



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للعلوم



عمر
عليه السلام

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

التَّمَجُّجُ

فِي تَمَجُّجِ الْعَرَبِ وَاللُّغَةِ

تَقْرِيرٌ لِحَدِيثِ آيَةِ اللَّهِ الْمُطْعَمِي

السُّنْدِيُّ الْقَائِمُ بِالْمُسَوِّدِ الْغُرَبِيِّ

وَأَيْضًا لِمَا كَتَبَهُ

الْمَلِكُ عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْوَيْهَقِيِّ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

التنقيح فى شرح العروه الوثقى

كاتب:

ابوالقاسم خوئى

نشرت فى الطباعة:

موسسه احياء آثار الامام الخوئى (قدس)

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
٥٦	التنقيح فى شرح العروه الوثقى المقدمة
٥٦	اشارة
٥٦	[مقدمة التحقيق]
٥٦	تارىخ الاجتهاد
٥٦	اشارة
٥٧	الكتاب المجيد
٥٧	السنة النبوية
٥٨	وخامة القياس
٦٠	عصر الأمويين
٦٠	العصر العباسى الأول
٦١	العصر العباسى الثانى
٦٢	عصر المذاهب فى الأربعة
٦٢	الاجتهاد عند الإمامية
٦٣	أول من فتح باب الاستنباط
٦٤	الاجتهاد فى القرون السابقة
٦٥	الجامعة الكبرى للشيعه
٦٦	الاجتهاد المعاصر
٦٧	الجزء الأول
٦٧	اشارة
٦٧	تارىخ الاجتهاد
٦٧	اشارة
٦٨	الكتاب المجيد

٦٨	السنة النبوية
٦٩	وخامة القياس
٧١	عصر الأمويين
٧١	العصر العباسي الأول
٧٢	العصر العباسي الثاني
٧٢	عصر المذاهب في الأربعة
٧٣	الاجتهاد عند الإمامية
٧٤	أول من فتح باب الاستنباط
٧٤	الاجتهاد في القرون السابقة
٧٦	الجامعة الكبرى للشيعة
٧٧	الاجتهاد المعاصر
٧٨	الاجتهاد و التقليد
٧٨	اشارة
٨٢	مباحث الاجتهاد
٨٢	اشارة
٨٣	١- تعريف الاجتهاد
٨٣	اشارة
٨٤	بقي شيء
٨٥	٢- مبادئ الاجتهاد
٨٧	٣- أقسام الاجتهاد
٨٧	اشارة
٨٨	١- الاجتهاد بالقوة و الملكة
٨٨	اشارة
٨٨	«أما الجهة الاولى»:

- ٩٠ «أما الجهة الثانية»:
- ٩٠ «و أما الجهة الثالثة»:
- ٩٠ ٢- التجزى فى الاجتهاد
- ٩٠ اشارة
- ٩٠ «الأولى»: فى إمكان التجزى و استحالته.
- ٩١ «الجهة الثانية»: جواز رجوعه إلى الغير فيما استنبطه و عدمه
- ٩٢ «الجهة الثالثة»: جواز الرجوع إليه و تقليده فى ما استنبطه من الاحكام
- ٩٢ «الجهة الرابعة»: نفوذ قضائه و جواز أن يتصدى للأمور الحسبية و عدمهما
- ٩٢ ٤- التخطئة و التصويب
- ٩٢ اشارة
- ٩٥ أما الأحكام الظاهرية فلها مرحلتان:
- ٩٥ مرحلة الجعل:
- ٩٥ و مرحلة الفعلية:
- ٩٦ ٥- الاجزاء
- ٩٦ اشارة
- ٩٨ و تفصيل الكلام فى المسألة:
- ١٠٧ ٦- هل الأمور الثلاثة فى عرض واحد؟
- ١٠٧ اشارة
- ١٠٧ «الاولى»:
- ١٠٧ «الثانية»:
- ١٠٨ «الثالثة»:
- ١٠٨ ٧- حكم الاجتهاد فى نفسه
- ١١٠ مباحث الاحتياط
- ١١٠ اشارة

- ١١٠ أما المعاملات
- ١١٠ و أما العبادات
- ١١٠ اشارة
- ١١١ «أما المقام الأول»:
- ١١٢ «و أما المقام الثاني»:
- ١١٥ مباحث التقليد
- ١١٥ اشارة
- ١١٦ معنى التقليد
- ١١٦ اشارة
- ١١٦ معنى التقليد بحسب اللغة
- ١١٧ معنى التقليد بحسب الاخبار
- ١١٧ اشارة
- ١١٨ معنى التقليد عند اختلاف الفتاوى
- ١١٨ اشارة
- ١١٩ بقى شىء
- ١١٩ ما يمكن أن يعتمد عليه العامى
- ١٢٠ ما دل على جواز التقليد
- ١٢٣ الآيات الناهية عن التقليد
- ١٢٦ اشتراط الحياة فى المقلد
- ١٢٦ اشارة
- ١٢٧ ١- تقليد الميت ابتداء
- ١٢٧ اشارة
- ١٢٨ أدلة المثبتين
- ١٢٨ اشارة

- ١٢٨ «منها»: دعوى أن الآيات و الروايات الواردة في حجية فتوى الفقيه
- ١٣٠ و «منها»: السيرة
- ١٣٠ و «منها»: الاستصحاب
- ١٣١ أدلة المانعين
- ١٣١ اشارة
- ١٣١ «الأول»: ما عن جملة من الأعظم من دعوى الإجماع على عدم الجواز
- ١٣٢ «الثاني»: أن الأدلة الدالة على حجية فتوى الفقيه ظاهرة الدلالة على اعتبار الحياة
- ١٣٣ ٢- البقاء على تقليد الميت
- ١٣٤ اشارة
- ١٣٤ أدلة المثبتين:
- ١٣٤ «الأول»: الاستصحاب
- ١٣٥ «الثاني»: المطلقات
- ١٣٥ «الثالث»: السيرة العقلانية
- ١٣٦ بقى أمران
- ١٣٩ احكام العدول
- ١٣٩ اشارة
- ١٤٠ حكم التخيير عند تساوى المجتهدين
- ١٤١ أدلة القول بجواز العدول
- ١٤١ «أحدهما»: الإطلاقات
- ١٤١ و «ثانيهما»: الاستصحاب
- ١٤٥ تتميم
- ١٤٦ أدلة القول بعدم جواز العدول
- ١٤٦ اشارة
- ١٤٦ «الأول»: الاستصحاب

- ١٤٦ «الثاني»: أن جواز العدول يستلزم العلم بالمخالفة القطعية
- ١٤٧ «الثالث»: أن العدول يستلزم أحد أمرين على سبيل منع الخلو
- ١٤٨ «الرابع»: ما عن المحقق القمي «قده» من دعوى الإجماع على عدم الجواز
- ١٤٨ «الخامس»: قاعدة الاشتغال
- ١٤٩ وجوب تقليد الأعلم
- ١٤٩ اشارة
- ١٥٠ أدلة عدم وجوب تقليد الأعلم
- ١٥٣ أدلة وجوب تقليد الأعلم
- ١٥٤ اشارة
- ١٥٤ «الأول»: أن مشروعية التقليد في الأحكام الشرعية انما أثبتناها بالكتاب و السنة أو بدليل الانسداد أو السيرة
- ١٥٤ «الثاني»: ما عن المحقق الثاني «قده» من دعوى الإجماع على عدم جواز الرجوع إلى غير الأعلم
- ١٥٤ «الثالث»: الروايات:
- ١٥٧ الشك في حجية فتوى غير الأعلم
- ١٥٧ اشارة
- ١٥٨ فهناك مقامان للكلام:
- ١٦٦ وجوب الفحص عن الأعلم
- ١٦٧ التخيير عند تساوى المجتهدين.
- ١٦٧ اشارة
- ١٦٧ «أما الصورة الأولى» أي في صورة عدم العلم بالمخالفة:
- ١٦٨ و «أما الصورة الثانية» أعنى ما إذا علمنا بالمخالفة بينهما
- ١٦٨ اشارة
- ١٦٨ «الأول»: إطلاقات الأدلة
- ١٦٨ «الثاني»: السيرة العقلانية
- ١٦٩ «الثالث»: دعوى الإجماع على التخيير في المسألة.

- ١٦٩ الحجية التخييرية غير معقولة
- ١٧٠ معنى آخر للحجية التخييرية
- ١٧١ الأورعية ليست مرجحة
- ١٧٥ مسألة البقاء يجب فيها تقليد الأعلم الحى
- ١٧٥ اشارة
- ١٧٦ فتوى الحى و الميت بجواز البقاء
- ١٧٩ فتوى الحى و الميت بوجوب البقاء
- ١٧٩ فتوى الحى بوجوب البقاء و الميت بجوازه
- ١٨١ فتوى الحى بجواز البقاء و الميت بوجوبه
- ١٨٢ اختلاف الحى و الميت فى مسألة البقاء
- ١٨٤ حكم عمل الجاهل المقصر و القاصر
- ١٨٨ ما يراد من الأعلم:
- ١٩١ طرق معرفة الاجتهاد
- ١٩٤ شرائط المرجعية للتقليد
- ١٩٤ اشارة
- ١٩٤ ١- البلوغ:
- ١٩٤ اشارة
- ١٩٥ بقى هناك أمران:
- ١٩٦ ٢- العقل:
- ١٩٦ ٣- الايمان:
- ١٩٨ ٤- العدالة
- ٢٠٠ ٥- الرجولية
- ٢٠١ ٦- الحرية
- ٢٠٢ ٧- الاجتهاد المطلق

- ٢٠٦ ٨- الحياة
- ٢٠٦ ٩- الأعلمية
- ٢٠٦ ١٠- ان لا يكون متولدا من الزنا
- ٢٠٧ ١١- أن لا يكون مقبلا على الدنيا
- ٢٠٨ تنبيهات
- ٢٠٨ التنبيه الأول:
- ٢٠٩ التنبيه الثاني
- ٢١١ التنبيه الثالث
- ٢١٥ التنبيه الرابع:
- ٢١٦ تعريف العدالة
- ٢١٦ اشارة
- ٢١٩ بقى فى المقام أمران
- ٢١٩ «أحدهما»: أن الاستقامة بالمعنى المتقدم تعتبر أن تكون مستمرة
- ٢١٩ «ثانيهما»: أن الاستقامة مع الاستمرار عليها التى فسرنا بها العدالة
- ٢٢٦ بقى فى المقام أمران
- ٢٢٦ اشارة
- ٢٢٦ العدالة و الصغائر
- ٢٣١ العدالة و المروة
- ٢٣٢ كاشفية حسن الظاهر
- ٢٣٣ اعتبار المعاشرة و عدمه:
- ٢٣٦ طرق ثبوت العدالة
- ٢٣٨ وجوب التعلم و موارد
- ٢٤٢ [وجوب تعلم مسائل الشك و السهو]
- ٢٤٢ اشارة

- ٢٤٣ بقى شىء:
- ٢٤٣ اشارة
- ٢٤٣ «الأول»: أن يقال: إن الوجه فى ذلك أن ترك تعلم المسائل المذكورة مع العلم بالابتلاء
- ٢٤٤ «و الثانى»: أن التجرى و ان لم يكن محرما فى نفسه
- ٢٤٤ «الثالث»: أن الوجه فى ذلك أن التعلم واجب نفسى
- ٢٤٤ «الرابع»: و هو أنسب الوجوه المذكورة فى المقام
- ٢٤٧ الفارق بين الداعى و التقييد
- ٢٤٧ اشارة
- ٢٤٧ «أما القسم الأول»: و هى العناوين القصديه
- ٢٤٨ «أما القسم الثانى»: و هى الأمور غير القصديه المتحققه فى الأمور الاعتبارية
- ٢٤٨ اشارة
- ٢٤٩ معنى الاشتراط
- ٢٥٠ أما القسم الثالث: و هى الأمور غير القصديه المتحققه فى الأمور الخارجيه
- ٢٥١ طرق تعلم الفتوى
- ٢٥٣ العلم بإتيان العبادات من غير تقليد و الشك فى مقدارها
- ٢٥٣ اشارة
- ٢٥٤ (أما الصورة الأولى):
- ٢٥٨ و (أما الصورة الثانية): و هى ما إذا انكشفت مطابقه عمله للواقع
- ٢٥٨ و (أما الصورة الثالثة): و هى ما إذا لم ينكشف له الحال
- ٢٦٠ دوران الفائت بين الأقل و الأكثر:
- ٢٦٤ الشك فى أن العمل هل صدر عن تقليد صحيح؟
- ٢٦٤ اشارة
- ٢٦٤ «الجهة الأولى»: ما إذا شك المكلف فى أن تقليده السابق هل كان مطابقا للموازين الشرعية أو لم يكن؟
- ٢٦٦ «الجهة الثانية»: ما إذا شك فى صحة تقليده و فساده

- ٢٦٧ بقيت صورة واحدة و هي ما إذا كان هناك مجتهدان
- ٢٦٨ الشك في أن المجتهد جامع للشرائط أو لا؟
- ٢٧٠ فتوى من لا أهلية له للفتوى:
- ٢٧١ قضاؤه من لا أهلية له للقضاء:
- ٢٧٩ اعتبار العدالة في القاضى:
- ٢٨٠ التقليد في مسألة تقليد الأعلام:
- ٢٨١ التبعض في التقليد:
- ٢٨٢ حكم الخطأ في بيانه الفتوى:
- ٢٨٢ اشارة
- ٢٨٢ (أما الصورة الأولى) [يجب على المجتهد أو الناقل اعلام الجاهل بالحال]:
- ٢٨٤ (أما الصورة الثانية) [لا يجب اعلام الجاهل أو الناقل بالحال]:
- ٢٨٥ إذا ابتلى في أثناء الصلاة بما لا يعلم حكمه:
- ٢٨٥ اشارة
- ٢٨٥ (أما الصورة الأولى) [إذا كان المكلف مأمورا بالتعلم قبل ذلك]:
- ٢٨٦ (و أما الصورة الثانية) [إذا لم يكن المكلف مأمورا بالتعلم]:
- ٢٨٧ المأذون و الوكيل عن المجتهد:
- ٢٨٩ الوكيل في عمل عن الغير:
- ٢٩٠ اختلاف المتعاملين تقليدا أو اجتهادا:
- ٢٩٢ حكم الحاكم لا يجوز نقضه:
- ٢٩٥ تبدل رأى بعد نقل الفتوى:
- ٢٩٧ تعارض الناقلين في نقل الفتوى:
- ٣٠٢ ما هو المحقق للتقليد:
- ٣٠٤ محل التقليد و مورده:
- ٣٠٤ اشارة

- ٣٠٤ ١- التقليد في أصول الدين:
- ٣٠٤ ٢- التقليد في الموضوعات الصرفة:
- ٣٠٥ ٣- التقليد في الموضوعات المستنبطة:
- ٣٠٥ ٤- التقليد في مبادئ الاستنباط:
- ٣٠٦ ٥- التقليد في أصول الفقه:
- ٣٠٨ ما لا يعتبر فيه الأعلمية:
- ٣٠٩ الولاية المطلقة للفقهاء:
- ٣١٨ الجزء الثاني:
- ٣١٨ كتاب الطهارة:
- ٣١٨ اشارة:
- ٣١٨ [فصل في المياه]
- ٣١٨ اشارة:
- ٣١٨ أن أقسام المائع ثلاثة:
- ٣١٩ «أحدها»: هو ما لا يمكن إطلاق الماء عليه لا على وجه الحقيقة، و لا على وجه المجاز
- ٣١٩ و «ثانيهما»: المضاف
- ٣١٩ و «ثالثها»: الماء المطلق
- ٣١٩ أقسام الماء المطلق
- ٣١٩ اشارة:
- ٣٢٠ طهورية الماء المطلق
- ٣٢٠ اشارة:
- ٣٢٠ المناقشات في الاستدلال
- ٣٢٠ اشارة:
- ٣٢٠ «الجهة الأولى»
- ٣٢٢ الجهة الثانية

- ٣٢٣ الجهة الثالثة -
- ٣٢٤ تزيف الاستدلال
- ٣٢٤ فذلكه الكلام
- ٣٢٤ الروايات الدالة على طهارة الماء
- ٣٢٨ الروايات الدالة على مطهريه الماء
- ٣٢٨ اشارة
- ٣٢٨ تنبيه
- ٣٢٩ الماء المضاف و احكامه
- ٣٢٩ اشارة
- ٣٢٩ عدم مطهريه المضاف من الحدث
- ٣٣٠ كشف اشتباه في كلمات الأصحاب
- ٣٣٠ اشارة
- ٣٣١ المناقشه في سند الرواية
- ٣٣١ المناقشه في دلالتها
- ٣٣١ أقسام ماء الورد
- ٣٣٢ اشارة
- ٣٣٢ ان ماء الورد على ثلاثة أقسام:
- ٣٣٢ (أحدها): ما اعتصر من الورد
- ٣٣٢ و (ثانيها): الماء المقارن للورد
- ٣٣٢ و (ثالثها): ماء الورد المتعارف في زماننا هذا
- ٣٣٥ عدم مطهريه المضاف من الخبث
- ٣٣٥ اشارة
- ٣٣٦ فهناك مقامان للكلام:
- ٣٣٦ ما ذهب إليه الكاشاني (قده)

- ٣٣٧ ما ذهب اليه السيد و المفيد (قدهما)
- ٣٣٧ اشارة
- ٣٣٧ و قد استدل على ذلك بوجهه:
- ٣٤٣ المضاف ينفعل بالملاقاة
- ٣٤٣ (أما المقام الأول):
- ٣٤٣ (أما المقام الثاني):
- ٣٤٤ عدم زوال الإطلاق بالتصعيد
- ٣٤٤ المضاف المصعد
- ٣٤٧ طهارة المائع المتنجس بالتصعيد
- ٣٤٧ صور الشك فى الإضافة و الإطلاق
- ٣٤٧ اشارة
- ٣٤٧ (الصورة الأولى): الشك فى إطلاق المائع و إضافته
- ٣٤٨ (الصورة الثانية): ما إذا كان الشك فى الإطلاق و الإضافة من جهة الشبهة الحكمية
- ٣٤٩ (الصورة الثالثة): ما إذا توارد على المائع الملقى للنجس حالتان متضادتان
- ٣٤٩ (الصورة الرابعة): ما إذا شك فى إطلاق المائع، و إضافته من غير علم بحالته السابقة
- ٣٥٠ طهارة المضاف بالاستهلاك
- ٣٥٢ إلقاء المضاف النجس فى الكر
- ٣٥٢ اشارة
- ٣٥٢ ثم ان للمسألة صوراً ثلاثاً
- ٣٥٢ اشارة
- ٣٥٢ (الصورة الأولى): ما إذا حصل الاستهلاك قبل الإضافة
- ٣٥٣ (الصورة الثانية): ما إذا حصلت الإضافة قبل الاستهلاك على عكس الصورة المتقدمة
- ٣٥٣ (الصورة الثالثة): ما إذا حصلت الإضافة و الاستهلاك فى زمان واحد معا
- ٣٥٧ أحكام الماء المتغير

- ٣٥٧ اشارة
- ٣٥٧ و الأخبار الواردة من طرفنا على طوائف ثلاث:
- ٣٥٧ (الطائفة الأولى): ما دل على انفعال طبيعي الماء بالتغير
- ٣٥٧ (الطائفة الثانية): ما دل على انفعال ما لا مادة له،- و هو الكر- بالتغير بأوصاف النجس
- ٣٥٨ (الطائفة الثالثة): ما دل على انفعال ما له مادة كالبر إذا تغير بأحد أوصاف النجس
- ٣٥٩ التغير باللون
- ٣٦٠ التغير بالمجاورة
- ٣٦٠ اشارة
- ٣٦١ فرع
- ٣٦١ التغير بأوصاف المتنجس
- ٣٦٥ اعتبار التغير الحسى
- ٣٦٧ التغير بما عدا الأوصاف الثلاثة
- ٣٦٨ التغير بالنجس فى غير أوصافه
- ٣٦٩ كفاية زوال الوصف العارضى
- ٣٦٩ تغير بعض الماء
- ٣٧٢ التغير بعد الملاقاة بزمان
- ٣٧٣ التغير بالداخل و الخارج
- ٣٧٣ الشك فى التغير
- ٣٧٤ استناد التغير الى الطاهر و النجس
- ٣٧٤ زوال تغير الماء بنفسه
- ٣٧٤ اشارة
- ٣٧٥ و الكلام فيه فى مقامين: «أحدهما»: فيما إذا كان الماء قليلا، و «ثانيهما»: فيما إذا كان معتصما
- ٣٧٥ (أما المقام الأول):
- ٣٧٥ و (أما المقام الثانى):

- ٣٧٧ فصل فى حكم الماء الجارى
- ٣٧٧ اشارة
- ٣٧٩ أدلة اعتصام الجارى القليل
- ٣٨٥ عدم اعتبار الدفع و الفوران
- ٣٨٦ الجارى من غير مادة
- ٣٨٦ اشارة
- ٣٨٦ الشك فى المادة
- ٣٨٦ اشارة
- ٣٨٧ و قد استدل على نجاسة الماء المذكور بوجه:
- ٣٨٧ (الأول): التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية
- ٣٨٧ (الثانى): قاعدة المقتضى و المانع
- ٣٨٨ (الثالث): ما أسسه شيخنا الأستاذ (قده)
- ٣٨٨ (الرابع): استصحاب عدم اتصاف القليل بالاتصال بالمادة باستصحاب عدم الأزلى
- ٣٩٣ اعتبار الاتصال فى الاعتصام
- ٣٩٤ اعتبار دوام النبع عند الشهيد «قده»
- ٣٩٤ اشارة
- ٣٩٤ ان الدوام فى كلامه هذا يحتمل أموراً:
- ٣٩٤ (الأول): ما عن الشهيد الثانى (قده) فى روض الجنان من حمل الدوام على الاستمرار فى النبع
- ٣٩٤ اشاره
- ٣٩٤ (أحدهما): ما أورده عليه صاحب الحدائق (قده)
- ٣٩٤ (و ثانيهما): أن استمرار النبع ان أريد به الاستمرار إلى الأبد
- ٣٩٤ (الثانى): ان يراد بالدوام استمرار النبع حين ملاقة النجس،
- ٣٩٤ (الثالث): ما نسب احتمالاه الى بعضهم من إرادة الاحتراز عما ينبع أنا و ينقطع أنا
- ٣٩٥ (الرابع): ما حكاه صاحب الحدائق (قده) عن بعض الأفاضل من المحدثين:

- ٣٩٥ اشارة
- ٣٩٥ (إحداها) ما تكون نابعة على وجه الاستمرار بالفعل:
- ٣٩٥ (و ثانيتهما): ما تكون نابعة على نحو الاستمرار أيضا، ولكنه لا بالفعل بل بالافتضاء
- ٣٩٥ (و ثالثتهما): ما تكون نابعة، إلا أنه إذا أخذنا منها ماؤها ينقطع نبعها
- ٣٩٥ (الخامس): أن يراد بالدوام نبع المادة و جريانها فعلا
- ٣٩٦ (السادس): أن يراد بالدوام ما ذكره الماتن (قده) في الكتاب
- ٣٩٦ اشارة
- ٣٩٧ (أما المقام الأول):
- ٣٩٨ (و (أما المقام الثاني)
- ٤١٠ [الجهة الرابعة] انفعال القليل بالمتنجات
- ٤١٥ [الجهة الخامسة] انفعال القليل بالدم الذي لا يدركه الطرف
- ٤١٧ [الجهة السادسة] التفصيل بين الوارد و المورود
- ٤١٩ [الجهة السابعة] التفصيل بين استقرار النجس و عدمه
- ٤٢٠ تغيير بعض الجارى
- ٤٢٠ اشارة
- ٤٢٠ (أما على الأول [و هو ان يتغير بعض الجارى فى تمام قطر الماء]):
- ٤٢١ (و أما على الثانى): و هو تغيير بعض الجارى فى بعض قطرة،
- ٤٢١ فصل فى الراكد بلا مادة
- ٤٢١ الكلام فى هذه المسألة يقع من جهات:
- ٤٢١ اشارة
- ٤٢١ (الجهة الاولى): ان الراكد إذا كان بمقدار كر
- ٤٢٢ (الجهة الثانية): ان الغرض من البحث عن انفعال القليل
- ٤٢٢ (الجهة الثالثة): فيما دل على انفعال القليل بالملاقاة
- ٤٢٢ و يقع الكلام فيها فى مقامين

- ٤٢٢ تحديد الكر بالوزن
- ٤٢٦ تحديد الكر بالمساحة
- ٤٣٤ الكلام فى بيان النسبة بين التحديدين
- ٤٣٧ عدم تساوى سطح القليل
- ٤٣٧ انجماد بعض الماء
- ٤٣٨ الماء المشكوك كريتته
- ٤٤٣ الشك فى السابق من الكرية و الملاقاة
- ٤٤٣ للمسألة صورتان:
- ٤٤٣ إحداهما: ما إذا كان الماء مسبوفا بالقلّة فى زمان
- ٤٤٤ و ثانيتهما: ما إذا كان الماء مسبوفا بالكرية
- ٤٤٦ أما الصورة الاولى: و هى ما إذا كان الماء قليلا ثم طرأ عليه أمران:
- ٤٥٠ الشك فى تقدم الملاقاة على الكرية
- ٤٥٠ حدوث الكرية و الملاقاة معا
- ٤٥١ العلم الإجمالى بالكرية
- ٤٥٣ العلم الإجمالى بوقوع النجاسة فى الطاهر أو النجس
- ٤٥٤ القليل المتمم كرا
- ٤٥٤ قد اختلفوا فى تطهير الماء النجس القليل على أقوال ثلاثة:
- ٤٥٤ (أحدها): ما ذهب اليه المشهور
- ٤٥٤ و (ثانيهما): ما ذهب اليه السيد و ابن حمزة (قدهما)
- ٤٥٤ و (ثالثها): ما ذهب اليه ابن إدريس (قده)
- ٤٥٩ فصل فى ماء المطر
- ٤٥٩ اشارة
- ٤٦١ عدم اعتبار الجريان من الميزاب
- ٤٦٣ الماء المجتمع بعد انقطاع المطر

- ٤٦٤ كيفية التطهير بالمطر
- ٤٦٤ عدم اعتبار العصر و التعدد
- ٤٦٥ تطهير الماء المتنجس بالمطر
- ٤٦٦ عدم اعتبار الامتزاج بالمطر
- ٤٦٧ تطهير الأرض بالمطر
- ٤٦٧ المقدار المعتبر فى التطهير
- ٤٦٩ التقاطر من السقف النجس
- ٤٧٠ فصل فى ماء الحمام
- ٤٧٣ فصل فى ماء البئر
- ٤٧٤ اشارة
- ٤٧٤ و قد استدل المتأخرون على طهارة ماء البئر و اعتصامه
- ٤٧٤ اشارة
- ٤٧٥ (منها): صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع
- ٤٧٦ و من جملة الروايات الدالة على عدم انفعال البئر بالملاقاة
- ٤٧٨ و (منها): صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (ع)
- ٤٧٨ و (منها): رواية أخرى لمعاوية بن عمار عن أبي عبد الله (ع)
- ٤٧٨ و (منها): موثقة أبي بصير
- ٤٧٩ أدلة انفعال ماء البئر بالملاقاة
- ٤٧٩ اشارة
- ٤٧٩ (الطائفة الأولى): الروايات المتضافرة البالغة حد التواتر
- ٤٧٩ اشارة
- ٤٨٠ (فمنها): تفصيله عليه السلام فى غير واحد من الروايات المذكورة
- ٤٨٠ و (منها): أى من جملة القرائن ترخيصه (ع) فى التوضؤ عن البئر
- ٤٨٠ و (منها): ما اشتملت عليه بعض الاخبار من كلمة (يطهرها)

- ٤٨٠ (الطائفة الثانية): ما دل على منع الجنب من أن يقع في البئر و يفسد مائها
- ٤٨١ (الطائفة الثالثة): ما دل على لزوم التباعد بين البئر و البالوعة
- ٤٨١ (الطائفة الرابعة): ما دل بمفهومه على انفعال البئر إذا وقع فيها ما له نفس سائلة
- ٤٨٧ بقى فى المقام فروع
- ٤٨٧ (الأول): انه إذا قلنا بانفعال البئر
- ٤٨٧ (الثانى): إذا تغير ماء البئر
- ٤٨٨ (الثالث): ان اتصال الماء النجس بالكر
- ٤٨٩ استحباب النزح عند عدم التغير
- ٤٨٩ الطهر بزوال التغير
- ٤٨٩ الطهر بالاتصال بالعاصم
- ٤٩٠ طرق ثبوت النجاسة
- ٤٩٠ اشارة
- ٤٩٢ ثبوت النجاسة بالبينة:
- ٤٩٢ اشارة
- ٤٩٢ فقد استدلو على اعتبار البينة بوجه:
- ٤٩٦ ثبوت النجاسة باخبار العدل
- ٤٩٧ ثبوت النجاسة بقول ذى اليد
- ٤٩٩ تعارض البينتين
- ٤٩٩ اشارة
- ٤٩٩ (أما الصورة الاولى):
- ٥٠٠ و (أما الصورة الثانية): و هى صورة استناد البينتين إلى الأصل
- ٥٠٠ و كذلك الحال فى (الصورة الثالثة) أعنى صورة استناد البينتين إلى العلم الوجدانى
- ٥٠٠ أكثرية إحدى البينتين عددا
- ٥٠١ ما تثبت به الكرية

- ٥٠٢ حرمة شرب الماء النجس
- ٥٠٤ فصل فى الماء المستعمل
- ٥٠٥ اشارة
- ٥٠٥ القسم الأول من الماء المستعمل
- ٥٠٥ القسم الثانى من الماء المستعمل
- ٥٠٧ القسم الثالث من الماء المستعمل
- ٥١٩ الماء المستعمل فى الاستنجاء القسم الرابع من الماء المستعمل:
- ٥١٩ اشارة
- ٥٢٩ بقى هنا شىء
- ٥٢٩ القطرات المنتضحة فى الإناء
- ٥٣٠ شرائط طهارة ماء الاستنجاء
- ٥٣٣ ما شك فى كونه ماء الاستنجاء:
- ٥٣٤ الماء المستعمل الكثير:
- ٥٣٥ الماء المتخلف بعد العصر
- ٥٣٦ طهارة اليد و نحوها بالتبع
- ٥٣٦ اشارة
- ٥٣٧ بقيت هناك شبهة
- ٥٣٧ عدم اعتبار التعدد فى ملاقى الغسالة
- ٥٣٩ فصل فى الماء المشكوك
- ٥٤٢ الشبهة المحصورة
- ٥٤٣ الشبهة غير المحصورة
- ٥٤٥ العلم الإجمالى بالنجاسة و الإضافة:
- ٥٤٥ العلم الإجمالى بتنجس الماء أو غضبيته:
- ٥٤٦ زوال أحد طرفى العلم:

- ٥٤٨ حكم ملاقى الشبهة المحصورة
- ٥٤٨ اشارة
- ٥٤٨ الصورة الأولى: -
- ٥٤٨ اشارة
- ٥٤٩ «أما الشق الأول»:
- ٥٥٠ «و أما الشق الثانى»:
- ٥٥٠ (الصورة الثانية): -
- ٥٥٠ اشارة
- ٥٥١ «أما الشق الأول»:
- ٥٥٢ «و أما الشق الثانى»:
- ٥٥٢ (الصورة الثالثة): -
- ٥٥٢ اشارة
- ٥٥٣ «أما الشق الأول»:
- ٥٥٣ «و أما الشق الثانى»:
- ٥٥٤ انحصار الماء فى المشتبهين
- ٥٥٧ تردد الزائل بين الإناء الطاهر و النجس
- ٥٥٧ التردد فى متعلق الاذن
- ٥٥٨ العلم بالنجاسة إجمالاً بعد العمل
- ٥٥٩ استعمال أحد المشتبهين بالغصبية
- ٥٦٠ فصل فى الأسفار
- ٥٦٠ اشارة
- ٥٦٢ سؤر المسوخ
- ٥٦٢ سؤر الجلال
- ٥٦٢ سؤر المؤمن

- ٥٦٣ سؤر الهرة
- ٥٦٣ سؤر مكروه اللحم
- ٥٦٣ سؤر الحائض
- ٥٦٥ فصل فى النجاسات
- ٥٦٥ [الأول و الثانى] البول و الغائط مما لا يؤكل لحمه
- ٥٧٠ البول و الغائط مما يؤكل لحمه:
- ٥٧٤ فضلة ما لا نفس له
- ٥٧٦ ملاقاء الغائط فى الباطن
- ٥٧٦ اشارة
- ٥٧٦ «الصورة الأولى»:
- ٥٧٧ «الصورة الثانية»:
- ٥٧٨ «الصورة الثالثة»:
- ٥٧٩ «الصورة الرابعة»:
- ٥٨٠ بيع البول و الغائط
- ٥٨٠ فى المقام مسائل ثلاث:
- ٥٨٠ اشارة
- ٥٨٠ (أما المسألة الأولى) [جواز بيع البول و الغائط مما يؤكل].
- ٥٨٠ اشارة
- ٥٨٠ و ربما يستشكل فى ذلك بوجهين
- ٥٨٠ «أحدهما»: ان البيع- زائدا على ما اعتبروه فى صحته- يشترط فيه ان يكون العوضان مالا
- ٥٨٠ المسألة الثانية [عدم جواز بيعهما إذا كانا محررم الأكل].
- ٥٨٠ اشارة
- ٥٨١ و الكلام فيها يقع فى مقامين:
- ٥٨٥ [المسألة الثالثة] الانتفاع بالبول و الغائط:

- الشك فى حلية حيوان و حرمته: ٥٨٦
- اشارة ٥٨٦
- (أما الشبهات الحكمية): ٥٨٦
- و (أما الشبهات الموضوعية): ٥٨٦
- الشك فى الحلية مع العلم بالقابلية ٥٨٨
- الشك فى الحلية مع عدم العلم بالقابلية ٥٨٩
- [الثالث] نجاسة المنى: ٥٩١
- يقع الكلام فى هذه المسألة فى مسائل أربع: ٥٩١
- اشارة ٥٩١
- (أما المسألة الأولى) [فى نجاسة المنى من الإنسان]: ٥٩١
- (أما المسألة الثانية) [فى نجاسة المنى من الحيوانات التى لا يؤكل لحمها مما له نفس سائلة كالسباع]: ٥٩٢
- و (أما المسألة الثالثة) [فى نجاسة المنى من الحيوانات المحللة التى لها نفس سائلة]: ٥٩٣
- و (أما المسألة الرابعة) [فى منى ما لا نفس له محللا كان أم محرما]: ٥٩٤
- تتميم ٥٩٤
- نجاسة الميتة: ٥٩٦
- اشارة ٥٩٦
- أجزاء الميتة المبانة: ٥٩٨
- ما لا تحله الحياة من الميتة: ٥٩٩
- ما يعتبر فى طهارة البيضة: ٥٩٩
- اشارة ٥٩٩
- يقع فى مقامين: ٥٩٩
- اشارة ٥٩٩
- (أما المقام الأول) [فيما تقتضيه القاعدة]: ٦٠٠
- و (أما المقام الثانى) [فيما تقتضيه الرواية الواردة فى المقام] ٦٠٠

- ٦٠١ عدم اعتبار الجز
- ٦٠١ الإنفحة و حكمها:
- ٦٠٣ اللبن في الضرع:
- ٦٠٤ اختصاص الحكم بالحيوان المحلل:
- ٦٠٥ عدم الاستثناء في ميتة نجس العين
- ٦٠٦ الاجزاء المبانة من الحي
- ٦٠٧ استثناء الاجزاء الصغار:
- ٦٠٨ فأرة المسك:
- ٦١٠ أقسام المسك:
- ٦١٠ اشارة
- ٦١٠ «أحدها»: المسك التركي
- ٦١٠ و «ثانيهما»: المسك الهندي
- ٦١٠ و «ثالثها»: دم يجتمع في سره الطبي بعد صيده
- ٦١١ و «رابعها»: دم يتكون في فأرة الطبي بنفسه
- ٦١١ صور الشك في طهارة الفأرة
- ٦١١ اشارة
- ٦١٢ «أما الصورة الأولى»:
- ٦١٢ «و أما الصورة الثانية»:
- ٦١٢ و «أما الصورة الثالثة»:
- ٦١٢ ميتة ما لا نفس له:
- ٦١٢ الكلام في هذه المسألة يقع في مقامين:
- ٦١٢ اشارة
- ٦١٣ (أما المقام الأول) [في كبرى طهارة الميتة مما لا نفس له]:
- ٦١٤ و (أما المقام الثاني) [في بعض صغرياتها مما وقع الكلام في أن له نفسا سائلة أو لا نفس له]:

- ٦١٥ المراد من الميتة:
- ٦١٨ أمارات التذكية: يد المسلم.
- ٦٢٠ ما يوجد في أرض المسلمين:
- ٦٢١ عدم مطهريه الديغ:
- ٦٢٣ نجاسة الجنين:
- ٦٢٣ قد استدل على نجاسة الجنين
- ٦٢٣ اشارة
- ٦٢٣ «الأول»: ان الجنين حينئذ قطعاً مبانة من الحى
- ٦٢٣ «الثانى»: ما استدل به المحقق الهمدانى (قده)
- ٦٢٤ «الثالث»: ان الجنين من مصاديق الميتة حقيقه
- ٦٢٤ ملاقاء الميتة بلا رطوبة:
- ٦٢٦ اشتراط خروج الروح عن تمام الجسد
- ٦٢٧ نجاسة الميتة قبل البرد:
- ٦٢٧ اشارة
- ٦٢٧ [استدل] عليه بوجوه:
- ٦٢٧ «الأول» دعوى عدم صدق الميت مع حرارة البدن
- ٦٢٧ «الثانى»: دعوى الملازمة بين الغسل - بالفتح - و الغسل - بالضم -
- ٦٢٧ «الثالث»: ما ورد فى ذيل رواية إبراهيم بن ميمون
- ٦٢٨ «الرابع»: صحيحه إسماعيل بن جابر
- ٦٢٩ «الخامس»: صحيحه محمد بن مسلم عن أبى جعفر (ع)
- ٦٣٠ نجاسة المضغة و المشيمة:
- ٦٣٠ العضو المقطوع المعلق بالبدن:
- ٦٣٠ حكم الجنن:
- ٦٣١ العظم المشكوك طهارته

- ٦٣٢ بيع الميتة:
- ٦٣٣ الانتفاع بالميتة:
- ٦٣٤ الجزء الثالث
- ٦٣٤ [تتمه كتاب الطهارة]
- ٦٣٤ [فصل فى النجاسات]
- ٦٣٤ اشارة
- ٦٣٤ [الخامس] نجاسة الدم
- ٦٣٤ اشارة
- ٦٣٥ و يمكن أن يستدل عليه بوجهين:
- ٦٣٥ (أحدهما): ارتكاز نجاسته فى أذهان المسلمين
- ٦٣٦ و «ثانيهما»: إطلاق موثقة عمار عن أبى عبد الله -ع-
- ٦٣٨ [لا فرق فى النجاسة بين قليله و كثيرة]
- ٦٣٨ [دم ما لا نفس له]
- ٦٤٠ [المتخلف فى الذبيحة]
- ٦٤٠ اشارة
- ٦٤٠ و ما استدل به على طهارة الدم المتخلف أمور:
- ٦٤٠ «الأول»: الإجماع
- ٦٤٠ «الثانى»: ان لحم كل ذبيحة يشتمل على مقدار من الدم
- ٦٤٠ «الثالث»: و هو الوجه الصحيح استقرار سيرة المتشرعة المتصلة بزمان المعصومين -ع-
- ٦٤٢ [يشترط فى طهارة دم المتخلف]
- ٦٤٢ [الدم الذى يوجد فى البيض]
- ٦٤٣ [المتخلف فى الذبيحة]
- ٦٤٤ [الدم الأبيض]
- ٦٤٥ [حكم الجنين]

- ٦٤٥ [حكم الدم المتخلف فى الصيد]
- ٦٤٥ [الدم المشكوك]
- ٦٤٨ [ما استدل به على طهارة الدم بالنار]
- ٦٥٠ [السادس و السابع: الكلب و الخنزير البريان]
- ٦٥٠ اشارة
- ٦٥٢ [طهارة الكلب و الخنزير البحرين]
- ٦٥٣ [نجاسة رطوبات الكلب و الخنزير]
- ٦٥٤ [حكم الحيوان المتولد من الكلب و الخنزير]
- ٦٥٦ [الثامن الكافر]
- ٦٥٦ اشارة
- ٦٥٨ يقع الكلام أولا فى نجاسة أهل الكتاب
- ٦٦١ [طهارة أهل الكتاب]
- ٦٦٥ [رطوبات الكافر]
- ٦٦٦ [ما المراد بالكافر]
- ٦٦٩ [ولد الكافر]
- ٦٧٣ [طهارة ولد الزنا]
- ٦٧٤ [نجاسة الغلاة]
- ٦٧٦ [نجاسة الخوارج و النواصب]
- ٦٧٧ [البحث عن طهارة المجسمة أو نجاستها]
- ٦٧٨ [البحث عن طهارة المجبرة أو نجاستها]
- ٦٧٩ [حكم القائلين بوحدة الوجود]
- ٦٨٠ [حكم غير الاثنا عشرية من فرق الشيعة]
- ٦٨٣ [حكم من شك فى إسلامه و كفره]
- ٦٨٤ [التاسع: الخمر]

- ٦٨٤ اشارة
- ٦٨٧ [هل المسكرات المائعة بالأصالة ملحقة بالخمر]
- ٦٩٢ (١) العصير على ثلاثة أقسام: العنبى و التمرى و الزببىى .
- ٦٩٢ أما العصير العنبى .
- ٧٠٢ [عصير التمر و الزبيب]
- ٧٠٧ [العصير إذا دبسا]
- ٧١٠ [العاشر: الفقاع]
- ٧١١ [الحادى عشر: عرق الجنب من الحرام]
- ٧١١ اشارة
- ٧١٥ [إذا أجنب من حرام]
- ٧١٦ [إذا تيمم المجنب من حرام]
- ٧١٧ [عرق الصبى المجنب من حرام]
- ٧١٩ [الثانى عشر: عرق الإبل الجلالة]
- ٧٢٠ [طهارة الثعلب و ..]
- ٧٢٢ [مشكوك الطهارة و النجاسة]
- ٧٢٣ [غسالة الحمام]
- ٧٢٥ [استحباب رش الماء]
- ٧٢٦ فصل [فى طرق ثبوت النجاسة]
- ٧٢٦ اشارة
- ٧٢٦ [ثبوت النجاسة بخبر العدل الواحد]
- ٧٢٨ [ثبوت النجاسة بقول صاحب اليد]
- ٧٢٩ [الاحتياط فى معرض الوسواس]
- ٧٣٠ [اعتبار علم الوسواس]
- ٧٣١ يقع الكلام فى ذلك من جهات:

- ٧٣١ «الجهة الأولى»: هل يجب على الوسواسى تحصيل العلم بالواقع فى مقام الامتثال
- ٧٣١ «الجهة الثانية»: إذا شهد الوسواسى بنجاسة شىء
- ٧٣١ «الجهة الثالثة»: إذا اعتقد الوسواسى بطلان عمله
- ٧٣٢ [البينة]
- ٧٣٢ اشارة
- ٧٣٧ [كفاية الشهادة بالإجمال]
- ٧٣٨ لا كلام فى أنهما إذا شهدا بنجاسة شىء - فعلا-
- ٧٤٠ [لو قال أحد الشاهدين انه نجس و قال الآخر انه كان نجسا]
- ٧٤٠ [اليد]
- ٧٤٢ فصل فى كيفية تنجس المتنجسات
- ٧٤٢ اشارة
- ٧٤٣ [إذا كان الملقى للنجس أو المتنجس مائعا]
- ٧٤٦ [الشك فى أحد المتلاقيين]
- ٧٤٧ [ما لاقاه الذباب الواقع على النجس الرطب]
- ٧٤٩ [بعر الفأر إذا وقع فى الدهن الجامد]
- ٧٥٢ [الثوب المتلطح بالتراب النجس]
- ٧٥٤ [المتنجس لا يتنجس ثانيا]
- ٧٥٦ المتنجس كالنجس منجس لما لاقاه مطلقا
- ٧٧٢ [المتنجس لا يجرى عليه جميع احكام النجس]
- ٧٧٤ فصل [فى طهارة اللباس و البدن]
- ٧٧٤ اشارة
- ٧٧٧ [هل يلحق اللحاف باللباس]
- ٧٧٨ [اشتراط إزالة النجاسة عن موضع السجود]
- ٧٨٢ [وضع الجبهة على محل بعضه نجس]

- ٧٨٣ [وجوب إزالة النجاسة عن المساجد]
- ٧٨٧ [إدخال النجاسة في المسجد]
- ٧٩١ [إذا صلى ثم تبين له كون المسجد نجسا]
- ٧٩٥ [إذا كان موضع من المسجد نجسا]
- ٧٩٥ [توقف تطهير المسجد على حفر أرضه]
- ٧٩٦ [تنجس حصير المسجد]
- ٧٩٨ [إذا توقف التطهير على بذل مال وجب]
- ٨٠٠ [إذا تغير عنوان المسجد]
- ٨٠١ [إذا رأى الجنب نجاسة في المسجد]
- ٨٠٤ [هل يجب إعلام الغير بنجاسة المسجد]
- ٨٠٥ [إلحاق المشاهد بالمسجد]
- ٨٠٦ [وجوب الإزالة عن ورق المصحف]
- ٨٠٨ [إعطاء المصحف بيد الكافر]
- ٨١٠ [تنجيس مصحف الغير]
- ٨١١ [إذا استلزم تطهير المصحف صرف المال في سبيله]
- ٨١٥ [الانتفاع بالأعيان النجسة]
- ٨١٦ [حرمة التسبب لأكل النجس]
- ٨٢٠ فصل إذا صلى في النجس
- ٨٢٠ إشارة
- ٨٢١ إذا صلى في النجس جاهلا بالحكم أو بالاشتراط
- ٨٢٦ [إذا صلى في النجس جاهلا بموضوعه]
- ٨٣٠ [إذا التفت الى النجاسة في أثناء الصلاة]
- ٨٣٠ لهذه المسألة صور:
- ٨٣٠ إشارة

- ٨٣١ (أما الصورة الأولى):
- ٨٣١ و (أما الصورة الثالثة):
- ٨٣٥ و (أما الصورة الثانية):
- ٨٣٦ [الصلاة مع النجاسة نسيانا]
- ٨٤٢ [بعض فروع الجهل بالنجاسة]
- ٨٤٥ [إذا انحصر ثوبه في نجس]
- ٨٥٠ [إذا كان عنده ثوبان أحدهما نجس]
- ٨٥٤ [دوران الأمر بين تطهير الثوب أو البدن]
- ٨٦١ [إذا صلى مع النجاسة اضطرارا]
- ٨٦١ للمسألة صور:
- ٨٦١ اشارة
- ٨٦١ (أما الصورة الأولى)
- ٨٦٢ و (أما الصورة الثانية و الثالثة)
- ٨٦٢ أو اضطر إلى السجدة على ما لا يصح السجود عليه
- ٨٦٣ [إذا سجد على الموضع النجس جهلا أو نسيانا]
- ٨٦٤ فصل فيما يعفى عنه في الصلاة
- ٨٦٤ [الأول] العفو في الصلاة عن دم القروح و الجروح
- ٨٧١ [الثاني] لا إشكال و لا خلاف في ثبوت العفو عما دون الدرهم من الدم
- ٨٧١ اشارة
- ٨٧٤ [استثناء الدماء الثلاثة عن الدم المعفو عنه]
- ٨٧٥ [استثناء دم نجس العين عن الدم المعفو عنه]
- ٨٧٦ [عدم العفو عن دم الميتة و لا يؤكل لحمه]
- ٨٧٧ [إذا كان الدم بقدر الدرهم متفرقا]
- ٨٨٠ [المناطق في العفو سعة الدرهم لا وزنه]

- ٨٨٣ [الدم المشكوك كونه من المستثنيات]
- ٨٨٤ [الثالث] العفو في الصلاة عما لا تتم فيه الصلاة.....
- ٨٨٤ اشارة.....
- ٨٨٤ [يشترط في العفو عما لا تتم الصلاة فيه ان لا يكون من أجزاء نجس العين]
- ٨٩٠ [المناطق فيما لا تتم الصلاة فيه]
- ٨٩١ [الرابع المحمول المتنفس]
- ٨٩١ اشارة.....
- ٨٩٣ [حمل العين النجسة في الصلاة]
- ٨٩٥ [الخامس: ثوب المربية للصبى]
- ٨٩٩ [السادس: يعفى عن كل نجاسة في البدن أو الثوب في حال الاضطرار]
- ٨٩٩ تذييلات.....
- ٨٩٩ اشارة.....
- ٩٠١ تنبيه.....
- ٩٠١ الجزء الرابع.....
- ٩٠١ [تتم كتاب الطهارة]
- ٩٠١ اشارة.....
- ٩٠١ فصل في المطهرات.....
- ٩٠١ «أحدها»: الماء و هو عمدتها.....
- ٩٥٩ مطهريه الأرض.....
- ٩٧٤ مطهريه الشمس.....
- ٩٩٠ مطهريه الاستحالة.....
- ٩٩٠ اشارة.....
- ٩٩٧ تنبيه.....
- ٩٩٧ مطهريه الانقلاب.....

١٠٠٥ مطهريه ذهاب الثلثين
١٠١٦ مطهريه الانتقال
١٠١٩ مطهريه الإسلام
١٠٢٨ مطهريه التبعيه و هي في موارد
١٠٣١ مطهريه زوال العين
١٠٣٨ مطهريه استبراء الجلال
١٠٤٣ (مطهريه حجر الاستنجاء)
١٠٤٣ مطهريه خروج الدم من الذبيحه (بالمقدار المتعارف)
١٠٤٥ مطهريه غيبه المسلم
١٠٥٢ فصل طريق ثبوت الطهاره
١٠٥٨ فصل في أحكام الأواني
١٠٩٠ فصل في أحكام التخلي
١١١٠ فصل في الاستنجاء
١١٣٣ فصل في الاستبراء
١١٤٣ فصل في مستحبات التخلي و مكروهاته
١١٥٨ فصل في موجبات الوضوء و نواقضه
١١٨٠ فصل في غايات الوضوء الواجبه و غير الواجبه
١١٩٦ [تنبيه فيه استدراك]
١١٩٦ الجزء الخامس
١١٩٦ [تنمئ كتاب الطهاره]
١١٩٦ اشاره
١١٩٧ فصل في الوضوء المستحبه
١١٩٧ اشاره
١١٩٨ الوضوء للتهيؤ:

- ١١٩٩ الوضوء لدخول المساجد:
- ١٢٠١ الوضوء التجديدي:
- ١٢٠٢ بقى فى المقام شىء:
- ١٢٠٣ غسل الجنابة بعد غسلها:
- ١٢٠٤ الوضوء بعد غسل الجنابة:
- ١٢٠٦ إباحة جميع الغايات بالوضوء:
- ١٢٠٨ التفصيل بين الداعى و التقييد:
- ١٢٠٨ اشارة
- ١٢٠٨ أقسام التقييد:
- ١٢١٢ عدم اعتبار قصد الموجب:
- ١٢١٢ كفاية الوضوء الواحد للاحداث المتعددة:
- ١٢١٣ تعدد غايات الوضوء:
- ١٢١٦ فصل فى بعض مستحبات الوضوء
- ١٢١٦ اشارة
- ١٢١٧ ما توهم منافاته لاستحباب الغسل ثانيا:
- ١٢٢٠ فصل فى مكروهاته
- ١٢٢٠ فصل فى أفعال الوضوء
- ١٢٢٠ [«الأول»: غسل الوجه]
- ١٢٢٠ اشارة
- ١٢٢١ مناقشة شيخنا البهائى «قده»:
- ١٢٢٢ المناقشة مع البهائى «قده» من جهات:
- ١٢٢٣ وظيفة الأئزع و الأغم و نحوهما:
- ١٢٢٤ الخارج عن العادة فى الوجه و اليدين:
- ١٢٢٥ وجوب الغسل فى الوضوء:

- ١٢٢٨ وجوب البداية بالأعلى:
- ١٢٢٨ اشارة
- ١٢٣١ التذليل المنسوب إلى العلامة و الشهيد «قدهما»:
- ١٢٣٣ الاحتمالات في الغسل من الأعلى:
- ١٢٣٤ تحت الشعر غير لازم للغسل:
- ١٢٣٤ اشارة
- ١٢٣٥ تنبيه:
- ١٢٣٥ بقى الكلام في أمور:
- ١٢٣٥ اشارة
- ١٢٣٧ أقسام الشعر النابت على الوجه:
- ١٢٣٨ غسل شيء من الأطراف مقدمة:
- ١٢٣٩ الباطن لا يجب غسله:
- ١٢٣٩ الشعر الخارج عن الحد:
- ١٢٤٠ الشك في أن الشعر محيط:
- ١٢٤١ صور الشك في المانع:
- ١٢٤٤ الثانى من واجبات الوضوء: [غسل اليدين]
- ١٢٤٤ اشارة
- ١٢٤٤ بيان معنى المرفق:
- ١٢٤٤ تقديم اليمنى على اليسرى:
- ١٢٤٤ لزوم البداية بالمرفق:
- ١٢٤٨ كل ما هو فى الحد لا بد من غسله:
- ١٢٤٩ يغسل الشعر مع البشرة:
- ١٢٥١ مقطوع اليد و صورته:
- ١٢٥١ اشارة

- ١٢٥٢ فقه الرواية:
- ١٢٥٣ حكم اليد الزائدة:
- ١٢٥٤ الوسخ تحت الأظفار:
- ١٢٥٧ ما يقطع من لحم اليمين:
- ١٢٥٧ شقوق ظهر الكف:
- ١٢٥٨ ما يعلو البشرة عند الاحتراق:
- ١٢٥٩ الأوساخ على البشرة:
- ١٢٥٩ وظيفة الوسواسي:
- ١٢٦٠ الوضوء الارتماسي:
- ١٢٦٢ الوضوء بماء المطر:
- ١٢٦٣ الشك في كون الشيء من الظاهر:
- ١٢٦٣ اشارة
- ١٢٦٣ صور الشبهة الموضوعية:
- ١٢٦٤ الثالث من واجبات الوضوء: مسح الرأس:
- ١٢٦٤ اشارة
- ١٢٦٩ محل المسح في الرأس:
- ١٢٧٠ الناصية لا خصوصية لها:
- ١٢٧٠ اشارة
- ١٢٧١ احتمالات المسألة:
- ١٢٧٢ كفاية المسمى في المسح:
- ١٢٧٦ أفضلية المسح بعرض ثلاث أصابع:
- ١٢٧٦ أولوية كون المسح بالثلاث:
- ١٢٧٦ كفاية المسمى في الطول:
- ١٢٧٧ أفضلية كون المسح بطول إصبع:

- ١٢٧٧ أجزاء النكس فى مسح الرأس:
- ١٢٧٩ جواز المسح على الشعر:
- ١٢٨٠ عدم جواز المسح على الحائل:
- ١٢٨١ المسح على الحائل عند الاضطرار:
- ١٢٨٢ لا بد أن يكون المسح بباطن الكف:
- ١٢٨٧ التسوية بين أنحاء المسح:
- ١٢٨٧ [الرابع] مسح الرجلين:
- ١٢٨٧ اشارة
- ١٢٨٨ مبدأ المسح فى الرجلين:
- ١٢٩٠ بيان معنى الكعبين:
- ١٢٩٢ هل الغاية داخله فى المغيى؟
- ١٢٩٣ كفاية المسمى عرضا:
- ١٢٩٨ جواز المسح مقبلا و مدبرا:
- ١٢٩٩ هل يجوز المسح بسائر الكيفيات؟:
- ١٣٠٠ تقديم الرجل اليمنى على اليسرى:
- ١٣٠٢ ما هو الأحوط فى المقام:
- ١٣٠٣ الأحوط الجمع فى المسح:
- ١٣٠٤ يجب ازالة الموانع:
- ١٣٠٥ وظيفة من قطع بعض قدمه:
- ١٣٠٥ يسقط المسح عند قطع الرجل تماما:
- ١٣٠٦ اعتبار كون المسح بنداوة الوضوء:
- ١٣٠٩ أخذ البلل من سائر الأعضاء:
- ١٣١١ أخذ البله من المسترسل من اللحية:
- ١٣١٢ شرطية تأثر الممسوح:

- ١٣١٢ ----- إذا كانت على الممسوح رطوبة: -----
- ١٣١٣ ----- إذا لم يمكن المسح بباطن الكف: -----
- ١٣١٧ ----- إذا كانت على الماسح رطوبة زائدة: -----
- ١٣١٧ ----- شرطية إمرار الماسح على الممسوح: -----
- ١٣١٨ ----- إذا لم يمكن حفظ الرطوبة: -----
- ١٣٢٢ ----- عدم لزوم وضع اليد على الأصابع: -----
- ١٣٢٣ ----- المسح على الحائل: -----
- ١٣٢٧ ----- تعدد الحائل: -----
- ١٣٢٧ ----- اعتبار الرطوبة المؤثرة في المسح على الحائل: -----
- ١٣٢٨ ----- ضيق الوقت غير مسوغ للمسح على الحائل: -----
- ١٣٢٨ ----- شرطية عدم التمكن من رفع الضرورات: -----
- ١٣٢٩ ----- لا يجب بذل المال لرفع التقية: -----
- ١٣٣٠ ----- وجوب المبادرة في محل الكلام: -----
- ١٣٣١ ----- إذا كانت الضرورة هي التقية: -----
- ١٣٣٥ ----- بحوث التقية: -----
- ١٣٣٥ ----- اشارة -----
- ١٣٣٨ ----- موارد الاستثناء: -----
- ١٣٤٤ ----- التنبيه على أمرين: -----
- ١٣٤٤ ----- اشارة -----
- ١٣٤٤ ----- وجوه الاستدلال في محل الكلام: -----
- ١٣٥٤ ----- ما يستفاد من الأخبار الآمرة بالتقية: -----
- ١٣٥٤ ----- الوقوف بعرفات في اليوم الثامن: -----
- ١٣٥٤ ----- اشارة -----
- ١٣٦٠ ----- تنبيه: -----

- ١٣٦٥ اعتبار عدم المندوحة في محل الكلام:
- ١٣٦٥ اشارة:
- ١٣٦٦ وجوه الاستدلال [على اعتبار عدم المندوحة حال التقيه و الامثال]
- ١٣٦٨ ما ينبغي التنبيه عليه:
- ١٣٧٦ لا فرق في التقيه بين الواجب و المندوب:
- ١٣٧٦ إذا اعتقد التقيه ثم انكشف الخلاف:
- ١٣٧٧ دوران الأمر بين الغسل و المسح:
- ١٣٧٨ زوال السبب المسوغ للتقيه:
- ١٣٧٨ إذا عمل بخلاف مذهب من يتقيه:
- ١٣٧٩ جواز الصب متعددًا في كل غسلة:
- ١٣٨٠ وجوب الابتداء في الغسل بالأعلى:
- ١٣٨٠ كراهة الإسراف في ماء الوضوء:
- ١٣٨١ الإسباغ مستحب:
- ١٣٨١ تحديد ماء الوضوء بالمدّ:
- ١٣٨٣ جواز التوضؤ برمس بعض الأعضاء:
- ١٣٨٣ الإشكال في وضوء الوسواسي:
- ١٣٨٤ إذا بالغ غير الوسواسي في غسله:
- ١٣٨٤ الشك في تحقق الغسل:
- ١٣٨٥ صب الماء زائدا على مقدار الحاجة:
- ١٣٨٦ فصل في شرائط الوضوء
- ١٣٨٦ [الأول و الثاني: إطلاق الماء و طهارته]
- ١٣٩٠ اشتراط الطهارة في مواضع الوضوء:
- ١٣٩٢ إذا قصد الوضوء بالإخراج:
- ١٣٩٣ التوضؤ بماء القليان:

- ١٣٩٣ كيفية غسل موضع الجرح:
- ١٣٩٤ [الثالث] اعتبار عدم الحائل على المحل:
- ١٣٩٤ اشارة
- ١٣٩٤ عدم الاعتبار بالظن:
- ١٣٩٤ [الرابع] إباحة الماء و ظرفه و مصبه و مكان الوضوء
- ١٣٩٤ اعتبار الإباحة في الماء:
- ١٣٩٥ اعتبار الإباحة في الظرف و المكان و المصب:
- ١٣٩٧ اشتراط الإطلاق و اخويهما واقعا:
- ١٣٩٧ اشتراط الإباحة ذكرى:
- ١٤٠٠ الالتفات إلى الغصيبة في أثناء الوضوء:
- ١٤٠٠ الالتفات إلى الغصيبة بعد الغسلات:
- ١٤٠١ ابتناء المسألة على ثبوت حق الاختصاص:
- ١٤٠٣ بقى هنا شيء:
- ١٤٠٤ صور الشك في رضى المالك:
- ١٤٠٥ حكم التوضؤ من الأنهار الكبار:
- ١٤٠٨ اغتصاب الأنهار الكبيرة غير مغير لحكمها:
- ١٤٠٨ حكم التوضؤ من حياض المساجد و نحوها:
- ١٤٠٩ إذا غير المجرى من دون اذن المالك:
- ١٤٠٩ إذا كان حوض المسجد وقفا على المصلين فيه:
- ١٤٠٩ اشارة
- ١٤١١ تنبيه:
- ١٤١١ إذا كان بعض أطراف الحوض مغصوبا:
- ١٤١٢ إذا كان القضاء غصبيا:
- ١٤١٣ استلزام الوضوء تحريك المغصوب:

- ١٤١٣ الوضوء تحت الخيمة المغصوبة:
- ١٤١٤ هل القصد الساذج يكفى فى الحيازة:
- ١٤١٥ التوضؤ عند الخروج عن المغصوب:
- ١٤١٥ التوضؤ عند الخروج بلا قصد التخلص:
- ١٤١٦ إذا وقع قليل من الماء المغصوب فى حوض مباح:
- ١٤١٦ الشرط الخامس: أن لا يكون ظرف ماء الوضوء من أوانى الذهب أو الفضة
- ١٤١٦ اشارة
- ١٤١٦ إذا لم يمكن التفريغ الا بالتوضؤ:
- ١٤١٧ التوضؤ من إناء باعتقاد الغصبية و انكشاف الخلاف:
- ١٤١٨ اشتراط ان لا يكون الماء مستعملاً فى رفع الخبث:
- ١٤١٨ اشتراط ان لا يكون هناك مانع من استعمال الماء:
- ١٤٢١ اشتراط السعة فى الوقت:
- ١٤٢١ اشارة
- ١٤٢٣ إذا توضأ و هو مأمور بالتيمم:
- ١٤٢٥ اعتبار المباشرة فى أفعال الوضوء:
- ١٤٢٥ اشارة
- ١٤٢٧ مورد كراهة مباشرة الغير:
- ١٤٣٣ وظيفة العاجز عن المباشرة:
- ١٤٣٥ إذا توقفت الاستنابة على الأجرة:
- ١٤٣٦ تعيين من تجب عليه النية فى الوضوء التسببى:
- ١٤٣٧ لا بد ان يكون المسح بيد المنوب عنه:
- ١٤٣٨ اعتبار الترتيب فى أفعال الوضوء:
- ١٤٣٨ اشارة
- ١٤٣٩ بقى الكلام فى شىء:

١٤٣٩ عدم اعتبار الترتيب بين أجزاء العضو:

١٤٤٠ عدم الفرق في اعتبار الترتيب بين الارتماسى و الترتيبى:

١٤٤٠ اشتراط الموالاة في أفعال الوضوء:

١٤٤١ اشارة

١٤٤٣ ما ذهب اليه جمع من الأصحاب (قدهم):

١٤٤٤ الوجوه المستدل بها على التفصيل بين الناسى و العامد:

١٤٤٧ ما نسب الى المشهور في المسألة:

١٤٤٨ بقى هناك أمران ينبغي التنبيه عليهما:

١٤٥١ اشتراط النية في الوضوء:

١٤٥١ اشارة

١٤٥٢ الوجوه المستدل بها على عبادية الوضوء:

١٤٥٧ هل الأمور المذكورة محققات للعبادة أو غايات؟

١٤٦٠ عدم لزوم التلفظ بالنية:

١٤٦٠ عدم لزوم الاخطار بالبال:

١٤٦٠ كفاية وجود الداعى في القلب:

١٤٦١ لزوم الاستمرار في النية:

١٤٦٢ عدم اعتبار نية الوجوب و لا نية وجهه:

١٤٦٣ نية الواجب في موضع المندوب و بالعكس:

١٤٦٤ نية أحدهما في موضع الآخر على وجه التشريع:

١٤٦٤ نية أحدهما على وجه التقييد:

١٤٦٤ عدم اعتبار نية الرفع أو الإباحة:

١٤٦٧ لا يعتبر قصد الموجب في الوضوء:

١٤٦٩ الفارق من الوجوب الغيرى و الوجوب النذرى:

١٤٦٩ الجزء السادس

- ١٤٧٠ كتاب الصلاة
- ١٤٧٠ اشارة
- ١٤٧٠ فصل في أعداد الفرائض و نوافلها
- ١٤٧٠ اشارة
- ١٤٧٣ القول في صلاة الجمعة
- ١٤٧٣ اشارة
- ١٤٧٤ الأقوال في المسألة
- ١٤٧٥ في المقام دعويان:
- ١٤٧٥ اشارة
- ١٤٧٥ الدعوى الاولى:
- ١٤٧٥ الدعوى الثانية:
- ١٤٧٥ استدلال القائل بالوجوب التعيينى فى المسألة بوجوه من الكتاب و السنة.
- ١٤٧٥ الاستدلال بالكتاب
- ١٤٧٨ الاستدلال بالسنة:
- ١٤٧٨ اشارة
- ١٤٧٩ «منها»: صحيحة زرارة عن أبى جعفر - ع -
- ١٤٨٠ و «منها»: صحيحة أبى بصير و محمد بن مسلم جميعا عن أبى عبد الله عليه السلام
- ١٤٨٠ و «منها»: صحيحة ثانية لزرارة عن أبى جعفر الباقر - ع -
- ١٤٨٠ و «منها»: صحيحة أبى بصير و محمد بن مسلم
- ١٤٨١ و «منها»: صحيحة ثالثة لزرارة
- ١٤٨١ الجواب عن الروايات:
- ١٤٨١ الوجوه الصالحة للمانع:
- ١٤٨١ «منها»: أن صلاة الجمعة لو كانت واجبة تعيينية لشاع ذلك
- ١٤٨٢ «منها»: أن صلاة الجمعة لو كانت واجبة تعيينية

- ١٤٨٤ و «منها»: الأخبار الواردة في عدم وجوب الحضور لصلاة الجمعة
- ١٤٨٤ و «منها»: الروايات الواردة في أن كل جماعة
- ١٤٨٦ نبذة اخرى من الروايات:
- ١٤٨٦ الجواب عن تلك الروايات:
- ١٤٨٩ هل يجب الحضور لصلاة الجمعة فيما إذا أقيمت في الخارج؟
- ١٤٨٩ (أما الدعوى الثانية):
- ١٤٨٩ اشارة
- ١٤٩٠ أدلة عدم مشروعية الجمعة في عصر الغيبة
- ١٤٩٠ «منها»: دعوى الإجماع على عدم المشروعية من دون حضوره (ع) أو وجود منصوب من قبله.
- ١٤٩٠ و «منها»: دعوى أن السيرة
- ١٤٩١ و «منها»: أن وجوب الجمعة عند عدم حضوره
- ١٤٩٢ و «منها»: أن صلاة الجمعة لو قلنا بوجوبها
- ١٤٩٣ و «منها»: ما رواه الصدوق «قده» بإسناده عن الفضل بن شاذان
- ١٤٩٤ و «منها»: موثقة سماعاً
- ١٤٩٥ و «منها»: جملة من الاخبار الواردة
- ١٤٩٦ و «منها»: الأخبار الواردة في أن الجمعة إذا صادفت عيداً
- ١٤٩٨ مقتضى الأصل
- ١٤٩٨ اشارة
- ١٤٩٨ صور الشك في المسألة
- ١٤٩٨ «الأولى»: ما إذا شكنا في ان الجمعة
- ١٤٩٩ «الثانية»: أن نحتمل عدم مشروعية الجمعة في عصر الغيبة
- ١٤٩٩ «الثالثة»: أن نشك في أن الواجب التعييني يوم الجمعة
- ١٤٩٩ الصلوات اليومية
- ١٤٩٩ اشارة

- ١٥٠٠ اعداد النوافل فى غير يوم الجمعة
- ١٥٠١ و ينبغى التنبيه على أمور:
- ١٥٠١ «الأول»: ان فى بعض النصوص التعبير عن نافلة العصر بأنها ثمان قبل العصر
- ١٥٠١ «الثانى»: جاء فى بعض النصوص ان النبى (ص) لم يكن صلى الوتيرة
- ١٥٠١ «الثالث»: ان فى بعض الاخبار الواردة فى المقام أن مجموع الفرائض و النوافل اربع و أربعون ركعة
- ١٥٠٢ الوتيرة يعتبر فيها الجلوس
- ١٥٠٣ نافلة ذات ركعتين غير الوتيرة
- ١٥٠٤ اعداد النوافل يوم الجمعة
- ١٥٠٥ سقوط نافلة الظهرين فى السفر
- ١٥٠٦ هل تسقط الوتيرة فى السفر؟
- ١٥١١ النوافل يؤتى بها ركعتين ركعتين
- ١٥١٥ تفصيل فى جريان البراءة فى المستحبات
- ١٥١٨ صلاة الوتر ركعة واحدة
- ١٥١٩ استحباب القنوت فى النوافل حتى الشفع
- ١٥٢٣ صلاة الغفيلة
- ١٥٢٧ صلاة الوصية
- ١٥٢٧ الصلاة الوسطى و تعيينها
- ١٥٣٠ فصل فى أوقات اليومية و نوافلها
- ١٥٣٠ وقت الظهرين
- ١٥٣٠ اشارة
- ١٥٣٠ الكلام فى وقتى الظهرين من حيث المبدء
- ١٥٣٠ اشارة
- ١٥٣٦ بقى فى المقام أمران
- ١٥٣٦ «الأول»: ان الفىء بمقدار القدم و القدمين

- ١٥٣٦ «الثاني»: ان التحديد بصيرورة الظل من كل شىء سبعة فى الأماكن
- ١٥٣٧ الكلام فى وقتى الظهرين من حيث المنتهى -
- ١٥٣٨ هل الوقت الأول وقت فضيلة؟
- ١٥٤٨ الوقتان الاختصاصيان للظهرين
- ١٥٥٣ منتهى وقتى الظهرين
- ١٥٥٥ وقت صلاة المغرب
- ١٥٥٥ اشارة
- ١٥٦١ فذلكة الكلام
- ١٥٦٢ وقت فريضة العشاء
- ١٥٦٢ اشارة
- ١٥٦٢ مبدأ وقت العشاء
- ١٥٦٤ منتهى وقت العشاء
- ١٥٦٤ اشارة
- ١٥٦٤ بقى شىء
- ١٥٦٧ الوقت الاختصاصى للعشاءين
- ١٥٧٠ منتهى الوقت للمضطر
- ١٥٧٢ وقت فريضة الفجر من حيث المبدء
- ١٥٧٢ وقت فريضة الفجر من حيث المنتهى
- ١٥٧٤ وقت فريضة الجمعة
- ١٥٨٢ أوقات الفضيلة:
- ١٥٨٢ اشارة
- ١٥٨٢ [وقت الفضيلة للظهرين]
- ١٥٨٣ مبدأ وقت الفضيلة للظهرين:
- ١٥٨٣ اشارة

- ١٥٨٨ بقى الكلام فى شىء
- ١٥٨٨ اشارة
- ١٥٨٩ نعم هناك شىء
- ١٥٩١ منتهى وقت الفضيلة للظهرين
- ١٥٩٣ وقت الفضيلة للعشاءين
- ١٥٩٤ وقت الفضيلة لفريضة الفجر
- ١٥٩٦ طرق معرفة الزوال
- ١٥٩٦ اشارة
- ١٥٩٧ الطريق الأول
- ١٥٩٨ الطريق الثانى
- ١٥٩٩ الطريق الثالث
- ١٦٠٠ ما يعرف به الغروب
- ١٦٠٠ اشارة
- ١٦١٣ بقى الكلام فى جهات:
- ١٦١٣ الجهة الأولى:
- ١٦١٤ الجهة الثانية:
- ١٦١٥ الجهة الثالثة:
- ١٦١٥ ما يعرف به انتصاف الليل
- ١٦٢١ ما يعرف به طلوع الفجر
- ١٦٢١ اشارة
- ١٦٢٤ بقى الكلام فى شىء
- ١٦٢٤ الوقت الاختصاصى
- ١٦٢٤ اشارة
- ١٦٢٧ فهناك صور و مسائل:

- الأولى: ١٦٢٧
- الصورة الثانية: ١٦٢٨
- الصورة الثالثة: ١٦٢٩
- الصورة الرابعة ١٦٣٠
- الصورة الخامسة ١٦٣١
- حكم العدول من احدى المترتبتين إلى الأخرى ١٦٣٨
- اشارة ١٦٣٨
- العدول من السابقة إلى اللاحقة ١٦٣٨
- العدول من اللاحقة إلى السابقة ١٦٣٨
- التفريق بين الصلاتين ١٦٤٠
- استحباب التعجيل في الصلاة ١٦٤٤
- استحباب الغلس بصلاة الفجر ١٦٤٨
- قاعدة من أدرك ١٦٥٠
- اشارة ١٦٥٠
- يقى الكلام فى شىء ١٦٥٢
- اشارة ١٦٥٢
- و هناك شىء ١٦٥٤
- فصل فى أوقات الرواتب ١٦٥٥
- وقت نافلة الظهرين ١٦٥٥
- اشارة ١٦٥٥
- تنبيه: ١٦٥٨
- وقت نافلة يوم الجمعة ١٦٦١
- وقت نافلة المغرب ١٦٦١
- وقت نافلة العشاء ١٦٦٥

- ١٦٦٧ وقت نافلة الفجر
- ١٦٦٧ اشارة
- ١٦٦٧ مبدأ وقت الركعتين
- ١٦٧٠ منتهى الوقت لنافلة الفجر:
- ١٦٧٣ بقى شىء
- ١٦٧٣ دس نافلة الفجر فى صلاة الليل
- ١٦٧٥ وقت نافلة الليل
- ١٦٧٥ اشارة
- ١٦٧٥ مبدأ وقت صلاة الليل
- ١٦٧٩ منتهى وقت صلاة الليل
- ١٦٧٩ اشارة
- ١٦٨٣ تنبيهات:
- ١٦٨٤ «الأول»: انا ذكرنا أن عنوان السحر لم يرد فى رواية معتبرة،
- ١٦٨٤ «الثانى»: دلت عدة روايات على أن النبى (ص) كان يأتى بصلاة الليل متبعضاً
- ١٦٨٦ القول فى المسافر
- ١٦٨٨ ان غير المسافر على أقسام:
- ١٦٨٨ صلاة الليل فى الليالى القصار
- ١٦٨٨ اشارة
- ١٦٩٠ بقى هنا شىء
- ١٦٩٠ خائف الجنابة
- ١٦٩١ المريض:
- ١٦٩١ الشيخ:
- ١٦٩٣ الجارية التى تضعف عن الفضاء
- ١٦٩٣ من خشى فوات النافلة فى وقتها

- ١٦٩٥ بقى شىء
- ١٦٩٧ الإتيان بصلاة الليل بعد طلوع الفجر
- ١٧٠٤ الموارد المستثناة [عن أفضلية التعجيل]
- ١٧٠٤ اشارة
- ١٧٠٤ الأول: الظهر و العصر
- ١٧٠٥ الثانى: الحاضرة لمن عليه الفائتة
- ١٧٠٦ الثالث: المنبر مع احتمال زوال العذر
- ١٧٠٧ الرابع: مدافعة الأخبثين
- ١٧٠٧ اشارة
- ١٧٠٩ الخامس: إذا لم يكن له إقبال
- ١٧٠٩ السادس: انتظار الجماعة
- ١٧١٣ السابع: مزاحمة صلاة الليل
- ١٧١٣ الثامن: المسافر المستعجل
- ١٧١٤ التاسع: المربية للصبي
- ١٧١٦ العاشر: المستحاضة الكبرى
- ١٧١٧ الحادى عشر: تأخير العشاء الى ذهاب الشفق
- ١٧١٨ الثانى عشر: التأخير إلى المشعر للحضيض
- ١٧١٨ الثالث عشر: خشية الحر
- ١٧١٩ الرابع عشر: التائق إلى الإفطار
- ١٧٢٠ استحباب التعجيل فى القضاء
- ١٧٢١ موارد وجوب التأخر:
- ١٧٢٥ التطوع فى وقت الفريضة
- ١٧٢٥ اشارة
- ١٧٢٦ القول فى جواز التطوع لمن عليه فريضة أدائية:

- ١٧٢٦ اشارة
- ١٧٣٢ فذلكة الكلام:
- ١٧٣٨ جواز التطوع لمن عليه قضاء فريضة:
- ١٧٤٦ نذر النافلة:
- ١٧٤٦ اشارة
- ١٧٤٦ صور نذر النافلة:
- ١٧٤٦ (الصورة الاولى):
- ١٧٤٧ (الصورة الثانية):
- ١٧٤٨ (الصورة الثالثة):
- ١٧٥٠ إيضاح:
- ١٧٥٢ الأوقات التي تكره فيها الصلاة:
- ١٧٥٣ و الكلام فى المقام يقع من جهتين.
- ١٧٥٣ الجهة الاولى:
- ١٧٦٠ الجهة الثانية:
- ١٧٦٥ استدراقات
- ١٧٦٧ تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

التنقيح في شرح العروه الوثقى المقدمة

إشارة

سرشناسه : خوئي، سيدابوالقاسم، ١٢٧٨ - ١٣٧١.

عنوان قرار دادی : عروه الوثقى . شرح

عنوان و نام پديد آور : التنقيح في شرح العروه الوثقى / [محمد كاظم بن عبدالعظيم يزدي]؛ تقريراً لباحث ابوالقاسم الموسوي الخوئي؛
تأليف علي الغروي.

مشخصات نشر : قم: موسسه احياء آثار الامام الخوئي (قدس سره)؛ [بي جا]: التوحيد للنشر، ١٤١٨ ق. = ١٩٩٨ م. = ١٣٧٧ -
مشخصات ظاهري : ج.

فروست : موسوعه الامام الخوئي.

شابك : ج. ١. ٩٦٤-٦٠٨٤-٠٣-٦ : ج. ٢، چاپ دوم ٩٦٤-٦٠٨٤-١٠-٩ : ج. ٣. چاپ سوم ٩٦٤-٦٠٨٤-٠٥-٢ : ج. ٤. چاپ سوم
٩٦٤-٦٠٨٤-٠٤-٤ : ج. ٥، چاپ سوم ٩٦٤-٦٠٨٤-٠٨-٧ : ج. ٦. ٩٦٤-٦٠٨٤-١٧-٦ : ج. ٧. ٩٦٤-٦٠٨٤-١٩-٢ : ج. ٨. ٩٦٤-٦٠٨٤-١٨-٤ : ج. ٩. ٩٦٤-٦٠٨٤-٢١-٤ : ج. ١٠. ٩٦٤-٦٠٨٤-٢٠-٦ :
يادداشت : عربي.

يادداشت : ج. ١ - ١٠ (چاپ سوم: ١٤٢٨ ق. = ٢٠٠٧ م. = ١٣٨٦).

يادداشت : ج. ١، ٧، ٩، ١٠ كتاب حاضر توسط موسسه احياء آثار الامام الخوئي (قدس سره) منتشر شده است.
يادداشت : کتابنامه..

مندرجات : ج. ١. التقليد. - ج. ٢، ٤، ٦، ٧ و ٩. الطهاره

موضوع : يزدي، محمد كاظم بن عبدالعظيم، ١٢٤٧؟ - ١٣٣٨؟ ق. عروه الوثقى -- نقد و تفسير
موضوع : فقه جعفري -- قرن ١٤

شناسه افزوده : غروي، علي، ١٢٨٠ - ١٣٧٦.

شناسه افزوده : يزدي، محمد كاظم بن عبدالعظيم، ١٢٤٧؟ - ١٣٣٨؟ ق. عروه الوثقى. شرح

شناسه افزوده : موسسه احياء آثار الامام الخوئي (ره)

رده بندي كنگره : BP183/5 ي 4021373 1377

رده بندي ديويي : 297/342

شماره كتابشناسي ملي : م 78-8589

[مقدمه التحقيق]

تاريخ الاجتهاد

إشارة

لقد كانت الأمم تتراعى بهم أمواج الضلال فلا- ينقدون من هوة الهوان الا و يقذفون الى أعماق منها سادت فيهم الفوضى و طنبت
عليهم العادات الخرافية و حكمتهم النواميس المخزية فمن دمء مهدورة و غارات متتابعة و أخلاق وحشية و نظم مهتوكة و سبيل

الأمن شائك و سير الإنسانية متقهقر يعبدون الحجارة و يشربون الرنق و يقتاتون القدر، اذله خاسئين، يخافون أن يتخطفهم الناس. فظهر بينهم الرسول الأقدس «محمد» صلى الله عليه و آله حاملا مصباح الهداية هاتفا بما فيه حياة البشر عامه من الطقوس الراقية و التعاليم الإلهية و النظم المقدسة فأبطل مسعى الإلحاد و تفككت عرى الوثنية و اندحرت عادات الجاهلية و كان دستور المتكفل للعز الخالد.

الكتاب المجيد

فإنه منبع المعارف و العلوم فاستعان به علماء العربية و فقهاء الشريعة و اتخذ الفرق الإسلامية للتدليل على ما ذهبوا اليه و ركن إليه الفلاسفة و أساتذة الطب في المهم من هذه المباحث.

و قد جمع الصحابة كتاب الله بتمامه في إضبارة خاصة أيام صاحب الدعوة الإلهية بأمر منه صلوات الله عليه و آله «١» فان تركه هذا القانون الموحى به إليه في الجرائد و العظام كما عليه المزاعم معرض للتلف و الزيادة و النقصان مع انه متكفل لأنظمة حياة الأمم و سعادتها فرسول السماء المبعوث للإصلاح لا يستسغ ترك القرآن متفرقا بين الصبيان و النساء.

و لم يختلف اثنان في جمع أمير المؤمنين على بن أبي طالب عليه السلام لكتاب الله على حسب النزول «٢» و قد رأى ابن النديم مصحفا بخط على (ع) عند أبي يعلى حمزة الحسيني يتوارثه بنو الحسن «٣» كما ختم جماعة من الصحابة القرآن عدة مرات على النبي (ص) «٤» و يحدث محمد بن كعب القرظي ان على بن أبي طالب و عثمان و ابن مسعود ختموا القرآن و رسول الله صلى الله عليه و آله حتى «٥».

و ابن العربي المالكي الأندلسي لم يتأخر عما عليه صحيح الأحاديث من جمع القرآن بتمامه أيام النبي (ص) و بأمر منه فيقول كان تأليف القرآن ينزل من عند الله تعالى فيبينه النبي لكتابه و يميزه لأصحابه و يرتبه على أبوابه إلا براءة فإنه لم يذكر لهم شيئا ليتبين للخلق ان الله تعالى يفعل ما يشاء «٦» و حديث انس بن مالك ينص على ان أربعة من الصحابة جمعوا القرآن على عهد رسول الله (ص) و هم معاذ بن جبل و زيد بن ثابت و أبو زيد أحد عمومته و اختلفت الرواية عنه في الرابع هل هو أبو الدرداء أو أبي

(١) مستدرک الحاكم ج ٢ ص ٦١١ و مسند الطيالسي ص ٢٧٠ و المحبر لابن حبيب ص ٢٨٦ و تاريخ الشام ج ٧ ص ٢١٠ و فتح الباری ج ٩ ص ٤٤٠.

(٢) فتح الباری ج ٩ ص ٤٣ و إرشاد الساری ج ٧ ص ٤٥٩ و عمدة القارئ للعيني ج ٩ ص ٣٠٤.

(٣) الفهرست لابن النديم ص ٤٢.

(٤) تفسير روح المعاني للألوسي ج ١ ص ٢٤.

(٥) تفسير القرطبي ج ١ ص ٥٨.

(٦) احكام القرآن ج ١ ص ٣٦٦.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، المقدمة، ص: ٢

ابن كعب «١».

و يستوضح الحاكم النيسابوري جمع القرآن على عهد الرسول (ص) من قول زيد بن ثابت: كنا عند رسول الله نؤلف القرآن من الرقاع «٢» و يؤكد مجاهرة ابن عمر في جمعه القرآن و قرائته كل ليلة غير ان النبي (ص) امره بقراءته في كل شهر «٣».

وهي عبارة عن أوامر النبي (ص) ونواهيه و أعماله بحضرة أصحابه قاصدا تعبيد الجادة الموصلة الى الرضوان و تقريره الأعمال التي تأتي بها الصحابة بحضرة و هي كالكتاب المجيد في تللكم الأهمية الكبرى لان صاحبها لا ينطق عن الهوى ان هو إلا وحى يوحى، و أول من دون الحديث من الشيعة أبو رافع مولى رسول الله (ص) أهده له العباس بن عبد المطلب فأعتقه النبي (ص) و سماه إبراهيم و أسلم قديما و هاجر الى المدينة و لازم أمير المؤمنين عليا عليه السلام و كان قيمه على بيت ماله بالكوفة الى ان توفى أول خلافته «٤». و رأى السيوطى فى نسبته إلى الزهرى «٥» فايل لتقدم أبى رافع عليه إلا- ان يقصد به أول التابعين، على ان الزرقانى يذهب الى ان الصحابة و التابعين لم يكتبوا الحديث و انما كانوا يؤدون الأحاديث لفظا و يأخذونها حفظا الا كتاب الصدقات و لما خاف عمر بن عبد العزيز اندراسها أمر قاضيه على المدينة أبا بكر محمد بن عمرو بن حزم ان يجمع الأحاديث فتوفى ابن عبد العزيز و قد جمع ابن حزم كتابا قبل ان يبعث به اليه «٦» و فى تخريج أبى نعيم الأصبهاني ان عمر بن عبد العزيز كتب الى الافاق بجمع حديث رسول الله صيانة له عن التلف «٧».

لقد ظل الصحابة من بعد الرسول و التابعون من بعدهم يستقون مسائل الشريعة من الأحاديث النبوية و لما تكثرت الفروع بسبب اختلاط المسلمين بغيرهم و لم يكن من تلك الدرارى اللامعة ما فيه النص عليها مال قسم من العلماء إلى الرأى و الاستحسان مستندين إلى ان الشريعة معقولة المعنى و لها أصول محكمة فهمت من الكتاب و السنة فكانوا يبحثون عن علل الاحكام و ربط المسائل بعضها ببعض و لم يجمعوا عن الفتوى برأيهما فيما لا- يجدون نصا فيه و اشتهروا بأصحاب «الرأى و القياس» كما قيل لمقابلهم الواقفين على النصوص فحسب «أهل الظاهر» و كان أكثر أهل العراق أهل قياس و أكثر أهل الحجاز أهل حديث و على هذا كان سعيد بن المسيب يقول لربيعة بن عبد الرحمن المتوفى سنة ١٣٦ هـ لما سأله عن علل الحكم: أعرافى أنت؟! «٨». و لعل أول من غرس بذرة العمل بالقياس (عمر) فإنه يقول فى كتابه

(١) صحيح البخارى باب فضائل القران و فتح البارى لابن حجر ج ٩ ص ٤٤ باب من جمع القران.

(٢) مستدرک الحاكم ج ٢ ص ٦١١.

(٣) إرشاد السارى ج ٧ ص ٤٥٩.

(٤) تأسيس الشيعة ص ٢٨٠ للصدر الكاظمى.

(٥) التدريب ص ٢٤ و الأوائل له ص ١١٢.

(٦) حاشية الزرقانى على موطأ مالك ج ١ ص ١٠.

(٧) تاريخ أصبهان ص ١٤٠.

(٨) تاريخ التشريع الإسلامى ص ١٤٣ و فجر الإسلام ج ١ ص ٢٩٠.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، المقدمة، ص: ٣

إلى أبى موسى الأشعري: اعرف الأشباه و الأمثال و قس الأمور عند ذلك بنظائرها و اعمد إلى أقربها عند الله تعالى و أشبهها بالحق «١».

و ممن أخذ بالقياس و الاستحسان أبو حنيفة النعمان بن ثابت المتوفى سنة ١٥٠ هـ تلقاه من أستاذه حماد بن سليمان المتوفى سنة ١٢٠ هـ تلميذ إبراهيم ابن يزيد النخعي المتوفى سنة ٩٦ هـ «٢» و اعانه على تأسيسه تلميذاه أبو يوسف القاضى المتوفى سنة ١٨٢ و محمد بن الحسن الشيبانى المتوفى سنة ١٨٩ «٣».

و لم يزل أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق (ع) يعرف أبا حنيفة وخامه القياس و رداءه عاقبته قال له يوماً: أيهما أعظم عند الله تعالى قتل النفس التي حرم الله قتلها أم الزناء؟ قال أبو حنيفة: القتل فقال الصادق عليه السلام: فلما ذا قبل الله تعالى في القتل شاهدين و في الزناء أربعة شهود؟! فوجم أبو حنيفة و لم يدر ما يقول.

ثم قال الصادق (ع) أيهما أعظم عند الله تعالى الصوم أم الصلاة؟

قال أبو حنيفة الصلاة فقال الصادق (ع) لما ذا تقضى المرأة الصوم أيام الحيض و لا تقضي الصلاة؟! ثم قال: يا عبد الله اتق الله و لا تقس فانا نقف غدا بين يدي الله تعالى نحن و أنت فنقول قال الله عز و جل و قال رسول الله (ص) و تقول أنت و أصحابك قسنا و رأينا فيفعل الله بنا و بكم ما يشاء ان أول من قاس إبليس إذا أمره الله بالسجود لآدم فقال أنا خير منه خلقتني من نار و خلقتهم من طين «٤».

و قال أمير المؤمنين عليه السلام: لو كان الدين بالرأى لكان أسفل القدم أولى بالمسح من أعلاه «٥» و عن النبي (ص) تفرق أمتي على بضع و سبعين فرقة أعظم فتنه على أمتي قوم يقيسون الأمور بآرائهم فيحلون الحرام و يحرمون الحلال «٦» و قد أنكرت الشريعة المقدسة القياس و منعه بتاتا و فيه يقول أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق (ع) لأبان بن تغلب المتوفى سنة ١٤١ هـ «السنة إذا قيست محق الدين».

و القصة في ذلك انه سأل أبا عبد الله عن دية قطع إصبع من أصابع المرأة فقال عليه السلام عشرة من الإبل قال أبان فإن قطع اثنين قال أبو عبد الله عشرة من الإبل قال أبان فإن قطع ثلاثة قال أبو عبد الله: ثلاثون من الإبل قال أبان فإن قطع أربعة قال أبو عبد الله: عشرون من الإبل.

فاستغرب أبان هذا الحكم و تعجب كثيرا لأنه عراقى و شائع عند أهل العراق القياس و هو قاض بان قطع الأربعة يوجب أربعين من الإبل فقال يا سبحان الله ان هذا كان تبلغنا و نحن بالعراق فنقول ما جاء به الا شيطان فعندها رفع «امام الأمة» بصيصا من القول الحق اهتدى به «أبان» إلى الطريق اللاحب و قال له: مهلا يا أبان هذا حكم الله و حكم

(١) صبح الأعشى ج ١٠ ص ١٩٤.

(٢) حجة الله البالغة ج ١ ص ١١٨.

(٣) تاريخ الفلسفة الإسلامية لمصطفى عبد الرزاق ص ٢٠٥.

(٤) اعلام الموقعين ج ١ ص ٢٢٢.

(٥) المحلى لابن حزم ج ١ ص ٦١.

(٦) جامع بيان العلم ج ٢ ص ٧٦.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، المقدمة، ص: ٤

رسوله ان المرأة تعاقب الرجل إلى ثلثي الدية فإذا بلغت رجعت الى النصف يا أبان إنك أخذتني بالقياس و السنة إذا قيست محق الدين «١».

و لم يتباعد عن هذا الحكم سعيد بن المسيب و مالك و جمهور أهل المدينة «٢» ففي الحديث ان ربيعة يسأل سعيد بن المسيب عن دية إصبع المرأة فيقول له عشرة من الإبل قال كم في اثنتين قال عشرون من الإبل قال كم في ثلاثة قال ثلاثون من الإبل قال كم في أربع قال عشرون من الإبل. فقال ربيعة: حين عظم جرحها و اشتدت مصيبتها نقص عقلها قال سعيد: أعرافى أنت؟! قال ربيعة عالم مثبت أو جاهل متعلم قال يا ابن أخي انها السنة «٣».

و أبو حنيفة مع ما يرى لنفسه المكانة العلمية لم يعدم الانتفاع من الامام الصادق (ع) و الاقتباس من اثاره اللامعة «٤» كما حظى من

قبل بأبيه أبي جعفر الباقر عليه السلام «٥».

□

و كان مالك بن انس امام المالكية يكثر من إطرأه أبي عبد الله جعفر ابن محمد (ع) فيقول: كنت اختلف زمانا إلى جعفر بن محمد الصادق (ع) فما رأيتته إلا صائما أو مصليا أو قارئا للقرآن و ما رأيتته الا على طهارة «٦» و لا يتكلم فيما لا يعينه و هو من العلماء الزهاد الذين يخشون الله و يتقونه حق تقاته «٧» و من هنا كان يرجع إليه في مشكلات الشريعة «٨» و إنكار الذهبي رواية مالك عنه «٩» محكوم بشهادة الاعلام.

عصر الأمويين

لقد بقى علماء الحديث ردحا من الزمن بين حفظه أولا و تدوينه ثانيا حتى أيام الحكم الأموي الذي يصفه احمد أمين بقوله: لم يكن الحكم الأموي حكما إسلاميا يسوى فيه بين الناس و يكافئ فيه المحسن عربيا كان أم مولى و لم يكن الحكام خدمة للرعية على السواد و انما كان الحكم عربيا و الحكام خدمة للعرب على حساب غيرهم و كان تسود العرب فيه النزعة الجاهلية لا النزعة الإسلامية «١٠».

و يقول جرجي زيدان: يعد انتقال الدولة الإسلامية إلى بنى أمية انقلابا عظيما في تاريخ الأمة الإسلامية لأنها كانت في زمن الخلفاء الراشدين خلافة دينية فصارت في أيامهم ملكا عضوضا و كانت شورى فصارت ارثية و يعتقد

(١) التهذيب للشيخ الطوسي ج ٢ ص ٤٤١ طبعة إيران و المحاسن للبرقي ج ١ ص ٢١٤ و رواه مالك في الموطأ ج ٣ ص ٦٥.

(٢) نيل الأوطار ج ٧ ص ٥٦.

(٣) نيل الأوطار ج ٧ ص ٥٦.

(٤) السنن الكبرى للبيهقي ج ٨ ص ٩٦.

(٥) تهذيب التهذيب ج ٢ ص ١٠٣ و اسعاف المبطل برجال الموطأ ص ١٧٦ للسيوطي.

(٦) شرح الزرقاني على موطأ مالك ج ١ ص ٢٣٢ و تهذيب التهذيب ج ٢ ص ١٠٣.

(٧) شرح الزرقاني على الموطأ ج ١ ص ٢٣٢.

(٨) تاريخ القضاء في الإسلام ص ٦٢.

(٩) ميزان الاعتدال ج ١ ص ١٩٢ طبعة مصر.

(١٠) ميزان الاعتدال ج ١ ص ١٩٢ طبعة مصر.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، المقدمة، ص: ٥

المسلمون عدم أحقية معاوية للخلافة لانه طليق لا تحل له و لم يعتنق الإسلام إلا كرها «١».

لم يهتم الخلفاء في عهد الدولة الأموية بشيء من شئون التشريع الا- قليلا كعمر بن عبد العزيز فالتشريع لم يرق تحت حمايتهم و رعايتهم كالذي كان في عهد الدولة العباسية و لم يبذل الامويون محاولة في صبغ تشريعهم صبغة رسمية فلا ترى في الدولة الأموية مثل أبي يوسف في الدولة العباسية يحميه الخلفاء و يؤيدونه في التشريع و يوثقون الصلة بينه و بينهم و بينه و بين قضاء الأمصار و لا ترى من المشرعين من اتصل بالامويين الا- قليلا كالزهرى «٢» و في العصر الأموي كان المرجع في الفتيا أهل المدينة و لم يقطع الخلفاء امرا دونهم كما ان فقهاء هذا العصر لم يخلفوا آثارا في الفقه مكتوبة فإنها ظهرت في العصر العباسي «٣»

لما جاء عصر العباسي الأول سنة ١٣٢ و قد اكتسح حكومة الأمويين شجع الخلفاء الحركة العلمية و مدوا أربابها بسلطانهم فانتعشت العلوم الدينية في ظلهم و ترجمت الكتب من اللغات الأجنبية إلى العربية و كانت حركة النهوض أسرع إلى العلوم الشرعية من غيرها لأنهم فرضوا أحقيتهم بالأمر من غيرهم لانتسابهم إلى البيت الأموي و انهم سيشيدون على اطلال الحكومة الموسومة بالزندقة عند أهل الصلاح نظاما منطقياً على سنة الرسول الأعظم صلى الله عليه و آله و أحكام الدين الإلهي «٤».

لما انتظم أمر الدولة العباسية ظهر الجدل و الخلاف و اتسع المجال للعقول خاف المنصور الدوانيقي من جراء ذلك تشتت أمر الشريعة و دخول الفوضى في الأحكام فأمر أنس بن مالك ان يكتب له كتابا يتجنب فيه رخص ابن عباس و شدائد ابن عمر فكتب (الموطأ) و أراد المنصور ان يحمل الناس على العمل به كما حمل عثمان الناس على العمل بالمصحف و فتر مالك من عزمه بدعوى ان الناس بعد رسول الله (ص) على هدى فتبطل المنصور عن إمضاء فكرته «٥» و تحكى هذه القصة عن الرشيد معه و انه أراد تعليق الموطأ على الكعبة فلم يوافقها مالك «٦».

و كل منهما يجهل ما عند «الصادق (ع)» من فقه الشريعة المستقى من اللوح المحفوظ و فنون المعارف و تأويل القرآن المجيد و أسرار الطبائع و جوامع التاريخ سجلت اعترافهما بذلك.

في هذا العصر تمكن استنباط الاحكام و استقرت أصوله و سمى اهله بالفقهاء و يرتنى الموفق أحمد المكي الحنفي ان أبا حنيفة أول من دون الفقه و رتب أبوابه «٧».

لكن شافعية الرازي لم تهضم هذه الدعوى فأخذ يناقشه الحساب بأنه ان أراد من التدوين التصنيف فلم يثبت له شيء و انما أصحابه الذين صنفوا و ان أراد التفريع فقد سبقه إليه الصحابة و التابعون «٨».

(١) آداب اللغة العربية ج ١ ص ١٩٢.

(٢) فجر الإسلام ج ١ ص ٢٩٩.

(٣) آداب اللغة العربية ج ١ ص ٢٠٨.

(٤) تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٠٣.

(٥) تاريخ القضاء في الإسلام ص ٣٩.

(٦) طبقات المالكية ص ٣٠.

(٧) مناقب أبي حنيفة ج ١ ص ١٣٦ طبعه حيدرآباد.

(٨) مناقب الشافعي ص ٤٤٠.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، المقدمة، ص: ٦

العصر العباسي الثاني

في العصر العباسي الثاني سنة ٣٣٢ ه ظهر المجتهدون من فقهاء الإسلام و كونوا لهم مذاهب نسبة إليهم غير انها لم تستمر تجاه المذاهب الأربعة التي أوقفت الاجتهاد عند حدها كما قصر التقليد على أربابها و اندرس اثر المقلدين لسواهم و سد الناس باب الاجتهاد «١» بالرغم من عدم خضوع جملة من محققى علماء السنة لذلك مدعين فتح باب الاجتهاد «٢» و ادعى بعضهم ان من الجرأة على الله عز و جل و على رسوله و شريعته حصر فضل الله تعالى على بعض خلقه و قصر فهم أحكام الشريعة على طائفة خاصة «٣» و يذهب محمد فريد و جدى الى ان باب الاجتهاد و الاستنباط من الكتاب و السنة مفتوح الى يوم القيامة و لكن قصور إفهام جملة من البارزين اضطرهم الى ستر هذا القصور بدعوى الانسداد «٤».

عصر المذاهب في الأربعة

اختلف في الأسباب التي أوجبت حصر المذاهب في الأربعة فالذى عليه ياقوت الحموى ان القادر العباسى المتخلف سنة ٣٨١ هـ أمر أربعة من علماء الإسلام ان يصنف كل واحد منهم مختصرا على مذهبه فصنف الماوردى الشافعى الإقناع و صنف أبو الحسين القدورى مختصرا على مذهب أبى حنيفة و صنف أبو محمد عبد الوهاب بن محمد بن نصر المالكى مختصرا و لم يعرف من صنف له على مذهب أحمد بن حنبل و لما عرضت على القادر قبلها و امضى العمل عليها «٥».

و يحدث ملا عبد الله المعروف بالافندى تلميذ المجلسى فى رياض العلماء اتفاق رؤساء الأمة فى زمن علم الهدى الشريف المرتضى المتوفى سنة ٤٣٦ هـ على تقليل الآراء فى الأحكام الشرعية لئلا يوجب كثرة الخلاف قلة الوثوق بالشرعية المقدسة فلتحق بالاناجيل المبتدعة و لحصر ذلك عينوا مبلغا من المال فكل طائفة تدفعه يقرر مذهبها رسميا فاستطاع أرباب المذاهب الأربعة ان يدفعوا ذلك المقدار من المال لوفور عدتهم و عددهم و تأخر غيرهم و لم يوافق الشيعة الإمامية على هذا و عجز الشريف المرتضى عن اقتناعهم فتقررت المذاهب الأربعة عند الدولة رسميا و درس غيرها.

و هذه الحكاية لا تتباعد عما حكاه الحموى لان الشريف المرتضى عاصر القادر بالله فى كثير من السنين فيمكن أن ترتئى الدولة مالا خطيرا لقطع المعاذير و تقليل الآراء كما ان من المحتمل ان القادر بالله غرس هذه البذرة و تم نتائجها و تحكمت أصولها فى زمن الملك «بيبرس» الذى يحدث المقرئى عنه بقوله:

لما كانت سلطنة الملك الظاهر «بيبرس البندقدارى» ولى بمصر القاهرة أربعة قضاة شافعى و مالكى و حنفى و حنبلى و استمر ذلك من سنة ٦٦٥ هـ حتى لم يبق من مجموع أمصار الإسلام مذهب يعرف من مذاهب أهل الإسلام سوى هذه المذاهب الأربعة و عقيدة الأشعرى أبى الحسن على ابن إسماعيل و عملت لأهل المدارس و الربط فى سائر ممالك الإسلام و عودى من تذهب بغيرها و أنكر عليه و لم يول قاض و لا قبلت شهادة أحد و لا

(١) تاريخ الإسلام السياسى ج ٣ ص ٣٣٨.

(٢) تحفة المحتاج ج ٤ ص ٣٧٦.

(٣) حصول المأمول من علم الأصول ص ١٨٦.

(٤) دائرة المعارف مادة جهد.

(٥) معجم الأدباء ج ١٥ ص ٥٤ الطبعة الثانية.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، المقدمة، ص: ٧

قدم للخطابة و الإمامة و التدريس ما لم يكن مقلدا لأحد هذه المذاهب و افتى فقهاء الإسلام طول هذه المدة بوجوب اتباع هذه المذاهب و تحريم ما عداها و العمل على هذا الى اليوم «١» هذه لمعة مختصرة من نشوء اجتهاد المسلمين فى الفقه و ارتقائه.

الاجتهاد عند الإمامية

ان أصحابنا الإمامية قد أذعنوا لقانون الخلافة الإلهية الكبرى التى لم يزل صاحب الدعوة (ص) طيلة حياته يجاهر بالتنويه بها و أوقف أصحابه فى مواطن عديدة على أسماء من يلى أمر الأمة من بعده من أبنائه الأقدسين بعد سيد الأوصياء أمير المؤمنين (ع) و أوضح ما منحهم البارى عز و جل به من العلم بأسرار الطبايع و حوادث الكون من خير و شر و كان الأصحاب يتحفظون بما تحملوه عن أئمتهم عليهم السلام من الأحاديث فى فقه الشريعة و أثارها حتى ان ابان بن تغلب و هو راو واحد حدث عن أبى عبد الله عليه السلام بثلاثين

الف حديث «٢» و تضافر النقل ان أربعة آلاف رجل من المشتهرين بالعلم جمعوا من أجوبة مسائله أربعمئة كتاب عرفت بالأصول الأربعمئة «٣» كلهم من أهل العراق و الحجاز و الشام و خراسان «٤».

و هذا غير ما دون عن السجاد و الباقر و الأئمة بعد الصادق عليه السلام فقد جمع أصحابهم فيما تحملوه من أحاديثهم ما يزيد على الأصول الأربعمئة بكثير «٥» و لم تزل تلكم الأحاديث محتفظا بها في موسوعات هامة كالأصول الأربعمئة:

«الأول من الأصول»: الكافي، لمحمد بن يعقوب الكليني المتوفى ببغداد سنة ٣٢٩ هـ ألفه في حياة السفراء عن الامام المنتظر عجل الله فرجه و يحكى ملا خليل القزويني في شرح الكافي انه عرض على «ولي العصر» عليه السلام فاستحسنه و في نص الشهيد الأول محمد بن مكي المستشهد سنة ٧٨٦ هـ زيادة أحاديثه على الصحاح الستة فقد أحصيت أحاديثه إلى ستة عشر الف و مائة و تسعة و تسعين حديثا مع ان أحاديث البخارى بحذف المكرر أربعة آلاف و مثله صحيح مسلم بحذف المكرر و أحاديث الموطأ و سنن الترمذى و النسائي لا تبلغ عدد صحيح مسلم.

على ان الشيخ الكليني كما يقول عنه الوحيد البهبهاني المتوفى سنة ١٢٠٨ هـ عانى في جمعه المشاق بمسافرتة الى البلدان و الأقطار و اجتماعه بشيوخ الإجازات و قرب عصره من أرباب الأصول الأربعمئة و الكتب المعول عليها و مضى له على تأليفه عشرون سنة «٦».

«الثاني من الأصول»: من لا يحضره الفقيه، لأبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه المتوفى بالرى سنة ٣٨١ هـ «الثالث و الرابع من الأصول»: التهذيب و الاستبصار، لأبي جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي المتوفى و المدفون بداره في النجف الأشرف سنة ٤٦٠ هـ و قد جمع هذه الأصول الأربعمئة مع زيادة بعض الشرح عليها من

(١) الخطط المقرزية ج ٤ ص ١٤١.

(٢) الوجيزة للبهائي.

(٣) المعبر للمحقق ص ٥.

(٤) مقدمة الذكرى للشهيد الأول.

(٥) نهاية الدراية للسيد الصدر، ص ٢١٣ و الدراية ص ٤٠.

(٦) نهاية الدراية ص ٢٢٠ للسيد الصدر.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، المقدمة، ص: ٨

بعض الاخبار ملا محسن الكاشي المعروف بالفيض المتوفى في كاشان سنة ١٠٩١ هـ في كتاب أسماه «الوافي» كما جمع تلك الأصول الأربعمئة مع الزيادة عليها من كتب اخرى محمد بن الحسن الحر العاملي المتوفى بمشهد أبي الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام سنة ١٠٤ هـ في كتاب أسماه الوسائل و استدرك عليه ما فاته محمد الحسين النوري المتوفى في النجف الأشرف سنة ١٣٢٠ هـ في كتاب أسماه المستدرك.

و أما المجلسي الثاني محمد باقر بن المجلسي الأول محمد تقي المتوفى بأصفهان سنة ١١١٠ هـ فقد توفرت لديه جوامع الأخبار مع ما كتبه علماء السنة في الحديث و الفقه و الرجال و السيرة و الفلسفة بمساعدة الملوك الصفوية فأودعها في دائرة المعارف المحمدية المسماة ب (البحار) في ست و عشرين مجلدا و هذه الكتب التي ألمعنا إليها كلها مطبوعة و منتشرة في الافاق.

أول من فتح باب الاستنباط

لقد استمر الحال بحفظ الحديث و تدوينه منذ عصر المعصومين عليهم السلام إلى أن وقعت الغيبة الكبرى بوفاء أبي الحسن علي بن محمد السمرى في النصف من شعبان سنة ٣٢٩ هـ في بغداد و في هذا العصر دونت فروع الفقه الجعفري و أول من فتح باب استنباط

الفروع من أدلتها و هذبها الشيخ الجليل محمد بن احمد بن الجنيد أبو علي الكاتب الإسكافي «١» المعاصر لأبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني و الشيخ الصدوق علي بن بابويه المتوفى سنة ٣٢٩ هـ و المدفون «بقم».

الاجتهاد في القرون السابقة

فابن الجنيد هو الذي كتب الفروع الفقهية و عقد لها الأبواب في كتابه (تهذيب الشيعة) و كتاب (الأحمدي) في الفقه المحمدي و نبه على أصول المسائل و بين ما يقتضيه مذهب الإمامية بعد ان ذكر أصول جميع المسائل فإن كانت المسألة ظاهرة اقتنع فيها بمجرد ذكر الفتوى و ان كانت مشكلة أو مأ إلى تعليلها و وجه دليلها و ان اختلفت أقوال العلماء فيها ذكرها: عليلها و الصحيح منها و الأصح و الأقوى و الظاهر و الأظهر.

و اقتفى أثره الحسن بن علي بن أبي عقيل المعروف بالعماني الحذاء «٢» كان وجهاً من وجوه الإمامية و شيخ فقهاءهم و المتكلم المناظر في الفقه و المحقق في العلوم الشرعية عاصر الشيخ محمد بن يعقوب الكليني و الصدوق علي بن بابويه «٣» و كان الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان يكثر الثناء عليه «٤» و يقول أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي هو من فضلاء الإمامية المتكلمين و استجازه بالكتابة أبو القاسم جعفر بن محمد بن جعفر بن

(١) في إجازة السيد حسن الصدر للشيخ آقا بزرگ الطهراني: توفي ابن الجنيد سنة ٣٨١ هـ و في قصص العلماء ص ٣٢٥ كان من مشايخ المفيد و معاصر العماني و المعز البويهى و له أجوبة مسائل المعز البويهى و ذكر ملا عبد الله التونى فى الوافية انه رجع (٢) فى رياض العلماء: العماني بضم العين المهملة و تشديد الميم بعدها الف و فى آخره نون نسبة الى عمان ناحية معروفة يسكنها الخوارج واقعة بين اليمن و فارس و كرمان و عمان بالقرب من (صحار) و الحذاء بالحاء المهملة و تشديد الذال المعجمة ثم الالف الممدودة نسبة الى عمل الحذاء و يبعه.

(٣) تأسيس الشيعة ص ٣٠٢ و الفوائد المدنية ص ٣٠.

(٤) رجال النجاشى ص ٣٦ طبعه الهند.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، المقدمة، ص: ٩

موسى بن قولويه صاحب كامل الزيارة المتوفى سنة ٣٦٩ هـ و المدفون فى رواق مشهد الامام موسى بن جعفر «١» فكتب اليه ابن عقيل بإجازة كتابه (التمسك بحبل آل الرسول) و بسائر كتبه «٢».

و تابعهما «٣» فى استخراج المسائل الفقيه شيخ الطائفة و المناضل عن مذهبهم مع مهارة فى الجدل و بصيرة فى مناظرة أهل كل عقيدة مع الجلالة و العظمة «٤» و حسن البيان و الصبر مع الخصم «٥» المخاطب من صاحب العصر عجل الله فرجه بالأخ الولي المخلص فى ودنا الشيخ المفيد «٦» و هو محمد بن محمد بن النعمان العكبرى المتوفى ببغداد سنة ٤١٣ هـ المدفون فى داره سنين ثم نقل الى مشهد الامام موسى بن جعفر عليه السلام.

و كان كتابه «المقنعة» مدار الدراسة بين العلماء. يحدث الشيخ نجيب الدين يحيى بن سعيد الحلبي عن السيد محيى الدين ابن زهرة انه قرأ المجلد الأول من المقنعة للشيخ المفيد و معظم المجلد الثانى فى سنة ٥٨٤ هـ و لم يبلغ عشرين سنة على عمه الشريف الطاهر أبى المكارم حمزة بن زهرة الحسينى و قد نيف على السبعين و أخبره أنه قرأه بتمامه و لم يبلغ العشرين سنة على الشيخ المكين أبى منصور محمد بن الحسن بن منصور النقاش الموصلى و هو طاعن فى السن و أخبره أنه قرأه على الشريف النقيب أبى الوفاء المحمدي الموصلى فى أول عمره و النقيب طاعن فى السن و أخبره أنه قرأه فى أول عمره على المؤلف رضى الله عنه «٧».

و بمثل هذه القراءة صدرت من نجم الدين ابن نما عن والده عن محمد ابن جعفر المشهدى عن الشيخ المكين أبى منصور محمد بن

الحسن بن منصور النقاش الموصلي عن النقيب المحمدي الموصلي عن الشيخ المفيد «٨».

و على هذا الضوء ألف علم الهدى الشريف المرتضى المتوفى سنة ٤٣٦ هـ الناصريات و الانتصار في الفقه المقارن و الف الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي المتوفى سنة ٤٦٠ هـ «المبسوط» و كان حافلا بالفروع الفقهية و ناظر أهل السنة في كتابه «الخلافة» مع بسط في الأدلة و كتابه «النهاية» محل انظار العلماء في التدريس كالشرائع للمحقق الحلبي في العصر الحاضر و بهذه المناسبة كان لها شروح متعددة.

و ألف محمد بن احمد بن إدريس الحلبي المتوفى سنة ٥٩٨ السرائر و المحقق نجم الدين جعفر بن يحيى الحلبي المتوفى سنة ٦٧٦ هـ الشرائع و مختصر النافع و المعبر في الفقه المقارن و العلامة الحسن بن يوسف بن المطهر الحلبي المتوفى سنة ٧٢٦ هـ القواعد و التحرير و الإرشاد و التذكرة و المنتهى كلاهما في الفقه المقارن و الشهيد الأول محمد بن مكي بن محمد العاملي المتوفى قتلا سنة ٧٨٦ هـ الذكري و القواعد و غيرها و الشهيد الثاني علي بن أحمد العاملي المتوفى قتلا سنة ٩٦٦ هـ المسالك و روض الجنان و غيرها. و اقتفى العلماء من أصحابنا الإمامية هذا الأثر من تدوين مسائل الفقه حسب ما ادى اليه اجتهادهم مع تحقيق عميق و مهارة في استنباط الفروع مائتين

(١) قصص العلماء ص ٣٢٤ للتكابني.

(٢) روضات الجنات ص ١٦٨ الطبع الأول.

(٣) الفوائد المدنية ص ٣٠.

(٤) مرآة الجنان للياضي الحنبلي ج ٣ ص ٢٨.

(٥) الإمتاع و الموانسة لأبي حيان التوحيدى ج ١ ص ١٤١.

(٦) نسختى التوقيع من الحجّة (ع) إليه.

(٧) اجازة صاحب المعالم البحار ج ٢٦ ص ١٠٧.

(٨) مستدرک الوسائل ج ٣ ص ٣٦٩.

التفقيح في شرح العروة الوثقى، المقدمة، ص: ١٠

عن جادة القياس المكذبة باشواك الخطأ و التضليل مستضيئين في ذلك بأحاديث أئمتهم الذين لا ينطقون عن الهوى و انما هو تعليم من (عزيز عليم) بما أودعه فيهم من القوة القدسية النورية التي بها تمكنوا من استعلام ما يحدث في الكائنات و هى المعبر عنها بروح القدس في بعض الاخبار.

الجامعة الكبرى للشيعة

كانت مدينة النجف الأشرف الجامعة الوحيدة بين البلدان لدرس الفنون و المعارف الإلهية منذ هبط إليها شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي بعد أن لاقى ببغداد من الحنابلة غصصا و كابد مالا يغض الطرف عنه يوم هجموا على داره بالكرخ سنة ٤٤٨ و أحرقوا كتبه و آثاره و نهبوا داره «١» و جرى لهم مع شيخه المفيد محمد بن محمد بن النعمان ما هو أفضع و أشنع حتى أخرجه عميد الجيوش الى خارج بغداد في سنة ٣٩٣ و سنة ٣٩٨ غير ان شفاعته على بن مزيد أرجعته الى مقره ببغداد «٢» كما نهبوا دار الشريف المرتضى في سنة ٤٢٢ و قتلوا جماعة من الشيعة.

في سنة ٤٤٨ هـ حل الشيخ الطوسي هذه البقعة المغمورة بالفيوضات الإلهية ببركات باب مدينة علم الرسول فانضوى إليه أهل الفضيلة ممن قطنها قبلها للاقتباس من اثاره و الاستضاءة من معارفه التي حباه المهيمن سبحانه بها و تراحمت العلماء على الانتهاال من بحره

المتزوج بأسرار أهل البيت (ع) و كانت حلقات مجالس الدراسة و رواية الحديث في أيامه وثيقة الاطراف و أصبحت «النجف» مركزا للزعامة العلمية و جامعة كبرى لنشر الفقه و الأصول و الحديث و التفسير و الفلسفة العالية و الرجال و الأدب و لم تكن الدراسة فيها على نهج ترتيب الصفوف و التدرج من صف لآخر يتلقى التلميذ دروسه من أستاذه على حسب المنهج المقرر له لا يتخطاه.

و إنما هناك حلقات تضم الفاضل و الأفضل و غيرها يلقى عليهم الأستاذ نتيجة بحثه عن أدلة الأحكام و تضارب الأقوال فيوفق بين الجميع بثاقب فكره و الملكة المرتكزة فيه و يجزم بما ينتج عنده فيفيضه على الطلاب و بهذا تتجلى مقدرة الأستاذ العلمية كما يعرف مبلغ التلميذ من الفضيلة و حتى إذا تمكنت فيه ملكة استنباط الفروع من أصولها يمنحه الأستاذ الشهادة بالاجتهاد فيثوب إلى بلاده حاملا من تلك الجامعة الكبرى «النجف الأشرف» ما هو أعز عنده من كل نفيس للتبشير و الدعوة إلى دين التوحيد دين السلام و الأمن دين التضامن و العطف دين الإخاء و الحرية و به يسترشد الضال و يتفقه الجاهل و يقام الأمت و الأود و يكون هو الفرد الأكمل لقوله تعالى: **فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذْ رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ** «٣».

و لقد تخرج من هذه الجامعة مئات العلماء الاعلام الذين حازوا بفضل جدهم و سعيهم أقصى مراتب الاجتهاد و آثارهم في الفقه و الأصول و العقائد و التفسير و الفلسفة و الرجال كلها موجودة احتفظت بها رجال العلم و الأدب و قد سدت فراغا كبيرا في المكتبة العربية.

و الفضل في نشرها و تسهيل الوصول إليها يعود إلى الأمة الفارسية المركزة على التشيع الصحيح فإنها التي أخرجت من المطابع آلاف منها في مختلف الفنون و لو لا هذه الأمة الساهرة لما فيه حياة المذهب لانهار التشيع من أصله لا زالت مكلوذة بنظرات رحيمه من (حجة العصر) عجل الله فرجه و لما أجاب شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي داعي السماء في سنة

(١) كامل ابن الأثير ج ٩ ص ٦١ و ص ٧١ و ص ٢٢٢.

(٢) كامل ابن الأثير ج ٩ ص ٦٩ و ص ٧١ و المنتظم ج ٧ ص ٢٣٨.

(٣) التوبة: ١٢٢

التنقيح في شرح العروة الوثقى، المقدمة، ص: ١١

٤٦٠ هـ بعد ان أقام في النجف اثني عشر سنة قام ولده أبو علي الحسن ابن محمد مكانه فانعكف عليه العلماء للاقتباس من معارفه فاستجازه ذوو الفضل في رواية الحديث و استشهدوه على ما تحلوا به من ملكة الاجتهاد الصحيح و أماليه المطبوع مع أمالي أبيه يصور الحقيقة باجلى مظاهرها.

الاجتهاد المعاصر

و استمرت الهجرة إلى «النجف» من ذلك العهد الى العصر الحاضر و ان تحلت باعلام الإمامية «الحلة و الحائر و سامراء» في فترة من الزمن لكن حلقات الدراسة في هذه (الجامعة) متواصلة و لا يتحمل المقام وصف الثقافة في تلكم العصور متسلسلا الى أيام السيد بحر العلوم فالشيخ الأ-كبر كاشف الغطاء الى مجدد المذهب في كتابه الحاوي لما حرر من مسائل الشريعة مع تحقيق عميق «صاحب الجواهر» فأذعن أولوا النهى بفضلهم و تسابقوا الى اختزان جواهره و الاقتباس من آرائه الثاقبة.

و حيث ان المولى تعالت أياديه لم يخل الأرض من مصلح مجاهر بالدعوة الإلهية يزيح الأوهام و يدعو الى سبيل ربه بالحكمة و يرشد إلى الطريقة المثلى غمر الفيض الربوبي شخصيه شيخنا «الأنصاري» و منحته المشيئة القدسية مواهب ميزته على من تقدمه من الاعلام فكان مرموقا في الفضائل جمعاء.

لذلك اتخذ رواد المعارف كتابيه «الرسائل» في أصول الفقه و «المتاجر» في الفقه الجعفري أساس التعليم و الدراسة العالية و أكثر

المحققون من تلامذته و غيرهم من التعليق عليهما و التنبيه على ما فيهما من دقائق العلم. و كان للدراسة فيهما أيام شيخ المحققين المولى محمد كاظم الخراسانى نور الله ضريحه سوق رابح فلقد هبط هذه المدينة (النجف) فى أيامه الجم الغفير من العلماء للاستضاءة من آرائه و تحقيقاته و قام من بعده أساتذة الفن من الاعلام المحققين يفيضون على الطلاب ما انتهلوه من بحر علم آل حتى انتهى الدور الى فخر المحققين و عمدة الفقهاء المبرزين «السيد أبو القاسم الخوئى» المميز من المولى الجليل تعالت نعمائوه بالذكاء المتوقد و اصابة الرأى و لا- اغالى إذا قلت: باحث أرباب المعقول ففاهم و دارس الأصوليين فأذعنوا له و جرى مع المفسرين فحاز قصب السبق و ناظر المتكلمين ففلجهم و كتابه فى مقدمه التفسير «البيان» حافل بما لم تصل إليه أفكار النابهين و لم يسبقه المتقدمون فى كثير مما كشف الغطاء عنه.

فلقد غاص بحر الشريعة و استخرج لثائته الناصعة و لمس الحقائق الراهنة و أطاق الستار عن كثير مما أشكل على الفحول و الأكابر و أوضح السبيل إلى تفاريع المسائل و أثار المنهج الى درس كليات الفنون فلذلك كان مقصد المهاجرين من العلماء لدرس أصول الشريعة و فقهاها.

و محاضراته فى حل «فروع العروة الوثقى» تشهد له بفاهاه عالية و استنباط دقيق.

و قد أحكم اسرار فصولها و نظم درابها بيان سهل و عبارة أنيقة.

العلم الفرد و المجتهد الأوحد حجة الله الواضحة و بينته اللامعة المحقق «الميرزا على الغروى التبريزى» لا زال مغمورا باللفظ الربوبى فجدير بمنتجع الحقائق المسابقة إلى الاحتفاظ بتقريراته لدرس الأستاذ الأكبر «السيد الخوئى» المسماة «بالتنقيح» و لا بدع ممن منحه المولى سبحانه ذكاء و قادا و فطنة مصيبة و حافظه قوية ألحقته بالحفاظ المعدودين فكان موئل رواد العلم بين من يستوضح منه ما لم تصل اليه فاكرته و بين من ينسخ ما جمعه من ثمرات بحوث أساتذته فإلى البارى عز و جل ابتهل بادامه عنايته بهذه الشخصية اللامعة ليرتوى طلاب المعارف من غير آرائه و يستضىء رواد الحقائق بثاقب أفكاره، مد الله تبارك و تعالى فى أيامه الزاهية و أفاض عليه لطفه الذى يلحقه بالعلماء المحققين «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ».

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١

الجزء الأول

إشارة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و له الحمد و المجد

تاريخ الاجتهاد

إشارة

لقد كانت الأمم تترامى بهم أمواج الضلال فلا- ينقذون من هوة الهوان الا و يقذفون الى أعماق منها سادت فيهم الفوضى و طنبت عليهم العادات الخرافية و حكمتهم النواميس المخزية فمن دمء مهدورة و غارات متتابعة و أخلاق وحشية و نظم مهتوكة و سبيل الأمن شائك و سير الإنسانية متقهقر يعبدون الحجارة و يشربون الرنق و يقتاتون القند، اذله خاسئين، يخافون أن يتخطفهم الناس. فظهر بينهم الرسول الأقدس «محمد» صلى الله عليه و آله حاملا مصباح الهداية هاتفا بما فيه حياة البشر عامه من الطقوس الراقية و التعاليم الإلهية و النظم المقدسة فأبطل مسعى الإلحاد و تفككت عرى الوثنية و اندحرت عادات الجاهلية و كان دستور المتكفل للعز

الخالد.

الكتاب المجيد

فإنه منبع المعارف والعلوم فاستعان به علماء العربية و فقهاء الشريعة و اتخذوه الفرق الإسلامية للتدليل على ما ذهبوا اليه و ركن إليه الفلاسفة و أساتذة الطب في المهم من هذه المباحث.

و قد جمع الصحابة كتاب الله بتمامه في إضبارة خاصة أيام صاحب الدعوة الإلهية بأمر منه صلوات الله عليه و آله «١» فان تركه هذا القانون الموحى به إليه في الجرائد و العظام كما عليه المزاعم معرض للتلف و الزيادة و النقصان مع انه متكفل لأنظمة حياة الأمم و سعادتها فرسول السماء المبعوث للإصلاح لا يستسيغ ترك القرآن متفرقا بين الصبيان و النساء.

و لم يختلف اثنان في جمع أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام لكتاب الله على حسب النزول «٢» و قد رأى ابن النديم مصحفا بخط علي (ع) عند أبي يعلى حمزة الحسيني يتوارثه بنو الحسن «٣» كما ختم جماعة من الصحابة القرآن عدة مرات على النبي (ص) «٤» و يحدث محمد بن كعب القرظي ان علي بن أبي طالب و عثمان و ابن مسعود ختموا القرآن و رسول الله صلى الله عليه و آله حتى «٥».

و ابن العربي المالكي الأندلسي لم يتأخر عما عليه صحيح الأحاديث من جمع القرآن بتمامه أيام النبي (ص) و بأمر منه فيقول كان تأليف القرآن ينزل من عند الله تعالى فيبينه النبي لكتابه و يميزه لأصحابه و يرتبه على أبوابه إلا براءة فإنه لم يذكر لهم شيئا ليتبين للخلق ان الله تعالى يفعل ما يشاء «٦» و حديث انس بن مالك ينص على ان أربعة من الصحابة جمعوا القرآن على عهد رسول الله (ص) و هم معاذ بن جبل و زيد بن ثابت و أبو زيد أحد عمومته و اختلفت الرواية عنه في الرابع هل هو أبو الدرداء أو أبي

(١) مستدرک الحاكم ج ٢ ص ٦١١ و مسند الطيالسي ص ٢٧٠ و المحبر لابن حبيب ص ٢٨٦ و تاريخ الشام ج ٧ ص ٢١٠ و فتح الباري ج ٩ ص ٤٤٠.

(٢) فتح الباري ج ٩ ص ٤٣ و إرشاد الساري ج ٧ ص ٤٥٩ و عمدة القارئ للعيني ج ٩ ص ٣٠٤.

(٣) الفهرست لابن النديم ص ٤٢.

(٤) تفسير روح المعاني للألوسي ج ١ ص ٢٤.

(٥) تفسير القرطبي ج ١ ص ٥٨.

(٦) احكام القرآن ج ١ ص ٣٦٦.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢

ابن كعب «١».

و يستوضح الحاكم النيسابوري جمع القرآن على عهد الرسول (ص) من قول زيد بن ثابت: كنا عند رسول الله نؤلف القرآن من الرقاع «٢» و يؤكد مجاهرة ابن عمر في جمعه القرآن و قرائته كل ليلة غير ان النبي (ص) امره بقراءته في كل شهر «٣».

السنة النبوية

و هي عبارة عن أوامر النبي (ص) و نواهيه و اعماله بحضوره أصحابه قاصدا تعبيد الجادة الموصلة الى الرضوان و تقريره الأعمال التي تأتي بها الصحابة بحضورته و هي كالكتاب المجيد في تلكم الأهمية الكبرى لان صاحبها لا ينطق عن الهوى ان هو إلا وحي يوحى، و أول من دون الحديث من الشيعة أبو رافع مولى رسول الله (ص) أهده له العباس بن عبد المطلب فأعتقه النبي (ص) و سماه إبراهيم و

أسلم قديما وهاجر الى المدينة و لازم أمير المؤمنين عليا عليه السلام و كان قيمه على بيت ماله بالكوفة الى ان توفي أول خلافته «٤». و رأى السيوطى فى نسبه إلى الزهرى «٥» فايل لتقدم أبى رافع عليه إلا- ان يقصد به أول التابعين، على ان الزرقانى يذهب الى ان الصحابة و التابعين لم يكتبوا الحديث و انما كانوا يؤدون الأحاديث لفظا و يأخذونها حفظا الا كتاب الصدقات و لما خاف عمر بن عبد العزيز اندراسها أمر قاضيه على المدينة أبا بكر محمد بن عمرو بن حزم ان يجمع الأحاديث فتوفى ابن عبد العزيز و قد جمع ابن حزم كتابا قبل ان يبعث به اليه «٦» و فى تخريج أبى نعيم الأصبهاني ان عمر بن عبد العزيز كتب الى الافاق بجمع حديث رسول الله صيانة له عن التلف «٧».

لقد ظل الصحابة من بعد الرسول و التابعون من بعدهم يستقون مسائل الشريعة من الأحاديث النبوية و لما تكثرت الفروع بسبب اختلاط المسلمين بغيرهم و لم يكن من تلك الدرارى اللامعة ما فيه النص عليها مال قسم من العلماء إلى الرأى و الاستحسان مستندين إلى ان الشريعة معقولة المعنى و لها أصول محكمة فهمت من الكتاب و السنة فكانوا يبحثون عن علل الاحكام و ربط المسائل بعضها ببعض و لم يحجموا عن الفتوى برأيهم فيما لا يجدون نصا فيه و اشتهروا بأصحاب «الرأى و القياس» كما قيل لمقابلهم الواقفين على النصوص فحسب «أهل الظاهر» و كان أكثر أهل العراق أهل قياس و أكثر أهل الحجاز أهل حديث و على هذا كان سعيد بن المسيب يقول لربيعة بن عبد الرحمن المتوفى سنة ١٣٦ هـ لما سأله عن علّة الحكم: أ عراقى أنت؟! «٨». و لعل أول من غرس بذرة العمل بالقياس (عمر) فإنه يقول فى كتابه

(١) صحيح البخارى باب فضائل القران و فتح البارى لابن حجر ج ٩ ص ٤٤ باب من جمع القران.

(٢) مستدرک الحاكم ج ٢ ص ٦١١.

(٣) إرشاد السارى ج ٧ ص ٤٥٩.

(٤) تأسيس الشيعة ص ٢٨٠ للصدر الكاظمى.

(٥) التدريب ص ٢٤ و الأوائى له ص ١١٢.

(٦) حاشية الزرقانى على موطأ مالك ج ١ ص ١٠.

(٧) تاريخ أصبهان ص ١٤٠.

(٨) تاريخ التشريع الإسلامى ص ١٤٣ و فجر الإسلام ج ١ ص ٢٩٠.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣

إلى أبى موسى الأشعري: اعرف الأشباه و الأمثال و قس الأمور عند ذلك بنظائرها و اعمد إلى أقربها عند الله تعالى و أشبهها بالحق «١».

و ممن أخذ بالقياس و الاستحسان أبو حنيفة النعمان بن ثابت المتوفى سنة ١٥٠ هـ تلقاه من أستاذه حماد بن سليمان المتوفى سنة ١٢٠ هـ تلميذ إبراهيم ابن يزيد النخعي المتوفى سنة ٩٦ هـ «٢» و اعانه على تأسيسه تلميذاه أبو يوسف القاضى المتوفى سنة ١٨٢ و محمد بن الحسن الشيبانى المتوفى سنة ١٨٩ «٣».

وخامة القياس

و لم يزل أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق (ع) يعرف أبا حنيفة و خامه القياس و رداة عاقبته قال له يوما: أيهما أعظم عند الله تعالى قتل النفس التى حرم الله قتلها أم الزنا؟ قال أبو حنيفة: القتل فقال الصادق عليه السلام: فلما ذا قبل الله تعالى فى القتل شاهدين و فى الزنا أربعة شهود؟! فوجم أبو حنيفة و لم يدر ما يقول.

ثم قال الصادق (ع) أيهما أعظم عند الله تعالى الصوم أم الصلاة؟

قال أبو حنيفة الصلاة فقال الصادق (ع) لما ذا تقضى المرأة الصوم أيام الحيض ولا تقضى الصلاة؟! ثم قال: يا عبد الله اتق الله ولا تقس فانا نقف غدا بين يدي الله تعالى نحن و أنت فنقول قال الله عز وجل و قال رسول الله (ص) و تقول أنت و أصحابك قسنا و رأينا فيفعل الله بنا و بكم ما يشاء ان أول من قاس إبليس إذا أمره الله بالسجود لآدم فقال أنا خير منه خلقتني من نار و خلقتهم من طين «٤».

و قال أمير المؤمنين عليه السلام: لو كان الدين بالرأى لكان أسفل القدم أولى بالمسح من أعلاه «٥» و عن النبي (ص) تفرق أمتي على بضع و سبعين فرقة أعظم فتنه على أمتي قوم يقيسون الأمور بآرائهم فيحلون الحرام و يحرمون الحلال «٦» و قد أنكرت الشريعة المقدسة القياس و منعه بتاتا و فيه يقول أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق (ع) لأبان بن تغلب المتوفى سنة ١٤١ هـ «السنة إذا قيست محق الدين».

و القصة في ذلك انه سأل أبا عبد الله عن دية قطع إصبع من أصابع المرأة فقال عليه السلام عشرة من الإبل قال أبان فإن قطع اثنين قال أبو عبد الله عشرة من الإبل قال أبان فإن قطع ثلاثة قال أبو عبد الله: ثلاثون من الإبل قال أبان فإن قطع أربعة قال أبو عبد الله: عشرون من الإبل. فاستغرب أبان هذا الحكم و تعجب كثيرا لأنه عراقى و شائع عند أهل العراق القياس و هو قاض بان قطع الأربعة يوجب أربعين من الإبل فقال يا سبحان الله ان هذا كان تبلغنا و نحن بالعراق فنقول ما جاء به الا شيطان فعندها رفع «امام الأمة» بصيصا من القول الحق اهتدى به «أبان» إلى الطريق اللائح و قال له: مهلا يا أبان هذا حكم الله و حكم

(١) صبح الأعشى ج ١٠ ص ١٩٤.

(٢) حجة الله البالغة ج ١ ص ١١٨.

(٣) تاريخ الفلسفة الإسلامية لمصطفى عبد الرزاق ص ٢٠٥.

(٤) اعلام الموقعين ج ١ ص ٢٢٢.

(٥) المحلى لابن حزم ج ١ ص ٦١.

(٦) جامع بيان العلم ج ٢ ص ٧٦.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٤

رسوله ان المرأة تعاقل الرجل إلى ثلثي الدية فإذا بلغت رجعت الى النصف يا أبان إنك أخذتني بالقياس و السنة إذا قيست محق الدين «١».

و لم يتباعد عن هذا الحكم سعيد بن المسيب و مالك و جمهور أهل المدينة «٢» ففي الحديث ان ربيعة يسأل سعيد بن المسيب عن دية إصبع المرأة فيقول له عشرة من الإبل قال كم في اثنتين قال عشرون من الإبل قال كم في ثلاثة قال ثلاثون من الإبل قال كم في أربع قال عشرون من الإبل. فقال ربيعة: حين عظم جرحها و اشتدت مصيبتها نقص عقلها قال سعيد: أ عراقى أنت؟! قال ربيعة عالم مثبت أو جاهل متعلم قال يا ابن أخي انها السنة «٣».

و أبو حنيفة مع ما يرى لنفسه المكانة العلمية لم يعدم الانتفاع من الامام الصادق (ع) و الاقتباس من اثاره اللامعة «٤» كما حظى من قبل بأبيه أبي جعفر الباقر عليه السلام «٥».

و كان مالك بن انس امام المالكية يكثر من إطرأه أبي عبد الله جعفر ابن محمد (ع) فيقول: كنت اختلف زمانا إلى جعفر بن محمد الصادق (ع) فما رأيت إلا صائما أو مصليا أو قارئاً للقرآن و ما رأيت الا على طهارة «٦» و لا يتكلم فيما لا يعينه و هو من العلماء الزهاد

الذين يخشون الله و يتقونه حق تقاته «٧» و من هنا كان يرجع إليه في مشكلات الشريعة «٨» و إنكار الذهبى رواية مالك عنه «٩» محكوم بشهادة الاعلام.

عصر الأمويين

لقد بقى علماء الحديث ردحا من الزمن بين حفظه أولا و تدوينه ثانيا حتى أيام الحكم الأموى الذى يصفه احمد أمين بقوله: لم يكن الحكم الأموى حكما إسلاميا يسوى فيه بين الناس و يكافى فيه المحسن عربيا كان أم مولى و لم يكن الحكام خدمة للرعية على السواد و انما كان الحكم عربيا و الحكام خدمة للعرب على حساب غيرهم و كان تسود العرب فيه النزعة الجاهلية لا النزعة الإسلامية «١٠».

و يقول جرجى زيدان: يعد انتقال الدولة الإسلامية إلى بنى أمية انقلابا عظيما فى تاريخ الأمة الإسلامية لأنها كانت فى زمن الخلفاء الراشدين خلافة دينية فصارت فى أيامهم ملكا عضوضا و كانت شورى فصارت ارثية و يعتقد

- (١) التهذيب للشيخ الطوسى ج ٢ ص ٤٤١ طبعه إيران و المحاسن للبرقى ج ١ ص ٢١٤ و رواه مالك فى الموطأ ج ٣ ص ٦٥.
- (٢) نيل الأوطار ج ٧ ص ٥٦.
- (٣) نيل الأوطار ج ٧ ص ٥٦.
- (٤) السنن الكبرى للسيهقى ج ٨ ص ٩٦.
- (٥) تهذيب التهذيب ج ٢ ص ١٠٣ و اسعاف المبطل برجال الموطأ ص ١٧٦ للسيوطى.
- (٦) شرح الزرقانى على موطأ مالك ج ١ ص ٢٣٢ و تهذيب التهذيب ج ٢ ص ١٠٣.
- (٧) شرح الزرقانى على الموطأ ج ١ ص ٢٣٢.
- (٨) تاريخ القضاء فى الإسلام ص ٦٢.
- (٩) ميزان الاعتدال ج ١ ص ١٩٢ طبعه مصر.
- (١٠) ميزان الاعتدال ج ١ ص ١٩٢ طبعه مصر.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٥

المسلمون عدم أحقية معاوية للخلافة لانه طليق لا تحل له و لم يعتنق الإسلام إلا كرها «١».

لم يهتم الخلفاء فى عهد الدولة الأموية بشىء من شئون التشريع الا- قليلا كعمر بن عبد العزيز فالتشريع لم يرق تحت حمايتهم و رعايتهم كالذى كان فى عهد الدولة العباسية و لم يبذل الامويون محاولة فى صيغ تشريعهم صبغة رسمية فلا ترى فى الدولة الأموية مثل أبى يوسف فى الدولة العباسية يحميه الخلفاء و يؤيدونه فى التشريع و يوثقون الصلة بينه و بينهم و بينه و بين قضاء الأمصار و لا ترى من المشرعين من اتصل بالامويين الا- قليلا كالزهرى «٢» و فى العصر الأموى كان المرجع فى الفتيا أهل المدينة و لم يقطع الخلفاء امرا دونهم كما ان فقهاء هذا العصر لم يخلفوا آثارا فى الفقه مكتوبة فإنها ظهرت فى العصر العباسى «٣»

العصر العباسى الأول

لما جاء عصر العباسى الأول سنة ١٣٢ و قد اكتسح حكومة الأمويين شجع الخلفاء الحركة العلمية و مدوا أربابها بسلطانهم فانتعشت العلوم الدينية فى ظلهم و ترجمت الكتب من اللغات الأجنبية إلى العربية و كانت حركة النهوض أسرع إلى العلوم الشرعية من غيرها لأنهم فرضوا أحقيتهم بالأمر من غيرهم لانتسابهم الى البيت الأموى و انهم سيشيدون على اطلال الحكومة الموسومة بالزندقة عند أهل

الصالح نظاما منطقياً على سنة الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وأحكام الدين الإلهي «٤».

لما انتظم أمر الدولة العباسية ظهر الجدل والخلاف واتسع المجال للعقول خاف المنصور الدوانيقي من جراء ذلك تشتيت أمر الشريعة ودخول الفوضى في الأحكام فأمر أنس بن مالك ان يكتب له كتاباً يتجنب فيه رخص ابن عباس وشدائد ابن عمر فكتب (الموطأ) و أراد المنصور ان يحمل الناس على العمل به كما حمل عثمان الناس على العمل بالمصحف و فتر مالك من عزمه بدعوى ان الناس بعد رسول الله (ص) على هدى فتبطل المنصور عن إمضاء فكرته «٥» و تحكى هذه القصة عن الرشيد معه و انه أراد تعليق الموطأ على الكعبة فلم يوافقته مالك «٦».

و كل منهما يجهل ما عند «الصادق (ع)» من فقه الشريعة المستقى من اللوح المحفوظ و فنون المعارف و تأويل القرآن المجيد و أسرار الطبائع و جوامع التاريخ سجلت اعترافهما بذلك.

في هذا العصر تمكن استنباط الاحكام و استقرت أصوله و سمى اهله بالفقهاء و يرتقى الموفق أحمد المكي الحنفي ان أبا حنيفة أول من دون الفقه و رتب أبوابه «٧».

لكن شافعية الرازي لم تهضم هذه الدعوى فأخذ يناقشه الحساب بأنه ان أراد من التدوين التصنيف فلم يثبت له شيء و انما أصحابه الذين صنفوا و ان أراد التفريع فقد سبقه إليه الصحابة و التابعون «٨».

(١) آداب اللغة العربية ج ١ ص ١٩٢.

(٢) فجر الإسلام ج ١ ص ٢٩٩.

(٣) آداب اللغة العربية ج ١ ص ٢٠٨.

(٤) تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٠٣.

(٥) تاريخ القضاء في الإسلام ص ٣٩.

(٦) طبقات المالكية ص ٣٠.

(٧) مناقب أبي حنيفة ج ١ ص ١٣٦ طبعه حيدرآباد.

(٨) مناقب الشافعي ص ٤٤٠.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٦

العصر العباسي الثاني

في العصر العباسي الثاني سنة ٣٣٢ هـ ظهر المجتهدون من فقهاء الإسلام و كونوا لهم مذاهب نسبة إليهم غير انها لم تستمر تجاه المذاهب الأربعة التي أوقفت الاجتهاد عند حدها كما قصر التقليد على أربابها و اندرس اثر المقلدين لسواهم و سد الناس باب الاجتهاد «١» بالرغم من عدم خضوع جملة من محققى علماء السنة لذلك مدعين فتح باب الاجتهاد «٢» و ادعى بعضهم ان من الجرأة على الله عز و جل و على رسوله و شريعته حصر فضل الله تعالى على بعض خلقه و قصر فهم أحكام الشريعة على طائفة خاصة «٣» و يذهب محمد فريد و جدى الى ان باب الاجتهاد و الاستنباط من الكتاب و السنة مفتوح الى يوم القيامة و لكن قصور إفهام جملة من البارزين اضطرهم الى ستر هذا القصور بدعوى الانسداد «٤».

عصر المذاهب في الأربعة

اختلف في الأسباب التي أوجبت حصر المذاهب في الأربعة فالذى عليه ياقوت الحموي ان القادر العباسي المتخلف سنة ٣٨١ هـ أمر

أربعة من علماء الإسلام ان يصنف كل واحد منهم مختصرا على مذهبه فصنف الماوردي الشافعي الإقناع و صنف أبو الحسين القدوري مختصرا على مذهب أبي حنيفة و صنف أبو محمد عبد الوهاب بن محمد بن نصر المالكي مختصرا و لم يعرف من صنف له على مذهب أحمد بن حنبل و لما عرضت على القادر قبلها و امضى العمل عليها «٥».

و يحدث ملا عبد الله المعروف بالافندي تلميذ المجلسي في رياض العلماء اتفاق رؤساء الأمة في زمن علم الهدى الشريف المرتضى المتوفى سنة ٤٣٦ هـ على تقليل الآراء في الأحكام الشرعية لثلا يوجب كثرة الخلاف قلّة الوثوق بالشرعية المقدسة فتلحق بالاناجيل المبتدعة و لحصر ذلك عينوا مبلغا من المال فكل طائفة تدفعه يقرر مذهبها رسميا فاستطاع أرباب المذاهب الأربعة ان يدفعوا ذلك المقدار من المال لوفور عدتهم و عددهم و تأخر غيرهم و لم يوافق الشيعة الإمامية على هذا و عجز الشريف المرتضى عن اقناعهم فتقررت المذاهب الأربعة عند الدولة رسميا و درس غيرها.

و هذه الحكاية لا تتباعد عما حكاه الحموي لان الشريف المرتضى عاصر القادر بالله في كثير من السنين فيمكن أن ترتئى الدولة مالا خطيرا لقطع المعاذير و تقليل الآراء كما ان من المحتمل ان القادر بالله غرس هذه البذرة و تم نتاجها و تحكمت أصولها في زمن الملك «بيبرس» الذي يحدث المقریزی عنه بقوله:

لما كانت سلطنة الملك الظاهر «بيبرس البندقداري» ولي بمصر القاهرة أربعة قضاة شافعي و مالكي و حنفي و حنبلي و استمر ذلك من سنة ٦٦٥ هـ حتى لم يبق من مجموع أمصار الإسلام مذهب يعرف من مذاهب أهل الإسلام سوى هذه المذاهب الأربعة و عقيدة الأشعري أبي الحسن على ابن إسماعيل و عملت لأهل المدارس و الربط في سائر ممالك الإسلام و عودى من تذهب بغيرها و أنكر عليه و لم يول قاض و لا قبلت شهادة أحد و لا

(١) تاريخ الإسلام السياسي ج ٣ ص ٣٣٨.

(٢) تحفة المحتاج ج ٤ ص ٣٧٦.

(٣) حصول المأمول من علم الأصول ص ١٨٦.

(٤) دائرة المعارف مادة جهد.

(٥) معجم الأدباء ج ١٥ ص ٥٤ الطبعة الثانية.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٧

قدم للخطابة و الإمامة و التدريس ما لم يكن مقلدا لأحد هذه المذاهب و افتى فقهاء الإسلام طول هذه المدّة بوجوب اتباع هذه المذاهب و تحريم ما عداها و العمل على هذا الى اليوم «١» هذه لمعة مختصرة من نشوء اجتهاد المسلمين في الفقه و ارتقائه.

الاجتهاد عند الإمامية

ان أصحابنا الإمامية قد أذعنوا لقانون الخلافة الإلهية الكبرى التي لم يزل صاحب الدعوة (ص) طيلة حياته يجاهر بالتنويه بها و أوقف أصحابه في مواطن عديدة على أسماء من يلي أمر الأمة من بعده من أبنائه الأقدسين بعد سيد الأوصياء أمير المؤمنين (ع) و أوضح ما منحهم الباري عز و جل به من العلم باسرار الطبائع و حوادث الكون من خير و شر و كان الأصحاب يتحفظون بما تحملوه عن أئمتهم عليهم السلام من الأحاديث في فقه الشريعة و أثارها حتى ان ابان بن تغلب و هو راو واحد حدث عن أبي عبد الله عليه السلام بثلاثين الف حديث «٢» و تضافر النقل ان أربعة آلاف رجل من المشتهرين بالعلم جمعوا من أجوبة مسائله أربعمائه كتاب عرفت بالأصول الأربعمائه «٣» كلهم من أهل العراق و الحجاز و الشام و خراسان «٤».

و هذا غير ما دون عن السجاد و الباقر و الأئمة بعد الصادق عليه السلام فقد جمع أصحابهم فيما تحملوه من أحاديثهم ما يزيد على

الأصول الأربعمئة بكثير «٥» و لم تزل تلکم الأحاديث محتفظا بها في موسوعات هامة كالأصول الأربعة: «الأول من الأصول»: الكافي، لمحمد بن يعقوب الكليني المتوفى ببغداد سنة ٣٢٩ هـ ألفه في حياة السفراء عن الامام المنتظر عجل الله فرجه و يحكى ملا خليل القزويني في شرح الكافي انه عرض على «ولى العصر» عليه السلام فاستحسنه و في نص الشهيد الأول محمد بن مكي المستشهد سنة ٧٨٦ هـ زيادة أحاديثه على الصحاح الستة فقد أحصيت أحاديثه إلى ستة عشر الف و مائة و تسعة و تسعين حديثا مع ان أحاديث البخارى بحذف المكرر أربعة آلاف و مثله صحيح مسلم بحذف المكرر و أحاديث الموطأ و سنن الترمذى و النسائي لا تبلغ عدد صحيح مسلم.

على ان الشيخ الكليني كما يقول عنه الوحيد البهبهاني المتوفى سنة ١٢٠٨ هـ عانى في جمعه المشاق بمسافرتة الى البلدان و الأقطار و اجتماعه بشيوخ الإجازات و قرب عصره من أرباب الأصول الأربعمئة و الكتب المعول عليها و مضى له على تأليفه عشرون سنة «٦». «الثاني من الأصول»: من لا يحضره الفقيه، لأبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه المتوفى بالرى سنة ٣٨١ هـ «الثالث و الرابع من الأصول»: التهذيب و الاستبصار، لأبي جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسى المتوفى و المدفون بداره في النجف الأشرف سنة ٤٦٠ هـ و قد جمع هذه الأصول الأربعة مع زيادة بعض الشرح عليها من

(١) الخطط المقرزية ج ٤ ص ١٤١.

(٢) الوجيزة للبهائي.

(٣) المعبر للمحقق ص ٥.

(٤) مقدمه الذكرى للشهيد الأول.

(٥) نهاية الدراية للسيد الصدر، ص ٢١٣ و الدراية ص ٤٠.

(٦) نهاية الدراية ص ٢٢٠ للسيد الصدر.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٨

بعض الاخبار ملا محسن الكاشي المعروف بالفيض المتوفى في كاشان سنة ١٠٩١ هـ في كتاب أسماه «الوافى» كما جمع تلك الأصول الأربعة مع الزيادة عليها من كتب اخرى محمد بن الحسن الحر العاملى المتوفى بمشهد أبي الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام سنة ١٠٤ هـ في كتاب أسماه الوسائل و استدرك عليه ما فاته محمد الحسين النورى المتوفى في النجف الأشرف سنة ١٣٢٠ هـ في كتاب أسماه المستدرك.

و أما المجلسى الثانى محمد باقر بن المجلسى الأول محمد تقى المتوفى بأصفهان سنة ١١١٠ هـ فقد توفرت لديه جوامع الأخبار مع ما كتبه علماء السنة في الحديث و الفقه و الرجال و السيرة و الفلسفة بمساعدة الملوك الصفوية فأودعها في دائرة المعارف المحمدية المسماة ب (البحار) في ست و عشرين مجلدا و هذه الكتب التى ألمعنا إليها كلها مطبوعة و منتشرة في الافاق.

أول من فتح باب الاستنباط

لقد استمر الحال بحفظ الحديث و تدوينه منذ عصر المعصومين عليهم السلام إلى أن وقعت الغيبة الكبرى بوفاه أبي الحسن علي بن محمد السمرى في النصف من شعبان سنة ٣٢٩ هـ في بغداد و في هذا العصر دونت فروع الفقه الجعفرى و أول من فتح باب استنباط الفروع من أدلتها و هذبها الشيخ الجليل محمد بن احمد بن الجنيد أبو علي الكاتب الإسكافى «١» المعاصر لأبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني و الشيخ الصدوق علي بن بابويه المتوفى سنة ٣٢٩ هـ و المدفون «بقم».

الاجتهاد في القرون السابقة

فابن الجنيد هو الذي كتب الفروع الفقهية و عقد لها الأبواب في كتابه (تهذيب الشيعة) و كتاب (الأحمدى) في الفقه المحمدي و نبه على أصول المسائل و بين ما يقتضيه مذهب الإمامية بعد ان ذكر أصول جميع المسائل فإن كانت المسألة ظاهرة اقتنع فيها بمجرد ذكر الفتوى و ان كانت مشكلة أوماً إلى تعليلها و وجه دليلها و ان اختلفت أقوال العلماء فيها ذكرها: عليها و الصحيح منها و الأصح و الأقوى و الظاهر و الأظهر.

و اقتفى أثره الحسن بن علي بن أبي عقيل المعروف بالعماني الحذاء «٢» كان وجهاً من وجوه الإمامية و شيخ فقهاءهم و المتكلم المناظر في الفقه و المحقق في العلوم الشرعية عاصر الشيخ محمد بن يعقوب الكليني و الصدوق علي بن بابويه «٣» و كان الشيخ المفيد محمد بن محمد بن نعمان يكثر الثناء عليه «٤» و يقول أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي هو من فضلاء الإمامية المتكلمين و استجازه بالكتابة أبو القاسم جعفر بن محمد بن جعفر بن

(١) في إجازة السيد حسن الصدر للشيخ آقا بزرك الطهراني: توفي ابن الجنيد سنة ٣٨١ هـ و في قصص العلماء ص ٣٢٥ كان من مشايخ المفيد و معاصر العماني و المعز البويهى و له أجوبة مسائل المعز البويهى و ذكر ملا عبد الله التونى فى الوافية انه رجع (٢) فى رياض العلماء: العماني بضم العين المهملة و تشديد الميم بعدها الف و فى آخره نون نسبة الى عمان ناحية معروفة يسكنها الخوارج واقعة بين اليمن و فارس و كرمان و عمان بالقرب من (صحار) و الحذاء بالحاء المهملة و تشديد الذال المعجمة ثم الالف الممدودة نسبة الى عمل الحذاء و يبعه.

(٣) تأسيس الشيعة ص ٣٠٢ و الفوائد المدنية ص ٣٠.

(٤) رجال النجاشى ص ٣٦ طبعه الهند.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٩

موسى بن قولويه صاحب كامل الزيارة المتوفى سنة ٣٦٩ هـ و المدفون فى رواق مشهد الامام موسى بن جعفر «١» فكتب اليه ابن عقيل بإجازة كتابه (التمسك بحبل آل الرسول) و بسائر كتبه «٢».

و تابعهما «٣» فى استخراج المسائل الفقيه شيخ الطائفة و المناضل عن مذهبهم مع مهارة فى الجدل و بصيرة فى مناظرة أهل كل عقيدة مع الجلالة و العظمة «٤» و حسن البيان و الصبر مع الخصم «٥» المخاطب من صاحب العصر عجل الله فرجه بالأخ الولي المخلص فى ودنا الشيخ المفيد «٦» و هو محمد بن محمد ابن نعمان العكبرى المتوفى ببغداد سنة ٤١٣ هـ المدفون فى داره سنين ثم نقل الى مشهد الامام موسى بن جعفر عليه السلام.

و كان كتابه «المقنعة» مدار الدراسة بين العلماء. يحدث الشيخ نجيب الدين يحيى بن سعيد الحلبي عن السيد محيى الدين ابن زهرة انه قرأ المجلد الأول من المقنعة للشيخ المفيد و معظم المجلد الثانى فى سنة ٥٨٤ هـ و لم يبلغ عشرين سنة على عمه الشريف الطاهر أبى المكارم حمزة بن زهرة الحسينى و قد نيف على السبعين و أخبره أنه قرأه بتمامه و لم يبلغ العشرين سنة على الشيخ المكين أبى منصور محمد بن الحسن بن منصور النقاش الموصلى و هو طاعن فى السن و أخبره أنه قرأه على الشريف النقيب أبى الوفاء المحمدي الموصلى فى أول عمره و النقيب طاعن فى السن و أخبره أنه قرأه فى أول عمره على المؤلف رضى الله عنه «٧».

و بمثل هذه القراءة صدرت من نجم الدين ابن نما عن والده عن محمد ابن جعفر المشهدى عن الشيخ المكين أبى منصور محمد بن الحسن بن منصور النقاش الموصلى عن النقيب المحمدي الموصلى عن الشيخ المفيد «٨».

و على هذا الضوء ألفت علم الهدى الشريف المرتضى المتوفى سنة ٤٣٦ هـ الناصريات و الانتصار فى الفقه المقارن و الف الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي المتوفى سنة ٤٦٠ هـ «المبسوط» و كان حافلاً بالفروع الفقهية و ناظر أهل السنة فى كتابه «الخلافة» مع

بسط في الأدلة و كتابه «النهاية» محل انظار العلماء في التدريس كالشرائع للمحقق الحلي في العصر الحاضر و بهذه المناسبة كان لها شروح متعددة.

و ألف محمد بن احمد بن إدريس الحلي المتوفى سنة ٥٩٨ السرائر و المحقق نجم الدين جعفر بن يحيى الحلي المتوفى سنة ٦٧٦ هـ الشرائع و مختصر النافع و المعتبر في الفقه المقارن و العلامة الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي المتوفى سنة ٧٢٦ هـ القواعد و التحرير و الإرشاد و التذكرة و المنتهى كلاهما في الفقه المقارن و الشهيد الأول محمد بن مكي بن محمد العاملي المتوفى قتل سنة ٧٨٦ هـ الذكري و القواعد و غيرها و الشهيد الثاني علي بن أحمد العاملي المتوفى قتل سنة ٩٦٦ هـ المسالك و روض الجنان و غيرها. و اقتفى العلماء من أصحابنا الإمامية هذا الأثر من تدوين مسائل الفقه حسب ما ادى اليه اجتهادهم مع تحقيق عميق و مهارة في استنباط الفروع مائلين

(١) قصص العلماء ص ٣٢٤ للتكابني.

(٢) روضات الجنات ص ١٦٨ الطبع الأول.

(٣) الفوائد المدنيّة ص ٣٠.

(٤) مرآة الجنان للياضي الحنبلي ج ٣ ص ٢٨.

(٥) الإمتاع و الموائسة لأبي حيان التوحيدى ج ١ ص ١٤١.

(٦) نسختى التوقيع من الحجّة (ع) إليه.

(٧) اجازة صاحب المعالم البحار ج ٢٦ ص ١٠٧.

(٨) مستدرک الوسائل ج ٣ ص ٣٦٩.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٠

عن جادة القياس المكدسة باشواك الخطأ و التضليل مستضيئين في ذلك بأحاديث أئمتهم الذين لا ينطقون عن الهوى و انما هو تعليم من (عزيز عليم) بما أودعه فيهم من القوة القدسية النورية التي بها تمكنوا من استعلام ما يحدث في الكائنات و هى المعبر عنها بروح القدس في بعض الاخبار.

الجامعة الكبرى للشيعة

كانت مدينة النجف الأشرف الجامعة الوحيدة بين البلدان لدرس الفنون و المعارف الإلهية منذ هبط إليها شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسى بعد أن لاقى ببغداد من الحنابلة غصصا و كابد ما لا يفيض الطرف عنه يوم هجموا على داره بالكرخ سنة ٤٤٨ و أحرقوا كتبه و اثاره و نهبوا داره «١» و جرى لهم مع شيخه المفيد محمد بن محمد بن النعمان ما هو أفضع و أشنع حتى أخرجه عميد الجيوش الى خارج بغداد فى سنة ٣٩٣ و سنة ٣٩٨ غير ان شفاعته على بن مزيد أرجعته الى مقره ببغداد «٢» كما نهبوا دار الشريف المرتضى فى سنة ٤٢٢ و قتلوا جماعة من الشيعة.

فى سنة ٤٤٨ هـ حل الشيخ الطوسى هذه البقعة المغمورة بالفيوضات الإلهية ببركات باب مدينة علم الرسول فانصوى إليه أهل الفضيلة ممن قطنها قبلها للاقتباس من اثاره و الاستضاءة من معارفه التي حباه المهيمن سبحانه بها و تراحمت العلماء على الانتهاال من بحره المتموج باسرار أهل البيت (ع) و كانت حلقات مجالس الدراسة و رواية الحديث فى أيامه وثيقة الاطراف و أصبحت «النجف» مركزا للزعامة العلمية و جامعة كبرى لنشر الفقه و الأصول و الحديث و التفسير و الفلسفة العالية و الرجال و الأدب و لم تكن الدراسة فيها على نهج ترتيب الصفوف و التدرج من صف لآخر يتلقى التلميذ دروسه من أستاذه على حسب المنهج المقرر له لا يتخطاه.

و انما هناك حلقات تضم الفاضل و الأفضل و غيرهما يلقي عليهم الأستاذ نتيجة بحثه عن أدلة الأحكام و تضارب الأقوال فيوفق بين الجميع بثاقب فكره و الملكة المرتكزة فيه و يجزم بما ينتج عنده فيفيضه على الطلاب و بهذا تتجلى مقدرة الأستاذ العلمية كما يعرف مبلغ التلميذ من الفضيلة و حتى إذا تمكنت فيه ملكة استنباط الفروع من أصولها يمنحه الأستاذ الشهادة بالاجتهاد فيثوب الى بلاده حاملا من تلك الجامعة الكبرى «النجف الأشرف» ما هو أعز عنده من كل نفيش للتبشير و الدعوة الى دين التوحيد دين السلام و الأمن دين التضامن و العطف دين الإخاء و الحرية و به يسترشد الضال و يتفقه الجاهل و يقام الأمت و الأود و يكون هو الفرد الأكمل لقوله تعالى فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لَيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذْ رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ (٣).

و لقد تخرج من هذه الجامعة مئات العلماء الاعلام الذين حازوا بفضل جدهم و سعيهم أقصى مراتب الاجتهاد و آثارهم في الفقه و الأصول و العقائد و التفسير و الفلسفة و الرجال كلها موجودة احتفظت بها رجال العلم و الأدب و قد سدت فراغا كبيرا في المكتبة العربية.

و الفضل في نشرها و تسهيل الوصول إليها يعود إلى الأمة الفارسية المركزة على التشيع الصحيح فإنها التي أخرجت من المطابع آلافا منها في مختلف الفنون و لو لا هذه الأمة الساهرة لما فيه حياة المذهب لانهار التشيع من أصله لا زالت مكلوءة بنظرات رحيمه من (حجة العصر) عجل الله فرجه و لما أجاب شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي داعي السماء في سنة

(١) كامل ابن الأثير ج ٩ ص ٦١ و ص ٧١ و ص ٢٢٢.

(٢) كامل ابن الأثير ج ٩ ص ٦٩ و ص ٧١ و المنتظم ج ٧ ص ٢٣٨.

(٣) التوبة: ١٢٢

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١١

٤٦٠ هـ بعد ان أقام في النجف اثني عشر سنة قام ولده أبو علي الحسن ابن محمد مكانه فانعكف عليه العلماء للاقتباس من معارفه فاستجازه ذوو الفضل في رواية الحديث و استشهدوه على ما تحلوا به من ملكة الاجتهاد الصحيح و أماليه المطبوع مع أمالي أبيه يصور الحقيقة باجلى مظاهرها.

الاجتهاد المعاصر

و استمرت الهجرة إلى «النجف» من ذلك العهد الى العصر الحاضر و ان تحلت باعلام الإمامية «الحلة و الحائر و سامراء» في فتره من الزمن لكن حلقات الدراسة في هذه (الجامعة) متواصلة و لا يتحمل المقام وصف الثقافة في تلكم العصور متسلسلا الى أيام السيد بحر العلوم فالشيخ الأ-كبر كاشف الغطاء الى مجدد المذهب في كتابه الحاوي لما حرر من مسائل الشريعة مع تحقيق عميق «صاحب الجواهر» فأذعن أولوا النهى بفضله و تسابقوا الى اختزان جواهره و الاقتباس من آرائه الثاقبة.

و حيث ان المولى تعالت أياديها لم يخل الأرض من مصلح مجاهر بالدعوة الإلهية يزيح الأوهام و يدعو الى سبيل ربه بالحكمة و يرشد إلى الطريقة المثلى غمر الفيض الربوبي شخصيه شيخنا «الأنصاري» و منحته المشيئة القدسية مواهب ميزته على من تقدمه من الاعلام فكان مرموقا في الفضائل جمعاء.

لذلك اتخذ رواد المعارف كتابيه «الرسائل» في أصول الفقه و «المتاجر» في الفقه الجعفري أساس التعليم و الدراسة العاليه و أكثر المحققون من تلامذته و غيرهم من التعليق عليهما و التنبيه على ما فيهما من دقائق العلم.

و كان للدراسة فيهما أيام شيخ المحققين المولى محمد كاظم الخراساني نور الله ضريحه سوق رايح فلقد هبط هذه المدينة (النجف) في أيامه الجرم الغفير من العلماء للاستضاءة من آرائه و تحقيقاته و قام من بعده أساتذة الفن من الاعلام المحققين يفيضون على

الطلاب ما انتهوه من بحر علم آل حتى انتهى الدور الى فخر المحققين و عمدة الفقهاء المبرزين «السيد أبو القاسم الخوئي» المميز من المولى الجليل تعالت نعمائهم بالذكاء المتوقد و اصابة الرأي و لا- اغالى إذا قلت: باحث أرباب المعقول ففاهم و دارس الأصوليين فأذعنوا له و جرى مع المفسرين فحاز قصب السبق و ناظر المتكلمين ففلجهم و كتابه في مقدمة التفسير «البيان» حافل بما لم تصل إليه أفكار النابهين و لم يسبقه المتقدمون في كثير مما كشف الغطاء عنه.

فلقد غاص بحر الشريعة و استخرج لثائله الناصعة و لمس الحقائق الراهنة و أمارت الستار عن كثير مما أشكل على الفحول و الأكابر و أوضح السبيل الى تفاريع المسائل و أنار المنهج الى درس كليات الفنون فلذلك كان مقصد المهاجرين من العلماء لدرس أصول الشريعة و فقهها.

و محاضراته في حل «فروع العروة الوثقى» تشهد له بفاهاة عالية و استنباط دقيق.

و قد أحكم اسرار فصولها و نظم درارها ببيان سهل و عبارة أنيقة.

العلم الفرد و المجتهد الأوحده حجة الله الواضحة و بينته اللامعة المحقق «الميرزا على الغروي التبريزي» لا زال مغمورا باللفظ الربوبي فجدير بمتنوع الحقائق المسابقة إلى الاحتفاظ بتقريراته لدرس الأستاذ الأكبر «السيد الخوئي» المسماة «بالتنقيح» و لا بدع ممن منحه المولى سبحانه ذكاء وقادا و فطنة مصيبة و حافظه قوية ألحقته بالحفاظ المعدودين فكان موئل رواد العلم بين من يستوضح منه ما لم تصل إليه فآكرته و بين من ينسخ ما جمعه من ثمرات بحوث أساتذته فإلى البارى عز وجل ابتهل بادامة عنايته بهذه الشخصية اللامعة ليرتوى طلاب المعارف من غير آرائه و يستضيء رواد الحقائق بثاقب أفكاره، مد الله تبارك و تعالى فى أيامه الزاهية و أفاض عليه لطفه الذى يلحقه بالعلماء المحققين «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ».

الاجتهاد و التقليد

إشارة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٢ □

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين، و صلى الله على محمد خير خلقه و آله الطاهرين.

و بعد فيقول المعترف بذنبه المفتقر إلى رحمة ربه محمد كاظم الطباطبائي: هذه جملة مسائل مما تعم به البلوى و عليها الفتوى، جمعت شتاتها و أحصيت متفرقاتها عسى أن ينتفع بها إخواننا المؤمنون و تكون ذخرا ليوم لا- ينفع فيه مال و لا- بنون، و الله ولى التوفيق.

(مسألة ١) يجب على كل مكلف (١).

(١) و هل هذا الوجوب شرعى: نفسى أو طريقي أو غيرى أو أنه عقلى؟

الصحيح أنه عقلى و معنى ذلك أن العقل يدرك أن فى ارتكاب المحرم و ترك الواجب من دون استناد إلى الحجة استحقاقا للعقاب كما أن فى ارتكاب المشتبهات احتمال العقاب لتجز الأحكام الواقعية على المكلفين بالعلم الإجمالى أو بالاحتمال كما يأتى تفصيله فلا مناص لدى العقل من تحصيل ما هو المؤمن من العقاب و هذا يحصل بأحد الأمور الثلاثة:

فإن المجتهد إما أن يعمل على طبق ما قطع به بالوجدان كما فى القطعيات و الضروريات و هو قليل و أما أن يعمل على طبق ما قطع بحجته من الأمارات و الأصول كما أن المقلد يستند إلى فتوى المجتهد و هو حجة عليه على ما يأتى فى مورده و أما العامل بالاحتياط فهو يأتى بعمل يسبب القطع بعدم استحقاقه العقاب إذا وجوب الأمور الثلاثة عقلى بمناط وجوب دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب.

و يترتب عليه بطلان عمل المكلف التارك للاجتهاد و التقليد و الاحتياط على ما نبينه في الفرع السابع إن شاء الله و ليس هذا الوجوب غيريا و لا طريقيا و لا نفسيا.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٣

.....

أما عدم كونه غيريا فلان مقدمة الواجب- على ما بيناه في محله- ليست بواجبة شرعا و ليس أمرها مولويا بوجه و إنما هي واجبة عقلا لعدم حصول الواجب إلّا بها.

على أنا لو سلمنا وجوب المقدمة فليس الاحتياط مقدمة لأيّ واجب فان ما أتى به المكلف إما انه نفس الواجب أو أنه أمر مباح و هو أجنبي عن الواجب رأسا لا أنه مقدمة لوجود الواجب و تحققه بلا فرق في ذلك بين أن يكون أصل الوجوب معلوما و كان التردد في متعلقه كما في موارد الاحتياط المستلزم للتكرار و بين أن يكون أصل الوجوب محتملا كما في موارد الاحتياط غير المستلزم للتكرار و معه كيف يكون الاحتياط مقدمة لوجود الواجب؟! نعم ضم أحد الفعلين إلى الآخر مقدمة علمية للامثال لأنّ به يحرز الخروج عن عهدة التكليف المحتمل و كذلك الحال في الاحتياط غير المستلزم للتكرار، لا أنه مقدمة وجودية للواجب ليجب أو لا يجب هذا كله في الاحتياط.

و كذلك الاجتهاد و التقليد لأنهما في الحقيقة عبارتان عن العلم بالأحكام و معرفتها، و لا يكون معرفة حكم أيّ موضوع مقوما لوجود ذلك الموضوع و مقدمة لتحقيقه بحيث لا- يتيسر صدوره ممن لا- يعلم بحكمه فهذا كردّ السلام فإنه ممكن الصدور ممن لا يعلم بحكمه و كذلك الحال في غيره من الواجبات إذ يمكن أن يأتي بها المكلف و لو على سبيل الاحتياط من دون أن يكون عالما بحكمها فلا يتوقف وجود الواجب على معرفته بالاجتهاد أو التقليد.

نعم لا يتمكن المكلف في بعض الموارد من الإتيان بالعمل إلا إذا علم بما اعتبر فيه من القيود و الشروط كما في الموضوعات المركبة مثل الصلاة و الحج فان الجاهل باحكامهما غير متمكن على اصدارهما الا أنه من الندرة بمكان.

و أما عدم كونه وجوبا طريقيا فلانّ المراد به ما وجب لتنجز الواجب

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٤

.....

أو التعذير عنه و ليس الاحتياط منجزا للواقع بوجه لما سيأتي من أن الاحكام الواقعية انما تنجزت بالعلم الإجمالي أو بالاحتمال لمكان الشبهة قبل الفحص أو لوجود الأمارات القائمة عليها في مظانها كما تأتي الإشارة إليه فالأحكام متنجزة قبل وجوب الاحتياط لا انها تنجزت بسببه فلا- معنى للوجوب الطريقي بمعنى المنجزية فيه، كما لا- معنى له بمعنى المعذرية لانه لا يتصور في الاحتياط مخالفة للواقع ليكون وجوبه معذرا عنها لأنه عبارة عن إتيان الواقع على وجه القطع و البت فلا- تتحقق فيه مخالفة الواقع أبدا إذا، لا- معنى محصل للوجوب الطريقي في الاحتياط.

و أما الاجتهاد و التقليد فقد يبدو للنظر انهما كالاختياط لا معنى للوجوب الطريقي فيهما بالإضافة إلى التنجز لأن الأحكام الشرعية- كما أشرنا إليه- تنجزت قبل الأمر بهما من جهة العلم الإجمالي أو الاحتمال لا انها تنجزت بسببهما. ثم على فرض عدم العلم الإجمالي من الابتداء أو انحلاله بالظفر بجملة معتد بها يستند التنجز إلى الأمارات القائمة على الاحكام في مظانها لان بها يستحق المكلف العقاب على مخالفة الواقع لا- انها تنجز بالاجتهاد و من هنا لو ترك الاجتهاد رأسا كانت الاحكام متنجزة في حقه و استحق بذلك العقاب على تقدير مخالفة عمله الواقع هذا في الاجتهاد و منه يظهر الحال في التقليد لتنجز الأحكام الواقعية بوجود فتوى من وجب

على العامى تقليده و ان ترك تقليده لا- أنها تتنجز بالتقليد فالوجوب الطريقي بمعنى التنجيز لا محصل له بالإضافة إلى الاجتهاد و التقليد.

نعم الوجوب الطريقي بمعنى المعذرية فيهما صحيح كما إذا فتى المجتهد بما أدى إليه رأيه و عمل به مقلدوه و لكنه كان مخالفا للواقع فان اجتهاده حينئذ كتقليد مقلديه معذران عن مخالفة عملهما للواقع إلا- أن ذلك لا يصح القول بالوجوب الطريقي فى الاجتهاد و عدليه و هو ظاهر هذا.

و لكن الصحيح أن يقال: إن الكلام قد يفرض فى موارد العلم الإجمالى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٥

.....

بالأحكام. و قد يفرض فى موارد عدمه من الابتداء أو وجوده و انحلاله بالظفر بمقدار معتد به من الاحكام.

أمّا الصورة الأولى: فالحال فيها كما بيناه لأنه لا- معنى للوجوب الطريقي حينئذ فإن مفروض الكلام تنجز الأحكام الواقعية بالعلم الإجمالى فلا مجال لتنجزها ثانيا بالأمر بالاحتياط أو التقليد أو الاجتهاد.

و أمّا الصورة الثانية: فلا- مانع فيها من الالتزام بكون وجوب الاحتياط و عدليه طريقيا اى منجزا للواقع و ذلك: لأن أدلة الأصول الشرعية كما بيناه فى محله غير قاصرة الشمول لموارد الشبهات الحكمية قبل الفحص و مقتضى ذلك أن الاحكام الواقعية لا تنجز على المكلفين فى ظرف عدم وصولها إذا يكون التنجز مستندا إلى وجوب الاحتياط أو الى تحصيل الحجة بالتقليد أو الاجتهاد بحيث لو لا الأمر بها لم يكن اى موجب لتنجز الواقع على المكلفين.

و من ثمة قلنا فى محله أن إيجاب الاحتياط طريقي لا- محالة لما أشرنا من أن أدلة الأصول الشرعية شاملة لموارد الاحتياط و هو يقتضى عدم تنجز الأحكام قبل الوصول فلو وجب معه الاحتياط فمعناه أن الواقع منجز على المكلف بحيث لو ترك الواقع بتركه العمل بالاحتياط لاستحق العقاب على مخالفته و هو معنى الوجوب الطريقي ثم ان بما حققناه ينكشف أن مجرد وجود الحجة الواقعية لا يترتب عليه التنجيز بوجه لو لا أدلة وجوب الاحتياط أو تحصيل الحجة بالتقليد أو الاجتهاد فإن الحجة الواقعية لا تزيد على الأحكام الواقعية فى انها لا تصح العقاب ما لم تصل الى المكلف ثم ان كون التقليد فى موارد عدم العلم الإجمالى واجبا طريقيا يبتنى على أن يكون معناه تعلم فتوى المجتهد أو أخذها. و أمّا بناء على ما هو الصحيح عندنا من انه العمل استنادا الى فتوى المجتهد بالتقليد نفس العمل و لا معنى لكونه منجزا للواقع فالمنجز على هذا هو الأمر بالتعلم بالتقليد أو الاجتهاد.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٦

.....

و أمّا عدم كونه وجوبا نفسيا فلعله أوضح من سابقه و ذلك لانه لا وجه له سوى توهم أن تعلم الأحكام الشرعية واجب بدعوى استفادته من مثل ما ورد: من أن طلب العلم فريضة «١» و قوله عز من قائل: فاستلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون «٢» و غيرهما مما يمكن الاستدلال به على هذا المدعى كما ذهب إليه الأردبيلي «قده» و تبعه بعض المتأخرين إلا أنا بينا فى محله أن تعلم الأحكام ليس بواجب نفسى و انما التعلم طريق إلى العمل و من هنا ورد فى بعض الأخبار أن العبد يؤتى به يوم القيامة فيقال له: هلا عملت؟ فيقول ما علمت فيقال له هلا تعلمت؟ [٣] فترى أن السؤال أولا انما هو عن العمل لا عن التعلم و منه يستكشف عدم وجوبه النفسى و انه طريق إلى العمل و إلما لكان اللازم سؤال العبد أولا عن التعلم بان يقال له ابتداء: هلا تعلمت. و تفصيل الكلام فى عدم وجوب التعلم موكول إلى محله على أنا لو سلمنا وجوب التعلم فالحكم بالوجوب النفسى فى تلك الطرق و جعل الاحتياط عدلا للاجتهاد و

التقليد مما لا محصل له و ذلك لان الاحتياط انما

[٣] هذه مضمون ما رواه الشيخ في أماليه قال: حدثنا محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن محمد قال حدثني محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري عن أبيه عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن زياد قال سمعت جعفر بن محمد (ع) و قد سئل عن قوله تعالى «فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ» فقال: ان الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة: عبدى كنت عالما؟ فان قال: نعم قال له: أ فلا عملت بما علمت؟ و إن قال: كنت جاهلا قال: أ فلا تعلمت حتى تعمل فيخصمه فتلك الحجّة البالغة. راجع تفسير البرهان ج ١ ص ٥٦٠ من الطبع الحديث و كذا في البحار ج ٢ ص ٢٩ و ١٨٠ من الطبعة الثانية عن أمالي المفيد.

(١) راجع ب ٤ من أبواب صفات القاضى و ما يجوز أن يقضى به من الوسائل.

(٢) النحل: ١٦، ٤٣، الأنبياء: ٢١، ٧.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٧

في عباداته، و معاملات (١) أن يكون مجتهدا أو مقلدا أو محتاطا (٢)

هو الإتيان بالمأمور به فهو امتثال للحكم حقيقة لا أن الاحتياط تعلم له لضرورة أن المحتاط جاهل بالحكم أو بالمأمور به إلا أنه قاطع بالامتثال و جازم بإتيانه المأمور به على ما هو عليه فلا وجه للوجوب النفسى فى الاحتياط. نعم لا بأس به فى التقليد و الاجتهاد نظرا إلى أنهما تعلم للأحكام هذا إذا فسرنا التقليد بما يرجع الى تعلم فتوى المجتهد.

و أمّا إذا فسرناه بما يأتى فى محله من أنه الاستناد فى العمل إلى فتوى الغير و أن تعلم الفتوى ليس من التقليد فى شىء فلا يمكن أن يقال ان التقليد تعلم للأحكام بل التقليد هو الاستناد الى فتوى المجتهد و التعلم طريق إليه.

و أما احتمال أن يكون الوجوب النفسى فى تلك الطرق مستندا إلى المصلحة الواقعية الباعثة على الإيجاب الواقعى فيدفعه: أنه انما يتم فيما إذا أثبتنا وجوبها شرعا فإنه فى مقام التعليل حينئذ يمكن أن يقال ان وجوبها منبعث عن نفس المصلحة الواقعية إلا أنه أول الكلام لعدم قيام الدليل على وجوب الاجتهاد و الاحتياط.

نعم لا بأس بذلك فى التقليد بناء على دلالة الأدلة على وجوبه الشرعى كما بنى عليه بعض مشايخنا المحققين «قده».

فالمتحصل إلى هنا أن الاجتهاد و عدليه لا يحتمل فيها الوجوب الشرعى الأعم من النفسى و الغيرى و الطريقي و انما وجوبها متمحض فى الوجوب العقلى بالمعنى الذى قررناه آنفا.

(١) بل و فى عاديته بل فى كل فعل يصدر منه على ما يأتى من الماتن «قده» فى المسألة التاسعة و العشرين فلاحظ.

(٢) لأن الأحكام الواقعية متجزئة على كل مكلف بوجوداتها فلا يمكن معه الرجوع الى البراءة العقلية أو النقلية أو استصحاب عدم التكليف فى موارد الاحتمال و ذلك للعلم الإجمالى بوجود احكام إلزامية فى الشريعة المقدسة إذ لا معنى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٨

.....

للشريعة العارية عن أى حكم. و لا تجرى الأصول النافية فى أطراف العلم الإجمالى أصلا فى نفسها، أو أنها تتساقط بالمعارضة. ثم لو فرضنا أن المكلف ليس له علم إجمالى بوجود أى حكم إلزامى من الابتداء أو أنه كان إلا انه قد انحل بالظفر بجملة متعد بها من الأحكام أيضا لم يجز له الرجوع إلى الأصول النافية فى موارد احتمالها و ذلك لأنه من الشبهة قبل الفحص و قد بينا فى محله أنه

لا مورد للأصل في الشبهات الحكمية قبل الفحص فان الحكم الواقعي يتنجز حينئذ بالاحتمال، و النتيجة أن الأحكام الواقعية متنجرة على كل مكلف إما للعلم الإجمالي و أما بالاحتمال. و إذا لم تجز البراءة في الأحكام الواقعية عقلا و لا نقلا و لا استصحاب العدم لم يكن بد من الخروج عن عهدة امتثالها حيث أن في مخالفتها استحقاق العقاب و طريقه منحصر بالاجتهاد و التقليد و الاحتياط و ذلك: لأن المكلف إما أن يستند في عمله الى ما علم بحجته وجدانا أو تعبدا فهو الاجتهاد و بالعمل به يقطع بأنه قد ترك الحرام و اتى بالواجب و يجزم بخروجه عن عهدة ما توجه إليه من الأحكام. و إما أن يستند في أعماله إلى قول الغير و هو المعبر عنه بالتقليد الا أن القطع بفراغ الذمة بسببه انما هو فيما إذا كان قول الغير ثابت الحجية عنده بالاجتهاد- و لو بالارتكاز- لارتكاز رجوع الجاهل إلى العالم عند العقلاء و ذلك لان قول الغير ليس بحجة عليه في نفسه و لا يمكن أن تثبت حجية قول الغير بالتقليد و قول الغير لان هذا القول كالقول الأول يتوقف حجته على دليل فلو توقفت حجية قول الغير على التقليد و قول الغير لدار أو تسلسل.

لأننا ننقل الكلام إلى القول الثاني و نقول إن حجته إما أن تستند إلى الاجتهاد أو الى التقليد و قول الغير فعلى الأول نلتزم به في القول الأول من دون تباعد المسافة و إثبات حجته بالقول الثاني. و على الثاني ينقل الكلام الى القول الثالث فان

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٩

.....

حجته إما أن تثبت بالاجتهاد أو بالتقليد و قول الغير فعلى الأول نلتزم به في القول الأول من دون تباعد المسافة. و على الثاني ننقل الكلام إلى القول الرابع و هكذا إلى ما لا نهاية له فالمتحصل أن التقليد لا يمكن أن يكون تقليديا بوجه.

نعم لا بأس بالتقليد في فروعه كجواز تقليد غير الأعم أو البقاء على تقليد الميت كما يأتي في محله إلا أن أصل مشروعية التقليد لا بد أن يكون بالاجتهاد فالمقلد- باجتهاده- يعمل على فتوى المجتهد و هو يعمل على ما قطع بحجته من الأمارات و الأصول و إما أن يعمل بالاحتياط بأن يأتي بما يحتمل وجوبه و يترك ما يحتمل حرمة إلا أن الاحتياط لا يتمشى في جميع المقامات إما لعدم إمكانه كما في موارد دوران الأمر بين المحذورين، و موارد كثرة أطراف الاحتياط بحيث لا يتمكن المكلف من إتيانها و إما لاحتمال عدم مشروعيته كما إذا كان محتمل الوجوب عبادة و احتمل المكلف عدم جواز الامتثال الإجمالي في العبادات عند التمكن من امتثالها تفصيلا- اجتهادا أو تقليدا- و حيث انها عبادة يعتبر فيها قصد القرية و لا يتمشى ذلك مع احتمال الحرمة فلا يسوغ للمكلف الاحتياط في مثلها، اللهم إلا- أن يبنى على جوازه بالاجتهاد أو يقلد من يفتى بجوازه في تلك المقامات فالاحتياط لا يكون طريقا الى القطع بالفراغ في جميع الموارد.

و بما سردناه ظهر أن طريق الخروج عن عهدة الأحكام الواقعية المنجرة على المكلفين و ان كان منحصر بالاجتهاد و التقليد و الاحتياط إلا أن الأخير ليس في عرض الأولين بحسب المرتبة بل في طولهما نعم يصح عدّه في عرضهما من حيث العمل لان العمل إما أن يكون بالاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط، كما ظهر أن التقليد أيضا كذلك لأنه في طول الاجتهاد بحسب المرتبة لا في عرضه فالاجتهاد هو الأصل الوحيد و هو التصدي لتحصيل القطع بالحجة على العمل لأن به يقطع بعدم العقاب على مخالفة الواقع.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٠

.....

مباحث الاجتهاد

إشارة

و يقع الكلام فيه من جهات:

١- تعريف الاجتهاد

إشارة

الاجتهاد مأخوذ من الجهد بالضم و هو لغة: الطاقة، أو أنه من الجهد بالفتح و معناه: المشقة و يأتي بمعنى الطاقة أيضا، و عليه فالاجتهاد بمعنى بذل الوسع و الطاقة سواء أخذناه من الجهد- بالفتح- أو الجهد- بالضم- و ذلك لان بذل الطاقة لا يخلو عن مشقة و هما أمران متلازمان، هذا بحسب اللغة.

و أما في الاصطلاح فقد عرّفوه ب «استفراغ الوسع لتحصيل الظن بالحكم الشرعي» و تعريف الاجتهاد بذلك و إن وقع في كلمات أصحابنا «قدس الله أسرارهم» إلا أن الأصل في ذلك هم العامة، حيث عرفوه بذلك لدهابهم إلى اعتبار الظن في الأحكام الشرعية. و من هنا أخذوه في تعريف الاجتهاد و وافقهم عليه أصحابنا مع عدم ملاءمته لما هو المقرر عندهم من عدم الاعتبار بالظن في شيء و أن العبرة انما هي بما جعلت له الحجية شرعا سواء أ كان هو الظن أو غيره، فتفسير الاجتهاد بذلك مما لا تلتزم به الإمامية بتاتا. بل يمكن المناقشة فيه حتى على مسلك العامة لأن الدليل في الأحكام الشرعية عندهم غير منحصر بالظن فهو تفسير بالأخص و عليه فهذا التعريف ساقط عند كلتا الطائفتين.

و من هنا فسره المتأخرون- من أصحابنا- بأنه ملكة يقتدر بها على استنباط الأحكام الشرعية، و تعريف الاجتهاد بذلك و ان لم ترد عليه المناقشة المتقدمة إلا- أن الاجتهاد- بهذا المعنى- ليس من أطراف الوجوب التخييري الثابت للاجتهاد و التقليد و الاحتياط. و ذلك لان الأحكام الواقعية- على ما بيناه سابقا- قد تنجزت

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢١

.....

بالعلم الإجمالي أو بالاحتمال و لأجله قد استقل العقل بلزوم تحصيل العلم بالفراغ و هو لا يتحصل إلا بالاحتياط أو بتحصيل العلم بالأحكام من دون متابعة الغير- كما في الاجتهاد- أو بمتابعته- كما في التقليد- حيث أن المكلف بتركه تلك الطرق يحتمل العقاب في كل ما يفعله و يتركه لاحتمال حرمة أو وجوبه و العقل مستقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب. و من البديهي أن المجتهد أعنى من له ملكة الاستنباط من غير أن يستنبط و يتصدى لتحصيل الحجة و لا- في حكم واحد كغيره يحتمل العقاب في كل من أفعاله و تروكه و معه لا بد له أيضا إما أن يكون مجتهدا أو مقلدا أو يحتاط. و بهذا ينكشف أن الاجتهاد الذي يعدّ عدلا للتقليد و الاحتياط ليس هو بمعنى الملكة، و انما معناه تحصيل الحجة على الحكم الشرعي بالفعل اعنى العمل و الاستنباط الخارجيين لانه المؤمن من العقاب و لا أثر في ذلك للملكة و توضيحه:

أن ملكة الاجتهاد غير ملكة السخاوة و الشجاعة و نحوهما من الملكات إذ الملكة في مثلها انما يتحقق بالعمل و بالمزاولة كدخول المخاوف و التصدي للمهالك فان بذلك يضعف الخوف متدرجا و يزول شيئا فشيئا حتى لا يخاف صاحبه من الحروب العظيمة و غيرها من الأمور المهام فترى انه يدخل الأمر الخطير كما يدخل داره. و كذلك الحال في ملكة السخاوة فان بالإعطاء متدرجا قد يصل الإنسان مرتبة يقدم غيره على نفسه فيبقى جائعا و يطعم ما بيده لغيره و المتحصل أن العمل في أمثال تلك الملكات متقدم على

الملكمة. وهذا بخلاف ملكة الاجتهاد لأنها إنما يتوقف على جملة من المبادئ والعلوم كالنحو والصرف وغيرهما والعمدة علم الأصول فبعد ما تعلمها الإنسان تحصل له ملكة الاستنباط وان لم يتصد للاستنباط ولا في حكم واحد، إذا العمل اي الاستنباط متأخر عن الملكة فلا وجه لما قد يتوهم من أنها كسائر الملكات غير منفكة عن العمل والاستنباط فمن حصلت له الملكة التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٢

.....

فلا محالة اشتغل بالاستنباط وعليه فبمجرد حصول الملكة له يحصل له الامن عن العقاب. بل الاستنباط كما عرفت متأخر عن الملكة من غير ان يكون له دخل في حصولها.

نعم تتقوى الملكة بالممارسة والاستنباط - بعد تحققها في نفسها - لا أنها تتوقف عليه في الوجود.

إذا الاجتهاد بمعنى الملكة لا يترتب عليه الامن من العقاب ولا يكون عدلا للتقليد والاحتياط فالصحيح أن يعرف الاجتهاد: بتحصيل الحجة على الحكم الشرعي وهو بهذا المعنى سليم عن كلتا المناقشتين المتقدمتين.

بقي شيء

وهو أن المجتهد بمعنى من له الملكة قبل أن يستنبط شيئاً من الاحكام هل يجوز تقليده؟ وهل يحرم عليه تقليد الغير؟ وهل يترتب عليه غير ذلك من الأحكام المترتبة على الاجتهاد أو أنها مختصة بالمجتهد الذي تصدى لتحصيل الحجة على الأحكام اعنى المستنبط بالفعل ولا يعم من له الملكة إذا لم يتصد للاستنباط خارجاً؟ ولكنه بحث خارج عن محل الكلام، لان البحث انما هو في الاجتهاد الذي هو عدل التقليد والاحتياط وهو من أطراف الواجب التخييري. وأما أن الاحكام المتقدمة تترتب على من له ملكة الاستنباط أو لا تترتب فيأتي عليه الكلام في البحث عن شرائط المقلد إن شاء الله.

ثم إن التعريف الذي قدّمناه للاجتهاد مضافاً إلى أنه سليم عن المناقشتين المتقدمتين يمكن أن تقع به المصالحة بين الأخباريين والأصوليين وذلك لان الفريقين يعترفان بلزوم تحصيل الحجة على الأحكام الشرعية ولا استيحاش للأخباريين عن الاجتهاد بهذا المعنى وإنما أنكروا جواز العمل بالاجتهاد المفسر باستفراغ الوسع لتحصيل الظن بالحكم الشرعي والحق معهم لأن الاجتهاد بذلك المعنى بدعة ولا يجوز

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٣

.....

العمل على طبقه، إذ لا عبرة بالظن في الشريعة المقدسة، بل قد نهى الله سبحانه عن أتباعه في الكتاب العزيز وقال عز من قائل وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا «١» وقال يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ .. «٢» إلى غير ذلك من الآيات.

وأما تحصيل الحجة على الاحكام فهو مما لا بد منه عند كل من اعترف بالشرع والشريعة لبداهة أن الاحكام الشرعية ليست من الأمور البديهية التي لا يحتاج إثباتها إلى دليل. نعم قد يقع الخلاف في بعض المصاديق والصغريات - مثلاً - لا يرى الأصولي شيئاً حجةً وهو حجة عند المحدثين، أو بالعكس إلا انه غير مضر بالاتفاق على كبرى لزوم تحصيل الحجة على الحكم، كيف فإنه قد وقع نظيره بين كل من الطائفتين فترى أن المحدث الأسترآبادي يرى عدم حجية الاستصحاب في الأحكام الكلية إلا في استصحاب عدم

النسخ و يرى غيره خلافة هذا كله في الاجتهاد، و كذلك الحال في التقليد، إذ لا موقع لاستيحاش المحدثين منه لانه على ما فسرنا الاجتهاد به من الأمور الضرورية و المرتكزة عند العقلاء حيث أن من لا يتمكن من تحصيل الحجّة على الحكم الشرعى أو انه تمكن و لكنه لم يتصد لتحصيها جاهل به، كما أن من حصلها عالم بالحكم، و جواز رجوع الجاهل إلى العالم من الضروريات التي لم يختلف فيها اثنان و هو أمر مرتكز في الأذهان و ثابت ببناء العقلاء في جميع الأعصار و الأزمان.

و المتحصل إلى هنا أن الاجتهاد بمعنى تحصيل الظن بالحكم الشرعى كما يراه المحدثون بدعوى و ضلال إلا أن الأصوليين لا يريدون إثباته و تجويزه و لا يدعون وجوبه و لا جوازه بوجه بناء على عدم تمامية مقدمات الانسداد- كما هو الصحيح-

(١) يونس ١٠: ٣٦.

(٢) الحجرات ٤٩: ١٢.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٤

.....

و أما الاجتهاد بمعنى تحصيل الحجّة على الحكم الشرعى فهو أمر لا يسع المحدث إنكاره و هو الذى يرى الأصولى وجوبه فما أنكره المحدثون لا يثبت الأصوليون كما أن ما يريد الأصولى إثباته لا ينكره المحدثون إذا يظهر ان النزاع بين الفريقين لفظى و هو راجع الى التسمية فإن المحدث لا يرضى بتسمية تحصيل الحجّة اجتهادا و أما واقعة فكلتا الطائفتين تعترف به كما مرّ.

٢- مبادئ الاجتهاد

يتوقف الاجتهاد على معرفة اللغة العربية لوضوح أن جملة من الأحكام الشرعية و ان لم يتوقف معرفتها على معرفة اللغة كوجوب مقدمه الواجب و غيره من موارد الأحكام العقلية الاستلزامية إلا أنه لا شبهة فى أن أكثر الأحكام يستفاد من الكتاب و السنه و هما عربيان فلا- مناص من معرفة اللغة العربية فى استنباطها منهما حتى إذا كان المستنبط عربى اللسان، لأن العربى لا يحيط بجميع اللغة العربية و إنما يعرف شطرا منها فلا بدّ فى معرفة البقية من مراجعة اللغة.

و لا نقصد بذلك أن اللغوى يعتبر قوله فى الشريعة المقدسة، كيف و لم يقم دليل على حجيته، و انما نريد أن نقول ان الرجوع الى اللغة من الأسباب المشرفة للفقهاء على القطع بالمعنى الظاهر فيه اللفظ و لا أقل من حصول الاطمئنان بالظهور و ان لم يثبت انه معناه الحقيقى بقوله، و ذلك لان الفقيه انما يدور مدار الظهور و لا يهتمّ كون المعنى حقيقة أو مجازا.

ثم إن بهذا الملا-ك الذى أوجنا إلى معرفة اللغة العربية نحتاج إلى معرفة قواعدها لأنها أيضا مما يتوقف عليه الاجتهاد و ذلك كمعرفة احكام الفاعل و المفعول لضرورة أن فهم المعنى يتوقف على معرفتها. نعم لا يتوقف الاجتهاد على معرفة ما لا دخاله له فى استفادة الاحكام من أدلتها و ذلك كمعرفة الفارق بين البدل و عطف البيان و غير ذلك مما يحتوى عليه الكتب المؤلفة فى الأدب.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٥

.....

و أما علم المنطق فلا توقف للاجتهاد عليه أصلا، لأن المهم فى المنطق انما هو بيان ماله دخاله فى الاستنتاج من الأقيسة و الأشكال كاعتبار كلية الكبرى، و كون الصغرى موجبه، فى الشكل الأول مع أن الشروط التى لها دخل فى الاستنتاج مما يعرفه كل عاقل حتى الصبيان، لأنك إذا عرضت- على اى عاقل- قولك:

هذا حيوان، و بعض الحيوان مود، لم يتردد في أنه لا- ينتج أن هذا الحيوان مود، و على الجملة المنطق إنما يحتوى على مجرد اصطلاحات علمية لا تمسها حاجة المجتهد بوجه، إذ ليس العلم به مما له دخل في الاجتهاد بعد معرفة الأمور المعتمدة في الاستنتاج بالطبع.

و الذى يوقفك على هذا ملاحظة أحوال الرواة و أصحاب الأئمة عليهم أفضل الصلاة لأنهم كانوا يستنبطون الأحكام الشرعية من الكتاب و السنة من غير أن يتعلموا علم المنطق و يطلعوا على مصطلحاته الحديثة. و العمدة فيما يتوقف عليه الاجتهاد بعد معرفة اللغة العربية و قواعد علمان:

«أحدهما»: علم الأصول، و مساس الحاجة إليه في الاجتهاد مما لا يكاد يخفى لأن الأحكام الشرعية ليست من الأمور الضرورية التي لا يحتاج إثباتها إلى دليل، و إنما هي أمور نظرية يتوقف على الدليل و البرهان، و المتكفل لأدلة الأحكام و براهينها من الحجج و الأمارات و غيرها مما يؤدي إلى معرفة الأحكام الشرعية علم الأصول، و ما من حكم نظري إلا و يستنبط من تلك الأدلة فعلى المستنبط أن يتقنها و يحصلها بالنظر و الاجتهاد لأنها لو كانت تقليدية لأدى إلى التقليد في الأحكام لأن النتيجة تتبع أحسن المقدمتين كما تأتي الإشارة إليه في محله.

و «ثانيهما»: علم الرجال و ذلك لأن جملة من الأحكام الشرعية و إن كانت تستفاد من الكتاب إلا أنه أقل قليل و غالبها يستفاد من الأخبار الماثورة عن أهل البيت عليهم السلام، و على ذلك إن قلنا بأن الأخبار المدونة في الكتب الأربعة التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٦

.....

مقطوعة الصدور أو أنها مما نظم بصدورها لأن الأصحاب عملوا على طبقها و لم يناقشوا في إسنادها و هذا يفيد الاطمئنان بالصدور فقد استرحنا من علم الرجال لعدم مساس الحاجة إلى معرفة أحوال الرواة كما سلك ذلك المحقق الهمداني «قده» حيث قال: ليس المدار عندنا في جواز العمل بالرواية على اتصافها بالصحة المطلوبة و إلا فلا يكاد يوجد خبر يمكننا إثبات عدالة روايتها على سبيل التحقيق لو لا البناء على المسامحة في طريقها و العمل بظنون غير ثابتة الحجية. بل المدار على وثاقه الراوى أو الوثوق بصدور الرواية و ان كان بواسطة القرائن الخارجية التي عمدتها كونها مدونة في الكتب الأربعة أو مأخوذة من الأصول المعتمدة مع اعتناء الأصحاب بها و عدم إعراضهم عنها .. الى أن قال: و لأجل ما تقدمت الإشارة إليه جرت سيرتى على ترك الفحص عن حالهم. انتهى. و إنما اللازم حينئذ مراجعة أن الرواية هل هي معمول بها عندهم لتكون حجة أو أنها معرض عنها لتسقط عن الاعتبار و معه لا تمس الحاجة إلى علم الرجال إلّا في بعض الموارد كما إذا لم يظهر لنا عمل الأصحاب على طبق الرواية أو أعراضهم عنها.

و أما إذا بنينا على ما هو الصحيح عندنا من أن عمل الأصحاب و المشايخ (قدس الله أسرارهم) على طبق رواية لا يكون جابرا لضعف دلالتها، إذ المتبع حسب سيرة العقلاء هو الظهور و من الظاهر أن عملهم على طبق الرواية لا يجعلها ظاهرة في المعنى المراد، كما لا ينجر بعملهم ضعف سندها، فإن السيرة العقلانية التي هي العمدة في حجية الخبر و كذا الأخبار التي ادعينا تواترها إجمالاً، و بعض الآيات المذكورة في محلّها إنما تدل على اعتبار الخبر الموثوق أو الممدوح روايته، أو الرواية التي يطمئن بصدورها عنهم- لو اتفق في مورد- و أما الخبر الضعيف

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٧

.....

فلم يدلنا دليل على اعتباره إذا عمل المشهور على طبقه.

فلا محالة تزداد الحاجة إلى علم الرجال، فإن به يعرف الثقة عن الضعيف و به يتميز الغث عن السمين و معه لا مناص من الرجوع إليه للتفتيش عن أحوال الرواة الواقعيين في سلسلة السند واحدا بعد واحد ليظهر أنه موثوق به ليؤخذ بخبره أو أنه ضعيف لئلا يعتمد على إخباره حتى الرواة الواقعيين في السند بعد ابن أبي عمير و زرارة و أضرابهما ممن ادّعوا الإجماع على تصحيح ما يصح عنهم في الرجال، و ذلك لان هذا الإجماع ليس بأزيد من الإجماعات المنقولة التي لا نعتد عليها في الاحكام.

على أنه غير معلوم المراد و هل أريد به أن السند إذا كان معتبرا إلى تلك الجماعة لم ينظر إلى من وقع بعدهم في سلسلة السند من الرواة، بل يحكم باعتبارها و لو كان الراوى الواقع بعدهم غير معلوم الحال عندنا ليكون ذلك توثيقا إجماليا لهؤلاء الرواة أو أن المراد به توثيق أصحاب الإجماع في أنفسهم ليكون معناه أن الجماعة المذكورين ثقات أو عدول و إن كان بعضهم واقفيا أو فطحيا أو غيرهما من الفرق، و لم يرد توثيق لبعضهم مع قطع النظر عن هذا الإجماع فالسند إذا تم من غير ناحيتهم فهو تام من جهتهم أيضا لأنهم ثقات أو عدول. و أما من وقع في السند بعدهم فلا يكاد يستفاد توثيقه من الإجماع بوجه؟

و بما أن كلا من الأمرين محتمل الإرادة في نفسه فيصبح معقد الإجماع مجملا و لا يمكننا الاعتماد عليه إلا في المقدار المتيقن منه و هو الأخير، و المتحصل أن علم الرجال من أهم ما يتوقف عليه رحي الاستنباط و الاجتهاد. و أما غير ما ذكرناه من العلوم فهو فضل لا توقف للاجتهاد عليه.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٨

٣ - أقسام الاجتهاد

إشارة

للاجتهاد تقسيمان:

«أحدهما»: تقسيمه إلى الاجتهاد الفعلي و الاجتهاد بالقوة و الملكة، و ذلك لأن الإنسان قد يكون له ملكة يقتدر بها على استنباط الأحكام الشرعية إلا أنه لم يعمل بعد قدرته في الاستنباط أو أنه استنبط شيئا قليلا من الأحكام، و قد يكون ذا ملكة الاجتهاد و يعمل قدرته أيضا في الاستنباط و يكون عالما للأحكام الشرعية بالفعل و إن لم يكن علمه علما وجدانيا. بل مستندا إلى الأدلة و الحجج.

«ثانيهما»: تقسيمه إلى مطلق و تجزى. و ذلك لأن الملكة قد لا تختص بباب دون باب - على ما تأتي الإشارة إليه - و يسمى صاحبها مجتهدا مطلقا. و قد تختص ببعض الأبواب دون بعض فلا- يتمكن إلما من استنباط جملة من الأحكام لا جميعها و يسمى صاحبها بالمتجزي في الاجتهاد.

و حيث أن الاجتهاد موضوع لجملة من الاحكام فيقع الكلام في أنها هل تترتب على جميع الأقسام المتقدمة أو تختص ببعضها دون بعض و ذلك لان للاجتهاد أحكاما ثلاثة:

«الأول»: حرمة رجوع المجتهد إلى الغير في الفتوى بالاستناد إليها في مقام الامتثال لوجوب اتباع نظره على نفسه.

«الثاني»: جواز رجوع الغير إليه أعنى تقليده و الاستناد إلى آرائه في مقام العمل.

«الثالث»: نفوذ قضائه و تصرفاته في أموال القصر و التصدى لغير ذلك مما هو من مناصب الفقيه الجامع للشرائط.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٩

.....

ثم إن المناسب للبحث في المقام إنما هو خصوص الحكم الأول دون الثاني والأخير لأنهما يناسبان بحثي التقليد والقضاء حيث يقع فيهما الكلام في أن القاضى و من يرجع إليه في التقليد هل يعتبر أن يكونا مجتهدين بالفعل أو يكفى كونهما ذا ملكة الاجتهاد و إن لم يستنبطوا ولو حكما واحدا. وكذا نتكلم في أن المتجزي في الاجتهاد هل ينفذ قضاؤه و يجوز أن يتصدى للأمر الحسبي و أنه هل يجوز تقليده أو أن القاضى و من يرجع إليه في التقليد يعتبر أن يكونا مجتهدين مطلقين؟ إلا أنا في المقام نشير الى هذين البحثين أيضا على نحو الاختصار فنقول:

لا ريب ولا إشكال في أن المجتهد المطلق الذى قد استنبط جملة وافيه من الأحكام يحرم عليه الرجوع إلى فتوى غيره و يجوز أن يراجع إليه في التقليد و يتصدى للقضاء و يتصرف في أموال القصر و نحوه و هذا القسم من الاجتهاد هو القدر المتيقن في ترتب الأحكام المذكورة عليه.

و إنما الكلام في من له الملكة المطلقة إلا أنه لم يتصد للاستنباط أصلا أو استنبط شيئا قليلا من الاحكام و في المتجزي الذى يتمكن من استنباط بعض الاحكام دون بعض إذا استنبط جملة منها بالفعل فالبحث يقع في مرحلتين:

١- الاجتهاد بالقوة و الملكة

إشارة

و الكلام فيه من جهات:

«الأولى»: في جواز رجوعه إلى الغير.

«الثانية»: في جواز الرجوع إليه.

«الثالثة»: في نفوذ قضاؤه و جواز تصديده للأمر الحسبي.

«أما الجهة الأولى»:

فلا- يترتب على البحث عنها أية ثمرة إلا- بالإضافة إلى نفس من له الملكة ليفتى في تلك المسألة بالحرمة أو الجواز و ذلك لأن صاحب

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٠

.....

الملكة ليس له أن يقلد في مسألة جواز رجوع من له الملكة إلى الغير و عدمه فإن مشروعية التقليد بالإضافة إليه أول الكلام فلا مناص من أن يرجع إلى الأدلة حتى ينتهى نظره إلى جواز رجوع مثله إلى الغير أو حرمة فتكلمنا عليه و إثباتنا جواز تقليده أو حرمة لا يكاد أن تترتب عليه ثمرة سوى أن ترجح عنده أدلة الجواز أو التحريم ليفتى على طبق الأولى أو الثانية هذا.

و قد يقال: بجواز رجوعه إلى الغير نظرا إلى أن الاجتهاد بالقوة و الملكة ليس بعلم فعلى للأحكام بل صاحبها جاهل بها بالفعل و إن كان له ملكة الاستنباط و الاجتهاد و لا مانع من رجوع الجاهل إلى العالم. و هذا القول منسوب إلى صاحب المناهل «قده» و عن شيخنا الأنصارى «قده»- في رسالته الموضوعه في الاجتهاد و التقليد- دعوى الاتفاق على عدم الجواز لانصراف الإطلاقات الدالة على جواز التقليد عن من له ملكة الاجتهاد، و اختصاصها بمن لا يتمكن من تحصيل العلم بها.

و ما أفاده «قده» هو الصحيح و ذلك لأن الأحكام الواقعية قد تنجزت على من له ملكة الاجتهاد بالعلم الإجمالى أو بقيام الحجج و الأمارات عليها فى محالها و هو يتمكن من تحصيل تلك الطرق، إذا لا بد له من الخروج عن عهدة التكاليف المنتجزة فى حقه و لا يكفى فى ذلك أن يقلد الغير، إذ لا يترتب عليه الجزم بالامثال فإنه من المحتمل أن لا تكون فتوى الغير حجة فى حقه لوجوب العمل بفتيا نفسه و نظره فلا يدري أنها مؤمنة من العقاب المترتب على مخالفته ما تنجز عليه من الأحكام الواقعية و العقل قد استقل بلزوم تحصيل المؤمن من العقاب و مع الشك فى الحجية يبنى على عدمها فان الشك فى الحجية يساوق القطع بعدمها على ما بيناه فى محله.

و لا يقاس صاحب الملكة بمن ليست له ملكة الاجتهاد بالفعل إلا أنه يتمكن من تحصيلها لاستعداده و قابليته و لو بالاشتغال بالدراسة سنين متماضية.

و ذلك لانه غير متمكن - حقيقة - من تحصيل العلم التعبدى بالأحكام و لا يحتمل

التفقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣١

.....

حرمة التقليد عليه، بأن يحتمل وجوب الاجتهاد فى حقه، كيف فان الاجتهاد واجب كفاى و ليس من الواجبات العينية كما هو مقتضى قوله عز من قائل فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ «١». لدلالته على أن الاجتهاد و تحصيل العلم بالأحكام إنما يجب على طائفة من كل فرقة لا على الجميع. و هذا بخلاف صاحب الملكة إذ من المحتمل أن يجب عليه الاجتهاد وجوبا تعيينيا لتمكنه من تحصيل العلم بالأحكام و يحرم عليه التقليد لانصراف أدلة الجواز عنه، حيث أن ظاهرها أن جواز التقليد يختص بمن لا يتمكن من تحصيل العلم بالأحكام فمثل قوله عز من قائل: فسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون «٢» يختص بمن لا يكون من أهل الذكر و لو بالقوة لوضوح أنه لو كان خطابا للمتمكن من تحصيل العلم بالأحكام لم يناسبه الأمر بالسؤال بل ناسب أن يأمره بتحصيل العلم بها فان مثله لا يخاطب بذلك الخطاب و هكذا الكلام فى بقية أدلته لوضوح اختصاصها بمن لا يتمكن من تحصيل الحجة على الحكم حتى السيرة العقلانية الجارية على رجوع الجاهل إلى العالم.

و «دعوى»: أن السيرة شاملة للمقام لأن صاحب الملكة ليس بعالم بالفعل.

مما لا يمكن التفوه به أصلا لأنه كيف يسوغ دعوى أن العقلاء يلزمون صاحب الملكة بالرجوع إلى من يحتمل انكشاف خطأه إذا راجع الأدلة. بل قد يكون قاطعا بأنه لو راجع الأدلة لخطأه فى كثير من استدلالاته و مثله لا يكون مشمولاً للسيرة العقلانية يقينا و لا أقل من احتمال اختصاصها بمن لا يتمكن من الرجوع إلى الأدلة.

(١) التوبة ٩: ١٢٢.

(٢) تقدم فى ص ١٦.

التفقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٢

.....

و المتحصل أن من له ملكة الاجتهاد - سواء لم يتصد للاستنباط أصلا أو استنبط شيئا قليلا من الاحكام - لا بد له من أن يتبع نظره و يرجع إلى فتيا نفسه و لا يجوز أن يقلد غيره، و الإجماع المدعى فى كلام شيخنا الأنصارى «قده» أيضا مؤيد لما ذكرناه، لعدم كونه إجماعا تعبديا.

«أما الجهة الثانية»:

فالصحيح عدم جواز الرجوع إليه لأن الأدلة اللفظية المستدل بها على جواز التقليد من الآيات و الروايات أخذت في موضوعها عنوان العالم و الفقيه و غيرهما من العناوين غير المنطبقة على صاحب الملكة، إذ لا يصدق عليه العالم أو الفقيه لعدم كونه كذلك بالفعل. نعم له قدرة المعرفة و العلم بالأحكام و كذلك الحال في السيرة العقلائية لأنها إنما جرت على رجوع الجاهل الى العالم. و قد عرفت أن صاحب الملكة ليس بعالم فعلا فرجوع الجاهل إليه من رجوع الجاهل إلى مثله. هذا إذا لم يتصد للاستنباط بوجه. و أما لو استنبط من الأحكام شيئا طفيفا فمقتضى السيرة العقلائية جواز الرجوع إليه فيما استنبطه من أدلته فإن الرجوع إليه من رجوع الجاهل إلى العالم حيث أن استنباطه بقیة الاحكام و عدمه أجنيان عما استنبطه بالفعل. نعم قد يقال إن الأدلة اللفظية رادعة عن السيرة و أنها تقتضى عدم جواز الرجوع إليه إذ لا يصدق عليه عنوان الفقيه أو العالم بالأحكام اللهم إلا أن يستنبط جملة معتدا بها بحيث يصح أن يقال إنه عالم أو فقيه. و لكنه يأتي أن الأدلة اللفظية لا مفهوم لها و أنها غير رادعة عن السيرة فانتظره

«و أما الجهة الثالثة»:

فالصحيح عدم نفوذ قضائه و تصرفاته في أموال القصر و عدم جواز تصديه لما هو من مناصب الفقيه و ذلك لأن الأصل عدمه لأنه يقتضى أن لا يكون قول أحد أو فعله، نافذا في حق الآخرين إلا فيما قام عليه الدليل و هو إنما دل على نفوذ قضاء العالم أو الفقيه أو العارف بالأحكام أو غيرها

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٣

.....

من العناوين الواردة في الأخبار، ولا يصدق شيء من ذلك على صاحب الملكة كما يأتي تفصيل هذه الجهة و سابقها عند التعرض لأحكام التقليد و القضاء إن شاء الله هذا كله في إحدى مرحلتى البحث في المقام.

٢- التجزى في الاجتهاد**إشارة**

أعنى من استنبط بعض الاحكام بالفعل و لا يتمكن من استنباط بعضها الآخر. و الكلام فيه أيضا من جهات:

«الأولى»: في إمكان التجزى و استحالته.

قد: يقال باستحالة التجزى في الاجتهاد نظرا إلى أنه ملكة كملكة الشجاعة أو السخاوة و غيرهما من الملكات. و الملكة كيف نفسانى بسيط غير قابل للتجزية و التقسيم من التنصيف أو التثليث أو غيرهما و إنما القابل لذلك هو الكم فدائما يدور أمر الملكة بين الوجود و العدم و لا يعقل أن تتحقق متبعضه بان يقال إن لفلان نصف ملكة الشجاعة أو نصف ملكة الاجتهاد، إذا المتصدى للاستنباط إما أن يكون مجتهدا مطلقا و إما أن لا يتصف بالاجتهاد أصلا فالتجزى في الاجتهاد أمر غير معقول هذا.

لكن المغالطة في هذه الدعوى بينة، لوضوح أن مدعى إمكان التجزى لا يريد بذلك أن ملكة الاجتهاد قابلة للتجزية و أن للمتجزى

نصف الملكة أو ثلثها فإنه كما مر غير معقول نظير دعوى أن زيدا له نصف ملكة الشجاعة- مثلا- بل مراده أن متعلق القدرة في المتجزى أصيق دائرة من متعلقها في المجتهد المطلق لأنها فيه أوسع و توضيحه:

أن القدرة تتعدد بتعدد متعلقاتها فإن القدرة على استنباط حكم مغايرة للقدرة على استنباط حكم آخر و هما تغييران القدرة على استنباط حكم ثالث نظير القدرة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٤

.....

على بقية الأفعال الخارجية فإن القدرة على الأكل غير القدرة على القيام و هما غير القدرة على التكلم و هكذا. كما أن من الواضح أن الاحكام تختلف بحسب سهولة المدرك و الاستنباط و صعوبتهما فربّ حكم اختلفت فيه الأقوال و تضاربت أدلته و أخباره، و حكم مدركه روايه واحده ظاهرة الدلالة و تامه السند، و من البديهي أن الاستنباط في الأول أصعب و في الثاني أسهل. إذا يمكن أن يحصل للإنسان ملكة و قدرة على الاستنباط في مسألة لسهولة مقدماتها و مداركها و لا يحصل له ذلك في مسألة أخرى لصعوبة مبادئها و مأخذها، فالفرق بين الاجتهاد المطلق و التجزي انما هو في أن أفراد القدرة و متعلقاتها في المتجزى أقل منها في المجتهد المطلق.

فلا وجه للمناقشة في إمكان التجزي بل في وقوعه فترى أن الرجل لقوة استعداده و كثرة ممارسته في الأمور العقلية و مبادئها يتمكن من استنباط الأحكام الراجعة إلى مقدمة الواجب أو اقتضاء الأمر بالشئ النهي عن ضده أو اجتماع الأمر و النهي أو غيرها من الأحكام الراجعة إلى المباحث العقلية. و لا يتمكن من ذلك فيما يرجع إلى الروايات و مباحث الألفاظ- مثلا- لعدم تبحره في تلك الأبحاث و عدم مؤانسته معها. و ربما يكون الأمر بالعكس، كما أنه قد يتمكن من استنباط الأحكام المربوطة بالمعاملات لقله رواياتها و عدم توقفه إلما على جملة من القواعد العامة و هي واضحة لديه و يعجز عن الاستنباط في أبواب العبادات لكثرة ما فيها من الأحاديث المتعارضة هذا.

بل لا يبعد أن يقال إن المطلق من الاجتهاد مسبوق بالتجزي- دائما- و أن أيّ مجتهد مطلق كان متجزيا في زمان ثم قوى و ترقى شيئا فشيئا حتى تمكن من استنباط أكثر الاحكام أو كلها و ذلك لأنّ دعوى أن الرجل قد أصبح مجتهدا مطلقا من ساعته أو ليلته من غير أن يكون مسبوqa بالتجزي في زمان مما لا شاهد

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٥

.....

له بل هي أمر غير عادي، و لا- نستعهد وقوعه بوجه و لعلّه إلى ذلك أشار صاحب الكفاية «قده» بقوله: بل يستحيل حصول اجتهاد مطلق عادة غير مسبوق بالتجزي.

نعم ليس ذلك من المستحيلات العقلية نظير اجتماع الضدين أو النقيضين.

و ذلك لأن المسائل الفقهية في عرض واحد و لا تقدم لبعضها على بعض آخر زمانا أو رتبة بأن يكون التمكن من استنباط بعضها مقدمة للقدرة على استنباط بعضها الآخر حتى يتوهم أن المتأخر يستحيل أن يتحقق قبل حصول المتقدم حيث أن تحقق ذي المقدمة من دون مقدمته في المقام يستلزم الطفرة المحال فأىّ مانع- لدى العقل- من أن تحصل ملكة الاجتهاد المطلق دفعة واحدة؟ و لو بالاعجاز و الإفاضة من الله- جلت عظمتة- هذا كله في إمكان التجزي و وقوعه.

«الجهة الثانية»: جواز رجوعه إلى الغير فيما استنبطه و عدمه

. قد اتضح الحال في ذلك مما سردناه في الاجتهاد بالقوة و الملكة بل الأمر في المتجزى أوضح بحيث لو قلنا بجواز رجوع من له ملكة الاجتهاد الى الغير- فرضا- لم نتمكن من الالتزام به في المقام، لأن المتجزى عالم بما استنبطه من الاحكام بل قد يكون أعلم من غيره و رجوعه إلى الغير وقتئذ من رجوع العالم إلى العالم أو الى الجاهل باعتقاده لانه قد يرى خطأه و هل يسوغ أن يرجع إلى من يعتقد خطأه في استنباطاته و اجتهاده؟!.

فيبنى- مثلا- على صحة الصلاة التي يعتقد فسادها لرجوعه إلى فتوى من يرى صحتها و هذا مما لا سبيل إلى الالتزام به و كذلك الحال بالإضافة إلى الأدلة اللفظية لما تقدم من أنها مختصة بمن لا يتمكن من تحصيل الحجة على الحكم فلا يشمل من يتمكن من تحصيلها فضلا عن تصدى لذلك و استنبط جملة من المسائل و الاحكام.

«الجهة الثالثة»: جواز الرجوع إليه و تقليده في ما استنبطه من الاحكام

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٦

.....

قد أسلفنا أن الموضوع للحكم بجواز الرجوع و التقليد انما هو عنوان العالم أو الفقيه أو غيرهما من العناوين التي لا تنطبق على من استنبط مسألة أو مسألتين و نحوهما فيشترط في جواز الرجوع إلى المتجزى أن يستنبط جملة معتدا بها من المسائل على نحو يصدق عليه عنوان الفقيه و العالم هذا كله حسب ما تقتضيه الأدلة اللفظية في المقام.

و أما السيرة العقلانية فهي تقتضى جواز الرجوع إليه فيما استنبطه و إن كان قليلا غايته لانه من رجوع الجاهل إلى العالم حيث أن استنباطه و اطلاعه على بقية المسائل و عدمهما أجنبيان عما علم به و استنبطه. و هذه السيرة هي المتبعة في المقام و يأتي عند التكلم على شرائط المجتهد أن الأدلة اللفظية غير رادعة عنها بوجه.

«الجهة الرابعة»: نفوذ قضائه و جواز أن يتصدى للأمر الحسينية و عدمهما

و الصحيح عدم نفوذ قضاء المتجزى و عدم جواز أن يتصدى للأمر الحسينية لأن الموضوع في لسان الأدلة المثبتة لهذه الاحكام إنما هو عنوان العالم و الفقيه و العارف و غيرها من العناوين التي لا يصدق على من استنبط حكما أو حكمين و نحوهما فلا ينفذ قضاء المتجزى حتى يستنبط جملة معتدا بها من الاحكام و يصدق عليه العناوين المأخوذة في لسان الاخبار كما يأتي تفصيله في محله إن شاء الله.

٤- التخطيط و التصويب

إشارة

لا- شبهة و لا- خلاف في الأمور النفس الأمرية و الواقعية التي لا- يتوقف تحققها على اعتبار أى معتبر و فرض فارض و قد أطبقت كلماتهم «١» على أن العقل قد يصيبها في إدراكه و قد يخطى بلا فرق في ذلك بين أن يكون الأمر الواقعي من

(١) نعم ذهب عبد الله بن الحسن العنبري إلى أن كل مجتهد مصيب في العقلية كما في الفروع. كذا في المستصفي ج ٢ ص ٣٥٨ و كتاب الاحكام في أصول الأحكام للآمدى ج ٤ ص ٢٣٩.
التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٧
.....

قبيل الجواهر و الاعراض كأكثر الموجودات الخارجية و أن يكون من غيرهما، لأننا بينا في محلّه أن الأمور الواقعية قد تكون موجودة في الخارج كالذوات الجوهرية و العرضية و قد تكون ثابتة- لا موجودة- و هذا كما في الاستحالة و الإمكان و غيرهما من الأمور العقلية، حيث أن استحالة اجتماع الضدين أو النقيضين ثابتة في الواقع و نفس الأمر من غير أن يتوقف على الاعتبار، إلا أنها ليست موجودة في الخارج كالجواهر و الأعراض.

و كيف كان لا- سبيل إلى القول بالتصويب في تلك الأمور، لأنه يستلزم اجتماع الضدين أو النقيضين فإنه إذا بنى أحد على إمكان إعادة المعدوم- مثلا- و بنى آخر على استحالتها لا- مناص من أن يكون أحد هذين النظيرين خطأ و غير مطابق للواقع، إذ لازم أصابتهما في كلتا النظرتين أن يكون إعادة المعدوم ممكنة و مستحيلة و هذا ما ذكرناه من لزوم اجتماع الضدين أو النقيضين المحال فالتخطئة في تلك الأمور مما لا كلام فيه.

و إنما الكلام في الأمور الاعتبارية و الشرعيات و انها كالأمر الواقعية مورد للتخطئة أو لا بد فيها من الالتزام بالتصويب؟
نسب القول بالتصويب إلى جماعة من الأشاعرة و المعتزلة «١» و انهم ذهبوا

(١) ففي كتاب الاحكام في أصول الأحكام لابن حزم الأندلسي الظاهري ج ٥ ص ٧٠: ذهبت طائفة إلى أن كل مجتهد مصيب و أن كل مفت محق في فتياه على تضاده.

و في الاحكام في أصول الأحكام للآمدى ج ٤ ص ٢٤٦: المسألة الظنية من الفقهيّات إما أن يكون فيها نص أو لا يكون، فان لم يكن فيها نص فقد اختلفوا فيها فقال قوم: كل مجتهد فيها مصيب و ان حكم الله فيها لا يكون واحدا بل هو تابع لظن المجتهد فحكم الله في حق كل مجتهد ما أدى اليه اجتهاده و غلب على ظنه و هو قول القاضي أبي بكر و أبي الهذيل و الجبائي و ابنه. و قال آخرون: المصيب فيها واحد و من عده مخطئ، لان الحكم في كل واقعة لا يكون إلا معينا لان الطالب يستدعي مطلوبا و ذلك المطلوب هو الأشبه عند الله في نفس الأمر.

و في فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت المطبوع بهامش المستصفي للغزالي ج ٢ ص ٣٨٠: كل مجتهد في المسألة الاجتهادية أي فيما يسوغ فيه الاجتهاد مصيب عند القاضي أبي بكر و الشيخ الأشعري كما قال أهل العراق و قال أهل خراسان لم يثبت عن الأشعري و نسب إلى الامام حجة الإسلام الغزالي قدس سره و المزني من كبار أصحاب الشافعي رضي الله عنه و غيرهما، و لا يذهب عليك ما في هذا القول من الإشارة إلى ضعف هذه النسبة فلا تغفل.

و هؤلاء ظنوا أن لا حكم لله تعالى في تلك الوقائع إلا أنه إذا وصل رأى المجتهد إلى أمر فهو الحكم عند الله تعالى .. الى أن قال و بعض منهم قالوا الحكم من الأنزل هو ما أدى إليه رأى المجتهد و عليه الجبائي من المعتزلة و نسبته إلى جميع المعتزلة لم تصح كيف و الحسن أو القبح عندهم في مرتبة الذات فما فيه حسن واقعي هو الواجب لا يمكن أن يكون محرما و ما فيه القبح الواقعي فهو محرّم لا- غير و لا ينقلب الحسن و القبح الذاتيان و إذا كان كل مجتهد مصيبا فالحق عندهم متعدد فعلى كل من ادعى اجتهاده إلى حكم فهو الحكم و إذا أدى رأى آخر الى آخر فهو الحكم عليه ..

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٨

.....

إلى أن كل مجتهد مصيب و تبدل الرأى فى الاحكام من باب التبدل فى الموضوع كتبدل المسافر حاضرا أو العكس. و الصحيح ان يقال: قد يطلق التصويب و يراد به أن قيام الطرق و الأمارات سبب لحدوث المصلحة فيما أدتا إليه و ان تلك المصلحة تستتبع جعل الحكم على طبقها فلا حكم واقعى وراء ما أدت إليه الأماره عند المجتهد، و النتيجة ان الاحكام التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٩

.....

الواقعية تابعة لآراء المجتهدين و جعل الحكم متأخر عن قيام الاماره عليه و هذا هو المعبر عنه بالتصويب الأشعري. إلا- أنه أمر غير معقول و ذلك لأنه لو لم يكن هناك حكم مجعول واقعا قبل قيام الاماره فالاماره تحكى عن أى شىء؟ و أنها تودى إلى اى حكم و هل يعقل الكشف من دون مكشوف و الحكاىة من غير محكى؟! فلو توقف ثبوته على قيام الاماره عليه لدار، على ان لازمه اختصاص الأحكام الشرعية بمن قامت عنده الاماره و هو خلاف التسالم و الأخبار الدالة على ان لله سبحانه فى كل واقعه حكم يشترك فيه العالم و الجاهل و من قامت عنده الاماره و من لم تقم. و قد يراد به ان فى الواقع أحكاما مجعولة حسب ما فيها من المصالح المقتضية لجعلها و هى التى تحكى عنها الإمارات إلا ان قيام الاماره سبب لحدوث مصلحة فيما أدت إليه أقوى مما فيه من المصلحة الواقعية و لذا يكون الحكم الفعلى المجعول على طبق الاماره و مؤداها دون الواقع، لأن الأحكام الواقعية ليست بفعليه بل هى صوريه و إنشائية و لا تتصف بالفعليه إلا فيما إذا أدت الاماره إليها فمن لم يقم عنده اماره على الحكم لم يكن حكم فعلى فى حقه. و هذا هو المعبر عنه بالتصويب المعتزلى و هو و إن كان أمرا معقولا فى نفسه فإنه لا مانع من ان تكون الأحكام الواقعية إنشائية تتوقف فعليتها على قيام الاماره على طبقها و ان تكون مختصة بالعالمين بها دون الجاهلين نظير اختصاص بعض الاحكام ببعض المكلفين دون بعض كاحكام النساء المختصة بهن دون الرجال. إلا- ان الإجماع قد انعقد على أن الاماره لا- تكون مغيرة للواقع و لا- تمس كرامته بوجه بل ادعى شيخنا الأنصارى «قده» أن وجود الحكم المشترك بين الجاهل و العالم مما تواترت عليه الاخبار و الآثار «١» و معه لا يبقى لتوهم اختصاص

(١) لعله «قده» ينظر بذلك الى الاخبار الآمرة بالتوقف أو الاحتياط أو غيرها مما يدلنا بالدلالة الالتزامية على أن الاحكام الواقعية مشتركة بين العالمين و الجاهلين و إلّا فلم ترد على ذلك رواية واحدة- فيما عثرنا عليه- فضلا عن أن تكون متواترة. التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٤٠

.....

الاحكام بالعالمين بها بل هى تعميم و الجاهلين فحالها حال بقية الأمور الواقعية التى قد تصاب و قد تخطأ. على أن ذلك هو الذى تقتضيه إطلاقات الأدلة فى نفسها كما دل على حرمة الخمر و نجاستها أو على ملكية شىء أو سببته للضمان أو غير ذلك من الاحكام لأن مقتضى إطلاقها عدم اختصاص مداليلها بالعالمين و أن الخمر محرمة و موت المورث سبب لملكية الوارث علم بهما أم لم يعلم قام هناك طريق على الخلاف أم لم يقم هذا. و قد يتوهم أن تعميم الاحكام للجاهلين لازمه اجتماع حكيمين متضادين على موضوع واحد و هو مستحيل و ذلك لان مقتضى إطلاق الدليل لو كان ثبوت الحكم الواقعى حتى على الجاهلين فالجاهل محكوم بذلك الحكم الواقعى لا محالة، كما أنه محكوم بحكم آخر

يخالفه أو يماثله و هو الحكم الظاهري المدلول عليه بالأمارات أو الأصول الجارية في حق الجاهل بالحكم الواقعي إذا يكون المكلف موردا لحكمين متنافيين أو متماثلين.
إلا أن هذه الشبهة قد أجبتنا عنها في أوائل بحث الظن مفصلا و بينا أن الاحكام الواقعية غير متنافية مع الأحكام الظاهرية فليراجع هذا كله بالإضافة إلى الأحكام الواقعية.

أما الأحكام الظاهرية فلها مرحلتان:

مرحلة الجعل:

أعنى جعل الحكم على موضوعه المقدر الوجود كما هو شأن القضايا الحقيقية
التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٤١

.....

سواء أ كان موضوعها أمرا متحققا و موجودا في الخارج أم لم يكن له وجود أصلا، لأن الحكم إنما جعل عليه على تقدير وجوده و تحققه و من هنا قلنا إن القضية الحملية مرجعها إلى القضية الشرطية و بالعكس.

و مرحلة الفعلية:

التي نعبر عنها بمرتبة المجعول و نريد بها ما إذا وجد موضوع الحكم و تحقق خارجا.
أما مرحلة الجعل فلا ينبغي الإشكال في أن الأحكام الظاهرية كالأحكام الواقعية في تلك المرحلة فقد تخطأ و قد تصاب و ذلك لان القول فيها بالتصويب أيضا يستلزم اجتماع الضدين أو النقيضين فترى أن مثل الاستصحاب مورد للآراء المتخالفه فمنهم من ذهب إلى حجتيه مطلقا كصاحب الكفاية و غيره و منهم من ذهب إلى عدم اعتباره في الشبهات الحكمية كما اخترناه. و منهم من فصل بين الشك في المقتضى و الشك في الرفع و منهم من ذهب إلى غير ذلك من التفاصيل المذكورة في محلها.
و من البديهي عدم إمكان مطابقة الأقوال المذكورة للواقع بأجمعها لأنه يستلزم جعل الحجية على الاستصحاب و عدم جعلها و هو ما قد مناه من المحذور فلا- مناص من أن يكون أحدها مطابقا للواقع دون غيره فالأحكام الظاهرية في مرحلة جعلها مما لا يمكن فيه الالتزام بالتصويب.

و أما بحسب مرحلة الفعلية فالأحكام الظاهرية فيها مما لا يتصور فيه التردد و الخطاء و لا بد فيها من الالتزام بالتصويب لان الاختلاف فيها في تلك المرحلة يستند- دائما- إلى التبدل في الموضوع و لعله لأجل ذلك أخذوا العلم في تعريفهم للفقهاء و قالوا: الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية .. و توضيح ما ذكرناه:

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٤٢

.....

خويي، سيد ابو القاسم موسوي، التنقيح في شرح العروة الوثقى، ٦ جلد، قم - ايران، اول، ١٤١٨ هـ ق

التنقيح في شرح العروة الوثقى؛ الاجتهاد والتقليد، ص: ٤٢

أن أحدا إذا بنى على وجوب الاحتياط - مثلا - عند دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين لمكان العلم الإجمالي بوجوب أحدهما وعدم انحلاله وبنى آخر على جريان البراءة عن الأ-كثر لانحلال العلم الإجمالي باليقين بوجوب الأقل والشك في وجوب الزائد عليه، أو اختلفا في جريان البراءة عن حرمة وطء الزوجة بعد انقطاع دمها وقبل الاغتسال فقال أحدهما بجريانها لعدم جريان استصحاب الحرمة عنده وقال الآخر بعدم جريانها لانه مورد لاستصحاب الحرمة المتيقنة قبل انقطاع حيضها، أو اختلفا في غير ذلك من الأحكام الظاهرية فلا ينبغي التأمل في عدم إمكان مطابقة كلتا النظريتين للواقع لاستلزامه كون الاستصحاب أو البراءة - مثلا - حجة في مورد وعدم كونه حجة فيه فإحدهما خطأ بحسب مرحلة الجعل و الثبوت فلا مجال للتصويب في تلك المرحلة كما مرّ.

و أما بحسب مرحلة المجعول و الوظيفة الفعلية أعنى ظرف تحقق الموضوع في الخارج و هو الشك - في الأصول - فليس ما بنى عليه كل منهما قابلا للتردد و الشبهة عنده لان المجتهد إذا بنى على عدم انحلال العلم الإجمالي في المثال فوظيفته الاحتياط لمكان العلم الإجمالي و كونه منجزا للتكليف و لا يتصور في ذلك الخطأ، كما أن وظيفة من يرى انحلال العلم الإجمالي حينئذ هو البراءة للشك في وجوب الزائد على الأقل - بالوجدان - و كذا الحال في المثال الثاني و غيره من الموارد فكل مجتهد عالم بالإضافة إلى الأحكام الظاهرية الفعلية لعلمه بتحقق موضوعاتها و هو مصيب فيما هو الوظيفة الفعلية و إن كان يحتمل الخطأ في عقيدته و مسلكه بحسب مرحلة الجعل كما مرّ إذا صح أن يقال إن كل مجتهد مصيب في الأحكام الظاهرية حسب مرحلة الفعلية و المجعول.

و على الجملة ان الحكم الظاهري قد أخذ في موضوعه الشك فمن لم يتم عنده انحلال العلم الإجمالي فهو يحتمل العقاب على ترك الأكثر فوظيفته الاحتياط، و من

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٤٣

.....

أحرز الانحلال فيشملة حديث الرفع وجدانا فهو لا يحتمل العقاب.

و كذلك مسألة الحائض فإن من تم عنده الاستصحاب لا يمكنه الرجوع إلى البراءة، لأنه غير شاك في الحكم، و من لم يتم عنده فهو لم يصله الحكم و تجرى في حقه البراءة، إذا لا - خطأ في الأحكام الظاهرية في مرحلة المجعول، و انما الاختلاف فيها من جهة الاختلاف و التبديل في الموضوع.

هذا كله في الشبهات الحكمية.

و بذلك ظهر الحال في الشبهات الموضوعية لأن من قامت البيئته عنده على نجاسة شيء فوظيفته الاجتناب عنه لقيام البيئته على نجاسته كما أن من لم تقم عنده البيئته على نجاسته وظيفته الحكم بطهارته حسب قاعدة الطهارة لتحقق موضوعها بالوجدان أعنى الشك في طهارته و هو أمر غير قابل للخطأ كما تقدم.

فالاختلاف في الأحكام الظاهرية من باب التبديل في الموضوع و ليس من الاختلاف على موضوع واحد كما في الأحكام الواقعية و الأمور النفس الأمرية.

٥- الاجزاء

إشارة

إذا تبين أن المجتهد قد يصيب في استنباطاته فيطابق رأيه الواقع وقد يخطئ وهو معذور تحققت مسألة أخرى في المقام و هي أجزاء الأحكام الظاهرية عن الأحكام الواقعية على تقدير خطائها و عدمه.

و ذلك لأننا لو التزمنا بالتصويب في الأحكام الشرعية لم يبق مجال لمسألة الاجزاء عند انكشاف خطأ الأحكام الظاهرية لأنه لا موضوع معه لانكشاف الخلاف فان كل مجتهد مصيب كما يأتي تفصيله و التبديل في الرأي من باب تبديل الحكم الواقعي بتبدل موضوعه و ليس من باب انكشاف الخلاف فلا موقع للتكلم في الاجزاء حينئذ. نعم إذا بنينا على التخطئة- كما هو الصحيح تحقق الموضوع التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٤٤

.....

لتلك المسألة و أمكن التكلم على أن الحكم الظاهري عند انكشاف خطائه و خلافه هل يجزى عن الواقع فلا تجب إعادته أو قضائه أو لا؟

فقول: إن انكشاف الخلاف في الأحكام الظاهرية قد يكون بالعلم و عدم مطابقتها مع الواقع وجدانا بان يقطع المجتهد- مثلا- على أن فتواه السابقة مخالفة للواقع. و قد ادعى الإجماع على عدم الاجزاء في تلك الصورة و ذلك لعدم امتثال الحكم الواقعي و بقاءه بحاله. و قد يكون بقيام حجة معتبرة على الخلاف و هل يجزى الإتيان بالمأمور به الظاهري عن الواجب واقعا إعادة أو قضاء أو لا يجزى؟ فيه خلاف فقد يقال بالاجزاء مطلقا و اخرى يلتزم بعدمه كذلك و فصل الماتن «قده» بين العبادات و المعاملات بالمعنى الأخص أعنى العقود و الإيقاعات و بين غيرهما من الأحكام الوضعية و التكليفية.

حيث ذكر في المسألة الثالثة و الخمسين: إذا قلّم من يكتفى بالمرء- مثلا- في التسيّحات الأربع و اكتفى بها أو قلّم من يكتفى في التيمم بضربة واحدة ثم مات ذلك المجتهد فقلّم من يقول بوجوب التعدد لا يجب عليه إعادة الأعمال السابقة و كذا لو أوقع عقدا أو إيقاعا بتقليد مجتهد يحكم بالصحة، ثم مات و قلّم من يقول بالبطان يجوز له البناء على الصحة. نعم فيما سيأتي يجب عليه العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثانى.

و أما إذا قلّم من يقول بطهارة شىء كالغسالة ثم مات و قلّم من يقول بنجاسته فالصلوات و الأعمال السابقة محكومة بالصحة و إن كانت مع استعمال ذلك الشىء و أما نفس ذلك الشىء إذا كان باقيا فلا يحكم بعد ذلك بطهارته. و كذا في الحلية و الحرمة فإذا افتى المجتهد الأوّل بجواز الذبح بغير الحديد- مثلا- فذبح حيوانا كذلك فمات المجتهد و قلّم من يقول بحرمة، فان باعه أو أكله حكم بصحة البيع و إباحة الأكل. و أما إذا كان الحيوان المذبح موجودا فلا يجوز بيعه و لا أكله و هكذا.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٤٥

.....

و حاصله أن في العقود و الإيقاعات و كذلك العبادات يجوز للمقلد أن يرتب آثار الصحة عليهما و لو بحسب البقاء بأن يعمل فيهما على فتوى المجتهد السابق و إن علم مخالفتها للواقع بحسب فتوى المجتهد الذى قلّمه ثانيا و هذا بخلاف الأحكام الوضعية أو التكليفية فإن العمل فيهما على فتوى المجتهد السابق يختص بصورة انعدام موضوعهما و أمّا مع بقاءه فلا بد من العمل على فتوى المجتهد الذى قلّمه ثانيا هذا.

إلا أنه لا يرجع إلى محصل معقول فان فتوى المجتهد السابق إن كانت حجة على مقلديه و جاز تطبيق العمل عليها بحسب البقاء فهي كذلك في كلا الموردين و إن لم تكن كذلك و لم يجز تطبيق العمل عليها بقاء فهي أيضا كذلك في كليهما. اللهم إلا أن يدعى أن الاجزاء على خلاف القاعدة و لا- يمكن الالتزام به إلّا بدليل و قد قام الدليل عليه- و هو الإجماع- في العبادات و المعاملات

بالمعنى الأخص دون غيرهما. و سيأتي الجواب عن ذلك قريبا إن شاء الله فهذا التفصيل لا أساس له إذا لا بد من الالتزام أما باجزاء الأحكام الظاهرية مطلقا و إما بعدمه كذلك.

و تفصيل الكلام في المسألة:

أن حجية الطرق و الإمارات لو قلنا إنها من باب السببية دون الطريقيه بأن يكون قيام الأمانة سببا لحدوث مصلحة في المؤدى ففى المعاملات بالمعنى الأخص أعنى العقود و الإيقاعات و كذا المعاملات بالمعنى الأعم كما فى الطهارة و النجاسة و الجامع الأحكام الوضعية بأجمعها لا يتحقق انكشاف خلاف قط و وجهه:

أن الاحكام الوضعية ليست متعلقة بأفعال المكلفين لتكون كالأحكام التكليفية تابعة للمصالح و المفسدات فى متعلقاتها بل الأحكام الوضعية تتعلق بالموضوعات الخارجية غالبا كما فى الملكية و الزوجية و نحوهما فلا معنى لكون متعلقتهما ذات مصلحة أو مفسدة بل الأحكام الوضعية تتبع المصالح و المفسدات فى جعلها و إنشائها.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٤٦

.....

فإذا أدى اجتهاده- مثلا- إلى أن المعاظة مفيدة للملكية اللازمة ثم قامت عنده الأمانة على أنها لا تفيد إلا الإباحة لاشتراط الصيغة فى البيع كانت الأمانة القائمة على كون المعاظة مفيدة للملك موجبة لحدوث مصلحة فى الحكم بالملكية اللازمة فى المعاظة كما أنها إذا قامت على الإباحة أوجبت حدوث مصلحة فى الحكم بالإباحة بسببها و معه لا معنى لانكشاف الخلاف فى الأحكام الوضعية إذ المصلحة فى الحكم بالملكية إنما تحققت بقيام الحجج على أن المعاظة تفيد الملكية، كما أن المصلحة فى الحكم بالإباحة كذلك إذا ما معنى انكشاف الخلاف فى مثلها؟ فان ذلك من باب التبدل فى الموضوع كتبدل الحاضر مسافرا أو العكس.

إذ المجتهد قبل أن تقوم عنده الأمانة على الإباحة- مثلا- كان ممن قامت عنده الحجج على حصول الملكية بالمعاظة و هو موضوع لاتصاف الحكم بالملكية بالصالح، و ليس هذا من انكشاف الخلاف فى شىء و على ذلك لا مناص من الالتزام فيها بالاجزاء.

و أما الأحكام التكليفية فإن كانت السببية فيها بمعنى أن قيام الأمانة من الأسباب الموجبة لحدوث المصلحة فى الفعل الذى أدت الأمانة إلى وجوبه- مثلا- من غير أن تكون موجبة لانسلاخ الواقع عن مصلحته و انصراف المصلحة إلى المؤدى. بل مع بقاء الواقع على مصلحته تتولد مصلحة أخرى فيما دلت الأمانة على وجوبه فالالتزام بها- بهذا المعنى- لا ينافى الطريقيه بوجه و غاية الأمر أن الأمانة تدل على أن مصلحة أخرى متحققه فى شىء آخر أيضا.

إذا يتحقق فيها انكشاف الخلاف لأن الأمانة المؤدية إلى وجوب القصر على المكلف فى مورد و إن كانت موجبة لحدوث مصلحة فيه حقيقة إلا أن مصلحة الواقع أعنى وجوب التمام باقية بحالها فلو قامت الحجج عند المكلف بعد ذلك على وجوب التمام انكشف أن المكلف العامل بالأمانة إنما استوفى مصلحة أخرى غير

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٤٧

.....

المصلحة القائمة بالواجب الواقعي، و حيث أنها باقية بحالها و لم تستوف على الفرض فلا بد من الإتيان بالواجب الواقعي بعد ذلك إعادة أو قضاء و من هنا قلنا إن السببية- بهذا المعنى- غير منافية للطريقيه و لا مستلزمة للقول بالاجزاء.

و أما إذا كانت السببية في الأحكام التكليفية بمعنى كون الأمانة سببا لسلب المصلحة عن التمام و انصرافها إلى ما أدت الأمانة إلى وجوبه بان تكون الأمانة القائمة على وجوب القصر- في المثال- موجبة لسلب المصلحة عن التمام و صرفها إلى القصر. أو كانت السببية بمعنى كون الأمانة موجبة لحدوث مصلحة في المؤدى بها يتدارك مصلحة الواجب الواقعي الفاتئة عن المكلف على الفرض. فلم يتصور فيها انكشاف الخلاف بل لا بد من الالتزام فيها بالأجزاء، فإن قيام الامارة على الخلاف حينئذ من باب التبدل في الموضوع كما عرفته في الأحكام الوضعية، إذ المصلحة في القصر انما هي بالإضافة إلى من قامت الحجة عنده على وجوبه كما أن الموضوع لتحقق المصلحة في الإتمام إنما هو من قامت الحجة عنده على وجوب التمام و قد كان المكلف قبل قيام الامارة عنده على وجوب التمام مندرجا في الموضوع الأول و اندرج في الثاني بعد قيام الامارة على وجوبه.

هذا بناء على الصرف. و أما على التدارك فالأمر أيضا كذلك لان المكلف لم يفته شيء من المصلحة- على ذلك- سواء انكشف الخلاف في الوقت أو في خارجه هذا كله بناء على السببية في الطرق و الأمارات.

و أما على القول الآخر و هو كون الحجج و الأمارات معتبرة من باب الطريقيه- كما هو الصحيح- حيث أن حجية الطرق و الأمارات في الشريعة المقدسة ليست تأسيسية و جعلية و إنما هي إمضائية- في الجميع- بمعنى أن أية أمانة كانت معتبرة عند العقلاء على ما استكشفنا من سيرتهم قد أبقاها الشارع على حجيتها و امضى اعتبارها. و العقلاء انما كانوا يعاملون مع بعض الأشياء معاملة العلم و القطع من

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٤٨

.....

حيث كونهما منجزين على تقدير الإصابة و معذرين على تقدير الخطاء و هو معنى الطريقيه و الكاشفية، و ليس عند العقلاء طريق اعتبروه من باب السببية اي لكونه سببا لإيجاد مصلحة في المؤدى ليمضيها الشارع كذلك و يبقيا بحالها، كما أن الشارع لم يعتبر حجية الحجج و الأمارات تأسيسا ليتوهم أنها صارت حجة من باب السببية عند الشارع، إذا ليست من السببية عين و لا أثر في شيء من الطرق، و اعتبارها إنما هو من باب المنجزية و المعذرية- أي الطريقيه- فحسب.

فهل مقتضى القاعدة في موارد تبدل الرأي أو العدول من مجتهد إلى مجتهد آخر متخالفين في الفتوى أو غير ذلك من الموارد التي يجمعها انكشاف الخلاف في الأحكام الظاهرية هو الاجزاء إلّا فيما دل الدليل على عدمه، أو أن القاعدة تقتضى وجوب الإعادة أو القضاء و عدم الاجزاء في الأحكام الظاهرية إلا أن يدل عليه دليل؟

فنقول: قبل الشروع في تحقيق المسألة أن كلامنا في أن العمل على طبق الاجتهاد السابق أو فتوى المجتهد الأول مجزئ عن الواقع عند انكشاف الخلاف إنما هو في الموارد التي لو علمنا فيها بمخالفة العمل المأتي به على طبق الحجة السابقة مع الواقع لوجب إعادته أو قضائه. و أما الموارد التي لا يجب فيها الإعادة و لا القضاء حتى مع العلم بالمخالفة فهي خارجه عن محل الكلام.

و ذلك كما إذا صلى من دون سورة معتقدا أن فتوى مجتهد ذلك ثم علم أن فتواه وجوب السورة في الصلاة فإنه لا تجب عليه إعادة صلاته أو قضائها لحديث لا تعاد «١» حتى فيما إذا كان عمله على خلاف فتوى كل من المجتهد السابق و المجتهد

(١) و هو صحيحة زرارة عن أبي جعفر-ع- قال: لا- تعاد الصلاة إلّا من خمسة: الطهور و الوقت، و القبلة، و الركوع، و السجود. المروية في ب ٣ من أبواب الوضوء و ١ من أبواب أفعال الصلاة و غيرها من الأبواب المتعددة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٤٩

.....

الذى يجب أن يقلده- بالفعل- كما إذا أفتى كلاهما بوجوب السورة مثلا، و على الجملة أن محل النزاع هو ما إذا كان النقص الواقع فى العمل مستلزما للبطلان كما إذا كان فى الأركان. و أما موارد فقدان العمل لجزء أو شرط غير ركنى لا يبطل العمل بتركه إذا كان مستندا إلى الحجّة فهى أجنبية عن محلّ الخلاف.

نعم خروج تلك الموارد إنما هو على مسلكنا من أن حديث لا تعاد لا يختص بالناسى فحسب. بل يعمّ الجاهل القاصر إذا كان عمله مستندا إلى حجة شرعية مخالفة للواقع.

و أما بناء على عدم شموله الجاهل كما ذهب إليه شيخنا الأستاذ «قده» و أصرّ على اختصاص الحديث بالناسى «١» فحسب فهى أيضا مندرجة فى محل الكلام فيتكلم فى أن العمل على طبق الحجّة السابقة هل يجزى عن الواقع؟ لأن الترك حينئذ لا يستند إلى النسيان حتى يجرى فيه الحديث.

كما أن محل الكلام إنما هو فيما إذا كان بطلان العمل مستندا إلى استكشاف المجتهد أو استنباط المجتهد الثانى من الأدلة بطلان الاعمال الصادرة على طبق الحجّة السابقة بأن يفتى ببطلانها. لا ما إذا كان مستندا إلى الاحتياط و أصالة الاشتغال إذ الحكم ببطلان الاعمال المتقدمة لو استند إلى الاحتياط و قاعدة الاشتغال لم يكن عدم وجوب القضاء فى خارج الوقت موردا للكلام و الاشكال.

(١) و ذكر فى وجه ذلك ما حاصله: أن مورد النفى و الإثبات فى الصحيحة إنما هو الإعادة. كما ترى- فهى انما تدل على نفى وجوب الإعادة عن هو مأمور بالإعادة امتنانا و هو الناسى لا غيره لعدم إمكان تكليفه بالواقع نفسه، فناسى السورة- مثلا- لا يكلف بإتيانها و لا- يمكن أن يوجّه عليه الأمر بقراءتها لفرض نسيانها و انما يكلف بالإعادة فيقال له: أعد صلاتك أو لا تعدها. ففى هذه الموارد ينفى وجوب الإعادة عن الناسى- فى الصلاة- للحديث.

و أما الجاهل القاصر فهو قد أخلّ بما أخل به و تركه متعمدا لاجتهاده أو فتوى مقلده. و من الواضح أن تارك السورة متعمدا- لجهله بوجوبها- انما يكلف بإتيان الواقع نفسه. لا- أنه يكلف بإعادته فيقال له اقرأ السورة، لما هو الصحيح المقرر عندنا من أن الاحكام الواقعية مشتركة بين العالمين و الجاهلين و لا- يقال له أعد صلاتك. و مع كونه مكلفا بالإتيان بنفس الواجب و الواقع لا- يكلف بالإعادة لينفى عنه وجوبها إذا يختص الحديث بالناسى فحسب، و لا يمكن التمسك به فى الجاهل القاصر هذا.

و ما أفاده «قده» لا يمكننا المساعدة عليه و ذلك لأن كون الجاهل مكلفا بنفس الواقع و إن كان صحيحا كما أفيد إلا أن ذلك انما هو فيما أمكن التدارك فى حقه، لا- فيما لم يتمكن من تداركه- مثلا- إذا ترك السورة فى صلاته لعدم وجوبها عنده فدخل فى الركوع و قامت الحجّة وقتئذ على وجوب السورة فى الصلاة لم يكلف بإتيان الواقع نفسه لعدم تمكنه من التدارك لأنه قد دخل الركن و مضى محلّ السورة. بل لا بد من إيجاب الإعادة عليه فيقال له: أعد أو لا تعد و لا يكلف بقراءة السورة بوجه. و على هذا لا مانع من شمول الحديث للجاهل كالناسى لأنه أيضا مكلف بالإعادة لدى العقل، و الشارع قد ألغى وجوبها عنه للامتنان.

و المتحصل أنه لو أخل بشيء من أجزاء الصلاة أو شرائطها استنادا إلى حجة معتبرة عنده ثم عدل عن اجتهاده و بنى على اعتبار ما تركه فى الصلاة لم تجب إعادتها فالحديث يشمل الجاهل القاصر أيضا إلا فى موارد دل النص على وجوبها كما إذا كبر قائما و كانت وظيفته الجلوس أو العكس لما فى موثقه عمار قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل وجبت عليه صلاة من قعود ففسى حتى قام و افتتح الصلاة و هو قائم ثم ذكر. قال: يقعد و يفتتح الصلاة و هو قاعد، و لا يعتد بافتتاحه الصلاة و هو قائم و كذلك إن وجبت عليه الصلاة من قيام ففسى حتى افتتح الصلاة و هو قاعد فعليه أن يقطع صلاته و يقوم فيفتتح الصلاة و هو قائم و لا يقتدى (و لا يعتدى) بافتتاحه هو قاعد، المروية فى ب ١٣ من أبواب القيام من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٥٠

.....

و ذلك لأنه بأمر جديد، و موضوعه الفوت و مع إتيان العمل فى الوقت على طبق الحجّة الشرعية لا يمكن إحراز الفوت بوجه لاحتمال أن يكون ما اتى به مطابقا للواقع، و مع عدم إحرازه يرجع إلى أصالة البراءة عن وجوب القضاء فهذه الصورة أيضا ينبغي أن تكون خارجة عن محل النزاع.

فتلخص أن مورد الكلام هو ما إذا كان العمل المأتى به على طبق الحجّة السابقة فاقدا لجزء أو شرط ركنى يبطل العمل بالإخلال به و كان بطلانه مستندا إلى الإفتاء به لا إلى أصالة الاشتغال و الاحتياط.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٥١

.....

فهل مقتضى القاعدة حينئذ هو الحكم ببطلان الاعمال الصادرة على طبق الحجّة السابقة و عدم كونها مجزئة عن المأمور به الواقعى أو أن الأمر بالعكس؟

الصحيح هو الأول لأن الصحة إنما تنتزع عن مطابقة العمل للمأمور به فإذا فرضنا عدم مطابقتها حكم ببطلانه، و الحكم بان غير الواقع مجزئ عن الواقع يحتاج إلى دليل، و لا دليل عليه.

و قد يقال: إن الاجزاء هو المطابق للقاعدة و يستدل عليه بوجوه:

«منها»: أن انكشاف الخلاف إذا كان بقيام حجة معتبرة على الخلاف لا علم بكون الاجتهاد السابق على خلاف الواقع كما هو الحال فيما إذا كان الانكشاف بالعلم الوجدانى بالخلاف. بل الاجتهاد السابق كاللاحق فكما يحتمل أن يكون الاجتهاد الثانى مطابقا للواقع كذلك يحتمل أن يكون الاجتهاد الأول كذلك فهما متساويان، و إن كان يجب عليه و على مقلديه أن يطبقوا أعمالهم على

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٥٢

.....

الاجتهاد اللاحق دون السابق.

و هذا لأجل أن الاجتهاد اللاحق لا يكشف عن عدم حجية الاجتهاد السابق فى ظرفه، لان انكشاف الخلاف فى الحجية أمر غير معقول كما يأتى بيانه بل بمعنى أن السابق يسقط عن الحجية فى ظرف الاجتهاد الثانى مع بقاءه على حجيته فى ظرفه، و عليه فالتبديل فى الحجية من التبديل فى الموضوع و معه لا وجه لبطلان الأعمال المتقدمة المطابقة مع الاجتهاد السابق لفرض أنه متصف بالحجية فى ظرف الاجتهاد اللاحق.

و توضيحه: أن الاحكام الظاهرية و إن كانت كالأحكام الواقعية بحسب الجعل و الإنشاء فتجعل الحجية على الحجج و الأمارات كما تجعل الحرمة- مثلا- على موضوعاتها على نهج القضايا الحقيقية فلا يفرق الحال بينهما فى تلك المرحلة إلا أن الأحكام الظاهرية تغاير الأحكام الواقعية فى شىء:

و هو أنه لا يترتب على الأحكام الظاهرية فى مرحلة جعلها و إنشائها أثر بوجه. بل إنشائها كعدمه، لأن النتيجة المطلوبة من جعلها إنما هى المنجزية و المعذرية و هاتان إنما تترتان على الحجية الفعلية و لا تتصف الحجية بها- أى بالفعلية- إلا بعد وصولها إلى المكلف صغرى و كبرى بحيث لو وصلته الكبرى دون الصغرى أو العكس لم يكف يترتب على الحجية شىء من التنجيز و التعذير- مثلا- إذا علم المجتهد أن البينة حجة فى الشريعة المقدسة، و لم يعلم قيامها على نجاسة موضوع خارجى أو علم بأنها قامت على نجاسته إلا أنه

لم تصل إليه حجبة البينة لم تكن نجاسة الموضوع الخارجى متجزئة في حقه و إنما هو أمر مشكوك الطهارة و النجاسة فيحكم بطهارته حقيقة.

و على الجملة أن التنجيز و التعذير يترتان على الحجبة الواصلة لا على مجرد الحجبة الإنشائية و من هنا ذكرنا في بعض أبحاثنا أن الأصول العملية و الأحكام

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٥٣

.....

الظاهرة مما لا يتحقق له شبهة مصداقية، حيث أن موضوعها الشك و هو أمر وجدانى إما أن يوجد و إما أن لا يوجد في الخارج. و بعبارة اخرى ان الحجبة إن وصلت إلى المكلف بكبرها و صغرها فلا- موضوع للأصل العملى و إن لم تصله بإحدى مقدمتيها فموضوع الأصل العملى و هو الشك موجود حقيقة- مثلا- إن البينة في المثال إن كانت وصلت حجبتها إلى المكلف بكلتا المقدمتين فلا- يبقى للاستصحاب مجال، إذ لا- شك في نجاسة الموضوع الخارجى حينئذ، و إذا لم تصل جرى فيه الاستصحاب للشك في طهارته و نجاسته و إذا عرفت أن الحجبة متقومة بالوصول و لا أثر لغير الواصلة ظهر أنه لا موجب لاستكشاف عدم حجبة الاجتهاد السابق عند تبدل رأى و الاجتهاد بل الاجتهاد الأول متصف بالحجبة في ظرفه و لا يمكن رفع اليد عنه إلا بعد وصول الحجبة الثانية فإن بوصولها تسقط الحجبة السابقة عن الاعتبار مع بقائها على وصف الحجبة في ظرفها، لا أن الثانية تكشف عن عدم حجبة السابقة في ظرفها. و كذلك الحال فيما إذا ظفرنا بما يدلنا على خلاف الاستصحاب الجارى- في المثال- لانه لا يكشف عن عدم حجبة الاستصحاب في ظرفه فإنه متصف بها في وقته و إنما يسقط عنها بالظفر بما دل على الخلاف. و من هنا قلنا إن انكشاف الخلاف في الحجبة أمر غير معقول و التبدل في الحجبة- دائما- من التبدل في الموضوع و على ذلك لا موجب لإعادة الاعمال الصادرة على طبق الاجتهاد الأول أو قضائها لكونها صادرة على طبق الحجبة الفعلية في زمانها هذا.

و لا يخفى أن هذه الدعوى و إن كانت صحيحة في نفسها، لأن الحجبة متقومة بالوصول و هذا لا بمعنى استحالة إنشائها فان إمكان إنشاء الحجبة كإنشاء غيرها من الأحكام الشرعية على نهج القضايا الحقيقية بمكان من الوضوح. بل بمعنى أن الأثر المرغوب منها و هو التنجيز و التعذير لا يترتب عليها إلا بعد وصولها و فعليتها

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٥٤

.....

و لا معنى لانكشاف الخلاف في الحجبة و إنما التبدل تبدل في الموضوع كما عرفت. إلا أن الاجزاء- في محل الكلام- لا يكاد يترتب على الدعوى المذكورة بوجه و ذلك لان قيام الحجبة الثانية و إن كان لا يستكشف به عن عدم حجبة الاجتهاد الأول- مثلا- في ظرفه إلا أن مقتضاها ثبوت مدلولها في الشريعة المقدسة من الابتداء لعدم اختصاصه بعصر دون عصر إذا العمل المأتى به على طبق الحجبة السابقة باطل لانه مقتضى الحجبة الثانية و معه لا بد من إعادته أو قضائه. و احتمال المخالفة مع الواقع و إن كان تترك فيه الحجتان إلا أن هذا الاحتمال يلغى في الحجبة الثانية حسب أدلة اعتبارها و لا يلغى في الأولية لسقوطها عن الاعتبار و مجرد احتمال المخالفة يكفي في الحكم بالإعادة أو القضاء لانه لا مؤمن معه من العقاب و حيث أن العقل مستقل بلزوم تحصيل المؤمن فلا مناص من الحكم بوجود الإعادة على طبق الحجبة الثانية لأن بها يندفع احتمال الضرر بمعنى العقاب هذا كله في الإعادة.

و أما القضاء فهو أيضا كذلك لان مقتضى الحجبة الثانية أن ما أتى به المكلف على طبق الحجبة السابقة غير مطابق للواقع فلا بد من

الحكم بطلانه و معه يصدق فوت الفريضة و هو يقتضى وجوب القضاء و على ذلك لا بد من الحكم بعدم الاجزاء فى موارد التبدل فى الرأى أو موت المجتهد و الرجوع إلى مجتهد آخر بلا- فرق فى ذلك بين العبادات و المعاملات بالمعنى الأخص أو المعاملات بالمعنى الأعم و لا بين الأحكام التكليفية و الأحكام الوضعية.

و «منها» ما استدل به بعض مشايخنا المحققين «قد هم» حيث ذهب إلى الاجزاء و عدم انتقاض الآثار السابقة فى أمثال المقام و استدل على ذلك فى كل من الأحكام التكليفية و الوضعية بوجه و حاصل ما ذكره فى رسالة الاجتهاد و التقليد و فى تعليقه على المكاسب فى مسألة ما إذا اختلف المتعاقدان اجتهادا أو تقليدا فى شروط الصيغة:

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٥٥

.....

أن الأحكام الوضعية- الأعم مما فى موارد المعاملات بالمعنى الأعم و المعاملات بالمعنى الأخص- إنما تتعلق بحسب الغالب على الأجسام و الموضوعات الخارجية- كما مر- و من الظاهر أن الجسم الخارجى لا معنى لقيام المصلحة به حتى يكون الأحكام الوضعية تابعة للمصالح و المفسدات فى متعلقاتها فلا مناص من أن تكون تابعة للمصالح فى جعلها و اعتبارها، فإذا أدت الحجة إلى أن المعاطاة مملكة أو أن الصيغة الفارسية كافية فى العقود فقد وجدت المصلحة فى جعل الملكية فى المعاطاة أو الزوجية فى العقد غير العربى و هكذا.

فإذا قامت الحجة الثانية على أن المعاطاة مفيدة للإباحة أو أن العربية معتبرة فى الصيغة لم يستكشف بذلك أن الملكية فى المعاطاة أو الزوجية فى العقد الفارسى غير متطابقين للواقع و ذلك لأن الأحكام الوضعية لا واقع لها سوى أنفسها و المفروض أنها تتحقق بقيام الحجة الأولية فلا يستكشف بسببها أن جعل الملكية فى المعاطاة- مثلا- لم يكن على وفق المصلحة إذ لو لم تكن هناك مصلحة تدعو إلى جعلها و اعتبارها لم يمكن للشارع أن يعتبرها بوجه.

نعم يستكشف بالحجة الثانية أن المصلحة من لدن قيامها إنما هى فى جعل الإباحة فى المعاطاة لا فى جعل الملكية أو أنها فى جعل الزوجية فى العقد العربى لا الفارسى فقيام الحجة الثانية على الخلاف إنما هو من باب التبدل فى الموضوع و ليس من باب انكشاف الخلاف فى السابقة باللاحقة و مع كون الثانية موجبة للتبدل فى الموضوع لا مناص من الالتزام بالاجزاء فى الأحكام الوضعية.

اللهم إلا أن نقول: إن الأحكام الوضعية منتزعة من الأحكام التكليفية و غير مجعولة فى نفسها كما عليه شيخنا الأنصارى «فده» فان حال الوضعية حينئذ حال التكليفية فيتصور فيها انكشاف الخلاف كما كان يتصور فى التكليفية إلا أنه مما لا يسعنا الالتزام به لما ذكرناه فى محله.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٥٦

.....

و أما الأحكام التكليفية فهى و إن كانت تابعة للمصالح و المفسدات فى متعلقاتها و يتصور فيها كشف الخلاف إلا أن الحجة الثانية إنما يتصف بالحجية بعد انسلاخ الحجية عن السابقة بموت المجتهد أو غيره من الأسباب فالحجة الثانية لم تكن بحجة فى ظرف الحجية السابقة و إنما حجيتها تحدث بعد سلب الحجية عن سابقتها و إذا كان الأمر كذلك استحال أن يكون الحجية المتأخرة و الحادثة موجبة لانقلاب الاعمال المتقدمة عليها بزمان و هى الأفعال الصادرة على طبق الحجية السابقة حتى بناء على الطريقة.

نعم هى إنما تكون مؤثرة بالإضافة إلى الأفعال التى يصدرها المكلف بعد اتصاف الثانية بالاعتبار، لأنها لو لم تكن مطابقة معها بطلت أما الأعمال الصادرة قبل اتصافها بالحجية فلا يعقل أن تكون مؤثرة فيها بوجه لأن حجيتها حادثة و ليست منها عين و لا أثر فى ظرف

صدور الاعمال المتقدمة كما مّر بل قد يكون الموضوع للحجة المتأخرة- وهو المجتهد المفتى ببطلان الأعمال المتقدمة- غير متولد في تلك الأزمنة أو لو كان لم يكن مجتهدا أو كان و لم يكن بأعلم و معه كيف تكون فتواه المتأخرة وجودا و حجية موجبة لقلب الأعمال السابقة عليها بزمان لتجب إعادتها أو قضائها.

لأن الإعادة أو القضاء و إن كانا من الأمور المتأخرة عن الحججة الثانية إلا أنهما من لوازم بطلان الاعمال المتقدمة و لا يعقل أن يكون الملاك المؤثر في بطلانها- أى الأعمال السابقة- مخالفتها للحجة المتأخرة، إذ قد عرفت عدم إمكان تأثير المتأخر في المتقدم بل الملاك مخالفتها للحجة السابقة و المفروض عدمها. و عليه لا مناص من الالتزام في الأحكام التكليفية أيضا بالاجزاء. ثم إن هذا البيان الذى حررناه في تقريب الاجزاء في الأحكام التكليفية يأتي في الأحكام الوضعية بعينه الا انها تمتاز عن التكليفية بالوجه السابق الذى قربناه

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٥٧

.....

بما لا مزيد عليه لانه لا يأتي في التكليفية و هو ظاهر. هذه خلاصة ما أفاده «قده» في الموضوعين بتوضيح منا في تقريره. و الجواب عن ذلك أمّا في الأحكام الوضعية فلأنها و إن كانت تابعة للمصالح في جعلها و لا واقع لها إلا أنفسها كما حققه «قده» و لا يتصور فيها انكشاف الخلاف بعد تحققها إلا- أن الكلام في أنها هل تحققت من الابتداء أم لم تتحقق و أن المعاطاة الصادرة في الزمان المتقدم هل أفادت الملكية أم لا، حيث أن المكلف بعد سقوط الحججة السابقة عن الحجية و اتصاف الثانية بها- و هى التى تدل على أن المعاطاة مفيدة للإباحة- يشك في أن الملكية هل حصلت بالمعاطاة الصادرة منه أم لم تحصل. و الحججة الثانية تكشف عن أن الملكية لم تحصل من الابتداء لأنها تخبر عن أن الملكية بسبب المعاطاة غير مجعولة في الشريعة المقدسة لعدم الفرق في مدلولها بين الزمان السابق و اللاحق.

و عليه فحال الأحكام الوضعية حال الأحكام التكليفية بعينها و لا تختص الأحكام الوضعية بوجه.

و أمّا الأحكام التكليفية فلأنّ المكلف بعد ما سقطت الحججة السابقة عن حجيتها و اتصفت الثانية بالاعتبار يشك في وجوب إعادة الأعمال التى اتى بها على طبق الحججة السابقة أو قضائها إذ لا علم له بمطابقتها للواقع، و حيث أن الإعادة أو القضاء في ظرف الحججة المتأخرة عمل من أعمال المكلف و هو لا يدري حكمه فلا مناص من أن يحرز ذلك بإحراز أن أعماله السابقة كانت مطابقة للواقع أم لم تكن، و حيث لم يحرز مطابقتها إحرازها وجدانيا فلا- بدّ من أن يحرزها بالحجة التعبدية و ليست الحججة عليه هى السابقة لسقوطها عن الاعتبار و ليس له أن يعتمد عليها بعد قيام الحججة الثانية فيتعين أن تكون هى الحججة المتأخرة لاعتبارها في حقه و بما أنها تدل على بطلانها و عدم كونها مطابقة مع الواقع فتجب إعادتها أو قضائها.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٥٨

.....

و أمّا ما أفاده من أن الحججة المتأخرة لا يعقل أن تكون مؤثرة في الأعمال المتقدمة عليها فيرد عليه:

«أولا النقص»: بما إذا فرضنا رجلين فاسقين تابا و اتصفا بالعدالة فشهدا على ملكية شيء لشخص منذ أسبوع أو بنجاسته من أول الشهر الماضى أو بزوجة أمرية من السنة الماضية فهل ترد شهادتهما؟ نظرا إلى أن الشهادة المتصفة بالحججة المتأخرة عن تلك الأمور لا يعقل أن تؤثر في الأمور السابقة عليها و كذا إذا صلى فشك في أنه ركع أم لم يركع فبنى على أنه قد ركع بقاعده التجاوز أو بصحة صلاته بقاعده الفراغ و بعد هذا شهد العادلان اللذان كانا فاسقين حال الصلاة و قد تابا بعد ذلك بأنه قد نقص ركوعا أو ركعة أ فلا

يحكم ببطلان الصلاة نظرا إلى أن حجية الشهادة متأخرة عن الصلاة فلا تؤثر في الأمر المتقدم عليها؟! «و ثانيا الحل»: و حاصله أن المراد بأن الحجة المتأخرة لا- يمكن أن تؤثر في الأعمال المتقدمة إن كان هو أن الحجة المتأخرة لا- تؤثر في بطلانها و لا يقلب الصحيح باطلا فلا ينبغي التأمل في صحته بل الأمر كذلك حتى في الحجة المقارنة فضلا عن المتأخرة و ذلك لأن المدار في الصحة و البطلان إنما هو مطابقتها المأتي به مع الواقع و عدمها دون الحجة المقارنة أو المتأخرة- مثلا- إذا كان المكلف جنبا و تيمم لعذر ثم أحدث بالأصغر و توضأ فصلي لفتوى مقلده على أن الوظيفة هو الوضوء حينئذ إلا أنه تيمم فصلي- لغفلته عن فتوى مقلده- ثم بلغ مرتبة الاجتهاد فجزم من الأدلة بأن الوظيفة هو التيمم حائذ دون الوضوء أ فلا يحكم بصحة صلاته بدعوى كونها غير مطابقة للحجة المقارنة مع جزم المكلف و استكشافه أن الواجب الواقعي هو الصلاة مع التيمم؟! فلا ريب في أن المدار في الصحة و البطلان على مطابقة الواقع و عدمها دون الحجة المقارنة أو المتأخرة فإن شيئا منهما غير مؤثر في البطلان كما أفيد.

و إن أريد به أن الحجة المتأخرة غير مؤثرة في الأعمال المتقدمة و لو بالكشف

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٥٩

.....

عن مطابقتها مع الواقع و عدمها فهو أمر مخالف للوجدان، لان مدلول الحجة المتأخرة غير مختص بعصر فإنها تكشف عن أن الحكم الواقعي هو وجوب الصلاة مع التيمم في المثال دون الصلاة مع الوضوء و هذا لا يختص بعصر دون عصر فالحجة المتأخرة تكشف عن بطلان الأعمال السابقة و وجوب إعادتها أو قضائها، و دعوى أن الحجة المتأخرة غير مؤثرة في الأعمال السابقة عليها أول النزاع و ليست كبرى مسلمة بل قد عرفت أنها على خلاف الوجدان فإذا أمكن أن تكون الحجة الثانية كاشفة عن مطابقة الاعمال المتقدمة مع الواقع أتى ما قدمناه من أن العامي يشك حينئذ في وجوب الإعادة أو القضاء و إحراز وظيفته يتوقف على استكشاف كون الأعمال السابقة مطابقة للواقع و عدمها إلى آخر ما قدمناه فلا نعيد.

و بما سردناه يندفع ما ربما يتوهم من أن الحكم بعدم الاجزاء عملا بالحجة الثانية ترجيح بلا مرجح، لأن الحجة السابقة كانت حجة في ظرفها كما أن الثانية حجة في ظرفها فلا موجب لتقديم إحداها على الأخرى.

و الوجه في الاندفاع: أن الحجة السابقة قد سقطت عن الحجية في ظرف الرجوع بخلاف الحجة الثانية و هذا هو المرجح لها على سابقتها.

و المتحصل إلى هنا أن القاعدة تقتضى وجوب الإعادة أو القضاء فيما إذا كان العمل المأتي به على طبق الحجة السابقة فاقدا لجزء ركني حسب ما تدل عليه الحجة الثانية، و كان بطلان العمل عند المجتهد الثاني من جهة الإفتاء به لا من جهة الاحتياط و قاعدة الاشتغال.

و «منها»: أن قضاء العبادات السابقة- على كثرتها- أمر عسر و موجب للحرص على المكلفين و هما منفيان في الشريعة المقدسة و ذلك لأن العمل على طبق الحجة السابقة قد يطول و قد يقرب طيلة الحياة كما إذا عدل عن فتوى مقلده بموت أو بغيره من الأسباب المسوغة في أواخر عمره و قد مجتهدا يرى بطلان اعماله المتقدمة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٦٠

.....

و لا شبهة في أن قضاء تلك الأعمال أمر حرجي.

و فيه: أن هذا الدليل لو تم فإنما يتم في القضاء و لا- يأتي في الإعادة لأنه في مثل الصلاة إذا عدل إلى فتوى المجتهد الذي يرى

بطلانها- و لم يفت بعد وقت الصلاة- لم يكن في إعادتها حرج بوجه. نعم قد يتحقق الحرج في الحج لو قلنا بوجوب إعادته و الإتيان به مطابقا لفتوى المجتهد الثاني.

و كيف كان فقد بينا في محله أن الحرج كالضرر المنفيين في الشريعة المقدسة و المدار فيهما إنما هو على الحرج و الضرر الشخصيين لا النوعيين، و الحرج الشخصي أمر يختلف باختلاف الموارد و الأشخاص فكل مورد لزم فيه من الحكم بوجوب الإعادة أو القضاء حرج على المكلف فلا- مناص من أن يلتزم بعدم وجوبها كما إذا لزم منه وجوب قضاء العبادة خمسين سنة- مثلا- و كان ذلك حرجيا على المكلف.

و أما الموارد التي لا يلزم فيها من الحكم بوجوبها حرج عليه فلا مقتضى للحكم بعدم وجوب الإعادة أو القضاء كما إذا بنى على أن التيمم ضربة واحدة فميم و صلى ثم عدل عن ذلك- غدا- فبنى على أنه ضربتان. و من الواضح أن قضاء عبادة اليوم الواحد مما لا عسر فيه و لا حرج و معه لا موجب لنفي وجوب الإعادة أو القضاء لانه لازم كون المدار على الحرج الشخصي دون النوعي هذا.

على أن الاستدلال بقاعدة نفي الحرج ليس من الاستدلال في محل الكلام، لأن البحث إنما هو في موارد قيام الحجّة التعبدية على الخلاف و لا- كلام في أن الحرج اللانزم من الإعادة أو القضاء لا- يختص به، إذ قد يلزم الحرج في موارد انكشاف الخلاف بالعلم الوجداني فالنسبة بين موردى الكلام و القاعدة عموم من وجه لأن انكشاف الخلاف قد يكون بالحجة التعبدية و لا تكون الإعادة أو القضاء حرجيا بوجه. و قد يكونان حرجيين و لا- يكون الانكشاف بالحجة التعبدية بل بالعلم الوجداني كما عرفت. و قد يكون الانكشاف بالحجة التعبدية و تكون الإعادة أو القضاء أيضا

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٦١

.....

حرجيا و المتحصل أن الاستدلال بالقاعدة على عدم وجوب الإعادة أو القضاء في مطلق موارد انكشاف الخلاف غير وجيه. و «منها»: دعوى الإجماع على أن العمل المأتي به على طبق الحجّة الشرعية لا- تجب إعادته و لا قضائه إذا قامت حجة أخرى على خلافها. نعم لا- إجماع على الاجزاء في الأحكام الوضعية عند بقاء موضوعها إلى ظرف الحجّة المتأخرة كما إذا ذبح حيوانا بغير الحديد- لجوازه على رأى مقلده- ثم عدل إلى فتوى من لا- يرى جوازه- و الذبيحة بحالها- أو أنه اشترى دارا بالمعاطاة و لا يرى المجتهد الثاني انعقاد البيع بها لاشرطه الصيغة في صحته إلى غير ذلك من الموارد.

و الجواب عن ذلك أن الإجماع المدعى لو كان محصلا لم نكن نعتمد عليه لما يأتى بيانه فما ظنك بما إذا كان إجماعا منقولاً بالخبر الواحد و «سره» أن تحصيل الإجماع في المسألة دونه خرط القتاد، إذ كيف يمكن استكشاف قوله-ع- في المقام و لم يتعرض أكثر الأصحاب للمسألة و لم يعنونوها في كلماتهم؟! هذا على أنا لو سلمنا اتفاقهم أيضا لم يمكننا الاعتماد عليه لأننا نعلم أو نظن و لا أقل من أننا نحتمل استنادهم في ذلك إلى بعض الوجوه المستدل بها في المقام و معه لا يكون الإجماع تعبديا كاشفا عن قوله-ع- و «منها»: السيرة التشريعية بدعوى أنها جرت على عدم لزوم الإعادة أو القضاء في موارد العدول و التبديل في الاجتهاد حيث لا نستعهد أحدا يعيد أو يقضى ما أتى به من العبادات طيلة حياته إذا عدل عن رأيه أو عن فتوى مقلده و حيث لم يردع عنها في الشريعة المقدسة فلا مناص من الالتزام بالاجزاء و عدم وجوب الإعادة أو القضاء عند قيام حجة على الخلاف.

و فيه: أن موارد قيام الحجّة على الخلاف و بطلان الاعمال الصادرة على طبق الحجّة الأولى- كما إذا كانت فاقدة لركن من الأركان- من القلة بمكان و ليست

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٦٢

.....

من المسائل عامة البلوى ليستكشف فيها سيرة المتشرعة و أنهم بنوا على الاجزاء فى تلك الموارد أو على عدمه. على أنا لو سلمنا استكشاف السيرة بوجه فمن أين يمكننا إحراز اتصالها بزمان المعصومين -ع- إذ لا علم لنا بأن شخصا واحدا فضلا عن جماعة اتفق له العدول فى عصرهم -ع- و بنى على عدم إعادة الأعمال المتقدمة و لم يردع عنه الامام -ع- حتى نستكشف اتصال السيرة بزمانهم و كونها ممضاه عندهم عليهم السلام و من الممكن أن تكون السيرة مستنده الى فتوى جماعة من الفقهاء «قدس الله أسرارهم» و الذى يوقفك على ذلك أن المسألة لو كانت عامة البلوى فى عصرهم -ع- لسئل عن حكمها و لو فى روايه واحده و حيث لم ترد إشارة إلى المسألة فى شىء من النصوص فنستكشف بذلك أن كثرة الابتلاء بها إنما حدثت فى الأعصار المتأخرة و لم يكن منها فى عصرهم -ع- عين و لا أثر فالسيرة على تقدير تحققها غير محرزة الاتصال بعصرهم و لا سبيل معه إلى إحراز أنها ممضاه عندهم -ع- أو غير ممضاه.

و الخلاصة أن مقتضى القاعدة و جوب الإعادة أو القضاء عند قيام الحجة على الخلاف اللهم إلا فى الصلاة إذا كان الإخلال بغير الوقت و القبلة و الركوع و السجود و الطهور و ذلك لحديث لا تعاد على ما هو الصحيح من شموله للجاهل القاصر أيضا كما تقدم.

٦- هل الأمور الثلاثة فى عرض واحد؟

إشارة

هل الاجتهاد و التقليد و الاحتياط فى عرض واحد و أن المتمكن من أحدها يتمكن من الامتثال بالآخرين أو أنها أمور مترتبة و لا تصل النوبة إلى واحد منها إلا بعد تعذر الأمر السابق عليه؟ الكلام فى ذلك يقع فى جهات:

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٦٣

.....

«الاولى»:

أن المتمكن من الاجتهاد و التقليد هل له أن يمثل بالاحتياط فهو فى عرض الأولين أو أنه فى طولهما؟ يأتي تحقيق ذلك عند التكلم على مشروعية الاحتياط و نبين هنا أن الاحتياط و الامتثال الإجمالى فى عرض الامتثال التفصيلي بالاجتهاد أو التقليد و المكلف مخير بينهما فى مقام الامتثال فلا تقدم لهما على الاحتياط.

«الثانية»:

أن المتمكن من الاحتياط هل له الامتثال بالتقليد أو الاجتهاد و أنهما فى عرضه أو أن الامتثال بهما إنما هو فى فرض العجز عن الاحتياط بمعنى انهما فى طول الامتثال به؟

قد يحتمل في المقام أن الاحتياط أعنى الإتيان بجميع الاحتمالات الموجب للقطع بالامثال مقدم على الاجتهاد و التقليد لعدم كونهما موجبين للجزم بامثال الحكم الواقعي و غاية الأمر أنهما يوجبان الظن به، و لا شبهة في أن الامثال القطعي مقدم على الظني لدى العقل و ان كان القطعي إجماليا و الظني تفصيليا.

و يدفعه: أن الشارع بعد ما نزل الأمارات الظنية منزلة العلم بأدلة اعتبارها لم ير العقل أى فرق بين الامثال الموجب للقطع الوجداني بالفراغ بالإتيان بجميع الاحتمالات و بين الامثال القطعي التعبدى بالإتيان بما قامت الحجة على وجوبه هذا إذا كان الاحتياط امرا سائغا و مأمورا به شرعا. و أما إذا كان مبغوضا لاستلزامه الإخلال بالنظام أو لم يكن مأمورا به لكونه عسرا أو حرجيا فلا إشكال في عدم كفايته للامثال أو عدم وجوب اختياره و معه لا بد من الاجتهاد أو التقليد.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٦٤

«الثالثة»:

أن الاجتهاد هل هو مقدم على التقليد أو أنهما في عرض واحد؟

لا- شبهة في عدم وجوب التصدي لتحصيل ملكة الاجتهاد لما يأتي- قريبا- من أن الاجتهاد ليس بواجب عيني على المكلفين بل المكلف له أن يرجع إلى فتوى من يجوز تقليده، لأنه مقتضى إطلاق أدلة التقليد، و للسيرة العقلية- الممضاه بعدم الردع عنها في الشريعة المقدسة- الجارية على رجوع الجاهل إلى العالم و إن كان متمكنا من تحصيل العلم بالمسألة فالتقليد و تحصيل الاجتهاد في عرض واحد. هذا في غير الواجد للملكة.

و أمّا من له ملكة الاستنباط إذا لم يتصد للاجتهاد بالفعل فهل له التقليد من غيره أو يتعين عليه الاجتهاد؟ تقدم تفصيل الكلام في ذلك عند التكلم على أقسام الاجتهاد و قلنا ان من له الملكة لا يجوز له الرجوع الى فتوى غيره و ذلك:

لأن مقتضى العلم الإجمالي تنجز الأحكام الواقعية على من له ملكة الاجتهاد فلا بد عليه من الخروج عن عهده التكليف المنجز في حقه و تحصيل المؤمن من العقاب و لا- ندرى أن فتوى الغير حجة في حقه و ان عمله على طبقه مؤمن العقاب لأننا نحتمل أن يجب عليه العمل على فتوى نفسه و نظره و مع الشك في الحجية يرجع إلى أصالة عدم الحجية كما برهنا عليه في محله و هذا بخلاف الفاقد للملكة لعدم احتمال وجوب الاجتهاد في حقه لما مرّ من أن الاجتهاد واجب كفائي و ليس بواجب عيني على المكلفين.

٧- حكم الاجتهاد في نفسه

قد ظهر مما سردناه أن الاجتهاد الذي هو عديل الاحتياط و التقليد واجب

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٦٥

.....

عقلي و انه لا يتصف بالوجوب الشرعي: النفسى أو الغبرى أو الطريقي. اللهم إلا بمعنى المعذرية على تقدير الخطاء. هذا في موارد وجود العلم الإجمالي المنجز للأحكام نعم الاجتهاد في غير موارد العلم الإجمالي و الأمارات واجب طريقي لانه منجز للواقع حيث لا منجز سواه، و كذلك الحال في التقليد و الاحتياط.

و أما الاجتهاد في نفسه فهو واجب نفسى كفائي لوجوب التحفظ على الأحكام الشرعية و صيانتها عن الاندراست و ان شئت قلت إن

الاجتهاد بالنظر الى أعمال نفس المجتهد واجب عقلي و الأمر به إرشادي لا محالة.

فإذا فرضنا أن المكلف يتمكن من التقليد و الاحتياط تخير بين الأمور الثلاثة كما إذا فرضنا عدم تمكنه منهما بأن لم يكن هناك مجتهد حتى يجوز تقليده، و لم يجز تقليد الميت ابتداء، و كان الاحتياط مخلا للنظام أو المكلف لم يعلم كيفيته تعين عليه الاجتهاد. و أما بالنظر إلى رجوع الغير اليه فهو واجب على المكلفين وجوبا نفسيا كفايا لبداهة و جوب حفظ الشريعة المقدسة عن الانطماس و الاندراس. و من الظاهر أن إهمال الأحكام الشرعية و ترك التصدي لاستنباطها في كل عصر يؤدي إلى انحلالها و اضمحلالها لانه لا سبيل إلى تحصيلها و امتثالها حينئذ غير التقليد من العلماء الأموات و يأتي في محله أن تقليد الميت ابتداء أمر غير مشروع. أو الاحتياط و لكنه أيضا لا سبيل إليه:

لأن الاحتياط لا يمكن الإلزام به في بعض الموارد لعدم إمكانه كمورد دوران الأمر بين المحذورين، أو لعدم معرفة العامي كيفيته و طريقه، أو لاستلزامه العسر و الحرج بل إخلال النظام، أو لاحتمال عدم مشروعيته كما إذا كان محتمل الوجوب عبادة و احتمال المكلف عدم جواز امتثالها بالاحتياط عند التمكن من امتثالها التفصيلي بالاجتهاد أو التقليد فان المكلف لا يتمكن معه من الاحتياط إلا أن يحرز مشروعيته

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٦٦

.....

بالتقليد أو الاجتهاد.

نعم لا- اثر للاجتهاد في خصوص تلك المسألة بالإضافة إلى الحكم بجواز الرجوع إليه، لأنه و إن كان من رجوع الجاهل إلى العالم فتشمله السيرة لا- محالة، إلا أن مقتضى الأدلة اللفظية عدم جواز الرجوع إليه لعدم صدق عنوان الفقيه أو العالم بالأحكام بمجرد الاجتهاد في مسألة واحدة كما قدمناه في الكلام على أقسام الاجتهاد نعم له أثر بالإضافة إلى عمل نفسه، لان للمكلف ان يعمل على طبق نظره و اجتهاده فيما استنبطه من الاحكام.

إذا الاجتهاد صيانة للأحكام عن الاندراس و احتفاظ على الشريعة المقدسة عن الاضمحلال و هو واجب كفاي و إلى ذلك أشار سبحانه بقوله عز من قائل:

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ كَافَّةً فَلَئِمَّا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴿١﴾.

حيث دل على أن كل طائفة من كل فرقة مأمور بالتفقه و تحصيل الأحكام الشرعية و تبليغها للجاهلين فهي ظاهرة الدلالة على وجوب تحصيل الأحكام الشرعية كفايا، و يؤيد ما ذكرناه ما ورد من الاخبار في تفسير الآية المباركة فليراجع «٢» و كيف كان فقد دلنا الآية المباركة على عدم كون الاجتهاد واجبا عيّنًا على المكلفين كما هو المنسوب إلى جمع من الأقدمين و فقهاء حلب قدس الله أسرارهم، على انه عسر على المكلفين بل دونه خرط القتاد مضافا إلى قيام السيرة على الرجوع إلى فتوى الرواة و غيرهم من العالمين بالأحكام حتى في عصرهم-ع- من غير ردع عنها بوجه هذا تمام الكلام في الاجتهاد و يقع الكلام بعد ذلك في الاحتياط و التقليد

(١) التوبة ٩: ١٢٢.

(٢) راجع ب ١١ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٦٧

(مسألة ٢) الأقوى جواز العمل بالاحتياط (١) مجتهدا كان أولا.

مباحث الاحتياط

إشارة

(١) يقع الكلام في ذلك تارة في المعاملات و اخرى في العبادات:

أما المعاملات

فلا شبهة و لا خلاف في جواز الاحتياط بل في حسنه في المعاملات بالمعنى الأعم كما إذا احتاط في تطهير المتنجس بالغسل مرتين لشكه في أنه هل يطهر بالغسل مرة واحدة أو يعتبر فيه التعدد؟ و لا نعهد مخالفا في الاحتياط في مثله سواء أ كان المكلف متمكنا من الامتثال التفصيلي و تحصيل العلم بالحال أم لم يكن.

و سواء كان الاحتياط فيها مستلزما للتكرار أم لم يكن.

و أما المعاملات بالمعنى الأخص أعنى العقود و الإيقاعات فالظاهر أن الاحتياط فيها كالاحتياط في المعاملات بالمعنى الأعم و انه أمر حسن لا- شبهة في مشروعيتها- مثلا- إذا شك المكلف في أن الطلاق هل يجوز أن يكون بالجملة الفعلية كبقية الصيغ بان يقول: طلقتك، أو أنه لا- بد أن تكون بالجملة الاسمية بأن يقول: أنت طالق أو زوجتي طالق فلا مانع من أن يجمع بين الصيغتين و يحتاط بالتكرار.

نعم قد يستشكل في الاحتياط في المقام اعنى المعاملات بالمعنى الأخص بان الإنشاء يعتبر فيه الجزم به و لا يتحقق هذا بالاحتياط لانه لا يدري حين قوله:

طلقتك- مثلا- أن ما أراه من الطلاق هل يحصل به أو لا يحصل فلا يمكن أن يكون جازما بإنشاء الطلاق بالاحتياط.

و يندفع: بأن الإنشاء على ما حققناه في محله عبارة عن إبراز الاعتبار النفساني بمرز، و لا شبهة في أن المتكلم بقوله: طلقتك قد قصد إبراز ما اعتبره في نفسه من بينونة زوجته و إطلاقها من جهته فهو جازم بإنشاء حيثذ و لا تردد له في نيته و انما يشك في أمر آخر خارج عن إنشائه و هو إمضاء الشارع و حكمه بصحة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٦٨

.....

طلاقه و من البديهي انه أمر آخر غير راجع إلى إنشائه الطلاق.

نعم لو كان مترددا في إنشائه كما إذا قال: بعتك هذا المال إن كان اليوم جمعة لقلنا ببطلانه و ان تحقق شرطه بان كان اليوم جمعة واقعا و ذلك لأنّ الشك في أن اليوم جمعة يسبب الشك في أنه هل باع ماله أم لم يبع و مع عدم علمه ببيعه لا معنى لأن يكون جازما بما قصده في نفسه من البيع و التمليك.

فالمتلخص أن الاحتياط في كل من المعاملات بالمعنى الأعم و المعاملات بالمعنى الأخص مما لا تأمل في جوازه و حسنه

و أما العبادات

إشارة

أعنى الأمور المعبر فيها قصد القربة و الامتثال فيقع الكلام فيها في مقامين:
«أحدهما»: في جواز الاحتياط غير المستلزم للتكرار.
و «ثانيهما»: في جواز الاحتياط المستلزم للتكرار.

«أما المقام الأول»:

فالصحيح أن العبادات كالمعاملات يجوز فيها الاحتياط و لو مع التمكن من الامتثال التفصيلي و تحصيل العلم بالمأمور به كما إذا شك في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال أو في وجوب السورة في الصلاة فإنه يجوز أن يحتاط بالإتيان بما يحتمل وجوبه إذ الامتثال الإجمالي كالتفصيلي على ما يأتي تحقيقه ان شاء الله هذا.
وقد يقال: بعدم جواز الاحتياط مع التمكن من الامتثال التفصيلي في العبادات نظرا إلى احتمال وجوب قصد الوجه و التمييز، و لا يمكن إتيان العبادة بقصد الوجه متميزة عن غيرها بالاحتياط. و عمدة القائلين باعتبارهما هم المتكلمون بدعوى أن العقل مستقل بحسن الإتيان بالمأمور به بقصد الوجه متميزا عن غيره و أنه لا حسن في العمل الفاقد للأمرين.
و يدفعه: أن اعتبار الأمرين في الواجبات يحتاج الى دليل و لا دليل عليه إذ لو كانا معتبرين في الواجبات لأشاروا عليهم السلام إلى اعتبارهما في شيء من رواياتهم

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٦٩

.....

لكثرة الابتلاء بهما، فمن عدم ورود الأمر بهما في الاخبار يستكشف عدم وجوبهما واقعا هذا.

و لو شكنا في وجوبهما فأصالة البراءة تقضى بعدم اعتبارهما في الواجبات.

على أن الدعوى المتقدمة لو تمت فإنما يتم في الواجبات النفسية. و أما الواجبات الضمنية فلا تأتي فيها بوجه لأن الحسن المدعى إنما هو في الإتيان بمجموع الاجزاء و الشرائط بقصد الوجه و التمييز لا في كل واحد واحد من الأجزاء إذا لا مانع من الإتيان بشيء مما يحتمل أن يكون واجبا ضمنيا بالاحتياط و إن كان فاقدا لقصد الوجه و التمييز ثم إن لشيخنا الأستاذ «قده» تفصيلا في المقام ذكره في دورته الأخيرة و توضيحه أن العمل العبادي قد نعلم بتعلق الأمر به و نشك في وجوبه و استحبابه و هذا لا إشكال في جواز الاحتياط فيه لإمكان الإتيان فيها بالعمل بداعي أمر المولى للعلم بوجوده و تعلقه بالعمل و ان لم نعلم انه وجوبى أو ندبى. نعم لا يمكننا الإتيان به بقصد الوجه إلا أنه غير معتبر في العبادات.

و قد نعلم أن العمل عبادي بمعنى أنه على تقدير تعلق الأمر به يعتبر أن يؤتى به بقصد القربة من غير أن نعلم بكونه متعلقا للأمر كما في الفرض السابق بان نشك في أنه هل تعلق به الأمر الوجوبى أو الندبى أم لم يتعلق. و هذا كما في الوضوء بعد الغسل في غير غسل الجنابة حيث أن الوضوء فعل عبادي يعتبر فيه قصد القربة قطعا إلا أنا نشك في انه هل تعلق به أمر في المقام أم لم يتعلق و أفاد أن في أمثال ذلك لا مجال للاحتياط بأن يؤتى به رجاء مع التمكن من الامتثال التفصيلي و العلم بالمأمور به.

و هذا لا لا اعتبار قصد الوجه و التمييز لما تقدم من عدم اعتبارهما في الواجبات بل لما افاده من أن الامتثال الإجمالي و الاحتياط انما هو في طول الامتثال التفصيلي لا اعتبار أن يكون التحرك و الانبعاث في الواجبات العبادية مستندا إلى تحريك المولى و بعثه و لا يتحقق هذا مع الاحتياط لأن الداعي للمكلف نحو العمل و الإتيان به حينئذ

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٧٠

.....

ليس إلبا احتمال تعلق الأمر به فالانبعاث مستند الى احتمال البعث لا- الى البعث نفسه فمع التمكّن من الامتثال التفصيلي و العلم بالواجب لا تصل النوبة إلى الاحتياط.

ثم لو شككنا في ذلك و لم ندر أن الامتثال الإجمالي و الاحتياط في عرض الامتثال التفصيلي أو في طوله بمعنى أن الانبعاث يعتبر أن يكون مستندا الى الأمر جزما أو أن الانبعاث إذا استند إلى احتمال الأمر أيضا يكفي في الامتثال فلا مناص من أن يرجع الى قاعدة الاشتغال لأنه من الشك في كيفية الإطاعة و الامتثال و أنه لا بد أن يكون تفصيليا أو يكفي فيه الاحتياط فان العمل عبادي- على تقدير وجوبه- فإذا شك في كيفية طاعته لا بد من الاحتياط. و قصد القربة و التعب و ان كان مأخوذا في المتعلق شرعا عنده و عندنا و الشك في اعتباره من الشك في الأقل و الأكثر إلا أن اعتبار قصد القربة إذا كان معلوما في مورد و شك في كيفية طاعته فهو يرجع الى الشك في التعيين و التخيير و هو مورد لقاعدة الاشتغال و بذلك منع جواز الاحتياط فيما إذا استلزم التكرار و زاد ان العلم بالتكليف موجود في مورد فلا بد من الخروج عن عهده بما يراه العقل طاعة.

و الجواب عنه انا لا نشك في أن الامتثال الإجمالي في طول الامتثال التفصيلي أو في عرضه بل نجزم بأنهما في عرض واحد و «سره» أن الفارق بين العبادة و غيرها أن العمل العبادي لا بد أن يؤتي به مضافا إلى المولى سبحانه بخلاف التوصلي لأن الغرض منه إنما هو ذات العمل من غير لزوم الإضافة إلى الله. و الإضافة إلى الله سبحانه قد تتحقق بالإتيان بالمأمور به على وجه التفصيل و قد يتحقق بالإتيان به على وجه الإجمال لأنه أيضا نحو اضافة إلى الله، و من هنا لا يشترط العقلاء في العمل بالاحتياط أن لا يتمكن المكلف من العلم بالواجب و الإتيان به على وجه التفصيل و ذلك لأنهم بابك فلو سألتهم عن أن العبد إذا أتى بالعمل رجاء لاحتماله انه مطلوب لسيده فهل يعد ممتثلا أو انه لم يمتثل لفرض كونه متمكنا من الإتيان

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٧١

لكن يجب أن يكون عارفا بكيفية الاحتياط بالاجتهاد أو التقليد (١).

به على وجه التفصيل؟ ترى انهم متفقون على أنه إطاعة و انقياد للسيد.

إذا الامتثال الإجمالي في عرض الامتثال التفصيلي لا في طوله هذا.

على أنا لو شككنا في ذلك فالمرجع هو البراءة دون الاشتغال، إذ لا شك لنا في مفهوم العبادة، و إنما الشك في واقعها و ما يتصف به العمل بالعبادة فمرجع الشك حينئذ إلى أن الشارع هل اعتبر في متعلق الأمر التحرك عن تحريكه مع التمكّن من العلم بالواجب أو أنه اعتبر الأعم من التحرك عن تحريكه و التحرك عن احتمال الأمر و التحريك فالجامع بين الاحتمالين و هو لزوم الإتيان بالعمل بقصد الامتثال معلوم و اعتبار كونه على وجه التفصيل اعني اعتبار كون التحرك مستندا إلى تحريك المولى مشكوك فيه و معه يرجع إلى البراءة عن اعتبار ما يشك فيه بناء على ما هو الصحيح عندنا من جريان البراءة في موارد الأمر بين التعيين و التخيير. و النتيجة أن الاحتياط أمر جائز في العبادات بلا فرق في ذلك بين الاستقلالية و الضمنية، و لا بين ما إذا كان أصل المحبوبة معلوما و ما إذا لم تكن هذا كله في المقام الأول.

«و أما المقام الثاني»:

أعني ما إذا كان الاحتياط في العبادة مستلزما للتكرار فيأتي عليه الكلام عند تعرض الماتن له في المسألة الرابعة إن شاء الله.

(١) يشترط في العمل بالاحتياط العلم بموارده و كفياته بالاجتهاد أو التقليد لانه لولاه لم يتحقق الاحتياط المؤمن من العقاب فان الاحتياط في انفعال الماء القليل بالمتنجسات يقتضى التجنب عن الماء القليل الذى لاقاه المتنجس و عدم استعماله فى رفع الخبث أو الحدث.

فلو أصاب هذا الماء ثوب المكلف - مثلا - فمقتضى الاحتياط عند انحصار

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٧٢

(مسألة ٣) قد يكون الاحتياط فى الفعل كما إذا احتمل كون الفعل واجبا و كان قاطعا بعدم حرمة (١) و قد يكون فى الترك، كما إذا احتمل حرمة فعل و كان قاطعا بعدم وجوبه (٢) و قد يكون فى الجمع بين أمرين مع التكرار، كما إذا لم يعلم أن وظيفته القصر أو التمام (٣).

الثوب به - بناء على وجوب الصلاة عاريا عند انحصار الثوب بالنجس - أن يكرر الصلاة بان يصلى عاريا تارة و فى ذلك الثوب اخرى و ليس مقتضى الاحتياط أن يؤتى بالصلاة عاريا فحسب من جهة الاجتناب عن الماء الملاقى للمتنجس و ما أصابه ذلك الماء.

و إذا فرضنا فى المثال أن الوقت لم يسع لتكرار الصلاة كشف ذلك عن عدم قابلية المحل للاحتياط و وجب الامتثال تفصيلا بتحصيل العلم بالمسألة.

و لو انحصر الماء بالماء القليل الذى لاقاه المتنجس فظاهر الحال يقتضى الاحتياط بالجمع بين التيمم و الوضوء بذلك الماء المشكوك فى طهارته.

إلا أن هذا الاحتياط على خلاف الاحتياط لأن الماء على تقدير نجاسته تستتبع تنجس أعضاء الوضوء و نجاسة البدن مانعة عن صحة الصلاة فلا - مناص فى مثله من الامتثال التفصيلى بتحصيل العلم بالمسألة وجدانا أو تعبدا لعدم إمكان الاحتياط فيه فمعرفة موارد الاحتياط و كفياته مما لا بدّ عنه عند الاحتياط.

(١) كما فى الدعاء عند رؤية الهلال، لاحتمال وجوبه مع القطع بعدم حرمة.

(٢) كما فى شرب التبن لاحتمال حرمة مع القطع بعدم وجوبه، لانه لم يكن موجودا فى عصرهم - ع - أو لو كان فلا يحتمل وجوبه جزما.

(٣) أو ان وظيفته الظهر أو الجمعة و هكذا.

ثم إن ذلك قد يكون فى عملين مستقلين كما مثل و قد يكون فى عمل واحد

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٧٣

(مسألة ٤) الأقوى جواز الاحتياط و لو كان مستلزما للتكرار (١) و أمكن الاجتهاد أو التقليد.

كما إذا دار الأمر بين وجوب الجهر و الإخفات كما فى صلاة الظهر يوم الجمعة للأمر بالإجهار فيها فى جملة من الاخبار. و مقتضى الاحتياط حينئذ أن يكرر القراءة فيها مرتين فيقرأها إخفاتا - تارة - و اجهارا - اخرى - ناويا فى إحداها القراءة المأمور بها و فى ثانيتهما عنوان القرآنية لجواز قراءة القرآن فى الصلاة هذا.

و قد يكون الاحتياط فى الجمع فى الترك كما إذا علم بحرمة أحد فعيلين فان الاحتياط يقتضى تركهما معا و قد يكون فى الجمع بين الإتيان بأحد الفعلين و ترك الآخر كما إذا علم إجمالا بوجوب الأول أو حرمة الثانى و هذان لم يتعرض لهما الماتن «قده».

(١) كما إذا تردد الواجب بين القصر و التمام أو الظهر و العصر أو غيرهما من الأمثلة فهل يجوز فيه الاحتياط بالتكرار مع التمكن من

الامثال التفصيلي بتحصيل العلم بالواجب أو لا يجوز؟

قد يقال: بعدم الجواز نظرا إلى أنه مخل بقصد الوجه والتميز و مناف للجزم بالنية ولأن التحرك عن الأمر الجزمي و امتثال الأمر تفصيلا في مرتبة سابقة على التحرك عن احتمالته كما يراه شيخنا الأستاذ «قده» و مع الشك في أنهما عرضيان أو أن الثاني في طول الأوّل يرجع إلى قاعدة الاشتغال و مقتضاها عدم جواز الاكتفاء بالاحتياط مع التمكن من الامتثال التفصيلي.

و هذه الوجوه قد قدمنا عنها الجواب و لا حاجة الى إعادته. بل لو سلمناها في الاحتياط غير المستلزم للتكرار لم نتمكن من تميمها في الاحتياط المستلزم للتكرار بوجه و الوجه فيه:

أن الجزم بالنية لو قلنا باعتباره و ان كان لا يفرق في ذلك بين الاحتياط

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٧٤

.....

المستلزم للتكرار و غير المستلزم له لعدم تمكن المكلف من الجزم بها مع الاحتياط إلا أن الوجهين الباقيين لا يجريان في الاحتياط المستلزم للتكرار و ذلك لأن المكلف إنما يأتي بالواجب المردد بين الفعلين لوجوبه بحيث لو لا- كونه واجبا لم يأت بشيء من المحتملين فقصده الوجه أمر ممكن في المقام لان معناه أن يؤتى بالعمل لوجوبه أو استحبابه و قد عرفت أن المكلف إنما يأتي بالعمل لوجوبه.

نعم الاحتياط المستلزم للتكرار فاقد للتمييز، إذ لا يمكن معه تمييز أن أيا منهما واجب و أيهما مستحب أو مباح. كما أن المكلف انما ينبعث إلى الإتيان بالواجب المردد بين الفعلين عن الأمر الجزمي المتعلق به و غاية الأمر أنه لا يتمكن من تطبيق الواجب على المأتي به، لا أنه ينبعث إليه عن احتمال الأمر و ذلك للعلم بوجود أحدهما على الفرض فهذان الوجهان لا يأتیان في المقام.

نعم قد يستشكل في الاحتياط في العبادات إذا كان مستلزما للتكرار بان الاحتياط بالتكرار يعدّ عند العقلاء لعبا و عبثا بأمر السيد إذ المكلف مع قدرته على تحصيل العلم بواجبه- وجدانا أو تعبدا- و تمكنه من الإتيان به من غير ضم ضميمة يأتي به مع الضمائم في ضمن أفعال متعددة و ما كان عبثا و لعبا كيف يمكن أن يقع مصداقا للامتنال لان اللعب و العبث مذمومان و المذموم لا يقع مصداقا للمأمور به و المحبوب.

و يندفع: بان الاحتياط مع التكرار ليس من اللغو و العبث عند تعلق الغرض العقلاني به كما إذا توقف تحصيل العلم بالواجب و الامتنال التفصيلي على معونة زائدة كالمشي إلى مكان بعيد للمطالعة أو السؤال عن قلده و لأجل الفرار عن تحمل المشقة يحتاط و يمتثل بالإجمال و معه كيف يكون تكراره لغوا و عبثا لدى العقلاء؟! على أنه إذا عدّ في مورد لعبا و عبثا كما إذا فرضنا أن القبلة اشتبهت بين أربع جهات و المكلف يتمكن من تحصيل العلم بالقبلة من غير صعوبة إلا أنه أراد

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٧٥

(مسألة ٥) في مسألة جواز الاحتياط يلزم أن يكون مجتهدا أو مقلدا (١) لأن المسألة خلافية.

العمل بالاحتياط فاتي بالصلاة إلى أربع جهات اي كررها اربع مرات، و لا سيما إذا ترددت صلواته بين القصر و التمام لان الاحتياط حينئذ انما يتحقق بالإتيان بثمان صلوات، و إذا فرضنا أن ثوبه الطاهر أيضا مردد بين تويين بلغ عدد الصلوات المأتي بها ستة عشر، كما أنا لو فرضنا تردد المسجد أيضا بين شيئين لا يصح السجود على أحدهما أو كان نجسا- مثلا- بلغ عدد الصلوات المأتي بها احتياطا اثنين و ثلاثين.

و قلنا ان تكرار صلاة واحدة اثنين و ثلاثين مرة مع التمكن من الامتنال التفصيلي و الإتيان بالواجب منها عبث و لعب.

لم يمنع ذلك من الحكم بصحة الامتثال لأن الواجب من الامتثال إنما يتحقق بواحدة من تلك الصلوات و هي الصلاة الواقعة إلى القبلة في الثوب و المسجد الطاهرين و هي صلاة صحيحة لا لعب فيها و لا عبث و إنما هما في طريق إحراز الامتثال لا أنهما في نفس الامتثال فالصحيح جواز الاحتياط في العبادات و إن كان مستلزما للتكرار و عليه فيجوز ترك طريقي الاجتهاد و التقليد و الأخذ بالاحتياط استلزم التكرار أم لم يستلزم.

(١) لان جواز الاحتياط ليس من المسائل القطعية التي لا تحتاج الى الاجتهاد و التقليد و إنما هو مورد الخلاف فلا مناص في الاستناد الى الاحتياط من تحصيل العلم بجوازه و مشروعيته اجتهادا أو تقليدا و (سره) انه لو لم يقلد من يجوز الاحتياط و لم يجتهد في جوازه بل احتاط مع احتمال عدم الجواز لم يطمئن بعدم العقاب لفرض احتمال الحرمة و كونه مستحقا للعقاب بارتكابه، و حيث أن العقل يرى وجوب دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب و يجب أن يكون المكلف مأمونا من جهته فلا مناص من أن يستند في جوازه إلى التقليد أو الاجتهاد، إذ لا مؤمن غيرهما.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٧٦

(مسألة ٦) في الضروريات لا حاجة إلى التقليد (١) كوجوب الصلاة و الصوم و نحوهما، و كذا في اليقينية إذا حصل له اليقين، و في غيرهما يجب التقليد إن لم يكن مجتهدا إذا لم يمكن الاحتياط، و إن أمكن تخير بينه و بين التقليد.

و بما ذكرناه يظهر أن طرق الامتثال و ان مرّ أنها ثلاثة إلا أنها في الحقيقة منحصرة بالتقليد و الاجتهاد بل بخصوص الاجتهاد كما تقدم في محله فتارك طريقي الاجتهاد و التقليد أيضا لا بد أن يكون مجتهدا أو مقلدا في جواز العمل بالاحتياط.

(١) قد أسبقنا في أوائل الكتاب أن لزوم كون المكلف في جميع أفعاله و تروكه مقلدا أو محتاطا أو مجتهدا إنما هو بحكم العقل نظرا إلى استقلاله بوجوب دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب لتنجز الأحكام الواقعية في حقه بالعلم الإجمالي أو بالاحتمال لأن الشبهة حكيمه و قبل الفحص.

فالمكلف إذا خالف الحكم المنجز في حقه استحق عليه العقاب، و بما أن ما يأتي به مما يحتمل حرمة كما أن ما يتركه محتمل الوجوب في الواقع فهو يحتمل العقاب في أفعاله و تروكه، و بهذا يستقل عقله بلزوم دفع هذا الاحتمال و تحصيل المؤمن من العقاب على تقدير مخالفة عمله الواقع، و المؤمن كما مر منحصر بالطرق الثلاثة المتقدمة و إن كان مرجع الأولين أيضا إلى الاجتهاد.

و من هذا يتضح أن مورد التقليد و أخويه إنما هو ما يحتمل المكلف فيه العقاب. و أما ما علم بإباحته أو بوجوبه أو حرمة فلا لعدم كونها موردا لاحتمال العقاب كي يجب دفعه لدى العقل بالتقليد أو بغيره لجزمه بعدم العقاب أو بوجوده فعلى ذلك لا حاجة إلى التقليد في اليقينية فضلا عن الضروريات. هذا تمام الكلام في الاحتياط و يقع الكلام بعد ذلك في التقليد.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٧٧

(مسألة ٧) عمل العامي بلا تقليد و لا احتياط باطل (١).

(مسألة ٨) التقليد هو الالتزام. (٢)

مباحث التقليد

إشارة

(١) لم يرد بذلك البطلان الواقعي بأن تكون أعمال العامي من غير تقليد و لا احتياط فاسدة و ان انكشفت صحتها بعد ذلك، كما إذا

بلغ رتبة الاجتهاد و أدى نظره إلى صحتها.

بل المراد به البطلان عقلا، و عدم جواز الاقتصار على ما اتى به من دون تقليد و لا احتياط و ذلك لان قاعدة الاشتغال تقتضى حينئذ بطلانه.

- مثلا- إذا عقد على امرية بالفارسية من دون أن يعلم بصحته أو يقامد من يفتى بها لم يجر له أن يرتب على المرأة آثار الزوجية. و كذا إذا غسل المتنجس مرة واحدة و هو لا يعلم كفايتها لانه ليس له أن يرتب عليه آثار الطهارة لاحتمال بطلان العقد واقعا و عدم صيرورة المرأة بذلك زوجته له أو عدم طهارة المغسول و بقائه على تنجسه فحيث أنه لم يحرز صحة العقد أو كفاية المرة الواحدة فقاعدة الاشتغال تقتضى بطلانه و عدم كفاية الغسل مرة- مع قطع النظر عن الاستصحاب الجارى فيهما- و على الجملة إذا لم يحرز المكلف صحة عمله و احتمال معه الفساد فمقتضى قاعدة الاشتغال أعنى حكم العقل بان الاشتغال اليقيني يستدعى البراءة اليقينية عدم ترتيب آثار الصحة عليه.

معنى التقليد

إشارة

(٢) قد عرّف التقليد بوجه:

«منها»: أن التقليد أخذ فتوى الغير للعمل به.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٧٨

.....

و «منها»: أنه الالتزام بالعمل بفتوى الغير و ان لم يعمل به بعد و لا أخذ فتواه.

و «منها»: غير ذلك من التفاسير.

و التحقيق أن التقليد عنوان من عناوين العمل و طور من أطواره و هو الاستناد إلى قول الغير في مقام العمل بأن يكون قول الغير هو الذى نشأ منه العمل و أنه السبب فى صدورهِ فان المقلد فى أعماله يتكئ و يستند إلى قول الغير فهو المسئول عن وجهه دون العامل المقلد.

معنى التقليد بحسب اللغة

و يرشدك إلى ذلك ملاحظة اللغة، حيث أن التقليد بمعنى جعل الشخص أو غيره ذا قلادة فيقال: تقلد السيف أى ألقى حمالته فى عنقه، و منه تقليد البدنة فى الحج لان معناه انه علق بعنقها النعل ليعلم أنها هدى فيكف عنها، و فى حديث الخلافة «١» قلدها رسول الله عليا. اى جعلها قلادة له فمعنى أن العامى قلّم المجتهد أنه جعل أعماله على رقبته المجتهد و عاتقه و أتى بها استنادا إلى فتواه، لا أن معناه الأخذ أو الالتزام أو غير ذلك من الوجوه، لعدم توافق شىء من ذلك معنى التقليد لغه.

- مثلا- إذا فسرناه بالالتزام رجع معنى تقليد المجتهد إلى أن العامى جعل فتوى المجتهد و أقواله قلادة لنفسه لانه جعل أعماله قلادة على رقبته المجتهد. و قد عرفت أن المناسب لمعنى التقليد هو الثانى دون الأول فإن لازمه صحة إطلاق المقلد على المجتهد دون

العامي.

معنى التقليد بحسب الاخبار

إشارة

ثم إن ما ذكرناه في معنى التقليد مضافا إلى انه المناسب للمعنى اللغوي قد

(١) كذا في مجمع البحرين في مادة (قلد).

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٧٩

.....

أشير إليه في جملة من الروايات كمعتبرة عبد الرحمن بن الحجاج قال: كان أبو عبد الله -ع- قاعدا في حلقة ربيعة الرأي فجاء أعرابي فسأل ربيعة الرأي عن مسألة فأجابه، فلما سكت قال له الأعرابي: أ هو في عنقك؟ فسكت عنه ربيعة و لم يرد عليه شيئا، فأعاد المسألة عليه فأجابه بمثل ذلك فقال له الأعرابي: أ هو في عنقك؟ فسكت ربيعة فقال أبو عبد الله -ع-: هو في عنقه قال أو لم يقل و كل مفت ضامن «١».

و كالأخبار المستفيضة الدالة على أن من افتى بغير علم فعليه وزر من عمل به «٢» و يؤيد ذلك ما ورد في الحج من أن كفارة تقليم الأظافر على من افتى به «٣» لا على المباشر.

و من ذلك يستكشف بوضوح أن ما ذكرناه في معنى التقليد هو المعنى المتفاهم العرفي من لفظة التقليد عند إطلاقها بل عليه جرت اللغة الدارجة في عصرنا حيث ترى يقولون: قلدتك الدعاء و الزيارة. إذا الاصطلاح الدارج و اللغة و العرف متطابقة على أن التقليد هو الاستناد الى قول الغير في مقام العمل هذا.

إلا أن صاحب الكفاية «قده» لم يرتض بذلك و ذهب إلى أن التقليد هو الأخذ و الالتزام و منع عن تفسيره بالعمل استنادا إلى رأى الغير، نظرا إلى أن التقليد إذا كان نفس العمل على طبق فتوى الغير فأول عمل يصدر من المكلف يصدر من غير تقليد، لان ذلك العمل غير مسبوق بالتقليد الذي هو العمل، مع أن العمل لا بد أن يكون مسبوqa بالتقليد، لان المكلف لا بد أن يستند في أعماله الى حجة

(١) المروية في ب ٧ من أبواب آداب القاضى من الوسائل.

(٢) راجع ب ٤ من أبواب صفات القاضى و ٧ من أبواب آداب القاضى من الوسائل.

(٣) راجع ب ١٣ من أبواب بقيه كفارات الإحرام من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٨٠

.....

فكما أن المجتهد يستند الى اجتهاده و هو أمر سابق على عمله كذلك العامي لا بد أن يستند إلى التقليد و يلزم أن يكون تقليده سابقا على عمله.

و يرد عليه أن التقليد كما مرّ لون و عنوان للعمل فهو أمر مقارن معه و لا يعتبر فيه السبق زمانا، فإذا عمل المكلف عملا مستندا إلى فتوى الغير كان ذلك العمل مقرونا بالتقليد لا محالة و هو كاف في صحته و لا دليل على اعتبار سبق التقليد على العمل و قد يورد على تفسير التقليد بما ذكرناه بان ذلك مستلزم للدور فان مشروعية العبادة و صحتها من المقلد تتوقف على تقليده، إذ لو لم يقلد لم يتمكن من الإتيان بها بما أنها مأمور بها حتى تقع عبادة، فلو كان تقليده متوقفا على إتيانه بالعبادة- لعدم تحقق التقليد إلا بالعمل- لدار.

و يندفع: بأن المتوقف عليه غير المتوقف عليه و ذلك لأن مشروعية أى عمل عبادى أو غيره لا يمكن أن تكون ثابتة بالتقليد لعدم كونه مشرعا في الدين. بل انما تتوقف المشروعية على الدليل و لو كان هو فتوى مقلده. نعم إذا أتى المكلف بالعمل بعد العلم بمشروعيته مستندا فيه الى فتوى المجتهد انطبق عليه التقليد لا محالة فالتقليد و ان كان متوقفا على العمل إلا أنه لا يتوقف على التقليد بوجه فلا توقف في البين، و على الجملة أن التقليد انما يتحقق بالعمل على قول الغير و لا توقف له على الالتزام.

معنى التقليد عند اختلاف الفتاوى

إشارة

و قد يقال: إنه إذا تعدد المجتهدون و اختلفوا في الفتوى توقف التقليد على الالتزام بالعمل على إحدى الفتويين أو الفتاوى، أو أن التقليد حينئذ ينتزع عن نفس الالتزام. و الدليل على وجوبه حكم العقل بلزوم تحصيل الحجّة على امتثال الأحكام الشرعية.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٨١

.....

بل عن بعضهم أن الخلاف في أن التقليد هو العمل أو الالتزام إنما هو فيما إذا اتحد المجتهد أو تعددوا و اتفقوا في الفتوى و أما مع التعدد و التعارض بين الفتويين أو الفتاوى فلا ينبغي التردد في أنه يجب الالتزام بإحدى الفتويين أو الفتاوى لان موضوع الحجية لا يتحقق حينئذ إلا بالالتزام و هو مقدمه لتطبيق العمل على طبقها و الوجه فيه: أن الحجّة يمتنع أن يكون هو الجميع لاستلزامه الجمع بين المتناقضين، و لا واحد معين لانه بلا مرجح، كما يمتنع الحكم بالتساقط و الرجوع إلى غير الفتوى، لانه خلاف السيرة و الإجماع إذا يتعين أن تكون الحجّة ما يختاره المكلف و يلتزم به و حاصله: أن الحجّة في مفروض الكلام هي إحدى الفتويين أو الفتاوى تخيرا و التمييز حينئذ بالاختيار و الالتزام.

هذا و يأتي منا إن شاء الله في المسألة الثالثة عشرة عند تعرض الماتن «قد» لمسألة ما إذا كان هناك مجتهدان متساويان في الفضيلة و حكمه فيها بالتخير: أن الحجية التخيرية- بأى معنى فسرت- أمر لا محصل له في المقام و أن الوظيفة حينئذ هو الاحتياط لسقوط الفتويين أو الفتاوى عن الحجية بالتعارض إذا لا توقف للتقليد على الالتزام فضلا عن أن يكون التقليد نفس الالتزام عند تعدد المجتهد و اختلافهم في الفتوى.

ثم ان التكلم في مفهوم التقليد لا يكاد أن يترتب عليه ثمرة فقهية اللهم إلا في النذر. و ذلك لعدم وروده في شىء من الروايات. نعم ورد في رواية الاحتجاج فأما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه، حافظا لدينه مخالفا على هواه. مطيعا لأمر مولاة فللعوام أن يقلدوه «١» إلا أنها رواية مرسله غير قابلة للاعتماد عليها إذا فلم يؤخذ عنوان التقليد في موضوع أى حكم لتكلم عن مفهومه و معناه.

و أما أخذه في مسألتي البقاء على تقليد الميت، و العدول من الحى إلى غيره

(١) المروية في ب ١٠ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٨٢

.....

فهو انما يتراءى في كلمات الأصحاب قدس الله أسرارهم، حيث عنوانوا المسألتين كما نقلناه، و من المعلوم أنهما بهذين العنوانين غير واردتين في الاخبار.

نعم سبق إلى بعض الأذهان أن حكم المسألتين مبني على معنى التقليد فيختلف الحال فيهما باختلافه، لأننا لو فسرناه بالالتزام، و فرضنا أن المكلف التزم بالعمل بفتوى مجتهد ثم مات ذلك المجتهد فله أن يعمل على فتاواه لانه من البقاء على تقليد الميت، و ليس تقليدا ابتدائيا له، و هذا بخلاف ما إذا فسرناه بالاستناد إلى فتوى المجتهد في مقام العمل، لأنه حينئذ من تقليد الميت ابتداء لعدم استناد المكلف إلى شيء من فتاوى المجتهد الميت حال حياته، و إنما التزم بأن يعمل على طبقها، فلا يجوز أن يرجع إلى الميت حينئذ و كذلك الكلام في المسألة الثانية. لأنه إذا التزم بالعمل بفتيا مجتهد- و فسرنا التقليد بالالتزام- حرم عليه العدول عن تقليده لانه قد قلده تقليدا صحيحا و لا مرخص له للعدول. و هذا بخلاف ما إذا قلنا إن التقليد هو الاستناد إلى فتوى المجتهد في مقام العمل لأنه حينئذ لم يتحقق منه تقليد المجتهد ليحرم عليه العدول بل لا يكون رجوعه لغيره عدولا من مجتهد إلى مجتهد آخر هذا و لكننا سنبين- قريبا- أن المسألتين لا يختلف حكمهما بالاختلاف في معنى التقليد لعدم ابتائهما عليه حيث أن لكل من المسألتين مبنى لا يفرق فيه الحال بين أن يكون التقليد بمعنى الالتزام أو بمعنى آخر كما يأتي في محله، إذا صح ما ذكرناه من أن عنوان التقليد لم يرد في شيء من الأدلة حتى نبحت عن مفهومه.

بقي شيء

و هو ان مسألة التقليد ليست تقليدية و توضيحه:

أنا قد أسبقنا أن كل مكلف يعلم- علما إجماليا- بثبوت أحكام إلزامية في الشريعة المقدسة من وجوب أو تحريم و به تنجزت الأحكام الواقعية عليه و هو يقتضى

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٨٣

.....

الخروج عن عهدها لاستقلال العقل بوجوب الخروج عن عهده التكليف المتوجهة الى العبد من سيده. و المكلف لدى الامتثال إما أن يأتي بنفس الواجبات الواقعية و يترك المحرمات و إما أن يعتمد على ما يعذره على تقدير الخطاء- و هو ما قطع بحجيته، إذ لا يجوز- لدى العقل- الاعتماد على غير ما علم بحجيته حيث يحتمل معه العقاب. و على هذا يترتب أن العامي لا بدّ في استناده إلى فتوى المجتهد أن يكون قاطعا بحجيتها في حقه أو يعتمد في ذلك على ما يقطع بحجيته، و لا- يسوغ له أن يستند في تقليده على ما لا- يعلم بحجيته، إذ معه يحتمل العقاب على أفعاله و تروكه و عليه لا يمكن أن تكون مسألة التقليد تقليدية بل لا بد أن تكون ثابتة بالاجتهاد.

نعم لا مانع من التقليد في خصوصياته كما يأتي عليها الكلام، إلا أن أصل جوازه لا بد أن يستند إلى الاجتهاد.

ما يمكن أن يعتمد عليه العامي

الذي يمكن أن يعتمد عليه العامي في حجية فتوى المجتهد في حقه أمران:

«أحدهما»: الارتكاز الثابت ببناء العقلاء، حيث جرى بناؤهم في كل حرفة و صنعة بل في كل أمر راجع إلى المعاش و المعاد على رجوع الجاهل إلى العالم لأنه أهل الخبرة و الاطلاع و لم يرد من هذه السيرة ردع في الشريعة المقدسة. و هذه السيرة و البناء و إن جاز أن لا يلتفت إليهما العامي مفصلا إلا أنهما مرتكزان في ذهنه بحيث يلتفت إليهما و يعلم بهما تفصيلا بأدنى إشارة و تنبيه.

و «ثانيهما»: دليل الانسداد و تقريبه أن كل أحد يعلم بثبوت أحكام إلزامية في حقه، كما يعلم أنه غير مفوض في أفعاله بحيث له أن يفعل ما يشاء و يترك ما يريد و هذان العلمان ينتجان استقلال العقل بلزوم الخروج عن عهدة التكليف الواقعية التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٨٤

.....

المنجزة بعلمه.

و طريق الخروج عنها منحصر في الاجتهاد و الاحتياط و التقليد.

أما الاجتهاد فهو غير متيسر على الكثير بل على الجميع لان كل مجتهد كان برهه من الزمان مقلدا أو محتاطا لا محالة و كونه مجتهدا منذ بلوغه و إن كان قد يتفق إلا أنه أمر نادر جدا فلا يمكن أن يكون الاجتهاد واجبا عينيا على كل أحد. بل لعله خلاف الضرورة بين المسلمين.

و أما الاحتياط فهو كاجتهاد غير ميسور له لعدم تمكنه من تشخيص موارد على أنا لا نحتمل أن تكون الشريعة المقدسة مبتنية على الاحتياط إذا يتعين على العامي التقليد لانحصار الطريق به.

و بهذا الطريق يستكشف العقل أن الشارع قد نصب في الشريعة طريقا آخر إلى الأحكام الواقعية بالإضافة إلى العامي فلا يسوغ له أن يأخذ بالعمل بمظنوناته و يترك مشكوكاته و موهوماته و ذلك لانه ليس للمقلد ظن بالأحكام فإنه ليس من أهل النظر و الاجتهاد. على أن ظنه كشكه و وهمه لا أفرية له إلى الواقع بالنسبة إلى شقيقه لعدم ابتناؤه على النظر في أدلة الأحكام فليس له طريق أقرب الى الواقع من فتوى مقلده.

و على الجملة ان دليل الانسداد و إن لم يتم بالإضافة إلى المجتهد فان من يرى انسداد باب العلم- الذي من مقدماته عدم التمكن من الاجتهاد- كيف يرخص الرجوع الى فتوى من يرى انفتاحه و يدعى التمكن من الاجتهاد و ذلك لعلمه بخطائه و مع تخطئه لا يتمكن العامي من الرجوع إليه. إلا أنه تام بالإضافة إلى العامي كما عرفت.

هذا كله فيما يمكن أن يعتمد عليه العامي في المقام.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٨٥

ما دل على جواز التقليد

و أما ما يمكن أن يستدل به المجتهد على جواز التقليد في الشريعة المقدسة فهو أمور:

«منها»: السيرة العقلانية الممضاة بعدم الردع عنها و قد تقدمت. و هي تقتضي جواز التقليد و الإفتاء كليهما.

و «منها»: قوله عز من قائل: فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين و لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون «١»

فإنها تدلنا على وجوب النفر حسب ما تقتضيه لو لا التحضيضية كما تدلنا على وجوب التفقه و الإنذار لأنهما الغاية الداعية إلى الأمر بالنفر و تدلنا أيضا على أن مطلوبة التفقه و الإنذار ليست لأجل نفسيهما. بل من جهة احتمال التحذر بواسطتهما، فالغاية من ذينك الواجبين هو التحذر عند الإنذار و حيث أن الآية مطلقة فيستفاد منها أن التحذر عقيب الإنذار واجب مطلقا سواء حصل العلم من إنذار المنذرين أم لم يحصل.

و توضيحه: ان الحذر على ما يستفاد من مشتقاته و موارد استعماله عنوان للعمل و ليس عبارة عن الخوف النفساني فحسب و معناه التحفظ عن الوقوع فيما لا- يراد من المخاوف و المهالك- مثلا- إذا حمل المسافر سلاحه في الطريق المحتمل فيه اللص أو السبع للمدافعة عن نفسه أو ماله يقال: إنه تحذر فهو فعل اختياري و ليس بمعنى الخوف كما مر و قد دلت الآية المباركة على وجوبه و بما أن التحذر غير مقيد فيها بصورة حصول العلم من إنذار المنذرين لكي يجب التحذر بالعلم المستند إلى الإنذار فلا مناص من الالتزام بوجوب التحذر عقيب الإنذار مطلقا حصل للمتحذر علم من إنذار المنذرين أم لم يحصل.

(١) التوبة ٩: ١٢٢.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٨٦

.....

و على الجملة أن للآية المباركة دلالات:

«منها»: دلالتها على وجوب التقليد في الأحكام لدلالاتها على وجوب التحذر بإنذار الفقيه و هو انما يتحقق بالعمل على إنذاره و فتواه. و «منها»: دلالتها على وجوب الإفتاء و ذلك لدلالاتها على وجوب الإنذار فان الإنذار قد يكون بالدلالة المطابقة. و قد يكون ضمنا أو بالالتزام، و إفتاء المجتهد بالحرمة أو الوجوب يتضمن الإنذار باستحقاق العقاب عند تركه الواجب أو إتيانه الحرام. و «منها»: دلالتها على حجية إنذار الفقيه و إفتائه و ذلك لانه لو لم يكن إنذاره حجة شرعا لم يكن أى مقتضى لوجوب التحذر بالإنذار لقاعدة قبح العقاب بلا بيان فوجوب التحذر عند إنذار الفقيه يستلزم حجية الإنذار لا محالة هذا.

و قد يقال: إن الفقاهة و الاجتهاد في الصدر الأول غير الفقاهة و الاجتهاد في العصور المتأخرة، لأن التفقه في الأعصار السابقة انما كان بسؤال الاحكام و سماعها عن المعصومين عليهم السلام، و لم يكن وقتئذ من الاجتهاد بالمعنى المصطلح عليه عين و لا أثر، إذا لا دلالة للآية المباركة على حجية إنذار الفقيه بالمعنى المصطلح لتدل على حجية فتواه و انما تدل على حجية النقل و الرواية لأن إنذار الفقيه بالمعنى المتقدم انما هو بنقله الحكم الذي سمعه من مصادره أو بإخباره عن أن الفعل يترتب على ارتكابه أو على عدم ارتكابه العقاب و اين هذا من التفقه بالمعنى المصطلح عليه لأنه أمر آخر يتوقف على اعمال الدقة و النظر و هذه المناقشة و ان أوردتها بعض مشايخنا المحققين قدس الله أسرارهم إلا انها مما لا يمكن المساعدة عليه و ذلك:

(أما أولا): فلان الآية المباركة لمكان أخذها عنوان الفقاهة في موضوع وجوب التحذر ليست لها أية دلالة على حجية الخبر و الرواية من جهتين:

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٨٧

.....

«إحداهما»: أن حجية الرواية لا- يعتبر فيها أن يكون الناقل ملتفتا إلى معناها فضلا عن أن يكون فقيها لكفاية الوثاقفة في حجية نقل الألفاظ المسموعة عن المعصوم- ع- من غير أن يتوقف على فهم المعنى بوجه.

و «ثانيتها»: أن الراوى لا يعتبر في حجية رواياته أن يصدق عليه عنوان الفقيه، لأنه إذا روى رواية أو روايتين أو أكثر لم يصدق عليه الفقيه و ان كان ملتفتا إلى معناها لضرورة أن العلم بحكم أو بحكمين لا يكفى فى صدق الفقيه مع حجية رواياته شرعا. اللهم إلا أن يقال ان الآية المباركة إذا دلت على حجية الخبر عند صدق الفقيه على ناقله دلت على حجيته عند عدم كون الراوى فقيها لعدم القول بالفصل، إلا أن ذلك استدلال آخر غير مستند الى الآية كيف وقد عرفت أن الآية قد أخذ فى موضوعها التفقه فى الدين فظهر بما سردناه أن دلالة الآية المباركة على حجية فتوى المجتهد و جواز التقليد أقرب و أظهر من دلالتها على حجية الخبر. (و أما ثانيا): فلعدم كون التفقه و الاجتهاد فى الأعصار السابقة مغايرا لهما فى العصور المتأخرة. بل الاجتهاد أمر واحد فى الأعصار السابقة و الآتية و الحاضرة.

حيث أن معناه معرفة الاحكام بالدليل و لا اختلاف فى ذلك بين العصور.

نعم يتفاوت الاجتهاد فى تلك العصور مع الاجتهاد فى مثل زماننا هذا فى السهولة و الصعوبة حيث أن التفقه فى الصدر الأول إنما كان بسماع الحديث و لم تكن معرفتهم للأحكام متوقفة على تعلم اللغة لكونهم من أهل اللسان أو لو كانوا من غيرهم و لم يكونوا عارفين باللغة كانوا يسألونها عن الامام-ع- فلم يكن اجتهادهم متوقفا على مقدمات أما اللغة فلما عرفت، و أما حجية الظهور و اعتبار الخبر الواحد- و هما الركناان الركينان فى الاجتهاد- فلأجل أنهما كانتا عندهم من المسلمات.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٨٨

.....

و هذا بخلاف الأعصار المتأخرة لتوقف الاجتهاد فيها على مقدمات كثيرة إلا أن مجرد ذلك لا يوجب التغيير فى معنى الاجتهاد، فان المهم مما يتوقف عليه التفقه فى العصور المتأخرة إنما هو مسألة تعارض الروايات، الا أن التعارض بين الاخبار كان يتحقق فى تلك العصور أيضا و من هنا كانوا يسألونهم-ع- عما إذا ورد عنهم خيران متعارضان إذا التفقه و الاجتهاد بمعنى إعمال النظر متساويان فى الأعصار السابقة و اللاحقة و قد كانا متحققين فى الصدر الأول. أيضا و من هنا ورد فى مقبولة عمر بن حنظلة: ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا .. «١» و فى بعض الاخبار ورد الأمر بالإفتاء صريحا «٢» فدعوى أن الفقاهة و الاجتهاد- بالمعنى المصطلح عليه- لا عين و لا أثر له فى الأعصار السالفة مما لا وجه له و معه لا موجب لاختصاص الآية المباركة بالحكاية و الاخبار لشمولها الإفتاء أيضا كما عرفت فدلالة الآية على حجية الفتوى و جواز التقليد مما لا مناقشة فيه. و «منها»: قوله عز من قائل فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ «٣» حيث دلت على وجوب السؤال عند الجهل و من الظاهر أن السؤال مقدمه للعمل فمعنى الآية المباركة: فاسألوا أهل الذكر لأجل أن تعملوا على طبق الجواب لا أن المقصود الأصلي هو السؤال فى نفسه، لوضوح انه لغو لا اثر له فلا مصحح للأمر به لو لم يكن مقدمه للعمل. فتدلنا الآية المباركة على جواز رجوع الجاهل إلى العالم و هو المعبر عنه

(١) المروية فى ب ١١ من أبواب صفات القاضى من الوسائل.

(٢) كأمره-ع- لأبان بن تغلب حيث قال: اجلس فى مسجد المدينة و أفت الناس .. راجع النجاشى ص ٧.

(٣) الأنبياء ٢١: ٧.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٨٩

.....

بالتقليد و على حجية فتوى العالم على الجاهل لانه لو لم يكن قول العالم حجة على السائل لأصبح الأمر بالسؤال عنه لغوا ظاهرا. ودعوى أن المراد بها وجوب السؤال عنهم حتى يحصل العلم للسائل من أجوبتهم و يعمل على طبق علمه و أن معنى الآية: فاسألوا لكي تعلموا فتعملوا بعلمكم من البعد بمكان و ذلك:

لأن مثل هذا الخطاب انما هو لبيان الوظيفة عند عدم العلم و المعرفة فهو في قبال العلم بالحال لا أنه مقدمة لتحصيل العلم- مثلا- يقال: إذا لست بطبيب فراجع الطبيب في العلاج. فان المتفاهم العرفي من مثله أن الغاية من الأمر بالمراجعة انما هو العمل على طبق قول الطبيب لا- أن الغاية صيرورة المريض طبيبا و عالما بالعلاج حتى يعمل على طبق علمه و نظره فقوله: راجع الطبيب، معناه راجعه لتعمل على نظره لا لتكون طبيبا و تعمل بعلمك.

إذا معنى الآية المباركة: أنه إذا لستم بعالمين فاسألوا أهل الذكر للعمل على طبق قولهم و جوابهم، فلا مناقشة في دلالة الآية المباركة من هذه الجهة.

و قد يتوهم: أن تفسير أهل الذكر في الاخبار بأهل الكتاب أو الأئمة عليهم السلام ينافي الاستدلال بها على جواز التقليد و رجوع الجاهل الى العالم و الفقيه في الأحكام.

و يندفع: بأن ورود آية في مورد لا يقتضى اختصاصها بذلك المورد.

و الآية المباركة قد تضمنت كبرى كلية قد تنطبق على أهل الكتاب و قد تنطبق على الأئمة عليهم السلام و قد تنطبق على العالم و الفقيه و ذلك حسب ما تقتضيه المناسبات على اختلافها باختلاف المقامات فان المورد إذا كان من الاعتقادات كالنبوة و ما يرجع الى صفات النبي- ص- فالمناسب السؤال عن علماء أهل الكتاب لعلمهم بآثارها و علاماتها، كما أن المورد لو كان من الأحكام الفرعية فالمناسب الرجوع

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٩٠

.....

فيه إلى النبي- ص- أو الأئمة عليهم السلام، و على تقدير عدم التمكن من الوصول إليهم فالمناسب الرجوع إلى الفقهاء. و على الجملة تضمنت الآية المباركة كبرى رجوع الجاهل إلى العالم المنطبقة على كل من أهل الكتاب و غيرهم فالاستدلال بها من تلك الناحية أيضا مما لا خدشه فيه هذا.

و لكن الصحيح أن الآية المباركة لا يمكن الاستدلال بها على جواز التقليد و ذلك لان موردها ينافي القبول التعبدى حيث أن موردها من الأصول الاعتقادية بقريته الآية السابقة عليها و هي: و ما أرسلنا قبلك إلا رجلا نوحى إليهم فاستلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون. و هو رد لاستغرابهم تخصيصه سبحانه رجلا بالنبوة من بينهم فموردها النبوة و يعتبر فيها العلم و المعرفة و لا يكفى فيها مجرد السؤال من دون أن يحصل به الإذعان فلا مجال للاستدلال بها على قبول فتوى الفقيه تعبدا من دون أن يحصل منها العلم بالمسألة.

الآيات الناهية عن التقليد

ثم إن هناك آيات وردت في النهي عن التقليد و ذمه كقوله عز من قائل:

و إذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله ۞ إلى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعلمون شيئا و لا يهتدون «١» و قوله: و إذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا و لا يهتدون «٢» و غير ذلك من الآيات.

إلا أنها أجنبية عما نحن بصدده فان محل الكلام انما هو التقليد في الأحكام

(١) المائدة ٥: ١٠٤.

(٢) البقرة ٢: ١٧٠.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٩١

.....

الفرعية بالإضافة إلى العوام غير المتمكن من تحصيل العلم بالمسألة، والآيات المباركة إنما وردت في ذم التقليد في الأصول حيث كانوا يتبعون آباءهم في أديانهم مع أن الفطرة قاضية بعدم جواز التقليد من مثلهم ولو في غير الأصول وذلك لانه من رجوع الجاهل الى جاهل مثله و من قيادة الأعمى لمثله فالذم فيها راجع الى ذلك مضافا إلى أن الأمور الاعتقادية يعتبر فيها العلم والمعرفة ولا يسوغ فيها الاكتفاء بالتقليد وليس في شيء من الآيات المتقدمة ما يدل على النهي عن التقليد في الفروع عن العالمين بها لمن لا يتمكن من العلم بالأحكام.

و أما الآيات الناهية عن الظن فهي أيضا كسابقتها في عدم الدلالة على حرمة التقليد لما بيناه في محله من أن النهي في تلك الآيات ليس نهيا مولويا، وانما هو إرشاد إلى ما استقل به العقل إذ الظن يقترن دائما باحتمال الخلاف فالعمل به مقرون باحتمال العقاب لا محالة و دفع العقاب المحتمل مما استقل به العقل، والنهي في الآيات المباركة إرشاد إليه.

و من ثمة قلنا في محله ان حجية أى حجة لا بد من أن تنتهي إلى العلم، إذ لو لم تكن كذلك لاحتمل معها العقاب و العقل مستقل بلزوم دفعه.

و على الجملة ان دلالة آية النفر على حجية الفتوى و جواز التقليد مما لا اشكال فيه و لا يعارضها شيء من الآيات المباركة.

و «منها»: الروايات الدالة على جواز العمل بالتقليد و حجية الفتوى في الفروع و هي كثيرة بالغة حد التواتر الإجمالى و ان لم تكن متواترة مضمونا و بها يظهر أن الأدلة اللفظية و السيرة و العقل مطبقة على جواز التقليد و حجية فتوى الفقيه.

و تلك الاخبار على طوائف:

«الأولى»: الأخبار المشتملة على إرجاع الناس إلى أشخاص معينين أو إلى عنوان من العناوين المنطبقة عليهم كالإرجاع إلى العمرى و ابنه، و يونس بن

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٩٢

.....

عبد الرحمن، و زكريا بن آدم، و يونس مولى آل يقطين، و الإرجاع إلى رواة حديثهم إلى غير ذلك من الروايات «١».

و حيث أن دلالتها على الإرجاع إلى هؤلاء مطلقه فتشمل ما إذا كان ما يؤدونه في مقام الجواب ما وصل إليه نظرهم من الجمع بين الروايتين المتعارضتين أو حمل

(١) احمد بن إسحاق عن أبي الحسن -ع- قال: سألته و قلت: من أعامل؟

و عمن آخذ؟ و قول من اقبل؟ فقال: العمرى ثقتى فما أدى إليك عنى فعنى يؤدى و ما قال لك عنى فعنى يقول. فاسمع له و أطع فإنه الثقة المأمون. قال: و سألت أبا محمد عن مثل ذلك فقال: العمرى و ابنه ثقتان فما أديا إليك عنى فعنى يؤديان و ما قال لك فعنى

يقولان فاسمع لهما و أطعهما فإنهما الثقتان المأمونان.

عبد العزيز ابن المهتدي و الحسن بن علي بن يقطين جميعا عن الرضا-ع- قال: قلت: لا أكاد أصل إليك أسألك عن كل ما احتاج إليه من معالم ديني أفيونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ منه ما احتاج إليه من معالم ديني؟ فقال: نعم.

عبد العزيز بن المهتدي قال: قلت للرضا-ع- إن شقتي بعيد فلست أصل إليك في كل وقت فأخذ معالم ديني عن يونس مولى آل يقطين؟ قال: نعم، علي بن المسيب الهمداني قال: قلت للرضا-ع-: شقتي بعيدة و لست أصل إليك في كل وقت فممن أخذ معالم ديني؟ قال: من زكريا بن آدم القمي المأمون على الدين و الدنيا.

إسحاق بن يعقوب قال: سألت محمد بن عثمان العمري أن يوصل لي كتابا قد سألت فيه عن مسائل أشكلت على فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان-ع- أما ما سألت عنه أرشدك الله و ثبتك .. إلى أن قال: و أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا. المرويات في ب ١١ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٩٣

.....

المطلق على المقيّد أو التمسك بالعام عند الشك في التخصيص أو غير ذلك من أنحاء الاجتهاد و الاستنباط، و ما إذا كان جوابهم بنقل الألفاظ التي سمعوها عنهم عليهم السلام.

و أظهر منها قوله-ع- في رواية إسحاق بن يعقوب: و أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا «١» و ذلك لأن الحوادث الواقعة قد لا تكون منصوصة فلا يمكن أن يجاب فيها إلّا بالاجتهاد و إعمال النظر.

و أما التعبير فيها برواة الحديث دون العلماء أو الفقهاء فعمل السرف فيه أن علماء الشيعة ليس لهم رأى من عند أنفسهم في قبال الأئمة عليهم السلام، فإنهم لا يستندون إلى القياس و الاستحسان و الاستقراء الناقص و غير ذلك مما يعتمد عليه المخالفون، و انما يفتون بالروايات المأثورة عنهم عليهم السلام فهم- في الحقيقة- ليسوا إلّا رواة حديثهم.

«الثانية»: الأخبار المشتملة على الأمر الصريح بافتاء بعض أصحابهم-ع- كقوله لأبان بن تغلب: اجلس في (مسجد) مجلس المدينة و أفت الناس فإنني أحب أن يرى في شيعتي مثلك «٢» و قوله لمعاذ بن مسلم النحوي: بلغني أنك تقعد في الجامع فتفتي الناس قلت: نعم و أردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج: إنني أقعد في المسجد فيجىء الرجل فيسألني عن الشيء فإذا عرفته بالخلاف لكم أخبرته بما يفعلون، و يجىء الرجل أعرفه بمودتكم و حبكم فأخبره بما جاء عنكم، و يجىء الرجل لا أعرفه و لا أدري من هو فأقول جاء عن فلان كذا، و جاء عن فلان كذا فادخل قولكم فيما بين ذلك فقال لي: اصنع كذا فاني كذا اصنع «٣».

و هذه الطائفة لا إشكال في دلالتها على جواز الإفتاء في الاحكام، كما

(١) المرويات في ب ١١ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.

(٢) المروية في رجال النجاشي ص ٧-٨.

(٣) المرويات في ب ١١ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٩٤

بالعمل بقول مجتهد معين (١) و إن لم يعمل بعد، بل و لو لم يأخذ فتواه، فإذا أخذ رسالته و التزم بما فيها كفى في تحقق التقليد.

أنها تدلنا على جواز التقليد و الرجوع إلى مثل أبان أو معاذ، إذ لو لم يجز تقليده بان لم يكن فتوائه حجة على السائل لم يكن فائدة في

أمرهم -ع- يافتائه لأنه حينئذ لغو و مما لا أثر له.

«الثالثة»: الأخبار الناهية عن الإفتاء بغير علم و عن القضاء بالرأى و الاستحسان و المقاييس و هي كثيرة عنون لها بابا في الوسائل و أسماء باب عدم جواز القضاء و الحكم بالرأى و الاجتهاد و المقاييس و نحوها من الاستنباطات الظنية في نفس الأحكام الشرعية. و هي تدل على حرمة الإفتاء بمثل القياس و الاستحسان و غيرهما مما هو متداول عند المخالفين لانه من الإفتاء بغير علم، كما أنها تدل على جواز الإفتاء عن مدرك صحيح كالأخبار المأثورة عنهم -ع- على ما هو المتعارف عند علماء الشيعة (قدس الله أسرارهم). (١) إن من يجوز تقليده إما أن يتحد و إما أن يتعدد، و على الثاني إما أن يتفوقوا في الفتوى و أما أن يختلفوا، و على جميع هذه التقادير لا يرجع التقييد بالتعيين في كلامه «قده» الى محصل و ذلك:

أما في صورة الاتحاد فلوضح أنه لا تعدد لمن يجوز تقليده ليجب تعيينه أو لا يجب.

و أمّا عند التعدد مع الاتفاق في الفتوى فلما تأتي الإشارة إليه في المسألة الثامنة عشرة من أن الحجية إنما ترتبت على طبعي فتوى الفقيه -على نحو صرف الوجود- و هذا ينطبق على القليل و الكثير إذا الحجّة هو الجامع بين الفتويين أو الفتاوى سواء التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٩٥ (مسألة ٩) الأقوى جواز البقاء على تقليد الميت، و لا يجوز تقليد الميت ابتداء (١).

تساووا في الفضيلة أم اختلفوا، فان حال المقام حال الخبرين إذا دلّ كلاهما على حكم واحد. حيث أن المجتهد إذا أفتى مستندا إلى الجامع بينهما فقد استند إلى الحجّة و إن لم يعين أحدهما، إذ لا دليل على لزوم تعيين المستند بوجه، بل التعيين أمر غير ممكن لانه بلا مرجح فالحجّة هو الجامع بين الروايتين. و أمّا عند التعدد مع الاختلاف في الفتوى فلما يوافقك في المسألة الثالثة عشرة من أن الوظيفة حينئذ هو الاحتياط لسقوط الفتويين أو الفتاوى عن الحجية بالتعارض فلا حجة ليجب تعيينها أو لا يجب. هذا كله إذا أريد بالمعين ما يقابل المتعدد. و أمّا لو أريد به ما يقابل المردد فالتقييد صحيح إلا أنه أمر لا حاجة إليه لأن المردد لا ماهية و لا وجود له ليكون قابلا للحكم عليه بالحجّة أو بغيرها.

اشتراط الحياة في المقلد

إشارة

(١) قد اختلفوا في اعتبار الحياة في من يرجع إليه في التقليد و عدمه على أقوال ثلاثة:

«أحدها»: جواز تقليد الميت مطلقا ابتداء و استدامة. و نسب ذلك إلى الأخباريين و وافقهم من الأصوليين المحقق القمي «قده» في جامع الشتات في موردین حيث سئل في أحدهما عن جواز الرجوع الى فتوى ابن أبي عقيل «قده» فأجاب بما حاصله: ان الأقوى عندنا جواز تقليد الميت بحسب الابتداء فلا مانع من الرجوع إليه. و قال في ثانيهما: أن الأحوط الرجوع إلى الحي، و الاحتياط في كلامه من التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٩٦

.....

الاحتياط المستحب لافتائه بجواز تقليد الميت ابتداء.

و «ثانيها»: عدم جواز تقليد الميت مطلقا.

و «ثالثها»: التفصيل بالمنع عن جواز تقليد الميت ابتداء، و القول بجوازه بحسب البقاء.

و تحقيق الكلام في هذه المسألة يستدعي التكلم في مقامين:

١- تقليد الميت ابتداء

إشارة

ذهبت العامة إلى جوازه و من ثمة قلدوا أشخاصا معينين من أموات علمائهم و وقع ذلك عند أصحابنا «قدهم» مورد الكلام، و المشهور بل المتسالم عليه عندهم عدم الجواز، و نسب القول بالجواز إلى المحدثين و إلى الميرزا القمي «قده» كما مر و الصحيح أن خلافه كمخالفة المحدثين غير مانع عن دعوى التسالم على عدم مشروعية تقليد الميت ابتداء. و سرّه أن المحقق القمي إنما جوّز تقليد الميت بحسب الابتداء تطبيقا للمسألة على مسلكه و جريا على ما هو الصحيح عنده من انسداد باب العلم بالأحكام، و أن الامتثال الجزمي و هو الاحتياط متعذر على المكلفين، و أن العقل يتنزل معه إلى امثالها ظنا، لأنه المقدور في حقهم فالمتعين على المكلفين إنما هو العمل بالظن بلا فرق في ذلك بين الظن الحاصل من فتاوى العلماء الاحياء و بين الظن الحاصل من فتاوى أمواتهم. و هذا فاسد مبني و بناء:

أمّا بحسب المبني فلما ذكرناه في بحث الانسداد من أن دعوى انسداد باب العلم بالأحكام فاسدة من أساسها، حيث أنها تبتنى على أحد أمرين على سبيل منع الخلو:

«أحدهما»: دعوى عدم حجية الظواهر بالنسبة إلى غير المقصودين بالافهام.

و «ثانيهما»: البناء على عدم حجية الخبر الموثوق به.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٩٧

.....

و قد أثبتنا في محله حجية كل من الظواهر و الخبر الموثوق به و قلنا إن حجية الظواهر غير مختصة بمن قصد إفهامه، و الخبر الموثوق به كالمقطوع صحته، فدعوى الانسداد فاسدة مبني.

و أمّا بحسب البناء فلأننا لو سلمنا انسداد باب العلم كما يراه فهذا إنما يقتضى اعتبار الظن على خصوص المجتهد، لأنه حينئذ يجب أن يعمل بظنه الحاصل من الأدلة. و أما العامى فلا، لأنه كيف يحصل له الظن بالحكم الواقعي من فتوى الميت عند مخالفة الإحياء بل الأموات أيضا معه في المسألة، و بالأخص إذا كان الإحياء بأجمعهم أو بعضهم اعلم من الميت، و الاختلاف في الفتوى بين العلماء مما لا يكاد يخفى على أحد، و معه لا- يحصل للعامى أى ظن بان ما افنى به الميت مطابق للواقع، و أن فتوى غيره من الأموات و الاحياء مخالف له كيف فإنه يحتمل خطاه حينئذ.

فالصحيح- بناء على هذا المبني الفاسد- أن يقال إن العامى يجب عليه العمل على فتوى المشهور في المسألة، لأن فتوائهم مفيدة للظن في حقه. هذا كله بالنسبة إلى خلاف المحقق القمي.

و أما مخالفة المحدثين فهي أيضا كذلك.

و ذلك لأنهم إنما رخصوا في تقليد الميت بحسب الابتداء بناء على مسلكهم من إنكار مشروعية التقليد بالكلية و أن رجوع العامى إلى المجتهد إنما هو من باب الرجوع إلى رواية الحديث كما في رواية إسحاق بن يعقوب و أمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواية حديثنا «١». فالمفتى ينقل الرواية لأنه يفتى حقيقة حسب رأيه و نظره و من الظاهر أن حجية الرواية و جواز العمل بها لا يتوقفان على حياة الراوى بوجه، لأنها حجة و يجوز العمل بها كان المحدث حيا أو ميتا.

(١) المروية في ب ١١ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٩٨

.....

و هذه الدعوى أيضا فاسدة مبني و بناء:

أما بحسب المبني فلما أسلفناه من أن المستفاد من الآيات و الروايات أن الرجوع الى المجتهد انما هو من أجل أنه أهل الخبرة و الاطلاع و أن لنظره دخلا في جواز الرجوع إليه لا أنه من جهة كونه راوى الحديث و قد دلت آية النفر على أن إنذار الفقيه حجة، و معناه أن الفقيه بما أنه فقيه و ناظر في الاخبار و قد جمع بين متعارضاتها و خصص عموماتها و قيد مطلقاتها بجواز الرجوع إليه، فإنه لا يعتبر الفقاهة في الراوى كما مر فهو من رجوع الجاهل الى العالم و الفقيه لا من رجوع العامي إلى رواة الحديث. فهذه الدعوى غير تامة مبني.

و أما بحسب البناء فلأننا لو سلمنا أن الرجوع إلى المجتهد من باب الرجوع الى راوى الحديث فلا- يمكننا إرجاع العامي إلى فتوى الميت بعنوان راوى الحديث و ذلك لاند كل شخص عامي أو غيره على علم من أن المسائل الشرعية مورد الخلاف بين العلماء (قدس الله أسرارهم) للاختلاف في مداركها و اخبارها و بالأخص إذا كان ممن له حظ من العلم و ان لم يبلغ مرتبة الاجتهاد، لأنه إذا رجع إلى الكتب الفقهية رأى أن للشهيد قولاً و للشيخ قولاً آخر و هكذا.

و مع فرض التعارض في الاخبار لا يجوز للعامي كالمجتهد أن يرجع إلى شيء من المتعارضات. بل لا بد من ملاحظة المرجحات و الأخذ بماله مرجح من المتعارضين و على تقدير تكافؤهما يلاحظ أن مقتضى القاعدة هو التساقط أو التخيير.

فعلى القول بان الرجوع إلى المجتهد من الرجوع إلى راوى الحديث و فرض عدم المرجح في البين، و القول بأن القاعدة تقتضى التخيير في المتكافئين لا بأس برجوعه إلى فتوى الميت فلا مجوز للحكم بجواز رجوعه إلى الميت على نحو الإطلاق.

و ملخص الكلام أن مخالفة المحدثين و المحقق القمي «قده» ليست مخالفة في المسألة و محل الكلام، إذ لعلها مبتنية على مسلكهما كما مر، و أما أن المحقق لو كان

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٩٩

.....

بانيا على الانفتاح، و المحدثين لو كانوا بانين على ان الرجوع إلى المجتهد من باب الرجوع الى العالم و أهل الاطلاع كانا يجوزان تقليد الميت ابتداء فلا علم لنا به، و كيف كان فلا بد من التكلم فيما استدل به على جواز تقليد الميت ابتداء.

أدلة المثبتين

إشارة

و قد استدلووا عليه بوجوه:

«منها»: دعوى أن الآيات و الروايات الواردة في حجة فتوى الفقيه

غير مقيدة بحال الحياة فمقتضى إطلاق الأدلة عدم الفرق في حجيتها بين الحياة و الممات لأنها كما تشمل فتوى المجتهد الحي

كذلك تشمل فتوى المجتهد الميت فالنتيجة هو التخيير لا محالة.

و يدفعه: أن الآيات و الروايات على تقدير إطلاقهما و شمولهما فتوى الميت في نفسها لا يمكن التمسك بهما في المقام و ذلك لما مرّ من أن العلماء أحيائهم و أمواتهم مختلفون في المسائل الشرعية و مع مخالفة فتوى الميت لفتوى الأحياء. بل مخالفتها لفتوى الأموات بأنفسهم لا تشملها الإطلاقات بوجه لعدم شمول الإطلاق للمتعارضين هذا.

على أن الأدلة القائمة على حجية فتوى الفقيه و جواز الرجوع إليه لا إطلاق لها- من تلك الناحية- ليشمل فتوى الميت في نفسها و ذلك لأنها انما دلت على وجوب الحذر عند إنذار المنذر و الفقيه، أو على السؤال من أهل الذكر، أو على الرجوع الى راوى الحديث أو الناظر في الحلال و الحرام أو غير ذلك من العناوين الواردة في الاخبار.

و لا شبهة في أن القضايا ظاهرة في الفعلية، بمعنى أن قولنا- مثلا- العالم يجب إكرامه ظاهره أن من كان متصفا بالعلم بالفعل هو الذى يجب إكرامه.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٠٠

.....

لا الأعم من المتلبس بالفعل، و من انقضى عنه التلبس إذا مقتضى الأدلة المتقدمة أن من كان متصفا بالإنذار- فعلا- أو بالفقاهة أو العلم أو غيرهما من العناوين بالفعل هو الذى يجوز تقليده.

و لا إشكال في أن الميت لا يتصف بالإنذار أو أهل الذكر أو غيرهما من العناوين المتقدمة بالفعل و انما كان منذرا أو فقيها سابقا إذ لا- إنذار للميت و لا- انه من أهل الذكر الى غير ذلك من العناوين المتقدمة و قد عرفت أن الأدلة غير شاملة لمن لم يكن متصفا بالعناوين المأخوذة في الموضوع بالفعل.

و على الجملة أن الميت لما لم يكن منذرا أو متصفا بغيره من العناوين المتقدمة بالفعل لم تشمله الأدلة القائمة على حجية فتوى المنذر ففتوى الميت خارجة عن مداليل الأدلة رأسا.

و لا نريد بذلك دعوى أن الحذر يعتبر أن يكون مقارنا للإنذار، و حيث أن هذا لا يعقل في فتوى الميت فان الحذر متأخر عن إنذاره لا محالة فلا تشمله المطلقات بل نلتزم بعدم اعتبار التقارن بينهما قضاء لحق المطلقات لعدم تقيدها بكون أحدهما مقارنا للآخر.

و إنما ندعى أن فعلية العناوين المذكورة و صدقها بالفعل هي المأخوذة في موضوع الحجية بحيث لو صدق أن الميت منذر بالفعل أو فقيه أو من أهل الذكر كذلك و جب الحذر من إنذاره و حكمنا بحجية فتواه و ان لم يكن الحذر مقارنا لإنذاره كما إذا لم يعمل المكلف على طبقه بأن فرضنا أن المجتهد افتى و أنذر و شمل ذلك زيدا- مثلا- ثم مات المجتهد قبل ان يعمل المكلف على طبق فتواه فإنه حجة حينئذ، لأن إنذاره المكلف انما صدر في زمان كان المجتهد فيه منذرا بالفعل اى كان منذرا حدوثا و ان لم يكن كذلك بحسب البقاء، و يأتي في مسألة جواز البقاء على تقليد الميت ان هذا كاف في حجية الفتوى، و من هنا قلنا ان المقارنة بين الإنذار و الحذر غير معتبر

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٠١

.....

لإطلاق الأدلة من تلك الجهة.

و أما إذا لم يصدق المنذر أو الفقيه أو بقية العناوين المتقدمة على الميت و لو بحسب الحدوث كما في التقليد الابتدائي نظير فتوى ابن أبي عقيل بالإضافة إلى أمثالنا فلا تشمله المطلقات لان إنذاره ليس من إنذار المنذر أو الفقيه بالفعل.

ثم إن بما سردناه ظهر الجواب عن الاخبار الآمرة بالرجوع إلى أشخاص معينين كزكريا بن آدم و محمد بن مسلم و زرارة و أضرابهم حيث أن ظهورها في إرادة الإرجاع إلى الحي غير قابل للمناقشة، لأنه لا معنى للإرجاع إلى الميت و الأمر بالسؤال أو الأخذ منه، و ذلك لوضوح أن الإرجاع فيها انما هو إلى هؤلاء الأشخاص بأنفسهم، لا أن الإرجاع إلى فتاواهم ليقاس ذلك بالاخبار و يدعى أن الفتوى كالرواية لا- يفرق الحال في حجيتها بين أن يكون المفتى حيا أو ميتا كما هو الحال في راوى الحديث إذا لا موضوع للإرجاع بعد موتهم فهذا الوجه غير تام.

و «منها»: السيرة

بتقريب أن العقلاء قد جرت سيرتهم على رجوع الجاهل الى العالم و لا يفرقون في ذلك بين العالم الحي و الميت و من هنا لو مرض أحدهم و شخص مرضه لرجعوا في علاجه الى القانون و غيره من مؤلفات الأطباء الأموات من غير نكير، و حيث لم يردع عن هذه السيرة في الشريعة المقدسة فنستكشف أنها حجة و ممضاء شرعا.

و يرد على هذا الوجه: أن جريان السيرة على رجوع الجاهل الى العالم مطلقا و ان كان غير قابل للمناقشة إلا أنها- لو لم تكن مردوعة بما يأتي من ان الأدلة الواردة في حجية فتوى الفقيه ظاهرة في فتوى أحيائهم- لا تقتضى جواز تقليد الميت في نفسها و ذلك لما مر من أن العامي فضلا عن غيره لا تخفى عليه المخالفة بين العلماء الأموات و الاحياء في المسائل الشرعية بل بين الأموات أنفسهم، و مع العلم بالمخالفة لا تشمل السيرة فتوى الميت بوجه، لأن الأدلة و منها السيرة غير شاملة للمتعارضين.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٠٢

.....

و «منها»: الاستصحاب

و ذلك للقطع بحجية فتوى الميت قبل موته فإذا شككنا في بقائها على حجيتها و عدمه استصحبنا حجيتها و به يثبت أن العمل على فتوى الميت مؤمن من العقاب.

نعم لو لا هذا الاستصحاب تعين الرجوع الى فتوى الحي بمقتضى قاعدة الاشتغال لأنها المتيقنة من حيث الحجية، و هذا بخلاف فتوى الميت للشك في حجيتها بموته.

و الجواب عن ذلك: أنا لو أغمضنا عن أنه من الاستصحابات الجارية في الأحكام لوضوح أن الشك انما هو في سعة الحجية المجعولة و ضيقها، و قد بينا في محله عدم جريان الاستصحاب في الاحكام.

و فرضنا أن لنا يقينا سابقا بحجية فتوى الميت بالإضافة إلى الجاهل المعدوم في عصره بان بنينا على أن حجية فتوى الميت انما جعلت في الشريعة المقدسة على نحو القضايا الحقيقية و موضوعها الجاهل المقدر الوجود لتشمل الجاهل الموجود في عصر المجتهد الميت و الجاهل المعدوم الذي سيوجد بعد موته، و لم ندع أن اليقين بالحجية انما هو بالإضافة إلى الجاهل الموجود في زمانه و إلا فلا يقين بحجية فتواه على من يريد تقليده ابتداء بعد موته.

و لم نناقش بان الحجية إنما ترتبت على الرأى و النظر، و لا- رأى بعد الممات كما ذكره صاحب الكفاية «قده» بان قلنا إن الرأى حدوثه يكفى في حجيته بحسب البقاء و لا يعتبر استمراره في حجيته بعد الممات.

و أغمضنا عما هو الظاهر من الاخبار و الآيات المتقدمتين من أن الحجة انما هو إنذار المنذر- بالفعل- لا من كان منذرا سابقا و ليس بمنذر بالفعل، كما إذا قلنا ان الرجوع انما يجب إلى فتوى المجتهد و أقواله و لا يجب الرجوع الى ذات المجتهد و نفسه حتى تنتفى

حجيته بموته كما هو الحال في الرواية إذ الحجية إنما تثبت للرواية

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٠٣

.....

و لم تثبت للراوى فى ذاته و من هنا لا تسقط عن الحجية بموته.

لم يمكننا المساعدة على جريان الاستصحاب فى المقام و ذلك لأن المراد بالحجيه المستصحبه إن كان هو الحجية الفعلية فلا يقين بحدوثها لان المتيقن عدم الحجية الفعلية بالإضافة إلى العامى المتأخر عن عصر المجتهد الميت، لوضوح أن الفعلية إنما تتحقق بوجود المكلف العامى فى عصر المجتهد، و المفروض عدم تحققه فليست فتاوى الميت حجة فعلية على العامى غير الموجود فى عصره لتستصحب حجيتها الفعلية.

و إن أريد بها الحجية التعليقية أعنى الحجية الإنشائية فهى و إن كانت متيقنة على الفرض الا انها ليست بمورد للاستصحاب و ذلك للشك فى سعة دائرة الحجية المنشئة و ضيقها و عدم العلم بأنها هى الحجية على خصوص من أدرك المجتهد و هو حى أو أنها تعم من لم يدركه كذلك، و بعبارة اخرى انا نشك فى أن حجيه رأى المجتهد و فتواه مقيدة بحاله حياته أو أنها غير مقيدة بها فلا علم لنا بثبوت الحجية الإنشائية بعد الممات ليتمكن استصحابها حتى على القول بجريان الاستصحاب فى الاحكام.

و ذلك لأن الاستصحاب فى المقام أسوأ حالا من الاستصحابات الجارية فى الاحكام لان تلك الاستصحابات إنما تدعى جريانها فى الاحكام بعد تحقق موضوعاتها و فعليتها كحرمة و طى الحائض بعد نقائها و قبل الاغتسال لأن الحرمة فى المثال فعلية بوجود الحائض فعلى القول بجريان الاستصحاب فى الاحكام لا مانع من استصحابها للقطع بثبوتها و هذا بخلاف المقام لأن الشك فيه إنما هو فى سعة الحكم المنشأ و ضيقه من دون أن يكون فعليا فى زمان و معه لا يمكن استصحابه لعدم العلم بثبوت الجعل فى زمان الشك فيه.

و من هنا منعنا جريان الاستصحاب فى أحكام الشرائع السابقة و عدم النسخ فى الشريعة المقدسة- و لو على القول بجريانه فى الأحكام- لرجوع الشك حينئذ إلى سعة جعل الحكم و ضيقه، و ما عن المحدث الأسترآبادى من أن استصحاب عدم

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٠٤

.....

النسخ من الضروريات أمر لا- أساس له، فلو وصلت النوبة إلى الشك فى النسخ لمنعنا عن جريانه كما عرفت، إلا انه انما لا يعتنى باحتماله لإطلاق الأدلة المثبتة للأحكام أو لما دل على استمرار احكام محمد- ص- الى يوم القيامة و المتحصل أن ما استدل به على جواز تقليد الميت من الابتداء لا يمكن تميمه بوجه.

أدلة المانعين

إشارة

و قد استدلو على عدم جواز تقليد الميت ابتداء بوجه:

«الأول»: ما عن جملة من الأعظم من دعوى الإجماع على عدم الجواز

و أن ذلك مما امتازت به الشيعة عن أهل الخلاف لأنهم ذهبوا إلى جواز تقليد الأموات و من هنا قلد و إجماعه منهم فى أحكامهم، و لم تقبل الشيعة ذلك لاشتراطهم الحياة فيمن يجوز تقليده. و قد بينا أن مخالفة المحقق القمى و المحدثين ليست من المخالفة فى

محل الكلام، و انما هي مبتنية على مسلكهما الفاسدين، و لم يظهر ذهابهما إلى جواز تقليد الميت على القول بالانفتاح و كون الرجوع الى المجتهد من الرجوع إلى أهل الخبرة و الاطلاع.
 و فيه: أن الإجماع المدعى على تقدير تحققه ليس إجماعا تعبديا قابلا لاستكشاف قول المعصوم-ع- به كما إذا وصل إليهم الحكم يدا بيد عنهم-ع- لاحتمال أن يستندوا في ذلك إلى أصالة الاشتغال أو إلى ظهور الأدلة في اشتراط الحياة فيمن يجوز تقليده أو غير ذلك من الوجوه، و معه لا- يمكن الاعتماد على إجماعهم، لوضوح أن الاتفاق بما هو كذلك مما لا- اعتبار به، و انما نعتبره إذا استكشف به قول المعصوم-ع.

«الثاني»: أن الأدلة الدالة على حجية فتوى الفقيه ظاهرة الدلالة على اعتبار الحياة

إشارة

في جواز الرجوع اليه لظهور قوله عز من قائل:

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٠٥

.....

وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذْ رَجَعُوا إِلَيْهِمْ، فِي إِرَادَةِ إِنْذَارِ الْمُنْذَرِ الْحَيِّ إِذْ لَا مَعْنَى لِإِنْذَارِ الْمَيْتِ بِوَجْهِهِ، وَ أَمَّا صَحَّةُ حَمْلِ الْمُنْذَرِ عَلَى الْكِتَابِ أَوْ النَّبِيِّ-ص- فَإِنَّمَا هِيَ بِلِحَازِ أَنْهُمَا إِنَّمَا يَنْذَرَانِ بِأَحْكَامِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَ هُوَ حَيٌّ، وَ لَمَّا وَرَدَ مِنْ أَنَّ الْكِتَابَ حَيٌّ وَ أَنَّهُ يَجْرِي مَجْرَى الشَّمْسِ وَ الْقَمَرِ «١» وَ كَذَا قَوْلُهُ فَسَيَلْمُوا أَهْلَ الذِّكْرِ.. لَوْ تَمَّتْ دَلَالَتُهُ عَلَى حِجْيَةِ فَتْوَى الْفَقِيهِ- وَ ذَلِكَ لِأَنَّ الْمَيْتَ لَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ أَهْلَ الذِّكْرِ بِالْفِعْلِ.

و قوله: أما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه .. إذ الميت غير متصف بشيء مما ذكر في الحديث فان لفظة «كان» ظاهرة في الاتصاف بالأوصاف المذكورة بالفعل لا الاتصاف بها في الأزمنة السابقة.

و أما الاخبار الآمرة بالرجوع إلى أشخاص معينين فقد تقدم ان ظهورها في إرادة الحي مما لا خدش فيه، لان الميت لا معنى للإرجاع إليه.

و بما ذكرناه يظهر أن السيرة العقلائية المستدل بها على جواز الرجوع الى الميت بحسب الابتداء مردوعة في الشريعة المقدسة لظهور الأدلة في اعتبار الحياة فيمن يرجع إليه في الاحكام و عدم جواز تقليد الميت ابتداء.

و يرد عليه: أن ظهور الأدلة في اشتراط الحياة فيمن يجوز تقليده و ان كان غير قابل للإنكار لما بيننا من أن كل قضية ظاهرة في الفعلية بالمعنى المتقدم إلا أنها ليست بذات مفهوم لتدلنا على حصر الحجية في فتوى الحي من المجتهدين و عدم حجية فتوى أمواتهم، و معه يمكن أن تكون فتوى الميت حجة كفتوى الحي، و غاية الأمر أن الأدلة المتقدمة غير دالة على الجواز، لانها تدل على عدم الجواز، و بين الأمرين بون بعيد.

و أما رواية الاحتجاج «من كان من الفقهاء ..» فهي و ان لم يبعد دلالتها

(١) راجع الوافي باب متى نزل القرآن و فيم نزل من أبواب القرآن و فضائله و مرآة الأنوار ص ٥ من الطبعة الحديثة.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٠٦

.....

على حصر الحجية في فتوى الفقيه المتصف بالأوصاف الواردة فيها، إلا أنها لضعفها غير صالحة للاستدلال بها كما مرّ، إذا لا استفاد من شيء من الكتاب و السنة عدم جواز التقليد من الأموات.

نعم لو كان الدليل منحصرًا بهما لم يمكننا الحكم بجواز تقليد الميت لعدم الدليل عليه إلا أن الدليل غير منحصر بهما كما لا يخفى. ثم إن الأدلة و ان لم تكن لها دلالة على عدم الحجية إلا أنه ظهر بما قدمناه أنه لا مجال للاستدلال بإطلاقها على حجة فتوى الميت إذ لا إطلاق لها. بل الأمر كذلك حتى على تقدير إطلاقها لما عرفت من انه غير شامل للمتعارضين على ما قدمنا تقرّبه.

«الثالث»: أن فتوى الميت لو قلنا بحجيتها لا يخلو إما أن نقول باعتبارها

حتى إذا كان الميت مساويا- في الفضيلة- مع الأموات و الاحياء و لم يكن اعلم من كلتا الطائفتين و إما أن نقول بحجيتها فيما إذا كان الميت اعلم.

أمّا الصورة الأولى: فالقول فيها بحجيتها فتوى الميت و جواز الرجوع اليه و ان كان أمرا ممكنا بحسب مرحلة الثبوت على ما التزمت به العامة و قلّدوا أشخاصا معينين من الأموات إلا أنه لا يمكن الالتزام به بحسب مرحلة الإثبات لقصور الدليل و ذلك لما تقدم من العلم بالاختلاف بين الأموات أنفسهم فضلا عن الاختلاف بين الميت و الاحياء. و قد تقدم أن الأدلة غير شاملة للمتعارضين.

و أما دعوى أن المكلف عند تساوى المجتهدين في الفضيلة يتخير بينهما للإجماع الذي ادعاه شيخنا الأنصاري «قده» على ما يأتي في محله.

فيدفعها: أن الإجماع على تقدير تسليمه أيضا غير شامل لفتوى الميت لاختصاصه بالمتساويين من الاحياء فان الأموات قد ادعوا الإجماع على عدم جواز تقليدهم كما مرّ و معه كيف يمكن دعوى الإجماع على التخيير بينهم في أنفسهم أو بينهم و بين الاحياء. على أنا لا نلتزم بالتخيير بوجه حتى إذا كان كلا المجتهدين حيا

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٠٧

.....

□

فضلا عما إذا كان أحدهما ميتا كما يأتي عن قريب إن شاء الله.

و أمّا الصورة الثانية: أعنى ما إذا كان الميت اعلم من الكل فالحكم فيها بجواز الرجوع إليه و ان كان ممكنا بحسب مرحلتى الثبوت و الإثبات للسيرة العقلائية الجارية على الرجوع الى قول الأعلّم من المتخالفين بلا فرق في ذلك بين الحي و الميت و من هنا قلنا إنهم إذا شخّصوا المرض في المريض لراجعوا في العلاج- إلى مثل القانون من الكتب الطبية للأطباء الأقدمين و قدّموه على قول غيره من الأطباء الاحياء إذا كان مؤلّفه اعلم و لا يراجعون إلى الحي حينئذ.

إلا أن السيرة مما لا يمكن الاستدلال بها في المقام و ذلك لاستلزامها حصر المجتهد المقلد في شخص واحد في الأعصار بأجمعها لأن اعلم علمائنا من الأموات و الاحياء شخص واحد لا محالة فإذا فرضنا انه الشيخ أو غيره تعين على الجميع الرجوع إليه حسب ما تقتضيه السيرة العقلائية و ذلك للعلم الإجمالي بوجود الخلاف بين المجتهدين في الفتيا و يأتي أن مع العلم بالمخالفة يجب تقليد الأعلّم فحسب من دون فرق في ذلك بين عصر و عصر، و هو مما لا يمكن الالتزام به لانه خلاف الضرورة من مذهب الشيعة و لا يسوغ هذا عندهم بوجه لتكون الأئمة ثلاثة عشر! و بهذا تكون السيرة العقلائية مردوعة فلا يبقى اى دليل يدل على جواز تقليد الميت إذا كان اعلم من كلتا الطائفتين هذا كله في المقام الأول و هو تقليد الميت ابتداء

إشارة

و الكلام فيه أيضا يقع في صورتين:
 «إحداهما»: ما إذا احتمل موافقة الميت مع المجتهد الحي في الفتوى و لم يعلم المخالفة بينهما.
 و «ثانيتها»: ما إذا علمت المخالفة بينهما:

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٠٨

.....

أما الصورة الأولى: فيمكن أن يستدل فيها على جواز البقاء على تقليد الميت بجميع الوجوه المتقدمة في الاستدلال على جواز تقليده بحسب الابتداء:

أدلة المشتبين:

«الأول»: الاستصحاب

اعنى استصحاب حجية فتوى الميت قبل موته، و لا يرد عليه ما أوردناه على استصحابها في تقليده ابتداء من أن الحجية الفعلية مقطوعة الخلاف إذ لا وجود للمكلف في عصر المجتهد فضلا عن عقله و غيره من الشروط و قد مر أن الفعلية متوقفة على وجود المكلف في عصر المجتهد. و الحجية الإنشائية على نحو القضية الحقيقية مرددة بين الطويل و القصير و القدر المتيقن منها هي الحجية ما دام الحياة. و أما جعلها لفتوى الميت حتى بعد الممات فهو مشكوك فيه من الابتداء، و الأصل عدم جعلها زائدا على القدر المتيقن. و الوجه في عدم وروده على استصحاب الحجية في المقام: أن الحجية المستصحة إنما هي الحجية الفعلية في محل الكلام لأن العامى قد كان موجودا في عصر المجتهد الميت واجدا لجميع الشرائط. بل قد كان قلده برهه من الزمان و لكننا نشك في أن الحجية الفعلية هل كانت مطلقة و ثابتة حتى بعد الممات أو أنها مقيدة بالحياة فلا مانع من استصحاب حجية فتواه بعد الممات. و بهذا يتضح أن المستصحب هو الحكم الظاهري أعنى حجية فتوى الميت قبل موته و معه ليس هناك أى خلل في أركان الاستصحاب لليقين بالحجية الفعلية و الشك في بقائها، و ليس المستصحب هو الحكم الواقعي الذى افتي به المجتهد حال الحياة ليرد عليه:

أن الاستصحاب يعتبر في جريانه اليقين بتحقق المستصحب و حدوثه لدى الشك في البقاء و هذا في موارد ثبوت المستصحب باليقين الوجدانى من الظهور

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٠٩

.....

بمكان لأن المكلف حين ما يشك في بقاء المستصحب يتيقن من حدوثه بالوجدان، و كذا في موارد ثبوته بالعلم التعبدي، كما إذا ثبت نجاسة شىء بالبينة أو ثبتت نجاسة العصير المغلى بالرواية و شككنا- بوجه- فى بقائها فإن لنا حينئذ يقينا فى ظرف الشك بحدوث المستصحب و تحققه و إن كان يقينا تعبديا لوضوح أنه لا فرق فى جريان الاستصحاب بين كون اليقين السابق وجدانيا أو تعبديا، كما لا فرق- من هذه الناحية- بين الشبهة الحكمية و الشبهة الموضوعية.

و أمّا فى موارد استصحاب الحكم الواقعي الثابت بفتوى المجتهد- بعد موته- فلا يقين من حدوث المستصحب حين ما يشك فى

بقائه و ارتفاعه، فلو افتي المجتهد بنجاسة العصير العنبي بالغليان و شككنا فيها بعد موته للشك في حجية فتواه بعد الممات لم يكن لنا يقين وجداني لدى الشك من ثبوت النجاسة للعصير بالغليان حال حياة المجتهد و هذا أمر ظاهر لا تحتاج الى البيان و الاستدلال، كما لا يقين تعبدى بنجاسته للشك في حجية فتوى الميت بعد موته، و حيث انه شك سار لاحتمال انقطاع حجية فتواه و طريقتها بالممات فلا طريق لنا بالفعل الى استكشاف نجاسة العصير بالغليان حتى نستصحبها إذا شككنا في بقائها و ارتفاعها، و المتلخص أن استصحاب الحجية على مسلك المشهور مما لا شبهة فيه.

نعم على ما سلكناه من عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية لا يمكننا التمسك بالاستصحاب في المقام لأن الشبهة حكمية، إذ الشك في أن الشارع هل جعل الحجية الفعلية مطلقاً أو جعلها مقيدة بالحياة فيكون استصحاب بقاء الحجية الفعلية معارضا باستصحاب عدم جعل الحجية لفتوى الميت زائداً على القدر المتيقن و هو حال الحياة إذا لا مجال للاستصحاب و لا بد من التماس دليل آخر على جواز البقاء.

«الثاني»: المطلقات

لأن آية نفر تقتضى وجوب العمل على طبق إنذار
التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١١٠

.....

المنذر إذا أنذر و هو حي و لم تدل على اختصاصه بما إذا كان المنذر باقياً على الحياة حال العمل بفتواه و إنذاره.
و على الجملة انها تدلنا بإطلاقها على أن إنذار الفقيه حجة مطلقاً سواء كان حياً عند العمل به أم لم يكن، و كذلك آية السؤال و الاخبار الآمرة بالأخذ من محمد بن مسلم أو زكريا بن آدم أو غيرهما لأنهما إنما دلتا على وجوب السؤال من أهل الذكر أو الأخذ من الأشخاص المعينين و لم يدل على تقييد ذلك بما إذا كان أهل الذكر أو هؤلاء الأشخاص حياً عند العمل بقوله. نعم يعتبر أن يكون الأخذ و السؤال - كالإنذار - حال الحياة و هو متحقق على الفرض فالمتحصل أن المطلقات شاملة للميت و الحى كليهما لعدم العلم بمخالفتها في الفتوى على الفرض و أن مقتضاها جواز البقاء على تقليد الميت.

«الثالث»: السيرة العقلية

الجارية على رجوع الجاهل الى العالم فيما جهله من الحرف و العلوم و الموضوعات و غيرها بلا فرق في ذلك بين أن يكون العالم باقياً على حياته عند العمل بقوله و عدمه لوضوح أن المريض لو رجع الى الطبيب و أخذ منه العلاج ثم مات الطبيب قبل أن يعمل المريض بقوله لم يترك العقلاء العمل على طبق علاجه و هذه السيرة لم يردع عنها في الشريعة المقدسة لأن ما قدمناه من الردع يختص بسيرتهم الجارية على الرجوع الى العالم الميت من الابتداء، لأنها و إن كانت محرزة كما مرّ إلا أن قيام الضرورة على بطلان انحصار المقلد في شخص واحد رادع عنها كما عرفت و هذا لا يأتي في المقام كما ترى.

إذ لا يلزم من البقاء على تقليد الميت محذور الانحصار فالأدلة مقتضية لجواز البقاء و لا مانع عنه سوى الإجماع المدعى في كلام شيخنا الأنصاري «قده» حيث استظهر من كلمات المجمعين و إطلاقها عدم جواز تقليد الميت مطلقاً و لو بحسب البقاء إلا أنه غير صالح للمناعية:

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١١١

.....

و ذلك لما عرفت من أنا لم نعلم على إجماعهم هذا في تقليد الميت الابتدائي فضلا عن أن نستدل به على عدم جواز التقليد البقائي حيث أن جما غفيرا ممن منعوا عن تقليد الميت ذهبوا إلى جوازه إذا الصحيح في تقليد الميت هو التفصيل بين الابتداء و البقاء فلا يجوز في الأول و يجوز في الثاني بل يجب في بعض الصور كما يأتي تفصيله ان شاء الله.

بقي أمران

«أحدهما»: أنه هل يشترط في جواز البقاء على تقليد الميت أو وجوبه العمل بفتواه قبل موته

أو لا يشترط فيه العمل؟ قد يتوهم - و المتوهم كثير - أن الحكم في المسألة يختلف باختلاف في معنى التقليد و تفسيره: فان قلنا ان التقليد هو الاستناد إلى قول الغير في مقام العمل و انه لون من ألوانه فلا بد من اشتراط العمل في الحكم بجواز البقاء فان تقليد الميت من دون العمل بفتواه قبل موته من التقليد الابتدائي لا محالة و قد عرفت عدم جوازه. و أمّا إذا فسرناه بالأخذ أو الالتزام بالعمل بفتوى الغير فلا- وجه لاشتراط العمل في الحكم بجواز البقاء بل يكفي فيه مجرد الالتزام بالعمل قبل موت المجتهد.

و هذا التوهم لا يبتنى على أساس صحيح فإن مسألتنا هذه مبتنية على ملاحظة معنى التقليد بوجه حيث أن البقاء على تقليد الميت- بهذا العنوان- لم يرد في آية أو رواية ليختلف باختلاف في معنى التقليد، و انما نلتزم بجوازه أو بعدمه من جهة الأدلة المتقدمة المثبتة لأحدهما إذا لا بد من الرجوع الى ما دل على جواز البقاء لنرى أنه هل يدلنا على شرطية العمل أو لا يدل؟ فنقول: ان استندنا في الحكم بجواز البقاء على استصحاب الحجية فلا- يشترط العمل في جواز البقاء، لوضوح أن الاستصحاب لا يقتضى هذا الاشرط حيث

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١١٢

.....

أن حجية فتوى المجتهد قبل موته غير مشروطة بالعمل لأنها تتصف بالفعلية بمجرد تحقق موضوعها و هو المكلف بما له من الشروط من العقل و البلوغ و غيرهما سواء عمل بها المكلف أم لم يعمل، و مع الشك في أن تلك الحجية مطلقة أو مقيدة بالحياة نستصحب حجيتها الفعلية بعد الممات.

و كذلك إذا كان المستند هو الإطلاقات أو السيرة العقلانية لان مقتضى إطلاق الأدلة أن إنذار المنذر الحي أو قول أهل الذكر أو غيرهما من العناوين حجة على المكلف عمل به ما دام المنذر حيا أم لم يعمل به، كما أن مقتضى السيرة أن الجاهل يجوز أن يرجع الى العالم و يعمل على طبق قوله و نظره سواء سبق منه العمل بقوله في حياته أم لم يسبق إذا التحقيق أن جواز البقاء على تقليد الميت أو وجوبه لا يشترط فيه العمل برأيه في حياته.

و «ثانيهما»: أن البقاء على تقليد الميت هل يشترط في جوازه أو وجوبه أن يكون المقلد ذاكرا لفتواه بعد موته

بحيث لو نسيها حينئذ بعد ما أخذها و تعلمها لم يجب أو لم يجز له البقاء أو أن الذكر كالعامل غير معتبر في جواز البقاء أو وجوبه؟ الصحيح اعتبار الذكر في البقاء و ذلك لان بالنسيان يندم أخذه السابق و رجوعه الى الميت قبل موته، لانه لا يترتب معه اثر عليهما: فان المقلد حينئذ إنما يعلم أن الميت أفتى في مسألة العصور - مثلا- إما بنجاسته- على تقدير غليانه- أو بطهارته و هو كالعالم الإجمالي بأن الحكم الواقعي اما هو الحرمة أو الإباحة ليس بمورد للأثر. بل يحتاج إلى رجوع جديد و جواز الرجوع إلى الميت حينئذ يحتاج

الى دليل لانه تقليد ابتدائي من الميت و لا فرق بين الرجوع إليه و بين الرجوع الى غيره من المجتهدين الأموات من الابتداء، حيث أن كليهما رجوع الى المجتهد بعد الموت و هو المعبر عنه بالتقليد الابتدائي، و قد تقدم عدم جوازه و معه يشترط في جواز البقاء على تقليد الميت أو وجوبه أن لا يكون المقلد

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١١٣

.....

ناسيا لفتوى الميت هذا كله في الصورة الأولى.

و أما الصورة الثانية: أعنى ما إذا علمنا بالمخالفة بين المجتهد الميت و الحي الذي يسوغ الرجوع إليه في الفتوى فلا شبهة في أن العمل بما هو الموافق منهما للاحتياط مؤمن من العقاب سواء أ كان فتوى الميت أم الحي كما إذا أفتى أحدهما بالوجوب و الآخر بالإباحة. و أمّا إذا فرضنا أن كلتا الفتويين على خلاف الاحتياط أو أن كليهما على وفق الاحتياط من جهة و على خلافه من جهة أخرى فلا يخلو إما أن لا يعلم أعلمية أحدهما - علم تساويهما أيضا أم لم يعلم - و إما أن يعلم أعلمية الميت من الحي أو العكس:

خويي، سيد ابو القاسم موسوي، التنقيح في شرح العروة الوثقى، ٦ جلد، قم - ايران، اول، ١٤١٨ هـ ق

التنقيح في شرح العروة الوثقى؛ الاجتهاد والتقليد، ص: ١١٣

أما الصورة الأولى: أعنى ما إذا لم يعلم أعلمية أحدهما مع العلم بمخالفتها في الفتوى فلا يكاد أن يشك في أن الفتويين ساقطتان حينئذ عن الاعتبار لأن الإطلاقات كما مر غير شاملة للمتعارضين فلا حجية لفتوى الميت و لا الحي و معه يتعين على المكلف الاحتياط لأن الأحكام الواقعية متجزئة في حقه و لا يمكنه الخروج عن عهدها إلا بالاحتياط هذا إذا تمكن من الاحتياط. و أمّا إذا لم يتمكن من الاحتياط إما لدوران الأمر بين المحذورين و إما لعدم سعة الوقت للاحتياط كما إذا أفتى أحد المجتهدين بوجوب القصر في مورد و افتى الآخر بوجوب التمام فيه و لم يسع الوقت للجمع بين القصر و التمام فهل حينئذ يجب الرجوع إلى أحدهما المعين لحجية نظره في حقه أو أن كلتا الفتويين ساقطتان عن الحجية كما في الصورة المتقدمة و الوظيفة هو الامتثال الاحتمالي و هو العمل على طبق إحداهما مخيرا لأن المكلف إذا لم يتمكن من الامتثال الجزمي في مورد تنزل العقل الى الامتثال الاحتمالي؟

الأخير هو الصحيح لعدم دلالة الدليل على حجية إحداهما المعينه بعد سقوط

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١١٤

.....

الإطلاقات عن الحجية بالمعارضة و معه يتنزل العقل إلى الامتثال الاحتمالي لانه الميسور للمكلف و هذا هو التخيير في مقام الامتثال لا انه من التخيير في المسألة الأصولية لمكان حجية إحداهما شرعا.

و أما الصورة الثانية: أعنى ما إذا علمنا أعلمية أحدهما فالمتعين هو الرجوع إلى أعلمهما سواء كان هو الميت أم الحي و ذلك لان الإطلاقات و ان لم تشمل شيئا من فتوائيهما للمعارضة إلا أن السيرة العقلانية قد جرت على الرجوع الى الأعلم من المتعارضين بلا فرق في ذلك بين الأعلم الحي و الميت و لم يردع عنها في الشريعة المقدسة إذا لا مناص في المقام من التفصيل بين ما إذا كان الميت أعلم من الحي فيجب البقاء على تقليده و ما إذا كان الأعلم هو الحي فلا يجوز البقاء على تقليد الميت.

هذا إذا لم تجر سيرة العقلاء على العمل بالاحتياط عند العلم باعلمية أحد المجتهدين المتخالفين في الفتوى، أو لم نحرز سيرتهم و إلا فالتعين هو العمل على طبق الاحتياط هذا إذا علمت المخالفة بينهما أو لم تعلم.

و أما لو علمنا بموافقة المجتهد الميت مع الحي فلا يترتب أثر عملي على البحث عن جواز البقاء على تقليد الميت لوضوح أن العمل الصادر على طبق الفتوى محكوم بالصحة مطلقا قلنا بجواز البقاء على تقليد الميت أم لم نقل اللهم إلا على القول بوجود الاستناد إلى الحجة في مقام الامتثال كما ذهب إليه شيخنا الأستاذ «قده»، حيث ذكر أن الحجج لا يكاد تتصف بالحجية بوجودها الخارجي و إنما تكون الحجة حجة فيما إذا استند إليها المكلف في عمله.

و عليه لو قلنا بجواز البقاء على تقليد الميت جاز الاستناد إلى فتواه لا محالة، بحيث لو استندنا إليها و كان الحكم الواقعي على خلافها لم نستحق العقاب على مخالفته لاستنادنا إلى الحجة على الفرض، كما إذا لم نقل بجواز البقاء لم يجز الاستناد إلى فتوى الميت لعدم كونها معذرة و حجة على الفرض و على ذلك ينبغي التكلم في موردين

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١١٥

.....

١- جواز البقاء على تقليد الميت عند العلم بموافقته مع الحي.

٢- أن الاستناد إلى الحجة أمر لازم أو لا دليل على لزومه.

أما المورد الأول: فقد اتضح مما سردناه في المقام جواز البقاء على تقليد الميت عند العلم بموافقته مع الحي، لأن الإطلاقات تشمل حينئذ فتوى كل من الحي و الميت كما أنها تشمل كل حجيتين متوافقتين كالبينتين الموافقتين في المفاد أو الروايتين المتحدتين في المدلول، و إنما منعنا عن شمولها لهما عند العلم بمخالفتهما في الفتوى للتعارض المفروض عدمه في المقام، و مع شمول أدلة الاعتبار فتوى كليهما لا موجب للمنع عن جواز البقاء على تقليد الميت بوجه.

و أمّا المورد الثاني: فالتحقيق أن الحجة لا دليل على لزوم الاستناد إليها في مقام الامتثال و الوجه فيه: أن الأثر المترتب على الحجة أمران:

«أحدهما»: تنجز الواقع.

«ثانيهما»: التعذير عن مخالفته.

أما المنجزية: فلم يناقش شيخنا الأستاذ «قده» و لا غيره في أن الواقع إنما يتنجز بوجود الحجة، و كونها في معرض الوصول بحيث لو فحص عنها المكلف لظفر بها، و لا يتوقف كونها منجزة بعلم المكلف بها فضلا عن استناده إليها فإنها منجزة للواقع علم بها المكلف أم لم يعلم، بحيث لو لم يعمل على طبقها استحق العقاب على مخالفة التكليف المنجز في حقه بقيام الحجة عليه، و من ثمة قلنا بوجود الفحص في الشبهات الحكمية لأن احتمال وجود الحجة في الواقع - على نحو لو فحص عنها ظفر بها - كاف في تنجز الواقع و استحقاق العقاب على مخالفته، لوضوح أن العقاب مع كون الحجة في معرض الوصول ليس عقابا بلا بيان، و إنما هو من العقاب مع البيان.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١١٦

.....

و أما التعذير: فالأمر فيه أيضا كسابقه، لأننا إذا منعنا عن البقاء على تقليد الميت و وجب على العامي أن يراجع الحي و كان فتوائهما على إباحة فعل و هو واجب واقعا و تركه المكلف لا- عن استناد إلى فتوى الحي بالإباحة بل لاشتهاء نفسه و رغبته مع العلم بقيام

الحجة على الإباحة فهل يصح عقابه على مخالفته الواقع أو ان العلم بقيام الحجة على الإباحة يكفي في جواز الارتكاب و ان لم يستند إليها في مقام العمل؟

لا ينبغي التردد في عدم صحة عقابه لانه بلا بيان بل هو من العقاب مع بيان عدمه و هو أقبح من العقاب من دون بيان نعم إذا لم يعلم بافتائهما على الإباحة و تركه المكلف لاشتهاء نفسه استحق العقاب على مخالفة الواقع لمكان أنه منجز في حقه و لم يستند في مخالفته إلى مؤمن فان الأمن من العقاب انما يحصل بالاستناد إلى الحجة أو العلم بقيامها على الإباحة. هذا كله فيما إذا كانت فتوائهما أو فتاوى المجتهدين المتعددين على خلاف الاحتياط.

و أمّا إذا كانت على وفق الاحتياط كما إذا أفتيا بوجوب السورة في الصلاة و اتى بها المكلف من باب الاحتياط لا- الاستناد الى فتوائهما فلا- إشكال في صحة عمله لانه عمل بالاحتياط و موجب للقطع بالامثال و ان لم يستند في عمله الى شيء من الحجتين أو الحجج إلا أنه خارج عن محل الكلام إذ البحث انما هو في لزوم الاستناد عند اتفاق فتوى الميت و الحي أو الفتاوى فالعمل بالاحتياط أجنبي عما نحن بصدده.

و المتحصل أن الاستناد إلى الحجة لا دليل على لزومه سواء علمنا بالموافقة بين الحي و الميت أو المجتهدين المتعددين أم لم نعلم بالوافق أو علمنا بالخلاف.

إذا لا- أثر للبحث عن جواز البقاء على تقليد الميت عند العلم بموافقتهما، نعم لو قلنا بعدم جواز البقاء على تقليد الميت و استند المكلف في عمله إلى فتواه كان هذا تشريعاً محرماً لأنه اسناد للحجية الى ما لم يعتبره الشارع حجة و قابلاً للاستناد إليه و هذا التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١١٧
(مسألة ١٠) إذا عدل عن الميت إلى الحي لا يجوز له العدول إلى الميت (١).

بخلاف ما إذا جوزنا البقاء إلا أنه أمر آخر غير راجع الى التقليد في محل الكلام.
ثم إن بما سردناه في تقليد الميت بحسب البقاء يظهر الحال في تقليده بحسب الابتداء عند العلم بموافقته مع الحي، لأنه أيضاً لا يترتب عليه ثمرة إلا على القول بلزوم الاستناد إلى الحجة في مقام الامثال و قد تقدم فساده.

احكام العدول

إشارة

(١) و الوجه في ذلك: أن التقليد عند الماتن «قده» هو الالتزام فإذا عدل المكلف عن الميت إلى الحي فقد رفع يده عن التزامه و أبطل تقليده من الميت فكأنه لم يراجع إليه من الابتداء، و معه لو عدل من الحي إلى الميت كان هذا تقليداً ابتدائياً من الميت، و هو ممنوع كما مرّ.

و فيه: أن مسألة البقاء على تقليد الميت ليست واردة في آية أو رواية حتى يلاحظ أن معناه الالتزام كي يترتب عليه عدم جواز العدول إلى الميت في المقام أو أنه بمعنى العمل حتى يجوز فلا يختلف حكم المسألة بالاختلاف في معنى التقليد هذا.

و قد يقال: إن الوجه في عدم جواز العدول إلى الميت قاعدة الاشتغال لأن الأمر في المقام يدور بين التعيين و التخيير إذ الشك في أن فتوى الحي حجة تعيينية أو تخيرية لاحتمال أن تكون فتوى الميت أيضاً حجة، و العقل يستقل حينئذ بلزوم الأخذ بما يحتمل تعينه لانه مقطوع الحجية و الآخر مشكوك الاعتبار، و الشك في الحجية يساوق القطع بعدمها.

و يرد عليه: أن هذا إنما يتم فيما إذا كان المجتهد الحي أعلم من الميت. و أمّا لو فرضنا أن الميت أعلم من الحي - مع العلم بالمخالفة بينهما - فلا يحتمل تعين فتوى

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١١٨
(مسألة ١١) لا يجوز العدول عن الحي إلى الحي إلا إذا كان الثاني أعلم (١).

الحي عليه بل الأمر بالعكس لاحتمال تعين البقاء على تقليد الميت الأعم ولا أقل من تساويهما في الاحتمال. فأين هناك دوران الأمر بين التعيين والتخير؟! ولو فرضنا تساوى الميت والحي - مع العلم بالمخالفة بينهما - فمقتضى القاعدة سقوط فتوائيهما عن الاعتبار للمعارضة ولا يبقى معه أيضا لدوران الأمر بين التعيين والتخير مجال، فالصحيح أن يلاحظ حال العدول فإن كان عدول المكلف إلى الحي عدولا صحيحا شرعيا لم يكن أى مسوغ للعدول عنه إلى الميت حائذ فإن صحة العدول إنما تكون في موردين:
«أحدهما»: فيما إذا كان الحي أعلم من الميت.

و «ثانيهما»: فيما إذا كان الميت أعلم إلا أن المكلف نسي فتواه.

إذ معه لا مسوغ للبقاء على تقليد الميت والمفروض ان عدوله إلى الحي صحيح، و مع فرض صحة العدول لا مجوز - بوجه - للعدول عنه الى تقليد الميت.

نعم إذا لم يصح عدوله إلى الحي لأن الميت أعلم أو لأن المكلف ذاك لفتواه فلا مناص من أن يعدل إلى الميت، ولا يضره الرجوع إلى الحي حينئذ، لأنه كالعدم لبطلانه شرعا.

(١) إذا قلّم المكلف مجتهدا ثم أراد العدول عن تقليده إلى مجتهد آخر فإن كان ذلك المجتهد الذى يريد العدول الى تقليده اعلم ممن كان يقلده أولا جاز له البقاء على تقليد المجتهد الأول كما جاز له العدول إلى من هو اعلم منه وذلك لعدم العلم بالمخالفة بينهما فى الفتوى، و يأتى أنه إذا لم يعلم المخالفة بين فتوى الأعم و غير الأعم جاز تقليد غير الأعم ولا يجب الفحص عن المخالفة بينهما، على ما يأتى بيانه إن شاء الله نعم إذا عدل ثم علم بالمخالفة بينهما لم يجز له أن يرجع إلى الأول، لأنه يشترط فى

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١١٩

.....

جواز تقليد غير الأعم عدم العلم بالمخالفة بينه و بين الأعم فى الفتوى.

و أما إذا كان المجتهد الثانى مساويا فى الفضيلة مع المجتهد الأول فأیضا يتخير المكلف بين البقاء على تقليد الأول و بين الرجوع إلى الثانى لعدم العلم بالمخالفة بينهما و أما لو عدل ثم التفت الى المخالفة بينهما، أو علم بالمخالفة قبل العدول فبناء على ما يأتى من أن القاعدة تقتضى التساقط حينئذ لم يجز البقاء على تقليد المجتهد الأول و لا الرجوع الى المجتهد الآخر لسقوط فتوائيهما عن الحجية بالمعارضة، و أما على المسلك المشهور من أن القاعدة تقتضى التخيير عند تعارض الحجيتين فيقع الكلام فى المقام فى أن التخيير هل هو استمرارى وقتئذ بمعنى أن المكلف يتخير بين البقاء على تقليد المجتهد الأول و الرجوع الى المجتهد الآخر كما كان مخيرا بينهما حدوثا فلا مانع من العدول عن الحي إلى الحي أو أن التخيير ابتدائى فحسب فلا يجوز العدول من الحي إلى الحي؟
و التكلم على ذلك و أن التخيير استمرارى أو ابتدائى و إن كان لا يناسبه ما اخترناه من التساقط إلا أنا نتعرض له تميما للفائدة.

حكم التخيير عند تساوى المجتهدين

ذهب جماعة إلى عدم جواز العدول عن الحي إلى الحي. بل عن غير واحد حكاية الإجماع عليه و اختاره شيخنا الأنصارى «قده» فى رسالة الاجتهاد و التقليد و عن المحقق و الشهيد الثانين التصريح بجوازه تبعا للمحكى عن النهاية و عليه بنى بعض مشايخنا المحققين «قدس الله أسرارهم».

و استدلل للجواز بوجهين.

أدلة القول بجواز العدول

«أحدهما»: الإطلاقات

لأن ما دل على حجية فتوى المجتهد و جواز الأخذ
التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٢٠

.....

بها غير مقيد بما إذا لم يرجع إلى غيره فمقتضى الإطلاق حجية فتوى المجتهد و إن أخذ العامى بفتوى غيره هذا.
و فيه أنا قد تعرضنا لحال التمسك بالإطلاق فى التكلم على التعادل و الترجيح و بينا أن الإطلاق غير شامل للمتعارضين لأنه يستلزم
الجمع بين المتنافيين، و لانه يشمل أحدهما المعين دون الآخر لانه بلا مرجح، و لا لأحدهما غير المعين لما سيأتى من أن الحجية
التخييرية مما لا يمكن المساعدة عليه.

و «ثانيهما»: الاستصحاب

إشارة

و ذلك لان المكلف قبل الأخذ بفتوى أحدهما كان مخيراً بين الأخذ بهذا أو بذاك لفرض أن المجتهدين متساويان و فتوى كل
منهما واجدة لشرائط الحجية فإذا رجع إلى أحدهما و شككنا- لأجله- فى أن فتوى الآخر باقية على حجيتها التخييرية أو أنها ساقطة
عن الاعتبار حكمنا ببقاء حجيتها التخييرية بالاستصحاب، و مقتضى ذلك أن المكلف مخير بين البقاء على تقليد المجتهد الأول و
العدول الى المجتهد الذى يريد العدول إليه

و هذا الاستدلال يمكن المناقشة فيه من جهات:

الجهة الاولى:

أن الاستصحاب- على ما بيناه فى محله- يعتبر فى جريانه اتحاد القضية المتيقنة و المشكوك فيها و لا يتحقق هذا إلا بقاء الموضوع
فيه، و لم يحرز بقاؤه فى المقام، و ذلك لان الحكم بالتخير إن قلنا إن موضوعه من لم يقم عنده حجة فعلية فلا شبهة فى أن ذلك
يرتفع بالأخذ بإحدى الفتويين لأنها صارت حجة فعلية بأخذها فلا موضوع لاستصحاب التخير و هو ظاهر. و إن قلنا إن موضوعه من
تعارض عنده الفتويان، نظير من تعارض عنده الخبران أو جاءه حديثان متعارضان الذى هو الموضوع للحكم بالتخير فى تعارض
الروايتين- على القول به- فهو أمر يرتفع بالرجوع إلى إحدى الفتويين.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٢١

.....

فلو شككنا بعد ذلك فى بقاء الحكم بالتخير و ارتفاعه لم يكن مانع من استصحابه بوجه، و لكننا لم نحزر أن الموضوع أيهما حيث أن
مدعى التخير فى المسألة انما يروم إثباته بالإجماع أو السيرة و هما دليلان لبيان، و ليسا من الأدلة اللفظية لنستظهر أن موضوع الحكم

فيها من تعارض عنده الفتويان كما استظهروا ذلك في تعارض الروايتين و قالوا إن مقتضى الروايات أن موضوع الحكم بالتخير من جاءه حديثان متعارضان، أو تعارض عنده الخبران وهذا باق بحاله قبل الأخذ بأحدهما و بعده، بحيث لو لم يكن لتلك الروايات عموم أو إطلاق مثبت للتخير بعد الأخذ بأحدهما أمكننا استصحابه لبقاء موضوعه.

و هذا بخلاف المقام لدوران الموضوع فيه بين ما هو مقطوع البقاء و ما هو مقطوع الارتفاع. و قد ذكرنا غير مرة أن في مثله لا مجال للاستصحاب بالكلية لأنه لا يجرى في الموضوع و لا في حكمه.

أما عدم جريانه في الحكم فلأجل الشك في بقاء موضوعه. و أما عدم جريانه في الموضوع فلأجل أن استصحابه بوصف أنه كذلك عبارة أخرى عن استصحاب الحكم نفسه و أما ذاته لا بوصف انه موضوع فهو ليس بمورد للاستصحاب فإنه لا شك فيه، حيث أنه مقطوع البقاء أو مقطوع الارتفاع.

الجهة الثانية:

أن الاستصحاب إن تم فإنما يتم فيما إذا كانت الحالة السابقة هو التخير و لا يتم فيما إذا كان المجتهد الأول أعنى من يريد العدول عنه اعلم ممن يريد العدول إليه إلا أنه ترقى متدرجا حتى بلغ مرتبة المجتهد الأول و ساوى معه في الفضيلة لأننا إذا شككنا حينئذ في تعين البقاء على تقليد الأول و جواز الرجوع إلى المجتهد الثاني لم يمكننا استصحاب التخير بوجه إذ ليست له حالة سابقة لتستصحب. بل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٢٢

.....

الحالة السابقة هو التعيين لما فرضناه من أنه اعلم من المعدول إليه إذا الاستدلال بالاستصحاب أخص من المدعى.

الجهة الثالثة:

أن الاستصحاب غير تام في نفسه لانه من الاستصحابات الجارية في الاحكام و قد بينا غير مرة أن الاحكام الكلية ليست موردا للاستصحاب لابتلائه بالمعارض دائما على ما قررناه في محله.

الجهة الرابعة:

أنا لو أغمضنا عن ذلك و بنينا على جريان الاستصحاب في الاحكام أيضا لم يكن مجال لاستصحاب التخير في المقام لانه مبتلى بالمعارض و هو استصحاب الحجية الفعلية للفتوى المأخوذ بها و توضيحه:

أن الحجية التخيرية لا معنى محصل لها حيث أن الحجية بمعنى الطريقة و الوسطية في الإثبات أعنى جعل ما ليس بعلم علما تعبدا إذا ما معنى كون الحجية تخيرية؟! فإن أريد بها أن الجامع بين ما أدى من الأمارات إلى حرمة شيء و ما أدى إلى وجوبه قد جعل علما تعبدا و طريقا مستكشفا عن الواقع على ما ذكرناه في الواجبات التخيرية و قلنا إن الواجب التخيري هو الجامع بين الفعلين و الخصوصيات الفردية أو النوعية كلها خارجة عن حيز الطلب إلا أن المكلف له أن يطبقه على هذا و ذاك فهو و إن كان امرا معقولا في نفسه إلا أنه في الحجية مما لا محصل له فان اعتبار الطبيعي الجامع - بين ما دل على وجوب شيء و ما دل على حرمة - علما تعبدا و حجة كاشفة عن الواقع معناه أن الجامع بين المتنافيين قد جعل طريقا إلى الواقع، و لا معنى لجعل الجامع بين الضدين - مثلا - طريقا و كاشفا عن الواقع فلا معنى للحجية

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٢٣

.....

التخيرية اللهم إلا أن يرجع إلى إيكال أمر الحجية إلى اختيار المكلف بان يتمكن من أن يجعل ما ليس بحجة حجة بأخذه فتوى أحد المتساويين لأنه حينئذ قد جعل الفتوى المأخوذ بها حجة فعلية و طريقا إلى الواقع بعد ما لم يكن كذلك و الحجية التخيرية- بهذا المعنى - صحيحة إلا أنها ليست موردا للاستصحاب لابتلائه بالمعارض.

و ذلك لان فتوى أحد المتساويين إذا اتصفت بالحجية الفعلية لأخذ المكلف بها و شككنا في أن فتوى المجتهد الآخر هل يجوز الأخذ بها أو لا يجوز جرى هناك استصحابان متعارضان:

«أحدهما»: استصحاب جواز الأخذ بفتوى المجتهد الآخر الذى نشك في جواز الأخذ بها بقاء لانه مسبق بالجواز على الفرض.
و «ثانيهما»: استصحاب حجية ما اتصف بالحجية الفعلية بالأخذ به، لأن الأصل عدم سقوطه عن الحجية بالرجوع إلى المجتهد الآخر، فاستصحاب بقاء التخير بالنسبة إلى ما لم يأخذ به قبل ذلك معارض باستصحاب بقاء الحجية الفعلية فيما أخذ به.
و أما ما عن شيخنا الأنصارى «قده» من أن استصحاب الحجية التخيرية حاكم على استصحاب بقاء الحجية في أحدهما المعين فمما لا يمكن المساعدة عليه.

لما عرفت من أن الحجية التخيرية لا- معنى لها سوى إيكال أمر الحجية إلى اختيار المكلف بان تتصف الفتوى بالحجية الفعلية بأخذها، و من الظاهر أن عدم الحجية الفعلية- بهذا المعنى- ليس من الآثار الشرعية المترتبة على بقاء الحجية التخيرية ليكون استصحابها حاكما على استصحاب بقاء الحجية التعيينية. و انما هو من الآثار العقلية التي لا يترتب على الاستصحاب بوجه.
هذا و الصحيح أن استصحاب الحجية التخيرية غير جار في نفسه، لانه بمعنى استصحاب الحجية الشائنة اعنى الحجية على تقدير الأخذ بها و هو من الاستصحاب

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٢٤

.....

التعليق و لا- نقول به حتى إذا قلنا بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية في موارد الاحكام التخيرية و مع عدم جريان الاستصحاب إذا شككنا في حجية فتوى المجتهد الذى يريد العدول إليه لا مناص من الحكم بعدم حجيتها لان الشك في الحجية يساوق القطع بعدمها هذا.

ثم إن لشيخنا المحقق «قده» كلاما في المقام و حاصله:

أن مقتضى حجية الطرق و الإمارات- على الطريقة- كما هي الأصح أن تكون فتوى المجتهد منجزة للواقع على تقدير الإصابة و معذرة عنه على تقدير الخطأ و إذا فرضنا أن الفتويين متعارضتان لم يكن معنى لكونهما منجزتين لعدم احتمال الإصابة في كليهما و انما هي تحتل في إحداهما. نعم لا مانع من أن تكونا معذرتين و مبرتين للذمة معا، لان التعارض انما يمنع عن تصديق دليل الحجية من حيث منجزتهما للواقع، إذ لا- واقع فيهما. و لا- يمنع عن تصديقه من حيث معذرتيهما بوجه و معنى ذلك أن الشارع جعلهما معذرتين تخيرا اى اقتنع عن الواقع بموافقته أحدهما مع دوران عقاب الواقع على مخالفتها معا، و هذا المعنى من الحجية مما لا بد من الالتزام به في المقام للإجماع و العلم بعدم خروج وظيفة المكلف عن إحدى الفتويين و عدم تساقطهما و الرجوع إلى غير فتوى المجتهد، و المفروض أن الطريق للمقلد منحصر في اتباع فتوى المجتهد. بل يمكن استفادة ذلك من نفس دليل الحجية لما عرفت من أن التعارض لا يمنع إلا عن تصديقه من حيث المنجزية، و لا يمنع عن تصديق دليل الحجية من حيث معذرتيهما معا.

فعلى ما ذكرناه من أن الفتويين قد جعلهما الشارع حجتين تخيرا بالمعنى المتقدم إذا شك المكلف بعد العمل بإحدى الفتويين في أن

ما أخذ به هل تعين في حقه أم إن كلا منهما باقية على ما كانت عليه من المنجزية و المعذرية كان مقتضى الاستصحاب بقائهما على تلك الصفة المجعولة و هي الحجية التخيرية بالمعنى الذى عرفت.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٢٥

.....

و من هذا يتضح أن استصحاب الحكم الذى أخذه المكلف قبل ذلك لا يوجب تعينه عليه، لوضوح انه كان ثابتا من الابتداء و لم يكن ثبوته مانعا عن ثبوت الآخر فكيف يمنع عن ثبوته بقاء؟! فاستصحاب الحجية الفعلية لقول المجتهد الأول لا ينافى استصحاب الحجية التخيرية لفتوى المجتهد الآخر فان حال الحكمين بحسب البقاء حالهما بحسب الحدوث، و معه لا حاجة إلى ما أفاده الشيخ الأجل «فده» من أن استصحاب الحجية التخيرية حاكم على استصحاب الحكم المختار.

بل بناء على الطريقة ليس هناك حاكم و لا محكوم، و لا حكم شرعى، و إنما الموجود منجزية الفتويين و معذريتهما. و من الظاهر أن حجية الفتوى المأخوذ بها- بالمعنى المتقدم- غير مانعة عن حجية الأخرى بوجه و كلاتهما فى عرض واحد.

نعم لو قلنا بلزوم الالتزام بالحكم فيتحقق هناك حاكم و محكوم، لان الحكم بالالتزام بهذا أو بذاك أمر و وجوب القصر أو وجوب الإتمام أمر آخر، إلا أن وجوب الالتزام لو ثبت فإنما يخص التقليد و لا يأتى فى العمل بالخبرين بل لا يمكن تصديقه فى التقليد أيضا، لأنه يبتنى على أن يكون التقليد هو الالتزام و قد مر أنه العمل دون الالتزام.

أضف على ذلك أن الالتزام لا معنى محصل له إلا أن يتعلق بالحكم الفعلى لأن الالتزام مقدمة للعمل بمتعلقه فلا مناص من أن يكون متعلقه امرا صالحا للبعث نحو العمل، و لا- يعقل أن يكون كلا- الحكمين فعليا تعيينيا، لأنهما متعارضان إذا لا مناص من أن يكون الحكمان فعليين تخييريين تحقيقا للالتزام بهذا أو بذاك و معه لا- يكون استصحاب الحكم المختار موجبا للتعين و انما يقتضى الاستصحاب بقاء كل من الحكمين على ما كان عليه أولا .. انتهى ما أردنا نقله ملخصا موضحا.

و يرد عليه: أنا بينا فيما سبق و سنبين قريبا أيضا أن الحجية التخيرية لا معنى محصل لها سوى إيكال أمر الحجية إلى اختيار المكلف بحيث يتمكن من أن يجعل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٢٦

.....

ما ليس بحجة حجة باختياره و أخذه و مرجعه إلى حجية كل من الفتويين مشروطة بالأخذ بها. و معنى الحجية بناء على ما هو الصحيح من الطريقة هو الكاشفية و الوسطية فى الإثبات أعنى جعل ما ليس بعلم علما تعبدا و نتيجة ذلك أن المجعول شرعا انما هو إحراز الواقع تعبدا لا المنجزية و المعذرية لأنهما من الأحكام العقلية المترتبة على الحجية بالمعنى الذى ذكرناه لا ان الحجية هي المنجزية و المعذرية.

و يترتب على هذا أن المكلف إذا أخذ بإحدى الفتويين كانت الفتوى المأخوذة حجة فعليه عليه، و لازمها ان يكون الحكم الذى أدت اليه الفتوى المأخوذة متنجزا عليه، و مع صيرورة الفتوى الأولى حجة فعليه لا تبقى الفتوى الثانية على الحجية التخيرية بوجه، كما ان الحكم الفرعى قد تنجز على المكلف بأخذه الفتوى المؤدية إليه و هو حكم تعيينى منجز عليه و لا معنى معه لبقاء الفتوى الثانية على الحجية التخيرية فهذا يتضح أن الفتوى الثانية- بعد ما اتصفت الفتوى الأولى بالحجية الفعلية من جهة أخذ المكلف بها- لا يعقل اتصافها بالحجية التخيرية حدوثا كما لا يعقل بقائها عليها سواء أ كان المستصحب حجية الفتوى المأخوذ بها سابقا أو كان هو الحكم الفرعى الذى أدت اليه الفتوى المأخوذ بها. بل ذلك فى الحكم الفرعى أوضح لأنه حكم تعيينى منجز على المكلف بأخذه الفتوى

المؤدية إليه فإن التخيير انما هو في الحجية و المسألة الأصولية دون الحكم الفرعى لتعيينه بالأخذ بما أدت إليه إذا كان استصحاب الحجية الفعلية أو الحكم الفرعى المنتجز معارضا لاستصحاب الحجية التخييرية الثابتة على الفتوى الثانية كما ذكرناه. و بهذا يظهر ان هناك حكما فعليا شرعيا و هو الحكم الفرعى الذى أدت اليه الفتوى المأخوذ بها و تعبدنا به الشارع بمقتضى حجيتها فان حال المقام حال بقية الأحكام الثابتة بالحجج و الإمارات الشرعية. ثم إن الموافقة الالتزامية و ان لم تقم دليل على وجوبها إلا أن لتعارض الحجيتين التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٢٧

.....

خصوصية مستتبعة للالتزام بناء على القول بالتخيير، و ذلك لما قدمناه من أن الحجية التخييرية لا معنى لها سوى إيكال أمر الحجية إلى المكلف بحيث يتمكن من جعل ما ليس بحجة حجة و ذكرنا أن معنى ذلك أن الحجية الفعلية متوقفة على أخذ المكلف و اختياره، و لا معنى للأخذ و الاختيار سوى الالتزام بتطبيق العمل على طبق احدى الفتويين أو غيرهما من الإمارات المتعارضة فوجه الحاجة الى الالتزام فى تلك الموارد أن موضوع الحجية التخييرية لا يتحقق من دونه و ليس ذلك مستندا إلى أن التقليد هو الالتزام أو إلى القول بوجوب الموافقة الالتزامية فى الاحكام ثم إن كون الحجية منوطه بالاختيار انما يخص القول بالتخيير عند تعارض الحجيتين لوضوح أن حجة الحجة إذا لم تكن معارضة غير منوطه بالاختيار بل يتوقف فعليتها على العلم بها فحسب و بما سردناه يظهر أن متعلق الالتزام إنما هو الاستناد إلى الفتوى المأخوذ بها فى مقام الامتثال و لا يلزم أن يكون متعلقه حكما تخييريا كما افاده «قده» حتى بناء على وجوب الموافقة الالتزامية أو تفسير التقليد بالالتزام.

و ذلك أما بناء على وجوب الموافقة الالتزامية فلا تعلق الالتزام انما هو الحكم الواقعى فإن كان معلوما تفصيليا للمكلف فهو و أما إذا كان معلوما إجماليا له فلا مناص من أن يلتزم بالحكم الواقعى على إجماله و تردده.

و أمّا بناء على أن التقليد هو الالتزام فمن الظاهر أن الالتزام إنما يتعلق بالعمل على طبق الفتوى المأخوذ بها و الاستناد إليها فى مقام الامتثال و المتلخص أن الالتزام لا يلزم أن يتعلق بالحكم الفعلى أو التخييرى ليدعى أن استصحاب الحكم المختار لا يكون موجبا للتعين و أن مقتضى الاستصحاب بقاء كل من الحكمين على ما كان عليه أولا.

فعلى ما بيناه يكون استصحاب الحكم الذى افتى به المجتهد الأول و كذا

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٢٨

.....

استصحاب الحجية التعينية لفتواه معارضا باستصحاب الحجية التخييرية لفتوى المجتهد الآخر.

تتميم

قد أسلفنا أن المعنى المتحصل للتخيير عند تعارض الطرق و الإمارات - على القول به- هو تفويض أمر الحجية إلى المكلف و جعلها تابعة لاختياره بحيث يتمكن من جعل ما ليس بحجة حجة بالالتزام بالعمل على طبقه فهو تخيير فى المسألة الأصولية أعنى الحجية كما تقدم و غير راجع الى التخيير الواقعى أو الظاهرى فى الاحكام.

أمّا أنه ليس من التخيير الواقعى فى المسألة الفرعية بأن يكون المكلف مخيرا واقعا بين الإتيان بفعل و تركه أو الإتيان بفعل آخر نظير التخيير فى الأماكن الأربعة بين القصر و التمام فلان مفروض الكلام أن الفتويين متعارضتان و قد ذكرنا فى محله أن معنى التعارض

تنافى مدلولي الدليلين بحسب الجعل لعدم إمكان جعلهما معا فيكون كل منهما مكذبا للآخر إذا لا يحتمل مطابقتها كليهما للواقع لاستلزامه الجمع بين الضدين أو النقيضين بل إحداهما غير مطابقة للواقع قطعا و ثانيتهما يحتمل ان تكون مطابقة للواقع كما يحتمل ان تكون موافقة له و هذا بخلاف التخيير الواقعي في المثال فان كلا من الفعلين واجب تخييري واقعا.

و أما عدم كونه من التخيير الظاهري فللعلم بأن المكلف مأمور بالعمل بفتوى هذا المجتهد معينا أو فتوى المجتهد الآخر و لا نحتمل أن يكون مخيرا واقعا بين العمل بهذا أو بذاك، و مع انتفاء الشك الذي هو الموضوع للأحكام الظاهرية لا مجال للتخيير الظاهري بوجه.

و كيف كان فالتخيير في المقام من التخيير في الحجية بالمعنى المتقدم.

و المتعارضان حجتان شأنيتان فإذا اختار المكلف إحداهما فصارت فعلية و شككنا في أن الفتوى الثانية هل سقطت عن الحجية الشأنية ليزول بذلك التخيير أو انها

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٢٩

.....

باقية بحالها فلنا أن نستصحب بقائها على الحجية التخييرية إلا- انها معارضة باستصحاب الحجية الفعلية للفتوى المأخوذ بها. بل باستصحاب الحكم الفرعي الذي أدت إليه الفتوى المذكورة فالاستصحابان متعارضان كما بيناه على انه قد تقدم أن استصحاب الحجية الشأنية من الاستصحاب التعليقي و لا نقول به.

أدلة القول بعدم جواز العدول.

إشارة

و استدلل للقول بعدم جواز العدول أيضا بوجوه:

«الأول»: الاستصحاب

و تقريبه: أن الفتوى المأخوذ بها قد صارت حجة فعلية في حق المقلد بأخذها، أو أن الحكم الذي أدت إليه الفتوى المأخوذ بها قد تعين عليه، و حيث لا ندرى أن الأخذ أو الالتزام على محدثه و مبقية أو انه محدثه فحسب فنشك في بقاء الفتوى المأخوذ بها على حجيتها الفعلية و سقوطها عنها برجوع المقلد إلى فتوى المجتهد الآخر أو نشك في بقاء الحكم الفرعي على تعينه فنستصحب حجيتها الفعلية أو بقاء الحكم على تعينه، و مقتضى هذا عدم جواز العدول و قد ظهر مما بيناه آنفا عدم تمامية هذا الاستصحاب لانه من الاستصحابات الجارية في الشبهات الحكمية و قد بنينا على عدم جريانها فلاحظ، و نزيده أن استصحاب الحكم الفرعي مضافا إلى ما يرد عليه من المناقشة المتقدمة غير جار في نفسه، لانه يعتبر في الاستصحاب أن يكون المكلف حينما يشك في البقاء متيقنا من المستصحب بحسب الحدوث و هذا غير متحقق في المقام لان المكلف بعد ما عدل عن فتوى المجتهد الأول لا علم له بحجية فتواه في حقه لان اليقين بالحجية انما هو ما دام باقيا على تقليده.

«الثاني»: أن جواز العدول يستلزم العلم بالمخالفة القطعية

في بعض المواضع - و ذلك كما إذا أفتى أحد المجتهدين بوجوب القصر على من سافر أربعة فراسخ غير

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٣٠

.....

مريد للرجوع ليومه و أفتى الآخر بوجوب التمام فيه، و قد المكلّف أحدهما فقصر في صلواته ثم عدل الى فتوى ثانيهما فأتم فيها لانه يستلزم العلم بطلان صلواته المقصورة أو صلواته غير المقصورة لعدم مطابقتها للواقع.

بل لو وقع ذلك في الصلاتين المترتبتين كما في الظهريين - مثلا - على ما مثل به بعضهم لعلمنا بطلان الثانية علما تفصيلا إما لبطلان الصلاة الأولى فالثانية أيضا باطله و أما لبطلان الثانية في نفسها.

و الجواب عن ذلك أن هذه المناقشة لا يختص المقام بل تأتي بعينها في موارد العدول الواجب أيضا كما إذا فرضنا - في المثال - أن المجتهد الثاني، أعلم من الأول أو أن الأول مات أو جن أو أنه عدل عن فتواه بعد ما عمل المكلّف على طبقها فان العدول في تلك الموارد واجب و لا اشكال فيه.

و الذى ينبغى أن يقال في حل الشبهة في مطلق العدول أن المكلّف إذا عدل الى الفتوى المتأخرة فمقتضى القاعدة الأولى أن يعيد اعماله التى اتى بها على طبق الفتوى المتقدمة لأن الفتوى الثانية يستكشف عدم كونها مطابقة للواقع من الابتداء.

نعم لو قام هناك دليل دل على صحة ما اتى به على طبق الحجة السابقة أى دل على اجزائها عن الواقع - كما ذهب إليه بعضهم - لم تجب عليه الإعادة لصحتها و صحة الأعمال اللاحقة المترتبة على صحتها و هذا من غير فرق بين أن يكون العدول سببا للعلم بالمخالفة التفصيلية أو الإجمالية و بين أن لا يكون.

و أما لو لم يقدّم دليل على صحة الأعمال السابقة و اجزائها عن الواقع فلا مناص من الإعادة حتى لا يحصل العلم بالمخالفة من غير معذر، و الاجزاء و ان لم يقدّم دليل عليه على نحو الكلية إلا أن حديث لا تعاد - على ما قدمناه فى أوائل الكتاب - يقتضى عدم وجوب الإعادة فيما إذا كان الخلل الواقع فى الصلاة فى غير الخمسة المستثناة فى الحديث لانه على ما حققناه هناك لا يختص الناسى كما ذهب إليه شيخنا

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٣١

.....

الأستاذ «قده» بل يعم الجاهل القاصر أيضا و من أظهر موارد المقام هذا كله فى وجوب الإعادة و عدمه.

و أما القضاء فحيث أنه بأمر جديد و موضوعه الفوت فلا مناص فى وجوبه من إحراز الفوت وجدانا أو تعبدا فإذا فرضنا أن المجتهد المعدول إليه قد استند فيما افتى به على خلاف فتوى المجتهد المعدول عنه إلى دليل حجة فى مدلوله المطابقى و الالتزامى فلا محالة يثبت به لوازمه و يحرز به الفوت و يجب على المكلّف القضاء.

و أما لو شككنا فى ذلك فمقتضى البراءة عدم وجوب القضاء فان استصحاب عدم الإتيان بالواجب فى وقته لا يثبت به الفوت. و قد اتضح بما سردناه أن هذا الدليل انما يقتضى وجوب الإعادة أو هى مع القضاء إذا لم يقدّم دليل على عدمه و لا دلالة له على عدم جواز العدول.

«الثالث»: أن العدول يستلزم أحد أمرين على سبيل منع الخلو

و لا يمكن المساعدة على شىء منهما:

«أحدهما»: التبعض فى المسألة الكلية.

و «ثانيهما»: نقض آثار الوقائع السابقة.

و توضيحه: أن أحد المجتهدين إذا أفتى بوجوب القصر على من سافر أربعة فراسخ غير قاصد للرجوع في يومه و أفتى الآخر بوجوب التمام فيه فإذا قلد المكلف أحدهما فقصر في صلاته ثم عدل إلى الآخر و أتم فيها فلا يخلو إما أن نلتزم بصحة كلتا صلاتيه فمعنى ذلك أنه قلد أحد المجتهدين في واقعه من تلك المسألة و قلد الآخر في الوقائع المستقبلية منها و هو معنى التبعض في المسألة الكلية و لا دليل على صحة التقليد في مثله.

و إما أن نلتزم ببطلان صلاته التي اتى بها أولاً لأنه قد عدل إلى المجتهد الآخر في كلى المسألة و معنى ذلك الالتزام بانتقاض آثار الاعمال الصادرة على طبق

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٣٢

.....

الفتوى السابقة و معه يجب على المكلف إعادة الصلوات التي صلاها قصراً لعدم مطابقتها للحجة الفعلية.

و فيه: أن مورد التقليد و الفتوى انما هو المسألة الكلية دون كل جزئى من جزئياتها فلا يلزم من العدول التبعض في المسألة الكلية، و انما يلزم منه نقض آثار الوقائع المتقدمة و هو أمر لا مناص من الالتزام به لمخالفتها لما هو الحجة الفعلية على المكلف اللهم إلا أن يقوم دليل على إجزائها، و هذا لا يقتضى عدم جواز العدول و ليس فى الالتزام به أى محذور كما هو الحال فى موارد العدول الواجب على ما بيناه فى الوجه السابق فلاحظ.

«الرابع»: ما عن المحقق القمى «قده» من دعوى الإجماع على عدم الجواز

و يدفعه: أن الإجماع لو كان محصلاً لم يكن قابلاً للاستدلال به فضلاً عما إذا كان من الإجماعات المنقولة التي لا نلتزم باعتبارها، و ذلك للقطع و لا أقل من احتمال أن المجمعين استندوا فى ذلك إلى أحد الوجوه المستدل بها فى المسألة و معه لا يكون الإجماع تعدياً يستكشف به قول المعصوم -ع.

على أن المسألة من المسائل المستحدثة التي لا- سبيل فيها إلى استكشاف الاتفاق بل يمكن الجزم بعدم حصوله لذهاب جمع من المحققين إلى الجواز.

«الخامس»: قاعدة الاشتغال

و ذلك لان الأمر فى المقام يدور بين التعيين و التخيير فى الحجية و العقل قد استقل بلزوم الأخذ بما يحتمل تعينه و ذلك للقطع بأن الفتوى المأخوذ بها حجة معتبرة فى حق المكلف و إنما التردد فى أنها حجة تعيينية أو تخييرية و ذلك للشك فى جواز العدول إلى فتوى المجتهد الآخر.

إذا حجية فتوى المجتهد الأول مقطوع بها فيؤخذ بها و فتوى المجتهد الآخر مشكوكه الحجية و الشك فى الحجية يساوق القطع بعدمها. و السر فى ذلك أن الواقع منجز على المكلفين من جهة العلم الإجمالى بالأحكام و معه يستقل العقل بلزوم امتثالها و إتيانها

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٣٣

.....

أو إتيان ما جعله الشارع مبرئاً للذمة تعبداً حتى يحصل به الأمان من العقاب، فلو اقتصر المكلف حينئذ على ما لم يقطع بحجيته لم يكن

مأمونا من العقاب لعدم علمه بامثال الحكم الواقعي أو الإتيان بما هو مسقط له و مبرئ لذمته.

و «دعوى»: أن استصحاب التخيير يثبت أن العمل على طبق الفتوى الثانية أيضا مؤمن و مبرئ للذمة فتكون معلوم الحجية كالفتوى السابقة كما عن شيخنا الأنصاري وغيره.

«مندفعة»: بالمنع عن استصحاب الحجية التخييرية للوجوه المتقدمة و لا نعيد هذا كله بناء على ما هو الصحيح من أن حجية الحجج و الأمارات انما هي من باب الطريقية.

و أما بناء على حجيتها من باب السببية و الموضوعية فالأمر أيضا كما ذكرناه لأن الفتويين المتعارضتين تدخلان في باب التزاحم حينئذ و بما أن الفتوى المأخوذ بها محتملة الأهمية تتقدم على الفتوى الثانية و يتعين الأخذ بها لأن الأهمية و احتمالها من المرجحات في باب التزاحم.

و بعبارة أخرى المكلف في الحكمين المتزاحمين لما لم يتمكن من امتثالهما معا لم يمكن التحفظ على إطلاق خطاييهما الا انه لا موجب لسقوطهما على نحو الإطلاق لأنه متمكن من أحدهما إذا لا مناص من تقييد إطلاق كل منهما بعدم الإتيان بالآخر و نتيجه التخيير بينهما في مقام الامثال، و إذا فرضنا أن أحدهما أهم أو محتمل الأهمية لزم التحفظ على إطلاق الخطاب فيه و تقييد الإطلاق في الآخر المهم بصورة عدم الإتيان بالأهم أو محتمل الأهمية. و هذا الوجه متين و عليه لا مسوغ للعدول في مفروض الكلام بناء على التخيير في الدليلين المتعارضين. اللهم إلا أن يكون المجتهد الثاني اعلم لأن المكلف ان علم بالمخالفة بينهما وجب عليه العدول و ان لم يعلم بها جاز له البقاء على تقليد الأول كما جاز له العدول الى المجتهد الأعلم كما مر.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٣٤

(مسألة ١٢) يجب تقليد الأعلم مع الإمكان (١) على الأحوط.

و أمّا بناء على ما هو الصحيح من التساقت عند التعارض فالفتويان تتساقطان و يجب على المكلف الاحتياط إن أمكن و إلا تخير بين العمل بهذا أو بذاك لتنزل العقل إلى الامثال الاحتمالي عند العجز عن الامثال الجزمي كما تقدم و هذا تخيير في مقام الامثال و ليس من التخيير في المسألة الأصولية لمكان حجية إحداهما شرعا.

وجوب تقليد الأعلم

إشارة

(١) هذا هو المعروف بين أصحابنا «قدمهم» و عن ظاهر السيد في ذريعته انه من المسلمات عند الشيعة. بل عن المحقق الثاني دعوى الإجماع عليه، و نسب إلى جمع ممن تأخر عن الشهيد الثاني «قدمه» عدم الوجوب و جواز الرجوع إلى غير الأعلم، و تفصيل الكلام في ذلك يقع في موردين:

«أحدهما»: فيما يستقل به عقل العامي في نفسه- اي من غير تقليد في المسألة- و أن وظيفته هل هي الرجوع الى تقليد الأعلم أو التخيير بينه و بين تقليد غير الأعلم؟

و «ثانيهما»: فيما تقتضيه وظيفه المجتهد حسب ما يستظهره من الأدلة الاجتهادية و أنه هل يمكنه الإفتاء بجواز الرجوع إلى غير الأعلم أو ليس له سوى الحكم بوجوب تقليد الأعلم؟

أما المورد الأول: فلا ينبغي التوقف في أن العامي يستقل عقله بلزوم الرجوع الى الأعلم عند العلم بالمخالفة بينه و بين غير الأعلم في الفتوى، و ذلك لدوران الأمر بين أن تكون فتوى كل من الأعلم و غيره حجة تخييرية و بين أن تكون فتوى الأعلم حجة تعيينية للعلم بجواز تقليد الأعلم على كل حال سواء استند في أصل مشروعيته الى الارتكاز و بناء العقلاء أم استند إلى دليل الانسداد، ففتوى الأعلم

اما أنها في

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٣٥

.....

عرض فتوى غير الأعم فبالمكلف يتخير في الرجوع الى هذا و ذاك أو أنها متقدمة على غيرها و حيث أن فتواه متيقنة الحجية و فتوى غير الأعم مشكوكه الاعتبار فيستقل عقل العامى بوجوب تقليد الأعم و عدم جواز الرجوع الى غيره للشك في حجية فتواه و هو يساوق القطع بعدمها.

فان غير ما علم حجيته يقترن دائما باحتمال العقاب، و العقل يستقل بلزوم دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب إذا النتيجة و جوب تقليد الأعم حسب ما يدركه عقل العامى و اجتهاده، و قد قدمنا أن مسألة جواز التقليد ليست تقليدية.

و أما المورد الثانى فتفصيل الكلام فيه أن للمسألة صوراً ثلاثاً:

«الأولى»: ما إذا علمت موافقة الأعم و غير الأعم في الفتوى بجميع خصوصياتها «الثانية»: ما إذا علمت مخالفتها في الفتوى كما إذا أفتى الأعم بوجوب شيء و أفتى غير الأعم بحرمته أو بإباحته.

«الثالثة»: ما إذا شككنا في ذلك و لم يعلم موافقتها أو مخالفتها.

«أما الصورة الأولى»: أعنى صورة العلم بالموافقة فهى و إن كانت من الندره بمكان إلا أنها لو اتفقت في مورد لم يجب فيها تقليد الأعم بوجه، و ذلك لان الحجية على ما تقدم من أدلتها إنما تثبت لطبيعى فتوى العالم أو الفقيه- على نحو صرف الوجود- و العامى إذا عمل بفتياهما فقد عمل على طبق فتوى الفقيه، و هذا يكفى فى الامتثال، إذ لم يقد دليل على وجوب تعيين المجتهد المقلد له و تمييزه فان حال المقام حال ما إذا قام خبران على وجوب شيء فان المجتهد إذا أفتى بالوجوب مستندا إلى الجامع بين الخبرين فقد استند إلى الحجية و عمل على طبقها من دون أن يجب عليه تعيين ما عمل به و انه أيهما.

و «أما الصورة الثانية»: أعنى ما إذا علمت المخالفة بينهما و لو على سبيل الإجمال، كما إذا علم بمخالفتهما فى المسائل التى هى محل الابتلاء، و كان فتوى غير

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٣٦

.....

الأعم على خلاف الاحتياط، أو كان كل منهما موافقا للاحتياط من جهة و مخالفا له من جهة فقد قدمنا أن المعروف بين أصحابنا و جوب تقليد الأعم، و عن شيخنا الأنصارى «قده» أنه لم ينقل فيه خلاف عن معروف. بل ادعى بعضهم عليه الإجماع. و ذهب جماعة و منهم صاحب الفصول إلى جواز الرجوع إلى غير الأعم

أدلة عدم وجوب تقليد الأعم

و استدل عليه بوجه: عمدتها التمسك بإطلاق الأدلة الواردة فى جواز الرجوع إلى الفقيه و حجية رأيه و فتواه فان قوله عز من قائل: فلو لا- نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين .. و الاخبار الآمرة بالرجوع إلى يونس بن عبد الرحمن، أو زكريا بن آدم و أمثالهما. و كذا سائر الأدلة الدالة على جواز تقليد الفقيه لم يتقيد بما إذا كان العالم أو الفقيه اعلم من غيره. بل مقتضى إطلاقها جواز الرجوع إلى كل من الأعم و غيره إذا صدق عليه عنوان العالم أو الفقيه أو غيرهما من العناوين الواردة فى الروايات علمت مخالفتها أو موافقتها فى الفتوى أم لم تعلم هذا.

بل ربما يقال إن الغالب بين أصحابهم -ع- الذين ارجعوا الناس إلى السؤال عنهم في الاخبار المتقدمة هو المخالفة في الفتوى لندرة التوافق بين جمع كثير، ومع غلبة الخلاف لم يقيدوا -ع- الرجوع إليهم بما إذا لم تكن فتوى من ارجع إليه مخالفة لفتوى غيره من الفقهاء مع العلم العادى باختلافهم أيضا في الفضيلة، لعدم احتمال تساوى الجميع في العلمية والفقاهة وهذه قرينة قطعية على أن الأدلة المتقدمة مطلقة، وأن فتوى غير الأعلم كفتوى الأعلم في الحجية والاعتبار وإن كانت بينهما مخالفة.

وفيه: أن الغلبة المذكورة لا تمكن أن تكون قرينة على المدعى، والوجه

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٣٧

.....

فيه: أن المخالفة في الفتوى وإن كانت كثيرة. بل هي الغالب كما ذكر وكذلك اختلافهم في الفضيلة والعلم. إلا أن العلم بالمخالفة أمر قد يكون وقد لا يكون ولم يفرض في شيء من الاخبار الآمرة بالرجوع إلى الرواة المعينين علم السائل بالخلاف وكلامنا في الصورة الثانية إنما هو في فرض العلم بالمخالفة بين الأعلم وغيره، فالأخبار المذكورة -لو دلت- فإنما تدل على المدعى بالإطلاق لأنها واردة في مورد العلم بالمخالفة لتكون كالتص في الدلالة على حجية فتوى غير الأعلم في محل الكلام فليس في السنين إلا الإطلاق.

ويرد على التمسك بالإطلاق أنا ذكرنا غير مرة في البحث عن حجية الخبر، والتعادل والترجيح وغيرهما أن إطلاق أدلة الحجية لا يشمل المتعارضين ولا مجال فيهما للتمسك بالإطلاق بلا فرق في ذلك بين الشبهات الحكمية والموضوعية كما إذا ورد خبران دل أحدهما على وجوب شيء والآخر على حرمة أو قامت بينه على طهارة شيء والأخرى على نجاسته، فإنه لا يشمل أدلة اعتبار الخبر أو البينة أو غيرهما من الحجج والأمارات شيئا منهما. و«سره» أن شمولها لكلا المتعارضين يستلزم الجمع بين الضدين أو النقيضين وشمولها لأحدهما المعين دون الآخر بلا مرجح، ولأحدهما المخير أعني أحدهما لا بعينه لا دليل عليه، لأن مفاد أدلة الاعتبار إنما هو الحجية التعينية لا حجية هذا أو ذاك. إذا مقتضى القاعدة هو التساوق في كل دليلين متعارضين، اللهم إلا أن يقوم دليل على ترجيح أحدهما أو على التخيير كالأخبار العلاجية وهو مختص بالخبرين المتعارضين، ولا دليل عليه في سائر الدليلين المتعارضين والمقام من هذا القبيل فإطلاقات أدلة التقليد غير شاملة لفتوى الأعلم وغيره مع المعارضة. بل لا بد من الحكم بتساقطهما كما في غير المقام هذا.

وقد يقال -كما تعرضنا له في محله- أن القاعدة يقتضى التخيير بين المتعارضين وذلك لأن الأمر يدور بين رفع اليد عن أصل

الدليلين وبين رفع اليد عن اطلاقيهما

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٣٨

.....

مع التحفظ على أصلهما ومتى دار الأمر بينهما يتعين الثانى لا محالة لأنه لا موجب لرفع اليد عن الدليلين بالكلية. فإذا ورد خبران دل أحدهما على وجوب القصر في مورد -مثلا- ودل الآخر على وجوب التمام فيه لم يمكننا العمل بهما معا للعلم الخارجى بعدم وجوب صلاة واحدة في يوم واحد مرتين فيدور الأمر -لا محالة- بين رفع اليد عن أصل الدليلين والحكم بتساقطهما وبين التحفظ على أصليهما ورفع اليد عن اطلاقيهما المقتضى للتعيين وقد مر أن الثانى هو المتعين حينئذ فإن الأول بلا موجب. ونتيجة الأخذ بالوجوب في كليهما ورفع اليد عن إطلاقه هو الحكم بوجوب كل منهما مخيرا.

بل الأمر كذلك حتى في الدليل الواحد بالإضافة إلى أفراد موضوعه كما إذا ورد أكرم العلماء، و علمنا خارجا أن زيدا و صديقه-

مثلا- لا يشملهما حكم واحد أبدا فدار الأمر بين الحكم بعدم وجوب إكراههما للتساقط و بين التحفظ على الوجوب في كليهما ورفع اليد عن إطلاقهما في التعيين. فإنه يتعين حينئذ الأخير و هو يقتضى الحكم بوجوب كل منهما تخييرا.

و معه لا- مقتضى في المقام لرفع اليد عن حجية فتوى الأعلم و غيره أعنى الحكم بتساقطهما. بل لا بد من الأخذ بالحجية في كلتا الفتويين و رفع اليد عن إطلاقهما المقتضى للتعيين و هذا ينتج حجية كل منهما على وجه التخيير.

و يردّه: أن موارد التعارض بين الدليلين التي منها المقام لا يمكن قياسها بما إذا كان لكل من الدليلين نصا و ظاهرا و أمكن الجمع بينهما بجمل الظاهر من كل منهما على نص الآخر. فان القياس مع الفارق، إذ في تلك الموارد لا مقتضى لرفع اليد عن كلا الوجوبين. بل يؤخذ بنص كل من الدليلين في الوجوب و يطرح ظاهرهما في التعيين و تكون النتيجة هو الوجوب التخييري كما مرّ.

و أما في أمثال المقام التي ليس للدليلين فيها نص و ظاهر. بل دلالتهما بالظهور و الإطلاق فلا مناص من الحكم بتساقطهما فان الحجية في المتعارضين إذا كانت

التفقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٣٩

.....

بالإطلاق أعنى إطلاق أدلة الحجية لشمولها لهذا و ذاك و هذه الفتيا و تلك فحيث أن لكل منهما إطلاقا من جهة أخرى أيضا و هي حجية كل منهما أخذ بالآخر أم لم يؤخذ به و لا يمكن الأخذ بإطلاقهما من كلتا الجهتين لاستلزامه الجمع بين الضدين أو النقيضين كان رفع المعارضة بينهما منحصرا برفع اليد عن إطلاق أحدهما أو كليهما و هذا يتصور بوجوه:

«أحدها»: أن يرفع اليد عن إطلاق الأدلة الدالة على الحجية في أحدهما دون الآخر بان نلتزم بحجية أحد المتعارضين دون الآخر رأسا.

و «ثانيها»: أن يتحفظ بإطلاق الأدلة الدالة على الحجية في كلا المتعارضين فيلتزم بحجية فتوى غير الأعلم مطلقا سواء أخذ بفتوى الأعلم أم لم يؤخذ بها.

و بحجية فتوى الأعلم مقيدة بما إذا لم يؤخذ بفتوى غير الأعلم بأن تكون حجية إحداهما مطلقة و حجية الأخرى مقيدة.

«ثالثها»: عكس الصورة الثانية بأن تكون حجية فتوى الأعلم مطلقة أخذ بفتوى غير الأعلم أم لم يؤخذ بها. و حجية فتوى غير الأعلم مقيدة بما إذا لم يؤخذ بفتوى الأعلم.

«رابعها»: أن يتحفظ على إطلاق الأدلة في كليهما فيلتزم بحجية كل منهما مقيدة بما إذا لم يؤخذ بالآخر.

و حيث أن شيئا من ذلك لا مرجح له فلا يمكننا التمسك بالإطلاق في شيء من المتعارضين لا في أصل الحجية و لا في إطلاقها و تقييدها و هو معنى التساقط كما قدمناه.

«الوجه الثاني»: أن وجوب تقليد الأعلم عسر على المكلفين و ذلك للحرص في تشخيص مفهوم الأعلم، و في تمييز مصاديقه، و في وجوب تعلم آرائه و فتاويه و هذا لانه لو وجب تقليد الأعلم وجب على كل مكلف أن يتعلم فتاواه و يحصل آرائه من مظانها و هذا فيه حرص على أهل البلاد فضلا عن سكنة القرى و البوادي

التفقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٤٠

.....

فالاقتصار على تقليد الأعلم فيه حرص عظيم و هو مرفوع في الشريعة المقدسة.

و الجواب عنه: أن شيئا من تلك المراحل لا يستلزم الحرج: أما تشخيص مفهوم الأعلم فلما يأتي من أن المراد به هو من كان أقوى استنباطا للأحكام و أمتن استنتاجا لها من أدلتها و هذا يتوقف على معرفته بالقواعد و الكبريات و على حسن سليقته في تطبيقها على

صغرياتها، ولا يكفى أحدهما ما لم ينضم إليه الآخر، فالأعلم فى الأحكام الشرعية كالأعلم فى بقية الصنائع والعلوم كالهندسة و الطب وغيرهما فكما أنه لا حرج فى تشخيص مفهوم الأعلم فى تلك الموارد فإن الأعلم فيها هو من علم بقواعدها وكبرياتها و كان له حسن سليقة فى تطبيقها على مواردها و صغرياتها و لا يكفى فيه مجرد القوة على الكبريات أو الإحاطة بالفروع بل يتوقف على أن يكون الطبيب- مثلا- مع ماله من الإحاطة بجميع أقسام المرض و ادويتها و طرق معالجتها متمكنا من تطبيق تلك القواعد على مواردها. فكذلك الحال فى علم الفقه كما بيناه إذا لا حرج فى تشخيص مفهوم الأعلم بوجه.

و أمّا تمييز مصاديقه و أفراده فهو أيضا مما لا حرج فيه و ذلك فإن الأعلمية نظير غيرها من الأمور تثبت بالعلم الوجدانى، و بالشياع المفيد له. و بالبينه و هذا لا يمسه أى حرج.

و أما تعلم فتاواه فلانه يتيسر بأخذ رسالته، و نشرها من السهولة بمكان و بالأخص فى زماننا هذا و ما يقاربه و هذا لا نرى فيه حرجا بوجه.

على أنا لا نلتزم بوجوب الرجوع إلى الأعلم مطلقا بل فى صورة العلم بالمخالفة بينه و بين غير الأعلم فى الفتوى التى هى محل الكلام و العلم بالمخالفة انما يتحقق فيما إذا علم فتوى كليهما، و هذا كما ترى ليست فيه شائبة أى حرج.

«الوجه الثالث»: سيرة المتشرعة، حيث جرت على رجوعهم فيما يتلون به من المسائل إلى أى شخص عالم بحكمها من غير أن يفحصوا عن الأعلم بتلك

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٤١

.....

المسألة فلو كان تقليد الأعلم واجبا عندهم لزم عليهم الفحص عن وجوده.

و فيه: أنه إن أريد بذلك صورة عدم العلم بالمخالفة بين فتوى الأعلم و فتوى غير الأعلم فلا يبعد دعوى قيام السيرة فيها على عدم الفحص عن الأعلم.

و أما لو أريد بذلك صورة العلم بالمخالفة بينهما كما هى محل الكلام فلا مجال فيها لدعوى السيرة بوجه. بل هى دعوى ظاهرة الفساد فإن الأمر بالعكس و السيرة جارية على الرجوع إلى الأعلم عند العلم بالمخالفة كما هو المشاهد فى غير الاحكام- مثلا- إذا عتّن الطبيب دواء و خالفه فى ذاك من هو اعلم منه لم يعتمدوا على معالجته هذه بوجه و انما يتبعون رأى الأعلم فلاحظ.

«الوجه الرابع»: أن الأئمة-ع- قد أرجعوا جماعه من العوام إلى أشخاص معينين من أصحابهم كيونس بن عبد الرحمن، و محمد بن مسلم و غيرهما مع انهم-ع- موجودون بين الناس، فإذا كانت فتاوى هؤلاء حجة معتبرة مع وجود نفس الامام-ع- كانت فتاواهم حجة عند وجود الأعلم بطريق أولى، فإن الأعلم لا يزيد عن نفس الإمام-ع.

و الجواب عنه: أن الاستدلال بذلك إنما يتم فيما إذا قلنا بوجوب تقليد الأعلم مطلقا، و أما لو خصصنا وجوبه بصورة العلم بالمخالفة بين الأعلم و غيره كما هو الصحيح على ما يأتى بيانه فلا وقع لهذا الاستدلال بوجه، إذ الإمام-ع- إنما يرجع إليهم السائل لعدم العلم بمخالفتهم معه-ع- فيما يفتون به، و لا- يحتمل أن يرجعه إليهم مع العلم بمخالفتهم مع الامام-ع- فالاستدلال بالأولوية ساقط هذا تمام الكلام فى الوجوه المستدل بها على حجية فتوى غير الأعلم و قد عرفت ضعفها، و لا بد بعد ذلك من التكلم فيما استدل به على وجوب تقليد الأعلم فإن تم فهو و إلا فلا مناص من المراجعة إلى ما يقتضيه الأصل العملى فى المسألة.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٤٢

.....

إشارة

و قد استدلل على وجوب تقليد الأعلّم بوجوه:

«الأول»: أن مشروعية التقليد في الأحكام الشرعية إنما أثبتناها بالكتاب و السنة أو بدليل الانسداد أو السيرة

كما مرّ و قد أشرنا أن المطلقات الواردة في الكتاب و الاخبار غير شاملة للمتعارضين فإذا سقطت فتوى غير الأعلّم عن الحجية بالمعارضه يتعين الرجوع إلى الأعلّم، و ذلك للعلم بعدم وجوب الاحتياط. و أما دليل الانسداد فلا يمكن أن يستنتج منه جواز تقليد غير الأعلّم فان النتيجة ليست كليه، و انما يستنتج منه حجية فتوى عالم ما.

فان العقل - بعد المقدمات - قد استقل أن الشارع نصب طريقا للعامة لا محالة، و ليس ذلك هو الاحتياط، لانه غير ميسور في حقه، و لا أنه الظن لانه لا ظن للمقلد، أو لا أثر له فيتعين أن يكون الطريق فتوى عالم ما، و القدر المتيقن فتوى الأعلّم فيحتاج حجية فتوى غير الأعلّم إلى دليل.

و أما السيرة العقلية فهي غير جارية على الرجوع إلى غير الأعلّم بل. قد جرت على الرجوع إلى الأعلّم عند العلم بالمخالفة كما هو المشاهد في غير الاحكام من الحرف و العلوم، و حيث أن تلك السيرة لم يردع عنها في الشريعة المقدسه فنستكشف بذلك أنها ممضاه عند الشارع.

و يستثنى من ذلك ما إذا كانت فتوى الأعلّم على خلاف الاحتياط و كانت فتوى غير الأعلّم موافقه له كما إذا أفتى الأعلّم بالإباحه في مورد، و أفتى غير الأعلّم بالوجوب، فان العقلاء في مثل ذلك و ان كانوا يرجعون الى غير الأعلّم أحيانا، إلا أنه لا لان فتواه حجة عندهم بل لانه عمل بالاحتياط فيأتون به برجاء درك الواقع إذا لا يمكن اسناد ما أفتى به غير الأعلّم إلى الله، و الإتيان به بقصد الأمر و الوجوب. و هذا الوجه هو الذي نعتد عليه في الحكم بوجوب تقليد الأعلّم في محل الكلام

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٤٣

.....

«الثاني»: ما عن المحقق الثاني «قده» من دعوى الإجماع على عدم جواز الرجوع إلى غير الأعلّم.

و يدفعه: أن ذلك من الإجماعات المنقولة و قد بينا في محله أن الإجماعات المنقولة لا اعتبار بها. على أن المسألة لا يحتمل أن تكون اجماعية كيف و قد ذهب جمع إلى جواز تقليد المفضول كما مرّ. بل لو سلمنا أن المسألة اتفافية أيضا لا- يمكننا الاعتماد عليه، لاحتمال استنادهم في ذلك إلى بعض الوجوه المستدل بها و معه لا يكون الإجماع تعبديا يستكشف به رأى المعصوم-ع.

«الثالث»: الروايات:

«منها»: مقبولة عمر بن حنظلة التي رواها المشايخ الثلاثة «قدهم» قال:

سألت أبا عبد الله-ع- عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعه في دين أو ميراث فتحكما .. إلى أن قال: فان كان كل واحد اختار رجلا من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين في حقهما و اختلف فيما حكما و كلاهما اختلفا في حديثكم فقال:

الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقهما و أصدقهما في الحديث «١» حيث دلت على وجوب تقديم الأعلّم على غيره. و يرد على

الاستدلال بهذه الرواية وجوه:

«الأول»: أن الرواية ضعيفة السند بعمر بن حنظلة، إذ لم يرد في حقه توثيق ولا مدح و ان سميت روايته هذه بالمقبولة و كأنها مما تلقته الأصحاب بالقبول و ان لم يثبت هذا أيضا. نعم ورد في المواقيت عن يزيد بن خليفة انه قال: قلت لأبي عبد الله -ع- إن عمر بن حنظلة أتانا عنك بوقت فقال: أبو عبد الله -ع- إذا لا يكذب علينا .. «٢» فلو كانت هذه الرواية معتبرة لدلتنا على أن الرجل موثق غايته كيف و موثقة الإمام -ع- إلا أن تلك الرواية أيضا ضعيفة فان يزيد

(١) المروية في ب ٩ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٥ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٤٤

.....

هذا كعمر لم تثبت وثاقته.

«الثاني»: أن الرواية أجنبية عن المقام لان ترجيحه -ع- بالأفقيهة و غيرها من الصفات الواردة في الرواية انما هو في الحكمين و من الظاهر أن المرافعات و الخصومات لا مناص من فصلها و لا معنى فيهما للحكم بالتخير لاستلزامه بقاء الترافع بحاله و معه كيف يصح التعدى عن فصل الخصومات الذى لا مناص عنه فى موارد الترافع إلى أمثال المقام التى لا مانع فيها من الحكم بالتخير، فالرواية كما لا يتعدى عن موردها إلى الروايتين المتعارضتين كذلك لا يمكن التعدى عنه إلى الفتويين المتعارضتين لجواز كون المكلف مخيرا فى المورد.

و يؤكد ما ذكرناه أن الامام -ع- قد رجح أحدهما بالاورعية و الاصدقية أيضا و هذا كما ترى لا يجرى فى المقام للقطع بان الاصدقية أو الأورعية لا تكون مرجحة فى الروايتين أو الفتويين المتعارضتين، إذ لا اثر للأصدقية فى حجية الفتوى بوجه نعم ذهب بعضهم الى تقديم الأورع فى المجتهدين المتساويين فى الفضيلة و يأتى عليه الكلام فى محله ان شاء الله. و المتحصل أن إلا-فقيهية و بقيه الأوصاف الواردة فى الرواية من مرجحات الحكمين فهى راجعة إلى القضاء و أجنبية عن باب الفتوى بالكلية.

«الثالث»: أن الأعلمية المبحوث عنها فى المقام انما هى الأعلمية المطلقة لبداهة أن الأعلمية النسبية و الإضافية غير كافية فى تعيين الرجوع إليه فإن كون شخص اعلم من غيره مع وجود من هو اعلم من كليهما لا يترتب عليه أى أثر فى المقام و الافقيهة التى ذكرت مرجحة فى الرواية إنما هى إلا فقيهية إضافية لقوله -ع- الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقههما.

و معناه أن كون أحد الحاكمين أفقه من غيره مرجح فى باب القضاء إذ لا يعتبر فى الحاكم الأعلمية المطلقة و أين هذا من الأعلمية فى ما نحن فيه فالاعلمية

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٤٥

.....

المرجحة فى باب القضاء و تعارض الحاكمين غير الأعلمية المعتبرة فى المقام.

و «منها»: ما عن -ع- فى عهده إلى مالك الأشر: اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتهك «١» و هذا على فرض العمل به فى مورده أجنبى عن اعتبار الأعلمية فى محل الكلام لأنه إنما دل على اعتبار الأفضلية الإضافية فى باب القضاء و أن القاضى يعتبر أن يكون أفضل بالإضافة إلى رعية الوالى المعين له، و لا يعتبر فيه الأفضلية المطلقة. و هذا أيضا يختص باب القضاء، و لا يأتى فى باب الإفتاء

لأن المعترف فيه هو الأعلمية المطلقة على ما اتضح مما بيناه في الجواب عن الاستدلال بالمقبولة المتقدمة.

و «منها»: ما رواه في البحار عن كتاب الاختصاص قال: قال رسول الله -ص- من تعلم علما ليمارى به السفهاء أو ليباهى به العلماء أو يصرف به الناس إلى نفسه يقول:

□
أنا رئيسكم فليتبوأ مقعده من النار، إن الرئاسة لا تصلح إلا لأهلها فمن دعا الناس إلى نفسه و فيهم من هو اعلم منه لم ينظر الله إليه يوم القيامة «٢».

و هذه الرواية لو لم نناقش في دلالتها بأنها راجعة إلى دعوى الخلافة فإنها الرئاسة التي لا تصلح إلا لأهلها، و إلا فالرئاسة المجردة عن دعوى الخلافة و الإمامة لا يشترط فيها الأعلمية بوجه فهي من الأحاديث النبوية الواصلة إلينا مرسله و المراسيل غير صالحة للاعتماد عليها أبدا.

و «منها»: ما رواه أيضا في البحار عن الجواد -ع- أنه قال مخاطبا عمه:

يا عم إنه عظيم عند الله أن تقف غدا بين يديه فيقول لك: لم تفتى عبادى بما لم تعلم و فى الأمة من هو أعلم منك «٣».

(١) نهج البلاغة ص ٣٠ ج ٤ من طبعه لبنان: بيروت.

(٢) البحار ج ٢ ص ١١٠ من الطبع الحديث.

(٣) عيون المعجزات ص ١٠٩ من طبعه النجف و عنه في البحار ج ١٢ ص ١٢٤ من طبع الكمپانى.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٤٦

.....

و هذه الرواية و ان كانت تدل على اعتبار الأعلمية المطلقة فى المفتى إلا أنها ضعيفة سندا لإرسالها، إذا لا يمكن الاستدلال بها بوجه فالاستدلال بالآخبار أيضا ساقط.

«الرابع»: أن فتوى الفقيه إنما اعتبرت للطريقة إلى الأحكام الواقعية، و حيث أن فتوى الأعلم أقرب إلى الواقع من فتوى غير الأعلم لسعة إحاطته و اطلاعه على ما لا يطلع به غيره من المزايا و الخصوصيات فلا مناص من الأخذ بها دون فتوى غير الأعلم.

بل ذكر بعض مشايخنا المحققين: أن نسبة العالم إلى الأعلم نسبة الجاهل إلى العالم، إذ المراد بالأعلمية ليس هو قوة العلم و شدته نظير بعض العوارض النفسية و الخارجية فيقال زيد أبيض من عمرو أو أنه أشجع أو أسخى من فلان و يريدون به شدة بياضه و قوة شجاعته بالإضافة إلى عمرو و هذا بخلاف المقام، و ذلك لان علم الأعلم و غير الأعلم بالنسبة إلى الوظائف الظاهرية على حد سواء و ليس ذلك أقوى فى أحدهما من الآخر. نعم يتصور هذا فى المعارف فيقال إن معرفة زيد بالله أو يوم المعاد أشد و أقوى من معرفة عمرو - مثلا- لوصول أحدهما مرتبة عين اليقين و الآخر مرتبة علم اليقين و أما الأحكام الشرعية فلا يتصور فيها ذلك لان علم كل منهما على حد سواء و ليس العلم فى أحدهما أشد و أقوى منه فى الآخر بحيث لا يزول بتشكيك المشكك لقوة مبنى عرفانه.

بل المراد بالأعلمية أن يكون أحد المجتهدين أقوى و أدق نظرا فى تحصيل الحكم عن مداركه و امتن استنباطا لها عن مبادئ تحصيله بان يكون أعرف بالقواعد و الكبريات و كيفية تطبيقها على صغرياتنا لحسن سليقته إذا فالأعلم مطلع على جملة من المزايا و الخصوصيات الدخيلة فى عرفانه لكيفية تطبيق الكبريات على صغرياتنا و فى حسن سليقته بخلاف غير الأعلم فنسبة الأعلم إلى غير الأعلم كنسبة العالم إلى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٤٧

.....

الجاهل، و لا مسوغ لتقليد الجاهل بوجه.

و يرد على ذلك: أن المراد بالأقربيه إن كان هو الأقربيه الطبيعه و الاقتضائيه بمعنى أن الأعلم من شأنه أن تكون فتواه أقرب إلى الواقع من فتوى غيره فالصغرى صحيحه و الأمر كما ادعى إلا- أنه لا كبرى تنطبق على تلك الصغرى، حيث أن الأقربيه الطبيعه لم تجعل ملاكا للتقليد و لا لوجوبه.

و إن أريد بالأقربيه الأقربيه الفعليه بأن تكون الفتيا الصادره عن الأعلم أقرب إلى الواقع- بالفعل- بالإضافة إلى فتوى غير الأعلم فالصغرى غير مسلمه، و لا مثبت لدعوى الأقربيه، إذ لا يمكن أن يقال ان فتيا الأعلم أقرب إلى الواقع مطلقا كيف و قد يكون فتوى غير الأعلم موافقه للمشهور و لفتيا الأساطين و المحققين كشيخنا الأنصارى و صاحب الجواهر و غيرهما ممن هو اعلم من الحى بمراتب. و مع كون فتوى الأعلم على خلاف المشهور كيف تكون أقرب إلى الواقع من فتوى غير الأعلم؟! هذا ثم لو تنزلنا عن ذلك و بنينا على أن فتوى الأعلم أقرب من فتوى غيره إلا- أنا نطالب الدليل على أن الأقربيه مرجحه و لم يقم أى دليل على أن الملاك فى التقليد و وجوبه هو الأقربيه إلى الواقع، إذ العناوين المأخوذه فى لسان الأدله كعنوان العالم و الفقيه و غيرهما صادقه على كل من الأعلم و غير الأعلم و هما فى ذلك سواء لا يختلفان و هذا يكفى فى الحكم بجواز تقليدهما.

و على الجملة أن الأقربيه كما أنها ليست مرجحه فى الروايتين المتعارضتين و من هنا قد تعارض الصحيحه مع الموثقه، و لا فى البينتين المتنافيتين لوضوح أن إحداهما لا- تتقدم على الأخرى بمجرد كونها أقرب إلى الواقع كما إذا كانت أوثق من الأخرى مع أن حجيه الطرق و الإمارات من باب الطريقيه إلى الواقع فكذلك الحال فى الفتويين المتعارضتين كما عرفت و أما ما أفاده شيخنا المحقق «فده» من أن نسبة العالم إلى الأعلم نسبة الجاهل إلى العالم فهو و إن كان صحيحا على ما أوضحناه

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٤٨

.....

آنفا إلا أنه بالإضافة إلى المزايا و الخصوصيات الدخيله فى حسن السليقه و الاستدلال و أما بالإضافة إلى الاستنباط أصله و ردّ الأصل إلى الفرع فهما على حد سواء كيف و كلاهما مجتهد و من ثمة لا- يسوغ له الرجوع إلى الأعلم. بل قد تخطئه، و جاز تقليده على تقدير فقد الأعلم، و المتحصل ان العالم و الأعلم بالإضافة إلى العناوين الوارده فى أدله التقليد متساويان و لا موجب لتقديم أحدهما على الآخر.

فالصحيح فى الحكم بوجوب تقليد الأعلم هو السيره العقلائيه التى استكشفتنا إمضائها من عدم الردع عنها فى الشريعه المقدسه.

الشك فى حجيه فتوى غير الأعلم

إشارة

إذا أثبتنا حجيه فتوى غير الأعلم- عند العلم بالمخالفه بينه و بين الأعلم فى الفتوى- أو أثبتنا عدم حجيتها فلا كلام و أما لو شككنا فى حجيتها و عدمها فهل الأصل يقتضى التخيير بينهما أو انه يقتضى الأخذ بما يحتمل تعينه و هو فتوى الأعلم؟ و هذا بعد الفراغ عن أن العامى غير مكلف بالاحتياط لعدم قدرته عليه أو لاستلزامه سد باب التقليد بالكلية فالكلام انما هو بعد العلم بعدم وجوب الاحتياط على العامى فقد يقال: إن الأصل عند دوران الأمر بين الحجيه التعيينيه و التخييريه يقتضى التخيير فان حاله حال دوران الأمر بينهما فى الأحكام فكما أن الأمر لو دار بين كون صلاة الجمعة- مثلا- واجبه تعيينيه و بين أن تكون واجبه تخييرية بأن يكون المكلف مخيرا بين صلاتى الجمعة و الظهر دفعنا احتمال التعين فى الجمعة بالبراءة إذ الإلزام بالجامع معلوم و الشك فى اعتبار الخصوصيه الزائده عليه

أعنى خصوصية الجمعة و حيث انه تقييد و كلفه زائدة فيدفع وجوبها بالبراءة فكذلك الحال في المقام فإن أصل الحجية الجامعة بين التعيينية و التخيرية معلوم و خصوصية إحداها مشكوك فيها و البراءة تقتضى عدمها إذا النتيجة أن الحجية تخيرية و للمكلف أن يرجع إلى

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٤٩

.....

فتوى الأعلم أو يرجع الى فتوى غير الأعلم.

و الصحيح أن الأصل عند دوران الأمر بين الحجية التعيينية و الحجية التخيرية يقتضى الأخذ بما يحتمل تعينه، و لا وجه لقياسه بما لو دار الأمر بين التعيين و التخير في الاحكام لانه مع الفارق و توضيح ذلك أن الحجية قد يراد بها تنجز الواقع فحسب كما إذا لم يكن الواقع منجزا على المكلف لو لا- الحجية الواصلة إليه فإن المورد لو لا- تلك الحجية مورد لأصالة الإباحة أو الطهارة أو غيرهما و لم يتنجز الواقع على المكلف إلا بما قامت عنده من الحجية فلم يترتب عليها سوى تنجز الواقع فحسب.

و قد يراد بها التعذير فقط كما إذا كان الواقع منجزا على المكلف مع قطع النظر عن قيام الحجية عنده إما بالعلم الإجمالى الكبير لانه يعلم أن في الشريعة المقدسة أحكاما إلزامية يجب الخروج عن عهدتها، و إمّا بالعلم الإجمالى الصغير المتحقق في بعض الموارد كالعلم الإجمالى بوجوب صلاة الجمعة أو الظهر يوم الجمعة فإن الواقع منجز عليه قبل الحجية الواصلة إليه فلا يراد منها إلا التعذير على تقدير الخلاف.

فهناك مقامان للكلام:

«المقام الأول»: ما إذا كان الواقع غير منجز على المكلف

لان المورد تجرى فيه الأصول النافية للتكليف و انما يتنجز بالحجة الواصلة إليه و قد دار الأمر فيه بين الحجية التعيينية و التخيرية، و التحقيق أن الأصل يقتضى التخير حينئذ و ذلك لان حال المقام حال الدوران بين التعيين و التخير في الاحكام. و قد ذكرنا في محله أنه مورد للتخير و ذلك للعلم بالإلزام بالجامع بين الشئين أو الأشياء و الشك في مدخلية الخصوصية في الواجب و عدمها، و هو على ما ذكرناه في محله من الشك في الإطلاق و الاشتراط و معه تجرى البراءة عن التقييد لأنه كلفه زائدة و ضيق، و حيث ان التقييد بالخصوصية مشكوك فيه للمكلف فيدفع بالبراءة فان العقاب على

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٥٠

.....

المجهول حينئذ عقاب بلا بيان.

و في المقام التكليف بالجامع بينهما اعنى أحدهما لا- بعينه معلوم لا- شك فيه و انما الشك في أن خصوصية هذا أو ذاك هل لها مدخلية في متعلق الوجوب أو لا مدخلية لها، و لا شبهة في أن اعتبار الخصوصية كلفه زائدة و موجب للضيق على المكلف فمقتضى أصالة البراءة أن الخصوصية غير معتبرة في متعلق الوجوب و على الجملة ان دوران الأمر بين التعيين و التخير من الشك في الإطلاق و التقييد بعينه إذا عرفت هذا فنقول:

ان الحجية في مفروض الكلام لما كانت بمعنى التنجيز فقط و دار أمرها بين التعيينية و التخيرية كان ما أدت اليه احدى الفتويين - لا على التعيين - منجزا على المكلف بحيث لو تركهما معا استحق العقاب عليه، لانه ترك للواجب المنجز على الفرض و أما ما أدت إليه

إحداهما المعينة فلا- علم بتنجزه بحيث لو تركه المكلف يستحق العقاب عليه و لو مع الإتيان بما أدت إليه فتوى الآخر فحيث أن المكلف يعلم بتنجز ما أدت إليه إحدى الفتويين- غير المعينة- و يشك في تنجز ما أدت إليه إحداهما المعينة و هو تكليف زائد مشكوك فيه فمقتضى أصالة البراءة عدم توجه التكليف بالخصوصية الزائدة المشكوك فيها فان العقاب عليها عقاب بلا بيان. و معه يتخير المكلف بين أن يأخذ بهذا أو بذاك، و لا يمكنه ترك العمل على طبقهما معا. و أما ترك العمل بهذا بخصوصه أو ذاك كذلك فهو مرخص فيه حسب ما تقتضيه أصالة البراءة عن التقييد فالأصل في دوران الأمر بين التعيين و التخيير في الحجية- بمعنى المنجز- يقتضى التخيير كما هو الحال في التكاليف الشرعية.

«المقام الثاني»: ما إذا كان الواقع منجزا على المكلف

بالعلم الإجمالي الكبير أو العلم الإجمالي المتحقق في بعض الموارد و لم يترتب على حجية الحجة سوى التعذير على تقدير الخلاف و دار الأمر بين الحجية التعيينية و التخييرية و الأصل حينئذ يقتضى التفقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٥١

.....

الأخذ بما يحتمل تعيينه و ذلك لان الواقع منجز على المكلف و لا مناص من أن يخرج عن عهده، و لا إشكال في أن العمل على طبق ما يحتمل تعيينه في الحجية معذر قطعا لانه إما حجة معينة أو انه أحد فردى الحجية التخييرية. و أما العمل بما يحتمل أن يكون حجة تخييرية فلم يحرز كونه معذرا، إذ نحتمل أن لا تكون حجة أصلا فلا يؤمن من العقاب بالاعتماد عليه، و العقل قد استقل بلزوم دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب و هذا هو الذى يقال: الشك في الحجية يساوق القطع بعدمها.

و حيث أننا بينا في أوائل الكتاب أن الاحكام الواقعية متجزئة على كل مكلف بالعلم الإجمالي الكبير للعلم بان في الشريعة أحكاما إلزامية و جوبية أو تحريمية فتكون حجية الحجج التي منها فتوى الفقيه معذرة فحسب و قد عرفت أن دوران الأمر بين الحجية التعيينية و التخييرية- بهذا المعنى- مورد لقاعدة الاشتغال و الأصل فيه يقتضى التعيين.

و من هنا يتضح أن وجوب تقليد الأعم- على هذا التقدير- انما هو من باب الاحتياط لا انه مستند إلى الأدلة الاجتهادية فان مفروضنا أن الأدلة لم يستفد منها وجوب تقليد الأعم و عدمه و انتهت النوبة إلى الشك و انما أخذنا بفتوى الأعم لأن العمل على طبقها معذر على كل حال فهو أخذ احتياطي تحصيليا للقطع بالفراغ لا أن فتواه حجة واقعية. هذا.

و ربما يقال: الاستصحاب قد يقتضى جواز الرجوع إلى فتوى غير الأعم فيكون الاستصحاب هو المعذر على تقدير المخالفة و ذلك كما في المجتهدين المتساويين في الفضيلة، فإن المكلف مخير بينهما فلو قلد أحدهما تخييرا ثم تجددت الألفية للآخر فإنه إذا شك في جواز تقليد غير الأعم فمقتضى الاستصحاب هو الجواز و بقاء فتوى غير الأعم على حجيتها و بذلك نلتزم بجواز تقليده مطلقا لانه لو ثبت جواز تقليد غير الأعم و حجية فتواه في مورد ثبتت في بقية الموارد لعدم القول

التفقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٥٢

.....

بالفصل، إذ لا يحتمل أن تكون فتوى غير الأعم حجة في بعض الموارد و غير حجة في بعضها حيث لو كانت قابلة للحجية فهي كذلك في جميع الموارد و لو لم تكن كذلك فليست بحجة في الجميع.

و الجواب عن ذلك بوجوه:

«أما أولاً»: فلأن استصحاب الحجية فتوى غير الأعملم أو جواز تقليده من الاستصحابات الجارية في الأحكام وقد بينا غير مرة أن الشبهات الحكمية و الأحكام الكلية الإلهية ليست موردا للاستصحاب.

و «أما ثانياً»: فلأن الاستصحاب على تقدير جريانه في الشبهات الحكمية ليست له حالة سابقة في المقام فان التخيير بين المجتهدين المتساويين لم يثبت بدليل.

بل مقتضى القاعدة في المتعارضين هو التساوق على ما مر غير مرة. فالحجية التخييرية غير ثابتة من الابتداء.

و «أمياً ثالثاً»: فلانا لو بنينا على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية و على ثبوت التخيير في المجتهدين المتساويين أيضاً لم يمكننا استصحاب التخيير بوجه، و ذلك لانه من اسراء حكم من موضوع إلى موضوع آخر. و «سرّه» أن موضوع الحكم بالتخيير انما هو تساوى المجتهدين في الفضيلة، و مع تجدد الأعلمية لأحدهما لا موضوع للتخيير لنستصحه لان التخيير لم يثبت لفتوى المجتهدين في ذاتها، و انما ثبت لفتوائيهما بما انهما متساويان، و مع التبدل و زوال موضوعه لا معنى لاستصحاب التخيير بوجه.

و «أما رابعاً»: فلأن استصحاب التخيير- مع الغض عن جميع المناقشات المتقدمة- معارض باستصحاب وجوب تقليد الأعملم تعيينا في بعض الموارد كما إذا فرضنا شخصين أحدهما متمكن من الاستنباط و مجتهد في الأحكام دون الآخر فقلد العامي المجتهد منهما لوجوبه عليه تعيينا ثم بعد ذلك تجدد للآخر الاجتهاد، الا أن

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٥٣

.....

الأول أعملم منه فإنه إذا شك حينئذ في جواز الرجوع إلى من تجدد له الاجتهاد أو تعين البقاء على تقليد الأول لأعلميته كان مقتضى الاستصحاب تعين البقاء على فتوى الأعملم لا محالة، لانه الحالة السابقة على الفرض فإذا وجب تقليد الأعملم في مورد واحد وجب في جميع الموارد لعدم القول بالفصل فالاستصحابان متعارضان و معه لا يمكن الاعتماد على شيء من الاستصحابين، و مقتضى قاعدة الاشتغال تعين تقليد الأعملم وقتئذ.

و «أما خامساً»: فلان استصحاب الحجية في بعض الموارد غير صالح لان تثبت به حجية فتوى غير الأعملم مطلقا. و الوجه في ذلك أن المثبت لحجية فتوى غير الأعملم في بعض الموارد انما يمكن أن يثبت به حجيتها مطلقا و في جميع الموارد فيما إذا كان من الأدلة الاجتهادية كالخبر الواحد- مثلا- للملازمة الواقعية بين كونها حجة في بعض الموارد و كونها حجة مطلقا المستكشفة بعدم القول بالفصل فإن الأدلة الاجتهادية كما أنها معتبرة في مداليلها المطابقيه كذلك تعتبر في مداليلها الالتزامية على ما بيناه في محله.

و أما إذا كان المثبت لحجيتها هو الأصل العملي كالأستصحاب فلا يترتب عليه سوى حجية فتوى غير الأعملم في مورد جريانه فحسب، و ذلك لتقومه باليقين السابق و الشك اللاحق، و لا معنى للتمسك به فيما ليس هناك يقين سابق و شك لاحق اللهم إلا أن نقول بالأصل المثبت فإنه باستصحاب حجية فتوى غير الأعملم في بعض الموارد يثبت حجيتها مطلقا للملازمة الثابتة بينهما بعدم القول بالفصل.

و قد يفصل في المقام بين ما إذا كانت الأمارات الشرعية التي منها فتوى الفقيه حجة من باب الكاشفية و الطريقيه فيلترم بالأخذ بما يحتمل تعينه عند دوران الأمر بين التعيين و التخيير كما قررنا تقريبه، و بين ما إذا قلنا باعتبارها من باب السببية و الموضوعية فيقال ان القاعدة تقتضى التخيير وقتئذ.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٥٤

.....

و ذلك لأنّ الحجية الثابتة لفتوى غير الأعلم كالحجيه الثابتة لفتوى الأعلم - بناء على السببيه - و ان كانت مشتمله على المصلحه و الملاك إذ الحجيه حسب ما يستفاد من الآيات و الاخبار مترتبة على فتوى الفقيه و هو ينطبق على كلا المجتهدين إلا أن الحجيه لفتوى غير الأعلم ليست بفعليه بالوجدان، فان فتوى الأعلم مانعه عن الحجيه الفعلية لغيرها.

و سرّه أن الحجيه الفعلية في كلتا الفتويين أمر غير معقول، و لا نحتمل أن تكون الأعلميه مانعه عن الفعلية في فتوى الأعلم إذا يتعين أن تكون الأعلميه مانعه على الفعلية في فتوى غير الأعلم، و على الجملة ان فتوى غير الأعلم ليست بفعليه بالوجدان و أما الحجيه بالإضافة إلى فتوى الأعلم فيحتمل أن تكون فتوى غير الأعلم مانعه عن فعليتها كما يحتمل فعليتها إذا تكون فعلية الحجيه في فتوى الأعلم مشكوكه و مقتضى قاعدة قبح العقاب بلا بيان عدم وجوب اتباعها و النتيجة أن الحجيه بالإضافة إلى كلتا الفتويين ليست بفعليه و غاية الأمر أن عدم الفعلية في إحداهما بالوجدان و في الأخرى بالأصل فلا يجب اتباع هذه و لا تلك.

و حيث أن العقل مستقل بعدم جواز ترك العمل على كليهما لان المتعذر انما هو استيفاء كلتا المصلحتين، و أما استيفاء إحداهما فهو ميسور للمكلف فلا يرخص العقل في تركهما معاً لانه تفويت اختياري بلا سبب فلا مناص من اتباع احدي الفتويين تخييراً. و الكلام في الجواب عن ذلك يقع في جهات:

«الاولى»: أن السببيه هل يمكن الالتزام بها في حجيه الطرق و الأمارات أو أنها باطله بأقسامها؟ و قد قرنا في محله أن السببيه بجميع أقسامها حتى السببيه المنسوبة إلى بعض العدليه أعنى بها الالتزام بالمصلحه في السلوك باطله و لا نزيل الكلام بإعادته.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٥٥

.....

«الثانية»: أن القاعدة في موارد الأمر بين التعيين و التخيير على القول بالسببيه هل تقتضى التساقت أو أنها تقتضى التخيير؟ و قد قدمنا الكلام في ذلك أيضاً في محله و قلنا إن القاعدة تقتضى التساقت في المتعارضين حتى على القول بالسببيه و حيث أن حجيه فتوى الأعلم و غير الأعلم من باب التعارض لعدم إمكان جعل الحجيه لكلتا الفتويين لاستلزامه الجمع بين الضدين أو النقيضين فدلّل الحجيه في كل منهما ينفي الحجيه عن الأخرى بالالتزام فهما متعارضان و لا مناص من الحكم بتساقتهما.

و ليس المقام من باب التزاحم و عدم قدره المكلف على امثالهما معا بل هما متنافيان بحسب الجعل فإذا سقطت الفتويان عن الحجيه لم تبق هناك أيه مصلحه حتى يستقل العقل بلزوم استيفاء احدي المصلحتين و وجوب اتباع احدي الفتويين تخييراً و من الظاهر أن الأمر بالاتباع انما هو فيما ثبتت حجيته من الطرق و لا يمكن التفوه بان المصلحه قائمه بذواتها و ان لم تكن حجه شرعا، لأنه أي مصلحه في اتباع فتوى من لم يحكم بحجيتها لكفره أو فسقه أو لغيرهما من الجهات.

«الثالثه»: أنا لو بنينا على أن المقام من صغريات باب التزاحم فهل تقتضى القاعدة التخيير في المتزاحمين أو أنها تقتضى الأخذ بما يحتمل أهميته، و حيث أن المصلحه القائمه بالعمل على فتوى الأعلم تحتمل أهميتها فيتعين الرجوع إليه عند دوران الأمر بين تقليده و تقليد غير الأعلم؟

ذكرنا في محله أن المتزاحمين إذا علمنا أهميه أحدهما لم يكن أي مسوغ لرفع اليد عن الآخر المهم بالكلية. بل اللازم ان يرفع اليد عن إطلاقه فحسب فان الضرورات تتقدر بقدرها، و التنافي بينهما يرتفع بتقييد إطلاق المهم بما إذا ترك الإتيان بالأهم فلا مقتضى لرفع اليد عن المهم رأساً، و من هنا ذكرنا أن الترتب أمر ممكن و انه على طبق القاعدة، إذ لا منافاه بين الأمر بالأهم على نحو الإطلاق

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٥٦

.....

و بين الأمر بالمهم على تقدير ترك الأهم هذا إذا علمنا أهمية أحدهما معينا.

و أما إذا كانا متساويين فلا مناص من رفع اليد عن الإطلاق في كليهما و تقييده بما إذا لم يأت بالآخر، إذ بذلك يرتفع التنافي بينهما و هو الترتب من الجانبين و تكون النتيجة أن المكلف مخير بينهما.

و أما إذا احتلنا الأهمية في أحدهما المعين دون الآخر فإطلاق ما لا يحتمل أهميته مقيد لا محالة. و أما إطلاق ما نحتمل أهميته فلا علم لنا بتقييده، لانه على تقدير كونه أهم يبقى إطلاقه بحاله، كما أنه يقيد إذا كان مساويا مع الآخر فإذا شككنا في ذلك فلا مانع من التمسك بإطلاقه لعدم العلم بورود التقييد عليه.
هذا كله في كبرى المسألة.

و أما تطبيقها على محل الكلام فلا شبهة في أن الأهمية غير محرزة في فتوى الأعلم و إلا لتعين الرجوع إليه، إذ الكلام فيما إذا لم نعلم بذلك و شككنا في تعيينه إلا أن احتمال الأهمية موجود بالوجدان و هذا بخلاف فتوى غير الأعلم، إذ لا يحتمل فيها الأهمية بوجه، إذا لا مانع من التمسك بإطلاق الأدلة المتقدمة القائمة على حجية فتوى الفقيه لعدم العلم بتقييدها بالإضافة إلى فتوى الأعلم، كما علمنا بتقييدها بالإضافة إلى فتوى غير الأعلم، و مع وجود الدليل الاجتهادي و الإطلاق لا- تصل النوبة الى الأصل العملي حتى يقال ان احتمال فعلية الأمر باتباع فتوى الأعلم مندفع بالبراءة لقبح العقاب من دون بيان.

مضافا إلى أن البراءة غير جارية في نفسها، و ذلك لان العقل كما انه يستقل بقبح مخالفة التكليف و عصيانه كذلك يستقل بقبح تفويت الملا-ك، و قد فرضنا أن اتباع كل من الفتويين يشتمل على المصلحة الملزمة، إلا- أن المكلف لو عمل بفتوى الأعلم فهو معذور في تركه التصدي لاستيفاء المصلحة القائمة بفتوى غير الأعلم و ذلك لاستناده إلى العجز فإن المصلحة في اتباع فتوى الأعلم أما انها مساوية

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٥٧

.....

للمصلحة في اتباع فتوى غير الأعلم أو أنها راجحة عليها.

و أما لو عكس ذلك و أتبع فتوى غير الأعلم فلا- معذر له عن عدم اتباعه لفتوى الأعلم لأن المصلحة في كلتا الفتويين و ان كان يحتمل تساويهما فلا يكون اتباعه لأحدهما مفوتا لشيء، إلا أن من المحتمل أن تكون مصلحة الاتباع لفتوى الأعلم أزيد من المصلحة القائمة باتباع فتوى غيره، فيكون اختياره لغير الأعلم مفوتا للمصلحة الزائدة من غير عجز، أو معذر آخر لدى العقل و هو قبيح فحيث انه يحتمل العقاب في اتباعه لفتوى غير الأعلم فالعقل مستقل بلزوم دفعه و حينئذ يتعين العمل على طبق فتوى الأعلم كما ذكرناه، فالمقام ليس من موارد التمسك بالبراءة.

و من هنا قلنا إن احتمال العجز عن امتثال أى تكليف غير مسوغ لتركه و سره:

ما ذكرناه من استقلال العقل بلزوم تحصيل الملاكات الملزمة على كل حال. و مع الشك في القدرة يحتمل العقاب لاحتمال أنه قادر على الامتثال واقعا، و أنه مكلف بالتحصيل و معه لا بد له من أن يتصدى للامتثال ليقطع بتمكنه أو عجزه.

و على الجملة لا مجال للبراءة في تلك المقامات لان فيها احتمال العقاب و العقل مستقل بلزوم دفعه فلا يكتفى بالشك في القدرة و عدمها فتلخص أن تقليد الأعلم عند العلم بمخالفته لغير الأعلم في الفتوى هو المتعين. هذا إذا كانت فتواه موافقة للاحتياط أو كان كل من الفتويين موافقا للاحتياط من جهة و مخالفا له من جهة.

و أما إذا كانت فتوى غير الأعلم موافقة للاحتياط دون فتوى الأعلم فالعقل و إن كان يرخص في اتباعها وقتئذ، إلا انه من جهة كونه محصلا للعلم بالامتثال لانه معنى الاحتياط، و الإتيان بالعمل رجاء، لا أنه مستند إلى حجية فتوى غير الأعلم بحيث يجوز إسنادها إلى

الله سبحانه و ذلك لما قد عرفت من تعيين الرجوع إلى فتوى الأعلّم عند العلم بالمخالفة بينه و بين غير الأعلّم في الفتوى هذا كله في الصورة الثانية

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٥٨

.....

و «أما الصورة الثالثة»: و هي ما إذا لم تحرز المخالفة بين فتوى الأعلّم و فتوى غير الأعلّم فهل يجوز الرجوع إلى فتوى غير الأعلّم أو يجب تقليد الأعلّم حتى في هذه الصورة؟ كما في صورة العلم بالمخالفة بينهما، الكلام في هذه الصورة يقع من جهتين: «الأولى»: فيما يقتضيه الأصل العملي في المسألة. «الثانية»: فيما تقتضيه الأدلة الاجتهادية.

«أما الجهة الأولى»: فلا ينبغي الإشكال في أن الأصل يقتضى تعيين الرجوع إلى فتوى الأعلّم لما مرّ من أن الاحكام الواقعية منجزة على المكلفين بالعلم الإجمالي بوجودها، و العمل بفتوى المجتهد إنما هو للتعذير عن المخالفة للواقع، و العمل بفتوى الأعلّم معذر قطعاً و معذرية العمل بفتوى غير الأعلّم مشكوك فيها. و مع دوران الأمر بين التعيين و التخيير الأصل يقتضى التعيين كما مرّ في الصورة الثانية، إلا أن الأصل لا يعارض الدليل فلا مناص من ملاحظة الأدلة الاجتهادية لنرى أنها تدلنا على جواز الرجوع إلى غير الأعلّم أو لا تدل؟

«أما الجهة الثانية»: فيقع الكلام فيها «أولاً» فيما يستدل به على عدم جواز الرجوع إلى فتوى غير الأعلّم عند الشك في مخالفتها لفتوى الأعلّم و تعيين الرجوع إلى تقليد الأعلّم و «ثانياً» فيما استدل به على جواز تقليده.

و قد استدلوا على عدم الجواز في هذه الصورة بما استدلوا به على عدم جوازه في صورة العلم بالمخالفة بينهما في الفتوى من أن الأدلة غير شاملة لفتوى غير الأعلّم و الإجماع، و الأقربيه، و مقبوله عمر بن حنظله، و عهد أمير المؤمنين -ع- إلى مالك الأشتر و غيرها.

و يرد على الجميع: أن شيئاً من ذلك لم تتم دلالة على وجوب تقليد الأعلّم عند العلم بالمخالفة بينه و بين غير الأعلّم فضلاً عن أن تدل على تعيينه عند عدم العلم بالمخالفة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٥٩

.....

بينهما. و زعيده: أن الاستدلال بعدم شمول الأدلة لفتوى غير الأعلّم، و الأقربيه، و المقبوله لو تم فإنما يختص بصورة العلم بالمخالفة، و أما مع الشك في المخالفة و احتمال موافقتها فلا تعارض لثلاث تشملها الأدلة كما لا معنى للأقربيه وقتئذ و كذا المقبوله موردها فرض العلم بالمخالفة فالاستدلال بها على تعيين الرجوع إلى الأعلّم في صورة عدم العلم بالمخالفة مما لا وجه له هذا.

و أما ما استدل به على جواز الرجوع إلى فتوى غير الأعلّم، إذا لم يعلم المخالفة بينه و بين الأعلّم فهو أمور:

«الأول»: إطلاقات الأدلة القائمة على حجية فتوى الفقيه من الآيه و الاخبار المتقدمتين و قد خرجنا عنها في صورة العلم بالمخالفة و بقيت صورة العلم بالموافقة بينهما و كذا صورة الشك في المخالفة مشمولة لإطلاقها، حيث دلت على جواز تقليد الفقيه من غير تقييده بما إذا كان اعلم.

و قد يناقش في الاستدلال بالمطلقات بأن صورة العلم بالمخالفة قد خرجت عنها كما عرفت و مع الشك في الموافقة و المخالفة لا مجال للتمسك بإطلاقها لأنه من التمسك بالعموم و الإطلاق في الشبهات المصدقية، و ذلك لاحتمال مخالفتها في الفتوى واقعا.

و أجيب عن ذلك بان التمسك بالعموم في الشبهات المصدقية و إن لم يجر إذا كان المخصص لفظيا، الا انه في المخصصات اللبية مما لا مانع عن التمسك به، و الأمر في المقام كذلك فإن صورة العلم بالمخالفة إنما خرجت عن المطلقات من جهة ان شمول أدلة الحجية للمتعارضين يستلزم الجمع بين الضدين أو التقيضين، و مع كون المخصص ليا لا مانع من التمسك بالعموم.

و يرد على هذا الجواب: ما قرناه في محله من أنه لا- فرق في عدم جواز التمسك بالعموم في الشبهات المصدقية بين أن يكون المخصص لفظيا أو ليا، فان

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٦٠

.....

التقييد و التخصيص يعنونان العام بعنوان ما لا محالة، لاستحالة الإهمال في مقام الثبوت كاستحالة الإطلاق بعد العلم بالتقييد إذا يتعين أن يكون المطلق أو العام مقيدا بغير عنوان المخصص. و لم يحرز أن العنوان المقيد صادق على المورد المشكوك فيه، و مع عدم إحرازه لا مجال للتمسك بالإطلاق أو العموم.

و الصحيح في الجواب أن يقال: أن المناقشة غير واردة في نفسها و ذلك لان الشبهه و ان كانت مصداقية كما مر إلا أن هناك أصلا موضوعيا يحرز به أن المورد المشتبه من الافراد الباقية تحت العموم و ذلك لان إحراز فردية الفرد قد يكون وجدانيا. و قد يكون بالتعبد و من هنا قلنا في محله ان المرأة المشكوكه قرشيتها- بركة أصله عدم القرشية- داخله تحت الأدلة الدالة على أن المرأة تحيض إلى خمسين و في المقام أيضا نقول ان المخالفة بين المجتهدين أمر حادث مسبق بالعدم، و مع الشك في تحققها يبنى على عدمها بمقتضى استصحاب عدم الأزلي، لأن الأصل عدم تحقق المخالفة بينهما فبركة هذا الأصل يمكننا إحراز أن المشتبه من الافراد الباقية تحت العموم.

بل إحراز ذلك بالاستصحاب النعتي أيضا ممكن في المقام لأن المجتهدين كانا في زمان و لم يكونا مخالفين- في الفتوى- و لو من جهة عدم بلوغهما مرتبة الاجتهاد و مقتضى الأصل أنهما الآن كما كانا سابقا.

و ربما يورد على هذا الاستدلال بان التمسك بالمطلقات يشترط فيها الفحص عن المقيد و المعارض و الجامع مطلق ما ينافي إطلاق الدليل، و لا يجوز التمسك بها من دون فحص، و حيث أن فتوى الأعلام يحتمل أن تكون مخالفة لفتوى غير الأعلام فلا مناص من أن يفحص ليظهر أنهما متخالفتان حتى لا تشملهما المطلقات أو انهما متوافقتان فعلى الأول لا يجوز الرجوع الى غير الأعلام و على الثاني يجوز.

و يدفعه: ان التمسك بالإطلاق و إن كان يعتبر فيه الفحص عن مقيداته

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٦١

.....

و معارضاته بل عن مطلق ما ينافي الدليل بحكومه و نحوها، الا انه خاص بالشبهات الحكمية فلا يسوغ التمسك بعموم الدليل قبل الفحص عن مخصصه، و لا يعتبر ذلك في الشبهات الموضوعية بوجه- مثلا- إذا قامت بينه على ملكية دار لزيد لم يعتبر في حجيتها الفحص عما يعارضها من البيئات و لو مع العلم بوجود عدول يحتمل شهادتهم بأن الدار ليست لزيد. و مقامنا هذا من هذا القبيل، لانه من الشبهات الموضوعية لأن مفروض الكلام العلم بعدم اعتبار فتوى غير الأعلام في فرض المخالفة و انما نشك في أنهما متخالفان أو متوافقان فالشبهه موضوعية.

و الوجه في عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية هو أن ما يقتضى لزوم الفحص في الشبهات الحكمية- عن المنايات- أحد

أميرين على سبيل منع الخلو:

«أحدهما»: أن ديدن الأئمة عليهم السلام جرى على التدرج في بيان الأحكام الشرعية و ما اعتبر فيها من القيود و الشروط و لم يبينوها- بقيودها و خصوصياتها- في مجلس واحد مراعاةً للتقية و محافظةً على أنفسهم و تابعيهم عن القتل أو غيره من الأذى أو لغير ذلك من المصالح، و من هنا ترى أن العام يصدر من امام و المخصص من امام آخر أو أن حكما يصدر من أحدهم-ع- فيصدر منه نفسه أو من امام آخر خلافه. و مع العلم بحال المتكلم و ديدنه لا تجرى في كلامه أصالةً عدم القرينة قبل الفحص، أو انها لو جرت و انعقد لكلامه ظهور في نفسه لم تجر فيه أصالةً حجيةً الظهور التي هي أصل عقلائي لاختصاصها بما إذا لم تجر عادة المتكلم على التدرج في بيان مراداته و مقاصده، و مع عدم جريانها لا يعتمد على ظواهر كلامه لعدم حجيتها حينئذ.

«ثانيهما»: العلم الإجمالي بأن العمومات و المطلقات الواردتين في الكتاب و السنة قد ورد عليهما مقيدات و مخصصات كثيرة، حتى ادعى أن الكتاب لا يوجد فيه عام لم يرد عليه تخصيص، فلأجل ذلك و جب الفحص عن المنافيات حتى يخرج التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٦٢

.....

المورد عن الطرفية للعلم الإجمالي بالتخصيص و التقييد.

و هذان الوجهان- كما ترى- لا يأتي شيء منهما في المقام:

أما مسألة جريان عادة المتكلم على عدم بيان القيود و الخصوصيات- الدخيلة في حكمه- في مجلس واحد فلأجل أنه لا موضوع لها في المقام، حيث أن فتوى أحد المجتهدين ليست مبنية و مقيدة أو حاكمة على فتوى المجتهد الآخر بل فتوى كل منهما تصدر عن اجتهاده و نظره و لا ربط لإحداهما إلى الأخرى بوجه.

و أما العلم الإجمالي بالتقييد فلأنه ليس هناك أي علم إجمالي بالمخالفة- في الفتوى- بين المجتهدين لاحتمال موافقتها بل قد يقطع بها كما في أكثر العوام لا اعتقادهم أن الشريعة واحدة فلا اختلاف في أحكامها و فتاوى المجتهدين، أو لو فرضنا أن الخواص قد علموا بينهما بالمخالفة و لو على سبيل الإجمال و في بعض الموارد فليس لهم علم بالمخالفة في المسائل التي هي مورد الابتلاء، و المراد بالمخالفة ما قدمناه و هو أن يكون فتوائهما متنافيتين مع كون فتوى غير الأعلم مخالفة للاحتياط و هي مما لا علم به و لو إجمالاً و مع عدم جريان شيء من الوجهين في المقام لا مقتضى لوجوب الفحص بوجه فلا مانع من التمسك بالإطلاق من غير فحص عما يخالفه.

«الثاني»: أن الأئمة عليهم السلام قد ارجعوا عوام الشيعة إلى أصحابهم كزكريا بن آدم، و يونس بن عبد الرحمن و أضرابهما و هم على تقدير كونهم متساويين في الفضيلة فلا أقل من أن بينهم الامام-ع- الذي لا يحتمل فيه الخطأ فإذا جاز تقليد غير الأعلم مع وجود من لا- يحتمل فيه الخطاء و الاشتباه عند عدم العلم بالمخالفة بينهما جاز تقليد غير الأعلم مع وجود الأعلم المحتمل فيه الخطاء و الاشتباه- لأنه لا سبيل له إلا إلى الأحكام الظاهرية المحتملة المخالفة للواقع- بطريق أولى.

«الثالث»: السيرة العقلانية الجارية على الرجوع إلى غير الأعلم في جميع الحرف و الصنائع عند عدم العلم بمخالفته لمن هو اعلم منه لعدم التزامهم بالرجوع إلى الأعلم مطلقاً

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٦٣

و يجب الفحص عنه. (١)

حتى يبقى غير الأعلم عاطلاً. و هذا أمر نشاهده في مراجعاتهم إلى الأطباء و المهندسين و غيرهم من أرباب العلوم و الفنون، و حيث

لم يردع عنها في الشريعة المقدسة فنستكشف أنها ممضأة عند الشارع. نعم عند العلم بالمخالفة لا بد من الرجوع إلى الأعلّم كما مر هذا كله في وجوب تقليد الأعلّم، والمتحصل أنه لا دليل على وجوب تقليده في هذه الصورة وإن كان ظاهر عبارة الماتن وجوب تقليد الأعلّم مطلقاً ولو في صورة عدم العلم بالمخالفة.

وجوب الفحص عن الأعلّم

(١) المكلف إذا ميز الأعلّم من المجتهدين فلا كلام. و أما إذا لم يشخصه بعينه، فإن أراد أن يحتاط في عمله بالجمع بين الفتويين لم يجب عليه الفحص عن أعلّمهما، لعدم وجوب تعين المجتهد المقلد حينئذ. و أما إذا لم يرد العمل بالاحتياط وجب عليه الفحص عنه لوجوب تقليد الأعلّم - على الفرض - فإذا عمل بفتوى أحدهما من غير فحص عن أعلّميته لم يقطع بفراغ ذمته، لاحتمال أن يكون الأعلّم غيره و معه يحتمل العقاب لعدم إحراز أن ما عمل على طبقه معذر واقعاً، إذا وجوب الفحص عن الأعلّم وجوب إرشادي إلى عدم وقوع المكلف في معرض احتمال المخالفة والعقاب.

ثم إنه إذا فحص عن الأعلّم و ظفر به فهو و أما إذا لم يميز الأعلّم من المجتهدين المتعددين فإن كان متمكناً من الاحتياط وجب لما تقدم من أن الاحكام الواقعية منتزعة على المكلفين بالعلم الإجمالي بوجود احكام إلزامية في الشريعة المقدسة و لا طريق إلى امتثالها سوى العمل على طبق فتوى الأعلّم، و المفروض أنه مردّد بينهما التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٦٤

.....

أو بينهم، و بما أنه متمكن من الاحتياط يتعين عليه الاحتياط تحصيلاً للعلم بالموافقة لاستقلال العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب على ما هو الحال في موارد العلم الإجمالي بأجمعها.

و لا أثر - في هذه الصورة - للظن بالأعلمية أو احتمالها في أحدهما أو أحدهم و ذلك لما تقدم من أن أدلة الاعتبار قاصرة الشمول للمتعارضين و معه لا - دليل على حجية شيء من الفتويين ليكون الظن بها أو احتمالها موجبا للأخذ به. بل اللازم وقتئذ هو الاحتياط حتى يقطع بفراغ ذمته عما اشتغلت به من الأحكام الإلزامية المعلومه بالإجمال.

و أما إذا لم يتمكن من الاحتياط إماماً لأن أحدهما أفتى بوجوب شيء و الآخر بحرمة أو أنه أفتى بوجوب القصر و الآخر بوجوب التمام إلا - أن الوقت لم يسع للجمع بين الصلاتين فيتخير بينهما، للعلم بوجوب تقليد الأعلّم و هو مردّد بين شخصين أو أشخاص من غير ترجيح لبعضهم على بعض و في هذه الصورة إذا ظن بالأعلمية أو احتمالها في أحدهما أو أحدهم تعين الأخذ بفتوى من ظن أو احتمال أعلّميته.

و لا يقاس هذه الصورة بالصورة المتقدمة أعني ما إذا تمكن من الاحتياط، لان التعارض هناك قد أوجب تساقط الفتويين عن الحجية فلم يجعل شيء منهما حجة على المكلف حتى يميز بالظن أو الاحتمال. و هذا بخلاف المقام لانه لا مناص للمكلف من أن يتبع احدى الفتويين، إذ لا يكلف بالاحتياط لفرض أنه متعذر في حقه، و لا ترتفع عنه الاحكام المنتزعة لتمكنه من العمل بإحدهما إذا لا بد له من اتباع احدى الفتويين، و حيث أنه يحتمل الأعلمية أو يظنها في أحدهما أو أحدهم فيدور أمره بين أن يكون كل من الفتويين حجة تخيرية في حقه، و بين أن تكون فتوى من يظن أعلّميته أو يحتملها حجة تعيينية. و قد عرفت أن العقل مستقل بلزوم الأخذ بما يحتمل تعينه للعلم بأنه معذر على كل حال، و لا علم بمعذرية الآخر. هذا كله فيما إذا علم المكلف

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٦٥

.....

باختلافهما أو اختلافهما في الفتوى علما تفصيليا أو إجماليا مع العلم باختلافهما في الفضيلة.

و أما لو علم بالاختلاف، و لم يعلم اختلافهما في الفضيلة فلا- بد أيضا من الفحص لعين ما مر في الصورة المتقدمة. و إذا لم يميز الأعلم إما لعدم تمكنه من الفحص أو لأنه فحص و لم يظفر به فان كان متمكنا من الاحتياط و جب كما عرفت، و إلّا تخير. اللهم إلا ان يظن بالأعلمية أو احتمالها في أحدهما المعين أو أحدهم، لأن المتعين حينئذ هو الأخذ بفتوى من ظن أو احتمال أعلميته لما مرّ و لا نعيده.

و لا يصح- في هذه الصورة- التمسك باستصحاب عدم اعلمية أحدهما عن الآخر نظرا إلى القطع بعدمها قبل ان يصل مرتبة الاجتهاد فإذا شككنا في انقلابه و اتصافه بالأعلمية بعد الاجتهاد استصحبنا عدمها و به ثبت التخيير حتى مع الظن بالأعلمية أو احتمالها في أحدهما.

و ذلك لان معنى هذا الاستصحاب أن من ظن أو احتمال أعلميته لم يحصل قوة زائدة على قوة الآخر. و هذا كما ترى معارض باستصحاب عدم تحصيل الآخر قوة تساوى قوة من ظنت أو احتملت أعلميته. على انه لا- يثبت به التساوى، و معه لا- يمكن الحكم بالتخيير بينهما لان موضوعه التساوى الغير المحرز في المقام.

و اما لو علم باختلافهما في الفضيلة على نحو الإجمال، و لم يعلم اختلافهما في الفتوى، أو لم يعلم اختلافهما أصلا لا في الفضيلة و لا في الفتوى فلا يجب الفحص فيهما عن الأعلم لعدم وجوب تقليده. بل يتخير المكلف بينهما، فان مقتضى إطلاق الأدلة حجية فتوى كل من الأعلم و غير الأعلم. و دعوى ان ذلك من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية قد قدمنا الجواب عنها عند التكلم على وجوب تقليد الأعلم فراجع

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٦٦

(مسألة ١٣) إذا كان هناك مجتهدان متساويان في الفضيلة يتخير بينهما (١).

التخيير عند تساوى المجتهدين.

إشارة

(١) إذا كان هناك مجتهدان متساويان في الفضيلة أو احتمالنا الأعلمية في كل منهما فالكلام قد يقع في صورة عدم العلم بالمخالفة بينهما فيما هو محل الابتلاء، و اخرى في صورة العلم بمخالفتها.

«أما الصورة الأولى» [أى في صورة عدم العلم بالمخالفة]:

كما هي الغالبة في العوام فلا- ينبغي التأمل في أن المكلف يجوز له أن يقلد هذا و ذاك و انه يتخير بينهما لان غير الأعلم إذا جاز تقليده عند عدم العلم بالمخالفة بينه و بين الأعلم جاز أن يقلد كلا من المجتهدين المتساويين في تلك الصورة بطريق اولى و لا مانع من أن تشمل إطلاقات أدلة الحجية فتوى كل من المجتهدين المتساويين و نتيجته ان المكلف له ان يقلد هذا و ذاك.

و معنى الحجية على ما حققناه في محله هو جعل ما ليس بعلم علما تعبدا أعنى جعل الطريقة إلى الواقع. و أثرها تنجيز الواقع على تقدير المصادفة و التعذير عنه على تقدير الخطاء و حيث ان التخيير في المقام مستند الى العلم الإجمالى و على تقدير انحلاله فهو مستند الى الاحتمال فالواقع متنجز على المكلف من غير ناحية فتوى المجتهدين و معه يكون أثر الحجية هنا هو المعذرية عن مخالفة الواقع على تقدير مخالفة الفتوى للواقع إذا لا- مانع من اتصاف كل من فتوى المجتهدين المتساويين بالحجية- بمعنى المعذرية-

لإطلاق أدلتها و نتيجته ان المكلف مخير بينهما و له ان يرجع إلى هذا و ذاك. بل الأمر كذلك حتى إذا كان أحدهما اعلم، إذ لا علم بالمخالفة بينهما و مجرد احتمال المخالفة غير مانع عن الحجية فإن الأصل عدمها. ثم إن معنى جواز الرجوع إلى هذا أو إلى ذاك ان المكلف مخير في الأخذ و ان التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٦٧

.....

له ان يأخذ بهذا أو بذاك، لا ان الحجية تخيرية. بل الحجية بمعنى الطريقة إلى الواقع و المعذرية عنه على تقدير الخلاف ثابتة لكلا الفتويين فهما حجتان تعيينيتان في نفسيهما و إن كان تنجز الحكم و المنع عن جريان البراءة مستندا إلى أمر آخر كالعلم الإجمالي أو الاحتمال قبل الفحص هذا كله عند عدم العلم بالمخالفة بينهما.

و «أما الصورة الثانية» أعنى ما إذا علمنا بالمخالفة بينهما

إشارة

فالمعروف فيها بين الأصحاب «قدم» هو التخيير و ما يمكن ان يستدل به على ذلك وجوه:

«الأول»: إطلاقات الأدلة

القائمة على حجية فتوى الفقيه فإنها كما تشمل فتوى هذا المجتهد كذلك تشمل فتوى المجتهد الآخر و النتيجة هو التخيير بينهما. و فساد هذا الوجه مستغن عن البيان، لما مر غير مرة من ان إطلاق أدلة الاعتبار لا يمكن ان يشمل المتعارضين، لان شمولها لأحدهما من غير مرجح و شمولها لهما معا يستلزم الجمع بين الضدين أو النقيضين.

«الثاني»: السيرة العقلية

بدعوى أنها جرت على التخيير في أمثال المقام و من هنا لم يسمع توقفهم في العمل برأى واحد من أهل الخبرة و الاطلاع إذا خالفه منهم آخر. بل السيرة المتشعبة أيضا جارية على ذلك لأنهم يعتمدون على فتوى أحد المجتهدين المتساويين و لا يتوقفون في ذلك بوجه.

و يدفعه: أنه إن أريد بالسيرة جريان سيرة العقلاء على التخيير عند العلم بالمخالفة بين المجتهدين المتساويين في الفضيلة فهي دعوى باطلة فإنها خلاف ما هو المشاهد منهم خارجا لأنهم لا يعتمدون على قول مثل الطيب عند العلم بمخالفته لقول طيب آخر عند المعالجة بل يحتاطون في أمثالها إن أمكنهم الاحتياط.

و إن أريد بالسيرة سيرة المتشعبة فهي على تقدير ثبوتها- و لم تثبت- لم يحرز كونها متصلة بزمان المعصومين عليهم السلام، إذ من أخبرنا أن مجتهدين كانا في الفضيلة على حد سواء و عملت المتشعبة على فتوى كليهما مخيرا، و لم يردع الأئمة- عليهم السلام-

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٦٨

.....

عن فعلهم ذلك لنستكشف بذلك أن السيرة ممضاه من قبلهم و هي التي وصلت إلينا يدا بيد بل من الجائز أن تكون السيرة على تقدير كونها كذلك ناشئة من فتوى المفتين من أصحابنا بالتخيير.

«الثالث»: دعوى الإجماع على التخيير في المسألة.

و فيه: أنه إجماع منقول بالخبر الواحد، و لا يمكننا الاعتماد عليه، على أن الاتفاق غير مسلم في المسألة، لأنها من المسائل المستحدثة و لم يتعرض لها الفقهاء في كلماتهم فكيف يمكن معه دعوى الإجماع على التخيير بين المجتهدين المتساويين. بل لو فرضنا العلم باتفاقهم أيضا لم يمكننا الاعتماد عليه، إذ لا يحتمل أن يكون اتفاقهم هذا إجماعا تعبديا يستكشف به قول المعصوم -ع- و انما هو أمر مستند إلى أحد الوجوه المذكورة في المسألة فالمتحصل إلى هنا أن التخيير بين المجتهدين المتساويين لم يبق عليه دليل. بل الحجية التخييرية أمر غير معقول في مقام الثبوت:

الحجية التخييرية غير معقولة

لأنها بمعنى جعل الحجية على هذا و ذاك يستلزم الجمع بين الضدين أو النقيضين لان مرجعه الى أن الشارع قد اعتبر المكلف عالما بالحرمة و عالما بعدمها، أو عالما بحرمة شيء و عالما بوجوبه، و من هنا قلنا إن إطلاق أدلة الحجية غير شاملة لكلتا الفتويين لاستلزام حجيتها معا الجمع بين الضدين أو النقيضين.

و أمّا الحجية التخييرية بمعنى جعل الحجية على الجامع بين الفتويين اعنى عنوان أحدهما الذى هو عنوان انتزاعى فهى أيضا غير متصورة فى المقام لادن التكليف بل الصفات الحقيقة كلها كالشوق و العلم و إن كان امرا قابل التعلق للعناوين الانتزاعية كعنوان أحدهما الجامع بين فردين، لان الشوق يمكن أن يتعلق بأحد فعلى أو شيئين آخرين، و كذلك العلم الإجمالى لأنه يتعلق بأحدهما. بل قد التزمنا بذلك فى الواجبات

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٦٩

.....

التخييرية، و قلنا ان التكليف فيها انما تعلق بعنوان أحدهما و أن الفعل المأتى به فى الخارج فرد للواجب، لا أنه الواجب بنفسه. إلا أن ذلك فى الحجية أمر غير معقول، لانه لا معنى لاعتبار المكلف عالما بالحرمة أو عالما بعدمها، و اعتباره عالما بوجوب شيء أو عالما بحرمة، لانه معنى جعل الحجية على أحدهما.

على أننا ذكرنا فى محله أن كلا من المتعارضين ينفى معارضة بالالتزام إذا يكون معنى الإفتاء بحرمة شيء أنه ليس بواجب كما أن معنى الإفتاء بوجوبه أنه ليس بحرام فالفتويان المتعارضتان بين نفي و إثبات. و جعل الحجية على الجامع بين النفي و الإثبات أمر غير ممكن فالحجية التخييرية بهذا المعين أيضا غير معقولة.

مضافا إلى أننا لو سلمنا أنها أمر ممكن بحسب الثبوت فلا ينبغى التردد فى عدم إمكانها بحسب الإثبات فإن الأدلة لا تساعدنا بوجه و الوجه فيه: أن أدلة الحجية انما تدل على حجية فتوى كل فقيه متعينة و معناها أن إنذار هذا المنذر و فتوى ذلك الفقيه حجة معينة و لا دلالة لها بوجه على أن الحجة فتوى هذا أو فتوى ذاك على نحو التخيير.

و أما جعل الحجية على كل منهما مشروطا بعدم الأخذ بالآخر ليكون كل منهما حجة تعيينية مشروطة بعدم الأخذ بالآخر فهو أيضا كسابقه و الوجه فيه: أن التكليف بكل واحد من الضدين مشروطا بعدم الأخذ بالآخر أى تركه و إن كان امرا يمكننا فى نفسه فإنه الترتب من الجانبين و قد بينا فى محله أن الترتب من الجانب الواحد إذا أثبتنا إمكانه فهو من الجانبين أيضا ممكن فيكون كل من الضدين واجبا مشروطا بترك الآخر، و لا يلزمه طلب الجمع بين الضدين على ما حققناه فى موضعه كما لا يتوجه عليه أن لازمة الالتزام باستحقاق عقابين عند تركهما معا لتحقيق الشرط فى وجوبهما. و هو من العقاب على ما لا يكون بالاختيار لعدم تمكن المكلف

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٧٠

.....

من الجمع بين الفعلين، وذلك لما بيناه هناك من أن العقابين ليسا مستندين الى ترك الجمع بين الفعلين فلا يقال له لما ذا لم تجمع بينهما حتى يرد أنه غير مقدور للمكلف بل مستند الى الجمع في الترك فيقال له لما ذا تركت هذا عند ترك ذاك وبالعكس ولا شبهة في ان كلا من ترك الآخر و فعله عند ترك الأول مقدور.

إلا أن ذلك في الحجية أيضا غير معقول وذلك لان لازمه أن يتصف كل منهما بالحجية الفعلية إذا ترك المكلف الأخذ بهما معا لحصول شرط الحجية في كليهما وهو عدم الأخذ بالآخر. وقد مرّ أن جعل الحجية على كل من الفتويين أمر غير معقول إذ لا معين لاعتبار المكلف عالما بالحرمة و عالما بالوجوب فالحجية التخيرية بهذا المعنى أيضا غير معقولة.

معنى آخر للحجية التخيرية

بقي الكلام في الحجية التخيرية بمعنى آخر وهو جعل الحجية على كل من الفتويين - مثلا - مشروطا بالأخذ بها - لا مشروطا بعدم الأخذ بالآخر كما في سابقه - وهذا المعنى من الحجية التخيرية أمر معقول بحسب الثبوت والحجية في كل منهما تعيينية حينئذ مقيدة بالأخذ بها من دون أن يترتب عليها المحذور المتقدم لأنه إذا لم يأخذ بهذا ولا بذاك لم يتصف شيء منهما بالحجية لأنها مشروطة بالأخذ كما عرفت إلا أنه لا دليل عليه في مرحلة الإثبات لوضوح أن ما دل على حجية فتوى الفقيه غير مقيد بالأخذ بها و مقتضى إطلاقها عدم الفرق في حجيتها بين الأخذ بها و عدمه و معه يكون شمول أدلة الحجية لإحداهما عند الأخذ بها معارضا بشمولها للأخرى حال عدم الأخذ بها. وقد مرّ أن الأدلة غير شاملة للمعارضين. نعم لو قام هناك دليل على الحجية مقيدة بالأخذ بها كما إذا كانت الأخبار الدالة على التوسع عند التعارض و أن المكلف له أن يأخذ بأيهما شاء من باب التسليم معتبرة سندا و عمنا

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٧١

.....

الحكم لغير الروايتين من المتعارضين لم يكن مانع ثبوتى عن الالتزام بالحجية التخيرية بهذا المعنى، الا انها لم يقد عليها دليل كما عرفت.

بقي الكلام فيما ربما يظهر من كلام بعضهم من الإجماع على أن العامى ليس له العمل بالاحتياط. بل - دائما - يجب أن يستند في أعماله إلى فتوى من يجوز تقليده من المجتهدين. وهو أيضا لا يمكن الاستدلال به على التخير في محل الكلام وذلك لانه من الإجماع المنقول بالخبر الواحد وهو مما لا اعتبار به. على أن الإجماع المدعى لا يقتضى الالتزام بالتخير و لو مع الجزم بانعقاده لان عدم العمل بالاحتياط كما أنه يجتمع مع الحجية التخيرية كذلك يجتمع مع الالتزام بسقوط الفتويين عن الحجية و اختيار العمل على إحداهما من جهة تنزل العقل الى الامتثال الاحتمالى عند عجز المكلف من الامتثال جزما و لعل الشارع قد اكتفى بالعمل على طبق إحداهما المحتملة المطابقة للواقع. و المتحصل إلى هنا أن الحجية التخيرية لا يمكن تميمها بدليل إذا يجب على العامى الاحتياط للعلم بتنجز الأحكام الواقعية في حقه.

و وجوب الاحتياط فى أطراف العلم الإجمالى على طبق القاعدة هذا إن تمكن من الاحتياط.

و أما لو لم يتمكن من العمل بالاحتياط اّمّا لأن أحدهما افتى بوجوب القصر - مثلا - و الآخر بوجوب التمام و الوقت لا يسعهما و اّمّا لان أحدهما افتى بوجوب شيء و الآخر بحرمة. و اّمّا للإجماع على عدم جواز الاحتياط فلا مناص من الحكم بوجوب العمل على

طبق احدي الفتويين مخيرا و هو من التخيير العقلي في مقام الامتثال لتنزل العقل الى الامتثال الاحتمالي عند العجز عن الامتثال الجزمي. التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٧٢ إلا إذا كان أحدهما أورع فيختار الأورع (١).

الأورعية ليست مرجحة

(١) قد أسلفنا أن المجتهدين إذا كان أحدهما أعلم من الآخر و لم يعلم المخالفه بينهما في الفتوى جاز الرجوع الى كل منهما، لانه لا مانع من شمول أدلة الحجية لهما حينئذ، و كذا إذا علمنا بموافقتهما في الفتوى الا أن تعيين المجتهد المقلد- عند العلم بتوافقهما- لا يترتب عليه أى أثر، لعدم دلالة الدليل على لزوم الاستناد إلى أحدهما المعين وقتئذ. و لا شبهة في أن الأورعية ليست مرجحة في هاتين الصورتين سواء أريد منها الأورعية في مقام العمل بان يكون أحدهما مجتبا عن المشتبهات دون الآخر. أم أريد بها الأورعية في الاستنباط إما بمعنى أن فحص أحدهما عن الدليل في استنباطه أكثر من المقدار المعبر في الفحص عنه. و أما بمعنى عدم إفتاء أحدهما في المسائل الخلافية و احتياطه فيها دون الآخر. و ذلك لانه بعد حجية كلتا الفتويين و شمول الأدلة لفتوى الأورع و غير الأورع لاشتمالهما على شرائط الحجية لا يفرق بينهما بوجه و ذلك لان الدليل على حجية الفتوى إذا كان قيام السيرة على رجوع الجاهل الى العالم فمن المعلوم ان العقلاء لا يقدمون أحدا من أهل الخبرة على الآخر بمجرد كونه أورع لاشتمال كل منهما على ما هو الملاك المعبر في رجوع الجاهل إلى العالم عندهم. و هذه السيرة لم يردع عنها في الشريعة المقدسة و ان كان الدليل هو الأدلة اللفظية من الآيات و الروايات فلا كلام في أنها مطلقة و لا موجب لتقيدها بالأورعية أبدا إذا لا أثر للأورعية في الصورتين.

و أما ما ربما يتوهم من أن مقبوله عمر بن حنظلة دلت على لزوم الترجيح

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٧٣

.....

بالأورعية لقوله-ع- الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقههما و أصدقهما في الحديث و أورعهما .. فمندفع:

«أما أولا»: فلأنها ضعيفة السند و غير قابلة للاستدلال بها كما مر.

و «أما ثانيا»: فلأن مفروض الرواية هو العلم بالمخالفه بين الحاكمين و صورة التعارض بينهما و أين هذا مما نحن فيه أعنى ما إذا لم يعلم المخالفه بين المجتهدين.

و «أما ثالثا»: فلأنها واردة في باب القضاء و لم يقد دليل على أن ما كان مرجحا هناك فهو مرجح هنا أعنى باب التقليد و الفتوى و السرّ فيه ظاهر، حيث أن الخصومة لا بد من فصلها، و لا سبيل إلى التوقف و الاحتياط في القضاء و المرافعات. و أما التقليد فهو أمر قابل للاحتياط فيه، إذا لا- تكون الأورعية مرجحة كيف و الأعلمية ليست مرجحة في تلك الصورة على ما قدمناه في التكلم على وجوب تقليد الأعلم، مع أن العلم هو الملا-ك في حجية فتوى العالم فما ظنك بالأورعية؟! ثم إن مما ذكرناه في الجواب عن الاستدلال بالمقبولة يظهر الجواب عن الاستدلال بغيرها من الاخبار الواردة في القضاء المشتملة على الترجيح بالأورعية «١» و لا نعيد.

و أما إذا كانا متساويين في الفضيلة فهل تكون الأورعية مرجحة؟ فيه خلاف و تفصيل الكلام في ذلك أن للمسألة صوراً ثلاثاً:

«الاولى»: ما إذا علمنا بموافقتهما في الفتوى. و في هذه الصورة لا- أثر لتعيين المجتهد المقلد، إذ لا- دليل على لزوم الاستناد إلى أحدهما المعين عند الموافقة و معه لا تكون الأورعية مرجحة بوجه.

(١) و هي رواية داود بن الحصين المروية في ب ٩ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٧٤

.....

«الثانية»: ما إذا لم يعلم المخالفة بينهما. و هل تكون الأورعية مرجحة حينئذ؟

ذكر الماتن «قده» أن المجتهدين المتساويين إذا كان أحدهما أورع وجب اختيار الأورع منهما. إلا أن الصحيح أن الأورعية ليست مرجحة في هذه الصورة أيضا وقد ظهر وجهه مما قدمناه فيما إذا لم يعلم المخالفة بين الأعلم وغير الأعلم.

«الثالثة»: ما إذا علمنا بالمخالفة بينهما. مقتضى إطلاق كلام الماتن أن الأورعية أيضا مرجحة حينئذ. و الذي يمكن أن يستدل به على أن الأورعية مرجحة في هذه الصورة أمران:

«أحدهما»: مقبوله عمر بن حنظلة و غيرها من الاخبار المشتملة على الترجيح بالأورعية في باب القضاء بدعوى دلالتها على أن اللازم عند المعارضة هو الأخذ بما يقوله أورعهما.

«ثانيهما»: الإجماع على أن العامي ليس له العمل بالاحتياط بل دائما لا- بد أن يستند في أعماله إلى فتوى من يجوز تقليده من المجتهدين كما لعله ظاهر كلام بعضهم. و هذا يقتضى الترجيح بالأورعية على ما يأتي تقريره و كلا الوجهين غير قابل للمساعدة عليه: أما الاستدلال بالمقبولة و نحوها فلأنها واردة في القضاء و قد ذكرت الأورعية مرجحة فيها للحكمين و أين هذا مما نحن فيه أعني ما إذا تعارضت فتوى الأورع لفتوى غير الأورع مع تساويهما في الفضيلة و قد قدمنا أن المرجح في باب الحكومة لا يلزم أن يكون مرجحا في باب التقليد أيضا لأنه قياس و لا نلترم بالقياس.

و يقرب ما ذكرناه أن المقبولة و نحوها قد اشتملت على الترجيح بالأعدلية و الافقية و الاصدقية و الأورعية. و ظاهرها أن كلا من تلك الصفات مرجح بالاستقلال، لا- أن المرجح مجموعها و ان كانت قد جمعت في البيان. و عليه لو قلنا بشمولها للفتويين المتعارضتين فلا مناص من الحكم بتساوقهما فيما إذا كان أحد

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٧٥

.....

المجتهدين أفقه- مثلا- و الآخر أورع لاشتمال كل منهما على مرجح فيتساقطان.

و هذا لا يلتزم به الخصم فإن الأعلم هو المتعين عند التعارض و ان كان غير الأعلم أورع. و هذه قرينة كاشفة عن أن المقبولة و نحوها غير شاملة للفتويين المتعارضتين هذا مضافا إلى ما تقدم من أن المقبولة ضعيفة السند.

و أما الإجماع المدعى فان قلنا انه تام في نفسه فلا مناص من أن تكون الأورعية مرجحة في المقام لأن العامي مكلف حينئذ بالرجوع إلى أحد المجتهدين المتساويين في الفضيلة فإذا كان أحدهما أورع كما هو الفرض دار الأمر بين ان تكون فتوى كل منهما حجة تخيرية، و ان تكون فتوى الأورع حجة تعيينية.

و قد قدمنا سابقا ان الأمر في الحجية إذا دار بين التعيين و التخير و جب الأخذ بما يحتمل تعينه للقطع بحجيته و الشك في حجية الآخر و قد مر غير مرة ان الشك في الحجية يساوق القطع بعدمها فالأورعية مرجحة لا محالة.

و أما لو قلنا إن الإجماع المدعى غير تام- كما ان الأمر كذلك- لأن غاية ما هناك ان يقوم الإجماع على ان الشارع بالإضافة إلى جميع المكلفين لا- يرضى بالعمل بالاحتياط لانه يستلزم العسر و الحرج أو اختلال النظام أو غير ذلك من الوجوه. و أما العمل

بالاحتياط في مورد واحد أعنى الأخذ بما هو الموافق للاحتياط من الفتويين المتعارضتين. أو بالإضافة إلى شخص واحد فلا نحتمل قيام إجماع تعبدى على حرمة.

و عليه لو أفتى أحدهما في مسألة بالوجوب و أفتى فيها الآخر بالجواز و جب تطبيق العمل على الفتوى بالوجوب، كما ان المجتهد الثانى إذا أفتى فى مسألة أخرى بالوجوب و أفتى فيها المجتهد الأول بالجواز و جب تطبيق العمل على الفتوى بالوجوب. و هذا فى الحقيقة تقليد من كلا المجتهدين إذا كانت فتواه مطابقة للاحتياط إذا فهذان الوجهان ساقطان.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٧٦

.....

و الذى ينبغى ان يقال فى المقام: ان الأورعية ليست مرجحة فى الفتويين المتعارضتين و ذلك اما مع التمكن من الاحتياط فلأن الأدلة كما تقدم لا- تشمل شيئاً من المتعارضين فالفتويان ساقطتان عن الحجية و وظيفة العامى حينئذ هو الاحتياط إذ مع عدم حجية المتعارضين لا معنى للترجيح بالأورعية لانه لا حجة حتى ترجح إحداهما على الأخرى، و إنما و جب الاحتياط لانه مما يستقل به العقل فى أطراف العلم الإجمالى المنجز للواقع.

و أما مع عدم التمكن من الاحتياط فقد يقال: إن المتعين هو العمل بفتوى الأورع من المجتهدين المتساويين فى الفضيلة و ذلك لدوران الأمر فى الحجية بين التعيين و التخيير فان فتوى كل منهما اما حجة تختيارية أو ان فتوى الأورع حجة تعيينية و مقتضى القاعدة هو الأخذ بما يحتمل تعينه و هو فتوى الأورع فى محل الكلام، لان العمل بها معذر يقينا. و أما العمل بفتوى غير الأورع فلم يعلم كونه معذرا على تقدير الخلاف لأجل الشك فى حجيتها و هو يساوق القطع بعدم الحجية كما مر.

و ناقش فى ذلك بعض مشايخنا المحققين «قدم» بما حاصله ان القاعدة انما تقتضى الأخذ بما يحتمل تعينه فيما إذا استند احتمال التعيين إلى أقوى الملاك فى أحدهما عن الملاك فى الآخر كما فى العلمية إذ الملاك فى حجية الفتوى و النظر هو العلم و الفقهه و هما فى الأعلم أقوى منهما فى غير الأعلم و الأصل يقتضى التعيين فى مثله و أما إذا كان احتمال التعيين مستندا إلى أمر خارج عن الملاك و لم يستند إلى أقوىيته فى أحدهما فلا يقتضى الأصل فيه التعيين لتساويهما فيما هو ملاك الحجية على الفرض و الأمر فى المقام كذلك، إذ الملاك فى حجية الفتوى هو العلم و هو أمر مشترك فيه بين الأورع و غيره، و كون أحدهما آتيا بصلاة الليل - مثلا- أو متورعا فى الشبهات لا ربط له بما هو الملاك فى الحكم بحجية نظره و فتواه فمثله لا يمكن ان يكون مرجحا فى مقام الحجية أبدا.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٧٧

.....

و فيه: أن الأورعية قد يفرض القطع بعدم كونها ذات دخالة فى حكم الشارع بحجية الفتوى بوجه و هى خارجة حينئذ عن محل الكلام فان حالها- على هذا- حال الهاشمية و الاسنية و صباحه الوجه و غيرها فكما أن تلك الصفات ليست مرجحة لإحدى الفتويين من غير ريب كذلك الحال فى الأورعية على الفرض.

و قد يحتمل أن تكون مرجحة لإحداهما و هذا لا لأنها ذات دخالة فيما هو الملاك للحجية. بل من جهة ان الشارع جعلها مرجحة لإحداهما كما جزم بها شيخنا الأنصارى «قده» فان جزمه بها و ان لم يكن حجة على غيره، الا أنه يكفى فى اثاره الاحتمال بالوجدان إذا يحتمل أن تكون الأورعية مرجحة لإحداهما و معه لا مناص من اختيار الأورع و ذلك لان الملاك فيما استقل به العقل من الأخذ بما يحتمل تعينه انما هو حصول اليقين بفراغ الذمة عن التكليف المنجز على تقدير العمل به و الأمر فى المقام كذلك لان العمل على

فتوى الأورع معذر يقينا و معذرية فتوى غير الأورع غير معلومة للشك في حجيتها و هو يساوق القطع بعدم الحجية كما مرّ، و لا يفرق في ذلك بين أن يكون المرجح امرا خارجيا- كما في المقام- و بين أن يكون امرا راجعا إلى أقوى الملاك إذا الصحيح في الجواب أن يقال.

إن مقامنا هذا ليس من موارد دوران الأمر بين التعيين و التخيير. و سرّه أن ما سردناه من أن المكلف يتخير بينهما لا يستند إلى أن فتوائهما حجتان تخييرتان لما تقدم من انهما ساقطتان عن الحجية بالتعارض فليست هناك حجة لتكون الأورعية مرجحة لإحداهما على الأخرى. بل يستند إلى ما بيناه من أن العقل ينتزل الى الامتثال الاحتمالي عند عدم تمكن المكلف من الامتثال الجزمي فالتخيير عقلي و من الظاهر أن العمل على طبق فتوى الأورع و العمل بفتوى غير الأورع كلاهما امتثال احتمالي فلا موجب لتقدم أحدهما على الآخر بوجه.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٧٨

(مسألة ١٤) إذا لم يكن للأعلم فتوى في مسألة من المسائل يجوز في تلك المسألة الأخذ من غير الأعلم و إن أمكن الاحتياط (١)

(١) ما سبقناه من وجوب تقليد الأعلم انما هو فيما إذا كانت له فتوى في المسألة و كانت مخالفة لفتوى غير الأعلم. و أما إذا لم تكن له فتوى بالفعل لاحتياجها إلى فحص زائد- مثلا- كما قد يجاب بذلك في الاستفتاءات و يقال إن المسألة تحتاج إلى مزيد تأمل. بحيث لو سألناه عن الحكم في تلك المسألة أجاب بقوله: لا أدري، فلا مانع من الرجوع إلى فتوى غير الأعلم، لأنه أيضا يصدق عليه الفقيه و العالم، و إنما المانع عن حجيتها فتوى الأعلم بخلافها، و مع فرض أن الأعلم ليست له فتوى في المسألة تشملها إطلاقات الأدلة من الكتاب و السنة، كما أنه لا مانع من الرجوع الى غير الأعلم حسب السيرة العقلانية، لأنه من رجوع الجاهل إلى العالم.

ثم لا- يخفى أن الأعلم إذا لم يكن له فتوى بالحكم الواقعي في المسألة إلا- أنه افتى فيها بالحكم الظاهري كما إذا أفتى بوجوب الاحتياط لم يجز للمكلف ان يرجع في ذلك المورد إلى فتوى غير الأعلم لوجود فتوى الأعلم بالاحتياط، إذ لا- يشترط في وجوب تقليده أن تكون له فتوى بالحكم الواقعي. بل إفتائه بالحكم الظاهري أيضا يمنع عن حجية فتوى غير الأعلم.

نعم حكم الأعلم بالاحتياط قد يستند إلى عدم علمه بالحكم الواقعي في المسألة كما في الشبهات قبل الفحص عن الدليل من دون أن يرى فتوى غير الأعلم خطأ بل كان بحيث يحتمل مطابقتها للواقع و أنه أيضا لو فحص عن الدليل افتى بما افتى به غير الأعلم و انما لم يفت في المسألة لعدم جزمه بالحكم الواقعي و كون الشبهة قبل الفحص و هو مورد للاحتياط. و في مثله لا مانع من أن يرجع العايم إلى فتوى غير الأعلم، لأنه ليست للأعلم فتوى في المسألة مخالفة لفتوى غير الأعلم و لا أنه

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٧٩

(مسألة ١٥) إذا قلد مجتهدا كان يجوز البقاء على تقليد الميت فمات ذلك المجتهد لا يجوز البقاء على تقليده في هذه المسألة (١) بل يجب الرجوع إلى الحي الأعلم في جواز البقاء و عدمه.

يخطئه في نظره.

و ما ذكرناه من عدم جواز الرجوع إلى فتوى غير الأعلم انما هو فيما إذا حكم الأعلم بوجوب الاحتياط جزما منه بانسداد الطرق الموصلة إلى الحكم الواقعي و تخطئه لفتوى غير الأعلم و عدم إيجابه للاحتياط كما في موارد العلم الإجمالي و تعارض الأدلة، كما إذا سافر أربعة فراسخ غير قاصد للرجوع في يومه، أو خرج الى ما دون المسافة من محل إقامته أو غير ذلك من الموارد لتعارض الأدلة و وجود العلم الإجمالي بوجوب القصر أو التمام و هذه الموارد هي التي قلنا بعدم جواز الرجوع فيها إلى فتوى غير الأعلم، و

الجامع ما إذا خطاء الأعلّم غير الأعلّم في فتياه.

ثم انه إذا جاز الرجوع الى غير الأعلّم فلا- مناص من أن يراعى الأعلّم فالأعلّم و لا يجوز أن يرجع الى غير الأعلّم مطلقا بل الى غير الأعلّم بالإضافة الى الأعلّم الذي قد قلده مع اشتراط أن يكون أعلّم بالإضافة الى غيره من المجتهدين و ذلك لعين الأدلة المتقدمة في وجوب تقليد الأعلّم مطلقا و يأتي فيه جميع ما ذكرناه هناك. و إذا فرضنا أن الأعلّم الإضافي أيضا لا فتوى له في المسألة رجع إلى غير الأعلّم بالإضافة إليه مع اشتراط أن يكون أعلّم بالإضافة إلى غيره من المجتهدين و على الجملة لا بد من مراعاة الأعلّم فالأعلّم.

مسألة البقاء يجب فيها تقليد الأعلّم الحى

إشارة

(١) لسقوط فتوى الميت عن الحجية بموته، و لا يجوز للمقلد أن يعتمد على فتاواه بفتوى نفسه بجواز البقاء لانه دور ظاهر. بل اللازم أن يرجع إلى الحى الأعلّم

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٨٠

.....

في جواز رجوعه إلى الميت و عدمه.

ثم إن الحى الأعلّم إذا بنى على جواز البقاء أو على وجوبه جاز للمقلد أو وجب عليه العمل بآراء الميت فيما قد تعلمه منه حال الحياة و كان متذكرا له بعد موته، سواء أ كان ذلك حكما تكليفيا من وجوب شىء أو حرمة أو نحوها أم حكما وضعيا كالصحة و الحجية و أمثالهما من الأحكام الوضعية، مثلا إذا كان الميت بانيا على حجية الخبر الواحد الثقة جاز للمقلد أيضا أن يبني على حجيته تبعا لمن قلده، و هذا لعله مما لا كلام فيه.

و إنما الكلام في أن الميت لو كان بانيا على جواز البقاء، و افتى الحى الأعلّم أيضا بجوازه فهل يجوز للمقلد أن يبقى على تقليد الميت في مسألة جواز البقاء أو أن لها خصوصية بها تمتاز عن بقية المسائل و الأحكام الوضعية و لا- يجوز فيها البقاء على تقليد الميت؟ و تفصيل الكلام في هذه المسألة: أن الحى الأعلّم إما أن يفتى بجواز البقاء على تقليد الميت أو بوجوبه أو بحرمة، كما أن الميت إما أنه كان يفتى بجواز البقاء أو بوجوبه أو بحرمة فهذه تسع صور:

ولا- ينبغى التوقف في أن الحى الأعلّم بعد ما بنى على عدم جواز البقاء على تقليد الميت لم يترتب أى أثر على فتوى الميت سواء أفتى بجواز البقاء أو بوجوبه أو بحرمة لسقوط فتواه عن الحجية بموته، و معه يجب على المقلد أن يتبع فتوى الحى في تلك المسألة و لا مانع من ان يرجع إلى الميت إذا أفتى الحى بجوازه، و ليس له أن يعتمد على فتوى الميت بنفس فتواه بجواز البقاء لانه دور ظاهر. و بذلك اتضح حكم الصور الثلاث أعنى ما إذا كان الميت بانيا على جواز البقاء أو وجوبه أو حرمة، و فرضنا أن الحى بنى على حرمة، و على الجملة ان مع حكم الحى بحرمة البقاء لا يبقى مجال لملاحظة أن الميت يفتى بأى شىء و هذه المسألة نظير ما يأتي من أن غير الأعلّم إذا أفتى بحرمة العدول حتى إلى الأعلّم، و بنى الأعلّم على الجواز

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٨١

.....

لم يصغ إلى فتوى غير الأعلّم بوجه فحكم تلك الصور ظاهر لا اشكال فيه.

إذا يقع الكلام في الصور الباقية و هى ست، ثنتان منها أعنى ما إذا أفتى الميت بحرمة البقاء و بنى الحى على جوازه أو وجوبه يأتي

عليهما الكلام بعد الفراغ عن التكلم في الصور الأربع الآتية إن شاء الله، فالكلام متمحض فيما إذا أفتى كل من الميت و الحي بجواز البقاء أو بوجوبه و هي أربع صور:

فتوى الحي و الميت بجواز البقاء

«الصورة الأولى»: ما إذا أفتى الحي الأعم بجواز البقاء على تقليد الميت و ذهب الميت أيضا إلى جوازه فهل يجوز- في هذه الصورة- البقاء على تقليد الميت في مسألة جواز البقاء أو لا يجوز؟
فقد يقال: بعدم جواز البقاء في مسألة جواز البقاء نظرا إلى اللغوية و استلزام ذلك أخذ الحكم في موضوع نفسه، حيث أن جواز البقاء حكم فلا يصح أن يقال:
يجوز البقاء على تقليد الميت في مسألة جواز البقاء.

و هذه المسألة قد تفرض فيما إذا اتحد نظر الميت و الحي فيما هو الموضوع للحكم بجواز البقاء بأن رأى كل منهما أن تعلم فتاوى الميت أو الالتزام بالعمل بها- حال حياته- يكفي في جواز البقاء على تقليده، أو أنهما اتفقا على أن التعلم أو الالتزام لا يجدى في جواز البقاء بل يعتبر فيه العمل بها حال حياته.

و في هذه الصورة لا يجوز البقاء على تقليد الميت في مسألة جواز البقاء، و ذلك لأن فتوى الحي بجواز البقاء قد جعلت فتاوى الميت حجة معتبرة في جميع المسائل الفرعية- غير مسألة البقاء- إذا يكون جعل الحجية لفتوى الميت- بجواز البقاء- لإثبات حجة فتاواه في المسائل الفرعية لغوا و من تحصيل الحاصل، لوضوح أنه لا معنى للتنجيز بعد التنجيز، و لا للمعذرية بعد المعذرية، و قد فرضنا أن فتاواه صارت حجة شرعية أى معذرة و منجزة بفتوى الحي بجواز البقاء، فلا حاجة معه

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٨٢

.....

الى جعل الحجية عليها مرة ثانية بتوسيط حجة فتوى الميت بجواز البقاء، لفتوى الحي بجوازه، فإنه من اللغو الظاهر و تحصيل الحاصل المحال.

و اخرى تفرض المسألة فيما إذا اختلف نظر الميت و الحي فيما هو الموضوع للحكم بجواز البقاء إلا- أن دائرة موضوعه كانت بنظر الحي أوسع منها عند الميت كما إذا كان العمل بفتوى المجتهد حال حياته معتبرا عند الميت في جواز البقاء على تقليده، و أمّا الحي فهو رأى أن الالتزام أو التعلم أيضا يكفي في جوازه.

و في هذه الصورة أيضا لا- مجال لتوسيط حجة فتوى الميت بجواز البقاء لإثبات حجة فتاواه في بقية المسائل، و ذلك لأن حجة فتاوى الميت فيما عمل به المقلد حال حياته مستندة إلى فتوى الحي بجواز البقاء فإنها بذلك تتصف بالاعتبار و يكون جعل الحجية لفتوى الميت بجواز البقاء لأجل إثبات حجة فتاواه في بقية المسائل لغوا و تحصيلها للمحال لانه من التنجيز بعد التنجيز، و التعذير بعد التعذير.

و ثالثة تفرض المسألة فيما إذا اختلف نظر الميت و الحي كما في الصورة المتقدمة إلا أن دائرة الموضوع للحكم بجواز البقاء كانت عند الميت أوسع منها لدى الحي، كما إذا رأى الميت كفاية التعلم أو الالتزام في تلك المسألة، و الحي اعتبر فيها العمل فهل- في هذه الصورة- يجوز البقاء على تقليد الميت في مسألة البقاء فيما إذا عمل بتلك المسألة حال حياته- كما إذا بقى على تقليد ميت آخر لفتواه بجواز البقاء- أو أن هذه الصورة كالصورتين المتقدمتين لا يجوز فيها البقاء على تقليد الميت في مسألة البقاء؟

قد يقال: بعدم الجواز للزوم اللغوية و لاستحالة أخذ الحكم في موضوع نفسه فلا يمكن أن يقال: بجواز البقاء على تقليد الميت في

مسألة جواز البقاء.

و التحقيق أن في هذه الصورة لا مانع من البقاء في مسألة البقاء و السرّ فيه

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٨٣

.....

ما قدمناه من أن فتاوى الميت قد جعلت حجة شرعية بفتوى الحي بجواز البقاء فكأنه حيّ لم يمّت، و قد مر أن الحي إذا أفتى بجواز البقاء على تقليد الميت جاز للمقلد أن يتبع آراء المجتهد الميت في جميع ما أفتى به من الأحكام التكليفيه أو الوضعيه و منها حجية فتوى الميت بجواز البقاء بالإضافة الى من تعلم فتاواه أو التزم بالعمل على طبقها و ان لم يعمل بها بوجه.

نعم لا بد من أن يكون المكلف واجدا لشرطية العمل بفتوى الميت في تلك المسألة أعني مسألة جواز البقاء بان يكون قد عمل بها حال حياة الميت كما إذا قلده في تلك المسألة و بقي على تقليد مجتهد ثالث من الأموات في المسائل التي لم يعمل بها و انما تعلمها أو التزم بها، و ذلك لانه لو لم يكن واجدا لهذا الاشرط اي لم يكن قد عمل بتلك المسألة لم تكن فتوى الميت بجواز البقاء على من تعلم المسألة أو التزم بها شامله له و حجة في حقه- بفتوى الحي بجواز البقاء- لفرض انه اشرط فيه العمل، و المقلد لم يعمل بفتوى الميت في تلك المسألة، و هذا بخلاف ما إذا عمل بها فان فتوى الميت تتصف بالحجية في حقه، و ثمرتها جواز البقاء على تقليد الميت حتى فيما لم يعمل به من المسائل و انما تعلمها أو التزم بالعمل بها.

و هذا نظير ما ذكرناه في التكلم على حجية الخبر من أنا إذا بنينا على حجية خبر العدل الواحد، و عثرنا على خبر عدل دل على حجية مطلق خبر الثقة و ان لم يكن عادلا التزمنا بحجية الخبر الصادر عن مطلق الثقة لدلالة الحجة على حجيته.

و الحال في المقام أيضا كذلك، فان البقاء على تقليد الميت فيما لم يعمل به بل تعلمه أو التزم به و إن لم يقيم دليل على جوازه لدى الحي لما فرضناه من أنه إنما يرى جوازه فيما عمل به المقلد حال حياة الميت، إلا أنه قامت عنده الحجة على جوازه فيما لم يعمل به أيضا و هي فتوى الميت بجواز البقاء فيما لم يعمل به فان المقلد قد عمل بتلك المسألة قبل موت الميت إذا كانت حجية فتوى الميت فيما لم يعمل به مستنده

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٨٤

.....

إلى فتوى الحي بجواز البقاء فيما عمل به من المسائل.

ثم إن ما ذكرناه فيما إذا استند عدم فتوى الحي بجواز البقاء فيما لم يعمل به إلى الاحتياط و الأخذ بالقدر المتيقن مما دل على جواز البقاء أمر ظاهر لا اشكال فيه، لوضوح أن حجية الحجج لا مناص من أن تكون قطعية بأن تكون ثابتة بالأدلة المفيدة للعلم و اليقين، و لا حجية مع الشك، و حيث أن الحي لم يتم عنده دليل على حجية فتوى الميت فيما لم يعمل به المقلد و يشك في حجيتها مع التعلم أو الالتزام فلا- يمكنه الحكم باعتبارها الا مع العمل على طبقها، لا أنه حكم بحرمه البقاء مع التعلم أو الالتزام ليقال: إن الحي إذا حرّم البقاء على تقليد الميت عند عدم العمل بفتواه كيف يسوغ للمقلد البقاء على تقليده مع التعلم أو الالتزام؟! و أما إذا استند في ذلك الى الدليل على عدم جواز البقاء إلا مع العمل بفتوى الميت قبل موته فقد يقال بعدم جواز البقاء- في هذه الصورة- على تقليد الميت فيما تعلمه أو التزم بها من المسائل و ذلك لحرمة البقاء على تقليد الميت لدى الحي، لأن مفروض الكلام أن الدليل قام عنده على المنع، و مع أن الحي منع المقلد عن البقاء لا معنى لجواز البقاء على تقليد الميت بفتواه.

و فيه: أن البقاء على تقليد الميت و إن كان محرما لدى الحي إلا أنه انما يمنع عن البقاء فيما لم يعمل به من المسائل بما أنه بقاء في

طبعه و نفسه، و أما البقاء على تقليد الميت فيما لم يعمل به - لا بما انه بقاء - بل بتوسط حجة فتوى الميت فلا حرمة له لدى الحي، و ذلك لأن المحرم هو الذي يصدق عليه البقاء في طبعه و أما لا بما هو كذلك، بل بعنوان ما قامت الحجة على جوازه أعنى فتوى الميت به فمما لا حرمة له.

و هذا كما إذا بنى الميت على وجوب السورة في الصلاة و بنى الحي على عدم وجوبها فإنّ الحي بتوسط أن فتوى الميت حجة في نظره أيضا يرى وجوب السورة و لكن لا في نفسها و طبعها بل بعنوان ثانوى و هو فتوى الميت بالوجوب أو قيام التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٨٥

.....

الحجة به، و كما إذا رأى الميت كفاية التوضؤ مع الجبيرة و بنى الحي على تعيين التيمم و عدم كفاية الوضوء مع الجبائر، فإن الوضوء و إن كان غير مجزئ عند الحي بالعنوان الاولى إلا أنه بعنوان ان الحجة قامت بصحته مجزئ لا محالة. و لهذا نظائر كثيرة يطول بذكرها الكلام. بل هذا قد يقع بين مجتهدين معاصرين فيسئل أحدهما عن وجوب السورة عند معاصره و يجب بأنه يرى عدم وجوبها و أما عنده فهي واجبة فإنه حينئذ بعنوان أن المعاصر افتى بعدم وجوب السورة يلتزم بعدم وجوبها فضلا عن الميت و الحي. و المتحصل أنه لا مانع من القول بجواز البقاء على تقليد الميت في مسألة جواز البقاء و لا يرد عليه محذور اللغوية، و لا أخذ الحكم في موضوع نفسه:

أمّا اللغوية فلما تقدم من أن حجة فتوى الميت بفتوى الحي بجواز البقاء نتيجتها جواز البقاء على تقليده حتى فيما لم يعمل به من المسائل، و مع ترتب مثل هذه الثمرة على حجة فتوى الميت لا معنى لدعوى اللغوية بوجه. و أمّا أخذ الحكم في موضوع نفسه فالوجه في عدم وروده أن ما ادعينا في المقام هو أن فتوى الحي بجواز البقاء قد جعلت فتاوى الميت حجة شرعية بلا فرق في ذلك بين الأحكام التكليفية و الوضعية، و أن أثر تلك الحجة جواز البقاء على تقليده حتى فيما لم يعمل به من المسائل إذا هناك أحكام ثلاثة مترتبة على موضوعاتها الثلاثة:

«أحدها»: وجوب السورة في الصلاة.

«ثانيها»: حجة فتوى الميت بجواز البقاء.

«ثالثها»: حجة فتوى الحي بجواز البقاء.

و هذه الأحكام مترتبة في الثبوت فإنه بثبوت حجة فتوى الحي بجواز البقاء تثبت حجة فتوى الميت كما مر، و إذا ثبتت حجة فتاواه فقد ثبت وجوب السورة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٨٦

.....

في الصلاة أو غير ذلك من الاحكام، و معنى ذلك أننا أخذنا حجة فتوى الميت بالجواز في موضوع الحكم بحجة فتوى الحي به حيث قلنا: يجوز البقاء على تقليد الميت في مسألة جواز البقاء.

و دعوى: أن ذلك من أخذ الحكم في موضوع نفسه مغالطة ظاهرة و مجرد لفظ لا معنى تحته، فان المستحيل إنما هو أن يؤخذ حكم في موضوع شخصه، فان مرجعه إلى كون الحكم مفروض التحقق حين جعله و إنشائه.

و ليس في المقام من ذلك عين و لا أثر. فان المتحقق فيما نحن فيه أن حجة فتوى الميت بجواز البقاء مترتبة على حجة فتوى الحي به كما أن ثبوت وجوب السورة في الصلاة أو غيره مترتب على حجة فتوى الميت بالجواز و معه قد أخذ حكم في موضوع حكم

آخر فإن حجية فتوى الميت غير حجية فتوى الحي و إحداهما مأخوذة في موضوع الأخرى كما لا يخفى هذا كله في الصورة الأولى.

فتوى الحي و الميت بوجوب البقاء

«الصورة الثانية»: و هي ما إذا أفتى كل من الميت و الحي بوجوب البقاء على تقليد الميت. و حكمها حكم الصورة المتقدمة و يأتي فيها التفصيل المتقدم هناك فإذا فرضنا أن الميت و الحي متحدان فيما هو الموضوع للحكم بوجوب البقاء، أو أنهما اختلفا في ذلك و كانت دائرة الموضوع عند الحي أوسع منها لدى الميت لم يجب البقاء على تقليد الميت في مسألة البقاء لاستلزام ذلك اللغوية و جعل التنجيز بعد التنجيز و التعذير بعد التعذير، و أما إذا اختلفا و كانت دائرة الموضوع عند الميت أوسع منها لدى الحي فلا مانع من البقاء على تقليد الميت في مسألة البقاء و لا يرد عليه محذور اللغوية أو أخذ الحكم في موضوع نفسه.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٨٧

.....

فتوى الحي بوجوب البقاء و الميت بجوازه

«الصورة الثالثة»: و هي ما إذا أفتى الحي بوجوب البقاء و بنى الميت على جوازه فهل يجوز للعامة أن يرجع إلى الحي في تلك المسألة ليجب عليه البقاء على تقليد الميت، و حيث أن الميت يجوز البقاء و العدول فيعدل إلى الحي بفتوى الميت بالجواز؟ فقد يقال بالمنع عنه نظرا إلى أن معنى حكم الحي بوجوب البقاء أن فتوى الميت حجة تعينية و أن المقلد ليس له أن يعدل إلى غيره، كما أن معنى حكم الميت بجواز البقاء أن فتوى الميت حجة تخيرية و أن للمقلد أن يبقى على تقليده أو يعدل إلى الحي و من الظاهر أن الحجة التعينية و التخيرية غير قابلتين للاجتماع و لا يمكن أن يقال إن فتوى الميت حجة تعينية و تخيرية، لأنه يشبه الجمع بين المتناقضين إذا لا- يعقل أن تشمل فتوى الحي بوجوب البقاء على تقليد الميت لفتوى الميت بجواز البقاء و جواز العدول عنه. بل تختص بسائر المسائل غير تلك المسألة من فتاواه فلا يجوز للعامة العدول من البقاء على تقليد الميت إلى الحي هذا.

و الصحيح أن المقلد له أن يعدل إلى الحي بفتوى الميت بالجواز.

و دعوى: أن ذلك يستلزم الجمع بين الحجية التعينية و التخيرية.

مندفعة: بأنه إنما يلزم فيما إذا اتحد نظر الميت و الحي فيما هو الموضوع للحكم في مسألة البقاء، أو أنهما اختلفا في ذلك و كانت دائرة موضوعه عند الحي أوسع منها لدى الميت. و أما إذا اختلفا في ذلك و كانت دائرة الموضوع الحكم عند الميت أوسع منها لدى الحي كما إذا أفتى الميت بجواز البقاء مع تعلم الفتوى و ان لم يعمل بها و أفتى الحي بوجوب البقاء مع العمل فلا يلزم محذور الجمع بين الحجيتين و ذلك.

خوبی، سید ابو القاسم موسوی، التنقيح في شرح العروة الوثقى، ٦ جلد، قم - ايران، اول، ١٤١٨ ه ق

التنقيح في شرح العروة الوثقى؛ الاجتهاد والتقليد، ص: ١٨٨

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٨٨

.....

لان فتوى الحى بوجوب البقاء قد جعلت فتاوى الميت متصفه بالحجيه فيما عمل به المقلد و قد فرضنا أنه عمل بفتوى الميت بالجواز فى مسأله البقاء و إذا اتصفت فتوى الميت بالحجيه فى تلك المسأله جاز للمقلد كل من العدول و البقاء فيما افتى به المجتهد الميت حتى فيما لم يعمل به و تعلم حكمه من المسائل.

و من الظاهر أنه ليس فى المسائل التى لم يعمل بها المقلد حال حياة الميت اجتماع الحجيتين، لأن كون فتوى الميت حجه تعيينيه انما هو فى المسائل التى عمل بها المقلد دون ما لم يعمل به فليس فيها سوى فتوى الميت بجواز البقاء و هى حجه تخييريه فحسب فأين يلزم فى تلك المسائل اجتماع الحجيتين؟! على أنه لا مانع من اجتماع الحجيه التعيينيه و التخييريه فى مورد واحد، فإن الحجيه التعيينيه إنما ثبتت لفتوى الميت بركة فتوى الحى بوجوب البقاء بما هى فتوى الميت، بمعنى أن الجهات التى ساقى الحى إلى الحكم بوجوب البقاء- ككون الميت أعلم أو حرمة العدول عنه نظرا إلى أن الموت كمال فلا- يوجب سقوط فتواه عن الاعتبار على ما ترشدنا إليه السيره و غيرها أو غيرهما من الجهات- إنما دلت على أن فتوى الميت بما هى كذلك حجه تعيينيه، و لا ينافى ذلك كونها حجه تخييريه بلحاظ أن الحجه قامت على جواز العدول و توسط فتوى الميت بالجواز.

و نظيره ما إذا أفتى غير الأعلم بوجوب تقليد الأعلم و الأعلم أفتى بجواز تقليد غير الأعلم، فإن فتوى غير الأعلم فى نفسها و بعنوان أنها فتواه و إن لم تكن بحجه حتى لو سألناه نفسه عن جواز تقليده لأجاب بعدم الجواز لوجوب تقليد الأعلم عنده إلا- أنها بعنوان أن الحجه قامت على حجيتها، و الأعلم أفتى بجواز الرجوع إليه متصفه بالحجيه من غير أن يكون بين الحكمين أى تهافت لأنهما بعنوانين مختلفين و هو من اجتماع عدم الحجيه بالعنوان الاولى و الحجيه بالعنوان الثانوى.

و ما إذا ذهب الميت إلى أن خبر الثقة حجه فى الموضوعات الخارجيه كما

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٨٩

.....

انه حجه فى الأحكام الشرعيه و بنى الحى على عدم اعتباره فى الموضوعات و أن الحجه فيها هى البيئه، فإن خبر الثقة بما انه كذلك لا يتصف بالحجيه لدى الحى، إلا أنه بعنوان ان الحجه قامت على حجيته و أن الميت افتى باعتباره حجه شرعيه لا محاله لأن الحجه قامت على حجيته.

و المتلخص أنه لا مانع من اجتماع الحجيه و عدم الحجيه بعنوانين فإذا أمكن هذا فى تلك الموارد أمكن فى محل الكلام أيضا، إذا لا مانع من أن تكون فتوى الحى بعنوانها الاولى غير متصفه بالحجيه و تكون متصفه بالحجيه التخيرييه بعنوان أن الحجه قامت على حجيتها، و كذلك الحال فى فتوى الميت بان تتصف بالحجيه التعيينيه و التخيرييه فى مورد واحد، و معه لا بأس أن يحكم بوجوب البقاء على تقليد الميت فى مسأله البقاء لفتوى الحى بوجوبه على تقدير العمل أو التعلم- مثلا- و المفروض أن المقلد قد عمل بفتواه هذه أو تعلمها منه حال الحياة فتتصف فتوى الميت بالحجيه حتى فى مسأله البقاء و يجب عليه أن يبقى على تقليده و حيث أنه أفتى بجواز البقاء و العدول إلى الحى فله أن يعدل إلى الحى كما مر.

و دعوى: أن المجمعول فى الواقع اما هو الحجيه التعيينيه أو التخيرييه فلا- يمكن القول بحجيه فتوى الميت تعيينا ليرتب عليه الحجيه التخيرييه مما لا يصغى إليه:

و ذلك أما فى المسائل التى لم يعمل بها المقلد أو لم يتعلم حكمها فلوضوح أن الحى إنما يرى وجوب البقاء على تقليد الميت فيما عمل به المقلد أو تعلم حكمه دون ما لم يعمل به أو لم يتعلم حكمه، فلا مانع فى تلك المسائل من الالتزام بجواز البقاء استنادا إلى فتوى الميت الثابته حجيتها بفتوى الحى كما عرفت.

و أما فى المسائل التى عمل بها المقلد أو تعلم حكمها فلأن الحجيه الواقعيه بما أنها واقعيه مما لا أثر له، إذ الغرض من جعلها إنما هو

تنجيز الواقع أو التعذير عنه، وهذا لا يتحقق إلا مع الوصول، وعليه فمنجز الواقع أو المعذر عن مخالفته ليس التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٩٠

.....

الا فتوى الحى الواصلة إلى المكلف على الفرض، و بما أنه يرى وجوب البقاء على تقليد الميت وجب على المقلد أن يرجع إلى فتاواه و حيث انه أفتى بجواز العدول و البقاء فجاز للمكلف أن يعدل إلى الحى بفتوى الميت به، و إذا عدل إلى الحى فإن كانت الحجية التخيرية هي المجعولة واقعا فهو، و أما لو كانت الحجية المجعولة هي التعينية فهي غير واصله إلى المكلف بل الواصل خلافها لقيام فتوى الميت بجواز البقاء. و في ظرف عدم وصول الحجية التعينية لا مانع من جعل الحجية التخيرية بأن تكون الحجة هو ما يختاره المكلف من الفتويين، لما تقدم من أن الحجية التخيرية غير معقولة الا أن يرجع إلى جعل الحجية على ما يختاره المكلف من الأمرين أو الأمور.

فتوى الحى بجواز البقاء و الميت بوجوبه

«الصورة الرابعة»: و هي ما إذا بنى الحى على جواز البقاء و افتى الميت بوجوبه فهل يجوز للمقلد أن يرجع إلى فتوى الميت في مسألة البقاء حتى يجب عليه البقاء على تقليد الميت في بقية المسائل الفرعية، أو أن المقلد لو رجع إلى تقليد الميت لم يجب عليه البقاء في بقية المسائل؟

الصحيح أن يقال: إن فتوى الحى بجواز البقاء على تقليد الميت و جواز العدول عنه إن كان بمعنى أن فتوى الميت حجة تخيرية و عدلها فتوى الحى و المكلف مخير بينهما بالمعنى المتقدم في التكلم على الحجية التخيرية بين المجتهدين المتساويين بان يكون الاختيار في الأخذ بهذا أو بذاك بيد المكلف و يكون كل منهما حجة تعينية بعد الأخذ به و التعبير عنها بالحجة التخيرية انما هو بمناسبة أن الاختيار بيد المكلف و له أن يأخذ بهذا أو بذاك و إذا أخذ بأحدهما كانت حجة تعينية في حقه فليس للمقلد بعد أن أخذ بفتوى الميت في مسألة البقاء- لكونه قد عمل بها في حياته أو تعلم

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٩١

.....

حكمها- أن يعدل إلى الحى، لأن فتوى الميت قد اتصفت بالحجة التعينية بأخذها و معها يجب البقاء في بقية المسائل أيضا. و إذا كان فتوى الحى بجواز البقاء بمعنى أن المكلف يتخير- حدوثا و بقاء- بين البقاء على تقليد الميت و العدول عنه فكما يجوز له أن يعدل إلى الحى بعد موت المجتهد المقلد، أو يبقى على تقليده كذلك يجوز له ذلك بعد الأخذ بأحدهما و العمل على طبقه مدة من الزمان جاز للمقلد العدول إلى الحى و ان رجع إلى الميت في مسألة البقاء لانه معنى كونه مخيرا بحسب الحدوث و البقاء. و هذا المعنى هو الصحيح.

و ذلك لان الأخذ بفتوى المجتهد بعد موته و سقوطها عن الحجية بسببه لا يزيد على الأخذ بها في حياته و قبل سقوطها عن الحجية بموته فكما أن الأخذ السابق لا يوجب بقاء فتاوى الميت على حجيتها التعينية بعد موته و من هنا جاز للمقلد بعد موت المجتهد بل وجب عليه العدول إلى الحى فليكن الأخذ المتأخر عن سقوط فتاواه عن الحجية و موته أيضا كذلك فليس الأخذ بعد موته موجبا لان يتصف فتاواه بالحجة التعينية فالمقلد يتخير بين العدول و البقاء حدوثا و بقاء و معه إذا رجع إلى الميت في مسألة البقاء لم يجب عليه أن يبقى على تقليده في بقية المسائل الفرعية بل له أن يعرض عن البقاء في تلك المسألة و يعدل إلى الحى سواء في ذلك بين أن

يكون نظر الميت و الحي متحدين فيما هو الموضوع للحكم في مسألة البقاء و بين أن يكون مختلفا فلاحظ هذا كله في هذه الصور.

اختلاف الحي و الميت في مسألة البقاء

و أما صورتان اللتان وعدنا التعرض لهما بعد الفراغ عن الصور الأربعة المتقدمة فهما ما إذا أفتى الحي بجواز البقاء أو بوجوبه و أفتى الميت بحرمة فهل للمقلد أن يبقى على تقليد الميت في مسألة البقاء لحجية فتاواه بفتوى الحي بجواز التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٩٢

.....

البقاء أو بوجوبه، و المفروض أنه قد عمل بها حال حياة المجتهد الميت أو أنه تعلم حكمها ليلزم من بقائه على تقليده في تلك المسألة حرمة البقاء على تقليده أو أن المقلد ليس له البقاء على تقليده في مسألة البقاء و يجوز له أو يجب عليه البقاء على تقليده في بقية المسائل الفرعية. و بعبارة أخرى تجوز الحي أو إيجابه البقاء على تقليد الميت هل يشمل مسألة البقاء أيضا حتى يلزم منه حرمة البقاء في بقية المسائل أو لا يشملها فله أن يبقى على تقليد الميت في بقية المسائل؟

الثاني هو الصحيح لانه لا مانع من البقاء على تقليد الميت في المسائل الفرعية غير مسألة البقاء و الوجه فيه: ان فتاوى الميت قد سقطت عن الحجية بموته فلا تتصف بالاعتبار إلا إذا أفتى الحي بحجيتها التخيرية كما إذا جوز البقاء على تقليده أو التعيينية كما إذا أوجبه. و فتوى الميت بحرمة البقاء لا يمكن أن تتصف بالحجية في مسألة البقاء بفتوى الحي بجواز البقاء أو بوجوبه، لان شمول تجوز الحي أو إيجابه لفتوى الميت بحرمة البقاء يستلزم عدم شموله لها و يلزم من حجية فتوى الميت عدم حجيتها و ما استلزم فرض وجوده عدمه فهو محال. و الوجه في هذا الاستلزام أن الميت يفتى بحرمة البقاء فلو كانت فتواه هذه حجة شرعية- بأن شملتها فتوى الحي بجواز البقاء- لزم منها عدم حجيتها فتاواه التي منها فتواه بحرمة البقاء إذا لا يمكن أن تشمل فتوى الحي بالجواز أو الوجوب لفتوى الميت بحرمة البقاء. و هذا بخلاف سائر فتاواه فإنه لا محذور في حجيتها بشمول فتوى الحي لها هذا.

على أنا لا نحتمل شمول فتوى الحي بجواز البقاء أو بوجوبه لفتوى الميت بحرمة و ذلك لان في الواقع و مقام الثبوت لا يخلو إما أن يكون البقاء على تقليد الميت محرما لارتفاع حجية فتاواه بموته، و إما أن يكون جائزا- بالمعنى الأعم- و لا تكون حجية فتاواه ساقطة بموته و لا ثالث.

فان كان البقاء محرما واقعا كانت فتوى الحي بجواز البقاء مخالفة للواقع

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٩٣

.....

و معه لا تتصف بالحجية الشرعية لمخالفتها للواقع على الفرض و إذا سقطت فتوى الحي عن الحجية لم تكن فتوى الميت بحرمة البقاء حجة بوجه لسقوط فتاواه عن الحجية بموته، و انما تتصف بالاعتبار إذا أفتى الحي بحجيتها و قد فرضنا أنها ساقطة عن الحجية لمخالفتها للواقع فهي غير معتبرة في نفسها فما ظنك بان تكون موجبة لحجية فتوى الميت بحرمة البقاء.

و أمّا إذا كان جائزا بحسب الواقع ففتوى الحي بجواز البقاء مطابقة للواقع إلا أن فتوى الميت بحرمة البقاء مخالفة له فلا تكون حجة بوجه. إذا لنا علم تفصيلي بعدم حجية فتوى الميت بحرمة البقاء سواء أ كانت مطابقة للواقع أم مخالفة له و فتوى الحي بجواز البقاء- بالمعنى الأعم- غير محتملة الشمول لفتوى الميت بحرمة البقاء، و مع عدم احتمال حجيتها بحسب الواقع و مقام الثبوت كيف يعقل ان يشملها دليل الحجية و هو فتوى الحي في مقام الإثبات.

و نظير ذلك ما ذكرناه في التكلم على حجية الخبر من أن الخبر الواحد إذا دل على عدم حجية الخبر الواحد لم تشمله الأدلة القائمة على حجية الخبر، لأنه يلزم من شمولها له و حجيتها عدم شمولها له و عدم حجيتها، على أن لا نحتمل حجيتها بحسب الثبوت، لأنه لا يخلو إقياً أن لا يكون الخبر الواحد حجة شرعا و إما أن يكون حجة و لا ثالث، فعلى الأول لا حجية للخبر النافي لحجية الخبر لما فرضناه من عدم حجية الخبر واقعا و هو أيضا خبر واحد فلا يثبت به مدلوله. و على الثاني أيضا لا يتصف النافي بالحجية لأنه على خلاف الواقع لما فرضناه من حجية الخبر واقعا فعلى كلا التقديرين لا حجية للخبر النافي لحجيتها و الأدلة غير شاملة له في مرحلة الإثبات بعد عدم احتمال حجيتها في مرحلة الثبوت.

و ببيان أوضح و أحسن إن معنى فتوى الحى بجواز البقاء - بالمعنى الأعم - أن المقلد له أن يبقى على تقليد الميت في المسائل الفرعية، كما أن معناها عدم جواز

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٩٤

.....

البقاء على تقليد الميت في مسألة البقاء، و لا يعقل أن تشمل فتوى الحى بالجواز كلتا المسألتين أعنى مسألة البقاء و سائر المسائل، لوضوح أنها ان شملت لمسألة حرمة البقاء فمعناها عدم جواز البقاء على تقليد الميت في بقية المسائل فإن الميت أفتى بحرمة البقاء. و إن شملت بقية المسائل الفرعية فمعناها عدم جواز البقاء على تقليد الميت في مسألة البقاء و الا حرم عليه البقاء في بقية المسائل. ففتوى الحى بالجواز إما أن تشمل مسألة البقاء فحسب. و إما ان تشمل سائر المسائل الفرعية و لا يمكن الجمع بينهما في الشمول إلا أن فتوى الحى بحجية فتوى الميت لا يمكن أن تشمل مسألة البقاء و ذلك لاستحالته في نفسه و ذلك لان احتمال المطابقة للواقع معتبر في حجية الحجج لوضوح أن حجيتها لا تجامع القطع بمخالفتها للواقع، و لا يحتمل أن تكون فتوى الميت بحرمة البقاء مطابقة للواقع و تكون فتوى الحى بحجية فتوى الميت شاملة لمسألة البقاء.

لأن البقاء على تقليد الميت إما أن يكون محرما في الواقع، و إما أن يكون جائزا، فعلى الأول لا يمكن البقاء على تقليد الميت في مسألة البقاء لأنه أمر محرّم واقعا و فتوى الحى بجوازه ساقطة عن الحجية لمخالفتها للواقع على الفرض و على الثاني تسقط فتوى الميت بحرمة البقاء عن الحجية لمخالفتها للواقع، و إذا لنا علم تفصيلي بسقوط فتوى الميت بحرمة البقاء عن الحجية - على كلا التقديرين - و ان فتوى الحى بالجواز غير شاملة لمسألة البقاء. و إذا فرضنا أن فتوى الحى لم تشمل مسألة البقاء فلا مانع من أن تشمل البقاء على تقليد الميت في سائر المسائل كما لعله ظاهر.

ثم إن بما ذكرناه اتضح الفرق بين هذه المسألة و مسألة ما إذا أفتى الميت بوجوب البقاء و الحى بجوازه و حاصل الفرق أنه لا يمكن الجمع بين حرمة البقاء على فتوى الميت و جواز البقاء عليها فإذا أفتى الميت بحرمة البقاء و أفتى الحى بجوازه لم يمكن البقاء على تقليد الميت في هذه المسألة من جهة فتوى الحى بالجواز، و هذا

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٩٥

(مسألة ١٦) عمل الجاهل المقصر الملتفت باطل (١) و إن كان مطابقا للواقع.

بخلاف ما إذا أفتى الميت بوجوب البقاء، و أفتى الحى بجوازه، فإنه لا مانع من الجمع بينهما.

و نتيجة ذلك أن يتخير المكلف بين العدول من الميت إلى الحى، لأن فتوى الميت بالوجوب كسائر فتاواه قد سقطت عن الحجية بموته، و أن يبقى على تقليد الميت حتى في فتواه بوجوب البقاء و نتيجته أن تكون فتوى الميت حجة تعيينية من جهة اختيار المقلد و التزامه.

نعم إذا قلنا بان فتوى الحى بجواز البقاء مرجعها الى التخيير الاستمراري، و أن المقلد متى ما أراد الرجوع الى الحى جاز له ذلك لم يمكن البقاء على تقليد الميت فى حكمه بوجوب البقاء، فان معنى الحكم بوجوبه عدم جواز الرجوع عنه إلى الحى و هذا لا تجتمع مع فتوى الحى بجواز البقاء و الرجوع مستمرا.

حكم عمل الجاهل المقصر و القاصر

(١) الكلام فى هذه المسألة يقع فى مقامين: «أحدهما»: أن الجاهل يستحق العقاب على أعماله إذا لم تكن مطابقة للواقع، بل مطلقاً أو لا يستحق عليها العقاب؟

و «ثانيهما»: أن أعمال الجاهل القاصر أو المقصر صحيحة أو باطلة؟

(أما المقام الأول): فلا ينبغى التردد فى أن الجاهل القاصر لا يستحق العقاب على شىء من أعماله سواء أ كانت مطابقة للواقع أم مخالفة له، كما إذا استند إلى أماره شرعية أو فتوى من يجوز تقليده و كانتا مخالفتين للواقع و ذلك لقصوره وقتئذ لاستناده فى أعماله إلى الحجته الشرعية- على الفرض.

و أما الجاهل المقصر فهو على عكس الجاهل القاصر يستحق العقاب على

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٩٦

.....

أعماله إذا كانت مخالفة للواقع و ذلك لانه قد قصير فى الفحص و السؤال و خالف الواقع من غير أن يستند فيه إلى حجة شرعية. بل الأمر كذلك حتى إذا كان عمله المخالف للواقع مطابقاً لفتوى من يجب عليه تقليده- فى ظرف العمل أو فى زمان الرجوع إليه- فإن الحجته بوجودها الواقعى غير كافية فى المعذورية و عدم استحقاق العقاب على مخالفة الواقع بل انما تكون معذرة فيما إذا استند إليها المكلف فى عمله، و الاستناد إلى الحجته مفروض العدم فى محل الكلام.

بل يمكن الالتزام باستحقاق المقصر العقاب حتى إذا كان عمله مطابقاً للواقع إلا أنه يختص بما إذا كان ملتفتاً حال العمل، و ذلك لانه مع الالتفات و احتمال صحة العمل و فساده إذا اتى به غير مبال بمخالفته للواقع لكان ذلك مصداقاً بارزاً للتجريح القبيح و بذلك يستحق العقاب على عمله و إن كان مطابقاً للواقع.

(أما المقام الثانى): فحاصل الكلام فيه أن التكلم على أعمال الجاهل المقصر من عباداته و معاملاته و أنها تقع صحيحة أو فاسدة إنما يخص أفعاله التى يترتب على صحتها أو فسادهما أثر عملى بالإضافة إلى زمانى الحال أو الاستقبال كما إذا أتى بالعبادة جاهلاً بحكمها فى أول وقتها و التفت إلى حكمها فى أثنائه أو فى خارجه، فإنه إذا قلنا ببطالانها ترتب عليه الحكم بوجوب إعادتها أو قضائها كما يترتب على القول بصحتها عدم وجوب الإعادة أو القضاء.

و كما إذا عامل معاملة معاطية غير عالم بحكمها، ثم فسخ البائع المعاملة فإننا لو قلنا بفساد المعاملة وجب على كل من البائع و المشتري رد ما أخذه إلى مالكة و مع تلفه ترد عليه بدله و لو قلنا بجواز المعاملة لأجل أن المعاطاة مفيدة للملكية الجائزة القابلة للانفاسخ بفسخها وجب على كل منهما رد ما أخذه إلى بائعه. و ان قلنا إن المعاملة لازمة و أن المعاطاة مفيدة للملك اللازم لم يجب على المشتري و لا على البائع رد العين أو عوضها بوجه.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٩٧

.....

وكذلك الحال في المعاملات بالمعنى الأعم، كما إذا غسل المنتجس بالبول مرة واحدة في الكثير، ثم التفت و تردد في اعتبار التعدد فيه لأننا لو قلنا باعتبار التعدد حتى في الغسل بالماء الكثير وجب غسل المنتجس مرة ثانية في مفروض الكلام كما يجب غسل ما لاقاه ذلك المنتجس مع الرطوبة قبل الغسل الثانية، وهذا بخلاف ما لو قلنا بكفاية المرة في الماء الكثير. وكذا إذا ذبح ذبيحة بغير الحديد بالاختيار، ثم التفت إلى شرطية الحديد- وهي باقية بحالها- لأننا لو قلنا بكونها ميتة حرم أكلها و بطلت الصلاة في اجزائها، كما أنه لو لم نقل بكونها كذلك حل أكلها و جازت الصلاة في اجزائها.

و أما أفعاله التي لا يترتب أثر عملي على صحتها و فسادها بالإضافة إلى زمانى الحال أو الاستقبال فهي خارجة عن محل الكلام لأنه لا أثر للبحث عن صحتها و عدمها و هذا كما إذا شرب العصير العنبي بعد غليانه و قبل تثليثه ثم التفت و تردد في جوازه و حرمة، فإنه لا أثر للحكم بحرمة و حليته، لوضوح أنه لو كان محرما فقد مضى و يعاقب على فعله ذلك لحرمة، و إن كان حلالا فلا يعاقب بشيء فلا أثر لهما بالإضافة إلى زمانى الحال أو الاستقبال.

إذا عرفت ذلك فنقول: إن الماتن ذهب إلى بطلان عمل لجاهل المقصر الملتفت و ان كان مطابقا للواقع، و الظاهر أنه استند في ذلك إلى أن المقصر الملتفت لا يتمشى منه قصد التقرب في عباداته و ذلك بقريته قوله عند الحكم بصحة عمل الجاهل القاصر أو المقصر الغافل: و حصل منه قصد القرية.

و الصحيح أن عمل الجاهل المقصر كالقاصر محكوم بالصحة ملتفتا كان أم لم يكن إذا كان مطابقا للواقع و ذلك أما في التوصليات فلاجل أن الأمور التوصلية لا يعتبر فيها غير الإتيان بها مطابقة للواقع، و المفروض أن المقصر أو غيره اتى بما اتى به مطابقا للواقع.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٩٨

.....

و أما في العبادات فلان العبادة كالواجب التوصلى و انما تفرقان في أن العبادة زائدا على لزوم إتيانها بذاتها يعتبر إضافتها إلى المولى جل شأنه نحو إضافة، و هذا أمر ممكن الصدور من الجاهل أما غير الملتفت فظاهر، و أما الملتفت فلأنه إذا اتى بها برجاء أنها مما أمر به الله سبحانه تحققت به الإضافة نحوه، فإذا كانت مطابقة للواقع كما هو مفروض الكلام وقعت صحيحة لا محالة.

نعم الذى لا- يتمكن منه الجاهل الملتفت انما هو الجزم بان ما يأتى به مأمور به من الله لتردده و عدم علمه بذلك بحيث لو اتى به جازما بأنه مأمور به فى الشريعة المقدسة فقد شرع. إلا أنا قد أسبقنا عند التكلم على مشروعية الاحتياط أن الجزم بالنية غير معتبر فى صحة العبادات و أن الإتيان بها برجاء أن لا يكون تاركا للعبادة على تقدير وجوبها فى الواقع يكفى فى صحتها و سقوط أمرها و امثاله إذا كانت مطابقة للواقع، و هذا يبنى على مسألة جواز الامتثال الإجمالى مع التمكن من الامتثال التفصيلى و تحصيل العلم بالمأمور به و قد أسمعناك جوازه فراجع.

إذا لا موجب للحكم ببطلان عمل الجاهل المقصر الملتفت إذا انكشفت مطابقتة للواقع.

نعم ذكر شيخنا الأنصارى (قده) أن ظاهر كلام السيد الرضى (قده) فى مسألة الجاهل بوجوب القصر و ظاهر تقرير أخيه السيد المرتضى (قده) ثبوت الإجماع على بطلان صلاة من لا- يعلم أحكامها. إلا- أنه غير صالح للاستدلال به و ذلك لأنه من الإجماع المنقول الذى لا- نقول باعتباره فالإجماع غير متحقق فى نفسه، و على تقدير تحققه لم يحرز أنه إجماع تعبدى كاشف عن قول المعصوم-ع- لاحتمال استناد المجمعين الى عدم تمشى قصد القرية من الجاهل الملتفت، أو إلى اعتبار الجزم بالنية فى العبادات أو غير ذلك من الوجوه.

نعم لا ينبغي التأمل فى أن عمل الجاهل محكوم بالبطلان فى مرحلة الظاهر

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ١٩٩

.....

لدى العقل ما لم ينكشف مطابقته للواقع لأين العقل لا- يكتفى بما اتى به الجاهل مع التردد في صحته و مطابقته للواقع، لان العلم بالاشتغال اليقيني يستدعى البراءة اليقينية إلا أنه حكم عقلي في مرحلة الظاهر و يرتفع إذا انكشفت مطابقته ما اتى به الجاهل للواقع و المتلخص أن عمل الجاهل القاصر و المقصر الملتفت و غير الملتفت في الحكم سواء ثم إن انكشاف المطابقة للواقع قد يكون وجدانيا و هذا من القلة بمكان، لانه لا يتفق للعامي العلم الوجداني بمطابقة عمله للواقع إلا في الضروريات و القطعيات و المسائل الواضحة و هي قليلة في الغاية.

و قد يكون بالتعب و هو الأكثر و ذلك لأنه إذا لم يكن للعامي علم وجداني بالمطابقة فلا مناص من أن يستكشف مطابقته عمله للواقع بالرجوع إلى فتوى المجتهد فإن بالمطابقة أو المخالفة معها يستكشف تعبداً مطابقته عمله للواقع أو مخالفته له و هذا هو الذي يتمكن منه المقلد غالباً.

و عليه فان كان المجتهد الذي كان يجب عليه أن يقلده في زمان العمل و المجتهد الذي يجب عليه تقليده في زمان الرجوع شخصاً واحداً فهو، و أما إذا تعددا و كان المجتهد الذي يجب الرجوع إليه في ظرف العمل غير المجتهد الواجب تقليده في زمان الرجوع فان كان عمله موافقاً لكلتا الفتويين فلا كلام في صحته، كما انه إذا كان مخالفاً لكليهما لم تكن شبهة في فساده، و وجوب إعادته. و إنما الكلام فيما إذا كان مطابقاً لفتوى أحدهما و مخالفاً لفتوى الآخر فهل اللازم تطبيق عمل الجاهل لفتوى المجتهد الذي كان يجب تقليده في ظرف العمل أو أن اللازم تطبيقه لفتوى المجتهد الذي يجب تقليده في زمان الرجوع، أو المدار على مطابقته لكلتا الفتويين و مع فرض المخالفة لإحدهما يحكم بطلانه؟

الصحيح أن المدار في ذلك على مطابقة العمل لفتوى المجتهد الواجب تقليده في زمان الرجوع، و لا عبرة بفتوى المجتهد الذي كان يجب عليه تقليده في زمان

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٠٠

.....

العمل، و سرّه ما قدمناه في مباحث الاجزاء و غيرها من هذا الكتاب و في بحث الأصول من أن الاحكام الواقعية لا تتغير عما هي عليه بفتوى المجتهد، أو بقيام الأمانة على خلافها اللهم على القول بالسببية و لا- نقول بها، و حيث أن الإعادة و عدمها فعل من أفعال المكلف و هو لا يدرى حكمها عند الالتفات إلى عمله السابق الصادر عن الجهل فلا مناص له من ان يرجع في حكمها إلى من يجب تقليده في زمان الابتلاء بالشك في وجوب الإعادة و هو المجتهد الذي يجب تقليده في زمان الرجوع، و ذلك لإطلاق أدلة التقليد، فإنه إذا أفتى بصحة ما اتى به المكلف جاهلاً بحكمه فمعناه أن إعادته التي يشك المكلف في وجوبها بالفعل غير واجبة في حقه كما انه إذا أفتى بفساده كان معناه وجوب الإعادة عليه.

و أما فتوى المجتهد الذي كان يجب عليه تقليده- في ظرف العمل- فلا يترتب على فتوائه بصحة ذلك العمل أو فساده أثر بالإضافة إلى المكلف عند الشك في وجوب إعادته، لأنها قد سقطت عن الحجية بموت المجتهد أو بنسيانه أو بغيرهما من أسباب السقوط و الفتوى غير المتصفة بالحجية لا يترتب عليها أثر بوجه.

إذا فالمتعين الرجوع الى من يجب عليه تقليده في ظرف الرجوع لشكه في وجوب اعادة الفعل الذي اتى به سابقاً و هو مما يجب أن يسأل حكمه عن الفقيه الذي تتصف فتواه بالحجية في حقه لدى السؤال و هو المجتهد الفعلي لا السابق الذي سقطت فتواه عن الحجية على الفرض، و قد مر أن فتواه بالصحة تلازم الحكم بعدم وجوب الإعادة كما أن فتواه بالفساد ملازمة للحكم بوجوبها و توضيح

ذلك:

أن المجتهد الذي تجب المراجعة إليه في ظرف الرجوع وان لم تكن فتواه متصفه بالحجية من الابتداء، وإنما حدثت حجيتها بعد ذلك إما لأنه لم يكن لها موضوع سابقا، لعدم كونه مجتهدا في ظرف العمل، واما لعدم كونه واجدا لبعض الشروط كالأعلمية أو العدالة ونحوهما، إلا ان ما تتضمنه تلك الفتوى بعد ما اتصفت بالحجية

التفقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٠١

.....

حكم كلى إلهى لا يختص بوقت دون وقت بل يعم الأزمنة المتقدمة و المتأخرة- مثلا- إذا أفتى بوجوب التيمم على المتييم بدلا عن غسل الجنابة إذا أحدث بالأصغر، و لم يجوز الوضوء في حقه شملت فتواه هذه الأزمنة السابقة و اللاحقة لأن مضمونها حكم عام قد استكشفه المجتهد من أدلته، و لا اختصاص له بعصر دون عصر.

فان مقتضى تلك الفتوى أن حكم الله المجمعول في حق المتييم بدلا عن غسل الجنابة إذا أحدث بالأصغر هو التيمم دون الوضوء و لازمة بطلان الصلوات التي اتى بها المكلف- سابقا- مع التوضؤ بعد التيمم بدلا عن غسل الجنابة، فبالفتوى المتأخرة الحادثة حجيتها يستكشف بطلان الأعمال السابقة في ظرف الصدور. و الحكم ببطلانها و ان لم يترتب أثر عليه بالإضافة إلى الأزمنة المتقدمة، إلا أن له أثرا بالإضافة إلى زمان الحال و الأزمنة الآتية، لأن لازمة وجوب الإعادة أو القضاء و ملخص الكلام أن وجوب إعادة الأعمال السابقة و عدمه من المسائل التي يجب الرجوع فيها إلى الفقيه الذي تتصف فتواه بالحجية و ليس ذلك إلا المجتهد الفعلى لسقوط فتوى المجتهد السابق في ظرف العمل عن الحجية بالموت أو نحوه، لوضوح أنه لو لم تسقط فتاواه عن الحجية لم يجز له تقليد المجتهد الحاضر، و قد فرضنا أن فتوى المجتهد الفعلى بطلان الصلاة مع الوضوء في تلك المسألة، و مضمونها أن ذلك هو حكم الله الواقعى العام غير المختص بوقت دون وقت.

نعم لا مناص من الالتزام بعدم وجوب الإعادة أو القضاء في الموارد التي قام الدليل فيها على عدم الوجوب و ذلك كما إذا أخل في الصلاة بغير الأركان من أجزائها أو شرائطها بان صلى بلا سورة أو أتى بالتسيحات الأربع مرة واحدة و كانت فتوى المجتهد الفعلى وجوب السورة أو وجوب التسيحات ثلاث مرات و ذلك لحديث لا تعاد لدلالته على عدم وجوب الإعادة الا من الخمسة المذكورة في الحديث و ليست منها السورة أو التثليث في التسيحات الأربع. بل لا تجب إعادة

التفقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٠٢

.....

الصلاة في أمثال المقام و إن كان عمله مخالفا لكلتا الفتويين كما إذا أفتى كل من المجتهد السابق و اللاحق بوجوب السورة أو التثليث في التسيحات الأربع.

إذا الإخلال بغير الخمسة الواردة في الحديث غير موجب لبطلان الصلاة و لا لإعادتها إلا فيما دل الدليل على وجوب الإعادة فيه كما إذا كبر جالسا و كانت وظيفته الصلاة قائما، أو كبر قائما و كانت وظيفته الصلاة جالسا و ذلك للنص «١» هذا بالإضافة إلى الجاهل القاصر.

و أما المقصر فان كان ملتفتا حال العمل و مترددا في وجوب السورة- مثلا- في الصلاة فلا يشمل حديث لا تعاد لاختصاصه بما إذا حدث الشك في صحة العمل بعد الإتيان به بحيث لو لا انكشاف الخلاف بعد ذلك لم تجب إعادته أو قضائه و ليس الأمر كذلك في الجاهل المقصر الملتفت حال العمل، لانه شاك في صحة عمله من حينه و قبل أن يأتي به، و مقتضى أن الاشتغال اليقيني يستدعى

البراءة اليقينية أعنى قاعدة الاشتغال وجوب الإعادة في أمثال المقام انكشف له الخلاف أم لم ينكشف كما أنه لو لم يأت به حتى خرج وقته وجب عليه القضاء لعدم إتيانه بما هو المأمور به الظاهري في حقه بقاعدة الاشتغال فقد فاتت عنه الصلاة ووجب عليه قضائها ظاهرا.

و أما المقصر فقد ادعوا الإجماع على بطلان عمله و انه كالعالم و المتعمد في ترك الواجب و معه لا يفرق بين قسمي الجاهل المقصر أعنى الملتفت و غير الملتفت في بطلان عملهما و عدم كونهما مشمولين للحديث. هذا إذا تم الإجماع كما ادعى. و أما لو لم يتم أو قلنا إن القدر المتيقن منه أن المقصر كالمتمعد من حيث استحقاقه العقاب و تنجز التكليف عليه لا من حيث صحته العمل و بطلانه فلا مانع من شمول الحديث للمقصر غير الملتفت في نفسه و به يحكم بصحة عمله و ان كان مخالفا

(١) و هو موثقة عمار المرويه في ب ١٣ من أبواب القيام من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٠٣

و أما الجاهل القاصر أو المقصر الذي كان غافلا حين العمل و حصل منه قصد القرية، فإن كان مطابقا لفتوى المجتهد الذي قلده بعد ذلك كان صحيحا (١) و الأحوط مع ذلك مطابقته لفتوى المجتهد الذي كان يجب عليه تقليده حين العمل. (مسألة ١٧) المراد من الأعلم (٢) من يكون أعرف بالقواعد و المدارك للمسألة و أكثر اطلاعا لنظائرها و للاخبار، و أجود فهما للاخبار، و الحاصل أن يكون أجود استنباطا و المرجع في تعيينه أهل الخبرة و الاستنباط.

لفتوى كلا المجتهدين.

(١) فقد اتضح تفصيل ذلك مما سردناه في التعليقة المتقدمة فلاحظ.

ما يراد من الأعلم:

(٢) ليس المراد بالأعلمية- في المقام- أن يكون المجتهد أشد اقتدارا في القواعد و الكبريات أعنى المبادئ التي بها تستنتج الاحكام كما إذا كان المجتهد في المطالب الأصولية أقوى من غيره، و لا- أن المراد بها أكثرية الإحاطة بالفروع و التضلع في الكلمات و الأقوال، كما إذا تمكن من الجواب عن أية مسألة ترد عليه و لو من الفروع التي لا يبتلى بها إلا نادرا، أو لا يتحقق في الخارج أصلا مع التطلع على أقوالها و موارد التعرض للمسألة في كلماتهم.

بل المراد بالأعلمية كون المجتهد أشد مهارة عن غيره في تطبيق الكبريات على صغرياتها، و أقوى استنباطا و امتن استنتاجا للأحكام عن مبادئها و أدلتها و هو يتوقف على علمه بالقواعد و الكبريات، و حسن سليقته في تطبيقها على صغرياتها، و لا يكفي أحدهما ما لم ينضم إليه الآخر.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٠٤

.....

و الوجه في هذا التفسير: أن حال الأعلم في علم الفقه حال الأعلم في بقيه الحرف و العلوم، فكما أن الأعلم في الطب و الهندسة و التجارة و غيرها هو الذي يكون أعرف من غيره بتطبيق الكبريات على صغرياتها، و أقوى استنباطا لها عن قواعدها و هو موقوف على المعرفة بالكبريات و حسن السليقة في تطبيقها على مصاديقها، و لا يكفي في الأعلمية مجرد كون الطبيب أقوى من الكبريات أو أكثر اطلاعا على الأمثال و الفروع. بل لا بد مضافا إلى إحاطته بأقسام المرض و طرق معالجتها و أدويتها أن يكون أعرف بتطبيق كبرياتها

على مصاديقها فكذلك الحال في المقام.

فلا اعتبار فيما نحن فيه بأكثرية الإحاطة بالفروع والأقوال والكلمات لأنها غير راجعة إلى الأعرافية في التطبيق، لوضوح أنها ليست إلا حفظ الفتاوى والفروع وأجنبية عن الاستنباط بالكلية، كما أن شدة الاقتدار العلمي بالكبريات غير راجعة إلى الأعرافية في الاستنباط، فان رب شخص له اليد الطولى في الأصول، إلا أنه ضعيف في التطبيق والاستنباط هذا.

بل الأمر كما ذكرناه وإن فرضنا أن الأعلم بحسب الهيئة أعنى هيئة «أفعل» يشمل الأقوية في القواعد والكبريات أو الأكثرية من حيث الإحاطة بالفروع والكلمات.

وذلك لأن الحكم بوجود تقليد الأعلم لم يرد في شيء من الأدلة اللفظية ليلاحظ أن الأعلم هل هو ظاهر لدى العرف فيما يشمل الأعلمية من حيث القواعد والكبريات أو الإحاطة بالفروع والأقوال أو غير ظاهر في ذلك، وإنما الحكم بوجود تقليده مستند إلى بناء العقلاء أو العقل من باب قاعدة الاشتغال على ما قدمنا تفصيله، ولا شبهة في أن الأعلم الذي يجب تقليده لدى العقلاء أو العقل إنما هو بالمعنى الذي ذكرناه أعنى الأعراف بتطبيق الكبريات على مصاديقها، لأن الطبيب الأعلم - عندهم - من يكون أعراف بتطبيق الكبريات الطبية على صغرياتهما كما مر.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٠٥

(مسألة ١٨) الأحوط عدم تقليد المفضول (١) حتى في المسألة التي توافق فتواه فتوى الأفضل.

و بما ذكرناه يظهر أن كثرة العلم بالمسائل والفروع بحيث يكون معلومه بحسب العدد أكثر من غيره غير راجعة إلى الأعلمية فإنها أمر خارج عن الأعرافية في التطبيق مضافا إلى أن العالمية والأعلمية إنما تلاحظان بالإضافة إلى شيء واحد فيقال: زيد عالم بمسألة كذا و عمرو أعلم بها منه. و أما إذا كان هناك شيان يعلمهما أحد المجتهدين و لم يعلم الآخر إلا بأحدهما فلا يصح أن يقال إن الأول أعلم من الآخر بل هما متساويان في العلم بأحدهما و في الآخر أحدهما عالم و الآخر لا علم له به أصلا لا أن الأول أعلم. و أما الأشدية في المراتب العلمية بأن يقال إن من انكشف له حكم المسألة انكشافا جزميا فهو مقدم على من انكشف له حكمها انكشافا ظنيا - مثلا - أو ان من انكشف له حكمها من أدلتها ظنا يتقدم على من لم يحصل له الظن بحكمها من أدلتها أو الأقوية بحسب المبني كما إذا كان أحد المجتهدين قويا في مبانيه العلمية بحيث لا يشك فيها بتشكيك المشككين، و لا يرفع اليد عنها بالمناقشة في أدلتها بخلاف الآخر. فلا يمكن حمل الأعلم على شيء منهما:

و ذلك لأنهما غير راجعين إلى الأعرافية في التطبيق. على أن الاجتهاد إنما يدور مدار قيام الحجّة على الحكم و عدمه سواء انكشف بها الحكم الشرعي جزميا أو ظنيا أم لم ينكشف، و سواء أمكن التشكيك في مباني المجتهد أم لم يمكن، فلا توقف للاجتهاد على شدة الانكشاف و ضعفه، و لا على قوة المباني و عدمها فلاحظ.

(١) ذكرنا في المسألة الثانية عشرة أن الأعلم إنما يجب تقليده فيما إذا علمت المخالفة بينه و بين غير الأعلم في الفتوى. و أما مع العلم بالموافقة بينهما أو احتمالها فلا- يجب تقليد الأعلم بوجه، لأن الحجية إنما تثبت لطبيعي فتوى العالم أو الفقيه - على نحو صرف الوجود - فإذا عمل المقلد بفتياهما فقد عمل على طبق الحجّة أعنى

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٠٦

.....

فتوى الفقيه، و لم يتم دليل على وجوب تعيين المجتهد المقلد و تمييزه حينئذ و هو نظير ما إذا ورد روايتان و دلنا على وجوب شيء معين و افترى المجتهد بوجوبه استنادا إلى الجامع بين الروايتين، فإنه حينئذ قد عمل على طبق الحجّة الشرعية، و لا يجب عليه أن يعين

ما عمل به منهما فما يظهر من الماتن من لزوم تعيين المجتهد المقلد في مفروض الكلام مما لا مستند له، و توضيح ذلك: أن المجتهدين المتعددين إذا اتفقوا في الاجتهاد لم يقيم أى دليل على أن العامى يجب أن يستند إلى فتاواهم في مقام العمل تساوا في الفضيلة أم اختلفوا وقد تكلمنا على ذلك في محله فلا نعيد إلا أنا لو قلنا بوجوب الاستناد فهل الواجب أن يستند إلى خصوص فتوى أحدهم المعين، أو يكفى الاستناد إلى الجامع أو المجموع؟

الصحيح أن الاستناد إلى فتوى أى واحد من المجتهدين المتفقين في الاجتهاد يجرى في مقام الامتثال و ذلك لشمول أدلة الحجية لفتوى كل واحد منهم في محل الكلام و «سره» أن الحجية نظير غيرها من الأحكام الوضعية أو التكليفية قد جعلت لطبيعى الدليل و هو قابل الصدق على الواحد و الكثير إذا فموضوع الحجية في المقام إنما هو طبعى فتوى العالم أو الفقيه و هو قابل الانطباق على فتوى كل من المجتهدين و بهذا تتصف كل واحدة من الفتاوى المتفقه بالمنجزية و المعذرية، و يسوغ للمكلف أن يستند إلى فتوى هذا بخصوصها و الى فتوى ذاك كذلك.

كما أن له أن يستند إلى الطبيعى الملغى عنه الخصوصيات و المشخصات و الكثرات و المميزات لانه الموضوع للحجيه، كما هو الحال في بقيه الحجج المتفقه في المضمون، و بهذا يظهر أن الاستناد إلى مجموع الفتاوى غير صحيح، لان المجموع بما هو مجموع اعنى اعتبار ضم كل واحدة منها إلى الأخرى في مقام الاستناد ينافى حجية كل من الفتاوى في نفسها لما ذكرناه من أن كل واحدة من الفتاوى حجة على استقلالها، فلا معنى لانضمام بعضها إلى بعضها الآخر في مقام الاستناد، و بعبارة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٠٧

(مسألة ١٩) لا يجوز تقليد غير المجتهد (١) و إن كان من أهل العلم، كما انه يجب (٢) على غير المجتهد التقليد و إن كان من أهل العلم.

أخرى أن كل واحدة منها معذرة و منجزه لا انها جزؤهما.

و أمّا الاستناد إلى المجموع لا- بما هو كذلك، بل بمعنى الجميع بان يستند إلى هذا في نفسه و الى ذاك كذلك و هو المعبر عنه بالعموم الاستغراقى فلا يرد عليه المحذور المتقدم لعدم كون الاستناد إلى الفتوى الثانية منافية لحجية الاولى باستقلالها إلا أنه لغو لا اثر له فإنه بعد حجية كل واحدة من الفتاوى في نفسها و جواز الاستناد إليها باستقلالها لا حاجة الى الاستناد إلى الأخرى بوجه. و دعوى: أن ذلك يستلزم توارد العلل المتعددة على معلول واحد. مندفعه:

بأن الداعى على الإتيان بالعمل أو تركه إنما هو ثبوت التكليف به أو بتركه، فالامتثال مستند إلى التكليف الواحد و إن قامت عليه حجج متعددة.

(١) لأن الأدلة المتقدمة المسوغة للتقليد غير شاملة للتقليد من غير المجتهد لاختصاصها بالعالم أو الفقيه أو غيرهما من العناوين الواردة في لسان الدليل غير الصادقة على غير المجتهد.

(٢) على ما فصلنا الكلام فيه في أول الكتاب و قلنا إن كل مكلف لا بد أن يكون في أعماله أو تروكه مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً، كما أن المجتهد ليس له أن يقلد الغير، إذ لا تشمل الأدلة المسوغة للتقليد. و أما الواجد لملكة الاجتهاد إذا لم يتصد للاستنباط أصلاً أو أنه استنبط جملة قليلة من الاحكام فقد بيّننا في التكلم على أقسام الاجتهاد أن الصحيح عدم مشروعية التقليد في حقه كما أنه لا يجوز التقليد منه إذا لم يتصد للاستنباط أصلاً فليراجع.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٠٨

(مسألة ٢٠) يعرف اجتهاد المجتهد بالعلم الوجدانى (١) كما إذا كان المقلد من أهل الخبرة و علم باجتهاد شخص و كذا يعرف بشهادة عدلين (٢) من أهل الخبرة.

طرق معرفة الاجتهاد

(١) لأنه حجة بذاته، كما يثبت بالاطمئنان لانه علم عادي و هو حجة عقلائية و لم يردع عنها في الشريعة المقدسة.

(٢) قد استدل على حجية البيئه بوجوه:

«منها»: دعوى الإجماع على اعتبارها في الشريعة المقدسة. وفيه: أن هذا الإجماع على تقدير ثبوته ليس من الإجماعات التعبدية، لاحتمال استناده إلى أحد الوجوه المذكورة في المقام فلا يستكشف به قول المعصوم -ع- بوجه.

و «منها»: أن الشارع قد جعل البيئه حجة في موارد الترافع و الخصومات و قدمها على غير الإقرار من معارضاتها، و إذا ثبتت حجية شيء في موارد القضاء مع ما فيها من المعارضات ثبتت حجيتها في سائر الموارد مما ليس لها معارض في بطريق اولي.

و يرد عليه أن الدعوى و الخصومة مما لا- مناص من حله بشيء، لأن بقاء الترافع بحاله ينجر إلى اختلال النظام فما به ترتفع المخاصمات لا- يلزم أن يكون حجة حتى في غير المرافعات، و من هنا أن اليمين تفصل بها الخصومة شرعا و لا- تعتبر في غير

المرافعات فالأولوية لا تبتنى على أساس صحيح

و «منها»: موثقة مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله -ع- قال: سمعته يقول:

كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك و ذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته و هو سرقة، و المملوك عندك و لعله حر قد باع نفسه

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٠٩

.....

أو خدع فبيع قهرا، أو امرأة تحتك و هي أختك أو رضيعتك و الأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيئه (١).

لدلالاتها على أن اليد في مثل الثوب و المملوك و أصله عدم تحقق النسب أو الرضاع في المرأة، حجة معتبرة لا بد من العمل على طبقها إلا أن يعلم أو تقوم البيئه على الخلاف، إذا استفاد منها أن البيئه حجة شرعية في إثبات الموضوعات المذكورة في الموثقة و بما أن كلمة «الأشياء» من الجمع المحلي باللام و هو من أداة العموم، و لا- سيما مع التأكيد بكلمة «كلها» فتتعدى عنها إلى بقية الموضوعات التي يترتب لها احكام و منها الاجتهاد و الأعلمية.

و حيث أن مورد الموثقة هو الموضوعات الخارجية لا يصغى إلى دعوى أن الموثقة إنما دلت على اعتبار البيئه في الاحكام فلا يثبت بها حجيتها في الموضوعات فالموثقة يدلنا على حجية البيئه في الموضوعات مطلقا، و يؤيدها رواية عبد الله ابن سليمان عن أبي عبد الله -ع- في الجبن قال: كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان أن فيه ميتة (٢) و حيث أن سندها غير قابل للاعتماد عليه جعلناها مؤيدة للموثقة هذا.

و قد تعرضنا للاستدلال بهذه الموثقة في كتاب الطهارة عند التكلم على طرق ثبوت النجاسة (٣) و ذكرنا أن الرواية و إن عبر عنها في كلام شيخنا الأنصاري «قده» بالموثقة، إلا أننا راجعنا حالها فوجدناها ضعيفة حيث لم يوثق مسعدة في الرجال. بل قد وضعفه المجلسي و العلامة و غيرهما. نعم ذكروا في مدحه أن رواياته غير مضطربة المتن و أن مضامينها موجودة في سائر الموثقات و لكن شيئا من ذلك

(١) المروية في ب ٤ من أبواب ما يكتسب به من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة من الوسائل.

(٣) ج ١ ص ٣٨٤-٣٨٥.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢١٠

.....

لا يدلّ على وثاقه الرجل فهو ضعيف على كل حال.

و الأمر و إن كان كما ذكرناه إلا أن التحقيق أن الرواية موثقة و ذلك لان مسعدة بن صدقة من الرواة الواقعة في طريق كامل الزيارات و قد بنى - أخيرا- سيدنا الأستاذ أدام الله اظلاله على وثاقه رجاله و ذلك لتصريح ابن قولويه في ديباجته بأنه روى في ذلك الكتاب الاخبار غير المتصفة بالشذوذ و التي رواها الثقات من أصحابنا. و لا يضره ما حكى عن المجلسي و العلامة و غيرهما من تضعيف الرجل، و ذلك لأن العلامة و المجلسي و غيرهما من المضعفين على جلالتهم و تدقيقاتهم لا يعنى بتضعيفاتهم و لا بتوثيقاتهم المبنيان- من المتأخرين- على اجتهاداتهم، و لا- يحتمل ان يكون توثيق العلامة أو تضعيفه من باب الشهادة و الاخبار فضلا عن المجلسي أو غيره لبعد عصرهم عن الرواة.

نعم لو علمنا أن توثيقه أو تضعيفه مستند إلى الحس و الاخبار أو احتملنا ذلك في حقهم لم يكن توثيقاته أو تضعيفاته قاصرة عن توثيق أو تضعيف مثل الشيخ و النجاشي و غيرهما من المتقدمين فالرواية لا اشكال فيها من تلك الجهة.

نعم يمكن المناقشة في الاستدلال بها من جهة الدلالة و ذلك لان «البينة» لم تثبت لها حقيقة شرعية و لا متشرعية و انما استعملت في الكتاب و الاخبار بمعناها اللغوي و هو ما به البيان و الظهور على ما فصلناه في كتاب الطهارة فلاحظ و معه لا يمكن أن يستدل على حجية البينة المصطلح عليها بالموثقة لعدم كونها مستعملة فيها بمعنى شهادة العدلين.

فالصحيح أن يستدل على حجية البينة- بالمعنى المصطلح عليه- بما بيناه في البحث عن طرق ثبوت النجاسة و حاصله: أنا علمنا من الخارج أن النبي- ص- كان يعتمد على اخبار العدلين في موارد الترافع من غير شك و اعتماده- ص- عليها يدلنا على أن شهادة العدلين أيضا من مصاديق الحجّة و ما به البيان، فإنه لو لا كونها

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢١١

.....

كذلك لم يجز له أن يعتمد عليها ابدا فهذا نستكشف انها حجة مطلقا من دون أن يختص اعتبارها بموارد الخصومة و القضاء، لان اعتماد الشارع عليها يدلنا على أن خبر العدلين حجة معتبرة في مرتبة سابقة على القضاء لا أنه اتصف بالحجية بنفس القضاء هذا.

ثم إن الاجتهاد و الأعلمية كما أنهما يثبتان بالبينة كذلك يثبتان بالخبر الواحد و ذلك لما بيناه في محله من أن خبر العدل الواحد كما أنه حجة معتبرة في الأحكام الشرعية كذلك يعتمد عليه في الموضوعات الخارجية و هذا للسيره الجارية على الاعتماد عليه عند العقلاء مطلقا و لم يردع عنها في الشريعة المقدسة. بل لا- تتوقف حجيته على عدالة المخبر لكفاية الوثاقه في حجية الخبر و إن استشكل الماتن في حجية الخبر الواحد في الموضوعات في جملة من الموارد.

و قد يتخيل أن الموثقة المتقدمة كافية في الردع عن العمل بالخبر الواحد في الموضوعات الخارجية حيث ورد في ذيلها: و الأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة. نظرا إلى أنه دل على حصر المثبت بالاستبانة و قيام البينة فلو كان الخبر الواحد أيضا حجة مثبتة للموضوعات الخارجية كالبينة لبينه- ع- و يدفعه:

«أولا»: أن الموثقة ليست بصدد الحصر أبدا و ذلك لوضوح أن الأشياء كما أنها تثبت بالاستبانة و البينة كذلك تثبت بالاستصحاب و

الإقرار و حكم الحكم و غيرها فلو كانت بصدد حصر المثبت فيهما لاستلزم ذلك تخصيص الأكثر المستهجن و «ثانياً»: أن البيئـة في الموثقة كما قدمناه بمعنى الحجية و ما به البيان و هذا هو الذى دلت الموثقة على حجيتها فى قبال العلم الوجدانى و الاستبانة، و أما تطبيق ذلك على مصاديقه و ان ما به البيان أى شىء فالموثقة غير ناظرة إلى بيانه فلا مناص من أن يحرز مصاديقه من الخارج فإذا أقمنا الدليل على اعتبار الخبر فى الموضوعات

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢١٢

إذا لم تكن معارضة (١) بشهادة آخرين من أهل الخبرة ينفيان عنه الاجتهاد، و كذا يعرف بالشياع المفيد للعلم، و كذا الأعلمية تعرف بالعلم، أو البيئـة غير المعارضة، أو الشياع المفيد للعلم.

الخارجية استكشفنا بذلك أنه أيضاً مصداق لكبرى الحجية و ما به البيان، كما استكشفنا حجية البيئـة المصطلح عليها من الخارج على التقريب المتقدم فلاحظ.

و «ثالثاً»: لو سلمنا أن البيئـة فى الموثقة بمعناها المصطلح عليه فعدم ذكر الخبر الواحد فى قبال العلم و البيئـة انما هو من جهة خصوصية فى موردها و هى أن الحلية فى مفروضها كانت مستندة إلى قاعدة اليد- فى مسألة الثوب- و من الواضح أن الخبر الواحد غير معتبر مع اليد فكأنه عليه السلام كان بصدد بيان ما يعتبر فى جميع الموارد على وجه الإطلاق و على الجملة أن الموثقة غير رادعة عن السيرة العقلانية و تمام الكلام فى ذلك موكول إلى محله.

و دعوى: أن الاجتهاد ليس من الأمور الحسية، و أن القوة و الملكة إنما يستكشfan بالحدس و الاختبار، و الشهادة، و الاخبار إنما تقبلان فى المحسوسات و لا اعتبار بهما فى الحدسيات ابداً.

مندفعة: بأن الاجتهاد كالعَدالة و غيرها من الأمور التى تقبل فيها الشهادة و الاخبار، و الوجه فيه مع أن الملكة غير قابلة للحس ان تلك الأمور من الأمور الحدسية القريبة من الحس، لأنها مما يقل فيه الخطأ و تكون مقدماته موجبة للحدس غالباً، و الاخبار عن مثلها كالأخبار عن الأمور المحسوسة فى الاعتبار عند العقلاء.

(١) لأن أدلة الاعتبار غير شاملة للمتعارضين فان شمولها لهما معا يستلزم الجمع بين الضدين أو النقيضين، و شمولها لأحدهما دون الآخر بلا مرجح، و هذا معنى ما يقال: إذا تعارضا تساقطا. فلا يتصف شىء منهما بالحجية و الاعتبار.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢١٣

(مسألة ٢١) إذا كان مجتهدان لا يمكن تحصيل العلم باعلمية أحدهما و لا البيئـة (١) فإن حصل الظن باعلمية أحدهما تعين تقليده بل لو كان فى أحدهما احتمال الأعلمية يقدم كما إذا علم أنهما إما متساويان أو هذا المعين أعلم، و لا يحتمل أعلمية الآخر فالأحوط تقديم من يحتمل أعلميته.

(١) ذكرنا عند التكلم على مسألة وجوب الفحص عن الأعلم أنه إذا لم يشخص الأعلم من المجتهدين. و لم يتمكن من تحصيل العلم باعلمية أحدهما- مع العلم بمخالفتهما فى الفتوى- فان تمكن من الاحتياط وجب لما مر غير مرة من أن الاحكام الواقعية قد تنجزت على المكلفين بالعلم الإجمالى بوجود احكام إلزامية فى الشريعة المقدسة، و لا طريق للعامى إلى امتثالها سوى العمل على طبق فتوى الأعلم و هو مردّد بين شخصين و معه لا مناص من الاحتياط تحصيلاً للعلم بالموافقة لاستقلال العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب كما هو الحال فى بقیة موارد العلم الإجمالى.

و لا أثر للظن بالأعلمية أو احتمالها فى أحدهما حينئذ، لأن أدلة الحجية غير شاملة للمتعارضين و معه لم يجعل شىء من الفتويين المتعارضتين حجة على المكلف ليجب الأخذ بما ظن أو احتمل حجيته. بل الوظيفة وقتئذ هو الاحتياط حتى يقطع بخروجه عن عهدة

ما علم به من التكاليف الإلزامية.

و أما إذا لم يتمكن من الاحتياط إما لعدم سعة الوقت للجمع بين الفتويين، و اما لأن أحدهما افتى بوجوب شيء و الآخر بحرمة فلا محالة يتخير بينهما للعلم بوجوب تقليد الأعلم و هو مردّد بين شخصين و لا مرجح لأحدهما على الآخر و في هذه الصورة إذا ظن باعلمية أحدهما أو احتملها و جب الأخذ به.

و لا يقاس هذه الصورة بالصورة المتقدمة فان في تلك الصورة أوجب التعارض سقوط فتوى كلا المجتهدين عن الحجية فلم يجعل شيء منهما حجة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢١٤

(مسألة ٢٢) يشترط في المجتهد أمور: البلوغ (١).

على المكلف لتمييز بالظن أو الاحتمال. و اما في هذه الصورة فيما انه غير متمكن من الاحتياط لم يجب عليه إلا العمل بفتوى أحدهما لعدم تكليفه بالاحتياط - لتعذره - و لا ترتفع عنه الاحكام - لتنجزها عليه بالعلم الإجمالي - فلا مناص إلا من اتباع إحدى الفتويين فإذا احتمل أو ظن باعلمية أحدهما دار أمر المكلف بين التعيين والتخير، و قد تقدم ان العقل مستقل بلزوم الأخذ بما يحتمل تعينه، للعلم بأنه معذر على كل حال و معذرية الآخر غير محرزة.

و بما سردناه اتضح ان الظن بالأعلمية أو احتمالها إنما يكون معيناً لتقليد من ظن باعلميته أو احتمال إذا لم يتمكن من الاحتياط دون ما إذا كان متمكناً منه فما افاده الماتن في المقام لا يمكن المساعدة على إطلاقه. كما ان ما افاده في المسألة الثامنة و الثلاثين من ان المكلف في تلك المسألة، إذا لم يتمكن من الاحتياط يتخير بينهما و إذا أمكنه فالأحوط هو الاحتياط لا يمكن المساعدة على إطلاقه أيضاً لما عرفته من ان المكلف انما يتخير بينهما عند عدم التمكن من الاحتياط إذا لم يظن أو لم يحتمل اعلمية أحدهما، و إلا فالتعين تقليد المظنون أو المحتمل أعلميته. هذا كله مع العلم بالمخالفة بينهما في الفتوى. و اما إذا لم يعلم المخالفة بينهما فقد مر انه لا يجب تقليد معلوم الأعلمية وقتئذ فضلاً عن المظنون أو المحتمل أعلميته.

شرائط المرجعية للتقليد

إشارة

قد اشترطوا فيمن يرجع إليه في التقليد أموراً:

١- البلوغ:

إشارة

(١) لم يرقم أى دليل على ان المفتى يعتبر فيه البلوغ. بل مقتضى السيرة العقلانية

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢١٥

.....

الجارية على رجوع الجاهل الى العالم عدمه لعدم اختصاصها بما إذا كان العالم بالغاً بوجه فإذا كان غير البالغ صبيها ماهراً في الطبابة لراجعها العقلاء في معالجاتهم من غير شك كما ان الإطلاقات يقتضى الجواز لصدق العالم و الفقيه و أهل الذكر و نحوها على غير

البالغ كصدقها على البالغين.

و استبعاد ان يكون المقلد للمسلمين صبيًا مراهقًا إذا كان واجدا لسائر الشرائط مما لا وقع له كيف و من الأنبياء و الأوصياء عليهم أفضل السلام من بلغ مرتبة النبوة أو الإمامة و هو صبي، فإذا لم تكن الصباوة منافية للنبوة و الإمامة فلا تكون منافية للمرجعية ابدا. و لم نستفد من مذاق الشارع ان تصدى غير البالغ للإفتاء و المرجعية أمر مرغوب عنه في الشريعة المقدسة. و أما ما ورد من ان عمد الصبي و خطاه واحد «١» و انه رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم «٢» فهما أجنيبان عن محل الكلام، إذ المراد من ان عمد الصبي خطأ على ما ورد في ذيل الرواية الأخرى «٣» بهذا المضمون:

ان ديته في القتل خطأ على عاقلته، و ليس معناه ان كل ما صدر عن الصبي فهو بحكم الخطأ في الشريعة المقدسة، بحيث لو تكلم الصبي في أثناء صلاته متعمدا لم تبطل صلاته- بناء على شرعية عباداته- لانه بحكم الخطأ إذا الرواية أجنبية عن جواز التقليد من الصبي.

كما ان الرواية الثانية كذلك، لأن كون الصبي مرفوعا عنه القلم اى عدم كونه

□

(١) محمد بن مسلم عن أبي عبد الله-ع- قال: عمد الصبي و خطاه واحد المروية في ب ١١ من أبواب العاقله من الوسائل.
 (٢) المروية في ب ٤ من أبواب العبادات من الوسائل بتغيير يسير و بمضمونها روايات كثيرة في أبواب مختلفة.
 (٣) إسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه أن عليا-ع- كان يقول: عمد الصبيان خطأ يحمل على العاقله. المروية في ب ١١ من أبواب العاقله من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢١٦

.....

مؤاخذا بأفعاله و تروكه لا يقتضى عدم جواز تقليده و الحكم بطلان أقواله و عدم اعتبار فتاواه، على ما تعرضنا للروايتين في التكلم على شرائط المتعاقدين، و ذكرنا أن كون عمد الصبي خطأ و كونه مرفوعا عنه القلم لا يقتضيان بطلان أقواله و أفعاله حتى يحكم بطلان ما أوجده من العقود و الإيقاعات.

إذا لم يثبت عندنا ما يمنع عن السيرة العقلانية بوجه، فان كان عدم جواز التقليد من الصبي موردا للتسالم و الإجماع القطعى فهو و إلا فلا مانع من الرجوع إليه في التقليد إذا كان واجدا لبقية الشرائط المعبرة في المقلد، و حيث لا سبيل لنا إلى إحراز التسالم على عدم الجواز فلا مانع من تقليد غير البالغ بوجه.

بقي هناك أمران:

«أحدهما»: أن محل الكلام في المقام أن البلوغ هل يعتبر في زمن العمل بفتوى المجتهد أو لا يعتبر؟

و أما إذا كان المجتهد بالغا في زمان العمل بفتواه إلا أنه انما تصدى للاستنباط قبل البلوغ فلا شبهة في جواز الرجوع إليه و هو خارج عن مورد النزاع بالكلية.

و «ثانيهما»: أنا لو قلنا باشتراط البلوغ في المقلد

، و أخذ العامى الفتوى منه قبل بلوغه، ثم بلغ فمات فله أن يبقى على تقليده فيما أخذه أو تعلمه و ذلك لما قدمناه في التكلم على مسألة جواز البقاء أن عنوان البقاء على تقليد الميت غير وارد في شيء من الأدلة حتى يتوقف جوازه على ملاحظة معنى التقليد و

تفسيره. بل يكفى في جوازه أخذ الفتوى و تعلمها حال الحياة.

و ذلك لأن المقلد يصدق عليه الفقيه أو غيره من العناوين الواردة في لسان الدليل، و مقتضى السيرة و الإطلاقات حجية فتاواه، و جواز الرجوع إليه في الأحكام و غاية الأمر أنا اعتبرنا فيه البلوغ أيضا و قيدنا حجية فتاواه بالبلوغ، التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢١٧
و العقل (١)

و المفروض أنه قد بلغ قبل أن يعمل العامى بفتواه، و بما أن الأخذ و التعلم قد تحققا حال حياة المجتهد فلا يكون تقليده من تقليد الميت الابتدائى.

٢- العقل:

(١) و عن شيخنا الأنصارى «قده» ما ظاهره أن اعتبار العقل في المجتهد المقلد أمر لا خلاف فيه و أنه مورد للاتفاق. و يدل على اعتباره جميع الأدلة المتقدمة المستدل بها على حجية فتوى الفقيه من الآيات و الاخبار و السيرة العقلانية. و ذلك لوضوح ان الموضوع في الأدلة اللفظية هو الفقيه و العالم و العارف و نحوها، و لا ينبغى الارتباب في عدم صدق شىء منها على غير العاقل، فإنه لا ميزان لفهمه و لا لشىء من اعماله و أقواله. و كذلك السيرة العقلانية لأنها جرت على رجوع الجاهل الى عالم مثلهم في العقل و الدراية و لم نتحقق جريان سيرتهم على رجوع الجاهل الى من يفعل ما يفعله و يتكلم بما يتكلم به من غير دراية و لا ميزان و يهرول في العقود و الأسواق و يضرب هذا و يهتك ذاك، و يأكل ما تمكن من اكله، إذا لا شبهة في ان المقلد يعتبر فيه العقل بحسب الحدوث. و انما الكلام في اشتراط العقل فيه بحسب البقاء و انه هل يشترط في حجية فتاواه بقاءه على العقل و الدراية بحيث لو أخذ العامى منه الفتوى حال درايته و عقله إلا انه جن بعد ذلك أو انه كان مجنونا أدواريا قد يعقل و قد يجن و أخذ منه الفتوى حال إفاقته لم يجز له البقاء على تقليده، و العمل بفتياه، أو ان العقل غير معتبر في حجية الفتوى بحسب البقاء و للمكلف العمل بفتواه و إن طرأ عليه الجنون بعد الأخذ منه؟

لا مجال لاستفادة اعتبار العقل بقاء من الأدلة اللفظية، و السيرة العقلانية. بل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢١٨

الايمان (١)

مقتضى الإطلاقات عدم اشتراطه بقاء، و السيرة أيضا غير مخالفة لذلك نظير ما مر من عدم اشتراط الحياة في حجية الفتوى بحسب البقاء و معه يحتاج اعتبار العقل في المقلد بحسب البقاء الى دليل و يأتى تمام الكلام في ذلك عند التكلم على شرطية الاجتهاد و الايمان و غيرهما من الشرائط المتقدمة و الآتية بحسب البقاء فانتظره.

٣- الايمان:

(١) استدلووا على اعتباره بأمور:

«منها»: دعوى إجماع السلف و الخلف على شرطية الايمان في المقلد و يدفعه:

ان الإجماع المدعى ليس من الإجماعات التعبدية حتى يستكشف به قول المعصوم -ع- لاحتمال ان يكون مستندا إلى أحد الوجوه

الآتية في الاستدلال، و معه لا مجال للاعتماد عليه.

«منها»: مقبولة عمر بن حنظلة حيث ورد فيها: ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا .. «١» و حسنة أبي خديجة بقوله -ع- فيها: و لكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا .. «٢»

و فيه: أن الروایتين إنما وردتا في الترافع و القضاء. و قد مر في التكلم على اعتبار الأعلمية انه لا ملازمة بين بابي القضاء و الفتوى حتى يعتبر في كل منهما ما اعتبر في الآخر من الشروط، على انهما دلتا على اعتبار كون القاضى من الشيعة نظرا إلى ان غير الشيعة لا يروى عنهم عليهم السلام و انما يروى عن المفتين في مذهبه و عن اعتنق به في عقيدته أو لو روى عنهم لم يكن يحكم بحكمهم، و لا انه عارف بأحكامهم

(١) المروية في ب ١١ من أبواب صفات القاضى من الوسائل.

(٢) المروية في ب ١ من أبواب صفات القاضى من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢١٩

.....

و قضاياهم - عادة - لا - ان ذلك حكم تعبدى صدر عنهم -ع- و على الجملة إن اعتبار الايمان في الروایتين من جهة ان الموضوع للحكم بالحجية فيهما هو ما إذا حكم الحاكم بحكمهم لأنه الذى جعله -ع- حاكما على الناس، و غير الاثنى عشرى انما يحكمون بأحكام أنفسهم لا بحكمهم -ع- فإذا فرضنا فى مورد ان المفتى من غير الشيعة إلا انه يحكم بحكمهم لعرفانه بأحكامهم و قضاياهم - كما هو مفروض الكلام - لم يكن وجه لأن تشمله الروایتان هذا.

على ان مقبولة عمر بن حنظلة ضعيفة السند على ما بيناه فى التكلم على اعتبار الأعلمية فلاحظ.

و «منها»: روايتا على بن سويد و احمد بن حاتم بن ماهويه فقد ورد فى أولهما: كتب إلى أبو الحسن -ع- و هو فى السجن: لا تأخذن معالم دينك عن غير شيعتنا فإنك إن تعديتهم أخذت دينك عن الخائنين .. «١» و فى ثانيتهما جوابا عما كتبه احمد بن حاتم و أخوه إلى أبى الحسن الثالث -ع- فاصمدا فى دينكما على كل مسنّ فى حننا، و كل كثير القدم فى أمرنا، فإنهما كافوا كما إن شاء الله .. «٢» و ذلك للنهى فى الرواية الأولى عن الرجوع إلى غير الشيعة، و الأمر فى الثانية بالاعتماد على المسن فى حبه و كثير القدم فى أمرهم -ع-.

و يدفعه: أن الروایتين ضعيفتا السند فان فى سند أولهما محمد بن إسماعيل الرازى، و على بن حبيب المدائنى و كلاهما لم يوثق فى الرجال كما ان فى سند الثانية جملة من الضعاف منهم احمد بن حاتم بن ماهويه.

مضافا إلى ان الظاهر ان النهى فى الرواية الأولى عن الأخذ من غير الشيعة انما هو من جهة عدم الوثوق و الاطمئنان بهم لأنهم خونة حيث خانوا الله و رسوله -ص- و خانوا أماناتهم كما فى الرواية، و اين هذا مما هو محل الكلام،

(١) المرويتان فى ب ١١ من أبواب صفات القاضى من الوسائل.

(٢) المرويتان فى ب ١١ من أبواب صفات القاضى من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٢٠

.....

لأن البحث انما هو في جواز الرجوع إلى من كان واجدا لجميع الشرائط و تصدى لاستنباط الاحكام عن أدلتها على الترتيب المقرر عندنا و لم يكن فيه اى نقص غير انه لم يكن شيعيا و معتقدا بالأئمة عليهم السلام.

و أمّا الرواية الثانية فهي غير معمول بها قطعا، للجزم بأن من يرجع إليه في الأحكام الشرعية لا يشترط ان يكون شديد الحب لهم أو يكون ممن له ثبات تام في أمرهم -ع- فإن غاية ما هناك ان يعتبر فيه الأيمان على الوجه المتعارف بين المؤمنين، إذا لا بد من حملها على بيان أفضل الافراد- على تقدير تماميتها بحسب السند.

و يؤكد ما ذكرناه ان أخذ معالم الدين كما انه قد يتحقق بالرجوع الى فتوى الفقيه كذلك يتحقق بالرجوع إلى رواة الحديث و من الظاهر ان حجية الرواية لا تتوقف على الايمان في رواتها، لما قررناه في محله من حجية خبر الثقة و لو كان غير الاثنى عشرى من سائر الفرق إذا فليكن الأخذ بالرجوع الى فتوى الفقيه أيضا كذلك.

على انا لو سلمنا جميع ذلك و بنينا على شرطية الايمان و الإسلام في حجية الفتوى بحسب الحدوث فلا ملازمة بينها و بين اعتبارهما في حجيتها بقاء، أيضا بحيث لو أخذ العامى فتوى المجتهد حال استقامته و ايمانه ثم انحرف عن الحق لم يجز له ان يبقى على تقليده لسقوط فتواه عن الاعتبار، فإنه يحتاج إلى دليل آخر غير ما دل على اعتبارهما في الحدوث.

فالمتحصل إلى هنا انه لم يدلنا دليل لفظى معتبر على شرطية الايمان في المقلد. بل مقتضى إطلاق الأدلة و السيرة العقلية عدم الاعتبار لأن حجية الفتوى في الأدلة اللفظية غير مقيدة بالايمان و لا بالإسلام كما ان السيرة جارية على الرجوع الى العالم مطلقا سواء كان واجدا للايمان و الإسلام أم لم يكن و هذا يتراءى من سيرتهم بوضوح لأنهم يراجعون الأطباء و المهندسين أو غيرهم من أهل التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٢١ و العدالة (١).

الخبرة و الاطلاع و لو مع العلم بكفرهم، و مع هذا كله لا ينبغى التردد في اعتبار الايمان في المقلد حدوثا و بقاء كما يأتي وجهه عن قريب فانتظره.

٤- العدالة

(١) اشتراط العدالة كاشتراط البلوغ و الايمان لا يكاد يستفاد من شىء من السيرة و الأدلة اللفظية المتقدمتين، و ذلك لان مقتضى إطلاق الآيه و الاخبار عدم الفرق في حجية إنذار الفقيه أو قول العالم أو رأى العارف بالأحكام بين عدالته و فسقه، كما ان السيرة الجارية على رجوع الجاهل إلى العالم غير مقيدة بما إذا كان العالم عادلا بوجه.

نعم مقتضى السيرة و غيرها من الأدلة القائمة على حجية الخبر الواحد اشتراط الوثاقة في المقلد و ذلك حتى يجوز الاعتماد على إخباره عن رايه و نظره، و لا يشترط فيه زائدا على الوثوق شىء.

نعم قد يستدل على اعتبار العدالة بالإجماع. و فيه أن ليس من الإجماع التعبدى فى شىء، و لا يمكن أن يستكشف به قول الامام-ع- لاحتمال استنادهم فى ذلك إلى أمر آخر كما ستعرف.

و قد يستدل عليه برواية الاحتجاج المروية عن التفسير المنسوب إلى العسكري- عليه السلام- حيث ورد فيها: فإما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه، حافظا لدينه، مخالفا على هواه، مطيعا لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه .. «١».

و يدفعه «أولا»: أن الرواية ضعيفة السند لان التفسير المنسوب إلى العسكري- عليه السلام- لم يثبت بطريق قابل للاعتماد عليه فان فى طريقه جملة من المجاهيل

(١) المروية في ب ١٠ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٢٢

.....

كمحمد بن القاسم الأسترآبادي، و يوسف بن محمد بن زياد، و علي بن محمد بن سيار فليلاحظ. هذا إذا أريد بالتفسير المنسوب إلى العسكري-ع- هو الذي ذكره الصدوق «قده» بإسناده عن محمد بن القاسم الأسترآبادي، و الظاهر أنه مجلد واحد كما لا يخفى على من لاحظ التفسير الموجود بأيدينا اليوم.

و أما لو أريد به هو الذي ذكره محمد بن علي بن شهر آشوب على ما نقله في المستدرک فالسند إليه صحيح لأنه ذكر: الحسن بن خالد البرقي أخو محمد بن خالد من كتبه تفسير العسكري من إملاء الإمام-ع- و الحسن بن خالد ممن وثقه النجاشي و للمشايخ إليه طرق صحيحة.

إلا أن الظاهر أنه غير التفسير الذي ذكره الصدوق بإسناده عن محمد بن القاسم الأسترآبادي، لأنه نقل أن التفسير الذي عد من كتب البرقي مائة و عشرون مجلداً، و هذا لم يصل إلينا أبداً و إنما الموجود بأيدينا مجلد واحد يتطابق لما نقله الصدوق «قده».

و «ثانياً»: إن الرواية إنما وردت لبيان ما هو الفارق بين عوامنا و عوام اليهود في تقليدهم علمائهم، نظراً إلى أن عوام اليهود كانوا قد عرفوا علمائهم بالكذب الصراح، و أكل الحرام و الرشاء، و تغيير الأحكام، و التفتوا إلى أن من فعل ذلك فهم فاسق لا يجوز أن يصدق على الله، و لا على الوسائط بين الخلق و بين الله، و مع هذا قلدوا علمائهم و اتبعوا آرائهم فلذلك ذمهم الله سبحانه بقوله عز من قائل فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ حَيْثُ فَسَّرَ فِي نَفْسِ الرَّوَايَةِ بِقَوْمٍ مِنَ الْيَهُودِ.

ثم بين-ع- أن عوامنا أيضاً كذلك إذا عرفوا من علمائهم الفسق الظاهر و العصبية الشديدة، و التكالب على الدنيا و حرامها فمن قلد مثل هؤلاء فهو مثل اليهود الذين ذمهم الله بالتقليد لفسقة علمائهم فإما من كان من الفقهاء صائناً

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٢٣

.....

لنفسه حافظاً لدينه. الى أن قال و ذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا كلهم و حاصل كلامه-ع- لو صحت الرواية أن التقليد إنما يجوز ممن هو مورد الوثوق و مأمون عن الخيانة و الكذب و الاعتماد على قوله و اتباع آرائه غير مذموم عند العقلاء و ذلك كما إذا لم يعلموا منه الكذب الصراح، و أكل الحرام. و هذا كما ترى لا دلالة له على اعتبار العدالة في المقلد، لأن الوثاقة كافية في صحة الاعتماد على قوله فان بالوثوق يكون الرجوع إليه صحيحاً عند العقلاء، و على الجملة ان الرواية لا دلالة لها على اعتبار العدالة في المقلد.

على أنا لو سلمنا دلالة الرواية على اعتبار العدالة في المفتي بحسب الحدوث فلا دلالة لها على اعتبارها فيه بقاء، كما إذا قلده حال عدالته ثم طرأ عليه الفسق و الانحراف، هذا.

إلا- أن مقتضى دقيق النظر اعتبار العقل و الايمان و العدالة في المقلد بحسب الحدوث و البقاء. و الوجه في ذلك أن المرتكز في أذهان المتشرعة الواصل ذلك إليهم يدا بيد عدم رضی الشارع بزعمه من لا عقل له، أو لا ايمان أو لا عدالة له. بل لا يرضى بزعمه كل من له منقصة مسقطه له عن المكانة و الوقار، لان المرجعية في التقليد من أعظم المناصب الإلهية بعد الولاية، و كيف يرضى الشارع الحكيم أن يتصدى لمثلها من لا قيمة له لدى العقلاء و الشيعة المراجعين إليه. و هل يحتمل أن يرجعهم إلى رجل يرقص في المقاهي و الأسواق أو يضرب بالطنبور في المجامع و المعاهد و يرتكب ما يرتكبه من الأفعال المنكرة و القبائح. أو من لا يتدين بدين

الأئمة الكرام و يذهب الى مذاهب باطله عند الشيعة المراجعين إليه!! فإن المستفاد من مذاق الشرع الأنور عدم رضى الشارع بامامة من هو كذلك فى الجماعة، حيث اشترط فى إمام الجماعة العدالة فما ظنك بالزعامة العظمى التى هى من أعظم المناصب بعد الولاية. إذا احتمال جواز الرجوع إلى غير العاقل
التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٢٤
و الرجولية (١).

أو غير العادل مقطوع العدم، فالعقل، و الايمان، و العدالة معتبر فى المقلد حدوثا، كما أنها معتبرة فيه بحسب البقاء لعين ما قدمناه فى اعتبارها حدوثا.
و لعل ما ذكرناه من الارتكاز المتشرعى هو المراد مما وقع فى كلام شيخنا الأنصارى «قده» من الإجماع على اعتبار الايمان و العقل و العدالة فى المقلد، إذ لا نحتمل قيام إجماع تعبدى بينهم على اشتراط تلك الأمور.

٥- الرجولية

(١) استدلو على عدم جواز الرجوع إلى المرأة فى التقليد بحسنه (١) ابى

(١) ان أبا خديجة سالم بن مكرم الجمال ممن وثقه النجاشى، و ضعفه الشيخ و لكنه وثقه فى موضع آخر، على ما نقله العلامة (قده) و قد وقع فى أسانيد كامل الزيارات أيضا. و تضعيف الشيخ (قده) غير مضر بوثاقته، لان تضعيفه هذا ان كان مقارنا لتوثيقه - زمانا - كما لو فرضنا انه وثقه و ضعفه فى وقت واحد فلا يمكن أن يشمل دليل الحجية شيئا من تضعيفه و توثيقه لتعارضهما، و دليل الاعتبار لا يشمل المتعارضين. إذا يبقى توثيق النجاشى و ابن قولويه فى كامل الزيارات سليما عن المعارض و إذا فرضنا أن تضعيفه كان صادرا قبل توثيقه أيضا لم يكن موردا للاعتبار، لان توثيقه بعد التضعيف عدول عن تضعيفه السابق لا محالة لعدم احتمال ان الرجل عند الشيخ (قده) ثقة و ضعيف، لو صرح أن الثابت عنده أحدهما فالتوثيق المتأخر منه عدول عن تضعيفه. كما أن تضعيفه لو كان صادرا بعد توثيقه لكان ذلك عدولا عن توثيقه السابق و معارضا لتوثيق النجاشى و غيره.

و حيث لم يعلم تاريخهما و أن المتأخر أيهما اندرج ذلك فى الشبهات المصادقية للتضعيف، لعدم ثبوت تضعيف الشيخ و عدوله عن توثيقه، كما لم يثبت عدوله عن تضعيفه فلا يعتمد معه على شىء من قولى الشيخ فيرجع الى توثيق النجاشى و غيره من دون معارض فى البين.

ثم ان فى طريق الصدوق إلى أحمد بن عائذ الراوى عن أبى خديجة حسن بن على الوشاء و هو ممن وقع فى أسانيد كامل الزيارات و مقتضى ما بنى عليه سيدنا الأستاذ - أدام الله اظلاله - من أن الرجال الواقعيين فى أسانيد موقوفون بتوثيق ابن قولويه هو الحكم بصحة الرواية و توصيفها بها و انما عبرنا عنها بالحسنه نظرا الى عدم توثيق حسن بن على الوشاء فى كتب الرجال و انما ذكروا أنه خير و من وجوه هذه الطائفة فلا تذهل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٢٥

.....

خديجة سالم بن مكرم الجمال قال: قال أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق - ع - إياكم أن يحاكم بعضكم بعضا إلى أهل الجور، و لكن انظروا إلى رجل منكم يعلم .. (١)

لدلالاتها على اعتبار الرجولية في باب القضاء، و من المعلوم أن منصب الإفتاء لو لم يكن بارقي من القضاء فلا أقل من أنهما متساويان، إذ القضاء أيضا حكم و إن كان شخصا و بين اثنين أو جماعة رفعا للتخاصم، و الفتوى حكم كلى يبتلى به عامة المسلمين فإذا كانت الرجولية معتبرة في باب القضاء كانت معتبرة في باب الإفتاء بالأولوية و يرد على هذا الوجه أن أخذ عنوان الرجل في موضوع الحكم بالرجوع انما هو من جهة التقابل بأهل الجور و حكامهم حيث منع-ع- عن التحاكم إليهم، و الغالب المتعارف في القضاء هو الرجولية، و لا- نستعهد قضاؤه النساء و لو في مورد واحد فأخذ عنوان الرجولية من باب الغلبة لا من جهة التعبد و حصر القضاة بالرجال، فلا دلالة للحسنه على أن الرجولية معتبرة في باب القضاء فضلا عن الدلالة عليها في الإفتاء لو سلمنا أن القضاء و الفتوى من باب واحد. على أنه لم يقم أى دليل على التلازم بينهما ليعتبر في كل منهما ما اعتبر في الآخر بوجه.

(١) المتقدمة في ص ٢١٨.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٢٦
و الحرية- على قول- (١)

و أيضا استدلووا عليه بمقبولة عمر بن حنظلة المتقدمة (١) حيث ورد فيها:

ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا.

و قد ظهر الجواب عنها بما بيناه في الحسنه المتقدمة مضافا إلى انها ضعيفة السند كما مر، على أن قوله-ع- من كان. مطلق و لا اختصاص له بالرجال إذا لم يقم دليل على أن الرجولية معتبرة في المقلد. بل مقتضى الإطلاقات و السيرة العقلية عدم الفرق بين الإناث و الرجال هذا.

و الصحيح أن المقلد يعتبر فيه الرجولية، و لا يسوغ تقليد المرأة بوجه و ذلك لأننا قد استفدنا من مذاق الشارع أن الوظيفة المرغوبة من النساء انما هي التحجب و التستر، و تصدى الأمور البيتية. دون التدخل فيما ينافي تلك الأمور. و من الظاهر أن التصدى للإفتاء- بحسب العادة- جعل للنفس في معرض الرجوع و السؤال لأنهما مقتضى الرئاسة للمسلمين، و لا يرضى الشارع بجعل المرأة نفسها معرضا لذلك ابدا، كيف و لم يرض بامامتها للرجال في صلاة الجماعة فما ظنك بكونها قائمة بأمورهم و مديرة لشئون المجتمع و متصدية للزعامه الكبرى للمسلمين.

و بهذا الأمر المرتكز القطعي في أذهان المشرعة يقيد الإطلاق، و يردع عن السيرة العقلية الجارية على رجوع الجاهل الى العالم مطلقا رجلا كان أو امرأة.

٦- الحرية

(١) لا يمكننا المساعدة على هذا الاشرط سواء استندنا في مسألة جواز التقليد إلى السيرة العقلية أم إلى الأدلة اللفظية، أما إذا استندنا إلى السيرة فلأجل أن العقلاء يراجعون فيما يجهلونه الى العالم به، و لا يفرقون في ذلك بين العبيد و الأحرار و هذا

(١) في ص ٢١٨.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٢٧
و كونه مجتهدا مطلقا فلا يجوز تقليد المتجزي (١)

أمر غير قابل للتردد فيه، لأنه المشاهد من سيرتهم بوضوح.

و أما إذا اعتمدنا على الأدلة اللفظية فلأن قوله عز من قائل: فلو لا نفر .. «١»

يدلنا على وجوب التحذر عند إنذار الفقيه و لم يقيد ذلك بما إذا كان المنذر حرا.

و كذا الحال في غيرها من الأدلة اللفظية، و مقتضى إطلاقها عدم اعتبار الحرية في المقلد.

و لا يأتي في المقام ما أشرنا إليه في شرطية العدالة و يأتي تفصيله عند التكلم على طهارة المولد من أن المرتكز في أذهان المشرعة

أن من كان به منقصة دينية أو دنيوية مسقطه له عن الوقار و الانظار لا يجوز أن يتصدى للمرجعية و الإفتاء، لأنه من أعظم المناصب

الإلهية بعد الولاية، و لا يرضى الشارع أن يتصدها من له منقصة كما مر. و ذلك لان العبودية ليست منقصة بوجه، فان العبد قد يكون

ارقي مرتبة من غيره. بل قد يكون وليا من أولياء الله سبحانه كما كان بعض العبيد كذلك.

و قد يبلغ العبد مرتبة النبوة كلقمان. فإذا لم تكن العبودية منافية لشيء من مرتبتي الولاية و النبوة فهل تكون منافية لمنصب الإفتاء

الذي هو دونهما كما لا يخفى؟

٧- الاجتهاد المطلق

(١) قد قدمنا الكلام في ذلك عند التكلم على الاجتهاد، و ذكرنا أن المتجزي ليس له أن يرجع إلى الغير في اعمال نفسه، لانه عالم

فيما استنبطه و رجوعه الى غيره من رجوع العالم الى العالم، لا من رجوع الجاهل إليه، و لا مسوغ للتقليد في مثله و كيف يمكن دعوى

جواز رجوعه إلى من يرى خطأه و اشتباهه، لان مرجعه إلى أنه مع علمه بطلان صلاته- مثلا- يجب أن يبني على صحتها لرجوعه الى

فتوى

(١) التوبة ٩: ١٢٢.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٢٨

.....

من يراها صحيحة، و هذا مما لا يمكن الالتزام به. هذا بحسب السيرة.

و أما الأدلة اللفظية فقد أسبقنا هناك أن أدلة جواز التقليد و اتباع فتوى الغير مختصة بمن لم يتمكن من تحصيل الحجة على الحكم

الشرعي فما ظنك بالمتجزي الذي قد حصلها بالفعل في مورد أو موردين أو أكثر.

و أما جواز الرجوع اليه فقد منع عنه الماتن بقوله: و كونه مجتهدا مطلقا فلا يجوز تقليد المتجزي. و ما أفاده «قده» بناء على الاستدلال

على وجوب التقليد بدليل الانسداد هو الصحيح، و ذلك لأن بطلان غير التقليد من الطرق و انسدادها على العامي المقلد يقتضى

وجوب رجوعه إلى عالم ما، إذا النتيجة جزئية، و المقدار المتيقن منها هو الرجوع الى المجتهد المطلق دون المتجزي كما أفاده.

كما أن الحال كذلك فيما لو استدللنا على وجوبه بالأدلة اللفظية من الكتاب و السنة، لأن قوله عز من قال: فلو لا نفر .. دل على أن

الحذر انما يجب عند إنذار المنذر الفقيه، و لا دلالة لها بوجه على وجوبه عند إنذار كل منذر و إن لم يصدق أنه فقيه. كما أن الاخبار

الآمرة بالرجوع إلى أشخاص معينين دللتنا على الرجوع الى يونس بن عبد الرحمن و أمثاله من أكابر الفقهاء و الرواة، و لم تدلنا على

جواز الرجوع إلى من عرف مسألة أو مسألتين، و لم يكن من إضراب هؤلاء الأكابر من الرواة.

نعم مقتضى السيرة العقلائية عدم الفرق في رجوع الجاهل الى العالم بين أن يكون مجتهدا مطلقا أو متجزئا، لوضوح أن جاهلهم بشيء

يرجع الى العالم به و ان لم يكن له معرفة بغيره من الأمور، فتراهم يراجعون الطيب الاخصائي بالعيون- مثلا- و ان لم يكن له خبرة

بغيرها من الجهات، و كذلك من له معرفته ببعض المسائل دون بعض و ان كان قليلا.

بل قد يقدمون نظر المجتهد المتجزى على قول المجتهد المطلق عند المعارضة،

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٢٩

.....

كما إذا كان المتجزى أعلم من المجتهد المطلق لممارسته و دقته في العلوم العقلية و كونه أقوى استنباطا منه فيما يرجع الى تلك المباحث من المسائل كوجوب مقدمة الواجب و بحثي الضد و الترتب و غيرها، و ان لم يكن له قوة بتلك المثابة في المسائل الراجعة إلى مباحث الألفاظ كغيرها.

و على الجملة لا- فرق بحسب السيرة العقلانية بين المجتهد المطلق و المتجزى بوجه و مقتضى ذلك جواز تقليده فيما استنبطه من الاحكام و إن كانت قليلة غير مصححة لإطلاق الفقيه عليه و هذا لعله مما لا كلام فيه.

و انما الكلام في أن السيرة هل ردع عنها في الشريعة المقدسة أو لا رادع عنها بوجه. و ما يمكن أن يكون رادعا عنها انما هو الكتاب و السنة، لوضوح أن غيرهما مما يمكن الاستدلال به على جواز التقليد غير صالح للرادعية ابدأ.

أما الكتاب فقولاه عز من قائل: فاستلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون «١» و إن كان صالحا للرادعية و ذلك لأن ظاهر الأمر بالسؤال أن السؤال عن أهل الذكر واجب تعيني و أن الواجب على غير العالم أن يسأل أهل الذكر متعينا، لا انه واجب مخير بان يكون غير العالم مأمورا بالسؤال من أهل الذكر أو غيرهم مخيرا بينهما، و من الواضح أن أهل الذكر غير صادق على من علم مسألة أو مسألتين. إذا الآية المباركة قد أوجبت الرجوع إلى المجتهد المطلق متعينا و هذا ينافي جواز الرجوع الى المتجزى لان مرجعه الى التخيير بينهما و قد فرضنا أن الآية دلت على تعيين الرجوع الى المجتهد المطلق.

إلا أنا قد أسبقنا في محله أن الآية المباركة لا دلالة لها على وجوب التقليد و ان السؤال مقدمة للعمل بقول أهل الذكر تعبدا. و بينا أن ظاهرها أن السؤال مقدمة لحصول العلم و معنى الآية: فاستلوا لكي تعلموا. فان سياقها يقتضى أن

(١) الأنبياء ٢١: ٧.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٣٠

.....

يكون المراد من أهل الذكر علماء اليهود، و أن الله سبحانه قد أمر الجهلاء بالسؤال عنهم لكونهم عالمين بكتبهم.

و من هنا ورد في أية اخرى: فاستلوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون بالبينات و الزبر «١» أي إذا لم يكن لكم علم بالبراهين و الكتب فاستلوا علماء اليهود. و لا يحتمل أن يكون السؤال عنهم لأجل التعبد بقولهم، إذ لا حجية لأقوالهم فيتعين أن يكون من باب المقدمة لحصول العلم.

نعم ورد تفسير أهل الذكر بالأئمة-ع- إلا أنه كما بيناه سابقا لا ينافي تفسيره بعلماء اليهود، لأنهم-ع- أيضا من مصاديق أهل الذكر فراجع.

هذا على أن الآية المباركة إنما وردت إلزاما لأهل الكتاب بالرجوع إلى علمائهم فيما يرجع إلى النبي-ص- و من البين أنه لا معنى للتعبد في أمر النبوة و غيرها مما يرجع إلى الأصول فإن المطلوب فيها هو الإذعان و الاعتقاد و لا يكفي فيها التعبد بوجه و أما آية النفر فدلالته على وجوب التقليد و إن كانت ظاهرة كما مر، إلا أنها ليست بظاهرة في الحصر لتدل على أن وجوب الحذر يترتب على

إنذار الفقيه، ولا يترتب على إنذار العالم الذي لا يصدق عليه الفقيه و معه لا تكون الآية المباركة صالحة للرادعية. وأما الروايات فهي أيضا كذلك، حتى إذا فرضنا أن الرواة المذكورين فيها من أجلاء الفقهاء و كبرائهم، إلا أنها غير ظاهرة في الانحصار لتدل على عدم جواز الرجوع الى غيرهم من العلماء. نعم هناك روايتان ظاهرتان في الانحصار. «إحدهما»: رواية الاحتجاج المروية عن العسكري-ع- و أما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه .. «٢» لان ظاهرها حصر المقلد في الفقهاء

(١) النحل ١٦: ٤٣.

(٢) المتقدمة في ص ٢٢١.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٣١

.....

المتصفين بالأوصاف الواردة في الحديث فلا يجوز تقليد غير الفقيه. إلا أنها كما قدمنا ضعيفة سندا. على ان دلالتها على الحصر أيضا مورد المناقشة، لأن الرواية ليست بصدد بيان أن المقلد يعتبر أن يكون فقيها، وإنما هي بصدد بيان الفارق بين علماء اليهود و علمائنا و عوامهم و عوامنا، حيث قيل له-ع- إذا كان هؤلاء العوام من اليهود لا يعرفون الكتاب إلا بما يسمعون من علمائهم فكيف ذمهم الله سبحانه بتقليدهم و القبول من علمائهم بقوله عز من قائل: فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله و هل عوام اليهود إلا كعوامنا يقلدون علمائهم .. فقال-ع- بين عوامنا و عوام اليهود فرق من جهة و تسوية من جهة و بين أن الفرق بينهما في أن عوام اليهود قد عرفوا علمائهم بالكذب الصراح و .. و التفتوا أن من فعل ذلك فهو فاسق لا يجوز تقليده و مع هذا اتبعوا آرائهم فلذلك ذمهم الله سبحانه و بين أن عوامنا أيضا كذلك إذا عرفوا من علمائهم الفسق الظاهر فمن قلد مثل هؤلاء فهو مثل اليهود الذين ذمهم الله بتقليدهم لفسقة علمائهم و أما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه .. فللعوام أن يقلدوه «١». فالرواية بصدد بيان الفارق بين الفاسق و العادل، و ليست بصدد بيان ان الفقهاء معتبرة في المقلد.

و «ثانيتهما»: مقبولة عمر بن حنظلة المتقدمة «٢» حيث ورد فيها: ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا فليرضوا به حكما. حيث دلت على أن القاضى يعتبر أن يكون عارفا بأحكامهم و ناظرا في حلالهم و حرامهم و من الظاهر أن من عرف مسألة أو مسألتين لا يصدق عليه العارف بأحكامهم لأن ظاهره العموم و الرواية ظاهرة في حصر القضاة بمن عرف أحكامهم

(١) في ص ٢٢١.

(٢) في ص ٢١٨.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٣٢

.....

و بما أن منصب القضاء منصب الفتوى بعينه فلا-مناص من أن يعتبر فيه ما اعتبر في باب القضاء و النتيجة عدم جواز المراجعة إلى المجتهد المتجزى لعدم كونه عارفا بأحكامهم و يرد على الاستدلال بالمقبولة أمور:

«الأول»: أن الرواية ضعيفة السند لعدم توثيق عمر بن حنظلة. و ما ورد في توثيقه أيضا ضعيف فلاحظ.

«الثاني»: أن الاستدلال بها يتوقف على العلم بأن الأمور المعتمدة في باب القضاء معتبرة في باب الفتوى أيضا لاتحادهما. ولا علم لنا بذلك لأن القضاة ترتبط بأبواب كثيرة من الفقه فيمكن أن يعتبر في المتصدى لها العلم بجملة وافية من أحكامهم و أين هذا من محل الكلام، لوضوح أن العلم بمسألة لا يتوقف على العلم بسائر المسائل الفقهية.

«الثالث»: أنها معارضة في نفس موردها بحسنه أبي خديجة سالم بن مكرم الجمال المتقدمه «١» قال: أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق: إياكم أن يحاكم بعضكم بعضا إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته قاضيا فتحاكموا إليه. لدلالاتها على ان العلم ببعض أحكامهم وقضاياهم كاف في باب القضاء، وهذا متحقق في المتجزي كالمجتهد المطلق. و هي معارضة للمقبولة.

وقد يقال:- كما قيل- إن الظاهر من كلمة «من» و إن كان هو التبعض بل لا يصح ان تكون بيانية في الرواية، لأن المتعين حينئذ ان يقال: أشياء من قضايانا. للزوم التطابق بين المبين والبيان، إلا ان مدخولها و هو قضايانا بمعنى أحكامهم و علومهم بما انه أمر كثير بل أمور غير متناهية بالإضافة إلى البشر، فلا مناص من ان يكون الشيء من تلك الأمور أيضا كثيرا في نفسه، و إن كان

(١) في ص ٢١٨.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٣٣

.....

قليلًا بالإضافة إلى أحكامهم، و من هنا لا يصح أن يقال: القطرة شيء من البحر أو أن من ملك فلسا واحدا أن عنده شيئا من المال. والمعروف عن صاحب الجواهر «قده» أنه قيل له- عند احتضاره و انكشاف الغطاء عنه:- عنده شيء من علم جعفر-ع- مع أنه «قده» من أكابر الفقهاء و إعلامهم إذا الحسنه و المقبولة متطابقتان في الدلالة على أن القاضى لا بد أن يكون عارفا بجملة معتد بها من الاحكام، و هذا غير متحقق في المجتهد المتجزي الذي استنبط مسألة أو مسألتين و نحوهما.

و يرد عليه: أن الشيء من الأمر الكثير و إن كان ظاهرا فيما هو كثير في نفسه إلا- أن الوارد في الرواية على طريق الكليني «١» و الصدوق «٢» قدس سرهما «من قضائنا»، و على طريق الشيخ في التهذيب «٣» «من قضايانا» فمن المحتمل أن يكون الصحيح المطابق للواقع نسختي الكافي و الفقيه اعني «من قضائنا» و معه لا دلالة للرواية على إرادة معرفة الكثير من أحكامهم.

فإن القضاء بمعنى الحكم في مقام الترفع. و أحكامهم الواصلة إلينا في الترفع و الخصومات ليست بكثيرة في نفسها ليقال إن الشيء من الكثير أيضا كثير في نفسه بل هي أحكام قليلة، إذا تدلنا الرواية على أن معرفة حكم أو حكمين في موارد الترفع أيضا تكفي في صحة القضاء، لأنه أيضا شيء من أحكامهم.

على أن الرواية على طريق الشيخ ضعيفة لوقوع معلى بن محمد في سندها و هو ضعيف و كذا على طريق الكليني «قده» نعم هي على طريق الصدوق حسنة لأنه رواها بإسناده عن احمد بن عائد عن أبي خديجة. و في طريقه الى ابن عائد

(١) الكافي ج ٧ ص ٤١٢.

(٢) الفقيه ج ٣ ص ٢.

(٣) التهذيب ج ٦ ص ٢١٩.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٣٤

.....

الحسن بن علي الرشاء و هو ممدوح و قد عرفت أنها مشتتملة على «قضائنا» فلم يثبت اشتمال الرواية على «قضائنا» في نفسه. و لا شبهة في أن «شيئا من قضائنا» يصدق على القليل أيضا كما تقدم هذا كله مع قطع النظر عن وقوع معلى بن محمد و الحسن ابن علي الرشاء في أسانيد كامل الزيارات و الا فهما موثقان بتوثيق ابن قولويه فطريق الشيخ و الكليني أيضا صحيح كما ان الرواية صحيحة لا انها حسنة كما مر.

فالحسنة معارضة للمقبولة، و هي غير معتبرة في موردها فضلا عن أن تدل على عدم جواز الرجوع الى المتجزى في الاجتهاد، إذا السيرة العقلانية ثابتة و لم يرد ردها عنها في الشريعة المقدسة.

فإن ثم هناك إجماع على عدم جواز الرجوع إلى المتجزى فهو و إلا فلا مانع من تقليده فيما استنبطه من الاحكام و ان كان قليلا غايته هذا.

على أنا لو سلمنا دلالة الكتاب و السنة على عدم جواز الرجوع الى من لم يتصف بالفقاهة أيضا لم يمكننا الحكم بعدم جواز تقليد المتجزى مطلقا، و ذلك لان النسبة بين المجتهد المطلق و عنوان الفقيه، و كذا بينه و بين المتجزى عموم من وجه، فان عنوان الفقيه انما يصدق باستنباط جملة معتدا بها من الاحكام، و معه قد يجوز التقليد من المجتهد المتجزى، كما أنه قد لا يجوز التقليد من المجتهد المطلق، فان المجتهد إذا استنبط جملة معتدا بها من الاحكام، و لم يتمكن من الاستنباط في غيرها لقصور باعه و ملكته فهو متجزى لا محالة، إذ ليست له ملكة استنباط الاحكام على إطلاقها، إلا أنه ممن يجوز تقليده لصدق عنوان الفقيه عليه، لما فرضناه من انه استنبط جملة معتدا بها من الاحكام، و هي موجبة لصدق الفقيه عليه، و مقتضى الكتاب و السنة جواز تقليد الفقيه كما مر.

و إذا فرضنا أن المجتهد متمكن من استنباط الاحكام على إطلاقها من دون أن تختص قدرته بباب دون باب إلا- أنه لم يتصد للاستنباط و لا في مورد واحد فلا

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٣٥

و الحياة (١) فلا يجوز تقليد الميت ابتداء. نعم يجوز البقاء كما مر و أن يكون اعلم (٢) فلا يجوز- على الأحوط- تقليد المفضل مع التمكن من الأفضل، و أن لا يكون متولدا من الزنا (٣) و أن لا يكون

شبهة في أنه مجتهد مطلق لقدرته عليه في جميع الأبواب و الموارد، و مع ذلك لا- مسوغ للرجوع إليه، إذ لا يطلق عليه الفقيه لعدم كونه عالما بالأحكام الشرعية بالفعل و على الجملة إذا كان المدار في جواز التقليد و عدمه هو صدق عنوان الفقيه فهو قد يصدق على المتجزى، و قد لا يصدق على المجتهد المطلق، و معه لا مسوغ للحكم بعدم جواز الرجوع الى المتجزى مطلقا.

٨- الحياة

(١) كما تقدم في المسألة التاسعة، فلاحظ.

٩- الأعلمية

(٢) على ما أسلفنا تفصيله في المسألة الثانية و العشرة فليراجع.

١٠- ان لا يكون متولدا من الزنا

(٣) وهذا لا للإجماع المدعى في المقام، لأنه على تقدير ثبوته ليس من الإجماع التعبدى، ولا لدوران الأمر بين التعيين والتخير في الحجية، لأن المتولد من الزنا كغيره مشمول للأدلة اللفظية، ومقتضى إطلاقها عدم الفرق بينهما كما لا يخفى. وكذلك الحال بالنسبة إلى السيرة العقلانية، لعدم اشتراطهم طهارة المولد فيمن يرجع إليه الجاهل. بل لان كون المجتهد متولدا من الزنا منقصة، وقد تقدم أن الشارع لا يرضى التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٣٦ مقبلا على الدنيا (١) و طالبا لها مكبا عليها مجدا في تحصيلها ففي الخبر: من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا لهواه مطيعا لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه.

بزعامه من له منقصة بوجه كيف و لم يرض بامامه مثله للجماعة فما ظنك بتصديه للزعامة الكبرى للمسلمين، لان منصب الفتوى من أعظم المناصب الإلهية بعد الولاية و ان لم يكن المتولد من الزنا مقصرا في ذاته، كما إذا كان عادلا بل في غاية التقى و الورع، إلا أن نقصه من تلك الناحية موجب لحرمانه عن التصدى للزعامة العظمى كما عرفت. و بذلك يتضح الفرق بين أمثال هذه الشروط مما يعد منقصة و شيئا و بين الموت الذى قلنا بعدم كونه موجبا لسقوط فتوى الميت عن الحجية في بعض الصور و ذلك لان الموت لا يعد نقصا بوجه لانه كمال و ترق للنفس و انتقال من النشأة الزائلة إلى النشأة الآخرة، و لذا اتصف به الأنبياء و الأوصياء. و من هنا قلنا بجواز تقليد الميت إذا أخذ منه الفتوى حال حياته ثم طراه الموت.

١١- أن لا يكون مقبلا على الدنيا

(١) الظاهر أنه «قده» يريد بذلك اعتبار أمر آخر زائدا على شرطية العدالة لأن اشتراط تلك الأمور لو كان راجعا إلى شرطية العدالة لم يكن وجه لتكرارها و كان ذكرها مستدركا لا محالة و قد استند في ذلك على رواية الاحتجاج المتقدمة «١» و يدفعه: ما تقدم من أن الرواية ضعيفة السند مضافا الى أنها قاصرة الدلالة على المدعى فإنه لا مساغ للأخذ بظاهرها و إطلاقها، حيث أن لازمة عدم جواز الرجوع إلى من ارتكب امرا مباحا شرعيا لهواه، إذ لا يصدق معه أنه مخالف لهواه

(١) في ص ٢٢١.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٣٧

.....

لانه لم يخالف هواءه في المباح، و عليه لا بد في المقلد من اعتبار كونه مخالفا لهواه حتى في المباحات و من المتصف بذلك غير المعصومين -ع-؟ فإنه أمر لا يحتمل أن يتصف به غيرهم، أو لو وجد فهو في غاية الشذوذ، و من ذلك ما قد ينسب إلى بعض العلماء من أنه لم يرتكب مباحا طيلة حياته، و إنما كان يأتي به مقدمة لأمر واجب أو مستحب، إلا أنه ملحق بالمعدوم لندرته و على الجملة إن أريد بالرواية ظاهرها و إطلاقها لم يوجد لها مصداق كما مر.

و ان أريد بها المخالفة للهوى فيما نهى عنه الشارع دون المباحات فهو عبارة أخرى عن العدالة و ليس أمرا زائدا عليها، و قد ورد أن ورع الناس من يتورع عن محارم الله «١» و مع التأمل في الرواية يظهر أن المتعين هو الأخير فلا يشترط في المقلد زائدا على العدالة شيء آخر.

نعم لا-بد أن تكون العدالة في المرجع واقعية و يلزم أن يكون مستقيما في جادة الشرع مع المحافظة التامة و المراقبة عليه مراقبة

شديدة، لأنه مخاطرة عظيمة، و مزلة الاقدام و من الله سبحانه الاعتصام.

تنبيهات

التنبيه الأول:

أن الشرائط المعتمدة في المرجع للتقليد من الاجتهاد و الأعلمية و الايمان و غيرها

(١) فضل بن عياض عن أبي عبد الله -ع- قال: قلت له: من الورع من الناس؟ قال: الذي يتورع عن محارم الله .. و في مرفوعة أبي شعيب عن أبي عبد الله -ع- قال: أروع الناس من وقف عند الشبهة .. المرويتان في ب ١٢ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٣٨

.....

هل تعتبر في حجية فتاواه حدوثا فحسب و لا تعتبر فيها بحسب البقاء فلو تبدلت - بعد تحققها- إلى ما يضادها أو يناقضها لم يكن مانع من البقاء على تقليده كما هو الحال في شرطية الحياة لأنها إنما تعتبر في المجتهد حدوثا، و من هنا لو مات جاز بل وجب البقاء على تقليده في بعض الصور أو أنها معتبرة حدوثا و بقاء بحيث لو تبدل علمه بالجهل، أو عدالته بالفسق و هكذا لم يجز البقاء على تقليده؟. و الوجه في هذا التردد انا نحتمل أن تكون الفتوى كالرواية فكما أن الراوي إذا كان عادلا أو موردا للوثوق حين روايته كفى ذلك في حجية رواياته و لا يضرها صيرورته فاسقا أو مرتدا بعد ذلك نحتمل أن تكون حجية الفتوى أيضا كذلك و قد سبق أن تكلمنا على ذلك في بعض الشروط و لم نتكلم عليه في بعضها الآخر. و تفصيل الكلام في هذه المسألة يقع في جهات:

«الأولى»: فيما يقتضيه الأصل العملي في المسألة، و أنه هل يقتضى اعتبار الشروط المذكورة بحسب الحدوث و البقاء أو يقتضى اعتبارها حدوثا فقط؟

«الثانية»: فيما تقتضيه الأدلة الاجتهادية في نفسها.

«الثالثة»: فيما تقتضيه الأدلة بلحاظ القرينة الخارجية.

(أما الجهة الأولى): فقد يقال: ان مقتضى استصحاب الحجية الثابتة لفتوى المجتهد بحسب الحدوث جواز البقاء على تقليده بعد تبدل الشرائط المذكورة إلى ما يضادها أو يناقضها، للقطع بحجيتها حال استجماعه الشرائط، فإذا ارتفعت و زالت و شككنا في بقائها على حجيتها و عدمه استصحبنا بقائها على حجيتها.

و فيه: أن هذا الاستصحاب و إن كان جاريا في نفسه لتمامية أركانه لما تقدم من أن نحتمل أن تكون الشرائط المذكورة مما يكفى حدوثه فلي اتصاف الفتوى بالحجية بقاء كما هو الحال في شرطية الحياة، فلنا في المقام يقين بالحجية سابقا و نشك فيها بحسب البقاء فلا مانع من استصحابها بعد زوال الشرائط و ارتفاعها و هذا يقتضى

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٣٩

.....

عدم اعتبار الشرائط بقاء.

إلا أنا لا نلتزم بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية. و معه لا مناص من الحكم باعتبار الشرائط بحسب الحدوث و البقاء و ذلك

للشك في حجية الفتوى بعد زوال الشرائط، و الشك في الحجية يساوق القطع بعدمها، إذ مع الشك فيها يقطع بعدم كون الفتوى معذرة و لا منجزة لتقوم الحجية بالوصول، و مع عدم وصولها نقطع بعدمها.

(أما الجهة الثانية): فالإنصاف أن الأدلة الاجتهادية المستدل بها على حجية فتوى الفقيه غير قاصرة الشمول لصورة زوال الشرائط و ارتفاعها و ذلك لإطلاقها كما تقدم في شرطية الحياة. فإن مقتضى إطلاق قوله عز من قائل: فلو لا نفر .. أن إنذار الفقيه- بعد استجماعه الشرائط- يتصف بالحجية سواء أ كان باقيا على تلك الشرائط بعد الإنذار أم لم يكن، و كذا غيره من الأدلة اللفظية فلاحظ.

و أما السيرة العقلانية فهي أيضا كذلك لأنها جرت على رجوع الجاهل إلى العالم سواء في ذلك أن يكون العالم باقيا على علمه و خبرويته بعد الرجوع أم لم يكن- مثلا- إذا راجعوا الطبيب و أخذوا منه العلاج و الدواء و قد جن بعد ذلك لم يترددوا في جواز العمل على طبق معالجته، و معه لا- بد من الحكم بأن الشرائط انما تعتبر حدودا و لا تعتبر بحسب البقاء. نعم ادعى شيخنا الأنصاري «قده» الإجماع على أن الشرائط المذكورة كما أنها معتبرة بحسب الحدوث كذلك تعتبر في حجية الفتوى بقاء.

و فيه: انه إجماع منقول لا- ينبغى الاعتماد عليه، و لا- سيما مع ذهاب جمع الى عدم اعتبارها بحسب البقاء، لوضوح أن مع مخالفة الجماعة لا يبقى أى مجال لدعوى الإجماع على الشرطية بقاء.

(أما الجهة الثالثة): فالذى ينبغى أن يقال: ان الشرائط المذكورة معتبرة في المقلد حدودا و بقاء و ذلك لانه مقتضى ما ارتكز في أذهان المشرعة حسب ما

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٤٠

.....

استكشفته من مذاق الشارع من عدم رضائه أن يكون المتصدى للزعامة الكبرى للمسلمين من به منقصة دينية أو دنيوية يعاب بها عليه و تسقطه عن انظار العقلاء المراجعين إليه فلا يحتمل ان يترضى بكونه جاهلا أو منحرفا عن الشريعة التي يدعو الناس إلى سلوكها، فضلا عن أن يكون راضيا بكونه مجنونا، أو كافرا أو غير ذلك من الأوصاف الرذيلة.

فلا وجه لمقايضة هذه الشرائط لشرطية الحياة، لأن ضدها أعنى الموت ليس بمنقصة دينية و لا دنيوية، و انما هو كمال للنفس و تجرد من هذه النشأة و انتقال إلى نشأة اخرى أرقى من تلك النشأة بكثير، و من هنا اتصف به الأنبياء و الأوصياء.

و أين هذا من انقلاب العالم جاهلا أو صيرورة العادل فاسقا أو مرتدا، لان ذلك منقصة غير لائقة بالزعامة الدينية الكبرى كما مر. إذا فالأدلة الدالة على اعتبار تلك الشرائط حدودا هي الأدلة- بنفسها- على اعتبارها بقاء.

التنبيه الثاني

أن المجتهد قد يستنبط الأحكام الشرعية عن المدارك المتعارفة المتداولة بين المجتهدين أعنى الكتاب و السنة- و يدخل فيها الإجماع لرجوعه إليها إذ لا يعتمد عليه إلا إذا استكشفتنا به رأى المعصوم- ع- و كذلك العقل أيضا في بعض الموارد و لا إشكال حينئذ في جواز تقليده إذا استجمع بقية الشروط. و قد يتصدى لتحصيلها بالطرق غير المتعارفة كالعلوم الغريبة من الجفر و الرمل أو الاستخارة و القرعة و غيرها مما لم يتم دليل على حجيته في الشريعة المقدسة. و لا ينبغى التأمل في عدم جواز تقليده.

و ذلك أما بحسب الأدلة اللفظية فلانه لا يصدق عليه الفقيه، و لا يقال انه فقيه في الدين، أو ناظر في حلالهم و حرامهم، و عارف بأحكامهم.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٤١

.....

كما أن العقلاء ليست لهم سيره في الرجوع إلى مثله وهذا لعله مما لا- اشكال فيه وإنما الكلام فيما إذا استنبطها بطريق ثالث غير الطرق المتعارفة والغريبة، كما إذا بنى على انسداد باب العلم والعلمى ووجوب العمل بالظن على الكشف- أى أن العقل يستكشف حينئذ أن الشارع قد اعتبر الظن حجةً وطريقاً إلى أحكامه- أو على الحكومة- بكلاً معنيها أعنى استقلال العقل بوجوب العمل بالظن حال الانسداد كاستقلاله بوجوب العمل بالقطع حال الانفتاح، أو تنزله من لزوم الامتثال الجزمى إلى كفاية الامتثال الاحتمالى- فهل يسوغ تقليده في تلك الصورة أولاً؟

قد يقال: كما عن صاحب الكفاية «قده» بعدم الجواز، وذلك أما على الحكومة فلأجل أن المجتهد- على هذا المسلك- جاهل بالأحكام وهو معترف بجهله وهل يرجع الجاهل إلى جاهل مثله؟ ومقدمات الانسداد انما تتم عند المجتهد، لا العامى، لأن من احدى مقدماته انحصار الطريق بالظن، ولا ينحصر طريق الامتثال للعامى به، إذ له أن يرجع الى فتوى المجتهد البانى على الانفتاح. وكذلك الحال على تقدير انحصار المجتهد بمن يرى الانسداد لتمكن العامى من الاحتياط وان بلغ العسر والحرج، فإن العامى لا قدرة له على إبطال الاحتياط المستلزم لهما فلا ينحصر الطريق فى حقه بالظن، اللهم إلا أن يتمكن العامى من إبطال الاحتياط إذا كان مستلزماً للحرج، وهذا دونه خرط القتاد، أو يكون الاحتياط موجبا لاختلال النظام فان العقل يستقل معه بعدم الجواز، وهذا بخلاف المجتهد، إذ لا يجوز له أن يرجع الى الغير الذى يرى خطأه و جهله بالأحكام، وهو متمكن من إبطال وجوب العمل بالاحتياط أو جوازه. هذا كله على الحكومة.

وكذلك الأمر على الكشف فان المجتهد وان كان يرى نفسه عالماً بالأحكام الشرعية إلا أن حجية الظن المستكشفة بمقدمات الانسداد انما تختص بمن تمت عنده المقدمات ولا تتم إلا عند المجتهد دون العامى، لما عرفت من أن الطريق فى حقه غير التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٤٢

.....

منحصر بالظن لتمكنه من تقليد المجتهد البانى على الانفتاح كتمكنه من العمل بالاحتياط والصحيح عدم الفرق فى جواز التقليد بين المجتهد القائل بالانسداد والقائل بالانفتاح وذلك لأن القائل بالانسداد قد يكون اعلم من المجتهد البانى على الانفتاح وقد يكون القائل بالانفتاح اعلم من البانى على الانسداد:

أما الصورة الثانية: فلا ينبغى التردد فى عدم جواز تقليد المجتهد البانى على الانسداد، وهذا لا لأن القائل بالانسداد لا مسوغ لتقليده. بل لما مر من أن مقتضى السيرة العقلانية لزوم الأخذ بقول الأعم عند العلم بالمخالفة بينه وبين غير الأعم فإن المقام من هذا القبيل، حيث أن الأعم يدعى الانفتاح وحجية خبر الثقة، وظواهر الكتاب والسنة حتى بالإضافة الى من لم يقصد إفهامه. ويدعى غير الأعم الانسداد ومع العلم بالمخالفة يتعين الرجوع إلى قول الأعم وهو يرى الانفتاح، فلا يجوز تقليد غير الأعم حينئذ حتى لو بنى على الانفتاح.

وأما الصورة الاولى: اعنى ما إذا كان الأعم هو المجتهد القائل بالانسداد نظير المحقق القمى «قده» بالإضافة الى بعض معاصريه فلا ينبغى التأمل فى وجوب تقليده وذلك لأنه الأعم على الفرض، وعند العلم بالمخالفة يتعين الرجوع الى الأعم و «دعوى»: أن مقدمات الانسداد انما تتم عند المجتهد دون العامى «مندفعة» بأنها كما تتم عند المجتهد تتم عند العامى المقلد أيضاً لأجل انحصار طريقه بالعمل بالظن إذ ليس له أن يقلد المجتهد البانى على الانفتاح، لان المجتهد الأعم يرى خطأه و جهله ومع ذهاب المجتهد الواجب تقليده ومتابعته الى خطأ القائل بالانفتاح وحكمه بجهله كيف يسوغ للمقلد الرجوع إليه.

فإن المجتهد الأعمى و إن كان يعترف بجهله إلا انه يدعى جهل القائل بالانفتاح فإنه أشد جهالة من البانى على الانسداد لانه بسيط لالتفاته إلى جهله بخلاف القائل بالانفتاح لانه غير ملتفت إلى جهله فهو جاهل مركب، كما أنه غير متمكن من التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٤٣

.....

الاحتياط، و ذلك لان العامى و ان لم يتمكن من إبطاله إلا أنه يرجع في جوازه و عدمه إلى الأعمى و هو يدعى عدم جوازه أو عدم وجوبه، أو أنا نفرض العامى متمكنا من إبطال وجوب الاحتياط عند استلزامه العسر و الحرج إذا ينحصر طريقه بالعمل بالظن. و نتيجة ذلك انه لا فرق بين المجتهد القائل بالانفتاح و المجتهد البانى على الانسداد بناء على الحكومة فضلا عن القول بالكشف.

التنبه الثالث

لا شبهة في جواز الرجوع إلى المجتهد فيما إذا علم بالأحكام الشرعية علما وجدانيا، لأنه يصدق عليه الفقيه لعلمه بالأحكام الشرعية حقيقة، و الرجوع اليه من رجوع الجاهل إلى العالم و الفقيه و كذلك الحال فيما إذا لم يكن عالما بها بالوجدان إلا أنه استنبطها من الأمارات المعتبرة شرعا، فإنه أيضا لا- إشكال في الرجوع إليه بناء على ما هو الصحيح من أن اعتبار الحجج و الأمارات من باب الطريقية و الكاشفية، و جعل ما ليس بعلم علما بلا فرق في ذلك بين الحجج التأسيسية و الإيضائية و ان لم نعثر- إلى الآن- على ما يكون حجة تأسيسية لأنها إيضائية بأجمعها و الشارع يتصرف فيها بإضافة قيد أو حذفه. فإن المجتهد وقتئذ عالم بالأحكام الشرعية كما أنه فقيه و إن كان علمه بها علما تعديليا لا وجدانيا، و لا فرق بين العلم الوجدانى و التعبدى بعد شمول الأدلة القائمة على جواز التقليد لمن استنبط الاحكام من الأمارات الشرعية لصدق أنه فقيه و عالم بالأحكام تعديليا.

و أما بناء على ما نسب إلى المشهور من الالتزام بجعل الحكم المماثل على طبق مؤدى الأمارات فأیضا لا كلام في جواز الرجوع إليه، لأن المجتهد- على هذا المسلك- عالم بالأحكام الظاهرية و ان لم يكن عالما بالحكم الواقعى، و من هنا قالوا التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٤٤

.....

إن ظنية الطريق لا- تنافى قطعية الحكم، و بهذا دفعوا المناقشة المعروفة- في أخذ العلم بالأحكام الشرعية في تعريف الفقه- بأن الأحكام الشرعية بأكثرها ظنية.

نعم ذكرنا في محله أن جعل الحكم المماثل في موارد الطرق و الأمارات مما لا أساس له، لما أشرنا إليه من أن الحجية إيضائية و لا يعتبر العقلاء جعل الحكم المماثل في شيء من الحجج، و انما يعاملون معها معاملة العلم فحسب.

ثم لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا أن الحجية في السند بمعنى جعل الحكم المماثل فلا مجال للالتزام به في حجية الدلالة لأنها تستند إلى حجية الظهور، و لا شبهة في أنها عقلانية، و قد عرفت أن العقلاء لا يعتبرون في الحجية جعل المماثل بوجه، و الاستنباط و إن كان يتوقف على كل من حجية السند و الدلالة، إلا أن الحجية في الدلالة ليست بمعنى جعل المماثل قطعاً، فالقول بذلك لا يبتنى على دليل، إلا أنا لو قلنا بذلك جاز تقليد المجتهد لصدق انه فقيه و عالم بالأحكام كما عرفت، و لعل هذا مما لا اشكال فيه.

و انما الكلام فيما لو سلطنا مسلك صاحب الكفاية «قده» و قلنا ان المجعول في باب الحجج و الأمارات هو المعذرية أو المنجزية دون الطريقية و لا- الحكم المماثل فان المجتهد حينئذ ليس بعالم بالأحكام الواقعية و لا الظاهرية، كما انه ليس بفقيه و معه كيف يسوغ تقليده و هل هذا الا من رجوع الجاهل إلى جاهل مثله؟! و أجاب عن ذلك صاحب الكفاية بأن المجتهد وقتئذ و ان لم يكن عالما

بالأحكام الواقعية و لا الظاهرية، إلا انه عالم بموارد قيام الدليل و الحجة على الحكم الشرعى و متمكن من تشخيصها، و بهذا الوجه يصح تقليده و يجوز الرجوع اليه هذا.

و لا يخفى أن الالتزام بما سلكه صاحب الكفاية «قده» من أن المجعول هو التنجيز و التعدير و إن كان لا يمكن المساعدة عليه لما بيناه في محله من أن المجعول في باب الأمارات هو الكاشفية و الطريقية دون المعذرية و المنجزية، لأن قبح العقاب من التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٤٥

.....

دون البيان و وجوب دفع الضرر المحتمل قاعدتان عقليتان و غير قابلتين للتخصيص بوجه.

فإذا قام الخبر الواحد- مثلا- على وجوب شىء أو حرمة فلا مناص من أن نلتزم بتنجز الواقع و استحقاق العقاب على تقدير المخالفة، و لا- يتم ذلك إلا بناء على حجية الخبر حتى ينقلب به موضوع عدم البيان إلى البيان، و لا يقبح العقاب على مخالفته إذا التنجيز أمر مترتب على الحجية لا انه بمعنى الحجية. و سرّه أنه مع قطع النظر عن حجية الخبر- مثلا- لا موجب للالتزام بتنجز الواقع على المكلف. بل مقتضى قاعدة قبح العقاب من دون بيان عدم التنجز، و عدم استحقاق العقاب على مخالفته لانه بلا بيان. و قد عرفت أن قبح العقاب حينئذ حكم عقلى غير قابل للتخصيص بوجه.

و كذلك الحال فيما إذا قام الخبر- مثلا- على إباحة شىء فى مورد و احتملنا فيه الضرر بمعنى العقاب، فإنه لا شبهة فى معذورية المكلف و عدم استحقاقه العقاب على تقدير مخالفة الواقع. و لا تتم هذا إلا بعد حجية الخبر فإنه لو لا كونه حجة لم يكن بد من الاحتياط لوجوب دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب و هو أيضا حكم عقلى غير قابل للتخصيص إذا المعذرية كالمنجزية مترتبة على الحجية لا انها بمعنى الحجية و معه لا مناص من أن تكون الحجية امرا موجبا للقلب و التصرف فيما هو الموضوع للقاعدتين و ليس ذلك إلا الطريقية و الكاشفية فان بهما ينقلب موضوع عدم البيان إلى البيان و يتبدل احتمال الضرر إلى العلم بعدمه و لو لا ذلك كان الالتزام بالتنجيز فى الصورة الاولى و التعدير فى الثانية تخصيصا فى الحكمين العقليين و هما غير قابلين للتخصيص كما مرّ، و تفصيل الكلام فى ذلك موكول إلى محله.

فتحصل أن الالتزام بما سلكه «قده» مما لا مسوغ له إلا أنه على تقدير القول به لا وجه للمناقشة فى جواز تقليد المجتهد بما قدمنا تقريبه.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٤٦

.....

و هذا لا لما أفاده صاحب الكفاية «قده» من تسليم عدم صدق العالم أو الفقيه على المجتهد عندئذ و أنه انما يجوز تقليده لكونه عالما بموارد قيام الحجة. و ذلك لأنه تمهل فى الجواب، حيث أن الدليل انما دل على جواز تقليد الفقيه أو العالم بالأحكام أو غيرهما من العناوين الواردة فى لسان الدليل فإذا سلمنا أن المجتهد لا يصدق عليه شىء من تلك العناوين المسوغه للتقليد لم يمكننا الحكم بجواز تقليده و ان فرضناه عالما بغير الأحكام الشرعية من الأمور.

بل من أجل أن المجتهد- على هذا المسلك- أيضا يصدق عليه الفقيه و العالم و سره أن مفهوم الفقيه غير مقيد بخصوص العلم بالأحكام الواقعية أو الظاهرية، بل إنما هو أعم منهما و العلم بقيام الحجة على الأحكام و ان فسرنا الحجية بمعنى المنجزية و المعذرية، و يدلنا على ذلك أن الاخبار المتقدمة فى محلها قد دلتنا على إرجاع الأئمة- ع- شيعتهم الى آحاد الرواة و كبراء أصحابهم كيونس بن عبد الرحمن و زكريا بن آدم و غيرهما، و لا شبهة فى أنه بناء على هذا المسلك و تخصيص الفقيه بخصوص العلم بالأحكام لا

يصدق عليهم الفقيه و لا- العالم لعدم علمهم بالأحكام الواقعية و لا- الظاهرية و انما كانوا يعلمون موارد قيام الحجّة على الأحكام الشرعية فإن أصحابهم-ع- لو سلمنا علمهم بصدور الاخبار عنهم-ع- بان كان السند قطعيا في حقهم، لاستماعهم الرواية من نفس الامام-ع- فلا نسلم كون دلالتها أيضا قطعياً لهم لأنها تستند إلى حجية الظهور و هي بمعنى المنجزية و المعذرية- على الفرض- و حيث أن النتيجة تتبع أحسن المقدمتين فنستنتج من ذلك عدم كون الرواة عالمين بالأحكام الواقعية و لا الظاهرية. على أن السند أيضا لا- يكون قطعيا- دائما- بالإضافة إلى الرواة فان الرواة من أصحابهم قد ينقل الرواية عن راو مثله، فلا فرق بين المجتهد من أصحابهم-ع- و المجتهد المتأخر عن عصرهم إلا في أن الواسطة في روايات أصحاب الأئمة-ع-

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٤٧

.....

أقل منها في روايات غيرهم من الرواة.

و بما بيناه ظهر أن العلم بالأحكام الواقعية أو الأحكام الظاهرية غير معتبر في مفهوم الفقاهة و انما هو أعم من ذلك و من العلم بقيام الحجّة على الحكم، إذ لو لا ذلك لم يوجد في العالم مصداق للفقيه، و لم يصح إطلاقه على أحد من أصحابهم-ع- و لا غيرهم فلا يتحقق معه موضوع لما دل على جواز الرجوع إلى من تفقه في الدين أو عرف شيئاً من أحكامهم و على الجملة لا- فرق في جواز الرجوع إلى المجتهد بين القول بان المجعول في الحجج و الأمارات هو الطريقية و الكاشفية، و القول بأنه الحكم المماثل و القول بأنه المنجزية و المعذرية، لما ظهر من أن الرجوع إلى المجتهد على جميع هذه المسالك من رجوع الجاهل إلى الفقيه هذا كله في الرجوع الى المجتهد في موارد الطرق و الأمارات.

أمّا الرجوع إليه في موارد الأصول العملية فقد يتوهم أن ذلك من رجوع الجاهل إلى مثله لأن المجتهد في تلك الموارد كالعامة لا علم له بالأحكام الواقعية و لا الظاهرية.

و هو توهم فاسد فإن الأصول العملية قسمان: قسم منها تعبدى شرعى كما في الاستصحاب و أصالتى البراءة و الإباحة و قسم منها عقلى:

أما الأصول العملية التعبدية فلا ينبغي التأمل في أن الرجوع فيها إلى المجتهد من رجوع الجاهل إلى الفقيه و «الوجه فيه»: أن الفقاهة ليست إلا معرفة الاحكام المترتبة على الموضوعات الخارجيه، و الشكك موضوع خارجى و يصدق الفقاهة على معرفة حكمه، لوضوح عدم الفرق في صدقها بين العلم بالأحكام المترتبة على موضوعاتها بعناوينها الأولية و بين العلم بالأحكام المترتبة على موضوعاتها بعناوينها الثانوية.

و بعبارة اخرى ان الدين عبارة عن مجموع الأحكام الصادرة من الشارع

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٤٨

.....

و هي قد تترتب على الشيء بعنوانه الاولى و يعبر عنها بالأحكام الواقعية. و قد تترتب على الشيء بعنوانه الثانوى، و يعبر عنها بالأحكام الظاهرية. إذا قوله عز من قائل:

و ليتفقهوا في الدين .. يشمل تحصيل العلم بحكم الشكك كما يشمل العلم بأحكام سائر الموضوعات الخارجية.

و قد يقال: ان ما ذكرتموه انما يتم في مثل أصالتى الإباحة و البراءة و غيرهما مما يكون فيه الموضوع هو الشكك، لأن العامى حيث أنه جاهل و شاكك في حرمة شيء و إباحته فله أن يرجع في حكم شكه هذا إلى المجتهد لأنه عالم بحكم ذلك الموضوع الذى هو

الشك من حرمة أو جواز. ولا يتم في الاستصحاب لان موضوعه ليس هو الشك الساذج بل اليقين السابق و الشك اللاحق، و ليس للعامى يقين سابق و شك لاحق و انما ذلك للمجتهد فحسب، و مع أن العامى ليس بمورد للاستصحاب لعدم تحقق موضوعه فى حقه ما معنى رجوعه الى المجتهد فى حكمه- مثلاً- إذا شك العامى فى حرمة و طء زوجته- بعد انقطاع دمها و قبل الاغتسال- لم يكن له يقين سابق بحكم كما ليس له شك لاحق بوجه و انما هما للمجتهد كما عرفت.

و هذه المناقشة قد تعرضنا لها فى محلها و أجبنا عنها بما حاصله: أن الاستصحاب هو الجرى على طبق الحالة السابقة و الجرى أعم من الإفتاء و العمل لعدم اختصاصه بالجرى العملى، فإذا كان للمجتهد يقين سابق بحرمة الوطاء فى المثال و شك فى زوالها بعد انقطاع الدم و قبل الاغتسال فله الجرى على طبق الحالة السابقة بحسب الحكم و الفتوى بأن يفتى بحرمة الوطاء فى المقام- بناء على جريانه فى الشبهات الحكمية و إلا فلا استصحاب كى يناقش فى جريانه- و ان فرضنا أن العامى لغفلته و عدم التفاته لم يكن له يقين سابق و لا- شك لاحق فان الفتوى إذا صدرت من أهلها فللعامى أن يرجع إليها فى اعماله، لأنه من رجوع الجاهل الى الفقيه، فالاستصحاب محقق للإفتاء الذى هو المورد لرجوع العامى إلى الفقيه، لا أن العامى يرجع إلى المجتهد فى حكم الاستصحاب ليرد أن موضوعه

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٤٩

.....

غير متحقق فى حق العامى كما مر.

و أما القسم العقلى من الأصول فهو أمران: فإن العقل إما أن يستقل بقبح العقاب و عدم تنجز الواقع و هذا له موردان: «أحدهما»: الشبهات البدوية.

و «ثانيهما»: موارد العلم الإجمالى إذا لم يمكن فيها الاحتياط، كما فى دوران الأمر بين المحذورين.

و إما أن يستقل بصحة العقاب و تنجز الواقع و هو المعبر عنه بوجوب دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب، و هذا كما فى موارد العلم الإجمالى مع التمكن من الاحتياط ثم ان العامى إن استقل عقله بشيء منهما كما إذا استقل بقبح العقاب من دون البيان أو بصحة العقاب كما فى موارد احتمال الضرر بمعنى العقاب فلا مسوغ لتقليده لأنه إنما يجوز فيما لم يستقل عقل العامى بشيء إذ مع معرفته و علمه بالحكم فى مورد لا مناص من أن يتبع علمه و نظره و لا يجوز أن يرجع إلى الغير.

و بما أن موارد القاعدتين مما لا يتمكن العامى من تشخيصها لعدم قدرته من تشخيص موارد عدم البيان من موارد البيان و تشخيص موارد احتمال العقاب عن موارد عدم احتمالها فلا- مناص من أن يرجع فى تشخيصها إلى المجتهد العالم بمواردهما فإذا بين له أن الرواية المعبرة دلت على وجوب القصر و رواية أخرى كذلك دلت على وجوب التمام و هو متمكن من الاحتياط استقل عقله بتنجز الحكم الواقعى فى حقه و صحة العقاب على مخالفته، كما انه إذا بين له أن وجوب الدعاء عند رؤية الهلال أو حرمة شرب التتن لم يرد فيه البيان استقل عقل العامى بعدم تنجزهما فى حقه و قبح العقاب على مخالفتها، و على الجملة أن المقلد بعد ما أحرز صغرى القاعدتين بالتقليد يطبق عليها كبراهما فى نفسه من غير أن يحتاج فيه إلى التقليد هذا إن استقل عقله بشيء و أما إذا لم يستقل عقله بشيء من القاعدتين فلا مناص من أن يرجع للمجتهد

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٥٠

.....

فى كبراهما كما كان يرجع إليه فى صغراهما الا أن رجوعه إليه فى كبرى القاعدتين أو صغراهما ليس من باب رجوع الجاهل إلى الفقيه، لان تشخيص صغريات القاعدتين أو كبراهما ليس من الأحكام الشرعية ليكون العلم بها تفقها فى الدين، و انما هو من باب

رجوع الجاهل إلى العالم و أهل الاطلاع فإنه الذى جرت عليه السيرة العقلائية

التنبيه الرابع:

أن العامى إذا لم يتمكن من الرجوع إلى المجتهد الجامع للشرائط، اما لعدم وجود مجتهد أصلا، و إما لعدم كونه جامعا للشرائط، و إما لتعسر الوصول اليه كما فى أيام التقيّة و نحوها فما ذا وظيفته حينئذ؟

لا شبهة فى أن لكل مكلف علما إجماليا بثبوت أحكام إزامية و جوبية أو تحريمية فى الشريعة المقدسة، و أنها مما لا بد من الخروج عن عهدها بوجه إما بالعلم الوجدانى بامثالها، و اما بالعلم التعبدى به كما إذا عمل بفتوى من قلده و بما أنه لا يتمكن من تقليد المجتهد الجامع للشرائط من الاحياء و جب أن يراجع الأموات فإذا كان أحدهم أعلم من غيره تعين عليه تقليده من الابتداء لا أنه يجب عليه الاحتياط و على تقدير عدم تمكنه منه يرجع إلى اعلم الأموات.

و الوجه فيما ذكرناه أن السيرة العقلائية الجارية على رجوع الجاهل إلى العالم غير مقيدة بما إذا كان العالم حيا، فلا فرق بحسبها بين تقليد الاحياء و الأموات، و لا بين التقليد الابتدائى و الاستمرارى.

و أما الأدلة اللفظية فهى و ان كانت ظاهرة فى إرادة الحى، و من هنا قلنا باختصاصها به، إلا أنها ليست بذات مفهوم لتدلنا على الحصر و عدم جواز تقليد الميت، و انما منعنا عن تقليد الأعلم من الأموات بحسب الابتداء لمانع خارجى و هو استلزام القول بوجود تقليد الأعلم من الأموات انحصار المرجعية فى شخص واحد

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٥١

.....

و هو مما قامت على خلافه الضرورة من مذهبا، كيف و قد امتاز مذهب الشيعة عن مذهب أهل السنة و الجماعة بعدم حصر المرجعية فى شخص واحد أو أشخاص معينين على ما بيناه عند التكلم على تقليد الميت الابتدائى.

و هذا المحذور بما أنه عقلى لا- إطلاق له فلا- مناص من أن يقتصر فيه على المورد المتيقن و هو ما إذا تمكن المكلف من تقليد المجتهد الحى الجامع للشرائط فمع عدم التمكن من ذلك و جب أن يراجع اعلم الأموات، و لا- محذور فى استلزام ذلك حصر المرجعية فى شخص واحد، لأن ما قامت الضرورة على خلافه انما هو حصر المرجعية مطلقا، و أما حصرها فى بعض الحالات و الطوارئ و عند اقتضاء الضرورة ذلك فمما لا ترى فيه اى محذور، و على الجملة المكلف فى مفروض الكلام إذا شخص الأعلم من الأموات و جب أن يقلده، و لا يجب عليه الاحتياط.

و إذا لم يشخص أعلمهم كما إذا احتملنا الأعلمية فى كل واحد من الأموات أو أحرزنا تساوى الجميع فى الفضيلة سقطت فتاواهم عن الاعتبار، لأنها متعارضة فى نفسها و قد مر غير مرة أن أدلة الاعتبار غير شاملة للمتعارضين، و معه يجب على المكلف الاحتياط، و الإتيان بكل ما يحتمل وجوبه و ترك ما يحتمل حرمة.

و إذا فرضنا أن العامى غير متمكن من ذلك و لو لاستلزامه العسر و الحرج فيتنزل إلى مرتبة اخرى من الاحتياط و هو الاحتياط فى كل ماله أهمية عند الشارع و هو مورد لاهتمامه كما فى النفوس و الاعراض و الأموال الخطيرة- مثلا- إذا احتمل حرمة امرأة معينة فى حقه من جهة الشبهة الحكمية كما إذا شك فى أن الحرمة تنتشر بعشر رضعات أو أن الناشر خمسة عشر رضة احتاط بترك تزويجها.

و أميا فى غير ما علمنا باهتمام الشارع به أو علمنا باهتمامه إلا أن المكلف لم يتمكن فيه من الاحتياط لأنه عسر فى حقه فلا مناص من أن يخرج عن عهده التكاليف المنتجزة عليه بالعلم الإجمالى بوجه آخر للعلم بعدم كونه مهملا فى الشريعة المقدسة بحيث له أن يفعل ما أراده،

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٥٢
(مسألة ٢٣) العدالة عبارة عن ملكة إتيان الواجبات و ترك المحرمات (١).

و يترك ما أرادته، و بما انه لا يتمكن من الاحتياط الكلى فى المسألة، و لا من التبعض فيه تخير فى الرجوع إلى أحد العلماء الأموات تخيرا عمليا، كما هو الحال فيما إذا لم يحرز علمية أحد العلماء الأحياء أو أحرز تساويهم فى الفضيلة فإن المكلف يحتاط إن أمكنه، و إلا يتخير بينهم عملا على ما قدمنا تفصيله فى محله، و على الجملة لا فرق وقتئذ بين الأحياء و الأموات من تلك الجهة.

تعريف العدالة

إشارة

(١) وقع الكلام فى أن العدالة المعبرة فى جملة من الموارد كالقليد، و الشهادة و القضاء، و الطلاق، و امام الجماعة و غيرها ما حقيقتها؟ و اختلفت كلماتهم فى بيانها إلى أقوال:
«منها»: ما نسب إلى المشهور بين المتأخرين من أن العدالة ملكة، أو هيئة راسخة، أو حالة، أو كيفية باعثة نحو الإطاعة بالإتيان بالواجبات و ترك المعاصى و المحرمات.

و «منها»: أن العدالة هى الإتيان بالأعمال الخارجية من الواجبات و اجتناب المحرمات الناشئ عن الملكة النفسانية فهى - على ذلك - أمر عملى، و ليست من الصفات النفسانية، و إن كان ذلك العمل مسببا عن الصفة النفسانية و باقتضائها، فهذا التعريف ناظر إلى المسبب و المقتضى، كما أن التعريف السابق ناظر إلى السبب و المقتضى، بمعنى أن العدالة - على التعريف المتقدم - هو السبب و المقتضى للعمل، و على هذا التعريف هو العمل المسبب و المقتضى للملكة النفسانية التى هى السبب هذا و يمكن أن يقال: التعريفان راجعان إلى شىء واحد لأن الملكة بما هى ليست هى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٥٣

.....

العدالة التى تعتبر فى جملة من الموارد فى الشريعة المقدسة. بل المعبرة هى الملكة المتلبسة بالعمل أى المقترنة بالإتيان بالواجبات و ترك المحرمات و ذلك لأن ارتكاب المعصية فى الخارج - لغبه الهوى على الملكة - يستتبع الفسق من غير نكير، و بناء على أن العدالة هى الملكة بما هى يلزم اجتماع العدالة و الفسق فى شخص واحد فى زمان واحد. و من هنا يصح أن يقال: العدالة هى الأعمال الخارجية الناشئة عن الملكة النفسانية فالمراد بالتعريفين شىء واحد و ان كان أحدهما ناظرا إلى بيان اعتبار التلبس بالعمل دون الآخر. و «منها»: أن العدالة نفس الأعمال الخارجية من فعل الواجبات و ترك المحرمات من دون اعتبار اقترانها بالملكة أو صدورها عنها فالعدالة هى الاستقامة - عملا - فى جادة الشرع و عدم الجور و الانحراف عنها يمينا و لا شمالا.

و «منها»: أن العدالة هى الإسلام و عدم ظهور الفسق فى الخارج، و على ذلك لا بد من الحكم بعدالة أكثر المسلمين، و ان لم نعاشرهم بوجه، و ذلك لاسلامهم و عدم ظهور الفسق منهم عندنا.

و «منها»: أن العدالة هى حسن الظاهر فحسب، و على ذلك لا يمكننا الحكم بعدالة أكثر المسلمين كما على التعريف المتقدم لتوقفه على إحراز حسن الظاهر المتوقع على المعاشرة فى الجملة و لو برؤيته آتيا بالواجبات و غير مرتكب للمعاصى مرتين أو ثلاثا أو أكثر هذا. و الصحيح أن حسن الظاهر، و الإسلام مع عدم ظهور الفسق معرفان للعدالة، لا أنهما العدالة نفسها، لإمكان أن يكون الفاسق - فى أعلى مراتب الفسق باطنا - متحفظا على جاهه و مقامه لدى الناس فهو مع أنه حسن الظاهر محكوم بالفسق - فى الواقع - لارتكابه

المعاصي، و لا مساغ للحكم بعدالة مثله بوجه لقوله عز من قائل **أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ** «١» مشيرا إلى مرتكبي

(١) النور: ٢٤: ٤ و الحشر: ٥٩: ١٩.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٥٤

.....

المعاصي و لو في الباطن.

و كذلك الحال في الإسلام، و عدم ظهور الفسق، فان هذا العنوان بنفسه يدلنا على أن الفسق أمر واقعي قد يظهر و قد لا يظهر، فمع أن المكلف فاسق في الواقع لارتكابه المعصية في الباطن كيف يمكن أن يكون عادلا- من جهة عدم ظهور الفسق منه؟! إذا هما طريقان و معرفان للعدالة، لا أنهما العدالة نفسها، و يأتي الكلام على معرف العدالة و طريق استكشافها قريبا ان شاء الله. و على الجملة القولان الأخيران ساقطان، و معه لا بد من التكلم في أن العدالة هي الاعمال الخارجية من دون اعتبار صدورها عن الملكة النفسانية، أو أنه يعتبر في العدالة أن تكون الاعمال صادرة عن الملكة؟

فنقول: لم تثبت للعدالة حقيقة شرعية، و لا- متشرعية، و انما هي بمعناها اللغوي أعنى الاستقامة و عدم الجور و الانحراف و هي قد تستند إلى الأمور المحسوسة فيقال هذا الجدار عدل أو مستقيم، أو أن العصا مستقيم، فتكون العدالة و الاستقامة من الأمور المحسوسة. و قد تسند إلى الأمور غير المحسوسة فيراد منها الاستقامة المعنوية و ذلك كالعقيدة و الفهم، و الأخلاق فيقال: عقيدة فلان مستقيمة اى غير مشوشة أو أن فهمه مستقيم في قبال اعوجاجه، أو أخلاقه مستقيم اى لا إفراط فيه و لا تفريط. و قد تسند إلى الذوات فيقال زيد عادل و معناه أنه مستقيم في الخروج عن عهده التكليف المتوجهة اليه، و حيث أن الشارع يراه مستقيما في جادة الشرع فهو عادل شرعا و غير منحرف عن جادته.

فالعدالة المطلقة- و هي المنسوبة إلى الذوات- هي الاستقامة العملية كما يقتضيه معناها اللغوي، مع قطع النظر عن الروايات و المتحصل أن العدالة ليست لها حقيقة شرعية و انما استعملت في الكتاب و الاخبار بمعناها اللغوي أعنى الاستقامة و عدم الاعوجاج و الانحراف و غاية الأمر أن موارد استعمالها مختلفة.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٥٥

.....

كما ظهر أن العدالة ليست من الأوصاف النفسانية، و انما هي صفة عملية لأنها في اللغة- كما عرفت- هي الاستقامة و عدم الجور، و في الشرع هي الاستقامة في جادته و الى ذلك أشير في جملة من الآيات المباركة كما في قوله عز من قائل **فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا** «١» و قوله **وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ** «٢» لإضافة العدالة فيهما الى الذات بلحاظ استقامتها في جادة الشرع و تطابق اعمالها لاحكامه.

و توضيح ما ذكرناه: أن ترك المحرمات و الإتيان بالواجبات قد يستند الى عدم مقتضى لفعل الحرام أو ترك الواجب كما إذا لم تكن له قوة شهوية أو غضبية باعثة الى فعل الحرام أو ترك الواجب و لم تكن له رغبة- في طبعه- إلى إيجادها كما في أكل القاذورات و نحوها من المحرمات، فإنه أمر قد يتفق فلا تكون للمكلف رغبة إلى فعل الحرام.

و هذا لا بد من أن يفرض في المحرمات أو في الواجبات غير العبادية، لعدم كفاية الإتيان بالواجب لا عن مقتض و داع الهى يدعو إليه في العبادات و الوجه فيه غير خفى.

ثم إن ذلك مجرد فرض لا وقوع له أو لو كان متحققا فهو من الدرّة بمكان وذلك لأن البشر لا يخلو عن القوة الغضبية والشهوية و هما داعيتان له نحو الحرام لا محالة على الاختلاف في مراتبهما. وكيف كان إذا فرضنا أن ترك الحرام مستند الى عدم المقتضى لفعله لم يتحقق بذلك العدالة بوجه، لأن المكلف و ان لم ينحرف حينئذ عن جادة الشرع، إلا- أنه لم يسلك جادته برادع عن المحرمات، و انما سلكها لا عن مقتضى لارتكابها و عدم موافقة المحرم شيئا من قواه، بحيث لو كان له مقتضى لفعالها لارتكابها فمثله ليس بسالك لجادة الشرع و ان لم يكن منحرفا عنها

(١) النساء ٤: ٣.

(٢) النساء ٤: ١٢٩.

التفقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٥٦

.....

أيضا فهو في الحقيقة خارج عن موضوع العدالة و الفسق:

أما أنه ليس بعادل فلأنه لم يسلك جادة الشرع برادع عن المحرمات و الانحرافات. و أما أنه ليس بفاسق فلأنه لم يخرج عن جادة الشرع بفعل المحرمات.

و قد يكون ترك المحرمات و فعل الواجبات مستندا الى الرادع عن المعصية مع وجود المقتضى لارتكابها، و الرادع عن ارتكاب المعصية مع وجود المقتضى لفعالها قد يكون تسلط القوة العاقلة على العقل العملي، بمعنى أن العقل قد يكون مسيطرا على النفس سيطرة تامة فيلاحظ الأعمال التي يريد المكلف إصدارها، فيصدر ما هو محبوب منها لله سبحانه فلا يصدر من المكلف غيره ابداء، كما حكى ذلك عن السيد الرضى (قده) و أنه لم يرتكب مباحا طيلة حياته فضلا عن الحرام و المكروه. و المكلف في هذه الصورة و إن كان سالكا لجادة الشرع أتم سلوكه، إلا- أن سلوكه هذا لم يستند إلى خوفه من العقاب و إلا لم يكن له أى مانع من أن يرتكب المباح، و المفروض انه لا- يرتكبه و انما يرتكب ما هو محبوب لدى الله عز و جل و مثل ذلك من السلوك لا يعتبر في موضوع الأحكام الشرعية قطعا، لاستلزامه تعطيل الأحكام الشرعية في جملة من المقامات فإنه يختص بالأوحدى لوضوح أن العدالة بهذا المعنى تلو مرتبة العصمة، فلا يراد بالعدالة المعترية في إمام الجماعة أو الشاهد أو الفتوى أو غيرها مما يعتبر فيه العدالة هذا المعنى بتاتا.

و قد يكون الرادع عن ارتكاب المعصية مع وجود المقتضى لها رجاء الثواب أو الخوف من العقاب، كما لعله الغالب في آحاد المكلفين لأنهم إنما يجتنبون المعاصي خوفا من عذابه سبحانه، و هذا المعنى من العدالة هو المراد منها في موضوع جملة من الأحكام الشرعية فمن سلك جادة الشرع برادع الخوف من العذاب أو رجاء الثواب مع فرض وجود المقتضى له للانحراف فهو مستقيم في الجادة و مصداق للعادل شرعا و لغة هذا.

التفقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٥٧

.....

ثم إن الرادع عن ارتكاب المحرم إذا لم يكن هو الخوف أو الرجاء فلا- يخلو إما أن يكون أمرا محرما في نفسه كالإيذاء، لأنه إذا أتى بالواجب التعبدى بداعى الرياء و إراءة عمله للناس لكي يحتسب من العاملين بالوظائف الشرعية و المنقادين لأوامر الله سبحانه و نهيته فقد عمل محرما لأن الرياء شرك عمل مبعوض لدى الله سبحانه، و من البديهي أن ذلك لا يكون من العدالة في شيء فإنه انما أتى

بما أتى به أو ترك ما تركه برادع الرياء، و لولاه لترك الواجب. وقد فرضنا أن الرياء محرم و مرتكبه محكوم بالفسق و الانحراف عن جادة الشرع.

و إما أن يكون أمراً مباحاً، كما إذا ردعته عن ارتكاب المحرم شرافته و جاهه لأنه لو ارتكبه سقط عن أعين الناس. و المكلف وقتئذ و إن لم ينحرف عن جادة الشرع، و لم يرتكب الحرام، إلا أنه لم يسلكها بداع الخوف و سلوك مسلك العبودية، و انما سلكها تحفظاً على شئونه و جاهه فهذه الصورة أيضاً خارجة عن موضوعي الفسق و العدالة و المكلف حينئذ ليس بعادل و لا بفاسق. فالمتحصل أن العدالة هي الاستقامة في جادة الشرع بداعي الخوف من الله أو رجاء الثواب و هي كما ترى صفة عملية و ليست من الأوصاف النفسانية بوجه، لوضوح أنها هي الاستقامة في الجادة بداعي الخوف أو رجاء الثواب، و ليس هناك ما يكون ملكة و صفة نفسانية بعد ظهور أن الخوف ليس هو العدالة يقينا حتى يتوهم أنها من الصفات النفسانية.

بقي في المقام أمران

«أحدهما»: أن الاستقامة بالمعنى المتقدم تعتبر أن تكون مستمرة

بأن تصوير كالطبيعة الثانوية للمكلف، فالاستقامة في حين دون حين كما في شهر رمضان أو المحرم أو غيرهما دون بقية الشهور ليست من العدالة في شيء فان المكلف لا يكون

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٥٨

.....

مستقيماً بذلك في الجادة و لا سالكا لها بداع الخوف أو رجاء الثواب.

و بعبارة أخرى أن المكلف - وقتئذ - لا يمكن الوثوق باستقامته، لأنه قد يستقيم و قد لا يستقيم، مع أن المعتبر في العادل أن يوثق بدينه، و لا يتحقق ذلك إلا بالاستمرار في الاستقامة، و كذلك الحال فيما إذا استقام بالإضافة إلى بعض المحرمات دون بعض، و لعل ما ذكرناه من اعتبار الاستمرار في فعل الواجبات و ترك المحرمات هو الذي اراده القائل بالملكة و لم يرد أنها ملكة كسائر الملكات و الله العالم بحقيقة الحال.

«ثانيهما»: أن الاستقامة مع الاستمرار عليها التي فسرنا بها العدالة

المعتبرة في جملة من الموارد لا يضرها ارتكاب المعصية في بعض الأحيان لغلبة الشهوة أو الغضب فيما إذا ندم بعد الارتكاب، لأنه حال المعصية و ان كان منحرفاً عن الجادة، إلا أنه إذا تاب رجع إلى الاستقامة، و قد قال عز من قائل في توصيف المتقين إِذْ لَوْ أَنَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا «١» فالشيطان قد يمس العادل، كما يمس غيره. و قد قيل: ان الجواد قد يكبو. إلا أنه إذا تذكر ندم و رجع إلى الاستقامة و العدل، و المتحصل أن الاستقامة الدائمة بمعنى عدم صدور الحرام من المكلف منذ بلوغه إلى آخر عمره غير معتبرة في العدالة.

كما لا تعتبر فيها الاستقامة الخارقة للعادة، كما إذا فرضنا أن الكذبة الواحدة تترتب عليها جملة كثيرة من المنافع الدنيوية و الأخروية، و فرضنا أيضاً أن النبي أو الوصي - ع - أخبرنا أن الله لا يعاقب المكلف بتلك الكذبة إذ يشفع له الشفعاء يوم القيامة فإنه لا يعتبر ترك مثل ذلك في العدالة لاختصاصه كسابقه بقليل من المكلفين بل لا يتحققان إلا في الأوحدي، و لا يحتمل أن تكون العدالة بهذا المعنى معتبرة في موضوعات الأحكام الشرعية لاستلزامه التعطيل كما مر هذا.

(١) الأعراف: ٧: ٢٠١.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٥٩

.....

وقد ذهب شيخنا الأنصارى «قده» و جمع ممن تقدمه و تأخر عنه إلى أن العدالة زائدا على ما بيناه من العمل و الاستقامة في سلوك جادة الشرع يعتبر فيها أن يستند العمل إلى الملكة النفسانية تدعو المكلف إليه و تبعته على ملازمة الطاعة و ترك المعصية فالعمل المجرد من الملكة لا يكون من العدالة في شيء، و حيث أن الملكة من الصفات النفسانية و الأمور غير المحسوسة فلا مناص من أن نستكشفها بما جعله الشارع معرفا لى وجودها و كاشفا عنها من حسن الظاهر أو غيره و هذا قد استدل عليه بوجوه:

«الأول»: أن الشك في أن الملكة معتبرة في العدالة أو ليست كذلك من الشك في سعة مفهوم العدالة و ضيقه و تردده بين السعة و الضيق و لا مناص معه من الأخذ بالمقدار المتيقن منه في ترتب الآثار عليه و هو المضيق. و أما الزائد على ذلك أعنى الموسع فلا و ذلك للشك في أن الآثار المرغوبة من العدالة هل يترتب عليه في الشريعة المقدسة أو لا، و مقتضى الأصل عدم ترتبها عليه إذا فجاز الايتمام في صلاة الجماعة و نفوذ القضاء و الشهادة و غيرها من آثار العدالة انما تترتب على ترك المحرمات و الإتيان بالواجبات إذا كان الباعث إليهما هو الملكة النفسانية. و أما مجرد ترك الحرام أو الإتيان بالواجب من دون ملكة تدعو إليهما فمقتضى الأصل عدم ترتب الآثار عليه.

و يرد على هذا الوجه:

«أولاً»: أن العدالة ليست من المفاهيم المجملة المرددة بين السعة و الضيق حتى يجب الأخذ بالمقدار المتيقن منها كما ذكر، و انما هي مفهوم مبين لما تقدم و يأتي أيضا من انها بحسب اللغة و الاخبار هي الاستقامة العملية في جادة الشرع و أن هذا هو الذى أخذ في موضوع الأحكام الشرعية و هو مفهوم موسع، فإذا شككنا في تقيده بالملكة فلا محالة ندفع احتمال التقييد بالأصل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٦٠

.....

و «ثانياً»: ان ما افاده «قده» من الأخذ بالمضيق و القدر المتيقن و عدم ترتب الأثر على الموسع بالأصل انما يتم في الآثار التى أخذت العدالة في موضوعها بالقرينة المتصلة كما في الشاهد بقوله عز من قائل وَ أَشْهَدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ «١» و ذلك لان العدالة إذا قلنا باجمالها فالمقدار المتيقن من الموضوع المقيد بذلك القيد المجمل هو الشاهد الذى يستقيم فى اعماله عن الملكة النفسانية الداعية إلى الطاعة لأنه الذى تقطع بترتب الأثر عليه. و أما الشاهد الذى يستقيم فى اعماله لا عن ملكة فنشك في ترتب الأثر عليه و الأصل عدمه أى عدم نفوذ شهادته.

و لا يتم فيما أخذت العدالة فى موضوع الحكم بالقرينة المنفصلة كما فى بابى الفتوى و القضاء فإن الأدلة القائمة على حجية فتوى الفقيه من السيرة و غيرها مطلقة و لم يقيد فيها اعتبارها بما إذا كان المنذر أو العالم عادلا، و انما استفدنا اعتبار العدالة بدليل منفصل كالضرورة أو رواية الاحتجاج أو غيرها مما استدل به على اعتبارها فإذا فرضنا أن مفهوم العدالة مجمل مردد بين الموسع و المضيق فلا مناص من أن يقتصر فى تقييد المطلقات بالمقدار المتيقن من المقيد فان المخصص المنفصل إذا كان مجملا اقتصر فى تخصيص العموم به على المقدار المتيقن منه، و هو المنذر الذى لا يستقيم فى اعماله للقطع بعدم جواز تقيده، لأنه مقتضى دليل المقيد و المخصص.

و أما إذا كان مستقيما فى اعماله و لم ينحرف عن جادة الشرع يمينا و لا شمالا غير أن استقامته لم تكن عن ملكة نفسانية فنشك فى

تقييد المطلقات به، و مع الشك في التخصيص و التقييد الزائدين يتمسك بعموم العام أو إطلاق المطلق و به يحكم بجواز التقليد ممن له الاستقامة العملية و ان لم يكن واجدا للملكة النفسانية بوجه.

«الثاني»: الاخبار الواردة في أن امام الجماعة يشترط فيه الوثوق بدينه «٢»

(١) الطلاق: ٦٥: ٢.

(٢) أبو علي بن راشد قال: قلت لأبي جعفر-ع-: ان مواليك قد اختلفوا فأصلى خلفهم جميعا فقال: لا تصل الا خلف من تثق بدينه. و في رواية الشيخ زاد: و أمانته. المروية في ب ١٠ من أبواب صلاة الجماعة من الوسائل.

يزيد بن حماد عن أبي الحسن-ع- قال: قلت له: أصلى خلف من لا اعرف؟

فقال: لا تصل الا خلف من تثق بدينه الحديث. المروية في ب ١٢ من أبواب صلاة الجماعة من الوسائل. و غيرهما من الروايات.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٦١

.....

فان الاستفادة من تلك الاخبار أن العدالة المعتبرة في مثل إمام الجماعة يعتبر فيها الوثوق بالديانة و لا يحصل الوثوق بها بالاستقامة العملية المجردة عن الملكة، فإن من ترك المحرمات و اتى بالواجبات لا عن ملكة لا يمكننا الوثوق بدينه، لأنه من الجائز أن يرتكب مثله المعصية في المستقبل، و يخالف أمر الله و نهيه، و هذا بخلاف ما إذا عمل عن ملكة نفسانية، إذ معها يمكننا الوثوق بدينه.

و الجواب عن ذلك: المنع عن عدم حصول الوثوق بدين من نرى أنه يأتى بواجباته و يترك المحرمات، لأننا إذا عاشرناه مدة و رأينا أنه يخاف حيوانا من الحيوانات المؤذية، أو أنه يخاف الجن- مثلا- و لا يتمكن من الدخول في موضع فيه ذلك الحيوان و لا يسكن مكانا خاليا من الانس، و قد مرت على ذلك برهه من الزمان علمنا علما جزميا أن الرجل يخاف من ذلك الحيوان أو الجن في الأزمنة المستقبلية، و يحصل لنا الوثوق بذلك في حقه.

و كذلك الحال فيما إذا عاشرناه مدة و رأينا أنه يخاف الله سبحانه، و لا يرتكب محرما، و يواظب وظائفه و واجباته تيقنا من دينه لا محالة و حصل لنا الوثوق بديانته، بلا فرق في ذلك بين القول باعتبار الملكة في العدالة و عدمه، لأنهما أجنبيان عن حصول الوثاقه بدين المتصف بالعدالة.

«الثالث»: الروايات الواردة في العدالة لأنها قد أخذت في موضوعها أوصافا و عناوين خاصة لا تنطبق إلا على صاحب الملكة و ذلك كالعفاف، و الستر،

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٦٢

.....

و الصلاح، و المأمونية، و المرضي، و الخير، و الصائن «١» مع الإجماع على عدم اعتبارها زائدة على العدالة.

و فيه: أن العناوين المذكورة غير منطبقة على الأفعال النفسانية فضلا عن أن تنطبق على الصفات النفسانية. و تفصيل ذلك: أن كون الرجل مرضيا بمعنى أن يكون أفعاله مما يرضى به الناس، كما إذا لم يظلمهم، و لم يكذبهم، و لا أنه عمل

(١) يونس بن عبد الرحمن عن بعض رجاله عن أبي عبد الله-ع- قال:

سألته عن البيئه إذا أقيمت على الحق أ يحل للقاضي أن يقضى بقول البيئه؟ فقال:

خمس أشياء يجب على الناس الأخذ فيها بظاهر الحكم: الولايات، و المناكح و الذبائح و الشهادات، و الأنساب، فإذا كان ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً جازت شهادته و لا يسأل عن باطنه. المروية في ب ٤١ من أبواب الشهادات من الوسائل.

عبد الله بن المغيرة قال: قلت للرضا-ع-: رجل طلق امرأته، و اشهد شاهدين ناصبيين قال: كل من ولد على الفطرة، و عرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته. نفس المصدر المذكور.

عمار بن مروان عن أبي عبد الله-ع- في الرجل يشهد لابنه، و الابن لأبيه و الرجل لامرأته فقال: لا بأس بذلك إذا كان خيراً الحديث. نفس المصدر.

أبو بصير عن أبي عبد الله-ع- قال: لا بأس بشهادة الضيف إذا كان عفيفاً صائناً الحديث. نفس المصدر.

إسماعيل بن أبي زياد السكوني عن جعفر عن أبيه-ع- أن شهادة الأخ لأخيه تجوز إذا كان مرضياً و معه شاهد آخر نفس المصدر. عبد الله بن أبي يعفور قال: قلت لأبي عبد الله-ع- بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم و عليهم فقال: أن تعرفوه بالستر و العفاف و كف البطن و الفرج و اليد .. الحديث. راجع نفس المصدر. إلى غير ذلك من الاخبار.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٦٣

.....

عملاً ينافي لرضاهم فهو من صفات الاعمال الخارجية و ليس من الصفات النفسانية في شيء. نعم الرضا صفة نفسانية، إلا أنه أجنبي عن المتصف بالعدالة لأنه أمر قائم بالغير، إذ العادل هو المرضى، و الراضى عن أفعاله هو الغير. و معنى كونه صالحاً أن لا يكون فاسد العمل و لا مفسداً به فهو أيضاً من صفات الاعمال الخارجية.

و كذلك كونه مأموناً فإن الأمن و ان كان بمعنى اطمئنان النفس و سكونها في مقابل اضطرابها و تشويشها، إلا أنه أمر قائم بالغير دون المتصف بالعدالة، لأنه المأمون و هو انما يتحقق بكونه مستقيماً في اعماله و وظائفه بعدم اكله أموال الناس و ترك الخيانة في اعراضهم و نفوسهم حتى يطمئنون به.

و أما الستر فهو بمعنى التغطية. و كون المكلف ساتراً[□] اما بمعنى أنه ساتر لعيوبه عن الله سبحانه فهو بهذا المعنى عبارة أخرى عن اجتنابه المعاصي لئلا يهتك سره و تظهر عيوبه لدى الله، و إما بمعنى كونه مستوراً لدى الناس و معناه أنه لا يتجاسر بالمعاصي و لا يتجاهر بها لدى الناس فهذا أيضاً من عناوين الاعمال الخارجية و ليس من الصفة النفسانية في شيء. كما أن الخير هو الذي كانت أعماله خيراً.

خويي، سيد ابو القاسم موسوي، التنقيح في شرح العروة الوثقى، ٦ جلد، قم - ايران، اول، ١٤١٨ هـ ق

التنقيح في شرح العروة الوثقى؛ الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٦٣

و الصائت من ترك المعاصي مع وجود المقتضى لارتكابها.

و العفة بمعنى الامتناع عما لا يحل ففلان عفيف أى ممتنع عما لا يحل كاذى الناس و غيره من المحرمات الإلهية، و يأتي للعفاف بيان زائد على ذلك عند التكلم على الوجه الرابع. و المتحصل أن العناوين المذكورة غير منطبقة على الصفات النفسانية بوجه «الرابع»: صحيحة «١» عبد الله بن أبي يعفور قال: قلت لأبي عبد الله-ع-:

(١) هكذا عبروا عنها في كلماتهم إلا- أن الأمر ليس كذلك لأنها قد رويت بطريقي الصدوق و الشيخ «قدهما» و كلا الطريقتين

ضعيف. أما طريق الصدوق «قده» فلأن فيه احمد بن محمد بن يحيى العطار و قد مر غير مرة عدم ثبوت وثاقته. و أما طريق الشيخ «قده» فلأن فيه محمد بن موسى الهمداني و هو ان كان ممن وقع في أسانيد كامل الزيارات و مقتضى ذلك وثاقته إلا أنه معارض بتضعيفه، و هذا لا لأنه مستثنى من كتاب نواذر الحكمة، لأنه مستند إلى توهم أن الرجل قد وضع أصلى زيد النرسى و الزراد و هذا خطأ لأن أصلهما مما رواه عنهما ابن أبي عمير و قد عثروا على طريق معتبر إليهما من دون أن ينتهي إلى الرجل على ما نبه عليه السيد الطباطبائي و السيد الصدر كما لا يخفى على من راجع ترجمة زيد الزراد. بل لما ذكره ابن الوليد من ان الرجل كان يضع الحديث. فإنه مما لا يمكن حمله على وضعه خصوص أصلى الزيدين. لإطلاقه إذا لا يمكن الاعتماد على روايات الرجل بوجه.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٦٤

.....

بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم و عليهم؟ فقال: أن تعرفوه بالستر و العفاف، و كف البطن و الفرج و اليد و اللسان، و يعرف باجتناب الكبائر التي أوعد الله عليها النار من شرب الخمر، و الزنا، و الرياء، و عقوق الوالدين، و الفرار من الزحف، و غير ذلك، و الدلالة على ذلك كله أن يكون ساترا لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته، و عيوبه، و تفتيش ما وراء ذلك، و يجب عليهم تزكيته و إظهار عدالته في الناس، و يكون منه التعاهد للصلوات الخمس إذا واطب عليهن، و حفظ مواعيتهن بحضور جماعة من المسلمين، و أن لا يتخلف عن جماعتهم في مصالحهم إلا من علة .. «١»

و تقرب الاستدلال بها يتوقف على مقدمتين:

«إحداهما»: أن يكون قوله-ع- أن تعرفوه بالستر و العفاف معرفا منطقيا بان تكون الجملة المذكورة حدا أو رسما للعدالة و بيانا لماهيتها نظير قولنا: حيوان ناطق في الجواب عن أن الإنسان ما هو؟ إذا العدالة عين الاشتهار و المعروفة بالستر و العفاف و غيرها مما ذكر في الحديث.

(١) المروية في ب ٤١ من أبواب الشهادات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٦٥

.....

«ثانيتهما»: أن يكون العفاف و الستر من الصفات النفسانية. فإنه إذا ضمنا إحدى المقدمتين المذكورتين إلى الأخرى أنتجت أن العدالة ملكة و من الصفات النفسانية كما ادعوه. و كلتا المقدمتين ممنوعتان:

أما المقدمة الاولى: فلان الجملة المذكورة معرف أصولي لغوي أعني ما ينكشف به الشيء. و ليست معرفا منطقيا بمعنى الحد أو الرسم و كون المعرف عين المعرف و ذلك «أما أولا»: فلان ظاهر قوله-ع- أن تعرفوه بعد قول السائل: بم تعرف عدالة الرجل؟ أنه انما سأل عما يعرف و يستكشف به العدالة لا-انه-ع- سأل عن حقيقتها و ماهيتها، فان المعرف المنطقي اصطلاح حديث بين المنطقيين، و من البعيد أن يكون مراد السائل بقوله: بم تعرف. هو السؤال عن حقيقة العدالة و أن معرفها على اصطلاح المنطقيين أى شيء؟ فان وزانه و زان قولنا: بم يعرف الشيء الكذائي أو الشخص المعين، فان المراد بمثله في المحاورات العرفية الدارجة هو السؤال عما ينكشف به الشيء و ما يدل عليه، لا السؤال عن حده و رسمه إذا حمل الجملة المذكورة على المعرف المنطقي بعيد.

و «أما ثانيا»: فلانه لم يذكر في الجواب أن العدالة هي الستر و العفاف، و انما قال-ع- أن تعرفوه بالستر و العفاف فقد جعل المعرف اشتهاار الرجل و معرفيته بهما لا نفس الستر و العفاف و من البديهي أن الاشتهار و المعروفة بهما ليسا بحقيقة العدالة و انما حقيقتها-

لو كانت الجملة معرّفاً منطقياً - هو الستر والعفاف لا المعروفة بهما كما لا يخفى و على الجملة ان ما ادعيناه من أن المعرف ظاهر في المعرف الأصولي ليس لأن السؤال راجع إلى المعرف بظاهره فحسب ليتوهم أن ذلك غير مانع من أن يجيب -ع- أولاً ببيان حقيقة العدالة - تفضلاً - لمكان جهل السائل بحقيقتها و ثانياً ببيان الطريق إلى معرفتها بقوله: و الدلالة على ذلك .. بل هو مستند إليه و إلى ظهور نفس الجواب في ذلك بالتقريب المتقدم فلاحظ فان

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٦٦

.....

المعروفة و الاشتهار بالستر و العفاف ليسا بحقيقة العدالة كما مر.

كما أن ما ادعوه من أنه من الصفات النفسانية إنما هو نفس العفاف و الستر و أما المعروفة بهما فلم يتوهم أحد كونها من الصفات النفسانية أبداً.

و على الجملة أن الجملة المذكورة معرف أصولي لغوي و ليست معرّفاً منطقياً بوجه، كما أنه المراد بقوله -ع- و الدلالة على ذلك .. بمعنى أنه من المعرف اللغوي - لا - المنطقي - فإن المراد بالدلالة هو ما ينكشف به اجتناب الكبائر، و لا يحتمل أن يراد بها المعرف المنطقي بأن يكون اجتناب الكبائر عين كونه ساتراً لجميع عيوبه لوضوح المغايرة و الاثنية بين الدال و المدلول.

و أما المقدمة الثانية: فلما بيناه في الوجه السابق من أن العفاف هو الامتناع عما لا يحل و هو من الأفعال الخارجية لا النفسانية فضلاً عن أن تكون من الصفات النفسانية، فان العفيف من لم يرتكب الحرام في الخارج. نعم ذكر علماء الأخلاق أن العفة من صفات النفس إلا أنه اصطلاح مستحدث بينهم، و لا يمكننا حمل العفاف الوارد في كلمات الأئمة -ع- عليه.

نعم العفاف اعني ترك ما لا يحل فعل من الأفعال الاختيارية، و من الظاهر أن الفعل الاختياري له مباد من الأمور النفسانية حتى مثل الأكل و الشرب و غيرهما من الأفعال المتعارفة، إلا أن ذلك غير مسوغ للقول بان تلك الأفعال التي منها الأكل و نحوه من الصفات النفسانية كما هو ظاهر.

و أما الستر فهو أيضاً كما مرّ بمعنى التغطية و هي كناية عن عدم ارتكاب المحرمات فكان بينه و بينها حاجزاً و غطاءً فمعنى كونه ساتراً أنه مغطى و مجتنب عن المحرمات، و لعله بهذا الاعتبار يدعى الله سبحانه بالستر لدفع البلية و الهلكة. فإن معناه: يا من يكون حاجزاً بيننا و بين البلية ادفع عنا البلاء بستر ك و حرك. و كيف كان فهو أيضاً من الأفعال الخارجية.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٦٧

.....

و أما كف البطن و اليد و الفرج و غيرها من الأفعال المذكورة في الرواية فكونها من الأفعال الخارجية دون الأفعال النفسية فضلاً عن صفاتها أمر ظاهر لاخفاء فيه.

ثم ان بما بيناه في المقام اندفع ما ذكره شيخنا الأنصاري «قده» من أن قوله -ع- أن يعرفه بالستر و العفاف معرف منطقي للعدالة، و بيان لماهيتها و حقيقتها و ذكر في وجهه: أن الستر و العفاف و الكف قد وقع مجموعها المشتمل على الصفة النفسانية معرّفاً للعدالة، فلا يجوز أن يكون أخص منها بل لا بد من مساواته. و قد يكون أعم إذا كان من المعارف الجعلية كما جعل -ع- في هذه الصحيحة الدليل على هذه الأمور كون الشخص ساتراً لعيوبه.

و دعوى: أن ظاهر السؤال وقوعه من الأمانة المعرفة للعدالة بعد معرفة مفهومها تفصيلاً، و الصفات المذكورة ليست أمانة. بل هي على هذا القول عينها فيدور الأمر بين حمل السؤال على وقوعه عن المعرف المنطقي لمفهومها بعد العلم إجمالاً و هو خلاف ظاهر

السؤال. و بين خلاف ظاهر آخر و هو حمل الصفات المذكورة على مجرد ملكاتها فتكون ملكاتها معرفة و طريقا للعدالة و حينئذ فلا يصلح أن يراد بها إلا نفس اجتناب الكبائر المسبب عن ملكة العفاف و الكف و هو القول الثاني.

مدفوعة: بعد ارادة مجرد الملكة من الصفات المذكورة بخلاف ارادة المعرف المنطقي الشارح لمفهوم العدالة فإنه غير بعيد خصوصا بملاحظة أن طريقه ملكة ترك المعاصي لتركها ليست امرا مجهولا عند العقلاء محتاجا إلى السؤال، و خصوصا بملاحظة قوله فيما بعد: و الدليل على ذلك كله أن يكون ساترا لعيوبه، فإنه على ما ذكر يكون أمانة على أمانة، فيكون ذكر الأمانة الاولى اعنى الملكة خالية عن الفائدة مستغنى عنها بذكر امارتها، إذ لا- حاجة غالبا إلى ذكر امانة تذكر لها أمانة أخرى بخلاف ما لو جعل الصفات المذكورة عين العدالة فإن المناسب بل اللازم أن يذكر لها طريق أظهر و أوضح للناظر في أحوال الناس. انتهى ما أردنا نقله.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٦٨

.....

و الوجه في الاندفاع يتلخص في أمور:

«الأول»: ما قدمناه من أن ظاهر الرواية أن المعرف معرفة أصولي لغوي و ليس معرفة منطقيا بوجه.

«الثاني»: أن الستر و العفاف و غيرهما مما ورد في الرواية ليس من الأفعال النفسية فضلا عن أن يكون من صفاتها.

«الثالث»: أن ما أفاده لو تم فإنما يتم فيما إذا جعل المعرف نفس الستر و العفاف أو غيرهما مما ورد في الرواية. و قد عرفت أن المعرف هو الاشتهار و المعروفة بتلك الأوصاف لا نفسها، و الاشتهار و المعروفة لم يتوهم أحد كونها من الصفات النفسانية و بهذا يظهر أن المعرف في الرواية لا مناص من أن يكون معرفة أصوليا و لا مجال لتوهم كونه معرفة منطقيا، لأن العدالة ليست هي المعروفة و الاشتهار بتلك الصفات.

كما أنها ليسا من التعريف باللازم المساوي و إن ذهب إليه بعض مشايخنا المحققين «قده» مدعى أن الاستقامة العملية في جادة الشرع تلازم الكف و الاجتناب عن المعاصي، و أن السر في التعريف باللازم أن اللازم أقرب إلى الفهم عن ملزومه غالبا، فالكف و الاجتناب معرفان منطقيان للعدالة.

و الوجه فيما ذكرناه أن الاشتهار و المعرفية بالستر و العفاف ليسا من لوازم الاستقامة العملية بوجه و انما هما معرفان و كاشفان تعبديان عن العدالة فحسب إذا الصحيح أن الرواية ليست لها أية دلالة على اعتبار الملكة في العدالة.

بل لا نظر لها إلى بيان حقيقة العدالة بنفسها أو بلازمها و انما أوكلته إلى الراوي نفسه، لوضوح معناها عند كل من يفهم اللغة العربية أعنى الاستقامة و عدم الانحراف كما مر، و لعله لذلك لم يسأله الراوي أيضا عن حقيقة العدالة فهي ساكتة عن بيانها بنفسها أو بلازمها و إنما سقت لبيان كاشفها و معرفها، لأنه مورد السؤال

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٦٩

.....

عن الامام-ع- و قد جعلت الكاشف عنها هو الاشتهار و المعرفية و الستر و غيرهما مما ورد في الحديث إذا هي كواشف تعبدية عن العدالة، و أما أن العدالة أى شىء فالرواية ساكتة عن بيانها، إذ لا يكاد أن يستفاد منها غير انها كواشف عن العدالة و أن الارتباط بينها و بين العدالة من ارتباط المعرف و المعرف و الكاشف و المنكشف.

و حيث أن معرفة كون المكلف معروفا بالعفاف يتوقف على الصحبة و طول المعاشرة فقد جعل-ع- الاجتناب عن الكبائر التي أوعد الله عليها النار طريقا و كاشفا عن المعرفية بترك المحرمات و الإتيان بالواجبات و ذلك بداعي التسهيل للمكلفين.

ثم إن كونه مجتنباً عن الكبائر لما لم يكن امراً ظاهراً في نفسه و كان محتاجاً إلى طول المعاشرة، لأن المكلف قد يجتنب عن المفطرات- مثلاً- و بذلك يحسبه الناس صائماً و غير مرتكب للمحرم، إلا أنه يمكن أن لا ينوى الصوم أصلاً أو يأتي به رياء ليكون تاركاً للواجب و أتيا بالمحرم من دون أن يلتفت الناس إليه احتياج ذلك أيضاً إلى طريق كاشف عنه بالسهولة و لو بالتعبد. و قد جعل -ع- الكاشف عن ذلك كون الرجل ساتراً لجميع عيوبه و هذا هو المعبر عنه بحسن الظاهر في كلماتهم بان لا يكذب عندهم، و لا يغتاب، و لا يعامل معاملته ربوية، و يتحفظ على جميع عيوبه، و لا يرتكب المحرمات في مجامع المسلمين و منظرهم. و أمياً الواجبات فلم تعتبر الرواية الإتيان بها لدى الناس طريقاً معرفاً إلى ذلك إلا الصلاة، حيث دلت على أن الإتيان بالفرائض في المجامع علناً و بمرئى و منظر من المسلمين أمر لا- بد منه، و أنه كاشف تعبدى عن أن فاعلها مجتنب عن المحرمات بحيث لو لم يتعاهد الفرائض في المجامع لم يحكم بعدالته، لاحتمال انه لم يصل أصلاً،

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٧٠

.....

و مقتضى الرواية أن حمل فعل المسلم على الصحة لا يأتي في مثلها لأنها عمود الدين، و لا خير فيمن لا صلاة له أو لغير ذلك من الوجوه و لعظمتها و أهميتها اعتبر في العدالة أن يكون الرجل متعاهداً بالحضور في جماعة المسلمين.

نعم لا بأس في غير الفرائض من الصلوات المسنونات بالإتيان بها خفاء بل هو الأرجح فيها كما لا يخفى. و على الجملة دلتنا الرواية على أن الرجل متى ما تعاهد الإتيان بالفرائض في المجامع العامة، و كان ساتراً لجميع عيوبه المعبر عنه بحسن الظاهر في كلماتهم حكم بعدالته. و لا دلالة فيها على اعتبار الملكة فيها بوجه إذا العدالة كما قدمناه بمعنى الاستقامة العملية في جادة الشرع.

نعم لا بد أن تكون الاستقامة مستمرة و كالطبيعة الثانوية للإنسان حتى يصدق أنه مستقيم، فإن الاستقامة في بعض الأوقات دون بعض لا يوجب صدق الاستقامة كما أشرنا إليه آنفاً و احتملنا أن يكون هذا هو المراد بالملكة في كلام من اعتبرها في العدالة فإن بذلك ترتفع المخاصمة من البين و تقع المصالحة بين الطرفين. و الذي يسهل الخطب أن الرواية ضعيفة السند و غير قابلة للاستدلال بها على شىء.

بقي في المقام أمران

إشارة

□

«أحدهما»: لا كلام و لا شبهة في أن الكبائر- و هي التي أوعده الله عليها النار في كتابه- كما في الرواية المتقدمة هادمة للعدالة و مانعة عن تحققها. و أما الصغائر فهل هي كالكبائر أولاً؟ فيه كلام بين الاعلام.

العدالة و الصغائر

المعروف أن الصغائر غير قادحة في العدالة إلا بالإصرار على ارتكابها، فان الإصرار على الصغيرة بنفسه من الكبائر و لا صغيرة مع الإصرار. و مقتضى إطلاق كلام الماتن في المقام أن العدالة يعتبر فيها التجنب عن كل من الصغائر و الكبائر و أن ارتكاب أى منهما قادح في تحققها. و ذكر في المسألة الثانية عشرة من شرائط إمام

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٧١

.....

الجماعة أن المعتبر في العدالة عدم الإصرار على الصغائر- لا عدم ارتكابها أصلا- و هما كلامان متنافيان و ما أفاده في المقام هو الصحيح و لا فرق بين المعاصي الكبيرة و الصغيرة و أن ارتكاب أية معصية ينافي العدالة و الاستقامة في جادة الشرع. و يدلنا على ذلك ملاحظة نفس العدالة بمفهومها، حيث ان ارتكاب المعصية على إطلاقها انحراف عن الجادة و تعدد و طغيان و خروج عن ذى العبودية، و مانع عن كون مرتكبها خيرا أو مأمونا أو عفيفا أو غير ذلك من العناوين المتقدمة بلا فرق في ذلك بين الصغائر و الكبائر، و كذلك الحال بالإضافة إلى ستر العيوب- لو تمت الرواية المتقدمة- فإن ارتكاب الصغائر ينافي ستر العيوب و لا يتصف مرتكبها بأنه سائر لعيبه فان المعصية من العيوب و كيف لا يكون معصية الله سبحانه عيبا؟! و هي خروج عن وظيفة العبودية. فإذا فرضنا- مثلا- أن أحدا يتطلع دار جاره و ينظر الى من يحرم عليه النظر اليه سلب ذلك عنه العفة و المأمونية و الخير و الصلاح فلا يقال انه عفيف أو مأمون أو خير، مع انه من الصغائر التي لم يتوعد عليها بالنار في الكتاب إذا نفس العدالة بمفهومها يقتضى عدم الفرق بين الكبائر و الصغائر.

و من هنا ذهب جمع الى أن المعاصي كلها كبيرة في نفسها فإن معصية الكبير كبيرة على كل حال و انما تقسم المعاصي إلى الصغائر و الكبائر من جهة مقايستها بما هو أعظم منها، و ذلك لوضوح أن معصية الزنا أكبر و أعظم من معصية الغيبة، كما أن معصية قتل النفس المحترمة أعظم من معصية الزنا و هكذا و على الجملة المعاصي منافية للعدالة بإطلاقها هذا. و استدل لما ذهب إليه المشهور من أن الصغائر غير قادمة في العدالة بوجوه:

«الأول»: و هو العمدة رواية عبد الله ابن أبي يعفور المتقدمة «١» لما ورد

(١) في ص ٢٦٤

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٧٢

.....

فيها من قوله: و تعرف باجتنب الكبائر التي أوعد الله عليها النار. بتقريب أن الاجتناب عن الصغائر أيضا لو كان معتبرا في العدالة لم يكن للحصر باجتنب الكبائر وجه.

و يرد على ذلك: أن الاستدلال بها انما يتم فيما لو حملنا فيها المعرف على المعرف المنطقي و قلنا إن حقيقة العدالة و ماهيتها هو اجتناب الكبائر، فإن الاجتناب عن الصغائر أيضا لو كان مقوما للعدالة لم يكن للحصر باجتنب الكبائر وجه، إلا أننا ذكرنا أن المعرف أصولي لغوى فالاجتناب عن الكبائر و المعروفة بالفقه و الستر و غير ذلك مما ورد في الرواية دوال و كواشف عن العدالة، و عليه فلا مانع من أن يكون الاجتناب عن الكبائر معرفا و كاشفا عن العدالة و يكون الاجتناب عن الصغائر أيضا معتبرا في العدالة. و ذلك لان المعرف انما يعتبر عند الشك و التردد، و إلا- فمع العلم- مثلا- بأن الرجل يشرب الخمر- خفاء- أو أنه كافر بالله- حقيقة- و انما غش المسلمين بإظهاره الإسلام عندهم لا معنى لجعل حسن الظاهر و المعروفة بما ورد في الرواية معرفا و كاشفا عن العدالة، فعلى ذلك إذا علمنا أنه يرتكب الصغائر جزما بفسقه و انحرافه عن جادة الشرع و لم يترتب أثر على المعرف بوجه. و إذا لم نعلم بارتكابه لها، و شككنا في عدالته و فسقه كانت المعروفة بالستر و العفاف و اجتنابه الكبائر معرفا و كاشفا عن عدالته هذا. على أن الرواية قد وردت في ذيلها: و الدلالة على ذلك كله أن يكون ساترا لجميع عيوبه. و معنى ذلك أن الستر لجميع العيوب معتبر في استكشاف العدالة.

و من البديهي أن النظر إلى الأجنبية و لا سيما في مجامع الناس من العيوب، و كيف لا فإنه معصية لله و ان لم يتوعد عليه بالنار في الكتاب، فإذا لم يكن ساترا لعيبه لم تشمله الرواية في نفسها، و على الجملة الرواية بنفسها تدلنا على الاجتناب عن الصغائر

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٧٣

.....

معتبر في العدالة. لعدم صدق الساتر للعيوب مع ارتكاب الصغائر ومع عدمه لا طريق لنا الى استكشاف اجتنابه عن الكبائر، لأنه مع الإتيان بالصغيرة يحتمل أن يأتي بالكبيرة أيضا إذا استكشاف أن الرجل مجتنب عن الكبائر منحصر بما إذا ستر جميع عيوبه، فالرواية بنفسها يقتضى اعتبار الاجتناب عن كل من الصغيرة والكبيرة «١» «الثاني»: أن الصغائر مورد لعفو الله سبحانه وقد وعد العفو عنها على تقدير التجنب عن الكبائر وقال عز من قائل: **إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ** .. «٢» ومع الوعد بالعفو عن الصغيرة على التقدير المذكور كان ترك الكبائر كالتوبة مانعا عن العقاب، فلا يمكن أن يكون ارتكابها موجبا للفسق و منافيا للعدالة. وذلك لان التوبة- وهي رافعة للمعصية و عقابها فان التائب من ذنب كمن لا ذنب له- لا تجتمع مع الفسق اي لا يضر معها المعصية بالعدالة، فما ظنك بالاجتناب عن الكبائر الذى دافع للمعصية و العقاب، لانه يوجب العفو من الابتداء فهو لا يجتمع مع الفسق، و لا تضر معه المعصية بالعدالة بطريق أولى، فإن ارتفاع الفسق بالدفع اولى من ارتفاعه بالرفع، و العدالة تزول بالكبيرة و تعود بالتوبة، و لكنها لا تزول بالصغيرة من الابتداء. وفيه:

«أولا»: منع التلازم بين العفو عن المعصية و عدم الفسق، فان الفسق كما اتضح فحسب تفسير العدالة هو الخروج عن وظيفة العبودية و الانحراف عن الجادة، و العفو عنه أمر آخر غير مانع عن كونه فسقا و انحرافا، فان لله سبحانه أن يعفو عن أعظم المعاصي تفضلا أو لشفاعه نبي أو وصي أو مؤمن أو لصدقة تصدق بها أو إحسان صنعه أو لغير ذلك من أسباب العفو و الغفران، إلا أن العفو عن أى

(١) و قد قدمنا انها ضعيفة السند و غير صالحة للاستدلال بها على شىء.

(٢) النساء ٤: ٣١.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٧٤

.....

معصية لا يمنع عن حصول الفسق بارتكابها.

و يتضح ما ذكرناه بملاحظة الموالى العرفية و عبيدهم، أ فلا يعدون مخالفة العبد و عصيانه لسيدته عصيانا و تمردا إذا كان السيد ممن لا يعاقب عبده بوجه؟! فان العفو شىء و الفسق و الانحراف بارتكاب الصغيرة شىء آخر فلا تلازم بين العفو و عدم الفسق ابدا. و «ثانيا»: هب أن العفو مانع عن الفسق، إلا أنه لا سبيل لنا إلى إحراز ذلك فيمن يرتكب الصغائر، فإن العفو عنها قد علق في الكتاب العزيز على اجتناب الكبائر، و من اين لنا إحراز أن مرتكب الصغيرة لا يرتكب الكبائر طيلة حياته.

و ذلك فان المراد بقوله عز من قائل: ان تجتنبوا كبائر الإثم .. ليس هو الاجتناب عنها آنأ ما، لأنه أمر حاصل لكل شخص حتى لأفسق الفسقة بل المراد به الاجتناب عنها ابدا. نعم لا يضر ارتكابها إذا ندم و تاب، و هذا مما لا سبيل لنا إلى إحرازه، و من المحتمل أن يرتكب فاعل الصغيرة الكبيرة أيضا بعد ذلك، و معه لا عفو عن الصغيرة إذا تكون الصغائر كالكبائر مانعة عن العدالة.

لا يقال: ان استصحاب عدم ارتكابه الكبائر طيلة حياته هو المحقق لشرط العفو عن الصغائر و هو المثبت لعدالته. فإنه يقال: ان استصحاب عدم الارتكاب إنما يفيد فى إحراز عدم ارتكابه المحرمات. و أما الواجبات إذا شككنا- مثلا- أنه يخمس أو لا يخمس أو يصلى أو يحج أو غير ذلك من الواجبات فاستصحاب عدم ينتج العكس لاقتضائه عدم الإتيان بالواجبات، إذا لا سبيل لنا إلى إحراز أن الرجل لا يرتكب الكبائر، و مع عدم إحرازه لا يمكن التمسك بالعموم، لانه من الشبهات المصادقية حينئذ.

«الثالث»: ما ذكره المحقق الهمداني «قده» حيث أنه بعد ما ذهب إلى أن العدالة هي الاستقامة في جادة الشرع، وأن ارتكاب المعصية خروج عن جادته،

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٧٥

.....

و لم يفرق في ذلك بين الكبائر والصغائر فصل في الصغائر بين ما كان صدورها عن عمد والتفات تفصيلي إلى حرمتها، فإنها حينئذ كالكبائر قادمة في العدالة، و بين ما إذا صدرت لا عن التفات إلى حرمتها كما إذا صدرت غفلة أو لعذر من الأعذار العرفية، و ذكر أنها غير قادمة في العدالة وقتئذ و حاصل ما ذكره في تقريبه- موضحا- أن ارتكاب الصغائر قد يكون مع العمد والتفات إلى حرمتها و كونها معصية من دون أن يكون هناك أي عذر من الأعذار العرفية من خجل أو حياء و نحوهما، و لا شبهة أنه حينئذ يوجب الفسق و الانحراف عن جادة الشرع فهو مناف للاستقامة فيها.

و قد يكون ارتكابها مستندا إلى عدم الالتفات إلى حرمتها حال الارتكاب، لأن الذنوب التي ليست في أنظار الشرع كبيرة قد يتسامحون في أمرها فكثيرا ما لا يلتفتون إلى حرمتها، أو يلتفتون إليها، إلا أنهم يكتفون في ارتكابها بأعذار عرفية مسامحة كترك الأمر بالمعروف، و الخروج عن مجلس الغيبة و نحوها حياء، أو لاستدعاء صديق و نحوها مع كونهم كارهين لذلك في نفوسهم، و الظاهر عدم كون مثل ذلك منافيا لاتصافه بالفعل - عرفا- بكونه من أهل الستر و العفاف و الخير و الصلاح و غير ذلك من العناوين المعلق عليها قبول شهادته في اخبار الباب.

و أما الكبائر مثل الزنا، و اللواط، و شرب الخمر، و قتل النفس، و نظائرها مما يرونها كبيرة، فإنها غير قابلة عندهم للمسامحة، و لا يقبلون فيها الاعتذار بالأعذار العرفية من خجل و استدعاء صديق و نحوهما، فالذي يعتبر في تحقق وصف العدالة أن يكون الشخص مجتنباً عن كل ما هو كبيرة شرعا أو في أنظار أهل العرف، و كذا الصغائر التي يوتى بها مع الالتفات إلى حرمتها من غير استناده إلى شيء من الأعذار العرفية- دون الصغائر التي لا يلتفت إلى حرمتها أو يستند ارتكابها إلى معذر عرفي، فإن تلك المعصية كلا معصية بالنظر العرفي و تسامحاتهم.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٧٦

.....

حيث أن مفهوم العدالة و الفسق كسائر المفاهيم التي يغتفر فيها التسامحات العرفية، كما في إطلاق الصاع من الحنطة على الحنطة المدفوعة فطرة المشتمة على شيء يسير من ترب أو تبن و نحوه مما يتسامح فيه، و إطلاق الماء على ما ليس بماء خالص حقيقة لاختلاطه بشيء من الملح أو التراب أو غيرهما، و الذهب على ما امتزج بغيره من الصفر و نحوه مما يخرج عن الخلوصل إلى غير ذلك مما يراه العرف مصداقا لشيء- توسعه في المفهوم- مع أنه ليس بمصداق له عقلا و حقيقة.

و على الجملة ان حكمهم متبع في تشخيص موضوعات الاحكام، و إن كان مبني على هذا النحو من المسامحات الغير الموجبة لكون الإطلاق مجازيا في عرفهم.

اللهم إلا- أن يدل دليل شرعي على خطائهم في مسامحتهم، كما في الكبائر التي يستصغرها العرف و يتسامحون في أمرها أي يرونها صغيرة كالكذبة في مقام المزاح أو الغيبة أو غيرهما مما يعدونه صغيرة لدى العرف و هو من الكبائر واقعا، فان ارتكاب مثلها موجب للفسق و الانحراف، و تلك الموارد من باب تخطئة الشرع للعرف، و هذا بخلاف الصغائر، لما عرفت من انه من باب التوسعة في المفهوم، و الانظار المسامحية العرفية متبعة فيها كما مر.

و لا- يخفى أن ما أفاده «قده» لا يرجع الى محصل و ذلك لان العدالة بمفهومها أمر يعرفه كل عارف باللسان، و انها كما بيناه عبارة عن الاستقامة العملية في جادة الشرع، و الانظار العرفية و تسامحاتهم انما تتبع في مفاهيم الألفاظ، فإن التوسعة و التضييق في استفادة المفاهيم من ألفاظها راجعان إلى العرف، و من هنا ترتب آثار الماء على المياه الممتزجة بالزجاج و الجص و غيرها مما لا يخلو منه الماء عادة، و كذا آثار المذهب على ما هو ذهب و غيره، و ذلك لان مفهوم الماء و الذهب عند إطلاقهما أعم من الخالص و الخليط بغيرهما بمقدار يسير.

و أما تطبيق المفاهيم العرفية على مصاديقها و مواردنا فلم يقدّم فيه أى دليل التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٧٧

.....

على اعتبار النظر العرفي و فهمه. و قد ذكرنا أن مفهوم العدالة أمر يعرفه أهل اللسان، و مع وضوح المفهوم المستفاد من اللفظ لا يعاب بالتسامحات العرفية في تطبيقه على مصاديقه و من هنا لا يعنى بتسامحاتهم في المفاهيم المحددة كثمانية فراسخ في السفر الموضوع لوجوب القصر في الصلاة، و سبعة و عشرين شبرا في الكر و نحوهما، حيث يعتبر في القصر أن لا يكون المسافة أقل من ثمانية فراسخ و لو بمقدار يسير لا يضر في إطلاق الثمانية لدى العرف، و كذا يعتبر في الكر أن لا يكون أقل من سبعة و عشرين شبرا و لو يابصع و هكذا.

و حيث أن مفهوم العدالة أمر غير خفي فلا- مناص من أن ينطبق ذلك على مصاديقه انطباقا حقيقيا عقليا، و لا- يكفي فيه التطبيق المسامحي العرفي بوجه.

و على هذا نقول إذا كان ارتكاب الصغيرة لا عن عذر و غفلة فلا شبهة في انه يوجب الفسق و الانحراف، و يمنع عن صدق الخير و العفيف، و الكاف بطنه و غيرها من العناوين الواردة في الاخبار.

و أما إذا كان عن غفلة فلا كلام في أن ارتكابها غير مضر للعدالة، لأنه من الخطاء المرفوع في الشريعة المقدسة من دون فرق في ذلك بين الكبائر و الصغائر.

و أما إذا كان عن عذر عرفي فإن بلغ ذلك مرتبة يراه الشارع أيضا عذرا في الارتكاب كما إذا بلغ مرتبة العسر و الحرج، نظير ما لو قدم له الظالم ماء متنجسا و حدده بضربة أو هتكه أو إخراجة عن البلد على تقدير مخالفته جاز له ارتكابه، و لم يكن ذلك موجبا للفسق و الانحراف أيضا بلا فرق في ذلك بين الكبيرة و الصغيرة.

و أما لو لم يبلغ العذر العرفي مرتبة يراه الشارع معذرا فلا مناص من الحكم بحرمة ارتكابه و عصيانه و استلزامه الفسق و الانحراف، و عدّ العرف ذلك معذرا و تسامحهم في عد ارتكابه معصية لا يترتب عليهما أثر شرعي أبدا.

إذا الصحيح أن ارتكاب المعصية كبيرة كانت أم صغيرة تستتبع الفسق

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٧٨

.....

و الانحراف، و ينافي العدالة سواء استند إلى عذر عرفي أم لم يستند. هذا كله في عدم الفرق بين المعاصي في استلزامها الانحراف الذي هو ضد العدالة. و أما تقسيمها إلى الكبيرة و الصغيرة و بيان الفارق بينهما فيأتي الكلام فيه عند تعرض الماتن له في التكلم على صلاة الجماعة و اعتبار العدالة في الامام ان شاء الله.

«الأمر الثاني» في اشتراط المرؤة في العدالة و عدمه.

العدالة و المروءة

المعروف- على ما نسب إليهم- أن ارتكاب خلاف المروءة مما يقدح في العدالة فيعتبر فيها أن لا يرتكب المكلف شيئا ينافي مروءته بأن لا يرتكب ما يخالف العادة المتعارفة و ما يعد عيبا لدى الناس، و ان لم يكن محرما شرعيا في نفسه كما إذا خرج أحد الأعلام حافيا إلى الأسواق أو جلس في الطرقات أو ارتكب غير ذلك مما ينافي عادة الناس. و يختلف هذا باختلاف الأماكن و البلدان، فقد يكون الخروج إلى السوق- مثلا- من دون عمامة عيبا في بلد، و لا يكون عيبا في بلد آخر، فمع ارتكاب ما يعد عيبا في ذلك المحل لا بد من الحكم بزوال العدالة. نعم لا يتصف الرجل بذلك بالفسق لأنه لم يرتكب شيئا من المحرمات، و لم ينحرف عن جادة الشرع، فلا يترتب عليه الآثار المترتبة على الفسق كما لا يترتب عليه الآثار المترتبة على العدالة.

و الصحيح أن ارتكاب خلاف المروءة غير مضر بالعدالة، لأن ما استدل به على اعتبارها في العدالة أمران كلاهما ضعيف، و لا سيما ان القائمين باعتبارها ممن ذهبوا إلى أن الصغائر غير قادحة في العدالة، و لعمرى أنه من العجائب حيث أن ذهاب العدالة بارتكاب أمر مباح قد رخص الشارع في الإتيان به، و عدم ذهابها بارتكاب ما منع عن ارتكابه عجيب، و كيف كان فقد استدل على اعتبار المروءة بأمرين:

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٧٩

.....

«أحدهما»: ما ورد في رواية ابن أبي يعفور المتقدمة «١» من قوله-ع- و الدليل على ذلك أن يكون ساترا لجميع عيوبه .. و ذلك بتقريب أن العيوب فيها مطلقة فتعم العيوب العرفية و الشرعية، فإذا ارتكب المكلف ما هو عيب لدى العرف فلا يصدق انه ساتر لجميع عيوبه، فلا يمكن الحكم بعدالته.

و يدفعه: أنها و إن كانت مطلقة في نفسها إلا أن مقتضى مناسبة الحكم و الموضوع، و كون الامام-ع- هو الملقى للكلام قرينه متصله ظاهرة في صرفها إلى العيوب و النقائص الشرعية، لأن كونه صادرا من الامام-ع- يقتضى أن يراد بها ما هو العيب لدى الشارع لا ما هو كذلك لدى الغير، إذا لا يكون ارتكاب ما هو خلاف المروءة منافيا للعدالة بوجه.

و «ثانيهما»: أن من لم يخجل من الناس و لم يستحي عن غير الله سبحانه بأن لم يبالي بالنقائص العرفية لم يخجل و لم يستحي من الله و ذلك لأن عدم مبالاته بتلك الأمور يكشف عن أنه ممن لا حياء له.

و فيه: أن عدم مبالاة الإنسان بالأمور الدارجة لدى الناس و عدم استحياؤه و خجله عن غير الله سبحانه لا كاشفية له عن عدم استحياؤه من الله. و ذلك لأنه قد يكون ذلك مستندا إلى كونه متفانيا في الله و في الأمور الأخروية و متمحضا فيما يرجع إلى النشأة الباقية و لأجله لا يعتنى بغير الله جلت عظمتة، و لا يهمله الأمور الدنيوية، و لا يبالي بما هو ممدوح أو مذموم لدى الناس، و معه كيف يكون عدم مبالاته بالأمور المتعارفة و الدنيوية كاشفا عن عدم خجله و استحياؤه من الله سبحانه إذا لا تلازم بين الأمرين، و الانصاف أن هذا الوجه أضعف من سابقه، و على الجملة أن ارتكاب ما ينافي المروءة غير قادح للعدالة.

نعم ارتكاب ما يعدّ خلاف المروءة قد يكون امرا غير مناسب للمرتكب

(١) في ص ٢٦٤.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٨٠

و تعرف بحسن الظاهر الكاشف عنها علما أو ظنا (١).

بل هتكاً في حقه، كما إذا خرج أحد المراجع العظام إلى الأسواق بلا عباء أو جلس في الطرقات، أو دخل المقاهي و بالأخص إذا اقترنه بعض الأمور غير المناسبة، فإنه لا شبهة في انه هتك في حقه و موجب لسقوطه عن الانظار، و مثله ينافي العدالة لا محالة إلا أنه لا لانه خلاف المروءة و التعارف. بل من جهة أنه محرم شرعاً، إذ كما يحرم على المكلف ان يهتك غيره كذلك يحرم عليه ان يهتك نفسه، لأنه أيضاً مؤمن محترم.

و أما إذا كانت العيوب العرفية غير مستلزمة للهتك فلا دليل على أن عدم ارتكابها معتبر في العدالة.

كاشفة حسن الظاهر

(١) الكلام في ذلك يقع في موضعين:

«أحدهما»: أن حسن الظاهر هل يكشف عن العدالة في الجملة أو لا؟

و «ثانيهما»: أن كاشفة حسن الظاهر مقيدة بما إذا أوجبت العلم أو الظن بالملكة و لو بمعنى الخوف النفساني من الله كما في كلام جملة من الاعلام و منهم الماتن «قده» حيث قال: حسن الظاهر يكشف عن الملكة علماً أو ظناً. أو أن كاشفته غير مقيدة بشيء، و أنه كاشف عن العدالة مطلقاً أفادت العلم أو الظن بالملكة أم لم تفد، بل و مع الظن بعدم الملكة أيضاً.

(أما الموضع الأول): فالصحيح كما هو المعروف بينهم أن حسن الظاهر كاشف عن العدالة، و هذا مضافاً الى أنه المتسالم عليه بين الأصحاب و أنه لولاه لم يمكن كشف العدالة و لو بالمعاشرة لاحتمال أن يكون الآتي بالواجبات غير قاصد للقربة بل و غير ناو للواجب فلا يمكن الحكم بان المكلف اتى بالواجب إلّا من جهة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٨١

.....

حسن الظاهر يمكن أن يستدل عليه بجملة من الاخبار:

«منها»: صحيحة عبد الله بن المغيرة قال: قلت لأبي الحسن الرضا-ع-:

رجل طلق امرأته، و أشهد شاهدين ناصيين قال: كل من ولد على الفطرة، و عرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته «١».

و «منها»: موثقة أبي بصير عن أبي عبد الله-ع- قال: لا بأس بشهادة الضيف إذا كان عفيفاً صائناً «٢».

و «منها»: صحيحة حريز عن أبي عبد الله-ع- في أربعة شهدوا على رجل محصن بالزنا فعدل منهم اثنان، و لم يعدل الآخران. فقال: إذا كانوا أربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور أجزت شهادتهم جميعاً .. «٣» الى غير ذلك من الروايات. فإنها دللتنا على أن من حسن ظاهره و لم يكن معروفًا بشهادة الزور و نحوهما من المحرمات حكم بعدالته، و رتب عليها آثارها، و إن لم يتحقق لنا حاله بأزيد من ذلك، بحيث احتملنا ارتكابه المعاصي واقعا.

ثم إن هناك جملة أخرى من الروايات استدلت بها على أن حسن الظاهر كاشف عن العدالة، إلا انها لمكان ضعفها سنداً أو كونها ظاهرة في أصالة العدالة لا كاشفة حسن الظاهر عن العدالة غير صالحة للاستدلال بها في المقام و من هنا نجعلها مؤيدة للمدعى و إليك بعضها:

□

«منها»: ما رواه يونس بن عبد الرحمن عن بعض رجاله عن أبي عبد الله-ع- قال: سألته عن البينة إذا أقيمت على الحق أ يحل للقاضي أن يقضى بقول البينة؟ فقال:

خمسة أشياء يجب على الناس الأخذ فيها بظاهر الحكم: الولايات، و المناكح و الذبائح و الشهادات، و الأنساب، فإذا كان ظاهر الرجل

ظاهرا مأمونا جازت شهادته،

(١) المرويات في ب ٤١ من أبواب الشهادات من الوسائل.

(٢) المرويات في ب ٤١ من أبواب الشهادات من الوسائل.

(٣) المرويات في ب ٤١ من أبواب الشهادات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٨٢

.....

و لا يسأل عن باطنه «١» و هي ضعيفة بإرسالها.

و «منها»: ما رواه إبراهيم بن زياد الكرخي عن الصادق جعفر بن محمد -ع- قال: من صلى خمس صلوات في اليوم و الليلة في جماعة

فظنوا به خيرا و أجزوا شهادته «٢» و هي ضعيفة بجعفر بن محمد بن مسروق «٣» و غيره من المجاهيل.

و «منها»: روايه علقمة قال: قال الصادق -ع- و قد قلت له: يا ابن رسول الله أخبرني عن تقبل شهادته و من لا تقبل؟ فقال: يا علقمة

كل من كان على فطرة الإسلام جازت شهادته. قال: قلت له: تقبل شهادة مقترف بالذنوب؟

فقال: يا علقمة لو لم تقبل شهادة المقترفين للذنوب لما قبلت إلا شهادة الأنبياء و الأوصياء، لأنهم المعصومون دون سائر الخلق، فمن

لم تره بعينك يرتكب ذنبا، أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة و الستر و شهادته مقبولة .. «٤»

و هي ضعيفة بعلي بن محمد بن قتيبة، على انها تناسب أصالة العدالة لا

(١) المرويات في ب ٤١ من أبواب الشهادات من الوسائل.

(٢) المرويات في ب ٤١ من أبواب الشهادات من الوسائل.

(٣) نعم احتمال الوحيد (قده) في التعليقة انه جعفر بن محمد بن قولويه لان قولويه اسمه مسرور، فإن النجاشي ذكر في ترجمة علي بن

محمد بن جعفر بن موسى بن مسرور انه روى عنه اخوه جعفر بن محمد بن قولويه.

و لكن هذا الاحتمال بعيد جدا، فان علي بن محمد بن جعفر بن موسى بن مسرور لم يسمع منه، على ما ذكره النجاشي، و جعفر بن

محمد بن قولويه لم يرو عن علي بن محمد بن جعفر بن موسى بن مسرور، و انما روى كتابه عن أخيه علي كما روى عن أخيه في

كامل الزيارات كثيرا، و ليس في كلام النجاشي أن جعفر بن محمد بن قولويه روى عن أخيه علي بن محمد بن جعفر بن موسى بن

مسرور و عليه لم يثبت أن قولويه اسمه مسرور، بل الثابت خلافه.

(٤) المرويات في ب ٤١ من أبواب الشهادات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٨٣

.....

كاشفية حسن الظاهر عن العدالة كما لا يخفى. الى غير ذلك من الروايات.

اعتبار المعاشرة و عدمه:

هل تعتبر المعاشرة في كاشفية حسن الظاهر عن العدالة؟ أو أن مجرد كون الرجل ساترا لعيوبه، متعاهدا للحضور في جماعة المسلمين

و نحو ذلك مما يجمعه حسن الظاهر كاف في استكشاف عدالته، و ان لم نعاشره بوجه؟

قد يقال باعتبار المعاشرة في كاشفيته و يستدل عليه بوجهين:

«أحدهما»: أن ستر العيوب انما يتحقق في موارد كانت معرضا للظهور، أى في مورد قابل للظهور، نظير الاعدام و الملكات لوضوح أنها لو لم تكن قابلة للظهور فهي مستتره في نفسها، لا أن المكلف قد سترها، فعدم ظهورها لأجل فقدان المقتضى لا من جهة المانع و هو الستر، و إحراز أن المكلف قد سترها في مورد كانت معرضا للظهور لا يتحقق إلا بالمعاشرة، فإنه لولاها لم يعلم كونها في مورد قابل للظهور، إذا لا بد من المعاشرة، و المصاحبة بمقدار لو كان في المكلف نقص ديني لظهر، فهي معتبرة في كاشفية حسن الظاهر عن العدالة.

□

و «ثانيهما»: موثقة سماعه عن أبي عبد الله -ع- قال: قال: من عامل الناس فلم يظلمهم و حدثهم فلم يكذبهم و وعدهم فلم يخلفهم كان ممن حرمت غيبته و كملت مروته، و ظهر عدله، و وجبت اخوته «١» و بهذا المضمون روايتنا الخصال، عن عبد الله بن أحمد الطائي عن أبيه «٢» و عيون الاخبار «٣» تركنا

-
- (١) المروية في ب ١٥٢ من أبواب كتاب العشرة من الوسائل.
 (٢) المرويتان في ب ٤١ من أبواب الشهادات من الوسائل.
 (٣) المرويتان في ب ٤١ من أبواب الشهادات من الوسائل.
 التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٨٤

.....

نقلهما لضعف إسنادهما، لدالاتها على أن العدالة تتوقف على عدم ارتكاب الأمور:

المذكورة فيها بعد المعاملة، و التحديث، و المواعدة. و هي كما ترى تتوقف على المعاشرة:

و يرد على الوجه الأول: أن ستر العيوب يكفي في صدقه و تحققه أن يسترها المكلف في حضوره لجماعة المسلمين - مثلا- و عدم ارتكابه ما ينافي ذلك قبل إقامة الجماعة و بعدها و هو بمرئى من المسلمين، لانه قد يتلى قبلها أو بعدها بما هو مورد للظهور فإذا ستر عيوبه و لم يرتكب امرا ينافي عدالته صدق انه حسن الظاهر و انه ساتر لجميع عيوبه فلا يحتاج كاشفية الستر إلى أزيد من ذلك بوجه. و أما الوجه الثاني: فيرد عليه:

«أولاً»: أن الموثقة أجنبية عن المدعى، حيث أنها لم تدل على أن العادل لا بد له من أن يعامل الناس فلا يظلمهم، و يحدثهم فلا يكذبهم، و يواعدهم، فلا يخلفهم لأن عدم ارتكاب الظلم، و الكذب، و خلف الوعد متفرع على الأفعال المذكورة في الموثقة تفرع النتيجة على الشرط، بان يعاملهم و يكون نتيجة معاملته عدم ظلمهم، و يحدثهم و تكون نتيجته أن لا يكذبهم و هكذا نظير القضايا الشرطية و لم تدل على أن ارتكاب الأفعال المذكورة معتبر في حصول العدالة. و بعبارة واضحة أن قوله -ع- من عامل الناس .. في قوة قوله: من ترك ظلم الناس على فرض معاملتهم. و لم يرتكب الكذب على تقدير تحدثهم و هكذا، فالمعاملة و التحديث و المواعدة كالمقدمة و التوطئة لترك الظلم و الكذب و خلف الوعد، لا انها أمور مطلوبة في نفسها و معتبرة في تحقق العدالة، إذ من البين عدم توقفها على شيء من الأفعال المذكورة، و لم يقل أحد أن العدالة لا يتحقق إلا بالتحديث للناس أو مواعدتهم و معاملتهم، بحيث لو لم تصدر منه لم يحكم بعدالته، فلا دلالة للموثقة على أن المعاشرة معتبرة في العدالة، و إنما تدلنا على أن من صدر منه تلك الأفعال

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٨٥

.....

و لم يرتكب الظلم و الكذب و خلف الوعد فهو محكوم بالعدالة، و معه لا تنافي بين الموثقة و الروايات المتقدمة الدالة على أن حسن الظاهر يكشف عن العدالة، و إن لم تكن هناك أية معاشره في البين، كما إذا كان منزويا لا يشاهد إلا في أوقات الصلاة و «ثانيا»: أن الموثقة لا دلالة لها- بوجه- على حصر العدالة فيمن عامل الناس و لم يظلمهم .. فإنها انما تدل على أن من لم يظلم الناس إذا عاملهم ..

فهو ممن كملت عدالته و تمت مروته، و لا تنفي العدالة عن غيره إذا وجد سبب من أسبابها، كما إذا تعاهد حضور الجماعة و ستر عيوبه، فان مقتضى رواية ابن أبي يعفور المتقدمة أنهما كاشفان عن العدالة كما مر، فلا تنافي بين الموثقة و الاخبار المتقدمة و رواية ابن أبي يعفور.

فمقتضى الجمع بين الاخبار الثلاث- على تقدير صحة الأخيرة- أن يقال:

العدالة انما يستكشف بأحد أمرين: اما حضور الجماعة، و تعاهد الصلوات في أوقاتها و ستر العيوب. و اما عدم الظلم و الكذب و خلف الوعد عند الابتلاء بالمعاشره بالمعاملة و التحدث و المواعده. إذا لم يدلنا دليل على أن المعاشرة معتبرة في استكشاف العدالة بحسن الظاهر هذا كله في الموضوع الأول.

(أما الموضوع الثاني): فالصحيح أن كاشفية حسن الظاهر عن العدالة لا- يعتبر فيها إفادته العلم أو الظن بالملكه و لو بمعنى الخوف النفساني من الله بحيث لو ظننا أن حسن الظاهر في مورد مستند إلى الرياء أو غيره من الدواعي غير القريبه أيضا قلنا باعتباره و كشفه عن العدالة، و ذلك لعدم الدليل على أن كاشفية حسن الظاهر مقيدة بما إذا أفادت العلم أو الظن بالملكه فهو تقييد للروايات المتقدمة من غير مقيد.

و ما استدل به على ذلك روايتان:

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٨٦

.....

«إحدهما»: مرسله يونس بن عبد الرحمن المتقدمه «١» إذا كان ظاهره مأمونا جازت شهادته. نظرا إلى أن كون الظاهر مأمونا بمعنى كونه مطابقا للواقع فحسن الظاهر إنما يكشف عن العدالة إذا حصل لنا الوثوق بكونه مطابقا للواقع و هذا معنى كشف الظاهر عن الملكة علما أو ظنا.

و «ثانيتهما»: ما رواه الكليني بإسناده عن أبي علي بن راشد قال: قلت لأبي جعفر-ع- إن مواليك قد اختلفوا فأصلي خلفهم جميعا؟ فقال: لا تصل الا خلف من تثق بدينه «٢» و في رواية الشيخ إلا خلف من تثق بدينه و أمانيته. لدلالاتها على عدم جواز الصلاة إلا خلف من يوثق بدينه، و معه لا- يكون حسن الظاهر كاشفا عن العدالة إلا- إذا علمنا أو ظننا كونه مطابقا للواقع و الا كيف يحصل الوثوق بدينه. و لا يمكن المساعدة على شيء من الروايتين.

أما الرواية الأولى فلأنها ضعيفة السند بإرسالها، و قاصرة الدلالة على المدعى حيث أن المأمونية جعلت وصفا لظاهر الرجل، و معنى ذلك أن يكون ظاهره مأمونا موقفا به بان يرى عاملا بالوظائف الشرعية مرتين أو ثلاثا أو أكثر ليظهر حسن ظاهره، و عدم ارتكابه المعاصي و المحرمات، فان ذلك لا يظهر برؤيته كذلك مرة واحدة.

و ليست المأمونية صفة لواقعته كي نظمئن أن ظاهره مطابق للواقع و غير متخلف عنه.

و أما الرواية الثانية فلأنها أيضا ضعيفة السند بسهل بن زياد الواقع في كلا طريقى الكليني و الشيخ و ما ذكره بعضهم من أن الأمر في سهل سهل ليس بشيء بل الأمر في سهل ليس بسهل على مر منا غير مرة فلاحظ و بمضمون هذه الرواية

(١) في ص ٢٨١.

(٢) المروية في ب ١٠ من أبواب صلاة الجماعة من الوسائل.
التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٨٧
و تثبت بشهادة العدلين (١).

روايتان تركنا التعرض لهما لضعفهما من حيث السند.

كما أنها قاصرة الدلالة على المدعى، إذ المراد بالوثوق بدين الرجل هو أن يكون الإمام إماماً اثني عشرياً للروايات المانعة عن الصلاة خلف المخالفين، وفي بعضها أنهم عنده -ع- بمنزلة الجدر «١» ولم يرد منه أن يكون ظاهره مطابقاً للواقع.
و أما الوثوق بالأمانة كما في رواية الشيخ فلانه لم يؤخذ في موضوع جواز الاقتداء بما أنه صفة نفسانية خاصة للقطع بجواز الصلاة خلف من ثبتت عدالته بالبينه أو بالاستصحاب مع عدم اطمئنان النفس بعدالة الإمام. إذا المراد بالوثوق بالأمانة هو الطريق الكاشف عن أمانته و ان كان غير الوثوق و معه تكون الأخبار المتقدمة الدالة على أن حسن الظاهر طريق تعبدى في استكشاف العدالة حاكمه على هذه الرواية، لدلالاتها على أن الامانة و العدالة لا ينحصر استكشافهما بالوثوق، فالمتحصل أن حسن الظاهر كاشف عن العدالة في نفسه. و ان لم يكن فيه أى كشف عن الملكة علماً أو ظناً.

طرق ثبوت العدالة

(١) لما تقدم من أن البينة بمعنى شهادة العدلين، و ان لم يرد ما يدل على اعتبارها بالخصوص، إلا أنها حجة عقلانية أمضاها الشارع بعمله، لما بيناه في البحث عما يثبت به الاجتهاد و النجاسة من أن البينة بمعنى ما يتبين به الشيء، و قد استعملت بهذا المعنى في غير واحد من الآيات المباركة، و ورد عن النبي -ص- أنه إنما يقضى بالايان و البيئات، اى بمطلق ما يتبين به الشيء لأنه -ص- قد طبق البينة عليها في المرافعات و عمله -ص- هذا يكشف عن حجية البينة بالمعنى المصطلح

(١) المروية في ب ١٠ من أبواب صلاة الجماعة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٨٨

.....

عليه، إلا- في موارد دل الدليل فيها على عدم اعتبارها، كما في الزنا، و الدعوى على الميت، إذ البينة انما تعتبر فيهما بضميمة شيء آخر، و لا يكفي فيهما من دون ضميمه، فالمتحصل أن البينة المصطلح عليها حجة ببناء العقلاء الذى أمضاه الشارع كما مر.
من دون فرق في ذلك بين الشهادة القولية و الفعلية، لاستقرار سيرتهم على العمل بالشهادة الفعلية كالقولية فإذا رأينا عدلين قد اتما رجلا في الصلاة مع العلم بكون ذلك منهما صادرا بالاختيار و بداعى انعقاد الجماعة كشف ذلك عن عدالته.

بل ذكرنا في محله أن الموضوعات الخارجية كما تكفى فيها البينة الاصطلاحية تكفى فيها شهادة العدل الواحد إلا فيما خرج بالدليل، كما في موارد الترافع و نحوه بل لا تعتبر العدالة أيضا لكفاية الوثوق في الاعتبار. فإن عمدة الدليل على حجية خبر الثقة في الأحكام الشرعية هو السيرة العقلانية الممضاة بعدم الردع عنها في الشريعة المقدسة، و هى بعينها قائمة على اعتباره في الموضوعات من غير أن يردع عنها الشارع كما بيناه في البحث عما تثبت به النجاسة، و ما يثبت به الاجتهاد و الأعلمية نعم في كفاية شهادة العدلين، في العدالة

والاجتهاد ونظائرهما اشكال آخر وحاصله أن الشهادة انما تعتبر في الأمور المحسوسة بإحدى الحواس. والعدالة والاجتهاد ونظائرهما أمور مختفية عن الحواس، ولا اعتبار بالشهادة في الحدسيات لأن المشهود به يعتبر أن يكون أمرا قابلا للإحساس. ويندفع: بما أشرنا إليه من أن الشهادة انما لا تعتبر في الأمور المتمحضة في الحدسية. وأما الأمور الحدسية القريبة من الإحساس فلا مانع من اعتبار الشهادة فيها بوجه، لإمكان استكشافها بآثارها، كما هو الحال في الملكات، والصفات النفسانية بأجمعها كالجبين والشجاعة والسخاوة، فكما إذا شاهدنا أحدا يقدم على المخاوف، والأمور الخطيرة مرارا متعددة استكشفتنا شجاعته كاستكشاف جنبه التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٨٩

و بالشياخ المفيد للعلم (١).

(مسألة ٢٤) إذا عرض للمجتهد ما يوجب فقده للشرائط يجب (١) على المقلد العدول الى غيره.

من عكسه كذلك الحال في العدالة، والاجتهاد، وما شابهما فإذا رأينا أحدا يتمكن من الجمع بين الروايتين وله التصرف والتحقيق في غير مورد من المسائل أو أنه سائر لعيوبه، ومتعاهد للصلوات في أوقاتها، و ظاهره حسن في جملة من الموارد استكشفتنا أنه واجد للاجتهاد والعدالة أو لملكتهما- على القول بالملكة.

ثم ان العدالة تمتاز عن الاجتهاد وغيره في أن لها طريقا آخر لاستكشافها دون الاجتهاد ونظائره وهو حسن الظاهر كما مر.

(١) لأن العدالة كالاختصاص، والأعلمية وغيرهما مما لا ينبغي التوقف في ثبوته بالعلم الوجداني، لأنه حجة ذاتية من غير جعل كما لا إشكال في ثبوتها بالاطمئنان البالغ مرتبة العلم العادي الذي لا يعتنى العقلاء باحتمال الخلاف فيه، لكونه موهوما غايته لجريان السيرة العقلانية على الاعتماد عليه في أمورهم من غير أن يردع عنها في الشريعة المقدسة، ولا تشمل الأدلة الناهية عن العمل بالظن لخروجه عن موضوعها في نظرهم، لأنه علم عندهم، ومن هنا يعاملون معه معاملة العلم الوجداني ثم أنه لا فرق في حجية العلم الوجداني أو الاطمئنان العادي بين أسبابه فلا فرق بين حصوله من الشياخ أو من غيره لأنه متى ما حصل للمكلف علم عادي أو وجداني بالعدالة أو غيرها جاز له ان يرتب عليه آثار العدالة أو غيرها مما تعلق به علمه.

(٢) نسب إلى بعضهم القول بكفاية استجماع المجتهد للشرائط حدوثا في جواز البقاء على تقليده وإن عرضه ما يوجب فقده للشرائط- عدى الحياة- فلا يعتبر كونه واجدا لها بقاء في جواز تقليده بحسب البقاء.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٩٠

(مسألة ٢٥) إذا قلد من لم يكن جامعا، ومضى عليه برهه من الزمان كان كمن لم يقلد أصلا (١) فحاله حال الجاهل القاصر (٢) أو المقصر (٣).

والصحيح كما هو المعروف بين أصحابنا أن جواز تقليد المجتهد متوقف على استجماعه للشرائط حدوثا وبقاء، ومتى زالت عنه بأجمعها أو ببعضها سقطت عن قابلية الرجوع إليه في الفتوى ووجب العدول عنه إلى غيره بلا فرق في ذلك بين أن يكون فقد الشرط مستلزما لزوال الرأي كزوال العقل والاجتهاد الموجب لزوال عنوان الفقيه، وبين أن يكون مستلزما لزوال الوصف مع بقاء الرأي كزوال الأعلمية والعدالة ونحوهما. وقد بينا الوجه في ذلك في التنبيه الأول من تنبيهات الشرائط المعتمدة في المجتهد «١» ولا نعيد، ويأتي أيضا في المسألة الثانية والأربعين ان شاء الله فلاحظ.

(١) لبطلان تقليده على الفرض.

(٢) هذا إذا كان معذورا في تقليده، كما إذا قلده بشهادة البينة- مثلا- على عدالته أو أعلميته ثم علم خطاءها.

(٣) كما إذا لم يكن له معذر في تقليده، وحيث أننا سبقنا أن الجاهل القاصر والمقصر في صحة عملهما- عند مطابقته للواقع-

على حدّ سواء. كما مرّ أن الاحكام الظاهرية غير مجزئة عن الواقع عند انكشاف الخلاف فلا مناص من أن نلتزم- على كلا التقديرين- بصحة عمل المقلد في مفروض المسألة إذا كان مطابقا للواقع، و بطلانه فيما إذا خالفه إلّا في موارد يجرى فيها حديث لا تعاد. وقد مرّ أن طريق استكشاف المطابقة للواقع انما هو مطابقة العمل لفتوى من يجب الرجوع إليه بالفعل.

(١) في ص ٢٣٧.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٩١

(مسألة ٢٦) إذا قلد من يحرم البقاء على تقليد الميت فمات، و قلد من يجوز البقاء، له أن يبقى على تقليد الأول في جميع المسائل إلا مسألة حرمة البقاء (١).

(١) قد أسلفنا عند الكلام على مسألة جواز البقاء على تقليد الميت في مسألة البقاء أن المجتهد الحي إذا أفتى بجواز البقاء على تقليد الميت، و أفتى بحرمته جاز للمقلد البقاء على تقليد الميت- بفتوى المجتهد الحي بالجواز- في جميع المسائل غير مسألة البقاء، و ذلك لسقوط فتوى الميت عن الحجية بموته، و انما يتصف بالاعتبار من جهة فتوى الحي بجواز البقاء- بالمعنى الأعم الشامل للوجوب.

و لا يمكن أن تشمل فتوى الحي بالجواز مسألة البقاء التي أفتى فيها الميت بالحرمة، و الوجه فيه: أن معنى فتوى الحي بجواز البقاء إن العامي يجوز أن يبقى على تقليد الميت في المسائل الفرعية، و يلزمه عدم جواز البقاء على تقليد الميت في مسألة البقاء، إذ لا يعقل أن يشمل فتوى الحي بجواز البقاء لكلا المسألتين أعنى مسألة البقاء و سائر المسائل الفرعية. لأنها إن شملت مسألة حرمة البقاء فمعناه عدم جواز البقاء في بقية المسائل، لأن الميت أفتى بحرمة البقاء، كما انها ان شملت سائر المسائل فمعناه عدم جواز البقاء في مسألة حرمة البقاء، و الا لحرمة البقاء على تقليد الميت في سائر المسائل. إذا فتوى المجتهد الحي بجواز البقاء إما أن تكون شاملة لمسألة حرمة البقاء فحسب، و إما أن تكون شاملة لسائر المسائل الفرعية لعدم إمكان الجمع بينهما في الشمول.

إلا- أن فتوى الحي بالجواز يستحيل أن تشمل مسألة حرمة البقاء، و ذلك لأننا لا نحتمل حجية فتوى الميت بحرمة البقاء و مطابقتها للواقع بوجه مع أن الحجية يعتبر فيها احتمال المطابقة للواقع، إذ لا تجتمع الحجية مع القطع بكونها مخالفة للواقع. التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٩٢

(مسألة ٢٧) يجب على المكلف العلم بأجزاء العبادات و شرائطها و موانعها و مقدماتها (١) و لو لم يعلمها لكن علم إجمالاً أن عمله واجد لجميع الاجزاء و الشرائط و فاقد للموانع صح و إن لم يعلمها تفصيلاً

و الوجه في ذلك أن البقاء على تقليد الميت لا يخلو إما أن يكون محرماً في الواقع، و إما أن يكون جائزاً و لا ثالث، فان كان محرماً بحسب البقاء، فكيف يمكن البقاء على تقليد الميت في مسألة حرمة البقاء لانه محرم على الفرض، و إن كان البقاء جائزاً في الواقع ففتوى الميت بحرمة البقاء ليست مطابقة للواقع فلا يعقل أن تكون حجة حينئذ. إذا فلنا علم تفصيلي بان فتوى الحي بالجواز غير شاملة لمسألة حرمة البقاء، و أن فتوى الميت بحرمته ليست بحجة على كل حال و مع عدم شمول فتوى الحي بالجواز لمسألة حرمة البقاء يتعين أن تكون شاملة لسائر المسائل الفرعية من دون مزاحم.

(١) سبق أن ذكرنا في التكلم على جواز الاحتياط أن المكلف يجوز أن يمثل الاحكام المتوجهة إليه امتثالا إجماليا بالاحتياط و لو مع التمكن من الامتثال التفصيلي بتحصيل العلم بما هو الواجب أو المستحب، و لا سيما إذا لم يستلزم الاحتياط تكرار العمل. و ذلك إذ لا يعتبر في العبادة سوى الإتيان بالعمل مضافا به الى الله سبحانه، و هذا متحقق في موارد العمل بالاحتياط، فإذا فرضنا أن المكلف لو لم يحصل العلم بإجزاء العبادة و شرائطها يتمكن من الاحتياط و الإتيان بالعمل واجدا لجميع أجزائه و شرائطه و فاقدًا لموانعه على نحو يقطع بحصول الامتثال لم يجب عليه تعلم التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٩٣

.....

الاجزاء و الشرائط بوجه. و اليه أشار الماتن بقوله: و لو لم يعلمها لكن علم إجمالاً .. و أمّا إذا لم يتمكن من الإتيان بالمأمور به على نحو يقطع بحصول الفراغ لعدم علمه بما هو الجزء أو الشرط أو المانع و احتمال أن يكون العمل المأتمى به واجدا لموانعه أو فاقدًا لشيء من اجزائه و شرائطه و جب أن يتعلم أجزاء العبادة و شرائطها و موانعها لا محالة. و ذلك لما قدمناه في أوائل الكتاب من أن الاحكام الواقعية متنجزة على المكلفين بالعلم الإجمالي بوجود احكام إلزامية في الشريعة المقدسة، و معه يجب تحصيل العلم بالفراغ اقتضاء لقاعدة الاشتغال، و لا يتحقق هذا إلا بتحصيل العلم بإجزاء العبادة و غيرها من الأمور المعتبرة فيها، فإنه لولاه لم يحصل له الأمن من احتمال العقاب، و العقل يلزمه بذلك لوجوب دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب هذا إلا أن وجوب التعلم - بقاعدة الاشتغال - لا يستتبعه سوى الإتيان بالواجب مع العلم بما اعتبر فيه من جزء أو شرط أو مانع. و أمّا لزوم التعلم قبل تحقق الشرط - في الواجبات المشروطة - أو قبل دخول الوقت - في الواجبات الموقته - فلا لكفاية التعلم بعدهما، و من هنا لا يتعلم الحجاج واجباتهم في الحج قبل استطاعتهم بل قبل اشتغالهم بالمناسك و انما يتعلمونها حال الذبح أو الوقوف أو غيرها من واجباتهم، إذ بذلك يحصل العلم بالامتثال و يأمنون به عن احتمال العقاب، و معه لا حاجة الى التعلم قبلهما هذا إذا كان متمكنا من التعلم بعد دخول الوقت في الموققات أو بعد تحقق الشرط في الواجبات المشروطة.

و أمّا إذا لم يتمكن من التعلم بعدهما بحيث لو ترك التعلم قبل دخول الوقت أو قبل تحقق الشرط لم يتمكن من التعلم بعدهما فهو على قسمين:

لأن التعلم حينئذ قد يكون مقدمه احرازية للامتثال، و لا يترتب على تركه الا عدم إحرازه فحسب مع تمكنه من الإتيان بنفس الواجب في وقته، بحيث لو علم

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٩٤

.....

به لامثله امتثالا جزئيا، و حيث لا يعلم به فيمثله امتثالا احتماليا.

و قد يكون مقدمه وجودية للواجب - لا احرازية كما في الصورة المتقدمة - بمعنى أنه لو لم يتعلم الواجب قبل دخول وقته أو قبل تحقق شرطه لم تكن له اى قدرة على الإتيان بالمكلف به بعد فعلية أمره بدخول وقته أو بتحقيق شرطه، و هذا كما إذا فرضنا جاهلا لا يتمكن من الصلاة بعد دخول وقتها إلا أن يتعلمها قبل دخوله لاشتمالها على القراءة و غيرها مما لا مناص من أن يتعلمه الجاهل باللغة قبل حصول شرط الواجب أو دخول وقته.

أما القسم الأول: فلا ينبغى التأمل في أن من علم أو احتمل ابتلائه بالواجب بعد دخول وقته أو حصول شرطه في الأزمنة المستقبلية و جب ان يتعلم قبلهما لوجوب امتثاله عليه في ظرفه، و لا يمكنه إحراز ذلك إلا بالتعلم قبلهما، إذا فالعقل يستقل بلزوم التعلم قبل

مجىء وقت الواجب أو فعليه شرطه لوجوب دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب و لا يحصل الأمن إلا بالتعلم قبلهما فوجوب التعلم قبل وقت الواجب أو حصول شرطه مما لا اشكال فيه فى هذا القسم.

و انما الإشكال فى وجوب التعلم قبلهما فى القسم الأخير و ذلك لأن المكلف بعد دخول وقت الواجب أو حصول شرطه غير مكلف بالعمل لعجزه، و لا- شبهة فى أن القدرة من شرائط الخطاب و التكليف، كما أنه غير مكلف به قبل مجىء وقت الواجب أو حصول شرطه و مع عدم وجوب ذى المقدمه لا معنى للحكم بوجوب التعلم من باب المقدمه.

و توضيحه: أن القدرة المعتره فى التكليف قد تكون دخيلة فى الملاك، كما أنها دخيلة فى الخطاب، بحيث لا يبقى أى ملاك عند عدمها.

و قد تكون دخيلة فى الخطاب من غير أن تكون دخيلة فى الملاك بحيث يبقى العمل مشتملا على الملاك و الغرض الملزم فى كلتا حالتى العجز و التمكّن و ان كان

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٩٥

.....

الخطاب ساقطاً مع العجز.

و لا- ينبغى التأمل فى وجوب التعلم قبل مجىء وقت الواجب أو حصول شرطه فى الصورة الثانية و ذلك لان تركه حينئذ مفوت للملاك الملزم فى ظرفه و تفويت الملاك كتفويت الواجب و الخطاب قبيح لدى العقل و موجب لاستحقاق العقاب عليه. فان الملاك روح التكليف و ما به قوامه و هو الداعى إلى جعله و إنشائه. و لا مسوغ معه لترك التعلم قبل الوقت أو قبل تحقق الشرط.

و أما الصورة الأولى: فهى التى وقع الكلام عنها فى المقام نظراً إلى أن الملاك و التكليف إذا كان كلاهما مشروطاً بالقدرة بحيث لا يبقى أى ملاك و لا خطاب.

عند فقدهما، و فرضنا أن المكلف لو لم يتعلم الواجب قبل مجىء وقته أو فعليه شرطه لم يتمكن منه بعدهما فلما ذا يجب تعلمه قبلهما؟! لوضوح أنه لا- تكليف بالعمل قبلهما حتى تجب مقدمته و هو التعلم- على الفرض- كما انه لا مقتضى لوجوبه بعدهما، إذ لا قدرة للمكلف بعد مجىء الوقت أو فعليه الشرط، و مع العجز لا خطاب و لا ملاك، و من الظاهر أن مع عدم وجوب ذى المقدمه لا معنى لوجوب مقدمته.

نعم المكلف لو تعلم الواجب قبلهما كان متمكناً من العمل فى ظرفه إلا- انه مما لا ملزم له فان الواجب على المكلف إنما هو امثال التكاليف الثابتة فى ذمته و لا تكليف عليه بإيجاد موضوعاتها بجعل نفسه متمكناً من الأمور به حتى تتوجه عليه الخطاب و لأجل هذه المناقشة التجاء المحقق الأردبيلي و من تبعه إلى الالتزام بالوجوب النفسى فى المقام و ذهبوا إلى أن التعلم واجب نفسى و العقاب انما هو على ترك التعلم نفسه لا انه على ترك الواجب الواقعى.

و فيه أن الأدلة المستدل بها على وجوب التفقه و التعلم ظاهرة فى أن التعلم واجب طريقى و أنه مقدمه لامثال الأحكام الواقعية و لا يكاد يستفاد منها انه واجب نفسى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٩٦

.....

أبدا «١».

و عليه فلا- دليل فى شىء من المقدمات المفوتة على وجوب تحصيلها قبل مجىء وقت الواجب أو حصول شرطه حتى يتمكن من

الواجب بعدهما و ذلك لما مر من انه قبل الوقت لا تكليف بذى المقدمة حتى تجب مقدماته و بعده أيضا الأمر كذلك لعدم القدرة على الواجب و انتفاء كل من الملاك و الخطاب، و وجوب حفظ القدرة قبل مجيء الوقت أو حصول الشرط للفعل الواجب بعدهما لم يبق عليه دليل فللمكلف أن يهريق ما بيده من الماء قبل الوقت، و لو مع العلم بعدم تمكنه منه للغسل أو الوضوء بعد فعلية الواجب بمجىء وقته أو تحقق شرطه.

و الصحيح أن التعلم - خاصة - ليس كسائر المقدمات المفوتة، و أنه أمر واجب قبل الوقت في الموققات و قبل حصول الشرط في الواجبات المشروطة، و ذلك لإطلاق الأدلة القائمة على وجوبه، و لدلائلها على أن ترك الواجب إذا استند إلى ترك التعلم استحق المكلف العقاب عليه سواء أ كان تركه قبل دخول الوقت أو حصول الشرط أم بعدهما فدلتنا ذلك على أن التعلم مأمور به مطلقا، و إن لم يدخل وقت الواجب و لا - تحقق شرطه، و حيث أن مفروضنا أن فوات الواجب في ظرفه مستند إلى ترك التعلم قبلهما فمقتضى إطلاق الأدلة وجوبه و أن المكلف معاقب بتركه الواجب فلا - مسوغ لترك التعلم، و ان لم يكن هناك أى تكليف متوجه إلى ذى المقدمة.

□

(١) لاحظ الرواية الواردة في تفسير قوله عز من قائل: قل لله الحجة البالغة. حيث ورد فيها: ان الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة: عبدى أ كنت عالما؟ فان قال: نعم، قال الله: أ فلا عملت بما علمت؟ و إن قال: كنت جاهلا قال له: أ فلا تعلمت حتى تعمل؟ فيخصم فتلك الحجة البالغة. المروية في البحار ج ٢ ص ٢٩ و ص ١٨٠ من الطبع الحديث. و في تفسير البرهان ج ١ ص ٥٦٠ بأدنى اختلاف في اللفظ فإنها ظاهرة في ان التعلم انما يجب من باب الطريقة إلى العمل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٩٧

.....

و معنى ذلك أن وجوب التعلم طريقي و أنه انما وجب للإتيان بالواجبات لا لانه مطلوب نفسى كسائر الواجبات فإذا تركه المكلف عوقب بمخالفته للمكلف به الواقعي، و لا يعاقب بتركه التعلم ابدا.

و تظهر الثمرة فيما إذا استند ترك الواجب إلى أمر آخر و لم يستند إلى ترك التعلم، فان المكلف حينئذ لا - يعاقب بشيء، و انما يعاقب بتركه إذا استند إلى ترك التعلم كما مر، هذا كله فيما إذا علم المكلف بأنه سيتلى بالواجب بعد مجىء وقته أو علم أن شرطه ستصف بالفعل في المستقبل.

و أما إذا لم يعلم بذلك و انما احتمل الابتلاء به في ظرفه فالأمر أيضا كذلك لما قرناه في بحث البراءة، من أن التكليف المحتمل إذا كان في معرض الوقوف عليه لم تجر البراءة العقلية عنه، و ذلك لان وظيفة المولى ليست سوى التصدى لبيان احكامه و جعلها في مورد لو فحص عنها المكلف لظفر بها، فإذا جعل تكاليفه في مورد العثور عليها تمت الوظيفة من قبله و انتهت النوبة إلى وظيفة العبد اعنى لزوم الخروج عن عهدة التكاليف المتوجهة إليه من سيده، و معه لا مؤمن له من العقاب على مخالفة التكليف الصادر عنه إلا أن يفحص عنه في مظانه فلا مجال للبراءة العقلية مع الاحتمال.

و أما البراءة الشرعية فمقتضى إطلاق أدلتها و ان كان جريانها في أمثال المقام لقوله - ع - رفع ما لا يعلمون .. «١» و منه ما نحن بصدده إلا أن الأدلة القائمة على وجوب التعلم و استحقات العقاب على مخالفة التكليف الواقعي فيما إذا استند تركه إلى ترك التعلم مانعة عن جريان البراءة - في تلك الموارد - لدلائلها على وجوب الفحص و التعلم حينئذ، لاستناد ترك الواجب إلى ترك الفحص و التعلم على

(١) المروية في ب ١٦ من أبواب كتاب الايمان من الوسائل و قد بينا ما يرجع الى الاستدلال بها في الجزء الثالث ص ٣٤٤ فليراجع.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٩٨

(مسألة ٢٨) يجب تعلم مسائل الشك و السهو (١).

الفرض فلا- سبيل إلى شيء من البراءتين، فمقتضى إطلاق الأدلة وجوب التعلم قبل دخول الوقت أو تحقق الشرط مطلقا سواء علم بابتلائه بالواجب في المستقبل أم احتمله.

[وجوب تعلم مسائل الشك و السهو]

إشارة

(١) قد اتضح الحال في هذه المسألة مما سردناه في المسألة المتقدمة، و حاصل الكلام فيها أن المكلف إذا تمكن من الامتثال الإجمالي و الاحتياط بأن أحرز امتثاله للتكليف المتوجه إليه بالاحتياط كما إذا أتم صلاته- مثلا- بالبناء على أحد طرفي الشك ثم أتى بها ثانيا، أو قطع صلاته فاستأنفها من الابتداء. لم يجب عليه تحصيل العلم بمسائل الشك و السهو، لجواز الامتثال الإجمالي و لو مع التمكّن من الامتثال التفصيلي على ما أسلفناه في الاحتياط.

و إذا لم يتمكن من إحراز الامتثال بالاحتياط وجب تعلم المسائل المذكورة بعد دخول وقت الصلاة أو قبله على التفصيل المتقدم في المسألة السابقة، و ذلك لعلمه بالابتلاء، أو احتمالاه على الأقل، فعلى ذلك يبنى وجوب تعلم مسائل الشك و السهو و عدمه على جواز إبطال الصلاة و قطعها عمدا و حرمة، إذ لو جاز قطعها و إبطالها كذلك يتمكن المكلف من إحراز امتثال الأمر بها على سبيل الاحتياط فلا يجب معه تعلم المسائل عليه كما عرفت.

و هذا بخلاف ما لو قلنا بعدم جواز قطعها و إبطالها، لأن إحراز الامتثال حينئذ يتوقف على تعلم المسائل الراجعة إلى الشك لعدم تمكنه من قطع الصلاة و استئنافها، و عدم جواز البناء على أحد طرفي الشك و إتمامها مع الإعادة، لاحتمال أن يكون المتيقن في حقه هو البناء على الطرف الآخر، و قد قطعها بالبناء على عكس ذلك، و هذا لاحتمال أن يكون ما أتى به ناقصا عن الواجب أو زائدا عليه، و يكون مع الإتيان به قد نقص عن صلاته أو زاد فيها متعمدا و هو موجب لبطلانها.

فعلى ما سلكه المشهور في تلك المسألة من حرمة قطع الصلاة و إبطالها يجب

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٩٩

.....

على كل مكلف ان يتعلم المسائل الراجعة إلى الشك و السهو، لانه لا سبيل إلى إحراز امتثال الأمر بالصلاة سوى التعلم كما مرّ. هذا إذا علم بابتلائه بمسائل الشك و السهو.

و أمّا لو احتمل الابتلاء بها يجب تعلم مسائلها أيضا أو لا؟ لمكان استصحاب عدم الابتلاء بها في الأزمنة المستقبلية و نتيجته عدم وجوب تعلم المسائل المذكورة عليه الصحيح أنه لا مانع من جريان الاستصحاب في نفسه، لانه على ما بيناه في محله كما يجري في الأمور الحالية يجري في الأمور الاستقبالية، و مع حكم الشارع بعدم ابتلاء المكلف بتلك المسائل، و كونه كالعالم بعدم الابتلاء لا وجه لوجوب تعلمها و تحصيلها فان المجعول في الاستصحاب انما هو الطريقة و الوساطة في الإحراز أعنى جعل ما ليس بعلم علما تعبدا كما هو الحال في جميع الطرق و الأمارات لا الحكم المماثل ليرد أن عدم الابتلاء بتلك المسائل ليس أثرا شرعيا في نفسه، و لا أنه ذا أثر شرعي كى يتعبد به لدى الشك، فالاستصحاب تام في نفسه و لا مانع عن جريانه سوى الأدلة القائمة على وجوب التفقه و التعلم لأنها بإطلاقها يقتضى عدم جريانه في المقام.

لدلالاتها على وجوب التعلم - وجوبا طريقيا - في كل مورد استند ترك الواجب في أوانه إلى ترك التعلم لدلالاتها على أن المكلف يستحق العقاب بذلك على ترك الواجب، وحيث أن المقام كذلك، وان ترك الواجب مستند الى ترك التعلم فلا - مناص من الحكم بوجوب تعلم مسائل الشك و السهو حتى مع الاحتمال. هذا إذا لم يكن هناك علم إجمالي بالابتلاء ببعض تلك المسائل. و أما معه فلا مجال للاستصحاب ابدأ، لعدم جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي بالمعارضة إذا لا بد من تعلم مسائل الشك و السهو لوجوب دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٠٠

بالمقدار الذي هو محل الابتلاء غالبا (١) نعم لو اطمأن من نفسه أنه لا - يتلى بالشك و السهو صح عمله (٢) و ان لم يحصل العلم باحكامهما.

(١) لا - وجه لاعتبار الغلبة في الابتلاء، فان المدار في وجوب التعلم هو العلم بالابتلاء أو احتمال بلا فرق في ذلك بين كون المسألة موردا لابتلاء الناس غالبا و عدمه، فالتقييد بذلك في غير محله. نعم لا يختص وجوب التعلم بموارد العلم بالابتلاء لوجوبه مع الاحتمال أيضا كما عرفت.

(٢) قد اتضح مما ذكرناه في التعليقة المتقدمة أن تعلم المسائل التي يتلى بها المكلف علما أو احتمالا أمر واجب بالوجوب الطريقي إمّا لوجوب دفع الضرر المحتمل أو لإطلاقات الاخبار كما مر إلا أن ذلك من حيث الوجوب و كون ترك التعلم موجبا لاستحقاق العقاب على مخالفة الواقع.

و أما من حيث الصحة و البطلان فالمدار فيهما على مطابقة الواقع و مخالفته - مثلا - إذا فرضنا أن المكلف ترك التعلم قبل الوقت، و لم يكن متمكنا منه بعد دخوله، و لا من الامتثال الإجمالي و الاحتياط، و بالأخص إذا كان مطمئنا بعدم الابتلاء بالمسائل التي لم يتعلم حكمها، إلا أنه ابتلى بها في وقت العمل و بنى على أحد طرفي الشك و الاحتمال و أتم صلاته رجاء، و كان عمله هذا مطابقا للواقع حكمنا بصحة صلاته، فإنه لا يعتبر في العبادة إلا الإتيان بها مضافا إلى الله و المفروض أنها قد أتيت كذلك فلا مجال لتوهم بطلانها من جهة ترك التعلم فلو ظن أنه قد ركع و لم يعلم أن الظن حجة في أفعال الصلاة كالركعات إلا أنه بنى على عدم الاعتبار و اتى بالركوع رجاء و أتم صلاته، و انكشف بعد هذا أن فتوى مقلده أيضا عدم الاعتناء بالظن في الأفعال صحت صلاته كما مر.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٠١

.....

بقي شيء:

إشارة

و هو أن المنسوب إلى شيخنا الأنصاري «قده» في رسالته العملية الحكم بفسق من ترك تعلم مسائل الشك و السهو، و هذه الفتيا منه «قده» يحتمل أن يستند إلى أحد أمور:

«الأول»: أن يقال: إن الوجه في ذلك أن ترك تعلم المسائل المذكورة مع العلم بالابتلاء

أو احتمال من أظهر مصاديق التجري على المولى سبحانه لكشفه عن أنه غير معتن بأحكام الله و تكاليفه و لا مبال بأوامره و نواهيه، و التجري مضافا إلى أنه موجب لاستحقاق العقاب عليه من المحرمات في الشريعة المقدسة، و لا شبهة في أن ارتكاب المحرم موجب

للفسق والانحراف.

وفيه: أن هذا الوجه مما لا يلتزم به الشيخ «قده» ولا ينبغي الالتزام به لعدم قيام الدليل على حرمة التجري. وإن كان موجبا لاستحقاق العقاب عليه، والفسق انما يتحقق بارتكاب المعاصي والمحرمات، وقد عرفت أنه مفقود في المقام.

«والتانى»: أن التجري وان لم يكن محرما في نفسه

إلا أنه يكشف عن عدم ملكة العدالة لا محالة، لأنه مع وجودها لا يقدم المكلف على ما فيه احتمال المخالفة والمعصية بالتجري يستكشف أن المتجري على نحو يقدم على معصية الله، ومخالفته ولا رادع نفساني له عن ارتكابها، وقد اعتبر هو «قده» وجماعة كثيرين وجود الملكة النفسانية في العدالة كما مر وقالوا إن من لا ملكة له لا عدالة له ومن لم يكن بعادل فهو فاسق لا محالة. وهذا الاحتمال يبعده أمران:

«أحدهما»: ما قدمناه من أن العدالة ليست إلا الاستقامة العملية في جادة الشرع، وأنه لم يدلنا دليل على اعتبار شيء آخر في العدالة وراء الإتيان بالواجبات

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٠٢

.....

و ترك المحرمات ليسمى بالملكة النفسانية.

و «ثانيهما»: أن القول باعتبار الملكة لا يستلزم إنكار الوساطة بين الفسق والعدالة ولا يستتبع الحكم بان من ليس بعادل فهو فاسق وذلك لوضوح أن من لم يرتكب بعد بلوغه شيئا من المعاصي والمحرمات، ولم يحصل له أيضا ملكة العدالة فهو ليس بعادل ولا بفاسق. أما أنه ليس بعادل فلاجل عدم تحصيله الملكة على الفرض. و أما عدم كونه فاسقا فلأن الفسق يتوقف على ارتكاب المعصية. بل اشترط بعضهم أن تكون المعصية من الكبائر ولو كانت هي الإصرار على الصغائر ومع عدم ارتكاب شيء من المعاصي لا موجب للفسق ابداء، وعليه فهب أن المتجري ليست له ملكة العدالة، وأنه ليس بعادل- فرضنا- إلا أنه لا مقتضى للحكم بفسقه مع عدم صدور فسق منه على الفرض.

«الثالث»: أن الوجه في ذلك أن التعلم واجب نفسي

فتركه يستلزم الفسق وان لم يتل المكلف بمسائل الشك والسهو أصلا ويندفع: بان الشيخ «قده» لا يلتزم بالوجوب النفسي في التعلم، وانما يراه واجبا بالوجوب الطريقي الذي لا يترتب على مخالفته إلا التجري لا الفسق.

«الرابع»: و هو أنسب الوجوه المذكورة في المقام

أن يقال: ان التجري وان لم يكن محرما في الشريعة المقدسة إلا أن المتجري لا يمكن الحكم بعدالته، لأن العدالة كما تقدمت هي الاستقامة في جادة الشرع، و كون الحركة بإذن الشارع و ترخيصه فالعادل هو الذى لا يقدم على عمل لم يرخص فيه الشارع. ومن الظاهر أن التجري بترك التعلم وان لم يكن محرما لعدم وجوبه النفسى على الفرض إلا- أنه غير مرخص فيه من قبله فالإقدام عليه اقدم على ما لم يرخص فيه الشارع، ولا يطلق على المتجري و المرتكب لما لم يأذن به الله عنوان الصالح أو الخير ولا يعد من الموثوقين بدينه و كيف يوثق بدينه و هو لا يبالي بالدين ولا يعتنى

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٠٣

(مسألة ٢٩) كما يجب التقليد في الواجبات والمحرمات يجب (١) في المستحبات، والمكروهات، والمباحات، بل يجب تعلم حكم كل فعل يصدر منه سواء كان من العبادات، أو المعاملات، أو العاديات.

□
 باحتمال مخالفة الله وعصيانه؟! كما لا يصدق عليه غير ذلك من العناوين الواردة في الروايات. وكذا الحال في غير المقام من موارد التجري و عدم كون الفعل مرخصا فيه من الله، كما إذا ارتكب أحد الفعلين المعلومه حرمه أحدهما، فإن شرب ما في أحد الإناءين مع العلم الإجمالي بحرمة و ان لم يكن محرما شرعيا، لاحتمال إباحته و كون المحرم هو الآخر، إلا أنه غير مرخص فيه من قبل الشارع، وكذا إذا علم بنجاسة أحد ثوبيه علما إجماليا، و صلى في أحدهما، فإنه و إن لم يمكن الحكم بأنه لم يأت بالصلاة و انه تارك لها لاحتمال أن يكون النجس هو الثوب الآخر، إلا أنه مما لم يأذن به الله فمثله لا يطلق عليه شيء من العناوين المتقدمة و لا بد من الحكم بفسقه، فهذا الوجه هو الصحيح و ما أفاده «قده» في غاية المتأنه.

(١) إذا احتمل معهما حكما إلزاميا أيضا، كما إذا احتمل أن يكون ما هو المستحب واجبا واقعا، أو يكون المكروه أو المباح حراما كذلك فإنه عند احتمال حكم إلزامي معهما لا بد من تحصيل المؤمن على ترك ما يحتمل وجوبه أو ارتكاب ما يحتمل حرمة، و لا مؤمن سوى الاجتهاد و التقليد و الاحتياط.

و أما لو جزم بالجواز و ان لم يعلم بأنه مباح أو مستحب أو مكروه فلا حاجة فيه الى التقليد و لا إلى قرينته، اللهم إلا أن يريد الإتيان بالعمل بعنوان الاستحباب- مثلا- فإنه يحتاج معه إلى أحد الطرق الثلاثة، إذ لو لم يستند في عمله إلى أحدها لكان الإتيان به بذلك العنوان من التشريع المحرم، هذا بالإضافة الى غير العامي من المكلفين.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٠٤

(مسألة ٣٠) إذا علم أن الفعل الفلاني ليس حراما، و لم يعلم أنه واجب أو مباح أو مستحب أو مكروه يجوز (١) له أن يأتي به لاحتمال كونه مطلوبيا و برضاء الثواب، و إذا علم أنه ليس بواجب، و لم يعلم أنه حرام أو مكروه أو مباح له أن يتركه لاحتمال كونه مبعوضا.

و أما بالإضافة إلى العامي فإن احتمل الوجوب و شيئا من الاحكام غير الإلزامية، كما إذا احتمل استحبابه أو إباحته أو كراهته مع القطع بعدم حرمة فلا حاجة فيه إلى التقليد لتمكن العامي حينئذ من الاحتياط، فله أن يأتي بالعمل برضاء الوجوب فإنه يكفي في التوصليات من غير تكبير، و كذلك الحال في العبادات، لما مر من أن العبادة لا يعتبر فيها إلا الإتيان بالعمل مضافا به إلى الله و هو أمر يتحقق عند الإتيان به رجاء، و قد قدمنا جواز الامتثال الإجمالي و لو مع التمكن من الامتثال التفصيلي فلاحظ. كما أنه لو احتمل الحرمة و شيئا من الأحكام الثلاثة مع القطع بعدم الوجوب أيضا يتمكن العامي من الاحتياط من غير حاجة الى التقليد فيه.

نعم إذا احتمل وجوب شيء و حرمة و إباحته، أو هما و كراهته أو استحبابه تعين التقليد في حقه لعدم قابلية المورد للاحتياط و عدم تمكن المكلف منه مجتهدا كان أم مقلدا.

□
 و مما سردناه ظهر أن الأدعية و الأوراد المنقولة في كتب الأدعية المتداولة بين الناس لا يسوغ أن يؤتى بها بإسناد محبوبيتها إلى الله سبحانه أي بعنوان انها مستحبة، إلا مع القطع بكونها مستحبة أو التقليد فيها ممن يفتى بذلك و إلا كان الإتيان بها كذلك من التشريع المحرم. نعم لا بأس بالإتيان بها رجاء فإنه لا يحتاج معه الى التقليد كما مر.

(١) قد اتضح الحال في تلك المسألة مما بيناه في التعليقة المتقدمة، و قلنا إن مع احتمال الوجوب و شيء من الأحكام الثلاثة مع القطع بعدم الحرمة. أو احتمال

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٠٥

(المسألة ٣١) إذا تبدل رأى المجتهد لا يجوز للمقلد البقاء على رأيه الأول (١).

(مسألة ٣٢) إذا عدل المجتهد عن الفتوى إلى التوقف و التردد يجب على المقلد الاحتياط أو العدول إلى الأعلّم بعد ذلك المجتهد (٢).

(مسألة ٣٣) إذا كان هناك مجتهدان متساويان في العلم كان للمقلد تقليد أيهما شاء (٣) و يجوز التبعض في المسائل (٤).

الحرمة و أحدها مع القطع بعدم الوجوب يتمكن العامى من الاحتياط و الإتيان بالعمل رجاء أو تركه باحتمال مبغوضيته من غير حاجة إلى التقليد فيه.

(١) لعدم بقاء رأى السابق على الحجية بعد تبدله و انكشاف كونه مخالفا للواقع من الابتداء بالفتوى الثانية على الخلاف و من هنا ذكرنا فى التكلم على أجزاء الأحكام الظاهرية عن الواقع أن حجية الفتوى الثانية و إن كانت حادثه إلا أن مدلولها غير مختص بعصر دون عصر و بها يستكشف عدم كون الفتوى السابقة مطابقة للواقع من الابتداء.

(٢) لعدم حجية الفتوى مع العدول عنها و عدم إحراز كونها مطابقة للواقع و حيث لا فتوى للمجتهد المقلد بالفعل فيجب على مقلديه الاحتياط أو الرجوع إلى مجتهد آخر جامع لشرائط الحجية حتى يقطع بفرغ ذمته عما اشتغلت به من الاحكام المتجزئة عليه بالعلم الإجمالى.

(٣) و قد مرّ تفصيل الكلام فى التخيير بين المجتهدين المتساويين فى المسألة الثالثة عشرة و لا نعيد.

(٤) قد اتضح مما ذكرناه فى المسألة الثالثة عشرة من أن المكلف مخير بين المجتهدين المتساويين عند عدم العلم بالمخالفة بينهما جواز التبعض فى المسائل فان للمقلد أن يقلد أحدهما فى مسألة، و يقلد الآخر فى مسألة أخرى لعدم العلم بالمخالفة بينهما التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٠٦

.....

فى الفتوى، بل يجوز له التبعض فى الرجوع بالإضافة إلى أجزاء عمل واحد و شرائطه بأن يقلد أحدهما فى الاكتفاء بالمرّة الواحدة فى غسل الثياب و يقلد الآخر فى جواز المسح منكوسا- مثلا- أو يقلد أحدهما فى عدم وجوب السورة و يقلد الآخر فى الاكتفاء بالتسيحات الأربعة مرة واحدة و هكذا.

و ذلك لأن فتوى كلا المجتهدين حجة معتبرة و له ان يستند فى اعماله إلى أيهما شاء هذا إذ اخصصنا جواز التخيير بين المجتهدين المتساويين بما إذا لم يعلم المخالفة بينهما فى الفتوى كما مرّ.

و أما لو عممنا القول بالتخيير إلى صورة العلم بالمخالفة بينهما فالمقلد و إن جاز أن يبعض فى التقليد و يقلد أحدهما فى عمل أو باب و يقلد الآخر فى باب أو عمل آخرين كما لو رجع فى عباداته إلى مجتهد و فى معاملاته إلى مجتهد آخر.

إلا أنه لا يتمكن من التبعض فى التقليد بالإضافة إلى مركب واحد بان يقلد فى بعض اجزائه أو شرائطه من أحدهما و يقلد فى بعضها الآخر من المجتهد الآخر كما لو قلد أحدهما فى عدم وجوب السورة فى الصلاة فلم يأت بها فى صلاته و رجع إلى أحدهما الآخر فى الاكتفاء بالتسيحات الأربعة مرة واحدة مع العلم بالمخالفة بينهما فى الفتوى.

و الوجه فى ذلك: أن صحة كل جزء من الأجزاء الارتباطية مقيده بما إذ أتى بالجزء الآخر صحيحا فمع بطلان جزء من الأجزاء الارتباطية تبطل الأجزاء بأسرها. و إن شئت قلت إن صحة الأجزاء الارتباطية فإذا أتى بالصلاة فاقده للسورة مع الاكتفاء بالمرّة الواحدة فى التسيحات الأربع و احتمال بعد ذلك بطلان ما أتى به لعلمه بأنه خالف أحد المجتهدين فى عدم إتيانه بالسورة كما خالف أحدهما الآخر فى اكتفائه بالمرّة الواحدة فى التسيحات الأربع فلا محالة يشك فى صحة صلاته و فسادها فلا مناص من أن يحرز صحتها و يستند فى عدم إعادتها إلى الحجة المعتبرة، لان مقتضى

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٠٧

و إذا كان أحدهما أرجح من الآخر في العدالة أو الورع (١) أو نحو ذلك فالأولى بل الأحوط اختياره.

(مسألة ٣٤) إذا قلد من يقول بحرمة العدول حتى إلى الأعملم ثم وجد أعلم من ذلك المجتهد فالأحوط العدول إلى ذلك الأعملم، و إن قال الأول بعدم جوازه (٢).

قاعدة الاشتغال لزوم الإعادة و بقاء ذمته مشتغلة بالمأمور به.

و لا مجتهد يفتي بصحتها لبطانها عند كليهما و ان كانا مختلفين في مستند الحكم بالبطان لاستناده عند أحدهما إلى ترك السورة متعمدا. و يراه الآخر مستندا إلى تركه التسيحات الأربعة ثلاثا، و مع بطانها عند كلا المجتهدين و عدم افتائهما بصحة الصلاة لا بد للمكلف من إعادتها و هو معنى بطانها.

(١) مر في المسألة الثالثة عشرة أن الأورعية و نحوها ليست من المرجحات في المقام.

(٢) لا أثر لفتوى المجتهد بحرمة العدول عند وجود من هو أعلم منه، و الوجه فيه: أن المقلد انما جاز له تقليد المجتهد المفتي بحرمة العدول من جهة فتوى الأعملم بجواز تقليد غير الأعملم إذا لم يعلم المخالفة بينهما في الفتوى، لوضوح أنه لا معنى لجواز تقليده بفتوى نفسه لاستلزامه الدور الظاهر.

و معه لا بد من ملاحظة أن المقلد عالم بالمخالفة بينهما أو لا؟ فعلى تقدير علمه بالمخالفة يجب عليه العدول الى فتوى الأعملم، لعدم جواز تقليد غير الأعملم عند العلم بالمخالفة بينهما، و إذا لم يكن له علم بالمخالفة يجوز أن يبقى على تقليد المجتهد غير الأعملم كما يجوز أن يعدل إلى الأعملم فعلى كلا التقديرين لا أثر لفتوى غير الأعملم بحرمة العدول.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٠٨

(مسألة ٣٥) إذا قلد شخصا بتخيل أنه زيد فبان عمرا فان كانا متساويين في الفضيلة، و لم يكن على وجه التقييد صح و الّا فمشكل (١).

الفارق بين الداعي و التقييد

إشارة

(١) فصل الماتن «قده» عند تساوى المجتهدين في الفضيلة بين ما قلد أحدهما على وجه التقييد، كما إذا كان بحيث لو علم أن من قلده زيد- مثلا- لم يكن يقلده بوجه لأنه انما يريد أن يقامد عمروا بخصوصه، و ما إذا قلد أحدهما على وجه الداعي، كما إذا كان بحيث لو علم أن من قلده زيد أيضا كان يقلده. بالاستشكال في صحة التقليد في الصورة الاولى و الحكم بصحته في الثانية.

و يرد على ما ذكره أن التقليد من الأمور غير القابلة للتقييد و توضيحه:

أن مورد الخطاء قد يكون من الأمور المتقومة بالقصد، بحيث ينتفى بانتفائه فإنها ليست شيئا آخر وراء القصد، و يعبر عنها بالعناوين القصدية، و هذا كما في التأديب و الهتك و نحوهما.

و قد يكون من العناوين غير القصدية، بحيث قد يتعلق بها القصد و يصيب، و قد يتعلق بها القصد و يخطى، و هى قد تتحقق في الأمور الاعتيادية، و قد تتحقق في الأمور التكوينية الخارجية، و هذه أقسام ثلاثة:

«أما القسم الأول»: و هى العناوين القصدية

فلا- شبهة في أنها ليست من الموارد القابلة للتفصيل بين الداعي و التقييد بل المتعين فيها هو الحكم بالبطان على كل حال لتقوم

العمل فيها بالقصد، و هو منتف على الفرض، سواء أتى بالعمل على وجه الداعى أو التقييد- مثلا- إذا اشتغل بالصلوات القضائية فاعتقد زوال الشمس و دخول وقت الفريضة فاتى بالصلاة قاصدا بها الأداء، ثم انكشف خلافه
التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٠٩
.....

لعدم دخول وقتها بطلت صلاته و لا يمكن أن تقع قضاء لانه لم يقصد بها القضاء، كما لا يمكن أن تقع أداء، لأن الوقت لم يدخل على الفرض.

و لا مجال لتصحيحها بأن المكلف لما كان بصدد الإتيان بالقضاء كان بحيث لو علم بعدم دخول وقت الصلاة اتى بها قضاء فقصدته الأداء من باب الداعى لا التقييد، و ان ما اتى به محكوم بالصحة فيحسب قضاء.

و مثله ما لو صلى ركعتين ناويا بهما الفرض و الوجوب لاعتقاد دخول وقت الفريضة ثم ظهر خلافه أو نوى بهما التنفل معتقدا عدم طلوع الفجر ثم ظهر طلوعه فإنهما حينئذ لا تقعان نافلة فى الصورة الاولى، و لا فريضة فى الثانية، لعدم قصدهما فلا بد من الحكم ببطلانها.

كما أنه لو أنشأ الهبة لم يقع به البيع تعلق القصد به فان عناوين المعاملات من العناوين القصدية و انما يقع به الهبة لو كان قصدها لتامية شرائطها، و المتحصل أن فى العناوين القصدية انما يقع ما قصد منها من الأمور فيما إذا كان واجدا لشرائطه، و إذا لم يكن كذلك حكم بطلانها، و على الجملة أن العناوين القصدية لا- مجال فيها للتفصيل بين ان يكون قصد العنوان من باب الداعى و التقييد، بل هى أظهر موارد ما يقال: ما وقع لم يقصد و ما قصد لم يقع.

«أما القسم الثانى»: و هى الأمور غير القصدية المتحققة فى الأمور الاعتبارية

إشارة

كالمعاملات فهو على أقسام ثلاثة، و ذلك لان التخلف و الخطاء قد يقعان فيما هو خارج عن المعاملة و الالتزام، كما لو اشترى مالا بقصد الربح فيه، أو ينزل عنده ضيف و هكذا، و الخطاء و التخلف غير موجبين للبطلان فى هذا القسم بالاتفاق، و يعبر عنه بتخلف الداعى فى كلماتهم و هو أيضا ليس بمورد للتفصيل بين الداعى و التقييد.

و قد يقع التخلف فى متعلق الالتزام المعاملى، و المتعلق قد يكون أمرا كليا، و قد يكون شخصا.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣١٠
.....

أما الصورة الأولى: كما لو اشترى دورة كتاب كالتهديب على انه طبعه النجف- مثلا- و دفعه إليه عند تسليمه من غير تلك الطبعة فلا كلام فى انه من التخلف فى مقام الأداء و لا يستتبع ذلك بطلان المعاملة و لا الخيار للمشتري و إنما له أن يطالب البائع بما تعلق به المعاملة، لأن ما دفعه اليه غير ما اشتراه منه المشتري.

و الاشرط فى هذه الصورة من باب التقييد دائما، و لا يعقل أن يكون من باب الداعى بوجه، لأنه يوجب التقييد فى متعلق الالتزام و يحصسه بحصة خاصة غير منطبقة على الحصة الفاقدة لها، إلا أن تخلفه غير موجب للبطلان و لا الخيار.

نعم للمشتري مطالبة البائع بالمبيع، كما أن له ان يرضى بالتبديل و هو أمر آخر وراء المعاملة.

أما الصورة الثانية: كما إذا اشترى كتابا معينا فى الخارج على انه طبعه كذا و انكشف انه ليس من تلك الطبعة، فالاشترط فيها يستحيل

أن يكون من باب التقييد ابداً، وذلك لان متعلق المعاملة جزئى خارجى لا إطلاق له، ولا معنى للتقييد فيما هو مقيد فى نفسه، إذ التقييد إنما يتصور فيما كان موسعا فى نفسه وقابلا للانقسام إلى قسمين أو أكثر وهذا غير معقول فى الجزئى الخارجى، فإن الكتاب المعين اما أن يكون من طبعه كذا من الابتداء واما أن لا يكون، ويستحيل أن يكون من تلك الطبعة تارة و من طبعه غيرها تارة أخرى فإرجاع الاشتراط فى الجزئيات الخارجيه إلى التقييد غير معقول.

نعم يمكن أن يرجع الاشتراط فى مثلها إلى أصل الالتزام بان يقال إن أصل الالتزام المعاملى معلق على أن يكون الكتاب المعين من طبعه كذا، إلا أن إرجاعه الى ذلك يقتضى بطلان المعاملة لأن التعليق مبطل فى العقود حتى إذا كان المعلق عليه حاصلًا فى الواقع.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣١١

.....

معنى الاشتراط

إذا يقع الكلام فى معنى الاشتراط فنقول: إن معناه فى الأمور الجزئية حسب ما يقتضيه الاستقراء و الارتكاز أحد أمرين على سبيل منع الخلو:

«أحدهما»: تعليق الالتزام بالمعاملة، وعدم الرجوع فيها على تحقق الشرط فى الخارج، وهذا كما فى اشتراط كون الفرس من جياذ الخيل أو الكتاب المعين من طبعه كذا، وغير ذلك من الأوصاف و القيود الخارجة عن الاختيار، فان معنى اشتراطها حسب ما يفهمه العرف بارتكازهم أن التزامى بالبيع معلق على كون الفرس كذا أو الكتاب من طبعه كذا فعند التخلف يثبت للمشروط له الخيار فى الالتزام بالمعاملة و فسخها.

«ثانيهما»: تعليق أصل الالتزام المعاملى على التزم الطرف الآخر بتحقيق الشرط فى الخارج- لا على وجوده خارجا- وهذا كما فى الموارد التى لا- يجرى فيها الخيار، كما إذا اشترطت الزوجه على زوجها أن يكون اختيار المسكن بيدها فان النكاح لا يجرى فيه الخيار، فمعنى الاشتراط فيه أن التزم الزوجه بالنكاح و الزوجية معلق على التزم الزوج بان يكون اختيار المسكن بيدها، فالزوج بقوله: قبلت يبرز أمرين أحدهما التزمه بأصل الزواج، و ثانيهما التزمه بالعمل فى الخارج، و ليست نتيجة الخيار عند تخلف الزوج عما التزم به فى المعاملة، فإن النكاح كما مرّ مما لا يجرى فيه جعل الخيار عند العقلاء و لا فى الشريعة المقدسة، بل و لا فى الأديان السابقة، فالاشتراط فى مثله ليس بمعنى التعليق فى الالتزام بالمعاملة، و إنما هو من التعليق فى أصل الالتزام المعاملى.

و مثل هذا التعليق غير مضر بصحة العقد، لانه تعليق على التزم الطرف الآخر- لا- على وجود الشرط فى الخارج- نظير التعليق فى الإيجاب، لأنه من

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣١٢

.....

التعليق على قبول المشتري للالتزام المعاملى.

و هذا بخلاف الصورة المتقدمة، لأن كون الفرس أو الكتاب من جياذ الخيل أو من طبعه النجف أمر خارج عن الاختيار و لا معنى للالتزام بما هو غير مقدور الملتزم، فما قدمناه لا يأتى إلا فيما هو داخل تحت الاختيار.

و هذان قسمان و لا يخلو أمر الاشتراط من أحدهما.

نعم الأمران قد يجتمعان فى بعض الموارد، كما فى اشتراط الأمر الاختيارى للمشروط عليه فى العقود الجارى فيها جعل الخيار كالبيع

و الإجراء، نظير بيع الدار على أن يخيظ المشتري ثوب البائع، و ذلك لانه من تعليق أصل البيع على التزام المشتري بالخياطة و تحققها في الخارج، و نتيجته وجوب الخياطة على المشتري بعد المعاملة، و ثبوت الخيار للبائع على تقدير التخلف و عدم تحقق الخياطة خارجا.

و قد ظهر مما سردناه في معنى الاشتراط أن ما ذكره بعضهم من أن الاشتراط بمعنى الالتزام في الالتزام مما لا يمكن المساعدة عليه و ذلك لان الالتزام المستقل الذي ليس له أى ارتباط بالمعاملة لا معنى لأن يكون شرطاً لها أبداً حسب ما عرفته من الارتكاز و الاستقراء، فان الشرط يعتبر أن يكون مرتبطاً بالالتزام المعاملي، و الربط إنما هو بأحد الأمرين المتقدمين، و لا ثالث لهما كما مر، هذا كله في الأمور الاعتبارية غير القصديّة.

أما القسم الثالث: و هي الأمور غير القصديّة المتحققة في الأمور الخارجية

كشرب المائع على أنه ماء، أو ضرب أحد على أنه كافر و هكذا فقد ظهر الحال فيه مما بيناه في القسم المتقدم. و حاصله: أن الأمور الخارجية أيضاً ليست مورداً للتقييد، فان الموجود الشخصي و الأمر الخارجي لا إطلاق له ليكون قابلاً لتقييده، و الشرب و الضرب الخارجيان لا يعقل أن يقعا على شيء واحد إما الماء و إما المائع الآخر، التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣١٣

.....

أو الكافر أو غير الكافر، فلا معنى في مثله للداعي و التقييد بان يقال: ان شرب المائع إن كان على نحو التقييد بأن كان بحيث لو علم أنه غير الماء لم يشربه، أو لو علم أن المضرروب غير كافر لم يضربه، فلم يصدر منه شرب، و لا ضرب، و ذلك لان الشرب و الضرب قد وقعا في الخارج على الفرض، فالترديد بين الداعي و التقييد غير جار في الأمور الخارجية أبداً. نعم اعتقاد أن المائع ماء أو أن المضرروب كافر من الدواعي الباعثة إلى الفعل إذا فالمقام من قبيل تخلف الداعي و الخطاء في مبادئ الإرادة فحسب. إذا عرفت هذه المقدمة فنقول:

التقليد و الاقتداء ليسا من العناوين القصديّة، و لا أنهما من الأمور الاعتبارية و انما هما من الأمور الخارجية، لوضوح أن الاقتداء بمعنى تبعية شخص لآخر، و التقليد هو العمل استناداً إلى فتوى الغير فإذا اقتدى إماماً في صلاته، أو قلّد مجتهداً في أعماله لم يجر فيهما التردد بين الداعي و التقييد، لأنهما أمران خارجيان لا إطلاق لهما ليقيد أو لا يقيد، فان العمل عن استناد إلى فتوى الغير، و كذلك الاقتداء إما أن يكونا مضافين إلى زيد، و اما أن يضافا إلى عمرو، و لا يعقل أن يكون العمل الخارجي تقليداً من شخصين أو اقتداء لامامين، و معه لا يصح أن يقال إن تقليده أو اقتدائه لو كان على وجه التقييد أي بحيث لو علم أن المجتهد أو المقتدى ليس بعمرو لم يقلده أو لم يأت به لم يصدر منه تقليد و لا اقتداء، و ذلك لضرورة أنهما متحققان في الخارج سواء أ كان على وجه التقييد أم على وجه الداعي.

نعم اعتقاد أنه زيد من الدواعي الباعثة إلى تقليده أو الاقتداء به فهو من باب تخلف الداعي و الخطاء في مقدمات الإرادة و ليس من التقييد بوجه، و هو نظير ما لو توضأ بالماء معتقداً أنه حلو ثم انكشف أنه مرّ فهل يسوغ أن يقال إن وضوئه في المثال لو كان على وجه التقييد - أي بحيث لو علم أنه مرّ لم يتوضأ - لم يصدر

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣١٤

(مسألة ٣٦) فتوى المجتهد تعلم بأحد أمور: «الأول»: أن يسمع منه شفاهاً (١).

منه الوضوء؟! فإنه لو علم بالحال و إن كان لم يتوضأ، إلا أنه قد توضحاً على الفرض و لو لجهله بالحال، إذا التفصيل في المقام بين ما إذا كان التقليد على وجه التقييد، و ما إذا كان على وجه الداعي كما صنعه الماتن مما لا محصل له.

بل الصحيح في أمثال المقام و الاقتداء أن يفصل على وجه آخر و هو أن يقال:

إن من قلده أو ائتم به باعتقاد انه زيد- مثلاً- إما أن يكون ممن يجوز تقليده و الاقتداء به لمكان علمه و عدالته من غير أن يعلم بالمخالفة بينه و بين زيد في الفتوى- و هو اعلم منه- و لو إجمالاً. و إما أن لا يكون كذلك لفسقه أو لعدم عدالته أو للعلم بينهما بالمخالفة.

فعلى الأول يصح تقليده و اقتدائه لقابلية من ائتم به أو قلده للإمامة و التقليد و على الثاني يحكم بطلانهما، لعدم أهليته من قلده أو ائتم به لهما، و معه يندرج المقام في كبرى المسألة الآتية أعني ما لو قلد من ليس له أهلية الفتوى و يأتي فيه ما سنذكره في تلك المسألة إن شاء الله.

نعم إذا لم تكن في صلاة المأموم زيادة ركنية و لم تكن صلاته فاقدة الالمثل القراءة و نحوها كانت صلاته محكومة بالصحة لحديث لا- تعاد فما ذكرناه من التفصيل يختص بما إذا اشتملت صلاته على زيادة ركنية و نحوها مما تبطل به الصلاة كما إذا شك بين الواحدة و الثنتين و رجع فيه الى الامام فإنه يندرج في محل الكلام و يأتي فيه التفصيل المتقدم فلاحظ.

طرق تعلم الفتوى

(١) لا شبهة في حجية إخبار المجتهد عما أدى اليه فكره و تعلق به رأيه، لأنه

التشريح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣١٥

«الثاني»: أن يخبر بها عدلان (١).

«الثالث»: إخبار عدل واحد بل يكفي إخبار شخص موثق (٢)

مقتضى قوله عز من قائل فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذْ رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ (١) لدلالته على حجية الإنذار من المنذرين المتفقهين، و ليس الإنذار إلا- الاخبار عن حرمة شيء أو وجوبه حسب ما أدى اليه رأى المنذر، و قوله فَسْتَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (٢) حيث دل على حجيته جوابهم- على تقدير تمامية الاستدلال به. و كذا يدل عليه الاخبار الواردة في موارد خاصة تقدمت في أوائل الكتاب المشتملة على الإرجاع إلى آحاد الروايات لاقتضاءها حجية الأجوبة الصادرة منهم لا محالة.

و كذلك تقتضيه السيرة العقلانية الجارية على حجية اخبار أهل الخبرة عن رأيهم و نظرهم من غير أن يطالبوا بالدليل على تطابق أخبارهم لأنظارهم، لوضوح أن الطبيب- مثلاً- لا يسأل عن الدليل على أن ما أخبر به هو المطابق لتشخيصه، إذا اخبار المجتهد عن آرائه و فتاواه مما تطابقت على حجيته السيرة و الآيات و الروايات.

(١) لما قدمناه في محله من حجية اخبار البيئنة إلا في موارد قام فيها الدليل على عدم اعتبارها، كما في الشهادة بالزنا و غيره من الموارد المعبرة فيها شهادة الزائد عن البيئنة المصطلح عليها.

(٢) على ما بيناه في محله من أن الخبر الواحد، كما أنه حجة معتبرة في الأحكام كذلك معتبر في الموضوعات الخارجية، بل لا ينبغي التأمل في حجية اخبار الثقة في محل الكلام، و ان لم نقل باعتباره في الموضوعات الخارجية، و ذلك

(٢) النحل: ١٦: ٤٣ والأنبياء: ٢١: ٧.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣١٦

يوجب قوله الاطمئنان (١) وإن لم يكن عادلا.

«الرابع»: الوجدان في رسالته (٢) ولا بد أن تكون مأمونة من الغلط.

(مسألة ٣٧) إذا قلد من ليس له أهلية الفتوى، ثم التفت وجب عليه العدول (٣) وحال الأعمال السابقة حال عمل الجاهل غير

لأن الاخبار عن الفتوى اخبار عما هو من شئون الأحكام الشرعية، لأنه في الحقيقة اخبار عن قول الامام مع الواسطة، ولا فرق في

حجية نقل الثقة و اخباره بين أن يتضمن نقل قول المعصوم -ع- ابتداءً وبين أن يتضمن نقل الفتوى التي هي الاخبار عن قوله -ع-

لان ما دل على حجية اخبار الثقة عن الامام -ع- غير قاصر الشمول للاخبار عنهم مع الواسطة. □

(١) لا يعتبر في حجية اخبار الثقة أن تفيد الاطمئنان الشخصي بوجه على ما بيناه في محله. اللهم إلا أن يكون القيد تفسيراً للموثق و

يراد به الاطمئنان النوعي فلاحظ.

(٢) أما إذا كانت الرسالة بخطه، أو جمعها غيره وهو أمضاها ولاحظها فلأدلة المتقدمة الدالة على حجية اخبار المجتهد عما أدى إليه

فكره، لانه لا فرق في اخباره عما تعلق به رأيه بين التلفظ والكتابة.

و أما إذا لم تكن بخطه، كما إذا كتبها غيره، لأنه أمر قد يتفق فيجمع الثقة فتاوى المجتهد و يدونها في موضع، فلأجل أنها من أخبار

الثقة الذي قدمنا حججته.

(٣) لبطلان تقليده، سواء استند فيه إلى معذر شرعي أم لم يستند.

و دعوى: أن المورد على التقدير الأول من كبرى مسألة أجزاء الأحكام الظاهرية إذا انكشفت عدم مطابقتها للواقع.

مندفعة: بما قدمناه في الكلام على تلك المسألة من عدم كون الحكم الظاهري

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣١٧

المقلد (١) وكذا إذا قلد غير الأعلّم ووجب على الأحوط (٢) العدول إلى الأعلّم، وإذا قلد الأعلّم ثم صار بعد ذلك غيره اعلّم ووجب

العدول الى الثاني على الأحوط.

مجزئاً عن الواقع، إذا لا أثر يترتب على تقليده السابق في كلتا صورتين، وإن كان تقليده في الصورة الأولى محكوماً بالصحة ظاهراً.

ولعل تعبير الماتن بالعدول أيضاً ناظر إلى ذلك. نعم التقليد في الصورة الثانية باطل واقعا و ظاهراً فهو من التقليد الابتدائي دون

العدول، وكذلك الحال في الفرعين المذكورين بعد ذلك فلاحظ.

□

(١) كما مرّ في المسألة السادسة عشرة والخامسة والعشرين، و يوافقك تفصيله في المسألة الأربعين ان شاء الله.

(٢) بل على الأظهر كما قدمناه في التكلم على وجوب تقليد الأعلّم عند العلم بالمخالفة في الفتوى بينه وبين غير الأعلّم، فتقليده من

غير الأعلّم محكوم بالبطلان، و رجوعه إلى الأعلّم تقليد ابتدائي - حقيقة - لا أنه عدول.

نعم إذا لم يعلم باعلمية الأعلّم أو بالمعارضه في الفتوى بينه وبين غير الأعلّم كان تقليده من غيره محكوماً بالصحة ظاهراً، ولكنه

يجب عليه العدول إلى الأعلّم عند العلم بالأمرين المتقدمين هذا.

ثم إن وجوب تقليد الأعلّم وإن كان عند الماتن من باب الاحتياط لعدم جزمه بالوجوب في التكلم على تلك المسألة إلا أنه انما يتم

في تقليد الأعلّم ابتداءً، و أما العدول إلى الأعلّم فلا يمكن الحكم فيه بالوجوب من باب الاحتياط، لانه مخالف للاحتياط لمكان القول

بحرمه العدول حتى إلى الأعلّم، فمقتضى الاحتياط هو الأخذ بأحوط القولين في المسألة.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣١٨

(مسألة ٣٨) إن كان الأَعلم منحصرًا في شخصين، و لم يمكن التعيين فإن أمكن الاحتياط بين القولين فهو الأَحوط، و إلا كان مخيرًا بينهما (١).

(١) ذكرنا في ذيل التكم على مسألة وجوب تقليد الأَعلم، و في المسألة الإحدى و العشرين أن الأَعلم إذا لم يشخص من بين شخصين أو أشخاص متعددين فإن تمكن المكلف من الاحتياط وجب لتنجز الأحكام الواقعية بالعلم الإجمالي بوجود أحكام إلزامية في الشريعة المقدسة و لا- طريق إلى امثالها غير العمل بفتوى الأَعلم و هو مردّد بين شخصين أو أشخاص، و حيث أنه متمكن من الاحتياط فلا بدّ أن يحتاط تحصيلًا للعلم بالموافقة و دفعًا للضرر المحتمل بمعنى العقاب لاستقلال العقل بوجوبه، على ما هو الحال في جميع موارد العلم الإجمالي.

و لا أثر- في هذه الصورة- للظن بالأعلمية في أحدهما أو أحدهم لأنه من موارد العلم الإجمالي و اشتباه الحجّة باللاحجّة و ليس الظن مرجحًا في أطراف العلم الإجمالي بوجه و انما وظيفة المكلف أن يحتاط حتى يقطع بخروجه عن عهده ما علم به من التكاليف الإلزامية، و أمّا إذا لم يتمكن من الاحتياط، لأن أحدهما أفتى بوجوب شيء و الآخر بحرمة، أو أفتى أحدهما بوجوب القصر و الآخر بوجوب التمام، و لم يسع الوقت للجمع بينهما فلا مناص من التخيير حينئذ للعلم بوجوب تقليد الأَعلم و هو مردد بين المجتهدين من غير ترجيح لأحدهما على الآخر.

و أما إذا كان هناك مرجح لأحدهما للظن بأعلميته دون الآخر فالمتعين في حقه الأخذ بفتوى من يظن بأعلميته. و لا يقاس هذه الصورة بالصورة المتقدمة أعنى صورة التمكّن من الاحتياط لأنها من موارد العلم الإجمالي و لا اثر للظن فيها كما مر و هذا بخلاف هذه الصورة،

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣١٩

(مسألة ٣٩) إذا شك في موت المجتهد، أو في تبدل رأيه، أو عروض ما يوجب عدم جواز تقليده، يجوز له البقاء (١) إلى أن يتبين الحال (٢).

(مسألة ٤٠) إذا علم أنه كان في عباداته بلا تقليد مدة من الزمان و لم يعلم مقداره (٣) فإن علم بكيفيتها و موافقتها للواقع، أو لفتوى المجتهد الذي يكون مكلفًا بالرجوع إليه فهو.

لأن المكلف لا- يتمكن فيها من الاحتياط فلا- يمكن أن يؤمر به، و انما يجب عليه العمل بإحدهما، بمعنى أن وظيفته هو الامتثال الاحتمالي وقتئذ فإذا ظن بأعلمية أحدهما دار امره بين الامتثال الظني و الاحتمالي و لا- شبهة في أن الامتثال الظني مقدم على الاحتمالي.

و بهذا ظهر أن ما افاده الماتن من التخيير عند عدم التمكّن من الاحتياط إنما يتم إذا لم يظن بأعلمية أحدهما، و أمّا معه فلا مجال للتخيير بل المتعين هو الأخذ بفتوى من يظن بأعلميته.

(١) للاستصحاب.

(٢) و لا يجب عليه التبين لعدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية.

العلم بإتيان العبادات من غير تقليد و الشك في مقداره

(٣) أو اتى باعماله عن التقليد غير الصحيح و جرى عليه برهه من الزمان فهل تجب إعادة أعماله السابقة أولاً؟ للمسألة صور:

«الاولى»: ما إذا انكشفت مخالفة ما اتى به للواقع.

«الثانية»: ما إذا انكشفت مطابقة ما اتى به للواقع.

«الثالثة»: ما لو لم ينكشف له الخلاف و لا الوفاق.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٢٠

.....

(أما الصورة الأولى):

فحاصل الكلام فيها أن المدار في الحكم بصحة العمل و فساده انما هو مطابقته للواقع و مخالفته له، و الطريق الى استكشاف ذلك انما هو فتوى المجتهد الذى يجب عليه تقليده عند الالتفات دون المجتهد الذى كان يجب تقليده فى زمان العمل لسقوط فتاواه عن الحجية بالموت أو بغيره من الأسباب، فمع مطابقة عمله لما افتى به المجتهد الفعلى عند الالتفات يحكم بصحته، كما إنه يحكم ببطلانه إذا خالفه و هذا لعلة مما لا كلام فيه.

و إنما الكلام فى أن الإعادة هل يختص وجوبها بما إذا كان عمل المكلف فاقدا للأركان فحسب، و لا تجب إذا كان فاقدا لغيرها من الأمور المعتبرة فى المأمور به، كما كان هذا هو الحال فيما إذا اتى باعماله عن التقليد الصحيح ثم انكشفت مخالفته للواقع كما فى موارد العدول و تبدل الرأى، أو أن الاعمال السابقة تجب إعادتها مطلقا سواء استند قصورها إلى فقدها لأركانها أو إلى فقدها لغيرها من الأمور المعتبرة فى المأمور به؟

لا شبهة فى أن عمل العامى فى محل الكلام إذا كان مخالفا للواقع لفقده شيئا من الأركان المقومة للمأمور به ليس له أن يجتزئ به فى مقام الامتثال لانه محكوم بالفساد و البطلان و تجب عليه إعادته أو قضائه، لأنه لم يأت بما هو الواجب فى حقه و إن كان عمله مطابقا لفتوى المجتهد الذى كان يجب تقليده فى زمان العمل، لما أشرنا إليه من أن المدار فى استكشاف مطابقة العمل أو مخالفته للواقع مطابقة العمل المأتى به لفتوى المجتهد الذى يجب أن يقلده بالفعل، لسقوط فتوى المجتهد السابق عن الحجية على الفرض.

فإذا أفتى بأن الواجب- على من أحدث بالأ-كبر و تيمم لعدم تمكنه من الاغتسال، ثم أحدث بالأصغر- هو الموضوع دون التيمم و المفروض أن المكلف تيمم لصلاته كشف ذلك عن أن عمله كان مخالفا للواقع لفقده الطهور الذى هو

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٢١

.....

ركن الصلاة فوجوب الإعادة أو القضاء فى هذه الصورة مما لا- ينبغى التوقف فيه، حتى على القول بعدم وجوب الإعادة فى موارد تبدل الاجتهاد و العدول لما ادعى من الإجماع و السيرة فيهما على عدم وجوبهما.

و ذلك لأننا لو سلمناهما و التزمنا فى تلك الموارد بالاجزاء فهو أمر قلنا به على خلاف القاعدة، لأنها يقتضى وجوب الإعادة و عدم ال-اجتزاء بما اتى به، و معه لا- بد من الاقتصار فيهما على موردتهما، و هو ما لو صدر العمل عن الاستناد الى فتوى من يعتبر قوله فى حقه، أو على الأقل صدر عن العلم بفتواه بأن كانت وصلت الحجية إليه. و أمّا من لم يستند فى عمله إلى حجة شرعية و لا أن فتوى المجتهد السائق تقليده وصلت بيده فلا تشمل السيرة و لا الإجماع بوجه.

و أمّا إذا كان عمل العامى مخالفا للواقع لفقده شيئا من الاجزاء و الشرائط غير الركنيين، كما إذا اتى بالتسيحات الأربع مرة واحدة، أو

صلى من دون سورة وقد افتى المجتهد الفعلى بوجوب التسيحات ثلاث مرات أو بوجوب السورة في الصلاة فالصحيح عدم وجوب الإعادة والقضاء إذا لم يكن ملتفتا حال عمله و مترددا في صحته حين اشتغاله به، وذلك لحديث لا تعاد، لانه يشمل الناسي و الجاهل القاصر و المقصر كليهما.

و الذى يمكن أن يكون مانعا عن شموله للجاهل المقصر أمران قد قدمنا الكلام فيهما عند التكلم على الاجزاء «١» و المسألة السادسة عشرة إلا أن الإعادة لما لم تكن خالية عن الفائدة تكلمنا عليهما أيضا في المقام، و الأمران:

«أحدهما»: الإجماع المدعى على أن الجاهل المقصر كالعامة. نظرا إلى أن ذلك غير مختص بالعقاب و كون الحكم متنجزا في حق المقصر و عدم معذرية جهله بل يعمه و البطلان كليهما و مقتضاه الحكم ببطلان عمل الجاهل المقصر كالمتمعد كما

(١) في ص ٤٣.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٢٢

.....

يحكم باستحقاقه العقاب و يشهد لذلك أن الجاهل المقصر لو لم يكن كالمتمعد لم تكن حاجة إلى استثنائه في الموضوعين، و هما ما لو أجهر في موضع الإخفات، أو أخفت في موضع الجهر. و ما لو أتم في موضع القصر. حيث حكموا بصحة عمله في الموضوعين مدعى الإجماع على صحته.

و ذلك لانه لو كان عمله محكوما بالصحة في نفسه لم تكن حاجة الى التثبت بالإجماع على صحته في الموردين.

و يمكن المناقشة في هذا الوجه بان القدر المتيقن من الإجماع المدعى أن الجاهل المقصر كالمتمعد من حيث استحقاقه العقاب و هو أمر موافق للقاعدة، نلتزم به و إن لم يكن هناك إجماع بوجه، و ذلك لاستقلال العقل به فان الحكم قد تنجز عليه بالعلم الإجمالى على الفرض، فإذا لم يخرج عن عهده استحق العقاب على مخالفته.

و أما الإجماع على بطلان عمله و أنه كالمتمعد في مخالفة الواقع فلم يثبت بوجه فإن الإجماع المدعى ليس بإجماع تعبدى ليمسك بإطلاق معقده، و انما يستند إلى حكم العقل أو ما يستفاد من الأدلة الشرعية من أن الجاهل المقصر يعاقب بمخالفته للواقع و هما انما يقتضيان كونه كالمتمعد من حيث العقاب لا البطلان، فان المدار في الصحة و الفساد كما تقدم موافقة العمل أو مخالفته للواقع. فإذا فرضنا أن عمله مطابق للواقع إلا- من ناحية بعض الاجزاء و الشرائط غير الركنتين، و الإخلال به لم يكن موجبا للإعادة و البطلان لم يكن وجه لوجوب الإعادة أو القضاء عليه.

على أن فقهاءنا «قدم» لم يلتزموا بذلك و لم يجروا احكام المتمعد على الجاهل المقصر في جملة من الموارد:

«منها»: ما لو اعتقد زوجية امرأة فوطئها، فإن المتولد من ذلك الوطء يلحق بأبيه، مع أنه- على ذلك- زنا في الواقع و المتولد منه ولد زنا. إلا أنهم لا يلتزمون بإجراء أحكام الزنا عليه، و لا يرتبون على الولد أحكام المتولد من الزنا.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٢٣

.....

و «منها»: ما لو عقد على امرأة ذات بعل أو معتدة معتقدا عدم كونها كذلك فإنهم لم يحكموا بحرمتها عليه، مع انه على ذلك من العقد على المعتدة أو ذات بعل متمعدا.

و «منها»: ما لو أظفر في نهار شهر رمضان عن جهل تقصيري، فانا لا نلتزم فيه بالكفارة، مع أن الجاهل المقصر لو كان كالمتمعد وجبت

عليه الكفارة لا محالة.

فمن هذا يستكشف عدم تحقق الإجماع على بطلان عمل الجاهل المقصر بوجه.

و «ثانيهما»: أن الظاهر المستفاد من قوله -ع- لا تعاد الصلاة ..

أن المكلف الذي تترقب منه الإعادة و هو قابل في نفسه و مورد لإيجابها لا تجب عليه الإعادة تفضيلاً - من الشارع - فيما إذا كان عمله فاقدا لغير الخمسة المذكورة في الحديث فان المكلف الذي تترقب منه الإعادة بمعنى أن من شأنه أن تجب في حقه هو الذي ينفي عنه وجوبها و لا - يكلف بالإتيان بنفس الأمور به، و أما من لا تترقب منه الإعادة و لا أن من شأنه أن يكلف بها، لانه مكلف بإتيان الواقع نفسه فلا معنى للأمر عليه بالإعادة أو ينفي عنه وجوبها بالحديث. لأنه مأمور بالإتيان بنفس الواجب الواقعي و هذا بخلاف ما لو لم يكن مكلفا بالواقع و الإتيان بنفس الأمور به.

و لا يتحقق هذا في غير الناسى بوجه، لانه لنسيانه و عدم قدرته على الإتيان بالواجب نفسه قابل للأمر بالإعادة و معه يصح أن ينفي عنه وجوبها عند التفاته إلى عمله فيصح أن يقال أيها الناسى للسورة في صلاتك أعدها أو لا تعدها تفضيلاً.

و أما الجاهل فهو مكلف بالواجب نفسه فإن الأحكام الواقعية غير مختصة بالعالمين بها، و غاية الأمر أن الجاهل معذر من حيث العقاب إذا كان مستندا إلى القصور، و مع أنه مكلف بالواقع و هو أيضا متمكن من الإتيان به لا معنى للأمر بإعادته و مع عدم قابلية المورد للأمر بالإعادة لا يمكن أن ينفي عنه وجوبها بالحديث

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٢٤

.....

فإنه حينئذ من توضيح الواضح لانه غير مكلف بالإعادة في نفسه فما معنى نفى وجوبها عنه بالحديث. إذا الحديث غير شامل للجاهل بأقسامه. و هذا الوجه هو الذي ذكره شيخنا الأستاذ «قده» و أصرّ عليه.

إلا أنه كالوجه السابق مما لا يمكن المساعدة عليه و ذلك:

إما «أولاً»: فلأنه لو تم فإنما يختص بالجاهل الملتفت الذي يتردد في صحة عمله و بطلانه، لانه متمكن من الإتيان بالواجب الواقعي و لو بالاحتياط. و أما الجاهل المعتقد صحة عمله من جهة التقليد أو غيره فهو و الناسى سواء لعدم قابليته للتكليف بالواجب نفسه لعدم قدرته على الإتيان به و لو بالاحتياط، فإنه يعتقد صحته، و من الظاهر أن التمكن من الامتثال شرط لازم لكل تكليف و خطاب، فإذا لم يكن المكلف مأمورا بالواقع فلا مانع من الأمر بالإعادة في حقه كما مرّ فإذا صح تكليفه بالإعادة صح أن ينفي عنه وجوبها بالحديث.

و «أما ثانياً»: فلأن الجاهل إذا صلى من دون سورة حتى دخل في الركوع و احتمل أن تكون السورة واجبة في الصلاة فهل يكلف بإتيان الواقع نفسه مع عدم إمكان تداركه لتجاوزه عن محله؟! لا ينبغي الشبهة في عدم كونه مكلفا بنفس الأمور به لعدم إمكان تداركه و معه يدور الأمر بين الحكم بوجوب المضي في صلاته و الحكم بوجوب الإعادة عليه، إذا وجوب الإعادة لا ينحصر بالناسى و الجاهل المعتقد صحة عمله بل يجرى في حق الجاهل الملتفت أيضا إذا تجاوز عن محل الواجب المقرر له و لم يتمكن من تداركه، و مع إمكان إيجاب الإعادة في حقه لا مانع من أن تنفي عنه وجوب الإعادة بالحديث.

نعم الجاهل الملتفت الذي يشك في صحة عمله حال اشتغاله به من دون أن يتجاوز عن محله يكلف بالإتيان بنفس الواجب لقدرته عليه، و معه لا معنى لإيجاب الإعادة في حقه أو ينفي عنه وجوبها بالحديث. و هذا هو معنى قولنا فيما تقدم من

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٢٥

.....

أن الحديث إنما يشمل الموارد التي لو لا فيها انكشاف الخلاف لم تجب الإعادة على المكلف، وذلك كما في الموارد التي أتى فيها الجاهل بالعمل معتقداً صحته، لا الموارد التي تجب فيها الإعادة وإن لم ينكشف الخلاف لاستناد وجوبها إلى أمر آخر كما في الموارد التي أتى فيها الجاهل بالعمل متردداً في صحته من الابتداء، فإنه حينئذ مكلف بالإتيان بالواجب على نحو يقطع بالامتنال فمع الشك في حصوله لا بد له من الإعادة وإن لم ينكشف له الخلاف فإن الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية.

والمتحصل إلى هنا أنه لا مانع من الحكم بصحة عمل الجاهل من غير تقليد صحيح أو من غير تقليد بوجه إذا كان مخالفاً للواقع من جهة غير الأركان من الأمور المعبرة في المأمور به لحديث لا تعاد، فإنه كما يشمل الناسي يشمل الجاهل القاصر والمقصر كليهما، اللهم إلا أن يكون متردداً في صحة عمله مع التمكن من التدارك. هذا كله فيما يقتضيه الحديث في نفسه.

وأمّا بالنظر إلى القرينة الخارجية فلا مناص من أن نلتزم بعدم شمول الحديث للجاهل المقصر. بيان ذلك أن الأجزاء والشرائط على الغالب إنما يستفاد جزئيتها أو شرطيتها من الأوامر الواردة بالإعادة عند الإخلال بها، كما دل على أنه إذا تفهقه أو تكلم في صلاته أعادها. وقد مر غير مرة أن الأمر بالإعادة في تلك الموارد حسب المتفاهم العرفي من مثله أمر إرشادي إلى بطلان العمل لفقده جزءاً أو شرطاً مما اعتبر في المأمور به، وإن شئت قلت أنه أمر إرشادي إلى جزئية شيء أو شرطية أو مانعته، وليس أمراً مولوياً بوجه. فإذا كان الأمر كذلك وأخرجنا الناسي وكلا من الجاهل القاصر والمقصر عن تلك الأدلة الآمرة بالإعادة الدالة على الجزئية أو الشرطية أو المانعية لم يندرج تحتها غير العالم المتعمد في ترك الأجزاء والشرائط أو الإتيان بالموانع، ومعنى ذلك أن لزوم الإعادة والجزئية والشرطية خاصان بالعالم، والعمل الفاقد لشيء مما اعتبر التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٢٦

.....

فيه من الأجزاء والشرائط إنما يحكم بفساده فيما لو صدر من العالم المتعمد دون الناسي والجاهل بكلا قسميه المتقدمين فإن عملهم صحيح من غير حاجة إلى الإعادة.

ومن البين أن تخصيص أدلة الشرطية والجزئية والمانعية أعنى ما دل على الإعادة عند الإخلال بشيء مما اعتبر في المأمور به بالعالم المتعمد حمل للمطلق على المورد النادر، إذ الإخلال بالمأمور به على الأغلب يستند إلى الجهل القصورى أو التقصيرى أو يستند إلى النسيان، وأما الإخلال متعمداً فهو أمر نادر بل لعله مما لا تحقق له في الخارج، وذلك فإن المسلم ليس له أي غرض في الإتيان بالعمل فاقد لبعض أجزائه وشرائطه عن عمد والتفات. نعم يمكن أن يعصى ولا يأتي بواجباته أصلاً وأما أنه يأتي بواجبه متعمداً في إبطاله ونقصه فهو أمر لا تحقق له أو لو كان فهو من الندرة بمكان. ولا ينبغي الشك في أن حمل المطلق على المورد النادر كذلك إلغاء له كلية، وحيث إن الحديث لا يحتمل شموله للجاهل المقصر دون الناسي والجاهل القاصر، فلا مناص من أن يلتزم باختصاصه بالناسي والجاهل القاصر وعدم شموله للجاهل المقصر حتى لا يلزم حمل المطلق على المورد النادر.

فهذه القرينة لا بد من أن نلتزم في المقام بوجوب الإعادة والقضاء، فإن الكلام إنما هو في الجاهل المقصر لتركه التقليد أو تقليده على غير الموازين المقررة شرعاً ثم إن بما سردناه في المقام اتضح أن العامد أيضاً غير مشمول للحديث وهذا لأنه لو شمل التارك عن عمد والتفات لم يكن للجزئية أو الشرطية معنى صحيح، لما فرضناه من عدم بطلان العمل بترك شيء من الأمور المعبرة فيه مع العمد والالتفات.

فإن هذا يمكن الجواب عنه بأن المكلف لما أتى بالعمل فاقد للجزء أو الشرط غير الركنين فقد استوفى جملة من المصلحة الداعية إلى الأمر به وإن كان فاتته المصلحة الباقية في المأمور به من دون أن يتمكن من تداركها وبهذا المقدار من

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٢٧

.....

المصلحة يحكم بصحة عمله و إن كان يستحق العقاب لتفويته الواجب المشتمل على المصلحة التامة من دون أن يتمكن من تداركها. بل لما مرّ من أن ظاهر الحديث أن وجوب الإعادة المستند الى انكشاف الخلاف هو المرتفع عن المكلفين لا وجوب الإعادة المستند إلى أمر آخر، ومعنى ذلك اختصاص الحديث بما إذا كان المكلف بانياً على صحة ما أتى به و معتقداً عدم فسادة فلا يشمل ما إذا كان متردداً في صحته حين اشتغاله فضلاً عما إذا كان عالماً بطلانه من الابتداء لتعمده في ترك جزئه أو شرطه فهو حين ما يأتي بالعمل مكلف بالإتيان بنفس الأمور به لا بإعادته كما تقدم، إذا لا مجال لتوهم شمول الحديث للإخلال العمدي بوجه هذا كله في هذه الصورة.

و (أما الصورة الثانية): و هي ما إذا انكشفت مطابقة عمله للواقع

لتوافق فتوى المجتهد الذي يجب ان يقلده- بالفعل- لما أتى به من دون تقليد من أحد أو عن التقليد غير الصحيح فلا مناص من الحكم بصحته، لانه أتى بالواجب الواقعي من دون نقص و تمشى منه قصد القرية على الفرض، و قد مرّ أن العبادة لا يعتبر في صحتها سوى الإتيان بالعمل مضافاً به إلى الله فالعمل في هذه الصورة لا تجب إعادته و لا قضائه.

و (أما الصورة الثالثة): و هي ما إذا لم ينكشف له الحال

و تردد في أن أعماله هل كانت مطابقة للواقع حتى لا تجب إعادتها أو كانت مخالفة له حتى تجب إعادتها أو قضائها؟ فهل تجرى قاعدة الفراغ بالإضافة إلى أعماله المتقدمة ليحكم بصحتها أو لا؟ ذكرنا عند التكلم على قاعدة الفراغ أن جملة من الروايات الواردة في القاعدة و ان كانت مطلقة كقوله-ع- في موثقه محمد بن مسلم عن أبي جعفر-ع- كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو «١» و قوله فيما رواه عن الصادق-ع-

(١) المروية في ب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٢٨

.....

كلما مضى من صلاتك و طهورك فذكرته تذكرها فامضه و لا إعادة عليك فيه «١» لعدم تقيدهما بما إذا التفت المكلف إلى الأمور المعبرة في عمله حال الاشتغال به و إن كان يشك في صحته بعد العمل فإنه أمر غالب الاتفاق، إذ العامل يأتي بالعمل و هو ملتفت إلى الأمور المعبرة فيه من الاجزاء و الشرائط إلا أنه إذا مضت عليه برهه من الزمان نسي كيفية عمله و لم يتذكر أنه كيف أتى به بل قد ينسى الإنسان في اليوم ما أكله في اليوم السابق عليه، مع الجزم بالفتاته إليه حين اشتغاله بأكله.

إلا أن في روايتين من رواياتنا اعتبرت الالتفات و الا ذكرية حال العمل في جريان القاعدة:

«إحداهما»: حسنه بكبير بن أعين قال: قلت: له الرجل يشك بعد ما يتوضأ قال: هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك «٢».

و «ثانيتها»: رواية محمد بن مسلم عن أبي عبد الله-ع- انه قال: إذا شك الرجل بعد ما صلى فلم يدر أ ثلاثاً صلى أم أربعاً، و كان يقينه حين انصرف أنه كان قد أتم لم يعد الصلاة، و كان حين انصرف أقرب الى الحق منه بعد ذلك «٣» و رواها الحلبي في آخر

السرائر عن كتاب محمد بن علي ابن محبوب عن يعقوب بن يزيد عن ابن أبي عمير عن محمد بن مسلم. و هاتان الروايتان تدلان على أن قاعدة الفراغ يعتبر في جريانها الاذكية و الالتفات إلى الأمور المعترية في العمل حين الاشتغال به ليكون احتمال المطابقة للواقع على القاعدة و موافقا للطبع و العادة، فلا- تجرى في موارد احتمال الصحة من باب المصادفة الاتفاقية و ال «يا نصيب» أو «الحظ و البخت».

و على ذلك لا يمكن التمسك بالقاعدة في المقام و ذلك لفرض غفلة المكلف

(١) المرويتان في ب ٤٢ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٢) المرويتان في ب ٤٢ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٣) المروية في ب ٢٧ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٢٩

.....

عن الأمور المعترية في الواجب لانه اتى به من دون تقليد من أحد أو عن التقليد غير الصحيح، و احتمال صحة عمله انما هو من باب الصدفة و الاتفاق لا من جهة كون الصحة مطابقة للطبع و العادة.

و أما ما عن شيخنا الأستاذ «قده» من أن الاذكية المستفاد من قوله-ع- هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك. انما ذكرت حكمة للتشريع لا علة للحكم بالمضى فقد أجبننا عنه في محله بأنه خلاف ظاهر الروايتين. و لا يمكن استفادته منهما لدى العرف لظهورهما في التعليل، و لأجل ذلك بينا هناك أن القاعدة ليست تعبدية محضة، و انما هي من جهة الأمارية و ما تقتضيه العادة و الطبع فان المتذكر و الملتفت إلى ما يعتبر في عمله يأتي به صحيحا مطابقا لما يتذكره- عادة.

و على الجملة ان القاعدة تعتبر فيها الاذكية و هي مفقودة في المقام، فإذا لم تجر القاعدة في محل الكلام فلا مناص من أن يرجع الى الأصول العملية فنقول:

أما بحسب الإعادة فمقتضى قاعدة الاشتغال هو الوجوب لتنجز التكليف في حقه بالعلم الإجمالي أو الاحتمال و هو يقتضى الخروج عن عهده امتثاله لا محاله، و حيث أنه لم يحرز فراغ ذمته فمقتضى علمه بالاشتغال وجوب الإعادة حتى يقطع بالفراغ.

و أما بحسب القضاء فمقتضى ما ذكرناه في محله من أن القضاء بأمر جديد و أن موضوعه الفوت الذي هو من الأمور الوجودية دون العدمية المحضة و إن كان ينتزع من عدم الإتيان بالمأمور به في وقته و يعبر عنه بالذهاب عن الكيس عدم وجوبه في المقام، لعدم إحراز موضوعه الذي هو الفوت، فإنه من المحتمل أن يكون أعماله مطابقة للواقع و لو من باب الصدفة و الاتفاق.

و أما بناء على أن القضاء بالأمر الأول و أن الإتيان بالعمل في وقته من باب تعدد المطلوب، و أن إتيانه في الوقت مطلوب و الإتيان بأصله مطلوب آخر، أو

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٣٠

و إلا فيقتضى المقدار الذي يعلم معه بالبراءة على الأحوط، و إن كان لا يبعد جواز الاكتفاء بالقدر المتيقن (١).

بناء على أن الفوت أمر عدمي و هو نفس عدم الإتيان بالمأمور به في وقته فلا مناص من الالتزام بوجوب القضاء و ذلك أما بناء على أن الفوت أمر عدمي فلوضوح أن استصحاب عدم الإتيان بالمأمور به في وقته يقتضى وجوب القضاء، إذ به يثبت أن المكلف لم يأت بالمأمور به في وقته.

و أما بناء على أن القضاء بالأمر الأول فلان المأمور به حينئذ ليس من الموقنات و إنما هو موسع طيلة الحياة، و إن كان الإتيان به في الوقت مطلوباً أيضاً على الفرض و مع الشك في الإتيان بالمأمور به و عدمه مقتضى قاعدة الاشتغال و جوب إعادة حتى يقطع بالفراغ، فما ذكرناه من عدم و جوب القضاء يتوقف على أن يكون القضاء بالأمر الجديد، و يكون موضوعه الذي هو الفوت امراً لازماً لعدم الإتيان بالمأمور به لا امراً عدمياً كما مرّ.

دوران الفائت بين الأقل و الأكثر:

(١) إذا علم المكلف أن أعماله التي أتى بها من دون تقليد أو عن التقليد غير الصحيح مخالفة للواقع حسب فتوى المجتهد الذي يجب أن يقلده- بالفعل- و وجبت عليه إعادتها أو قضائها حتى إذا كانت المخالفة في غير الأركان لما تقدم من أن حديث لا تعاد غير شامل للجاهل المقصر و ان اعتقد صحة عمله، فان علم بالمقدار الذي تجب إعادته أو قضائه فهو و أما إذا شك في مقداره و تردت الفائتة و أعماله المحكومة بالبطلان بين الأقل و الأكثر فهل يجوز أن يقتصر في قضائها بالمقدار المتيقن و يدع قضاء ما يشك في فوته و بطلانه أو لا بد من أن يأتي بمقدار يظن معه بالبراءة أو بمقدار يتيقن معه بالفراغ؟ فيه وجوه و أقوال ذهب إلى كل فريق.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٣١

.....

و الظاهر أن محل الكلام في كل مورد تردد فيه أمر الواجب بين الأقل و الأكثر هو ما إذا علم بتنجز التكليف على المكلف في زمان و تردد بين الأقل و الأ-كثر-لا- ما إذا شك في أصل ثبوته، كما إذا علم أنه لم يصل من حين بلوغه إلى اليوم، و لم يدر أنه مضى من بلوغه شهر واحد ليجب عليه قضاء صلوات شهر واحد أو أنه مضى شهران ليجب قضاء صلوات شهرين، فان الشك في مثله انما يرجع إلى أصل توجه التكليف بالزائد على قضاء صلوات شهر واحد، و مثله ما لو نام- مدة- فاتته فيها صلوات ثم انتبه و لم يدر مقدارها. و الوجه في خروج أمثال ذلك مما هو محل الكلام مع أن الواجب فيها مردد بين الأقل و الأكثر هو أن الظاهر أن عدم و جوب القضاء زائداً عن المقدار المتيقن- في تلك الموارد- مما لا-خلاف فيه فان الشك فيه من الشك في التكليف بقضاء الزائد عن المقدار المتيقن و هو مورد للبراءة سواء قلنا إن القضاء بأمر جديد أم قلنا انه مستند إلى الأمر الأول، و سواء كان موضوعه الفوت أو عدم الإتيان بالمأمور به في وقته. و مع رفع احتمال الزيادة بالبراءة لا يبقى للقول بوجوب القضاء حتى يظن بالفراغ أو يتيقن به مجال. و إذا جرت البراءة عن القدر المتيقن في المثال مع العلم بفوات جملة من الفرائض فيه بالوجدان جرت عن الزائد على القدر المتيقن في المقام- الذي لا علم وجداني لنا بالفوات فيه و انما هو محتمل واقعا بحسب فتوى المجتهد- بطريق أولى.

و الظاهر أن القائلين بوجوب القضاء حتى يظن أو يقطع بالفراغ أيضاً غير قاصدين لتلك الصورة و انما النزاع في المقام فيما إذا كان التكليف متنجزاً و ذلك كما إذا علم أنه مضى من بلوغه سنة واحدة- مثلاً- و انه كان مكلفاً فيها بالصلاة و لكنه فاتت عنه جملة من صلواتها و هي مرددة بين الأقل و الأكثر. أو علم أنه مدة معينة كان يأتي بأعماله من دون تقليد أو عن التقليد غير الصحيح، و لا يدرى أن

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٣٢

.....

أعماله التي أتى بها و هي مخالفة لفتوى المجتهد الفعلي أي مقدار، للجزم بأنه لم يأت بتمام أعماله مطابقاً للتقليد غير الصحيح. و هذه الصورة هي محط الكلام، و الصحيح أنه يقتصر بقضاء المقدار الذي تيقن فواته و بطلانه و أما الزائد المشكوك فيه فيدفع

وجوب القضاء فيه بالبراءة، و ذلك لان القضاء بالأمر الجديد، و موضوعه الفوت و هو مشكوك التحقق في المقدار الزائد عن القدر المتيقن، و الأصل عدم توجه التكليف بالقضاء زائدا على ما علم بفوته و توضيحه:

أن المكلف في محل الكلام و ان علم بتنجز التكليف عليه سنة واحدة و كان يجب ان يصل في تلك المدة مع التيمم - مثلا - لا مع الوضوء. إلا أنه عالم بسقوط هذا التكليف في كل يوم للقطع بامثاله أو عصيانه، فسقوط التكليف المنجز معلوم لا محالة و إنما الشك في سببه، و أنه الامتثال أو العصيان لأنه جاهل مقصر على الفرض، و حيث أن القضاء بأمر جديد، و موضوعه الفوت و هو معلوم التحقق في مقدار معين، و الزائد عليه مشكوك، فالشك في وجوب قضائه شك في توجه التكليف الزائد فيدفع بالبراءة.

و استصحاب عدم الإتيان بالمأمور به في المدة الزائدة لا يترتب عليه إثبات عنوان الفوت كما مر غير مرة. نعم لو قلنا ان الفوت أمر عدى و هو عين عدم الإتيان بالمأمور به، أو قلنا ان القضاء بالأمر الأول وجب قضاء أعماله بمقدار يتيقن معه بالبراءة و ذلك لاستصحاب عدم الإتيان في المقدار الزائد المشكوك فيه، أو لقاءه الاشتغال. و لكن الصحيح أن الفوت أمر وجودى و لا أقل من الشك في ذلك و هو كاف فيما ذكرناه. كما أن القضاء بالأمر الجديد هذا كله في الدليل على ما اخترناه من جواز الاقتصار على المقدار المتيقن و عدم وجوب الإتيان بالزائد المشكوك فيه.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٣٣

.....

و أما الوجه في الحكم بلزوم القضاء بمقدار يقطع معه بالفراغ فهو ما نسب إلى المحقق صاحب الحاشية «قده» و حاصله: أن في موارد دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الاستقلاليين مقتضى القاعدة و ان كان هو الاقتصار بالمقدار المتيقن و دفع احتمال الزائد بالبراءة، لان التكليف انحلالى ففي غير المقدار المتيقن يرجع إلى الأصل فلا- موجب معه للاحتياط إلا- أن ذلك فيما إذا تعلق الشك بثبوت تكليف واقعى زائدا على المقدار المتيقن. و أما إذا شك في وجود تكليف منجز واصل للمكلف زائدا على القدر المتيقن فهو مورد للاحتياط.

و ذلك لان احتمال التكليف المنجز منجز، لانه مساوق لاحتمال الضرر، و دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب مما استقل العقل بوجوبه، و هذا كما في غالب الفسقة فترى انه يوما يترك الصلاة و يعلم بفوات فرائضه و وجوب قضائها لا محالة ثم يتركها في اليوم الثانى كذلك فيعلم أيضا انه فوت فرائضه كما يعلم بوجوب قضائها و هكذا في اليوم الثالث، و الرابع إلى مدة، ثم بعد ذلك يشك في أن القضاء المنتجز وجوبه عليه في كل يوم- بعلمه و التفاته- هو المقدار الأقل أو الأكثر فإنه مورد للاحتياط، لاحتماله زائدا على القدر المتيقن وجود تكليف منجز آخر و قد عرفت أن احتمال مساوق لاحتمال العقاب، و وجوب دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب مما لا شبهة فيه لدى العقل.

و لا يقاس ذلك بمثل ما إذا تردد الدين بين الأقل و الأكثر، لأن الشك في مثله انما هو في أصل توجه التكليف بالمقدار الزائد، لعدم علمه أن ما أخذه من الدائن مرة واحدة خمسة دراهم أو ستة- مثلا- و هذا بخلاف المقام، لاحتمال أن يكون هناك تكليف منجز و أصل في وقته، إذا التكليف بقضاء الصلوات المتعددة تدريجى لا محالة، لأن موضوعه و هو الفوت اى فوت الصلوات المتعددة من الأمور التدريجية فإن المكلف يأتي بصلاته في هذا اليوم لا عن التقليد الصحيح أو من دون

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٣٤

.....

تقليد فيعلم بفواتها فيكلف بقضاء ما فاتته في ذلك اليوم، ثم إذا اتى اليوم الثانى أيضا يفوت صلاته فيكلف بقضاء ما فاتته في ذلك

اليوم و هكذا في اليوم الثالث و الرابع و بعد برهه مضت كذلك يتردد في أن القضاء المنتجز وجوبه في حقه هو المقدار الأقل أو الأكثر فهو من الشك في وجود تكليف زائد منتجز و أصل و معه يكون المورد موردا للاشتغال فان الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية فلا بد حينئذ من القضاء بمقدار يتيقن معه بالفراغ. و يتوجه عليه:

«أولاً: أن ما أفاده لو تم فإنما يتم فيما إذا كان التنجز سابقا على زمان الشك و التردد بين الأقل و الأكثر كما في المثال لتنجز الأمر بقضاء الصلوات الفائتة في الزمان السابق على الشك في أن الفائت هو الأكثر أو الأقل. و أمّا إذا كان زمان التنجز متحدا مع زمان الشك و التردد كما إذا نام و حينما استيقظ شك في أن نومه هل استمر يوما واحدا ليجب عليه قضاء صلوات يوم واحد، أو أنه طال يومين ليجب عليه قضاء صلوات يومين، فان وجوب القضاء لم ينتجز عليه حينئذ إلا في زمان الشك و التردد، و لا يكون الاحتمال معه الا احتمال تكليف واقعي لم يصل إلى المكلف، و ليس من احتمال التكليف المنتجز بوجه، إذ لم ينتجز عليه شيء قبل هذا الزمان.

و مقامنا أيضا من هذا القبيل، لان مفروضنا أن المكلف اعتقد صحة ما أتى به لا عن تقليد أو عن التقليد غير الصحيح، و لم يعلم أن أعماله مخالفة للواقع ليتنجز عليه قضائها، و إنما علم بالمخالفة بعد صدورها، و في الوقت نفسه ينتجز عليه وجوب القضاء مرددا بين الأقل و الأ-كثر، و معه كيف يكون ذلك من احتمال التكليف المنجز، إذ في أي وقت تنجز عليه وجوب القضاء ليكون احتمال في زمان الشك و التردد بين الأقل و الأكثر احتمالا للتكليف المنجز، و إنما هو من احتمال وجود تكليف واقعي و هو مندفع بالبراءة، و على الجملة لم ينتجز عليه وجوب القضاء شيئا

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٣٥

.....

فشيئا و على نحو التدريج في كل يوم كما هو الحال في المثال و انما تنجز عند العلم بالمخالفة و هو زمان الشك و التردد في أن ما فاته هو الأقل أو الأ-كثر فهو حين توجه التكليف مردد بينهما فيدفع احتمال التكليف الزائد بالبراءة فما أفاده «قده» غير منطبق على المقام.

«ثانياً: أن ما أفاده لا يرجع إلى محصل، لان التنجز يدور مدار المنجز حدوثا و بقاء فيحدث بحدوثه كما أنه يرتفع بارتفاعه، و من هنا قلنا بجريان الأصول في موارد قاعدة اليقين، لزوال اليقين بالشك السارى لا محالة، و مع زواله يرتفع التنجز، إذ لا معنى للتنجز من غير منجز، فلا- يكون مانع من جريان الأ-صول في موردتها، فإذا علم بنجاسة شيء، ثم شك في مطابقته علمه و مخالفته للواقع جرت فيه قاعدة الطهارة، و لا- يعامل معه معاملة النجاسة بوجه، إذ لا منجز لها بقاء، و على ذلك فالمكلف فيما مثل به و ان كان علم بوجوب قضاء الصلوات في اليوم الأول، و لأجله تنجز عليه وجوب القضاء إلا أنه عند الشك و التردد بين الأقل و الأكثر لأعلم له بما فاتته من الصلوات و إذا زال العلم زال التنجز لا محالة.

و لا- يكفي العلم السابق بحدوثه في التنجز بحسب البقاء، و من ثمة إذا استدان من زيد متعددا و تردّد في أنه الأقل أو الأكثر جرت البراءة عن وجوب ردّ الأكثر مع العلم بتنجز وجوب ردّ الدين حين استلامه من الدائن، و إنما تردّد بعد وصوله و تنجز الأمر بالأداء، و لا- وجه له سوى ما قدمناه من أن التنجز يرتفع بارتفاع المنجز الذي هو العلم، فان وجوب دفع ما أخذه انما كان منتجزا ما دام عالما بالحال فإذا زال زال التنجز لا محالة، و جرى الأصل بالإضافة إلى المقدار الزائد المشكوك فيه.

و على الجملة الشك في المقام من الشك في أصل ثبوت التكليف الزائد فتجرب في البراءة الشرعية و العقلية، و ليس من احتمال التكليف المنجز، فان التنجز إما

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٣٦

.....

أن يستند إلى العلم الوجداني أو التعبدي أو إلى العلم الإجمالي أو إلى كون الشبهة قبل الفحص و مع وجود شيء من ذلك يكون الاحتمال من احتمال التكليف المنجز، و مع عدم تحقق شيء منها أو زواله لا- معنى للتنجز و كون احتمال التكليف من احتمال التكليف المنجز.

بقي الكلام فيما سلكه المشهور في المسألة من وجوب القضاء بمقدار يظن منه بالفراغ. و لم يظهر لنا مستندهم في ذلك بوجه لأننا إن ألحقنا أمثال المقام بموارد قاعدة الاشتغال على ما قدمنا تقريبه آنفا فاللازم هو الحكم بوجوب القضاء بمقدار يقطع معه بالفراغ و لا مرخص للاكتفاء معه بالظن به، و إن قلنا انها ملحقه بموارد البراءة كما هو الصحيح فلا يجب سوى القضاء بالمقدار المتيقن دون الأكثر و لو ظنا فما سلكه المشهور في المسألة لا وجه موجه له.

نعم يمكن أن يوجه كلامهم بأن أمثال المقام و إن كانت موردا للبراءة في نفسها إلا أنهم التزموا فيها بالاشتغال نظرا إلى أن اجراء البراءة عن المقدار الزائد في تلك المقامات يستلزم- كثيرا- العلم بالوقوع في مخالفة التكليف الواقعي. و قد صرحوا بذلك في جملة من الموارد، كما إذا شك في استطاعته أو في بلوغ المال حد النصاب، أو شك في ربحه أو في الزيادة على المثونة. و قالوا انها و ان كانت موردا للبراءة في نفسها، إلا- أن إجرائها يستلزم العلم بالمخالفة، لأن كل من شك في الاستطاعة أو الربح أو في الزيادة على المثونة أو البلوغ حد النصاب لو أجرى البراءة عن التكاليف المحتملة في تلك الموارد كوجوب الحج أو الخمس أو الزكاة لفاتت التكاليف الواقعية عن جملة من المكلفين بها واقعا.

و السر في ذلك أن امثال التكاليف المذكورة غالبا يتوقف على الفحص فان موضوعاتها مما لا يحصل العلم بها بغيره إذا اجراء البراءة في أمثال ذلك قبل الفحص يستلزم الوقوع في مخالفة الواقع كثيرا. و لعلمهم قد الحقوا المقام أيضا

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٣٧

.....

بتلك الموارد نظرا إلى أن الرجوع فيه إلى البراءة عن الزائد يستتبع فوات القضاء عن جملة ممن هو مكلف به واقعا و من هنا التزموا بالاشتغال في أمثال المقام و إن كانت في نفسها موردا للبراءة كما ذكرناه.

ثم إن مقتضى ذلك و ان كان هو القضاء بمقدار يتيقن معه بالفراغ إلا أن إيجابه يستلزم العسر و الحرج، لان احتمال التكليف باب موسع و أمر خفيف المثونة فلو أوجبنا معه الاحتياط لوجب عند كل محتمل و هو أمر عسر، و من هنا لم يوجبوا الاحتياط بمقدار يوجب اليقين بالفراغ، و لم يرخصوا الاكتفاء بالاحتمال بالرجوع إلى البراءة عن الزائد، لاستلزامه تفويت الواجب عن من هو مكلف به واقعا، و اعتبروا الظن بالفراغ لانه أوسط الأمور و خير الأمور أوسطها! فإن هذا هو الحال في كل مورد تعذر فيه الامتثال اليقيني على المكلف، فان العقل ينزل وقتئذ إلى كفاية الامتثال الاطمئنانى ثم الامتثال الظنى بل يكتفى بالامتثال الاحتمالى عند تعذر المراتب المتقدمة عليه و لا ينزل العقل إلى الامتثال الاحتمالى من الامتثال اليقيني ابتداء على ما ذكره في التكلم على دليل الانسداد. إذا يلتزم مدرك المشهور من ضم أمر بأمر أعنى قاعدة الاشتغال المنضمة إلى قاعدة نفى الحرج.

و يرد على ذلك:

«أولا»: أن جريان البراءة في تلك الموارد و ان كان يستلزم العلم بالوقوع في مخالفة الواقع. إلا أن الكلام في أن هذا العلم يحصل لأي شخص؟ أفيحصل العلم به للعامى المتردد أو يحصل للمفتي بإجراء البراءة في تلك المقامات.

أما المقلد فلا علم له بالوقوع في مخالفة الواقع عند اجراء البراءة عن وجوب الحج أو الخمس أو الزكاة، و انما يحتمل المخالفة كما يحتمل الموافقة، و أما المفتي بالجواز فهو و إن كان يحصل له العلم بذلك لانه يعلم علما إجماليا أن جملة ممن يتمسك بالبراءة في

تلك الموارد يقعون في مخالفة الواقع و يفوتون بها التكاليف المتوجهة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٣٨

.....

إليهم واقعا. إلا أن علم المجتهد- إجمالا- بمخالفة عمل العامى للواقع لا يترتب عليه أى أثر، لأنه إنما يفتى بلحاظ وظيفة المقلد و ما يقتضيه وظيفته فى نفسه، و حيث أنه شاك لا علم له بالمخالفة فله أن يتمسك بالبراءة عن التكليف المشكوك فيه.

خوبى، سيد ابو القاسم موسى، التنقيح فى شرح العروة الوثقى، ٦ جلد، قم - إيران، اول، ١٤١٨ هـ ق

التنقيح فى شرح العروة الوثقى؛ الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٣٨

بل لو علم المجتهد علما تفصيليا بوقوع المقلد فى مخالفة الواقع بتجويز المجتهد للرجوع إلى البراءة عند الشك فى الموضوعات الخارجية أيضا لم يترتب اثر عليه، كما إذا علم أن زيدا مستطيع أو أنه مديون أو يده متنجسه، غير أن المقلد لم يكن عالما بذلك فان له أن يتمسك بالبراءة أو قاعدة الطهارة حتى لو سألنا المفتى عن وظيفة العامى حينئذ لأجاب بأنه يتمكن من الرجوع الى الأصول العملية، و السرّ فيه ما بيناه من أن المدار فى جواز الرجوع الى الأصل انما هو شك المكلف فى نفسه.

«ثانيا»: أنا لو سلمنا أن المقام من موارد الاشتغال دون البراءة لم يكن للاكتفاء بالظن وجه صحيح. و دعوى أن وجوب الاحتياط بالمقدار الموجب لليقين بالفراغ عسر حرجى. مندفعه: بما مر غيره مرة من أن المدار فى تلك القاعدة انما هو الحرج الشخصى دون النوعى. و الاحتياط أعنى الإتيان بالأكثر قد لا يكون حرجيا على المقلد بوجه، كما إذا دار أمر الفأنت بين صلاتين أو ثلاث، فإنه لا حرج على المكلف فى الإتيان بالمحتمل الأ-كث، و مع أنه لا- حرج شخصى على المكلف لا- وجه للتزل من الواجب أعنى الامتثال اليقيني إلى الامتثال الظنى أبدا.

و إذا فرضنا أن الاحتياط حرجى على المكلف و جب أن يحتاط و يأتى بالأكثر الى أن يكون الزائد حرجيا فى حقه لا أنه يتنزل الى الامتثال الظنى كما أفيد. فالصحيح ما ذكرناه من جواز الاقتصار فى تلك الموارد بالمقدار الأقل و اجراء البراءة عن الأكثر.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٣٩

(مسألة ٤١) إذا علم أن أعماله السابقة كانت مع التقليد، لكن لا يعلم أنها كانت عن تقليد صحيح (١) أم لا بنى على الصحة.

الشك فى أن العمل هل صدر عن تقليد صحيح؟

إشارة

(١) كما إذا علم أنه قد استند- فى أعماله التى اتى بها سابقا- الى تقليد مجتهد يقينا غير أنه يشك فى أن تقليده ذلك صحيح و أنه موافق للموازن المقررة فى الشريعة المقدسة أو غير مطابق لها؟ و الشك فى صحة التقليد السابق و فساده قد يتصور بالإضافة إلى التقليد نفسه و أنه مطابق للموازن أو غير مطابق لها. و قد يتصور بالإضافة إلى أعماله التى اتى بها عن التقليد المشكوك صحته و فساده و لأجله يشك فى وجوب إعادتها أو قضائها و عدمه فالكلام يقع من جهتين:

«الجهة الأولى»: ما إذا شك المكلف فى أن تقليده السابق هل كان مطابقا للموازن الشرعية أو لم يكن؟

ان التقليد السابق بما انه عمل قد صدر و تصرف فلا أثر يترتب على صحته و فساده- في نفسه- سوى مشروعية العدول الى المجتهد الآخر و عدمها- على تقدير حياة المجتهد السابق- أو مشروعية البقاء على تقليده و عدمها- على تقدير موته.

و التحقيق ان الشك من هذه الجهة مما لا أثر له، و ذلك لان المجتهد- في مفروض المقام- قد يكون مستجمعا للشرائط المعتبرة في المرجعية لدى الشك إلا أنه يشك في أن استناده الى فتاواه هل كان موافقا للقواعد الشرعية أو أنه استند في ذلك الى هوى نفسه أو غيره من الدواعي غير المسوغه للاستناد. و قد لا يكون بل يشك في استجماعه لها و عدمه.

أما الصورة الأولى: فالشك فيها في أن الاستناد الى فتوى ذلك المجتهد هل كان موافقا للموازن أم لم يكن أمر لا أثر له و ذلك لان المدار في الحكم بصحة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٤٠

.....

التقليد و جواز العمل على طبقه إنما هو بكون المجتهد ممن يجوز تقليده في نفسه بأن يكون الرجوع إليه موافقا للموازن الشرعية واقعا. و أما أن الاستناد أيضا الى فتوى ذلك المجتهد لا بد أن يكون مطابقا للموازن الشرعية فلم يبق عليه أى دليل.

فلو فرضنا أن المكلف استند الى فتوى مجتهد جامع للشرائط لا لمدرک شرعى يسوقه إليه بل لاتباع هوى نفسه و رغبته التزمنا بصحة عمله و تقليده، مع العلم بأن استناده الى فتوى المجتهد لم يكن مطابقا للموازن، و ذلك لانه من التقليد المطابق للقواعد واقعا، فلو قلنا بحرمة العدول عن تقليد المجتهد الجامع للشرائط، أو قلنا بجواز البقاء على تقليده- إذا مات- مشروطا بتعلم فتاواه أو بالعمل بها حال حياته لم يجز- فى المثال- العدول عن تقليد ذلك المجتهد، كما جاز للمكلف البقاء على تقليده، لأن الأدلة المستدل بها على عدم جواز العدول عن تقليد المجتهد، أو على جواز البقاء على تقليده غير قاصرة الشمول للمقام، لانه تقليد صحيح واقعا، و ان لم يكن استناده الى فتاواه مطابقا للموازن.

فالشك- فى هذه الصورة- فى أن الاستناد مطابق للقواعد أو غير مطابق لها لا يترتب عليه شىء من الأثرين المتقدمين اعنى جواز العدول و عدم جواز البقاء على تقليده، لما عرفت من حرمة العدول و جواز البقاء و لو مع العلم بعدم كون الاستناد مطابقا للموازن فضلا عما إذا شك فى ذلك، ففى هذه الصورة لا اثر للشك فى كيفية الاستناد و كونه غير مطابق للموازن ككونه مطابقا لها.

و أما الصورة الثانية: أعنى ما إذا شك فى صحة تقليده و فساده مع الشك فى أن المجتهد الذى قلده مستجمع للشرائط أو غير مستجمع لها لأجل الشك فى اجتهاده أو ورعه و عدالته أو غيرهما من الشرائط فلا مناص فيها من الفحص عن استجماعه للشرائط، و لا يجوز فيها البقاء على تقليده حتى فيما إذا قلده على طبق الموازن الشرعية، كما إذا قطع باجتهاده أو شهد عليه عدلان، إلا أنه بعد ذلك شك

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٤١

.....

- شكا ساريا- فى اجتهاده و احتمال أن يكون علمه السابق جهلا مركبا، أو ظهر له فسق الشاهدين واقعا.

و الوجه فى وجوب الفحص على المكلف و عدم جواز البقاء له على تقليده هو انه يشك فى حجيه نظره و فتواه، و لا مسوغ معه للبقاء على تقليده، كما لا مسوغ لتقليده بحسب الحدوث، لعدم الفرق فى ذلك بين الحدوث و البقاء.

ففى هذه الصورة أيضا لا أثر للشك فى صحة التقليد و فساده بالإضافة إلى الأثرين المتقدمين أعنى حرمة العدول و جواز البقاء لما قد عرفت من انه لو كان عالما من صحة تقليده لاستناده الى علمه الوجدانى أو التعبدى لم يجز له البقاء على تقليده، كما لا يجوز تقليده

حدوثا فضلا عما إذا شك فيها، كما يجب عليه العدول عن تقليده، فبالإضافة الى التقليد في نفسه، و جواز العدول و البقاء لا اثر للشك بوجه.

«الجهة الثانية»: ما إذا شك في صحة تقليده و فساده

بالإضافة إلى أعماله التي اتى بها على طبقه فيشك في وجوب إعادتها أو قضائها، و قد مرّ غير مرة أن المدار في صحة العمل و فساده انما هو بكونه مطابقا للواقع أو مخالفا له، فإذا أحرز المكلف أن أعماله التي اتى بها مطابقة للواقع لانه عمل فيها بالاحتياط، أو اتى بالسورة أو التسيحات الأربع ثلاثا من باب الرجاء بحيث لم يكن اى نقص في عمله لم تجب عليه إعادته أو قضائه، كما أنه إذا علم بمخالفتها للواقع فيما يرجع إلى الأركان من الظهور و الركوع أو غيرهما مما ورد في حديث لا تعاد وجبت إعادتها أو قضائها، لعدم إتيانه بما هو المأمور به على الفرض، و مقتضى حديث لا تعاد وجوب الإعادة إذا أخل بالأركان في صلاته.

و أما لو علم بمخالفتها للواقع في غير الأركان من الاجزاء و الشرائط المعتبرة في المأمور به، كما إذا أخل بالسورة أو اكتفى بالتسيحات الأربع مرة واحدة فإن كان جهله قصوريا عذريا، كما إذا اعتمد على علمه الوجداني أو التعبدي كالبينة بالتنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٤٢

.....

ثم شك- شكا ساريا- في مطابقته للواقع، أو ظهر له فسق البينة فمقتضى حديث لا تعاد عدم وجوب الإعادة لشموله للجاهل القاصر على ما بيناه عند التكلم على حكم الجاهل القاصر و المقصر.

و أما إذا كان جاهلا مقصرا، كما لو قلّد باشتهاء من نفسه أو لغير ذلك من الدواعي غير المسوغه للتقليد فلا يشمل حديث لا تعاد، و حيث أن أعماله غير مطابقة للواقع فلا مناص من إعادتها أو قضائها، و لعلّ هذا مما لا كلام فيه.

و انما الكلام فيما إذا كانت المخالفة في غير الأركان، إلا انه شك في انه جاهل قاصر أو مقصر للشك في أن استناده الى فتوى ذلك المجتهد هل كان استنادا صحيحا شرعيا فهو جاهل قاصر و يشمل الحديث و مقتضاه عدم وجوب الإعادة في حقه، أو أنه استناد غير شرعى فهو مقصر و الحديث لا يشمل فلا بد من الحكم بوجوب الإعادة أو القضاء فهل تجب الإعادة أو القضاء في مفروض الصورة أو لا تجب؟

الصحيح ان يفصل في هذه الصورة بما فصلنا به في الجهة الأولى المتقدمة بأن يقال: ان منشأ الشك في المقام إن كان هو الشك في أن استناده كان مطابقا للموازين الشرعية أم لم يكن مع العلم بأن من قلده مستجمع للشرائط المعتبرة في المرجعية بحيث يجوز للمكلف أن يقلد ذلك المجتهد بالفعل حكم بصحة عمله و لم تجب عليه الإعادة و لا- القضاء لفرض انه مطابق لفتوى من يجوز تقليده واقعا و لو مع العلم بان استناده إلى فتاواه لم يكن مطابقا للموازين الشرعية.

و أما إذا نشأ الشك في صحة تقليده و فساده من الشك في أن من قلده سابقا مستجمع للشرائط أو غير مستجمع لها فلا مناص من الالتزام بوجوب الإعادة أو القضاء في حقه لما مرّ من أن حديث لا تعاد غير شامل للجاهل المقصر هذا.

و يمكن أن يقال: ان حديث لا تعاد و ان كان لا يشمل المقصر في نفسه إلا أن ذلك مستند إلى القرينة الخارجية أعنى استلزام شموله له حمل الأخبار الواردة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٤٣

.....

في الاجزاء و الشرائط بلسان الأمر بالإعادة- عند الإخلال بها- على المورد النادر و هو العالم المتعمد في تركهما، و حيث لا يمكن الالتزام به خصصنا الحديث بالجاهل المقصر. و بما أن المخصص و هو المقصر عنوان وجودى فمع الشك في تحققه و ان كانت الشبهة مصداقية، و لا يجوز التمسك فيها بالعموم.

إلا انا ذكرنا في محله أن المخصص المنفصل أو المتصل إذا كان من العناوين الوجودية و شككنا في حصوله و تحققه أمكننا إحراز عدمه بالاستصحاب، و حيث أن الباقي تحت العموم هو من لم يتصف بذلك العنوان الوجودى كالمقصر و القرشية و نحوهما فنحز بالاستصحاب عدم حدوث الاتصاف بالمقصرة و القرشية أن المشكوك فيه من الافراد الباقية تحت العموم و انه مشمول له، و مع ثبوت أن الجاهل غير مقصر بالاستصحاب يشمله حديث لا تعاد و به نحكم بعدم وجوب الإعادة أو القضاء في مفروض الكلام.

بقيت صورة واحدة و هي ما إذا كان هناك مجتهدان

أحدهما المعين مستجمع للشرائط المعتبرة في المرجعية دون الآخر، و المكلف بعد ما اتى بأعماله شك في أن تقليده كان مطابقا للموازن الشرعية أم لم يكن أى انه قلد من هو مستجمع للشرائط و قابل للتقليد منه، أو أنه قلد الآخر غير المستجمع للشرائط من جهة تقصيره في ذلك و اتباعه هوى نفسه؟

و في هذه الصورة أيضا يحكم بصحة أعماله و لا تجب عليه الإعادة و القضاء لحديث لا تعاد، لما تقدم من أن الخارج عن الحديث انما هو عنوان المقصر و هو عنوان وجودى، و مع الشك في تحققه لا مانع من الرجوع الى استصحاب عدمه،

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٤٤

.....

فان به يحرز أن المورد مندرج تحت العموم و مقتضاه عدم وجوب الإعادة أو القضاء هذا.

بل لا مانع- في هذه الصورة- من الحكم بصحة أعماله السابقة بقاعدة الفراغ و ذلك لان صورة العمل غير محفوظة حيث أن ذات العمل و ان كانت محرزة إلا انه يشك في كفيته و انه اتى به عن الاستناد الى التقليد الصحيح اعنى تقليد من يجوز تقليده أو عن الاستناد الى التقليد غير الصحيح، و معه يشمله قوله-ع- كلما مضى من صلاتك و طهورك فامضه .. «١» و غيرها من الروايات الواردة في القاعدة.

نعم إذا كانت صورة العمل محفوظة، كما إذا قلد شخصا معينا ثم شك في أنه كان زيدا الجامع للشرائط أو أنه كان عمرا الفاقد لها لم تجر قاعدة الفراغ في شىء من أعماله، للعلم بأنه اتى بها مطابقة لفتوى شخص معين، إلا أنه يحتمل صحتها و مطابقتها للواقع من باب الصدفة و الاتفاق، لاحتمال أن يكون من قلده زيدا المستجمع للشرائط.

و عليه إذا كان شكه هذا في الوقت و جبت عليه الإعادة بمقتضى قاعدة الاشتغال. هذا ما تقتضيه القاعدة في نفسها الا أن مقتضى حديث لا تعاد عدم وجوب الإعادة في هذه الصورة أيضا. و إذا شك في صحتها و فسادها خارج الوقت لم تجب عليه القضاء، لانه كما مر بأمر جديد، و موضوعه فوت الفريضة في وقتها، و لم يحرز هذا في المقام، و لو من جهة احتمال المطابقة صدفة و من باب الاتفاق، و مع الشك يرجع الى البراءة عن وجوبه.

و مما ذكرناه في المقام يظهر الحال في المسألة الخامسة و الأربعين فلاحظ.

(١) المروية في ب ٤٢ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٤٥

(مسألة ٤٢) إذا قلد مجتهدا، ثم شك في أنه جامع للشرائط، أم لا، وجب عليه الفحص (١).

الشك في أن المجتهد جامع للشرائط أو لا؟

(١) قد يحرز المكلف أن من قلده جامع للشرائط المعتبرة في المرجعية لعلمه بذلك أو لقيام البيئته عليه إلا أنه بعد ما قلده في أعماله يشك في استجماعه للشرائط بقاء لاحتمال زوال عدالته أو اجتهاده أو غيرهما من الشرائط. وقد يحرز استجماعه للشرائط حدوثا إلا أنه يقطع بارتفاعها و عدم استجماعه لها بقاء، لزوال عدالته أو اجتهاده أو غيرهما من الأمور المعتبرة في المقلد. وثالثه يحرز المكلف أن من قلده واجد للشرائط حدوثا غير انه يشك بعد تقليده في أنه هل كان واجدا لها من الابتداء أو لم يكن، لاحتمال خطائه في العلم بعدالته أو لانكشاف فسق البيئته التي قامت على عدالته- مثلا- ولأجل ذلك يشك في أنه هل كان واجدا لها من الابتداء أم لم يكن؟ وهذه صور ثلاث:

(أما الصورة الأولى): فلا ينبغي التأمل في جواز البقاء على تقليد من قلده من الابتداء لاستصحاب بقاءه على الشرائط المعتبرة و عدم طرو ما يوجب زوالها عنه فيبقى على تقليده الى أن يعلم بارتفاعها و زوالها.

(أما الصورة الثانية): فهل يسوغ للمكلف البقاء على تقليد من قلده من الابتداء في المسائل التي عمل بها حال استجماعه للشرائط المعتبرة أو المسائل التي تعلمها حينذاك أو لا يجوز؟

مقتضى القاعدة هو الجواز و ذلك لما ذكرناه في مسألة جواز البقاء على تقليد الميت من أن المعتبر أن يكون المجتهد المقلد- حال الأخذ منه- ممن تنطبق عليه العناوين الواردة في لسان الدليل، فإذا كان واجدا للشرائط عند الأخذ منه صدق أن الفقيه أذره، كما يصح أن يقال: انه سأله عن العالم و هكذا، و افتقاده بعد

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٤٦

.....

الأخذ منه غير مضر، و من هنا قلنا بجواز البقاء على تقليد الميت فيما عمل به أو تعلمه من المسائل قبل موته، فإذا بنينا على أن الأخذ من المجتهد حال استجماعه الشرائط يكفي في جواز البقاء على تقليده إذا مات، و لا يضره افتقاده بعد الأخذ و التعلم كان البقاء على تقليد المجتهد في المسائل التي عمل بها أو تعلمها حال استجماعه الشرائط المعتبرة موافقا للقاعدة مطلقا و ان افتقد شيئا منها أو كلها بعد ذلك.

إذا فلا- فرق بين المقام و بين البقاء على تقليد الميت بوجه فكما جَوَّزنا البقاء على تقليد المجتهد إذا مات، و بينا انه مقتضى الأدلة المتقدمة من السيرة و الآيه و الروايات. بل قلنا ان البقاء قد يكون محكوما بالوجوب فكذلك لا بد من أن نلتزم به في المقام و نحكم بجواز البقاء على تقليد الميت إذا افتقد شيئا من الشرائط المعتبرة غير الحياة كالاجتهد و العدالة و غيرهما لأنه أيضا في الحقيقة من الموت غير أن ذلك موت معنوي و ذاك موت ظاهري.

و على الجملة أن الفتوى كالرواية و البيئته فكما أن الراوي أو الشاهد إذا زالت عدالته أو وثاقته بل و إسلامه لم يضر ذلك بحجية رواياته أو شهاداته الصادرة عنه حال استجماعه للشرائط، كيف و قد ورد في بنى فضال: خذوا ما رووا و ذروا ما رأوا «١» كذلك الحال في المجتهد إذا افتقد شيئا من الشرائط بعد ما أخذ عنه الفتوى حين وجدانه لها لم يضر ذلك بحجية فتاواه ابداء. هذا ما تقتضيه القاعدة في المقام.

إلا أنه لا يسعنا الالتزام به و ذلك لوجود الفارق بين مسألة البقاء على تقليد الميت و مسألة البقاء على تقليد المجتهد الحي إذا افتقد

شيئا من الشرائط المعتمدة في المرجعية و هو ما استكشفتنا من مذاق الشارع من عدم ارتضائه بإعطاء الزعامة الدينية لمن ليس له عقل أو لا عدالة أو لا علم له، لانه قد اعتبر تلك الأمور في القاضى

(١) راجع ب ١١ من أبواب صفات القاضى من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٤٧

.....

و الشاهد فكيف لا يعتبرها في الزعامة الدينية، مع أن منصب الإفتاء من أعظم المناصب الشرعية بعد الولاية. و السر في ذلك أن الاتصاف بنقيض الشرائط المعتمدة أو ضدّها- غير الحياء- منقصة دينية أو دنيوية، و لا يرضى الشارع الحكيم أن تكون القيادة الإسلامية لمن اتصف بمنقصة يعتر بها لدى المسلمين، على أن ذلك هو الذى يساعده الاعتبار فإن المتصدى للزعامة الدينية إذا لم يكن سالكا لجادة الشرع لم يتمكن من قيادة المسلمين ليسلك بهم ما لا يسلكه بنفسه، أ ترى ان من يشرب الخمر أو يلعب بالظنور أو يرتكب ما يرتكبه من المحرمات يردع غيره عن ارتكاب تلك الأمور؟

و هذا مما لا يفرق فيه بين الحدوث و البقاء فإن العدالة و العقل و غيرهما من الأمور المتقدمة في محلها كما تعتبر في المقلد حدوثا كذلك يعتبر فيه بقاء، فان ما دل على اعتبارها حدوثا هو الذى دلّ على اعتبارها بحسب البقاء و هو عدم رضى الشارع بزعامة من لم يستجمع الشرائط على ما استكشفتنا من مذاقه فالدليل على اعتبار تلك الشروط في كل من الحدوث و البقاء شيء واحد.

إذا لا- يمكننا الالتزام بجواز البقاء على تقليد من عرضه الفسق أو الجنون أو غيرهما من الموانع، و لا يقاس افتقاد تلك الشرائط بزوال الحياء المعتمدة أيضا في المقلد بحسب الحدوث، فان الموت لا يعدّ نقصا دينيا أو دنيويا ابدا بل هو انتقال من نشأ الى نشأ فهو في الحقيقة ترقى من هذا العالم الى عالم ارقى منه بكثير و من هنا اتصف به الأنبياء و الأوصياء عليهم السلام، و معه لا مانع من البقاء على تقليد المجتهد الميت و اين هذا مما نحن فيه؟! فلا بدّ في تلك الموارد من العدول الى مجتهد آخر مستجمع للشرائط المعتمدة في المقلد كما أشرنا إليه في المسألة الرابعة و العشرين فليلاحظ.

(أما الصورة الثالثة): و هى ما إذا قلّد مجتهدا مع العلم بكونه واجدا

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٤٨

.....

للشرائط المعتمدة- وجدانا أو تعبدا- و بعد ذلك شك في استجماعه لها من الابتداء، لاحتماله الخطاء في علمه أو لعلمه بفسق الشاهدين، و كيف كان فقد شك في انه واجد للشرائط بقاء ساريا الى كونه كذلك بحسب الحدوث أيضا.

ففي هذه الصورة ليس للمقلد البقاء على تقليد المجتهد، لانه و ان كانت فتاواه حجة حدوثا لمكان العلم الوجدانى أو التعبدى بتوفر الشروط فيه، إلا انها قد سقطت عن الحجية بقاء لزوال العلم أو لسقوط البيئه عن الاعتبار، و المكلف كما انه يحتاج الى وجود الحجة و المؤمن له من العقاب المحتمل حدوثا كذلك يحتاج إليها بحسب البقاء، فان مقتضى تنجز التكاليف الواقعية بالعلم الإجمالى بها استحقاق المكلف العقاب على تقدير المخالفة و هو يحتمل- بالوجدان- العقاب فيما يرتكبه أو يتركه و قد استقل العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب، و لا مناص معه من أن يستند الى حجة مؤمنة من العقاب دائما، و حيث أن فتوى مقلده ساقطة عن الحجية بقاء فليس له أن يعتمد عليها بحسب البقاء.

نعم لو قلنا ان قاعدة اليقين كالاتصاحب حجة معتبرة، و أن النهى عن نقض اليقين بالشك شامل لكلتا القاعدتين جاز للمكلف البقاء

على تقليد من قلده في مفروض الكلام، لأن حجية فتاواه مسبوقة باليقين و لا اعتداد بالشك بعده لأنه ملغى عند الشارع بقاعدة اليقين، إلا- أنا أسبقنا في محله أن الاخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك لا يعم كلتا القاعدتين، فلا مناص من أن يختص بقاعدة اليقين أو الاستصحاب، و حيث أن بعضها قد طبق كبرى عدم نقض اليقين بالشك على مورد الاستصحاب فلا- يمكننا دعوى اختصاصها بالقاعدة فيكون الأخبار مختصة بالاستصحاب، و تفصيل الكلام في ذلك موكول الى محله.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٤٩

(مسألة ٤٣) من ليس أهلا للفتوى يحرم عليه الإفتاء (١).

فتوى من لا أهلية له للفتوى:

(١) قد يراد ممن لا أهلية له من ليست له ملكة الاجتهاد، و قد يراد به من لا أهلية له للفتوى من سائر الجهات ككونه فاسقا أو غير اعلم و نحوهما.

أمّا من ليست له ملكة الاجتهاد و لكنه يفتى الناس بالقياس و الاستحسان و نحوهما فلا ينبغي التردد في أن إفتائه حرام، لأنه اسناد للحكم الى الله سبحانه من غير حجة و دليل، حيث انه لم يأذن له بذلك فلا محالة يكون إفتائه افتراء على الله لأنه عز من قائل قد حصر الأمر في شيئين: ما اذن به، و ما هو افتراء. و قال قُلْ أَللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ «١».

هذا مضافا الى الروايات المصرحة بحرمته و هي من الكثرة بمكان عقد لها بابا في الوسائل و أسماء باب عدم جواز القضاء و الإفتاء بغير علم بورود الحكم من المعصومين -ع- «٢» بل لو قال مثله: ان نظرى كذا أو فتواى هكذا ارتكب معصية ثانية لكذبه، فان مفروضنا انه لا نظر و لا رأى له و بذلك يندرج فيمن قضى- و لو بالحق- و هو لا يعلم «٣».

(١) يونس ١٠: ٥٩.

(٢) لاحظ الباب ٤ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.

(٣) عن احمد عن أبيه رفعه عن أبي عبد الله-ع- قال: القضاء أربعة:

ثلاثة في النار و واحد في الجنة: رجل قضى بجور و هو يعلم فهو في النار، و رجل قضى بجور و هو لا يعلم فهو في النار، و رجل قضى بالحق و هو لا يعلم فهو في النار و رجل قضى بالحق و هو يعلم فهو في الجنة. المروية في ب ٤ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٥٠

.....

و اما من كان له ملكة الاجتهاد و لم تكن له الأهلية من سائر الجهات فلا كلام في جواز اخباره عن نظره و فتواه، لعدم كونه كذبا على الفرض، فان مفروضنا انه واجد لملكة الاجتهاد و أن له نظرا و فتوى، كما لا شبهة في أن إفتائه مما اذن به الله، فان ما افتى به حسب نظره و اجتهاده حكم الله سبحانه في حقه فهو ممن قضى بالحق و هو يعلم فلا افتراء في إسناده الحكم الى الله، و انما الكلام في أن إفتائه ذلك تمويه و إغراء للجاهل و إضلال للسائل ليحرم من تلك الجهة أو انه لا إغراء و لا إضلال في إفتائه بوجه؟

التحقيق أن السائل إذا كان جاهلا بالحكم فحسب، كما إذا علم بعدم عدالة المجتهد- مثلا- الا انه لم يعلم ان فتوى المجتهد انما تعتبر فيما إذا استجمع العدالة و غيرها من الشرائط و جب على المفتى إرشاده، و ذلك لوجوب تبليغ الاحكام للجاهلين بان يبين للسائل أن

الحجة في حقه هي فتوى المجتهد الجامع للشرائط التي منها العدالة إذ لو لا ذلك لكان إفتائه إغراء للجاهل و اضلالا له و هو حرام. و أمّا إذا كان جاهلا- بالموضوع دون حكمه بأن علم ان العدالة معتبرة في فتوى المجتهد و حجيتها إلا انه لم يعلم أن المجتهد فاقد للعدالة و ان كان المجتهد عالما بفسقه عند نفسه فافتائه ذلك أمر جائز و ليس فيه أي إغراء و إضلال كما انه ليس بافتراء و لا كذب و ذلك كله لانه الحكم الواقعي في حقه فلا مانع من ان يخبر عن نظره و فتواه و مفروضنا ان السائل غير جاهل بالحكم ليجب إرشاده و تبليغه فليس في البين الا- أن إفتائه ذلك و اخباره عن الحكم ليس بحجة على السائل واقعا و ان كان يعتقد حجيته و ليس هذا من الإغراء بوجه.

و لا يقتضى ذلك عدم جواز الإفتاء للمجتهد فإنه في الموضوعات الخارجية نظير ما إذا اعتقد عدالة شخصين فاسقين في الواقع و قد أخبراه بنجاسة شيء- مثلا- فإن أخبارهما و ان لم يكن بحجة عليه واقعا و انما يعتقد حجيته بتوهم أنهما عادلان التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٥١ و كذا من ليس أهلا للقضاء يحرم عليه القضاء (١) بين الناس

إلا أن أخبارهما عن النجاسة مما لا حرمة له لفرض صدقهما في أخبارهما، و مقامنا من هذا القبيل. نعم لا يجوز للفاسقين أن يشهدا الطلاق و ان اعتقد المجرى للطلاق أو الزوجان عدالتهم، و ذلك لان المرأة بحضورهما يرتب على نفسها آثار الطلاق الصحيح و انها مخلاة عن الزوج فيزوج نفسها من غيره إذا انقضت عدتها مع أنها أمرية ذات بعل و هذا بخلاف أمثال المقام فإنه لا يتصور أي محذور في إفتاء غير العادل و ان اعتقد الجاهل عدالته، و لا يجب عليه أن ينبه السائل بفسقه ابدأ، اللهم إلا أن يكون التصدي للإفتاء ظاهرا في الإنباء عن عدالته كما قد يتفق في بعض المقامات بحيث لو افتى المجتهد بعد السؤال لكان ظاهره الاخبار عن عدالته و استجماعه الشرائط فإنه من قبيل إظهار العدالة ممن لا عدالة له و هو كذب حرام.

قضاؤه من لا أهلية له للقضاء:

(١) ان من ليس له أهلية القضاء يحرم أن يتصدى للقضاة لأنه ليس بمنصوب لها و لو على نحو العموم، و معه لو تصدى لذلك تعين أن يكون من الشق الثالث من الشقوق الثلاثة الواردة في قوله- ع- مخاطبا لشريح: قد جلست مجلسا لا يجلسه إلا نبي، أو وصى نبي، أو شقى «١» لوضوح انه ليس بنبي و لا انه من أوصيائه فان مفروضنا عدم أهليته للقضاء. نعم لا بأس بإبداء نظره في أمر المترافعين بان يقول: قولك هذا هو الصحيح بنظري أو ليس بصحيح عندي. و أما القضاء الذي هو الاخبار عن الحكم المشخص

(١) المروية في ب ٣ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٥٢

.....

الثابت في الشريعة المقدسة في مورد الترافع فلا، فان الفرق بين القضاء و الفتوى انما هو في أن المفتي بفتواه يخبر عن الأحكام الإلهية الكلية الثابتة لموضوعاتها و ذلك كنجاسة الخمر و صحة البيع بغير العريضة و نحوهما، و القضاء أيضا هو الاخبار عن الحكم الهى الثابت في الشريعة المقدسة إلا أنه حكم مشخص و ليس حكما كليا بوجه فالقاضي يخبر عن أن هذا ملك زيد و ذاك ملك عمرو. و لا يتيسر ذلك لمن ليس له أهلية القضاء فإنه ليس إخباره إخبارا عن الحكم الإلهي الثابت في الشريعة المقدسة.

بل لو أخبر بقصد ان ما أخبر به هو الحكم الإلهي المشخص في الواقعة فقد شرع و هو حرام، و على الجملة من ليس له أهلية القضاء يحرم أن يتصدى للقضاة بقصد ان يرتب عليها الأثر.

و يدل على ما ذكرناه صحيحة سليمان بن خالد عن أبي عبد الله -ع- قال:

اتقوا الحكومة فإن الحكومة إنما هي للإمام العالم بالقضاء العادل في المسلمين لنبي أو وصي نبي «١» لدلالاتها على أن القضاء من المناصب المختصة بالنبي -ص- و الوصي -ع- فلا يشرع لغيرهما إلا بالأذن من قبلهما على نحو الخصوص أو العموم فإن المأذون من قبلهما يشمله عنوان الوصي بناء على أن المراد به مطلق من عهد إليه أو انه مندرج في عنوانه إلا أن القضاء المأذون فيه من قبلهما في طول قضائهما و متفرع على ولايتهما في القضاء.

و ظاهر الصحيحة أن ولاية القضاء لم تثبت لغيرهما في عرضهما لا أنها لم تثبت لغيرهما حتى إذا اذنا في القضاء، و القدر المتيقن ممن اذن له في القضاء هو المجتهد الجامع للشرائط أعنى من له أهلية القضاء إذا فغيره ممن لا- أهلية له يبقى مشمولاً للصحة النافية لمشروعية القضاء عن غير النبي و الوصي -ع-.

و أيضا يدل عليه صحيحة أبي خديجة سالم بن مكرم الجمال قال: قال أبو عبد الله

(١) المروية في ب ٣ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٥٣

.....

جعفر بن محمد الصادق -ع-: إياكم ان يحاكم بعضكم بعضا الى أهل الجور، و لكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه «١» لدلالاتها على أن جواز القضاة و مشروعيتها تحتاج الى جعلهم

(١) المروية في ب ١ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.

ثم انا قد أسبقنا شطرا مما يرجع الى وثاقه أبي خديجة سالم بن مكرم الجمال في ذيل ص ٢٢٤ و ذكرنا أن الشيخ قد ضعفه في فهرسته، و وثقه في موضع آخر على ما نقله عنه العلامة (قده) إلا- أن شيئا من تضعيفه و توثيقه غير قابل للاعتماد عليه و ذلك لأن المتأخر منهما عدول عن المتقدم عليه، و حيث انا لا نعلم أن الصادر متأخرا أيهما فيكون كل من قولى الشيخ شبهة مصداقية للتضعيف و التوثيق، و بذلك يسقطان عن الاعتبار، و يبقى توثيق النجاشي و ابن قولويه للرجل سليما عن المعارض.

و هذا الذى ذكرناه و ان كان صحيحا في نفسه إلا- أنه انما يتم فيما إذا لم يصدر المتأخر منهما حال غفلته عما ذكره أولا فإن مع التوجه و الالتفات اليه لم يعقل صدور ضده أو نقيضه إلا عدولا عما ذكره أولا. و اما مع احتمال كونه غافلا عما ذكره أولا فلا يمكننا الحكم بأن المتأخر عدول عن سابقه لمكان غفلته، كما لا يمكننا رفع هذا الاحتمال بأصالة عدم الغفلة المتسالم عليها عند العقلاء، و ذلك، لأن التشبث بأصالة عدم الغفلة انما يصح فيما إذا شككنا فى أن كلا من تضعيفه و توثيقه هل صدر عنه مع الغفلة أو الالتفات؟ و بها نبني على أنه ضعفه مع الالتفات إليه:

و وثقه كذلك و أما انه عند ما أخذ بتضعيفه- مثلا- مع الالتفات لم يكن غافلا عن الأمر المتقدم عليه فهو مما لا يمكن إثباته بأصالة عدم الغفلة عند العقلاء.

و من هنا تصدى سيدنا الأستاذ- أدام الله اظلاله- لإثبات وثاقه الرجل و دفع ما قد يتوهم من معارضة توثيق النجاشي و ابن قولويه بتضعيف الشيخ له فى فهرسته بطريق آخر و أفاد فى الأمر الثالث من الأمور التى تعرض لها فى ترجمة الرجل من رجاله- ما إليك

نصه:

والصحيح ان يقال: ان تضعيف الشيخ لا يمكن الأخذ به في نفسه في المقام فشهادة النجاشى و ابن قولويه، و على بن الحسن بلا معارض بيان ذلك: ان سالم بن أبى سلمة المتقدم قد عرفت قول النجاشى فيه: ان حديثه ليس بالنقى و ان ابن الغضائرى ضعفه. و قد ذكر النجاشى ان له كتابا أخبر بها عدة من أصحابنا بالسند المتقدم في ترجمته، و مع ذلك لم يتعرض له الشيخ حتى في رجاله، مع أن موضوعه أعم مما في الفهرست، أ فهل يمكن أن العدة المخبرين للنجاشى بكتاب سالم بن أبى سلمة لم يخبروا الشيخ فلم يعلم الشيخ لا بنفسه ليذكره في رجاله، و لا بكتابه ليذكره في فهرسته؟

فينحصر سرّ عدم تعرضه له تخيله أنه هو سالم بن مكرم، فإنه اعتقد أن مكرما كنيته أبو سلمة على ما صرح به في عبارته المتقدمة، و قد تعرض له في الفهرست و الرجال، و عليه فيكون تضعيفه لسالم بن مكرم مبنيا على أنه متحد مع سالم بن أبى سلمة الذى مر كلام النجاشى و ابن الغضائرى فيه، و حيث أنه قدس سره أخطأ في ذلك فان سالم بن أبى سلمة رجل آخر غير سالم بن مكرم فالتضعيف لا- يكون راجعا الى سالم بن مكرم الذى ليس هو بابن أبى سلمة بل هو نفسه مكنى بابى سلمة- على زعمه- فتوثيق النجاشى و ابن قولويه، و مدح ابن فضال تبقى بلا معارض ..

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٥٤

.....

و إذنهم-ع- و قد مر أن المتيقن هو الاذن لمن له أهلية القضاء.

و يؤيده ما تقدم من رواية إسحاق بن عمار عن أبى عبد الله-ع- قال: قال:

أمير المؤمنين لشريح: يا شريح قد جلست مجلسا لا يجلسه إلا نبى أو وصى نبى أو شقى «١» لدلالاتها على الاختصاص، و انما جعلناها مؤيدة لضعفها بيحى بن المبارك الواقع في سندها.

إذا لا دليل على مشروعية القضاء لمن لا أهلية له، و مقتضى الأصل عدم

(١) المروية في ب ٢ من أبواب صفات القاضى من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٥٥

.....

نفوذ حكم شخص على شخص آخر، كما أن مقتضى الروايات المتقدمة حرمة صدور القضاء ممن لا أهلية له و هو أصل ثانوى و ان كان الأصل الأولى يقتضى جوازه و إباحته، فعلى هذا الأصل الثانوى يكون القضاء و الحكم بعنوان الأهلية من التشريع المحرم لانه عنوان للفعل الخارجى. و هل يعتبر الاجتهاد فى الأهلية للقضاء أو أن الاستفادة من الأدلة الواردة فى المقام ثبوت الاذن لمطلق العالم بالقضاء و ان كان علمه مستندا الى التقليد دون الاجتهاد؟

الأول هو المشهور بين الأصحاب (قد هم) بل ادعى عليه الإجماع فى كلام جماعة منهم الشهيد الثانى فى مسالكه، و الى الثانى ذهب صاحب الجواهر «قده» مدعى أن الاستفادة من الكتاب و السنة صحة الحكم بالحق و العدل و القسط من كل مؤمن و ان لم يكن له مرتبة الاجتهاد، و استدل عليه بجملة من الآيات و الروايات:

أما الآيات فكقوله عز من قائل إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذْ كُنْتُمْ بَيْنَ يَدَيْهِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ «١» و قوله يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا «٢» و مفهوم قوله وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا

أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ «٣» .. هُمُ الظَّالِمُونَ «٤» .. هُمُ الْكَافِرُونَ «٥» الى غير ذلك من الآيات الكريمة فإن إطلاقها يقتضى عدم الفرق بين المجتهد و من لم يبلغ مرتبة الاجتهاد.

و أمّا الروايات: «فمنها»: قوله-ع- القضاء أربعة ثلاثة في النار و واحد في الجنة: رجل قضى بجور و هو يعلم فهو في النار، و رجل قضى بجور و هو لا يعلم

(١) النساء ٤: ٥٨.

(٢) المائدة ٥: ٨.

(٣) المائدة: ٤٤.

(٤) المائدة: ٤٥.

(٥) المائدة: ٤٧.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٥٦

.....

فهو في النار، و رجل قضى بالحق و هو لا يعلم فهو في النار، و رجل قضى بالحق و هو يعلم فهو في الجنة «١».

و «منها»: صحيحة أبي خديجة قال: بعثنى أبو عبد الله-ع- الى أصحابنا فقال: قل لهم إياكم إذا وقعت بينكم خصومة أو تدارى في شيء من الأخذ و العطاء أن تحاكموا الى أحد من هؤلاء الفساق، اجعلوا بينكم رجلا قد عرف حلالنا و حرامنا فاني قد جعلته عليكم قاضيا، و إياكم ان يخاصم بعضكم بعضا الى السلطان الجائر «٢» و «منها»: صحيحة المتقدمة آنفا «٣» عن الصادق-ع- إياكم أن يحاكم بعضكم بعضا الى أهل الجور .. □

و «منها»: صحيحة الحلبي قال: قلت لأبي عبد الله-ع- ربما كان بين الرجلين من أصحابنا المنازعة في الشيء فيتراضيان برجل منا فقال: ليس هو ذاك انما هو الذي يجبر الناس على حكمه بالسيف و السوط «٤» الى غير ذلك من النصوص التي ادعى (قده) بلوغها بالتعاضد أعلى مراتب القطع و دلالتها على أن المدار في الحكم و القضاء بالحق الذي هو عند النبي و أهل بيته عليهم السلام بلا فرق في ذلك بين أن يكون المتصدى للقضاء مجتهدا أو من لم يبلغ مرتبة الاجتهاد لأنهم أيضا عالمون بالقضاء و الاحكام بالتقليد، فان المراد بالعلم في صحيحة أبي خديجة المتقدمة أعم من الوجداني و التعبدي، و إلا لم تشمل الصحيحة حتى للمجتهد لعدم علمه الوجداني بالأحكام و من الظاهر أن المقلد أيضا عالم بالأحكام تعبدا لحجية فتوى المجتهد في حقه.

(١) المروية في ب ٤ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.

(٢) المروية في ب ١١ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.

(٣) في ص ٣٥٣.

(٤) المروية في ب ١ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٥٧

.....

بل ذكر «قده» أن ذلك لعله أولى من الأحكام الاجتهادية الظنية، ثم أيد ما ذكره بقوله: بل قد يدعى أن الموجودين في زمن النبي-

ص - ممن أمر بالترافع إليهم قاصرون عن مرتبة الاجتهاد و انما كانوا يقضون بما سمعوه من النبي - ص - فدعوى قصور من علم جملة من الأحكام مشافهة أو بالتقليد عن منصب القضاء بما علمه خالية عن الدليل، و ردّ الإجماع المدعى في كلماتهم بقوله: و أما دعوى الإجماع التي قد سمعتها فلم أتحققها بل لعل المحقق عندنا خلافها. انتهى ما أردنا نقله و قد يجاب عن ذلك بان استدلاله «قده» هذا ليس إلا تمسكا بالإطلاق و يكفي في تقييده و رفع اليد عن المطلقات الواردة في المقام مقبولة عمر بن حنظلة الصريحه في اعتبار النظر و الاجتهاد في الحاكم، حيث ورد فيها: ينظر ان من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا، و عرف أحكامنا فليرضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما .. «١» و التوقيع الشريف بخط مولانا صاحب الزمان - ع ..، و أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فإنهم حجتي عليكم و أنا حجة الله .. «٢».

لدلالتهما على لزوم الرجوع الى رواة الحديث و هم المطلعون بالأحكام الشرعية بواسطة الروايات المأثورة عنهم - ع - و النظر في مداليلها و رفع معارضاتها أو الجمع بينها و هو المعبر عنه في الاصطلاح بالاجتهاد، و من هنا يظهر أن المقبولة قد دلت على اعتبار النظر و الاجتهاد في القاضى بجميع جملاتها الثلاث اعنى قوله - ع - روى حديثنا، و نظر في حلالنا و حرامنا، و عرف أحكامنا. فالاستدلال بها غير مختص بالجملة الوسطانية فحسب فإن رواية الحديث و المعرفة بالأحكام مستتبعان أيضا للاجتهاد بالتقريب المتقدم، ثم انه و ان كانت المطلقات و المقيد كلاهما مثبتين إلا - أن المقيد لما ورد في مقام البيان اقتضى ذلك تقديمه على المطلقات و تقييدها به لا محالة.

(١) المرويتان في ب ١١ من أبواب صفات القاضى من الوسائل

(٢) المرويتان في ب ١١ من أبواب صفات القاضى من الوسائل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٥٨

.....

و يرد عليه: أن رواية عمر بن حنظلة ضعيفة السند كما مر غير مرة و ان كانت الرواية متلقاة عند الأصحاب بالقبول، و من ثمة سميت بالمقبولة، و كذلك الحال في التوقيع الشريف فان في سنده إسحاق بن يعقوب و محمد بن محمد بن عصام و لم تثبت وثاقتهم. نعم محمد بن محمد شيخ الصدوق (قده) إلا أن مجرد الشيخوخة لمثله لا يقتضى الوثيق أبدا.

هذا مضافا الى إمكان المناقشة في دلالته، فإن الإرجاع إلى رواة الحديث ظاهره الإرجاع إليهم بما هم رواة لا بما أنهم مجتهدون، و النسبة بين الراوى و المجتهد عموم من وجه، و ان كان يمكن إطلاق الرواة على المجتهدين بعناية انهم في الحقيقة رواة الأئمة عليهم السلام و مستفيدين من آثارهم و علومهم و ليسوا في عرضهم بوجه إلا انه إطلاق مسامحى، و لا يقاس هذا بالإرجاع إلى آحاد الرواة كالإرجاع الى محمد بن مسلم أو يونس بن عبد الرحمن أو زكريا بن آدم و غيرهم ممن ارجعوا إليهم باشخاصهم على ما بيناه في أوائل الكتاب، و الفرق واضح لا يخفى على الفطن فهذا الجواب مما لا يمكن المساعدة عليه.

فالصحيح في الجواب أن يقال: ان الآيات المباركة ليست بصدد تعيين الحاكم و انما هي بصدد بيان أن القضاوة لا بد أن تكون بالعدل و القسط فلا مجال للتمسك بإطلاقها.

و أما الروايات فهي أيضا كذلك، لأنها انما وردت في قبال المخالفين للدلالة على عدم جواز الترافع الى أهل الجور و الفسوق، و أن الايمان معتبر في القضاة.

و أما أن القاضى يعتبر أن يكون مجتهدا أو يكفي كونه عالما بالقضاء بالتقليد الصحيح أو ان القاضى يعتبر أن يكون رجلا فلا يجوز الترافع الى النساء أو غير ذلك من الأمور فليست الروايات بصدد بيانها بوجه فصح ما ذكرناه من أن القدر المتيقن من المنصوبين

للقضاء من قبلهم -ع- هو المجتهد دون المقلد و هو المتيقن الخروج عن التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٥٩ و حكمه ليس بنافذ (١) و لا يجوز الترافع اليه (٢) و لا الشهادة عنده (٣)

الأصل. مضافا الى إمكان المناقشة في صحة إطلاق العالم بالقضاء و الاحكام على من تعلمها بالتقليد فلاحظ، و على الأقل انه منصرف عن مثله.

(١) لفرض عدم أهليته للقضاء كي ينفذ حكمه.

(٢) لأنه من أظهر مصاديق الركون الى الظلمة و هو حرام بل هو من التشريع المحرم، لأنه إمضاء عملي لقضاوة من تصدى لها ممن لا أهلية له للقضاء. هذا إذا كان عدم أهليته من جهة عدم استجماعه الشرائط المعبرة في القضاء غير الايمان. و أما إذا كان عدم الأهلية من جهة عدم كونه مؤمنا كقضاء العامة و حكاهم فيدل على عدم جواز الترافع اليه مضافا الى ما قدمناه الأخبار الناهية عن التحاكم الى حكام الجور و قضاء العامة. و قد عقد لها بابا في الوسائل «١» فليراجع هذا إذا كان الترافع الى من ليس له أهلية القضاء لغاية فصل الخصومة و لزوم التبعية بحكمه في الشريعة المقدسة.

و أما إذا ترافعا إليه لا لغاية الفصل شرعا بل من جهة تراضى المتحاكمين بقوله بحيث لو صدق المدعى تنازل المنكر فيما أنكره، كما انه لو صدق المنكر تنازل المدعى عما ادعاه مع بقاء حق الدعوى للمدعى لعدم تحقق الفيصل شرعا على الفرض فهو مما لا ينبغي التأمل في جوازه، لانه خارج عن القضاء، و مندرج تحت المصالحة كما لعله ظاهر.

(٣) لعين ما عرفته في التعليق المتقدم، لأنه نوع ركون إلى الظلمة و انه إمضاء عملي لقضاوته، و المفروض عدم أهليته للقضاء فالشهادة عنده تشريع عملي محرّم.

(١) راجع ب ١ من أبواب صفات القاضى من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٦٠ و المال الذى يؤخذ بحكمه حرام (١) و ان كان الآخذ محقا.

(١) المال الذى يؤخذ بحكمه ان كان كليا و لم يكن للمحكوم له و لا لغيره تشخيصه و اختيار تطبيقه على ما فى الخارج فلا شبهة فى حرمة و عدم جواز التصرف فيه كما لو تنازعا فى دين مؤجل قبل حلول اجله فادعاه أحدهما و أنكره الآخر و تحاكما عند من لا أهلية له للقضاء و حكم بلزوم أدائه الى المدعى و انه صاحب الدين و مستحقه، و كان الأمر كذلك واقعا، فان المال الذى اشتغلت به ذمة المنكر بالاستدانة كلى لا يتشخص إلا بتشخيص المالك نفسه اعنى المديون فإذا شخصه الحاكم الجائر أو الدائن قبل حلول الأجل فهو تشخيص غير شرعى و ليس للدائن أن يتصرف فيه لوضوح انه مال المديون و لم يطرأ عليه ما يوجب دخوله فى ملك الدائن.

و أما إذا كان المال عينا شخصية، كما إذا غصبها أحد أو أخذها بعنوان الإجارة أو العارية ثم أنكرها، أو كان ديننا معجلا أو مؤجلا حل أجله و حكم الحاكم الذى ليس له أهلية القضاء برده الى صاحب المال فلا مانع من أخذه بوجه لانه بعينه و خصوصياته مال لمالكه، أو أن له أن يأخذه و يحسبه من دينه لحلول أجله. بل له أن يأخذه ممن هو عنده قهرا و قوة أو بحيلة و وسيلة، و على الجملة لا مانع فى هذه الصورة من أن يأخذ مالك المال بماله مستندا الى حكم من ليست له أهلية، لجواز استنقاذه منه و لو بأسباب آخر غير حكم الحاكم فإنه ماله و يجوز أن يتصرف فيه، و غاية الأمر أنه رده إليه ياكراه الحاكم الجائر، و لا يشمل حديث رفع الإكراه لأنه على خلاف الامتنان لاستلزامه الضرر على صاحب المال. نعم ترافعهما عند من لا أهلية له و حكام الجور محرم كما مر و الحاصل أن

الترافع إلى حكام الجور و ان كان محرما مطلقا بلا فرق في ذلك بين الدين و العين إلا أن المال المأخوذ بحكمهم انما يحرم إذا كان دينا مؤجلا لا عينا كما عرفت هذا.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٦١

.....

وقد يقال بالحرمة في جميع الصور المتقدمة من الدين و العين الشخصية و يستدل عليه بمقبولة عمر بن حنظلة: و ما يحكم به فإنما يأخذه سحتا أو فحكما له فإنما يأخذه سحتا. فإن إطلاقها يقتضى عدم الفرق بين الكلى و الشخصى بل الإطلاق هو ظاهر صدرها حيث سئل فيها عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث فان الميراث في مقابل الدين ظاهره العين. و حمل الميراث على الدين بعيد جدا.

ثم إن المقبولة و ان كان موردها التحاكم الى السلطان أو القضاة إلا أن عموم تعليلها: لأنه أخذ بحكم الطاغوت. يقتضى عدم الفرق بينهما و بين ما إذا كان الحاكم من المؤمنين الفاقدين لشرائط القضاء لانه يشمل كل طاغ و المتصدى للقضاء المحرم طاغ.

و لا يعارضها ما رواه الحسن بن على بن فضال قال: قرأت في كتاب أبي الأسد إلى أبي الحسن الثانى -ع- و قرأته بخطه سأله: ما تفسير قوله تعالى «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَ تَدُلُّوْا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ؟ فَكُتِبَ بِخَطِّهِ: الْحُكَّامُ الْقَضَاءُ ثُمَّ كُتِبَ تَحْتَهُ: هُوَ أَنْ يَعْلَمَ الرَّجُلُ أَنَّهُ ظَالِمٌ فَيَحْكُمُ لَهُ الْقَاضِيُ فَهُوَ غَيْرُ مَعْدُورٍ فِي أَخْذِهِ ذَلِكَ الَّذِي قَدْ حَكَّمَ لَهُ إِذَا كَانَ قَدْ عَلِمَ أَنَّهُ ظَالِمٌ «١» و ذلك لأنه انما ورد في تفسير الآية الشريفة لا في بيان موضوع الحرمة مطلقا، و لا مانع من اعتبار الظلم في صدق الباطل دون صدق الحرمة و لو بعنوان آخر.

و يرد عليه: «أولا»: أن المقبولة ضعيفة السند كما مرّ و غير صالحة للاستدلال بها بوجه.

و «ثانيا»: انها ضعيفة الدلالة على المدعى، لان الاستفادة من كلمات أهل اللغة أن للسحت إطلاقين فإنها قد تطلق على ما لا يحل كسبه، و قد يطلق على ما هو خبيث الذات من المحرمات، و لا يصدق شيء منهما في المقام، لان المال بعينه

(١) المروية في ب ١ من أبواب صفات القاضى من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٦٢

.....

للمحكوم له و كونه موردا لحكم الجائر بالرد إليه لا يحتمل أن يكون مستلزما لخروجه عن ملكه فلا يكون أخذه من الانتقال المحرم و السحت هو الانتقال من الغير على الوجه المحرم فإنه معنى ما لا يحل كسبه. كما انه ليس محرما خبيث الذات. و ما لم يكن كذلك لا يطلق عليه السحت و إن حرم بعنوان آخر طار عليه فمن أظفر بطعام مملوك له في نهار شهر رمضان لم يصح أن يقال: انه آكل السحت أو أنه أكل سحتا. و ان كان إفطاره هذا محرما.

و «ثالثا»: ان الميراث غير مختص بالعين الشخصية بل انما هو مطلق يشملها كما يشمل العين المشتركة التي تتوقف فيها الحلية على رضى الطرفين بتقسيمها إذا لا مانع من حمل الميراث على العين المشتركة و هى لا تتقسم بتقسيم الحاكم الجائر فإذا كان هو المباشر أو الأمر بتقسيم الميراث بين المتنازعين لم يجز للمحكوم له التصرف في قسمته، لعدم خروج العين عن الاشتراك بتقسيمه فيكون المأخوذ بحكمه - كما في الدين - سحتا.

على أن مورد المقبولة هى الشبهة الحكمية فلا اثر لدعوى أن مورد المنازعة عين شخصية ثم إننا لو أغمضنا عن ذلك و بنينا على

تمامية المقبولة بحسب السند و الدلالة فالوجه في عدم كونها معارضة برواية ابن فضال المتقدمة- بناء على عدم المناقشة في سندها لأن في سندها محمد بن احمد بن يحيى عن محمد بن عيسى و هو مما استثناه ابن الوليد عن رواياته- كما تقدم ان الرواية إنما وردت تفسيرا للآية المباركة و قد دلت على أن المراد فيها بالحكام هو القضاة فعلى تقدير تمامية الرواية لا بد من الأخذ بها في مورد الآية و هو حرمة أكل المال بالباطل و لا يستفاد منها بوجه أن المراد بالحاكم في جميع الموارد التي منها حرمة الأخذ بحكمه هو قضاة الجور. و أما دعوى أن المراد بالقضاة في الرواية قضاة العدل و لو من جهة الجمع العرفي بينها و بين المقبولة.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٦٣

إلا إذا انحصر استنفاذ حقه بالتراجع عنده (١).

فيدفعها: تفسيرها بقضاة الجور في رواية أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام قول الله عز و جل في كتابه و لَّا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَ تَدُلُّوْا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ فَقَالَ: يَا أَبَا بصير ان الله عز و جل قد علم أن في الأمة حكاما يجورون أما أنه لم يعن حكام أهل العدل و لكنه عنى حكام أهل الجور يا أبا محمد انه لو كان لك على رجل حق فدعوته الى حكام العدل فأبى عليك إلا أن يرافعك إلى حكام أهل الجور ليقضوا له لكان ممن حاكم الى الطاغوت و هو قول الله عز و جل أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَ مَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَّحِكُمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ «١».

و هذه الرواية و ان كان في سندها عبد الله بن بحر فهي ضعيفة لأجله و وقوعه في سند كامل الزيارات- على نسخة- غير مفيد لان مع اختلاف النسخة لا- يثبت التوثيق. و يؤيده أن ابن الغضائري قد ضعف الرجل صريحا إلا أن الرواية المتقدمة أيضا ضعيفة لما مر فالكلام فيهما انما هو مع الغض عن الضعف في سنديهما. فإلى هنا تحصل ان التراجع الى الحكام الجائرين و ان كان محرما مطلقا إلا أن حرمة التراجع غير مستلزمة لحرمة المال المأخوذ بحكمهم في الأعيان الشخصية كما تقدم.

(١) لان حكم الحاكم الشرعي لا يعتنى به في المحاكمات و لا يرتب الأثر عليه اما مطلقا كما في زماننا هذا و ما شابهه أو عند أحد المترافعين كما إذا لم يرض الا بالتحاكم إلى القضاة أو لم يوجد حاكم مستجمع للشرائط أو وجد و تعسر الوصول اليه أو غير ذلك من الموارد التي لو لم يتراجع عند من لا أهلية له لذهب حقه أو ماله و معه يجوز التراجع عنده كما يجوز أن يتصرف في المال المأخوذ بحكمه.

و ذلك للضرورة فإن الضرورات تبيح المحذورات و للضرر بترك المرافعة عند

(١) المروية في باب من أبواب صفات القاضي من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٦٤

(مسألة ٤٤) يجب في المفتى (١) و القاضي (٢) العدالة

من ليس له أهلية القضاء و حديث نفى الضرر حاكم على جميع أدلة الاحكام التي منها ما دل على عدم جواز التراجع عند من لا أهلية له و عدم جواز التصرف في المال المأخوذ بحكمه فان حرمتها إذا كانت مستلزمة للضرر على المكلف ارتفعت بمقتضى الحديث.

و بذلك يظهر انه لا وجه لما عن الأكثر من المنع و الاستدلال عليه بإطلاقات الأدلة و ان التراجع إليه أمر منكر و هو حرام أو انه اعانة على الإثم، لأنها على تقدير تماميتها في نفسها- و لا تتم- محكومة بما دل على نفى الضرر في الشريعة المقدسة فلاحظ

(١) كما مر و مر الوجه فيه.

اعتبار العدالة في القاضى:

(٢) و ذلك لان القضاء من المناصب التى لها اهميتها فى الشريعة المقدسة بعد الولاية بل هو من المناصب المختصة بالنبي و اوصيائه عليهم السلام و هم قد ينصبون شخصا معيناً للقضاء و قد ينصبون على نحو العموم و لا يحتمل ان يجعل الشارع الحكيم هذا المنصب العظيم لمن هو خارج عن طريقته كيف و قد اعتبرنا العدالة فى إمام الجماعة و الشاهد فكيف بالقضاء الذى هو أهم منهما هذا و قد ورد فيما رواه الصدوق بإسناده الصحيح عن سليمان بن خالد عن أبي عبد الله -ع- اتقوا الحكومة فإن الحكومة إنما هى للإمام العالم بالقضاء العادل فى المسلمين لنبي أو وصى نبي «١» و من الظاهر أن الفاسق لا يسمح أن يكون وصى نبي.

بل يمكن الاستدلال عليه بما ورد فى صحيحة أبي خديجه قال: بعثنى أبو عبد الله الى أصحابنا فقال: قل لهم: إياكم إذا وقعت بينكم خصومة أو تدارى فى شيء من

(١) المروية فى ب ٣ من أبواب صفات القاضى من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٦٥

و تثبت العدالة (١) بشهادة عدلين، و بالمعاشرة المفيدة للعلم بالملكة، أو الاطمئنان بها، و بالشياع المفيد للعلم.

(مسألة ٤٥) إذا مضت مدة من بلوغه و شك بعد ذلك فى أن أعماله كانت عن تقليد صحيح أم لا، يجوز له البناء على الصحة فى أعماله السابقة (٢)

الأخذ و العطاء أن تحاكموا الى أحد من هؤلاء الفساق اجعلوا بينكم رجلا قد عرف حلالنا و حرامنا فاني قد جعلته عليكم قاضيا و إياكم أن تخاصموا بعضكم بعضا الى السلطان الجائر «١» لأنها و ان وردت فى قضاء العامة و حكاهم إلا أن فى تعليق الحكم على صفة الفسق إشعارا قويا على أن الفاسق ليس له أهلية القضاء.

بل يمكن أن يقال إن التحاكم الى الفاسق من أظهر أنحاء الركون الى الظلمة و قد نهى عنه فى الشريعة المقدسة. و بهذا كله نقيده إطلاق صحيحة أبي خديجه:

و لكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا «٢» ثم ان بما ذكرناه يظهر أن القاضى يعتبر أن يكون محرز العدالة فالمجهول حاله من حيث العدالة كالمعلوم فسفه غير صالح للقضاء لعدم العلم بأهليته.

(١) تقدم الكلام فيما تثبت به العدالة فى المسألة الثالثة و العشرين فليراجع.

(٢) كما إذا صام أو صلى مدة من الزمان ثم شك فى انه هل اتى بها عن التقليد الصحيح أو عن تقليد غير صحيح أو لم تقلد فيها أصلا، فإنه مضافا إلى جريان حديث لا تعاد- فى الصلاة- بإحراز موضوعه و عدم كون الجاهل مقصرا بالاستصحاب على ما قدمنا تقريبه فى المسألة الواحدة و الأربعين يمكن الحكم بصحة أعماله السابقة بقاعدة الفراغ لأجل أن صورة العمل غير محفوظة و ذلك فان ذات العمل و إن و كانت معلومة إلا أن الشك فى كفيته و أنه أتى به مستندا إلى فتوى من يجب تقليده أولا عن استناد إليها و معه يحكم بصحته بالقاعدة، و على الجملة أنه

(١) المروية فى ب ١١ من أبواب صفات القاضى من الوسائل.

(٢) المروية فى ب ١ من أبواب صفات القاضى من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٦٦

و في اللاحقة يجب عليه التصحيح فعلا (١)

كلما احتمل أن يكون المكلف به واقعا منطبقا على ما اتى به المكلف من العمل و شك في صحته و فساده حكم بصحته بالقاعدة. نعم إذا كانت صورة العمل محفوظة بأن علم- مثلا- انه كان يصلى من غير سورة أو من دون وضوء بل مع التيمم و شك في صحته و فساده من جهة احتمال مطابقتها للواقع اى فتوى من يجب تقليده من باب الصدفة و الاتفاق لم تجر فيه قاعدة الفراغ لا في هذه المسألة و لا في المسألة الواحدة و الأربعين على ما بيناه في التكلم على قاعدة الفراغ و معه إذا كان شكه هذا في الوقت وجبت إعادة أعماله. و أما لو كان خارج الوقت فلا دليل على وجوب قضائها لأن القضاء بالأمر الجديد و موضوعه فوت الفريضة في وقتها و هو غير محرز في المقام لاحتمال ان تكون أعماله مطابقة للواقع و لو صدفة.

(١) إذ لا سبيل إلى تصحيحها بإجراء قاعدة الفراغ في الأعمال المتقدمة لما أسلفنا في محله من أن القاعدة لا تثبت لوازماتها العقلية، و لا- الآثار الشرعية المترتبة على تلك اللوازم و من الظاهر أن كون الأعمال الآتية واجدة لشرطها من اللوازم العقلية لكون الاعمال الماضية واجدة له حتى إذا بنينا على أن القاعدة من الأمارات- كما هو الصحيح- و ذلك لما قدمناه في موضعه من أن الأمارات كالأصول في عدم حجيتها مثبتاتها اللهم إلا أن تكون الامارة من مقولة الحكاية كالخبر و نحوه. و عليه يجب على المكلف التصحيح بالإضافة إلى الأعمال اللاحقة بالرجوع إلى مجتهد جامع للشرائط بالفعل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٦٧

(مسألة ٤٦) يجب على العامي أن يقلد الأعم في مسألة وجوب تقليد الأعم أو عدم وجوبه (١) و لا يجوز أن يقلد غير الأعم إذا أفتى بعدم وجوب تقليد الأعم. بل لو أفتى الأعم بعدم وجوب تقليد الأعم يشكل جواز الاعتماد عليه (٢) فالقدر المتيقن للعامي تقليد الأعم في الفرعيات.

التقليد في مسألة تقليد الأعم:

(١) لأنها كغيرها من المسائل الفرعية التي يجب فيها الرجوع الى الأعم لاستقلال العقل به من باب الاحتياط و الأخذ بالمقدار المتيقن للشك في حجيتها فتوى غير الأعم و هو يساوق القطع بعدمها. و لا ينافي ذلك ما قدمناه من أن مسألة التقليد ليست بتقليدية فإنه راجع إلى أصل وجوب التقليد الذي استقل به العقل على ما قدمناه في أوائل الكتاب. و أما وجوب تقليد الأعم و عدمه فهما من المسائل التقليدية لا محالة لعدم كون العامي متمكنا من استنباط وجوبه و عدمه.

نعم قدمنا و يأتي أن العامي يستقل عقله بوجوب تقليد الأعم إلا انه من باب الاحتياط و الأخذ بالقدر المتيقن عند دوران الأمر في الحجية بين التعيينية و التخيرية لا من باب قيام الدليل عنده على حجيتها فتاواه، فإذا فرضنا أن الحجية- كفتوى الأعم- قامت على عدم وجوب تقليد الأعم في المسائل الفرعية و ان فتوى غير الأعم كفتوى الأعم لم يبق أى مجال للاحتياط و جاز الرجوع إلى غير الأعم فإنه في الحقيقة تقليد من الأعم الذى أفتى بالجواز.

(٢) لا- يمكن المساعدة على ما افاده الماتن في المقام بل الصحيح أن فتاوى غير الأعم تتصف بالحجية بفتوى الأعم بجواز الرجوع اليه و هذا مما لا مانع من الالتزام به فإن العامي في رجوعه إلى فتوى غير الأعم استند إلى ما قطع بحجيته

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٦٨

.....

و هو فتوى الأعلّم و لا يجب على المكلف غير العمل على طبق ما قطع باعتباره، و قد فرضنا أن فتوى غير الأعلّم مما قامت على حجيتها فتوى الأعلّم المعلومة حجيتها.

و حيث أن العامى كما أشرنا إليه فى التعليقة المتقدمة لم يقدّم دليل على عدم حجية فتوى غير الأعلّم، و انما قلنا بوجوب تقليد الأعلّم فى حقه من باب الاحتياط و الأخذ بالمقدار المتيقن عند دوران الأمر فى الحجية بين التعيينية و التخييرية و مع الفتوى المقطوعة حجيتها لا يبقى مجال للاحتياط، و لا مانع معها من الرجوع إلى فتوى غير الأعلّم.

نعم إذا فرضنا أن العامى يتمكن من الاستنباط فى تلك المسألة و أدى نظره إلى عدم جواز تقليد غير الأعلّم و ان أفتى الأعلّم بجوازه لم يجر له الرجوع الى غير الأعلّم بفتوى الأعلّم بالجواز. و أما العامى غير المتمكن من استنباط ذلك فلا بد من أن يرجع إلى الأعلّم فى تلك المسألة فإذا أفتى بجواز الرجوع إلى غير الأعلّم اتصفت فتاوى غير الأعلّم بالحجية بفتواه نظير حجية خبر الثقة فيما إذا أثبتنا حجية الخبر الواحد بالأخبار المتواترة- إجمالاً- و أخذنا بما هو القدر المتيقن من مداليلها و هو خبر العدل الإمامى و بعد هذا أخبر الثقة العدل بحجية خبر الثقة و ان لم يكن عدلاً إمامياً فإنه يثبت بذلك حجية خبر الثقة بعد ما لم يكن حجته على ما بيناه فى التكلم على حجية الخبر، و على الجملة لا مانع من أن يقلد غير الأعلّم بعد تقليده من الأعلّم و إفتائه بجواز الرجوع إليه هذا.

على أن الاستشكال فى حجية فتوى غير الأعلّم لا تترتب عليه ثمرة فى محل الكلام و ذلك لأن الشبهة فى ذلك ان كانت من الأعلّم فالمفروض أن الأعلّم أفتى بجواز تقليد غير الأعلّم و لم يستشكل فى جوازه. و ان كانت من غير الأعلّم فالمفروض عدم حجية فتواه إذ الحجية على العامى انما هى فتوى الأعلّم فحسب فإذا أفتى الأعلّم بجواز تقليد غير الأعلّم لم يكن أى مانع من تقليده و كان هذا فى الحقيقة تقليداً من الأعلّم.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٦٩

(مسألة ٤٧) إذا كان مجتهدان أحدهما أعلّم فى أحكام العبادات و الآخر أعلّم فى المعاملات فالأحوط تبعيض التقليد (١) و كذا إذا كان أحدهما أعلّم فى بعض العبادات- مثلاً- و الآخر فى البعض الآخر

التبعيض فى التقليد:

(١) قد اتضح مما ذكرناه فى مسألة وجوب تقليد الأعلّم وجوب التبعض فى التقليد فيما إذا كان هناك مجتهدان أحدهما أعلّم فى العبادات- مثلاً- و الآخر فى المعاملات لكثرة اطلاع أحدهما بالمصادر و الاخبار و تضلعه فى الفروع و النظائر و قدرته على الجمع بين متعارضات الروايات، و الآخر كان أكثر اطلاعا على القواعد الأصولية و الكبريات، و من هنا كان الأول أعلّم فى العبادات و الآخر فى المعاملات فإنه يجب على المقلد ان يبعض فى تقليده بان يقلد الأعلّم فى العبادات فى العبادات، و يقلد الأعلّم فى المعاملات فى المعاملات، و الوجه فيه هو الأدلة الدالة على وجوب تقليد الأعلّم كما قدمناها فى محلها هذا كله عند العلم بالمخالفة بينهما.

و أمّا مع عدم العلم بالمخالفة فمقتضى ما قدمناه من جواز تقليد غير الأعلّم أو المتساويين حينئذ جواز التبعض فى تقليدهما دون وجوبه لجواز أن يقلد العامى أحدهما فى مورد و يقلد الآخر فى مورد آخر لعدم العلم بالمخالفة بينهما بل الحال كذلك بالنسبة إلى أجزاء عمل واحد و شرائطه، فللمكلف أن يقلد من أحدهما فى الاكتفاء بالمرّة الواحدة فى غسل الثياب أو فى عدم وجوب السورة فى الصلاة و يقلد الآخر فى جواز المسح منكوساً- مثلاً- أو الاكتفاء فى التسيّحات الأربع بالمرّة الواحدة و ذلك لانه استند فى عمله وقتئذ الى ما هو حجته فى حقه.

نعم لو قلنا بالتخيير بين الأعلّم و غير الأعلّم أو المتساويين حتى مع العلم بالمخالفة فى الفتوى بينهما فالعامى و ان جاز أن يبعض فى تقليده بان يقلد أحدهما فى باب

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٧٠

(مسألة ٤٨) إذا نقل شخص فتوى المجتهد خطأ يجب عليه إعلام من تعلم منه (١) و كذا إذا أخطأ المجتهد في بيان فتواه يجب عليه الإعلام.

أو عمل و يقلد الآخر في باب أو عمل آخر كما في فعلين أو باين مستقلين كالعبادات و المعاملات إلا انه لا يتمكن من التبعض في تقليدهما بالإضافة إلى أجزاء عمل واحد و شرائطه و ذلك لان صحة الأجزاء في المركبات الارتباطية ارتباطية لا محالة و صحة كل جزء من أجزائها مقيدة بصحة الجزء الآخر فمع بطلان أحد أجزاء المركب تبطل بقية أجزائه.

و عليه لو اتى بالصلاة فاقده للسورة مع الاكتفاء في التسيحات الأربع بالمرّة الواحدة و احتمال بعد ذلك فساد صلاته لعلمه في كل من السورة و التسيحات بمخالفة المجتهد الآخر و جب أن يستند في تركه الإعادة أو القضاء إلى ما هو حجة في حقه كفتوى المجتهد، لان مقتضى قاعدة الاشتغال لزوم الإعادة أو القضاء و عدم فراغ الذمة بما اتى به من الصلاة للشك في صحتها و ليس في البين من يفتي بصحة عمله و عدم وجوب الإعادة، لأن ما اتى به غير صحيح عند كل من المجتهدين و ان كان الوجه في فساده مختلفا عندهما فإن أحدهما يرى بطلانها مستندا إلى الإخلال بالسورة و يراه الآخر مستندا إلى الإخلال بالتسيحات الأربع ثلاثا، و مع بطلان العمل عند كليهما و عدم الفتوى بالصحة لا بد من إعادته أو قضائه كما عرفت.

حكم الخطأ في بيانه الفتوى:

إشارة

(١) يقع الكلام في هذه المسألة تارة فيما إذا نقل فتوى المجتهد بالإباحة ثم ظهر أن فتواه هو الحرم أو الوجوب أو أن المجتهد أخطأ في بيان فتواه فأفتى بالإباحة مع أن فتواه الحرم أو الوجوب كما إذا سئل عن العصير العنبي إذا غلى فأفتى بعدم التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٧١

.....

حرمته و ظهر بعد ذلك أن فتواه حرمته و انما الجائر عنده هو العصير الزبيبي و اشتبه أحدهما بالآخر. و اخرى فيما إذا نقل فتوى المجتهد بالحرم أو الوجوب ثم ظهر أن فتواه هي الإباحة أو أنه أفتى السائل بهما ثم التفت أن فتواه الجواز كما لو سئل عن الانتفاع بالميته فأفتى بحرمته ثم انكشف أنه يفتى بجوازه و انما يرى حرمه بيع الميته و اشتبه عليه الانتفاع بالبيع. و يقع الكلام في هاتين الصورتين في أن الناقل أو المجتهد هل يجب عليهما اعلام الجاهل بالحال و بيان أن الأمر قد اشتبه عليهما أو لا يجب؟

(أما الصورة الأولى) [يجب على المجتهد أو الناقل اعلام الجاهل بالحال]:

فلا- ينبغي التوقف في وجوب الاعلام في تلك الصورة لأنه بفتواه بالإباحة أو بنقله الفتوى بها قد سبب الى الوقوع في الحرام اعنى ترك الواجب أو فعل الحرام.

وقد ذكرنا في محله أن المستفاد حسب المتفاهم العرفي من دليل الحرمة في جميع الموارد انما هو مبغوضية انتساب العمل المحرم الى المكلفين بلا فرق في ذلك بين الانتساب بالمباشرة و الانتساب بالتسيب و من هنا قلنا ان تقديم الطعام النجس الى الجاهل ليأكله أمر حرام لأن النهي و التحريم و ان كانا قد تعلقا بأكل النجس إلا- أن العرف يفهم من ذلك أن أكل النجس مبغوض مطلقا سواء صدر ذلك عن المكلف بالمباشرة أم صدر بالتسيب كتقديمه الطعام النجس الى من يحرم عليه أكل النجس واقعا و ان كان بالفعل معذورا لجهله و كذلك الحال فيما إذا نهى عن الدخول عليه فان العرف يفهم من مثله عدم الفرق في مبغوضية الدخول عليه بين صدوره بالمباشرة كما إذا دخل عليه بنفسه و بين صدوره بالتسيب كما إذا أدخل الغير عليه.

إذا مقتضى أدلة المحرمات عدم جواز التسيب إلى الحرام. بل العقل أيضا مستقل بذلك لان ما هو الملاك في المنع عن العمل بالمباشرة موجود في العمل بالتسيب و بما أن المجتهد افتى بإباحة الحرام أو الواجب أو أن الناقل نقل الفتوى بالإباحة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٧٢

.....

فيهما فقد سببا إلى وقوع المكلف في ترك الواجب أو فعل الحرام، و غاية الأمر انهما ما داما غافلين و مستمرين في اشتباههما معذوران في التسيب إلى الحرام فإذا ارتفعت غفلتهما و التفتا إلى الحال وجب عليهما إعلام الجاهل و بيان أن الفعل واجب أو حرام و أن الإفتاء بالإباحة أو نقلها انما صدرا غفلة و نحوها.

و يؤيد ذلك بل يدل عليه ما ورد من أن المفتي ضامن كما في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال: كان أبو عبد الله -ع- قاعدا في حلقة ربيعة الرأي فجاء أعرابي فسأل ربيعة الرأي عن مسألة فأجابه فلما سكت قال له الأعرابي: أ هو في عنقك؟ فسكت عنه ربيعة، و لم يرد عليه شيئا فأعاد المسألة عليه فأجابه بمثل ذلك فقال له الأعرابي: أ هو في عنقك؟ فسكت ربيعة، فقال أبو عبد الله -ع- هو في عنقه قال: أم لم يقل، و كل مفت ضامن «١» و المراد بالمفتي مطلق من ينقل الحكم فيشمل المجتهد و الناقل كليهما.

بل ورد في بعض الاخبار أن كفارة تقليم المحرم أظفاره على من افتى بجوازه «٢» و تدل عليه أيضا صحيحة أبي عبيدة الحذاء قال: قال أبو جعفر -ع- من افتى الناس بغير علم و لا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة، و ملائكة العذاب و لحقه وزر من عمل بفتياه «٣» و كذلك غيرها من الاخبار الدالة على حرمة الفتوى بغير علم و ذلك لان الفتوى بالإباحة في المقام أيضا من غير علم و إن كان المجتهد أو الناقل معذورين ما داما مشتبهين أو غافلين إلا انه إذا ارتفعت الغفلة وجب عليهما اعلام الجاهل بالحال كما مر هذا.

(١) المروية في ب ٧ من أبواب آداب القاضي من الوسائل.

(٢) المروية في ب ١٣ من أبواب بقاء كفارات الإحرام من الوسائل.

(٣) المروية في ب ٤ من أبواب صفات القاضي و ب ٧ من أبواب آداب القاضي من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٧٣

.....

وقد أسبقنا عند التكلم على معنى التقليد أن كون المفتي ضامنا هو الموافق لمعنى التقليد و مفهومه، لانه بمعنى جعل الشخص ذا قلادة فكان العامي جعل أعماله التي استند فيها إلى فتوى ذلك الشخص قلادة و وضعها على رقبتة، و إذا كان الأمر كذلك فلا مناص من الحكم بوجوب الاعلام في المقام، لانه لو تركه بعد ما زالت غفلته ضمن ما اتى به الجاهل من المحرمات أو ما تركه من الواجبات و كان وزر ذلك عليه.

نعم لا- مجال للاستدلال في المقام بما دل على وجوب تبليغ الأحكام الشرعية و حفظها عن الاندراس، و ذلك لأنها انما دلت على وجوب تبليغها فحسب و يتحقق ذلك ببيان الأحكام الشرعية على نحو يتمكن العامى من الوصول إليه حتى لا يندرس الدين بلا فرق في ذلك بين المجتهد و غيره من المكلفين. و أما إيصالها إلى كل فرد فرد من آحاد المكلفين و لو بدق أبوابهم فلم يبق على وجوبه دليل و لم يلتزم به الأئمة عليهم السلام فما ظنك بغيرهم، و انما التبليغ كذلك كان لازماً على النبي -ص- بالمقدار الممكن منه دون بقيه المكلفين، و يتحقق بيان الأحكام الشرعية على النحو المزبور- في حق المجتهد- بطبع رسالته العملية و جعلها مورداً يتمكن من الوصول إليه، أو يجلسه في بيته و تهيئه للجواب عند السؤال عن الأحكام الشرعية.

و هذا بخلاف المقام لأن المطلوب فيه ليس هو التحفظ على الأحكام الشرعية عن الاندراس ببيانها على نحو يتمكن المكلف من الوصول إليها. بل المراد إيصال الحكم إلى العامى الجاهل بشخصه، و هذا مما لا تقتضيه الأدلة الواردة في وجوب تبليغ الأحكام الشرعية فلاستدلال بتلك الأدلة مما لا وجه له في المقام. هذا كله في الصورة الأولى.

(أما الصورة الثانية) [لا يجب اعلام الجاهل أو الناقل بالحال]:

فالصحيح أن الاعلام غير واجب حينئذ، إذ لا دليل على وجوبه، فإذا سئل المجتهد عن الصوت المرجع -مثلاً- فأفتى بحرمة و انه غناء التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٧٤

.....

و ظهر بعد ذلك أن فتواه فيه الإباحة و أن المحرم هو الصوت المرجع المطرب. لم يجب عليه إعلام السائل بالحال، لأنه أو الناقل و ان سبب ترك العمل للمكلف الا انه تسيب إلى التزام المكلف بترك أمر مباح أو بإتيان عمل غير واجب و لا حرام و هو مما لا محذور فيه بل هو أمر مستحسن لانه موافق للاحتياط فما استدللنا به على حرمة التسيب غير جار في المقام.

و أما الاستدلال على وجوب الاعلام في هذه الصورة بما دل على وجوب تبليغ الاحكام و حفظها عن الاندراس فيرد عليه: (أولاً): ما قدمناه من ان تلك الأدلة انما تقتضى وجوب تبليغ الاحكام بمعنى بيانها على نحو يتمكن من الوصول إليها و لا دلالة لها على وجوب إيصالها إلى آحاد المكلفين الذى هو المطلوب في المقام.

و (ثانياً): ان الآيات و الاخبار المستدل بهما على وجوب تبليغ الأحكام مختصة بالأحكام الإلزامية، و لا تعم الاحكام الترخيضية إما لاقترانها بالقرينة في نفسها كقوله عز من قائل إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ .. «١» فإنه يدل على أن كتمان ما هو سبب للهداية هو المبعوض المحرم لدى الله و ما به الهداية هو الأحكام الإلزامية فحسب، و قوله:

وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذْ رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ «٢» لوضوح أن الإنذار لا يتحقق الا ببيان الأحكام الإلزامية، إذ لا إنذار في الأحكام الترخيضية.

و إما لما أسلفناه من أن التعلم واجب طريقي و ليس بواجب نفسى، و الوجه في هذا الوجوب الطريقي هو التحفظ على المصالح لثلاث تفوت، و التجنب عن الوقوع في المفاسد، و من الظاهر عدم وجوب التعليم الا فيما وجب فيه التعلم، لانه لا معنى

(١) البقرة ٢: ١٥٩.

(٢) التوبة ٩: ١٢٢.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٧٥

(مسألة ٤٩) إذا اتفق في أثناء الصلاة مسألة لا يعلم حكمها (١) يجوز له أن يبنى على أحد الطرفين بقصد أن يسأل عن الحكم بعد الصلاة، وأنه إذا كان ما أتى به على خلاف الواقع يعيد صلاته، فلو فعل ذلك، و كان ما فعله مطابقاً للواقع، لا يجب عليه الإعادة.

لوجوبه من دون وجوب التعلم ثم إن التعليم إنما يجب - وجوباً طريقياً - في خصوص الأحكام الإلزامية لما مر من أن الأحكام الترخيضية من المباحات والمستحبات والمكروهات لا يجب فيها التعلم والتقليد، لأنه لا مفسدة في ارتكابها أو تركها، ومع عدم وجوب التعلم لا معنى لوجوب التعليم.

و المتلخص أن الأدلة المستدل بها على وجوب تبليغ الأحكام وتعليمها مختصة بالأحكام الإلزامية ولا تعم الترخيضية بوجه، و من هنا لا يجب على المجتهد الإفتاء بالإباحة في المباحات بل له الإفتاء فيها بالاحتياط لمكان أنها خلاف المشهور أو لغير ذلك من الوجوه المناسبة للاحتياط.

إذا ابتلى في أثناء الصلاة بما لا يعلم حكمه:

إشارة

(١) ذكرنا فيما تقدم أن المسائل التي يبتلى بها المكلف يجب أن يتعلمها كما مر فإذا تعلمها قبل الابتلاء بها فهو. و أما إذا لم يتعلم مسائل الشك والسهو - مثلاً - و ابتلى بها و هو في أثناء الصلاة فإن أمكنه الاحتياط في عمله كما إذا شك في قراءة الفاتحة بعد ما دخل في قراءة السورة و لم يعلم أن بذلك تحقق التجاوز عن الفاتحة لتعدددهما أو لم يتحقق لأيهما شيء واحد - مثلاً - أو شك في قراءة آية بعد ما دخل في آية أخرى فإن الاحتياط بالإتيان بالقراءة أو الآية المشكوكه ثانياً أمر ممكن إذا أتى بها رجاء لعدم كونها مخللة بصحة الصلاة لأنها ليست من الأركان الموجبة لبطلان الصلاة بزيادتها ونقيصتها.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٧٦

.....

و أما لو لم يتمكن من الاحتياط كما إذا أهوى إلى السجود فشك في أنه ركع أم لم يركع، و لم يعلم أن الدخول في مقدمه الجزء المترتب على المشكوك فيه محقق للتجاوز أو لا بد في صدقه من الدخول في الجزء المترتب نفسه فان الاحتياط بالإتيان بالركوع ثانياً غير ممكن و لو رجاء لأنه من المحتمل أن يكون المكلف آتياً بالركوع واقعا أو بالتعبد لقاعدة التجاوز و كفاية الدخول في مقدمه الجزء المترتب، و معه يكون الإتيان بالركوع ثانياً زيادة ركنية مبطله للصلاة، كما لا يتمكن من قطع الصلاة و استينافها من الابتداء، لاحتمال أن تكون صلاته صحيحة واقعا و المشهور حرمة قطع الفريضة للمسألة صورتان:

و ذلك لان المكلف قد يكون مأموراً بالتعلم قبل ذلك لتمكنه منه و اطمئنانه أو احتمالاً بالابتلاء بالمسألة و يتركه بالاختيار. و قد لا يكون مكلفاً بتعلمها لغفلته أو لعلمه و اطمئنانه بعدم ابتلائه بالمسألة.

(أما الصورة الأولى) [إذا كان المكلف مأموراً بالتعلم قبل ذلك]:

فلا- شبهة في تنجز التكليف الواقعي في تلك الصورة لتمكن المكلف من التعلم، واطمئنانه، أو احتمالته الابتلاء و انما تركه بالاختيار فلا- مناص له من أن يخرج عن عهدة التكليف المتوجه اليه لقدرته على الإتيان بالمأمور به و غاية الأمر انه غير متمكن من إحراز الامتثال.

و حيث أن المسألة اتفقت في أثناء الصلاة و أن مفروضنا عدم جواز قطعها و استينافها من الابتداء الموجب لحصول القطع بالامتثال، كما هو المشهور بينهم (قدس الله أسرارهم) فلا مناص من أن يبني على أحد طرفي الشك حال الصلاة و يتمها رجاء بقصد أن يسأل المسألة بعد الصلاة.

فإن افتى مقلده بصحتها فهو لا تجب عليه إعادتها لانه اتى بها رجاء اى مضيها بها الى الله و هو كاف في صحة عمله و عباديته. و إذا أفتى بالفساد يعيدها أو يقضيها خارج الوقت. بمعنى انه يرتكب قطع الفريضة- احتمالا- و ان قلنا بعدم التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٧٧

.....

جواز قطعها جزما برفعه اليد عن صلاته.

(و أما الصورة الثانية) [إذا لم يكن المكلف مأمورا بالتعلم]:

فليس فيها الحكم منتجزا على المكلف و له أن يبني على أحد طرفي الشك حال الصلاة و إتمامها رجاء على الكيفية المتقدمة في الصورة السابقة، كما أن له قطع الصلاة و استينافها من الابتداء، و ذلك لان حرمة قطع الصلاة غير مستفادة من الأدلة اللفظية حتى يتمسك بإطلاقها و انما مدركها الإجماع و القدر المتيقن منه ما إذا تمكن المكلف من إتمام الصلاة جازما بصحتها و لو من جهة كونه متمكنا من التعلم قبل العمل و لا- سبيل للمكلف إلى ذلك في المقام لانه من المحتمل بطلانها في الواقع باختياره أحد طرفي الشك في مقام العمل و معه كيف يمكنه إحراز أنه أتمها صحيحة و المفروض انه لم يكن مكلفا بالتعلم قبل العمل و هذا بخلاف الصورة المتقدمة لأنها مشمولة للإجماع بلا كلام و من ثمة ذهب بعضهم إلى وجوب تعلم مسائل الشك و السهو. بل ادعى شيخنا الأنصاري (قده) فسق تارك تعلمها فان هاتين الدعويين لا وجه لهما سوى عدم جواز قطع الصلاة على من وجب عليه تعلم مسائل الشك و السهو، لأنه لو جاز له قطع الصلاة تمكن المكلف- حينما عرضه الشك في صلاته- من أن يقطع ما بيده و يستأنفها ابتداء، و معه لما ذا يجب عليه تعلم المسائل الراجعة إلى الشك و السهو، و لما ذا يتصف المكلف بالفسق بترك تعلمها.

ثم انه على كلتا صورتين إذا رجع المكلف الى مقلده و هو افتى ببطلان ما أتى به من الصلاة وجبت إعادته كما مر و هل يختص وجوب الإعادة بما إذا كان العمل المأتي به فاقدا لشيء من الاجزاء و الشروط الركنتين أو أن الإعادة واجبة مطلقا سواء أ كان العمل المأتي به فاقدا لشيء من الأمور الركنية أو كان فاقدا لغيرها من الاجزاء و الشروط؟
الثاني هو الصحيح و ذلك لان العمل المأتي به ناقص حينئذ و غير مشتمل على

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٧٨

(مسألة ٥٠) يجب على العامي في زمان الفحص عن المجتهد، أو عن الأعلام أن يحتاط في أعماله (١).

الأمر المعبرة فيه، و لا- يجري في المقام حديث لا- تعاد، لما مر من أن مورده ما إذا كان العمل صحيحا عند الفاعل بالتقليد أو الاجتهاد بحيث لو لم ينكشف له الخلاف لم تجب إعادته، و ليس الأمر كذلك في المقام لان المكلف تجب عليه الإعادة انكشف له

الخلافاً أم لم ينكشف لقاعدة الاشتغال القاضية بوجوب الإعادة و الإتيان بالمأمور به من الابتداء لمكان الشك في صحة ما أتى به من الصلاة.

(١) للعلم الإجمالي بوجود احكام إلزامية في الشريعة المقدسة فإنه يقتضى تنجزها على المكلفين و به يستقل العقل بلزوم الخروج عن عهدها خروجاً قطعياً و لا- يمكن ذلك إلا بالاحتياط ففى كل مورد احتمال فيه المكلف حكماً إلزامياً و جب عليه الاحتياط تحصيلاً للمؤمن و دفعا للضرر المحتمل بمعنى العقاب على ما بيناه فى أوائل الكتاب عند قول الماتن: يجب على كل مكلف أن يكون.. مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً.

ثم إن أطراف الاحتياط فى زمان الفحص عن المجتهد أو الأعلم هى أقوال من يحتمل اجتهاده أو أعلميته دون الوجوه المحتملة فى المسألة، فإذا علم اجتهاد أحد شخصين أو أعلميته كفى فى الاحتياط الأخذ بأحوط قوليهما، و لم يجب عليه الأخذ بأحوط الوجوه المحتملة فى المسألة، و ذلك لعلمه بحجية أحد ذينك القولين فى حقه، و معه يكون العمل بأحوطهما مؤمناً من العقاب.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٧٩

(مسألة ٥١) المأذون، و الوكيل عن المجتهد فى التصرف فى الأوقاف، أو فى أموال القصر، ينزل بموت المجتهد (١) بخلاف المنسوب من قبله كما إذا نصبه متولياً للوقف أو قيماً على القصر فإنه لا تبطل توليته و قيموته على الأظهر (٢)

المأذون و الوكيل عن المجتهد:

(١) فإنه لا معنى لبقاء الاذن بعد موت المجتهد الآذن فى التصرفات كما ان الوكالة تبطل بموت الموكل لخروجه عن أهلية التصرف بالموت، و مع عدم أهلية الموكل للتصرف لا معنى للاستنابة و الوكالة عنه، إذ الوكيل هو الوجود التنزيلي للموكل و من هنا تنسب تصرفاته الى موكله و اليه يتوجه الأمر بالوفاء بتلك التصرفات من بيع أو شراء أو إجارة و نحوها.

(٢) يأتى فى المسألة الثامنة و الستين أن الفقيه لم تثبت له الولاية المطلقة فى زمان الغيبة ليتمكن من نصب المتولى و القيم و نحوهما، إذا جعله المتولى أو القيم فى الحقيقة من التوكيل دون جعل التولية أو القيمة. و قد تقدم أن بموت الموكل تبطل وكالة الوكيل. و دعوى: أن جعل القيمة أو التولية ليس من جهة عموم الولاية الفقيه حتى يدفع بعدم الدليل عليه. بل من جهة أن إعطاء هذه المناصب من الوظائف الراجعة إلى القضاة.

مندفعة: بأن الفقيه إذا أنكرنا ثبوت الولاية المطلقة له فانى له إعطاء هذه المناصب لغيره فإنه يحتاج الى دليل و لم يدلنا اى دليل على أن القاضى يتمكن من إعطائها. و قوله فى مقبوله عمر بن حنظلة: فانى قد جعلته عليكم حاكماً (١)

(١) المروية فى ب ١١ من أبواب صفات القاضى من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٨٠

.....

أجنى عن هذا المدعى، لانه بمعنى جعلته عليكم قاضياً كما ورد فى صحيحة أبى خديجة حيث قال-ع- فانى قد جعلته قاضياً (١) و يأتى أن جعل القضاة لا دلالة له بوجه على تمكن القاضى من إعطاء تلك المناصب لمن أراد، بل إثباته يحتاج إلى دليل على أن المقبولة ضعيفة السند- كما مر- و غير صالحة للاستدلال بها على شىء. □

و نظيره دعوى: أن جعل القيم أو المتولى من الحاكم كجعلهما من الله فليست القيمة أو التولية راجعة إلى ولاية الفقيه أو أن

المنصب من الله و الحاكم واسطة في الثبوت فلا موجب لانعدامه بموت المجتهد الحاكم.

فان كلا- من الدعويين بلا- دليل، لوضوح ان كلامنا ليس في أن الحاكم هل يمكن أن ينصب قيما أو متوليا ولا ينعدم بموته؟ فإن إمكانه أمر لا- مناقشة فيه و انما الكلام في ثبوته و هو يحتاج إلى دليل، و لم يدلنا اي دليل على أن للمجتهد نصب القيم أو المتولى اللهم الأبناء على ثبوت الولاية المطلقة له في عصر الغيبة و يأتي منا انها أيضا مما لا دليل عليه.

بل لو سلمنا أن الفقيه له الولاية على النصب لا- مناص من أن نلتزم بارتفاع القيمومة أو التولية التي جعلها المجتهد للقيم و المتولى بموته، فان القدر المتيقن من ثبوت الولاية انما هو ولايته على النصب و هو حي. و أميا ولايته على نصب القيم- مثلا- ما دام كون القيم حيا، و إن مات المجتهد فهي مشكوكة الثبوت، و حيث لا إطلاق يتمسك به لإثباتها فمقتضى الأصل عدم ولايته كذلك بعد موته.

و دعوى: أن السيرة جارية على إعطاء هذه المناصب من القضاء و بقاء المنصوبين من قبلهم على القيمومة أو التولية حتى بعد موت القاضى الجاعل لهما و خروجه عن الأهلية و أن هذا هو المرسوم في القضاء بالفعل أيضا. مندفعه: بأن السيرة على ذلك غير ثابتة، و أن المقدار الثابت- على تقدير

(١) المروية في ب ١ من أبواب صفات القاضى من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٨١

(مسألة ٥٢) إذا بقى على تقليد الميت من دون أن يقلد الحي في هذه المسألة كان كمن عمل من غير تقليد (١) (مسألة ٥٣) إذا قلد من يكتفى بالمرء- مثلا- في التسيحات الأربع، و اكتفى بها أو قلد من يكتفى في التيمم بضربة واحدة ثم مات ذلك المجتهد فقلد من يقول بوجوب التعدد لا يجب عليه إعادة الأعمال السابقة (٢)

القول بالولاية- إن القضاء لهم نصب القيم و المتولى- حال حياتهم- و ارتفاعهما بموتهم. و أما أن لهم أن ينصبوا تلك المناصب إلى الأبد ليبقى بعد مماتهم فلم يحرز سيرتهم عليه.

و لا يمكن استصحاب بقاء القيمومة أو التولية للقيم و المتولى بعد موت المجتهد الجاعل لهما، لأنه من الاستصحابات الجارية في الشبهات الحكمية و قد مر غير مرة عدم جريانها لابتلائها بالمعارض- دائما- بل الاستصحاب لا مجال له في المقام و إن قلنا بجريانه في الشبهات الحكمية، لأنه من المحتمل أن تكون ولاية القيم أو المتولى من آثار ولاية القاضى الجاعل و شئونها، و معه إذا مات الجاعل ارتفعت ولاية القيم و المتولى لا محالة. إذا الموضوع غير محرز البقاء، و مع عدم إحراز بقائه لا معنى للاستصحاب.

(١) نظير من عمل بآراء غير الأعلام من دون ان يقلد الأعلام فيه، لوضوح أنه ليس من التقليد الصحيح، و ليس للعامي أن يكتفى بما اتى به كذلك فان فتوى الميت أو غير الأعلام مشكوكة الاعتبار، و العمل بما يشك في حجته غير مؤمن من احتمال العقاب و لا يجترى به العقل في امتثال التكاليف المنجزة بالعلم الإجمالى بوجه. اللهم إلا أن يرجع فيهما إلى الأعلام أو الحى المجوزين تقليد غير الأعلام أو الميت بقاء، فان بذلك يستكشف أن أعماله كانت مطابقة للحجة فيحكم بصحتها.

(٢) قد أسلفنا تفصيل الكلام في هذه المسألة في أوائل الكتاب عند الكلام

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٨٢

و كذا لو وقع عقدا أو إيقاعا بتقليد مجتهد يحكم بالصحة ثم مات و قلد من يقول بالبطلان يجوز له البناء على الصحة. نعم فيما سيأتى يجب عليه العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثانى. و أما إذا قلد من يقول بطهارة شىء كالغسالة ثم مات و قلد من يقول بنجاسته فالصلوات و الأعمال السابقة محكومة بالصحة و إن كانت مع استعمال ذلك الشىء. و أما نفس ذلك الشىء إذا كان باقيا فلا يحكم

بعد ذلك بطهارته، و كذا في الحلية و الحرمة، فإذا أفتى المجتهد الأول بجواز الذبح بغير الحديد- مثلا- فذبح حيوانا كذلك فمات المجتهد و قلد من يقول بحرمة فان باعه أو أكله حكم بصحة البيع و إباحة الأكل. و أما إذا كان الحيوان المذبح موجودا فلا يجوز بيعه و لا أكله و هكذا.

(مسألة ٥٤) الوكيل في عمل عن الغير كاجراء عقد أو إيقاع أو إعطاء خمس أو زكاة أو نحو ذلك يجب أن يعمل بمقتضى تقليد الموكل لا تقليد نفسه (٢) إذا كانا مختلفين، و كذلك الوصى في مثل ما لو كان وصيا في استيجار الصلاة عنه يجب أن يكون وفق فتوى مجتهد الميت.

على الاجزاء فلا نعيد.

الوكيل في عمل عن الغير:

(١) المكلف إذا أراد تفرغ ذمة الغير عما اشتغلت به من التكاليف أو الوكيل في إجراء عقد أو إيقاع و نحوهما فهل يعتبر أن يراعى وظيفته نفسه الثابتة بالتقليد أو الاجتهاد، أو أن الواجب أن يراعى وظيفته الغير؟ يختلف حكم المسألة باختلاف الموارد، فان تفرغ ذمة الغير قد يصدر من المتبرع، و اخرى من الولي، و ثالثه من التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٨٣

.....

الوصي، و رابعة من الوكيل.

فان كان المتصدى للتفرغ هو المتبرع أو الولي كالولد الأكبر إذا أراد تفرغ ذمة والده الميت عن الصلاة و الصيام فلا مناص من أن يفرغ ذمة الميت بما هو الصحيح عندهما حتى يسوغ لهما الاجتراء به في تفرغ ذمته- وجوبا أو استحبابا.

فإذا كان الميت بانبا على وجوب التسيحات الأربع ثلاثا أو على وجوب السورة في الصلاة دون المتبرع أو الولي جاز لهما الاقتصار في التسيحات الأربع بالمرّة الواحدة أو بالصلاة من دون سورة لأنهما محكومان بالصحة و مفرغان ذمة الميت عندهما، و كذلك الحال فيما إذا اختلفا في الأركان كما إذا بنى الميت- اجتهادا أو تقليدا- على وجوب التوضؤ في بعض الموارد مع الجبيرة، و بنى الولي أو المتبرع على وجوب التيمم فيه فان اللازم أن يراعى الصحيح عندهما، لا الصحيح عند الميت و أما لو كان المتصدى للتفرغ هو الوكيل أو الوصى فلا مناص من أن يراعى الصحيح عند الموصى أو الموكل، فإن الوكالة من إيكال الأمر إلى الغير فالموكل أو كل العمل الى وكيله ليقوم مقامه فيه و يعمل عمله، فالوكيل وجود تنزيلي لموكله و عمله عمله و من هنا يصح اسناد عمله إلى الموكل في العقود و الإيقاعات، و يكون قبضه قبض الموكل، و معه لا بد للوكيل من أن يراعى الصحة عند الموكل، و إلا فلم يأت بالعمل الموكل إليه.

و إن شئت قلت عمل الوكيل عمل للموكل بالتسبب فلا مناص من أن يراعى فيه نظره، كما هو الحال في فعله المباشري، لأنه لا فرق في العمل بين المباشرة و التسبب فلو وكل أحدا في استيجار من يصلح عن أبيه- مثلا- و كان ممن يرى الترتيب في القضاء دون الوكيل لم يجز للوكيل استيجار أجير للقضاء إلا أن يراعى الترتيب فيه.

و من ذلك يظهر الحال في الوصى، لأنه أيضا نائب عن الموصى في تصرفاته

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٨٤

.....

فليس له أن يأتي بأعماله حسب نظره واعتقاده، إذ ليس العمل عمله، فإذا أوصاه أن يستأجر أحدا للقضاء عنه لم يجز للوصى استيجاره للصلاة من دون سورة، وإن كانت الصلاة من دونها صحيحة عنده. بل يجب استيجاره لها مع السورة، لأنها الواجبة عند الموصى بالاجتهاد أو التقليد، فالمنصرف إليه من الوكالة و الوصاية لدى العرف- ما لم تقم قرينته على الخلاف- إنما هو استتابة الموكل أو الموصى للوكيل و الوصى في عملهما الموجب لتفريغ ذمتها على نظرها.

فلا يمكن قياسهما بالمتبرع و الولي، فإن التكليف من الابتداء متوجه إليهما- وجوبا أو استحبابا- فلا مناص من مراعاة نظرها، و هذا بخلاف الوصى و الوكيل فان التكليف غير متوجه إليهما ابتداء و إنما هو توجه إلى الموصى و الموكل و هما يعطيان السلطة في أعمالهما إلى الوكيل أو الوصى فهما نائبان عن الموكل و الموصى فيجب أن يراعى نظرها.

نعم يمكن المناقشة بالإضافة إلى الأجير، بأن العمل العبادى الذى يقع مورد الإجارة إنما هو العمل الصحيح الموجب لتفريغ ذمة المنوب عنه، فإذا فرضنا أن العمل الذى اتى به الأجير عن المستأجر باطل بنظره فكيف يتمشى منه قصد التقرب به؟! و ان كان صحيحا عند المستأجر و المنوب عنه، و مع عدم تمشى قصد القربة و وقوع العمل باطلا و غير موجب لتفريغ ذمة المستأجر لم تصح إجارته لعدم قدرته على العمل الذى وقع موردا للإجارة، و مع كون العمل باطلا عند الأجير لا يصح إجارته.

نعم لا- مانع من صحة الإجارة فيما إذا كان الأجير محتملا- لصحة العمل، لانه يتمكن حينئذ من إتيانه رجاء و بما انه صحيح عند المنوب عنه، و معه يحكم بصحة العمل و يكون موجبا لتفريغ ذمته فعلى ذلك أيضا لا- يعتبر فى موارد الإجارة أن يكون العمل صحيحا عند الأجير. بل اللازم أن لا يكون باطلا عنده فلاحظ.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٨٥

(مسألة ٥٥) إذا كان البائع مقلدا لمن يقول بصحة المعاطاء- مثلا- أو العقد بالفارسي، و المشتري مقلدا لمن يقول بالبطلان، لا يصح البيع بالنسبة إلى البائع أيضا (١) لأنه متقوم بطرفين فاللازم أن يكون صحيحا من الطرفين و كذا فى كل عقد كان مذهب أحد الطرفين بطلانه، و مذهب الآخر صحته.

اختلاف المتعاملين تقليدا أو اجتهادا:

(١) قد يقال بطلان المعاملة بالإضافة إلى كل من المتعاملين نظرا إلى أن المعاملة هى المعاهدة بين الالتزامين و لا إشكال فى أنها قائمة بالطرفين، فإذا حكم بطلانها بالإضافة إلى المشتري- مثلا- لم يكن مناص من الحكم بطلانها بالإضافة إلى البائع أيضا، إذ لا معنى لصحتها بالإضافة إلى أحدهما و بطلانها بالإضافة إلى الآخر، لأنها قائمة بالطرفين، فلا- يقاس أبواب العقود و المعاملات بالأحكام التكليفية، لأنها يمكن أن تثبت فى حق أحد دون آخر كالغسالة التى يرى بعضهم طهارتها و هى محكومة بالنجاسة عند غيره.

و قد يقال: بصحتها بالإضافة إلى كليهما، لأن المعاهدة و المعاملة أمران قائمان بطرفي المعاملة فإذا صححناها فى طرف دل ذلك بالدلالة الالتزامية على صحتها فى الطرف الآخر أيضا.

و لا يمكن المساعدة على شىء منهما، و ذلك لان الحكم بالصحة فى كلا الطرفين- عند صحتها بالإضافة إلى أحدهما- كما أصر عليه شيخنا المحقق فى حاشيته على المكاسب أو الحكم بالفساد عند الحكم بفسادها بالإضافة إلى أحدهما، كما بنى عليه الماتن إنما هو بحسب الحكم الواقعى لوضوح أن مع فساد المعاملة واقعا من طرف المشتري- مثلا- لا معنى لصحتها من طرف البائع كما لا معنى لفسادها من أحد الطرفين مع

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٨٦

.....

صحتها من أحدهما، إلا- أن كلامنا إنما هو فيما إذا رأى أحدهما بطلان المعاملة بحسب الحكم الظاهري الثابت عنده بالتقليد أو الاجتهاد، ورأى الآخر صحتها ظاهرا كذلك، وليس محل الكلام ما إذا صحت المعاملة أو فسدت عند أحدهما واقعا، ولا تلازم بين الفساد من طرف- ظاهرا- وبين الفساد من الجانب الآخر.

فالصحيح- بناء على الطريقة- في باب الأمارات دون السببية والموضوعية أن يلتزم بصحة المعاملة عند القائل بالصحة وفسادها عند القائل بالفساد في مرحلة الظاهر، لقيام الطريق على الصحة عند أحدهما وعلى الفساد عند الآخر، فلا مناص من أن يعمل كل منهما حسب ما تقتضيه الوظيفة الظاهرية و ما أدت إليه الامارة القائمة عنده والتفكيك والاختلاف- بين المتلازمين- في مرحلة الظاهر أمر لا- محذور فيه فلنلتزم بان المبيع- مثلا- خرج عن ملك البائع- ظاهرا- وأنه المالك للثمن، كما نلتزم بان الثمن باق على ملك المشتري و ان الثمن غير داخل في ملكه بحسب الظاهر.

نعم هذا يؤدي إلى الاختلاف و النزاع بين المتعاملين فيرجع فيه إلى حكم الحاكم و يعمل على طبق الموازين المقررة في باب القضاء، و إلا فالبائع مالك للثمن و يجوز له أخذه من المشتري و لو حيلة، و لا وجه معه للحكم بالصحة و لا للحكم بالفساد من كلا الجانبين. نعم ما ذهب إليه الماتن «قده» من الحكم بالفساد في كلا الطرفين إنما يتم بناء على ما لا يلتزم به هو «قده» و لا غيره من المحققين من القول بالسببية و الموضوعية في باب الطرق، و ذلك لأننا إذا التزمنا بانقلاب الواقع عند قيام الامارة على الخلاف كانت الصحة عند القائل بها و الفساد عند الآخر حكما واقعا حسب ما أدت إليه الامارة القائمة عندهما فليس هناك حينئذ حكم ظاهري ليجوز التفكيك بين المتعاملين بحسب الصحة و الفساد.

فإذا فرضنا أن الحكم الواقعي هو الفساد و كانت الامارة القائمة عند أحدهما

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٨٧

(مسألة ٥٦) في المرافعات اختيار تعيين الحاكم بيد المدعى (١)

على صحة المعاملة مستلزما لقلب الواقع و تبدل الفساد بالصحة واقعا، و الحكم بالصحة في أحد الطرفين واقعا لا يجتمع مع الحكم بالفساد- واقعا- في الطرف الآخر، و كذا الحال فيما إذا كان الحكم الواقعي هو الصحة فإن الامارة القائمة عند أحدهما على الفساد تستلزم قلب الواقع إلى مؤداها لا محالة و بها تتبدل المعاملة الصحيحة فاسدة واقعا و الحكم بالفساد في أحد الطرفين لا يجتمع مع الحكم بالصحة واقعا في الطرف الآخر و مع عدم ثبوت صحتها و فسادها كانت النتيجة هو الفساد، فلا يمكن الحكم بانتقال الثمن إلى البائع و لا بانتقال الثمن إلى المشتري كما افاده الماتن «قده».

و أما بناء على ما هو الصحيح عند محققى الأصحاب من القول بالطريقة، فاللازم هو الحكم بالصحة عند أحدهما حسب ما أدت اليه الامارة القائمة عنده و الحكم بالفساد عند الآخر حسب ما أداه الطريق القائم عنده كما عرفت.

(١) الوجه فيه: أن إثبات القضية المدعاة إنما هو على المدعى و هو الذى يحتاج فى ذلك إلى إقامة الحجة و الدليل، و له أن يحتج عليها بما شاء، و يستدل بأى دليل أراد، فالاختيار فى ذلك إليه، و ليس للمنكر أن يقترح له الدليل و يعين له الحجة فى استدلاله بان يقول: إنى لا اقبل قولك، إلا أن تستدل عليه بدليل كذا. فإنه أمر غير مسموع لدى العقلاء و لا يعتنون به بوجه، فان المنكر لا يروم من المدعى سوى إثبات مدعاه، سواء فى ذلك أن يحتج المدعى بهذا أو بذاك، كما أن الأمر كذلك فى الاستدلالات العملية، فإن المخالف فى المسألة لا يطالب من المخالف فى المسألة إلا الدليل و مطلق ما به البيان و ليس له أن يطالبه بدليل يقترح له. بل الاختيار

في ذلك إلى المستدل. إذا للمدعى أن يختار أحد الحاكمين، و يستدل بحكمه، و يحتاج به على مدعاه.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٨٨

إلا إذا كان مختار المدعى عليه أعلم (١) بل مع وجود الأعلام و إمكان الترافع إليه الأحوط الرجوع إليه مطلقاً.
(مسألة ٥٧) حكم الحاكم الجامع للشرائط لا يجوز نقضه (٢) و لو لمجتهد آخر.

و من هنا ذكرنا في بحث التفسير أن أمر المعجزة انما هو بيد مدعى النبوة و انه ليس للناس أن يقترحوا المعجزة على مدعيها و قد ورد في بعض الروايات عن النبي -ص- ما مضمونه أن اقتراح المعجزة غير راجع الى الناس، و ليس أمر تعيينها بيدهم وإنما ذلك إلى الله فهو الذي يعين معجزة للنبي «١».

(١) يأتي في المسألة الثامنة و الستين أن الأعلمية غير معتبرة في حجية القضاء و نفوذ حكم الحاكم في المترافعين. بل الأعلام و غيره سيان، إذا اختيار تعيين الحاكم بيد المدعى مطلقاً سواء أ كان مختار المنكر أعلم أم لم يكن.

حكم الحاكم لا يجوز نقضه:

(٢) قد يستدل عليه بالإجماع و اخرى بما ورد في مقبولة عمر بن حنظلة من قوله عليه السلام: فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما استخف بحكم الله، و علينا رد، و الراد علينا الراد على الله و هو على حد الشرك بالله «٢».
و يرد عليهما: أن الإجماع ليس من الإجماع التعبدى الكاشف عن قوله-ع- لاحتمال استناد المجمعين إلى المقبولة أو غيرها من الوجوه المذكورة في المقام فلا يمكن الاستدلال به بوجه. و أما المقبولة فهي على ما أشرنا إليه غير مرة ضعيفة السند لعدم ثبوت وثاقه عمر بن حنظلة فلاحظ.

(١) راجع البرهان: تفسير سورة الإسراء الآية ٩٠.

(٢) المروية في ب ١١ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٨٩

.....

فالصحيح أن يستدل على ذلك بما علمنا بالضرورة من تشريع القضاء في الشريعة المقدسة و قد دل عليه قوله عز من قائل وَإِذِ
حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ «١» و استفاد أيضا من الروايات الماثورة عنهم-ع- بوضوح.
كصحيحة أبي خديجة قال: قال لى أبو عبد الله-ع.. و لكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه «٢» و صحيحته الأخرى قال: بعثنى أبو عبد الله-ع- إلى أصحابنا فقال: قل لهم: إياكم إذا وقعت بينكم خصومة أو تدارى في شىء من الأخذ و العطاء أن تحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفساق اجعلوا بينكم رجلا قد عرف حلالنا و حرامنا فاني قد جعلته عليكم قاضيا .. «٣» الى غير ذلك من الروايات. بل لو لا مشروعية القضاء في الخصومات للزم اختلال النظام و الهرج و المرج.

فمشروعية القضاء في الشريعة المقدسة من المسلمات. و القضاء بمعنى فصل الخصومة و حلها. و قد قيل: انما سمي ذلك بالقضاء، لأن القاضي يقضى على الخصومة بفصلها، فلا يجوز وصلها بعد فصلها فان جوازه يستلزم لغوية القضاء. و حيث أن الاستفادة من الروايات أن حكم الحاكم إذا صدر عن الميزان الصحيح معتبر مطلقاً و أن اعتباره ليس من جهة الأمارية إلى الواقع بل انما هو لأجل

أن له الموضوعية التامة في فصل الخصومات و حل المرافعات فلا مناص من الالتزام بعدم جواز نقضه مطلقا سواء علمنا بعدم مطابقتها للواقع أو بالخطأ في طريقه- وجدانا أو تعبدا- أم لم نعلم به بلا- فرق في ذلك بين الشبهات الحكمية و الموضوعية فلا- يجوز للمتخاصمين إعادة الدعوى عند ذلك الحاكم مرة ثانية أو عند حاكم آخر

(١) النساء ٤: ٥٨.

(٢) المروية في ب ١ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.

(٣) المروية في ب ١١ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٩٠

إلا إذا تبين خطأؤه (١)

رضيا بها أم لم يرضيا، كما لا يجوز للحاكم سماعها.

و يدلنا على ذلك مضافا إلى ما قدمناه من الإطلاق و أن اعتبار الحكم من باب الموضوعية أن حكم الحاكم لو جاز نقضه عند العلم بمخالفته للواقع أو الخطأ في طريقه للزم عدم نفوذه- غالبا- في الترافع في الشبهات الموضوعية و بقاء التخاصم فيها إلى الأبد لعلم كل من المترافعين- غالبا- بعدم صدق الآخر أو عدم مطابقتها بينته للواقع، مع أنه لا- مجال للتأمل في شمول الإطلاقات للشبهات الموضوعية، و نفوذ حكم الحاكم فيها- جزما- و منه يظهر أن الإطلاقات شاملة للشبهات الحكمية أيضا كذلك و أن حكم الحاكم نافذ فيها و لو مع العلم بالمخالفة للواقع أو الخطأ في طريقه هذا كله إذا صدر الحكم على الميزان الصحيح.

و أما لو حكم من دون أن يراعى الموازين الشرعية- قصورا أو تقصيرا- كما إذا استند في حكمه إلى شهادة النساء في غير ما تصح فيه شهادتهن، أو استند إلى بينة المنكر دون المدعى، أو حكم بما هو ضروري للخلاف الكاشف عن قصوره في الاستنباط و عدم قابليته للقضاء فلا مانع من الترافع بعده، إلا أن هذا ليس بنقض للحكم- حقيقة- لأن الخصومة لم تنفصل واقعا حتى يجوز وصلها أو لا يجوز فان الحكم غير الصادر على الموازين المقررة كالعدم فلا حكم لينقض.

(١) مقتضى الروايات الواردة في المقام و إن كان أن حكم الحاكم له الموضوعية التامة في فصل الخصومة و النزاع إلا أن مع التأمل فيها لا يكاد يشك في أن حكم الحاكم غير مغير للواقع عما هو عليه. بل الواقع باق بحاله و حكم الحاكم قد يطابقه و قد يخالفه كيف و قد صرح بذلك في صحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبد الله- ع- قال: قال رسول الله- ص-: إنما أفضى بينكم بالبينات و الأيمان، و بعضكم ألحن بحجته من بعض فأیما رجل قطعت له من مال أخيه شيئا فإنما قطعت له به قطعة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٩١

.....

من النار «١» فإنها صريحة- كما ترى- في أن القضاء غير مبدل للواقع و أن من حكم له الحاكم بشيء إذا علم أن الواقع خلافه لم يجز له أخذه.

إذا لا يمكننا ان نرتب آثار الواقع بحكم الحاكم عند العلم بعدم مطابقتها للواقع بلا فرق في ذلك بين الشبهات الحكمية و الموضوعية و سواء علمنا بالخلاف بالوجدان أم بالتعبد، فإذا ترافعا في صحة بيع و فساد، و ادعى أحدهما أنه مائع متنجس- لملاقاته العصير قبل ذهاب ثلثيه- أو لاقى عرق الجنب عن الحرام، و الحجة قامت عنده على نجاستهما. و بنى الآخر على صحة البيع لطهارتهما عنده، و حكم الحاكم بصحة المعاملة لبنائه على طهارة الملقى في الصورتين و جب على مدعى البطلان أن يرتب على المعاملة آثار الصحة

تنفيذا لحكم الحاكم، إلا أنه ليس له أن يرتب آثار الطهارة على المبيع لعلمه بنجاسته - تعبدا.
 كما أن الحاكم إذا حكم بالمال لأحد المتخاصمين في ملكية شيء وجب على كليهما أن يرتبا على المال آثار ملكية المحكوم له -
 ظاهرا - فيجب على المحكوم عليه دفع المال الى المحكوم له لعدم جواز نقض الحكم كما مر، إلا أنه - اي المحكوم له - لا يتمكن من
 أن يتصرف فيه سائر التصرفات إذا علم ان الحكم على خلاف الواقع كما أن المحكوم عليه يجوز أن يسرقه من المحكوم له إذا علم
 أن المال له و ان حكم الحاكم غير مطابق للواقع. بل لا يبعد الحكم بجواز التقاص له من مال المحكوم عليه - إذا توفرت الشروط -
 كما إذا علم أن المحكوم له قد ظلمه و ادعى المال مع علمه بأنه ليس له. هذا.
 وقد يقال: بالتفصيل في الشبهات الموضوعية بين ما إذا استند الحاكم الى اليمين فلا يجوز للمحكوم عليه السرقة و التقاص و إن علم
 أن حكمه ذلك مخالف للواقع و بين ما إذا استند إلى البينة فيجوز و ذلك للأخبار الواردة في أن من كان له على غيره مال

(١) المروية في ب ٢ من أبواب كيفية الحكم من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٩٢

.....

فأنكره فاستحلفه لم يجز له الاقتصاص من ماله بعد اليمين فان اليمين تذهب بالحق و هي عدة روايات (١).
 «منها»: ما رواه خضر النخعي في الرجل يكون له على الرجل المال فيجده قال: فان استحلفه فليس له أن يأخذ شيئا و ان تركه و لم
 يستحلفه فهو على حقه (٢) و «منها»: رواية عبد الله بن وضاح و فيها: و لو لا انك رضيت بيمينه فحلفته لأمرتك أن تأخذ من تحت
 يدك، و لكنك رضيت بيمينه و قد ذهبت اليمين بما فيها .. (٣) «و منها» غير ذلك من الروايات.
 و الصحيح عدم الفرق في جواز الاقتصاص بين اليمين و البينة، و ذلك فإن الأخبار الدالة على أن اليمين تذهب بالحق على طائفتين:
 «إحدهما»: واردة في الاستحلاف و أن من له المال لو استحلف المنكر لم يجز له الاقتصاص من ماله بعد اليمين. و «ثانيهما»: ما ورد
 في أن المنكر لو حلف لم يجز لمن له المال الاقتصاص من ماله.
 أما الطائفة الأولى: فهي و إن كانت تامة دلالة، و لا - يمكن حملها على أن الحق الذي يذهب به اليمين هو حق الدعوى لا الحق
 المدعى، لانه خلاف ما ورد في بعضها كما في الرواية المتقدمة «و قد ذهبت اليمين بما فيها» اي بما في يدك.
 و قوله في رواية موسى بن أكيل النميري «ذهبت اليمين بحق المدعى» (٤) كما

(١) فليراجع ب ٩ و ١٠ من أبواب كيفية الحكم و احكام الدعوى و ب ٤٦ من كتاب الايمان و ب ٨٣ من أبواب ما يكتسب به من
 الوسائل.

(٢) المروية في ب ٤٦ من الايمان و ١٠ من أبواب كيفية الحكم و احكام الدعوى من الوسائل.

(٣) المروية في ب ١٠ من أبواب كيفية الحكم و احكام الدعوى من الوسائل.

(٤) المروية في ب ٩ من أبواب كيفية الحكم و احكام الدعوى من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٩٣

.....

أنها غير معارضة في مداليلها، إلا أنها ضعيفة السند و غير قابلة للاستدلال بها بوجه أما الطائفة الثانية: «فمنها»: صحيحة سليمان بن خالد

قال: سألت أبا عبد الله -ع- عن رجل وقع لى عنده مال فكا برنى عليه و حلف ثم وقع له عندى مال. آخذه؟
«فآخذه» لمكان مالى الذى أخذته، و أجدده، و أحلف عليه؟ كما صنع قال: ان خانك فلا تخنه، و لا تدخل فيما عتبه عليه «١» إلا أنها
معارضة بصحيحة أبى بكر الحضرمى قال: قلت له: رجل لى عليه دراهم فجددنى و حلف عليها أ يجوز لى إن وقع له قبلى دراهم أن
أخذه منه بقدر حقى؟ قال: فقال: نعم .. «٢»

إذا لا مجال للتفصيل فى الشبهات الموضوعية بين اليمين و البينة.

و المتحصل أن بحكم الحاكم لا- يجوز ترتيب آثار الواقع إذا علمنا مخالفته للواقع نعم إذا لم يعلم أنه على خلافه أو مطابق له جاز
ترتيب آثار الواقع بحكم الحاكم فلا- مانع من ترتيب أثر الطهارة على المبيع، أو مالىة المال للمحكوم له فى المثالين عند عدم العلم
بمخالفة الحكم للواقع، لأنه مقتضى السيرة القطعية فلاحظ.

ثم إن ما ذكرناه بناء على ما استدللنا به من صحىحتى أبى خديجة المتقدمين ظاهر لا اشكال فيه. و أما لو اعتمدنا على مقبولة عمر بن
حنظلة فقد يتوهم دلالتها على أن حكم الحاكم أماره على الواقع و معه لا مانع من ترتيب آثار الواقع بالحكم فيجوز لمدعى البطلان
فى المثال أن يرب آثار الطهارة على المبيع، و كذلك المحكوم له يجوز أن يتصرف فى المال و إن علم بعدم مطابقة الحكم للواقع،
فالامارة القائمة على نجاسة الملقى أو عدم كون المال للمحكوم له و ان كانت معارضة لحكم الحاكم و انهما أمارتان متعارضتان،
إلا- أن الحكم مقدم على الامارة المخالفة لورود المقبولة فى مورد تعارض الحجتين، فان موردها هو التنازع فى الدين أو الميراث
الظاهر فى التنازع فى الحكم الكلى، و الاختلاف فى الحكم الشرعى إنما يتصور مع الحجّة

(١) المرويتان فى ب ٨٣ من أبواب ما يكتسب به من الوسائل.

(٢) المرويتان فى ب ٨٣ من أبواب ما يكتسب به من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٩٤

(مسألة ٥٨) إذا نقل ناقل فتوى المجتهد لغيره (١) ثم تبدل رأى المجتهد فى تلك المسألة لا يجب على الناقل اعلام من سمع منه
الفتوى الاولى و إن كان أحوط، بخلاف ما إذا تبين له خطأؤه فى النقل فإنه يجب عليه الاعلام.

و الدليل، و معه لو قدمنا العمل بالحجّة على الحكم استلزم ذلك تخصيص المورد و هو أمر غير جائز.

و يدفعه: مضافا إلى أن المقبولة ضعيفة سندا و لا دلالة لها على الأمارية و ترتيب أثر الواقع لأنها إنما تدل على تقدم حكم الحاكم
قضاء للتخاصم أن جعل الامارة و الطريق مع العلم بالخلاف أمر لا- معنى له و ما معنى كون الحكم حجّة و طريقا مع القطع بكونه
مخالفا للواقع؟! و كيف يمكن الالتزام بوجود قبوله و حرمة رده مع العلم بأنه خلاف ما أنزله الله سبحانه!! ثم إن هذا كله فى موارد
الترافع و الخصومات الأعم من الشبهات الحكمية و الموضوعية. و هل ينفذ حكم الحاكم و يحرم نقضه فى غير موارد الترافع أيضا
كثبوت الهلال و نصب القيم و المتولى و نحوها؟ يأتى عليه الكلام فى المسألة الثامنة و الستين ان شاء الله و نبين هناك أنه لا دليل
على نفوذ حكم الحاكم فى غير موارد الترافع فليلاحظ

تبدل رأى بعد نقل الفتوى:

(١) أو أن المجتهد افتى بشىء ثم تبدل رأيه- كما تعرض له فى المسألة التاسعة و الستين- فهل يجب على الناقل أو المجتهد نفسه
إعلام المقلدين و من سمع منه الفتوى الأولى أو لا يجب؟

و ذلك فان المجتهد قد يفحص عن أدلة المسألة و مداركها- بالمقدار اللازم فى الاجتهاد- كما لو فحص عنها فى مظانها و الأبواب

المناسبة لتلك المسألة ولا

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٩٥

.....

يظفر بما يدل على الحرمة أو الوجوب و من هنا يفتى في المسألة بالجواز، و يقف بعد ذلك في غير الباب المناسب لها على ما يدل على الحرمة أو الوجوب فيضطر بذلك الى العدول عن فتواه الاولى بالجواز.

و أحسن مثال لتلك الكبرى مسألة حرمة تمكين الزوجة الحائض زوجها من نفسها فان قوله عز من قائل فَاعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ «١» خطاب للأزواج و الاخبار الدالة على حرمة وطء الحائض - في الأبواب المناسبة لها - كلها يختص بهم فمن فحص عن حرمة وطء الحائض لا يعثر في الأبواب المناسبة لها على دليل يدل على الحرمة بالإضافة إلى الزوجة لاختصاص الأدلة بالزوج، و من هنا وقع الكلام في أن الحائض هل يجوز أن تمكن زوجها من نفسها كما إذا أراد الوقاع عصيانا - من غير ناحية الإعانة على الإثم - أو كان زوجها مجنوناً أو غير بالغ حتى يخرج عن شبهة الإعانة على الإثم. لعدم حرمة الوطء بالإضافة إليها أو لا يجوز؟ فالمجتهد الفاحص عنها في مظانها لا يكاد تصله الحرمة بالإضافة إلى الزوجة و معه يفتى بجواز تمكينها.

إلا انه إذا عثر في أبواب العدد على باب أن المعتدة بالأقراء إذا رأت الدم في أول الحيضة الثالثة جاز لها أن تزوج، و لم يجز لها أن تمكن من نفسها حتى تطهر «٢» و رأى الأخبار الدالة على حرمة التمكين على الحائض من نفسها اضطر إلى العدول و الإفتاء بالحرمة في المسألة فهل في تلك الموارد المذكورة يجب على المجتهد أو ناقل الفتوى السابقة أعلام من سمع منه الفتوى الاولى بعد العدول أو لا يجب؟

و الصحيح عدم وجوب الاعلام لعدم دلالة الدليل عليه و الوجه فيه: أن المقلد السامع للفتوى الاولى و ان كان يقع في مخالفة الواقع من جهة أخبار المجتهد

(١) البقرة ٢: ٢٢٢.

(٢) راجع ب ١٦ من أبواب العدد من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٩٦

.....

أو الناقل إلا - أن التسبب إلى وقوعه في المحرم انما هو من الله سبحانه دون الناقل أو المجتهد، فان الفتوى الاولى للمجتهد حجة شرعية في ظرفها، و المجتهد أو الناقل كان كلاهما مرخصين في بيانها، فان المقدار المعبر من الفحص انما هو الفحص عن المسألة في مظانها و الأبواب المناسبة لها كما مر، و لا يجب الفحص عنها في جميع الأبواب الفقهية بوجه.

و من الظاهر أن حجية الفتوى السابقة مستندة إلى الشارع، لأنه الذي اعتبر الفتوى الأولى حجة، فاللقاء في مخالفة الواقع مستند الى الله نظير ما ذكره ابن قبة في شبهته المعروفة، و ان أجبنها عنها في محلها و مع أن التسبب من الشارع دون المجتهد أو الناقل لا مقتضى لوجوب الاعلام عليهما من ناحيته.

و أما وجوب تبليغ الأحكام الشرعية فهو إنما يقتضى وجوب الفتوى الثانية بجعلها في معرض الوصول إليها و لا - يقتضى وجوب إيصالها إلى المقلد الذي سمع منه الفتوى الاولى من أحدهما و عليه فالاعلام في هذه الصورة لا دليل على وجوبه.

اللهم إلا - أن يكون وقوع المكلف في الحرام أو ترك الواجب مستندا إلى المجتهد أو الناقل - بحسب البقاء - و ذلك كما إذا صلى

المقلد من دون سورة- بمرئى منهما- استنادا الى فتوى المجتهد أو النقل، لأنهما حينئذ لو لم يبينا له وجوبها و لم ينهها بالعدول استند الحكم بوجوب الصلاة من دون سورة إليهما- بقاء- و هو من التسبب الى الوقوع فى مخالفة الواقع و هو حرام و لا- مناص معه من الالتزام بوجوب الاعلام عليهما، و هذا بخلاف ما إذا لم يستند ذلك إليهما بحسب البقاء. و لا يقاس هذه المسألة بما لو افتى المجتهد خطأ أو نقل الناقل فتواه كذلك، لان التسبب حينئذ من المجتهد أو الناقل.

و أما فى المقام أعنى مسألة العدول و تبدل الرأى فالتسبب مستند فيها الى الشارع كما مر.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٩٧

(مسألة ٥٩) إذا تعارض الناقلان فى نقل الفتوى تساقطا (١) و كذا البيتان، و إذا تعارض النقل مع السماع من المجتهد شفاها قدم السماع، و كذا إذا تعارض ما فى الرسالة مع السماع، و فى تعارض النقل مع ما فى الرسالة قدم ما فى الرسالة مع الأمن من الغلط.

تعارض الناقلين فى نقل الفتوى:

(١) و تفصيل الكلام فى هذه المسألة أن فتوى المجتهد قد تثبت بالسماع إما من نفسه شفاها أو بالنقل عنه، و قد تثبت بالبينه، و ثالثة بوجدانها فى رسالته إذا كانت مأمونة من الغلط، و لا كلام فى ثبوتها بتلك الأمور و انما الكلام فيما إذا وقعت المعارضة بينها. و التعارض قد يتحقق بين فردين من سنخ واحد، كما إذا سمع منه الفتوى بالجواز مرة و الفتوى بالحرمة أخرى، أو أن الناقل نقل عنه الفتوى بالجواز و نقل آخر عنه الفتوى بالحرمة أو أن بينه أخبرت عن فتواه بالحرمة و بينه أخرى أخبرت عن فتواه بالجواز، أو وجد فى إحدى رسالتيه الفتوى بشىء و فى الأخرى الفتوى بشىء آخر.

و فى هذه الصورة إذا كان أحدهما ناظرا إلى زمان، و الآخر إلى زمان آخر، كما إذا حكى أحدهما عن فتوى المجتهد السابقة و حكى الآخر عن فتواه الفعلية و احتمال العدول فى حقه و جب العمل على طبق المتأخر منهما، لعدم المعارضة بينهما إذ لا معارض للمتأخر منهما- زمانا- سوى استصحاب عدم عدول المجتهد عن الفتوى السابقة و هو لا يعارض الدليل.

و إذا كان كلاهما ناظرا إلى زمان واحد كما لو وجد فى إحدى رسالتيه المطبوعة فى تاريخ معين فتواه فى المسألة بالجواز و فى رسالته الأخرى المطبوعة فى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٩٨

.....

ذلك التاريخ بعينه- فى مطبوعة أخرى- افتى فيها بالحرمة، أو بينه أخبرت عن أن فتواه الفعلية هى الجواز، و أخبرت أخرى عن ان فتواه الفعلية هى الحرمة، أو أن أحد الناقلين نقل إفتائه الفعلية بالجواز و الآخر نقل إفتائه الفعلية بالحرمة. نعم هذا لا يتصور فى السماع بالمشافهة لعدم إمكان فتويين متنافيتين فى زمان واحد.

أو كان أحدهما ناظرا إلى زمان و الآخر إلى زمان آخر، كما إذا حكى أحدهما عن فتواه السابقة و حكى الآخر عن فتواه الفعلية إلا انا لم نحتمل فى حقه العدول عن فتواه السابقة فلا مناص من تساقطهما بالمعارضة كما هو مقتضى القاعدة فى المتعارضين هذا إذا وقع التعارض بين فردين من سنخ واحد كما عرفت.

و قد تتحقق المعارضة بين سنخين من الأمور المتقدمة و هذا له صور ثلاث:

«الأولى»: أن يعارض السماع- بالمشافهة- مع الرسالة المأمونة من الغلط.

«الثانية»: أن يعارض الرسالة مع النقل بالخبر أو البينة.

«الثالثة»: أن يعارض السماع- بالمشافهة- مع النقل بالخبر أو البينة.

ذكر الماتن «قده» أن السماع من المجتهد- شفاها- مقدم على النقل و الرسالة كما أن الرسالة مقدمة على النقل.

و الصحيح أن يقال: ان المتعارضين من تلك الأمور إن كانا ناظرين إلى زمانين متعددين فلا تعارض بينهما- حقيقة- فيما إذا احتمل العدول في حقه بل اللازم وقتئذ هو الأخذ بالمتأخر منهما- زمانا- و استصحاب عدم العدول عن الفتوى السابقة لا يعارض الامارة كما تقدم.

و إذا فرضناهما ناظرين إلى زمان واحد أو زمانين مع العلم أيضا بعدم العدول كانت الأمارتان متعارضتين لا محالة و حينئذ إذا كانت المعارضة بين السماع من المجتهد- شفاها- و بين نقل الثقة أو البينة فان لم يحتمل الخطأ فيما سمعناه من المجتهد كما لو اتحد المجلس و سئل فيه المجتهد عن المسألة و اختلف فيما أجاب به عن السؤال

التفقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٩٩

.....

فأخبر الثقة أو البينة عن أنه أفتى في المجلس بالجواز، و المقلد سمع منه الفتوى بالحرمة- مثلا- فهما من الدليلين المتعارضين أحدهما قطعي و الآخر ظني، للقطع بعدم الخطأ في الفتوى المسموعة من المجتهد و أن ما سمعناه منه بالمشافهة من الحكم بالحرمة هو فتواه في المسألة، و معه يسقط النقل عن الحجية للعلم بعدم مطابقته للواقع، لأنه إما كاذب أو مشتبه في نقله هذا إذا كانا ناظرين إلى زمان واحد.

و أما إذا كان كل منهما ناظرا إلى زمان، و علمنا عدم عدول المجتهد عن الفتوى السابقة فالأمر أيضا كذلك لاستلزام العلم بفتواه الفعلية- بالسماع- العلم بان فتواه السابقة أيضا كذلك، لأن مفروضنا العلم بعدم عدول المجتهد عن فتواه السابقة، إذا يقع التعارض بين السماع و النقل في الزمان السابق فيتقدم السماع لأنه قطعي، و النقل معلوم الخلاف كما مر.

و أما لو احتملنا الخطأ في فتواه التي سمعناها منه- شفاها- كما إذا تعدد المجلس فسمعنا منه الفتوى بالجواز في مجلس و نقل عنه الثقة أو البينة الفتوى بعدم الجواز في مجلس آخر، مع العلم بعدم عدوله عن فتواه السابقة، فلا علم لنا حينئذ بكذب الناقل أو خطائه، لأنه من المحتمل أن يكون الخطأ في فتوى المجتهد التي سمعناها عنه- شفاها- و مع هذا الاحتمال لا مانع من شمول أدلة الاعتبار لنقل الثقة أو البينة.

و حيث أننا نحتمل الخطأ في كل من الناقل و المجتهد تجرى أصالة عدم الغفلة و الخطأ في كل منهما و مقتضاها القطع التعبدي بصدور كلتا الفتويين لو لا المعارضة لكننا علمنا بالخطأ في إحداها فلا مناص من الحكم بتساقطهما بالمعارضة.

و لا يقاس المقام بما إذا تعارض السماع من الامام عليه السلام مع النقل فانا إذا سمعنا الحكم من الامام عليه السلام شفاها جزمنا بعدم مطابقة النقل للواقع لعدم احتمال الخطأ في الإمام-ع- و هذا بخلاف المقام، لاحتمال صدور كلتا الفتويين عن المجتهد حتى مع السماع عنه مع العلم بالخطأ في إحداها، و لأجل هذا العلم الإجمالي

التفقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٤٠٠

.....

تقع المعارضة بين الفتويين و يتساقطان فلا يمكن الأخذ بشيء منهما، فتقدم السماع على النقل انما هو في صورة العلم بعدم خطأ المجتهد في الفتوى المسموعة عنه شفاها هذا كله فيما إذا كانت المعارضة بين السماع و النقل.

و أما إذا وقع التعارض بين السماع و الرسالة فإن كانت الرسالة من غيره- كما يتفق كثيرا- فترى أن الثقة جمع فتاوى المجتهد في

كتاب فالتعارض وقتئذ من تعارض النقل و السماع فيأتي فيه جميع ما قدمناه في تعارضهما آنفا.

و أما لو كانت الرسالة بخطه و كتابته أو بخط غيره و لكنها مما لاحظته المجتهد كما إذا جمعها غير المجتهد و هو قد راجعها و نظر فيها فالمعارضة من تعارض الفتويين الصادرتين من المجتهد إحداها شفاها و الأخرى كتابة، و أصالة عدم الخطأ و إن جرت في كل منهما في نفسه، إلا أنه عند تعارضهما لا يبعد دعوى جريان السيرة العقلانية على عدم إجرائها في الفتوى المسموعة عنه - شفاها - و ذلك لأن الخطأ فيها مضمون و لكنه في فتواه بالكتابة موهوم، فإن الإنسان - بالطبع - يهتم و يحتفظ بخصوصيات المطلب عند الكتابة بما لا يحتفظ به في مكالماته - شفاها - و من هنا يشتبه فيها كثيرا بخلاف الكتابة و لا سيما في مقام الاستدلال و الاستنباط فيما أن الكتابة أضبط و أوثق - إذا كانت مأمونة من الغلط - لم تجر أصالة عدم الخطأ في معارضها و هي الفتوى - بالمشافهة - عند العقلاء. و من ذلك يظهر حكم ما إذا وقع التعارض بين النقل و الرسالة، فإن الكتابة كما تقدم أضبط من الفتوى - بالمشافهة - فضلا عن نقلها فلا تجرى فيها أصالة عدم الخطأ، و على الجملة إذا قدمنا الرسالة على سماع الفتوى من المجتهد بالمشافهة تقدمت على النقل الحاكي عن تلك الفتوى الشفهية بطريق أولى فيحكم بخطأ الناقل و يعمل على طبق الرسالة.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٤٠١

(مسألة ٦٠) إذا عرضت مسألة لا يعلم حكمها (١) و لم يكن الأعلم حاضرا فإن أمكن تأخير الواقعة إلى السؤال، و جب ذلك و إلا فإن أمكن الاحتياط تعين، و إن لم يمكن يجوز الرجوع إلى مجتهد آخر الأعلم فالأعلم، و إن لم يكن هناك مجتهد آخر و لا رسالته يجوز العمل بقول المشهور بين العلماء إذا كان هناك من يقدر على تعيين قول المشهور، و إذا عمل بقول المشهور ثم تبين له بعد ذلك مخالفته لفتوى مجتده فعليه الإعادة أو القضاء، و إذا لم يقدر على تعيين قول المشهور يرجع إلى أوثق الأموات، و ان لم يمكن ذلك أيضا، يعمل بظنه و ان لم يكن له ظن بأحد الطرفين، يبنى على أحدهما، و على التقادير بعد الاطلاع على فتوى المجتهد إن كان عمله مخالفا لفتواه فعليه الإعادة أو القضاء.

(١) بناء على ما قدمناه من جواز الرجوع إلى غير الأعلم فيما إذا لم يعلم المخالفة بينه و بين الأعلم جاز الرجوع إلى غير الأعلم في مفروض الكلام، و إذا لم يتمكن من الرجوع إليه من جهة العلم الإجمالي بمخالفة فتاواه مع فتاوى الأعلم في المسائل المبتلى بها يلزمه تأخير الواقعة أو الاحتياط، و إذا لم يمكن ذلك رجع إلى غير الأعلم حتى مع العلم بالمخالفة إجمالا. و إذا لم يتمكن من الرجوع إلى غير الأعلم أيضا آخر الواقعة إلى السؤال عن حكمها، فان التكاليف الواقعية قد تنجزت في حقه و معه يحتاج المكلف في موارد التكليف إلى المؤمن من العقاب لوجوب دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب، و لا يتحقق ذلك إلا بتأخير الواقعة.

و إذا لم يتمكن من تأخيرها احتاط - ان امكنه - لأنه أمر سائغ محصل للجزم بالامثال و فراغ الذمة حتى مع التمكن من الرجوع إلى الأعلم فضلا عما إذا لم يتمكن من الرجوع إليه، و إذا لم يتمكن من الاحتياط لدوران الأمر بين جزئية

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٤٠٢

.....

شيء و مانعته - مثلا - رجع إلى فتوى غير الأعلم بالمخالفة بينه و بين الأعلم في المسألة - إجمالا - و ذلك لحجية فتوى غير الأعلم وقتئذ للسيرة العقلانية الجارية على الرجوع إلى غير الأعلم عند تعذر الرجوع إلى الأعلم و انسداد بقية الطرق، و تشهد له ملاحظتهم في مثل معالجة المريض المبتلى بمرض خطير غير الممكن تأخير علاجه، فإنهم إذا لم يتمكنوا من الرجوع إلى الطبيب الأعلم لراجعوا غير الأعلم من دون كلام، و هذه الصورة مستثناة عن عدم حجية فتوى غير الأعلم عند العلم بالمخالفة بينه و بين الأعلم إجمالا.

و إذا لم يتمكن من الرجوع إلى غير الأعلام أيضا اندرج مفروض الكلام تحت كبرى الانسداد، و ذلك لأن مفروضنا تنجز التكليف على المكلف و أنه غير مهممل كالبهائم فلا- تجرى البراءة في حقه، و لا- طريق له إليه، كما ان الاحتياط غير متيسر له و معه ينحصر طريق الامتثال للمكلف بالامتثال الاحتمالي لا محالة، فإن العقل المستقل بلزوم امتثال التكليف المتوجه إلى العبد من سيده يتنزل إلى كفاية الامتثال الاحتمالي عند تعذر الامتثال التفصيلي.

ثم إن للامتثال الاحتمالي مراتب بحسب قوة الاحتمال و ضعفه و مع التمكن من المرتبة الأقوى منه لا يجوز الاقتصار بالقوى، و هكذا، فأول تلك المراتب العمل بقول المشهور بين الأصحاب لقوة احتمال مطابقته للواقع في مقابل القول النادر فمع عدم التمكن من العمل به رجع إلى فتاوى الأموات مقدما للأعلم منهم على غيره، و لو بالإضافة إلى المحصورين لتعذر تشخيص الأعلام من الأموات جمعا. و إذا تعذر ذلك أيضا عمل بظنه، و مع عدم التمكن منه أيضا و لو لعدم ظنه بشيء عمل بأحد طرفي الاحتمال، لانه الميسور في حقه، و التكليف بغير الميسور غير ميسور. و هذا كله من الامتثال الاحتمالي و التنزل إليه لتعذر الامتثال التفصيلي على الفرض.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٤٠٣

(مسألة ٦١) إذا قلد مجتهدا ثم مات، فقلد غيره ثم مات فقلد من يقول بوجود البقاء على تقليد الميت أو جوازه فهل يبقى على تقليد المجتهد الأول أو الثاني؟ الأظهر الثاني و الأحوط مراعاة الاحتياط (١).

ثم إن العامي بعد ما عمل بفتوى غير الأعلام أو قول المشهور أو غيرهما من المراتب المتقدمة يرجع إلى فتوى من يجب عليه تقليده فان كان ما أتى به مطابقا للواقع حسب ما أفتى به مقلده فهو و إلا- وجب قضاء أعماله أو إعادتها بلا فرق في ذلك بين أن يكون بطلانها مستندا إلى فقدانها لجزء أو شرط ركنيين و أن يكون مستندا إلى فقدانها لشيء من الاجزاء و الشرائط غير الركنيين.

و ذلك لما فرضناه من عدم مطابقتها لعمله للواقع، و عدم قيام الدليل على كونه مجزئا عن الواجب الواقعي، و حديث لا تعاد و إن كان يدل على عدم وجوب الإعادة من غير الأركان إلا انه يختص بما إذا كان العامل معتقدا صحة عمله بحيث لو لم ينكشف له الخلاف لم تجب عليه الإعادة، و ليس العامل في المقام كذلك لعدم اعتقاد صحة عمله للشك في مطابقته للواقع، و وجوب الإعادة- في مثله- غير مقيدة بما بعد الانكشاف، لأنه لو لم ينكشف الخلاف أيضا وجبت إعادته لتردده في مطابقتها لعمله للواقع و عدمها، و بهذا يظهر الفرق بين المقام و بين ما إذا عمل عن تقليد صحيح ثم عدل أو تبدل رأى مجتهده حيث قلنا بعدم وجوب الإعادة حينئذ إذا كان العمل فاقدا لغير الأركان من الأمور المعبرة فيه.

(١) ما ذكره الماتن (قده) من أن الأظهر أن يبقى على تقليد المجتهد الثاني يبتنى على أن المكلف بتقليده المجتهد الثاني و عدوله عن المجتهد الميت قد انتهى أمد تقليده الأول فيكون رجوعه إلى المجتهد الأول بعد ذلك من التقليد الابتدائي غير الجائز، و عليه فيتعين البقاء على تقليد الثاني جوازا أو وجوبا.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٤٠٤

.....

و لا- فرق في ذلك بين القول بان التقليد هو الالتزام أو نفس العمل غاية الأمر أنه على الثاني لا بد من فرض العمل بفتوى المجتهد الثاني أيضا.

أقول: قد تقدم انه لا أثر لتفسير التقليد بالعمل أو الالتزام في الحكم بجواز البقاء و عدمه و في سعة موضوعه و ضيقه، و الصحيح أن يقال أنه لا- مناص من الحكم بوجوب البقاء على تقليد الميت الأول إذا أفتى المجتهد الثالث و هو الحي بوجوب البقاء فان وجوب البقاء على تقليد الميت انما هو في فرض اعلمية الميت و معه إذا علم المكلف بالمخالفة بين الميت الأول و الثاني في الفتوى وجب

عليه البقاء على تقليد الميت الأول، لما قدمناه من أن فتوى الأعلّم هي الحجّة عند العلم بالمخالفة بينه وبين غير الأعلّم. و أما عدوله إلى الثاني فقد كان مستندا إلى عدم تجويز المجتهد الثاني للبقاء على تقليد الميت حتى إذا كان أعلّم، إذا فهو كان معذورا في عدوله، ولا يمنع هذا العدول المستند إلى فتوى الميت الثاني عن عدوله إلى الميت الأول لأنه كلا عدول عند المجتهد الثالث الذي هو الحي لا فثاته بوجوب البقاء على تقليد الميت الأول لأعلميته، و عدم جواز العدول إلى الثاني، و مع ذلك كيف يجوز البقاء على تقليد الثاني، و إن شئت قلت المفروض أن المجتهد الثالث يرى وجوب البقاء على تقليد المجتهد الأول لأنه كان اعلم من المجتهد الثاني ففتوى المجتهد الثاني لم تكن حجّة في حق العامي بنظر المجتهد الثالث حدوثا و مع عدم حجّيته حدوثا في حال الحياة كيف يعقل أن تكون حجّة بقاء اى بعد موته، لوضوح تبعية البقاء للحدوث. لأننا إنما نشبث في الاستدلال على حجّية فتوى الميت بإطلاق الأدلة الدالّة على حجّية فتواه حال الحياة من جهة السيرة العقلانية الجارية على عدم الفرق بين صورتى موته و حياته، فإذا لم تكن فتوى المجتهد حجّة حدوثا لم يمكن أن تتصف بالحجّية بقاء اى بعد موته، هذا بالإضافة إلى الميت الثاني.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٤٠٥

.....

و أما بالإضافة إلى الحي فإن كان الميت الأول كما أنه أعلّم من الميت الثاني اعلم من الحي فلا- ينبغي التردد في تعيين البقاء على تقليده إذا علم المكلف بالمخالفة في الفتوى بينهما، و إذا لم يعلم بينهما بالمخالفة جاز له كل من البقاء على تقليد الميت الأول و العدول إلى الحي، و لا- يجب عليه الفحص عن مخالفتها. نعم إذا اختار العدول إلى الحي ثم علم بالمخالفة بينه وبين الميت الأول وجب عليه العدول إلى الميت الأول لأنه أعلّم على الفرض.

و أما إذا كان الحي أعلّم من الميت الأول فان لم يعلم المخالفة بينهما جاز للمكلف كل من البقاء على تقليد الميت الأول و العدول إلى الحي، و ان علم بينهما بالمخالفة تعين عليه العدول إلى تقليد المجتهد الحي، لأنه أعلّم- على الفرض- إلا أن محط كلام الماتن هو البقاء على تقليد الميت الأول بالإضافة إلى الميت الثاني لا بالإضافة إلى الحي هذا كله فيما إذا كان الميت الأول أعلّم من الميت الثاني.

و إذا انعكس الأمر و كان المجتهد الثاني اعلم من الأول فإن كان المكلف عالما بالمخالفة بينهما في الفتوى كان المتعين في حقه الرجوع إلى الثاني فلم تكن فتوى المجتهد الأول حجّة حتى فيما إذا كان حيا فضلا عن موته ففي مثله لا يجوز البقاء على تقليده لا قبل موت المجتهد الثاني و لا بعد موته.

و أما إذا لم يكن المكلف عالما بالمخالفة بين المجتهد الأول و الثاني فكان يجوز له أن يبقى على تقليد الأول و لا يفحص عن فتوى المجتهد الثاني لكنه إذا رجع إليه و تعلم فتواه المخالفة لفتوى المجتهد الأول على الفرض فقد سقطت فتوى المجتهد الأول عن الحجّية فلا يجوز الرجوع إلى تقليده بعد موت المجتهد الثاني، و النتيجة أن في موارد جواز البقاء على تقليد الميت إذا رجع المقلد إلى الحي لم يكن له الرجوع إلى الميت بعد ذلك.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٤٠٦

.....

ثم إن المجتهد الثاني الميت إذا كان اعلم من الحي أيضا تعين البقاء على تقليده و أما إذا كان الأعلّم هو الحي دون الميت الثاني فلا محالة يجوز للمكلف أن يبقى على تقليد الميت الثاني- لعدم العلم بالمخالفة بينه و بين الأعلّم منه و هو المجتهد الحي- و أن يعدل

إلى الحى، لفرض أنه اعلم من الميت، ومع عدم العلم بالمخالفة بينهما تتصف فتوائهما بالاعتبار، ولا يجب على المكلف الفحص عن مخالفتها كما تقدم. نعم إذا اختار المكلف العدول إلى الميت الثانى ثم علم بالمخالفة بينهما تعين عليه العمل بفتوى الحى لأنه الأعلم - على الفرض.

وهناك صورة ثالثة: وهى ما إذا كان الميت الأول والثانى متساويين فى الفضيلة أو احتملنا الأعلمية فى كل منهما والمكلف علم بينهما بالمخالفة، وفى هذه الصورة لا يجوز البقاء على تقليد كل منهما، لأن العلم بالمخالفة يسقط الفتوايين عن الاعتبار فان كان المجتهد الثالث اعلم منهما تعين الرجوع إليه. وإذا كان مساويا معهما فى الفضيلة فحاله حالهما لسقوط فتواه عن الحجية عند العلم بالمخالفة، فإن أدلة الاعتبار غير شاملة للمتعارضين فيجب على المكلف الاحتياط - ان امكنه - و الا فيتخير بحسب العمل.

ثم انك عرفت أن مسألة جواز التقليد لا يمكن أن تكون تقليدية. بل لا بد أن تستند إلى قطع المكلف واطمئنانه. نعم لا مانع من التقليد فى خصوصياته و فى المقام ان استقل عقل العامى بشيء من جواز البقاء على تقليد الميت أو عدمه فهو و أما إذا لم يستقل كما هو الغالب، لعدم تمكنه من استقلال عقله بشيء فلا يمكن الرجوع فى ذلك إلى فتوى الميت لأنها مشكوكه الحجية، لعدم استقلال عقله بحجيتها أو عدمها. ولا يمكن أن تثبت حجية قوله بقول نفسه، لانه دور واضح فلا يمكن إثبات جواز البقاء على تقليد الميت بالرجوع الى تقليد الميت، و معه لو عمل بفتوى الميت و قلده فهو كالعامل من دون تقليد و قد مر أن العمل من دون

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٤٠٧

(مسألة ٦٢) يكفى فى تحقق التقليد أخذ الرسالة و الالتزام (١) بالعمل بما فيها، و إن لم يعلم ما فيها و لم يعمل، فلو مات مجتهده يجوز له البقاء (٢) و إن كان الأحوط مع عدم العلم (٣) بل مع عدم العمل و لو كان بعد العلم عدم البقاء، و العدول إلى الحى.

تقليد أو عدليه باطل - ظاهرا - بمعنى انه مما لا يمكن الاقتصار عليه لدى العقل، لعدم ثبوت أن فتوى الميت مؤمنة من العقاب، فالتعين أن يرجع فى ذلك إلى الحى.

ما هو المحقق للتقليد:

(١) قد عرفت أن التقليد هو العمل استنادا إلى قول الغير، و لا يكفى فى تحققه الالتزام و أخذ الرسالة بوجه.
(٢) مر أن البقاء على تقليد الميت واجب أو جائز من دون أن يشترط فيه العمل سواء قلنا إن التقليد هو الالتزام أو فسرناه بغيره من المعانى المتقدمة فى محلها فلا يتوقف جواز البقاء على أن يكون التقليد بمعنى الالتزام كما هو المتراءى من المتن. نعم يشترط فى البقاء أن يكون المقلد ذا كرا لفتوى الميت فلاحظ.

(٣) لاحتمال عدم تحقق التقليد بالالتزام لان معناه محل الخلاف كما مر، الا أن العدول إلى الحى و عدم البقاء على تقليد الميت عند عدم العمل بفتواه و لو كان بعد العلم بها انما يكون موافقا للاحتياط فيما إذا قلنا بجواز البقاء على تقليد الميت.
و أما لو قلنا بوجوبه، كما إذا كان الميت اعلم من الحى مع العلم بالمخالفة بينهما فى الفتوى فلا يكون العدول إلى الحى و عدم البقاء على تقليد الميت عند عدم العمل بفتواه احتياطا أبدا. نعم إذا لم يكن ذا كرا لفتواه لم يجز له البقاء لأنه مشروط بالذكر و عدم نسيان فتوى الميت كما مر.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٤٠٨

بل الأحوط استحبابا على وجه عدم البقاء مطلقا (١) و لو كان بعد العلم و العمل.

(مسألة ٦٣) فى احتياطات الأعلم إذا لم يكن له فتوى يتخير المقلد (٢) بين العمل بها و بين الرجوع الى غيره الأعلم فالأعلم (٣) (مسألة ٦٤) الاحتياط المذكور فى الرسالة إما استحبابى، و هو ما إذا كان مسبقا أو ملحوقا بالفتوى، و إما وجوبى، و هو ما لم يكن معه فتوى،

و يسمى بالاحتياط المطلق، وفيه يتخير المقلد بين العمل به، و الرجوع إلى مجتهد آخر

(١) لاحتمال عدم جواز البقاء على تقليد الميت مطلقا فإن المسألة خلافية كما تقدم و هذا أيضا فيما إذا لم يكن الميت اعلم.
 (٢) أما جواز العمل بالاحتياط فلما أسلفنا عند التكلم على الاحتياط من جواز الامتثال الإجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي فلاحظ. و أما جواز الرجوع إلى غيره فلأن الأعلم غير عالم بالحكم في مورد الاحتياط فلا بد معه من أن يرجع فيه إلى العالم بالمسألة. هذا إذا كان احتياط الأعلم مستندا إلى عدم علمه بالحكم الواقعي و كون الشبهة قبل الفحص بحيث لا يخطئ غير الأعلم فيما افتي به. و أما لو كان احتياطه مستندا إلى جزمه بانسداد الطريق إلى الحكم الواقعي بحيث يخطئ غيره فيما افتي به فلا مسوغ معه للرجوع إلى غيره أبدا. بل لا بد من الاحتياط، لوجود فتوى الأعلم في الحكم الظاهري أعني وجوب الاحتياط، إذ لا يشترط في وجوب الرجوع إليه أن يكون للأعلم فتوى في الحكم الواقعي.

(٣) هذا فيما إذا علم المكلف بالمخالفة بين الأعلم فالأعلم في الفتوى، و أما إذا لم يعلم بها فلا يجب مراعاة الأعلم فالأعلم لحجية فتوى كل منهما في نفسه على ما أسلفناه في محله فلاحظ.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٤٠٩

و أما القسم الأول فلا يجب العمل به، و لا يجوز الرجوع إلى الغير (١) بل يتخير بين العمل بمقتضى الفتوى، و بين العمل به.
 (مسألة ٦٥) في صورة تساوى المجتهدين يتخير بين تقليد أيهما شاء، كما يجوز له التبعض حتى في أحكام العمل الواحد (٢) حتى أنه لو كان - مثلا - فتوى أحدهما وجوب جلسة الاستراحة، و استحباب التلث في التسيحات الأربع، و فتوى الآخر بالعكس يجوز أن يقلد الأول في استحباب التلث، و الثاني في استحباب الجلسة

(١) لأنه في الحقيقة عدول عن تقليد الأعلم إلى تقليد غير الأعلم من غير مسوغ، لأن مفروضنا وجود الفتوى للأعلم في المسألة و هي حجة متعينة - على الفرض - و احتمال الخلاف في المسألة و عدم مطابقة الفتوى للواقع و ان كان موجودا بالوجدان إلا أنه ملغى بأدلة اعتبار فتوى الأعلم تعبدا، إذ لا - مسوغ للأخذ بخلاف فتوى الأعلم - و هو الذي افتي به غيره - و إن كان موافقا للاحتياط، لأنه مما قامت الحجة على خلافه، و من الظاهر أن تطبيق العمل على ما لا يجوز الاستناد إليه في مقام الامتثال تشريع محرّم، فإذا افتي الأعلم بعدم الوجوب في مورد و افتي غير الأعلم فيه بالوجوب لم يجز للمقلد أن يأتي بالعمل بعنوان الوجوب استنادا إلى فتوى غير الأعلم به لقيام الحجة - و هي فتوى الأعلم - بعدم جواز الاستناد إليه فيكون الإتيان به بعنوان الوجوب تشريعا محرّما و ان كان موافقا للاحتياط. نعم العمل بالاحتياط أمر حسن بل هو مستحب كما افتي به الأعلم إلا أنه غير الرجوع في المسألة إلى غير الأعلم فلاحظ.

(٢) قد أسلفنا في المسألة الثالثة و الثلاثين و كذا في السابعة و الأربعين اختصاص جواز التبعض في التقليد - في عمليين - و كذا في أحكام العمل الواحد بما إذا لم يعلم المخالفة في الفتوى بين المجتهدين. و أما على القول بجواز التقليد لكل من المتساويين التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٤١٠

(مسألة ٦٦) لا - يخفى أن تشخيص موارد الاحتياط عسر على العامي، إذ لا - بد فيه من الاطلاع التام (١) و مع ذلك قد يتعارض الاحتيطان فلا - بد من الترجيح، و قد لا - يلتفت إلى إشكال المسألة حتى يحتاط، و قد يكون الاحتياط في ترك الاحتياط - مثلا - الأحوط ترك الوضوء بالماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر، لكن إذا فرض انحصار الماء فيه الأحوط التوضؤ به بل يجب ذلك بناء على كون احتياط الترك استحبابيا، و الأحوط الجمع بين التوضؤ به و التيمم.

و أيضا الأحوط التلث في التسيحات الأربع، لكن إذا كان في ضيق الوقت، و يلزم من التلث وقوع بعض الصلاة خارج الوقت، فالأحوط ترك هذا الاحتياط، أو يلزم تركه، و كذا التيمم بالجص خلاف الاحتياط لكن إذا لم يكن معه إلا هذا فالأحوط التيمم به، و

إذا كان عنده الطين - مثلا - فالأحوط الجمع، وهكذا.

(مسألة ٦٧) محل التقليد و مورده (٢) هو الأحكام الفرعية العملية فلا يجرى في أصول الدين.

أو للأعلم و غير الأعلم حتى مع العلم بالمخالفة بينهما فالمقلد انما يجوز أن يقلد كلا منهما في باين أو عمليين متعددين، و ليس له التبعض في تقليدهما في أحكام العمل الواحد و قد ذكرنا الوجه في ذلك في المسألتين المذكورتين فليراجع. (١) على ما بينا تفصيله في المسألة الثانية عند التكلم على الاحتياط فراجع.

محل التقليد و مورده:

إشارة

(٢) الكلام في هذه المسألة يقع من جهات:

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٤١١

.....

١- التقليد في أصول الدين:

قد عرفت أن التقليد هو الاستناد الى فتوى الغير في مقام العمل، و الوجه في وجوبه على ما قدمناه استقلال العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب و لا يتأتى هذا فيما اعتبر فيه اليقين و الاعتقاد كما في الأصول كالتوحيد و النبوة و المعاد، لوضوح أنه لا عمل في تلك الأمور حتى يستند فيها الى قول الغير أو لا يستند، فان المطلوب فيها هو اليقين و الاعتقاد و نحوهما مما لا يمكن أن يحصل بالتقليد فلا معنى له في مثلها. بل لو عقد القلب - في تلك الأمور - على ما يقوله الغير لم يكتف به بوجه، إذ المعتبر في الأصول انما هو اليقين و العرفان و الاعتقاد، و شىء من ذلك لا يتحقق بعقد القلب على ما يقوله الغير. بل هذا هو القدر المتيقن مما دل على ذم التقليد و اتباع قول الغير في الأصول كقوله عز من قائل **إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ** «١».

نعم هناك كلام آخر في انه إذا حصل له اليقين من قول الغير يكتفى به في الأصول أو يعتبر أن يكون اليقين فيها مستندا الى الدليل و البرهان؟ إلا أنه أمر آخر أجنبي عما نحن بصدده، و ان كان الصحيح جواز الاكتفاء به، إذ المطلوب في الاعتقادات هو العلم و اليقين بلا فرق في ذلك بين أسبابهما و طرقهما. بل حصول اليقين من قول الغير يرجع في الحقيقة إلى اليقين بالبرهان لانه يتشكل عند المكلف حينئذ صغرى و كبرى فيقول: هذا ما أخبر به أو اعتقده جماعة، و ما أخبر به جماعة فهو حق و تبيجهما أن ذلك الأمر حق فيحصل فيه اليقين بأخبارهم.

(١) الزخرف ٤٣: ٢٣.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٤١٢

.....

٢- التقليد في الموضوعات الصرفة:

إذا رأى المجتهد أن المائع المعين خمر - مثلا - أو أنه مما أصابته نجاسة فهل يجب على من قلده متابعتة في ذلك و يعامل مع المائع المعين معاملة الخمر أو ملاقى النجاسة؟

لا ينبغي التوقف في عدم جواز التقليد في الموضوعات الصرفة، لأن تطبيق الكبرى على صغرياتها خارج عن وظائف المجتهد حتى يتبع فيها رأيه و نظره فان التطبيقات أمور حسية و المجتهد و المقلد فيها سواء بل قد يكون العامى أعرف فى التطبيقات من المجتهد فلا يجب على المقلد ان يتابع المجتهد فى مثلها.

نعم إذا أخبر المجتهد عن كون المائع المعين خمرًا أو عن أصابه النجس له و كان إخباره اخبارا حسيا جاز الاعتماد على إخباره إلا أنه لا من باب التقليد بل لما هو الصحيح من حجية خبر الثقة فى الموضوعات الخارجيه، و من ثمة و جب قبول خبره على جميع المكلفين و ان لم يكونوا مقلدين له كسائر المجتهدين.

٣ - التقليد فى الموضوعات المستنبطة:

كالصلاة و الصوم و الزكاة و غيرها مما وقع الكلام فى أنها أسام للصحيحة أو الأعم، أو الموضوعات العرفية و اللغوية كما فى الغناء و نحوه فإذا بنى المجتهد على أن السورة لا يعتبر فى مسمى الصلاة و انها اسم للاجزاء و الشرائط غير السورة، أو أن الغناء هو الصوت المطرب لا- ما اشتمل على الترجيع من غير طرب فهل يجب على العامى أن يقلده فيهما أو أن الموضوعات المستنبطة من الشرعية و العرفية و غيرها خارجة عن الأحكام الشرعية و لا يجرى فيها التقليد بوجه؟

الصحيح و جوب التقليد فى الموضوعات المستنبطة الأعم من الشرعية و غيرها
التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٤١٣

.....

و ذلك لادن الشك فيها بعينه الشك فى الاحكام، و من الظاهر أن المرجع فى الأحكام الشرعية المترتبة على تلك الموضوعات المستنبطة هو المجتهد، فالرجوع فيها إليه عبارة أخرى عن الرجوع إليه فى الأحكام المترتبة عليها.

- مثلا- إذا بنى المجتهد على عدم صحة صلاة الرجل إذا كانت بحياله أمرية تصلى أو العكس، إلا أن يكون الفاصل بينهما عشرة أذرع فمعنى ذلك أن الصلاة اسم للاجزاء و الشرائط التى منها عدم كونها واقعة بحذاء أمرية تصلى، كما أن المجتهد إذا كتب فى رسالته أن الغناء هو الصوت المشتمل على الترجيع سواء أ كان مطربا أم لم يكن فمعناه أن الحرمة الشرعية انما ترتبت على الأعم من الصوت المطرب و غيره مشروطا بان يشتمل على الترجيع، و المتحصل أن الرجوع فى الموضوعات المستنبطة إلى المجتهد رجوع إليه فى أحكامها و التقليد فيها من التقليد فى الفروع.

٤ - التقليد فى مبادئ الاستنباط:

و هى العلوم الأدبية و اللغى و علم الرجال و هل يجوز للمجتهد أن يقلد عالما من علماء الأدب أو الرجال فى شىء من القواعد الأدبية أو فى تفسير كلمة أو فيما يرجع الى الرجال حتى يرتب على ذلك حكما من الأحكام الشرعية عند التصدى لاستنباطها عن مداركها؟
الصحيح عدم جريان التقليد فى تلك الأمور و ذلك لأن مشروعية التقليد انما تثبت بالسيره و الكتاب و السنه و لا يشمل شىء منها للمقام. أما الكتاب فلأن قوله عز من قائل **فَلَوْ لَّا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ ..** «١» انما يدل على مشروعية التقليد فى

الأحكام الشرعية الراجعة إلى الدين، و من الظاهر أن القاعدة الأدبية أو وثاقه راو و عدمها ليست من الدين بوجه. و أما السنة فلأن

(١) التوبة ٩: ١٢٢.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٤١٤

و في مسائل أصول الفقه، و لا في مبادئ الاستنباط من النحو و الصرف و نحوهما، و لا في الموضوعات المستنبطة العرفية أو اللغوية و لا في الموضوعات الصرفية، فلو شك المقلد في مائع أنه خمر أو خل - مثلا- و قال المجتهد أنه خمر، لا يجوز له تقليده. نعم من حيث أنه مخبر عادل يقبل قوله، كما في اخبار العامى العادل، و هكذا. و أما الموضوعات المستنبطة الشرعية كالصلاة و الصوم و نحوهما فيجرى التقليد فيها كالأحكام العملية.

المستفاد من الروايات انما هو مشروعية التقليد فيما يرجع الى الحلال و الحرام أو معالم الدين و نحوها و لا ينطبق شيء من ذلك على القواعد الأدبية أو الرجالية لوضوح عدم كونها من الحلال و الحرام و لا أنها من المعالم كما لا يخفى. و أما السيرة العقلانية فلأنها و ان جرت على رجوع الجاهل الى العالم، و رجوع المجتهد الى العالم بتلك القواعد أيضا من رجوع الجاهل الى العالم، إلا- أن ذلك- على إطلاقه- ليس موردا للسيرة أبدا، لاختصاصها بالمسائل النظرية المحتاجة إلى التدقيق و الاستدلال كما في الطبابة و الهندسة و غيرهما.

و أما الأمور الحسية التي لا يحتاج فيها إلى الدقة و الاستنباط فلم تقم فيها السيرة على رجوع الجاهل إلى العالم، و هذا كموت زيد و ولادة ابنه و نحوهما فإنه إذا علم بها أحد باجتهاده و حدسه لم يكن أى مجوز لتقليده، لأنهما أمران حسيان لا يحتاجان إلى الاستنباط و الاجتهاد، و لا سيرة على رجوع الجاهل إلى العالم في مثلهما.

و مبادئ الاستنباط من هذا القبيل، لأن القواعد الأدبية راجعة إلى إثبات الظهور، و هو من الأمور الحسية فإذا بنى اللغوى أو غيره على أن اللفظة المعينة ظاهرة في معنى كذا بحدسه و اجتهاده لم يجز اتباعه فيه لأنه لا دليل على مشروعية التقليد في الأمور الحسية، و من هنا قلنا- في محله- أن اللغوى لا دليل على حجية

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٤١٥

.....

قوله و نظره، و كذلك الحال بالنسبة إلى علم الرجال، لأن العدالة و الوثاقه من الأمور المحسوسة و الاخبار عنها حدسا ليس بمورد للتقليد أبدا.

٥- التقليد في أصول الفقه:

المجتهد الواجد لملكه الاستنباط في الاحكام إذا لم يتمكن من الاستنباط في المسائل الأصولية بأجمعها أو ببعضها كمسألة حجية الاستصحاب أو الخبر الواحد أو التخيير في تعارض الروايتين أو غيرها فهل يجوز أن يقلد في تلك المسائل و يستنبط الفروع الفقهية بذلك بان يكون هذا متوسطا بين المقلد و المجتهد أو أن المسائل الأصولية كالموضوعات الصرفية و غيرها مما لا مجال فيه للتقليد؟ الذى ينبغى أن يقال: أن المجتهد إذا تمكن من الاستنباط فى الأحكام الفرعية و لم يتمكن منه فى المسائل الأصولية جاز له التقليد فى تلك المسائل و هو مما لا محذور فيه فان الأدلة المتقدمة الدالة على مشروعية التقليد و جوازه كما أنها شاملة للتقليد فى الفروع كذلك شاملة للتقليد فى الأصول.

أما الكتاب فلما مر من انه انما دل على مشروعية التقليد في الأمور الراجعة إلى الدين، و من البديهي أن حجية الاستصحاب أو الخبر الواحد أيضا راجعة إلى الدين فتعلمها تفقه في الدين فالإنذار بها حجة بمقتضى الآية المباركة فإنها مطلقة من ناحية كون الحكم الشرعي - المنذر به - حكما للعمل من دون واسطة - كما في الأحكام الفقهية - أو حكما للعمل مع الواسطة - كما في المسائل الأصولية.

و أما السنة فلأنها كما مر انما دلت على مشروعية التقليد فيما يرجع إلى معالم الدين المنطبقة على المسائل الأصولية أيضا لوضوح أن حجية الخبر - مثلا - من معالم الدين فلا مانع من الرجوع فيها إلى العالمين بها. و أما السيرة فلأجل أنها جرت على رجوع الجاهل إلى العالم في الأمور النظرية التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٤١٦

.....

المبتنية على الاستدلال و اعمال الدقة، و المسائل الأصولية كذلك و بهذا نستنتج أن المسائل الأصولية كالمسائل الفرعية قابلة للتقليد. نعم لا يجوز للغير أن يقلده فيما استنبطه كذلك، لأنه في الحقيقة مقلد في الحكم لوضوح أن النتيجة تتبع أحسن المقدمتين فهو و إن كان مجتهدا في الفروع و متمكنا من استنباطها، إلا أنه مقلد في الأصول و معه ينتهي الحكم الفرعي المستنبط إلى التقليد و لم يقم دليل على حجية النظر - من مثله - لغيره فلا يجوز للعامي أن يقلده فيما استنبطه كذلك، هذا كله في كبرى المسألة. و أما بحسب الصغرى و أنه هل يتحقق في الخارج شخص يتمكن من الاستنباط في الفروع الفقهية من دون أن يكون قادرا على الاستنباط في المسائل الأصولية حتى يقلد في تلك المسائل و بها يستنبط حكما فرعيا بالاجتهاد أو لا يوجد لتلك الكبرى صغرى في الخارج؟

فالتحقيق أن مسألتنا هذه لا صغرى لها بوجه و توضيحه: أنا و إن ذكرنا في محله أن التجزى في الاجتهاد أمر ممكن بل لا كلام في وقوعه فلا مانع من أن يتمكن أحد من الاستنباط في باب أو مسألة لسهولة مأخذها دون مسألة أخرى لصعوبتها بل قلنا إن التجزى مما لا بد منه في الاجتهاد المطلق - عادة - إلا - أن ذلك فيما إذا كان المتجزى مجتهدا في مسألة - حقيقة - حتى فيما يتوقف عليه من المسائل الأصولية و إن لم يكن كذلك في مسألة أخرى لعجزه عن الاجتهاد فيها أو فيما يتوقف عليه.

و أما أن المجتهد يتمكن من الاجتهاد في المسألة الفقهية و غير واجد لملكه الاجتهاد في المسألة الأصولية التي تتوقف عليها تلك المسألة الفقهية فهو مما لا - وقوع له و ذلك لأن الاجتهاد في الأحكام الشرعية ليس بأهون من الاجتهاد في المسائل الأصولية، فإذا فرضنا أن المجتهد يتمكن من الاستنباط في الفروع و تطبيق الكبريات على صغرياتهما فلا مناص من أن يكون متمكنا من الاجتهاد في المسائل الأصولية أيضا

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٤١٧

(مسألة ٦٨) لا يعتبر الأعلمية في ما أمره راجع إلى المجتهد إلا في التقليد (١)

و إن لم يتصد لاستنباطها، و قد أسلفنا عند التكلم على الاجتهاد أن واجد الملكة لا يجوز له التقليد بوجه لعدم شمول الأدلة له. أما آية النفر فلأنها دلت على حجية إنذار المنذر بالإضافة إلى من لا يتمكن من التفقه في الدين دون من هو مثل المنذر في القدرة على التفقه و الإنذار.

و أما آية السؤال فلأنها - على تقدير دلالتها - انما تدل على حجية جواب العالم لمن ليس له سبيل إلى التعلم غير السؤال، و لم تدل على حجيته بالإضافة إلى من يتمكن من التعلم بالاجتهاد.

و أما الروايات فلأن القدر المتيقن من مداليلها حجية فتوى الفقيه على من لا يتمكن من تحصيل العلم بالواقع، وكذلك السيرة لعدم جريانها فيمن يتمكن من تحصيل العلم بنفسه، فان الطبيب المتمكن من الطبابة والعلاج لنفسه أو لأولاده- مثلا- لا نستعده رجوعه أو إرجاعه المريض إلى طبيب آخر، فصاحب الملكة لا مسوغ لتقليده. و قد مر أن شيخنا الأنصاري (قده) ادعى الإجماع على عدم جواز التقليد له فلا مناص من أن يجتهد أو يحتاط.

و المتحصل عدم جواز التقليد في المسائل الأصولية مطلقا أما مع التمكن من الاجتهاد في الأحكام الفرعية فلأجل عدم انفكاكه عن التمكن من الاجتهاد في المسائل الأصولية و قد عرفت أن واجد الملكة ليس له التقليد فيما يتمكن من الاجتهاد فيه. و أما مع العجز عن الاجتهاد في الأحكام الفرعية فلانه لا يترتب أي فائدة على التقليد في المسائل الأصولية حينئذ.

ما لا يعتبر فيه الأعلمية:

(١) قد أسلفنا أن من جملة الشرائط المعبرة فيمن يرجع إليه في التقليد هو

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٤١٨

و أما الولاية على الأيتام و المجانين و الأوقاف التي لا متولى لها و الوصايا التي لا وصى لها و نحو ذلك فلا يعتبر فيها الأعلمية. نعم الأحوط في القاضى أن يكون أعلم من في ذلك البلد أو في غيره مما لا حرج في الترافع إليه.

الأعلمية إما مطلقا و إما فيما إذا علمت المخالفة بينه و بين غير الأعلم في الفتوى على الخلاف، إلا أن ذلك انما هو بالإضافة إلى التقليد في الفروع.

و هل تعتبر الأعلمية في غيره من الأمور الراجعة إلى المجتهد كالولاية على القصر من الصغار و المجانين، و على الأوقاف التي لا متولى لها، و الوصايا التي لا-وصى لها و غيرها من الأمور التي لا مناص من تحققها في الخارج و هى المعبر عنها بالأمور الحسبية، كبيع مال اليتيم عند اقتضاء الضرورة له، أو تزويج الصغير أو الصغيرة مع اقتضاء المصلحة في حقهما، و صرف سهم الامام-ع- في موارد و نحوها أو لا تعتبر؟

خوبى، سيد ابو القاسم موسى، التنقيح في شرح العروة الوثقى، ٦ جلد، قم - ايران، اول، ١٤١٨ هـ ق

التنقيح في شرح العروة الوثقى؛ الاجتهاد والتقليد، ص: ٤١٨

يقع الكلام في ذلك تارة في غير القضاء من الأمور الراجعة إلى المجتهد، و اخرى في القضاء.

أما المقام الأول: فالمشهور بين الأصحاب (قدهم) عدم اعتبار الأعلمية فيمن يرجع إليه في تلك الأمور، فلا مانع من الرجوع فيها إلى غير الأعلم و هو الذى اختاره الماتن (قده) إلا أن ذلك يبتنى على أن يكون للفقيه في زمان الغيبة ولاية مطلقة قد ثبتت له بدليل لفظى قابل للتمسك بإطلاقه عند الشك في اعتبار الأعلمية في المجتهد الذى يرجع إليه في تلك الأمور فيقال حينئذ أن الأدلة المثبتة للولاية غير مقيدة بالأعلمية فلا مانع من أن ندفع بإطلاقها احتمال اعتبار الأعلمية في تلك الأمور.

إلا انا ذكرنا في التكلم على ولاية الفقيه أن ما استدل به على الولاية المطلقة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٤١٩

.....

في عصر الغيبة غير قابل للاعتماد عليه و من هنا قلنا بعدم ثبوت الولاية له إلا في موردين و هما الفتوى و القضاء.

الولاية المطلقة للفقهاء:

و تفصيل الكلام في ذلك: أن ما يمكن الاستدلال به على الولاية المطلقة للفقهاء للجامع للشرائط في عصر الغيبة أمور:
 «الأول»: الروايات كالتوقيع المروي عن كمال الدين و تمام النعمة، و الشيخ في كتاب الغيبة و الطبرسي في الاحتجاج: و أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجتي عليكم و أنا حجة الله .. «١» نظرا إلى أن المراد برواة حديثنا هو الفقهاء، دون من ينقل الحديث فحسب. و قوله-ع- مجارى الأمور و الاحكام بيد العلماء بالله الأمانة على حلاله و حرامه .. «٢». و قوله-ص- الفقهاء أمناء الرسل .. «٣» و قوله-ص- اللهم ارحم خلفائي- ثلاثا- قيل يا رسول الله و من خلفائك؟ قال: الذين يأتون بعدى يروون حديثي و سنتي «٤» و غيرها من الروايات.
 و قد ذكرنا في الكلام على ولاية الفقهاء من كتاب المكاسب أن الاخبار المستدل بها على الولاية المطلقة قاصرة السند أو الدلالة و تفصيل ذلك موكول إلى

(١) المرويتان في ب ١١ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.

(٢) رواه عن تحف العقول في الوافي المجلد الثاني ص ٣٠ م ٩ و المستدرک ج ٣ ب ١١ من أبواب صفات القاضي.

(٣) رواه عن الراوندى في نوادره في المستدرک ج ٣ ب ١١ من أبواب صفات القاضي.

(٤) المرويتان في ب ١١ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٤٢٠

.....

محلّه. نعم يستفاد من الاخبار المعترية أن للفقهاء ولاية في موردين و هما الفتوى و القضاء. و أما ولايته في سائر الموارد فلم يدلنا عليها رواية تامة الدلالة و السند.

«الثاني»: أن الولاية المطلقة للفقهاء في عصر الغيبة إنما يستفاد من عموم التنزيل و إطلاقه، حيث لا كلام من أحد في أن الشارع قد جعل للفقهاء الجامع للشرائط قاضيا و حاكما و قد نطق به مقبوله عمر بن حنظلة: حيث ورد فيها قوله عليه السلام: فاني قد جعلته عليكم حاكما .. «١». و صحيحه أبي خديجة:

ففيها فاني قد جعلته عليكم قاضيا .. «٢» فان مقتضى الإطلاق فيهما أن يترتب الآثار المرغوبة من القضاء و الاحكام بأجمعها على الرواة و الفقهاء و من تلك الآثار تصديهم لنصب القيم و الولي على القصر و المتولى على الأوقاف التي لا متولى لها و الحكم بالهلال و غيرها.

و ذلك لانه لا شبهة و لا كلام في أن القضاء المنصوبين من قبل العامة و الخلفاء كانوا يتصدون لتلك الوظائف و المناصب كما لا يخفى على من لاحظ أحوالهم و سبر سيرهم و سلوكهم، و يكشف عن ذلك كشفا قطعيا صحيحه محمد بن إسماعيل بن بزيع قال: مات رجل من أصحابنا، و لم يوص فرفع أمره إلى قاضى الكوفة فصير عبد الحميد القيم بماله، و كان الرجل خلف ورثة صغارا و متاعا و جوارى، فباع عبد الحميد المتاع. فلما أراد بيع الجوارى ضعف قلبه عن بيعهن، إذ لم يكن الميت صير إليه وصيته، و كان قيامه فيها بأمر القاضى، لأنهن فروج قال:

فذكرت ذلك لأبى جعفر (ع) و قلت له: يموت الرجل من أصحابنا و لا يوصى إلى أحد و يخلف جوارى فيقيم القاضى رجلا منا

فبيعهن أو قال: يقوم بذلك رجل منا فيضعف قلبه لأنهن فروج فما ترى في ذلك؟ قال: فقال: إذا كان القيم

(١) المروية في ب ١١ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.

(٢) المروية في ب ١ و ١١ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٤٢١

.....

به مثلك (أو) مثل عبد الحميد فلا بأس «١».

لأنها صريحة في أن القضاء كانوا يتصدون لنصب القيم ونحوه من المناصب فإذا دلت الرواية على أن المجتهد الجامع للشرائط قد جعل قاضيا في الشريعة المقدسة دللتنا بإطلاقها على أن الآثار الثابتة للقضاء والحكام بأجمعها مترتبة على الفقيه كيف فان ذلك مقتضى جعل المجتهد قاضيا في مقابل قضاتهم وحكامهم.

لان الغرض من نصبه كذلك ليس إلا عدم مراجعتهم الى قضاء الجور، ورفع احتياجاتهم عن قضاتهم، فلو لم تجعل له الولاية المطلقة ولم يكن متمكنا من إعطاء تلك المناصب لم يكن جعل القضاة له موجبا لرفع احتياجاتهم، ومع احتياجهم واضطرارهم الى الرجوع في تلك الأمور إلى قضاء الجور لا معنى لنهيمهم عن ذلك وعلى الجملة ان الولاية من شئون القضاء، ومع الالتزام بأن المجتهد مخول للقضاء لا بد من الالتزام بثبوت الولاية المطلقة له و بجواز أن يتصدى لما يرجع إليها في عصر الغيبة.

و الجواب عن ذلك: أن القضاء بمعنى إنهاء الخصومة، و من هنا سمي القاضي قاضيا لانه - بحكمه - ينهى الخصومة و يتم أمرها و يفصله. و أما كونه متمكنا من نصب القيم و المتولى و غيرهما أعنى ثبوت الولاية له فهو أمر خارج عن مفهوم القضاء كلية. فقد دللتنا الصحيحة على أن الشارع نصب الفقيه قاضيا أى جعله بحيث ينفذ حكمه فى المرافعات و به يتحقق الفصل فى الخصومات و يتم أمر المرافعات، و لا دلالة لها بوجه على أن له الولاية على نصب القيم و الحكم بثبوت الهلال و نحوه.

لما تقدم من أن القاضي إنما ينصب قاضيا لأن يترافع عنده المترافعان و ينظر هو الى شكواهما و يفصل الخصومة بحكمه و أما ان له إعطاء تلك المناصب فهو أمر يحتاج الى دليل آخر و لا دليل عليه. فدعوى أن الولاية من شئون القضاء عرفا

(١) المروية ب ١٦ من أبواب عقد البيع و شروطه من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٤٢٢

.....

ممنوعه بتاتا. بل الصحيح أنهما أمران و يتعلق الجعل بكل منهما مستقلا.

و أما تصدى قضاء العامة لكل من القضاء و ما يرجع الى الولاية فهو أيضا من هذا القبيل بمعنى انهما منصبان مستقلان و الخليفة ربما كان يعطى منصب القضاء لأحد و يعطى منصب الولاية لأشخاص آخرين، و ربما كان من باب الاتفاق يعطى ذلك المنصب أيضا للقاضي فيصير القاضي بذلك ذا منصبين مجعولين بجعلين لا ان أحدهما من شئون الآخر، بحيث يغنى جعل أحدهما عن جعل الآخر، و فى عصر الحكومة العثمانية - التى هى قريبة العهد من عصرنا - أيضا كان الأمر كما ذكر، و لم يكن الولاية فيه من شئون القضاء لثلا تحتاج الى الجعل بعد جعل القضاء.

و أما عدم ارتفاع الحاجة عن أصحابهم (ع) فيما إذا كان الفقيه قاضيا فحسب و لم يكن له الولاية على بقية الجهات ففيه: أن هذه

المناقشة انما تتم فيما إذا لم يتمكن الفقيه المنصوب قاضيا شرعا من التصرف في تلك الجهات ابدأ. و أما لو جاز له ان يتصدى لها- لا من باب الولاية- بل من باب الحسبة على ما سيتضح- قريبا- ان شاء الله فلا تبقى لأصحابهم أية حاجة في الترافع أو الرجوع الى قضاء الجور و معه يصح النهي عن رجوعهم إلى القضاء.

«الثالث»: أن الأمور الراجعة إلى الولاية مما لا مناص من أن تتحقق في الخارج- مثلا- إذا مات أحد و لم ينصب قيما على صغاره و لم يوص إلى وصي ليقوم بأموورهم و احتيج إلى بيع مال من أمواله أو تزويج صغيرة من ولده، لأن في تركه مفاسد كثيرة، أو أن مالا من أموال الغائب وقع مورد التصرف، فان بيع ماله أو تزويج الصغيرة أمر لا بد من وقوعه في الخارج و من المتصدى لتلك الأمور؟ فإن الأئمة-ع- منعوا عن الرجوع إلى القضاء. و إيقاف تلك الأمور أو تأخيرها غير ممكن لاستلزامه تفويت مال الصغار أو الغائب أو انتهاك عرضهم. و معه لا مناص من أن ترجع الأمور إلى الفقيه الجامع للشرائط، لأنه القدر المتيقن ممن يحتمل التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٤٢٣

.....

أن يكون له الولاية في تلك الأمور، لعدم احتمال أن يرخص الشارع فيها لغير الفقيه كما لا يحتمل ان يهملها لأنها لا بد من أن تقع في الخارج فمع التمكن من الفقيه لا- يحتمل الرجوع فيها إلى الغير. نعم إذا لم يمكن الرجوع إليه في مورد تثبت الولاية لعدول المؤمنين، و المتحصل أن الفقيه له الولاية المطلقة في عصر الغيبة، لأنه القدر المتيقن كما عرفت.

و الجواب عن ذلك: أن الأمور المذكورة و إن كانت حتمية التحقق في الخارج و هي المعبر عنها بالأموال الحسبية، لأنها بمعنى الأمور القريبة التي لا- مناص من تحققها خارجا، كما أن الفقيه هو القدر المتيقن كما مر إلا أنه لا يستكشف بذلك أن الفقيه له الولاية المطلقة في عصر الغيبة، كالولاية الثابتة للنبي-ص- و الأئمة عليهم السلام. حتى يتمكن من التصرف في غير مورد الضرورة و عدم مساس الحاجة إلى وقوعها أو ينصب قيما أو متوليا من دون أن ينزل عن القيمومة أو التولية بموت الفقيه، أو يحكم بثبوت الهلال أو غير ذلك من التصرفات المترتبة على الولاية المطلقة. بل إنما يستكشف بذلك نفوذ التصرفات المذكورة الصادرة عن الفقيه بنفسه أو بوكيله كما هو مفاد قوله-ع- في الصحيحة المتقدمة: إذا كان القيم مثلك (أو) مثل عبد الحميد فلا بأس.

فإن تلك الأمور لا- يمكن للشارع إهمالها كما لا يحتمل أن يرخص فيها لغير الفقيه دون الفقيه فيستنتج بذلك أن الفقيه هو القدر المتيقن في تلك التصرفات و أما الولاية فلا. أو لو عبرنا بالولاية فهي ولاية جزئية تثبت في مورد خاص اعنى الأمور الحسبية التي لا بد من تحققها في الخارج و معناها نفوذ تصرفاته فيها بنفسه أو بوكيله.

و من هنا يظهر أن الفقيه ليس له الحكم بثبوت الهلال و لا- نصب القيم أو المتولى من دون انزالهما بموته، لأن هذا كله من شئون الولاية المطلقة و قد عرفت عدم ثبوتها بدليل، و انما الثابت أن له التصرف في الأمور التي لا بد من تحققها في الخارج

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٤٢٤

.....

بنفسه أو بوكيله و معه إذا نصب متوليا على الوقف أو قيما على الصغير فمرجه إلى التصرف فيهما بالوكالة و لا كلام في أن الوكيل ينزل بموت موكله و هو الفقيه في محل الكلام.

فذلك الكلام: أن الولاية لم تثبت للفقيه في عصر الغيبة بدليل و انما هي مختصة بالنبي و الأئمة عليهم السلام، بل الثابت حسب ما تستفاد من الروايات أمران: نفوذ قضائه و حجية فتواه، و ليس له التصرف في مال القصر أو غيره مما هو من شئون الولاية إلا في الأمر الحسبي فان الفقيه له الولاية في ذلك لا بالمعنى المدعى. بل بمعنى نفوذ تصرفاته بنفسه أو بوكيله و انزال و كيله بموته و ذلك من

باب الأخذ بالقدر المتيقن لعدم جواز التصرف في مال أحد إلا بإذنه، كما أن الأصل عدم نفوذ بيعه لمال القصر أو الغيب أو تزويجه في حق الصغير أو الصغيرة، إلا أنه لما كان من الأمور الحسبية و لم يكن بد من وقوعها في الخارج كشف ذلك كشفاً قطعياً عن رضى المالك الحقيقي و هو الله - جلت عظمتة - و أنه جعل ذلك التصرف نافذاً حقيقةً.

و القدر المتيقن ممن رضى بتصرفاته المالك الحقيقي هو الفقيه الجامع للشرائط فالثابت للفقيه جواز التصرف دون الولاية. و بما بيناه يظهر أن مورد الحاجة إلى إذن الفقيه في تلك الأمور الحسبية ما إذا كان الأصل الجارى فيها أصالة الاشتغال و ذلك كما في التصرف في الأموال و الأنفس و الاعراض، إذ الأصل عدم نفوذ تصرف أحد في حق غيره و من جملة الموارد التي تجرى فيها أصالة الاشتغال و يتوقف التصرف فيها على إذن الفقيه هو التصرف في سهم الامام - ع - لأنه مال الغير و لا يسوغ التصرف فيه إلا بإذنه.

فإذا علمنا برضاه بالتصرف فيه، و عدم وجوب دفنه أو إلقائه في البحر أو

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٢٥

.....

توديعه عند الأمين ليدعه عند أمين آخر و هكذا إلى أن يصل إلى الامام - ع - عند ظهوره و ذلك لأنه ملازم - عادي - لتفويته و لا يرضى - ع - به يقيناً وقع الكلام في أن المتصرف في سهمه - ع - بصرفه في موارد العلم برضاه هل هو الفقيه الجامع للشرائط أو غيره، و مقتضى القاعدة عدم جواز التصرف فيه إلا بإذنه، و المتيقن ممن نعلم برضاه - ع - و اذنه له في التصرف فيه هو الفقيه الجامع للشرائط، لعدم احتمال اذن الشارع لغير الفقيه دون الفقيه.

و أما إذا كان الأصل الجارى في تلك الأمور أصالة البراءة، كما في الصلاة على الميت الذي لا ولى له و لو بالنصب من قبل الامام - ع - فإن الصلاة على الميت المسلم من الواجبات الكفائية على كل مكلف، و مع الشك في اشتراطها بإذن الفقيه متمسك بالبراءة، لأنها تقتضى عدم اشتراطها بشيء، و مع جريان أصالة البراءة لا نحتاج إلى الاستيذان من الفقيه.

و على الجملة الولاية بعد ما لم تثبت بدليل وجب الرجوع في كل تصرف الى الأصل الجارى في ذلك التصرف و هو يختلف باختلاف الموارد، و الاحتياج إلى إذن الفقيه انما هو في موارد تجرى فيها أصالة الاشتغال.

و بعد ما عرفت ذلك لا بد من التكلم في أن الولاية بالمعنى المتقدم أعنى جواز تصرفات الفقيه و نفوذها، و توقف تصرف الغير على اذنه هل يشترط فيها الأعلمية أو انها ثابتة لمطلق الفقيه؟

فنقول: أما الأعلمية المطلقة التي هي المعبرة في باب التقليد فلا - يحتمل اعتبارها في المقام فان لازم ذلك أن تكون الولاية على مجهول المالك و مال الغيب و القصر من المجانين و الأيتام و الأوقاف التي لا - متولى لها و الوصايا التي لا وصى لها و غيرها من الأمور الحسبية في ارجاء العالم كله راجعة إلى شخص واحد.

و من المستحيل - عادة - قيام شخص واحد للتصدي بجميع تلك الأمور

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٢٦

.....

- على كثرتها - في الأماكن المختلفة من الربع المسكون، فان الولاية كالخلافه فلا بد فيها من الرجوع إلى الأعلم من جميع النقاط و القيام بها أمر خارج عن طوقه. كما أن المراجعة من ارجاء العالم في الأمور الحسبية إلى شخص واحد في مكان معين من البلدان غير ميسورة للجميع.

على أن الأعلمية المطلقة لو كانت معتبرة في الولاية- بالمعنى المتقدم- لكان من اللازم أن يشار الى اعتبارها في الاخبار الواردة عنهم عليهم السلام، و لوصل إلينا يدا بيد، و اشتهر و ذاع، و لم يرد أدنى إشارة إلى اعتبارها في الروايات و لم يلتزم به الأصحاب (قدمهم) فاعتبار الأعلمية المطلقة غير محتمل بتاتا.

و أما الأعلمية الإضافية كأعلم البلد و ما حوله من النقاط التي يمكن الرجوع منها الى ذلك البلد في تلك الأمور فالمشهور بين الاعلام أيضا عدم اعتبارها في الولاية. بل ادعى ظهور الإجماع عليه في بعض الكلمات.

إلا- ان الصحيح هو القول بالاعتبار و ذلك لعين ما قدمناه في اشتراط اذن الفقيه في التصدي للأمر الحسي، و حاصل ما ذكرنا في وجهه أن مقتضى القاعدة عدم نفوذ تصرف أحد في حق غيره للاستصحاب أو أصالة الاشتغال كما مر. إلا أن الأمور المذكورة لما لم يكن بد من تحققها في الخارج و كان من الضروري أن يتصرف فيها متصرف لا محالة دار الأمر بين أن يكون المتصرف النافذ تصرفه فيها أعلم البلد و أن يكون غيره من الفقهاء، و الأعلم الإضافي هو القدر المتيقن ممن يحتمل جواز تصرفه في تلك الأمور.

و كذلك الحال في التصرف في سهم الامام-ع- لانه و إن كان معلوم المالك و هو الامام-ع- الا انه من جهة عدم التمكن من الوصول إليه ملحق بمجهول المالك نظير سائر الأموال المعلوم مالكةا فيما إذا لم يمكن الوصول إليه و قد تقدم أن القدر المتيقن ممن يجوز تصرفاته في تلك الموارد هو الأعلم اما مطلقا- كما في

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٤٢٧

.....

سهم الامام-ع- و غيره مما لا مانع من الرجوع فيه الى الأعلم مطلقا و إما بالإضافة إلى البلد كما في الولاية، لعدم التمكن فيها من الرجوع الى الأعلم المطلق كما مر.

فعلى ما بيناه اعتبار الأعلمية الإضافية لو لم يكن أقوى في المسألة فلا ريب أنه أحوط. هذا كله في اعتبار الأعلمية في غير القضاء من الولايات.

أما المقام الثاني و هو اعتبار الأعلمية في القضاء فيقع الكلام فيه في الشبهات الموضوعية- تارة- و في الشبهات الحكمية- اخرى. أما الشبهات الموضوعية، كما إذا كان الترافع في أداء الدين و عدمه أو في زوجية امرأة و عدمها أو نحوه فاعتبار الأعلمية المطلقة في باب القضاء مقطوع بعدم لاستحالة الرجوع في المرافعات الواقعة في ارجاء العالم و نقاطه- على كثرتها و تباعدها- الى شخص واحد و هو الأعلم، كما أن التصدي للقضاء في تلك المرافعات الكثيرة أمر خارج عن طوق البشر- عادة- فمورد الكلام و النزاع انما هو اعتبار الأعلمية الإضافية كاعتبار ان يكون القاضي أعلم من في البلد و ما حوله.

و هل تعتبر الأعلمية- بهذا المعنى- في القاضي أو لا تعتبر؟

المنسوب إلى الأشهر أو المشهور هو الاعتبار، و التحقيق عدم اعتبار الأعلمية في باب القضاء و ذلك لصحيفة أبي خديجة قال: قال أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق-ع- إياكم ان يحاكم بعضكم بعضا الى أهل الجور و لكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم .. «١» فان قوله-ع- يعلم شيئا من قضايانا كما انه يصدق على الأعلم كذلك ينطبق على غير الأعلم من الفقهاء. نعم لا مجال للاستدلال على ذلك بان «شيئا» نكرة يصدق على العلم ببعض المسائل أيضا.

و ذلك لما قدمناه «٢» من أن تنكير تلك اللفظة انما هو من جهة عدم تمكن

(١) المروية في ب ١ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.

(٢) في ص ٢٣٢-٢٣٣.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٤٢٨

.....

البشر من الإحاطة بجميع علومهم وقضاياهم -ع- فإن الإنسان مهما بلغ من العلم والفقاهة لم يعرف إلا شيئاً من علومهم، لا انه من جهة أن العلم ولو بالمسألة الواحدة كاف في جواز الترافع عنده.

و دعوى: أن الرواية ليست بصدد البيان من تلك الجهة وإلا جاز التمسك بإطلاقها بالإضافة إلى العامى الذى علم مقداراً من المسائل الدينية بالتقليد، مع أن الرواية غير شاملة له يقينا. وهذا يدلنا على انها ليست بصدد البيان من تلك الناحية مندفعة: «أولاً»: بأن الظاهر من قوله -ع- يعلم شيئاً من قضاياها هو العلم بها من دون واسطة بوجه فلا يصدق على من علم بقضاياهم بتوسط العلم بفتوى مجتهده، كيف فان العامى قد يكون أكثر استحضاراً للفتوى من نفس المجتهد، ومع ذلك لا- يطلق عليه الفقيه والعالم بأحكامهم -ع- و قضاياهم لدى العرف.

و «ثانياً»: هب أن الرواية مطلقة وأنها تشمل العلم بها ولو مع الواسطة، فإنه لا مانع من أن نقيدها بإطلاقها بالعلم الخارجى، لأن منصب القضاء لا يرضى الشارع بتصدى العامى له يقينا فدعوى أن الرواية لا إطلاق لها مما لا وجه له. وقد يقال: ان الرواية وإن كانت مطلقة في نفسها كما ذكر إلا انها تقيده بما دل على اعتبار أن يكون القاضى أعلم، وما يمكن أن يستدل به على التقييد روايات:

«منها»: مقبولة عمر بن حنظلة، حيث ورد فيها: الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما .. «١» لتصريحها بأن المعبر هو ما حكم به أفقههما وبها نقيدها لإطلاق الرواية المتقدمة. و يرد عليه: «أولاً»: أن المقبولة ضعيفة السند، لعدم ثبوت وثاقه عمر بن حنظلة على ما مر غير مرة.

(١) المروية في ب ٩ من أبواب صفات القاضى من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٤٢٩

.....

و «ثانياً»: أنها انما وردت في الشبهات الحكمية، لأن كلا منهما قد اعتمد في حكمه على رواية من رواياتهم كما هو المصرح به فى متنها و كلامنا إنما هو فى الشبهات الموضوعية دون الحكمية فالرواية على تقدير تماميتها فى نفسها أجنبية عن محل الكلام. و «ثالثاً»: ان الرواية إنما دلت على الترجيح بالأفقيهية فيما إذا ترافع المترافعان إلى حاكمين متعارضين فى حكمهما وهب أنا التزمنا حينئذ بالترجيح بالأعلمية، و اين هذا من محل الكلام و هو أن الرجوع -ابتداء- هل يجوز إلى غير الأعلم أو لا يجوز؟ من دون فرض تعارض فى البين. و لا الرجوع بعد الرجوع فالمقبولة غير صالحة للتقييد.

و «منها»: معتبرة داود بن الحصين عن أبى عبد الله -ع- فى رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما فى حكم وقع بينهما فيه خلاف فرضيا بالعدلين فاختلف العدلان بينهما عن قول أيهما يمضى الحكم؟ قال: ينظر إلى أفقههما و أعلمهما بأحاديثنا و أورعهما فينفذ حكمه و لا يلتفت إلى الآخر «١».

و هذه الرواية و ان كانت سليمة عن المناقشة من حيث السند على كلا طريقي الشيخ و الصدوق و إن اشتمل كل منهما على من لم يوثق فى الرجال، فان فى الأول حسن بن موسى الخشاب، و فى الثانى حكم بن مسكين. و ذلك لأنهما ممن وقع فى أسانيد كامل الزيارات على أن حسن بن موسى ممن مدحه النجاشى (قده) بقوله:

من وجوه أصحابنا مشهور كثير العلم والحديث، والحسنه كالصحيحة والموثقة في الاعتبار فلا مناقشة فيها من حيث السند. إلا أنها قاصرة الدلالة على المدعى وذلك للوجه الثاني والثالث من الوجوه التي أوردناها على الاستدلال بالمقبولة لان المظنون بل المطمئن به أن موردها الشبهة

(١) المروية في ب ٩ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٤٣٠

.....

الحكمية و أن اختلاف العدلين غير مستند إلى عدالة البينة عند أحدهما دون الآخر بل انما هو مستند إلى اعتماد كل منهما في حكمه إلى رواية من رواياتهم-ع- كما انها وردت في الترافع الى حكيمين بينهما معارضة في حكمهما، و أين هذا مما نحن فيه أعني الرجوع- من الابتداء- إلى القاضي غير الأعلم من دون تعارض.

و «منها»: رواية موسى بن أكيل عن أبي عبد الله-ع- قال: سئل عن رجل يكون بينه وبين أخ له منازعة في حق فيتفقان على رجلين يكونان بينهما فحكما فاختلفا فيما حكما قال: وكيف يختلفان؟ قال: حكم كل واحد منهما للذي اختاره الخصمان فقال: ينظر إلى عدلها وأقربهما في دين الله فيمضى حكمه «١» و يرد على الاستدلال بها:

«أولاً»: أنها ضعيفة السند، لأن فيه ذبيان بن حكيم و هو غير موثق بوجه و «ثانياً»: أنها إنما وردت في الرجوع إلى الحكيم المتعارضين في حكمهما و هو أجنبي عن المقام، كما أن موردها لعله الشبهة الحكمية و استناد كل منهما في حكمه إلى رواية. إذا فهذه الروايات بأجمعها غير صالحة لتقييد الصحيحة مضافاً إلى أن جميعها تشتمل على الترجيح بالأورعية، والأعدلية. و لا شبهة في أن الأورعية غير معينة للرجوع إلى الأورع عند وجود من هو اعلم منه.

و بهذا يظهر أن موردها صورة المعارضة دون الرجوع ابتداء.

و مما استدلل به على التقييد ما في عهد أمير المؤمنين-ع- إلى مالك الأشتر من قوله: اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك «٢» و يرد عليه:

«أولاً»: أن العهد غير ثابت السند بدليل قابل للاستدلال به في الأحكام الفقهية و ان كانت عباراته ظاهرة الصدور عنه-ع- إلا أن مثل هذا الظهور غير

(١) المروية في ب ٩ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.

(٢) قدمنا مصدره في ص ١٤٥.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٤٣١

.....

صالح للاعتماد عليه في الفتاوى الفقهية أبداً.

و «ثانياً»: انه انما يدل على لزوم اختيار الرعية للقضاء، و اين هذا من اعتبار الأعلمية في محل الكلام، لان بين الأفضل والأعلم عموماً من وجه فان الظاهر أن المراد بالأفضل هو المتقدم فيما يرجع إلى الصفات النفسانية من الكرم و حسن الخلق و سعة الصدر و نحوها مما له دخل في ترافع الخصمين و سماع دعواهما و فهمها دون الأعلمية في الفقهية و الاستنباط بالمعنى المتقدم في معنى

الأعلم.

و «ثالثاً»: ان ما ادعى من دلالة العهد على اعتبار الأعلمية لو تم فإنما يختص بالقاضى المنصوب نصباً خاصاً من قبل الامام-ع- أو الوالى من قبله و محل الكلام انما هو القاضى المنصوب بالنصب العام من باب الولاية و اين أحدهما من الآخر؟! و المتحصل أنه ليس هناك دليل يدلنا على تقييد الصحيحة المتقدمة، فإطلاقها هو المحكم كما ذكرناه.

و قد يتوهم أن فى الاخبار الواردة عنهم عليهم السلام ما دل على اشتراط الأعلمية فى باب القضاء كما ذكره صاحب الوسائل (قده) حيث عقد باباً و عنوانه بباب أنه لا يجوز للقاضى أن يحكم عند الشك فى المسألة، و لا فى حضور من هو أعلم منه. و يرد: أن صاحب الوسائل و إن عنوان الباب كذلك إلا أنه لم ينقل فى ذلك الباب رواية تدلنا على اشتراط الأعلمية فى القاضى فلاحظ «١» نعم ورد فى بعض الروايات ذم من دعا الناس الى نفسه و فى الأمة من هو اعلم منه، كما ورد ذم من يفتى عباد الله و فى الأمة من هو اعلم منه «٢» إلا أن هاتين الروايتين مضافاً إلى ضعفهما من حيث السند اجنبتان عن محل الكلام، لأن

(١) راجع ب ٤ من أبواب آداب القاضى من الوسائل.

(٢) قدمنا مصدره فى ص ١٤٥.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٤٣٢

.....

أولاهما راجعة إلى ذم من ادعى الخلافة، و فى الناس من هو اعلم منه، و هو أمر لا شبهة فيه، و الثانية راجعة إلى اشتراط الأعلمية فى باب التقليد، فلا ربط لهما بالمقام هذا مضافاً إلى السيرة القطعية الجارية بين المتدينين على الرجوع فى المرافعات إلى كل من الأعلم و غير الأعلم، لعدم التزامهم بالرجوع إلى خصوص الأعلم.

و دعوى: أن المتشرعة لم يعلم جريان سيرتهم على الرجوع فى المرافعات إلى غير الأعلم، لأنه من المحتمل أن يكون كل من أرجع إليه الإمام-ع- فى موارد الترافع هو الأعلم- و لو فى بلده.

مندفعة: بأن هذه الدعوى لو تمت فإنما تتم فى القضاء المنصوبين من قبله-ع- نصباً خاصاً. و أما المنصوبون بالنصب العام المدلول عليه بقوله: انظروا إلى رجل روى حديثنا. و نحوه فليس الأمر فيهم كما ادعى يقينا للعلم الخارجى بأنهم فى الرجوع إلى تلك القضاء لا يفرقون بين الأعلم و غيره. بل كما انهم يراجعون الأعلم يراجعون غير الأعلم، إذا لم يدلنا- فى الشبهات الموضوعية- أى دليل على اشتراط الأعلمية فى باب القضاء.

و أما الشبهات الحكمية، كما إذا كان منشأ النزاع هو الاختلاف فى الحكم الشرعى كالخلاف فى أن الحبوّة للولد الأكبر أو أنها مشتركة بين الوراث بأجمعهم أو اختلفاً فى ملكية ما يشتري بالمعاطاة نظراً إلى أنها مفيدة للملكية أو للإباحة أو أنها مفيدة للملك اللانزاع أو الجائز فيما إذا رجع عن بيعه فالنزاع فى أمثال ذلك قد ينشأ عن الجهل بالحكم لعدم علمهما بما أفتى به مقلدهما- و هو شخص واحد- و من هنا ادعى كل منهما ما يرجع إليه نفعه. و قد ينشأ عن جزمهما بالحكم و الفتوى غير أن أحدهما يدعى أن فتوى المجتهد هو اختصاص الحبوّة بالولد الأكبر- مثلاً- و يدعى الآخر أن فتواه على خلاف ذلك:

ففى هاتين الصورتين كليهما يجب على المتخاصمين الرجوع الى مقلدهما فى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٤٣٣

(مسألة ٦٩) إذا تبدل رأى المجتهد هل يجب عليه إعلام المقلدين أم لا؟ فيه تفصيل (١) فان كانت الفتوى السابقة موافقة للاحتياط، فالظاهر عدم الوجوب، و إن كانت مخالفة للأحوط الأعلام، بل لا يخلو عن قوة.

(مسألة ٧٠) لا يجوز للمقلد إجراء أصالة البراءة أو الطهارة أو الاستصحاب في الشبهات الحكمية (٢) و أما الشبهات الموضوعية

المسألة، لأنه حكم شرعي يجب التقليد فيه، فإذا حكم بأن الحبوة مشتركة بين الوراث -مثلا- لم يجز له التحاكم عند حاكم آخر يرى اختصاصها به، و ذلك لبطلان ما ادعاه بفتوى مقلده فهاتان صورتان ليستا من موارد الرجوع الى الحاكم بوجه إذا يتعين أن يكون مورد الرجوع إليه ما إذا كان كل من المترافعين مجتهدا في المسألة، كما إذا أفتى أحدهما في مسألة الحبوة بالاختصاص و كانت فتوى الآخر فيها الاشتراك كبقية أموال المورث، فان النزاع حينئذ لا يمكن فصله إلا بالرجوع الى حاكم آخر، و لا نرى أى مانع وقتئذ من الرجوع الى غير الأعلام، لإطلاق صحيحة أبي خديجة المتقدمة لصدق أنه ممن يعلم شيئا من قضاياهم -ع.

أو كان أحدهما مجتهدا و رأى أن الحبوة للولد الأكبر، و الآخر قد قلد مجتهدا يرى أنها مشتركة، أو كانا مقلدين و قد قلد أحدهما من يفتى بالاختصاص و الآخر قلد من يفتى باشتراكها ففي جميع هذه الموارد لا- تنحل الخصومة إلا- بالرجوع الى حاكم آخر و مقتضى إطلاق الصحيحة عدم اشتراط الأعلمية فيه كما مر

(١) قد ذكرنا تفصيل الكلام في هذه المسألة في المسألة الثامنة و الخمسين فليلاحظ.

(٢) لما قدمناه في المسألة السابعة و الستين من عدم جواز التقليد في المسائل الأصولية سواء أ كان متمكنا من الاستنباط في المسائل الفرعية أم لم يكن هذا إذا

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص: ٤٣٤

فيجوز (١) بعد أن قلد مجتهدا في حجيتها. مثلا- إذا شك في أن عرق الجنب من الحرام نجس أم لا؟ ليس له إجراء أصل الطهارة، لكن في أن هذا الماء أو غيره لاقته النجاسة أم لا؟ يجوز له إجراؤها بعد أن قلد المجتهد في جواز الإجراء.

(مسألة ٧١) المجتهد غير العادل، أو مجهول الحال، لا يجوز تقليده (٢) و إن كان موثوقا به في فتواه و لكن فتاواه معتبرة لعمل نفسه (٣) و كذا لا ينفذ حكمه (٤) و لا تصرفاته في الأمور العامة.

و لا ولاية له في الأوقاف و الوصايا و أموال القصر و الغيب.

(مسألة ٧٢) الظن بكون فتوى المجتهد كذا لا يكفي (٥) في جواز العمل إلا إذا كان حاصلًا من ظاهر لفظه شفاها أو لفظ الناقل أو من ألفاظه في رسالته، و الحاصل أن الظن ليس حجة إلا إذا كان حاصلًا من ظواهر الألفاظ منه أو من الناقل (٦).

كان متمكنا من تشخيص موارد الأصول و الفحص المعبر في جريانها. و أما إذا لم يتمكن منهما فلا شبهة في عدم كونها موردا للتقليد بوجه.

(١) و ذلك لأنها مورد للتقليد و هو من التقليد في الأحكام الفرعية حقيقة.

(٢) لاشتراط جواز التقليد بالعدالة، فمع العلم بانتفائها أو الشك فيها لا يجوز تقليده للعلم بانتفاء الشرط أو عدم إحرازه.

(٣) لما تقدم في التكلم على أقسام الاجتهاد من أن نظر المجتهد معتبر في اعمال نفسه، و ان لم يجز تقليده لعدم توفر الشروط فيه.

(٤) لاشتراط العدالة في الأمور المذكورة كما يعتبر في التقليد، فمع إحراز عدمها أو عدم إحرازها لا يترتب عليها أحكامها.

(٥) لعدم حجية الظن شرعا و عقلا.

(٦) لحجية ظواهر الألفاظ على ما بيناه في محله.

و الحمد لله أولا و آخرا و صلى الله على نبينا محمد و آله الطاهرين

الجزء الثاني

كتاب الطهارة

إشارة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فصل في المياه الماء اما مطلق (١) أو مضاف كالمعتصر من الأجسام، أو الممتزج بغيره مما يخرج عن صدق اسم الماء.
كتاب الطهارة

[فصل في المياه]

إشارة

(١) ينقسم المائع إلى قسمين: قسم يصح سلب عنوان الماء عنه بما له من المعنى، ولا يطلق عليه الماء بوجه لا على نحو الحقيقة و لا على نحو المجاز، وهذا كما في اللبن و الدهن و النفط و الدبس و غيرها. و القسم الآخر ما يصح إطلاق الماء عليه، و هو أيضا قسمان:

«أحدهما»: ما لا يصح إطلاق لفظ الماء عليه، بما له من المعنى على نحو الحقيقة من غير إضافته إلى شيء. نعم يصح أن يطلق عليه بإضافته إلى شيء ما، كماء الرمان. فان الماء من غير إضافته إلى الرمان لا يطلق عليه حقيقة. فلا يقال إنه ماء إلا على سبيل العناية و المجاز. و هذا القسم يسمى بالماء المضاف.

«ثانيهما»: ما يصح إطلاق لفظ الماء عليه على وجه الحقيقة، و لو من غير إضافته إلى شيء، و ان كان ربما يستعمل مضافا الى شيء أيضا.

إلا ان استعماله من غير إضافة أيضا صحيح و على وجه الحقيقة، و هكذا كماء البحر و البئر و نحوهما، فإن إطلاق الماء عليه من غير إضافته إلى البحر أو البئر إطلاق حقيقي فإنه ماء، و يصح أيضا ان يستعمل مضافا الى البحر.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٢

و المطلق أقسام (١): الجارى، و النابع غير الجارى، و البئر، و المطر، و الكر، و القليل

فيقال: هذا ماء بحر أو ماء بئر، و هذا بخلاف القسم السابق فإنه لا يستعمل مجردا، و لا يصح إطلاقه عليه إلا بإضافته إلى شيء، و يسمى هذا القسم بالماء المطلق.

و من هنا يظهر أن تقسيم الماء الى مطلق و مضاف من قبيل تقسيم الصلاة الى الصحيحة و الفاسدة، بناء على ان ألفاظ العبادات أسام للصحيحة منها دون الأعم، فهو تقسيم لما يستعمل فيه الماء و الصلاة و لو مجازا، و ليس تقسيما حقيقيا ليدل على ان إطلاق الماء على المضاف إطلاق حقيقي.

و بما ذكرناه تعرف

أن أقسام المائع ثلاثة:

«أحدها»: هو ما لا يمكن إطلاق الماء عليه لا على وجه الحقيقة، ولا على وجه المجاز

، و لم ينقل عن أحد دعوى كونه مطهرا أو غيره من الآثار المترتبة على المياه شرعا، فهو خارج عن محل الكلام رأسا

و «ثانيهما»: المضاف

□
و تأتي احكامه عن قريب ان شاء الله تعالى

و «ثالثها»: الماء المطلق

و هو المقصود بالكلام هنا.

أقسام الماء المطلق**إشارة**

(١) المعروف بين الأصحاب تقسيم الماء المطلق إلى أقسام ثلاثة: الجارى، و ماء البئر، و المحقون بكلا قسميه من الكر و القليل، و كأنهم «قدم» نظروا فى تقسيمهم هذا الى مياه الأرض، و لذا لم يعدّوا منها ماء المطر و عنوانه بعنوان آخر مستقل. و قد قسمه فى المتن إلى الجارى، و النابع غير الجارى، و البئر، و الكر، و القليل. و هذا هو الصحيح، لأن النابع غير الجارى مما لا يصدق عليه شىء

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٣

.....

من عنوانى الجارى و البئر. فهو قسم آخر مستقل، و لا وجه لا دراجه تحت أحدهما كما صنعوه. و من هنا لا تجرى الأحكام الخاصة المترتبة على الجارى و البئر فى النابع المذكور، ككفاية الغسل مرة من البول فى الجارى، و وجوب نزع الجميع، أو سائر المقدرات فى البئر. فإنه على القول به يختص بالبئر، و لا يأتي فى النابع بوجه.

و على الجملة إن كان نظر المشهور فى تقسيمهم هذا إلى الأحكام الخاصة المترتبة على كل واحد من الأقسام فلا بد من إضافة النابع غير الجارى الى تقسيمهم. فلا- يصح الاقتصار على تثليث الأقسام كما عرفت. و ان كان نظرهم فى ذلك الى خصوص الانفعال، و عدمه من الآثار، و تقسيم الماء بهذا اللحاظ فحينئذ لا بد من تثليث الأقسام. و لكن لا كما ذكره، بل بأن يقسم الماء الى كر و غير كر، و غير الكر الى ماله مادة و ما ليس له مادة و الكر و القليل الذى له مادة لا ينفعلان بملاقاة النجس، و القليل الذى ليس له مادة ينفعل لا محالة.

و على كل تقدير فلا بد من إضافة ماء الحمام أيضا فى كل من تقسيمى المعروف و المتن، إذ لماء الحمام مباحث خاصة كما تأتي فى محله. فان عدم انفعال الأحواض الصغيرة فى الحمامات إنما هو من جهة اتصالها بالمادة الجعلية فيها، و هى عالية عن سطح الحيض،

مع ان اعتصام السافل بالعالي كاعتصام العالي بالسافل على خلاف المرتكز عند العقلاء. و يحتاج الى دليل لاعتبار التساوى بين الماءين فى الاعتصام بنظرهم.

و عليه فلا- بد من تربيح الأقسام بأن يقال: الماء اما كر أو غير كر و الثانى اما أن يكون له مادة أو لا يكون، و ما له المادة إما أن تكون مادته أصلية، و إما أن تكون جعلية.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٤

و كل واحد منها مع عدم ملافاة النجاسة طاهر مطهر من الحدث و الخبث (١)

طهوية الماء المطلق

إشارة

(١) قد تسالم المسلمون كافة على طهارة الماء المطلق فى نفسه و مطهريته لغيره من الحدث و الخبث بجميع أقسامه من ماء البحر، و المطر، و البئر و غيرها. و لم ينقل من أحد منهم الخلاف فى ذلك، إلا عن جماعة: منهم أبو هريرة و عمرو بن العاص، و عبد الله بن عمر حيث نسب إليهم الخلاف فى مطهرية ماء البحر عن الحدث، و صحة النسبة و عدمها موكولة الى غير المقام. و هذا- مضافا الى التسالم المتقدم ذكره و ان الضرورة قاضية بطهارة الماء فى نفسه و مطهريته لغيره- يمكن أن يستدل عليه ببعض الآيات و جملة من الروايات الواردة فى المقام.

فمنها قوله تعالى وَ أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا «١» حيث انه سبحانه فى مقام الامتتان، و بيان نعمائه على البشر. و قد عد منها الماء، و وصفه بالطهور، و ظاهر صيغة الطهور هو ما يكون طاهرا فى نفسه، و مطهرا لغيره على ما اعترف به جمع كثير.

المناقشات فى الاستدلال

إشارة

هذا و قد نوقش فى الاستدلال بالآية المباركة من جهات:

«الجهة الأولى»

هى ما نقل عن بعض أهل اللغة من ان الطهور بمعنى الطاهر، و عليه فلا تدل الآية على مطهرية الماء لغيره. و عن بعض آخر ان الطهور فعول

(١) الفرقان ٢٥: ٤٨.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٥

.....

و هو من احدى صيغ المبالغة كالاكول و معناه ان طهارة الماء أشد من طهارة غيره من الأجسام فهو طاهر بطهارة شديدة بخلاف غيره

من الأجسام، فالآية لا دلالة لها على مطهريه الماء.

و هذان الإيرادان فاسدان.

«أما الأول» فلأجل أن الطهور غير ظاهر في الطاهر من دون أن يكون مطهرا لغيره، وإلا فلو صح إطلاق الطهور على ما هو طاهر في نفسه خاصة لصح استعماله في غير الماء من الأجسام أيضا. فيقال: الشجر، أو الخشب طهور، أو يقال: البواطن طهور، و ظاهر الحيوانات طهور، مع ان الإطلاق المذكور من الأغلاط الفاحشة.

«و أما الثاني» فلان الطهور و ان كان فعولا، و هو من صيغ المبالغة بمعنى أنها ربما يستعمل في المبالغة، كما في مثل الأكل، إلا أنه في المقام ليس بهذا المعنى جزما.

و توضيح ذلك: ان استعمال الطهور بمعنى أشد طهارة. و كونه أنظف من غيره و ان كان صحيحا، و ربما يستعمل - بدله - لفظ اطهر. فيقال: إن هذا الشيء اطهر لك. كما في قوله تعالى «هَؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ» [١] أى أوقع في الجهات الشهوية من غيرها. و قوله تعالى شَرَابًا طَهُورًا [٢] أى أشد نظافة. إلا ان ذلك كله في الأمور الخارجية التى لها واقع، كما في الطهارة الخارجية بمعنى النظافة. فيقال:

هذا الثوب اطهر من ثوبك أى أشد نظافة من ثوبك.

و اما فى الأمور الاعتبارية التى لا واقع لها إلا- حكم الشارع و اعتباره، كما فى الطهارة- المبحوث عنها فى المقام- و الملكية، و الزوجية. و غيرها

(١) هود ١١: ٧٨.

(٢) الإنسان ٧٦: ٢١.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٦

.....

من الأحكام الوضعية التى اعتبرها، و جعلها فى حق المكلفين فهى مما لا يعقل اتصافه بالأشدية و الأقوية كما ذكرناه فى بحث الأحكام الوضعية. فلا يصح ان يقال ان ملكك بالدار أشد من ملكك بالكتاب، أو ان حكم الشارع بالطهارة فى هذا الشيء أشد من حكمه بها فى الشيء الآخر: فان الشارع إن حكم فيهما بالطهارة، أو بالملكية فهما على حد سواء، و إلا فلا طهارة و لا ملكية فى البين أصلا. ففى الأمور الاعتبارية لا معنى للاتصاف بالشدة و الضعف، بل الأمر فيها يدور دائما بين الوجود و العدم، و النفى و الإثبات و عليه فلا يعقل استعمال الطهور فى الآية بمعنى المبالغة.

و توهم ان شدة الطهارة فى الماء باعتبار أنه لا ينفعل بملاقاة النجس ما لم يتغير: يدفعه. «أولا»: ان هذا مما يختص ببعض افراد المياه، و لا يعم جميعها، مع ان الطهور وصف لطبيعى الماء اين ما سرى و «ثانيا» ان استعمال لفظ الطهور لو كان بلحاظ عدم الانفعال بملاقاة النجس لصح حمله على البواطن، بل على ظاهر الحيوان أيضا، على قول مع أنه من الاغلاط.

و مما يدلنا على ما ذكرناه: ما ورد فى الاخبار من ان التراب أحد الطهورين [١] فإنه لو أريد من الطهور فيها ما هو طاهر فى نفسه لما صح هذا الاستعمال قطعا، فإن سائر الأجسام أيضا من أحد الطاهرات كالخشب و المدر فما وجه تخصيصه التراب و الماء بذلك؟ كما هو الحال أى لا يصح الاستعمال المذكور فيما لو أريد منه المبالغة، لأن التراب نظير غيره من الأجسام، و ليس فيها أشدية فى الطهارة كما لا يخفى.

أضف الى ذلك كله ما فى بعض الروايات [٢] من ان التيمم طهور

[١] كما ورد مضمونه في صحيحة محمد بن حمران، وجميل بن دراج جميعا عن أبي عبد الله عليه السلام المروية في الباب ٢٣ من أبواب التيمم من الوسائل.

[٢] ورد مضمون ذلك في صحيحتي زرارة المروية في الباب ٢١ من أبواب التيمم و محمد بن مسلم المروية في الباب ١٤ من أبواب التيمم من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٧

.....

فإنه صريح فيما ادعيته في المقام من عدم كون هيئة الطهور موضوعة للطاهر أو للمبالغة، فإن التيمم ليس إلا ضربه و مسحة و ما معنى كونهما طاهرين أو كونهما أشد طهارة؟ و عليه فلا مجال لهذين الإيرادين بوجه.

و إذا بطل هذان المعنيان تتعين ارادة المعنى الثالث، و هو كونه بمعنى ما يتطهر به نظير السحور، و الفطور، و الحنوط و الوضوء و الوقود بمعنى ما يتسحر به، أو ما يفطر به، و هكذا غيرهما. و عبارة أخرى ما يكون منشأ للطهارة، أو التسحر و الجامع ما يحصل به المبدأ. و بهذا المعنى استعمل في الخبرين المتقدمين. و عليه فالطهور يدل- بالدلالة المطابقة- على ان الماء مطهر لغيره، و منشأ لطهارة كل شىء. و بالدلالة الالتزامية تدل على طهارة نفسه، فان النجس لا يعقل ان يكون منشأ للطهارة في غيره. و لعل من فسر من الفقهاء و منهم صاحب الجواهر «قده» بما يكون طاهرا في نفسه و مطهرا لغيره، أراد ما ذكرناه من دلالة على المطهريه بالمطابقة و على طهارته بالالتزام، و إلا فلم توضع هيئة الطهور «فعل» للمعنى الجامع بين الطاهر و المطهر.

و دعوى ان الرويتين وردتا في الطهارة الحديثية، و هى المراد من مادة الطهور فيهما- و الكلام في الأعم من الطهارة الحديثية، و الخبيثة- مندفعه بأنهما و ان وردتا في الحديثية من الطهارة، إلا ان الكلام في المقام انما هو فى هيئة صيغة الطهور لا فى مادتها، سواء أ كانت مادتها بمعنى الخبيثة أم كانت بمعنى الحديثية، فالتكلم فى مادتها أجنبي عما هو محط البحث فى المقام. و قد عرفت ان الهيئة فى الطهور بمعنى ما تنشأ منه الطهارة، و ما يحصل به المبدأ.

الجهة الثانية

من المناقشات: ان الآية على تقدير دلالتها فإنما تدل على طهورية

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٨

.....

الماء المنزل من السماء و هو المطر، فلا دلالة فيها على طهورية مياه الأرض من ماء البحر و البثر و نحوهما. و هذه المناقشة لا- ترجع إلى محصل. و ذلك لما ورد فى جملة من الآيات و بعض الروايات [١] من ان المياه بأجمعها نازلة من السماء: إما بمعنى ان الله خلق الماء فى السماء فهناك بحار، و شطوط، ثم أنزله إلى الأرض فتشكل منه البحار، و الأنهار، و الشطوط، و الآبار. أو بمعنى ان الله خلق الماء فى الأرض إلا أنه بعد ما صار أبخرة بأشراق الشمس و نحوه صعد إلى السماء فاجتمع و صار ماء، ثم نزل إلى الأرض كما هو مذهب الحكماء و الفلاسفة و هذا المعنى لا ينافى نزول الماء من السماء لأنه بمعنى نزول أمره من السماء. و يدل عليه قوله تعالى وَ أَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعَةٌ لِلنَّاسِ [٢] فإنه لم يتوهم أحد، و لا ينبغي أن يتوهم نزول نفس الحديد من السماء.

و من جملة الآيات الدالة على ما ادعيناه من نزول المياه بأجمعها من السماء: قوله تعالى وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ ﴿٣﴾ وقوله تعالى أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَيَلَكَهُ يَنَابِيعٌ فِي الْأَرْضِ ﴿٤﴾ وقوله تعالى وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَاهُ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّا عَلَىٰ ذَهَابٍ بِهِ لِقَادِرُونَ ﴿٥﴾ إلى غير ذلك من

[١] ففي البرهان المجلد ٣ ص ١١٢ عن تفسير علي بن إبراهيم ما هذا نصه: «ثم قال:

وعنه وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَاهُ فِي الْأَرْضِ .. فهي الأنهار والعيون والآبار» و لا يرد عدم اشتغال الرواية على ماء البحر، فإنه إنما يتشكل من الأنهار، فلا يكون قسما آخر في مقابلها.

(٢) الحديد ٥٧: ٢٥.

(٣) الحجر ١٥: ٢١.

(٤) الزمر ٣٩: ٢١.

(٥) المؤمنون ٢٣: ١٨.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٩

.....

الآيات. فهذه المناقشة ساقطة.

الجهة الثالثة

من المناقشات: ان الماء في الآية المباركة نكرة في سياق الإثبات و هي لا تفيد إلا ان فردا من افراد المياه طهور، و لا دلالة فيها على العموم.

و يدفعها: ان الله سبحانه في مقام الامتنان على جميع طوائف البشر، لا على طائفة دون طائفة، و هذا يقتضى طهارة جميع المياه. على ان طهورية فرد من افراد المياه من دون بيانه و تعريفه للناس مما لا تتعقل فيه الامتنان أصلا، بل لا يرجع إلى معنى محصل، فالآية تدل على طهورية كل فرد من افراد المياه.

و من جملة الآيات التي يمكن أن يستدل بها على طهورية الماء، قوله تعالى «وَيُنزَّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهَّرَكُمْ بِهِ» ﴿١﴾ و هذه الآية سليمة عن بعض المناقشات التي أوردوها على الآية المتقدمة، كاحتمال كون الطهور بمعنى الطاهر. أو بمعنى المبالغة. نعم يرد عليها أيضا مناقشة الاختصاص بماء السماء و مناقشة عدم دلالتها على العموم، لكون الماء نكرة في الآية المباركة، و الجواب عنهما هو الجواب فلا نعيد.

ثم إنه ربما تورد على الاستدلال بهذه الآية مناقشة أخرى، كما تعرض لها في الحدائق وغيره. و ملخصها عدم دلالة الآية على التعميم، لا لأجل أن الماء نكرة، بل لأنها وردت في طائفة خاصة، و هم المسلمون الذين كانوا يحاربون الكفار في وقعة بدر، و مع اختصاص المورد لا يمكن التعدي عنه.

و الجواب عن ذلك: ان هناك روايات دللتنا على أن ورود آية من

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٠

.....

آيات الكتاب في مورد، أو تفسيرها بمورد خاص لا يوجب اختصاص الآية بذلك المورد، لأن القرآن يجري مجرى الشمس والقمر، ويشمل جميع الأطوار والأعصار من دون أن يختص بقوم دون قوم، بل وفي بعض الأخبار [١] ان الآية لو اختصت بقوم تموت بموت ذلك القوم، وفي رواية [٢] ان الامام -ع- طبق قوله تعالى الَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ «٣» على أنفسهم. وقال: انها وردت في رحم آل محمد -ص- وقد تكون في قرابتك ثم بين -ع- ان مرادنا من ورود الآية في مورد: أنه مصداق و مما ينطبق عليه تلك الآية، لا أن الآية مختصة به. فهذه الشبهة أيضا مندفعة فلا مانع من الاستدلال بها من تلك الجهات.

تزييف الاستدلال

ولكن الإنصاف أن الآيتين مما لا دلالة له على المطلوب. والوجه

[١] فروى العياشى في تفسيره بإسناده عن أبي جعفر (ع) انه قال: القرآن نزل أثلاثا ثلاث فينا وفي أحبائنا، وثلث في أعدائنا و عدو من كان قبلنا، وثلث سنة ومثل، ولو ان الآية إذا نزلت في قوم ثم مات أولئك القوم ماتت الآية لما بقى من القرآن شيء، ولكن القرآن يجري أوله على آخره، الحديث. رواه في الوافى في باب متى نزل القرآن وفيه نزل. من أبواب القرآن و فضائله. ونقل في مرآة الأنوار ص ٥ من الطبعة الحديثة مضمونه عن تفسير العياشى تارة و عن تفسير فرات بن إبراهيم أخرى. ونقل غير ذلك من الأخبار التي تدل على ما ذكرناه فليراجع.

[٢] وهي ما رواه في الكافي في باب صلة الرحم ص ١٥٦ من الجزء الثاني الطبعة الأخيرة عن عمر بن يزيد قال: قلت لأبي عبد الله (ع) الذين يصلون ما أمر الله به أن يوصل قال: نزلت في رحم آل محمد (ص) وقد تكون في قرابتك (ثم قال) فلا تكونن ممن يقول للشيء انه في شيء واحد.

(٣) الرعد ١٣: ٢١.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢١

.....

في ذلك: أن الطهور و الطهارة مما لم تثبت له حقيقة شرعية و لا متشرعية في زمان نزول الآيتين، و لم يعلم أن المراد من الطهور هو المطهر من النجاسات و لم يظهر أنه بمعنى الطهارة المبحوث عنها في المقام. ولعل المراد منها ان الله منّ عليكم بخلق الماء و جعله طاهرا عن الكثافات المنفرة، و مطهرا من الأقدار العرفية، فإن الإنسان ليس كالحیوان بحيث لو لم ير الماء شهرا أو شهورا متمادية لا يكون موردا للتنفر عرفا، و لا يستقدره العقلاء بل هو يحتاج في تنظيف بدنه، و لباسه، و أوانيّه، و غيرها إلى استعمال ماء طهور، فهو طاهر في نفسه و مطهر عن الأقدار.

وقد جعله الله تعالى كذلك من باب الامتتان، إذ لولاه لوقع الإنسان موقع التنفر و الاستقذار. فالآية ناضرة إلى بيان هذا المعنى، لا بمعنى أن الماء مطهر من النجاسات المصطلحة -المبحوث عنها في المقام- لعدم ثبوت الحقيقة الشرعية، و المتشرعية في شيء من الطهارة و الطهور.

بل و لعل أحكام النجاسات لم تكن ثابتة في الشريعة المقدسة حين نزول الآيتين أصلا، حيث أن تشريع الأحكام كان على نحو التدرج لا محالة.

و يؤيد ذلك أن الآيات القرآنية لم تشتمل على شيء من عناوين النجاسات و قذارتها إلا في خصوص المشركين، لقوله تعالى إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ ﴿١﴾ على أن فيه أيضا كلاما في أن المراد بالنجس هل هو النجاسة الظاهرية المصطلحة، أو انه بمعنى النجاسة المعنوية و قذارة الشرك؟ كما يناسبها تفرعه تعالى بقوله فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ فان النجس الظاهري لا مانع من دخوله و إدخاله المسجد على المعروف كما يأتي في محله.

و كيف كان فلا دلالة في الآيتين على المطلوب. أجل لا نضايق من إلحاق النجاسة الحديثة. أعني الجنابة بالاقذار العرفية في دلالة الآية على

(١) التوبة ٩: ٢٨.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٢

.....

طهورية الماء بالإضافة إليها.

و الوجه في ذلك ان الصلاة كانت مشروعة من ابتداء الشريعة المقدسة قطعا و لا صلاة إلا بطهور. و قد استعمل الطهور في الاغتسال عن الجنابة في قوله تعالى وَ إِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا ﴿١﴾ فإنه في مقابل التيمم عن الجنابة عند عدم وجدان الماء في قوله تعالى وَ إِن كُنتُمْ مَرَضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا.

و بهذا نلحق الاغتسال عن الجنابة إلى مفاد الآيتين، كما يناسبه مورد الآية الثانية، فمعناها ان الله انزل عليكم الماء ليزيل عنكم اقداركم من الدماء، و الكثافات الطارئة في الجدال، و أحداثكم إذا ابتليتم بالجنابة.

و قد يقال: ان المراد بالطهور في الآية الاولى هو المطهر من الاحداث و الأحيات، كما ان المراد بالتطهير في الآية الثانية هو التطهير منهما، و يستدل على ذلك بما ورد في جملة من الروايات النبويات: من ان الله خلق الماء طهورا لا ينجسه شيء إلا ما غير ريحه أو طعمه، و في بعضها أو لونه أيضا [٢].

و لا يخفى ما فيه إما «أولا»: فلأن هذه الاخبار لم ترد تفسيرا

[٢] المروية في الوسائل في الباب ١ من أبواب الماء المطلق عن المحقق في المعبر، و الحلبي في أول سر أثره. و نقلها في المجلد الأول من المستدرک ص ٢٨ عن غوالي اللثالي عن الفاضل المقداد قال: قال النبي (ص) و قد سئل عن بثر بضاعة خلق الله .. و في سنن البيهقي المجلد الأول ص ٢٥٩ عن رسول الله الماء لا ينجسه شيء إلا ما غلب عليه طعمه أو ريحه و في ص ٢٦٠ عن أبي أمامة عن النبي (ص) قال: ان الماء طاهر الا أن تغير ريحه أو طعمه أو لونه بنجاسة تحدث فيها. و في كنز العمال المجلد الخامس ص ٩٤ الماء لا ينجسه شيء إلا ما غلب على ريحه أو طعمه و هي كما ترى غير مشتملة على جملة «خلق الله الماء طهورا».

(١) المائدة ٥: ٦.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٣

.....

للآيتين فلا وجه لحملهما عليها. و أما «ثانياً»: فلضعف سندها. فإنها بأجمعها مروية من طرق العامة، و لم يرد شيء منها من طرقنا. و على الجملة لا- دلالة للآية الأولى على مطهريه الماء بالمعنى المبحوث عنه فى المقام، و إنما هى فى مقام الامتتان بتكوين الماء لإزالة الأقدار و الكثافات. و من هذا يظهر عدم دلالة الآية الثانية أيضاً على مطهريه الماء بعين الاشكال المتقدم، و تزيد الآية الثانية على الأولى بمناقشة اخرى و هى:

اختصاصها بماء المطر، لأنها على ما قدمناه نزلت فى وقعة بدر، حيث لم يكن عند المسلمين ماء فأنزل الله الماء عليهم من السماء، ليتطهروا به، فتختص الآية بماء المطر. و لا تقاس بالآية المتقدمة، لأنها كما عرفت وردت فى مقام الامتتان على جميع طوائف البشر، و هو يقتضى طهارة كل فرد من أفراد المياه، فإنها بأجمعها نازلة من السماء على ما أسمعناك آنفاً. هذا. و يمكن الجواب عن هذه المناقشة بوجهين:

«أحدهما»: ان الغالب فى استعمال ماء المطر فى إزالة الحدث، أو الخبث هو استعماله بعد نزوله، و وقوعه على الأرض، و اجتماعه فى الغدران أو الأوانى، و اما استعماله حين نزوله فى شيء من رفع الحدث أو الخبث فهو نادر جداً، و من الظاهر ان حكم ماء المطر بعد نزوله حكم سائر مياه الأرض، و لا يختلف حكمه عن حكمها.

و «ثانيهما»: ان الضمير فى قوله تعالى لِيُطَهَّرَكُمْ بِهِ إنما يرجع إلى الماء، لا الى الماء بقيد نزوله من السماء، و هو نظير قولنا: قد أرسلت إليكم ماء لتشربوه، أى لتشربوا نفس الماء، لا- الماء بقيد الإرسال. فالآية تدل على مطهريه جميع أفراد المياه، لو لا ما ذكرناه من المناقشة المتقدمة.

نعم لا بأس بدلالة هذه الآية أيضاً على مطهريه الماء عن الأحداث، كدلالة الآية المتقدمة، لما ورد من ان بعض المسلمين فى وقعة بدر أصيب بالجنابة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٤

.....

فأنزل الله الماء ليتطهروا به عن الجنابة.

فذلكه الكلام

ان الآيتين تدلان على طهارة الماء فى نفسه، لما مرّ من أنهما فى مقام الامتتان بتكوين الماء، و جعله مزيلاً للأقدار و الكثافات. و من البين انه لا- امتتان فى إزالة الكثافات بالنجس، فإنه يوجب تنجس البدن أو الثياب أو غيرهما، زائداً على ما فيهما من الأقدار. فلا محيص من دلالتهما على طهارة الماء فى نفسه، كما دلنا على مطهريه الماء من حدث الجنابة، بل لولاها أيضاً لأمكننا استفادة مطهريه الماء عن الاحداث مطلقاً من قوله تعالى:

إِذْ قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ .. وَ إِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا «١» أى بالماء لقوله تعالى فى ذيل الآية المباركة فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فالمداء مطهر من الاحداث صغيرة كانت أم كبيرة و أما انه مطهر على نحو الإطلاق حتى من الأخبث فلا يمكن استفادته من الآيات، فلا بد فيه من مراجعة الروايات الواردة فى المقام.

الروايات الدالة على طهارة الماء

أما ما يستفاد منه طهارة الماء في نفسه فهو طوائف من الأخبار، يمكن دعوى تواترها إجمالاً، وإليك بعضها.
(منها): ما دل على ان الماء كله طاهر حتى تعلم أنه قدر «٢»

(١) المائدة ٥: ٦.

(٢) المروية في الباب ١ و ٤ من أبواب المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٥

.....

فإنه يدل على طهارة الماء في نفسه، سواء قلنا بدلالته على حكم واحد- وهو الطهارة الواقعية الثابتة على الماء في نفسه، أو الطهارة الظاهرية الثابتة عليه حال الشك في طهارته- أم قلنا بدلالته على كلا الحكمين، وان الطهارة ثابتة على الماء واقعا، وهي محكومة بالاستمرار ظاهرا الى زمان العلم بقذارته بالاستصحاب أو بقاعدة الطهارة على الخلاف في مفاده، وعلى كل يدل على أن الماء طاهر. وغاية ما هناك انه على تقدير كونه ناظرا إلى إثبات الطهارة الواقعية على الماء يدل على طهارته بالمطابقة، وعلى تقدير انه متكفل لبيان الطهارة الظاهرية في الماء يدل على طهارته بالالتزام.

و (منها): ما دل على أن الماء إذا بلغ قدر كرا لا ينجسه شيء «١» و الوجه في دلالاته على طهارة الماء انه لو لا طهارة الماء في نفسه لم يبق معنى لقوله (ع) لا ينجسه شيء، على تقدير بلوغه قدر كرا. فان النجس لا يتنجس ثانيا، و النجس من طواري الأشياء الطاهرة.
و (منها): ما دل على ان الماء يطهر ولا يطهر «٢».

و (منها): كل رواية دلت على تطهير الأواني، والألبسة، وغيرهما من المتنجسات بالماء، لدلالاتها على طهارة الماء في نفسه. إذ لا يمكن تطهير المتنجس بالنجس [٣].

و (منها): ما دل على أن ماء البئر واسع لا يفسده شيء «٤» و الوجه في دلالاته واضح، إذ مع نجاسة الماء في نفسه لا معنى لقوله (ع) لا يفسده

[٣] كصحيحة محمد بن مسلم الآمرة بغسل الثوب من البول في المرن مرتين، و في الماء الجارى مرة، و هي مروية في الباب ٢ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(١) المروية في الباب ٨ من أبواب المطلق من الوسائل.

(٢) المروية في الباب ١ من أبواب المطلق من الوسائل.

(٤) المروية في الباب ١٤ من أبواب المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٦

.....

شيء، لما عرفت من أن النجس لا يتنجس ثانيا.

و (منها): ما دل على أن بنى إسرائيل كانوا إذا أصاب أحدهم قطرة بول قرضوا لحومهم بالمقاريض و قد وسع الله تعالى عليكم بأوسع ما بين السماء والأرض، و جعل لكم الماء طهورا «١» و دلالاته على طهارة الماء ظاهرة و (منها): غير ذلك من الأخبار، كما لا نخفى

على المتتبع الخبير.

الروايات الدالة على مطهريه الماء

إشارة

و أما ما دل من الأخبار على مطهريه الماء من الحدث و الخبث فهي أيضا كثيرة، قد وردت في موارد متعددة، و أبواب مختلفه، كالروايات الآمره بالغسل، و الوضوء بالماء «٢» و ما دل على مطهريه الماء عن نجاسة البول «٣» و ولوغ الكلب «٤» و غيرهما من النجاسات، و بعض الأخبار المتقدمه عند الاستدلال على طهارة الماء في نفسه «٥» و ستعرض الى تفاصيل هذه الأخبار عند التكلم في آحاد النجاسات، و تطهيرها بالماء فلا نطيل.

نعم لا- دلالة لها بأجمعها على حصول الطهارة بمجرد الغسل بالماء، و ان لم تنفصل غسلته، أو لم يتعدد الغسل لعدم كونها في مقام البيان من تلك الجهات، فلا إطلاق لها بالإضافة إليها، و المتتبع فيها دلالة الدليل الموجود في كل مسألة بخصوصها.

(١) المرويه في الباب ١ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(٢) كما رواه عبد الله بن المغيرة المرويه في الباب ١ من أبواب المضاف و المستعمل من الوسائل.

(٣) كصحيحه محمد بن مسلم المرويه في الباب ٢ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٤) كصحيحه الباق المرويه في الباب ١ من أبواب الأستار من الوسائل.

(٥) كما دل على ان الماء يطهر و لا يطهر المرويه في الباب ١ من أبواب المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٧

.....

تنبيه

هل الطهوريه الثابته للمياه بالروايات، و الآيات تختص بخصوص الماء النازل من السماء- و لو بحسب أصله- أو انها ثابتة لمطلق المياه، و لو كانت مخلوقه لنا بإعجاز، أو بتركيب بضم أحد جزئيه الى الآخر؟ الصحيح هو الثاني، لأن المفروض انه ماء بالنظر العرفي، و هو صادق عليه صدقا حقيقيا، و معه لا وجه للتردد و الشك.

و الذي يحتمل ان يكون مانعا عن ذلك هو ما تقدم من قوله تعالى:

وَ أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا بَتَوْهُمَ اِخْتِصَاصُهَا بِالْمَاءِ النَّازِلِ مِنَ السَّمَاءِ وَ لَكِنَّكَ عَرَفْتَ اِنْ الطُّهُورَ فِيهَا لَيْسَ بِمَعْنَاهِ الْمَصْطَلَحَ عَلَيْهِ فِي الْمَقَامِ، وَ نَحْنُ اِنْما أَثْبَتْنَا الطُّهُورِيَهَ لِلْمَاءِ بِوَسْطَةِ الْاَخْبَارِ الْمُتَقَدِّمَةِ.

هذا. ثم لو سلمنا دلالتها على طهوريه الماء، فهي حكم ثبت بالآيه لطبيعي المياه، و الطبيعه صادقه على ذلك الفرد كما تقدم. و انما خص الماء النازل من السماء بالذكر، لأجل غلبته، و كثرة وجوده. و نحن قد ذكرنا في محله ان المطلق لا يختص بالافراد الغالبه لأجل كثرة وجودها، بل يشملها كما يشمل الأفراد النادره و بالجملة إذا ثبت انه ماء، و شملته الإطلاقات فلا محالة يكون طهورا كغيره.

فإذا فرضنا ان الهواء أحدث بخارا، و انجمد ذلك البخار على زجاجة لمكان حراره أحد طرفيها و بروده الآخر- و هذا كثيرا ما يتفق في البلاد الباردة- ثم أثرت فيه الحراره و تبدل البخار المنجمد ماء و أخذ بالتقاطر فلا محالة يكون الماء المجتمع منه طهورا، مع انه لم

ينزل من السماء. ولا نظن فقيها، بل ولا متفقها يفتى بوجوب التيمم عند انحصار الماء بذلك.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ١، ص: ٢٨

(مسألة ١) الماء المضاف مع عدم ملاقاته النجاسة طاهر (١) لكنه غير مطهر (٢) لا من الحدث، ولا من الخبث، ولو في حال الاضطرار.

و على هذا إذا حصلنا الماء من أى مائع مضاف، كماء الرمان، أو البرتقال أو غيرهما بالتصعيد بحيث صار ما فيه من الماء بخارا، و تصاعد الى الفوق دون شىء من أجزاء الرمان، أو البرتقال، أو مادة حلاوتهم - فإنهما لا يتصاعدان - و أخذنا البخار بالتقطير فهو ماء مطلق طهور كغيره. و احتفظ بهذا فإنه ينفعك في بحث المضاف ان شاء الله.

الماء المضاف و احكامه

إشارة

(١) لا- ينبغى الإشكال كما لم يستشكل أحد في أن المضاف في نفسه طاهر، فيما إذا كان ما أضيف إليه طاهرا، بخلاف ما إذا كان المضاف إليه نجسا أو متنجسا كما إذا عصرنا لحم كلب و استخرجنا ماءه، أو عصرنا فاكهة متنجسة، فإن الماء الحاصل منهما محكوم بالنجاسة حينئذ.

عدم مطهريّة المضاف من الحدث

(٢) الكلام في ذلك يقع في مسألتين: (المسألة الأولى): في أن المضاف يرفع الحدث أو لا يرفعه حتى في حالة الاضطرار؟ المشهور عدم كفاية المضاف في رفع الحدث و لو اضطرارا، خلافا لما حكى عن الصدوق (ره) من جواز الوضوء و الغسل بماء الورد. و قد استدلوا على ذلك بوجوه:

(الأول): دعوى الإجماع على عدم كفاية المضاف في الوضوء و الغسل. و أما ما ذهب إليه الصدوق (قده) فقد ردوه بأنه مسبوق و ملحق

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ١، ص: ٢٩

.....

بالإجماع على خلافه. و يدفعها ما ذكرناه - غير مرة - من أن الإجماع في أمثال المقام مما لا يمكن الاعتماد عليه، لأننا نعلم أو نظن، و لا أقل من انا نحتمل استناد المجمعين في ذلك الى أحد الأدلة المذكورة في المقام، و معه كيف يكون إجماعهم تعبديا و كاشفا عن قول المعصوم (ع)؟! (الثاني): ما صرح به في الفقه الرضوى [١] من عدم جواز رفع الحدث بالمضاف. و فيه: ان كتاب الفقه الرضوى على ما ذكرناه - غير مرة - أشبه بكتب الفتوى، و لم يثبت كونه رواية فضلا عن إعتبراره.

(الثالث): ان المضاف أيضا لو كان كالمطلق من مصاديق الطهور للزم على الله سبحانه ان يأتي في الآية المتقدمة بما هو أعم، من الماء ليشمله و يشمل المضاف، لأنه في مقام الامتتان. و حيث انه تعالى خص الطهور بالماء، فمنه يعلم أن المضاف ليس بطهور، و إلا لم يكن لتركه في مقام الامتتان وجه.

و الجواب عن ذلك (أولاً): ان الطهور في الآية لم يثبت كونه طهوراً شرعياً كما هو المطلوب، و انما هو طهور تكويني، مزيل للقدارات و الكثافات كما تقدم، و المضاف ليس له هذا المعنى، بل هو بنفسه من الكثافات، كمائى الرمان و البطيخ و نحوهما، و لذا لا بد من إزالتها عن الثياب، و غيرها إذا تلوثت بامثالهما من المياه المضافة. و (ثانياً): هب انه بمعنى الطهور شرعاً، و لكنه لا يستكشف من عدم ذكر المضاف في الآية المباركة انه ليس مصاديق الطهور، إذ لعل عدم ذكره في الآية من أجل قلة وجود المضاف. كيف و هو لا يتحصل لأغلب الناس ليشربوه، فضلاً عن أن يزيلوا به الاحداث، فإنه يحتاج إلى مئونة زائدة و يسار. فالصحيح: أن يستدل على عدم طهورية المضاف بقوله تعالى:

[١] في ص ٥ س ٢٥ قال: و كل ماء مضاف أو مضاف اليه فلا يجوز التطهير به و يجوز شربه.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٠

.....

إِذِ الْقُتْمُ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ .. فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً «١» حيث حصر سبحانه الطهور في الماء و التراب، فلا طهور غيرهما. بل و لا حاجة الى الاستدلال بالآية المباركة في المقام، لكفاية ما ورد في الروايات الدالة على تعيين الوضوء و الغسل بالماء، و وجوب التيمم على تقدير فقدانه في إثبات المرام. ففي رواية أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) في الرجل يكون معه اللبن، أ يتوضأ منها للصلاة؟ قال: لا. انما هو الماء و الصعيد «٢» و نظيرها ما نقله عبد الله بن المغيرة عن بعض الصادقين قال: إذا كان الرجل لا يقدر على الماء و هو يقدر على اللبن فلا يتوضأ باللبن انما هو الماء أو التيمم «٣». فان اللبن و ان كان من المائعات التي لا يطلق عليها الماء، و لو على وجه المضاف، و هو خارج عن محل الكلام إلا أن تعليقه (ع) بقوله انما هو الماء و الصعيد أو انما هو الماء أو التيمم يقتضى انحصار الطهور بهما، كما لا يخفى.

كشف اشتباه في كلمات الأصحاب

إشارة

لا يخفى ان الأصحاب (قدس الله أسرارهم) نقلوا الآية المتقدمة في مؤلفاتهم بلفظه: ان لم تجدوا. فان لم تجدوا، و هو على خلاف لفظه الآية الموجودة في الكتاب. بل لا توجد هاتان اللفظتان في شيء من آيات الكتاب العزيز. فان ما وقفنا عليه في سورتى النساء «٤» و المائدة «٥»

(١) المائدة ٥: ٦.

(٢) المرويتان في الباب ١ من أبواب الماء المضاف من الوسائل.

(٣) المرويتان في الباب ١ من أبواب الماء المضاف من الوسائل.

(٤) الآية: ٤٣.

(٥) الآية: ٦.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣١

.....

فلم تجدوا، كما ان الموجود في سورة البقرة وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا .. «١» فراجع.

و ظني ان الاشتباه صدر من صاحب الحدائق (قده) و تبعه المتأخرون عنه في مؤلفاتهم اشتباها و لا غرو فان العصمة لأهلها، و كيف كان فما ذهب اليه المشهور هو الصحيح.

و خالفهم في ذلك الصدوق (قده) و ذهب الي جواز الوضوء، و الغسل بماء الورد، و وافقه على ذلك الكاشاني (قده) و نسب الي ظاهر ابن أبي عقيل جواز التوضؤ بالماء الذي سقط فيه شيء غير محرم و لا نجس و غيره في أحد أوصافه الثلاثة حتى أضيف إليه مثل ماء الورد و ماء الزعفران و غيرهما مما ورد في محكي كلامه، إلا انه قيده بصورة الاضطرار و لعله يرى مطهريه المضاف مطلقا، و انما ذكر الأمور المشار إليها في كلامه من باب المثال. فاما الصدوق (قده) فقد استدل على ما ذهب اليه بما رواه «٢» محمد بن يعقوب عن علي بن محمد، عن سهل بن زياد، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن أبي الحسن (ع) قال: قلت له: الرجل يغتسل بماء الورد و يتوضأ به للصلاة. قال: لا بأس بذلك.

المناقشة في سند الرواية

و قد نوقش في هذه الرواية سندا و دلالة بوجوه: فاما في سندها فبوجهين: فتارة باشماله على سهل بن زياد، لعدم ثبوت وثاقته. نعم قال بعضهم: ان الأمر في سهل سهل، و لكنك عرفت عدم ثبوت وثاقته و اخرى باشماله على محمد بن عيسى عن يونس. و قد قالوا بعدم الاعتبار

(١) الآية: ٢٨٣.

(٢) المروية في الباب ٣ من أبواب الماء المضاف من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٢

.....

بما يرويه محمد بن عيسى عن يونس، فالسند ضعيف. و عن الشيخ (قده).

انه خبر شاذ شديد الشذوذ و ان تكرر في الكتب و الأصول فإنما أصله يونس عن أبي الحسن (ع) و لم يروه غيره و قد أجمعت العصابة على ترك العمل بظاهره.

المناقشة في دلالتها

و أما في دلالتها فأیضا نوقش بوجهين: (أحدهما): و هو من الشيخ (قده) على ما بيالي - أن الوضوء و الغسل في الرواية لم يظهر كونهما بالمعنى المصطلح عليه و لعلهما بمعناهما اللغوي، أعنى الغسل المعبر عنه في الفارسية (بشست و شو کردن) و لولأجل التطيب بماء الورد للصلاة، كما قد استعملا بهذا المعنى في كثير من الموارد، و لا مانع من الاغتسال و التوضؤ بالمعنى المذكور بماء الورد. و هذه المناقشة كما ترى خلاف ظاهر الوضوء و الغسل، لا سيما مع تقيدهما في الرواية بقوله: للصلاة، فإن ظاهره هو الوضوء الواجب لأجل الصلاة، أو الغسل اللازم لأجلها، دون معناهما اللغوي.

إشارة

و (ثانيهما)

ان ماء الورد على ثلاثة أقسام:**(أحدها): ما اعتصر من الورد**

كما يعتصر من الرمان وغيره، و لم يشاهد هذا في الأعصار المتأخرة، و لعله كان موجودا في الأزمنة السالفة.

و (ثانيها): الماء المقارن للورد

، كالماء الذي القى عليه شيء من

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٣

.....

الورد. و أدنى المجاورة يكفى في صحة الإضافة و الاسناد، فيصح أن يطلق عليه ماء الورد، فإنه لأجل المجاورة يكتسب رائحة الورد و يتعطر بذلك لا- محالة و لكن هذا لا يخرج الماء المقترن بالورد عن الإطلاق، كما كان يخرج في القسم السابق، و هذا لوضوح ان مجرد التعطر بالورد باكتساب رائحته لا- يكون مانعا عن إطلاق الماء عليه حقيقة، و هو نظير ما إذا ألقيت عليه ميتة طاهرة كميته السمك. و اكتسب منها رائحة تنته. فان ذلك لا يخرج عن الإطلاق و يصح استعماله في الوضوء و الغسل قطعاً. نعم يدخل الماء بذلك تحت عنوان المتغير، و هو موضوع آخر له أحكام خاصة، و المتغير غير المضاف، إذ المضاف على ما أسمعناك سابقاً هو الذى خلطه أمر آخر على نحو لا يصح أن يطلق عليه الماء حقيقة بلا إضافته إلى شيء- كما في ماء الرمان، و فى القسم المتقدم من ماء الورد- إلا على سبيل العناية و المجاز.

و أما إذا كان الماء أكثر مما أضيف إليه، بحيث صح ان يطلق عليه الماء بلا إضافته، كما صحت إضافته إلى الورد أيضاً، فهو ماء مطلق- كما عرفت- فى نظائره من ماء البحر أو البئر و نحوهما.

(و ثالثها): ماء الورد المتعارف فى زماننا هذا

، و هو الماء الذى يلقى عليه مقدار من الورد ثم يغلى فيتقطر بسبب البخار، و ما يؤخذ من التقطير يسمى بماء الورد. و هذا القسم أيضاً خارج عن المضاف، لما قدمناه من أن مجرد الاكتساب، و صيرورة الماء متعطراً بالورد لا يخرج عن الإطلاق، فإنه إنما يصير مضافاً فيما إذا خلطه الورد بمقدار أكثر من الماء، حتى يسلب عنه الإطلاق، كما فى ماء الرمان. و ليس الأمر كذلك فى ماء الورد، فإن أكثره ماء، و الورد المخلوط به أقل منه بمراتب، و هو نظير ما إذا صببنا قطرة من عطور كاشان على قارورة مملوءة من الماء، فإنها توجب تعطر

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٤

.....

الماء بأجمعه، مع ان القطرة المصبوبة بالإضافة إلى ماء القارورة فى غاية القلة. فأمثال ذلك لا يخرج الماء عن الإطلاق، و انما يتوهم

إضافته من يتوهمها من أجل قلته، فلو كان المضاف كثير الدوران و الوجود خارجا لما حسبناه إلا ماء متغيرا بريح طيب. و من هنا لو فرضنا بحرا خلقه الله تعالى بتلك الرائحة لما أمكننا الحكم بإضافته بوجه.

فإلى هنا ظهر ان لماء الورد أقسام ثلاثة: الأول منها مضاف، و القسمان الأخيران باقيا على إطلاقهما. و عليه فلا محيص من حمل الرواية على القسمين الأخيرين، فإن القسم المضاف منها لا يوجد في الأعصار المتأخرة و لعله لم يكن موجودا في زمان الأئمة (ع) أيضا، فلا تشمله الرواية.

و جواز الوضوء و الغسل في القسمين الأخيرين على طبق القاعدة.

هذا. ثم لو شككنا في ذلك و لم ندر أن المراد بماء الورد في الرواية هل هو خصوص القسمين المطلقين، أو الأعم منهما و من قسم المضاف؟

فقول: إن مقتضى إطلاق الرواية جواز الغسل و الوضوء بجميع الأقسام الثلاثة المتقدمة مطلقها و مضافها. و مقتضى إطلاق الآية المباركة إذ \square قُتِمَتْ إِلَى الصَّلَاةِ و غيرها مما دل على انحصار الطهور بالماء و التراب - وجوب الوضوء و الغسل بالماء، و بالتيمم على تقدير فقدانه مطلقا سواء أ كان متمكنا من القسم المضاف أم لم يكن، فلا - يكون وجوده مانعا عن التيمم بحسب إطلاق الآية المباركة.

و النسبة بينهما عموم من وجه، فيتعارضان في مادة اجتماعهما، و هي ما إذا لم يكن هناك ماء و كان متمكنا من القسم المضاف، فإنها مورد للتيمم بحسب إطلاق الآية المباركة، و مورد للوضوء حسب ما يقتضيه إطلاق الرواية، و بذلك تسقط الرواية عن الاعتبار، و يحكم بوجود التيمم مع وجود القسم المضاف، و ذلك لما بيناه في محله من ان الرواية إذا كانت

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٥

.....

معارضة للكتاب بالعموم من وجه فمقتضى القاعدة سقوطها عن الاعتبار، لمخالفتها للكتاب في مادة الاجتماع و هذه المناقشة هي الصحيحة.

و ربما يجاب عن الاستدلال بالرواية بوجه آخر. و هو أن لفظه (ورد) يحتمل أن تكون بكسر الواو و سكون الراء، و ماء الورد بمعنى الماء الذي ترد عليه الدواب و غيرها للشرب، و لعل السائل كان في ذهنه ان مثله مما تبول فيه الدواب، و لأجله سأله عن حكم الوضوء و الغسل به. و عليه فالرواية مجملة لا يمكن الاستدلال بها على شيء.

و يدفعه ان هذا الاحتمال ساقط لا يعتنى به: لأنه إنما يتجه فيما لو كانت الاخبار الواجب اتباعها مكتوبة في كتاب، و واصله إلى أرباب الحديث بالكتابة، فيما أنها ليست معربة و مشككة يمكن ان يتطرق عليها احتمال الكسر و الفتح، و غيرهما من الاحتمالات. و لكن الأمر ليس كذلك فإنهم أخذوا الاخبار عن روايتها الموثوق بهم بالقراءة، و وصلت إليهم سماعا عن سماع و قراءة بعد قراءة، على الكيفية التي وصلت إليهم، و حيث ان راوى هذه الرواية و هو الصدوق (قده) قد نقلها بفتح الواو، حيث استدل بها على جواز الوضوء بالجلاب فيجب اتباعه في نقله، و لا يصغى معه الى احتمال كسر الواو، فإنه يستلزم فتح باب جديد للاستنباط لتطرق هذه الاحتمالات في أكثر الاخبار، و هو يسقطها عن الاعتبار. هذا كله فيما ذهب اليه الصدوق (ره).

\square

و اما ابن أبي عقيل، و هو الذي ذهب الى جواز الوضوء بالمضاف فقد استدل عليه بما رواه عبد الله بن المغيرة عن بعض الصادقين. قال:

إذا كان الرجل لا يقدر على الماء، و هو يقدر على اللبن فلا يتوضأ باللبن انما هو الماء أو التيمم فان لم يقدر على الماء و كان نبيذ،

فاني سمعت حريرا يذكر في حديث: أن النبي - ص - قد توضأ بنبيذ، و لم يقدر على

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٦

.....

الماء «١» و أوجب عنها بأن المراد بالنيبذ فيها ليس هو النيبذ المعروف، لانه نجس فكيف يصح الوضوء بمثله! حتى ان ابن أبي عقيل أيضا لا يرضى بذلك، بل المراد به على ما في بعض الاخبار [٢] هو الماء المطلق الذى تلقى عليه تمره أو تمرتان، أو كف من التمر حتى يكتسب بها ما يمنع عن تسرع الفساد اليه، من دون أن يخرج بذلك عن الإطلاق، فضلا عن ان يتصف بالاسكار أو يحكم عليه بالنجاسة.

و لا- يخفى ما فى هذا التأويل و الجواب من المناقشة: فإن ما يسمى بالنيبذ لو كان كما ذكره المجيب ماء مطلقا- لوضوح أن إلقاء كف من التمر على الماء لا يخرج عن الإطلاق- لما كان معنى محصل لقوله-ع- فى الرواية: فان لم يقدر على الماء و كان نيبذ.. فان النيبذ على هذا ماء مطلق، فما معنى عدم القدرة على الماء كما هو واضح؟ فهذا الجواب على خلاف مفروض الرواية، حيث فرض فيها عدم القدرة على الماء، ففرض النيبذ من الماء المطلق، و القدرة عليه خلاف مفروضها. فالصحيح فى الجواب عن الرواية أن يقال: إنه لم يعلم ان عبد الله

[٢] و هو رواية الكلبي النسابة، أنه سأل أبا عبد الله (ع) عن النيبذ، فقال: حلال فقال انا ننبذه فنطرح فيه العكر و ما سوى ذلك. فقال: شه شه تلك الخمرة الممتنة. قلت: جعلت فداك فأى نيبذ تعنى؟ فقال: ان أهل المدينة شكوا الى رسول الله (ص) تغير الماء و فساد طبائعهم، فأمرهم أن ينبذوا فكان الرجل يأمر خادمه أن ينبذ له، فيعمد الى كف من تمر فيقذف «فيلقيه» به فى الشن فممنه شربه و منه طهوره، فقلت: و كم كان عدد التمر الذى فى الكف؟ قال: ما حمل الكف؟ فقلت: واحدة أو اثنتين، فقال: ربما كانت واحدة. و ربما كانت اثنتين. فقلت:

و كم كان يسع الشن ماء فقال: ما بين الأربعين إلى الثمانين الى ما فوق ذلك. فقلت: بأى الأرتال؟ فقال: أرتال مكيال العراق. رواها فى الوسائل فى الباب ٢ من أبواب المضاف و المستعمل.

(١) المروية فى الباب ٢ من أبواب المضاف من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٧

.....

ابن المغيرة رواها عن أحد المعصومين (ع) فإنه نقلها عن بعض الصادقين و المراد به بعض العدول، لأن صيغة الصادقين التى هى صيغة جمع فى الرواية- لمكان البعض- لم ير استعمالها، و ارادة الأئمة منها فى شىء من الموارد نعم الصادقين بصيغة التثنية يطلق على الباقر و الصادق (ع) من باب التغليب كالشمسين و القمرين. و قد عرفت ان الصادقين فى المقام ليس بتثنية.

و بالجملة ان تعبيره ببعض الصادقين مشعر بعدم إرادته المعصوم (ع) هذا أولا.

و ثانيا: لو سلمنا انه رواها عن الامام (ع) فلم يظهر ان ذيلها- و هو ما اشتمل على حكم الوضوء بالنيبذ- منه- (ع) و لعله مما أضافه عبد الله ابن المغيرة من عنده، نقلا- عن حريز، و لم يعلم ان الواسطة بين النبى (ص) و حريز من هو؟ و هذا الاحتمال يسقط الرواية عن الاعتبار، و معه لا يمكن إثبات حكم مخالف للقواعد بمثلها.

و ثالثا: هب ان ذيل الرواية من الامام (ع) لكنه لم يظهر منها إمضاؤه لما نقله عن حريز، فإنه لو كان موردا لامضائه لما كان وجه

لإسناده الى حريز، بل كان يحكم بعدم البأس من قبله، فإسناده ذلك الى حريز مشعر بعدم رضائه وانه نقله تقيّة، حيث ظهر من حكمه بعدم جواز الوضوء باللبن، انه لا- يرضى بالوضوء بالنبيذ النجس بطريق أولى، و كأنه تصدى لدفع هذا الاستظهار بإظهاره الموافقة مع العامة، بنقل ما حكاه حريز عن النبي (ص) و هذا بناء على صحة ما نسبه بعض أصحابنا إلى العامة، من ذهابهم الى جواز الوضوء بالنبيذ [١].

[١] ففي الخلاف الجزء ١ ص ٤ من الطبعة الأخيرة بعد حكمه بعدم جواز الوضوء بشيء من الأنبذة المسكرة ما هذا نصه: و به قال الشافعي و قال أبو حنيفة بجوز التوضي بنبيذ التمر، إذا كان مطبوخا عند عدم الماء، التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٨

.....

و لكننا لم نقف عليه في «الفقه على المذاهب الأربعة» و لا نكتفي بذلك في الجزم بعدم صحة النسبة، فلا بد في تحقيق ذلك من مراجعته كتبهم المفصلة [١]. و على الجملة فلا يثبت بهذه الرواية على علاتها حكم مخالف

و هو قول أبي يوسف و قال محمد يتوضأ به و يتيمم. و قال الأوزاعي: يجوز التوضي بسائر الأنبذة.

[١] المسألة خلافية بينهم، نص على ذلك الترمذي في صحيحه ص ١٩ حيث قال: و قد رأى بعض أهل العلم الوضوء بالنبيذ، منهم سفيان و غيره و قال بعض أهل العلم: لا يتوضأ بالنبيذ، و هو قول الشافعي، و احمد و إسحاق. و في المحلى لابن حزم المجلد الأول ص ٢٠٢ بعد أن حكم بعدم جواز الوضوء بغير الماء كالنبيذ ما نص عبارته: و هذا قول مالك، و الشافعي و احمد، و داود، و قال به الحسن، و عطاء بن أبي رباح، و سفيان الثوري و أبو يوسف، و إسحاق و أبو ثور، و غيرهم. و عن عكرمة ان النبيذ وضوء إذا لم يوجد الماء، و لا يتيمم مع وجوده. و قال الأوزاعي لا يتيمم إذا عدم الماء ما دام يوجد نبيذ غير مسكر، فان كان مسكرا فلا يتوضأ به. و قال: حميد صاحب الحسن بن حى: نبيذ التمر خاصة يجوز التوضؤ به و الغسل المفترض في الحضر و السفر. وجد الماء أو لم يوجد و لا يجوز ذلك بغير نبيذ التمر، وجد الماء أو لم يوجد. و قال أبو حنيفة في أشهر قولي ان نبيذ التمر خاصة، إذا لم يسكر فإنه يتوضأ به، و يغتسل فيما كان خارج الأمصار و القرى خاصة، عند عدم الماء، فإن أسكر فإن كان مطبوخا جاز الوضوء به و الغسل كذلك، فان كان نيئا لم يجز استعماله أصلا في ذلك و لا يجوز الوضوء بشيء من ذلك، لا عند عدم الماء، و لا في الأمصار، و لا في القرى أصلا، و ان عدم الماء، و لا بشيء من الأنبذة، غير نبيذ التمر، لا في القرى و لا في غير القرى، و لا عند عدم الماء و الرواية الأخرى التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٩

.....

لما كاد أن يكون ضروريا من مذهب الشيعة. هذا كله في المسألة الاولى.

عدم مطهريّة المضاف من الخبث

إشارة

(المسألة الثانية): في أن المضاف يرفع الخبث أو لا- يرفعه: المعروف بين الأصحاب ان المضاف لا- يكتفى به في إزالة الأخباث، و

القذارات الشرعية و يمكن إسناد المخالفة في هذه المسألة إلى المحدث الكاشاني (قده) حيث ذهب الى عدم سراية النجاسة إلى ملاقيها، و ان غسل ملاقي النجاسة غير واجب إلا في بعض الموارد، كما في الثوب و البدن للدليل و أما في الأجسام الصيقلية كالزجاج و نحوه فيكفي في طهارتها مجرد ازالة عين النجاسة، و لو بخرقه، أو بدلك، و أمثالهما، بلا حاجة معها الى غسلها. فالأجسام نظير بواطن الإنسان و ظاهر الحيوان لا يتنجس بشيء.

و ذهب السيد المرتضى و الشيخ المفيد (قدهما) الى ان غسل ملاقي النجاسات و ان كان واجبا شرعا، إلا أن الغسل لا يلزم أن يكون بالماء، بل الغسل بالمضاف بل بكل ما يكفي في إزالة العين. و صدق عنوان الغسل و ان كان خارجا عن المضاف أيضا كاف في طهارته كالغسل بالنفط أو ب (اسپرتو) إذا قلنا بعدم نجاسته في نفسه، فإنهما مائعان و ليسا بماء و لا مضاف.

فهناك مقامان للكلام:

ما ذهب إليه الكاشاني (قده)

(أحدهما): فيما سلكه الكاشاني (قده) و ان ملاقة النجاسة بشيء

عنه: ان جميع الأنبذة يتوضأ بها و يغتسل، كما قال في نبيذ التمر سواء سواء و قال محمد بن الحسن يتوضأ بنبيذ التمر عند عدم الماء، و يتيمم معا.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٠

.....

هل توجب سراية النجاسة إليه، بحيث يجب غسل ذلك الشيء بعد ازالة العين عنه، أو انها لا توجب السراية، و لا دليل على وجوب غسله بعد ازالة العين عنه، فاللازم هو الإزالة دون غسل المحل، إلا فيما دل دليل على وجوب غسله كالبدن و الثوب؟ و ينبغي أن تضاف الأواني أيضا الى البدن و الثوب، لقيام الدليل على لزوم غسل الآنية التي يشرب فيها الخمر أو يأكل فيها الكفار أطعمه نجسة «١» كاللحم النجس و لعله (قده) إنما ذكر البدن و الثوب من باب المثال، و ان كان ظاهر كلامه الاختصاص، و كيف كان فقد ادعى عدم دلالة دليل على وجوب الغسل في ملاقي النجاسات بعد ازالة العين عنه.

و يدفعه ان العرف يستفيد من الأوامر الواردة في موارد خاصة بغسل ملاقي النجاسات بعد ازالة عينها عدم اختصاص ذلك بمورد دون مورد، فإذا لاحظوا الأمر بغسل الثوب و البدن و الفرش و الأواني و غيرها، بعد ازالة العين عنها بشيء - فهموا منه عمومية ذلك الحكم و جريانه في كل شيء لاقاه نجس. و اما ان الغسل الواجب لا بد و أن يكون بالماء، أو يكفي فيه الغسل بالمضاف، أو بشيء آخر أيضا فهو مطلب آخر يأتي بعد هذه المسألة.

□

(و ثانيا) قد ورد في موثقة عمار بن موسى الساباطي: أنه سأل أبا عبد الله (ع) عن رجل يجد في إنائه فأرة، و قد توضأ من ذلك الإناء مرارا، أو اغتسل منه، أو غسل ثيابه، و قد كانت فأرة متسلخه، فقال ان كان رآها في الإناء قبل أن يغتسل، أو يتوضأ، أو يغسل ثيابه، ثم يفعل ذلك بعد ما رآها في الإناء، فعليه أن يغسل ثيابه، و يغسل كل ما أصابه

(١) كما في صحيحة محمد بن مسلم و غيرها من الاخبار المروية في الباب ١٤ و ٧٢ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤١

.....

ذلك الماء و يعيد الوضوء و الصلاة .. «١» و هي تدلنا على وجوب الغسل في ملاقى النجس، بلا فرق فى ذلك بين أفراده و موارده، لعموم الرواية. حيث اشتملت على لفظه (كل) فى قوله: و يغسل كل ما أصابه ذلك الماء.

ثم ان الفرق بين هذا الوجه و الوجه المتقدم لا يكاد يخفى، فان الاستدلال هناك انما كان بفهم العرف، و استفادته عموم الحكم من ملاحظة الأمر بالغسل فى الموارد المخصوصة. و أما هنا فإنما نستدل على عمومية الحكم بدلالة الموثقة عليها، و ان لم يكن هناك استفادة العموم عرفا من ملاحظة خصوصيات الموارد. و كم فرق بين الاستدلال بالخبر، و الاستدلال بالفهم العرفى من ملاحظة الموارد الخاصة! فما ذهب اليه المحدث الكاشانى (ره) مما لا يمكن المساعدة عليه، و هو متفرد فيما سلكه فى المقام، و لا نعلم موافقا له من الأصحاب، و من هنا طعن عليه كاشف الغطاء (قده) على ما ببالى فى شرحه للقواعد بأنه يأتى بفتيا غريبة، و مسائل لم يقل بها الأصحاب.

و أما ما أشار إليه فى ضمن كلامه من عدم تنجس باطن الإنسان، و ظاهر الحيوان، و كفاية زوال العين فيهما بلا حاجة إلى غسلهما: فهو و ان كان كما أفاده، على خلاف فى الأخير، لتردده بين عدم التنجس رأسا، و تنجسه مع طهارته بمجرد زوال العين عنه، إلا أن الحكم بعدم وجوب الغسل شرعا لا يثبت بهذين الموردين. و قياس غيرهما إليهما مما لا اعتبار به عندنا.

(١) المروية فى الباب ٤ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٢

.....

ما ذهب اليه السيد و المفيد (قدهما)

إشارة

(و ثانيهما): فيما ذهب اليه السيد و المفيد (قدهما) من أن ملاقة النجاسة و ان كانت موجبة للسراية، و لوجوب غسل ما لاقاها، إلا ان الغسل بإطلاقه يكفى فى تطهير المتنجسات، بلا حاجة إلى غسلها بالماء.

و قد استدل على ذلك بوجوه:

(الوجه الأول): ما ورد من إطلاقات الأمر بالغسل فى المتنجسات [١] من غير تقييده بالماء

، فمنها يظهر كفاية مطلق الغسل فى تطهير المتنجسات.

و قد يجاب عن ذلك بأن المطلقات الآمرة بغسل المتنجسات تنصرف الى الغسل بالماء، لمكان قلة الغسل بغير الماء و ندرته، و كثرة الغسل بالماء و أغلبيته.

(و فيه): ان كثرة الافراد و قلتها لا تمنع عن صدق الاسم على الأفراد النادرة و القليلة. و بعبارة أخرى الغسل ليس من المفاهيم المشككة حتى يدعى ان صدقه على بعض أفراده أجلى من بعضها الآخر، بل الغسل كما يصدق على الغسل بالماء كذلك يصدق على الغسل بغيره حقيقة، كالغسل بماء الورد، بناء على أنه مضاف، إذ الغسل ليس إلا بمعنى إزالة النجاسة و الكثافة، و هى صادقة على كل من الغسلين، و بعد صدق الحقيقة على كليهما فلا تكون قلة وجود أحدهما خارجا موجبة للانصراف كما هو ظاهر.

فالصحيح في الجواب أن يقال: المستفاد من ملاحظة الموارد التي

[١] كما في صحيحتي محمد عن أحدهما (ع) وابن أبي يعفور عن أبي عبد الله (ع) لاشتغالهما على الأمر بالغسل مرتين. و هو مطلق
وهما مرويتان في الباب ١ من أبواب النجاسات من الوسائل و أيضا ورد ذلك في موثقة عمار المتقدمة فراجع.
التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٣

.....

ورد فيها الأمر بالغسل بالماء، و تتبع الأخبار الواردة في مقامات مختلفة:
ان الغسل لا بد و أن يكون بالماء، و لا يكتفى بغيره في تطهير المتنجسات، و بها تقييد المطلقات، أعنى ما دل على لزوم الغسل مطلقا،
فحملها على إرادة الغسل بالماء، و لنذكر جملة من تلك الموارد.
(و منها): ما ورد في الاستنجاء بالأحجار «١» حيث حكم (ع) بكفاية الأحجار في التطهير من الغائط، و منع عن كفايته في البول، و أمر
بغسل مخرج البول بالماء، فلو كان غير الماء أيضا كافيا في تطهير المخرج لما كان وجه لحصره بالماء.
(و منها): الموارد التي سئل فيها عن كيفية غسل الكوز و الإناء إذا كان قدرا، حيث أمر (ع) بغسله ثلاث مرات «٢» يصب فيه الماء
فيحرك فيه، ثم يفرغ منه، ثم يصب فيه ماء آخر فيحرك فيه، ثم يفرغ منه، و هكذا ثلاث مرات.
(و منها): أمره (ع) يغسل الثوب بالماء في الممرن مرتين، و في الماء الجارى مرة واحدة «٣».
(و منها): أمره (ع) بتعفير الإناء أولا، ثم غسله بالماء «٤».

(١) راجع رواية بريد بن معاوية عن أبي جعفر (ع) المروية في الباب ٩ و ٣٠ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.
(٢) ورد ذلك في موثقة عمار الساباطى عن أبي عبد الله (ع) المروية في الباب ٥٣ من أبواب النجاسات من الوسائل.
(٣) كما في صحيحة محمد بن مسلم المروية في الباب ٢ من أبواب النجاسات من الوسائل.
(٤) كما في صحيحة الفضل أبي العباس عن أبي عبد الله (ع) المروية في الباب ١٢ و ٧٠ من أبواب النجاسات من الوسائل.
التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٤

.....

(و منها): أمره بغسل الأواني المتنجسة بالماء «١» و (منها): أمره بصب الماء في مثل البدن إذا تنجس بالبول و نحوه «٢».
و بهذه المقيدات نرفع اليد عن المطلقات المقتضية، لكفاية الغسل مطلقا.
و بيان آخر إذا ثبت وجوب الغسل بالماء في الموارد المنصوصة المتقدمة فيثبت في جميعها، لعدم القول بالفصل حتى من السيد
(قده) لأن من قال باعتبار الغسل بالماء في الموارد المتقدمة قال به في جميع الموارد، و كيف كان فلا نعتد على شيء من المطلقات
الواردة في المقام.

(الوجه الثانى): الإجماع

، حيث استدلل به السيد المرتضى (قده) على كفاية الغسل بالمضاف في تطهير المتنجسات، و هذا الإجماع - مضافا الى انه مما لا
يوافقه فيه أحد من الأصحاب غير الشيخ المفيد (قده) - إجماع على أمر كبرى و هو ان الأصل في كل ما لم يدل دليل على حرمة أو

نجاسته هو الحلية و الطهارة، و قد طبقها هو (قده) على المقام بدعوى انه لم يرد دليل على المنع من تطهير المتنجس بالمضاف، فهو أمر جائز و حلال و المغسول محكوم بالطهارة. و صدور أمثال ذلك منه (ره) في المسائل الفقهية غير عزيز. ثم ان الإجماع الذي ادعاه على الكبرى المتقدمة، و ان كان كما أفاده تاما إلا ان الاشكال كله في تطبيقها على المقام، و ذلك لأننا ان قلنا بما سلكه المشهور من جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية فإن المورد من موارد استصحاب النجاسة بعد غسله بالمضاف، و معه لا تصل النوبة الى

(١) كما في موثقة عمار بن موسى المروية في الباب ٥١ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) كما في صحيحة الحسين بن أبي العلاء، و غيرها من الاخبار المروية في الباب ١ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٥

.....

قاعدة الطهارة و الحلية و هو ظاهر. نعم إذا بنينا على ما سلكناه من عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، لمعارضته دائما باستصحاب عدم الجعل - على ما حققناه في محله - فلا - مانع من تطبيق الكبرى الإجماعية على المقام من تلك الناحية، إذ لا استصحاب هناك حتى يمنع عن جريان قاعدة الطهارة بعد غسل المتنجس بالمضاف، أو عن جريان البراءة عن حرمة أكله أو شربه، كما ان مقتضى البراءة جواز الصلاة فيه، بناء على ما حققناه في محله من جريان البراءة عند دوران الأمر بين الأقل و الأكثر، و بها ندفع اشتراط الغسل بالماء. إلا اننا ندعى قيام الدليل الاجتهادي على بقاء النجاسة بعد الغسل بالمضاف، و هو الاخبار المتقدمة الواردة في مقامات مختلفة، لأنها دلت على تقييد إطلاقات الغسل بالماء، و كيف كان فلا تنطبق الكبرى الإجماعية على المقام.

(الوجه الثالث): ان الغرض من وجوب الغسل في المتنجسات ليس إزالة النجاسة عن المحل

، و الإزالة كما تتحقق بالغسل بالماء كذلك تحصل بالغسل بالمضاف، أو بغيره من المائعات. و الجواب عن ذلك: ان هذه الدعوى مصادرة - لأنها عين المدعى - فمن أخبرنا ان الغرض من وجوب الغسل مجرد إزالة العين كيف ما اتفقت؟

كيف و لو صحت هذه الدعوى لثم ما ذهب إليه الكاشاني (قده) من عدم وجوب الغسل رأساً! فإن الإزالة كما تحصل بالغسل تحصل بالدلك و المسح أيضا، فإذا فما الموجب لأصل وجوب الغسل؟ فهذا الوجه استحساني صرف، و السيد أيضا لا يرتضى بذلك، لانه يرى أصل الغسل واجبا كما مر، و لا يكتفى بمجرد إزالة العين في حصول الطهارة.

(الوجه الرابع): قوله تعالى

وَيَا بَكَ فَطَهِّرْ ﴿١﴾ بتقريب

(١) المدثر ٧٤: ٤.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٦

.....

انه سبحانه أمر نبيه الأكرم (ص) بتطهير ثيابه، و لم يقيد التطهير بالماء.

فمنها يظهر ان المطلوب مجرد التطهير سواء كان بالماء أو بشيء آخر.

وفيه: ان الآية لا- دلالة لها على المدعى بوجه، لأننا ان حملنا التطهير في الآية المباركة على معناه اللغوي، و هو ازالة الكثافات و القذارات كما هو المناسب لمقام النبوة، فإنه لا تناسبها الكثافة و القذارة في البدن و الثياب، المسببتان لإثارة التنفر و الانزعاج، و هو خلاف غرض النبي (ص) بل خلاف قوله أيضا فإنه الذي أمر الناس بالنظافة، و عدّها من الايمان بقوله: النظافة من الايمان «١».

و يؤيده ان أحكام النجاسات لعلها لم تكن ثابتة في الشريعة المقدسة حين نزول الآية المباركة، فان السور القصار انما نزلت حين البعثة، و لم يكن كثير من الاحكام وقتئذ ثابتة على المكلفين، فلا- تكون الآية مربوطة بالمقام، لأن البحث انما هو في الطهارة الاعتبارية، لا في ازالة القذارة و الكثافة التي هي معنى التطهير لغّة.

و كذا الحال فيما إذا حملنا التطهير في الآية على ما نطقت به الاخبار الواردة في تفسيرها [٢] حيث دلت على ان المراد منها عدم التسبب لتنجس

[٢] رواها في الكافي في باب تشمير الثياب ص ٢٠٧، و نقلها عنه في البرهان في المجلد الرابع ص ٣٩٩- ص ٤٠٠ كما نقل غيرها فإليك شطر منها: (منها) ما عن علي بن إبراهيم عليه السلام فَطَهَّرَ قَالَ تَطْهِيهَا تَشْمِيرُهَا، أَي قَصْرُهَا، وَ يُقَالُ شَيْعَتْنَا مَطْهَرُونَ. (منها) ما عن معلى بن خنيس، عن أبي عبد الله في روايته، و الله تعالى يقول وَ تِيَابِكَ فَطَهَّرَ قَالَ: وَ تِيَابِكَ اِرْفَعَهَا وَ لَا تَجْرَهَا (منها): ما عن رجل من أهل الإمامة كان مع أبي الحسن (ع) أيام حبس ببغداد. قال قال لي أبو الحسن: إن الله تعالى قال لنبيه (ص) وَ تِيَابِكَ فَطَهَّرَ وَ كَانَتْ ثِيَابُهُ طَاهِرَةً، وَ اِنَّمَا أَمْرُهُ بِالتَّسْنِيمِ.

(١) نهج الفصاحة ص ٦٣٦.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٧

.....

الثياب باطالتها. و ترك تشميرها كى تحتاج الى تطهيرها. فمعنى الآية قصر ثيابك لثلا تطول و تتلوث بما على الأرض من النجاسات، و تحتاج الى تطهيرها، و ليس المراد بها تطهير ثيابه (ص) بعد تنجسها نظير قوله تعالى:

يُرِيدُ اللَّهُ لِيُدْخِلَ فِيكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ السُّبُوتِ وَ يُطَهِّرَ كُمْ تَطْهِيراً «١» فان معناه ليس هو تطهيرهم بعد صيرورتهم غير طاهرين، فالآية أجنبية عن المقام.

و ان حملنا التطهير فيها على التطهير شرعا، الذى هو مورد الكلام، فلا يمكن الاستدلال بها فى المقام أيضا. فإن الآية على هذا إنما دلت على لزوم تطهير الثياب، و أما أن التطهير يحصل بأى شىء فهى ساكتة عن بيانه و لا دلالة لها على كيفية التطهير، و انه لا بد و ان يكون بالماء، أو بالأعم منه و من المضاف، أو بكل ما يزيل العين و ان لم يكن من المضاف أيضا فلا يستفاد منها شىء من هذه الخصوصيات، فلو دلت فإنما تدل على مسلك الكاشانى (قده) من عدم اعتبار الغسل رأسا، و لا يرضى به المستدل.

(الوجه الخامس): الروايات الواردة فى جواز التطهير بالمضاف

و هى أربعة:

(إحداها): مرسله المفيد (قده) حيث قال بعد حكمه بجواز الغسل بالمضاف: ان ذلك مروى عن الأئمة عليهم السلام «٢» (ثانيتها):

رواية غياث، عن أبي عبد الله (ع) عن أبيه عن علي (ع) قال: لا بأس أن يغسل الدم بالبصاق «٣».
(ثالثتها): صحيحة حكم بن حكيم بن أخي خلاد الصيرفي قال:

(١) الأحزاب ٣٣: ٣٣.

(٢) كما في الجزء الأول من الحداثق نقلا عن المحقق ص ٤٠٢ من الطبعة الأخيرة.

(٣) المروية في الباب ٤ من أبواب المضاف و المستعمل من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٨

.....

قلت لأبي عبد الله (ع): أبول فلا أصيب الماء و قد أصاب يدي شيء من البول فأمسحه بالحائط و بالتراب، ثم تعرق يدي فامسح به وجهي، أو بعض جسدي، أو يصيب ثوبي، قال: لا بأس به «١».

(رابعتها) مرسله الكليني (قده) حيث قال: روى انه لا يغسل بالريق شيء إلا الدم «٢» و هذه جملة الأخبار التي استدل بها على جواز غسل المتنجس بالمضاف و لا يتم شيء من ذلك. أما مرسله الكليني فقد نظمنا بعدم كونها رواية أخرى، غير ما ورد من أن الدم يغسل بالبصاق كما في رواية غياث، بل هي بعينها. و أما مرسله المفيد فهي التي طالبه بها المحقق (قده) إذ لا أثر منها في شيء من كتب الروايات، و لعلها صدرت منه اشتباها و هو غير بعيد، كما نشاهده من أنفسنا حيث قد نظمنا بوجود رواية في مسألة و ليس منها عين و لا أثر.

و أما رواية حكم بن حكيم فهي و ان كانت صحيحة بحسب السند الا انها أجنبية عما نحن فيه رأسا، إذ الكلام في مطهريه المضاف دون المسح على الحائط و التراب، بل لا قائل بمطهريه المسح من الفريقين في غير المخرجين لأن العامة إنما يرون [٣] المسح على الحائط مطهرا في خصوص المخرجين

[٣] كما جرت على ذلك سيرتهم عملا، فإن الحائط عندهم كأحجار عندنا في الاستنجاء بلا فرق في ذلك عندهم بين مخرج الغائط و البول، كما في معنى المحتاج ص ٤٥-٤٦ و الفقه على المذاهب الأربعة ص ٤٨-٤٩ من الجزء الأول. نعم حكى فيه عن المالكية القول بكراهة الاستنجاء على جدار مملوك له. بل سووا بين المخرجين في الاستنجاء بالأحجار أو غيرها في جميع الأحكام و المستحبات. فهذا هو الشوكاني قال في نيل الأوطار المجلد ١ ص ١٠٨ قال أصحابنا: و يستحب أن لا يستعين باليد

(١) المروية في الباب ٦ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) المروية في الباب ٤ من أبواب المضاف و المستعمل من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٩

.....

دون غيرهما، فالرواية مخالفة لجميع المذاهب، فلا محيص من طرحها.

لو تأويلها. نعم هي على تقدير تماميتها سندا- كما هي كذلك- و دلالة من جملة الأدلة الدالة على عدم منجسية المتنجس. و يأتي الكلام عليها في محله إن شاء الله تعالى.

و أما الرواية الثانية: فهي ضعيفة السند بغيث بن إبراهيم، إذ لا يعمل على ما يتفرد به من رواياته [١]. هذا على أنها مختصة بالبصاق و الدم.

و لو فرض انها عامة شاملة لغير الدم أيضا عارضها ما نقله نفس غياث في رواية أخرى له من ان البصاق لا يغسل به غير الدم «٢» و عليه فتكون الرواية أخص من المدعى فان السيد يرى جواز الغسل بمطلق المضاف دون خصوص البصاق، كما أنه يرى المضاف مطهرا من جميع النجاسات لا في خصوص الدم. فعلى تقدير تمامية الرواية لا بد من الاقتصار على موردها، و هو مطهريه البصاق في خصوص إزالة الدم، و هو ما ذكرناه من أخصيه

اليمنى في شيء من أحوال الاستنجاء إلا لعذر، فإذا استنجى بماء صبه باليمنى و مسح باليسرى، و إذا استنجى بحجر فان كان في الدبر مسح بيساره، و إن كان في القبل و أمكنه وضع الحجر على الأرض، أو بين قدميه بحيث يتأتى مسحه أمسك الذكر بيساره و مسحه على الحجر، و إن لم يمكنه و اضطر الى حمل الحجر حمله بيمينه و أمسك الذكر بيساره و مسح بها، و لا يحرك اليمنى.

[١] هكذا ذكره المحقق (قده) في المعتبر كما في الجزء الأول من الحقائق من الطبعة الأخيرة ص ٤٠٦ و لكن الحق ان الرجل موثق قد وثقه النجاشي (قده) و كونه بترى المذهب لا ينافي وثاقته كما ان الظاهر أن موسى بن الحسن الواقع في سند الرواية هو موسى بن الحسن بن عامر الثقة لأنه المعروف و المشهور و قد روى سعد عنه في عدة مواضع إذا فالرواية موثقة.

(٢) المروية في الباب ٤ من أبواب الماء المضاف و المستعمل من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٥٠

و ان لاقى نجسا تنجس (١) و ان كان كثيرا، بل و ان كان مقدار ألف كر، فإنه ينجس بمجرد ملاقاته النجاسة و لو بمقدار رأس إبره في أحد أطرافه فينجس كله.

الدليل عن المدعى. و المتحصل ان ما ذهب إليه المشهور من عدم رافعية المضاف في شيء من الحدث و الخبث هو الصحيح و أما ما ذهب إليه ابن أبي عقيل من جواز الغسل بالمضاف عند الاضطرار فلعله اعتمد في ذلك على الرواية المتقدمة «١» الدالة على ان المضاف يرفع الحدث عند عدم الماء، فإن النبي (ص) توضحاً بالنبيذ عند عدمه، حيث يستفاد منها كفاية المضاف في رفع الخبث عند عدم الماء بطريق اولي.

و لكننا قدمنا أن المضاف لا يكفي في شيء من رفع الحدث و الخبث، بلا فرق في ذلك بين وجود الماء و عدمه، و ان الرواية مؤولة و لم يثبت أنها من الإمام (ع) و قد ورد في بعض الأخبار المعتبرة التي قدمنا نقلها في أوائل الكتاب: ان بنى إسرائيل كانوا إذا أصابهم قطرة بول قرضوا لحومهم بالمقاريض، و قد وسع الله عليكم بأوسع ما بين السماء و الأرض و جعل لكم الماء طهورا، فانظروا كيف تكونون «٢» و هي قد دلت على حصر الطهور في الماء بقريته اقتصاره (ع) عليه في مقام الامتنان، فلا طهور غيره من المائعات بلا فرق في ذلك بين صورتى الاختيار و الاضطرار.

(١) و الكلام في ذلك يقع في مقامين: (أحدهما): في أصل انفعال المضاف بملاقاة النجاسة (و ثانيهما): في انه على تقدير انفعاله هل يفرق فيه بين كثيره و قليله؟ فإذا كان بمقدار الكر فحكمه حكم الماء المطلق أو انه لا فرق بين قلته و كثرته.

(١) و هي رواية عبد الله بن المغيرة المروية في الباب ٢ من أبواب الماء المضاف من الوسائل.

(٢) و هي صحيحة داود بن فرقد المروية في الباب ١ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٥١

.....

المضاف ينفع بالملاقاة

(أما المقام الأول):

فقد تسالموا على ان المضاف ينفع بملاقاة النجاسة، و لم يستشكل في ذلك أحد من الأصحاب. و يدل عليه جميع ما دل على عدم جواز استعمال سؤر الكلب، و الخنزير، و الكافر، و الكتابي على تقدير نجاسته، بل الناصب على ما في بعض الروايات [١] و لولا نجاسة تلك الأسئار بمباشرة أحد هذه المذكورات لم يكن وجه للمنع من استعمالها و إطلاق تلك الاخبار يشمل ما إذا كان السؤر من المائعات المضافة، إذ المراد بالسؤر مطلق ما باشره جسم حيوان، و لو بغير الشرب، فلا اختصاص له بالماء، و لا بالمباشرة بالشرب. فالذى تحصل الى هنا ان ملاقات النجاسة تقتضى نجاسة ملاقيها مطلقا. و الحكم بعدم الانفعال في بعض الملاقيات يحتاج الى دليل، و هو مفقود في المقام.

(أما المقام الثانى):

فالصحيح انه لا فرق في انفعال المضاف بين قلته و كثرته. و الوجه في ذلك ان المستفاد من روايات الأسئار: ان نجاسة الملاقي من آثار نجاسة الملاقي كما يستفاد هذا من موثقه عمار المتقدمه «٢» حيث دلت بعمومها على وجوب غسل كل ما لاقاه متنجس فنجاسة الملاقي

[١] و هى موثقه ابن أبى يعفور، عن أبى عبد الله (ع) فى حديث قال. و إياك أن تغتسل من غسله الحمام، ففيها يجتمع غسله اليهودى و النصرانى و المجوسى و الناصب لنا أهل البيت فهو شرهم، فان الله تبارك و تعالى لم يخلق خلقا أنجس من الكلب و ان الناصب لنا أهل البيت لأنجس منه. المرويه فى الباب ١١ من أبواب الماء المضاف من الوسائل.

(٢) المرويه فى الباب ٤ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٥٢

.....

بنفسها تقتضى نجاسة كل ما لاقاه كثيرا كان الملاقي أم قليلا، ماء كان أو مضافا، و الخروج عن ذلك يحتاج الى دليل. و من يدعى عدم انفعال الملاقي للنجس فى مورد فعلية إثبات عدم تأثره و انفعاله بالملاقاة. و قد أثبتنا ذلك فى الكر من الماء بما يأتى فى محله و أما غيره كالماء القليل أو المضاف قليله و كثيره فلم يقيم دليل على عدم انفعاله بملاقاة النجس، فمقتضى ما ذكرناه من القاعدة عدم الفرق فى انفعال المضاف بالملاقاة بين قليله و كثيره.

و مما يوضح ما ذكرناه و يؤكد: الاستثناء الواقع فى بعض روايات الأسئار «١» حيث انه- بعد ما منع عن استعمال سؤر الكلب فى الشرب- استثنى منه ما إذا كان السؤر حوضا كبيرا يستقى منه.

فان الاستقاء قرينة على ان المراد بالحوض الكبير هو الحوض المحتوى على الماء، لأنه الذى يستقى منه للحيوان أو لغيره، و الحوض الكبير يشمل الكر بل الأكرار، فالرواية دلت على نجاسة السور في غير ما إذا كان كرا من الماء، بلا فرق في ذلك بين ما كان ماء و لم يكن كرا و ما إذا لم يكن ماء أصلا، كما إذا كان مضافا قليلا كان أم كثيرا، فالخارج عن الحكم بنجاسة الملقى للنجس ليس إلا الكر من الماء.

و يدل على ذلك أيضا أمران: (أحدهما) ما ورد في بعض الأخبار من أن الفأرة إذا وقعت في السمن فماتت فيه، فان كان جامدا فألقها و ما يليها و كل ما بقى، و ان كان ذائبا فلا تأكله، و استصبح به و الزيت مثل ذلك «٢» حيث اننا نقطع من قوله (ع) و الزيت مثل ذلك ان الحكم المذكور- أعنى نجاسة ملاقى النجس- ليس مما يختص بالسمن أو الزيت

(١) و هى موثقة أبى بصير المروية فى الباب ١ من أبواب الأستار من الوسائل.

(٢) و هى صحيحة زرارة عن أبى جعفر (ع) المروية فى الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به من أبواب المضاف من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٥٣

.....

و إنما هو مستند الى ميعانهما و ذوبانهما، فكل مائع له ذوبان يحكم بنجاسته إذا لاقى نجسا، بلا فرق فى ذلك بين كثرته و قلته. و بعبارة أخرى السمن و الزيت و ان كانا خارجين من المضاف، إلا انا نقطع بعدم خصوصية لهما فى الحكم، و انه مستند الى ذوبان الملقى و ميعانه مضافا كان أم لم يكن، و على الأول قليلا كان أم كثيرا. (و ثانيهما):
موثقة عمار الساباطى عن أبى عبد الله (ع) قال: سئل عن الخنفساء و الذباب و الجراد، و النملة، و ما أشبه ذلك يموت فى البئر، و الزيت، و السمن، و شبهه، قال: كل ما ليس له دم فلا بأس «١» حيث يظهر من قوله (ع) و شبهه انه لا- خصوصية للزيت و السمن المذكورين فى الرواية. بل المراد منهما مطلق المائع. و الرواية دلت على ان المائع إذا وقعت فيه ميتة ما لا نفس له لم يحكم بانفعاله، و أقرت السائل فيما هو عليه من أن وقوع الميتة مما له نفس سائلة فى شىء من المائعات يقتضى نجاسته، و قد دلت بإطلاقها على عدم الفرق فى المائع بين المضاف و المطلق، و بين كثرته و قلته.

و مما يؤيد به المدعى روايتان (إحدهما): ما عن السكونى «٢» و (ثانيتهما): رواية زكريا بن آدم «٣» و قد اشتملتا على السؤال عن حكم المرق الكثير الذى وجدت فيه ميتة فأرة كما فى أولهما، أو قطرت فيه قطرة خر أو نبيذ مسكر كما فى ثانيتهما و قد حكم (ع) فى كليهما بان المرق يهراق، و أما اللحم فيغسل و يؤكل. حيث دلنا على انفعال المضاف- اعنى المرق و هو ماء اللحم- مع فرض كثرته عند ملاقاته النجس، و لا استبعاد فى كون المرق بمقدار كر لما حكاه سيدنا الأستاذ (أدام الله اظلاله) من

(١) المروية فى الباب ٣٥ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) المروية فى الباب ٥ من أبواب الماء المضاف من الوسائل.

(٣) المروية فى الباب ٣٨ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٥٤

نعم إذا كان جاريا من العالى إلى السافل (١) و لاقى سافله النجاسة لا ينجس العالى منه، كما إذا صب الجلاب من إبريق على يد كافر فلا

أن العرب في مضايقتهم ربما يطبخون بعيرا في القدور، و القدر الذي يطبخ فيه البعير يشمل على مرق يزيد عن الكر قطعاً، و لا سيما على ما يأتي منا في محله من تحديد الكر بسبعة و عشرين شبراً.

و دعوى انصراف الأخبار عن المضاف الكثير لقلته وجوده- لو سلمت- فإنما تتم في البلدان و الأمصار دون القرى و البوادي، لأنهم كثيراً ما يجمعون الألبان [١] في القدور، أو غيرها بما يزيد عن الكر بكثير.

فإذا دلت الاخبار على انفعال المضاف بقليله و كثيره بالملاقاة. فلا يفرق فيه الحال بين أن يكون كرا أو أزيد منه فإنه يفعل بملاقاة النجس مطلقاً حسب الأدلة المتقدمة.

ثم إن قلنا بعدم انفعال المضاف الكثير: فان قلنا بعدم انفعاله أصلاً فهو- كما مر- مخالف للأدلة المتقدمة، و ان قلنا بانفعاله- لا في تمامه بل في حوالى النجاسة الواقعة فيه و أطرافها- فيقع الكلام في تحديد ذلك، و انه يتنجس بأى مقدار. مثلاً إذا وقعت قطرة دم في مرق كثير فهل نقول بتنجس المرق بمقدار شبر أو نصف شبر من حوالى تلك القطرة فيه أو بأزيد من ذلك أو أقل؟

لا سبيل إلى تعيين شىء من ذلك، إذ لو قدرنا الانفعال بمقدار شبر- مثلاً- فلنا أن نسأل عن أنه لما ذا لم يقدر شبر و مقدار إصبع، و هكذا فيتعين ان يحكم بنجاسة جميعه، و هذا أيضاً من أحد الأدلة على انفعال المضاف الكثير بملاقاة النجس.

(١) ان ما ذكرناه آنفاً من انفعال المضاف بملاقاة النجس يختص بما

[١] المراد بها هو الذى يصنع منه الزبد المعبر عنه فى الفارسية ب «دوغ» لا الحليب فلا تستبعد.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٥٥

ينجس ما فى الإبريق، و إن كان متصلاً بما فى يده.

إذا عد المضاف بأسفله و أعلاه شيئاً واحداً عرفاً، كما إذا كان واقفاً، و قد لاقى أحد طرفيه نجساً، فيحكم بنجاسة الجميع لأنه شىء واحد عرفاً.

و أما إذا كان متعدداً بالنظر العرفى، كما إذا جرى المضاف من طرف إلى طرف بقوة و دفع و لاقى أسفله نجساً، فلا نحكم بنجاسة الطرف الأعلى منه، لأن السافل منه- حيثئذ- مغاير لعاليه عرفاً، و أحدهما غير الآخر فى نظره. و من هنا لو فرضنا إبريق ماء يصب منه الماء على ماء سافل، و قد وقعت قطرة دم أو نجس آخر فى ذلك الماء السافل لا نحكم بنجاسة العالى، لأجل اتصاله بما وقع فيه نجس، أو إذا فرضنا ان الماء يندفع من أسفله إلى أعلاه، و تنجس أعلاه بنجس فلا نحكم بنجاسة أسفله، لتعددتهما و مغايرتهما عرفاً كما فى (الفوارات) و الأنابيب المستعملة فعلاً.

و عليه فلا وقع لكون الماء عالياً أو سافلاً أو مساوياً، لما أتى فى محله من ان الميزان فى عدم سرياء النجاسة و الطهارة من أحد طرفى الماء إلى الآخر إنما هو جريان الماء بالدفع سواء أ كان من الأعلى إلى الأسفل، أو من الأسفل إلى الأعلى. فإن السيالان و الاندفاع يجعلان الماء متعدداً بالنظر العرفى، فسافله غير عالى، و هما ماءان فلا تسرى النجاسة من أحدهما إلى الآخر، كما لا تسرى الطهارة من أحدهما إلى الثانى على ما أتى فى مورده، فلا يتقوى و لا يعتصم بسافله. و من هنا إذا صببنا ماء إبريق على ماء سافل منه و هو كز، ثم وقعت نجاسة على الإبريق فلا- نحكم بطهارة ما فيها. لتقويه بالماء السافل و اتصاله به، لأنهما ماءان، بل لو لم يكن دليل على تقوى السافل بالعالى- كما فى ماء الحمام إذ الماء فى الحياض فى الحمامات يجرى إليها من المادة الجعليه، و هى أعلى سطحاً من الحياض- لم نلتزم بالتقوى فيه أيضاً، إذ قد عرفت أن الدفع و الجريان يجعلان الماء

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٥٦

(مسألة ٢) الماء المطلق لا يخرج بالتصعيد (١) عن إطلاقه.

متعددا، و يمنعان عن تقوى عالية بسافله و سافله بأعلاه.

إلا أنهم- عليهم السلام- حكموا بالتقوى في الأحواض الصغيرة، و ان ماءها يعتصم بالخزانة، و بالمادة الجعلية و ان كانت أعلى سطحاً من الحياض، إلحاقاً لماء الحمام بالجاري، و لأجل ذلك نلتزم بالتقوى فيه تعبداً.

عدم زوال الإطلاق بالتصعيد

(١) كما إذا صيرناه بخارا و انقلب البخار ماء. و لا إشكال في ذلك غير ما أسلفناه من أن الماء الحاصل بالتصعيد ماء جديد، قد وجد بعد انعدام الماء الأول، إذ المفروض انه انقلب بخارا و البخار غير الماء عرفاً، فان الماء أخذ فيه السيلا، و لا سيلا في البخار. فالحاصل منه ماء مغاير للماء السابق، و عليه فلا يحكم عليه بالطهور، لاختصاص الطهورية بالماء النازل من السماء و هو المطر. و دعوى أن الاستحالة غير مؤثرة في مثله، لأنه قبل استحالته كان ماء، و كذا بعد استحالته فهو عين الماء السابق، و لم تحدث الاستحالة فيه شيئاً.

مندفعة: بأن الأمر لو كان كما ادعيت، فلما إذا أفتى (قده) في المسألة الرابعة بطهارة المطلق أو المضاف النجس بالتصعيد، إذ المفروض ان الاستحالة لم تحدث فيه شيئاً، لأنه كان ماء قبل تصعيده، و كذا بعد تصعيده.

لا يقال: ان البخار كالغبار، فكما انه لم يفت فقيه، بل و لم يتوهم متفقه. و لا عاقل بطهارة التراب الحاصل من الغبار، إذا أثير من تراب متنجس، بدعوى ان التراب المتنجس قد استحال غباراً، و انقلب الغبار

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٥٧

(مسألة ٣) المضاف المصعد مضاف (١).

تراباً، فهو موضوع جديد غير التراب السابق، فليكن الحال كذلك في البخار.

لأنه يقال: القياس مع الفارق، لأن الغبار عين التراب عرفاً، و لا فرق بينهما إلا في الاجتماع و الافتراق إذ التراب هو الغبار المجتمع، و الغبار هو التراب المتشتت في أجزاء دقيقة صغار، و اين هذا من البخار؟! لأنه أمر مغاير للماء عندهم لما قدمناه من ان السيلا مأخوذ في مفهوم الماء عرفاً و لا سيلا في البخار، و الظاهر أنه لا مدفع لهذا الإشكال إلا ما أسلفناه من عدم اختصاص الطهورية بالماء النازل من السماء، و انما هي حكم مترتب على طبيعي المياه أينما سرى، و المفروض ان الماء الحاصل بالتصعيد مما تصدق عليه الطبيعة. فإذا لا وجه للتوقف في الحكم بطهوريته.

و من هنا أشرنا سابقاً الى أن الماء المصعد من المضاف ماء مطلق طهور و كذا نفتى بذلك في المصعد من النجس. فانتظرو.

المضاف المصعد

(١) لا- يمكن المساعدة على ما أفاده (قده) في هذه المسألة بوجه، لعدم صدق المضاف على المصعد من المضاف. أما في بعض الموارد فبالقطع و اليقين، كما إذا امتزج الطين بالماء حتى أخرجته عن الإطلاق فصار و حلاً، ثم صعدناه و حصلنا ماء، فإنه ماء مطلق قطعاً، لعدم تصاعد شيء من الأجزاء الترابية بالتصعيد.

و أما في بعض الموارد الأخرى، كما في تصعيد ماء الورد فلما قدمناه سابقاً من أن مجرد تعطر الماء و اكتسابه رائحة من روائح الورد أو

غيره

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٥٨

(مسألة ٤) المطلق أو المضاف النجس يطهر بالتصعيد (١) لاستحالاته بخارا ثم ماء.

(مسألة ٥) إذا شك في مائع انه مضاف أو مطلق (٢) فان علم

لا يخرج عن الإطلاق، فلا وجه لعدم طهوريه المصعد منه، و ان كان تعطر بالورد.

طهارة المائع المتنجس بالتصعيد

(١) قد عرفت ان هذا هو الحق الصراح الذي يدعمه البرهان، فان الحاصل بالتصعيد موجود مغاير للموجود السابق و هو ماء مطلق، فلا وجه للتوقف في الحكم بطهوريته، إذ لا- تختص ذلك بالماء النازل من السماء كما مر إلا ان له لازما لا ندرى ان السيد (قده) هل يلتزم به أولا. و هو الحكم بطهارة الماء المصعد من الأعيان النجسة، كالمصعد من الخمر و البول و الميتة النجسة، كالكلب. و ان كان مقتضى ما ذكره (قده) في الكلام على الاستحالة من طهارة بخار البول هو الالتزام بذلك مطلقا.

و الحق انه لا- مانع من الحكم بطهارته في جميع الموارد، اللهم إلا أن ينطبق على المصعد عنوان آخر نجس، و هذا كما في المصعد من الخمر المعبر عنه عندهم ب (العرق) فإنه كأصله مسكر محكوم بالنجاسة شرعا.

صور الشك في الإضافة و الإطلاق**إشارة**

(٢) للمسألة صور عديدة:

(الصورة الأولى): الشك في إطلاق المائع و إضافته

من جهة الشبهة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٥٩

حالته السابقة أخذ بها، و إلا فلا يحكم عليه بالإطلاق و لا بالإضافة. لكن لا يرفع الحدث و الخبث، و ينجس بملاقاة النجاسة ان كان قليلا. و ان كان بقدر الكر لا ينجس، لاحتمال كونه مطلقا، و الأصل الطهارة.

الموضوعية. و هو قسمان: (أحدهما): ما إذا علم إطلاق الماء سابقا، ثم القى عليه مقدار ملح أو غيره، و شك في أن الخليط هل كان بمقدار من - مثلا- كى يخرج عن الإطلاق، أو أنه أقل من ذلك فالماء باق على إطلاقه؟ ففي هذه الصورة لا إشكال في جواز الرجوع الى استصحاب بقاء الإطلاق السابق.

(ثانيهما): عكس ذلك، بأن علم اضافة الماء سابقا، ثم صب عليه مقدار من الماء فشك في أن الماء هل كان بمقدار كر مثلا حتى يخرج من الإضافة إلى الإطلاق، أو أنه كان أقل من ذلك فهو باق على إضافته؟ و في هذه الصورة يرجع الى استصحاب بقاء الإضافة السابقة. و يترتب عليه جميع أحكام المضاف، كما كان يترتب عليه أحكام الماء المطلق في الصورة المتقدمة.

(الصورة الثانية): ما إذا كان الشك في الإطلاق والإضافة من جهة الشبهة الحكمية

، كما إذا ألقينا منا من الحليب على من من الماء، و شككنا في أن المركب منهما هل هو من مصاديق الماء عرفاً، أو لا ينطبق عليه هذا المفهوم و ان لم يطلق عليه الحليب أيضا فالشبهة مفهومية حكمية، و قد تعرضنا لتفصيلها في محله و لا نعيد. و حاصله ان الاستصحاب لا- يجرى في الشبهات المفهومية في شيء أما الاستصحاب الحكمي فلأجل الشك في بقاء موضوعه و ارتفاعه، و أما الاستصحاب الموضوعي فلانه أيضا ممنوع، إذ لا شك لنا في الحقيقة في شيء، لأن الاعدام المنقلبة إلى الوجود كلها، و الوجودات الصائرة إلى العدم بأجمعها معلومة محرزة عندنا، و لا نشك في شيء منهما، و معه ينغلق باب الاستصحاب لا محالة، لأنه متقوم بالشك في البقاء.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٦٠

.....

و قد مثلنا له في محله بالشك في الغروب، كما إذا لم ندر أنه هو استتار قرص الشمس أو ذهاب الحمرة عن قمة الرأس، فاستصحاب وجوب الصوم أو الصلاة لا يجرى لأجل الشك في بقاء موضوعه. و الموضوع أيضا غير قابل للاستصحاب، إذ لا شك لنا في شيء. فان غيبوبة القرص مقطوعة الوجود، و ذهاب الحمرة مقطوع العدم، فلا- شك في أمثال المقام إلا في مجرد الوضع و التسمية، و ان اللفظ هل وضع على مفهوم يعم استتار القرص أو لا؟

هذا و ان شئت قلنا: ان استصحاب الحكم لا- يجرى في الشبهات المفهومية، لأنه من الشبهة المصدقية لدليل حرمة نقض اليقين بالشك، و ذلك لأجل الشك في بقاء موضوع الحكم و ارتفاعه، فلا ندرى ان رفع اليد عن الحكم في ظرف الشك نقض لليقين بالشك، كما إذا كان الموضوع باقيا بحاله أو أنه ليس من نقض اليقين بالشك، كما إذا كان الموضوع مرتفعا، و كان الموجود موضوعا آخر غير الموضوع المحكوم بذلك الحكم؟ فلم يحرز اتحاد القضيتين: المتيقنة و المشكوك، و هو معتبر في جريان الاستصحاب.

و استصحاب الموضوع أيضا لا- يجرى في تلك الشبهات، لعدم اشتماله على بعض أركانه و هو الشك، فلا- شك إلا في مجرد التسمية. و عليه فلا- بد من مراجعة سائر الأصول، و هي تقتضى- في المقام- بقاء الحدث و الخبث و عدم ارتفاعهما بما يشك في كونه ماء.

و أما انه هل ينفعل بملاقاة النجاسة أو لا ينفعل، و تجرى فيه قاعدة الطهارة أو لا تجرى؟ ففيه تفصيل و ذلك لأننا ان قلنا بما بنى عليه شيخنا الأستاذ (قده) من أن الاستثناء إذا علق على عنوان وجودي، و كان المستثنى منه حكما إلزاميا، أو ملزوما له- كما في المقام- فلا بد من إحراز ذلك العنوان الوجودي في الخروج عن الإلزام، أو ملزومه. مثلا إذا نهى

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٦١

.....

السيد عبده عن أن يأذن لأحد في الدخول عليه إلا لأصدقائه فلا يجوز له الإذن لأحد في الدخول إلا بعد إحراز صداقته. فلا محالة نلتزم بعدم جريان قاعدة الطهارة في المقام، لأن المستثنى من الحكم بالانفعال عنوان وجودي- أعنى الكر من الماء- و هو غير محرز على الفرض، و إحرازه معتبر في الحكم بعدم الانفعال.

و أما إذا لم يتم ما أفاده، كما لا يتم ذلك لما بيناه في الأصول. و يأتي تفصيله في محله، فلا مانع من جريان قاعدة الطهارة فيه للشك في طهارته هذا فيما إذا كان الخليط بمقدار كر، و أما إذا كان أقل منه فهو محكوم بالانفعال بالملاقاة، مطلقا كان أم مضافا، و لا شك

في نجاسته.

(الصورة الثالثة): ما إذا توارد على المانع الملقى للنجس حالتان متضادتان

، كما إذا علمنا بإطلاقه في زمان وإضافته في زمان آخر، وشكنا في المتقدم والمتأخر منهما. وقد عرفت ان الاستصحاب الحكمي غير جار في المقام، لأجل الشك في بقاء موضوعه وارتفاعه و معه لا يجري الاستصحاب في الاحكام، لأنه من الشبهة المصدقية.

و أما الاستصحاب الموضوعي فهو أيضا لا يجري في المقام، لانه بناء على ما ذهب اليه صاحب الكفاية (قده) لا مجرى له أصلا، لعدم إحراز اتصال زمان اليقين بالشك، وإحرازه معتبر عنده. و أما بناء على المختار فهو وان كان يجري في نفسه، إلا انه يسقط من جهة المعارضة باستصحاب مقابله. و النتيجة على كلا المسلكين: عدم جريان الاستصحاب على كل تقدير و أما قاعدة الطهارة في نفس الماء- عند الشك في انفعاله- فالكلام فيها هو الكلام المتقدم في الصورة الثانية: إذ لا مجرى لها على مسلك شيخنا الأستاذ (قده) كما لا مانع من جريانها على مسلكنا. وكذا الحال في

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٦٢

.....

الرجوع إلى سائر الأصول من استصحاب الحدث والخبث، فان حالها حال الصورة المتقدمة من هذه الجهات.

(الصورة الرابعة): ما إذا شك في إطلاق المانع، وإضافته من غير علم بحالته السابقة

، أو من غير وجود الحالة السابقة أصلا. و جريان الاستصحاب في هذه الصورة لإثبات النجاسة مبني على القول بجريان الأصل في الاعدام الأزلية كما بنينا عليه في محله، وفاقا لصاحب الكفاية (قده) و عليه فلا بد من الحكم بنجاسة المانع المشكوك بالملاقاة. و ذلك لادن مقتضى الأدلة المتقدمة: أن المائعات كلها يتنجس بالملاقاة و انما خرج عنها عنوان الكر من الماء، فهناك عام قد خصص بعنوان وجودي و المفروض أنا أحرزنا وجود الكر خارجا، و لا ندري هل وجد معه الاتصاف بصفة المائية أيضا أم لم يوجد معه ذاك الاتصاف؟ و الأصل انه لم يتصف به و لم يوجد معه الاتصاف، لأنه قبل أن يوجد لم يكن متصفا بالماء، و الاتصاف انما هو بعد خلقته لا قبلها. فان الاتصاف بالماء ليس من القدماء بل هو أمر حادث مسبوق بالعدم بالضرورة فيستصحب عدم اتصافه به، و انه الآن كما كان لا اتصافه بعده كما لا يخفى.

فإذا ثبت عدم اتصافه بعنوان المخصص و هو الماء الكر، فيبقى المانع تحت عموم ما دل على انفعال المائعات بالملاقاة، كما ذكرنا نظيره في الشك في قرشية المرأة و عدمها.

و أما إذا منعنا عن جريان الأصل في الاعدام الأزلية، كما عليه شيخنا الأستاذ (قده) خلافا لصاحب الكفاية و ما اخترناه، فلا مانع من الحكم بطهارة المانع المشكوك بقاعدة الطهارة أو استصحابها، فان المانع عنهما ليس إلا استصحاب عدم المائية المقتضى لإحراز موضوع النجاسة، و قد فرضنا عدم جريانه، و كم لجريان الأصل في الاعدام الأزلية من فوائد

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٦٣

(مسألة ٦) المضاف النجس يطهر بالتصعيد (١) كما مر، و بالاستهلاك في الكر أو الجارى (٢).

□

و ثمرات في باب الطهارة، و تأتي الإشارة إليها في مواردنا إن شاء الله تعالى.

هذا كله إذا كان المائع المشكوك بمقدار الكر، وهو الذي أفتى فيه السيد (قده) بالطهارة بقاعدة الطهارة، أو باستصحابها. و ذكرنا نحن انها تبتنى على القول بعدم جريان الأصل في الاعدام الأزلية. و أما إذا كان قليلا فلا ينبغي الإشكال في الحكم بانفعاله بالملافة ماء كان أم مضافا.

ثم انه إذا حكمنا بطهارة المائع المشكوك فيه بأصالة الطهارة، أو باستصحابها فلا يثبت بها انه ماء ليرتفع به الحدث أو الخبث و عليه فلا مانع من استصحاب بقائهما، و الحكم بعدم كفاية المائع المشكوك فيه في رفعهما.

(١) قد قدمنا الكلام في ذلك، و ذكرنا ان هذا هو الصحيح، لأجل استحالة المضاف بخارا، و انقلاب البخار ماء بتأثير الهواء، و هو عند العرف ماء جديد حصل من البخار و ليس عين الماء السابق كما لا يخفى.

طهارة المضاف بالاستهلاك

(٢) غرضه منهما هو التمثيل، و مراده مطلق العاصم، و لو كان ماء بئر أو مطر، و نظره في ذلك الى حصر طريق التطهير- في المائعات المضافة المتنجسة- بالتصعيد و الاستهلاك في ماء معتصم.

و قد حكى عن العلامة (قده) انها كما تطهر بهما تطهر بأمر ثالث أيضا، و هو اتصالها بما له الاعصام من كر أو مطر و نحوهما. و لم نعر على من يوافق في ذلك من الأصحاب، كما لم يقد دليل على مدعاه

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٦٤

.....

فان الآيات المتقدمة قد عرفت عدم دلالتها على مطهريه الماء من الأبحاث شرعا، و على تقدير دلالتها على ذلك لا تعرض لها على كيفية التطهير كما مر.

و أما الروايات فلا دلالة فيها أيضا على مدعاه. أما ما ورد من أن الله وسع عليكم بجعل الماء طهورا فان بنى إسرائيل .. «١» فلأنها لو دلت على ان الماء مطهر من الأبحاث فلا تدل على كيفية التطهير بالماء، إذ لا تعرض فيها لذلك بوجه. و أما قوله (ع) الماء يطهر و لا يطهر «٢» فلأنه إنما يدل على أن الماء طهور. و اما انه مطهر لأي شيء أو بانه كيفية فلا، و هو نظير ان يقال: (ان الله سبحانه يرزق و لا يرزق) فإنه يدل على استناد الرزق الى الله تعالى. و اما انه يرزق أي شيء؟ بنتا أو ابنا أو مالا، و ان رزقه على نسق واحد فلا يمكن استفادته منه بوجه، لإمكان اختلافه حسب اختلاف الموارد كما هو الواقع.

نعم يمكن الاستدلال على ما ذهب إليه العلامة بما رواه هو (قده) في مختلفه مرسلا عن بعض علماء الشيعة عن أبي جعفر (ع) من انه أشار إلى غدیر ماء. و قال: إن هذا لا يصيب شيئا إلا و طهره [٣] كما استدلل بها على كفاية مجرد الاتصال بالكر في تطهير القليل كما يأتي في محله.

و بمرسلة الكاهلي عن أبي عبد الله عليه السلام (في حديث) ..

[٣] المختلف ص ٣. ذكر بعض علماء الشيعة: انه كان بالمدينة رجل يدخل الى أبي جعفر محمد بن علي (ع) و كان في طريقه ماء فيه العذرة و الجيف، كان يأمر الغلام يحمل كوزا من ماء يغسل رجله إذا أصابه فأبصره يوما أبو جعفر (ع) فقال: ان هذا لا يصيب شيئا إلا طهره فلا تعد منه غسلا.

(١) و هي صحيحة داود بن فرقد المروية في الباب ١ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(٢) نفس المصدر و الباب المذكور.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٦٥

.....

أن كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر «١» و الاستدلال بهما مع ما فيهما من الإرسال يتوقف على حمل الإصابة و الرؤية فيهما على مفهومهما العرفي، و لا نحملهما على معنى آخر بقريئة حالية أو مقالية حتى و لو كانت هي المناسبة بين الحكم و موضوعه. و حينئذ يمكن أن يقال: المضاف المتصل بالكر أو المطر مما أصابه الكر أو رآه المطر.

إلا- ان ابقاءهما على معناهما العرفي غير ممكن لاستلزامه القول بطهارة مثل الخشب، فيما إذا كان كلا طرفيه نجسا، و اتصل أحدهما بالكر أو المطر دون الآخر، أو كان المتنجس أحد طرفيه خاصة، و اتصل طرفه الطاهر بالكر أو المطر دون الطرف المتنجس، حيث يصح أن يقال عرفا أنه مما أصابه الماء أو رآه المطر، مع انه لا وجه لطهارة الطرف الآخر الذي لم يلاقه الماء أو المطر و هل يطهر المتنجس من دون أن يلاقى شيئا من المطهرات؟ فدعوى أن الماء أو المطر إذا أصابا السطح العالي من المضاف يحكم بطهارة السطح السافل منه أمر لا وجه له. و عليه فلا بد بملاحظة المناسبة بين الحكم و موضوعه من حمل الإصابة و الرؤية في المرسلتين على معناهما التحقيقي، دون العرفي المسامحي، و ان أصابه كل موضع من الأجسام المتنجسة للماء أو رؤية المطر له انما توجب طهارة ذلك الموضع بخصوصه، دون الموضع الذي لم يصبه الماء أو لم يره المطر هذا كله في المضاف.

و اما الماء المتنجس فهو و إن التزمنا بطهارته بمجرد الاتصال بالعاصم كرا كان أو مطرا، و لا نعتبر في تطهيره ملافاة العاصم بجميع أجزائه، إلا انه إما من جهة الإجماع، و لا إجماع في المضاف لاختصاصه بالماء و إما من جهة صحيحة ابن بزيع «٢» الدالة على طهارة ماء البئر بعد ذهاب تغيره

(١) المروية في الباب ٦ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(٢) المروية في الباب ٣ و ١٤ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٦٦

.....

معللا: بان له مادة، لأن العلة متحققة في غير البئر أيضا، كما يأتي تفصيله في محله، و اختصاصها بالماء ظاهر.

و قد تبين ان ما ادعاه العلامة في المقام مما لم يقم عليه دليل، فطريق تطهير المضاف منحصر بالتصعيد و استهلاكه في ماء معتصم.

ثم إن في المقام عنوانين (أحدهما): المضاف و (ثانيهما): التغير. □

و احكام التغير و ان كانت تأتي في محلها على وجه البسط- ان شاء الله- إلا أنا نشير الى بعضها في المقام على وجه الاختصار.

فنقول: تارة يمتزج المضاف النجس بالمطلق المعتصم و يستهلك فيه، بمعنى انه ينعدم في المطلق بنفسه و وصفه، من غير أن يؤثر فيه شيئا، بل هو باق على إطلاقه، غير انه كان منا- مثلا- قبل الامتزاج، و قد زاد على وزنه بذلك فصار منا و زيادة، و مثل هذا الماء لا إشكال في طهارته، لا من جهة طهارة المضاف النجس بالامتزاج، بل من جهة ارتفاع الموضوع، إذ لا وجود للمضاف النجس أصلا، و الماء مطلق معتصم تشمله الإطلاقات. و من هنا يظهر أن قولنا: يطهر المضاف النجس بالاستهلاك مبني على المسامحة فإنه لا مضاف حتى يطهر.

و أخرى: يمتزج المضاف بالمطلق و يستهلك فيه أيضا، و لكنه بنفسه لا بوصفه، فيحدث أثرا في لون المطلق أو طعمه أو غير ذلك من التغيرات.

و هل هذا يوجب تنجس المطلق بتغيره بأوصاف المتنجس أو لا يوجبه؟

فيه وجهان مبنيان على ما يأتي في محله من أن التغير يقتضى نجاسة الماء مطلقا أو انها تختص بالتغير بأوصاف النجس. و أما التغير بالمتنجس فلا- دليل على كونه موجبا للنجاسة، و يأتي منافي محله ان شاء الله تعالى أن الثانى هو الصحيح، و عليه فلا يكون تأثير المضاف في تغير المطلق موجبا لانفعاله، بعد وضوح ان التغير غير الإضافة. و هى لا تحصل بالتغير، و انما يحدث

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٦٧

(مسألة ٧) إذا القى المضاف النجس في الكثر (١) فخرج عن الإطلاق إلى الإضافة تنجس ان صار مضافا قبل الاستهلاك، و ان حصل الاستهلاك و الإضافة دفعة لا يخلو الحكم بعدم تنجسه عن وجه، لكنه مشكل.

التغير أثرا في وصف المطلق، لا- أنه يسبب الإضافة كما نشاهده في ماء الشط فان لونه متغير بالوحد مع انه مطلق، و لا- يعد من المضاف. و ستعرف ان التغير بأوصاف غير النجس لا يوجب التنجيس.

و ثالثه يمتزج المضاف بالمطلق، و يستهلك الماء في المضاف على عكس الصورتين المتقدمتين، و لا كلام في انفعال الماء في هذه الصورة، لأنه مضاف و قد لاقى نجسا فيتنجس لا محالة.

إلقاء المضاف النجس في الكر

إشارة

(١) قد خص الكلام بالكر و هو المعتصم بنفسه، و لم يعممه إلى المعتصم بمادته، كالجارى و ان عممه إليه في الفرع المتقدم، حيث قال: و بالاستهلاك في الكر و الجارى. و سيتضح وجه تخصيصه هذا في طى تفاصيل الصور ان شاء الله تعالى.

ثم ان للمسألة صوراً ثلاثاً

إشارة

لم يتعرض الماتن لاحداها:

(الصورة الأولى): ما إذا حصل الاستهلاك قبل الإضافة

، بأن يستهلك المضاف في الكر أولاً، ثم يوجب إضافته ثانيا بعد مدة و زمان. و تصوير ذلك من الوضوح بمكان، كما إذا مزجنا نصف مثقال من (النشاء) في مقدار قليل من الماء، فإنه يستهلك في الماء حين امتزاجهما، ثم إذا أوصلنا اليه حرارة يتسخن بذلك و ينقلب الماء مضافا. و هذه الصورة هى التى لم يتعرض السيد (قده) لحكمها، و لعله من أجل وضوح المسألة،

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٦٨

حيث لا موجب للحكم بالنجاسة في مفروض الكلام، فإن المضاف النجس بعد ملاقاته الكر و قبل انقلاب الكر مضافاً - قد حكم عليه بالطهارة، لاستهلاكه في الكر. فإذا انقلب الكر إلى الإضافة فهو ماء مضاف لم يلاق نجساً، فلا وجه للحكم بنجاسته.

(الصورة الثانية): ما إذا حصلت الإضافة قبل الاستهلاك على عكس الصورة المتقدمة

، و قد حكم في المتن بنجاسة الكر في هذه الصورة، لأنه خرج عن الإطلاق إلى الإضافة حين ملاقاته للمضاف النجس، و غير المطلق يتفاعل بملاقاة النجاسة و لو كان بمقدار كر و هو ظاهر. و لا ينفع استهلاك المضاف بعد ذلك، إذ لم يرد عليه مطهر شرعى بعد نجاسته.

و خروج الماء من الإضافة إلى الإطلاق ليس من أحد المطهرات شرعاً، فهو ماء مطلق محكوم بالنجاسة على كل حال.

(الصورة الثالثة): ما إذا حصلت الإضافة و الاستهلاك في زمان واحد معا

و ذكر في المتن ان الحكم بطهارة الماء حينئذ لا يخلو عن وجه و لكنه مشكل و الوجه الذى أشار إليه هو أن الماء في حال الملاقاة، و قبل استهلاك المضاف فيه ماء مطلق معتصم، فلا وجه لانفعاله. و أما بعد استهلاك المضاف فيه المساوق لانقلاب المطلق مضافاً فلا مضاف نجس حتى يلقى الماء و ينجسه، لاستهلاكه في المطلق على الفرض.

هذا. و قد أورد عليه شيخنا الأستاذ (قده) في هامش العروة:

بأن المضاف في كلا الشقين يستحيل ان يستهلك في الماء الملقى عليه و ذكرنا نحن أيضاً في تعليقتنا على الكتاب أن الصورة الثانية كالثالثة غير معقولة، ثم على تقدير إمكان الصورتين فالماء محكوم بالنجاسة دون الطهارة.

فلنا في المقام دعويان (إحدهما): أن الصورتين مستحيلتان و (ثانيتها): أن الحكم فيهما على تقدير إمكانهما هو النجاسة دون الطهارة.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٦٩

.....

و قبل الشروع في إثبات الدعويين ينبغي أن يعلم أن مفروض كلام السيد (قده) هو صورة ملاقاة المضاف النجس للماء الذى هو بمقدار الكر خاصة، لا ما يزيد عليه، و لا الجارى، و لا غيرهما مما له مادة. أو ما فى حكمها مما يعتصم به على تقدير انفعاله و ذلك لأن الماء إذا كان أكثر من كر واحد، و حصلت الإضافة فى مقدار منه، بحيث كان غير المتغير كرا فلا يبقى وجه للحكم بالانفعال فى الجميع. فان غير المقدار المضاف منه باق على طهارته، و هذا ظاهر. نعم المقدار المتغير منه محكوم بالنجاسة ما دام متغيراً، فإذا زال عنه تغيره بنفسه نحكم عليه بالطهارة لاتصاله بالكر.

و قد دللتنا على ذلك صحيحه ابن بزيع «١» الواردة فى البئر، لدلالاتها على ان ماء البئر إذا تغير ينزح حتى يذهب ريحه، و يطيب طعمه. و انه يظهر بذلك: معللاً بان له مادة. و العلة المذكورة متحققه فى المقام أيضاً و لأجل هذا لم يضاف (قده) الجارى على الكر فى عنوان المسألة. كما أضافه عليه فى الفرع المتقدم على هذا الفرع. و إذا عرفت ذلك فلنرجع إلى ما كنا بصدد فنقول:

أما (الصورة الأولى): و هى ما إذا استهلك المضاف فى الماء و لم يوجب إضافته بالفعل، و انما صار سبباً لصورته مضافاً بعد زمان، فلا- إشكال فى معقوليتها و إمكانها، و أن حكمها هو الطهارة و سيأتى نظيره فى أحكام التغير، فيما إذا لاقى النجاسة ماء و لم يغيره حين ملاقاته، و انما أوجب تغيره بعد مضى زمان.

و أما (الصورة الثالثة): فهي كما أشرنا إليه غير معقولة. بيان ذلك: أن المراد بالاستهلاك هو انعدام المستهلك انعداماً عرفياً، على نحو يعد المركب من المضاف والماء شيئاً واحداً عرفياً فكأن المضاف لا وجود

(١) المروية في الباب ٣ و ١٤ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٧٠

.....

له أصلاً، لاندكاه في ضمن المطلق إذا كان قليلاً بالإضافة إلى الماء، بحيث لا يقال: إن المركب منهما شيئاً. و من هنا لو باع حليباً مزجته بشيء من الماء فليس للمشتري دعوى بطلان المعاملة، و إن المبيع ليس بحليب بل حليب و غير حليب و الوجه فيه:

إن الماء بعد استهلاكه. و اندماجه في الحليب يعد المركب منهما شيئاً واحداً نعم يثبت للمشتري في المثال خيار تخلف الشرط و هو أمر آخر. و لو لا ما ذكرناه لبطل أغلب البيوع. فإن المبيع كالحب و السمن و أمثالهما يختلط بشيء آخر غالباً، و لو بمثلث من تراب، أو مقدار من الدردى. و المفروض أنه يوجب تعدد المركب و به تفسد البيوع، مع أن صحة المعاملة في مثلها ليست مورداً للخلاف، و لا وجه له إلا أن المركب من الدقيق و التراب أو السمن و الدردى شيء واحد عرفياً من جهة الاستهلاك و الاندماج، و إن كان لا يخرج بذلك عن التعدد عقلاً، و التركيب من جزئين واقعا، و لكنهما شيء واحد عرفياً كما مر. و ليس ذلك من جهة التسامحات العرفية في التطبيق و إنما هو - كما ذكرناه في محله - من جهة سعة المفهوم عندهم على نحو يعم الماء المختلط بمقدار يسير من التراب، أو السمن الممتزج بشيء قليل من الدردى. و هكذا.. فإذا تبين ذلك فنقول:

إن ملاقاته المضاف للمطلق لا يخلو عن إحدى صور ثلاث لا رابع لها:

الأولى: أن يستهلك المضاف في المطلق لكثرتة، و قلته المضاف على وجه يراهما العرف ماء واحداً، و لا يكون بنظرهم مركباً من ماء و مضاف و لا تأمل في مثله في الحكم بطهارة الماء إذ لا وجود للمضاف. و المفروض أن الماء عاصم لا ينفعل بشيء. الثانية: أن يستهلك المطلق في المضاف لكثرتة، و قلته المطلق. و في هذه الصورة أيضاً لا إشكال في الحكم بنجاسة الماء و انفعاله، لأنه مضاف

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٧١

.....

و لو كان ذلك بضرب من المسامحة، إذ لا وجود - حينئذ - للمطلق حتى ينفعل، فإنه انعدم في المضاف عرفياً. الثالثة: أن لا يستهلك شيء منهما في الآخر لتوازنهما في الكثرة و القلة و عدم غلبة أحدهما على الآخر، بحيث يراهما العرف شيئين. و ربما يولد اجتماعهما أمراً ثالثاً، نظير اجتماع الخل و السكر في (السكنجين) و الماء في هذه الصورة أيضاً محكوم بالنجاسة، إذ لا يطلق عليه الماء، لأن الفرض عدم استهلاك المضاف في الماء، و تعددهما بالنظر العرفي، فإذا لم يكن مطلقاً فهو مضاف لا محالة. غاية الأمر لا بمرتبة عالية منه تستهلك المطلق، بل بمرتبة نازلة من ذلك و ملاقاته مثله للنجس توجب الانفعال. و هذه الصور هي التي نتعلقها في المقام، و لا - نتعلق صورة رابعة لها. بأن يفرض حصول كل من الاستهلاك و الإضافة في زمان واحد معاً. و الوجه في استحالتها أن يفرض استهلاك المضاف في المطلق: فرض أن المضاف لا وجود له مع المطلق عرفياً، كما عرفت في معنى الاستهلاك. و فرض حصول الإضافة:

أن العرف لا يرى للمطلق وجودا وانه عندهم مضاف، و هما أمران لا يجتمعان ففرض الاستهلاك و الإضافة معا خلف ظاهر. فإذا عرفت استحالة هذه الصورة، و أن فرض الاستهلاك فرض عدم حصول الإضافة. و فرض الإضافة فرض عدم حصول الاستهلاك تظهر لك استحالة الصورة الثانية أيضا. و ذلك لأننا إذا فرضنا خروج المطلق إلى الإضافة لغلبة المضاف، فكيف يتصور انقلابه إلى الإطلاق بعد ذلك بالاستهلاك إذ المطلق قد استهلك في المضاف، و لا وجود له كما تقدم في معنى الاستهلاك و ما لا وجود له كيف يتغلب على المضاف، و يقبله إلى الإطلاق بالاستهلاك نعم لا مانع من انقلاب المضاف مطلقا على غير وجه الاستهلاك، كما إذا اختلط الوحل بالماء و أوجب إضافته، فإنه إذا مضى عليه زمان ترسب

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٧٢

.....

الأجزاء الترابية. و تنفك عن الماء لا محالة، و به ينقلب إلى الإطلاق، و لكنه له بالاستهلاك كما لا يخفى. هذا كله في الدعوى الأولى و استحالة الصورتين (و أما الدعوى الثانية): و هي انه على تقدير إمكان حصول الإضافة و الاستهلاك معا لا وجه لحكمه (قده) بالطهارة، فالوجه فيها أن مستند حكم الماتن بطهارة الماء - حينذاك - ان المطلق قبل ملاقاته للمضاف باق على إطلاقه و اعتصامه. و أما بعد ملاقاتهما، و انقلاب المطلق مضافا، فلأنه و إن انقلب إلى الإضافة على الفرض إلا انه بعد كونه كذلك لم يلاق مضافا آخر نجسا، حتى يحكم بنجاسته، فالماء محكوم بالطهارة لا محالة.

و هذا الذي اعتمد عليه الماتن في المقام لا يتم إلا بالالتزام بإمكان أمر مستحيل و وقوعه، و هو فرض ملاقاته المضاف النجس للمطلق بجميع أجزائه دفعة واحدة حقيقة، بأن يلاقى كل جزء من المضاف لكل جزء من المطلق دفعة واحدة، و يستهلك كل جزء منه في جزء من المضاف في آن واحد عقلي.

و هذا كما ترى أمر مستحيل، إذ لا يمكن تلاقي كل واحد من أجزاء أحدهما لجزء من أجزاء الآخر دفعة، و انما يلاقى بعض أجزاء المضاف لبعض أجزاء المطلق أولا. ثم تلاقي الأجزاء الباقية منه لأجزاء المطلق ثانيا و هكذا فالدفعة العقلية غير ممكنة، إلا في مثل تكهرب الماء، و سراية القوة الكهربائية إلى جميع الأجزاء المائية، فإن الدفعة فيه أوضح. و لكنها فيه أيضا غير عقلية، لأن للقوة الكهربائية أيضا سيرا لا محالة، لاستحالة الطفرة إلا أنه سريع.

نعم الدفعة العرفية معقولة كما ذكروها في الغسل ارتماسا، لتعذر وصول الماء الى جميع البدن دفعة حقيقية.

فإذا استحالت ملاقاته أجزاء كل منهما مع الآخر دفعة حقيقية فلا محيص من الحكم بنجاسة الماء. و ذلك لأن الجزء الأول من المطلق إذا لاقاه

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٧٣

(مسألة ٨) إذا انحصر الماء في مضاف (١) مخلوط بالطين، ففي سعة الوقت يجب عليه أن يصبر حتى يصفو و يصير الطين إلى الأسفل، ثم يتوضأ على الأحوط. و في ضيق الوقت يتيمم لصدق الوجدان مع السعة دون الضيق.

جزء من المضاف النجس و صيره مضافا يتنجس لا محالة و إذا تنجس جزء منه تنجست الأجزاء الباقية منه أيضا، لأنها أقل من كره، فتتفعل بملاقاة النجاسة، لما مر من أن مفروض كلام الماتن (ره) هو الماء البالغ كرا خاصة. فإن الباقي إذا كان بمقدار كر أيضا لما كان لنجاسة الجزء الملاقى للمضاف وجه بعد زوال تغيره، لاتصاله بالعاصم، و هو مانع من انفعال الجزء المضاف. و على الجملة الماء في الصورة المفروضة محكوم بالنجاسة، و الذي يسهل الخطب ان الفرض فرض أمر مستحيل.

(١) لا تبتنى هذه المسألة على تفسير الوجدان بوجود الماء خارجا، أو بالقدرة عليه، ليكون عدم الوجدان بمعنى عدم الماء في الخارج

أو عدم القدرة عليه.

بل تبنى بكلا- هذين المعنيين على أن الاعتبار في وجوب الوضوء على الواجد (بالمعنيين) و وجوب التيمم على الفاقد (بالمعنيين) بمجموع الوقت أو بخصوص زمان العمل و الامتثال، فان جعلنا المناط بالوجدان و الفقدان في تمام الوقت فلا إشكال في وجوب الوضوء على المكلف في المقام، فلا بد له من أن يصبر حتى يصفو الماء، فان المفروض انه يصير واجدا الى آخر الوقت بكلا معني الوجدان.

كما انه إذا جعلنا المناط بالوجدان و الفقدان في خصوص وقت العمل فلا تأمل في وجوب التيمم عليه في المسألة، لأنه- حين قيامه إلى الصلاة- ليس بواجد بكلا المعنيين، لفرض اضافة الماء حينذاك، فلا قدرة له على

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٧٤

.....

الماء كما ان الماء ليس بموجود خارجا.

و مقتضى ظهور الآية المباركة: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ .. فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا» (١) هو الثاني، و ان الاعتبار في الوجدان و الفقدان بزمان القيام الى العمل، نظير وجوب القصر على المسافر و التمام على الحاضر، فان المدار فيهما على كون المكلف حاضرا أو مسافرا في زمان العمل، فعلى الأول يتم، و على الثاني يقصر و ان صار مسافرا أو حاضرا بعد ذلك. هذا كله حسب ما تقتضيه القاعدة.

خويي، سيد ابو القاسم موسوي، التنقيح في شرح العروة الوثقى، ٦ جلد، قم - ايران، اول، ١٤١٨ هـ ق

التنقيح في شرح العروة الوثقى؛ الطهارة ١، ص: ٧٤

و أما ما يستفاد من الاخبار: فقد ورد في بعضها [٢] الأمر بالانتظار فيما إذا احتمل الوجدان الى آخر الوقت و معه لا يجوز البدار، و قد افي السيد (قده) بجوازه- في مبحث التيمم- عند احتمال الوجدان الى آخر الوقت. و عدمه فيما إذا علم بحصوله على تقدير الانتظار الى آخر الوقت كما في ما نحن فيه الا- انه لم يجر على هذا في المقام، حيث لم يفت بوجوب الانتظار للوضوء جزما، و انما أوجه احتياط. و لعل الوجه في ذلك ظهور الآية المتقدمة في أن الاعتبار في وجوب التيمم بفقدان الماء حين القيام الى العمل و قد استظهرنا نحن من روايات هذا الباب: أن المدار في وجوب التيمم على الفقدان في تمام الوقت. و من هنا نحكم في المقام بوجوب الانتظار للوضوء.

هذا كله مع سعة الوقت و أما مع الضيق: فلا ينبغي التأمل في وجوب التيمم لأنه فاقد للماء بكلا معني الفقدان. ثم لا يخفى ان ذكر هذه المسألة في المقام في غير محله، لأنها من فروع مسألة التيمم، و لا- ربط لها بمسألة المضاف، فكان الأولى تأخيرها إلى بحث التيمم.

[٢] كما في صحيحه محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (ع) قال: سمعته يقول إذا لم تجد ماء و أردت التيمم فأخر التيمم الى آخر الوقت، فان فاتك الماء لم تفتك الأرض و غيرها المروية في الباب ٢٢ من أبواب التيمم من الوسائل.

(١) المائة: ٥: ٦.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٧٥

(مسألة ٩) الماء المطلق بأقسامه (١)

أحكام الماء المتغير**إشارة**

(١) قد قسمنا الماء بلحاظ الانفعال و عدمه إلى أقسام ثلاثة: (أحدها):

ما لا ينفعل لاعتصامه بمادته كما في البثر، و الجارى، و الحمام. (و ثانيها):

مالا ينفعل لاعتصامه بنفسه و كثرته كما في الكر. (و ثالثها): ما لا مادة له و لا كثره فيه، و هو قابل للانفعال.

و هذه الأقسام بأجمعها ينفعل إذا تغير بأحد أوصاف النجس من الطعم و الرائحة، و اللون، بملاقاته. و المستند في ذلك هو الروايات المستفيضة الواردة من طرقنا، و هي من الكثرة بمكان ربما يدعى تواترها، و معها لا حاجة الى الاستدلال بالنبويات المروية «١» بطرق العامة من قوله (ص) خلق الله الماء طهوراً، لا ينجسه شيء إلا ما غير طعمه أو ريحه. و لا يحتمل فيها الانجبار لوجود ما يعتمد عليه من طرقنا كما لا نحتاج الى التمسك بما رواه «٢» في دعائم الإسلام عن علي (ع) في الماء الجارى يمر بالجيف، و العذرة، و الدم يتوضأ منه و يشرب و ليس ينجسه شيء ما لم تتغير أوصافه: «طعمه، و لونه، و ريحه» لإرسال رواياته، و ان كان مصنّفه- و هو قاضى نعمان المصرى- فاضلا و من أجلاء عصره.

و الأخبار الواردة من طرقنا على طوائف ثلاث:**(الطائفة الأولى): ما دل على انفعال طبيعي الماء بالتغير**

بأحد أوصاف

(١) المروية في الباب ١ من أبواب الماء المطلق. و قد قدمنا نقلها عن كنز العمال و موضعين من سنن البيهقي.

(٢) المروية في الباب ٣ من أبواب الماء المطلق من المستدرک.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٧٦

.....

النجس، كصحيحة حريز بن عبد الله عن أبي عبد الله (ع) قال: كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ من الماء و اشرب، فإذا تغير الماء و تغير الطعم فلا توضأ منه و لا تشرب «١» و موثقة سماعة عن أبي عبد الله (ع) قال سألت عن الرجل يمر بالماء و فيه دابة ميتة قد أنتنت قال: إذا كان التنت الغالب على الماء فلا تتوضأ و لا تشرب «٢» و المذكور فيهما كما ترى طبيعى الماء على وجه الإطلاق.

(الطائفة الثانية): ما دل على انفعال ما لا مادة له، - و هو الكر - بالتغير بأوصاف النجس

، كصحيحة عبد الله بن سنان قال: سألت رجل أبا عبد الله (ع) و انا حاضر عن غدير أتوه و فيه جيفة فقال: ان كان الماء قاهرا و لا توجد منه الريح فتوضأ «٣» و ما رواه زرارة قال. قال أبو جعفر (ع) إذا كان الماء أكثر من راوية لم ينجسه شيء تفسخ فيه أو لم يتفسخ إلا ان

يجيء له ريح تغلب على ريح الماء «٤» و رواية حريز عن أبي بصير، عن أبي عبد الله (ع) انه سأل عن الماء النقيع تبول فيه الدواب فقال:

ان تغير الماء فلا تتوضأ منه، و ان لم تغيره أبوالها فتوضأ منه و كذلك الدم إذا سال في الماء و أشباهه «٥».

و محل الاستشهاد فيها هو قوله (ع) و كذلك الدم إلى قوله و أشباهه.

و أما صدرها و هو الذى دل على نجاسة أبوال الدواب فلعله محمول على التقيء لأن العامة ذهبوا إلى نجاسة أبوال البغال و الحمير و نحوهما [٦] و هذه الروايات

[٦] قال ابن حزم في المحل المجلد ١ ص ١٦٨ البول كله من كل حيوان: إنسان أو غير إنسان مما يؤكل لحمه أو لا يؤكل لحمه نحو ما ذكرنا كذلك، أو من طائر يؤكل لحمه أو لا يؤكل لحمه فكل ذاك حرام أكله و شربه الى أن قال و فرض اجتنابه في الطهارة و الصلاة، إلا ما لا يمكن التحفظ منه إلا بحرج فهو معفو عنه كونيم الذباب، و نجو البراغيث و قال أبو حنيفة: أما البول فكله نجس -

- (١) المرويات في الباب ٣ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.
- (٢) المرويات في الباب ٣ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.
- (٣) المرويات في الباب ٣ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.
- (٤) المرويات في الباب ٣ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.
- (٥) المرويات في الباب ٣ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٧٧

.....

قد اشتملت على الماء النقيع، و هو الماء النازح المجتمع في الغدران، و ماء العذير و غير ذلك من المياه البالغة كرا من دون أن تكون لها مادة.

(الطائفة الثالثة): ما دل على انفعال ما له مادة كالبر إذا تغير بأحد أوصاف النجس

، و هي كصحيحه محمد بن إسماعيل بن بزيع عن الرضا (ع) قال: ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلا أن يتغير ريحه، أو طعمه، فينرح

سواء كان مما يؤكل لحمه أو مما لا يؤكل لحمه، إلا ان بعضه أغلظ نجاسة من بعض. فبول كل ما يؤكل لحمه من فرس، أو شاة أو بعير، أو بقرة. أو غير ذلك لا ينجس الثوب، و لا تعاد منه الصلاة إلا ان يكون كثيرا فاحشا فينجس و تعاد منه الصلاة أبدا. و لم يحد أبو حنيفة - في المشهور عنه - في الكثير حدا، و حده أبو يوسف بان يكون شبرا في شبر. قال:

فلو بالت شاة في بئر تنجست و تنرح كلها. قالوا: و أما بول الإنسان و ما لا يؤكل لحمه فلا تعاد منه الصلاة، و لا ينجس الثوب إلا أن يكون أكثر من قدر الدرهم البغلي، فإن كان كذلك نجس الثوب، و أعيدت منه الصلاة أبدا، فان كان قدر الدرهم البغلي فأقل لم ينجس الثوب و لم تعد منه الصلاة و اما الروث فإنه سواء كله كان مما يؤكل لحمه أو مما لا يؤكل لحمه من بقر كان أو من فرس أو من حمار أو غير ذلك. و ان كان في الثوب منه أو النعل، أو الخف، أو الجسد أكثر من قدر الدرهم البغلي بطلت الصلاة و أعادها أبدا و ان كان قدر الدرهم البغلي فأقل لم يضر شيئا الى أن قال: و أما بول ما لا يؤكل لحمه و نجوه، و نجو ما يؤكل لحمه فكل ذلك

نجس وقال مالك: بول ما لا يؤكل لحمه و نجوه نجس و بول ما يؤكل لحمه و نجوه طاهران. و قال داود: بول كل حيوان و نجوه- أكل لحمه أو لم يؤكل- فهو طاهر، حاشا بول الإنسان و نجوه فقط، فهما نجسان. و قال الشافعي: مثل قولنا الذي صدرناه به. راجع المجلد ١ ص ١٦ الفقه على المذاهب الأربعة.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٧٨

حتى الجارى منه ينجس إذا تغير بالنجاسة في أحد أوصافه الثلاثة من الطعم، و الرائحة، و اللون (١)

حتى يذهب الريح و يطيب طعمه لأن له مادة «١» و هي واردة في ماله مادة، و هو ظاهر و بهذه الطوائف الثلاث نبني على انفعال مطلق الماء إذا تغير بأحد أوصاف النجس.

التغير باللون

(١) و قد وقع النزاع في أن سبب النجاسة بالتغير هل هو التغير بالطعم و الرائحة خاصة كما هو المصرح بهما في أكثر روايات الباب، أو أن التغير باللون أيضا سبب للانفعال؟

و قد يدعى عدم ذكر اللون في شىء من الاخبار الواردة في المقام، و لأجله يستشكل في إلحاقه بالطعم و الريح. و التحقيق أن الأمر ليس كما ادعى، فان اللون كأخويه مذكور في جملة من الاخبار، فدونك رواية أبي بصير المتقدمة المشتملة على قوله (ع) و كذلك الدم «٢» فان التغير بالدم على ما يستفاد منه عرفا ليس إلا التغير باللون دون الطعم أو الريح و رواية العلاء بن الفضيل. قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن الحياض يبال فيها، قال: لا- بأس إذا غلب لون الماء لون البول «٣» لأنها نصت على ان التغير باللون أيضا سبب للانفعال.

ثم على تقدير المناقشة في الروايتين بضعفهما فحسبك صحيحه محمد بن

(١) المروية في الباب ٣ و ١٤ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(٢) المرويتان في الباب ٣ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(٣) المرويتان في الباب ٣ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٧٩

.....

الحسن الصفار في كتاب بصائر الدرجات، عن محمد بن إسماعيل - يعنى البرمكى - عن علي بن الحكم، عن شهاب بن عبد ربه. قال: أتيت أبا عبد الله (ع) أسأله، فابتدأني، فقال: ان شئت فاسأل يا شهاب، و ان شئت أخبرناك بما جئت له، فقلت: أخبرني. قال: جئت تسألني عن الغدير يكون في جانبه الجيفة، أتوضأ منه أو لا؟ قال: نعم، قال:

توضأ من الجانب الآخر، إلا أن يغلب الماء الريح فيتنن. و جئت تسأل عن الماء الراكد من الكر «١» مما «٢» لم يكن فيه تغير أو ريح غالبه، قلت: فما التغير؟ قال: الصفرة فتوضأ منه، و كلما غلب كثرة الماء، فهو طاهر «٣» و هي أيضا صريحة: في أن التغير باللون و هو الصفرة يوجب الانفعال.

هذا على ان التغير باللون في النجاسات يلزم التغير بالطعم أو الريح و لا يوجد التغير باللون إلا و التغير بالطعم أو الريح موجود معه، و

لا تقاس النجاسات الخارجية بالإصباغ. فإن التغير بسببها يمكن أن يكون باللون خاصة، وهذا بخلاف التغير بالنجاسات، كما في الميتة واللحم، لأنها إذا أثرت في تغير لون الماء بالصفرة أو غيرها فلا ينفك عن التغير بالطعم والريح ولعله لأجل هذا التلازم لم يتعرض (ع) فيما تقدم من صحيحة ابن بزيع للتغير باللون.

(١) وفي طهارة المحقق الهمداني «ره» و بعض نسخ الكتاب من البشر.

(٢) كذا في النسخة المطبوعة أخيرا من الوسائل والصحيح «ما».

(٣) المروية في الباب ٩ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٨٠

بشرط أن يكون بملاقاة النجاسة، فلا يتنجس إذا كان بالمجاورة (١) كما إذا وقعت ميتة قريبا من الماء فصار جائفا.

التغير بالمجاورة

إشارة

(١) اشترط الفقهاء (قدس الله أسرارهم) في انفعال الماء بالتغير أن يكون التغير مستندا إلى ملاقاة الماء للنجس، و أما إذا نشأ بغير الملاقاة من المجاورة و السراية فهو لا يؤثر في الانفعال، كما إذا كانت الميتة قريبة من الماء فاننت و سرى التنن إلى الماء، و هذا هو الصحيح فان الروايات الدالة على نجاسة الماء بالتغير بين ما وردت في خصوص ملاقاة الماء المتغير للنجس - بوقوع الميتة أو البول في الماء، كما في بعض الأخبار «١». أو تفسخ الميتة فيه كما في بعضها الآخر «٢». و صراحتها في ملاقاة الماء للنجس غير محتاجة إلى البيان - و بين ما لم ترد في ذلك المورد، إلا انها دلت على إرادة الملاقاة بواسطة القرائن الخارجية، كصحيحة ابن بزيع، فإنها و ان لم ترد في ملاقاة النجس للماء و قوله (ع) فيها (ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلا أن يتغير ..) مطلق يشمل التغير بالملاقاة و المجاورة، إلا ان القرينة قامت على ارادة التغير بالملاقاة خاصة.

و بيان تلك القرينة هو أن الشيء في قوله (ع) لا يفسده شيء لم يرد به مطلق ما يصدق عليه مفهوم الشيء بل المراد به هو الذي من شأنه أن

(١) كما في روايتي أبي خالد القمط و العلاء بن الفضيل و صحيحة عبد الله بن سنان و موثقة سماعة المرويات في الباب ٣ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(٢) كما في روايتي زرارة عن أبي جعفر (ع) المرويتين في الباب ٣ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٨١

.....

ينجس الماء، إلا انه لا ينجس ماء البئر لأنه واسع. كما هو الحال في قوله (ع) الماء طاهر لا ينجسه شيء، و قوله إذا بلغ الماء قدر كرا لا ينجسه شيء، لوضوح عدم إرادة الأشياء الأجنبية عن التنجيس من لفظ الشيء فيهما.

و من البين ان تقرب الماء من الميتة مثلا ليس مما شأنه التنجيس، و لم يثبت كونه موجبا للانفعال ما لم تتصل الميتة بالماء لبعدها أو

لوجود مانع في البين.

فمن ذلك يظهر ان المراد من قوله (ع) ماء البثر واسع لا يفسده شيء: أنه لا تفسده ملاقاته النجاسة، الا ان توجب تغيره، و بذلك تظهر صحة ما ذهب إليه الأصحاب من أن الموجب للانفعال هو التغير الحاصل بالملاقات لا بالمجاورة و نحوها.

فرع

إذا لاقى الماء جزء من النجس، و لم يكن ذلك الجزء موجبا للتغير في الماء، و كان له جزء آخر يوجب التغير، إلا انه لم يلاق الماء، كما إذا لاقى الماء شعر الميتة أو عظمها و لم يلاق لحمها. و الشعر و العظم لا ينتنان بمرور الأيام و لا يحدثان التغير في شيء بخلاف اللحم لتسرع الفساد اليه فهل مثل هذه الملاقات توجب الانفعال؟

الظاهر: انه لا، لأن ما لاقى الماء لا يوجب التغير، و ما يوجب التغير لم يلاق الماء و قد اشترطنا في نجاسة الماء ان يستند تغيره إلى ملاقاته النجس الذي يوجب التغير، لا إلى مقارنة نجس آخر، كما هو المستفاد من الاخبار و مثل ذلك ما إذا وقع نصف النجس في الماء، و كان نصفه الآخر خارجا عنه و النصف الداخل لم يكن سببا للتغير، بل كان سببه

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٨٢

و أن يكون التغير بأوصاف النجاسة (١) دون أوصاف المتنجس

المجموع من النصف الداخل في الماء و النصف الخارج عنه، فان الظاهر عدم انفعال الماء بذلك، لأن الملاقي لم يوجب التغير و ما أوجبه لم يلاق الماء و يعتبر في انفعال الماء استناد التغير إلى ملاقاته النجس الذي يوجب التغير.

فما عن المحقق الهمداني- من ان التغير سبب للانفعال في هذه الصورة إذ يصدق عرفا ان يقال: ان الماء لاقى نجسا يوجب التغير- لا يمكن المساعدة عليه، لان ما يصدق عرفا هو ان الماء لاقى ميتة و لكن النجاسة إنما ترتبت على عنوان ملاقاته النجس الذي يوجب التغير، و هذا العنوان لم يحصل في المقام، و هو نظير ما إذا لم يكن الملاقي للماء سببا للتغير بنفسه، و انما أوجبه بانضمام شيء آخر اليه، كما إذا لقي مقدار من دم و صبغ أحمر على ماء، و استند تغيره إليهما، بحيث لو كان الدم وحده لما تأثر به الماء فإنه لا يوجب الانفعال كما يأتي في كلام الماتن (ره) و الوجه فيه أن ما لاقاه الماء من النجس لا يوجب التغير، و ما يوجبه و هو مجموعهما ليس بنجس كما هو ظاهر.

التغير بأوصاف المتنجس

(١) وقع الخلاف في أن التغير هل يعتبر أن يكون بأحد أوصاف النجس، أو أن التغير بأوصاف المتنجس أيضا كاف في الانفعال؟ و الظاهر: أن صورة انتشار أجزاء النجس في المتنجس الذي يوجب انتشار تلك الأجزاء في الماء على تقدير ملاقاته إياه خارجة عن محل الكلام.

و الوجه في خروجها ظاهر، لأن التغير فيها مستند إلى أوصاف النجس دون المتنجس، كما إذا صببنا مقدارا من الدم في ماء و حللناه فيه، ثم

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٨٣

.....

ألقينا ذلك الماء على ماء آخر، فتغير الماء الثاني بعين الاجزاء الدموية المنتشرة في الماء الأول بالتحليل، كما أن صورة خروج الماء عن الإطلاق بملاقاة المتنجس خارجة عن محل النزاع قطعاً. فالذى وقع فيه الكلام له صورتان:

(إحدهما): ما إذا تغير شيء بالنجاسة من غير أن تنتشر فيه أجزاء النجس، ثم لاقى هذا المتغير بالنجس ماء، وغيره بالوصف الحاصل فيه بالتغير، كما إذا وقعت ميتة في الماء ولم تنفسخ فيه وتغير الماء بريحتها، ثم ألقينا ذلك الماء في ماء آخر كره، وتغير بما في الماء من تنن الميتة من دون انتشار أجزاء الميتة في شيء من الماءين.

و (ثانيتها) ما إذا لاقى نجاسة شيئاً ونجسته، ثم لاقى المتنجس كرا من الماء فغيره بأحد أوصاف نفسه، دون أوصاف النجس، كما هو الحال في العطور إذا لاقى يد كافر مثلاً، ثم ألقيناها في حوض من الماء فإنها تغير الماء بريحتها لا محالة.

و لنقدم الكلام في الصورة الثانية، لأن التغير فيها إذا صار موجبا للانفعال فهو يوجب الانفعال في الصورة الأولى بطريق أولى.

فنبول: إنه نسب القول بالنجاسة في صورة التغير بأوصاف المتنجس إلى الشيخ الطوسي (قده) واستدل عليه بالنبوي المعروف: خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير لونه، أو طعمه، أو ريحه. فان قوله (ص) إلا ما غير يشمل النجس و المتنجس كليهما.

وفيه: أن الحديث نبوي قد ورد بغير طرفنا، كما صرح به صاحب المدارك و أمضاه صاحب الحقائق (قدس سرهما) فلا يعتد به، و انما نقول بالنجاسة في مفروض الكلام لو قلنا بها من جهة الروايات الواردة من طرفنا، كما في صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع:

ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلا ان يتغير ريحه أو طعمه، .. بدعوى أن قوله (ع) - لا يفسده شيء إلا

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٨٤

.....

ان يتغير - أيضا شامل لكل من النجس و المتنجس.

بل الصحيح عدم تمامية هذا الاستدلال أيضا، لاختصاص الرواية بالتغير بالنجس دون المتنجس و يدل عليه استثناءه (ع) في الصحيحة بقوله: إلا أن يتغير ريحه أو طعمه، فينزح حتى يذهب الريح و يطيب طعمه. فان هذا الإطلاق و الاستعمال: (حتى يذهب الريح و يطيب طعمه) انما يصح إذا كان التغير الحاصل بالطعم أو الريح تغيراً بريح كريهة أو طعم خبيث، إذ مع فرض طيب الطعم أو الريح لا معنى لطيبه ثانياً.

و كراهة الريح و الطعم تختص بالتغير الحاصل بالنجاسات. و أما المتنجسات فربما يكون ريحها في أعلى مرتبة اللطافة و الطيب، كما في العطور المتنجسة، أو طعمها كما في السكر و الدبس المتنجسين. و لا يصح في مثلها أن يقال:

ينزح حتى يذهب الريح و يطيب طعمه و بالجملة فالمقدار المتيقن منها هو الحكم بالانفعال في التغير بالنجس، فلا بد من الاقتصار عليه. هذا كله في هذه الرواية. و أما سائر الروايات فهي بأجمعها كما عرفت واردة في التغير بأعيان النجاسات من الميتة و البول و نحوهما، و لا يستفاد من شيء منها انفعال الماء بالتغير بالمتنجسات فراجع.

و حيث قلنا بعدم الانفعال في الصورة الثانية فلا بد من التكلم في الصورة الأولى أيضا، ليرى أن التغير فيها يوجب الانفعال أو لا يوجبه. و هي ما إذا تغير الماء بملاقاة المتنجس، و لكن لا بأوصاف نفسه، بل بأوصاف النجس. و قد أشار إليه في المتن بقوله: نعم لا يعتبر أن يكون ..

و المعروف انه يوجب الانفعال و قد استدل عليه بوجوه:

(أحدها): أن تغير الماء بأعيان النجسة قليل، و لا يوجد إلا نادراً و لا يصح حمل إطلاقات التغير على الفرد النادر، فلا محيص من تعميمه إلى التغير بالمتنجسات أيضا فيما إذا أوجبت تغير الماء بأوصاف النجس.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٨٥

.....

و الوجه في ذلك ان الميتة أو غيرها من النجاسات إذا وقعت في كر أو أكثر منه فهي انما تغير جوانبها الملاصقة لها في شىء من أوصافها الثلاثة أولاً، ثم تغير حوالى ما يتصل بها و ما جاورها ثانياً، ثم تلك المجاورات تغير مجاوراتها الملاصقة، و هكذا .. إلى أن ينتهى إلى آخر الماء. فالميتة مثلاً تغير الماء بواسطة المجاورات المتنجسة لا بنفسها و بلا واسطة، فلا محيص من تعميم التغير الموجب للانفعال إلى التغير بأوصاف النجس، إذا حصل بملاقاة المتنجس.

و هذا الوجه: و إن ذكر في كلمات الأ-كثرين، و لكنه لا- يخلو عن مناقشة، لأن سرية التغير إلى مجموع الماء و ان كانت بواسطة المتنجسات لا- بعين النجاسة كما ذكر، إلا ان الدليل لم يدلنا على نجاسة الماء المتغير بملاقاة المتنجس، و إن كان التغير بأوصاف النجس، فان الدليل إنما قام على انفعال الماء المتغير بملاقاة نفس النجس، فلا بد من الاقتصار عليه.

(ثانيها): صحيحه محمد بن إسماعيل بن بزيع المتقدمه. فإن إطلاق قوله (ع)- فيها لا يفسده شىء إلا ان يتغير .. يشمل كل ما هو صالح للنجس، و من الظاهر ان المتنجس الحامل لأوصاف النجس، كالماء المتغير بأوصاف النجاسة صالح لأن يكون منجساً. و من هنا ينجس ملاقيه من الماء القليل و اليد و غيرهما، فإطلاق الرواية يشمل النجس و المتنجس إذا لاقى ماء البئر و غيره بأحد أوصاف النجاسة، و انما خرجنا من إطلاقها فيما إذا غيره بأوصاف نفسه، من أجل ما استفدناه من القرينة الداخلية كما مر و هذا الوجه هو الذى ينبغى أن يعتمد عليه فى المقام.

(ثالثها): و هو وجه عقلى حاصله أن الماء المتنجس الحامل لأوصاف النجس، إذا لاقى كرا و غيره بأحد أوصاف النجس فهو لا يخلو عن أحد أوجه ثلاثه:

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٨٦

.....

فاما أن نقول ببقاء كل من الملقى و الملقى على حكمهما، فالماء المتنجس نجس، و الكر المتغير طاهر، و هو مما نقطع ببطلانه، فان الماء الواحد لا يحكم عليه بحكمين. أو نقول بطهارة الجميع، و هو أيضا مقطوع الخلاف لما ثبت بغير واحد من الأدلة الآتية فى محلها من ان الماء المتغير لا يطهر من دون زوال تغيره. و القول بطهارة الجميع فى المقام قول بطهارة الماء المتغير- و هو الذى لاقى كرا- مع بقاء تغيره، و هو خلاف ما ثبت بالأدلة التى أشرنا إليها آنفاً. أو نقول بنجاسة الجميع و هو المطلوب.

و الجواب عن ذلك أن هذا الوجه ينحل الى صور ثلاث.

(الاولى): أن يكون الماء المتغير موجبا لتغير الكر بأحد أوصاف النجاسة مع استهلاكه فى الكر لكثرتة و قلته المتغير.

(الثانية): الصورة مع استهلاك الكر فى المتغير لكثرتة بالإضافة إلى الكر، كما هو الحال فى ماء الأحواض الصغيرة فى الحمامات، فإنه إذا تغير بنجس و لاقاه الكر الواصل اليه بالانابيب فلا- محالة يوجب تغير الواصل و استهلاكه، لقلته بالإضافة إلى ماء الحياض، فإنه يصل اليه تدريجا لا دفعة.

(الثالثة): الصورة من دون أن يستهلك أحدهما فى الآخر لتساويهما فى المقدار. و هذه صور ثلاث:

أما (الصورة الأولى): فنلتزم فيها بطهارة الجميع و لا منافاة فى ذلك للأدلة الدالة على عدم طهارة المتغير إلا بارتفاع تغيره، و ذلك لأنها انما تقتضى نجاسته مع بقاء التغير على تقدير بقاء موضوعه، و هو الماء المتغير لا- على تقدير الارتفاع، و انعدام موضوعه بالاستهلاك فى كر طاهر.

و أما (الصورة الثانية): فنلتزم فيها بنجاسة الجميع، و لا ينافيه ما دل على اعتصام الكر و حصر انفعاله بالتغير بملاقاة الأعيان النجسة، و

الكر لم يلاق عين النجس في المقام، وذلك لأن ما دل على اعتصام الكر انما

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٨٧

.....

يقتضى طهارته مع بقاء موضوعه، وهو الكر الملاقي لغير العين النجسة، لا مع انعدامه باستهلاكه في المتغير.

و أما (الصورة الثالثة): فيتعارض فيها ما دل على انفعال الكر المتغير بملاقاة العين النجسة، واعتصامه في غير تلك الصورة، مع ما دل على أن المتغير لا- يظهر إلا- بارتفاع تغيره، فان مقتضى الأول طهارة الماء في مفروض الكلام، لأنه لم يتغير بملاقاة عين النجس. و مقتضى الثاني نجاسته لبقاء تغيره على الفرض و بما أن الماء الواحد لا يحكم عليه بحكمين متضادين فيدور الأمر بين أن نحكم عليه بالنجاسة لنجاسة المتنجس، أو نحكم عليه بالطهارة لطهارة الكر و إذ لا- ترجيح في البين فيتساقطان، و يرجع الى قاعدة الطهارة في الماء، بلا- فرق في ذلك بين القول بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية و عدمه، إذ بناء على القول بجريانه أيضا كان الاستصحابان متعارضين، فيرجع بالنتيجة إلى قاعدة الطهارة.

و بذلك يظهر أن الوجه الصحيح في الحكم بالنجاسة في المقام منحصر بإطلاق صحيحة ابن بزيع. نعم ان هناك وجها رابعا يمكن أن يستدل به على نجاسة الكر المتغير بأوصاف النجس بملاقاة المتنجس، و هو الاستدلال بصحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع من ناحية أخرى غير إطلاقها.

و حاصله ان الامام (ع) قد أمر فيها بنزع ماء البثر حتى يطيب طعمه و تذهب رائحته. و من الظاهر البين ان تقليل الماء المتغير بأخذ مقدار منه لا- يوجب ارتفاع التغير عن الباقي من الرائحة أو الطعم، و هو من البداهة بمكان لا يحتاج إلى زيادة التوضيح، فالنزع لا يكون رافعا لتغير الماء الباقي في البثر. و عليه يتعين أن يكون الوجه في قوله (ع) ينزح حتى .. شيئا آخر، و هو ان البثر لما كانت ذات مادة نابعة كان نزع المتغير منها و تقليله موجبا لأن ينبع الماء الصافي من مادتها، و يزيد على المقدار الباقي من المتغير

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٨٨

نجس فصار أحمر أو أصفر لا- ينجس، إلا- إذا صيره مضافا. نعم لا- يعتبر أن يكون بوقوع عين النجس فيه. بل لو وقع فيه المتنجس للحامل لأوصاف

في البثر، و بإضافته تقل الرائحة و الطعم من الباقي. و كلما نزع منه مقدار أخذ مكانه الماء الصافي النابع من مادتها حتى إذا كثر النابع بتقليل المتغير غلب على الباقي، و أوجب استهلاكه في ضمنه، و بذلك صح أن يقال ينزح حتى يذهب الريح و يطيب طعمه.

و من هذا يظهر ان النابع من المادة لا يحكم بطهارته عند ملاقاته للباقي من المتغير فيما إذا تغير بملاقاته، و انما يظهر إذا غلب النابع على الباقي، و أوجب زوال رائحته، و تبدل طعمه لقوله (ع) ينزح حتى يذهب ..

فقوله هذا يدلنا على ما قدمناه من ان الماء النابع الملاقي للمتنجس المتغير غير محكوم بالطهارة، لتغيره بأوصاف النجس من الريح و الطعم بملاقاة المتنجس الحامل لتلك الأوصاف. و إنما يظهر حتى يذهب. فالرواية دلت على ان أي ماء لاقى متنجسا حاملا لأوصاف النجس، و تغير بها فهو محكوم بالانفعال للقطع بعدم خصوصية في ذلك لماء البثر.

ثم لا- يخفى ان مورد هذه الصحيحة من قبيل الصورة الثانية من الصور المتقدمة في الوجه العقلي، و هي ما إذا لاقى متنجس حامل لأوصاف النجس ماء و غيره بأوصاف النجس مع استهلاك الماء في المتغير. و قد ذكرنا انا نلتزم فيها بنجاسة الجميع من غير أن ينافي هذا الأدلة الدالة على اعتصام الكر إلا- بالتغير بملاقاة عين النجس، لأنه فرع بقاء موضوع الكر، و لا يتم مع استهلاكه و انعدامه. و يستفاد هذا من الصحيحة المتقدمة. حيث دلت على ان النابع محكوم بالنجاسة لملاقاته المتغير الباقي في البثر، و استهلاكه فيه، إلا أن

يكثر و يغلب عليه.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ١، ص: ٨٩
النجس فغيره بوصف النجس تنجس أيضا. و أن يكون التغير حسيا (١).

اعتبار التغير الحسي

(١) لا ينبغي الإشكال في ان التغير الدقي الفلسفى الذى لا يدرك بشىء من الحواس لا يوجب الانفعال شرعا، كما إذا وقع مقدار قليل من السكر أو غيره في الماء، لانه عقلا يحدث تغيرا فيه لا محالة، إلا انه غير قابل للإدراك بالحواس، فمثله إذا حصل من النجس لا يستلزم النجاسة قطعا، و لا كلام في ذلك.

و إنما المهم بيان ان التغير المأخوذ في لسان الدليل هل هو طريق الى كم خاص من النجس، ليكون هذا الكم هو الموجب للانفعال، و ان التغير بأحد الأوصاف طريق اليه و لا موضوعية له في الحكم بالانفعال.
حتى لا يدور الحكم مدار فعلية التغير و هو القول بكفاية التغير التقديرى.

أو أن التغير بنفسه موضوع للحكم بالانفعال، لا انه طريق. و هذا لاختلاف النجاسات في التأثير، فيمكن أن يكون مقدار خاص من دم مؤثرا في تغير الماء، و لا يكون دم آخر بذلك المقدار مؤثرا فيه لشدة الأول و ضعف الثانى، و غلظة أحدهما ورقة الآخر. هذا في اللون، و كذلك الحال في غيره من الأوصاف، فإن اللحوم مختلفة فبعضها يتسرع اليه التتن في زمان لا- يتتن فيه بعضها الآخر مع تساويهما بحسب الكم و المقدار، فيدور الحكم مدار فعلية التغير؟

الصحيح هو الثانى: لأن جعل التغير طريقا الى كم خاص من النجس- و هو الموضوع للحكم بالانفعال- إحالة إلى أمر مجهول، إذ لا علم لنا بذلك الكم. على انه خلاف ظاهر الأدلة، لظهورها في ان التغير بنفسه

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ١، ص: ٩٠

.....

موضوع، لا- انه طريق إلى أمر آخر هو الموضوع للحكم بالانفعال، إذ القضايا ظاهرة في الفعلية طرا. و مع هذا كله ربما ينسب الى بعض الأصحاب القول بكفاية التغير التقديرى في الحكم بالانفعال.

و تفصيل الكلام في المقام: ان التقدير الذى نعبر عنه بكلمة (لو) إما أن يكون في المقتضى كما إذا وقع في الكر مقدار من الدم الأصفر بحيث لو كان أحمر لأوجد التغير في الماء، ففي هذه الصورة المقتضى للتغير قاصر في نفسه.

و إما أن يكون في الشرط، كما إذا وقعت ميتة في الماء في أيام الشتاء بحيث لو كانت الملاقاة معه في الصيف تغير بها الماء، فإن الحرارة توجب انفتاح خلل الميتة و فرجها، فيخرج عنهما التتن و به يفسد الماء، كما ان البرودة توجب الانقباض و تسد الخلل فيمنع عن انتشار ننتها، فالحرارة شرط في تغير الماء بالتتن و هو مفقود، فالقصور في الشرط.

و اما أن يكون التقدير في المانع، كما إذا صب مقدار من الصبغ الأحمر في الماء، ثم وقع فيه الدم، فان الدم يقتضى تغير لون الماء لو لا ذلك المانع و هو انصبغ الماء بالحمرة قبل ذلك، أو جعلت الميتة قريبة من الماء حتى نتن بالسراية و بعد ما صار جائفا وقعت عليه ميتة، فإنها تغير الماء بالتتن لو لا اكتسابه التتن بالسراية قبل ذلك، فعدم التغير مستند الى وجود المانع في هذه الصورة. هذه هي صور التقدير و لا يتعقل له صورة غيرها.

أما (الصورتان: الأولى والثانية): فلا ينبغي الإشكال في عدم كفاية التقدير فيهما، لأن الانفعال قد علق على حصول التغيير في الماء، و المفروض انه غير حاصل، لا واقعا، ولا ظاهرا، إما لقصور المقتضى، وإما لفقدان شرطه. ومثله لا يوجب الانفعال وان نسب إلى العلامة- قده- القول بكفاية ذلك، حيث جعل التغيير طريقا إلى كم خاص من النجس.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ١، ص: ٩١

.....

و أما (الصورة الثالثة): فالتحقيق أن التقدير بهذا المعنى كاف في الحكم بالانفعال، إذ الفرض ان التغيير حاصل واقعا لتمامية المقتضى و الشرط غاية الأمر أن الحمرة أو التنت يمنع عن إدراكه وإلا فالإجزاء الدموية موجودة في الماء وان لم يشاهدها الناظر لحمرة، و هو نظير ما إذا جعل أحد على عينيه نظارة حمراء، أو جعل الماء في آنية حمراء، فإنه لا يرى تغيير الماء إلى الحمرة بالدم حيث انه يرى الماء أحمر لأجل النظارة أو الآنية. والأحمر لا ينقلب إلى الحمرة بإلقاء الدم عليه، مع انه متغير واقعا.

وأظهر من جميع ذلك ما إذا فرضنا حوضين متساويين كلاهما كره، و قد صبغنا أحدهما بصبغ أحمر، و فرضنا أيضا مقدارا معيناً من الدم فنصفناه، و ألقينا كل نصف منه على كل واحد من الحوضين، و تغيير بذلك الحوض غير المنصبغ بالصبغ. أفلسنا نحكم حينئذ بتغيير المنصبغ أيضا بالدم؟ لأن الماءين متساويان، و ما القى على أحدهما إنما هو بمقدار الملقى على الآخر و ان لم نشاهد تغيير الثاني لاحمراره بالصبغ [١] و كيف كان فالصحيح في الصورة الثالثة كفاية التقدير كما بنى عليه سيدنا الأستاذ مد ظله في تعليقه المباركة على الكتاب فان الصورتين اللتين أشار إليهما دام ظله من قبيل

[١] فان الماء كما ادعوه لا- لون له غير لون الماء، كما ان الشعر لا لون له غير البياض و انما يرى الماء أو الشعر أحمر أو أصفر أو بغيرهما من الألوان لأجل ما يدخلهما من الاجزاء المتلونة، فهما كالزجاجة التي تتلون بما في جوفها من المواد. فهي حمراء إذا كان في جوفها شيء أحمر أو سوداء إذا كان في جوفها شيء أسود. وهكذا مع ان لون الزجاجة هو البياض، فالشعر انما يرى أسود لما جعل فيه من مادة سوداء، و لذا يرى بلونه الطبيعي في الشببة لانهاء مادة السوداء في الشبوبة، و كذا الحال في الماء.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ١، ص: ٩٢

فالتقديري لا يضر، فلو كان لون الماء أحمر، أو أصفر، فوقع فيه مقدار من الدم كان يغيره لو لم يكن كذلك لم ينجس. و كذا إذا صب فيه بول كثير لا لون له، بحيث لو كان له لون غيره. و كذا لو كان جائفا فوقع فيه ميتة كانت يغيره له لم يكن جائفا، و هكذا ففي هذه الصور

الصورة الثالثة فراجع.

ثم انا كما نلتزم بالنجاسة في التغيير التقديري إذا كان موجودا واقعا- و قد منع مانع عن إدراكه بإحدى الحواس الظاهرية- كذلك نلتزم بالطهارة في عدم التغيير التقديري، مع وجود التغيير ظاهرا. و توضيح ذلك:

انا أسمعناك سابقا ان التغيير إنما يوجب النجاسة، فيما إذا استند إلى ملاقات نفس النجس على نحو الاستقلال، و اما إذا استند اليه و الى شيء آخر فهو غير مؤثر في الانفعال، و نعب عنه بعدم التغيير التقديري و ان كان متغيرا ظاهرا، كما إذا تغير الماء بمجموع الدم و الصبغ الأحمر بوقوعهما عليه معا، أو وقع أحدهما فيه أولا و أثر بما لا يدرك بالحواس، ثم وقع فيه الآخر و استند تغييره الى مجموعهما من دون ان يستند الى كل واحد منهما في نفسه، فصورة عدم التغيير تقديرا، و صورة التغيير متعاكستان. و ان كان الحكم في كلتا الصورتين هو الطهارة. اللهم إلا أن يستند عدم إدراك التغيير في صورة التغيير التقديري إلى وجود مانع عن الإدراك كما قدمنا، أو يستند عدم

التغير التقديرى فى هذه الصورة (صورة عدم التغير التقديرى) إلى قصور الشرط، فإنه لا محيص حينئذ من الالتزام بالنجاسة. وهذا كما إذا لاقى الماء ميتة فى أيام الصيف و تغير بها، إلا ان ملاقاتهما لو كانت فى الشتاء لما كانت مؤثرة فى تغيره. إذ لا يمكن أن يقال بعدم التغير التقديرى فى مثله، بدعوى ان التغير غير مستند إلى الميتة وحدها، بل إليها و الى حرارة الهواء، و يشترط فى الانفعال استناد التغير

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٩٣

ما لم يخرج عن صدق الإطلاق محكوم بالطهارة على الأقوى.

(مسألة ١٠) لو تغير الماء بما عدا الأوصاف المذكورة (١) من أوصاف النجاسة، مثل الحرارة، و البرودة، و الرقة، و الغلظة، و الخفة، و الثقل، لم ينجس ما لم يصر مضافاً.

الى ملاقاته النجس باستقلاله. و ذلك لأن العرف لا يرى حرارة الهواء مقتضية للتغير، و إنما المقتضى له عندهم هو الميتة، فالتغير مستند إليها مستقلاً نعم الحرارة شرط فى تسرع التنن الى الماء، و إنما نلتزم بعدم التغير التقديرى فيما إذا استند عدمه الى قصور المقتضى كما قدمناه بأمثله. و لا يخفى ان ما ذكرناه فى هذه الصورة المعبر عنها بعدم التغير التقديرى مع تغير الماء ظاهراً مما لم نقف على تعرض له فى كلمات الأصحاب (قدمهم) فافهم ذلك و اغتمه.

التغير بما عدا الأوصاف الثلاثة

(١) كما إذا وقع مقدار بول صاف فى كر من الماء و أحدث فيه البرودة لبرودة البول جداً أو الحرارة إذا كان حاراً شديداً. و الصحيح أنه لا يقتضى الانفعال لأن التغير الموجب للانفعال منحصر فى الأوصاف الثلاثة (الرائحة و الطعم و اللون) على خلاف فى الأخير، و لم يذكر فى روايات الباب سائر الأوصاف.

فالروايات تقتضى عدم انفعال الماء بسائر الأوصاف، و لا سيما صحيحة ابن بزيع لدلالاتها على حصر سبب النجاسة فى أمرين: التغير بالرائحة، و التغير بالطعم، و قد ألقينا اللون بهما لدلالة سائر الأخبار، و لا دليل على رفع اليد عن إطلاق الصحيحة المذكورة (ماء البثر واسع لا يفسده شىء)

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٩٤

(مسألة ١١) لا- يعتبر فى تنجسه أن يكون التغير بوصف النجس بعينه (١)، فلو حدث فيه لون أو طعم، أو ريح غير ما بالنجس كما لو اصفر الماء مثلاً- بوقوع الدم تنجس. و كذا لو حدث فيه بوقوع البول، أو العذرة رائحة أخرى غير رائحتهما، فالمناط تغير أحد الأوصاف المذكورة بسبب النجاسة و ان كان من غير سنخ وصف النجس.

فى غير الأوصاف الثلاثة كالبرودة، و الحرارة، و الخفة، و الثقل، و نحوها بل إطلاق هذه الصحيحة يقيد إطلاق قوله (ع) فى بعض الأخبار (ان يتغير) أو ما هو بمضمونه «١».

و من ذلك يظهر أن ما نسب الى صاحب المدارك (قده): من استدلاله بإطلاقات التغير فى الحكم بنجاسة الماء المتغير بما عدى الأوصاف الثلاثة- مع ذهابه الى عدم دلالة الاخبار على انفعال الماء بالتغير فى اللون- مما لا يمكن المساعدة عليه، لما عرفت من أن إطلاقات التغير مقيدة بإطلاقات الأخبار الدالة على عدم انفعال الماء بغير التغير بأحد الأوصاف الثلاثة كما مر هذا.

ثم لو أغمضنا عن ذلك، و تمسكنا بإطلاقات الأخبار، فأخرج التغير باللون مما لا موجب له، فإن الإطلاق كما يشمل سائر الأوصاف

كذلك يشمل اللون و هذا ظاهر.

التغير بالنجس في غير أو صافه

(١) لأن التغير قسمان: تغير يحصل بانتشار النجس في الماء بريحه،

(١) كما في رواية أبي بصير، و صحيحة أخرى لابن بزيع المرويتين في الباب ٣ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٩٥

.....

أو طعمه، أو لونه و يسمى ذلك بالتغير بالانتشار، و بالتركب المزجى، و هو يوجب اتصاف الماء بأوصاف النجس بلا نقص، أو بمرتبة نازلة من أوصافه، لانتشارها و توسعها في الماء، فوقع الدم في الماء يوجب تلونه إما بالحمرة التي هي لون الدم بعينه. و إما بالصفرة التي هي مرتبة نازلة من الحمرة، لأجل كثرة الماء:

و تغير يحصل بالتأثير، بأن تحدث عند ملاقات النجس للماء صفة لم تكن ثابتة في الماء، و لا فيما لاقاه قبل ملاقاتهما، و انما يحصل بتأثير أحدهما في الآخر، كما في ملاقات النورة للماء، فان كلا منهما فاقد للحرارة في نفسه، و لكن إذا لاقى أحدهما الآخر تحدث منهما الحرارة، و يسمى ذلك بالتغير بالتأثير من دون انتشار النجس في الماء، و الكلام في أن التغير بالتأثير هل هو كالتغير بالانتشار؟ تبنتى هذه المسألة على دعوى انصراف الاخبار الى التغير بالانتشار كما ذكره صاحب الجواهر (قده) و ادعى عدم شمول الاخبار للتغير بالتأثير.

و يدفعها: انه لا منشأ لهذا الانصراف لإطلاق الأخبار، و لا سيما صحيحة ابن بزيع، لأن قوله (ع) فيها (إلا ان يتغير) يعم التغير بالانتشار و التغير بالتأثير.

و أما ما في ذيلها من قوله (ع) حتى يذهب .. فهو انما يقتضى أن يكون الاعتبار بالتغير بأوصاف نفس النجس كما قدمناه. و لا دلالة له على اعتبار خصوص التغير بالانتشار حيث أن قوله (ع) حتى يذهب .. بلحاظ ان الغالب في الآبار هو التغير بالانتشار لوقوع الميته فيها أو غيرها من النجاسات و يعبر عما تغير بالميته بما فيه التتن، و الرائحة. و أما غير الآبار فالتغير فيه لا يختص بالانتشار.

و حيث لا دليل على التقييد، فمقتضى إطلاقات الاخبار ان التغير بالتأثير كالتغير بالانتشار، بل مقتضى رواية العلاء بن الفضيل: لا بأس إذا غلب

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٩٦

(مسألة ١٢) لا فرق بين زوال الوصف الأصلي للماء أو العارضى (١) فلو كان الماء أحمر أو أسود لعارض فوقع فيه البول حتى صار أبيض تنجس.

و كذا إذا زال طعمه العرضى أو ريحه العرضى.

لون الماء لون البول «١». ان المناطق في عدم انفعال الماء غلبته على النجس، كما ان الميزان في الانفعال عدم غلبه الماء على النجس، سواء أ كانا متساويين أم كان النجس غالباً على الماء، بلا فرق في ذلك بين حدوث التغير بالانتشار، و حدوثه بالتأثير و الرواية و ان كانت ضعيفة السند بمحمد ابن سنان و غير صالحه للاعتماد عليها إلا انها مؤيدة للمطلقات.

نعم التغيير بالتأثير في النجاسات من حيث الطعم، و الرائحة لعله مما لم يشاهد الى الآن، فالغالب منه هو التغيير باللون، و هو أمر كثير التحقق و الوقوع. و على الجملة لا بد لمدعى الانصراف ان يقيم الدليل على مدعاه، و لا دليل عليه بل الدليل على خلافه موجود، كما في الإطلاقات المؤيدة برواية العلاء المتقدمة.

كفاية زوال الوصف العارضى

(١) هذه المسألة تبتنى على دعوى انصراف الأدلة إلى صورة حدوث التغيير في أوصاف الماء بما هو ماء. و هذه الدعوى فاسدة لا يعتنى بها لمكان إطلاقات الأخبار، حيث انها تقتضى نجاسة الماء المتغير في شىء من أوصافه الثلاثة بملاقاة النجس، بلا- فرق في ذلك بين كون الأوصاف المذكورة أصلية، و كونها عرضية، ففي صحيحة ابن بزيع: ماء البئر واسع لا يفسده شىء إلا أن يتغير ريحه، أو

(١) المروية في الباب ٣ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٩٧

(مسألة ١٣) لو تغير طرف من الحوض مثلا تنجس، فان كان الباقي أقل من الكر تنجس الجميع و إن كان بقدر الكر، بقى على الطهارة

طعمه .. و هى تقتضى نجاسة البئر بتغير شىء من ريحه، أو طعمه و إطلاقها يشمل جميع الآبار.

مع ما هى عليه من الاختلاف باختلاف الأماكن بالبداهة قرب بئر يشرب من مائها، و هو حلو صاف بل يتعیش به فى بعض البلاد، و بئر لا يستفاد من مائها فى الشرب، لأنه مالح، أو أميل الى المرارة، لمروره على أرض مالحة، أو ذات زاج، و كبريت، و ماء بعضها مر كما فى بعض البلاد و من البين ان هذه الأوصاف خارجة عن ذات المياه، و عارضة عليها باعتبار أراضى الآبار، إلا أن مقتضى إطلاق الصحيحة: ان تغير شىء من الأوصاف المذكورة يوجب انفعال البئر إذ يصدق أن يقال: انها بئر تغير ريحها أو طعمها فتنجس.

ثم لا- يخفى ان هذه المسألة، و المسألة المتقدمة غير مرتبتين، و لا تبتيان على مبنى واحد كما عرفت، و ان كلا منهما تبتنى على دعوى غير ما تبتنى عليه الأخرى كما ان الكلام فى المسألة السابقة كان راجعا الى ما هو المنجس للماء، و انه هو الذى ينتشر فى الماء أو أعم منه و من المؤثر من غير انتشار؟ و البحث فى هذه المسألة بحث عن الماء، و انه إذا زال عنه وصفه العرضى هل يحكم عليه بالنجاسة كما هو الحال فيما إذا زال عنه وصفه الذاتى؟ فالمسألان من واديين فلا تغفل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٩٨

و إذا زال تغير ذلك البعض (١)، طهر الجميع و لو لم يحصل الامتزاج على الأقوى.

تغير بعض الماء

(١) فهل يحكم بطهارته لأجل اتصاله بالكر و هو عاصم و لا يشترط فيه الامتزاج أو لا يحكم بطهارته حتى يمتزج مع الكر المتصل به؟ لعدم كفاية مجرد الاتصال فى طهارة ما زال عنه تغييره.

ربما يستدل على طهارته من دون مزج: بأن الماء الواحد لا يحكم عليه بحكمين متضادين بالإجماع فاما أن يقال بنجاسة الجميع، أو

يقال بطهارته لا سبيل إلى الأول لمكان الأدلة الدالة على اعتصام الكر غير المتغير بشيء لأن الباقي على الفرض كر لم يتغير في أحد أوصافه، فيتعين الثاني أعنى القول بطهارة الجميع و هو المطلوب.

و فيه ان هذه الدعوى (الماء الواحد لا- يحكم عليه بحكمين) لم تثبت بدليل، و عهدتها على مدعيها، و لا- يقين لنا بصدورها من المعصوم (ع) فأى مانع من الالتزام بنجاسة الجانب المتغير من الماء و طهارة الباقي؟ فالقول بطهارة الجميع كالقول بنجاسة الجميع يحتاج إلى إقامة الدليل عليه.

و يمكن أن يستدل على طهارة الجميع بالأخبار الواردة في ماء الحمام لدالاتها على طهارة ماء الأحواض الصغيرة بمجرد اتصاله بمادته، و إطلاقاتها تشمل الدفع، و الرفع، و الحدوث، و البقاء، و لتوضيح ذلك نقول:

الروايات الواردة في ماء الحمام على طائفتين.

(إحدهما): ما دل على أن سبيله سبيل الجارى [١] و هذه الطائفة خارجة عن محل الكلام.

[١] و فى صحيحه داود بن سرحان: قال قلت لأبى عبد الله (ع)-

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٩٩

.....

و (ثانيتها): ما دل على اعتصام ماء الحمام لاتصاله بالمادة، و هى موثقة حنان قال: سمعت رجلا يقول لأبى عبد الله (ع): إنى أدخل الحمام فى السحر، و فيه الجنب و غير ذلك، فأقوم فاغتسل، فينتضح علىّ بعد ما أفرغ من مائهم، قال: ا ليس هو جار؟ قلت: بلى، قال: لا بأس «١». حيث نفت البأس فى صورة جريانه و اتصاله بمادته فان جريانه انما هو باعتبار اتصاله بالمادة بانبوب و نحوه. و هى لأجل ترك الاستفصال مطلقه فتعم الدفع، و الرفع بمعنى انه إذا اتصل بالمادة يطهر سواء أ كان الماء متنجسا قبله أم لم يكن و سواء وردت عليه النجاسة بعد اتصاله أم لم ترد، فهو محكوم بالطهارة على كل حال. و هى كما ترى تقتضى عدم اعتبار الامتزاج فان المادة بمجرد اتصالها بماء الحياض لا تمتزج به بل يتوقف على مرور زمان لا محالة و بالجملة انها تدل على كفاية الاتصال. و بتلك الطائفة الثانية تنعدى إلى أمثال المقام، و نحكم بطهارة الماء بأجمعه عند زوال التغير عن الجانب المتغير: (اما) للقطع بعدم الفرق بين ماء الحمام و غيره فى أن مجرد الاتصال بالعاصم يكفى فى طهارة الجميع إذ لا خصوصية لكون المادة أعلى سطحاً من الحياض.

و (إما) من جهة تنصيب الاخبار بعلة الحكم بقولها- لأن لها

- ما تقول فى ماء الحمام قال: هو بمنزلة الماء الجارى و ورد فى رواية ابن أبى يعفور «ان ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا» المرويتان فى الباب ٧ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(١) المروية فى الباب ٩ من أبواب الماء المضاف و المستعمل من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٠٠

.....

مادة- و العلة متحققة فى المقام أيضا، إذ المفروض ان للجانب المتغير جانب آخر كر، و هو بمنزلة المادة له.

و (إما) من جهة دلالة الأخبار المذكورة على ان عدم انفعال ما الحياض مستند الى اتصالها بالمادة المعتصمة فهي لا تنفعل بطريق أولى، و بما ان الجانب الآخر كرمعتصم في مفروض الكلام، فالاتصال به أيضا يوجب الطهارة لا محالة. و هذا الاستدلال هو الذى ينبغى أن يعتمد عليه دون الإجماع المدعى، للعلم بمدرک المجمعين، و لا الروايات النبويات لعدم ورودها من طرفنا بل و لم توجد من طرقهم أيضا.

و من جملة ما يمكن أن يستدل به فى المقام: صحیحة محمد بن إسماعيل ابن بزيع ماء البئر واسع لا يفسده شىء إلا أن يتغير ريحه أو طعمه فينزع حتى يذهب الريح و يطيب طعمه، لأن له مادة «١». و المراد بان ماء البئر واسع .. انه ليس بمضيق كالقليل حتى ينفعل بالملاقاة فيكون مرادفا لعدم فساده فى قوله (ع) لا يفسده شىء .. و كيف كان فقد دلت على طهارة ماء البئر إذا زال عنه تغيره، لأجل اتصاله بالمادة، و بتعليلها يتعدى عن البئر إلى غيرها من الموارد.

و عن شيخنا البهائى (قده) ان الرواية مجمل، إذ لم يظهر ان قوله (ع) لأن له مادة. علة لأى شىء فان المتقدم عليه أمور ثلاثة: ماء البئر واسع لا يفسده شىء، فينزع حتى يذهب، و مجموع الجمليتين، فإن أرجعنا العلة إلى صدرها فمعناه: ان ماء البئر واسع لا يفسده شىء لأن له مادة، فتدل على أن ماله مادة لا ينفعل بشىء، و أما انه إذا تنجس ترتفع نجاسته بأى شىء فلا تعرض له فى الرواية، فتختص بالدفع و لا تشمل الرفع.

(١) المروية فى الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٠١

.....

و إذا أرجعناها الى ذيلها فيكون حاصل معناه: ان البئر ليست كالحياض بحيث إذا نزع منها شىء بقى غير المنزوح منها على ما كان عليه من الأوصاف بل البئر لاتصالها بالمادة إذا نزع منها مقدار تقل رائحة مائها و يتبدل طعمه لامتزاجه بالماء النابع من المادة. فالعلة لتعليل لزوال الرائحة و الطعم بالنزع و عليه فهي أجنبية عن الحكم الشرعى، و انما وردت لبيان أمر عادى يعرفه كل من ابتلى بالبئر غالبا، و هو تقليل رائحة المتغير و طعمه فى الآبار بالنزع و يحتمل أن يرجع التعليل إلى طهارة ماء البئر، و مطهريتها بعد زوال تغيرها بالنزع، إذ لو لا ذلك لما كان للأمر بنزع البئر وجه، فان زوال تغيرها ان لم يكن مجديا فى رفع نجاستها فلا غرض لنا فى نزع مائها و أى مانع من بقائها على تغيرها، و حيث أمروا (ع) بنزعها فمنه نستكشف ان الغرض إذهاب رائحة مائها و طعمه حتى يطهر لأجل اتصاله بالمادة، و على هذا تعم الرواية لكل من الدفع، و الرفع، و تكون مبينة لعلة ارتفاع النجاسة عنها بعد انفعالها و هى اتصالها بالمادة المعتصمة التى لا تنفعل بملاقاة النجس.

و يحتمل أن تكون العلة راجعة إلى أمر رابع، و هو مجموع الصدر و الذيل بالمعنى المتقدم و معناه: ان ماء البئر واسع لا يفسده شىء. و ترتفع نجاسته بالنزع، و كلاهما من أجل اتصاله بالمادة. و هذه جملة الاحتمالات التى نحتملها فى الرواية بدوا، و بها تتصف بالإجمال لا محالة.

و الصحيح منها ما ذكرناه من أن الرواية تدل على كفاية مجرد الاتصال بالمادة فى طهارة الماء بعد زوال تغيره (بيان ذلك): ان إرجاع التعليل الى صدر الرواية خلاف الظاهر - و ان كان لا بأس به على تقدير اتصاله بالصدر - لما ذكرناه فى تعقب الاستثناء جملا متعددة، من أن رجوعه الى خصوص الجملة الأولى خلاف الظاهر حيث لا خصوصية للاستثناء فى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٠٢

(مسألة ١٤) إذا وقع النجس فى الماء فلم يتغير، ثم تغير بعد مدة،

ذلك و حال سائر القيود المتعقبة للجمل هو حال الاستثناء بعينه، فإذا ورد صم، و سافر، يوم الخميس، فرجوع يوم الخميس إلى الجملة المتقدمة خاصةً خلاف الظاهر على ما فصلناه في محله.

كما ان رجوع التعليل الى ذيل الصحيحة بالمعنى المتقدم، حتى يكون تعليلاً لأمر عادي يعرفه كل أحد مستبعد عن منصب الامام (ع) جدا. فان ما هذا شأنه غير جدير بالتعليل، حيث أن وظيفة الإمام (ع) انما هي بيان الاحكام، و أما بيان علاج المتغير. و ازالة خاصيتها، فهو غير مناسب لمقام الإمامة، و لا تناسبه وظيفته.

فيدور الأمر بين احتمال رجوعها الى الذيل بالمعنى الثاني الشامل لكل من الدفع. و الرفع، و احتمال رجوعها الى مجموع الصدر، و الذيل، و على كل تدل الرواية على كفاية الاتصال بالمادة في طهارة المتغير بعد زوال تغيره و ذلك لأن الإمام (ع) بصدد بيان طهارة ماء البئر بعد زوال تغيره لأجل اتصاله بالمادة، فإن ماء البئر إذا نزع منه شيء و ان امتزج بما نبع من المادة لا محالة إلا انه (ع) لم يعلل طهارته بامتزاجهما، بل عللها بان له مادة بمعنى أنها متصلة بها و نستفيد من ذلك أن مجرد الاتصال بالعاصم يكفي في طهارة أى ماء من دون أن يعتبر فيها الامتزاج و ان كان هو يحصل بنفسه في البئر لا محالة. و النزع حتى يذهب. مقدمة لزوال تغيره و اتصاله بالمادة و من هنا لو زال عنه تغيره بنفسه، أو بعلاج آخر غير النزع نلتم بطهارته أيضا لاتصاله بالمادة، و هو ماء لا تغير فيه و عليه فيتعدى من البئر الى كل ماء متغير زال عنه التغير، و هو متصل بالمادة.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٠٣

فإن علم استناده الى ذلك النجس تنجس، و إلا فلا (١)

التغير بعد الملاقاة بزمان

(١) ما أفاده (قده) هو الصحيح، لأن الكر لا يفعل بملاقاة النجس إلا إذا تغير به في أحد أوصافه بالمباشرة، فإذا لاقى نجسا و تغير به فلا إشكال في نجاسته، و إذا لاقاه و لم يحدث فيه تغير بسبب النجس أصلا فلا كلام في طهارته كما لا إشكال في نجاسته فيما إذا وقع فيه نجس و لم يتغير به حين وقوعه و انما تغير لأجله، و لو كان بعد إخراج من الماء كما قد يتفق ذلك في بعض الأدوية فإذا اتفق نظيره في النجاسات، فلا- محالة نحكم بانفعال الماء، لإطلاق الاخبار و عدم تفصيلها بين الملاقاة المؤثرة بالفعل، و الملاقاة المؤثرة بعد مدة، هذا كله فيما إذا علمنا استناد التغير المتأخر إلى النجس.

و أما إذا لم ندر أن التغير المحسوس مستند الى وقوع النجس، أو أنه من جهة وقوع جيفة طاهرة في الماء مثلا، فالحكم فيه هو الطهارة لأجل الاستصحاب الموضوعي أعنى استصحاب عدم تغيره المستند الى النجس، و معه لا تصل النوبة إلى الاستصحاب الحكمي. و الموضوع في الأصل الموضوعي ليس هو التغير ليقال ان عدم استناد التغير إلى ملاقاة النجس ليس له حالة سابقة إذ الماء بعد تغيره لم يمر عليه زمان لم يستند تغيره فيه الى ملاقاة النجس حتى يستصحب بقاءه على ما كان عليه.

و ذلك لأن الموضوع للأحكام انما هو نفس الماء لأنه الذي إذا تغير بالنجاسة ينجس فالاستصحاب يجري في الماء على نحو الاستصحاب النعتي.

فيقال ان الماء قد كان و لم يكن متغيرا بالنجس و الآن كما كان.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٠٤

(مسألة ١٥) إذا وقعت الميته (١) خارج الماء، و وقع جزء منها في الماء، و تغير بسبب المجموع من الداخل، و الخارج تنجس بخلاف

ما إذا كان تمامها خارج الماء.

هذا على انا أثبتنا في محله جريان الاستصحاب في الاعدام الأزلية فلنا أن نستصحب عدم استناد التغير إلى ملاقاته النجس على نحو استصحاب العدم الأزلي بناء على ان الموضوع في الاستصحاب هو التغير دون الماء.

فان التغير وان كان وجدانيا لا محالة، إلا ان استناده إلى ملاقاته النجاسة مشكوك فيه، والأصل انه لم يستند إلى ملاقاته الماء للنجس. ولا يعارضه استصحاب عدم استناد التغير الى غير ملاقاته النجس إذ لا اثر له شرعا، و الموضوع للأثر هو التغير المستند إلى ملاقاته النجس فإنه موضوع للحكم بالنجاسة. كما ان عدم التغير بملاقاة النجس موضوع للحكم بالطهارة، و أما التغير بسبب آخر غير ملاقاته النجس فلا أثر يترتب عليه شرعا.

و على الجملة الماء محكوم بالطهارة بمقتضى الاستصحاب النعتي، أو المحمولي، و انما تنتهي النوبة إلى قاعدة الطهارة فيما إذا قلنا بعدم جريان الاستصحاب في الاعدام الأزلية. و بنينا على ان عنوان التغير هو الموضوع في الاستصحاب، فإنه لا سبيل الى الاستصحاب حينئذ. و لا بدّ من التمسك بذيل قاعدة الطهارة.

التغير بالداخل و الخارج

(١) قد قدمنا في بعض الأبحاث المتقدمة ان التغير إذا علم استناده الى الجزء الخارج خاصة، فلا ينبغي الإشكال في عدم تنجس الماء به،

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٠٥

(مسألة ١٦) إذا شك في التغير (١) و عدمه أو في كونه للمجاورة أو بالملاقاة أو كونه بالنجاسة أو بطاهر لم يحكم بالنجاسة.

لما تقدم من أن التغير لا بد من أن يستند إلى ملاقاته النجاسة بالمباشرة لا بالمجاورة، كما لا كلام في تنجس الماء به إذا علمنا استناده الى الجزء الداخلي فقط.

و أما إذا استند الى مجموع الداخل و الخارج، فالظاهر انه لا يوجب الانفعال، لعدم استناد التغير إلى ملاقاته النجاسة بالمباشرة، فإن للجزء الخارج المجاور أيضا دخالة في التأثير، و قد أشرنا إليه سابقا، و قلنا ان القول بالنجاسة في هذه الصورة يلزمه القول بالنجاسة فيما إذا استند التأثير إلى خصوص الجزء الخارج أيضا، إذ يصح أن يقال ان الماء لاقى الميتة و تغير و هو مما لا يمكن الالتزام به.

الشك في التغير

(١) كما إذا شككنا في أصل حدوث الحمرة، أو علمنا به قطعا، و لم ندر انه بالمجاورة أو بالملاقاة، أو علمنا أنه بالملاقاة و شككنا في انه مستند الى غسل الدم الطاهر فيه أو الى غسل الدم النجس.

ففي جميع هذه الصور يحكم بطهارة الماء لعين ما قدمناه فيما إذا وقع النجس في الماء و أوجب تغيره بعد مدّة، و شككنا في انه مستند إلى ملاقاته النجاسة أو الى شيء آخر، و حاصله: ان الاستصحاب يقتضى البناء على عدم حصول التغير في الماء إذا شك في أصل حدوثه، و كذلك إذا شك في حصول التغير بملاقاة النجس، و هو أصل موضوعي لا مجال معه للاستصحاب الحكمي. هذا بناء على أن الموضوع في الاستصحاب هو الماء.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٠٦
(مسألة ١٧) إذا وقع في الماء دم، و شيء طاهر أحمر، فاحمر بالمجموع لم يحكم بنجاسته (١).

و أما بناء على أن الموضوع هو التغير، و علم بوجود أصل التغير، فمقتضى الاستصحاب الجارى فى العدم الأزلى عدم حصول انتساب التغير إلى ملاقاته النجاسة، و مقتضاه عدم نجاسة الماء و على تقدير المنع من جريان الأصل فى الاعدام الأزلية تنتهى النوبة إلى قاعدة الطهارة فى الماء.

هذه خلاصة ما قدمناه سابقا و عليك بتطبيقه على محل الكلام.

استناد التغير الى الطاهر و النجس

(١) ما أفاده فى المتن هو الصحيح و الوجه فيه: ان الطاهر و النجس الواقعين فى الماء تارة: يكون كل واحد منهما قابلا لأن يؤثر بمجرد فى الماء، و يحدث فيه التغير فى شيء من أوصافه الثلاثة و لو ببعض مراتبها النازلة كإحداث الصفرة فيه. و أخرى: لا يكون كل واحد منهما قابلا لإحداث التغير فى الماء بل يستند تغيره الى مجموعهما.

(أما الأول): فكما إذا صببنا مقدارا من الدم الطاهر و مقدارا من الدم النجس على ماء، و أحمر الماء بذلك، و كان كل واحد من الدمين قابلا لأن يؤثر فى لون الماء بوحدته و لو ببعض مراتبه، إلا أنهما اجتماعا فى مورد من باب الاتفاق و أثرا فى احمرار الماء معا، فاستندت الحمرة إلى كليهما، و لا إشكال فى نجاسة الماء فى هذه الصورة قطعا، لأن المفروض ان كل واحد منهما قد أثر فى تغير الماء بالدم فالحمرة مستندة الى كل واحد منهما عرفا. كما ان النور قد يستند الى كلا السراجين عرفا، إذا أسرجناهما فى مكان واحد فالتغير الحسى مستند الى كل من الطاهر و النجس فيتنجس

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٠٧

(مسألة ١٨) الماء المتغير إذا زال تغيره بنفسه (١) من غير اتصاله بالكر أو الجارى لم يطهر. نعم الجارى أو النابع إذا زال تغيره بنفسه طهر لاتصاله بالمادة و كذا البعض من الحوض إذا كان الباقي بمقدار الكر كما مر.

به الماء. و الظاهر ان هذه الصورة خارجة عن محط نظر الماتن (قده).

و (أما الثانى): فكما إذا القى على الماء شيئا أحدهما طاهر، و الآخر نجس، و استند تغير الماء الى مجموعهما من دون أن يكون كل منهما مؤثرا فيه بالاستقلال، و لو ببعض المراتب النازلة فى هذه الصورة لا يحكم بنجاسة الماء لعدم استناد التغير الى خصوص ملاقاته النجس بل إليها و الى غيرها، و هو لا يكفى فى الحكم بالانفعال، و لعل هذه الصورة هى مراد السيد (ره) أو أن نظره الى الصورة المتقدمة، إلا انه حكم فيها بعدم النجاسة من أجل التدقيق الفلسفى لاستحالة استناد البسيط إلى شيئين، و هذا يجعل تأثير كل واحد من الطاهر و النجس تقديريا لاستحالة تأثيرهما فعلا.

و الله العالم بحقائق الأمور.

زوال تغير الماء بنفسه

(١) اي من غير إلقاء كره عليه، أو من غير اتصاله بالجاري، و نحوهما.

و الكلام فيه في مقامين: «أحدهما»: فيما إذا كان الماء قليلا، و «ثانيهما»: فيما إذا كان معتصما

(أما المقام الأول):

فالكلام فيه تارة من حيث الأدلة الاجتهادية، و أخرى من حيث الأصول العملية. أما من حيث الدليل الاجتهادي، فقد ادعى الإجماع على أن الماء المتغير القليل إذا زال عنه تغيره بنفسه يبقى التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٠٨

.....

على نجاسته. و هذا الإجماع المدعى ان تم فهو. و على تقدير أن لا يتم الإجماع التعبدى، فيتمسك في الحكم بالنجاسة بالإطلاقات على ما ستعرف، و مع الغض عنها فتنتهى النوبة إلى الأصول العملية و يأتي تفصيلها في البحث عن المتغير الكثير ان شاء الله.

و (أما المقام الثاني):

فالكلام فيه أيضا تارة من ناحية الأصل العملي، و اخرى من جهة الدليل الاجتهادي. أما من ناحية الأصول العملية، فقد استدل على نجاسة الماء المذكور بعد زوال تغيره بالاستصحاب للعلم بنجاسته حال تغيره، فإذا شككنا في بقائها و ارتفاعها بزوال تغيره بنفسه فمقتضى الاستصحاب بقائها. و جريان الاستصحاب في المقام يبتنى على القول بجريانه في الأحكام الكلية الإلهية و عدم تعارضه باستصحاب عدم الجعل في أزيد من المقدار المتيقن.

و أما بناء على ما سلكناه من المنع عن جريان الاستصحاب في الأحكام، فالاستصحاب ساقط لا محالة و نأخذ بالمقدار المتيقن من الحكم بالنجاسة، و هو زمان بقاء التغير بحاله. و نرجع فيما زاد عليه إلى قاعدة الطهارة في كل من الكر و القليل.

و أما من جهة الأدلة الاجتهادية فقد استدل على طهارة المتغير الكثير بعد زوال تغيره من قبل نفسه بوجوه:

(منها): ما ورد من ان الماء إذا بلغ كرا لم يحمل خبثا [١].

[١] في المستدرک ص ٢٧ عن غوالي اللثالى عن النبي (ص) و نسبه المحقق «قده» في المعبر ص ١٢ الى السيد و الشيخ و قال: ان لم نروه مسندا و الذى رواه مرسل، المرتضى و الشيخ أبو جعفر، و آحاد ممن جاء بعده، و الخبر المرسل لا يعمل به. و كتب الحديث عن الأئمة عليهم السلام خالية منه أصلا. و فى سنن البيهقى ص ٢٦٠ المجلد ١ إذا كان الماء قلتين -

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٠٩

.....

فإنه بعمومه يشمل الدفع و الرفع كليهما فكما انه لا يحمل الخبث و يدفعه كذلك يرفعه إذا كان عليه خبث، و إنما خرجنا عن عمومه فى زمان التغير خاصة للأدلة الدالة على نجاسة الماء المتغير، فإذا زال عنه تغيره فلا بد من الحكم بطهارته لأن المرجع فى غير زمان التخصيص الى عموم العام دون الاستصحاب إذ العموم و الإطلاق يمنعان عن الاستصحاب بالبداهة، كما بيناه فى بحث الأصول و فى بحث الخيارات من كتاب المكاسب.

و الجواب عن ذلك بوجهين: فتارة بضعف سند الرواية، و اخرى بضعف دلالتها لأن ظاهر قوله (ع) لم يحمل انه يدفع الخبث، و لا

يتحملة إذا القى عليه، لا انه يرفعه بعد تحميل الخبث عليه بوجه. ثم لو تنزلنا فلا أقل من إجمال الرواية لتساوى احتمالي شمولها للرفع و عدمه.

كذا قيل و لكنه قابل للمناقشة لأن «لم يحمل» بمعنى لا يتصف و هو أعم من الرفع و الدفع كما سيظهر وجهه عند التعرض لحكم الماء القليل المتنجس المتمم كرا ان شاء الله.

و (منها): ان الحكم بالنجاسة إنما أنيط على عنوان المتغير شرعا بحسب الحدوث و البقاء كما في غيرها من الاحكام و موضوعاتها. مثلا حرمة شرب الخمر أنيطت على عنوان الخمر حدوثا و بقاء، فكما ان الحرمة تدور مدار وجود موضوعها و ترتفع بارتفاعه، فلتكن النجاسة أيضا مرتفعة عند ارتفاع موضوعها و هو التغير.

و هذا الاستدلال مجرد دعوى لا- برهان لها، لأن الدليل إنما دل على ان الماء إذا تغير يحكم عليه بالنجاسة، و أما ان التغير إذا ارتفع ترتفع نجاسته فهو مما لم يقم عليه دليل، و لا يستفاد من شيء من الأخبار،

- لم يحمل الخبث «لم يحمل خبثا» و كذا في سنن أبي داود كما قدمنا في محله فراجع.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ١، ص: ١١٠

.....

فهي ساكنة عن حكم صورة ارتفاع التغير عن الماء، بل يمكن أن يقال ان مقتضى إطلاقاتها نجاسة الماء المتغير مطلقا زال عنه تغيره أم لم يزل.

و (منها): صحيحة ابن بزيع لقوله (ع) فيها: (حتى يذهب الريح و يطيب طعمه) حيث انه (ع) بين ان العلة في طهارة ماء البئر هي زوال التغير عن طعمه و رائحته فيستفاد منها ان كل متغير يطهر بزوال تغيره.

و هذا الاستدلال يبتنى على أمرين: (أحدهما): أن تكون حتى تعليلية لا غائية فكأنه (ع) قال ينزح ماء البئر و يطهر بذلك لعله زوال ريحه و طعمه. و (ثانيهما) أن يتعدى من موردها و هو ماء البئر الى جميع المياه و ان لم يكن لها مادة و هذان الأمران فاسدان.

(اما الأمر الأول): فلأن المنع فيه ظاهر، لأن ظاهر حتى- في الرواية- انه غاية للنزح بمعنى انه ينزح إلى مقدار تذهب به رائحته و يطيب طعمه، كما هو ظاهر غيرها من الأخبار. نعم احتمال شيخنا البهائي (قده) كونها تعليلية كما تقدم نقله، و ربما يستعمل بهذا المعنى أيضا في بعض الموارد فيقال: أسلم حتى تسلم، إلا- ان حملها على التعليلية في المقام خلاف الظاهر من جهة سائر الأخبار، و ظهور نفس كلمة حتى في إرادة الغاية دون التعليل.

و (أما الأمر الثاني): فلأننا لو سلمنا ان كلمة حتى تعليلية فلا يمكننا التعدى عما له مادة و هو البئر إلى غيره مما لا مادة له، فان التعليل ربما يكون بأمر عام كما ورد [١] في الخمر من ان الله لم يحرم الخمر

□

[١] في صحيحة علي بن يقطين عن أبي الحسن الماضي قال: ان الله عز و جل لم يحرم الخمر لاسمها و لكن حرما لعاقبتها. و في رواية أخرى:

حرما لفعالها و فسادهما راجع الباب ١٩ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ١، ص: ١١١

.....

لاسمه بل لخاصيته التي هي الإسكار، و في مثله لا مانع من التعدي إلى كل مورد وجد فيه ذلك الأمر، لأنه العلة للحكم فيدور مداره لا محالة.

و اخرى يكون التعليل بأمر خاص، فلا مجال للتعدي في مثله أصلا كما هو الحال في المقام، فإنه (ع) علل حكمه هذا بذهاب الريح و طيب طعمه، و المراد بالريح هو ريح ماء البئر - خاصة - لقوله قبل ذلك: إلا ان يتغير ريحه .. فان الضمير فيه كالضمير في قوله: و يطيب طعمه.

يرجعان إلى ماء البئر لا إلى مطلق الماء و مع اختصاص التعليل لا وجه للتعدي عن مورده.

بل مقتضى إطلاق قوله (ع) لا يفسده شيء إلا ان يتغير .. ان تغير ريح الماء أو طعمه يوجب التنجيس مطلقا سواء أزال عنه بعد ذلك أم لم يزل، نظير إطلاق ما دل على نجاسة ملاقي النجس، فإنه يقتضى نجاسة الملاقي مطلقا سواء أشرق عليه الشمس مثلا أم لم تشرق و سواء أ كانت الملاقاة باقية أم لم تكن، و كذا إطلاق ما دل على عدم جواز التوضؤ بما تغير ريحه أو طعمه «١»، فإنه بإطلاقه يشمل ما إذا زال عنه التغير أيضا، و من هنا لا نحكم بجواز التوضؤ من مثله.

و على الجملة لا يمكن التعدي من الصحيحة إلى غير موردها، لا اختصاص تعليلها، و لا أقل من احتمال التساوى و الإجمال، فلا يبقى حينئذ في البين ما يقتضى طهارة المتغير بعد زوال تغيره بنفسه، حتى يعارض التمسك بالاطلاقين المقتضيين لنجاسته، فالترجيح - إذا - مع الأدلة الدالة على نجاسته.

(١) كما في صحيحة حريز، و روايتي أبي بصير، و أبي خالد القماط و غيرها من الأخبار المروية في الباب ٣ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ١، ص: ١١٢

فصل الماء الجارى، و هو النابع السائل (١) على وجه الأرض، فوقها، أو تحتها، كالقنوات.

فصل في حكم الماء الجارى

إشارة

(١) قد اعتبر المشهور في موضوع الجارى أمرين: النبع و السيلان على وجه الأرض فوقها أم تحتها، كما في بعض القنوات، و النسبة بين العنوانين عموم من وجه، لتصادقهما في الماء الجارى الفعلى الذى له مادة، و افتراقهما في العيون، لأنها نابعة و لا سيلان فيها، و فيما يجرى من الجبال من ذوبان ما عليها من الثلوج فإنه سائل لا نبع فيه. و على هذا التعريف لا يكفى مجرد النبع من غير السيلان في تحقق موضوع الجارى عندهم كما في العيون، و ان كانت معتصمة لأجل مادتها، فلا يترتب عليها الأحكام الخاصة المترتبة على عنوان الجارى، ككفاية غسل الثوب المتنجس بالبول فيه مرة واحدة و كذا السائل من غير نبع لا يكون داخلا في موضوع الجارى كما مر. هذا ما التزم به المشهور.

و قد يقال بكفاية النبع، و مجرد الاستعداد و الاقتضاء للجريان لو لا المانع كارتفاع أطرافه و نحوه، و عدم اعتبار الجريان الفعلى في مفهوم الجارى و عليه فالعيون أيضا داخلة في موضوع الجارى، لأنها نابعة، و مستعدة للجريان لو لا ارتفاع أطرافها. و عن ثالث كفاية مجرد السيلان الفعلى، و ان لم يكن له نبع، و لا مادة أصلا.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١١٣

.....

و الصحيح ما التزم به المعروف من اعتبار كلا- الأمرين في موضوع الجارى اما اعتبار الجريان فعلا: فلأنه الظاهر المتبادر من إطلاقه دون ما فيه استعداد الجريان و قابليته لو لا المانع، فالروايات المشتملة على عنوان الجارى منصرفة الى ما يكون جاريا بالفعل، فلا تشمل ما هو كذلك شأننا و اقتضاء، و لعل من يرى دخول العيون في الجارى ينظر الى اعتصامها بمادتها، و هو حق، إلا ان الكلام فيما هو موضوع الجارى لتترتب عليه عليه أحكامه الخاصة لا في الماء المعتصم.

و أما اعتبار النبع فقد ذكروا أن الجارى لا يطلق إلا على ما يكون نابعا عن الأرض، و يكون له مادة، و أما مجرد السيلان فهو لا يكفى في إطلاق الجارى عليه، نعم الجارى لغه أعم من أن يكون له مادة و نبع أم لم يكن حتى انه يشمل الجارى من «المزمله و الأنابيب»، و ما يراق من الحب على وجه الأرض إلا انه عرفا يختص بما له مادة و نبع، و هو الذى يقابل سائر المياه. و قد ادعى الإجماع فى جامع المقاصد و غيره على اعتبار النبع فى الجارى و ذكر ان الأصحاب لم يخالفوا فيه غير ابن أبى عقيل، حيث اكتفى بمجرد السيلان، و الجريان، و ان لم يكن له مادة و نبع.

و التحقيق فى المقام أن يقال: ان أراد ابن أبى عقيل بهذا الكلام، كفاية مطلق الجريان فى صدق الجارى، و ان لم يكن لجريانه استمرار و دوام، كجريان الماء على وجه الأرض بإراقة الكوز و الإبريق و نحوهما، فالإنصاف انه مخالف لمفهوم الماء الجارى عرفا. و ان أراد ان الماء إذا كان له جريان على وجه الدوام فهو يكفى فى صدق عنوان الجارى عليه، و ان لم يكن له مادة و نبع، فالظاهر ان ما أفاده هو الحق الصريح و لا مناص من الالتزام به.

(و الوجه فى ذلك): ان توصيف ماء بالجريان- مع انه لا ماء فى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١١٤

لا ينجس بملاقاة النجس (١) ما لم يتغير، سواء كان كرا أو أقل.

العالم إلا و هو جار فعلا أو كان جاريا سابقا- لا معنى له إلا أن يكون الجريان ملازما له دائما ليصح بذلك توصيفه بالجارى، و جعله قسما مستقلا مع ان الجريان ربما يتحقق فى غيره أيضا، و هو كتوصيف زيد بكثرة الأكل، أو السفر، لأنه إنما يصح فيما إذا كان زيد كذلك غالبا، أو دائما لا فيما إذا اتصف به فى مورد، و كذا الحال فى توصيفه بغيرهما من العناوين.

و عليه فلا يصح توصيف الماء بالجريان إلا فيما كان الجريان وصفا لازما له، و لا يفرق فى هذا بين أن يكون له مادة و نبع، كما فى القنوات و أن لا يكون له شىء منهما كما فى الأنهار المنهدرة عن الجبال، المستندة إلى ذوبان ثلوجها شيئا فشيئا بأشراق الشمس و حرارة الهواء، فهو جار مستمر من دون أن يكون له مادة و لا نبع. و منع صدق الجارى على مثله مخالف للبداهة و الوجدان، كما فى شطى الدجلة و الفرات حيث لا- مادة لهما على ما ذكره أهله، و إنما ينشئان من ذوبان ثلوج الجبال، و نظائرهما كثيرة غير نادرة، نعم الجريان ساعة أو يوما لا يصح صدق عنوان الجارى على الماء. فالنبع و المادة بالمعنى المصطلح عليه غير معتبرين فى مفهوم الجارى بوجه، نعم يعتبر فيه النبع بمعنى الدوام و الاستمرار هذا كله فى موضوع الجارى.

بقى الكلام فى اعتبار أمر آخر فى موضوعه و هو أن الجريان هل يلزم أن يكون بالدفع و الفوران أو انه إذا كان على نحو الرشح أيضا يكفى فى صدق موضوعه؟ و يأتى الكلام على ذلك بعد بيان أحكام الجارى ان شاء الله.

(١) قد ذكروا أن الجارى لا ينفعل بملاقاة النجاسة ما لم يتغير بأحد أوصاف النجس، و لا فرق فى ذلك بين أن يكون الجارى بمقدار كر أو أقل و ذهب العلامة فى أكثر كتبه و الشهيد الثانى (قدهما) الى انفعاله فيما إذا كان أقل من كر.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١١٥

.....

أما تنجسه فيما إذا تغير بأحد أوصاف النجس، فقد تكلمنا فيه على وجه التفصيل فراجع، و أما عدم انفعاله بملاقاة النجس إذا لم يتغير به و كان بقدر كره، فالوجه فيه ظاهر إذ الكره لا ينفعل بالملاقاة مطلقا، كان جاريا أم كان واقفا، و إنما الكلام في عدم انفعاله بالملاقاة عند كونه قليلا و يقع الكلام فيه في مقامين.

(أحدهما): فيما دل على ان الجارى لا ينفعل بملاقاة النجس و ان كان قليلا.

و (ثانيهما): في معارضة ذلك لما دل على انفعال الجارى بالملاقاة فيما إذا كان قليلا.

أدلة اعتصام الجارى القليل

(اما الكلام في المقام الأول)

فقد استدل المحقق الهمداني (قده) على اعتصام الجارى القليل بما ورد في عدة من الأخبار من انه لا بأس ببول الرجل في الجارى لأن ظاهرها السؤال عن حكم الماء الذى يبالي فيه لا عن حكم البول في الماء و قد دلت على نفى البأس عنه و هذا بظاهره يقتضى عدم انفعال الجارى بالبول مطلقا، و ان كان قليلا.

و يدفعه: ان هذه الأخبار أجنبية عن الدلالة على المدعى غير رواية واحدة منها و توضيحه: ان الروايات المذكورة على طائفتين.

(إحداهما): و هى الأكثر ناظرة إلى بيان حكم البول في الجارى من حيث حرمة و كراهته، و لا- نظر لها الى بيان حكم الجارى من حيث الانفعال و عدمه، لأن السائل فيها إنما سأل عن البول في الجارى، لا عن

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١١٦

.....

□

الماء بعد البول فيه، فمن هذه الطائفة صحيحة الفضيل عن أبى عبد الله (ع) قال: لا بأس بأن يبول الرجل في الماء الجارى .. «١» و رواية ابن مصعب قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يبول في الماء الجارى؟ قال:

لا بأس به إذا كان الماء جاريا «٢» و نظيرهما غيرهما فراجع.

فإنهما ناظرتان الى بيان حكم البول في الجارى من حيث الحرمة و الكراهة و لا نظر فيهما إلى طهارة الماء و نجاسته بالبول، اللهم إلا أن يقال بدلالتها على طهارة الجارى بالالتزام، لأن بيان انفعال الجارى بوقوع البول فيه إنما هو وظيفة الإمام (ع) و بيانه عليه فلو كان الجارى ينفعل بذلك لكان على الامام (ع) أن يبين نجاسته، و حيث انه سكت عن بيانها، فيعلم منه عدم انفعال الجارى بملاقاة النجس.

كما يدعى ذلك في الاخبار الدالة على كفاية الغسل في الجارى مرة «٣» و يقال ان غسل النجس في الجارى لو كان سببا لانفعاله لبيته (ع) لانه من وظائف الإمام، فمن عدم بيانه يظهر أن الجارى لا ينفعل بملاقاة النجس و يدفعه: ان بيان حكم الماء من حيث نجاسته و طهارته، و ان كان وظيفة الإمام (ع) إلا انه ليس بصدد بيانها في هذه الاخبار، و لا في روايات كفاية الغسل مرة في الجارى و مع انه (ع) ليس في مقام البيان كيف يسند اليه الحكم بطهارة الجارى! و مما يدلنا على ذلك انه عليه السلام في تلك الاخبار قد أمر بغسل

الثياب في المركز مرتين و لم يبين نجاسة الماء الموجود في المركز، مع انه

(١) المرويتان في الباب ٥ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(٢) المرويتان في الباب ٥ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(٣) و هي صحيحة محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن الثوب يصيبه البول قال: اغسله في المرن مرتين فان غسلته في ماء جار فمرة واحدة. المروي في الباب ٢ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١١٧

.....

ماء قليل، و لا إشكال في انفعاله بالملاقاة، فهل يصح الاستدلال على طهارة الماء الموجود في المرن بعدم بيانه (ع) نجاسة الماء؟ و (ثانيتها): ما تضمن السؤال عن حكم الماء الجارى الذى يبال فيه و لا بأس بدلالاتها على عدم انفعال الجارى - بملاقاة النجس - مطلقا، و لو كان قليلا و هي موثقة سماعه، قال: سألته عن الماء الجارى يبال فيه؟ قال: لا بأس به «١» و دلالتها على طهارة الجارى القليل ظاهرة لإطلاقها و دعوى: أن الجارى القليل فى غاية الندرة، و قليل الوجود - و هو بحكم المعدوم، و الاخبار ناظرة إلى الجارى كثير الدوران و الوجود، و هو الجارى الكثير، فلا تشمل الجارى القليل - مدفوعة: بأنها إنما تتم فى بعض الأمكنة و لا تتم فى جميعها و قد شاهدنا الجارى القليل فى بلادنا و غيرها كثيرا فالروايات تشمل لكل من الجارى الكثير و القليل.

هذا و يمكن أن يقال: لا دلالة على اعتصام الجارى فى الطائفة الثانية أيضا، لأن السؤال فى مثلها، كما يمكن أن يكون عن الموضوع، و المسند اليه، كذلك يمكن أن يكون عن المحمول و المسند فكما يصح إرجاع - لا بأس به - الى الماء الجارى الذى هو المسند اليه، كذلك يمكن إرجاعه إلى البول المستفاد من جملة يبال فيه الذى هو المسند، و بذلك تصير الرواية مجملة و نظير هذا فى الاخبار كثير.

(منها): ما فى صحيحة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يغتسل بغير إزار حيث لا يراه أحد، قال: لا بأس «٢». فإن قوله (ع) لا بأس يرجع الى الاغتسال لا الى الرجل الذى هو المسند اليه. و (منها): ما ورد فى صلاة النافلة: من ان الرجل يصلى النافلة

(١) المروية فى الباب ٥ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(٢) المروية فى الباب ١١ من أبواب آداب الحمام من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١١٨

.....

قاعداء و ليست به علة فى سفر أو حضر فقال: لا بأس به «١» فإنه يرجع الى صلاة النافلة حال الجلوس لا الى الرجل كما هو ظاهر، و كيف كان فيحتمل أن يكون الضمير فى المقام أيضا راجعا الى البول فى الماء الجارى لا الى الماء الجارى نفسه. بل مغروسية كراهة البول فى الماء فى الأذهان تؤكد رجوع قوله لا بأس به إلى البول فى الماء الجارى.

و استدلال على اعتصام الجارى القليل ثانيا بمرسلة الراوندى عن على (ع) الماء الجارى لا ينجسه شيء «٢».

و رواية الفقه الرضوى كل ماء جار لا ينجسه شيء «٣».

و خبر دعائم الإسلام عن علي (ع) في الماء الجارى، يمر بالجيف و العذرة، و الدم، يتوضأ منه و يشرب، و ليس ينجسه شيء .. «٤» .
 و لا- فرق بين الأوليين إلا في أن دلالة إحداهما بالعموم، و دلالة الأخرى بالإطلاق، و لا إشكال في دلالة الروايات المذكورة على المدعى إلا ان مرسله الراوندى ضعيفه بإرسالها و رواية الدعائم أيضا مما لا يصح الاعتماد عليه، و هذا لا لأجل ضعف مصنفه و هو القاضى نعمان المصرى فإنه فاضل جليل القدر، بل من جهة إرسال رواياته على ما قدمناه في بحث المكاسب مفصلا [٥]، و اما الفقه الرضوى، فهو لم يثبت حجته بل لم

[٥] مضمون رواية الدعائم و ان ورد في كتاب الجعفریات أيضا و كنا نعلم على ذلك الكتاب في سالف الزمان إلا انا رجعنا عنه أخيرا لأن

- (١) كما في رواية سهل بن اليسع المروية في الباب ٤ من أبواب القيام من الوسائل.
 (٢) المرويتان في المجلد الأول من المستدرك ص ٣٦.
 (٣) نفس المصدر و الصفحة المذكورة.
 (٤) المرويتان في المجلد الأول من المستدرك ص ٣٦.
 التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ١، ص: ١١٩

ثبت انه رواية ليدعى انجبارها بعمل المشهور على ما أشرنا إليه غير مرة.
 و استدل على اعتصام الماء الجارى ثالثا- و المستدل هو المحقق الهمداني- بما ورد في تطهير الثوب المتنجس بالبول من الأمر بغسله في الممرن مرتين و في الماء الجارى مرة واحدة «١»، و قد استدل بها بوجهين:
 (أحدهما): ان الجارى لو كان ينفعل بملاقاة النجس، لبينه عليه السلام حيث ان بيان نجاسة الأشياء و طهارتها وظيفة الامام، و بما انه في مقام البيان، و قد سكت عن بيانه، فنستفيد منه عدم انفعال الجارى بالملاقاة.
 و (ثانيهما): ان من شرائط التطهير بالماء القليل، أن يكون الماء واردا على النجس، و لا- يكفى ورود النجس على الماء، لأنه ينفعل بملاقاة النجس و مع الانفعال لا يمكن أن يطهر به المتنجس بوجه، و هذا كما إذا وضع أحد يده المتنجسة على ماء قليل، فإنه ينجس القليل لا محالة فلا يطهر به المتنجس بوجه و هذا ظاهر و قد استفدنا ذلك من الأخبار الآمرة بصب الماء على المتنجس مرة أو مرتين «٢».

و هذه الرواية قد فرضت ورود النجاسة على الجارى لقوله (ع) اغسله في الممرن مرتين فان غسلته في ماء جار فمرة واحدة. فلو لا الحاقه (ع) الجارى مطلقا الى الكر الذى لا ينفعل بوقوع النجس عليه لم يكن وجه لحكمه (ع) بطهارة الثوب المتنجس بالبول، فيما إذا غسلناه في الجارى،

في سند الكتاب موسى بن إسماعيل و لم يتعرضوا لوثاقته في الرجال فلا يمكن الاعتماد عليه.

- (١) و هي صحيحة محمد بن مسلم المروية في الباب ٢ من أبواب النجاسات من الوسائل.
 (٢) كما في رواية أبى إسحاق النهوى المروية في الباب ١، و رواية الحلبي المروية في الباب ٣ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٢٠

.....

بل اللازم أن يحكم حينئذ بانفعال الجارى القليل لوقوع النجس عليه، فالرواية دلت بالدلالة المطابقة على عدم انفعال الجارى بملاقاة النجس تنزيلا له منزلة الكر في الاعتصام. سواء أوقع الجارى على النجس أم وقع النجس عليه أما الجواب: عن أول الوجهين فيما تقدم من ان بيان طهارة الأشياء و نجاستها و ان كان وظيفه الإمام، إلا أن استفادة الطهارة، من عدم حكمه (ع) بالنجاسة إنما يتم فيما إذا كان (ع) في مقام البيان من تلك الناحية، و ليس الإمام في الرواية بصدد بيان ان الجارى لا ينفعل بالملاقاة، و إنما هو بصدد بيان ان المتنجس بالبول لا- بد من أن يغسل في الممرن مرتين و في الجارى مرة واحدة، و مع عدم كونه في مقام البيان كيف يمكن أن يتمسك بإطلاق كلامه.

و أما الجواب عن ثانى الوجهين: فهو ان ما أفاده من اعتبار ورود الماء القليل على النجس في التطهير به أول الكلام، و هى مسألة خلافية لا يمكن أن يستدل بها على شىء و سيأتى منا فى محله عدم اعتبار ذلك فى غير الغسل التى يتعقبها طهارة المحل و فى غسل الثوب المتنجس بالبول فى الممرن لإطلاق صحيحه محمد بن مسلم فانتظره، هذا أولا.

و ثانيا: هب انا اعتبرنا ورود الماء على النجس فى التطهير به، إلا انه لا مانع من الالتزام بتخصيص ما دل على اعتبار ذلك بإطلاق تلك الصحيحة فيها نخرج عما يقتضيه دليل اعتبار الورد فى خصوص الجارى القليل، فان اعتبره على تقدير القول به لم يثبت بدليل لفظى مطلق حتى تقع بينهما المعارضة، و سيتضح ذلك فى محله زائدا على ذلك أن شاء الله، ثم انه ليس فيما ذكرناه أى تناف للالتزام بنجاسة الغسالة، و لا مانع من أن نكتفى بورود النجس على الماء فى التطهير به، و نلتزم بنجاسة غسالته بعد غسله فلا تغفل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٢١

.....

و استدل على اعتصام الجارى القليل رابعا، بصحيحه داود بن سرحان قال: قلت لأبي عبد الله (ع) ما تقول فى ماء الحمام؟ قال هو بمنزلة الماء الجارى «١» و قد شبه ماء الحمام بالماء الجارى مطلقا، فيستفاد منها ان الجارى بإطلاقه معتصم سواء أ كان قليلا أم كان كثيرا.

و قد يناقش فى دلالتها: بأن وجه الشبه فيها غير معلوم، و لم يعلم ان الامام (ع) شبه ماء الحمام بالجارى فى أى شىء، فالرواية مجملة. و هذه المناقشة لا ترجع الى محصل: لأن تشبيه ماء الحمام بالجارى موجود فى غيرها من الاخبار أيضا و المستفاد منها ان التشبيه إنما هو من حيث الاعتصام، و ذلك دفعا لما يتوهم من ان ماء الحمام قليل فى حد نفسه. فينفع بالملاقاة لا محالة. و معه كيف يتطهر به بمجرد اتصاله بمادته بالانبوب أو بغيره، فان للحمامات المتعارفة مادة جعلية بمقدار الكر بل بأضعافه و تتصل بما فى الأحواض الصغيرة بالأنابيب أو بغيرها، و فى مثلها قد يتوهم الانفعال نظرا الى أن المادة الجعلية أجنبية و منفصلة عما فى الحياض، و مجرد الاتصال بالانبوب لا- يكفى عند العرف فى الاعتصام. لاختلاف سطحى الماءين فتصدى (ع) لدفع ذلك بأن ماء الحمام كالجارى بعينه، فكما انه عاصم لاتصاله بمادته كذلك ماء الحمام، غاية الأمر ان المادة فى أحدهما أصلية و فى الآخر جعلية.

فالصحيح فى الجواب أن يقال: ان نظرهم عليه السلام فى تلك الروايات الى دفع توهم الانفعال بتنزيل ماء الحمام منزلة الماء الجارى، و من الظاهر ان المياه الجارية فى أراضى العرب و الحجاز منحصرة بالجارى الكثير، و لا يوجد فيها جار قليل و ان كان يوجد فى أراضى العجم كثيرا، فالتنظير و التشبيه، بلحاظ أن الجارى الكثير كما انه معتصم لكثرتة، و يتقوى بعضه

(١) المروية في الباب ٧ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٢٢

.....

ببعض (لا بمادته فإنها ليست بماء كما يأتي) كذلك ماء الحمام يتقوى بعضه ببعض، و لو لأجل مجرد الاتصال بانبوب أو غيره. فوزان هذه الرواية وزان ما ورد من ان ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا [١]، بمعنى انه يمنع عن عروض النجاسة عليه لكثرة في نفسه لا لأجل مادته. فإذا لا نظر في الرواية إلى اعتصام الجارى بالمادة مطلقا قليلا كان أم كثيرا، و تشبيه ماء الحمام به من هذه الجهة. فإلى هنا لو كنا نحن و هذه الأدلة لحكمنا بانفعال الجارى القليل كما ذهب إليه العلامة و اختاره الشهيد الثاني في بعض كتبه. إلا انا لا نسلك مسلكهما، لا لأجل تلك الأدلة المزيفة، بل لأجل ما أراحنا، و أراح العالم كله، و هو صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع.

حيث دلت على عدم انفعال ماء البئر معللا بأن له مادة، و لو لا تلك الصحيحة، لما كان مناص من الالتزام بما ذهب اليه المشهور من انفعال ماء البئر و لو كان الف كر.

(و الوجه) في الاستدلال بها في المقام: ان من الظاهر الجلى ان اضافة الاعتصام الى ماء، و تعليله بأن له مادة، إنما تصح فيما إذا كان قليلا في نفسه، فإنه لو كان كثيرا، فهو معتصم بنفسه لا محالة من غير حاجة الى اسناد اعتصامه إلى شيء آخر و هو المادة، و بهذا دلنا الصحيحة على ان القليل إذا كان له مادة فهو محكوم بالاعتصام، فإذا فرضنا القليل متنجسا و اتصل به المادة فنحكم بطهارته و عصمته لا محالة. هذا إجمال الاستدلال

[١] كما في رواية ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله (ع) قال: قلت أخبرني عن ماء الحمام يغتسل منه الجنب، و الصبي، و اليهودي، و النصراني و المجوسى؟ فقال: ان ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا. المروية في الباب ٧ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٢٣

.....

بالصحيحة و إن شئت توضيحه فنقول ان الاستدلال بالصحيحة من جهتين:

(إحدهما): ان الصحيحة دلت على ان ماله مادة ترتفع النجاسة الطارئة عليه بالتغير فيما إذا زال عنه تغيره، فماء البئر يرفع النجاسة العارضة عليه، لقوله (ع): (فيترح حتى يذهب الريح و يطيب طعمه لأن له مادة)، بلا فرق في ذلك بين كثرته، و قلته، لإطلاقها. و إذا ثبت بالصحيحة ان ماء البئر يرفع النجاسة الطارئة عليه، فيستفاد منها انه دافع للنجاسة أيضا بالأولوية القطعية عرفا، من دون فرق في ذلك بين كثرته و قلته، لأن ما يصلح للرفع فهو صالح للدفع أيضا بالأولوية القطعية، و بعد هذا كله نتعدى من مورد الصحيحة و هو ماء البئر إلى كل ما له مادة كالجارى، و العيون، لعموم تعليلها.

(ثانيهما): انا قدمنا ان ماء البئر إذا زال عنه تغيره، يحكم بطهارته لاتصاله بالمادة، و عليه فلا يترتب على الحكم بنجاسة ماء البئر عند ملاقاته النجس ثمره، فيصبح لغوا ظاهرا. فإنه أى أثر للحكم بنجاسة ماء البئر فى آن واحد عقلى، و ما فائدة ذلك الحكم؟ حيث انه حين الحكم بنجاسته يحكم بطهارته أيضا، لاتصاله بالمادة، و ما هذا شأنه كيف يصدر عن الحكيم؟! و بهذه القرينة القطعية تدلنا الصحيحة على اعتصام ماء البئر مطلقا كثيرا كان أم قليلا و بعد ذلك نتعدى منها إلى كل ما له مادة لعموم تعليلها كما مر. هذا كله فى المقام الأول.

و (أما الكلام في المقام الثاني): فملخصه. ان ما يحتمل أن يكون معارضا لأدلة اعتصام الجارى، هو مفهوم قوله (ع): الماء إذا بلغ قدر كر لا ينجسه شيء «١»، فإنه دل بمفهومه على ان الماء إذا لم يبلغ قدر

(١) و هو مضمون عدة روايات منقولة في الباب ٩ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ١، ص: ١٢٤

.....

كر ينفع بالملاقاة مطلقا سواء أ كان جاريا أم لم يكن، وقوله (ع):

كر «١» في جواب السؤال عن الماء الذى لا ينجسه شيء من النجاسات، لأنه صريح في ان غير الكر من المياه ينفع بملاقاة البول و أمثاله من النجاسات و لو كان جاريا.

و لكن لا- تعارض بينهما في الحقيقة و ذلك لأن الوجهين المتقدمين في تقريب الاستدلال بالصحيحة يجعلان الصحيحة كالنص فتصير قرينه و بيانا بالإضافة إلى الروايتين المذكورتين حيث انهما حصرا على الاعتصام فى الكر، و الصحيحة دلت على عدم انحصارها فيه و بينت أن هناك على أخرى للاعتصام، و هى الاستمداد من المادة.

و بهذا تتقدم الصحيحة على الروايتين، و لا يبقى بينهما معارضة بالعموم من وجه حتى يحكم بتساقطهما، و الرجوع الى عموم الفوق كالنبويات التى بينا ضعف سندها، أو الى قاعدة الطهارة أو يحكم بعدم تساقطهما و الرجوع الى المرجحات السندية على تفصيل فى ذلك موكول الى محله.

ثم لو تنزلنا، و بنينا على انهما متعارضان، بأن قطعنا النظر عن ذيل الصحيحة و اقتصرنا على صدرها و هو قوله (ع): ماء البئر واسع لا يفسده شيء يمكننا الاستدلال أيضا بصدرها على طهارة ماء البئر على وجه الإطلاق فإن النسبة بينه و بين ما دل على انفعال القليل عموم من وجه لأن أدلة انفعال القليل تقتضى نجاسة القليل بالملاقاة جاريا كان أم غير جار، و صدر الصحيحة يقتضى عدم نجاسة ماء البئر و نحوه مما له مادة قليلا كان أم كثيرا فيتعارضان فى مادة الاجتماع، و هى ماء البئر القليل. و الترجيح أيضا مع الصحيحة لما بينا فى محله من ان تقديم أحد العامين

(١) و هى صحيحة إسماعيل بن جابر المرويه فى الباب ٩ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ١، ص: ١٢٥

.....

من وجه على الآخر إذا استلزم إلغاء ما اعتبر من العنوان فى الآخر كان ذلك مرجحا للآخر و يجعله كالنص فيتقدم على معارضه. و المقام من هذا القبيل لأننا إذا قدمنا الصحيحة على أدلة انفعال الماء القليل فلا يلزم منه إلا تضيق دائرة أدلة الانفعال، و تقيدها بغير البئر و نحوه مما له مادة، و هو مما لا محذور فيه، لأن التخصيص و التقييد أمران دارجان. و أما إذا عكسنا الأمر، و قدمنا أدلة انفعال القليل على الصحيحة فهو يستلزم الحكم بنجاسة القليل حتى لو كان ماء بئر فينحصر طهارة البئر بما إذا كان كرا، و هو معنى إلغاء عنوان ماء البئر عن الموضوعية، فان الكر هو الموجب للاعتصام كان فى البئر أم فى غيره فاعتصام البئر مستند الى كونه كرا، لا إلى انه ماء بئر، فيصبح أخذ عنوان ماء البئر فى الصحيحة لغوا و مما لا أثر له. و حيث ان حمل كلام الحكيم على اللغو غير ممكن، فيكون هذا موجبا لصيرورة الصحيحة كالنص، و به يتقدم على معارضتها.

و نظير هذا في الأخبار كثير (منها): ما ورد من ان كل شيء يطير فلا بأس بخرئه و بوله «١»، و هو عام يشمل الطير المأكول لحمه، و ما لا يؤكل لحمه كاللقلق و الخفافيش، بناء على ان لها نفسا سائلة، و ورد أيضا ان البول و الخرز من كل ما لا يؤكل لحمه محكومان بالنجاسة [٢]،

[٢] أما نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه فلصحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع) قال: اغسل ثوبك من بول كل ما لا يؤكل لحمه. و غيرها من الأخبار المروية في الباب ٨ من أبواب النجاسات من الوسائل و أما-

(١) كما في صحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) قال: كل شيء يطير فلا بأس ببوله و خرئه. المروية في الباب ١٠ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٢٦

.....

و هو أيضا عام يشمل الطير غير المأكول لحمه، و غير الطير كالهرة، و النسبة بينهما عموم من وجه فيتعارضان في مادة اجتماعهما، و هو الطير غير المأكول لحمه.

فان قدمنا الأول على الثاني فلا يلزم منه إلا تضيق الدليل الثاني، و تخصيصه بغير الطير و لا محذور في التخصيص، و أما إذا عكسنا الأمر، و قدمنا الثاني على الأول فيلزم منه تقييد الطير - الذي لا بأس بخرئه و بوله - بما يؤكل لحمه، و أما ما لا يؤكل لحمه من الطير فهو محكوم بنجاسة كلا مدفوعيه. و عليه يصبح عنوان الطير المأخوذ في لسان الدليل لغوا، فان الحكم و هو الطهارة مترتبة على عنوان ما يؤكل لحمه طيرا كان أو غير طير فأية خصوصية للطير؟ و كلام الحكيم يأبى عن اللغو، و هذا يصير قرينه على كون الأول كالنص، و به يتقدم على الثاني و يخصه بغير الطائر.

ثم انك عرفت ان التعدى من البئر الى كل ما له مادة إنما هو بتعليل الصحيحة، إلا ان مقتضاه اختصاص الحكم - بالاعتصام في الجارى - بما إذا كان له مادة على نحو الفوران أو على نحو الرشح. و اما الجارى الذى ينشأ من المواد الثلجية كما هو الأكثر في الأنهار على ما قيل فهو غير داخل في تعليل الرواية إذ لا مادة له، و لكننا لما قدمناه من صدق عنوان الجارى على مثله فلا نرى مانعا من ترتيب آثار الجارى عليه ككفاية الغسل فيه مرة.

خرءه فلاجل عدم الفرق بينه و بين بوله بحسب الارتكاز المتشرعى، على انه يمكن استفادة ذلك من عدة روايات أخر تأتي في محلها ان شاء الله تعالى كما أتى ما يدل على نجاسة الخرز في بعض الموارد الخاصة كالكلب و الإنسان فانتظره.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٢٧

و سواء كان بالفوران (١)، أو بنحو الرشح. و مثله كل نابع، و إن كان واقفا.

(مسألة ١) الجارى على الأرض من غير مادة نابعة أو راشحة إذا لم يكن كرا ينجس بالملاقاة. نعم إذا كان جاريا من الأعلى إلى الأسفل لا ينجس أعلاه (٢) بملاقاة الأسفل للنجاسة، و ان كان قليلا.

عدم اعتبار الدفع و الفوران

(١) هل يعتبر في الجريان أن يكون بالدفع و الفوران أو انه إذا كان بنحو الرش أيضا يكفي في تحقق موضوع الجارى؟ مقتضى إطلاق صحيحة ابن بزيع عدم الفرق بين الفوران و الرش بعد اشتمال كل واحد منهما على المادة المعبرة، بل الغالب هو الرش في أكثر البلاد، إذ الغالب ان الماء يجتمع في الأمكنة المنخفضة، و يترشح من عروق الأرض شيئا فشيئا، و يترأى ذلك في الأراضي المنخفضة في أطراف الشطوط و الأنهار على وجه الوضوح.

نعم نقل صاحب الحقائق عن والده (قدهما) الاستشكال في الآبار الموجودة في بلاده (أعنى البحرين) لأجل أنها رشحية، فإنه كان يظهر تلك الآبار بإلقاء الكر عليها لا بالنزح ثم أورد على والده بأنه يرى كفاية الإلقاء و لو على وجه الافتراق، كما إذا أخذ كل واحد من جماعة مقدار ماء يبلغ مجموعة الكر و القوة في البئر مع ان المطهر و هو إلقاء الكر يعتبر أن يقع على البئر مرة واحدة على وجه الاجتماع. و ما ذهب إليه والده (قده) مما لا يسعنا الالتزام به، لإطلاق الصحيحة المتقدمة.

الجارى من غير مادة

إشارة

(٢) قد أسلفنا أن الميزان في الانفعال و عدمه هو الاتصال بالمادة و عدم التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٢٨ (مسألة ٢) إذا شك في ان له مادة أم لا، و كان قليلا ينجس. بالملاقاة (١).

الاتصال بها، كما هو مقتضى الصحيحة المتقدمة بلا- خصوصية للجارى من غيره، فان كل ماله مادة من العيون و الأنهار و الآبار محكوم بعدم الانفعال لاستمداده من المادة دائما. فغير المستمد محكوم بالانفعال. ويستثنى من ذلك ما إذا كان القليل- غير المستمد من المادة- جاريا من الأعلى إلى الأسفل، فإن أعلاه لا يتنجس بملاقاة الأسفل للنجاسة. هذا هو المعروف بينهم.

وقد قدمنا- نحن- ان الميزان في ذلك ليس هو العلو أو السفل و انما المدار على خروج الماء بالقوة و الدفع بلا فرق بين العالى و غيره، فإنه يمنع عن سراية النجاسة إلى العالى من سافله أو العكس و ذكرنا أن الوجه فيه هو ان العرف بحسب ارتكازاتهم يرون الماء متعددا حينئذ فلا- تسرى النجاسة من أحدهما إلى الآخر فلو صب ماء من الإبريق على يد كافر مثلا لا يحكم بتنجس ما فى الإبريق بملاقاة الماء لليد القدره، و كذا فى الفوارات إذا تنجس أعلاه بشيء لا نحكم بنجاسة أسفله. هذا كله فيما إذا علمنا باتصال الجارى بالمادة أو عدم اتصاله.

الشك في المادة

إشارة

(١) يمكن أن يقال بطهارة الماء حينئذ مع قطع النظر عن استصحاب العدم الأزلى الآتى تفصيله. و ذلك لأن الشك في أن للماء مادة أو أنه لا مادة له يساوق الشك في نجاسته و طهارته، على تقدير ملاقاة النجس. و مقتضى

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٢٩

.....

قاعدة الطهارة طهارته لقوله (ع) كل شيء نظيف «١» أو الماء كله طاهر «٢» حتى تعلم انه قدر. هذا

و قد استدل على نجاسة الماء المذكور بوجوه:

(الأول): التمسك بالعام في الشبهة المصدقية

. بناء على جوازه، كما ربما يظهر من الماتن في بعض [٣] الفروع، و ان صرح في بعضها [٤] الآخر بعدم ابتناؤه على التمسك بالعام في الشبهات المصدقية: بأن يقال في المقام إن مقتضى عموم ما دل على انفعال القليل بملاقاة النجس نجاسة كل ماء قليل لاقتته النجاسة، وقد خرج عنه القليل الذي له مادة، و لا ندرى أن القليل - في المقام - من أفراد المخصص، و أن له مادة حتى لا ينفعل، أو انه باق تحت العموم و لا مادة له فينفع بالملاقاة فتتمسك بعموم الدليل و به نحكم بانفعاله. هذا. و لكننا قد قررنا في الأصول بطلان التمسك بالعام في الشبهات

[٣] منشأ الظهور ملاحظة الفروع التي تبنتي بظاها على التمسك بالعموم في الشبهات المصدقية، أو يحتمل فيها ذلك، كما يجدها المتبع في تضاعيف الكتاب و منها سألتنا هذه كما هو ظاهر.

[٤] كما في مسألة ٥٠ من مسائل النكاح فيما إذا شك في امرأة في انها من المحارم أو من غيرها، حيث قال: فمع الشك يعمل بمقتضى العموم لا من باب التمسك بالعموم في الشبهات المصدقية، بل لاستفادة شرطية الجواز أو المحرمية أو نحو ذلك.

(١) كما في موثقة عمار المروية في الباب ٣٧ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) كما في صحيحة حماد بن عثمان المروية في الباب ١ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٣٠

.....

المصدقية، و ذكرنا أنه مما لا أساس له بلا فرق في ذلك بين العموم و الإطلاق، لتساويهما من هذه الجهة، فالتمسك بإطلاق قوله (ع) الماء إذا بلغ .. المقتضى لانفعال القليل بالملاقاة غير سائغ في الشبهات المصدقية

(الثاني): قاعدة المقتضى و المانع

، كما ذهب إليها بعض المتقدمين - على ما نسب اليه - و بعض المتأخرين ممن قارب عصرنا، حيث ذهب الى أنها المستند لاعتبار الاستصحاب. و تقريبا في المقام أن يقال: إن ملاقاة النجاسة للماء القليل مقتضية للانفعال، و اتصاله بالمادة مانع عن الانفعال. و كلما علمنا بوجود المقتضى، و شككنا في ما يمنع عن تأثيره نبني على عدم المانع و على وجود المعلول. و قد ذكرنا في بحثي العموم و الاستصحاب: ان هذه القاعدة أيضا لا ترجع إلى أساس متين، و العقلاء لا يبنون على وجود المعلول. عند إحراز المقتضى و الشك في وجود مانع، بل المتبع هو الاستصحاب، و الأخذ بالمتيقن السابق عند الشك في بقائه.

(الثالث): ما أسسه شيخنا الأستاذ (قده)

و رتب عليه فروعا كثيرة في الأبواب الفقهية، منها المقام. و حاصله: أن الاستثناء من الحكم الإلزامي، أو ما يلازمه - كالتجاسة الملازمة لحرمة الشرب و الوضوء و الغسل و غيرها من أحكام النجاسات - إذا تعلق بعنوان وجودي فهو عند العرف بمثابة اشتراط إحراز ذلك العنوان الوجودي في ارتفاع الحكم الإلزامي أو ما يلازمه و لا يكفي في ارتفاعها مجرد وجوده الواقعي.

و كان (قده) يمثل له بما إذا نهى المولى عبده من أن يأذن لأحد في الدخول عليه إلا لأصدقائه. فشك العبد في صداقه زيد و عداوته لمولاه فإنه ليس له أن يتمسك بالبراءة عن حرمة الترخيص لزيد في الدخول، بلحاظ أن الشبهة تحريمية موضوعية، و هي مورد للبراءة باتفاق من الأخباريين

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ١، ص: ١٣١

.....

و الأصوليين. و ذلك لأن العرف في مثله يرى لزوم إحراز عنوان الصداقة في جواز الاذن و الترخيص، فالمشكوك محرم الاذن و ان كان في الواقع صديقا له.

و قد طبقها (قده) على المقام: بان الاستثناء عن ملزوم الحكم الإلزامي - و هو التجاسة - قد تعلق بأمر وجودي (أعنى اتصاله بالمادة) فهو بمنزلة اشتراط إحراز الاتصال في الحكم بعدم التجاسة و الانفعال. و حيث ان الاتصال غير محرز في المقام فهو محكوم بالتجاسة لا محالة، و إن كان متصلا بها واقعا. و انما نحكم بالطهارة في خصوص القليل الذي أحرزنا اتصاله بالمادة.

هذا. و لا يخفى انا ذكرنا - في محله - ان هذه القاعدة كالقاعدتين السابقتين لا أساس لها. نعم الأمر في خصوص ما مثل به للمقام كما أفاده فإنه لا يمكن فيه إجراء البراءة، و هذا لا لما أسسه (قده) بل لأجل استصحاب عدم حدوث الصداقة بين زيد و مولاه، لأن الصداقة حادثه قطعا، و ليست من الأمور الأزلية غير المسبوقه بالعدم، و معه لا يبقى للبراءة مجال، لاشتراط جريانها بعدم أصل حاكم عليها في البين. و تفصيل الكلام في الجواب عما بنى عليه موكول الى محله.

(الرابع): استصحاب عدم اتصاف القليل بالاتصال بالمادة باستصحاب عدم الأزلي**إشارة**

. و توضيح ذلك: ان الصور المتصورة للمسألة أربع.

(الأولى): ان نعلم ان القليل الذي نشك في اتصاله و عدمه مسبوق بالاتصال بالمادة

، و نشك في بقاء اتصاله حين ملاقاته النجس كما يتفق ذلك - غالبا - في المياه الجارية و الأنابيب المعمولة في زماننا هذا، و في هذه الصورة لا إشكال في جريان استصحاب اتصاله بالمادة و عدم انقطاعها عنه.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ١، ص: ١٣٢

.....

(الثانية): أن نعلم أنه مسبوق بالانقطاع

كما إذا القى مقدار من الماء لم يبلغ الكر على حفيرة، وقد وقعت فيها نجاسة أيضا، فشككنا في أن الحفيرة بئر و لها مادة لثلا ينفعل الماء الملقى عليها بوقوع النجاسة عليه أو أنها صورة بئر لا مادة لها فالماء غير متصل بها و محكوم بالانفعال. و في هذه الصورة أيضا لا إشكال في جريان استصحاب عدم الاتصال بالمادة.

(الثالثة): ما إذا لم تحرز حالته السابقة من الاتصال والانتفاع،

و هذه الصورة هي مورد الوجوه الثلاثة المتقدمة، دون الصورتين الأوليين، كما ان هذه الصورة هي التي ندعى جريان استصحاب العدم الأزلي فيها، على ما ذهب اليه صاحب الكفاية (قده) و مثل له بما إذا شك في قرشية المرأة و ذكر ان المرأة حينما وجدت لا ندرى أنها هل اتصفت بالقرشية أم لم تتصف بها؟ و لم تكن متصفاً بها قبل وجودها قطعاً، و الأصل عدم اتصافها بتلك الصفة حين وجودها أيضا.

و على هذا التقريب يقال في المقام: إن هذا القليل لم يكن متصفاً بالاتصال قبل خلقته، و نشك في اتصافه به حين خلقته و وجوده، فالأصل انه لم يتصف بالاتصال حين خلقته أيضا، فهو ماء قليل بالوجدان، و غير متصل بالمادة بالأصل، فبضم الوجدان الى الأصل يتم كلا جزئي الموضوع للحكم بالانفعال.

هذا. و قد أورد عليه شيخنا الأستاذ (قده) بالمنع من جريان الاستصحاب في الاعدام الأزلية، و بنى منعه هذا على مقدمات:

(الأولى): أن تخصيص العام بالمتصل أو بالمنفصل يوجب تعنون العام بعنوان غير عنوان الخاص لا محالة، فإذا كان العنوان المأخوذ في الخاص وجوديا كان العام مقيدا بعنوان عدمي، و إذا كان عدما كان العام مقيدا بعنوان وجودي، و ذلك لأن الحاكم الملتفت الى ان موضوع حكمه - كالعالم

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٣٣

.....

مثلا- له قسمان: (العادل، و الفاسق) و الإهمال في الواقع أمر غير معقول فهو إما أن يرى عدم دخل شيء من الخصوصيتين في موضوع حكمه و إما لا، و على الثاني إما أن يكون ماله دخل من الخصوصية في موضوع الحكم أمرا وجوديا أو عدما و هذه أقسام ثلاثة لا رابع لها، لدورانها بين النفي و الإثبات فالحصر فيها عقلي.

أما القسم الأول: و هو ما إذا كان موضوع الحكم مطلقاً، و غير مقيد بشيء من الخصوصية: الوجودية و العدمية فهو أمر لا يجتمع مع التخصص، لأنه يرجع الى الجمع بين النقيضين، فان الموجبة الكلية تناقضها السالبة الجزئية لا محالة، فإذا ثبت التخصص في وجوب إكرام العالم، و أن العالم الفاسق لا يجب إكرامه امتنع معه أن يجب إكرام مطلق العالم، سواء أ كان عادلا أم كان فاسقا، كما انه يمتنع أن يختص وجوب الإ-كرام بالفاسق، فلا-مناص من تقييد موضوع وجوب الإ-كرام بعدم كونه فاسقا. و هذا معنى ما ذكرناه من ان تخصيص العام بعنوان وجودي يستلزم تقييده بأمر عدمي.

(الثانية): ان الموضوع إذا كان مركبا، فاما أن يتركب من غير العرض و محله، و اما أن يكون مركبا من العرض و محله.

اما على الأول: كما إذا كان الموضوع مركبا من جوهرين، أو من جوهر و عرض في موضوعه، أو من عرضين في موضوع واحد، أو في موضوعين فلا موجب لأخذ أحد الجزئين نعتا للجزء الآخر، بل اللازم هو اجتماع الجزئين في الخارج بلا دخل خصوصية أخرى. و أما على الثاني: كأخذ الكرية و الماء في موضوع الاعتصام، و عدم الانفعال بمجرد ملاقاته النجاسة فلا مناص من أن يؤخذ العرض في الموضوع على نحو وجوده النعتي، فإنه لا سبيل إلى أخذه على نحو وجود المحمولي،

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٣٤

.....

فان انقسام الشيء باعتبار أوصافه و نعوته في مرتبة سابقة على انقسامه باعتبار مقارناته.

فإذا كان التخصيص موجبا لتقييد موضوع العام، و رافعا لإطلاقه فاما أن يرجع التقييد الى التقييد بلحاظ الانقسام الأولي، فيكون الموضوع مقيدا بالوجود النعتي، أو العدم النعتي المعبر عنهما بمفاد كان و ليس الناقصتين و إما أن يرجع الى التقييد بلحاظ الانقسام الثانوي، ليكون المأخوذ في الموضوع الوجود أو العدم المحمولي المعبر عنهما بمفاد كان و ليس التامتين.

لا- سبيل الى الثاني، فإنه مع تقييده بهذا الاعتبار إما أن يبقى الموضوع على إطلاقه بالاعتبار الأول، أو يكون مقيدا به أيضا. اما الأول فهو مستحيل، إذ كيف يمكن أن يقيد الماء في موضوع المثال بأن يكون معه كرية و مع ذلك يبقى على إطلاقه من جهة الاتصاف بالكرية و عدمه. و هل هذا إلا- تهافت و تناقض؟! و اما الثاني: فهو أيضا لا يمكن من الحكيم لاستلزامه اللغو، فان التقييد بالاعتبار الأول يغني عن التقييد بالاعتبار الثاني.

و يترتب على ما ذكرناه ان موضوع الحكم إذا كان مركبا من وجود العرض و محله، كما في المثال، أو مركبا من عدم العرض و محله، كما فيما كان الاستثناء من العام عنوانا وجوديا، ففي جميع ذلك لا مناص من أن يكون الدخيل في الموضوع الوجود أو العدم النعتيين، دون الوجود أو العدم المحموليين.

(الثالثة): ان العدم الأزلي و ان كان ثابتا و حقا فان كل ممكن مسبوق بالعدم لا محالة، فزيد لم يكن في وقت و علمه و عدالته لم تكونا.

و هكذا .. إلا ان هذا العدم عدم محمولي لا نعتي، فيصح أن يقال علم زيد لم يكن، و لا يصح أن نقول زيد كان غير عالم و متصفا بعدم العلم، فإنه لم يكن موجودا ليتصف بالوصف الوجودي أو العدمي، فالعدم الأزلي

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٣٥

.....

محمولي دائما، و لا يصح فيه النعتي بوجه. و ذلك من جهة ان العدم النعتي كالوجود النعتي يحتاج الى وجود الموضوع لا محالة. و يترتب على هذه المقدمات: أن التخصيص بعنوان وجودي يقتضى تعنون العام بعنوان عدمي لا محالة، بمقتضى المقدمة الاولى، و ان العدم المأخوذ في الموضوع عدم نعتي بمقتضى المقدمة الثانية، و ان العدم النعتي كالوجود النعتي يحتاج الى وجود الموضوع لا محالة، و التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة. و على ذلك فلا يمكن استصحاب العدم النعتي إذ المفروض عدم العلم به سابقا، بل هو مشكوك فيه من أول الأمر. و أما العدم المحمولي فهو و ان كان متيقنا إلا انه لا يثبت العدم النعتي.

فإشكال جريان الاستصحاب في الاعدام الأزلية هو الإثبات خاصة.

لا ان العدم قبل وجود موضوعه مغاير للعدم بعد وجود موضوعه، فان العدم عدم، و بقاؤه غير مغاير لحدوثه بل بقاء له. و لا- يخفى أن المقدمة الاولى و الثالثة من هذه المقدمات مما لا ينبغي الشك في صحته، و كذلك المقدمة الثانية فيما إذا كان المأخوذ في موضوع الحكم وجود العرض، و ذلك لا- لما ذكره (قدس سره) فإنه يندفع بأن التقييد بكل من الاعتبارين يغني عن التقييد بالاعتبار الآخر، كما هو الحال في كل أمرين متلازمين. فان التقييد بأحدهما لا يبقى مجالا للإطلاق بالإضافة الى الثاني منهما.

بل لأجل ان وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوعه، إذ ليس للعرض وجودان: أحدهما لنفسه، و ثانيهما لموضوعه، بل له وجود واحد و هو عين وجوده لموضوعه، و كونه وصفا و نعتا لموضوعه، فإذا كان المأخوذ وجود العرض في موضوع خاص، كالكرية

المأخوذة للماء في موضوع الاعتصام و عدم الانفعال بملاقاة النجس، فلا محالة يكون الدخيل في

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٣٦

.....

الموضوع هو اتصاف الماء بالكريه على نحو مفاد كان الناقصة. فإن وجود الكريه في الماء هو بعينه اتصاف الماء بالكريه، لما عرفت من أن وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوعه.

و أما إذا كان الدخيل في الموضوع. هو عدم العرض. كما هو الحال فيما إذا كان الخارج من العموم عنوانا وجوديا فان العام يتعنون حينئذ بوصف عدمي لا محالة، فلا موجب للالتزام بكون الدخيل في الموضوع هو العدم النعتي.

و بيان ذلك ان ما أفاده من أن تركيب الموضوع من العرض و محله يستلزم أخذ الاتصاف بالعرض في موضوع الحكم، و ان كان متينا لما قدمناه من أن وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوعه، إلا انه يختص بوجود العرض - أعني العرض الوجودي - و اما العدمي فلا- يأتي فيه ما ذكرناه. لأن العدم لا وجود له حتى يقال ان وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوعه فإذا تركيب الموضوع من عدم العرض و محله، فلا يستفاد منه في نفسه أن الاتصاف بالعدم مأخوذ في موضوع الحكم فإنه أعم و يحتاج اعتبار الاتصاف به الى مئونة زائدة، فإن قامت قرينة على اعتباره فهو، و إلا لما اعتبرنا في موضوع الحكم غير المحل و عدم العرض، و لو على نحو العدم المحمولى.

فإذا ورد لا تكرم فساق العلماء، و ضممناه الى العام فيستفاد منهما ان موضوع وجوب الإكرام هو العالم الذي لا يكون فاسقا، لا العالم المتصف بعدم الفسق، لأنه يحتاج الى دليل و هو مفقود، و عليه فلا مانع من استصحاب عدم الاتصاف بالفسق الثابت قبل وجود زيد، إذ لم يكن الاتصاف قبل وجوده و الآن كما كان. نعم لا يثبت بذلك الاتصاف بعدم الفسق، إلا انا في غنى عنه. فإنه ليس بموضوع للأثر، و انما الأثر مترتب على العالم الذي

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٣٧

.....

لا يكون متصفا بالفسق على نحو العدم المحمولى، و المفروض ان له حالة سابقة كما مر، و كم فرق بين الموجبة معدولة المحمول و بين السالبة المحصلة لأن الاتصاف معتبر في الأولى دون الثانية.

و إلى ما ذكرنا أشار صاحب الكفاية فيما ذكره من ان العام لا يتعنون بعد التخصيص بعنوان خاص، بل هو بكل عنوان غير عنوان المخصص يشمل الحكم بمعنى ان العالم في مفروض المثال لا بد و ان لا يكون فاسقا، و لم يؤخذ فيه أى عنوان غير هذا العنوان، و ان كان ذلك العنوان هو الاتصاف بالعدم على نحو مفاد ليس الناقصة. فالخارج هو الذي اعتبر فيه الاتصاف بالفسق على وجه النعت دون الباقي تحت العموم.

و الأمر في المقام كذلك: حيث أن أدلة انفعال الماء القليل قد خصصت بالقليل الذي له مادة، و هو يوجب تعنون الباقي بالماء القليل الذي لا يكون له مادة. لا القليل المتصف بعدم المادة. و عليه فلنا أن نستصحب عدم المادة في ظرف الشك إذ لم تكن له مادة قبل وجوده و الآن كما كان، و هو استصحاب العدم المحمولى، لأنه الذي يترتب عليه الأثر عند تركيب الموضوع من المحل، و عدم العرض ما دام لم تقم قرينة خارجية على اعتبار الاتصاف بالعدم هذا تمام كلامنا في هذه الصورة.

(الرابعة): ما إذا كان القليل مسبوqa بحالتين متضادتين

أعنى الاتصال بالمادة في زمان و عدم الاتصال بها في زمان آخر، و اشتبه المتقدم منهما بالمتأخر، و لم يجر فيه شيء من استصحابي الاتصال و عدمه للتعارض أو لعدم المقتضى. فهل هناك أصل آخر يحكم به على طهارة الماء؟.

قد يقال: إن مقتضى الاستصحاب في الماء طهارته، لأنه قبل أن يغسل به المتنجس كان طاهراً، قطعاً، فهو الآن كما كان و ان كنا نشك في اتصاله بالمادة و عدمه. كما ان مقتضى الاستصحاب في المتنجس المغسول

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٣٨

.....

به نجاسة المغسول، و عدم ارتفاع نجاسته بالغسل به. و لا معارضة بين الاستصحابين كما ذكرناه غير مرة لأننا و ان علمنا بالملازمة الواقعية بين طهارة الماء و طهارة المتنجس المغسول به، إلا ان التفكيك بينهما في مقام الظاهر بالأصل مما لا مانع عنه بوجه [١] و هذا نظير ما ذكره السيد (قده) في ماء يشك في كبريته، مع عدم العلم بحالته السابقة.

ثم إن التفكيك بين طهارة الماء و طهارة المغسول به في محل الكلام انما يتم إذا كان الحكم بنجاسة القليل المحتمل اتصاله بالمادة في الصورة السابقة مستندا الى جريان الاستصحاب في العدم الأزلي. و أما بناء على استناده إلى صحة التمسك بالعام في الشبهات المصدقية أو تمامية قاعدة المقتضى و المانع أو صحة ما أسسه شيخنا الأستاذ (قده) من أخذ الإحراز فيما علق عليه الترخيص فلا بد من الحكم في المقام بنجاسة الماء أيضا لأنه قليل، و لا ندري ان له مادة و مقتضى عموم انفعال القليل، أو قاعدة المقتضى و المانع أو عدم إحراز اتصاله بالمادة هو الحكم بنجاسته.

و لا- يبقى بعد ذلك للحكم بطهارته بالاستصحاب أو بغيره مجال، و لا- يلزم حينئذ التفكيك بين الماء و المغسول به، بل كلاهما محكومان بالنجاسة و هذا بخلاف ما إذا اعتمدنا- في الحكم بنجاسة الماء، عند الشك في أن له مادة- على استصحاب عدم اتصاله بالمادة على نحو العدم الأزلي. فإن التفكيك- بناء عليه- تام لا اشكال فيه.

و الوجه فيه: أن الاستصحاب المذكور لا يجرى في المقام لسبقه بحالتين متضادتين، و معه لا يجرى شيء من استصحابي الاتصال و عدمه، إما للتعارض

[١] لا يخفى ان المراد بغسل المتنجس به انما هو إلقاءه على الماء لا إيراد الماء على المتنجس، و الا فلا إشكال في كفايته في طهارة الثوب بعد ما حكمنا بطهارة الماء.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٣٩

.....

و إما لعدم المقتضى على خلاف في ذلك بيننا و بين صاحب الكفاية (قده) و عليه فلا مانع من استصحاب الطهارة في الماء كما لا مانع من استصحاب بقاء النجاسة في المغسول به، فيلزم التفكيك بين طهارة الماء و طهارة المغسول به.

ثم ان الحكم بنجاسة المغسول به بالاستصحاب في المقام يبتنى على اعتبار ورود الماء على المتنجس في التطهير بالقليل، و أما إذا قلنا بعدم اعتباره، و كفاية ورود المتنجس على الماء فلا ينبغي التأمل في طهارة المغسول به، إذ المفروض كفاية الغسل به حتى لو لم تكن له مادة في الواقع، فلا يبقى مجال للتفكيك.

ثم انا إذا اعتبرنا ورود الماء على النجس في التطهير بالقليل فلا بد من أن نلاحظ دليل اعتبار ذلك، فان كان دليلاً ما اعتمد عليه بعضهم من أن القليل ينفعل بمجرد اتصاله بالنجس فلا يمكن تطهير المتنجس به، فيما إذا ورود على الماء، فلا بد من اعتبار ورود

الماء عليه، لثلا- ينفعل بمجرد الاتصال. فنحكم في المقام أيضا بطهارة المغسول به، و ان ورد على الماء، لأن الماء لا ينفعل في المقام بمجرد اتصاله بالنجس و ملاقاته معه، كما لا ينفعل بعده، و ذلك بحكم الاستصحاب القاضى بطهارة الماء عند الشك في انفعاله، فهو طاهر حين الاتصال و بعده فلا مانع من تطهير المغسول به مطلقا.

نعم إذا اعتمدنا في الحكم باعتبار ورود الماء على النجس على الروايات الناطقة بذلك لقوله (ع): «صب عليه الماء مرتين» و نحوه فلا محيص من الالتزام بعدم طهارة المتنجس إذا ورد على الماء للشك في حصول شرط طهارة المغسول به. لأن الماء ان كان له مادة حين الغسل فهو طاهر يطهر المتنجس المغسول به لا محالة. و إن لم تكن له مادة فالمغسول به محكوم بالنجاسة، لعدم حصول شرط التطهير به، و هو ورود القليل على النجس

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٤٠

(مسألة ٣) يعتبر في عدم تنجس الجارى اتصاله بالمادة (١) فلو كانت المادة من فوق ترشح و تتقاطر، فان كان دون الكر ينجس. نعم إذا لاقى محل الرشح للنجاسة لا ينجس، (مسألة ٤) يعتبر في المادة الدوام (٢) فلو اجتمع الماء من المطر أو غيره تحت الأرض، و يترشح إذا حفرت لا يلحقه حكم الجارى.

و بما أنا نشك في بقاء نجاسته و ارتفاعها فمقتضى استصحابها نجاسة المغسول به، كما ان مقتضى استصحاب الطهارة في الماء طهارته، فالتفكيك حينئذ صحيح.

اعتبار الاتصال في الاعتصام

(١) بأن ينفصل الخارج عن المادة، كما مثل به بقوله: فلو كانت المادة. فإنه إذا انفصل عنها فالمياه المجتمعة المنفصلة عن مادتها غير البالغة حد الكر ماء قليل ينفعل بملاقاة النجاسة لا محالة. نعم القطرة المتصلة بالمادة محكومة بالاعتصام، ما لم تنفصل عنها، كما أشار إليه بقوله: نعم إذا لاقى.

و الوجه فيما ذكرناه أن ظاهر قوله (ع) في صحیحته ابن بزيع لأن له مادة أن يكون للماء مادة بالفعل، بأن يتصل بها فعلا، و أما ما كان متصلا بها في وقت مع انفصاله عنها بالفعل فهو خارج عن مدلول الرواية كما عرفت. هذا في الانفصال بالطبع، و كذلك الحال في الانفصال بالعرض كانسداد المنع من اجتماع الوحل و الطين، لأنه لانفصاله عن المادة محكوم بعدم الاعتصام، و قد أشار إليه الماتن في المسألة الخامسة كما يأتي.

(٢) الظاهر ان مراده بالدوام على ما يساعد عليه تفريعه بقوله فلو اجتمع .. كون المادة طبيعية موجبة لجريان الماء على وجه الأرض بطبعها

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٤١

.....

و أما المادة الجعلية الموجبة لجريان الماء و رشحه بالجعل دون الطبع فهي غير كافية في الاعتصام، كما إذا جعلنا مقدارا من الماء في أرض منخفضة الأطراف، أو اجتمع فيها ماء المطر، فإنه يوجب الرشح في جوانبها و جريان الماء لا محالة إلا انها غير عاصمة، و ذلك لأن ظاهر قوله في صحیحته ابن بزيع: لأن له مادة. ان يكون للماء مادة متصلة فعلا يجرى الماء عنها بطبعها. فالجعلية أو غير المتصلة منها لا تصدق عليها المادة الفعلية كما هو ظاهر.

اعتبار دوام النبع عند الشهيد «قده»**إشارة**

ذكر الشهيد (قده) في الدروس ان الجارى لا يشترط فيه الكريه على الأصح نعم يشترط فيه دوام النبع. وقد وقع هذا موردا للإشكال و الكلام عند الأصحاب، فنقول في شرح مراده (قده)

ان الدوام فى كلامه هذا يحتمل أموراً:**(الأول): ما عن الشهيد الثانى (قده) فى روض الجنان من حمل الدوام على الاستمرار فى النبع****إشاره**

، و أن ما ينبع فى بعض فصول السنه دون بعضها الآخر لا يحكم عليه بالاعتصام. و يضعف هذا الاحتمال أمران.

(أحدهما): ما أورده عليه صاحب الحدائق (قده)

من ان اشتراط دوام النبع فى المادة على خلاف إطلاق صحيحة ابن بزيع، لأن المادة فيها غير مقيدة بدوام النبع فهو مضافا الى انه مما لا شاهد له من الأخبار و لا يساعد عليه الاعتبار قد دل الدليل على خلافه.

(و ثانيهما): أن استمرار النبع ان أريد به الاستمرار إلى الأبد

فهو مما لا يوجد فى أنهار العالم إلا نادرا، على إن إحراز ذلك أمر غير ميسور،

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٤٢

.....

فبأى شىء يحرز دوام نبعه إلى الأبد؟! و ان أريد به الاستمرار المقيد بوقت خاص فيقع الكلام فى تعيين ذلك الوقت، و ان الزمان الذى لا بد من أن يستمر الجارى الى ذلك الزمان أى زمان؟ فهذا الاحتمال فى غاية السقوط. و من هنا طعن عليه المحقق الثانى (قده) بقوله: «ان أكثر المتأخرين عن الشهيد (ره) ممن لا تحصيل لهم فهموا هذا المعنى من كلامه ..»

(الثانى): ان يراد بالدوام استمرار النبع حين ملاقاته النجس،

لا على وجه الإطلاق. و لعل هذا هو الظاهر من اعتبار الدوام، و لا بأس به فى نفسه. إلا انه ليس أمرا زائدا على ما اعتبرناه فى الجارى من الاتصال بالمادة، حيث قلنا: إن الماء إذا انقطع عنها يحكم بانفعاله على تقدير قلته و عليه فيصح اعتبار الدوام فى كلامه قيدا توضيحيا، و إن كان أمرا صحيحا فى نفسه.

(الثالث): ما نسب احتماله الى بعضهم من إرادة الاحتراز عما ينبع آنا و ينقطع آنا

، لفتور مادته و ضعفها، و ان مثله يفعل إذا لاقى نجسا لعدم إحراز اتصاله بالمادة حال ملاقاته النجس، و لعلها لاقته حين انقطاع نبعها.

هذا. ولا يخفى ان ذلك أيضا ليس بشرط جديد وراء شرط الاتصال و أما الحكم عليه بالانفعال على تقدير ملاقاته النجس فيدفعه ما أشرنا إليه سابقا من ان الجارى إذا كان مسبوqa بحالتين متضادتين - أعنى الاتصال و عدمه - فهو و ان كان لا يجرى فيه استصحاب الاتصال و عدمه، إلا أن استصحاب الطهارة فى الماء مما لا مانع عنه بوجه، فبه يحكم بطهارته، بل و لا أقل من قاعدة الطهارة، فالماء لا يحكم عليه بالانفعال.

(الرابع): ما حكاه صاحب الحدائق (قده) عن بعض الأفاضل من المحدثين:

إشارة

من أن يراد به نبع المادة دائما، أو بعد أخذ مقدار من مائها و قد ذكر فى توضيح ذلك ان المواد على أنحاء ثلاثة: التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٤٣

.....

(إحداها) ما تكون نابعة على وجه الاستمرار بالفعل:

بأن تنبع و يجرى ماؤها على وجه الأرض، كما فى العيون الجارية.

(و ثانيها): ما تكون نابعة على نحو الاستمرار أيضا، ولكنه لا بالفعل بل بالقتضاء

، بمعنى أن تكون نابعة الى أن يبلغ الماء حدا معيناً، و هو تساوى الماء الخارج المجتمع منها فى البئر للماء الموجود فى مادتها و فى عروق الأرض، و حينئذ تقف و لا تنبع إلا أن يؤخذ مقدار من مائها لينزل به سطح الماء، فتنبع ثانيا بدل المتحلل مما أخذ منه من الماء الى أن يتصاعد الماء الى السطح السابق، و هكذا .. فللمادة اقتضاء النبع دائما، و هذا هو الغالب فى المواد فان نبعها لو كان دائما و غير منقطع فى زمان لأوجب غرق العالم بالماء.

(و ثالثها): ما تكون نابعة، إلا أنه إذا أخذنا منها ماؤها ينقطع نبعها

و تقف و لا تنبع ثانيا إلا بعد حفر جديد، ثم تنبع بمقدار، و إذا أخذنا منها ذلك المقدار تقف و لا تنبع إلا بعد حفر آخر و هكذا .. كما يتفق ذلك فى بعض الأراضى و البلدان، فالنبع فى القسمين الأولين دائمى فعلا أو بحسب الاقتضاء، و أما فى الثالث فلا دوام للنبع فيه بوجه بل و لا تصدق على مثله المادة أصلا لأن المادة من المدد و الأمداد، و المفروض انها لا تمد الماء بعد أخذه فلا يستمد منها فى شىء و الماء الحاصل منها غير مستند إلى المادة فينفع بالملاقة لا محالة و من هنا ذكر ان شمول الاخبار المستفاد منها حكم الجارى لهذه الصورة غير واضح. و على هذا الاحتمال كان اعتبار دوام النبع عبارة أخرى عن اعتبار اتصال الماء بالمادة لأن المادة إذا لم تمد الماء فلا محالة تكون منقطعة و غير متصله بالماء.

(الخامس): أن يراد بالدوام نبع المادة و جريانها فعلا

، و اما إذا لم تنبع بالفعل و لو لأجل مانع - لا لأجل ضعفها و فتورها - بل لحصر

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٤٤

.....

أطرافها على ما هو الغالب في الآبار، إذ المادة إنما تتبع الى أن يساوى المقدار الخارج منها المجتمع في البئر للماء الموجود في المادة و في عروق الأرض، و ينقطع النبع بعد ذلك فيحكم عليه بالانفعال، و على الجملة لا يكفي اقتضاء النبع في الحكم بالاعتصام بل يعتبر فيه فعلياً النبع.

و فساد هذا الاحتمال من الظهور بمكان: لأن احتمال اعتبار الجريان الفعلي إنما يصح فيما إذا كان الحكم مترتباً في لسان الدليل على عنوان الجارى و يقال وقتئذ إن حكمه لا يأتي في مثل الآبار مسدودة الأطراف لعدم الجريان الفعلي فيها. و لكن الحكم في الدليل إنما رتب على عنوان ماله المادة، و من الظاهر ان الآبار المذكورة مما له مادة قطعاً، و هذا العنوان صادق عليها بلا ريب و ليس اعتصام الآبار متفرعاً على اعتصام الجارى حتى يحتمل فيها اعتبار الجريان الفعلي أيضاً بل الأمر بالعكس، و إنما استفدنا حكم الجارى من قوله (ع) لأن له مادة في صحيحه ابن بزيع الواردة في البئر حيث تعدينا من موردها الى كل ماله مادة. و أما اعتبار فعلياً النبع، و عدم كفاية الاقتضاء بالمعنى المتقدم، و هو كون المادة بحيث يخرج منها بدل المتحلل من الماء و يستمد منه، فلم يقدّم عليه دليل، بل الغالب في الآبار أن مادتها تقتضى النبع بمقدار المتحلل من مائها، و لا تنبع فيها دائماً فإنه يؤدي الى غرق العالم كله.

(السادس): أن يراد بالدوام ما ذكره الماتن (قده) في الكتاب

إشارة

و هو أن تكون المادة طبيعية موجبة للجريان بطبعها في مقابل المواد الجعلية كما إذا جعلنا مقداراً من الماء على مكان منخفضة الأطراف أو فاض البحر أو النهر و اجتمع الماء من فيضانهما في الغدران و أوجب النبع في الأمكنة المنخفضة عنها، فإنها أيضاً مواد فعلياً تنقطع بعد مدة كيوم أو أسبوع و نحوهما و هذا التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٤٥

(مسألة ٥) لو انقطع الاتصال بالمادة (١) كما لو اجتمع الطين فمنع من النبع كان حكمه حكم الراكد، فإن أزيل الطين لحقه حكم الجارى، و ان لم يخرج من المادة شيء فاللازم مجرد الاتصال.

(مسألة ٦) الراكد المتصل بالجارى كالجارى (٢) فالحوض المتصل بالنهر بساقية يلحقه حكمه، و كذا أطراف النهر، و ان كان مأوها واقفاً.

خوبى، سيد ابو القاسم موسى، التنقيح في شرح العروة الوثقى، ٦ جلد، قم - ايران، اول، ١٤١٨ هـ ق

التنقيح في شرح العروة الوثقى؛ الطهارة ١، ص: ١٤٥

(مسألة ٧) العيون التي تنبع في الشتاء مثلاً، و تنقطع في الصيف يلحقها الحكم في زمان نبعها (٣).

(مسألة ٨) إذا تغير بعض الجارى دون بعضه الآخر فالطرف

بخلاف المواد الطبيعية في الآبار و الأنهار و هي التي تنصرف إليها لفظاً المادة في صحيحه ابن بزيع كما قدمناه. و هذه احتمالات ستة في كلام الشهيد (ره) و قد ظهر ما هو الصحيح منها من سقيمها و أما أن أيا منها قد أراد الشهيد (قده) فهو أعلم

بمراده و الله سبحانه هو العالم بحقيقة الحال.

(١) هذا هو انقطاع النبع بالعرض، و قد قدمنا حكمه في المسألة الثالثة من هذا الفصل فراجع.

(٢) و حكمه حكم الجارى فى الاعتصام بلا خلاف لاتصاله به قليلا كان أم كثيرا، و أما الأحكام الخاصة المترتبة على عنوان الجارى ككفاية الغسل به مرة فى المنتجس بالبول فهى لا تترتب عليه، و ذلك لعدم صدق الجارى على الراكذ و هو ظاهر، اللهم إلا أن نقول بكفاية المرة فى الكر أيضا و هو أمر آخر.

(٣) قد عرفت ان احتمال عدم اعتصام تلك العيون فى زمان نبعها مدفوع بوجهين عمدت هما إطلاق صحيحة ابن بزيع فما أفاده فى المتن هو الصحيح

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٤٦

المتصل بالمادة لا ينجس بالملاقاة (١) و ان كان قليلا، و الطرف الآخر حكمه حكم الراكذ ان تغير تمام قطر ذلك البعض المتغير، و إلا فالمنتجس هو المقدار المتغير فقط لاتصال ما عداه بالمادة.

(أما المقام الأول):

إشارة

فالمعروف بين الأصحاب المتقدمين منهم و المتأخرين ان القليل ينفعل بملاقاة النجس، و خالفهم فى ذلك ابن أبى عقيل فذهب الى عدم انفعاله بشىء، و وافقه على ذلك المحدث الكاشانى (قده).

و الذى يقتضى الحكم بانفعال القليل عدة روايات ربما يدعى بلوغها ثلاثمائة رواية كما حكاها شيخنا الأنصارى (قده) فى طهارته عن بعضهم. و هى و ان لم تبلغ تلك المرتبة من الكثرة إلا ان دعوى تواترها إجمالا قريبة جدا لأن المنصف يرى من نفسه انه لا يحتمل الكذب فى جميع هذه الروايات، على ان فيها صحاحا و موثقات، و معهما لا يهمننا إثبات تواترها الإجمالى فإنهما كافيتان فى إثبات الحكم شرعا.

الأخبار الدالة على انفعال القليل

و من تلك الأخبار صحيحة محمد بن مسلم و غيرها الواردة بمضمون ان الماء إذا بلغ قدر كر لا ينجسه شىء «١». و هذا المضمون قد ورد ابتداء فى بعضها «٢» و بعد السؤال عن الماء الذى تبول فيه الدواب، و تلغ فيه

(١) المروية فى الباب ٩ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(٢) كما فى صحيحة معاوية بن عمار و غيرها المروية فى الباب ٩ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٥١

.....

الكلاب، و يغتسل فيه الجنب فى بعضها الآخر «١» و فى ثالث بعد السؤال عن الوضوء من الماء الذى تدخله الدجاجة و الحمامة و أشباههما، و قد وطأت عذرة «٢».

□

و صحيحة إسماعيل بن جابر قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن الماء الذى لا ينجسه شىء فقال: كر .. «٣».

□

و صحيحته الأخرى عن الماء الذى لا ينجسه شىء قال: ذراعان عمق فى ذراع و شبر سعت «٤» و قد أسندها فى الحدائق الى عبد الله

بن سنان و لعله من سهو القلم.

وصحيحة محمد بن مسلم قال: سألت عن الكلب يشرب من الإناء قال:

اغسل الإناء «٥» و من الظاهر ان الكلب إنما يشرب من وسط الإناء و لا يمسه فلا وجه للحكم بغسله إلا نجاسة الماء الموجود فيه فان الكلب نجس الماء باصابعه، و هو قد لاقى الإناء، و أوجب نجاسته و بهذا تدلنا هذه الرواية- و غيرها من الاخبار الآمرة بغسل الآنية التي شرب منها الحيوان النجس- على انفعال القليل بملاقاة النجس الى غير ذلك من الاخبار، و ستأتى جملة أخرى منها فى مطاوى هذا البحث، و فى البحث عن تنجس الماء القليل بالمتنجس. هذا كله فى المقام الأول.

(١) كما فى صحيحة محمد بن مسلم المروية فى الباب المتقدم من المصدر المذكور.

(٢) كما فى صحيحة على بن جعفر عن أخيه المروية فى الباب المتقدم من المصدر المذكور.

(٣) المروية فى الباب ٩ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(٤) المروية فى الباب ١٠ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(٥) المروية فى الباب ١ من أبواب الأسئار من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٥٢

.....

و (أما المقام الثانى)

إشارة

فقد عرفت ان ابن أبى عقيل ذهب الى عدم انفعال القليل كالماء الكثير، و وافقه على ذلك المحدث الكاشانى (ره) و استدل عليه بوجوه من الاخبار و غيرها.

الأخبار الدالة على عدم انفعال القليل

(فمنها): ما استدل به الكاشانى (قده)

□

من قوله (ص) خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شىء إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه «١» و ادعى أنها مستفيضة و قد دلت على حصر موجب الانفعال بالتغير فى أحد الأوصاف الثلاثة و ان ما لا تغير فيه لا انفعال فيه قليلا كان أم كثيرا.

و هذا الاستدلال من عجائب ما صدر عن الكاشانى (ره) لأنه من أحد المتضلعين فى الأخبار و قد ادعى مع ذلك استفاضة الروايات المتقدمة عن النبى (ص) و لم يرد شىء منها من طرقنا و انما رواها العامة بطرقهم فلا رواية حتى تستفيض هذه الدعوى سالبة بانتفاء موضوعها على انها لم تبلغ مرتبة الاستفاضة من طرق العامة أيضا و انما رويها بطريق الآحاد و مثل هذا لا يكاد يخفى على المحدث المذكور فهو من غرائب الكلام.

و (منها): ما ورد من طرقنا بمضمون ان الماء لا ينجسه شىء

إلا ان يتغير طعمه أو ريحه أو لونه حيث حصر علته الانفعال بالتغير فى أحد الأوصاف الثلاثة و هو كما فى رواية القمط انه سمع أبا عبد الله (ع) يقول فى الماء يمر به الرجل و هو نقيع فيه الميتة و الجيفة فقال أبو عبد الله (ع) ان كان الماء قد تغير ريحه أو طعمه فلا

تشرب و لا تتوضأ منه و ان لم يتغير

(١) قد قدمنا نقلها عن المستدرک و المحقق و ابن إدريس و نقلنا مضمونها عن كتب العامة أيضا فراجع.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ١، ص: ١٥٣

.....

ريحه و طعمه فاشرب و توضأ «١» و صحيحة حريز بن عبد الله عن أبي عبد الله (ع) قال: كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ من الماء و اشرب فإذا تغير الماء و تغير الطعم فلا توضأ منه و لا تشرب «٢» و صحيحة عبد الله بن سنان قال: سألت رجل أبا عبد الله (ع) و أنا حاضر عن غدیر أتوه و فيه جيفة؟

فقال: ان كان الماء قاهرا و لا توجد منه الريح فتوضأ «٣» الى غير ذلك من الأخبار الكثيرة الدالة على انحصار المناط في الانفعال بالتغير قليلا كان الماء أم كثيرا، فالقلة لا تكون علة للانفعال بالملاقاة ما دام لم يتغير في أحد أوصافه.

و يدفعه عدم ورود شيء من هذه الأخبار في خصوص القليل حتى تعارض الأخبار المتقدمة الدالة على انفعال القليل بالملاقاة فإن الموضوع فيها هو النقيع و الغدير و أشباههما مما هو أعم من القليل و الكثير، بل ظاهر هذه العناوين هو خصوص الكثير فان النقيع و أمثاله انما يطلق على الماء الذي يبقى مدة في الفلوات، و القليل ليس له بقاء كذلك. و غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال بهذه الأخبار أنها مطلقة لعدم استفعالها بين القليل و الكثير و ترك الاستفعال دليل العموم.

و الجواب عن ذلك انها و ان كانت مطلقة لما ذكر، إلا انه لا بد من رفع اليد عن إطلاقها بالأخبار المتقدمة التي ادعينا تواترها إجمالا لدلالاتها على انفعال القليل بمجرد ملاقاة النجس، و ان لم يتغير شيء من أوصافه، و هذا كما دل على نجاسة ماء الإناء إذا أصابته قطرة من الدم «٤» أو

(١) المروية في الباب ٣ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(٢) المروية في الباب المتقدم من المصدر المذكور.

(٣) المروية في الباب المتقدم من المصدر المذكور.

(٤) كما في صحيحة علي بن جعفر عن أخيه المروية في الباب ٨ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ١، ص: ١٥٤

.....

أصابته يده و هي قدرة «١» أو شرب منه الكلب و الخنزير «٢» و من الظاهر ان ملاقاة هذه الأمور للماء القليل لا يوجب تغيره في شيء مع أنه ينفع بملاقاتها و هذه الأخبار تكفي في تقييد إطلاق الروايات المتقدمة.

و مما يدلنا على هذا ما ورد في صحيحة صفوان بن مهران الجمال من سؤاله (ع) عن مقدار الماء و حكمه بعدم الانفعال على تقدير بلوغ الماء نصف الساق. و الوجه في دلالتها انه لو لم يكن هناك فرق بين القليل و الكثير لما كان وجه لسؤاله عليه السلام عن مقدار الماء.

قال: صفوان الجمال سألت أبا عبد الله (ع) عن الحيض التي ما بين مكة إلى المدينة تردها السباع، و تلغ فيها الكلاب. و تشرب منها الحمير و يغتسل فيها الجنب و يتوضأ منها قال و كم قدر الماء؟ قال: الى نصف الساق و الى الركبة فقال: توضأ منه «٣».

وقد دلت هذه الرواية على عدم انفعال الكر بورود السباع، و ولوغ الكلاب و نحوهما فان الماء في الصحارى إذا بلغ نصف الساق يشتمل على أضعاف الكر غالباً، إذ الصحارى مسطحة، و ليست مرتفعة الأطراف كالحياض الموجودة في البيوت فإذا بلغ فيها الماء نصف الساق فهو يزيد عن الكر بكثير.

و يدل على تقييد المطلقات المتقدمة أيضاً ما ورد من الأخبار في تحديد الماء العاصم بالكر كما في صحيحة إسماعيل بن جابر قال: سألت أبا عبد الله (ع)

-
- (١) كما في صحيحة أحمد بن محمد بن أبي نصر و غيرها المروية في الباب ٨ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.
- (٢) كما في صحيحتي علي بن جعفر و محمد بن مسلم المرويتين في الباب ١ من أبواب الأستار من الوسائل.
- (٣) المروية في الباب ٩ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.
- التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٥٥
-

عن الماء الذي لا ينجسه شيء فقال كر .. «١» و غيرها مما هو بهذا المضمون لأنها تدل على أن القليل يفعل بملاقاة النجس و ان لم يحصل فيه تغير، و هذه الأخبار و ان كانت معارضة للمطلقات المتقدمة بالعموم من وجه. إلا انها تتقدم على المطلقات و توجب تقيدها لا محالة.

و الوجه في ذلك هو أن هذه الأخبار دللتنا على أن هناك شيئاً يوجب انفعال القليل دون الكثير و ليس هذا هو التغير قطعاً لأنه كما ينجس القليل كذلك يوجب انفعال الكثير لما دل على تنجس ماء البئر و نحوه بالتغير في أحد أوصافه كما عرفته سابقاً، و لا سيما ان أغلب الآبار كر، و عليه فلا بد من تقييد ما دل على اعتصام البئر و الكر و نحوهما كإطلاق قوله لأن له مادة «٢» و قوله كر «٣» بما إذا لم يتغير بشيء من أوصاف النجس.

و قد صرح بما ذكرناه في صحيحة شهاب بن عبد ربه المروية عن بصائر الدرجات حيث قال (ع) في ذيلها و جئت تسأل عن الماء الراكد من الكر [٤] مما لم يكن فيه تغير أو ريح غالباً قلت فما التغير؟ قال:

[٤] قد اعتمدنا في نقل الصحيحة مشتملة على كلمة «من الكر» و الاستدلال بها على نجاسة الكر المتغير بأوصاف النجس على نقل صاحب الوسائل «قده» و لما راجعنا البحار و نفس بصائر الدرجات ظهر أن نسخ الكتاب مختلفاً و في بعضها «من البئر» و بذلك تصبح الرواية مجتمعة و تسقط عن الاعتبار و الذي يسهل الخطب ان مدرك الحكم بنجاسة الكر المتغير غير منحصر بهذه الصحيحة و ذلك لقيام الضرورة و التسالم القطعي حتى -

-
- (١) المروية في الباب ٩ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.
- (٢) كما في صحيحة ابن بزيع المروية في الباب ٣ و ١٤ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.
- (٣) كما في صحيحة إسماعيل بن جابر المتقدمة أنفا.
- التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٥٦
-

الصفرة فتوضاً منه و كلما غلب كثرة الماء فهو طاهر «١».

و إذا قيدنا أدلة اعتصام الكر و شبهه بما لا تغير فيه فتنقلب النسبة بين المطلقات و أخبار اعتصام الكر الى العموم المطلق و تكون أخبار اعتصام الكر غير المتغير أخص مطلقاً من المطلقات. لأنها بإطلاقها دلت على عدم انفعال غير المتغير كرا كان أم قليلاً و الروايات الواردة في الكر تدل على عدم انفعال خصوص الكر الذي لا تغير فيه، و بما أنها أخص مطلقاً عن المطلقات فلا محالة نقيدها بالكر و النتيجة أن ما لا يكون كرا ينفع بملاقاة النجاسة فالذي يوجب انفعال خصوص القليل دون الكثير هو ملاقاة النجس في غير

– من الكاشاني «قده» على نجاسة الماء المتغير و لو كان كرا.

مضافاً الى الاخبار المتقدمة التي استدللنا بها على ذلك في ص ٧٥- ص ٧٨ فان فيها غنى و كفاية في الحكم بنجاسة الماء المتغير. أضف الى ذلك موثقة أبي بصير قال: سألته عن كر من ماء مرت به- و انا في سفر- قد بال فيه حمار أو بغل أو إنسان قال: لا توضأ منه و لا تشرب (الباب ٣ من أبواب الماء المطلق من الوسائل) لأنها بعد ما قيدناها بالأخبار المستفيضة بل المتواترة الدالة على عدم نجاسة الكر بملاقاة النجس من غير تغير كالصريحة في إرادة تغير الكر ببول الإنسان فيه. و أما نهيه (ع) عن شربه أو التوضؤ منه إذا بال فيه بغل أو حمار فهو محمول على الكراهة أو التقيء. و يؤيدها ما ورد في غير واحد من الاخبار من النهي عن التوضؤ أو الشرب من الغدير و النقع فيما إذا تغيرا بوقوع الجيفة فيهما إذ النقع، و الغدير في الصحارى يشملان- عادة- على أزيد من الكر بكثير و لا سيما على المختار من تحديده بسبعة و عشرين شبراً فليلاحظ.

(١) المروية في الباب ٩ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٥٧

.....

صورة التغير. و الى هنا تلخص ان الروايات العامة لا تنفع المحدث المزبور في المقام. و أما الأخبار الخاصة فما يستدل به على مسلك المحدث الكاشاني (قده) عدة روايات.

(منها): ما رواه محمد بن ميسر

قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل الجنب ينتهي إلى الماء القليل في الطريق، و يريد أن يعتسل منه و ليس معه إناء يغرف به و يده قدرتان قال: يضع يده ثم يتوضأ ثم يغتسل. هذا مما قال الله عز و جل [□] مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ «١» و قد دلت على عدم انفعال القليل بملاقاة المنتجس اعنى يدي الرجل القدرتين و لذا صح منه الوضوء و الغسل و هي- كما ترى- واردة في خصوص القليل كما هو ظاهر.

و قد يناقش فيها كما في طهارة المحقق الهمداني (قده) بأنها وردت تقيء لموافقتها لمذهب العامة، حيث جمعت بين الوضوء و غسل الجنابة. و هما مما لا يجتمعان في مذهب الشيعة. و لا يخفى ضعف هذه المناقشة كما تنبه عليه هو (قده) أيضاً إذ المراد بالوضوء في الرواية ليس هو الوضوء بالمعنى المصطلح عليه بل هو بمعناه اللغوي، و هو المعبر عنه في الفارسية ب «شست و شو كردن» فأين اجتماع الوضوء مع الغسل؟! (فالصحيح في الجواب أن يقال): ان القليل في الرواية ليس بمعناه المصطلح عليه عند الفقهاء فإنه اصطلاح منهم (قدهم)، و لم يثبت ان القليل كان بهذا المعنى في زمانهم عليهم السلام بل هو بمعناه اللغوي الذي هو في مقابل الكثير،

و من البين ان القليل يصدق حقيقة على الكر و الكرين بل و على أزيد من ذلك في الصحارى بالإضافة الى ما في البحار

(١) المروية في الباب ٨ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ١، ص: ١٥٨

.....

و البركان، و عليه فالرواية غير واردة في خصوص القليل.

نعم ان إطلاقها يشمل ما دون الكر أيضا، و لكنك عرفت ان الاخبار الواردة في انفعال القليل بالملاقاة البالغة حد التواتر تقتضى تقييد المطلقات و تخصيصها بغير ذلك لا محالة.

و لعل السؤال في الرواية من أجل ان جماعة من العامة ذهبوا الى نجاسة الغسالة في الجنابة، و لو مع طهارة البدن [١] بل ذهب أبو حنيفة و غيره

[١] و في عمدة القارئ «شرح البخارى، للعيني الحنفى ج ١ ص ٨٢٢ باب استعمال فضل وضوء الناس» اختلف الفقهاء فيه: فعن أبي

حنيفة ثلاث روايات (الاولى): ما رواه عنه أبو يوسف انه نجس مخفف (الثانية) رواية الحسن ابن زياد عنه انه نجس مغلظ (الثالثة):

رواية محمد بن الحسن عنه انه طاهر غير طهور، و هو اختيار المحققين من مشايخ ما وراء النهر، و عليه الفتوى عندنا.

و في المجلد ١ من بدائع الصنائع للكاشانى الحنفى ص ٦٨ ان أبا يوسف جعل نجاسة المستعمل في الوضوء و الغسل خفيفة لعموم

البلوى فيه لتعذر صيانته الثياب عنه. و لكونه محل الاجتهاد فأوجب ذلك خفة في حكمه و الحسن جعل نجاسته غليظة لأنها نجاسة

حكيمية، و انها أغلظ من الحقيقية ألا ترى انه عفى عن القليل من الحقيقية دون الحكيمية كما إذا بقى على جسده لمعة يسيرة.

و قال ابن حزم في المجلد ١ من المحلى ص ١٨٥ ان أبا حنيفة ذهب الى عدم جواز الغسل و الوضوء بالماء المستعمل في الوضوء و

الغسل و ان شربه مكروه، و قال روى عنه- يعنى أبا حنيفة- انه طاهر و الأظهر عنه انه نجس و هو الذى روى عنه نسا و انه لا ينجس

الثوب إذا أصابه الماء المستعمل إلا أن يكون كثيرا فاحشا. و نقل عن أبي يوسف انه فصل بين ما إذا-

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ١، ص: ١٥٩

.....

إلى نجاسة غسالة الوضوء أيضا فإنهم يشترطون فى الطهارة أن يكون الماء

كان المقدار الذى أصاب الثوب من الماء المستعمل شبرا فى شبر فقد نجسه و ما إذا كان أقل من ذلك فلم ينجسه، ثم نقل عن أبي

حنيفة و أبي يوسف كليهما ان الرجل الطاهر إذا توضأ فى بئر فقد نجس ماءها كله فيجب نزحها و لا يجزيه ذلك الوضوء بلا فرق فى

ذلك بين أن يتوضأ للصلاة قبل ذلك و ما إذا لم يتوضأ لها، فان اغتسل فيها أيضا أنجسها كلها سواء أ كان جنبا قبل ذلك أم لم

يكن، و إنما اغتسل فيها من غير جنابة بل و لو اغتسل فى فى سبعة آبار نجسها كلها.

و عن أبي يوسف انه ينجسها كلها و لو اغتسل فى عشرين بئرا، و فى ص ١٤٧ مشيرا الى أبي حنيفة و أصحابه ما هذا نصه: و من

عجيب ما أوردنا عنهم قولهم فى بعض أقوالهم ان ماء وضوء المسلم الطاهر النظيف أنجس من الفأرة الميتة.

و لم يتعرض فى «الفقه على المذاهب الأربعة» لهذا القول بل عد الماء المستعمل من قسم الطاهر غير الطهور قولاً واحداً. نعم ذهب

جماعة الى ذلك.

ففى المغنى لابن قدامة الحنبلى ج ١ ص ١٨ الماء المنفصل عن أعضاء المتوضى و المغتسل فى ظاهر المذهب طاهر غير مطهر لا يرفع حدثا و لا يزيل نجسا و فى ص ٢٠ قال: جميع الأحداث سواء فيما ذكرنا.

و فى كتاب الأم للشافعى ج ١ ص ٢٥ إذا توضأ بما توضأ به رجل لا نجاسة على أعضائه لم يجزه لأنه ماء قد توضى به، و كذا لو توضأ بماء قد اغتسل فيه رجل، و الماء أقل من قلتين لم يجزه. ثم قال: لو أصاب هذا الماء الذى توضأ به من غير نجاسة على البدن ثوب الذى توضأ به أو غيره أو صب على الأرض لم يغسل منه الثوب، و صلى على الأرض لأنه ليس

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة، ١، ص: ١٦٠

.....

عشرة فى عشرة [١] و هو يبلغ مائة شبر فى سعته، و من هنا لا يغتسلون فى الغدران و النقيع لعدم بلوغهما الحد المذكور اللهم إلا أن يكون نهرا أو بحرا، و لأجل هذا سأله الراوى عن الاغتسال فى مياه الغدران و النقيع بتخيل انفعالهما بالاغتسال و أجابه (ع) بأنها معتصمة و أزيد من الكر. و عدم اعتصام الكر حرجى و لو فى بعض الموارد و مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ.

(ومنها): صحيحة زرارة عن أبي عبد الله (ع)

إشارة

قال: سألته عن الحبل يكون من شعر الخنزير يستقى به الماء من البئر هل يتوضأ من

- بنجس .. و تابعه الغزالي فى الوجيز ج ١ ص ٣ فقال: الماء المستعمل فى الحدث طاهر غير ظهور على القول الجديد. و فى المدونة لمالك ج ١ ص ٤ قال: مالك لا يتوضأ بماء قد توضى به مرة و لا خير فيه، فإذا لم يجد رجل إلا ماء قد توضى به مرة فأحب إلى أنه يتوضأ به إذا كان طاهرا و لا يتيمم، و إذا أصاب الماء الذى توضى به مرة ثوب رجل فلا يفسد عليه ثوبه إذا كان الماء طاهرا. و قد نسب ذلك أيضا الى مالك فى بداية المجتهد لابن رشد المالكي ج ١ ص ٢٥

[١] عثرنا على ذلك فى المجلد السادس من التفسير الكبير للفخر الرازى ص ٤٨٧ سطر ٢ من طبعه استانبول حيث قال: و أما تقدير أبى حنيفة بعشر فى عشر فمعلوم انه مجرد تحكم. و يطابقه ما فى المجلد ١ من الفقه على المذاهب الأربعة ص ٤ من قوله: الحنفية قالوا ان الماء ينقسم الى قسمين كثير و قليل فالأول كماء البحر، و الأنهار، و الترغ، و المجارى الزراعية و منه الماء الراكد فى الأحواض المربعة البالغة مساحتها عشرة أذرع فى عشرة بذراع العامة ..

هذا و لكن المعروف من أبى حنيفة و أصحابه فى كتبهم المعده للإفتاء و الاستدلال تقدير الكثير بأمر آخر، و هو كون الماء بحيث إذا حرك أحد-

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة، ١، ص: ١٦١

.....

ذلك الماء؟ قال: لا بأس. (١)

و تقريب الاستدلال بها ان شعر الخنزير نجس، و الغالب ان الماء

طرفيه لا يتحرك الآخر. وقد نص بذلك في بداية المجتهد لابن رشد ص ١٨، وفي التذكرة ص ٢ عن أبي حنيفة وأصحابه انه كلما تيقن أو يظن وصول النجاسة اليه لم يجز استعماله و قدره أصحابه ببلوغ الحركة. ثم ضعفه بعدم الضبط فلا يناط به ما يعم به البلوى، و في المجلد ١ من المحلى ص ١٥٣ عن أبي حنيفة ان الماء ببركة إذا حرك أحد طرفيها لم يتحرك طرفها الآخر فإنه لو بال فيها ما شاء أن يبول فله أن يتوضأ منها و يغتسل فان كانت أقل من ذلك لم يكن له و لا لغيره أن يتوضأ منها و لا أن يغتسل. و أيضا في المجلد ١ من المحلى ص ١٤٣ عن أبي حنيفة ما حاصله ان وقوع شيء من النجاسات في الماء الراكد ينجس كله قلت النجاسة أو كثرت و يجب إهراقه و لا تجوز الصلاة بالوضوء أو بالغتسال منه كما لا يجوز شربه كثر ذلك الماء أو قل اللهم إلا أن يكون بحيث إذا حرك أحد طرفيه لم يتحرك الآخر فإنه طاهر حينئذ و يجوز شربه كما يجوز التطهير به.

و قال في بدائع الصنائع المجلد ١ ص ٧٢ انهم اختلفوا في تفسير الخلوص فاتفقت الروايات عن أصحابنا انه يعتبر الخلوص بالتحريك و هو انه ان كان بحال لو حرك طرف منه يتحرك الطرف الآخر فهو مما يخلص و ان كان لا يتحرك فهو مما لا يخلص .. و قد أورد في المحلى ص ١٤٣ على أبي حنيفة و أصحابه بأن الحركة في قولهم ان حرك طرفه لم يتحرك .. بما ذا تكون فليت شعري هل تكون بإصبع طفل، أم بتبنة، أو بعود مغزل، أو بعموم عائم، أو بوقوع فيل، أو بحصاة صغيرة، أو بانهدام جرف؟! نحمد الله على السلامة من هذه التخاليط.

(١) المروية في باب ١٤ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٦٢

.....

يتقاطر من الحبل على الماء الموجود في الدلو، فلو كان القليل ينفعل بملاقاة النجس لتنجس ماء الدلو بما يتقاطر عليه من الماء الملاقي لشعر الخنزير، مع ان الامام (ع) نفى البأس عن التوضؤ به، و هذا يدل على عدم انفعال القليل.

و يدفع هذا الاستدلال:

(أولاً): ان الرواية شاذة

، فهي لو تمت و صحت، فلا- يعارض بها الأخبار المشهورة التي دلت على عدم اعتصام القليل، و الشهرة في الرواية من مرجحات المتعارضين، بل ذكرنا في الأصول إنها تلغى ما يقابلها عن الحجية رأساً.

و (ثانياً): ان من الجائر أن يكون الحبل المفروض اتخاذه من شعر الخنزير غير متصل بالدلو

على نحو يصل اليه الماء، و يتقاطر منه على الدلو و لعل وجه السؤال عن حكم ذلك حينئذ هو احتمال بطلان الوضوء، لأجل أن الخنزير و شعره مبغوضان في الشرع.

و قد أفتى جمع من الفقهاء (قدمهم) بحرمة استعمال نجس العين حتى في غير ما يشترط فيه الطهارة كلبسه في غير حال الصلاة، فإذا حرم استعمال شعر الخنزير مطلقاً، كان من المحتمل بطلان الوضوء الذي هو أمر عبادي بالاستقاء له بما هو مبغوض، و لأجل هذا الاحتمال سأله (ع) عن حكم الوضوء بذلك الماء، و أجابه (ع) بعدم البأس به.

و (ثالثاً): ان دلالة الرواية على اعتصام القليل

لو تمت فإنما هي بالإطلاق، ولا مانع من تقييده بما دل على انفعال القليل بالملاقاة، ولا بعد في بلوغ ما في بعض الدلاء المستعمل في سقى المزارع كرا، ولا سيما إذا بنينا على أن مكعبه ما يكون سبعة و عشرين شبرا.

و (رابعاً): لو أغمضنا عن جميع ذلك

، و فرضنا الصحيحة صريحة في ملاقاة شعر الخنزير لماء الدلو مع فرض قلته، فأیضا لا دلالة لها على عدم التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٦٣

.....

انفعال القليل بملاقاة النجس، و ذلك لجواز ان تكون الصحيحة ناظرة الى عدم نجاسة شعر الخنزير، كما ذهب اليه السيد المرتضى (قده) و غيره، و استدل عليه بهذه الصحيحة، و عليه فيتعين حملها على التقيّة لذهاب جماعة من العامة الى عدم نجاسة شعر الخنزير و الكلب [١].

و كيف كان فلا يمكن الاستدلال بها على تساوى الماء القليل و الكثير في الاعتصام، و قد قدمنا ان ما في صحيحة صفوان الجمال «٢» من سؤاله (ع) عن مقدار الماء، و حكمه بعدم الانفعال على تقدير بلوغ الماء نصف الساق أوضح شاهد على الفرق بين الماء القليل و الكثير.

و (منها): رواية أبي مريم الأنصاري

قال: كنت مع أبي عبد الله (ع) في حائط له فحضرت الصلاة فنزع دلوا للوضوء من ركي له فخرج عليه قطعة من عذرة يابسة فأكفأ رأسه و توضأ بالباقي «٣» حيث دلت على عدم انفعال القليل بملاقاة النجس، و لذا توضأ (ع) بباقي الماء في الدلو. و قد حملها الشيخ «تارة» على أن الدلو كان بمقدار كر. و هو لا

[١] ففي «الفتاوى على المذاهب الأربعة» المجلد ١ ص ١٣ ان المالكية قالوا بطهارة جميع الأشياء المذكورة «الشعر و الوبر و الصوف و الريش» من أى حيوان سواء أ كان حيا أم ميتا مأكولا أم غير مأكول و لو كلبا أو خنزيرا و سواء أ كانت متصلة أم منفصلة .. و فى ص ١٦ ان المالكية ذهبوا الى طهارة كل حي و لو كان كلبا أو خنزيرا و وافقهم الحنفية على طهارة عين الكلب ما دام حيا على الراجح الا ان الحنفية قالوا بنجاسة لعابه تبعا لنجاسة لحمه بعد موته.

(٢) المروية في الباب ٩ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(٣) المروية في الباب ٨ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٦٤

.....

يخلو عن غرابة.

و «أخرى» على أن العذرة عذرة غير الإنسان من سائر الحيوانات المأكول لحمها. و يبعده ان العذرة قد أخذت فيها الرائحة الكريهة،

كما في مدفوع الإنسان و الهرة و الكلب. و لا تطلق العذرة على مدفوع سائر الحيوانات المحللة لعدم اشتماله على الرائحة الكريهة، و إنما يعبر عنها بالروث.

و «ثالثة» على أن المراد بالباقي هو الباقي في البثر دون الماء الباقي في الدلو. و يدفعه أن ظاهر الرواية انه اكفاً رأس الدلو حتى يتوضأ بالماء الباقي في الدلو، لا انه أراق جميع ماء الدلو. على أن هذا الاحتمال بعيد في نفسه.

و «رابعة» حملها على التقيئة. و لا يخفى أن غرضه «قده» بهذه الوجوه. هو التحفظ على الرواية، و عدم طرحها مهما أمكن العمل بها و لو يحملها على وجوه بعيدة. لا انه «ره» لم يلتفت الى بعد تلك الوجوه على ما هو عليه من الدقة و الجلالة.

فالصحيح في الجواب أن يقال: ان الرواية ضعيفة السند من جهة «بشير» الراوى عن أبى مريم لتردده بين الثقة و غيره، و ان كان أبو مريم موثقاً في نفسه، فلا اعتبار بالرواية.

و «منها»: ما عن زرارة عن أبى جعفر عليه السلام

قال: قلت له رواية من ماء سقطت فيها فأرة أو جرد أو صعوة ميتة قال: إذا تفسخ فيها فلا تشرب من مائها و لا تتوضأ و صيها و ان كان غير متفسخ فاشرب منه و توضأ و اطرح الميتة إذا أخرجتها طرية و كذلك الجرء و حب الماء و القرية و أشباه ذلك من أوعية الماء و قال أبو جعفر (ع): إذا كان الماء أكثر من رايته لم ينجسه شيء تفسخ فيه أو لم يتفسخ فيه إلا أن

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٦٥

.....

يجيء له ريح تغلب على ريح الماء «١».

و «الجواب عنها» انها ضعيفة سندا و متنا فاما ضعفها سندا. فلوقوع على بن حديد في طريقها.

و أما بحسب متنها فلاشتمالها على ما لا يقول به أحد، حتى ابن عقيل و هو تنجس الماء بتفسخ الميتة، و عدمه بعدم تفسخها. فان من يرى انفعال القليل بالملاقاة، و من لا يرى انفعاله بها لا يفرق بين ما إذا تفسخ فيه النجس و ما إذا لم يتفسخ هذا أولاً.

و أما ثانياً: فلاشتمالها على الفرق بين مقدار الرواية، و الزائد عليه مع انه لا فرق بينهما، فان الفرق انما هو بين الكر و القليل، و الرواية أقل من الكر فطرح الرواية متعين هذا [٢].

على ان هاتين الروايتين، و أشباههما على تقدير صحتها في نفسها لا- يمكن أن تقابل بها الأخبار المتواترة الدالة على انفعال الماء القليل بالملاقاة، لأن الشهرة تستدعى إلغاء ما يقابلها عن الاعتبار رأساً، و عليه فالمقتضى لانفعال القليل موجود و هو تام و المانع عنه مفقود.

الوجوه الأخر مما استدل به الكاشانى (قده)

إشارة

ثم ان المحدث الكاشانى على ما نقله في الحدائق استدل على ما ذهب اليه بوجوه آخر لا يخلو بعضها عن دقة و ان كان ضعيفاً.

«منها»: ان القليل لو قلنا بانفعاله بالملاقاة

إشارة

، لما أمكن تطهير

[٢] يأتي ان بعض أفراد الراوية يسع مقدار الكر اعنى ما يبلغ مقدار سبعة و عشرين شبرا.

(١) المروية في الباب ٣ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٦٦

.....

شئ من المتنجسات به، و هو مقطوع الفساد، و ذلك لأن الجزء المتصل من القليل بالمتنجس ينفعل بملاقاته على الفرض، فلا تحصل به الطهارة.

و أما غير الجزء المتصل بالمتنجس فلا ربط بينه و بين المتنجس حتى يطهر به

و يمكن تقريب ما أفاده بوجهين:

«أحدهما»: أن يقال ان الجزء المتصل من القليل بالمتنجس

ينفعل بمجرد الملاقاة على الفرض، و مع انفعاله لا يحصل به التطهير، إذ يشترط في المطهر ان يكون طاهرا في نفسه، و هكذا نقول في الجزء الثاني منه إذا اتصل بالمتنجس و كذا في الجزء الثالث و هكذا ..

و «ثانيهما»: ان الجزء المتصل بالمتنجس

إذا انفعل بالملاقاة فهو يوجب تنجس المغسول به ثانيا، لأنه نجس و هو يوجب التنجيس لا محالة و هكذا كلما غسلناه به فلا تحصل به الطهارة، و القول بتنجسه بالملاقاة و طهارته بالانفصال عنه مستبعد جدا، لأن الانفصال ليس من أحد المطهرات. و الجواب عن التقريب الأول: ان ما ذكره من الصغرى و الكبرى ممنوعتان.

«أما الصغرى» و هى انفعال الماء القليل بمجرد اتصاله بالمتنجس فلأن المقصود بالكلام في المقام كما أشرنا إليه في أوائل البحث إنما هو إثبات انفعال القليل في الجملة، و على نحو الموجبة الجزئية، لا في كل مورد و كل حال و يكفي في ثبوت ذلك انفعال القليل بملاقاة المتنجس فيما إذا ورد عليه النجس، و أما إذا كان الماء واردا على النجس، فهب انا التزمنا بما أفاده من عدم انفعاله بالملاقاة، لما أشار إليه من عدم إمكان تطهير المتنجس بالقليل على تقدير انفعاله فهذا المحذور انما يلزم فيما إذا قلنا بانفعال القليل مطلقا، دون ما إذا خصصناه بصورة ورود النجس عليه، و يأتي تفصيل ذلك في محله إن شاء الله.

و على الجملة ان الالتزام بعدم انفعال القليل - عند وروده على النجس

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٦٧

.....

تخصيصا لأدلة انفعال القليل في تلك الصورة بما دل على حصول الطهارة بالغسل بالقليل - لا ينافى ما نحن بصدد إثباته في المقام من انفعال الماء القليل بملاقاة النجس في الجملة، و على نحو الموجبة الجزئية، إذ يكفي في ثبوته انفعال القليل في صورة ورود النجس

عليه هذا كله أولاً.

و ثانياً انه يشترط في التطهير ازالة عين النجاسة عن المتنجس، و إذا زالت عين النجس عن المغسول فلا محالة يبقى متنجساً، و لنا أن نمنع عن انفعال القليل بملاقاة المتنجس، بدعوى اختصاص الإجماع و الأدلة الدالة على انفعال القليل بما إذا لاقته عين النجس، و لم يدلنا دليل على انفعاله بملاقاة المتنجس كما ذهب اليه المحقق الخراساني (قده).

و هذا غير القول بعدم منجسية المتنجس، لأننا و ان قلنا بمنجسية المتنجسات كالنجاسات، إلا أن لنا أن نلتزم بعدم انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجسات، لاختصاص ما دل على انفعاله بملاقاة الأعيان النجسة، و عليه فلا يتنجس القليل عند اتصاله بالمتنجس حتى يلزم محذور عدم إمكان تطهير المتنجس بالماء القليل.

و هذان الوجهان و ان كان لا يلتزم بشيء منهما على ما ستعرف، إلا ان الغرض من ذكرهما هو أن حصول الطهارة عند الغسل بالماء القليل لا ينافي الالتزام بانفعال القليل، فان المقصود إثبات انفعاله في الجملة لا في كل مورد.

و أما «منع الكبرى» على تقدير تمامية الصغرى فلان الدليل إنما أثبت اشتراط عدم نجاسة الماء قبل غسل المتنجس، و أما عدم تنجسه حتى يغسله فلا و لم يستفد ذلك من أي دليل إذ الماء لا بد و أن لا يحتمل القذارة قبل الغسل به حتى يتحمل قذارة المتنجس المغسول به. و أما عدم تحمله القذارة حتى يغسله فيه فلم يقدّم على اعتباره دليل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٦٨

.....

بل الأمر في القذارات العرفية كما ذكرناه قطعاً فان الماء إذا لم يكن متقدراً بالقذارة العرفية، و غسل به شيء متقدر عرفاً فلا محالة يتحمل الماء تلك القذارة، و يرفعها عن المغسول به، و القذارة تنتقل منه الى الماء بالغسل فإذا كان هذا حال القذارة العرفية فلتكن القذارة الشرعية أيضاً كذلك.

بل الحال كما وصفناه في أحجار الاستنجاء أيضاً إذ يشترط فيها أن لا تكون متنجسة قبل الاستنجاء بها، مع انها تنجس بالاستنجاء فتقلع النجاسة عن المحل و يتصف بها كما يتصف المحل بالطهارة، و الماء في المقام أيضاً كذلك فإنه يفعل بنجاسة المغسول به، و يتحملها بعد ما لم يكن كذلك قبل غسله فيطهر الثوب و يتنجس الماء و هو (قده) سلم ذلك في الأحجار و إنما استشكل في خصوص المقام.

و أما الجواب عن التقريب الثاني: فهو انا ان استثنينا الغسالة عما دل على انفعال الماء القليل، فلا يبقى مجال لانفعال القليل باتصاله بالمتنجس و تنجس المغسول به ثانياً. و هذا ظاهر و أما إذا لم نستثن ذلك، و قلنا بنجاستها فأيضاً نلتزم بعدم تنجس المغسول بالماء القليل ثانياً، و ذلك بتخصيص ما دل على تنجيس المتنجس بما دل على جواز التطهير بالقليل.

و (منها): اي من جملة ما استدل به الكاشاني (ره) ان دلالة الاخبار على انفعال الماء القليل بالمفهوم

، و دلالة الاخبار الخاصة أو العامة على عدم انفعاله بالمنطوق و الدلالة المنطوقية تتقدم على الدلالة المفهومية، كما أن النص يتقدم على الظاهر كذا أفاده (قده).

و لا يخفى عدم تمامية شيء من الصغرى و الكبرى في كلامه.

(أما عدم تمامية الصغرى): فلأجل أن الدليل على انفعال الماء القليل غير منحصر في مفهوم قوله (ع) الماء إذا بلغ .. فان هناك روايات خاصة قد دلت على انفعال القليل بمنطوقها.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٦٩

.....

و (أما منع الكبرى): فلما بينا في محله من أن كون الدلالة بالمنطوق لا يكون مرجحا لأحد المتعارضين على الآخر، بل قد تتقدم الدلالة المفهومية على المنطوق، كما إذا كان المفهوم أخص مطلقا من المنطوق و بذلك نقدم الأخبار الدالة على انفعال القليل - و إن كانت الدلالة بالمفهوم - على ما دل على عدم انفعاله بالمنطوق من العموم أو الإطلاق لأن الأولى أخص مطلقا من الثانية. على أن المعارضة للدلالة المفهومية ترجع الى معارضة الدلالة المنطوقية لاستحالة التصرف في المفهوم بما هو فإنه معلول و ملازم للخصوصية المذكورة في المنطوق، و عليه فالمعارضة بين المنطوقين دائما كما ذكرناه. و تفصيل ذلك موكول الى علم الأصول.

و (منها): ان اختلاف الروايات الواردة في تحديد الكر

يكشف كشفا قطعيا عن عدم اهتمام الشارع بالكر حيث حد في بعضها بسبعة و عشرين شبرا، و في بعضها الآخر بستة و ثلاثين، و في ثالث باثني و أربعين شبرا و سبعة أثمان شبر، و عليه فلا مناص من حملها على بيان استحباب التنزه عما لم يبلغ حد كر لما بينها من الاختلاف الكثير.

و يدفعه: ان اختلاف الاخبار الواردة في التحديد لا- يكشف عن عدم اهتمام الشارع بوجه، بل المتعين حينئذ أن يؤخذ بالمقدار المتيقن، و يحمل الزائد المشكوك فيه على الاستحباب.

و (منها): ان الماء القليل لو كان ينفعل بالملاقاة

لبين الشارع كيفية التحفظ عليه و أمر بحفظه عن ملاقاته النجاسات، و المتنجسات كأيدي المجانين و الصبيان المتقدرة غالبا و لم يرد من الشارع رواية في ذلك. و أيضا استلزم ذلك نجاسة جميع مياه البلدين المعظمتين «مكة و المدينة» لانحصار مائهما في القليل غالبا و تصل إليه أيدي الأطفال، و نظائرها مما هو متنجس على الأغلب، و معه كيف يصنع أهل البلدين؟ بل بذلك يصبح جعل أحكام التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٧٠

.....

الماء في حقهم من الطهارة و غيرها لغوا ظاهرا.

أما ما ذكره أولا: فالجواب عنه أن بيان كيفية التحفظ على الماء القليل غير لازم على الشارع بوجه، فان التحفظ عليه كالتحفظ على الأموال و الذي يلزم على الشارع هو بيان حكم القليل، و بعد ما صرح بأعلى صوته على ان الماء القليل ينفعل بملاقاة النجس و المتنجس - على ما نطقت به الاخبار المتقدمة في محلها - فعلى المكلف أن يجنبه عن ملاقاته ما يوجب تنجسه من أيدي المجانين، و الأطفال و غيرها ممن تغلب النجاسة في شفثيه أو يديه.

و أما ما ذكره ثانيا فيرده أن الشارع قد حكم بطهارة كل ما يشك في نجاسته، و من الظاهر انه لا علم وجداني لأحد بنجاسة مياه البلدين، و انما يحتمل نجاستها كما يحتمل طهارتها، فان دعوى العلم بنجاسة الجميع جزافية محضة.

(لا يقال): لا استبعاد في دعوى العلم الوجداني بنجاسة مياه البلدين نظرا الى أن النجاسة من الأمور السارية كما نشاهده بالعيان عند ما نسي أحد نجاسة يده - مثلا - فإنه الى أن يلتفت إليها قد نجس أشياء كثيرة من ثيابه و بدنه، و أوانيها و غيرها.

هذا بضميمة ملاحظة الأماكن التي جرت عادتهم على جعل المياه القليلة عليها في البلدين، حيث ان المياه فيهما تجعل على ظروف و أوان مثبتة في بيت الخلاء، و قد جعل عندها آنية أخرى يأخذ بها المتخلى من مياه الأواني المثبتة فيستنجي و يطهر بدنه، و ليست

أواني المياه في البلدتين كالحباب المتعارفة عندنا مما يمكن تطهيره بالمطر أو الشمس أو بإلقاء كر عليه، فإنها كما بيناه مثبتة في بيت الخلاء، و هي مسقفة لا تصيبها شمس ولا مطر ولا يلقى عليها كر.

و ملاحظة كثرة الواردين عليهما من حجاج و زوار، و هي على طوائف

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٧١

.....

مختلفة من فرق السنة و الشيعة و فيهم أهل البوادي و القرى و غيرهم ممن لا يبالي بالنجاسة- و ربما يعتقد بكفاية مطلق ازالة العين في التطهير.

فإذا قلنا مع ذلك كله بانفعال الماء القليل، و تنجس ما في تلك الأواني المثبتة بنجاسة يد أحد الواردين، أو الأطفال و المجانين، فلا محالة تسرى النجاسة منها الى جميع الأشياء الموجودة في البلدتين، و من البين أن دعوى العلم القطعي بنجاسة يد أحد الواردين و المتخلين من هؤلاء الجماعات قريبة لا سبيل إلى إنكارها، و قد عرفت أن ذلك يستلزم العلم بنجاسة جميع المياه و غيرها مما يوجد في البلدتين.

لأنه يقال هذه الدعوى و ان كانت صحيحة كما ذكرت، إلا أنها تتوقف على القول بانفعال القليل بكل من النجس و المتنجس، إذ لو اقتصرنا في انفعاله بملاقاة الأعيان النجسة- كما ذهب إليه المحقق صاحب الكفاية (قده) أو منعنا عن كون المتنجس منجسا مطلقا، و لو مع الوساطة كما يأتي تفصيل ذلك في محله إن شاء الله- لم يبق في البين إلا احتمال النجاسة، و هو مورد لقاعدة الطهارة.

نعم لو قلنا بانفعال القليل بكل من النجاسات و المتنجسات، و قلنا أيضا بتأثير المتنجس في التنجيس على الإطلاق مع الوساطة، و بدونها لكانت الشبهة المذكورة- و هي دعوى العلم الوجداني بنجاسة المياه القليلة، بل جميع الأشياء في العالم- مما لا مدفع له.

و إنكار العلم الوجداني حينئذ مكابرة بينة، بل ذكر المحقق الهمداني (قده) إن من أنكر حصول العلم الوجداني له بنجاسة كل شيء، و هو يلتزم بمنجسية المتنجسات، فلا حق له في دعوى الاجتهاد و الاستنباط فإنه لا يقوى على استنتاج المطالب من المبادئ المحسوسة فضلا عن أن يكون من أهل الاستدلال و الاجتهاد، و الأمر كما أفاده لما مر من أن النجاسة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٧٢

.....

مصريه فان العلم بنجاسة يد أحد الواردين على أماكن الاجتماع كالمقاهي و المطاعم و البلدتين المعظمتين أو شفتيه حاصل لكل أحد، و هو يستلزم العلم بنجاسة كل شيء [١] و الجواب عن هذه الشبهة منحصر بما ذكرناه

[الجهة الرابعة] انفعال القليل بالمتنجسات

إشارة

(الجهة الرابعة): ان ما ذكرناه من انفعال القليل بالملاقاة هل يختص بملاقاة الأعيان النجسة أو يعم ملاقاة المتنجسات أيضا؟.

ذهب المحقق صاحب الكفاية (قده) الى أن المتنجس لا ينجس القليل و وافقه على ذلك شيخنا المحقق الكبير الشيخ محمد حسين الأصفهاني (قده) في بحثه الشريف. مستدلا بان مدرك انفعال القليل بالملاقاة إما هو الإجماع و هو غير متحقق في ملاقاة المتنجسات على نحو يفيد القطع بالحكم، كما هو المطلوب في الأدلة اللبئية، و المقدار المتيقن منه هو خصوص ملاقاة الأعيان النجسة.

و إما الروايات الواردة في تحديد الكر، و هي و ان دلت على انفعال القليل بما لا- ينفعل به الكثير، إلا ان مدلولها: تعليق العموم لا

السلب العام فمفهومها ان القليل ينجسه شيء ما، فإن السالبة الكلية تناقضها الموجبة الجزئية و ليس هذا الشيء هو التغير قطعاً، لأنه ينجس الكثير أيضاً،

[١] و ينقل عن بعض الأفاضل في النجف انه كان يتيمم بدلاً عن الوضوء دائماً قبل مد أنابيب الماء بدعوى العلم بنجاسة جميع المياه فان السقائين كانوا يضعون القربة على الأرض و هي متنجسة بالبول و العذرة و بذلك كانت تتنجس القربة و ما عليها من القطرات التي تصيب ماء القربة عند قلبها لتفريغها.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٧٣

.....

و لا- اختصاص له بالقليل، فتعين أن يكون هو ملاقاته النجاسات كما هي المتيقن، و إذ اثبت منجسية شيء منها ثبت منجسية غيره من الأعيان النجسة أيضاً لعدم القول بالفصل، أو لما دل من الأخبار الخاصة على منجسية الأعيان النجسة. و أما المتنجسات فلا يستفاد منها أنها كالنجاسات كما أسلفناه في الأصول.

و إما هو الاخبار الخاصة. و هي انما تختص بعين النجاسات من الكلب و الدم و البول و غيرها من الأعيان النجسة كما انها المنسبق من الشيء في الاخبار العامة و لا أقل أنها القدر المتيقن منه كما أشرنا إليه آنفاً، و على الجملة لا دليل على انفعال القليل بالمتنجسات. و لا يخفى انه و ان لم ترد رواية في خصوص انفعال القليل بملاقاة المتنجسات إلا ان مقتضى إطلاق غير واحد من الاخبار ان القليل ينفعل بملاقاة المتنجسات كما ينفعل بملاقاة الأعيان النجسة، و إليك جملة منها.

(منها): ما رواه أبو بصير عنهم عليهم السلام قال: إذا أدخلت يدك في الإناء قبل أن تغسلها فلا بأس، إلا ان يكون أصابها قدر بول أو جنابة فإن أدخلت يدك في الماء و فيها شيء من ذلك فأهرق ذلك الماء «١» حيث دلت على أن ملاقاته اليد المصابة ببول أو منى تنجس الماء القليل مطلقاً سواء أ كان فيها عين البول أو المنى موجودة أم لم تكن.

و (منها): صحيحه أحمد بن محمد بن أبي نصر قال سألت أبا الحسن (ع) عن الرجل يدخل يده في الإناء و هي قدرة قال يكفى الإناء «٢» و مقتضى إطلاقها عدم الفرق بين صورتى وجود عين النجاسة في اليد، و زوالها عنها.

و (منها): موثقه سماعه عن أبي عبد الله (ع) قال: إذا أصاب الرجل جنابة فأدخل يده في الإناء فلا بأس إذا لم يكن أصاب يده شيء من المنى «٣»

(١) المرويات في الباب ٨ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(٢) المرويات في الباب ٨ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(٣) المرويات في الباب ٨ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٧٤

.....

و مفهومها ان اليد إذا أصابها شيء من المنى، و أدخلها في الإناء ففيه بأس و إطلاق مفهومها يشمل ما إذا كانت عين المنى موجودة في اليد، و ما إذا زالت عينها.

و (منها): موثقه أخرى لسماعة قال: سألته عن رجل يمسه الطست أو الركوة ثم يدخل يده في الإناء قبل أن يفرغ على كفيه قال:

يهريق .. و ان كانت أصابته جنابة فأدخل يده في الماء فلا بأس به ان لم يكن أصاب يده شيء من المنى .. «١» و مفهومها انه إذا أصابها شيء من المنى ففيه بأس، و إطلاق مفهومها يعم صورتى وجود عين المنى فى يده و زوالها عنها. و قد صرح (ع) بهذا المفهوم بعد ذلك بقوله:

و ان كان أصاب يده فى الماء قبل أن يفرغ على كفيه فليهرق الماء كله.

و (منها): ما رواه أبو بصير عن أبي عبد الله (ع) قال:

سألته عن الجنب يحمل (يجعل) الركوة أو التور فيدخل إصبغه فيه قال:

ان كانت يده قدره فأهرقه .. «٢» و هى أيضا مطلقة تشمل صورتى وجود عين النجس، و زوالها عن اليد.

و على الجملة ان الاخبار مطلقة، و الإطلاق يكفى فى الحكم بانفعال الماء القليل بالمتنجسات، و معه لا تسعنا المساعدة لما ذهب اليه صاحب الكفاية (قده) من التفصيل بين ملاقات النجاسات و المتنجسات كما لا- وجه لما ادعاه من عدم دلالة دليل على منجسية المتنجس للقليل، فإن إطلاقات الاخبار يكفى دليلا على المدعى، و مجرد ان انفعال القليل بملاقاة الأعيان النجسة هو المقدار المتيقن من المطلقات لا يمنع عن التمسك بإطلاقاتها لما قررناه فى الأصول من أن وجود القدر المتيقن فى البين غير مضر بالإطلاق. و قد يتوهم تقييد تلك المطلقات بما ورد فى رواية أبي بصير المتقدمة

(١) المرويتان فى الباب ٨ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(٢) المرويتان فى الباب ٨ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة، ١، ص: ١٧٥

.....

من قوله (ع) إلا أن يكون أصابها قدر بول أو جنابة فإن أدخلت يدك فى الماء و فيها شيء من ذلك فأهرق ذلك الماء .. حيث قيد (ع) الحكم بانفعال الماء بما إذا أدخل يده فى الماء، و فيها شيء من قدر بول أو جنابة، و وجود القدر فى اليد إنما يكون بوجود عين البول و الجنابة فيها دون ما إذا زالت عينهما عن اليد، فمقتضى الرواية عدم انفعال الماء القليل بملاقاة مثل اليد المتنجسة فيما إذا زالت عنها عين القدر من البول و المنى فالمتنجس لا يوجب التنجيس، و بها نقيذ إطلاق سائر الأخبار. و لا يخفى عدم إمكان المساعدة عليه، و ذلك لأن للقدر اطلاقان:

فربما يطلق و يراد منه المعنى الاشتقاقي بمعنى الحامل للقذارة، و عليه فإضافته إلى البول و الجنابة إضافة بيانية كخاتم فضة أى قدر من بول أو جنابة و لا بأس بالاستدلال المتقدم حينئذ، فإن مفهوم الرواية- انه إذا لم يكن فى اليد بول أو جنابة فلا بأس بإدخالها الإناء. و اخرى يطلق و يراد منه المعنى المصدرى أى القذارة، و بهذا تكون إضافته إلى البول و الجنابة إضافة نشوية و معناه ان فى اليد قذارة ناشئة من بول أو جنابة، و عليه لا يتم الاستدلال المذكور بوجه لأن اليد حينئذ و ان كانت خالية عن البول و الجنابة، إلا انها محكومة بالقذارة الناشئة من ملاقاة البول أو الجنابة، فصح أن يقال فيها شيء من القدر، و بما انه لا قرينه على تعيين إرادة أحد المعنيين فتصبح الرواية بذلك مجملة، و لا يصح الاستدلال بها على التقييد.

□

هذا كله على ان الرواية غير خالية عن المناقشة فى سندها حيث ان فى طريقها عبد الله بن المغيرة، و لم يظهر أنه البجلي الثقة، فالرواية ساقطة عن الاعتبار.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة، ١، ص: ١٧٦

.....

و نظيرها في توهم التقييد رواية على بن جعفر [١] الا ان شذوذها، و اشتمالها على ما لا يلتزم به الأصحاب، و هو تفصيلها في الحكم بالانفعال و عدمه بين صورتى وجدان ماء آخر و عدم وجدانه يمنع عن رفع اليد بها من المطلقات، و المتحصل أن التفصيل في انفعال الماء القليل بين ملاقاته النجاسات و المتنجسات غير وجيه.

تفصيل حديث

نعم يمكن أن نفصل في المقام تفصيلا آخر- ان لم يتم إجماع على خلافه- و هو التفصيل بين ملاقاته القليل للنجاسات و المتنجسات التى تستند نجاستها إلى ملاقاته عين النجس، و هى التى نعبر عنها بالمتنجس بلا واسطة و بين ملاقاته المتنجسات التى تستند نجاستها إلى ملاقاته متنجس آخر اعنى المتنجس مع الواسطة بالالتزام بالانفعال فى الأول دون الثانى، إذ لم يتم دليل على انفعال القليل بملاقاة المتنجس مع الواسطة، حتى انه لا دلالة عليه فى رواية أبى بصير المتقدمة بناء على ارادة المعنى الثانى من القدر فيها و ذلك لأن القدر لم ير إطلاقه على المتنجسات غير الملاقيه لعين النجس اعنى المتنجس بملاقاة متنجس آخر، فإنه نجس و لكنه ليس بقدر. و الذى يمكن أن يستدل به على انفعال القليل بملاقاة مطلق المتنجس، و لو كان مع الواسطة أمران.

[١] و هى ما عن على بن جعفر (ع) عن جنب أصابت يده جنابة من جنابته فمسحها بخرقه ثم أدخل يده فى غسله هل يجزيه أن يغتسل من ذلك الماء؟ قال (ع): ان وجد ماء غيره فلا يجزيه أن يغتسل و ان لم يجد غيره أجزاءه. المروية فى قرب الاسناد ص ٨٤ المطبوع بايران.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٧٧

.....

(أحدهما): التعليل الوارد فى ذيل بعض الاخبار الواردة فى نجاسة سؤر الكلب، و قد ورد ذلك فى روايتين.
(إحدهما): صحيحة البقباق قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن فضل الهرة و الشاة و البقرة و الإبل و الحمار و الخيل و البغال و الوحش و السباع فلم أترك شيئا إلا سألت عنه فقال: لا بأس به حتى انتهيت إلى الكلب.
فقال: رجس نجس لا تتوضأ بفضله فاصبب ذلك الماء و اغسله بالتراب أول مرة ثم بالماء «١».
(و ثانيتهما): ما عن معاوية بن شريح قال سأل عذافر أبا عبد الله (ع) و انا عنده عن سؤر السنور و الشاة و البقرة و البعير و الحمار و الفرس و البغل و السباع يشرب منه أو يتوضأ منه؟ فقال نعم يشرب منه و توضأ منه قال:
قلت له الكلب؟ قال: لا- قلت أليس هو سبع؟ قال: لا و الله انه نجس، لا و الله انه نجس «٢» و تقريب الاستدلال بهاتين الروايتين انه (ع) علل الحكم بعدم جواز التوضؤ و الشرب من سؤر الكلب بأنه رجس نجس.

فيعلم من ذلك أن المناط فى التنجس، و عدم جواز الشرب و الوضوء، هو ملاقاته الماء للنجس فتعدى من الكلب الذى هو مورد الرواية إلى غيره من أفراد النجاسات، و من الظاهر أن النجس كما يصح إطلاقه على الأعيان النجسة كذلك يصح إطلاقه على المتنجسات حيث لم يؤخذ فى مادة النجس و لا فى هيئته ما يخصه بالنجاسة الذاتية، بل يعمها و النجاسة العرضية فالمتنجس نجس حقيقة، فإذا لاقاه شىء من القليل فقد لاقى نجسا، و يحكم عليه بالنجاسة، و عدم جواز الشرب و الوضوء منه، فالروايتان تدلان على منجسية المتنجسات للقيل سواء أ كانت مع الواسطة أم بلا واسطة.

(١) المرويتان في الباب ١ من أبواب الأستار من الوسائل.

(٢) المرويتان في الباب ١ من أبواب الأستار من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٧٨

.....

و لكن للمناقشة في الاستدلال بهما مجال واسع (أما في الرواية الأولى):

فلأنها و ان كانت صحيحة سندا الا أن دلالتها ضعيفة. و الوجه فيه أن الرجس إنما يطلق على الأشياء خبيثة الذوات، و هي التي يعبر عنها في الفارسية ب (پليد) كما في قوله تعالى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ «١» و لا يصح إطلاقه على المتنجسات فهل ترى صحة إطلاقه على عالم هاشمي ورجع لتنجس بدنه؟! و كيف كان فإن إطلاق الرجس على المتنجس من الاغلاط، و عليه فالرواية مختصة بالأعيان النجسة و لا تعم المتنجسات.

على أن الرواية غير مشتملة على التعليل حتى يتعدى منها إلى غيرها، بل هي مختصة بالكلب، و لا تعم سائر الأعيان النجسة فما ظنك بالمتنجسات و من هنا عقبه (ع) بقوله «اغسله بالتراب أول مرة ثم بالماء» فإنه يختص بالكلب و هو ظاهر.

و لازم التعدى عن مورد الصحيحة إلى غيره هو الحكم بوجود التعفير في ملاقى سائر الأعيان النجسة أيضا، و هو ضرورى الفساد، و مع عدم إمكان التعدى عن موردها إلى سائر الأعيان النجسة كيف يتعدى إلى المتنجسات و على الجملة لو كنا نحن و هذه الصحيحة لما قلنا بانفعال القليل بملاقاة غير الكلب من أعيان النجاسات فضلا عن انفعاله بملاقاة المتنجسات.

و (أما في الرواية الثانية): فلأنها ضعيفة سندا بمعاوية بن شريح بل يمكن المناقشة في دلالتها أيضا، و ذلك لان النجس و ان صح إطلاقه على المتنجس على ما أسلفناه آنفا، إلا أنه عليه السلام ليس في الرواية بصدد بيان أن النجس منجس و انما كان بصدد دفع ما توهمه السائل حيث توهم أن الكلب من السباع، و قد دفعه (ع) بان الكلب ليس من تلك السباع

(١) المائدة ٥: ٩٠.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٧٩

.....

التي حكم بطهارة سورها.

الأمر الثاني: صحيحة زرارة التي رواها على بن إبراهيم بطريقه الصحيح. و قد حكى فيها الامام (ع) عن وضوء النبي (ص) فدعا بوعاء فيه ماء فادخل يده فيه بعد أن شمر ساعده، و قال: هكذا ان كانت الكف طاهرة .. «١» فإنها دلت بمفهومها على أن الكف إذا لم تكن طاهرة فلا يسوغ إدخالها الماء، و لا يصح منه الوضوء، و لا وجه له إلا انفعال القليل بالكف المتنجسة، و بإطلاقها تعم ما إذا كانت نجسة بعين النجاسة. و ما إذا كانت نجسة بالمتنجس الذي نعبر عنه بالمتنجس مع الواسطة.

و هذه الرواية أحسن ما يستدل به في المقام لصحة سندها، و تمامية دلالتها على عدم الفرق بين المتنجس بلا واسطة، و المتنجس مع الواسطة.

و لكن الصحيح ان الرواية مجملة لا يعتمد عليها في إثبات المدعى، و ذلك لاحتمال ان يكون الوجه في اشتراطه (ع) طهارة الكف في إدخالها الإناء عدم صحة الوضوء بالماء المستعمل في رفع الخبث حتى على القول بطهارته ذلك: لأن العامة ذهبوا الى نجاسة الماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر، بل و المستعمل في رفع الحدث الأصغر أيضا عند أبي حنيفة، و قد ذهب الى أن نجاسته مغلظة [٢].

و أما عند الإمامية فالماء القليل المستعمل في رفع الحدث مطلقاً محكوم بالطهارة سواء استعمل في الأكبر منه أم في الأصغر. نعم في جواز رفع الحدث الأكبر ثانياً بالماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر خلاف عندهم، فذهب بعضهم

[٢] قد قدمنا نقل أقوالهم في الماء المستعمل في الغسل و الوضوء سابقاً و نقلنا ذهاب أبي حنيفة إلى النجاسة المغلظة عن ابن حزم في المجلد ١ من المحلى و ان لم يتعرض له في «الفقه على المذاهب الأربعة» فراجع.

(١) المروية في الباب ١٥ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٨٠

.....

□
الى جوازه، و منعه آخرون، و يأتي ما هو الصحيح في محله ان شاء الله تعالى. و أما الماء المستعمل في رفع الحدث الأصغر، و هو الماء المستعمل في الوضوء فلم يقع خلاف بين الأصحاب في طهارته، و في جواز استعماله في الوضوء ثانياً و ثالثاً و هكذا. هذا كله في المستعمل في رفع الحدث.

و أما الماء القليل المستعمل في رفع الأخبث أعني به الغسالة فقد وقع الخلاف في طهارته و نجاسته بين الاعلام، إلا انه لا يجوز استعماله في رفع شيء من حدثي الأ-كبر و الأصغر حتى على القول بطهارته، و قد تعرض له الماتن عند تعرضه لما يعتبر في الماء المستعمل في الوضوء. و الماء الموجود في الإناء في مورد الرواية ماء مستعمل في رفع الخبث على تقدير نجاسة الكف فإنه بمجرد إدخالها الإناء يصير الماء مستعملاً في الخبث.

فان صدق هذا العنوان واقعا غير مشروط بقصد الاستعمال لكفاية مجرد وضع المتنجس في الماء في صدق المستعمل عليه كما هو ظاهر، و بهذا تصبح الرواية مجملة لعدم العلم بوجه اشتراطه (ع) الطهارة في الكف، و انه مستند الى أن المتنجس و لو مع الواسطة ينجس القليل، أو أنه مستند الى عدم كفاية المستعمل في رفع الخبث في الوضوء، و ان كان طاهراً في نفسه.

فالرواية مجملة لا- يمكن الاستدلال بها على منجسية المتنجس للقليل مطلقاً، فإذا لا دليل على انفعال القليل بالمتنجس مع الواسطة، فيختص الانفعال بما إذا لاقى القليل عين النجس، أو المتنجس بعين النجس و التفصيل بين المتنجس بلا- واسطة و المتنجس مع الواسطة متعين إذا لم يتم إجماع على خلافه كما ادعاه السيد بحر العلوم (قده) فان تم هذا الإجماع فهو، و إلا فالتفصيل هو المتعين و على الأقل لا يسعنا الإفتاء بانفعال القليل بملاقاة المتنجس مع الواسطة، و الاحتياط مما لا ينبغي تركه.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٨١

حتى برأس إبرة من الدم الذي لا يدركه الطرف (١)

[الجهة الخامسة] انفعال القليل بالدم الذي لا يدركه الطرف

(١) هذه هي الجهة الخامسة من الكلام في هذه المسألة، و الكلام فيها في انفعال القليل بمقدار من الدم الذي لا يدركه الطرف كانفعاله بالدم الزائد على هذا المقدار و عدم انفعاله به.

و قد ذهب الشيخ الطوسي (قده) الى عدم انفعاله بالمقدار المذكور من الدم، و مستنده في ذلك ما رواه هو (قده) في مبسوطه و استبصاره و الكليني في الكافي في الصحيح عن علي بن جعفر عن أخيه أبي الحسن موسى بن جعفر (ع) قال: سألته عن رجل رعف

فامتخط فصار بعض ذلك الدم قطعاً صغاراً فأصاب إناءه هل يصلح له الوضوء منه؟ فقال (ع):

ان لم يكن شيئاً يستبين في الماء فلا بأس و ان كان شيئاً بينا فلا تتوضأ منه .. «١» و الرواية صحيحة لا إشكال في سندها و إنما الكلام في دلالتها و مفادها. و قد احتمل فيها وجوه:

(الأول): ما عن شيخنا الأنصاري (قده) من حمله الرواية على الشبهة المحصورة و موارد العلم الإجمالي بوقوع قطرة من الدم في شيء، و لا- يدرى انه داخل الإناء أعنى الماء أو أنه خارجه، و بما أن أحد طرفي العلم- و هو خارج الإناء- خارج عن محل الابتلاء، فالعلم المذكور كلا علم، و من هنا حكم عليه السلام بعدم نجاسة ماء الإناء.

(الثاني): ما ذكره الشيخ الطوسي (قده) من حمله الرواية على الماء الموجود في الإناء و التفصيل في نجاسته بين ما إذا كان ما وقع فيه من الدم بمقدار يستبين

(١) المروية في الباب ٨ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ١، ص: ١٨٢

.....

في الماء فينفع و ما إذا لم يكن بمقدار يستبين فلا ينفعل.

(الثالث): ما احتمله صاحب الوسائل و قواه شيخنا شيخ الشريعة الأصفهاني (قدهما) في بحثه الشريف من حمل الرواية على الشبهات البدوية و ان المراد بالإناء هو نفسه دون مائه و لا الأعم من نفسه و مائه و قد فرض الراوي العلم بإصابة قطرة من الدم لنفس الإناء، و تنجسه بذلك قطعاً، إلا أنه شك في أنها هل أصابت الماء أيضاً أو أصابت الإناء فحسب؟ ففصل الامام عليه السلام بين صورتى العلم بإصابة القطرة لماء الإناء فحكم فيها بالانفعال و جهله باصابتها فحكم بطهارته، فالمراد بالاستبانة هو العلم بوقوع القطرة في الماء، فإذا لم يكن معلوماً فهو مشكوك فيه فليحكم عليه بالطهارة.

و هذا الاحتمال الذى قواه شيخنا شيخ الشريعة (قده) هو المتعين بناء على النسخة المطبوعة سابقاً المعروفة بالطبع البهادرى المشتملة على زيادة قوله (ع) و لم يستبين في الماء بعد قوله فأصاب إنائه. فإن تقابل قوله (ع) و لم يستبين في الماء بقوله «أصاب إنائه» يوجب ظهور الإناء في نفس الظرف دون المظروف، و الماء. و معناها حينئذ ان القطرة أصابت الإناء قطعاً، و لكنه يشك في أنها أصابت الماء أيضاً، أم لم تصبه فيرجع في الماء إلى قاعدة الطهارة.

و لكن النسخة مغلوطة قطعاً، و الزيادة ليست من الرواية كما في الطبعة الأخيرة من الوسائل و عليه ففى الرواية احتمالات ثلاثة أبعدا ما ذكره شيخنا الأنصاري (قده) فيدور الأمر بين الاحتمالين الباقيين أعنى ما احتمله الشيخ الطوسي (قده) و ما قواه شيخنا شيخ الشريعة (ره) و حيث لا معين لأحدهما فى البين فتصبح الرواية مجتملة لا يمكن الاعتماد عليها شيء.

بل يمكن أن يقال: ان ما احتمله شيخنا شيخ الشريعة (قده) هو الأظهر من سابقه، فإن إطلاق الإناء على الماء و ان كان صحيحاً بإحدى العلاقات

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ١، ص: ١٨٣

.....

المسوغه للتجاوز كالحالية و المحلية، إلا انه بالنتيجة معنى مجازى للإناء لا مقتضى للمصير اليه بعد إمكان حمله على معناه الحقيقى، فنحمله على ذلك المعنى، و هو الظرف كما حمله عليه شيخنا المتقدم، و يلزمه التفصيل بين صورتى العلم بالنجاسة كما فى الإناء و

الجهل بها كما في الماء، فهو شبهة موضوعية بدوية يحكم فيها بالطهارة كما هو واضح، وهذا الاحتمال هو المتعين.
 (و أما ما ربما يقال) من ان قاعدة الطهارة أو استصحابها كادت أن تكون من الأمور البديهية، ومثلها لا يخفى على مثل علي بن جعفر
 (ع) فحمل الرواية على الشبهات الموضوعية بعيد، ولا محيص من حملها على ارادة معنى آخر.
 (فهو مما لا يصغى إليه) فإن قاعدة الطهارة أو استصحابها انما صارت من الواضحات في زماننا لا في زمانهم، حيث انها مما ثبت بتلك
 الروايات لا بشيء آخر قبلها هذا.

على أن المورد قد احتف بما يوجب الظن بالإصابة، ولعله الذي دعا على بن جعفر إلى السؤال فإنه إذا رعف و امتخط و أصاب الدم
 الإناء، فهو يورث الظن باصابته للماء أيضا و لمكان هذا الظن سأله (ع) عن حكمه. و قد وقع نظير ذلك في بعض روايات
 الاستصحاب أيضا حيث سأله زرارة عن أن الخففة و الخفقتين توجب الوضوء أو لا؟ و انه إذا حرك في جنبه شيء و هو لا يعلم ..
 فان استصحاب الطهارة في الشبهات الموضوعية و الحكمية مما لا يكاد يخفى على زرارة و أضرابه. و لكنه انما صار واضحا بتلك
 الاخبار، و لعل الذي دعاه للسؤال عن الشبهتين ملاحظة ما يثير الظن بالمنام في مورد السؤال أعني تحريك شيء في جنبه و هو لا
 يعلم، فالإشكال مندفع بحذافيره و الرواية إما مجمله و إما ظاهرة فيما قدمناه، فلا دلالة فيها على التفصيل المذكور
 التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٨٤

سواء كان مجتمعا أم متفرقا مع اتصالها بالسواقي (١) فلو كان هناك حفر متعددة، فيها الماء و اتصلت بالسواقي، و لم يكن المجموع
 كرا إذا لاقى النجس واحدة منها تنجس الجميع، و إن كان بقدر الكر لا ينجس، و إن كان متفرقا على الوجه المذكور،

بوجه، و مقتضى الإطلاقات و العمومات الدالة على انفعال القليل بالملاقاة انفعاله بملاقاة الدم الذي لا يدركه الطرف أيضا.
 نعم ان في المقام شيئا. و لعله مراد الشيخ الطوسي (قده) و ان كان بعيدا، و هو أن النجس دما كان أو غيره كالعذرة إذا لم يطلق عليه
 عنوانه عند العرف لدقته و صغارته، فلا نلتزم في مثله بانفعال القليل إذا لاقى مثله، و هذا كما في الكنيف، و الأمكنة التي فيها عذرة
 فان كنسها أو هبوب الرياح إذا أثار منها الغبار، و وقع ذلك الغبار على موضع رطب من البدن كالجبين المتعرق أو من غيره، فلا
 يوجب تنجس الموضع المذكور مع أن فيه أجزاء دقيقة من العذرة أو من غيرها من النجاسات.
 و لكن هذا لا يحتاج فيه الى الاستدلال بالرواية فان المدرك فيه انصراف إطلاقات ما دل على نجاسة العذرة و نحوها عن مثله، و عدم
 دخوله تحتها لأن المفروض عدم كونه عذرة لدى العرف لدقته و صغارته.

(١) و ذلك لأن الاتصال مساوق للوحدة، و هي المعيار في عدم انفعال الماء إذا بلغ قدر كر و انفعاله فيما إذا لم يبلغه، فما عن
 صاحب المعالم (قده) من عدم اعتصام الكر فيما إذا كان متفرقا، و لو مع اتصالها بالسواقي و الأنايب فمما لم نقف له على وجه
 محصل.

إذا لا مجال لدعوى انصراف الإطلاقات عن مثله، و هذا من الواضح بمكان إلا فيما إذا اختلف سطح المائين لما أسلفناه من أن العالي
 منهما إذا اندفع بقوة و دفع و تنجس بشيء لا ينجس سافلها كما عرفت تفصيله.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٨٥

فلو كان ما في كل حفرة دون الكر و كان المجموع كرا و لاقى واحدة منها النجس لم تنجس لاتصالها بالبقية.
 (مسألة ١) لا فرق في تنجس القليل بين أن يكون واردا على النجاسة أو مورودا (١)

(١) هذه هي الجهة السادسة من الكلام في المقام و تفصيل ذلك ان السيد المرتضى (قده) فصل في انفعال القليل بملاقاة النجس بين ورود الماء على النجس أو المتنجس فلا يفعل، و بين ورودهما عليه فينفع.

و هذا التفصيل مبنى على أن أدلة انفعال القليل بالملاقاة لا يفهم منها عرفاً إلا سرياً النجاسة من الملاقى إلى الماء القليل في خصوص ما إذا وردت النجاسة عليه، دون ما إذا ورد الماء على النجس و ذلك لأن روايات اشتراط اعتصام الماء ببلوغه كرا لا تدل على انفعال القليل بكل فرد من أفراد النجاسات و المتنجسات كما مر، فضلاً عن أن يكون لها إطلاق أحوالي يقتضى انفعال القليل بالملاقاة بأى كيفية كانت.

بل لو سلمنا دلالتها على الانفعال بكل فرد فرد من النجاسات و المتنجسات لم يكن لها إطلاق أحوالي كى تدل على نجاسة القليل حالة وروده على النجس.

و اما الاخبار الخاصة بالدالة على انفعال القليل بمجرد الملاقاة فهي كلها واردة في موارد ورود النجاسة على الماء فلا دلالة لها على انفعال القليل فيما إذا ورد الماء على النجس هذا.

و لكن الإنصاف ان العرف يستفيد من أدلة انفعال القليل بملاقاة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٨٦

.....

مثل الكلب و العذرة و غيرهما من المنجسات ان الحكم بالنجاسة و الانفعال مستند إلى ملاقاة النجس للماء، بلا خصوصية في ذلك لوروده على النجس، أو لورود النجس عليه فلا- خصوصية للورود بحسب المتفاهم العرفي في التنجيس، لأنه يرى الانفعال معلولاً للملاقاة خاصة، كما هو الحال فيما إذا كان ملاقى النجس غير الماء كالثوب و اليد و نحوهما، فإنه إذا دل دليل على ان الدم إذا لاقى ثوباً ينجس الثوب مثلاً فالعرف لا يفهم منه إلا أن ملاقاة الدم للثوب هي العلة في تنجسه، فهل ترى من نفسك أن العرف يستفيد من مثله خصوصية لورود الدم على الثوب؟! و يؤيد ما ذكرناه اعتراف السيد المرتضى (قده) بوجود المقتضى لتنجس الماء في كلتا صورتين، إلا انه تشبث بإبداء المانع من تنجسه في ما إذا كان الماء وارداً على النجس، بتقريب ان الماء القليل لو كان منفعلاً بملاقاة النجس مطلقاً لما أمكننا تطهير شيء من المتنجسات به، و هذا باطل بالضرورة.

و الجواب عنه ما أشرنا إليه سابقاً من أن الالتزام بالتخصيص، أو دعوى حصول الطهارة به حينئذ و ان اتصف الماء بالنجاسة في نفسه يدفع المحذور برمته. و يؤيد ما ذكرناه أيضاً، و يستأنس له بجملة من الروايات.

(منها): ما قدمناه من صحيحة البقباق «١» حيث علل فيها الامام (ع) نجاسة سؤر الكلب بأنه رجس نجس دفعا لما تخيله السائل من أنه من السباع فلو كان لورود النجاسة خصوصية في الانفعال لذكره الامام عليه السلام لأنه في مقام البيان.

و (منها): تعليقه عليه السلام في رواية الأحول «٢» طهارة ماء

(١) المروية في الباب ١ من أبواب الأستار من الوسائل.

(٢) المروية في الباب ١٣ من أبواب الماء المضاف و المستعمل من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٨٧

.....

الاستنجاء بان الماء أكثر بعد قوله (ع) أو تدرى لم صار لا بأس به، و لم يعللها بورود الماء على النجس، فلو كان بين الوارد و المورد

فرق لكان التعليل بما هو العلة منهما أولى.

هذا كله مع وجود الإطلاق في بعض الروايات، وفي ذلك كفاية فقد دلت رواية أبي بصير (١) على نجاسة الماء الملاقى لما يبيل ميلا من الخمر من غير تفصيل بين ورود الخمر على الماء و عكسه.

[الجهة السابعة] التفصيل بين استقرار النجس و عدمه

(الجهة السابعة): فيما ذهب اليه بعض المحققين من المتأخرين من التفصيل في انفعال القليل بين صورتى ملاقاة الماء لشيء من النجاسات و المتنجسات، و استقراره معه و ملاقاته لأحدهما و عدم استقراره معها كما إذا وقعت قطرة ماء على أرض نجسة فطفرت عنها الى مكان آخر بلا فصل فالترم بعدم انفعال القليل في صورة عدم استقراره مع النجس.

و استدل عليه برواية عمر بن يزيد قال: قلت لأبي عبد الله (ع) اغتسل في مغتسل يبال فيه و يغتسل من الجنابة، فيقع في الإناء ما ينزو من الأرض، فقال: لا بأس به (٢).

فإنها دلت على أن الماء الذى لاقى أرضا متنجسة، أو النجس الموجود فيها، و لم يستقر معه بل انفصل عنه بمجرد الاتصال لا ينفصل بملاقاتهما حيث أن ظاهرها ان ما ينزو إنما ينزو من الأرض النجسة التى يغتسل فيها و هو المكان الذى يبال فيه، و يغتسل فيه من الجنابة و دلالتها على هذا ظاهرة.

(١) كما فى رواية أبى بصير المروية فى الباب ٣٨ من أبواب النجاسات.

(٢) المروية فى الباب ٩ من أبواب الماء المضاف و المستعمل من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة، ١، ص: ١٨٨

.....

و قد تحمل الرواية على ان السؤال فيها عن حكم الملاقى لأطراف العلم الإجمالى فان البول و الغسالة إنما وقعا على قطعة من الأرض لا على جميعها و لا يدرى ان ما نزى على إنائه هل نزى من القطعة النجسة أو من القطعة الطاهرة من الأرض؟ و عليه فمدلول الرواية أجنبى عن محل الكلام بل انها تدل على ان الماء الملاقى لأحد طرفى العلم الإجمالى غير محكوم بالنجاسة.

و لكن هذا الحمل بعيد غايته. فان ظاهر الرواية ان النزو انما هو من المكان النجس، لا انه يشك فى انه نزى من النجس أو الطاهر فإن أرادته تتوقف على مؤنة زائدة و اضافة أنه نزى من مكان لا يعلم أنه نجس أو طاهر. و إطلاق السؤال و الجواب و عدم اشتمالهما على الزيادة المذكورة يدفع هذا الاحتمال و كيف كان فالمناقشة فى دلالة الرواية مما لا وجه له.

و انما الإشكال كله فى سندها لأنها ضعيفة بمعلى بن محمد [١] لعدم ثبوت وثاقته فلاستدلال بها على التفصيل المذكور غير تام. و ربما يستدل بها على عدم منجسية المتنجس مطلقا و لعلنا نتعرض لها عند التكلم على منجسية المتنجس ان شاء الله تعالى.

[١] هكذا افاده مد ظله و لكنه عدل عن ذلك أخيرا و بنى على ان الرجل موثق لوقوعه فى أسانيد كامل الزيارات و لا يقدر فى ذلك ما ذكره النجاشى فى ترجمته من انه مضطرب الحديث و المذهب لان معنى الاضطراب فى الحديث ان رواياته مختلفة فمنها ما لا يمكن الأخذ بمدلوله و منها ما لا مانع من الاعتماد عليه، لا أن اضطرابه فى نقله و حكايته إذا لا ينافى الاضطراب فى الحديث وثاقته و لا يعارض به توثيق ابن قولويه.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة، ١، ص: ١٨٩

(مسألة ٢) الكر بحسب الوزن (١) ألف و مائتا رطل بالعراقى و بالمساحة ثلاثة و أربعون شبرا إلا ثمن شبر، فبالمن الشاهى - و هو ألف و مائتان و ثمانون مثقالا - يصير أربعة و ستين منا إلا عشرين مثقالا.
 (مسألة ٣) الكر بحقه الاسلامبول - و هى مائتان و ثمانون مثقالا - مائتا حقه، و اثنتان و تسعون حقه، و نصف حقه.
 (مسألة ٤) إذا كان الماء أقل من الكر و لو بنصف مثقال، يجرى عليه حكم القليل.

تغير بعض الجارى

إشارة

(١) قد أسلفنا أن الجارى و غيره إذا تغير فى شىء من أحد أوصافه بتمامه يحكم عليه بالنجاسة. و طريق تطهيره كما أشرنا إليه هو أن يتصل بالمادة بعد زوال تغيره. و اما إذا تغير بعضه فلا يخلو إما أن يتغير بعض الجارى فى تمام قطر الماء أعنى به عرضه و عمقه، و إما أن يتغير فى بعض قطرة.

(أما على الأول [و هو ان يتغير بعض الجارى فى تمام قطر الماء]:)

فلا- ينبغى الإشكال فى أن الماء المتصل بالمادة المتقدم على المقدار المتغير معتصم بتمامه قليلا كان أم كثيرا لاتصاله بالمادة و هو ظاهر، و أما الماء المتأخر عن المتغير بعرضه و عمقه فان كان كرا فلا- كلام أيضا فى اعتصامه و طهارته، و عليه فالمتقدم و الأخير طاهران و المتنجس هو الوسط.

و اما إذا كان قليلا- فهو محكوم بالانفعال لاتصاله بالنجس و هو البعض المتغير بعرضه و عمقه، و عليه فالوسط و الأخير محكومان بالنجاسة و المتقدم هو الطاهر. و قد تأمل صاحب الجواهر (قده) فى الحكم بنجاسة الماء المتأخر فى هذه الصورة- بعد ما ضعف الحكم بالطهارة فيه- فإنه يصدق عليه عنوان الجارى واقعا، فلا وجه للحكم بانفعاله لأنه جار غير متغير. على انا لو احتملنا عدم دخوله فى عنوان الجارى فهو معارض باحتمال دخوله فيه، فالاحتمالان يتعارضان فيتساقطان، و يرجع معه إلى قاعدة الطهارة فيه هذا ما ذكره (قده) فى المقام.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٤٧

.....

و الذى ينبغى أن يقال: ان الموضوع للحكم بالاعتصام ليس هو عنوان الجارى كما عرفته سابقا و إنما حكم عليه بعدم الانفعال لأن له مادة على ما استفدناه من صحيحة ابن بزيع، و قد أسلفنا أن المادة بمعنى ما يمد الماء، و ما منه يستمد بخروج المقدار المتحلل من الماء، و المادة بهذا المعنى غير متحققه فى الماء المتأخر فإنه لا- يستمد من المادة بوجه لانفصاله عنها فلا يصدق انه ماء له مادة فحكمه حكم الراكذ فينفع إذا كان قليلا. و هذا بخلاف الماء المتصل بالمادة المتقدم على البعض المتغير لأنه يستمد من المادة دائما و يصدق حقيقة ان له مادة فالحكم بطهارة الماء المتأخر بلا وجه.

ثم لو فرضنا إجمال الدليل، و لم نستفد من مجموع صدر الصحيحة، و ذيلها دوران الاعتصام مدار الاتصال بالمادة بالمعنى المتقدم، و احتملنا كفاية صدق الجارى على الماء فى الحكم بالاعتصام فالمقام من أحد موارد إجمال المخصص الذى يتردد الأمر فيه فى غير المقدار المتيقن بين استصحاب حكم المخصص و بين الرجوع الى حكم العام، و هو نزاع معروف.

و ذلك لأن الدليل قد دل بعمومه على انفعال كل ماء قليل بملاقاة النجس و قد خرج عنه القليل الذى له مادة، و حيث انا فرضنا إجمال المخصص المذكور. و كان المتيقن منه هو القليل الذى يستمد من مادته فلا محيص من الاقتصار عليه فى الحكم بالاعتصام. و اما ما لا استمداد فيه من المادة فيدور الأمر فيه بين استصحاب حكم المخصص، و الحكم بعدم الانفعال لأنه قبل أن يتغير المتوسط منه بالنجس كان متصلا بمادته، و كان مشمولاً للمخصص قطعاً، و بين الرجوع الى عمومات انفعال القليل. فان رجحنا أحدهما على الآخر فهو، و اما إذا توقفنا عن ترجيح أحد الاحتمالين على الآخر فيرجع الى قاعدة الطهارة لا محالة.

و لعل صاحب الجواهر (قده) يرجح استصحاب حكم المخصص فى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٤٨

.....

أمثال المقام الذى لا يكون الزمان مأخوذاً فيه على وجه التقييد كما ذهب إليه جملة من الاعلام كشيخنا الأنصارى و صاحب الكفاية و غيرهما (قدهم) بدعوى ان الشك إنما هو فى حكمه بعد التخصيص لا فى مقدار ما وقع عليه التخصيص أو انه يتوقف عن الترجيح و يرجع الى قاعدة الطهارة.

و حيث انا اخترنا فى محله الرجوع الى العام مطلقاً سواء أخذ الزمان فيه ظرفاً أم على وجه التقييد فالمتعين هو الحكم بانفعال الماء المتأخر أيضاً بمقتضى عمومات انفعال القليل. و الذى يسهل الخطب عدم إجمال المخصص بوجه لأن الصحيحة بصدرها و ذيلها دلت على ان المناط فى الاعتصام هو اتصال الماء بالمادة، و هذا غير صادق على الماء المتأخر عن المتغير كما عرفت هذا كله على الأول.

(و أما على الثانى): و هو تغير بعض الجارى فى بعض قطرة،

فالمتقدم و المتأخر كلاهما طاهران كان المتأخر بمقدار كرام لم يكن، و ذلك لأجل اتصاله بالمادة بالمعنى المتقدم فان المفروض عدم تغير المتوسط بتمامه، و إنما تغير ببعضه دون بعضه. كما إذا غسلنا شاة مذبوحة فى الشط و تغير بذلك بعض جوانب الماء، لأن المتنجس حينئذ هو خصوص البعض المتغير، دون سابقه و لاحقته. هذا تمام الكلام فى الجارى.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٤٩

فصل الراكد بلا مادة ان كان دون الكر ينجس بالملاقاة (١) من غير فرق بين النجاسات.

فصل فى الراكد بلا مادة

الكلام فى هذه المسألة يقع من جهات:

إشارة

(١) الراكد بمقدار الكر

(الجهة الاولى): ان الراكد إذا كان بمقدار كرام

فلا خلاف في اعتصامه و عدم انفعاله بملاقاة النجس، و يأتي الكلام فيه مفصلاً بعد بيان حكم القليل ان شاء الله تعالى.
ما هو الغرض في المقام

(الجهة الثانية): ان الغرض من البحث عن انفعال القليل

في المقام إنما هو إثبات انفعاله على نحو الموجبة الجزئية في قبال ابن أبي عقيل القائل بعدم انفعاله رأساً. و أما انه هل ينفع بالنجس و المتنجس كليهما أو لا ينفع بالمتنجس؟. و انه هل ينفع بالدم الذي لا يدركه الطرف؟ و غير ذلك من التفاصيل فهي مباحث أخر يأتي الكلام عليها في طي مسائل مستقلة ان شاء الله.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ١، ص: ١٥٠

.....

انفعال الماء القليل

(الجهة الثالثة): فيما دل على انفعال القليل بالملاقاة

و يقع الكلام فيها في مقامين

(أحدهما) في بيان ما يدل على انفعاله. و (ثانيهما) في معارضته لما دل على عدم الانفعال.

تحديد الكر بالوزن

(١) لا-خلاف بين أصحابنا في أن الماء البالغ قدر كر لا يتنجس بملاقاة شيء من النجاسات و المتنجسات ما دام لم يطرأ عليه التغير في أحد أوصافه الثلاثة كما عرفت احكامه مفصلاً و انما الكلام في تحديد الكر. و قد حدد في الروايات بنحوين بالوزن و بالمساحة.
«فاما بحسب الوزن»: فقد حددته الرواية «١» الصحيحة الى ابن أبي عمير و المرسله بعده بألف و مائتي رطل، و في صحيحة «٢» محمد بن مسلم ان الكر ستمائة رطل، و ذهب المشهور الى تحديده بالوزن بألف و مائتي رطل عراقي، و عن السيد المرتضى و الصدوق في الفقيه تحديده بألف و ثمانمائة رطل بالعراقي بحمل الرطل في رواية ابن أبي عمير على الرطل المدني فإنه يوازي بالرطل العراقي رطلا و نصف رطل فيكون الالف و مائة رطل بالأرطال المدنية ألفاً و ثمانمائة رطل بالعراقي.

(١) المروية في الباب ١١ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(٢) المروية في باب ١١ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ١، ص: ١٩٠

.....

و الكلام في المقام يقع. «تارة» على مسلك المشهور من معاملتهم مع مراسيل ابن أبي عمير معاملة المسانيد لانه لا يروى إلا عن ثقة فاعتماده على رواية أحد و نقلها عنه توثيق لذلك الراوى، و هو لا يقصر عن توثيق مثل الكشي و النجاشي من أرباب الرجال.
و «أخرى» على مسلك غير المشهور كما هو المتصور من عدم الاعتماد على المراسيل مطلقاً كان مرسلها ابن أبي عمير أو غيره، لا

لأجل أن توثيقه بنقل الرواية عن أحد يقصر عن توثيق أرباب الرجال، بل لأجل العلم الخارجي بأنه قد روى عن غير الثقة أيضا و لو من باب الاشتباه و الخطأ في الاعتقاد، و هذا مما نعلم به جزما، و إذا يحتمل أن يكون البعض في قوله عن بعض أصحابنا هو البعض غير الموثق الذي روى عنه ابن أبي عمير في موضع آخر مسندا و مع الشبهة في المصداق لا يبقى مجال للاعتماد على مراسيله.

(فاما على مسلك المعروف): فالصحيح هو ما ذهب اليه المشهور من حمل الأبطال في الروايات على الأبطال العراقية، و تحديد الكر بألف و مائتي رطل بالعراقي، دون ما ذهب اليه السيد و الصدوقان من تحديدهم الكر بألف و ثمانمائة رطل بالعراقي بحمل الف و مائتي رطل في الروايات على الأبطال المدنية.

و الوجه في ذلك هو أن ما ذهبوا إليه في المقام هو الذي يقتضيه الجمع بين مرسله ابن أبي عمير، و صحيحة محمد بن مسلم، و هذا لا- لما قالوا من أن الجمع بين الروايات مهما أمكن أولى من طرحها. أو ان الأخذ بأحد احتمالاتها و تعيينه أولى من طرحها بأجمعها للإجمال كما عن جملة من الأصحاب، لما قلنا في محله من أن هذه القاعدة لا ترجع إلى أساس صحيح و ان العبرة بظهور الرواية لا بالجمع بين الروايات.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ١، ص: ١٩١

.....

بل الوجه فيما ذكرناه ان كل واحدة من المرسله و الصحيحة قرينة لتعيين المراد من الأخرى.

بيان ذلك: ان الرطل بكسر الراء و فتحه لغة بمعنى الوزن:

رطله كذا أى وزنه بكذا ثم جعل اسما لمكيال معين يكال به طريقا الى وزن خاص، كما هو الحال في زماننا هذا في كيل الجص حيث انه موزون و لكنهم يكيلونه بمكيال خاص بجعله طريقا الى وزن معين تسهيلا لأمرهم و كذا في اللبن على ما نشاهده في النجف فعلا. و كيف كان فهذا المكيال الخاص كالمن في زماننا هذا له معان.

فكما ان المن يطلق على الشاهى تارة و على التبريزى أخرى، و على الاستامبولى ثالثة، و على العراقي رابعة. كذلك الرطل في زمانهم (ع) كان يطلق على العراقي مرة و هو الف و ثلاثمائة درهم، و اخرى على المدني و هو الف و تسعمائة و خمسون درهما، و ثالثة على المكي و هو ضعف العراقي أعنى ألفين و ستمائة درهم.

و قد استعمل في كل من هذه المعانى في الاخبار على ما يستفاد من بعض الروايات. و عليه فهو مجمل مردد في الروايتين بين محتملات ثلاثة و لا وجه لحمله على المكي في صحيحة محمد بن مسلم بدعوى انه من أهل الطائف و الامام (ع) تكلم بلغة السامع. إذ لا عبرة بعرف السامع في المحاورات و المتكلم انما يلقي كلامه بلغته و حسب اصطلاحه، و لا سيما إذا لم يكن مسبوqa بالسؤال و هم عليهم السلام كانوا يتكلمون بلغة المدينة. هذا على ان محمد بن مسلم على ما ذكره بعض آخر كوفى قد سكن بها، و كيف كان فالرطل في الروايتين مجمل في نفسه.

إلا أن كل واحدة منهما معينة لما أريد منه في الأخرى حيث ان لكل منهما دلالتين إيجابية و سلبية، و هى مجملة بالإضافة إلى إحدى الدلالتين،

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ١، ص: ١٩٢

.....

و صريحة بالإضافة إلى الأخرى و صراحة كل منهما ترفع الإجمال عن الأخرى و تكون مبينة لها لا محالة.

فصحيحة محمد بن مسلم لها دلالة على عقد إيجابي، و هو ان الكر ستمائة رطل، و على عقد سلبي و هو عدم كون الكر زاندا على

ذلك المقدار و هي بالإضافة إلى عقدها السلبى ناصه لصراحتها فى عدم زيادة الكر عن ستمائة رطل و لو بأكثر احتمالاته الذى هو الرطل المكى فهو لا- يزيد على الف و مائتى رطل بالأرطال العراقية. إلا انها بالنسبة إلى عقدها الإيجابى مجمله إذ لم يظهر المراد بالرطل بعد. هذا حال الصحيحة.

و أما المرسله فلها أيضا عقدان إيجابى، و هو ان الكر الف و مائتا رطل و سلبى و هو عدم كون الكر أقل من ذلك المقدار، و هي صريحه فى عقدها السلبى لدلالاتها على أن الكر ليس بأقل من الف و مائتى رطل قطعاً و لو بأقل احتمالاته الذى هو الرطل العراقى، و مجمله بالإضافة إلى عقدها الإيجابى لإجمال المراد من الرطل، و لم يظهر انه بمعنى العراقى أو المدنى أو المكى.

و حيث ان الصحيحه صريحه فى عقدها السلبى لدلالاتها على عدم زيادة الكر على الف و مائتى رطل بالعراقى، فتكون مبينه لإجمال المرسله فى عقدها الإيجابى. و تدل على ان الرطل فى المرسله ليس بمعنى المدنى أو المكى، و إلا لزداد الكر عن ستمائة رطل حتى بناء على إرادة المكى منه. لوضوح أن ألفا و مائتى رطل مدنيا كان أم مكيا يزيد عن ستمائة رطل و لو كان مكيا.

فهذا يدلنا على ان المراد من الف و مائتى رطل فى المرسله هو الأرطال العراقيه لثلا- يزيد الكر عن ستمائة رطل كما هو صريح الصحيحه بل قد استعمل الرطل بهذا المعنى فى بعض «١» الاخبار من دون تقييده بشيء

(١) و هي روايه الكلبي النسابة المرويه فى الباب ٢ من أبواب الماء المضاف المستعمل من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٩٣

.....

و لما سئل عما قصده بين (ع) ان مراده منه هو الرطل العراقى.

بل ربما يظهر منها ان الشائع فى استعمال العرب هو الرطل العراقى حتى فى غير العراق من دون أن يتوقف ذلك على نصب قرينه عليه.

كما ان المرسله لما كانت صريحه فى عدم كون الكر أقل من الف و مائتى رطل على جميع احتمالاته كانت مبينه لإجمال الصحيحه فى عقدها الإيجابى، و بيانا على ان المراد بالرطل فيها خصوص الأرطال المكىه. إذ لو حملناه على المدنى أو العراقى لنقص الكر عن الف و مائتى رطل بالأرطال العراقيه و هذا من الواضح بمكان و بالجمله ان النص من كل منهما يفسر الإجمال من الأخرى و هذا جمع عرفى مقدم على الطرح بالضرورة. على ان محمد بن مسلم على ما ذكره بعضهم طائفى، و لعله عليه السلام تكلم بعرفه و اصطلاحه.

فما ذهب اليه المشهور فى تحديد الكر بالوزن هو الحق الصراح بناء على المسلك المعروف من معامله الصحيحه مع مراسيل مثل ابن أبى عمير دون ما اختاره السيد و الصدوقان (قدهم).

و أما بناء على مسلك غير المشهور كما هو الصحيح عندنا من عدم الاعتماد على المراسيل مطلقاً فالصحيح أيضاً ما ذهب اليه المشهور (بيان ذلك):

ان المرسله ساقطه عن الاعتبار على الفرض فلا روايه فى البين غير الصحيحه المتقدمه الداله على تحديد الكر بستمائه رطل و قد مر ان للرطل إطلاقات فهو فى نفسه من المجملات و لكننا ندعى ان الصحيحه داله على مسلك المشهور و الرطل فيها محمول على المكى فيكون الكر ألفا و مائتى رطل بالعراقى.

و إثبات هذا المدعى من وجوه:

(الأول): أن الرطل فيها لو حمل على غير المكى لكانت الصحيحه على خلاف الإجماع القطعى من الشيعة فلا بد من طرحها فإنه لا

قائل من

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٩٤

.....

الأصحاب بأن الكر ستمائة رطل بالأرطال العراقية أو المدينة نعم نسب إلى الراوندى (قده) تحديد الكر بما بلغ مجموع أبعاده الثلاثة عشرة أشبار ونصف و لو صحت النسبة فهو أقل من ستمائة رطل بكثير.

(الثاني): ان الاخبار الواردة في تحديد الكر بالمساحة تدل على ان الكر لا يقل عن سبعة وعشرين شبرا لأنه أقل التقديرات الواردة في الاخبار كستة وثلاثين، و ثلاثة وأربعين إلا ثمن شبر. و هو لا يوافق ستمائة رطل غير مكى. حيث انا وزناه غير مرة و وجدنا سبعة و عشرين شبرا مطابقا لألف و مائتى رطل عراقى المعادلة لستمائة رطل مكى.

و يؤيد ما ذكرناه صحيحة على بن جعفر «١» الدالة على ان الماء البالغ الف رطل لا يجوز الوضوء به و لا شربه إذا وقع فيه بول. فانا لو حملنا الرطل فى الصحيحة على غير المكى لكان مقدار الف رطل كرا عاصما و هو خلاف ما نطقت به الرواية المتقدمة.

(الثالث): انا بينا فى الأصول ان المخصص المنفصل إذا كان مجملا لدورانه بين الأقل و الأكثر لا يسرى إجماله إلى العام بل لا بد من تخصيص العام بالمقدار المتيقن منه، و يرجع الى عمومه فى المقدار المشكوك فيه، و مقامنا هذا من هذا القبيل لإجمال كلمة الرطل فى الصحيحة لدورانه بين الأقل و الأكثر و العام دلنا على أن الماء إذا لاقى نجسا ينجس كما هو مقتضى الأخبار الخاصة المتقدمة من غير تقييد الماء بالقليل.

و قد علمنا بتخصيص ذلك العام بالكر و هو مجمل و المقدار المتيقن منه الف و مائتا رطل عراقى و هو مساوق لستمائة رطل مكى و نلتزم فيه بعدم الانفعال، و أما فيما لم يبلغ هذا المقدار فهو مشكوك الخروج لإجمال المخصص على الفرض، فلا بد فيه من الرجوع الى مقتضى العام أعنى انفعال مطلق الماء بملاقاة النجس.

(١) المروية فى الباب ٨ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٩٥

.....

و إن شئت توضيح ما ذكرناه قلنا: ان الاخبار الواردة فى الماء على طوائف.

(فمنها): ما جعل الاعتبار فى انفعال الماء بالتغير و انه لا ينفعل بملاقاة شىء من المنجسات ما دام لم يطرأ عليه تغيير و هذا كما فى صحيحة حريز كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ من الماء و اشرب فإذا تغير الماء و تغير الطعم فلا توضأ منه و لا تشرب «١» و دلالتها على حصر العلة للانفعال فى التغير ظاهرة.

و (منها): ما دل على ان الماء ينفعل بملاقاة النجس. و ان لم يحصل فيه تغير لأن مفروض هذه الطائفة هو الماء الذى لا تغير فيه فى شىء و هذا كصحيحة شهاب بن عبد ربه قال: أتيت أبا عبد الله (ع) أسأله فابتدأنى فقال: إن شئت فاسأل يا شهاب! و إن شئت أخبرناك بما جئت له، قال: قلت له: أخبرنى جعلت فداك قال: جئت تسألنى عن الجنب يسهو فيغمز «فيغمس» يده فى الماء قبل أن يغسلها؟ قلت: نعم قال: إذا لم يكن أصاب يده شىء فلا بأس .. «٢» حيث دلت على انفعال الماء بإصابة اليد المتنجسة.

و موثقه عمار بن موسى عن أبى عبد الله (ع) قال «بعد قوله سئل عما تشرب منه الحمامة» و عن ماء شرب منه باز، أو صقر أو عقاب، فقال:

كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه، إلا ان ترى في منقاره دما فإن رأيت في منقاره دما فلا توضأ منه و لا تشرب «٣» و قد دلت على انفعال الماء بإصابة منقار الطيور إذا كان فيه دم كما دلت على انفعاله بإصابة منقار

(١) المروية في الباب ٣ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(٢) المروية في الباب ٤٥ من أبواب الجنابة من الوسائل.

(٣) المروية في الباب ٤ من أبواب الأستار من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٩٦

.....

الدجاجة الذي فيه قدر بناء على رواية الشيخ حيث زاد على الموثقة «و سئل عن ماء شربت منه الدجاجة قال: إن كان في منقارها قدر لم يتوضأ منه و لم يشرب ..».

الى غير ذلك من الأخبار التي يقف عليها المتتبع في تضاعيف الأبواب و من البديهي ان اصابه هذه الأشياء للماء لا توجب تغيرا فيه و هو ظاهر.

و النسبة بين هاتين الطائفتين هي التباين للدلالة إحداهما على ان المدار في الانفعال على التغير فحسب و ثانيتهما دلت على ان المناط فيه هو ملاقاته النجس دون غيرها إذ لا يتصور في موارد التغير بوجه فهما متعارضتان.

ثم ان هناك طائفتين أخريين مخصصتين للطائفة الثانية إحداهما غير مجملة و ثانيتهما مجملة.

«أما ما لا إجمال فيه» فهو صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع «١» المخصصة للطائفة الثانية بما لا مادة له و ان ماله مادة لا ينفعل بالملاقاة و انما ينفعل بالتغير و منها يظهر ان المراد بالماء في تلك الطائفة هو الماء الذي لا مادة له و هو كما ترى مما لا إجمال فيه. فإذا خصصنا الطائفة الثانية بتلك الصحيحة انقلبت النسبة بين الطائفتين المتعارضتين من التباين الى العموم المطلق للدلالة أولهما على حصر الانفعال في التغير مطلقا كان للماء مادة أم لم يكن و دلت ثانيتهما على حصره في الملاقاة في خصوص ما لا مادة له و هي أخص مطلقا من الاولى فيخصصها و تدل على ان الماء الذي لا مادة له ينفعل بالملاقاة.

(و أما المخصص المجمل): فهو الروايات الواردة في الكر لدالاتها على عدم انفعال الكر بالملاقاة و لكنها مجملة فان للكر إطلاقا كما تقدم.

و بما ان إجمال المخصص المنفصل لا يسرى الى العام فنخصصه بالمقدار المتيقن

(١) المروية في الباب ٣ و ١٤ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٩٧

.....

من الكر و هو الف و مائتا رطل عراقي، و أما ما ينقص عن هذا المقدار فلا محالة يبقى تحت العموم المقتضى لانفعال ما لا مادة له بالملاقاة.

تحديد الكر بالمساحة

و (أما تحديده بالمساحة) فقد اختلفت فيه الأقوال فمن الأصحاب من حدده بما يبلغ مائة شبر و حكى ذلك عن ابن الجنيد. و منهم من ذهب الى تحديده بما بلغ مكعبه ثلاثة و أربعين شبرا إلا ثمن شبر و هذا هو المشهور بين الأصحاب. و ثالث اعتبر بلوغ مكعب الماء ستة و ثلاثين شبرا و هو الذى ذهب اليه المحقق و صاحب المدارك (قدهما). و رابع اكتفى ببلوغ المكعب سبعة و عشرين شبرا. و هذا هو المعروف بقول القميين و قد اختاره العلامة و الشهيد و المحقق الثانيان و المحقق الأردبيلي و نسب إلى البهائي أيضا، و هو الأقوى من أقوال المسألة.

و هناك قول خامس و هو الذى نسب إلى الراوندى (قده) من اعتبار بلوغ مجموع ابعاد الماء عشرة أشبار و نصف. هذه هي أقوال المسألة [١]

[١] و يظهر من السيد «إسماعيل الطبرسى» شارح نجاة العباد ان هناك قولاً -سادسا- و هو بلوغ مكعب الماء ثلاثة و ثلاثين شبرا و خمسة أثمان و نصف ثمن حيث نسبه الى المجلسى و الوحيد البهبهاني (قدهما) أخذاً برواية حسن بن صالح الثورى بحملها على المدور. بتقريب ان القطر فيها ثلاثة و نصف فيكون المحيط أحد عشر شبرا فان نسبة القطر الى المحيط نسبة السبعة إلى اثنين و عشرين، فنصف القطر شبر و ثلاثة أرباعه، و نصف المحيط خمسة أشبار و نصف، فإذا ضربنا أحدهما فى الآخر كان الحاصل تسعة أشبار -

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٩٨

.....

أما ما حكى عن ابن الجنيد، فهو مما لا ينبغي أن يصغى إليه إذ لم نجد ما يمكن أن يستند إليه فى ذلك و لو رواية ضعيفة، و كم له (قده) من الفتيا الشبيهة بآراء العامة، و لعل الروايات الواردة من طرقنا لم تصل اليه.

كما ان ما نسب إلى الراوندى قول ضعيف مطرود لا قائل به سواه بل هو غلط قطعاً. لأن بلوغ مجموع الأبعاد إلى عشرة و نصف (قد ينطبق) على مسلك المشهور كما إذا كان كل واحد من الأبعاد الثلاثة ثلاثة أشبار و نصف، فان مجموعها عشرة و نصف و مكسرها ثلاثة و أربعون شبرا إلا ثمن شبر، و هو فى هذه الصورة كلام صحيح.

و (قد لا ينطبق) عليه و لا- على غيره من الأقوال كما إذا فرضنا طول الماء تسعة أشبار و عرضه شبرا واحداً و عمقه نصف شبر، فان مجموعها عشرة أشبار و نصف، إلا انه بمقدار تسع ما هو المعبر عند المشهور

- و نصف ثمن، و إذا ضربنا ذلك الحاصل فى ثلاثة و نصف صار المتحصل ثلاثة و ثلاثين شبرا و خمسة أثمان و نصف ثمن تحقيقاً.

إلا ان المصرح به فى حواشى المدارك للوحيد البهبهاني (قده) انه لا قائل بهذا الوجه بخصوصه فهذا يدلنا على انه احتمال احتمله المجلسى و الوحيد (قدهما) فى الرواية فلا ينبغي عدّه من الأقوال مع ان الرواية ضعيفة لأن الرجل زيدى بترى لم يوثق فى الرجال بل عن التهذيب انه متروك العمل بما يختص بروايته إذا يشكل الاعتماد على روايته مضافاً الى ما أورده الشيخ فى استبصاره على دلالتها من المناقشة باحتمال أن يكون المراد بالركى فيها هو المصنع الذى كان يعمل فى الطرق و الشوارع لأن يجتمع فيها ماء المطر. و ينتفع بها المارة و لم يعلم ان المصانع مدورة لأن من الجائز أن يكون بعضها أو الكثير منها مربعا و لا سيما فى المصانع البنائية التى يعمل على شكل الحياض المتعارفة فى البيوت.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ١٩٩

.....

تقريباً لأن مكسره حينئذ أربعة أشبار ونصف، بل لو فرضنا طول الماء عشرة أشبار، و كلاً من عرضه و عمقه ربع شبر لبلغ مجموعها عشرة أشبار ونصف، و مكسره نصف شبر و ثمن شبر، إلا ان هذه المقادير مما لم يقل أحد باعتصامه فما ذهب إليه الراوندى غلط جزماً. فيبقى من الأقوال ما ذهب إليه القميون، و قول المشهور، و ما ذهب إليه المحقق و صاحب المدارك (قدمهم). و الصحيح من هذه الأقوال هو قول القميين أعني ما بلغ مكسره سبعة و عشرين شبراً، و الدليل على ذلك صحيحه إسماعيل بن جابر قال:

قلت لأبي عبد الله (ع) الماء الذي لا ينجسه شيء؟ قال: ذراعان عمقه في ذراع و شبر سعته «١». و الاستدلال بها يتوقف على تقديم أمور:

(الأول): ان المراد بالسعة فيها ليس هو الطول و العرض بل ما يسعه سطح ذلك الشيء على ما يتفاهم منه عرفاً.
(الثاني): ان كل ذراع من أى شخص عادى شبران متعارفان على ما جربناه غير مرة، و وجدناه بوجداننا، و بهذا المعنى أيضاً أطلق الذراع في الأخبار الواردة في المواقيت «٢».

فما ادعاه المحقق الهمداني (قده) من ان الذراع أكثر من شبرين مخالف لما نجده بوجداننا، فإنه يشهد على ان الذراع شبران، و لعله (قده) وجد ذلك من ذراع نفسه، و ادعى عليه الوجدان، و على هذا فمعنى الرواية ان الكر عبارة عن أربعة أشبار عمقه و ثلاثة أشبار سعته.

(١) المروية في الباب ١٠ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(٢) و قد روى زرارة عن أبي جعفر (ع) قال سألته عن وقت الظهر فقال: ذراع من زوال الشمس و وقت العصر ذراعان .. المروية في الباب ٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٠٠

.....

(الثالث): ان ظاهر قوله (ع) ذراعان عمقه في ذراع و شبر سعته هو ان مفروض كلامه (ع) هو المدور حيث فرض ان سعته ذراع و شبر مطلقاً أى من جميع الجوانب و الأطراف، و كون السعة بمقدار معين من جميع النواحي و الأطراف لا يتصور إلا في الدائرة، لأنها التي تكون نسبة أحد أطرافها إلى الآخر بمقدار معين مطلقاً لا تزيد عنه و لا تنقص.

و هذا بخلاف سائر الأشكال من المربع و المستطيل و غيرها حتى في متساوي الأضلاع، فإن نسبة أحد أطرافها إلى الآخر لا تكون بمقدار معين في جميعها، إذ البعد المفروض بين زاويتين من المربع و أمثاله أزيد من البعد الكائن بين نفس الضلعين من أضلاعه، و على الجملة ان ما تكون نسبة أحد جوانبه إلى الآخر بمقدار معين في جميع أطرافه ليس إلا الدائرة. على ان مقتضى طبع الماء هو ذلك، و إنما يتشكل بسائر الأشكال بقسر قاسر كوضعه في الأواني المختلفة أشكالها.

(وبعارة اخرى): إن ظاهر الرواية إن ما يحويه خط واحد، و لا يختلف مقدار البعد بين طرفين من أطرافه أبداً لا بد أن يبلغ الماء في مثله ذراعين في عمقه و ذراع و شبر سعته، و هذا لا ينطبق على غير الدائرة فإنّ البيضا و ان كان بخط واحد أيضاً، إلا ان البعد فيه يختلف باختلاف أطرافه و المربع و المستطيل و غيرها مما يحويه أكثر من خط واحد، و بهذا كله يتعين أن يكون مفروض كلامه (ع) هو المدور لا غيره. فإذا عرفت هذه الأمور و عرفت ان مفروض كلامه (ع) هو المدور و قد فرضنا ان عمقه أربعة أشبار و سعته

ثلاثة أشبار. فلا بد في تحصيل مساحته من مراجعة ما هو الطريق المتعارف عند أوساط الناس في كشف مساحة الدائرة. وقد جرت طريقهم خلفا عن سلف - كما في البنائين وغيرهم - على تحصيل مساحة الدائرة بضرب نصف القطر في نصف المحيط، و قطر الدائرة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ١، ص: ٢٠١

.....

في المقام ثلاثة أشبار. فنصفه واحد و نصف، و أما المحيط فقد ذكروا ان نسبة قطر الدائرة الى محيطها مما لم يظهر على وجه دقيق و نسب الى بعض الدراويش انه قال: «يا من لا يعلم نسبة القطر الى المحيط إلا هو».

إلا أنهم على وجه التقريب و التسامح ذكروا ان نسبة القطر الى المحيط نسبة السبعة إلى اثنين و عشرين ثم انهم لما رأوا صعوبة فهم هذا البيان على أوساط الناس فعبروا عنه ببيان آخر، و قالوا ان المحيط ثلاثة أضعاف القطر. و هذا و ان كان ينقص عن نسبة السبعة إلى اثنين و عشرين بقليل إلا ان المسامحة بهذا المقدار لا بد منها كما نشير اليه عن قريب.

فعلى هذه القاعدة يبلغ محيط الدائرة في المقام تسعة أشبار، لأن قطرها ثلاثة أشبار، و نصف المحيط أربعة أشبار و نصف، و نصف القطر شبر و نصف، فيضرب أحدهما في الآخر فيكون الحاصل سبعة أشبار إلا ربع شبر و إذا ضرب الحاصل من ذلك في العمق و هو أربعة أشبار يبلغ الحاصل سبعة و عشرين شبرا بلا زيادة و لا نقصان إلا في مقدار يسير كما عرفت، و هو مما لا محيص من المسامحة فيه، لأن النسبة بين القطر و المحيط مما لم تظهر حقيقتها لمهرة الفن و الهندسة فكيف يعرفها العوام غير المطلعين من الهندسة بشيء إلا بهذا الوجه المسامحي التقريبي.

و هذه الزيادة نظير الزيادة و النقيصة الحاصلتين من اختلاف أشبار الأشخاص، فإنها لا تتفق غالبا. و لكنها لا بد من التسامح فيها، و لعنا نتعرض إلى ذلك عند بيان اختلاف أوزان المياه خفة و ثقلا ان شاء الله.

ثم لو أبيت عن صراحة الصحيحة في تحديد الكر بسبعة و عشرين شبرا فصحيحة إسماعيل بن جابر الثانية صريحة الدلالة على المدعى و هو ما رواه عن أبي عبد الله (ع) قال: سألته عن الماء الذي لا يتجسه شيء

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ١، ص: ٢٠٢

.....

فقال كرت قلت: و ما الكر؟ قال: ثلاثة أشبار في ثلاثة أشبار «١».

و الوجه في صراحتها انها و إن لم تشتمل على ذكر شيء من الطول و العرض و العمق إلا ان السائل كغيره يعلم ان الماء من الأجسام، و كل جسم مكعب يشتمل على أبعاد ثلاثة لا محالة و لا معنى لكونه ذا بعدين من غير أن يشتمل على البعد الثالث.

فإذا قيل ثلاثة في ثلاثة مع عدم ذكر البعد الثالث علم انه أيضا ثلاثة كما يظهر هذا بمراجعة أمثال هذه الاستعمالات عند العرف. فإنهم يكتفون بذكر مقدار بعدين من ابعاد الجسم إذا كانت أبعاده الثلاثة متساوية فتراهم يقولون خمسة في خمسة أو أربعة في أربعة

إذا كان ثالثها أيضا بهذا المقدار، و عليه إذا ضربنا الثلاثة في الثلاثة فتبلغ تسعة، فإذا ضربناها في ثلاثة فتبلغ سبعة و عشرين شبرا.

و يؤيد ما ذكرناه انا و زنا الكر ثلاث مرات و وجدناه موافقا لسبعة و عشرين، فالوزن مطابق للمساحة التي اخترناها. هذا كله في الاستدلال على القول المختار. و يقع الكلام بعد ذلك في معارضاته، و ما أورد عليه من المناقشات.

فربما يناقش في سند الصحيحة الأخيرة بأنها قد نقلت في موضع من التهذيب عن عبد الله بن سنان، و كذا في الاستبصار على ما حكى عنه، و في موضع آخر من التهذيب عن محمد بن سنان، و في الكافي عن ابن سنان فالرواية مرددة النقل عن محمد بن سنان أو عن

عبد الله بن سنان و حيث لا يعتمد على رواية محمد بن سنان لضعفه و عدم وثاقته فالرواية لا تكون موثقة و موردا للاعتماد.
و يدفعه: ان المحدث الكاشاني (قده) قد صرح في أول كتابه الوافي

(١) المروية في الباب ٩ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ١، ص: ٢٠٣

.....

بأن ابن سنان قد يطلق على محمد بن سنان و ظاهره ان ابن سنان إذا ذكر مطلقا فالمراد منه عبد الله بن سنان إلا انه في بعض الموارد يطلق على محمد ابن سنان أيضا، و ذكر انه لأجل ذلك لا يطلق هو (قده) ابن سنان على عبد الله بن سنان إلا مع التقييد لثلا يقع الاشتباه في فهم المراد من اللفظ و هذه شهادة من المحدث المزبور على ان المراد من ابن سنان مهما أطلق هو عبد الله بن سنان، بل قد أسندها نفس الشيخ في استبصاره، و موضع من التهذيب الى عبد الله بن سنان فالمتعين حينئذ حمل ابن سنان على عبد الله بن سنان، و أما ما في موضع آخر من التهذيب من إسنادها الى محمد ابن سنان فهو محمول على اشتباه الكتاب، أو على سهو القلم، فان التهذيب كثير الاغلاط و الاشتباه أو يحمل على انها رواية أخرى مستقلة غير ما نقله عبد الله بن سنان فهناك روايتان [١].

[١] هذا و قد يدعى ان ملاحظة طبقات الرواة تقتضى الحكم بتعين ارادة محمد بن سنان من ابن سنان الواقع في سند الصحيحة، لأن الراوى عنه هو البرقى و هو مع الرجل من أصحاب الرضا (ع) و من أهل طبقه واحده و عبد الله بن سنان من أصحاب الصادق (ع) و طبقته متقدمة على طبقتهما فكيف يصح ان يروى البرقى عن من هو من أصحاب الصادق (ع) من دون واسطه؟! كما ان من المستبعد ان لا يروى عبد الله بن سنان عن الصادق (ع) من دون واسطه فإن المناسبة تقتضى أن يروى عنه (ع) مشافهة لا عن أصحابه و مع الواسطه.

و قد تصدى شيخنا البهائي (قده) للجواب عن هذه المناقشة بما لا مزيد عليه و لم يتعرض لها سيدنا الأستاذ مد ظله في بحثه و لأجل هذا و ذاك لم نتعرض لها و لدفعها في المقام فمن أراد تفصيل الجواب عنها فليراجع كتاب-

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ١، ص: ٢٠٤

.....

هذا كله على انه لم يقيم دليل على ضعف محمد بن سنان- أعنى أبا جعفر الزاهري لانه المراد به في المقام دون ابن سنان الذى هو أخو عبد الله بن سنان الضعيف- و عدم توثيقه كيف و هو من أحد أصحاب السر، و قد وثقه الشيخ المفيد و جماعة و قورن في المدح [١] بزكريا بن آدم و صفوان في بعض الاخبار و هو كاف في الاعتماد على رواياته، و أما ما يتراءى من القدح في حقه فليس قدحا مضرا بوثاقته و لعله مستند الى افشائه لبعض أسرارهم (ع) [٢] و أما ما توهم معارضته للصحيحين المتقدمين فهو روايتان. (إحدهما): ما عن الحسن بن صالح الثورى «٣» عن أبي عبد الله (ع) قال: إذا كان الماء في الركي كرا لم ينجسه شيء قلت: كم الكر؟

قال: ثلاثة أشبار و نصف طولها في ثلاثة أشبار و نصف عمقها في ثلاثة أشبار و نصف عرضها. فالرواية دلت على أن الكر ثلاثة و أربعون

- مشرق الشمسيين للبهائي (قده).

[١] وقد روى الكشي عن أبي طالب عبد الله بن الصلت القمي قال:

دخلت على أبي جعفر الثاني (ع) في أواخر عمره يقول: جزى الله صفوان بن يحيى و محمد بن سنان و زكريا بن آدم عنى خيرا فقد وفوا لى .. نقله فى المجلد الثالث من تنقيح المقال ص ١٣٦.

[٢] الرجل و ان وثقه الشيخ المفيد (قده) و جماعة و روى الكشي له مدحا جليلا بل قد وثقه ابن قولويه لوقوعه فى أسانيد كامل الزيارات و له روايات كثيرة فى الأبواب المختلفة و لكن سيدنا الأستاذ- مد ظله- عدل عن توثيقه و بنى على ضعفه لان الشيخ (قده) ذكر انه قد طعن عليه و ضعف و ضعفه النجاشي (قده) صريحا و مع التعارض لا يمكن الحكم بوثاقته إذا فالرجل ضعيف.

(٣) المروية فى الباب ٩ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٠٥

.....

شبرا إلا ثمن شبر كما هو مذهب المشهور فتعارض الصحيحتين المتقدمتين.

و لا يخفى ان الرواية نقلت عن الكافي و التهذيب بلا زيادة البعد الثالث و نقلت عن الاستبصار بتلك الزيادة، فلا بد من حمل الزيادة على سهو القلم فإن الكافي الذى هو أضبط الكتب الأربعة. و التهذيب الذى ألفه نفس الشيخ (قده) غير مشتملين على الزيادة المذكورة. بل عن ابن المشهدى فى هامش الاستبصار ان الرواية غير مشتملة على تلك الزيادة فى النسخة المخطوطة- من الاستبصار- بيد والد الشيخ محمد بن المشهدى صاحب المزار المصححة على نسخة المصنف فالزيادة ساقطة.

و فى الطبعة الأخيرة من الوسائل نقل الرواية بتلك الزيادة و أسندها إلى الكافي و التهذيب و استدرك الزيادة فى الجزء الثالث فراجع. فإذا أسقطنا الزيادة عن الرواية فبقى مشتملة على بعدين فقط و إذا لا بد من حملها على المدور بعين ما قدمناه فى الصحيحة المتقدمة. لأنه مقتضى طبع الماء فى نفسه على ان الركى بمعنى البئر و هو على ما شاهدناه مدور غالبا لأنه أتقن و أقوى من سائر الأشكال الهندسية.

مضافا الى ان المراد بالعرض فيها ليس هو ما يقابل الطول فإنه اصطلاح حديث للمهندسين، و إنما أريد منه السعة بمعنى ما يسعه سطح الشئ كما فى قوله تعالى عَرَضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ «١» فإن الإمام (ع) قد تعرض للسعة و العمق. و كون السعة بمقدار معين من جميع الجوانب و الأطراف لا يوجد فى غير الدائرة كما قدمناه فى الصحيحة المتقدمة.

فإذا أخذنا مساحتها بضرب نصف قطرها فى نصف محيطها بالتقريب المتقدم يبلغ سبعة و عشرين بزيادة ما يقرب من ستة أشبار، و الكر بهذا المقدار مما لا قائل به من الشيعة و لا من السنة و هذه قرينة قطعية على عدم

(١) آل عمران ٣: ١٣٣.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٠٦

.....

إرادة ظاهر الرواية، فلا محيص من رفع اليد عنها و حملها على أحد أمرين:

(أحدهما): أن يحمل على ان الامام (ع) أراد الاحتياط ببيان مقدار شامل على الكر قطاعا.

و (ثانيهما): أن يحمل على أمر آخر أدق من سابقه. و هو ان الركي - الذي هو بمعنى البئر - لا يكون مسطح السطح غالبا بل يحفر على شكل وسطه أعمق من جوانبه و لا سيما في الآبار التي ينزح منها الماء كثيرا فإن إدخال الدلو و إخراجها يجعل وسط البئر أعمق، و هو يوجب إحالة ما فيه من التراب إلى الأطراف و الجوانب و عليه فالماء الموجود في وسط الركي أكثر عن الماء في أطرافه إلا ان الزائد بدل التراب لا انه معتبر في الكرية و الاعتصام إذ المقدار المعتبر فيه سبعة و عشرون شبرا. فالزيادة مستندة إلى ما ذكرناه.

و يمكن حمل الرواية على أمر ثالث و هو حملها على بيان مرتبة أكيدة من الاعتصام و الكرية نظير الحمل على بيان مرتبة أكيدة من الاستحباب في العبادات، هذا كله مضافا إلى ضعف الرواية لعدم وثاقه الرجل.

و (ثانيتهما): رواية أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن الكر من الماء كم يكون قدره؟ قال: إذا كان الماء ثلاثة أشبار و نصف في مثله ثلاثة أشبار و نصف في عمقه في الأرض فذلك الكر من الماء «١» و هي أيضا تقتضى اعتبار بلوغ مكعب الماء ثلاثة و أربعين شبرا إلا ثمن شبر، و هو الذي التزم به المشهور، فيعارض بها الصحيحة المتقدمة التي اعتمدنا عليها في بيان الوجه المختار.

و قد أجاب صاحب المدارك و شيخنا البهائي (قدهما) عن هذه الرواية بضعف سندها لاشتماله على أحمد بن محمد بن يحيى و هو مجهول في الرجال و أورد عليه في الحدائق بأن الرواية و ان كانت ضعيفة لما ذكر إلا انه على

(١) المروية في الباب ١٠ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٠٧

.....

طريق الشيخ في التهذيب، و اما على طريق الكليني (قده) في الكافي فالسند صحيح، لأنه رواها عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن عثمان بن عيسى عن ابن مسكان عن أبي بصير، و من الظاهر أنه أحمد بن محمد بن عيسى لرواية محمد بن يحيى العطار عنه و روايته عن عثمان بن عيسى.

و أحمد بن محمد بن عيسى ثقة جليل و ممن يعتمد على روايته، و إنما الضعيف هو أحمد بن محمد بن يحيى الواقع في طريق الشيخ (قده) و رواها في الوسائل بطريق الكليني (قده) فراجع. فلا إشكال في الرواية من هذه الجهة.

ثم إن صاحب المدارك و شيخنا البهائي (قدهما) ناقشا في سند الرواية من ناحية أخرى و هي أن الراوى عن ابن مسكان و هو عثمان بن عيسى واقفى لا يعتمد على نقله فالسند ضعيف.

و يرد أنه و إن كان واقفيا كما أفيد إلا انه موثق في النقل عندهم، و يعتمدون على رواياته بلا كلام على ما يستفاد من كلام الشيخ (قده) في العدة بل نقل الكشي قولاً بأنه ممن اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم. أضف إلى ذلك انه ممن وثقه ابن قولويه لوقوعه في أسانيد كامل الزيارات.

و مع الوثوق لا يقدح كونه واقفيا أو غيره، نعم بناء على مسلك صاحب المدارك (قده) من اعتبار كون الراوى عدلا إماميا لا يعتمد على رواية الرجل لعدم كونه إماميا.

و قد ناقشا في الرواية ثالثا: بأن أبا بصير مردد بين الموثق و الضعيف فالسند ضعيف لا محالة.

و الانصاف ان هذه المناقشة مما لا مدفع له إذ يكفي فيها مجرد الاحتمال و على مدعى الصحة إثبات ان أبا بصير هو أبو بصير الموثق، و لا ينبغي الاعتماد و الوثوق على شيء مما ذكره في إثبات كونه الموثق في المقام.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٠٨

.....

و قد اعترف بذلك صاحب الحدائق أيضا إلا انه ميزه بقريته ان أكثر روايات ابن مسكان إنما هو من أبي بصير الموثق، و الكثرة و الغلبة مرجحة لأحد الاحتمالين على الآخر لأن الظن يلحق الشيء بالأعم الأغلب.

و لا يخفى ان هذه القرينة كغيرها مما ذكره في المقام مما لا يفيد الاطمئنان و الوثوق، و الاعتماد عليه غير صحيح، و بذلك تكون الرواية ضعيفة لا محالة [١]. ثم لو أغمضنا عن سندها فهي قاصرة الدلالة على مسلك المشهور لأن الرواية غير مشتملة على ذكر الطول و العرض و العمق، و انما ذكر فيها كون الماء ثلاثة أشبار و نصف في مثله أي مثل الماء ثلاثة أشبار و نصف في عمقه و ظاهرها هو الدائرة كما بيناه في صحيحتي إسماعيل بن جابر فيستفاد منها أن الكر ما يقرب من ثلاثة و ثلاثين شبرا و هو مما لا قائل به كما مر. فلا بد من حملها على اختلاف سطح الماء الراكد. إذ الماء في الصحارى لا يتمركز في الموارد المسطحة بل في الأراضي منخفضة الوسط، فوسطه أعمق من جوانبه، و لعل الزائد عن سبعة و عشرين انما هو بهذا اللحاظ فالرواية غير معارضة للصحيحين المتقدمين. و أما ما عن شيخنا البهائي «قده» في الحبل المتين من إرجاع الضمير في «مثله» إلى ثلاثة أشبار و نصف - باعتبار المقدار - و دعوى أن الموثقة مشتملة على ذكر الأبعاد الثلاثة و هي حينئذ صريحة الدلالة على مسلك المشهور فيدفعه: انه تكلف محض لاستلزامه التقدير في الرواية في موضعين:

«أحدهما»: في مرجع الضمير بتقدير المقدار.

و «ثانيهما»: بعد كلمة «مثله» بتقدير لفظه «في» لعدم استقامة

[١] و قد عدل سيدنا الأستاذ - مد ظله - عن ذلك أخيرا و بنى على ان الممكنين بابي بصير كلهم ثقات و مورد للاعتبار.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ١، ص: ٢٠٩

.....

المعنى بدونهما و هو كما ترى تكلف و التزام من غير ملزم فالصحيح ما ذكرناه من إرجاع الضمير في (مثله) إلى الماء و عدم اشتغال الموثقة على الأبعاد الثلاثة إذا لا بد من حملها على اختلاف سطح الماء الراكد كما مر.

بقي الكلام في ما رواه زرارة عن أبي جعفر (ع) قال: قلت له:

راوية من ماء سقطت فيها فأرة أو جرد، أو صعوة ميتة، قال: إذا تفسخ فيها فلا تشرب من مائها و لا تتوضأ و صبها، و إذا كان غير متفسخ فاشرب منه و توضأ .. «١».

و هي أيضا تدل على ما اخترناه لأن أكثر الرواية بحسب المقدار هو ما يسع سبعة و عشرين شبرا من الماء، و هي و ان شملت بإطلاقها لما يسع أقل من مقدار سبعة و عشرين شبرا. لأن الرواية تختلف بحسب الصغر و الكبر، و هي تطلق على جميعها إطلاقا حقيقيا إلا انه لا بد من رفع اليد عن إطلاقها بمجموع الروايات المتقدمة الدالة على ان الكر ليس بأقل من سبعة و عشرين شبرا، و بها نقيدهم إطلاقها و نخصصها بما تسع مقدار سبعة و عشرين شبرا من الماء.

و أيضا يمكن تقييدها بصحيفة محمد بن مسلم المتقدمة الدالة على تحديد الكر بستمائه رطل، لما عرفت من تعيين حملها على الأبطال المكية، فمفاد الصحيحة حينئذ اعتبار بلوغ الماء ألفا و مائتي رطل عراقي، و قد أسلفنا انا وزنا الكر غير مر، و وجدناه موافقا لسبعة و عشرين شبرا فهي تنفي الاعتصام عما هو أقل من ذلك المقدار.

التنقيح في شرح العروة الوثقى؛ الطهارة ١، ص: ٢٠٩

هذا و لكن الرواية ضعيفة السند بعلی بن حديد نعم ان لزرارة رواية أخرى متحدة المضمون مع هذه الرواية و هي صحيحة السند إلا انها غير مسندة إلى الامام (ع) و كأن مضمونها حكم من زرارة نفسه و قد نقلها

(١) المروية في الباب ٣ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢١٠

.....

في الوسائل عن الكليني (قده) فليلاحظ إذا فما أسنده إلى الامام (ع) غير صحيح و ما هو صحيح غير مسند إلى الامام (ع) فتحصل ان الصحيح في تحديد الكبر هو تحديده بسبعة و عشرين شبرا و هو الذي ذهب اليه القميون (قدهم). و تؤكد مرسله عبد الله بن المغيرة عن أبي عبد الله (ع): الكبر من الماء نحو حبي هذا، و أشار إلى حب من تلك الحباب التي تكون بالمدينة «١».

و الوجه في تأكيدها ان فرض حب يسع بمقدار ثلاثة و أربعين شبرا أو ستة و ثلاثين شبرا من الماء فرض أمر غير معهود خارجا بخلاف ما يسع بمقدار سبعة و عشرين شبرا لأنه أمر موجود متعارف شاهدناه و هو موجود بالفعل أيضا عند بعض طباطبي العصير و هذه الرواية مؤكدة لما اخترناه من مذهب القميين و غير قابلة لأن يستدل بها في شيء لا لنا و لا علينا. لضعفها بالإرسال كما لا يخفى.

الكلام في بيان النسبة بين التحديدين

أعني التحديد بالوزن و بالمساحة و قد حدّ بحسب الوزن بألف و مائتي رطل بالعراقي كما مر و بحسب المساحة بثلاثة و أربعين شبرا إلا ثمن شبر تارة كما هو المشهور و بستة و ثلاثين أخرى و بسبعة و عشرين ثلثة و هو الذي ذهب اليه القميون و اخترناه آنفا. و الف و مائتا رطل عراقي يقرب من سبعة و عشرين شبرا لما قدمناه من انا وزنا الكبر من الماء الحلو و المر غير مرة فوجدناهما بالغين سبعة و عشرين شبرا.

فمسلک المشهور في تحديد الكبر بالمساحة لا يوافق لتحديده بالوزن

(١) المروية في الباب ١٠ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢١١

.....

و الاختلاف بينهما غير قليل بل بينهما بون بعيد. و منه يظهر عدم إمكان جعل التحديد بالمساحة معرفا لتحديده بالوزن على مسلک المشهور، فان التفاوت بينهما مما لا يتسامح به لكثرتة، و معه كيف يجعل أحدهما طريقا و معرفا لما هو ناقص عنه بكثير. و ان ذهب إلى ذلك جماعة نظرا منهم إلى ان الوزن غير متيسر لأكثر الناس و لا سيما في الصحارى و الأسفار إذ لا ميزان فيها لوزن به الماء، كما لا يتيسر سائر أدواته و هذا بخلاف التحديد بالمساحة فإن شبر كل أحد معه و له أن يمسح الماء بشبره، و لأجل سهولته

جعله الشارع طريقا معرفا الى ما هو الحد الواقعي من الوزن، وقد عرفت ان هذا على مسلك المشهور غير ميسور لكثرة الفرق و بعد الفاصلة بينهما.

و أما على ما اخترناه في التحديد بالمساحة أعنى سبعة و عشرين شبرا فلا يخلو:

اما ان يتطابق كل من التحديدين مع الآخر تطابقا تحقيقيا أبدا.

و إما أن يزيد التحديد بالمساحة على التحديد بالوزن كذلك أى دائما.

و إما أن ينعكس و يزيد التحديد بالوزن على التحديد بالمساحة في جميع الموارد.

و إما أن يزيد الوزن على المساحة تارة و تزيد المساحة على الوزن أخرى فهذه وجوه أربعة. و منشأها أمران:

(أحدهما): ان الكر ليس من قبيل الأحكام الشخصية ليختلف باختلاف الأشخاص بأن يكون الماء كرا في حق أحد و غير كرا في حق آخر لوضوح أنه من الأحكام العامة. فلو كان كرا فهو كرا في حق الجميع كما إذا لم يكن كرا فهو كذلك في حق الجميع.

و هذا إنما يتحقق فيما إذا جعلنا المدار في سبعة و عشرين شبرا على

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢١٢

.....

أشبار أقصر الأشخاص المتعارفين بأن لا يعد عرفا أقصر عن المعتاد، فالمدار على أقل شبر من أشبار مستوى الخلقة و هو يتحقق في حق جميع الأشخاص مستوى الخلقة فإذا بلغ الماء سبعة و عشرين شبرا بأقل شبر من أشبار مستوى الخلقة فهو بالغ حد الكر أعنى سبعة و عشرين في حق جميع المستويين خلقه كما أنه إذا لم يبلغ هذا المقدار بالأشبار المذكورة فهو غير كرا في حق الجميع.

و هذا بخلاف ما لو جعلنا المدار على شبر كل شخص في حق نفسه فإنه يختلف الكر حينئذ باختلاف الأشبار قصرا و طولا فربما يكون الماء الواحد بالغا سبعة و عشرين شبرا بشبر واحد، و لا يبلغه بشبر غيره فيكون الماء الواحد كرا في حق أحد و غير كرا في حق آخرين.

و قد ذكرنا نظير ذلك في القدم و الخطوة المعتبرين في المسافة المسوغة للقصر - حيث حدودا الفرسخ بالأميال و الميل بالأقدام - و قلنا في بحث صلاة المسافر ان المراد بهما أقصر قدم و خطوة من أشخاص مستوى الخلقة.

و السر في ذلك ما أشرنا إليه من أن الكر و القصر ليسا من الأحكام الشخصية ليختلفا باختلاف الأشخاص، و إنما هما من الأحكام العامة غير المختصة بشخص دون شخص، فلو جعلنا المدار على شبر كل شخص أو قدمه في حق نفسه للزم ما ذكرناه من كون الماء كرا في حق أحد و غير كرا في حق آخر، و كذا الحال في القدم.

نعم إنما يصح ذلك في الأحكام الشخصية كما إذا أمر المولى عبيده بالمشى عشرين قدما، أو بغسل وجوههم، فان اللازم على كل واحد منهم في المثال ان يمشى كذا مقدارا بإقدامه لا بإقدام غيره، أو يغسل وجه نفسه و ان كان أقل سعة من وجه غيره. و هذا من الوضوح بمكان.

و (ثانيهما): ان المياه مختلفة و زنا فان الماء المقطر أو النازل من السماء أخف وزنا من المياه الممتزجة بالمواد الأرضية من الجص و النشادر

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢١٣

.....

و الزاج و الملح و الكبريت و نحوها لأنه يتناقل بإضافة المواد الخارجية الأرضية بحيث لو قطرناه بالتبخير لخف عما كان عليه أولا. لأن

لطبيعي المياه وزنا واحدا و إنما يختلف باختلاف المواد الممتزجة معه.

و «ما يقال» من ان بعض المياه أخف وزنا في طبعه عن بعضها الآخر «مجرد دعوى» لا مثبت لها.

فإذا تمهد هذان الأمران فلا محالة ترتقى الوجوه إلى الأربعة كما قدمناه. فان الوزن و المساحة اما ان يتطابقا تطابقا حقيقيا بأن يساوى ما يبلغ سبعة و عشرين شبرا بأشبار شخص مستوى الخلقه ألفا و مائتى رطل عراقى بلا زيادة و نقصان. و إما أن يزيد الوزن على المساحة.

و اما أن ينعكس و يزيد المساحة على الوزن.

و اما أن يختلفا فيزيد الوزن على المساحة في بعض الموارد و تزيد المساحة على الوزن في بعض الموارد الأخر لاختلفا المياه خفة و ثقلا، فرب ماء صاف خفيف فتزيد المساحة عليه و رب ماء ثقيل يزيد على المساحة بكثير.

أما (الصورة الاولى): فلا- ينبغى الإشكال فيها إذ لا- مانع من تحديد شىء واحد بأمرين متحدين لتلازمهما و اتحادهما بلا زيادة لأحدهما على الآخر و لا نقصان و هو ظاهر.

و (أما الصورة الثانية): فلا محيص فيها من جعل المناط بالمساحة فالوزن يكون معرفا لها و طريقا إليها، و لا بأس بالمقدار الزائد إذا لم يكن بكثير لأن جعل معرف يطابق المعرف تطابقا حقيقيا غير ممكن فلا بد من جعل المعرف أمرا يزيد على المعرف بشىء من باب الاحتياط.

و (أما الصورة الثالثة) فهي مع الصورة المتقدمة متعاكستان فلا بد فيها من جعل المدار على الوزن و بما ان الوزن لا طريق الى معرفته غالبا،

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ١، ص: ٢١٤

.....

و لا سيما فى البرارى و الصحار جعلت المساحة طريقا و معرفا اليه، و ذلك لأن المساحة و ان كانت لا يتيسر معرفتها للجميع على وجه دقيق- لاستلزامه معرفة شىء من الهندسة.

و لا سيما فى المسدس و الخمس و الاهليلجى و المخروط أو مختلفه الأضلاع و بالأخص فيما إذا كان السطح الذى وقف عليه الماء مختلفا فى الشكل، فإن معرفة المساحة فى أمثال ذلك مما لا يتيسر لأكثر أهل العلم إلا بمراجعة قواعد الهندسة و المحاسبة الدقيقة فضلا عن العوام- إلا انه مع ذلك معرفة المساحة أيسر من معرفة الوزن، و لا سيما فى المربعات و المدورات و المستطيلات و لأجل هذا جعلت المساحة معرفة للوزن و الزيادة اليسيرة لا تضر فى المعرف كما مر.

و (أما الصورة الرابعة): التى هى الصحيحة المطابقة للواقع.

لاختلاف المياه فى الثقل حسب اختلاطها بالمواد الأرضية، فربما يزيد الوزن على المساحة، و اخرى ينعكس، و لا بد فى مثلها من جعل المدار على حصول كل واحد من التحديدين و ان أيهما حصل كفى فى الاعتصام، و لا مانع من تحديد شىء واحد بأمرين بينهما عموم من وجه ليكتفى بأيهما حصل فى الاعتصام.

و «دعوى» عدم معقولية التحديد بأمرين بينهما عموم من وجه «أمر لا أساس له». و على هذا نكتفى بأيهما حصل فى المقام: ففى المياه الخفيفة الصافية تحصل المساحة قبل الوزن، كما ان المياه الثقيلة على عكس الخفيفة يحصل فيها الوزن قبل المساحة.

و لعل السر فى ذلك ان المياه الصافية غير المختلطة بالمواد الخارجية للطافتها يتسرع إليها التغير و الفساد فى زمان لا يتغير فيه المياه المختلطة بمثل الملح و نحوه كما يشاهد ذلك فى ماء الحلو و ماء البئر لأن الأول يفسد قبل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ١، ص: ٢١٥

(مسألة ٥) إذا لم يتساو سطوح القليل ينجس العالي بملاقاة السافل، كالعكس (١) نعم لو كان جاريا من الأعلى إلى الأسفل لا ينجس العالي بملاقاة السافل، من غير فرق بين العلو التسيمي والتسريحي.

فساد الثاني بزمان، ولأجل ذلك اعتبر الشارع في المياه الخفيفة أن يكون أكثر من غيره حتى لا يتغير لأجل كثرته قبل أن يتغير غيره.

عدم تساوى سطح القليل

(١) قد عرفت ان الماء على أقسام ثلاثة: لأنه إما متصل بالمادة فهو معتصم بمادته إلا أن يتغير في أحد أوصافه الثلاثة. واما غير متصل بها، وهو إما أن يكون كرا فهو معتصم بكثرته لا- ينفعل إلا- أن يطراً عليه التغير وإما أن لا- يكون كرا فهو غير معتصم بمادته ولا بكثرته، و ينفعل بمجرد ملاقاة النجس. وإطلاق ما دل على الانفعال في هذا القسم بمجرد الملاقاة يعم ما إذا كان سطح بعضه أعلى من الآخر لأنه ماء واحد قليل إذا لاقى أحد أطرافه نجسا يحكم بنجاسة الجميع دون خصوص الجزء الملاقي منه للنجس لأن الدليل دلنا على انفعال الماء الواحد بأجمعه إذا لاقى أحد أطرافه نجسا على تقدير قلته، وعلى عدم انفعاله على تقدير كثرته، فالماء الواحد اما أن يكون نجسا بأجمعه أو يكون ظاهرا كذلك ولا يمكن أن يكون بعضه نجسا وبعضه الآخر ظاهرا.

نعم إنما يخرج عن هذا الإطلاق- فيما إذا جرى الماء بدفع وقوة- بالارتكاز العرفي ونظرهم، حيث ان الماء الخارج بالدفع وان كان ماء واحدا حقيقة إلا ان العرف يراه ماءين متعددين، ومع التعدد لا وجه لسراية النجاسة من أحدهما إلى الآخر، فالمضاف الذي يصب على يد الكافر من

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢١٦

(مسألة ٦) إذا جمد بعض ماء الحوض والباقي لا يبلغ كرا، ينجس بالملاقاة (١) ولا يعصمه ما جمد. بل إذا ذاب شيئا فشيئا ينجس أيضا، وكذا إذا كان هناك ثلج كثير فذاب منه أقل من الكر فإنه ينجس بالملاقاة

إبريق ونحوه لا يتنجس منه إلا المقدار الملاقي مع اليد واما ما فى الإبريق فلا وان كان متصلا بالسافل النجس لأنه عرفا ماء آخر غير ما لاقى يد الكافر لمكان دفعه وقوته، وكذا الماء الخارج من الفوارات، فان العالي منه إذا تنجس بشيء لا تسرى نجاسته إلى سافله لأجل خروجه بالدفع.

وبما ذكرناه يظهر ان المدار فى عدم انفعال الجزء غير الملاقي على خروج الماء بقوة ودفع لا على العلو والسفل، فلو جرى الماء بطبعه على الأرض ولم يكن جريانه بقوة ودفع ولاقى شىء منه نجسا حكم بنجاسة جميعه لو حده الماء عرفا فالميزان فى عدم سراية النجاسة من أحد الأطراف إلى الآخر هو جريان الماء بالقوة والدفع كما مر.

انجماد بعض الماء

(١) والوجه فى ذلك ان المستفاد من أدلة اعتصام الكر هو ان الكر من الماء هو الذى لا ينفعل بشيء، وهذا العنوان لا يصدق على الجامد، لان الماء هو ما فيه اقتضاء السيالان فهو يسيل لو لم يمنع عنه مانع و ساد كما فى مياه الأحواض، لأنها تسيل لو لا ارتفاع أطرافها، وهذا بخلاف الجامد، لأنه بطبعه وان كان ماء إلا انه ليس بسائل فعلى بحسب الاقتضاء فلا يشمل دليل اعتصام الماء الكر، فإذا جمد نصف الكر و لاقى الباقي نجسا فيحكم بنجاسته، كما يحكم بنجاسة ما يذوب من الجامد شيئا فشيئا إلا على القول بكفاية التميم كرا و سيأتى الكلام عليه فى محله ان شاء الله.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢١٧

و لا يعتصم بما بقى من الثلج.

(مسألة ٧) الماء المشكوك كريتته (١) مع عدم العلم بحالته السابقة في حكم القليل على الأ-حوط، و إن كان الأقوى عدم تنجسه بالملاقاة.

نعم لا- يجرى عليه حكم الكر، فلا- يظهر ما يحتاج تطهيره إلى إلقاء الكر عليه و لا- يحكم بطهارة متنجس غسل فيه. و إن علم حالته السابقة يجرى عليه حكم تلك الحالة.

الماء المشكوك كريتته

(١) الماء الذى يشك في كريتته إذا علم حالته السابقة من القلة أو الكثرة، فلا كلام في استصحاب حالته السابقة فعلا، و يترتب عليه آثارهما.

و أما إذا لم يعلم حالته السابقة فقد حكم في المتن بطهارته إذا لاقى نجسا إما باستصحابها أو بقاعدة الطهارة إلا أنه منع عن ترتيب آثار الكرية عليه، فلم يحكم بطهارة ما غسل به من المتنجسات، و استصحب نجاسة المغسول به كما لم يحكم بكفاية إلقائه على ما يتوقف تطهيره بإلقاء كر عليه و التفكيك بين المتلازمين في الأحكام الظاهرية غير عزيز، فطهارة الماء و إن استلزمت طهارة ما يغسل به واقعا إلا- ان المفكك بينهما في مقام الظاهر هو الاستصحابان المتقدمان. نعم احتاط (قده) بالتجنب عنه، و الحاقه بالقليل، و قد خالفه في ذلك جماعة من الأصحاب و ذهبوا الى نجاسة الماء المشكوك كريتته الذى لم تعلم حالته السابقة من الكرية و القلة بوجوه قدمناها كما قدمنا ما هو الصحيح منها.

(منها): التمسك بعموم ما دل على انفعال الماء بالملاقاة، و قد خرج عنه الكر و كرية الماء في المقام مشكوكه.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢١٨

.....

و فيه: أن العام و ان دل على انفعال الماء بالملاقاة إلا ان التمسك بالعموم في المقام غير صحيح لأنه تمسك بالعموم في الشبهات المصدقية و هو غير سائغ إذ قد خرج عنه عنوان الكر، و كرية الماء مشكوكه في مفروض الكلام فهو شبهة مصداقية للعام لا محالة. و (منها): التمسك بقاعدة المقتضى و المانع. و قد أسلفنا أن تلك القاعدة لا ترجع إلى أساس صحيح إلا أن يراد منها استصحاب عدم المانع.

(منها): ما أفاده شيخنا الأستاذ (قده) من أن الاستثناء في المقام قد تعلق على عنوان الكر و هو عنوان وجودى، و كلما تعلق الاستثناء على عنوان وجودى و كان المستثنى منه حكما إلزاميا أو ملزوما له، فهو بمثابة اشتراط إحراز ذلك العنوان الوجودى في الخارج عن الالتزام أو ملزومه لدى العرف هذا.

و لكننا أشرنا الى ان العرف لا يستفيد من أمثاله دخالة إحراز العنوان الوجودى في الخروج عن المستثنى منه بوجه.

(منها): الاستصحاب و هو يجرى في الموضوع تارة، و فى وصفه أخرى.

أما الأول: فهو بأن يقال إن هذا المكان لم يكن فيه كر في زمان باليقين و الآن كما كان، لكن هذا الاستصحاب إنما يترتب عليه آثار عدم وجود الكر في ذلك المكان، و لا يثبت به عدم كرية الماء الموجود فيه بالفعل الأعلى القول بالأصول المثبتة.

و نظير ذلك ما ذكره شيخنا الأنصارى (قده) من أن استصحاب وجود الكر في مكان لا يثبت به أن الماء الموجود فيه بالفعل كر لأنه مثبت بالإضافة إليه، فإن كرية الماء الموجود فيه من الآثار المترتبة على بقاء الكر في المكان المذكور عقلا.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢١٩

.....

و أما الثاني: فتقريبه أن يقال أن هذا الماء الذي نراه بالفعل لم يكن متصفا بالكريه قبل خلقته و وجوده لضرورة أن الكريه من الأوصاف الحادثة المسبوقة بالعدم، فإذا وجدت ذات الماء و شككنا في أن الاتصاف بالكريه أيضا وجد معها أم لم توجد، فالأصل عدم حدوث الاتصاف بالكريه مع الذات.

و هذا الاستصحاب خال عن المناقشة و الإيراد غير أنه مبني على جريان الاستصحاب في الاعدام الأزلية، و حيث أنا أثبتنا جريان الاستصحاب فيها في محله فنلتزم في المقام بالاستصحاب المزبور و به نحكم على عدم كرية الماء الذي نشك في كريته و عدمها. و أما ما ذكره شيخنا الأستاذ (قده) من أن العدم قبل وجود الموضوع و الذات محمولي و هو بعد تحقق الذات و الموضوع نعني فقد عرفت عدم تماميته لأن المأخوذ في موضوع الأثر هو عدم الاتصاف لا الاتصاف بالعدم فراجع ثم ان في المقام كلاما و هو التفصيل في جريان الاستصحاب في الاعدام الأزلية بين عوارض الماهية و عوارض الوجود بالالتزام بجريان الاستصحاب في الثاني دون الأول. و حاصل هذا التفصيل: ان المستصحب إذا كان من عوارض الوجود كالبياض و السواد و نحوهما، فلا ينبغي الإشكال في جريان الاستصحاب في عدمه الأزلي، لوضوح ان عدم مثل ذلك العارض قبل وجود موضوعه و معروضه يقيني لا محالة، فلا مانع من استصحاب عدمه المتيقن، و البناء على انه لم ينقلب الى الوجود بوجود موضوعه.

و أما إذا كان من عوارض الماهية، فلا مجال فيه لاستصحاب عدمه الأزلي بوجه، فإنه لا يقين سابق بعدم العارض المذكور حتى قبل وجود موضوعه و معروضه إذ المفروض أنه من عوارض الماهية و طوارئها، فهو على تقدير ثبوته عارض و لازم له و لو قبل وجوده في الخارج.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٢٠

.....

و هذه الكبرى المدعاة قد طبقت على مثل العشرة - كالعشرة من الرجال - لأنها من عوارض الماهية دون الوجود، و على الكرية المبحوث عنها في المقام، لأنها أيضا من عوارض ماهية الماء لا من عوارض وجوده حيث ان الكرية مرتبة و سبعة من مراتب طبيعة الماء فلا يصدق أن يقال ان كرية هذا الماء لم تكن قبل وجوده - لانه كقبل وجوده و بعده - لانه يتصف بالكريه بعد وجوده فلا مجال لاستصحاب العدم الأزلي في مثله، فهنا مقامان للكلام.

(أحدهما): في أصل الكبرى المدعاة.

و (ثانيهما) في تطبيقها على محل الكلام.

أما المقام الأول: فحاصل الكلام فيه انه لا معنى لعروض شيء على الماهية لنعبر عنه و عن أمثاله بعوارض الماهية لأنها في نفسها ليست إلا هي فهي في نفسها معدومة و ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له و مع معدومية المعارض كيف يصح أن يقال ان له عرضا موجودا في الخارج.

اللهم إلا أن يراد من عوارضها ما ينتزعه العقل عنها في نفسها لو خليت و طبعها، كالامكان في الإنسان لأن العقل إذا لاحظ في نفسه يرى انه عادم بكلتا جهتي الوجوب و الامتناع، فيدرك إمكانه لا محالة و يعبر عنه بعارض الماهية نظرا الى أن الإمكان لا يعرض على الإنسان بعد وجوده، لانه محكوم بالإمكان مطلقا وجد في الخارج أم لم يوجد و يعبر عنه أيضا بالخارج المحمول بمعنى انه خارج عن ذاتيات الماهية و ليس من مقوماتها إلا انه محمول عليها من غير حاجة في حمله الى ضم ضميمه خارجيه، كما يحتاج الى ضمها في

حمل مثل العالم على الذات، إذ لا يصح ذلك إلا بعد ضم العلم إليها، ويعبر عنه بالمحمول بالضميمة.
و كيف كان فإن أريد من عوارض الماهية ما ينتزعه العقل منها في نفسها، فلا ينبغي التأمل في عدم جريان الاستصحاب في أمثال ذلك إلا

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ١، ص: ٢٢١

.....

انه غير مستند إلى مغايرة الموجود للمعدوم والفرق بين عوارض الوجود و عوارض الماهية.
بل الوجه فيه عدم العلم بالحالة السابقة في مثله، فان عوارض الماهية بهذا المعنى أزلية غير مسبوقه بالعدم فإذا شككنا في ثبوت الإمكان للعناء مثلا، فلا تتمكن من استصحاب عدمه أزلا إذ لا يقين لنا بعدم ثبوته له في زمان حتى نستصحبه، لانه لو كان ممكنا فهو كذلك من الأزل و ان لم يكن ممكنا فهو غير ممكن من الأزل و هي كالملازمات العقلية نظير ملازمة وجوب المقدمة لوجوب ذبيها حيث انها على تقدير ثبوتها ازلية غير مسبوقه بالعدم كما أشرنا إليه في أواخر بحث مقدمة الواجب.
و على الجملة عدم جريان استصحاب العدم الأزلي في هذه الصورة من أجل عدم العلم بالحالة السابقة، و من الظاهر ان جريانه في الاعدام الأزلية لا يزيد بشيء على جريانه في العدم أو الوجود النعتيين و جريانه فيهما مشروط بالعلم بالحالة السابقة، فهذا ليس تفصيلا في جريان الاستصحاب في الاعدام الأزلية بوجه.

و ان أريد من عوارض الماهية ما يعرض الشيء في مطلق وجوده ذهنا كان أم خارجا، كما هو أحد الاصطلاحين في عوارض الماهية، كالزوجه العارضة للأربعة أينما وجدت فإنها ان وجدت في الذهن فهي زوج ذهنا، و ان وجدت في الخارج فهي زوج خارجا فهي لا تنفك عن الأربعة في الوجود، في مقابل ما يعرض الشيء في وجوده الخارجى خاصة كالحرارة العارضة للماء في الخارج، لبداهة عدم عروضها عليه في الذهن فهو اصطلاح محض، و إلا- فهو من عوارض الوجود الأعم من الذهني و الخارجى، لا- من عوارض الماهية.

لأن عارض الوجود على أقسام منها ما يعرض وجود الشيء ذهنا فقط

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ١، ص: ٢٢٢

.....

كما في قولنا الإنسان نوع، لأنه نوع في وجوده الذهني دون الخارجى، و من هنا يعبر عنه بالمحمولات الثانوية. بمعنى ان النوع انما يحمل على الإنسان بعد تصوره و تلبسه بالوجود ذهنا فأولا يتصور الإنسان و ثانيا يحمل عليه النوع، و منها ما يعرض الشيء في وجود الخارجى خاصة كما في عروض الحرارة على النار، و منها ما يعرض الشيء في مطلق وجوده ان ذهنا فذهنا و ان كان خارجا فخارجا.
و كيف كان فعد مثل ذلك من عوارض الماهية مع انه من عوارض الوجود اصطلاح محض لا- واقعية له. و عليه فان صح جريان استصحاب العدم الأزلي في عوارض الوجود صح جريانه فيما يعرض الأعم من الوجود الخارجى و الذهني أيضا، هذا كله في الكلام على أصل الكبرى.

و أما الكلام في تطبيقها على الكرية فيبانه: أن الكرية من مقولة الكم المتصل، فإنها عبارة عن كثرة الماء الواحد بحد تبلغ مساحته سبعة و عشرين شبرا، أو يبلغ وزنه ألفا و مائتى رطل عراقى، و الكم من إحدى المقولات العرضية التسعة التى هي من عوارض الوجود، و بهذا يتضح أن الكرية من عوارض وجود الماء خارجا و ليست من عوارض الماهية و لا من عوارض الأعم من الوجود الخارجى و الذهني و ذلك لان الماء في نفسه و ماهيته لم يؤخذ فيه كم خاص، إذ كما ان القليل تصدق عليه ماهية الماء كذلك الكر و أضعافه

كالبهار، كما ان تصور الماء لا يلزم وجود الكرية في الذهن.

نعم القلة و الكرية من عوارض وجوده الخارجى فصح أن يقال: ان هذا الماء لم يكن كرا قبل وجوده، كما انه لم يكن متصفا بغير الكرية من الأوصاف الخارجية فإن الأوصاف إذا لم تكن من عوارض ماهية الشيء فهي حادثه مسبوقه بالعدم لا محالة، و قد عرفت أن الكرية ليست من عوارض ماهية الماء. فإذا علمنا بوجود الماء و تحققه و شككنا فى تحقق الكرية معه فنستصحب عدمها الأزلى، فالإنصاف أنه لا

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٢٣

.....

مانع من جريان الاستصحاب فى العدم الأزلى فيما نحن فيه بل إن جريان الاستصحاب فى عدم الكرية أولى من جريانه فى عدم القرشية فليلاحظ.

هذا كله على انا نقول: ان الحكم بقلة الماء المشكوك كريته و عدم اعتصامه لا يتوقف على جريان الاستصحاب فى الاعدام الأزلية، فإن الأصل يجرى فى عدم كرية المشكوك حتى على القول بعدم جريانه فيها أى فى الاعدام الأزلية، و السر فى ذلك ان الأصل فى عدم كرية المشكوك يجرى فى العدم النعتى دون المحمولى. و توضيح ذلك:

ان جملة من الآيات المباركة كما عرفت قد نطقت بأن المياه كلها نازلة من السماء و ذكر المستكشفون العصريون ان أصل مياه الأرض هو المطر، و بعد ما نزلت المياه من السماء و هى قطرات تشكلت منها البحار و الأنهار و الكر و غيرها بضم بعضها الى بعض، و على هذا نقطع بأن المياه الموجودة فى الأرض كلها مسبوقه بالقلة لا محالة، لوضوح ان الكر و البحار لم تنزل من السماء كرا و بحارا و إنما تنزل منه القطرات و تتشكل الأنهار و الكر و غيرها من تلك القطرات الواقعة على وجه الأرض فالميها بأجمعها مسبوقه بعدم الكرية.

فحينئذ نشير الى الماء المشكوك و نقول: انه كان فى زمان و لم يكن كرا و نشك فى اتصافه بالكر و عدمه فالأصل انه باق على اتصافه بعدم الكرية، و مجرى هذا الأصل كما ترى هو عدم الكرية على وجه النعت، و معه لا يتوقف الحكم بعدم كرية المشكوك فى المقام على جريان الاستصحاب فى الاعدام الأزلية.

و (دعوى): ان لازم هذا البيان القطع بأن المياه الكائنة فى الأرض بأجمعها مسبوقه بالاعتصام، لأن أصلها المطر و هو معتصم كما يأتى عن قريب، فعند الشك فى عصمة ماء و عدمها نستصحب اعتصامه.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٢٤

.....

(مدفوعة): بأنها تبتنى على جريان الاستصحاب فى القسم الثالث من الكلى لأن العصمة عند نزول المياه تتحقق فى ضمن فرد و هو المطر، و هى قد انعدمت قطعاً لنزولها على الأرض، و نشك فى تبدلها إلى العصمة فى ضمن فرد آخر و هو الكر فالاستصحاب فيه من القسم الثالث من الكلى و لا نقول بجريانه.

ثم لو تنزلنا و بنينا على عدم جريان الاستصحاب فى عدم الكرية على وجه النعت بدعوى انه من التدقيقات العقلية و الاخبار لا تشمل مثلها، و لا- فى عدمها المحمولى بدعوى أن الكرية من عوارض الماهية فهل نلتزم بما أفتى به فى المتن من الحكم بطهارة الماء و نجاسة المغسول به كل بحسب الأصل الجارى فيه بخصوصه؟ الالتزام بما أفاده فى المتن هو المتعين.

و تحقيق هذا الكلام و تأسيس الأصل فيه إنما ينفع على غير مسلكتنا من عدم جريان الأصل فى العدم الأزلى، و ينفع على مسلكتنا أيضا

في غير هذه المسألة لأن الشك في كرية الماء قد، يفرض فيما إذا كان الماء مسبوqa بحالتين متضادتين بأن علمنا بكريته في زمان و قلته في زمان آخر و اشتبه المتقدم منهما بالتأخر، إذ لا مجال في مثله لاستصحاب العدم الأزلي للقطع بانقطاع العدم و انقلابه الى الوجود، و لا لاستصحاب العدم النعتي. لأن القلة السابقة فيه تبدلت بالكرية قطعاً.

و معه لا مجال لشيء من استصحابي القلة و الكرية، اما للمعارضة أو لعدم المقتضى لجريانهما رأساً لعدم إحراز اتصال زمن الشك بزمان اليقين على الخلاف، و عليه فلا بد من تأسيس أصل آخر يرجع إليه في المسألة و هو قاعدة الطهارة في الماء أو استصحابها لانه مسبوق بالطهارة و بهما نحكم بطهارته. و هو ظاهر و يبقى الكلام بعد هذا في موردين:

(أحدهما): ما إذا غسلنا متنجسا بالماء المشكوك كريته من غير

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٢٥

.....

مراعاة شرائط الغسل بالقليل من الصب أو الغسل مرتين بأن غمسناه في الماء أو غسلناه فيه مرة واحدة. فهل يحكم بطهارة كل من الماء و المغسول به معا أو بنجاستهما كذلك أو يفصل بينهما بالحكم بطهارة الماء و نجاسة المغسول به؟

الأخير هو الصحيح، أما طهارة الماء فلما مر من أنه مشكوك الطهارة و النجاسة، و مقتضى قاعدة الطهارة طهارته، بل الاستصحاب أيضا يقتضى طهارته لجريانه في الأحكام الجزئية، و الشبهات الموضوعية على ما دلت عليه صحيحة زارة الواردة في الاستصحاب فراجع، و أما نجاسة المغسول بالماء المذكور فلأجل انا أي مطهر فرضناه شرعا فوقوعه على المغسول المتنجس أمر حادث مسبوق بالعدم لا محالة، فإذا شككنا في وقوع المطهر على المغسول به و عدمه فنستصحب عدم وقوعه عليه و به يحكم ببقائه على نجاسته، و ان كانت الملازمة الواقعية بينهما من حيث الطهارة و النجاسة تمنع التفكيك المزبور بالحكم بطهارة أحدهما و نجاسة الآخر.

و لكن التفكيك بين المتلازمين ظاهرا لاقتضاء أصليهما ذلك مما ليس بعزيز، و لا مانع من العمل بكل واحد من الأصليين المخالف أحدهما للواقع ما لم يستلزم العمل بهما مخالفة عملية قطعية لحكم، و لا تلزم المخالفة العملية في المقام من العمل بكل واحد من الاستصحابين فيجوز شرب الماء المذكور و التوضؤ به شرعا و تبطل الصلاة في المغسول به لنجاسته.

(ثانيتها): ما إذا ألقينا الماء المشكوك كريته على ماء نجس لتطهيره فهل يحكم بطهارة كليهما أو بنجاستهما أو فيه تفصيل؟ ذهب في المتن الى عدم تطهيره للنجس، و الصحيح أن يفصل في المسألة. فإن الماءين في مفروض المقام إما أن يتصل أحدهما بالآخر فحسب، و إما أن يمتزجا و يتداخل أجزاءهما.

و على الأول إما أن نلتزم بعدم كفاية مجرد الاتصال في تطهير الماء

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٢٦

.....

المتنجس، و إما أن نلتزم بكفايته. فان قلنا بعدم كفاية الاتصال فالماء المتنجس باق على نجاسته، حيث لا مقتضى لزوالها كما ان الماء المشكوك كريته باق على طهارته باستصحابها. و أما إذا قلنا بكفاية مجرد الاتصال فالظاهر انه لا مانع من جريان كل واحد من استصحابي الطهارة و النجاسة فنحكم بطهارة أحد طرفي الماء و بنجاسة الآخر كما التزمنا بذلك في الماء، و الثوب المتنجس المغسول به، اللهم إلا أن يدعى الإجماع على ان الماء الواحد لا يحكم عليه بحكمين متضادين و لو كانا ظاهريين، فان الاستصحابين يتعارضان حينئذ، فيرجع الى قاعدة الطهارة.

و على الثاني أعني صورة امتزاجهما و تداخل أجزاءهما: فاما أن يندك الماء المتنجس في الماء المشكوك كريته لقلته الأول و كثرة

الثاني، واما أن يندك الماء المشكوك كريته في الماء المتنجس لكثرتة و قلة الأول، و اما أن لا يندك أحدهما في الآخر لتساويهما أو زيادة أحدهما على الآخر على وجه لا يوجب الاندكاك و هذه صور ثلاث:

(أما الصورة الاولى): فلا ينبغي الإشكال في الحكم بطهارة كلا المائين فإنه لا وجود استقلالي للماء المتنجس في قبال المشكوك كريته لفرض اندكاكه فيه و انعدامه عرفا، و الماء المشكوك كريته محكوم بالطهارة باستصحابها.

و (أما الصورة الثانية): فهي مع الصورة المتقدمة متعاكستان فلا بد من الحكم فيها بنجاسة الجميع لاندكاك الطاهر و هو الماء المشكوك كريته في ضمن المتنجس و هو محكوم بالنجاسة.

و (أما الصورة الثالثة): فالاستصحابان فيها متعارضان و بعد تساقطهما يرجع الى قاعدة الطهارة، و هذا لا لأجل الإجماع على ان الماء الواحد لا يحكم عليه بحكمين متضادين كما ادعوه في الماء المتمم كرا، فإنه إنما لا يتصف بهما واقعا لتلازمهما من حيث الطهارة و النجاسة، و اما بحسب

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٢٧

(مسألة ٨) الكر المسبوق بالقله (١) إذا علم ملاقاته للنجاسة و لم يعلم السابق من الملاقاة و الكرية إن جهل تاريخهما أو علم تاريخ الكرية حكم بطهارته، و إن كان الأحوط التجنب. و إن علم تاريخ الملاقاة حكم بنجاسته.

و أما القليل المسبوق بالكرية الملقى لها، فان جهل التاريخان، أو علم تاريخ الملاقاة حكم فيه بالطهارة مع الاحتياط المذكور، و إن علم تاريخ القلة حكم بنجاسته.

الحكم الظاهري فلا مانع من الحكم بنجاسة بعضه و طهارة بعضه الآخر كل بحسب الأصل الجارى فيه.

و إنما لا نحكم بهما في المقام للقطع بأن الأجزاء المتداخلة لا يختلف حكمها طهارة و نجاسة و لو ظاهرا، و عليه فيتعارض الاستصحابان فيرجع الى قاعدة الطهارة.

و يمكن أن يقال بعدم جريان استصحاب الطهارة في نفسه، لأن الاستصحاب أصل عملي و الأصول العملية إنما تجرى فيما ترتب عليها أثر عملي، و من هنا سميت بالأصول العملية، و من الظاهر ان الحكم بالطهارة في جملة من الاجزاء المتداخلة في الماء المجتمع مما لا تترتب عليه ثمره عملية، لوضوح ان أثر الطهارة في الماء إما هو شربه أو التوضؤ به أو غيرهما من الآثار، و من البين انه لا يترتب شيء منها على الاجزاء المتداخلة في مفروض الكلام لنجاسة الأجزاء الأخر و اتحادهما وجودا و عليه فاستصحاب النجاسة يبقى بلا معارض، فلا مناص حينئذ من الحكم بنجاسة الجميع.

الشك في السابق من الكرية و الملاقاة

للمسألة صورتان:

إحدهما: ما إذا كان الماء مسبوqa بالقله في زمان

، (١) و طرأ عليه بعد

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٢٨

.....

ذلك أمران: أحدهما الكرية، و ثانيهما الملاقاة، و شكنا في المتقدم و المتأخر منهما و فيها مسائل ثلاث:

(الأولى): ما إذا كان الحادثان كلاهما مجهولي التاريخ.

(الثانية): ما إذا علمنا تاريخ الكرية دون الملاقاة.

(الثالثة): ما إذا علمنا تاريخ الملاقاة دون الكرية.

و ثانيتهما: ما إذا كان الماء مسبوqa بالكرية

إشارة

ثم عرضه أمران: أحدهما القلة، و ثانيهما الملاقاة. و شككنا في السبق و اللحق، و فيها أيضا مسائل ثلاث:

(الأولى): ما إذا كان تاريخ كل من الملاقاة و القلة مجهولا.

(الثانية): ما إذا علم تاريخ الملاقاة دون القلة.

(الثالثة): ما إذا علم تاريخ القلة دون الملاقاة.

و لنقدم الصورة الثانية- لاختصارها- على خلاف ترتيب المتن فنقول:

أما المسألة الأولى: أعنى ما إذا كان الحادثان كلاهما مجهولي التاريخ

فقد حكم فيها بطهارة الماء في المتن، و ذكر ان الأحوط التجنب. و الوجه فيما ذهب اليه هو أنه قدس الله نفسه بنى تبعا لشيخنا الأنصارى (قده) على جريان الاستصحاب في كل من الحادثين مجهولي التاريخ في نفسه و سقوطه بالمعارضة فيتعارض استصحاب عدم حدوث كل واحد منهما الى زمان حدوث الآخر باستصحاب عدم حدوث الآخر فيرجع الى قاعدة الطهارة لا محالة فعدم اعتبار الاستصحابين عنده مستند إلى المعارضة لا الى قصور المقتضى.

و ما بنى عليه في هذه المسألة و ان كان متينا بحسب الكبرى لما حققناه في الأصول بما لا مزيد عليه إلا أنها غير منطبقة على المقام و ذلك: لأن أصالة عدم تحقق القلة «الكرية» إلى زمان الملاقاة هي المحكمة مطلقا سواء

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٢٩

.....

جهل تاريخها معا أم جهل تاريخ أحدهما.

أما إذا جهل تاريخ كلا الحادثين فلائنه لا مانع من جريان استصحاب عدم القلة إلى زمان الملاقاة. و لا معارض له في البين، فان استصحاب عدم الملاقاة إلى زمان القلة غير جار في نفسه إذ لا تترتب عليه ثمرة عملية حيث ان الملاقاة أو عدمها في زمان الكرية مما لا أثر له شرعا و الأصول العملية إنما تجرى لإثبات أثر أو نفيه و لا تجرى من دونهما هذا كله مع الإغماض عما يأتي من المناقشة في جريان استصحاب عدم الملاقاة إلى زمان القلة فانتظرها.

على أنا سواء قلنا بجريان استصحاب عدم الملاقاة إلى زمان القلة أم لم نقل به لا وجه للاحتياط في المقام فتوى حيث لا أساس علمي له إلا- على نحو الاحتياط المطلق الجارى في جميع موارد الاحتمال حتى مع وجود الدليل الاجتهادى على خلافه، إذ لا- مجال له بحسب الأصل الجارى في المسألة حتى بناء على تعارض استصحابى عدم حدوث كل من الملاقاة و القلة إلى زمان حدوث الآخر، لأن المرجع بعد تعارض الأصلين إنما هو قاعدة الطهارة و معها لا وجه للاحتياط.

و أما إذا علم تاريخ الملاقاة دون القلة فلاجل المحذور المتقدم بعينه كما يأتي في المسألة الآتية.

و أما المسألة الثانية: و هي ما إذا كان تاريخ الملاقاة معلوما دون تاريخ القلة

فقد ألحقها في المتن بالمسألة المتقدمة و حكم فيها أيضا بالطهارة مستندا في ذلك الى ما بنى عليه تبعا للشيخ (قده) من عدم جريان الأصل فيما علم تاريخه من الحادثين، فإنه إذا لم يجر استصحاب عدم الملاقاة إلى زمان حدوث القلة للعلم بتاريخ الملاقاة فلا محالة تبقى أصالة عدم حدوث القلة إلى زمان الملاقاة سليمة عن المعارض و مقتضاها الحكم بطهارة الماء.

و يدفعه: ان التفصيل بين مجهولى التاريخ، و ما علم تاريخ أحدهما على التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٣٠

.....

خلاف التحقيق لما بيناه في محله من انه لا فرق في جريان الأصلين بين الصورتين، نعم في صورة العلم بتاريخ أحدهما كما إذا علمنا بحدوث القلة يوم الجمعة مثلا- إنما لا يجرى الاستصحاب فيه بالإضافة إلى عمود الزمان للعلم بزمانها. و أما بالإضافة إلى الحادث الآخر المجهول تاريخه فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه، و القلة بالإضافة إلى الملاقاة هي التي يترتب عليها الأثر شرعا بالإضافة إلى قطعات الزمان إذ الفرض ان الحكم مترتب على القلة في زمان الملاقاة فلا فرق في جريان الأصل في الحادثين بين الجهل بتاريخ كليهما، و بين العلم بتاريخ أحدهما. هذا بحسب كبرى المسألة.

و أما في خصوص المقام فقد عرفت أن الأصل لا يجرى في عدم الملاقاة إلى زمان القلة لا للعلم بتاريخ الملاقاة بل لعدم ترتب أثر عملي عليه فتبقى أصالة عدم حدوث القلة إلى زمان الملاقاة سليمة عن المعارض. و يأتي في الاحتياط في هذه المسألة ما قدمناه في المسألة المتقدمة فراجع.

و أما المسألة الثالثة: و هي ما إذا كان تاريخ القلة معلوما دون الملاقاة

فقد ذهب الماتن إلى نجاسة الماء جريا على مسلكه من عدم جريان الأصل فيما علم تاريخه من الحادثين فلا تجرى أصالة عدم حدوث القلة إلى زمان الملاقاة، للعلم بتاريخ القلة و تبقى أصالة عدم حدوث الملاقاة إلى زمان حدوث القلة بلا معارض و مقتضاها الحكم بنجاسة الماء.

و فيه- مضافا الى المناقشة المتقدمة في كبرى ما أفاده من التفصيل- ان أصالة عدم حدوث الملاقاة إلى زمان القلة غير جارية في نفسها سواء قلنا بجريان الأصل فيما علم تاريخه أيضا أم لم نقل لعدم ترتب ثمره عملية عليها فعلى مسلكه (قده) لا بد من التمسك بقاعدة الطهارة و أما على مسلكنا من جريان الأصل فيما علم تاريخه فلا مناص من استصحاب عدم حدوث القلة إلى زمان حدوث الملاقاة و مقتضاه كما عرفت هو الحكم بطهارة الماء. نعم قد يتوهم الحكم بنجاسة الماء في هذه الصورة بوجهين:

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٣١

.....

(أحدهما): أن نلتزم باعتبار الأصول المثبتة، فإن استصحاب عدم الملاقاة إلى زمان القلة يثبت حينئذ تحقق الملاقاة بعد عروض القلة و هو يقتضى نجاسة الماء.

و (ثانيهما): أن تكون أصالة تأخر الحادث أصلا عقلايا برأسها بأن يكون بناؤهم على تأخر الحادث عند الشك في تقدمه و تأخره عن الحادث الآخر و هو أيضا يقتضى الحكم بحدوث الملاقاة متأخرة عن القلة الموجب لنجاسة الماء.

و لكنه (قده) لا يلتزم بالأصول المثبتة، كما ان أصالة تأخر الحادث لا أساس لها و هو كلام لا يبتنى على دليل، و المقدار الثابت منها

انه إذا علم وجود شيء في زمان و شك في انه حدث قبل ذلك الزمان أو في ذلك الزمان بعينه فيبتنى على عدم حدوثه قبل الزمان الذي علمنا بوجوده فيه قطعاً، و اما انه متأخر عن الحادث الآخر أيضاً فلم يثبت بناء من العقلاء على ذلك. على انه لو سلمنا حجياً الأصل المثبت، و بنينا على جريان استصحاب عدم الملاقاة إلى زمان القلة و إثباته تأخر الملاقاة فلنا ان ندعى انها معارضة باستصحاب عدم الملاقاة بعد زمان القلة، فكما ان الأول يثبت حدوث الملاقاة بعد عروض القلة، و كذلك الثاني يثبت حدوثها قبل عروض القلة فيتعارضان و يتساقطان.

أما الصورة الأولى: و هي ما إذا كان الماء قليلاً ثم طرأ عليه أمران:

إشارة

الكريه، و الملاقاة و اشتبه السبق و اللقوق فقد عرفت ان فيها مسائل ثلاث:
(الأولى): ما إذا جهلنا تاريخ كل واحد من الحادثين (الثانية): ما إذا علم تاريخ الكريه فحسب (الثالثة): ما إذا علم تاريخ الملاقاة دون الكريه.

أما المسألة الأولى:

فقد ذهب الماتن فيها إلى طهارة الماء، و قال
التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٣٢
.....

ان الأحوط التجنب. و الوجه فيما ذهب إليه اما هو ما سلكه شيخنا الأنصارى (قده) من جريان الأصل فيهما في نفسه و سقوطه بالمعارضة فيرجع الى قاعدة الطهارة في المقام. و اما ما سلكه بعضهم من عدم جريان الأصل في مجهولى التاريخ رأساً كما ذهب إليه صاحب الكفاية (قده) فإنه على هذا لا بد من الرجوع الى قاعدة الطهارة من الابتداء.

و أما المسألة الثانية:

فقد ألحقها الماتن بالمسألة المتقدمة و حكم فيها بالطهارة أيضاً، و هو يبتنى على التفصيل بين مجهولى التاريخ، و ما علم تاريخ أحد الحادثين بالمنع عن جريان الأصل فيما علم تاريخه، فان الاستصحاب على هذا المسلك غير جار في عدم حدوث الكريه إلى زمان حدوث الملاقاة فيبقى استصحاب عدم حدوث الملاقاة إلى زمان الكريه بلا معارض و يحكم على الماء بالطهارة أو يبتنى على ما سلكه صاحب الكفاية (قده) من عدم جريان الاستصحاب في أمثال المقام رأساً فيرجع الى قاعدة الطهارة لا محالة.

و أما المسألة الثانية:

فقد حكم فيها الماتن بالنجاسة. و الوجه فيه منحصر بما ذهب إليه شيخنا الأنصارى (قده) من التفصيل في جريان الأصل بين مجهولى التاريخ و ما علم تاريخ أحد الحادثين بالمنع عن جريان الأصل فيما علم تاريخه. و حيث انا علمنا تاريخ الملاقاة في المقام فلا يجرى الاستصحاب في عدمها الى زمان الكريه، فإذا يبقى استصحاب عدم الكريه إلى زمان الملاقاة بلا معارض و بذلك يحكم على نجاسة الماء هذا كله فيما اعتمد عليه السيد (قده) في المقام.

و قد ألحق شيخنا الأستاذ (قده) في تعليقه المباركة صورة الجهل بتاريخ كليهما. بصورة العلم بتاريخ الملاقاة فحكم في كلتا

الصورتين بالنجاسة كما حكم بالطهارة في خصوص صورة العلم بتاريخ الكرية. و الوجه في إلحاقه ذلك هو ما ذكره (قده) في مباحثه الأصولية من ان الاستصحاب وإن كان

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٣٣

.....

يجرى في مجهولى التاريخ كما عرفت إلا- ان أحد الأصلين مما لا- يترتب عليه أثر شرعى في خصوص المقام. و توضيحه: أن استصحاب عدم الكرية إلى زمان الملاقاة يترتب عليه شرعا نجاسة الماء كما هو واضح. و أما استصحاب عدم الملاقاة إلى زمان الكرية فهو مما لا أثر يترتب عليه في نفسه إلا أن يضم إليه ان الملاقاة حصلت بعد الكرية، و بدونه لا يترتب أثر على عدم الملاقاة إلى زمان الكرية فهذا الأصل غير جار في نفسه، و به تصبح أصالة عدم الكرية إلى زمان الملاقاة بلا معارض، و هى تقتضى النجاسة كما مر، و هذا هو المنشأ لعدوله (قده) الى الاحتياط فى المقام حين تصحيح تعليقه حيث علق على قول الماتن «و ان كان الأحوط التجنب» ما نصه:

هذا الاحتياط فى صورة العلم بتاريخ الكرية ضعيف جدا، و كذا فى المسألة الآتية إذا علم تاريخ الملاقاة ثم عدل عنه و كتب «لا يترك هذا الاحتياط».

هذا و يمكن ان يكون لإلحاقه وجه آخر و ان لم يتعرض له فى كلامه و هو انا لو قلنا بجريان كل من الأصلين فى المقام، و سقوطهما بالمعارضة أيضا لا يمكننا الرجوع إلى قاعدة الطهارة على مسلكه (قده) من اعتبار إحراز الكرية فى الحكم بالاعتصام، بدعوى ان الاستثناء إذا تعلق على عنوان وجودى، و كان المستثنى منه حكما إلزاميا أو ملزوما له فهو عند العرف بمثابة اعتبار إحراز ذلك العنوان الوجودى فى الخروج عن المستثنى منه فكأنه (ع) صرح بانفعال مطلق الماء بالملاقاة إلا- ما أحرز كريته، و قاعدة الطهارة لا يحرز الكرية بوجه. و لكن ما أفاده (قده) لا- يمكن المساعدة عليه لعدم تمامية الوجه الأخير لما قدمناه فى محله، من أن إحراز العنوان الوجودى غير معتبر فى الخروج عن الإلزام، و المستثنى منه، و أما الوجه الأول فيرده كفاية نفى الأثر- و هو عدم نجاسة الماء- فى جريان الأصل.

و الصحيح فى المقام انه لا أساس لما ذهب إليه الماتن (قده) من

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٣٤

.....

التفصيل بين مجهولى التاريخ، أو ما علم بتاريخ الكرية، و بين ما علم بتاريخ الملاقاة كما لا وقع لما صنعه شيخنا الأستاذ (قده) من التفصيل بين مجهولى التاريخ أو ما علم بتاريخ الملاقاة. و بين ما علم بتاريخ الكرية.

و توضيح ذلك: انا ان منعنا من جريان الاستصحاب فى مجهولى التاريخ من الابتداء، بدعوى عدم إحراز اتصال زمان الشك، باليقين، و ان المورد شبهة مصداقية لدليل اعتبار الاستصحاب، كما عليه صاحب الكفاية (قده) أو بنينا على عدم جريانه من جهة المعارضة كما هو الصحيح فيحكم بطهارة الماء لأنه مشكوك النجاسة و مثله محكوم بالطهارة بالخصوص و بعموم قوله (ع) كل شىء نظيف .. «١»، و كذا فيما علم بتاريخ الكرية دون الملاقاة أو العكس إذا قلنا بجريان الأصل فى كل من معلوم التاريخ و مجهوله لما بيناه فى محله من أن الأصل فى ما علم تاريخه انما لا- يجرى بالإضافة إلى عمود الزمان للعلم بزمانه، و أما بالإضافة إلى الحادث الآخر كما هو الموضوع للأثر شرعا فهو مشكوك فيه لا محالة، و لا مانع من جريان أصالة عدم فيه أيضا فالأصلان يتعارضان فيسقطان و يرجع الى قاعدة الطهارة، كما فى مجهولى التاريخ.

و أما بناء على عدم جريان الأصل فيما علم تاريخه، فان علمنا بتاريخ الكرية دون الملاقاة فاستصحاب عدم الملاقاة إلى زمان الكرية بلا معارض وهو يقتضى طهارة الماء أيضا. و ان علم بتاريخ الملاقاة دون الكرية فينعكس الأمر، و يبقى استصحاب عدم الكرية إلى زمان الملاقاة بلا معارض و مقتضاه نجاسة الماء كما اعتمد عليه السيد (قده). و الحكم بالطهارة في هذه الصورة كما في بعض تعاليق الكتاب يتنى على عدم التفرقة في جريان الاستصحاب بين مجهولى التاريخ، و ما علم تاريخ أحدهما كما هو الحق.

(١) المروية في الباب ٣٧ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٣٥

.....

و على الجملة الحكم في جميع الصور المتقدمة هو الطهارة ان لم تفصل في جريان الأصل و عدمه بين مجهولى التاريخ و ما علم تاريخ أحدهما.

هذا كله مع قطع النظر عما ذكرناه في بحث خيار العيب.

و حاصل ما ذكرناه هناك: ان الموضوع المتركب من جزئين أو أكثر ان أخذ فيه عنوان انتزاعى زائد على ذوات الأجزاء من الاجتماع و المقارنة و السبق و نحوها فلا يمكن فى مثله إحراز أحد الجزئين بالأصل و الآخر بالوجدان كما لا يبعد ذلك فى الحكم بصحة الجماعة فإن ما ورد فى الروايات «١» من انه إذا جاء الرجل مبادرا و الامام راعع أو و هو راعع و غيرهما مما هو بهذا المظنون ظاهر فى اعتبار عنوان المعية و الاقتران لأن الواو للمعية و الحالية فيعتبر فى صحة الجماعة أن يكون ركوع المأموم مقارنا لركوع الإمام. فإذا ركع المأموم و شك فى بقاء الامام راععا، و أحرزنا أحدهما و هو ركوع المأموم بالوجدان فلا يمكننا إثبات المقارنة بإجراء الأصل فى ركوع الامام، و الحكم بصحة الجماعة من جهة ضميمة الى الوجدان، و ذلك لأن الأصل لا يحرز به إلا ذات الركوع دون وصف المقارنة المعترف فى صحة الجماعة، إلا على القول بالأصول المثبتة.

و عليه فاستصحاب ركوع الامام غير جار فى نفسه، فلا- تصل النبوة الى معارضة ذلك باستصحاب عدم وصول المأموم إلى حد الركوع فى زمان ركوع الامام.

و اما إذا لم يؤخذ فى الموضوع المركب شىء زائد على ذوات الأجزاء من العناوين البسيطة الانتزاعية، بل اعتبر ان يكون هذا الجزء موجودا فى زمان كان الجزء الآخر موجودا فيه ففى مثله يمكن إحراز أحد جزئى

(١) كما فى صحاح سليمان بن خالد و الحلبي و زيد الشحام و معاوية بن ميسرة المرويات فى الباب ٤٥ من أبواب صلاة الجماعة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٣٦

.....

الموضوع بالوجدان و الجزء الآخر بالأصل، فلا مانع فى المثال من استصحاب بقاء ركوع الإمام إذ به يحرز أحد جزئى الموضوع، و قد أحرزنا جزئه الآخر- و هو ركوع المأموم- بالوجدان فبضم الأصل إلى الوجدان يلتزم كلا جزئى الموضوع، لأن الأثر إنما يترتب على وجود الجزئين، و قد أحرزناهما بالأصل و الوجدان.

و هل يمكن أن يتمسك فى مثله باستصحاب عدم تحقق ركوع المأموم فى زمان ركوع الامام بدعوى: ان المحرز بالوجدان ليس إلا

ذات ركوع المأموم، و أما ركوعه في زمان الامام فهو بعد مشكوك فيه، و الأصل عدم تحققه في ذلك الزمان، و هو يعارض استصحاب ركوع الامام فيتساقطان؟

لا ينبغي الشك في أنه لا يمكن ذلك و الوجه فيه أمران: أحدهما نقضى و الآخر حلى:

أما النقضى: فهو ان لازم ذلك إلغاء الأصل عن الاعتبار في جميع الموضوعات المركبة حتى ما نص على جريان الأصل فيه من تلك الموضوعات مثلا الموضوع في صحة الصلاة يتركب من ذات الصلاة، و من اتصاف المصلى بالطهارة، و قد نصت صحيحة زرارة «١» على أن الرجل إذا شك في وضوئه لأجل الشك في أنه نام يستصحب وضوئه، و يصلى بهذا الوضوء مع ان مقتضى ما تقدم بطلان الصلاة في مفروض الصحيحة لأن استصحاب بقاء الوضوء الى زمان تحقق الصلاة، و الحكم بصحة الصلاة معارض باستصحاب عدم تحقق الصلاة في زمان الطهارة لأن ما أحرزناه بالوجدان إنما هو وجود أصل الصلاة لا الصلاة في زمان الجزء الآخر، فإنها في ذلك الزمان مشكوك فيها، و الأصل عدمها فالأصلان يتعارضان فلا يمكن الحكم بصحة الصلاة. مع أن استصحاب الطهارة لأن يترتب عليها آثارها و منها

(١) المروية في الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٣٧

.....

صحة الصلاة بها مما لا اشكال فيه، إذ به يحرز وجود أحد الجزئين تبعا بعد إحراز الآخر بالوجدان، و هو مورد للنص الصحيح. و أما الحل: فهو ان الأصالة المدعاة مما لا أصل له و هي من الأغلاط و سره ان مفروض الكلام عدم اعتبار أى شىء زائد على ذوات الأجزاء في الموضوعات المركبة و إنما اعتبر فيها وجود هذا و وجود ذاك فحسب و هو مما لا إشكال في حصوله عند تحقق أحدهما بالوجدان، و إحراز الآخر بالأصل إذ بهما يلتئم كلا- جزئى الموضوع، و معه لا- مجرى لأصالة عدم تحقق ركوع المأموم في زمان ركوع الإمام أو عدم تحقق الصلاة في زمان الطهارة، إذ لا أثر عملى لاستصحابهما، فإن الأثر يترتب على وجود الركوعين أو وجود الصلاة و الطهارة بأن يكون هذا موجودا و الآخر أيضا موجودا و لا أثر لتحقيق الصلاة في زمان الطهارة أو ركوع المأموم في زمان ركوع الامام، و عليه إذا وجد أحدهما بالوجدان و الآخر بالاستصحاب فقد وجد كلا جزئى الموضوع و به نقطع بترتب الأثر، فلا شك لنا بعد ذلك في ترتيبه حتى نجرى الأصل في عدم تحقق الصلاة في زمان الطهارة، و منه يتضح ان استصحاب ركوع الإمام أو الطهارة بلا معارض هذا كله بحسب الكبرى.

و أما تطبيقها على المقام فهو ان موضوع الحكم بالانفعال مركب من الملاقاة، و عدم الكرية. و لا ينبغي الإشكال في عدم اعتبار عنوان الاجتماع فيه قطعا بأن يعتبر في الانفعال مضافا الى ذات القلة و الملاقاة عنوان اجتماع أحدهما مع الآخر الذى هو من أحد العناوين الانتزاعية فإن ظاهر قوله (ع) إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شىء «١» ان ما ليس بكر تنجسه ملاقاة

(١) كما ورد في مضمونه في صحيحة معاوية بن عمار و غيرها من الأخبار المروية في الباب ٩ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٣٨

.....

شىء من النجاسات، فالموضوع للانفعال هو نفس القلة و الملاقاة، و لا دلالة فيه على اعتبار عنوان الاجتماع بوجه.

بل لو قلنا باعتباره لما جرى استصحاب عدم الكرية في غير الماء المسبوق بالحالتين أيضا، لوضوح ان استصحاب عدمها لا يثبت عنوان اجتماع الملاقاة مع القلة (عدم الكرية). و عليه إذا أحرزنا الملاقاة بالوجدان فلا مانع من إحراز الجزء الآخر أعنى عدم الكرية بالأصل، إذ به يتحقق كلا جزئي الموضوع للانعزال. و دعوى: أنه معارض بأصالة عدم تحقق الملاقاة في زمان عدم الكرية قد عرفت اندفاعها بأن الأصالة المذكورة مما لا أساس له، إذ لا أثر شرعى ليرتب على عدم الملاقاة في زمان القلة، بل الأثر مترتب على وجود القلة و الملاقاة، و قد أحرزناهما بالأصل و الوجدان و معهما نقطع بترتب الأثر و لا يبقى عندئذ شك في ترتيبه حتى يرجع الى استصحاب عدم الملاقاة في زمان القلة.

ثم ان لازم جريان استصحاب عدم الكرية عند إحراز الملاقاة بالوجدان هو الحكم بالنجاسة في جميع الصور الثلاثة المتقدمة و هذا هو المنشأ لحكم سيدنا الأستاذ أدام الله اطلاقه بالاحتياط الوجوبى في تعليقه المباركة في جميع الصور الثلاث، فان ما قدمناه آنفا و إن اقتضى الحكم بالنجاسة جزما و لكن جرت عادته- مد ظله- على عدم الإفتاء في بعض الموارد إلا على سبيل الحكم بالاحتياط فافهم ذلك و اغتنامه.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٣٩

(مسألة ٩) إذا وجد نجاسة في الكر (١) و لم يعلم انها وقعت فيه قبل الكرية أو بعدها يحكم بطهارته، إلا إذا علم تاريخ الوقوع.

الشك في تقدم الملاقاة على الكرية

(١) لو لا قوله (قده) إلا إذا علم تاريخ الوقوع لحملنا المسألة على مسألة أخرى مغايرة للمسألة المتقدمة، فإن مفروضها أى المسألة المتقدمة هو العلم بالحالة السابقة في الماء من الكرية و القلة، و عليه فيمكن حمل هذه المسألة- التى بأيدينا- على ما إذا لم نعلم الحالة السابقة في الماء، و إنما علمنا بطرو أمرين عليه: الكرية و الملاقاة أو القلة و الملاقاة، و بهذا تتغير المسألتان. إلا ان قوله (قده) إلا إذا علم تاريخ الوقوع لا يلائم حمل المسألة على ما ذكرناه، إذ لا فرق فيما لم يعلم حالته السابقة بين العلم بتاريخ أحد الحادثين كالوقوع و عدمه، نعم يختلف الحال بذلك فيما علم حالته السابقة على ما ذهب اليه الماتن تبعاً لشيخنا الأنصارى (قده) من التفصيل في جريان الأصل بين مجهولى التاريخ، و ما علم تاريخ أحدهما، إذ مع العلم بتاريخ الوقوع في المسألة لا يجرى فيه الاستصحاب للعلم بتاريخه، و يبقى استصحاب قلة الماء إلى زمان الوقوع بلا معارض، و هو يقتضى النجاسة، هذا في الماء المسبوق بالقلة و كذا الحال في المسبوق بالكرية إلا ان استصحابها يقتضى الحكم بطهارة الماء كما هو ظاهر، فهذه المسألة مستدركة لأنها عين المسألة المتقدمة، فلا وجه لا عاداتها، و لعلها من سهو القلم.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٤٠

(مسألة ١٠) إذا حدثت الكرية و الملاقاة في آن واحد (١) حكم بطهارته و إن كان الأحوط الاجتناب.

حدوث الكرية و الملاقاة معا

(١) صور المسألة ثلاث «فتارة» تحدث الملاقاة بعد الكرية، و لو بآن فلسفى، و لا إشكال في عدم انفعال الماء بذلك، لكرية الماء حين ملاقاة النجس و «أخرى» تحدث قبل الكرية و لو بآن عقلى، و لا كلام في انفعال الماء بذلك لقله الماء حين ملاقاة النجس بناء على ما يأتى في محله من عدم كفاية تميم القليل بالكر النجس و «ثالثة» تحدث الملاقاة و الكرية معا و هو مورد الكلام في المقام، كما إذا فرضنا انبوين في أحدهما بول و فى الآخر ماء كره، و قد أوصلناهما للماء فى آن واحد فحصلت الملاقاة و الكرية معا بلا تقدم

من أحدهما على الآخر و لو بآن، فهل يحكم بطهارة الماء حينئذ. أو بنجاسته؟
فيه قولان مبنيان على ان أدلة اعتصام الكر كقوله (ع) كر .. في جواب السؤال عن الماء الذي لا ينجسه شيء «١» و قوله إذا بلغ الماء قدر كر .. «٢» و غيرهما من الأخبار. هل تدل على اعتبار سبق الكرية على الملاقاة في الاعتصام أو لا يستفاد منها ذلك بوجه. بل الكرية عاصمة عن الانفعال و لو حصلت مقارنة للملاقاة؟

(١) كما في صحيحة إسماعيل بن جابر المروية في الباب ٩ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(٢) و هو مضمون عدة روايات مرويات في الباب ٩ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٤١

.....

صريح كلام السيد (قده) هو الثاني حيث حكم بطهارة الماء المذكور، و إن احتاط بالاجتناب، و منشأ احتياطه هو احتمال اعتبار سبق الكرية في الاعتصام. و ذهب شيخنا الأستاذ (قده) إلى نجاسة الماء في مفروض المسألة و لكن ما ذهب إليه السيد هو الصحيح.
و أما ما ذكره شيخنا الأستاذ (ره). فان اعتمد في ذلك على الوجه العقلي: من لزوم تقدم الموضوع على حكمه عقلا، حيث ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، فيما ان الكر موضوع للحكم بعدم الانفعال بالملاقاة، فلا بد أن يتحقق الكرية خارجا في زمان متقدم على الملاقاة حتى يحكم عليها بعدم الانفعال بالملاقاة، و بما ان التقدم غير متحقق في المسألة فيحكم على الماء بالانفعال.
«ففيه»: ان الموضوع لا- بد من أن يتقدم على حكمه رتبة لا- بحسب الزمان، بل الموضوع و حكمه متقارنان زمانا، و نظيرهما العلة و معلولها، لتقارنهما زمانا و ان كانت العلة متقدمة على معلولها رتبة، فالتقدم الزماني في الموضوع و العلة غير معتبر بل مستحيل، و قد صرح هو (قدس سره) بعدم اعتبار التقدم الزماني في بحث الترتب، و على هذا بنى أساسه في محله، و ذكر ان الأمر بالمهم و إن كان مترتبا على عصيان الأمر بالأهم، إلا انه لا يستلزم تقدم عصيان الأمر بالأهم على الأمر بالمهم زمانا، لأن الموضوع متقدم على حكمه رتبة لا زمانا، فعصيان الأمر بالأهم، و نفس الأمر بالمهم، و امتثاله يتحقق في زمان واحد معا، و إن كان بعضها متقدما على بعض آخر رتبة.

و إن اعتمد في ذلك على مقام الإثبات، و دلالة الأخبار بدعوى:

استفادة لزوم السابق من الروايات، فهو مناف لإطلاقات الأخبار، فإنها دلت على اعتصام الكر مطلقا سواء أ كان متقدما على الملاقاة أم مقارنا

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٤٢

(مسألة ١١) إذا كان هناك ماء ان (١) أحدهما كر و الآخر قليل، و لم يعلم ان أيهما كر، فوقع نجاسة في أحدهما معينا أو غير معين لم يحكم بالنجاسة، و إن كان الأحوط في صورة التعيين الاجتناب.

معها [١].

العلم الإجمالي بالكرية

(١) قد حكم في المتن بطهارة ملاقى النجاسة في المسألة مطلقا، و احتاط بالاجتناب في صورة تعيين الملاقى للنجاسة، و حكم شيخنا الأستاذ (قده) في تعليقه بنجاسة ملاقى النجاسة إذا كان معينا، و وافق الماتن في الحكم بطهارة ملاقى النجاسة على تقدير عدم تعيينه.

و الوجه فيما أفاده في صورة عدم تعيين ملاقى النجاسة من الحكم بالطهارة هو أن ملاقى النجاسة إن كان هو الكثير، فلا يترتب على ملاقاتها أثر قطعاً، و ملاقاتها مع القليل المتعين عند الله غير معلومة عندنا من الابتداء، فهو - أى القليل - مشكوك الملاقاة معها، فيحكم بطهارته تعبدًا كما يحكم بطهارة الكثير وجدانا.

و اما إذا لاقى النجاسة أحد المائين معيناً، فالوجه في حكم السيد (قده) بطهارته هو ما اعتمد عليه في الحكم بطهارة الماء المردد بين الكر و القليل فيما إذا لاقى نجساً، و لم يعلم حالته السابقة، و قد اعتمد فيها على قاعدة الطهارة أو استصحابها لعدم صحة التمسك بالعموم في الشبهات المصدقية، و ان منع

[١] هذا كله فيما إذا حصلت الكرية من أمر آخر غير الملاقاة كما في مثال الأنبيين، و اما إذا حصلت بنفس الملاقاة فتكلم فيه عن قريب فلا تشبهه.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٤٣

.....

عن ترتيب آثار الكرية عليه من كفاية الغسل فيه مرة أو من دون عصر أو إلقائه على النجس. و أما الوجه في ما حكم به شيخنا الأستاذ من النجاسة في هذه الصورة فهو ما أسسه هو (قده) من أن الاستثناء إذا تعلق على عنوان وجودى و كان المستثنى منه حكماً إلزامياً أو ملزوماً له فهو بمثابة اعتبار إحرار ذلك العنوان الوجودى فى الخروج عن المستثنى منه عرفاً، ففى المقام لا بد من إحرار الكرية فى الحكم بعدم الانفعال لأن الاستثناء عن انفعال الماء بالملاقاة إنما تعلق بعنوان الكرية، و هو عنوان وجودى، و بما انه غير محرز فى مفروض المسألة فيحكم على الماء بالانفعال و حكمهما (قدس الله اسرارهما) على مسلكهما فى محله.

و الصحيح أن يفصل فى المقام بالحكم بالنجاسة فيما إذا كان ملاقى النجاسة معيناً إلا مع سبق العلم بكريته، و الحكم بالطهارة فيما إذا لم يكن معيناً. و تفصيل ذلك: ان النجاسة إذا لاقى أحدهما المعين فلا يخلو إما ان يعلم كريته و كرية الماء الآخر غير الملاقى للنجاسة - سابقاً - و إما ان يعلم بقلتها كذلك أى سابقاً. و اما ان لا يعلم حالتها السابقة و هذه صور ثلاث، و هناك صور أخرى يظهر حكمها مما بينه فى حكم الصور المتقدمة ان شاء الله.

فان علمنا بكريتها سابقاً فلا إشكال فى استصحاب كرية الملاقى المعين للنجاسة و نتيجته الحكم بطهارته مع الملاقاة. و العلم الإجمالى بعروض القلة على أحد المائين لا يترتب عليه سوى الاحتمال انقلاب المعين عن الكرية السابقة إلى القلة، و مع الاحتمال يجرى استصحاب كريته، و لا يعارضه استصحاب الكرية فى الماء الآخر، لأنه غير جار فى نفسه لعدم ترتب أثر شرعى عليه، فإنه لم يلاق نجساً حتى يجرى فيه استصحاب الكرية. فهذا

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٤٤

.....

العلم الإجمالى لا يزيد على احتمال تبدل المعين، و انقلابه من الكرية السابقة إلى القلة احتمالاً بدوياً.

و دعوى: ان الأصل عدم تحقق الملاقاة فى زمان كرية الماء.

مندفعة: بما أسلفناه فى المسألة المتقدمة من انه لا أساس للأصالة المذكورة بوجه، و لا أثر لها فى الموضوعات المركبة بعد إحرار أحد جزأها وجدانا - كالملاقاة فى المقام - و الجزء الآخر بالأصل، لارتفاع الشك بذلك.

و أما إذا علمنا بقله الماءين سابقا فينعكس الحال، و نستصحب قلّه الملاقى المعين و أثره الحكم بنجاسته، لانه قليل لا قى نجسا و لا يجرى استصحاب القله فى الماء الآخر حتى يعارض استصحاب القله فى الملاقى المعين لأنه لم يلاق نجسا حتى يستصحب قلته كما عرفت.

و أما إذا جهلنا حالتها السابقة فقد عرفت ان (السيد) حكم بطهارة الملاقى فى مثله بقاعدة الطهارة، أو استصحابها، و إن منع عن ترتيب آثار الكرية عليه. و لكن الماء محكوم بالنجاسة فى هذه الصورة على ما سلكتنا من جريان الاستصحاب فى الاعدام الأزلية، لأن اتصاف الملاقى بالكرية أمر مسبق بالعدم. و بما انا نشك فيه فالأصل عدمه، فهو ماء لم يتصف بالكرية فيتنجس بملاقاة النجاسة لا محالة. هذا، بل لا مانع من استصحاب عدم كيرته على وجه النعت، لما قدمناه من أن المياه بأجمعها مسبوقة بالقله لا محالة، فإن أصلها المطر و هو انما ينزل قطرات ثم يتشكل منها الكر و غيره فإذا شككنا فى بقاءه على حاله جرى استصحاب قلته، و هو استصحاب نعتي. فتلخص ان احتياط الماتن على مسلكه غير لزومى، و أما على مسلكتنا فالاحتياط بالاجتناب هو الأظهر. هذا كله فيما إذا كان ملاقى النجاسة معينا.

و اما إذا لقت النجاسة أحدهما غير المعين فكلا الماءين محكوم بالطهارة و ذلك لأن ما لاقته النجاسة واقعا إن كان هو الكر فلا أثر لتلك الملاقاة،

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٤٥

.....

لأن الكر عاصم. و ان كان هو القليل فهى على تقدير تحققها و إن كانت مؤثرة فى الانفعال إلا انها مشكوكه من الابتداء، و الأصل عدمها. و ليس هذا من موارد الشك فى التقدم و التأخر فى شىء، بل الشك فيه فى تحقق أحد الجزئين أعنى الملاقاة بعد إحراز الجزء الآخر، و الأصل يقتضى عدمه فيحكم بطهارة كلا الماءين أحدهما- و هو الكر- بالوجدان و الآخر- أعنى القليل غير المعين- بالتعبد.

و لا يعارض هذا الاستصحاب باستصحاب عدم بلوغ الملاقى للنجس غير المعين عندنا حد الكر. إذ لا أثر لهذا الاستصحاب فى نفسه بعد العلم بطهارة الكر وجدانا و بطهارة القليل تعبدا، و لا يثبت بذلك ملاقاة النجاسة للقليل الموجود فى البين ليحكم بانفعاله. و تزيد المسألة وضوحا بملاحظة ان حالها حال ما إذا كان عندنا ماءان أحدهما المعين كـ، و الآخر المعين قليل، فإنه إذا طفرت قطرة بول على أحدهما إجمالا- فلا- كلام فى الحكم بطهارة القليل حينئذ، و عدم وقوع القطرة عليه، لأن ملاقاة القطرة للكر لا أثر لها و ملاقاتها للقليل مشكوكه من الابتداء، و الأصل عدم ملاقاتها للقليل، و لا مجال فى مثله لاستصحاب عدم بلوغ ما وقعت عليه القطرة كرا، لأنه لا يثبت وقوع القطرة على القليل هذا على انا لو سلمنا جريان الأصل فى ذلك فلا محالة تقع المعارضة بينه و بين استصحاب عدم وقوع القطرة على القليل فيتساقطان و نرجع إلى قاعدة الطهارة فى القليل، فإذا كان هذا حال الماءين مع العلم بكيريه أحدهما بعينه فليكن الماءان مع العلم بكيريه أحدهما لا بعينه كذلك، فما أفاده السيد فى هذه الصورة من الحكم بالطهارة هو الصحيح.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٤٦

(مسألة ١٢) إذا كان ماءان أحدهما المعين نجس، فووقت نجاسة لم يعلم وقوعها فى النجس، أو الطاهر. لم يحكم بنجاسة الطاهر (١).

(مسألة ١٣) إذا كان كر لم يعلم انه مطلق أو مضاف، فووقت فيه نجاسة لم يحكم بنجاسته (٢) و إذا كان کران أحدهما مطلق و الآخر

العلم الإجمالى بوقوع النجاسة فى الطاهر أو النجس

(١) ما أفاده في المتن من عدم نجاسة الطاهر منهما متين، و الوجه فيه:

ان العلم الإجمالى إنما ينجز المعلوم فيما إذا جرت فى أطرافه الأصول فى نفسها و تساقطت بالمعارضة، و إلا فهو ليس علة تامه للتنجز بنفسه كما ذكرناه فى الأصول، و ليس الأمر كذلك فى المقام لأن الأصل لا يجرى فى طرف النجس فيبقى استصحاب عدم ملاقاته الماء الطاهر للنجس بلا معارض، و معه لا يترتب على العلم الإجمالى بملاقاته أحدهما للنجس أثر.

(٢) حكم الماتن (قدس سره) بطهارته من دون أن يرتب عليه آثار الماء المطلق و قد حكم فى نظير المقام أعنى الماء المشكوك كرىته بالطهارة، و لم يرتب عليه آثار الكرىء، و هو نظير ما ذكره شيخنا الأنصارى (قده) فى مبحث القطع من ان المائع إذا تردد بين البول و الماء حكم بطهارته، و لا يترتب عليه آثار الماء كجواز التوضى منه، و هذا كله على مسلكه متين.

و أما على مسلكنا من جريان الأصل فى الاعدام الأزلية فلا محيص من الحكم بنجاسة المائع فى المقام كما قلنا بها فى نظائره، لأن ما خرج عن الحكم

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٤٧

مضاف، و علم وقوع النجاسة فى أحدهما، و لم يعلم على التعيين يحكم بطهارتهما (١) (مسألة ١٤) القليل النجس المتمم كرا بطاهر أو نجس: نجس على الأقوى (٢).

بالانفعال بملاقاته النجاسة إنما هو عنوان الكر من الماء، و عنوان الماء أمر حادث مسبوق بالعدم، و الأصل عدم تحققه فى المائع الموجود، فيحكم بانفعاله إلا أن يكون مسبوqa بالإطلاق.

(١) هذه المسألة كالمسألة المتقدمة بعينها و هى ما إذا كان هناك ماء ان أحدهما كر و الآخر قليل و اشتبه أحدهما بالآخر و لاقت أحدهما نجاسة.

و ما قدمناه فى تلك المسألة من التفصيل يأتى فيها حرفا بحرف فراجع.

القليل المتمم كرا

قد اختلفوا فى تطهير الماء النجس القليل على أقوال ثلاثة:

(أحدها): ما ذهب اليه المشهور

(٢) من أن تتميم القليل النجس كرا سواء كان بالماء الطاهر أو النجس لا يوجب طهارته، بل ينحصر طريق تطهيره باتصاله بالكر أو الجارى أو ما الحق بهما و هو المطر.

و (ثانيهما): ما ذهب اليه السيد و ابن حمزة (قدهما)

من كفاية تتميمه كرا بالماء الطاهر. و عدم كفاية التتميم بالماء النجس.

و (ثالثها): ما ذهب اليه ابن إدريس (قده)

من كفاية التتميم كرا مطلقا كان بالماء الطاهر أو النجس . و هذه هى أقوال المسألة.

و الذى ينبغى أن يتكلم فيه فى المقام إنما هو ما ذهب اليه المشهور، و ما اختاره صاحب السرائر (قده) لأننا إما أن نقول بعدم كفاية

التميم كرا مطلقا كما التزم به المشهور، و إما أن نقول بكفاية التميم كذلك أى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٤٨

.....

مطلقا كما اختاره ابن إدريس و أما التفصيل بين التميم بالطاهر و التميم بالنجس كما هو قول السيد و ابن حمزة (قدهما) فهو مما لا وجه له لأننا على تقدير القول بكفاية التميم كرا لا- نفرق فيه بين الماء الطاهر و النجس، و لا بين التميم بالمطلق و المضاف إذا لم يوجب زوال الإطلاق عن الماء بل نتعدى إلى كفاية التميم بالأعيان النجسة أيضا كالبول فيما إذا لم يوجب التغير فى الماء. فإن صفة الكرية على هذا القول هى العاصمة عن الانفعال و هى التى تقتضى الطهارة مطلقا سواء حصلت بالماء أو بغيره، و سواء حصلت بالطاهر أو بالنجس. بل ملازمة القول بكفاية التميم بالأعيان النجسة، و وضوح بطلان هذا الالتزام هى التى تدلنا على صحة ما ذهب إليه المشهور من عدم كفاية التميم كرا مطلقا كما تأتى الإشارة إليه ان شاء الله.

و كيف كان فلا بد من النظر إلى أدلة الأقوال.

فقد استدل المرتضى (قده) على ما ذهب إليه من كفاية التميم بالماء الطاهر بوجهين:

(أحدهما): ان بلوغ الماء كرا يوجب استهلاك النجاسة الطارئة عليه. و انعدامها بلا فرق فى ذلك بين سبق الكرية على طرو النجاسة و لحوقها.

و هذا الوجه كما ترى مصادرة ظاهرة، إذ أى تلازم عقلى بين كون الكرية السابقة على طرو النجاسة موجبة لاستهلاكها و ارتفاعها، و بين كون الكرية اللاحقة كذلك؟ لتجوز العقل ان لا تكون الكرية اللاحقة رافعة للنجاسة، و موجبة لاستهلاكها. على ان المسألة ليست بعقلية، فالمتع فيها ظواهر الأدلة الشرعية كما لا يخفى.

و (ثانيهما): ان العلماء أجمعوا على طهارة الكر الذى فيه شىء من الأعيان النجسة بالفعل مع احتمال أن تكون النجاسة طارئة عليه قبل كريته، فلو لا كفاية بلوغ الماء كرا مطلقا فى الحكم بطهارته لما أمكن الحكم بطهارة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٤٩

.....

الماء المذكور.

و هذا منه (قده) عجيب، فإن طهارة الكر الذى وجد فيه نجاسة مسألة ذات شقوق و صور، و قد حكمنا فى بعضها بالطهارة و ناقشنا فى بعضها و انما حكمنا بالطهارة فى البعض لأجل استحباب الطهارة أو قاعدتها، و هو حكم ظاهرى فكيف يمكن بذلك إثبات الطهارة الواقعية فى المقام، و القول بأن تميم النجس كرا موجب لطهارة الماء واقعا. فهذا الوجه كالوجه السابق مصادرة.

و استدل صاحب السرائر (قده) على مذهبه من كفاية التميم كرا مطلقا و لو بالماء النجس بما ورد عنهم (ع) من قولهم «إذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا» و ذكر ان كلمة (خبثا) نكرة واقعة فى سياق النفى و هى تفيد العموم فتشمل الخبث المتقدم و المتأخر، و معنى لم يحمل: انه لا يتصف بالخبث فان العرض محمول على معروضه و صفة له و الكر لا يتصف بالخبث مطلقا كما هو معنى الاعتصام.

و الوجه فى عدم استدلال ابن إدريس و غيره من الأصحاب فى المقام بما هو المعروف فى الاستدلال به على اعتصام الكر من قولهم (ع) «إذا بلغ الماء قدر كر أو قدر راويتين لا- ينجسه شىء» ظاهر. و هو ان نجس من باب التفعيل، و هو بمعنى الاحداث و الإيجاد. نجسه بمعنى أوجد النجاسة و أحدثها. و لا ينجسه أى لا يوجد النجاسة و لا يحدثها فى الكر، فتختص هذه الاخبار بالنجاسة الطارئة بعد كرية الماء، و لا تشمل النجاسة السابقة على الكرية، و هذا بخلاف الرواية المتقدمة، لأنها تقتضى عدم اتصاف الكر بالخبث مطلقا

فان كان في الماء نجاسة سابقة فمعنى عدم اتصافه بها كرا أنه يلقي النجاسة عن نفسه، كما أنها إذا كانت متأخرة معناه أن الكر يدفع النجاسة، و لا يقبلها.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٥٠

.....

و ربما يتوهم أن الرواية لا تشمل الرفع و الدفع، لأن معنى الدفع أن الكر طاهر في نفسه لا يقبل عروض النجاسة عليه، كما أن معنى الرفع أن الكر نجس إلا انه يرفع النجاسة عن نفسه، و هذان المعنيان لا يتحققان في شيء واحد، و لا يمكن إرادتهما في استعمال فأرد، لأن إطلاق أن الكر لا يحمل الخبث و إرادة الرفع و الدفع منه معا يثول الى أن الماء الكر الواحد طاهر و نجس في زمان واحد، و هو أمر مستحيل.

إلا أن المعنى الذي فسرنا به الرواية عند تقريب الاستدلال بها يدفع هذه المناقشة، لأن (لا يحمل) بمعنى لا يتصف أعم من أن يكون في الماء نجاسة قبل كبريته أو بعده، نعم إذا كانت عليه نجاسة قبل كبريته فمعنى عدم اتصافه بالخبث: أنه يلقيه عن نفسه، كما ان معناه بالإضافة إلى النجاسة الطارئة بعد كبريته: أنه يدفعها و لا يقبلها كما مر.

و يظهر صدق ما ادعيناها بالمراجعة إلى موارد الاستعمالات عرفا، فتراهم يقولون فرس جموح إذا ركب رأسه، و أبي من الركوب عليه و لو ركب أحد ألقاه من على ظهره. فهو كما يصدق فيما إذا استعصى من الركوب عليه ابتداء كذلك يصدق فيما إذا استعصى و القى الراكب من على ظهره بعد الركوب عليه.

و ذكر المحقق الهمداني (قده) أن الرواية إذا عرضناها على العرف يستفيدون منها أن الخبث لا يتجدد في الكر لا أنه يرفع الخبث السابق على كبريته. و لكنه أيضا مما لا- يمكن المساعدة عليه، لما عرفت من أن (لم يحمل) بمعنى لا- يتصف و هو أعم، فالرواية بحسب الدلالة غير قابلة للمناقشة.

و إنما الإشكال كله في سندها لأنها مرسله، و لم توجد في شيء من جوامعنا المعتبرة، و لا في الكتب الضعيفة على ما صرح به المحقق (قده) في المعتبر. بل و كتب العامة أيضا خالية منها. نعم مضمونها يوجد في رواياتهم

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٥١

.....

كما رووا أن الماء إذا بلغ قلتين لم يحمل خبثا [١] إذ لا بد من حمل القلتين على الكر حتى لا تنافيها روايات الكر. و نظيرها من طرفنا ما ورد من أن الماء إذا كان أكثر من راوية لا ينجسه شيء [٢] هذا على أنها لو كانت موجودة في جوامعنا أيضا لم نكن نعلم عليها لإرسالها.

نعم ذكروا في تأييد الرواية و تقويتها: أنها و ان كانت مرسله إلا أن صاحب السرائر ادعى الإجماع على نقلها، و انها مما رواه الموافق و المخالف و هذه شهادة منه على صحة الرواية سندا.

و لا يخفى عليك أن هذه النسبة قد كذبها المحقق (قده) بقوله: إن كتب الحديث خالية عنه أصلا، حتى ان المخالفين لم يعلموا بها إلا ما يحكى عن ابن حى و هو زيدى منقطع المذهب و ما رأيت شيئا أعجب من دعوى ابن إدريس إجماع المخالف و المؤلف على نقلها و صحتها. و لم يعمل على طبقها و لم ينقلها أحد من الموافق و المخالف. و من هذا ظهر انا لو قلنا باعتبار الإجماعات المنقولة أيضا لا نقول باعتبار هذا الإجماع الذى نقله ابن إدريس فضلا عما إذا لم نقل باعتبارها كما لا نقول، لأنها إخبارات حدسية، و على الجملة الرواية غير تامة من حيث السند.

ثم لو تنزلنا و بنينا على صحة سندها أيضا لم يمكن الركون إليها، لأنها معارضة بما دل على التجنب عن غسله الحمام معللا بأن فيها
غسالة

[١] قد قدمنا نقلها عن المجلد الأول من سنن البيهقي ص ٢٦٠:

إذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث «خبثا».

[٢] رواها زرارة عن أبي جعفر (ع) في حديث قال: وقال أبو جعفر (ع) إذا كان الماء أكثر من راوية لم ينجسه شيء .. الحديث.

وهي مروية في الباب ٣ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٥٢

.....

اليهودى و النصرانى و المجوسى و الناصب لأهل البيت و هو شرهم [١] فإن إطلاقها يشمل ما إذا بلغت الغسالة كرا بما يرد عليها من
المياه المتنجسة، كما لا يبعد ذلك في الحمامات القديمة، و النسبة بينها و بين المرسله عموم من وجه فيتعارضان في الغسالة المتممة
كرا فيتساقتان.

و كذلك معارضة بما دل على انفعال الماء القليل بملاقاة النجس، و النسبة بينها و بين المرسله أيضا عموم من وجه، و تفصيل ذلك:
ان لأدلة انفعال القليل إطلاقا من جهتين.

(إحدهما): ان القليل إذا تنجس تبقى نجاسته إلى الأبد ما لم يطرأ عليه مزيل شرعى بلا فرق في ذلك بين المتمم كرا و غيره من
أفراد القليل، لوضوح ان التميم كرا لم يثبت كونه مزيلا للنجاسة شرعا.

و (ثانيهما): أن القليل ينفعل بملاقاة النجس مطلقا سواء بلغ كرا بتلك الملاقاة أم لم يبلغه. و روايه ابن إدريس على تقدير تمامية
سندها و دلالتها معارضة بتلك الأدلة المطلقة من جهتين، إذ المرسله كما عرفت تقتضى طهارة المتمم كرا لما قدمناه من تصوير
الجامع بين رفع النجاسة و دفعها، و لا معارضة بينها و بين أدلة الانفعال بالإضافة إلى دفع النجاسة اللاحقة بوجه، و أما بالنسبة إلى رفع
النجاسة السابقة على الكرية فيبينها و بين أدلة انفعال القليل معارضة، و النسبة بينهما عموم من وجه.

أما فيما إذا كان المتمم بالكسر نجسا فلأن أدلة الانفعال تقتضى

□

[١] كما في موثقه ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله (ع) في حديث قال: و إياك أن تغتسل من غسله الحمام، ففيها تجتمع غسله
اليهودى و النصرانى و المجوسى و الناصب لنا أهل البيت فهو شرهم، فان الله تبارك و تعالى لم يخلق خلقا أنجس من الكلب و ان
الناصب لنا أهل البيت لأنجس منه.

المروية في الباب ١١ من أبواب الماء المضاف و المستعمل من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٥٣

.....

بإطلاقها من الجهة الأولى بقاء نجاسة القليل مطلقا الى أن ترتفع برفع شرعى سواء تم كرا بالنجس أم كان باقيا على قلته. و مقتضى
المرسله أن بلوغ الماء كرا يوجب الاعتصام و الطهارة مطلقا سواء أ كانت الكرية سابقة على ملاقاة النجس أم كانت لاحقة عليها.
فيتعارضان في القليل المتمم كرا.

و أما إذا كان المتمم بالكسر طاهرا فلاجل أن أدلة الانفعال تقتضى بإطلاقها من الجهة الثانية نجاسة القليل بالملاقاة سواء بلغ كرا بتلك الملاقاة أيضا أم لم يبلغه. كما أن المرسله تقتضى طهارة الماء البالغ كرا و اعتصامه سواء أ كانت الكرية لاحقة على ملاقاة النجس أم سابقة عليها فيتعارضان في المتمم كرا بطاهر فيتساقطان، فلا يمكن الاستناد إلى المرسله في الحكم بطهارة المتمم كرا، و لا الى ما يعارضها في الحكم بنجاسته. نعم بناء على ذلك يحكم بطهارة المتمم كرا و ذلك: من جهة الرجوع الى عمومات الفوق و هو ما دل على عدم انفعال الماء مطلقا إلا بالتغير في أحد أوصافه الثلاثة كما دل على عدم جواز الشرب و الوضوء من الماء إذا غلب عليه ريح الجيفة و تغير طعمه و على جوازهما فيما إذا غلب الماء على ريح الجيفة [١] و ما نفى البأس عن ماء الحيض إذا غلب لون الماء لون البول [٢].

و هذه العمومات تقتضى طهارة الماء مطلقا، و قد خرجنا عنها في القليل غير البالغ كرا بملاقاة النجس، لما دل على انفعال القليل بالملاقاة، و أما

[١] كما في صحيحة حريز عن أبي عبد الله (ع) قال: كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ من الماء و اشرب، فإذا تغير الماء و تغير الطعم فلا توضأ منه و لا تشرب المروية في الباب ٣ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

[٢] كما في رواية العلاء بن الفضيل قال، سألت أبا عبد الله (ع) عن الحيض يبالي فيها، قال: لا بأس إذا غلب لون الماء لون البول. المروية في الباب ٣ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٥٤

.....

غيره من الأفراد فيبقى تحت العمومات لا- محالة و منها الماء المتمم كرا بطاهر أو نجس، إذ لا تشمله أدلة انفعال القليل، لابتلائها بالمعارض و هو المرسله المتقدمة، و بعد تساقطهما لا وجه لرفع اليد عما تقتضيه العمومات المتقدمة و قد عرفت أنها تقتضى طهارة الماء المتمم كرا مطلقا كان المتمم طاهرا أم كان نجسا هذا إذا تمت مرسله السرائر سندا و دلالة.

و أما إذا لم تتم دلالتها كما عليه بعضهم أو سندها كما قدمناه فوصلت النوبة إلى الأصول العملية فهل يحكم بطهارة المتمم كرا مطلقا أو فيما إذا تم بطاهر أو بنجاسته كذلك؟.

يختلف هذا باختلاف المباني في المسألة فعلى مسلك المشهور من جريان الاستصحاب في الشبهات الحكيمة لا مانع من استصحاب نجاسة كلا الماءين إذا كان المتمم أيضا نجسا، و لا معارض للاستصحاب في شيء منهما، و لعل هذا هو الوجه فيما أفاده الشيخ (قده) من عدم الإشكال في نجاسة المتمم كرا فيما إذا تم بنجس. و اما إذا كان المتمم بالكسر طاهرا- سواء امتزج بالمتمم بالفتح أم لم يمتزج- فلا محالة يكون استصحاب النجاسة في المتمم بالفتح معارضا لاستصحاب الطهارة في المتمم بالكسر أما في صورة امتزاجهما فالمعارضة ظاهرة لأنهما حينئذ ماء واحد و موضوع فأرد لدى العرف و اما في صورة عدم الامتزاج فللاجماع القطعي على ان الماء الواحد لا يكون محكوما بحكمين واقعا و لا ظاهرا فيسقط الاستصحابان، و يرجع إلى قاعدة الطهارة.

و أما على مسلكنا من عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكيمة، فلا يبقى لجريان استصحابي النجاسة و الطهارة مجال في شيء من الصورتين بل يرجع إلى قاعدة الطهارة مطلقا سواء تمناه بالماء الطاهر أو النجس، و سواء حصل بينهما الامتزاج أم يحصل كما ذهب إليه ابن إدريس (قده).

ثم انه ربما يستدل على طهارة المتمم كرا بالأخبار الواردة في اعتصام

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٥٥

.....

الكر بمضمون ان الماء إذا بلغ قدر كرا لا ينجسه شيء. فان «لا ينجسه» على ما شرحناه سابقا و ان كان بمعنى عدم إحداث النجاسة في الكر، فلا دلالة لها على أن الكرية ترفع النجاسة المتقدمة عليها، إلا أنا أشرنا سابقا الى ان الكرية موضوعه للحكم بالاعتصام مطلقا تحققت مقارنة للملاقاة بحسب الزمان أم تقدمت عليها كذلك، و ذكرنا ان الموضوع يعتبر ان يتقدم على حكمه رتبة و طبعاً، و لا يعتبر فيه ان يتقدم على حكمه زماناً، و عليه بنينا الحكم بالطهارة في الماء الذي طرأت عليه الكرية و الملاقاة في زمان واحد معاً. و كيف كان فمقتضى الأخبار المتقدمة اعتصام الكر مطلقاً و حيث ان الكرية حاصلة في المقام فلا بد من الحكم بطهارة المتمم بالكر لبلوغه حد الكر و لو بالملاقاة، و كذا في المتمم بالفتح، للإجماع القطعي على ان الماء الواحد لا يتصف بحكمين و لا سيما بعد الامتراج و انتشار الاجزاء الصغار من كل واحد منهما في الآخر، و هي غير قابلة للتجزى خارجاً و ان كانت قابله له عقلاً، فلا محيص من الحكم بطهارة كل جزء من الماء المتمم بالفتح الذي لاقاه جزء من الماء المحكوم بالطهارة لأنه ماء واحد. هذا غاية تقريب الاستدلال بالأخبار المتقدمة. و مع ذلك كله لا يمكن المساعدة عليه بوجه.

و ذلك: لأن التقدم الرتبي و ان كان مصححاً لموضوعية الموضوع و تقدم الكرية أيضاً رتبي، إلا أن هذا إنما يقتضى الطهارة في الماء إذا لم يستند حصول الكرية إلى نفس ملاقاة النجس كما في أنبوبين في أحدهما ماء كرو و في الآخر بول، و أوصلناهما إلى ماء قليل في زمان واحد معاً، فاستندت كريته إلى أمر آخر غير ملاقاة النجس و هو الماء الموجود في أحد الأنبوبين. و اما إذا استندت كريته إلى ملاقاة النجس، فلا وجه للحكم بطهارته، لأن المستفاد من روايات الباب أن يكون الماء بالغاً حد الكر مع قطع النظر

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٥٦

فصل ماء المطر (١) حال تقاطره من السماء.

عن ملاقاة النجس، إذ لو حصلت الكرية بالملاقاة كما في المقام لصدق صدقاً حقيقياً ان النجس لاقى القليل، لقله الماء حين ملاقاة النجس، و هو موضوع للحكم بالانفعال، و هذا بخلاف ما إذا حصلت بأمر آخر غير الملاقاة كما في الأنبوبين فإن الماء كرا حينئذ مع قطع النظر عن الملاقاة، لاتصاله بالكر حين ملاقاة النجس، فلا يصدق أن النجس لاقى ماء قليلاً، و لأجل صدق الملاقاة مع القليل يحكم بنجاسة المتمم كرا، و ان ترتبت الكرية على ملاقاتهما، فهو كرا محكوم بالانفعال، و ظاهر الأخبار ان العاصم هو الكر غير المحكوم بالنجاسة.

فصل في ماء المطر

إشارة

(١) قد ادعوا الإجماع على اعتصام ماء المطر حال تقاطره من السماء، و عدم انفعاله بملاقاة شيء من النجاسات و المتنجسات ما لم يتغير في أحد أوصافه الثلاثة على تفصيل قدمناه سابقاً، بل هو اتفقي بين المسلمين كافة و لم يقع في ذلك خلاف إلا في بعض خصوصياته من اعتبار الجريان التقديرى أو الفعلى مطلقاً أو من الميزاب الى غير ذلك من الخصوصيات، كما لا إشكال في أن المطر يظهر المتنجسات القابلة للتطهير، و بالجملة حال ماء المطر حال الكر في الاعتصام و التطهير. و أما الكلام في كيفية التطهير بالمطر و شرائطه من التعدد أو التعفير فيما يعتبر في تطهيره أحدهما أو عدمهما، و كفايته مجرد

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٥٧

.....

رؤية المطر لمثله فتفصيلها موكول الى بحث كيفية تطهير المتنجسات، و انما نتعرض في المقام لبعضها على نحو الاختصار حسب ما يتعرض له السيد (قده) فالكلام في المقام في اعتصام ماء المطر، و مطهرته للمتنجسات القابلة للتطهير. فنقول قد ذهب المشهور الى اعتصام ماء المطر و مطهرته، و استدلوا عليه بمرسلة الكاهلي الدالة على أن كل شيء يراه المطر فقد طهر «١».

و يدفعه: ما ذكرناه غير مرة من أن المراسيل غير قابلة للاعتماد عليها.

و دعوى: انجبارها بعمل الأصحاب ساقطة صغرى و كبرى أما الأولى: فلعدم إحراز اعتمادهم على المراسيل، و لا سيما في المقام لوجود غيرها من الأخبار المعتبرة التي يمكن أن يعتمد عليها في المسألة. و أما الثانية فلأجل المناقشة التي ذكرناها في محلها فراجع. فالصحيح أن يستدل على ذلك بروايات ثلاث: □

الأولى: صحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبد الله (ع) في ميزابين سالا: أحدهما بول و الآخر ماء المطر فاختلفا فأصاب ثوب رجل لم يضره ذلك «٢» فإنها دلت على عدم انفعال المطر بإصابة البول. نعم لا بد من رفع اليد عن إطلاقها حيث تشمل صورة تساوى الماء و البول و هو يستلزم خروج ماء المطر عن الإطلاق بل و تغيره بالبول فضلا عما إذا كان الماء أقل من البول فإنه يوجب استهلاك الماء في البول، و الوجه في ذلك هو ما دل على نجاسة المتغير بالنجس، و ما دل على نجاسة البول. بل لا محيص من حمل الصحيحة على صورة كثرة الماء مع قطع النظر عن نجاسة المتغير بالبول و ذلك لأجل القرينة الداخلية الموجودة في نفس الصحيحة. و بيانها أن فرض جريان ماء المطر من الميزاب انما يصح مع فرض

(١) المرويتان في الباب ٦ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(٢) المرويتان في الباب ٦ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٥٨

.....

كثرة المطر إذ لا سيلان له مع القلة و لا سيما في السطوح القديمة المبنية من اللبن و الطين، فان المطر القليل يرسب في مثلهما، و معه لا يمكن أن يسيل كما ان سيلان البول من الميزاب يستند غالبا إلى بول رجل أو صبي على السطح، لا إلى أبوال جماعة لأن السطح لم يعد للبول فيه، فهذا الفرض في نفسه يقتضى غلبة المطر على البول لكثرتة و قلة البول و عليه فلا تشمل الصحيحة صورة تساوى الماء و البول أو صورة غلبة البول على الماء حتى يلزم التخصيص في أدلة نجاسة المتغير بالبول أو نجاسة البول.

الثانية: صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبد الله (ع) انه سأل عن السطح يبال عليه فتصيبه السماء فيكيف فيصيب الثوب؟ فقال: لا بأس به ما أصابه من الماء أكثر منه «١». و قد دلت هذه الصحيحة على عدم نجاسة المطر المتقاطر على داخل البيت مع العلم بملاقاة البول في ظهره و قد علله (ع) بان ما أصابه من الماء أكثر بمعنى أن الماء غالب على نجاسة السطح. و المراد بالسطح في الرواية هو الكنيف و هو الموضع المتخذ للبول فان قوله (ع) يبال عليه وصف للسطح. أي المكان المعد للبول كما ربما يوجد في بعض البلاد. لا بمعنى السطح الذي يبول عليه شخص واحد بالفعل، فالمتحصل منها أن ماء المطر إذا غلب على الكنيف، و لم يتغير بما فيه من البول و غيره- كما في صورة عدم غلبته- فهو محكوم بالطهارة و الاعتصام.

الثالثة: صحیحة علی بن جعفر عن أخیه موسى (ع) قال: سألته عن البيت یبال علی ظهره، و یغتسل من الجنابة ثم یصیبه المطر أ یؤخذ من مائه فیتوضأ به للصلاة؟ فقال: إذا جرى فلا بأس به قال و سأله عن الرجل یمر فی ماء المطر و قد صب فيه خمر فأصاب ثوبه هل یصلی فيه قبل أن

(١) المرویه فی الباب ٦ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فی شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٥٩

كالجاری (١) فلا ینجس ما لم یتغیر، و ان كان قليلا سواء جرى من المیزاب (٢) أو علی وجه الأرض أم لا.

یغسله؟ فقال: لا- یغسل ثوبه و لا رجله و یصلی فيه و لا بأس «١» و قد دلت هذه الصحیحة أيضا علی عدم انفعال ماء المطر بملاقاة النجس كالخمر فيما إذا تقاطر علیه، بل الأمر كذلك حتى فی الماء المتصل بما يتقاطر علیه المطر كالماء المتصل بالجاری و الكر و نحوهما و بهذه الصحاح الثلاث یحكم باعتصام ماء المطر و عدم انفعاله بالملاقاة.

(١) هذه العبارة كعبائر سائر الأعظم (قدم) غیر واقعة فی محلها لأن كون ماء المطر كالجاری ليس مدلول آیه و لا رواية، و غاية ما هناك انه ماء عاصم كالكر و نحوه، و أما انه كالجاری من جميع الجهات، و لو فی الأحكام الخاصة المترتبة علی عنوان الجاری فلم یقم علیه دلیل.

عدم اعتبار الجريان من المیزاب

(٢) نسب إلى الشيخ الطوسی (قده) اعتبار الجريان من المیزاب فی عدم انفعال ماء المطر كما نسب إلى ابن حمزة اعتبار الجريان الفعلي فی اعتصامه فلا اعتصام فی المطر غیر الجاری مطلقا أو غیر الجاری من المیزاب.

و لا- یمکن المساعدة علی شئ منهما فإنه ان أريد بذلك اعتبار الجريان الفعلي من المیزاب و ان مالا یجرى من المیزاب بالفعل لا یحكم علیه بالاعتصام.

ففيه: انه أمر لا یحتمل اعتباره بل و لا یناسب ان یحتمله متفقه فضلا عن الفقيه، فان لازمة عدم اعتصام المطر فی سطح لا میزاب له، أو له میزاب إلا انه مرتفع الأطراف، و هو یسع مقدارا كثيرا من الماء فان المطر فی

(١) المرویه فی الباب ٦ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فی شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٦٠

.....

مثله أيضا لا یجرى من المیزاب و لو مع كثرته و غزارته، و كذا إذا نزل المطر علی الأرض فإنه علی هذا محكوم بعدم الاعتصام لعدم جريانه من المیزاب و ان كان كثيرا. و هذه الأمور كما ترى لا یمکن التزامها. و أما الروایتان المشتملتان علی لفظة المیزاب فلا دلالة لهما علی اعتبار الجريان الفعلي من المیزاب بوجه، لأنه إنما ذكر فیهما فی كلام الامام (ع) تبعا لذكرهما فی كلام السائل لا لأجل مدخلة ذلك فی الحكم بالاعتصام.

و كذا احتمال اعتبار الجريان الفعلي و لو من غیر المیزاب فإنه مما لا محصل له إذ لازمة عدم اعتصام المطر إذا وقع علی أرض رملية فان المطر لا یجرى فی مثلها و ان دام يوما و ليلة بغزارة. لعدم تماسك اجزائها، و یختص اعتصامه بما إذا وقع علی أرض صلبة یجرى

فيها المطر. وهذا مما نقطع بفساده فكيف يمكن الالتزام باعتصام المطر في السطوح الصلبة وبعده في ما يتصل بها من السطوح الرخوة؟! فهذان الاحتمالان باطلان.

نعم اعتبار الجريان الشأني والتقديرى كما نسب الى المحقق الأردبيلي (قده) أمر محتمل في نفسه بأن يكون المطر بمقدار لو نزل على سطح صلب جرى عليه، وان لم يتصف بالجريان فعلا- لعدم تماسك أجزاء الأرض التي وقع عليها المطر، فان هذا الاحتمال من الإمكان بمكان لا استبعاد فيه، وان كان إثباته يتوقف على اقامة الدليل عليه.

نعم إذا قلنا إن صدق عنوان المطر يتوقف على الجريان خارجا فلا نحتاج في اعتبار الجريان في اعتصامه الى دليل، لأنه على الفرض مقوم لصدقه وعنوانه. و أما إذا منعنا هذا التوقف بصدق المطر و لو مع عدم الجريان- كما إذا نزل بالرشح- فلا محالة يتوقف اعتبار الجريان في اعتصام المطر على اقامة دليل، ولا بد حينئذ من ملاحظة روايات الباب كصحيحة على بن جعفر المتقدمة المشتملة على قوله (ع) إذا جرى فلا بأس به.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٦١

.....

فيقع الكلام في دلالتها على اشتراط الجريان- و لو بالقوة والشأن- في اعتصام المطر و عدمها. و الصحيح عدم دلالتها على ذلك: لأن معنى الجريان المذكور في الصحيحة أحد أمرين:

(أحدهما): ما ذكره شيخنا الهمداني (قده) من أن المراد بالجريان جريان الماء من السماء، و عدم انقطاع المطر فالصحيحة تدل على أن اعتصام ماء المطر مختص بما إذا تقاطر من السماء و ما أفاده (قده) لا يخلو عن بعد. فان الجريان لا يطلق على نزول المطر من السماء.

و (ثانيهما): أن يكون بمعنى الجريان الفعلى و لكنه في خصوص موردها و هو الكنيف لا على وجه الإطلاق.

بيان ذلك: أن مورد السؤال في الصحيحة هو البيت الذى يبال على ظهره. و ظاهرها أن ظهره اتخذ مبالا كما جرت عليه عادتهم في القرون المتقدمة و من البدیهى أن مثله مما يرسب فيه البول، و ينفذ في أعماقه لكثرة البول عليه فإذا نزل عليه مقدار من الماء و لم يجر عليه يتأثر بآثار البول في السطح و يتغير بها لا محالة، و لأجل هذا اعتبرت الكثرة و جريان ماء المطر عليه لثلا يقف فيتغير بآثار الأبول، فإنه يوجب الانفعال و لا سيما أن السطح المتخذ مبالا لا يخلو عادة من عين العذرة و غيرها من أعيان النجاسات، و بالجملة الماء الذى يرد على مثله يتغير بسببها، إلا أن يجرى و لا يقف عليه. فهذه الصحيحة من جملة أدلة القول المختار من أن التغير بالمتنجس الحامل لأوصاف النجس- كالسطح في الرواية- يوجب الانفعال، و لم ترد الصحيحة لبيان كبرى كليه حتى يقال إن المورد لا يكون مخصصا، و إنما وردت في خصوص الكنيف فلا يستفاد منها اعتبار الجريان الفعلى في المطر بوجه.

بل المدار في الصحيحة على صدق عنوانه عرفا. بأن لا تكون قطرة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٦٢

.....

أو قطرتين و نحوهما، فإذا صدق عليه عنوان المطر فمجرد اصابته يكفى في الحكم بطهارة المتنجس ان لم يكن حاملا لعين النجاسة، و أما مع وجود العين فيه فيشترط في اعتصام المطر و مطهريته لمثله أن يكون قاهرا على النجس لثلا يتغير به كما دلت عليه صحيحة هشام حيث ورد فيها «لأن الماء أكثر» و أما غير الصحيحة المتقدمة من الأخبار المشتملة على لفظة الجريان فدلالتها على اعتبار الجريان أضعف مضافا الى ما في سند بعضها من الضعف.

(منها): ما رواه الحميري عن عبد الله بن الحسن عن جده علي بن جعفر عن الكنيف يكون فوق البيت فيصبيه المطر فيكيف فيصيب الثياب أو يصلى فيها قبل أن تغسل؟ قال: إذا جرى من ماء المطر فلا بأس «١» و هي كما أشرنا إليه ضعيفة سنداً و دلالة. أما سنداً فلاجل عدم توثيق عبد الله ابن الحسن في الرجال. و أما دلالة فلاأن السائل قد فرض أن في الكنيف مائعا يجري عليه، فأجابه عليه السلام بأن ما فرض جريانه ان كان من ماء المطر فهو محكوم بالطهارة و ان كان من البول فلا- فالجريان مفروض في مورد السؤال و الحكم بالطهارة معلق على كونه من ماء المطر لا من غيره فلا دلالة في الرواية على اعتبار الجريان في الحكم باعتصام المطر.

و (منها): صحيحة علي بن جعفر في كتابه عن أخيه موسى (ع) قال: سألته عن المطر يجري في المكان فيه العذرة فيصيب الثوب أو يصلى فيه قبل أن يغسل؟ قال: إذا جرى به المطر فلا بأس «٢». و الوجه في ضعف دلالتها أن الراوى فرض وجود العذرة في المكان، و من الظاهر أن الماء الذى يرد على العذرة يتغير بها في أقل زمان فينفع بملاقاتها. اللهم إلا أن يجري و لا يقف عليها و لا سيما إذا كانت العذرة رطبة، فإن تأثيرها في تغير

(١) المرويتان في الباب ٦ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(٢) المرويتان في الباب ٦ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٦٣

بل و ان كان قطرات بشرط صدق المطر عليه. و إذا اجتمع في مكان و غسل فيه النجس طهر و ان كان قليلا (١) لكن ما دام يتقاطر عليه من السماء.

الماء الوارد عليها أسرع من يابسها، فمفاد الرواية على هذا أن ماء المطر ينفعل إذا تغير بالعذرة، و إذا لم يتغير بها- كما إذا جرى عليها- فهو ما معتصم، فلا دلالة في شىء من الأخبار على اعتبار الجريان في المطر، بل الميزان في الاعتصام هو صدق عنوان المطر عرفاً.

الماء المجتمع بعد انقطاع المطر

(١) لا ينبغي الإشكال في صدق عنوان المطر على الماء المتقاطر من السماء إذا لم يكن قطرات يسيرة كما مر، و ذكرنا أنه معتصم بلا خلاف، و لا إشكال أيضا في ان الماء الموجود في الأرض أو السطح المجتمع من المطر كالمطر في الاعتصام ما دام يتقاطر عليه من السماء، و يدل عليه صحيحة هشام المتقدمة الواردة في عدم انفعال الماء السائل من الميزاب حال تقاطر المطر عليه فان السائل ليس إلا المجتمع في السطح من المطر، و كذا صحيحة علي بن جعفر لدلالاتها على جواز الوضوء مما يجتمع من المطر في الكنيف.

هذا كله فيما إذا تقاطر المطر على الماء المجتمع من السماء.

و أما إذا انقطع عنه المطر، و لم يتقاطر عليه فهل يحكم باعتصامه أيضا بدعوى أنه ماء مطر، أو أن حكمه حكم الماء الراكد، فلا ينفعل إذا كان بمقدار كر و ينفعل على تقدير قلته؟

الثانى هو الصحيح لأن إضافة الماء الى المطر بيانىة لا نشوية، و معناه الماء الذى هو المطر لا الماء الذى كان مطرا في زمان، و قد عرفت أن المطر اسم للماء النازل من السماء دون الماء المستقر في الأرض. و إنما ألحقنا بالمطر

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٦٤

(مسألة ١) الثوب أو الفراش النجس إذا تقاطر عليه المطر و نفذ في جميعه طهر (١)

حال تقاطره بالروايات. و عليه فلا دليل على اعتصامه فيما إذا انقطع عنه تقاطر المطر، فان مجرد كون الماء ماء مطر في زمان لو كافيا في الاعتصام للزم الحكم باعتصام جميع المياه الموجودة في العالم، لأن أصلها المطر على ما نطقت به جملة من الآيات و بعض الروايات و حققه الاستكشاف الجديد، فهل يرضى فقيه أن يفتى باعتصام ماء الحب مثلا بدعوى أنه كان ماء مطر في زمان؟! و ما ذكرناه هو الوجه فيما أفتى به في المتن من طهارة الماء المجتمع في الأرض ما دام يتقاطر عليه من السماء دون ما إذا انقطع عنه التقاطر هذا كله في اعتصام ماء المطر.

كيفية التطهير بالمطر

(١) و توضيح الكلام في المقام أن المتنجس «تارة» غير الماء من الأجسام كالثوب و الفرش و نحوهما و «أخرى» هو الماء. أما الأجسام المتنجسة فيمكن الاستدلال على زوال نجاستها بماء المطر بصحيفة هشام بن سالم الواردة في سطح يبال عليه فتصبيه السماء فيكف فتصيب الثوب قال (ع) لا بأس به ما أصابه من الماء أكثر منه «١» فان الوكوف هو التقاطر من سقف أو إناء و نحوهما، و وكوف السطح على الغالب انما يكون بعد نزول المطر و رسوبه فيه، و من هنا يكف مع انقطاع المطر عنه، و ليس هذا إلا من جهة رسوب المطر فيه. و وكوفه بعد الانقطاع لو لم يكن أغلب فعلى الأقل ليس من الفرد النادر، و لعله ظاهر، و الصحيحة دلت بإطلاقها على

(١) المروية في الباب ٦ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٦٥

و لا يحتاج إلى العصر أو التعدد (١) و إذا وصل إلى بعضه دون بعض طهر ما وصل اليه. هذا إذا لم يكن فيه عين النجاسة، و إلا فلا يطهر

عدم البأس بالقطرات النازلة من السطح المتنجس بالبول سواء كانت بعد انقطاع المطر أم قبله. و هذا يدلنا على طهارة السطح بإصابة المطر. فإنه لو كان باقيا على نجاسته كان الماء الراسب فيه متنجسا بعد انقطاع المطر عنه. لأنه ماء قليل لاقى سطحاً متنجساً. و حيث حكم (ع) بطهارته بعد الانقطاع فيستفاد منه طهارة السطح بوقوع المطر عليه.

و على الجملة أن القطرات النازلة من السطح لا يطلق عليها المطر حقيقة لأنه عبارة عن الماء النازل من السماء بالفعل، و أما بعد الانقطاع فلا يقال انه ماء مطر كذلك بل ماء كان مطرا في زمان كما ان ماء البئر إنما يسمى بماء المطر ما دام موجودا فيها و أما إذا خرج منها فلا يقال انه ماء بئر بالفعل بل يقال انه كان ماء بئر في زمان. و مع هذا كله حكم (ع) بطهارتها، و هو لا يستقيم إلا بطهارة السطح بإصابة المطر فهذه الصحيحة تدل على أن المطر يطهر الأجسام المتنجسة باصابتها. هذا فيما إذا لم نعتمد على المراسيل كما هو الصحيح و إلا كفتنا مرسله الكاهلي الدالة على ان كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر «١» هذا تمام الكلام في تطهير الأجسام المتنجسة بالمطر و أما الماء المتنجس فيأتي الكلام على تطهيره بالمطر في المسألة الآتية عند تعرض الماتن إن شاء الله.

عدم اعتبار العصر و التعدد

(١) إذا كان المتنجس مما يعتبر في غسله العصر كالثياب أو التعدد كما

(١) المروية في الباب ٦ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٦٦

إلا إذا تقاطر عليه بعد زوال عينها.

في أواني الخمر حيث ورد الأمر بغسلها ثلاث مرات. فهل يعتبر ذلك في غسله بالمطر أيضا؟

فإن قلنا بصحة المراسيل و اعتبارها و لو بدعوى انجبارها بعمل الأصحاب فلا نعتبر في الغسل بالمطر شيئا من العصر و التعدد و ذلك لأن النسبة بين مرسله الكاهلي و ما دل على اعتبار التعدد أو العصر عموم من وجه، إذ المرسله بعمومها دلت على ان كل شيء رآه المطر فقد طهر سواء أ كان ذلك الشيء مما يعتبر فيه العصر أو التعدد أم لم يكن، كما ان مقتضى إطلاق ما دل على اعتبار العصر أو التعدد عدم الفرق في ذلك بين أن يصيبه المطر و ان يغسل بماء آخر فيتعارضان في مثل غسل آنية الخمر بالمطر. و الترجيح مع المرسله لما قررناه في محله من أن العموم مقدم على الإطلاق في المتعارضين.

فإن دلالة المرسله بالوضع و العموم لمكان لفظه «كل» فلا يعتبر في إصابه المطر شيء من التعدد و العصر بل نكتفي في تطهيره بمجرد رؤية المطر.

و أما إذا لم نعلم على المراسيل فربما يستدل على عدم اعتبار العصر في التطهير بالمطهر بان الدليل على اعتبار العصر في الغسل انما هو أدلة انفعال القليل، فان الماء الداخل في جوف المتنجس قليل لاقي متنجسا فيتنجس لا- محاله مع بقائه في جوف المتنجس المغسول به لا يمكن تطهيره بوجه. فلا بد من إخرجه عنه بالعصر و من هنا قلنا بنجاسة الغساله. و هذا الوجه كما ترى يختص بالماء القليل الذي رسب في المتنجس المغسول به.

و أما إذا كان عاصما كالمطر فلا ينفعل بملاقاه المتنجس ليجب إخرجه عنه بالعصر في تطهير المتنجسات بل الماء يطهرها بالملاقاه، فدل على اعتبار العصر في الغسل قاصر الشمول للغسل بالمطر.

و لا يخفى أن مدرك اعتبار العصر ليس هو ما ذكره المستدل ليختص

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ١، ص: ٢٦٧

(مسألة ٢) الإناء المتروك بماء نجس كالحب و الشربة و نحوهما إذا تقاطر عليه طهر (١) ماؤه و اناؤه بالمقدار الذي فيه ماء. و كذا ظهره و أطرافه ان وصل اليه المطر حال التقاطر.

بالماء القليل. بل الوجه في اعتباره كما يأتي في محله أن الغسل لا يصدق بدون العصر، و مجرد إدخال المتنجس في الماء و إخرجه عنه أعنى ترطبه لا- يسمى غسلا في لغة العرب و لا في غيرها من اللغات حتى يعصر أو يدلك و نحوهما، فالغسل المعتبر لا يتحقق بغير العصر، و لا يفرق في ذلك بين الغسل في الكر و الجارى و المطر و بين الغسل بالليل. فالصحيح- في وجه عدم اعتبار العصر و التعدد في الغسل بالمطر- أن يتمسك بصحيحة هشام بن سالم الدالة على كفاية مجرد إصابه المطر للمتنجس في تطهيره معللا بأن الماء أكثر ..

حيث دلت على طهارة السطح الذي يبال عليه إذا رسب فيه المطر، فيستفاد منها أن للمطر خصوصية من بين سائر المياه تقتضى كفاية إصابته. و قاهريته في تطهيره المتنجسات بلا حاجة فيه الى تعدد أو عصر.

تطهير الماء المتنجس بالمطر

(١) قد عرفت أن المطر يطهر الأجسام المتنجسة باصابتها إياها، و أما الماء المتنجس فهل يطهره المطر إذا نزل عليه؟

فربما يقال بعدم مطهريته للماء نظرا الى عدم ورود تطهير الماء بالمطر في شيء من الأخبار، و دعوى: أن المطر إذا أصاب السطح الفوقاني من الماء يصدق أنه شيء رآه المطر و كل شيء رآه المطر فقد طهر كما في المرسله مندفعه: بأن لازم ذلك أن يقال بطهارة

المضاف أيضا إذا أصابه المطر، كما نسب إلى العلامة (قده) في بعض كتبه، ولا يلتزمون بطهارة المضاف
التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٦٨

.....

بذلك، لأن المطر انما يصيب السطح الفوقاني من المضاف دون غيره من السطوح، والأجزاء الداخلية منه فلا يصدق ان المطر رأى
المضاف بتمامه وهذا بعينه يجري في الماء المتنجس أيضا.
والتحقيق أن الماء المتنجس كسائر الأجسام المتنجسة يطهر بإصابه المطر. ويمكن أن يستدل عليه بصحيفة هشام بن الحكم الواردة
في ميزابين سالا في أحدهما بول وفي الآخر ماء المطر، وتقريب الاستدلال بها أن البول الملاقي للمطر أو غيره من المياه لا يستهلك
فيه دفعة بأن يعدمه الماء بمجرد اختلاطهما، وانما يستهلكه بعد مرحلتين، وتوضيحه: أن الماء إذا وصل إلى البول، وزاد حتى صار
بقدره على نحو تساويا في المقدار فهو يخرج عن البول، كما أن الماء يخرج بذلك عن الإطلاق، ويصيران مائعا مركبا من البول و
الماء، فلا يصدق عليه أنه ماء، كما لا يقال أنه بول وهذه مرحلة. ثم إذا زاد الماء عن البول فتزول عنه الإضافة، وبه يصير ماء متغيرا
متنجسا بالبول. وهذه مرحلة ثانية فهو ماء نجس لا- ترتفع نجاسته إلا بزوال تغيره وبالاتصال بماء عاصم، فإذا نزل عليه المطر بعد
ذلك، وبه زاد الماء عن سابقه فهو يوجب استهلاك البول في الماء، فالاستهلاك في مرتبة متأخرة عن الاختلاط بمرحلتين، وقد
ذكرنا ان الماء يتنجس بالبول في المرحلة الثانية، والامام حكم بطهارته لنزول المطر عليه، فالصحيحة تدل على ان الماء المتنجس
يطهر بنزول المطر عليه.

ومعها لا حاجة الى التمسك بالمرسلة أو الإجماعات المنقولة. هذا فيما إذا لم نقل باعتبار المراسيل كما أسلفناه، وأما إذا اعتمدنا
عليها فالأمر سهل لدلالة مرسلة الكاهلي على طهارة كل شيء رآه المطر سواء أ كان ماء أم كان موجودا آخر.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٦٩

ولا يعتبر فيه الامتزاج (١) بل ولا وصوله إلى تمام سطحه الظاهر، وإن كان الأحوط ذلك.

عدم اعتبار الامتزاج بالمطر

(١) الوجه في ذلك أمران:

أحدهما: عموم التعليل الوارد في صحيفة محمد بن إسماعيل بن بزيع حيث علل الحكم بطهارة ماء البئر بعد زوال تغيره بقوله «لأن له
مادة» أى متصل بها والمراد بالمادة على ما يقتضيه الفهم العرفي مطلق العاصم، فلا خصوصية للمادة في الحكم بطهارة الماء المتصل
بها، وبما ان المطر من أحد أفراد العاصم كفى اتصاله بالماء. في الحكم بطهارته من غير حاجة فيه الى الامتزاج كما هو الحال في
البئر.

و ثانيهما: إطلاق صحيفة هشام المتقدمة فإن إطلاقها يشمل المطر المختلط بالبول بعد زوال تغيره سواء امتزج معه أيضا أم لم يمتزج
لعدم تقيدها بالطهارة بالامتزاج [١].

[١] وقد قدمنا ان الماء المختلط بمائع آخر إذا كان بقدره يخرج في المرحلة الأولى عن الإطلاق فإذا زاد عليه تزول إضافته ويكون
ماء متغيرا في المرحلة الثانية ومن المعلوم ان الصحيحة لا- تشمل ماء المطر المختلط بالبول في المرحلة الأولى كما لا تشمله في
المرحلة الثانية ما دام متغيرا ولكنها تشمله فيما إذا زال عنه تغيره واتصل بالمطر سواء امتزج بعد ذلك بالمطر أم لم يمتزج لعدم

تقييدها بالطهارة بالامتزاج.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٧٠

(مسألة ٣) الأرض النجسة تطهر بوصول المطر إليها بشرط أن يكون من السماء (١) و لو بإعانة الريح. و اما لو وصل إليها بعد الوقوع على محل آخر كما إذا ترشح بعد الوقوع على مكان فوصل مكانا آخر لا يطهر. نعم لو جرى على وجه الأرض فوصل إلى مكان مسقف بالجريان إليه طهر.

تطهير الأرض بالمطر

(١) تعرض (قده) لعدة فروع في هذه المسألة و تفصيلها: أن المطر «ربما»: ينزل من السماء على وجه مستقيم و يصيب المتنجس بلا واسطة شيء و هو مطهر للمتنجس بلا إشكال و «أخرى»: ينزل على وجه غير مستقيم كالمنحني و يصيب المتنجس أيضا بلا واسطة شيء كما إذا أطارته الريح و أدخلته مكانا مسقفا، فأصاب الأرض المتنجسة أو غيرها بلا توسط شيء في البين و هذا أيضا لا كلام في أنه مطهر لما أصابه من المكان المسقف و غيره. و «ثالثة»: ينزل على وجه مستقيم أو غير مستقيم و يصيب المتنجس أيضا ولكنه مع الواسطة و هذا على قسمين:

لأن المطر إذا وقع على شيء ثم بواسطته وصل إلى محل آخر «فتارة»:

ينفصل عما أصابه أولا و يصل إلى المحل الثاني و هو متصل بالمطر، و هذا كالمطر الجارى من الميزاب لأنه أصاب السطح أولا، و انفصل عنه بجريانه مع اتصاله بالمطر لتقاطره من السماء، و عدم انقطاعه و هذا أيضا لا كلام في أنه مطهر لما أصابه لأجل اتصاله بالمطر، و هو مورد صحيحه هشام المتقدمه و «أخرى»: يصل إلى الموضوع الثاني من غير أن يكون متصلا بالمطر لانقطاعه كما إذا وقع المطر على سطح ثم طفرت منه قطرة و أصابت محلا آخر فهل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٧١

(مسألة ٤) الحوض النجس تحت السماء يطهر بالمطر (١) و كذا إذا كان تحت السقف و كان هناك ثقبه ينزل منها على الحوض، بل و كذا لو

هذا أيضا يوجب طهارة ما أصابه ثانيا؟

الصحيح أنه لا يقتضى الطهارة بوجه: لأن القطرة بعد انفصالها ليست بماء مطر بالفعل. نعم كان مطرا سابقا، و لا دلالة في شيء من الصحاح الثلاث المتقدمه على اعتصام الماء الذى كان مطرا في زمان، كما لا دلالة لها على مطهريته، و ما ذكرناه بحسب الكبرى مما لا اشكال فيه، و انما الكلام في بعض صغرياتهما، و هو ما إذا وقع المطر على شيء، و تقاطر منه على موضع آخر حين نزول المطر من السماء، كما إذا وقع المطر على أوراق الأشجار أولا، ثم تقاطر منها على أرض أو متنجس آخر حين تقاطر المطر فهل هذا يوجب طهارة مثل الأرض و نحوه مما وصل إليه المطر بعد مروره على شيء آخر؟

الصحيح انه أيضا يقتضى الطهارة، و ذلك: لأجل صدق المطر على القطرات الواقعة على الأرض حقيقة، و بلا عناية. و لا مسامحة بعد مرورها على الأوراق في حال تقاطر المطر، إذ يصح ان يقال ان المطر أصاب من كان قاعدا تحت الشجرة و أوراقها حقيقة من غير مسامحة أصلا «و من هنا ذكر سيدنا الأستاذ- مد ظله- في تعليقه المباركة على المسألة الخامسة ان عدم الحكم بالطهارة في مفروض المسألة مبنى على الاحتياط».

المقدار المعتبر في التطهير

(١) قد أسلفنا أن المطر كما يطهر الأجسام كذلك يطهر المياه، و إنما الكلام في تعيين المقدار الذي يكفى منه في تطهيرها فهل تكفى القطرة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ١، ص: ٢٧٢

أطارته الريح حال تقاطره فوق في الحوض، و كذا إذا جرى من ميزاب فوق فيه.

الواحدة من المطر في تطهير مثل الحياض، أو لا بد في تطهيرها من نزول المطهر بمقدار يمتزج به جميع أجزاء الماء المتنجس، أو ان هناك قولاً وسطاً؟.

قد يقال بكفاية القطرة الواحدة من المطر في تطهير المياه المتنجسة مستندا إلى إطلاق المرسله المتقدمة الداله على طهارة كل شىء رآه المطر، و قد فرضنا ان المطر رأى الحوض المتنجس فيطهر، لأن الكلام انما هو في كفاية القطرة الواحدة فيما إذا صدق المطر على ما هو النازل من السماء حقيقه، كما إذا نزل من السماء بمقدار يطلق عليه المطر عرفا و وقعت قطرة منه على الحوض بنفسه أو بإطاره الريح.

و يدفعه: ان المرسله مضافا إلى ضعف سندها قاصرة الدلالة على المدعى، لأن المطر في مفروض الكلام انما رأى الحوض بمقدار قطرة و لم ير جميعه، فان حال المياه من تلك الجهة حال بقيه الأجسام فإذا وقعت قطرة منه على جسم كالخشب فهل يصدق ان المطر رأى الخشب بتمامه؟! أو يقال ان المطر رآه بمقدار قطرة، و من هنا لا تجد من نفسك الحكم بطهارة الخشب بذلك كما لم يلتزم به الأصحاب لعدم اصابة المطر بتمام الخشب.

فالقول بكفاية القطرة الواحدة في تطهير المياه في جانب الإفراط كما ان القول باعتبار الامتزاج في جانب التفريط، و قد أسلفنا دلالة صحيحتي هشام و محمد بن إسماعيل بن بزيع على عدم اعتبار الامتزاج، فوسط الأقوال ان يقال ان ماء المطر إذا أصاب السطح الظاهر من الحوض - بتمامه أو بمعظمه على وجه يصح عرفا ان يقال: ماء المطر موجود على سطح الحوض - كفى هذا في الحكم بطهارة الجميع، لأن السطح الفوقاني من الماء قد طهر بما فيه من المطر، و إذا طهر السطح الفوقاني منه طهرت الطبقات المتأخرة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ١، ص: ٢٧٣

(مسألة ٥) إذا تقاطر من السقف لا يكون مطهرا (١)، بل و كذا إذا وقع على ورق الشجر ثم وقع على الأرض. نعم لو لاقى في الهواء شيئا كورق الشجر أو نحوه حال نزوله لا يضر، إذا لم يقع عليه ثم منه على الأرض. فبمجرد المرور على الشىء لا يضر.

(مسألة ٦) إذا تقاطر على عين النجس، فترشح منها على شىء آخر لم ينجس (٢) إذا لم يكن معه عين النجاسة، و لم يكن متغيرا.

(مسألة ٧) إذا كان السطح نجسا فوقه عليه المطر، و نفذ، و تقاطر من السقف، لا تكون تلك القطرات نجسة (٣) و إن كان عين النجاسة موجودة على السطح و وقع عليها، لكن بشرط أن يكون ذلك حال تقاطره من السماء. و اما إذا انقطع ثم تقاطر من السقف مع فرض مروره على

أيضا، لأن لها مادة، و قد عرفت ان المراد بالمادة مطلق الماء العاصم، و منه ماء المطر. نعم مجرد وقوع قطرة أو قطرات على الحوض لا يكفى في طهارة الجميع، لاستهلاكها في ماء الحوض عرفا، و من هنا اشترطنا نزول المطر بمقدار لا يستهلك في الماء المتنجس ليصح ان يقال - لدى العرف - ماء المطر موجود على السطح الظاهر من الحوض.

(١) يظهر حكم هذه المسألة مما بيناه في المسألة الثالثة فلا نعيد.

(٢) لعدم انفعال ماء المطر بملاقاة العين النجسة و اعتصامه ما دام لم يطرأ عليه التغير.

(٣) لاعتصام ماء المطر كما مر.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٧٤

عين النجس فيكون نجسا (١) و كذا الحال إذا جرى من الميزاب بعد وقوعه على السطح النجس.

(مسألة ٨) إذا تقاطر من السقف النجس يكون طاهرا (٢) إذا كان التقاطر حال نزوله من السماء، سواء كان السطح أيضا نجسا أم طاهرا.

(مسألة ٩) التراب النجس يطهر بنزول المطر عليه إذا وصل إلى أعماقه حتى صار طينا.

التقاطر من السقف النجس

(١) إذا انقطع المطر و لم ينقطع الكوف كما هو الغالب، لرسوب المطر في السطح فهل يحكم بنجاسة قطرات الكوف؟
الظاهر أنها غير محكومة بالنجاسة، لأن القطرات و ان كانت متصله بالسقف و هو رطب متصل بالعدرة أو غيرها من النجاسات الكائنة في السطح إلا- أنه لا- دليل على تنجس تمام الجسم الرطب- كالسطح في المقام- بملاقاة أحد أطرافه نجسا في غير المائعات من المضاف و الادهان و نحوهما. فإن ملاقاته النجاسة لجزء من أجزائها تقتضى نجاسة الجميع بالتعبد. و أما في غيرها فلم يعم على ذلك دليل، فإذا لاقى أحد أطراف الثوب نجسا و هو رطب لا موجب للحكم بنجاسة تمام الثوب، و كذلك في غيره من الأجسام و إلا لزم الحكم بنجاسة جميع شوارع البلد فيما إذا رطبت بنزول المطر و نحوه و تنجس بعضها بعدرة أو بمشى كلب أو بغيرهما، لاتصال الشوارع و الأراضي و هي رطبة و هذا كما ترى لا يلتزم به أحد. نعم إذا مرت القطرة على العذرة بعد انقطاع المطر ثم و كفت يحكم بنجاستها، لملاقاتها مع النجس.

(٢) إذا كان السطح و السقف أو خاصة نجسا فنزل المطر على السطح

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٧٥

(مسألة ١٠) الحصر النجس يطهر بالمطر، و كذا الفراش و المفروش على الأرض، و إذا كانت الأرض التي تحتها أيضا نجسة تطهر إذا وصل إليها. نعم إذا كان الحصر منفصلا عن الأرض، يشكل طهارتها بنزول المطر عليه إذا تقاطر منه عليها. نظير ما مر من الاشكال فيما وقع على ورق الشجر و تقاطر منه على الأرض.

(مسألة ١١) الإناء النجس يطهر إذا أصاب المطر جميع مواضع النجس منه. نعم إذا كان نجسا بولوغ الكلب يشكل طهارته بدون التعفير لكن بعده إذا نزل عليه يطهر من غير حاجة الى التعدد.

حتى رسب فيه ثم أخذ بالتقاطر على داخل البيت. فان كان ذلك حال تقاطر المطر من السماء فهي محكومة بالطهارة كما استفدناها من صحيحة هشام المتقدمة لأن القطرات ماء واحد و هو معتصم.

و أما إذا رسب المطر في السطح لا- إلى تمامه بل الى نصف قطرة، و انقطع بعد ذلك ثم رسب في النصف الآخر ثم و كف فهو محكوم بالنجاسة لا محالة، لأن القطرة الملاقية للسقف بعد انقطاع المطر عنها ماء قليل فيحكم عليها بالانفعال اما لنجاسة السقف أو لنجاسته و نجاسة السطح معا. و بما تلوناه في المقام يظهر الحال في باقى الفروع المذكورة في المتن فليلاحظ.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٧٦

فصل ماء الحمام بمنزلة الجارى بشرط اتصاله بالخزانة (١).

فصل في ماء الحمام

(١) قد وقع الخلاف في اعتصام ماء الحمام مطلقاً أو بشرط بلوغ مادته كرا أو غير ذلك على أقوال أربعة:

الأول: ما ذهب إليه المشهور من اشتراط اعتصام ماء الحمام ببلوغ مادته كرا في نفسها.

الثاني: عدم اشتراطه بشيء وانه ماء معتصم بلغت مادته كرا أم لم تبلغه، وهذا القولان متقابلان بالسلب والإيجاب الكليين.

الثالث: التفصيل بين ما إذا بلغ مجموع مادته، وما في الحيض الصغار كرا فيعتصم. وما إذا لم يبلغه مجموعهما فيبقى على عدم الاعتصام الرابع: التفصيل بين الدفع والرفع، وان ماء الحيض إذا كان طاهراً في نفسه، وبلغ المجموع منه ومن مادته كرا فيحكم عليه بالاعتصام، ولا يفعل بما ترد عليه من النجاسات فلا يعتبر بلوغ المادة كرا في نفسها بالإضافة إلى الدفع. وأما إذا كان ماء الحيض نجساً فيشترط في ارتفاع نجاسته - باتصال المادة اليه - ان تكون المادة بنفسها كرا، فلا ترتفع بها نجاسة ماء الحيض فيما إذا لم تبلغ الكرا بنفسها وان بلغ مجموعهما كرا.

هذه هي أقوال المسألة.

ومناً اختلافها هو اختلاف الانظار فيما يستفاد من روايات الباب،

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٧٧

.....

وان مثل قوله (ع) ماء الحمام بمنزلة الجارى كما في صحيحة داود بن سرحان [١] ناظر إلى تنزيل ماء الحمام منزلة الجارى من جميع الجهات حتى من جهة عدم الحاجة في اعتصامه الى بلوغ مادته كرا، أو انه ناظر إلى تنزيه منزلة الجارى من بعض الجهات؟ وحاصل التنزيل ان الاتصال بالمادة الجعليه كالإتصال بالمادة الأصلية يكفي في الاعتصام، ولا يقدر فيه علو سطح المادة عن سطح الحيض كما يأتي تفصيله عن قريب ان شاء الله. و يعلم - قبل الخوض في تحقيق المسألة - ان ما ينبغي أن يعتمد عليه من روايات المقام هو صحيحة داود بن سرحان المتقدمة، فإن غيرها ضعاف، ولا يمكن الاستدلال بها على شيء.

إلا أن شيخنا الأنصارى (قده) ذهب الى تصحيح رواية بكر ابن حبيب [٢] مدعياً أنه بكر بن محمد بن حبيب وقد عبر عن الابن باسم أبيه فأطلق عليه بكر بن حبيب وهو ممن وثقه الكشي في رجاله وهو غير بكر بن حبيب الضعيف.

ولا يخفى عدم إمكان المساعدة عليه، لأن بكر بن محمد بن حبيب على تقدير أن تكون له رواية عنهم عليهم السلام - وليس الأمر كذلك لعدده ممن لم يرو عنهم - إنما يروى عن الجواد عليه السلام لمعاصرتة إياه ولا يمكنه الرواية عن الباقر (ع) الذي هو المراد من أبي جعفر الواقع في الحديث لأن من جملة من وقع في السند منصور بن حازم وهو ممن روى عن الصادق

[١] قال: قلت لأبي عبد الله (ع) ما تقول في ماء الحمام؟ قال:

هو بمنزلة الجارى. المروية في الباب ٧ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

[٢] و هي ما عن صفوان بن يحيى عن منصور بن حازم عن بكر ابن حبيب عن أبي جعفر (ع) قال: ماء الحمام لا بأس به إذا كان له مادة.

المروية في الباب ٧ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٧٨

.....

و الكاظم عليهما السلام و هذه قرينة على أن الراوى عنه عليه السلام هو بكر ابن حبيب الضعيف هذا. و قد يصحح الحديث بطريق آخر، و هو أن فى سند الرواية صفوان و هو ممن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه فلا ينظر الى من وقع بعده فى سلسلة السند لقيام الإجماع على أنه لا يروى إلا عن ثقة. و يدفعه: ما أشرنا إليه غير مرة فى نظائر المقام من أن صفوان أو غيره من أصحاب الإجماع «ربما» ينقل عن رجل كالبكر فى الحديث، و يصرح على أن روايتى عنه مستند الى وثاقته، فيكون هذا توثيقا للرجل، و به نحكم على اعتبار رواياته كتوثيق غيره من أهل الرجال. و «أخرى» لا يصرح بذلك، و انما يقوم الإجماع على أنه لا يروى إلا عن ثقة، و مثله لا يكون دليلا على وثاقه الرجل، و هذا للعلم القطعى بأن صفوان أو غيره من أضرابه روى عن غير الثقة و لو فى مورد واحد، و لو لأجل الغفلة و الاشتباه و يحتمل أن يكون الرجل فى الحديث مثلا من جملة ما روى صفوان فيه عن غير الثقة فمجرد رواية مثله عن رجل لا يقتضى وثاقه الرجل عندنا. على أنا فى غنى عن رواية بكر حيث لا تنفعنا صحتها كما لا يضرنا ضعفها، و ذلك: لأن الاستفادة من صحيحة داود بن سرحان المتقدمة- حسب المتفاهم العرفى- أن تنزيل ماء الحمام منزلة الجارى إنما هو من جهة اتصال ماء الحمام بالمادة، و قد شبهه (ع) بالجارى بجامع اتصالهما بالمادة، إذا لا شباهة لأحدهما بالآخر من غير هذه الجهة، فاعتبار المادة فى الحمام يستفاد من نفس الصحيحة المذكورة من دون حاجة فى ذلك الى رواية بكر. و إذا عرفت ذلك فنقول:

استدل من أنكر اعتبار بلوغ المادة كرا فى نفسها، أو بضميمتها الى ماء الحياض بعموم المنزلة الاستفادة من الصحيحة المتقدمة، لأنها دلت على

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٧٩

.....

أن ماء الحمام كالجارى من جميع الجهات و الكيفيات. و لا تعتبر الكثرة فى اعتصام المادة بوجه كما أسلفناه سابقا، بل قد تكون رشيحة كما فى بعض الآبار و لا يكون فيها فوران أصلا، لأنها رطوبات أرضية تجتمع و تكون ماء. و الجواب عن ذلك أن الصحيحة المتقدمة، أو رواية بكر، على تقدير اعتبارها غير ناظرتين الى تنزيل ماء الحمام منزلة الجارى من جميع الجهات، بل نظرهما الى دفع ما ربما يقع فى ذهن السائل من عدم اعتصام ماء الحياض باتصالها بمادتها، لما ارتكر عندهم من عدم تقوى السافل بالعالى لتعددتهما و تغايرهما عرفا، و معه لا يبقى وجه لاعتصام ماء الحياض و توضيح ذلك:

أنا قدمنا فى بعض المباحث المتقدمة أن العالى لا ينفعل بانفعال الماء السافل، لأن العالى و السافل و ان كانا متحدين عقلا لاتصالهما و هو مساوق للوحدة بالنظر الدقى العقلى، حيث أن المتصل جسم واحد عقلا- إلا- أن الأحكام الشرعية غير منوطه بالنظر الدقى الفلسفى، بل المتبع فيها هو الانظار العرفية، و العرف يرى العالى غير السافل و هما ماءان متعددان عنده، و من هنا لا يحكم بنجاسة العالى فيما إذا لاقى السافل نجسا حتى فى المضاف كماء الورد إذا صب من إبريق على يد الكافر مثلا، فإنه لا يحكم بنجاسة ما فى الإبريق لأجل اتصاله بالسافل المتنجس بملاقاة يد الكافر، و أدلة انفعال القليل منصرفه عن مثله، لعدم ملاقاة العالى للنجاسة عرفا، و بالجملة انهما ماءان، فكما لا تسرى قذاره السافل الى العالى منهما كذلك نظافة العالى لا تسرى الى السافل لتعددتهما بالارتكاز. و على و هذا كان للسائل أن يتوهم عدم طهارة المياه الموجودة فى الحياض الصغار بمجرد اتصالها بموادها الجعلية التى هى أعلى سطحها من الحياض فإنهما ماءان، و لا سيما عند جريان الماء من الأعلى إلى الأسفل، و لعل هذا هو المنشأ لسؤالهم عن حكم ماء

الحياض.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٨٠

.....

وقد تصدى عليه السلام لدفع هذه الشبهة المرتكزة بأن ماء الحياض متصل بالمادة الجعلية كاتصال المياه الجارية بموادها الأصلية، فماء الحمام بمثابة الجارى من حيث اتصاله بالمادة المعتصمة فيتقوى ما فى الحياض بالآخر بالتعبد. ولو لا هذه الأخبار لحكمنا بانفعال ماء الحياض الصغار، فإنه لا خصوصية للماء الموجود فى الحياض من سائر المياه، و بلوغ مادتها كرا لا يقتضى اعتصام ماء الحياض لتعدددهما كما عرفت، و على الجملة الأخبار الواردة فى اعتصام ماء الحمام ناظرة بأجمعها إلى دفع الشبهة المتقدمة، و ليست بصدد تنزيه منزلة الجارى من جميع الجهات، و بيان ان لماء الحمام خصوصية تمنع عن انفعاله بالملاقاة بلغت مادته كرا أم لم تبلغه. هذا على أن الحمامات المصنوعة فى البلاد انما أعدت لاستحمام أهل البلد و عامة الواردين و المسافرين و مثلها يشمل على أضعاف الكر، بحيث لو أضيف عليها مثلها من الماء البارد لم تنسب عنها حرارتها لكى تكفى فى رفع حاجة الواردين على كثرتهم، و فرض حمام عمومى تشمل مادته على مقدار كرا خاصة أو أقل منه حتى يسأل عن حكمه فرض أمر لا تحقق له خارجا. فممنشأ السؤال عن حكمه ليس هو قلّة الماء فى مادته أو كثرته، كما أنه ليس هو احتمال خصوصية ثابتة لماء الحياض تمنع عن انفعاله بملاقاة النجس مع فرض قلته. و عليه فلا يبقى وجه للسؤال إلا ما أشرنا إليه آنفا و على الجملة ان غاية ما يستفاد من الاخبار المتقدمة أن المادة الجعلية العالية سطحا عن الماء القليل كالمادة الأصلية المتساوية سطحا معه فلا دلالة لها على سائر الجهات، فلا بد فى استفادة سائر الاحكام و الخصوصيات من مراجعة القواعد العامة التى قدمناها سابقا، و هى تقتضى التفصيل بين الرفع و الدفع.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٨١

فالحياض الصغار فيه إذا اتصلت بالخزانة لا تنجس بالملاقاة إذا كان ما فى الخزانة وحده أو مع ما فى الحياض بقدر الكر من غير فرق (١) بين تساوى سطحها مع الخزانة، أو عدمه، و إذا تنجس ما فيها يطهر بالاتصال بالخزانة بشرط كونها كرا، و ان كانت أعلى و كان الاتصال بمثل (المزمله) و يجرى هذا الحكم (٢) فى غير الحمام أيضا، فإذا كان فى المنبع الأعلى مقدار الكر أو أزيد، و كان تحته حوض صغير نجس، و اتصل بالمنبع

بيان ذلك: ان ماء الحياض إذا كان طاهرا فى نفسه، و كان المجموع منه و من الموجود فى مادته بالغا حد الكر فهو ماء معتصم يكفى فى دفع النجاسة عن نفسه فلا- ينفعل بطروها عليه. و أما إذا كان ماء الحياض منتجسا ببلوغ المجموع منه و من مادته كرا لا يكفى فى الحكم بالاعتصام، فان بلوغ المجموع من النجس و الطاهر كرا المعبر عنه بالمتمم كرا بنجس لا يكفى فى تطهير النجس كما أسلفناه فى محله، فيشترط فى طهارة ماء الحياض- لأجل اتصاله بمادته- أن تكون المادة بالغه كرا بنفسها، لما قدمناه من أن تطهير الماء النجس منحصر باتصاله بالكر الطاهر على الأظهر، أو بامتزاجه معه أيضا كما قيل، أو بنزول المطر عليه و نحوهما من أفراد الماء العاصم فيشترط بحسب الرفع ان تكون المادة بالغه حد الكر بنفسها.

فما فى المتن من الحكم بكفاية بلوغ المجموع من ماء الحياض و المادة حد الكر فى الدفع، و اعتبار بلوغ المادة إليه بنفسها فى الرفع هو الصحيح.

(١) قد اتضح مما تلوناه عليك فى المقام انه لا- فرق فى الحكم باعتصام ماء الحمام بين تساوى سطحى المادة و ماء الحياض و اختلافهما، و غاية الأمر أن الحكم المذكور فى صورة تساوى السطحين على طبق القاعدة، و فى صورة اختلافهما على خلافها، و انما التزمنا به لأجل الصحة المتقدمة.

(٢) و هل يختص الحكم المذكور- أعنى كفاية الاتصال بماء آخر مع

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٨٢

بمثل (المزملة) يطهر، و كذا لو غسل فيه شيء نجس، فإنه يظهر مع الاتصال المذكور.

اختلاف سطحى المائين- بماء الحمام و لا يتعدى عنه إلى غيره؟

ليس فى شىء من الصحيحة المتقدمة، و لا فى رواية بكر بن حبيب على تقدير اعتبارها ما يمكن به التعدى إلى سائر الموارد، فإن الصحيحة دلت على أن ماء الحمام بمنزلة الجارى، و اشتملت رواية بكر على أنه لا بأس بماء الحمام إذا كان له مادة، و هما كما ترى مختصتان بماء الحمام.

و أما ما فى شذرات المحقق الخراسانى (قده) من الاستدلال- فى التعدى عن ماء الحمام إلى سائر الموارد- بما ورد فى بعض روايات الباب من تعليل الحكم بطهارة ماء الحمام بقوله «لأن له مادة» [١] فيتعدى بعمومه الى كل ماء قليل متصل بمادته بمثل المزملة و نحوها. فهو من عجائب ما صدر منه (قده)، لأن التعليل المدعى مما لم نقف على عين منه و لا أثر فى شىء من رواياتنا: صحيحها و ضعيفها، و لم ندر من أين جاء به (قدس سره).

نعم يمكن أن يستدل عليه- أى على التعدى- بأن الحكم إذا ورد على موضوع معين مخصوص فهو و إن كان يمنع عن أسرائه إلى غيره من الموضوعات لأنه قياس. إلا أن الأسئلة و الأجوبة ربما تدلان على عدم اختصاص الحكم بمورد دون مورد و مقامنا هذا من هذا القبيل، لما أسلفناه من ان الوجه فى السؤال عن ماء الحمام ليس هو احتمال خصوصية لاستقرار الماء فى الحمام أعنى الخزائنه و الحياض الصغار الواقعتين تحت القباب بشكل خاص المشتملين

[١] نقله أدام الله أظلاله عن بعض مشايخه المحققين قدس الله أسرارهم و هذا و إن لم نعثر عليه فى الشذرات المطبوعة إلا- أن مقتضى ما نقله المحقق المتقدم ذكره أنه كان موجودا فى النسخة المخطوطة الأصلية و قد أسقط عنها لدى الطبع أو انه نقله عن مجلس بحثه و الله العالم بحقيقة الحال.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٨٣

فصل ماء البئر النابع بمنزلة الجارى (١) لا- ينجس إلا بالتغير، سواء كان بقدر الكر أو أقل، و إذا تغير ثم زال تغيره من قبل نفسه طهر، لأن له مادة.

على سائر خصوصيات الحمام. و انما الوجه فى السؤال هو ما ارتكز فى أذهان العرف من عدم تقوى السافل بالعالى، و قد دفعه عليه السلام بأن اتصال السافل بالعالى يكفى فى الاعتصام، و لا مانع من تقوى أحدهما بالآخر و لو مع اختلاف سطحى المائين و لا يضره التعدد العرفى.

و هو كما ترى لا يختص بمورد دون مورد و هل ترى من نفسك الحكم بعدم اعتصام ماء الحياض المتصلة بالمادة الجعلية فيما إذا خرب الحمام بحيث لم يصدق عليه أنه حمام؟! و حيث أنا لا نحتمل ذلك بالوجدان فتعدى منه الى كل ماء قليل متصل بشىء من المواد و لو فى غير الحمام كما الآنية إذا اتصل بالمادة أو بمزملة أو بانبوب و نحوهما.

إشارة

(١) الكلام في ذلك يقع في مقامين: أحدهما: في أن ماء البئر هل يفعل بملاقاة النجاسة أو أنه معتصم ولا يفعل إلا بالتغير؟ إذ لا خلاف في نجاسته بالتغير كما لا إشكال في أنه يطهر بزواله، و ثانيهما: أنه إذا قلنا باعتصامه فهل يحكم بوجوب نزع المقدرات تعبدا فيما إذا وقع فيه شيء من النجاسات أو غيرها مما حكم فيه بالنزح كما ذهب إليه الشيخ (قده) وإن التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٨٤

.....

بنى على عدم اعتصام ماء البئر أيضا، أو نعملها على الاستحباب؟.

أما الكلام في المقام الأول فحاصله أن في المسألة أقوالا. أحدها:

انفعال ماء البئر مطلقا وهو الذى التزم به مشهور المتقدمين. ثانيها: عدم انفعاله مطلقا وهو كالمتسالم عليه بين المتأخرين. ثالثها: التفصيل بين بلوغ ماء البئر حد الكر فيعتصم وبين عدم بلوغه كرا فلا يعتصم، وقد نسب هذا التفصيل الى الشيخ حسن البصروي، وهو من أحد علمائنا الأقدمين، و كأنه (قده) لم ير خصوصية لماء البئر، و حاله عنده حال سائر المياه، و قد قدمنا في محله انها لا تفعل بملاقاة النجاسة إذا كانت بمقدار كر، و من هنا أورد بعض المتأخرين على المتقدمين - القائلين بانفعال ماء البئر مطلقا - بأن الكر على تقدير كونه خارج البئر محكوم عندكم بالطهارة و الاعتصام، فلما ذا بنيتم على نجاسته و انفعاله فيما إذا كان في البئر فهل لبعض الأمكنة خصوصية تقتضى الحكم بعدم اعتصام الماء الكثير؟! و هذا عجيب غايته.

ثم إن هناك تفصيلا آخر نقل عن الجعفى (ره) و هو أيضا من أحد أصحابنا الإمامية، و قد فصل بين ما إذا كان ماء البئر بمقدار ذراعين في ذراعين و حكم فيه بعدم الانفعال، و ما إذا كان أقل من ذلك و حكم فيه بالانفعال و عدم الاعتصام. و الظاهر بل الواقع انه عين التفصيل المنسوب إلى البصروي، و غاية الأمر أنه يرى الكر أربعة أشبار في أربعة، و ليس هذا تفصيلا مغايرا للتفصيل المتقدم بوجه. و هذه هي أقوال المسألة عند أصحابنا الإمامية.

و أما العامة فقد اتفق أرباب المذاهب الأربعة منهم على نجاسة ماء البئر بالملاقاة، و انما اختلفوا في بعض خصوصياته، فالماكية و الحنفية التزما بنجاسته مطلقا، و اختلفا في مقدار الواجب من النزح باختلاف النجاسات كميته الإنسان و غيرها. و الشافعية و الحنابلة ذهبا الى نجاسته فيما إذا كان أقل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٨٥

.....

من قلتين، و طهارته فيما إذا كان بقدرهما، و مرجع ذلك الى التفصيل بين بلوغ ماء البئر حد الكر و عدمه، لأنهم حدوا الكر بقلتين، و اختلفا في أن الشافعية فصل - في نجاسة ماء البئر على تقدير كونه أقل من قلتين - بين ما إذا استند وقوع النجاسة في البئر إلى اختيار المكلف، فحكم فيه بالنجاسة و ما إذا لم يستند اليه كما إذا أطارتها الريح في البئر، فذهب فيه الى عدم انفعاله «١» هذه أقوال ذوى المذاهب المعروفة عندهم، و أما غيرهم من علمائهم فلا بد في الوقوف على أقوالهم من مراجعة كتبهم. و كيف كان فالمتبع عندنا دلالة الأخبار.

و قد استدل المتأخرون على طهارة ماء البئر و اعتصامه

إشارة

فيما إذا لم يتغير بالنجاسة- بعدة روايات.

(منها): صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع

المروية بعدة طرق عن الرضا (ع) قال: ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلا أن يتغير ريحه. أو طعمه فينزع حتى يذهب الريح، ويطيب طعمه لأن له مادة «٢» حيث دلت على أن ماء البئر واسع الحكم والاعتصام وغير مضيق بما إذا بلغ كرا كما في سائر المياه فلا ينفعل مطلقا وهذا معنى قوله «لا يفسده شيء» و أما قوله (ع) لأن له مادة.

فهو إما علته لقوله واسع فيدل على أن اعتصام البئر مستند الى أن له مادة. وإما علته لقوله «فيطهر» المستفاد من قوله «فينزع» أي ينزع حتى يذهب الريح و يطيب طعمه فيطهر لأن له مادة. فتدل على أن ماء البئر يرفع النجاسة الطارئة عليه بعد زوال تغيره لاتصاله بالمادة، ومنه يظهر أنه يدفع

(١) راجع المجلد ١ ص ٤٢ و ٤٣ و ٤٤ من كتاب الفقه على المذاهب الأربعة تأليف عبد الرحمن الجزيري.

(٢) المروية في الباب ٣ و ١٤ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ١، ص: ٢٨٦

.....

خويي، سيد ابو القاسم موسوي، التنقيح في شرح العروة الوثقى، ٦ جلد، قم - إيران، اول، ١٤١٨ هـ ق

التنقيح في شرح العروة الوثقى؛ الطهارة، ١، ص: ٢٨٦

النجاسة أيضا بطريق أولى، لأن الدفع أهون من الرفع.

وعلى الجملة يستفاد من تلك الصحيحة أن ماء البئر معتصم لا ينفعل بملاقاة النجاسة لمكان مادته. ودعوى: أن ماء البئر واسع بمعنى أنه كثير وهو واسع الماء لا بمعنى أنه معتصم و واسع الحكم. تندفع: بأنه على خلاف الفهم العرفي من مثلها فان العرف يستفيد منه أنه واسع الحكم على خلاف غيره من المياه ولا ينسب إلى أذهانهم أنه واسع الماء.

و أما ما ذكره الشيخ الطوسي (قده) من أن معنى قوله «لا يفسده شيء» انه لا يفسده شيء إفسادا غير قابل للإصلاح و الزوال، فإن البئر تقبل الإصلاح بنزع المقدرات.

فيدفعه: ما أفاده المحقق الهمداني (قده) بتفسير مّا من أن هذا الكلام لو كان صدر من متكلم عادي لأجل تفهيم المعنى المدعى كان مضحكا عند أبناء المحاوره فكيف يصدر مثله عن الإمام الذي هو أفصح المتحاورين و قال: و لعمرى ان طرح الرواية و ردّ علمها على أهلها أولى من إبداء هذا النحو من الاحتمالات العقلية التي لا يكاد يحتمل المخاطب ارادتها من الرواية خصوصا في جواب المكاتبه. و عليه فمعناه ما قدمناه من انه واسع لا ينفعل بشيء من النجاسات فالمناقشه في دلالتها ساقطة.

و أما المناقشه في سندها بدعوى: ان دلالتها و ان كانت تامه كما مر إلا أنها كانت بمرأى من المتقدمين، و مع ذلك لم يفتوا على طبقها و أعرضوا عنها، و إعراض المشهور يسقط الرواية عن الاعتبار إذ قد اشترطنا في حجية الأخبار أن لا تكون معرضا عنها عند الأصحاب.

فيمكن المناقشة فيه كبرى و صغرى. أما بحسب الكبرى: فلما قدمنا في بحث الأصول من أن حجية الرواية غير مشروطة بذلك، و اعراض الأصحاب عن رواية صحيحة لا يكون كاسرا لاعتبارها، كما أن عملهم

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٨٧

.....

على طبق رواية ضعيفة لا يكون جابرا لضعفها. و أما صغرى: فلأجل أن المتقدمين لم يعرضوا عن الصحيحة بوجه بل اعتنوا بها كمال الاعتناء، فأولها بعضهم كما عن الشيخ الطوسي (قده) و ربما يظهر من استبصاره أيضا و بعضهم رأى المعارضة بينها و بين ما دل على نجاسة البئر، و رجح معارضها عليها، لأنه أكثر بحسب العدد، و يعتبر في تحقق الإعراض أن لا تكون الرواية معارضة بشيء. و هذا كما في صحيحة زرارة الواردة فيمن صلى العصر ثم التفت إلى انه لم يأت بالظهر. حيث دلت على انه يجعلها ظهرا، فإنها أربع مكان أربع «١» و هي مع عدم ابتلائها بالمعارض غير معمول بها عند الأصحاب، فبناء على ان اعراض المشهور عن رواية يسقطها عن الاعتبار لا يمكن العمل على الصحيحة المتقدمة كما انه بناء على مسلكنا لا مانع من العمل على طبقها. و أما إذا كانت الرواية معارضة بشيء فالعمل بمعارضها لا يوجب تحقق الاعراض عن الرواية، إذ لعلهم لم يعملوا بها لرجحان معارضها عندهم، فالرواية في المقام مما لا مناقشة في شيء من سنده و لا في دلالاته.

و على الجملة الصحيحة حصرت موجب النجاسة في البئر بالتغير فملاقاة النجاسة لا توجب انفعالها، كما دلت على أن وجود المادة ترفع نجاستها بعد زوال تغيرها، و مقتضى إطلاقها عدم الفرق في ذلك كله بين كثرة الماء في البئر و قلته.

و من جملة الروايات الدالة على عدم انفعال البئر بالملاقاة

صحيحة على

(١) روى زرارة في الصحيح عن أبي جعفر (ع) في حديث قال:

إذا نسيت الظهر حتى صليت العصر فذكرتها و أنت في الصلاة أو بعد فراغك فانوها الاولى ثم صل العصر، فإنما هي أربع مكان أربع ..

الحديث المروية في الباب ٦٣ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٨٨

.....

ابن جعفر عن أخيه (ع) قال: سألته عن بئر ماء وقع فيها زبيل (زنبيل) من عذرة رطبة، أو يابسة، أو زبيل من سرقين أ يصلح الوضوء منها؟

قال: لا بأس «١».

حيث دلت على عدم انفعال ماء البئر بملاقاة العذرة. لعدم جواز الوضوء من الماء المتنجس بالضرورة، و توضيح دلالتها: ان السائل فرض أن العذرة كانت بمقدار زنبيل فان الزنبيل ينسج من أوراق الأشجار و أمثالها و لا معنى لكونه من العذرة ليكون السؤال عن وقوع زنبيل معمول من العذرة في البئر، بل السؤال انما هو عن وقوع عذرة فيها هي بقدر زنبيل و انه يقتضى انفعالها أو لا يقتضيه، و أجابه عليه السلام بقوله لا بأس. أى لا بأس بالوضوء من الماء الذى لاقته عذرة بقدر الزنبيل، فدلالته على عدم انفعال البئر بملاقاة

العذرة واضحة.

و المناقشة فيها بان ما لاقى الماء قطعاً هو الزنبيل، و لم يعلم ان العذرة أيضاً لاقت الماء، فلا دلالة لها على اعتصام ماء البئر عن الانفعال.

ساقطة أساساً لما عرفت من أن المفروض هو ملاقات العذرة للماء، و هي بقدر الزنبيل لا أن الملاقي له هو الزنبيل الذي فيه عذرة حتى يناقش في ملاقات العذرة للماء، و إلا لكان الأنسب أن يسأل عن زنبيل فيه عذرة لا عن زنبيل من العذرة كما في الصحيحة هذا أولاً: و ثانياً لو سلمنا أن السؤال عن زنبيل فيه عذرة فكيف لا تلاقي العذرة للماء بعد فرض ملاقات الزنبيل له. فهل ينسج الزنبيل من حديد و شبهه كي يمنع عن اصابة الماء للعذرة؟! فإنه يصنع من الأوراق، و هي لا تكون مانعة عن سריاء الماء إلى جوفه. و ثالثاً: لو أغمضنا عن ذلك أيضاً، فكيف يسأل على بن جعفر عن

(١) المروية في الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٨٩

.....

ملاقات الزنبيل لماء البئر مع وضوح أن الزنبيل ليس من الأعيان النجسة، و لم يفرض تنجسه حتى يوجب انفعال ماء البئر، و لا يكاد يخفى مثل ذلك عليه، فهذه المناقشة ساقطة.

و توهم أن المراد بالعذرة عذرة ما يؤكل لحمه من الشاة و البقر و نحوهما دون عذرة الإنسان أو غيره مما لا يؤكل لحمه. مندفع: (أولاً): بأن العذرة مرادفة للخراء و هو الذي يعبر عنه في الفارسية بلفظة مخصوصة و يختص استعمالها بمدفوع الإنسان أو ما يشابهه في النجاسة و الريح الكريهة من مدفوع سائر الحيوانات كمدفوع الكلب و الهرة و نحوهما، و قد أطلقت عليه في بعض الروايات [١] أيضاً فراجع، و لا يطلق على مدفوع ما يؤكل لحمه، و انما يطلق عليه السرقيين الذي هو معرب سرگين.

و (ثانياً): ان سؤال الراوى عن حكم زنبيل من سرقين بعد سؤاله عن الزنبيل من العذرة ينادى بأعلى صوته على أن المراد بالعذرة ليس هو عذرة ما يؤكل لحمه و هي التي يعبر عنها في لغة العرب بالسرقيين، و إلا لم يكن وجه لسؤاله عنه ثانياً، فهذا التوهم أيضاً لا أساس له.

و دعوى ان المراد نفى البأس بعد النزع المقدّر لانه مقتضى الجمع العرفي بين المطلق و المقيد فإن الصحيحة قد دلت على نفى البأس بالتوضؤ بماء البئر بعد ملاقات النجس مطلقاً فلا مناص من تقييدها بالأخبار الدالة على لزوم النزع بملاقات النجس.

[١] ففي صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يصلى و في ثوبه عذرة من إنسان أو سنور أو كلب .. الحديث حيث أطلقت العذرة على مدفوعى السنور و الكلب لما فيهما من الرائحة الكريهة. المروية في الباب ٤٠ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٩٠

.....

فيدفعها، ان الاخبار الآمرة بالنزع لا دلالة لها على النجاسة إذا فلا وقع لهذا الاحتمال و لعمرى أن مثل هذه الاحتمالات يوجب سد باب الاستنباط من الاخبار.

و (منها): صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (ع)

في الفأرة تقع في البئر فيتوضأ الرجل منها، و يصلى و هو لا يعلم، أ يعيد الصلاة و يغسل ثوبه؟ فقال: لا يعيد الصلاة، و لا يغسل ثوبه «١».

و قد دلت على عدم انفعال ماء البئر بوقوع الفأرة فيه، فان الظاهر من وقوع الفأرة في البئر انما هو موتها فيها، كما يقال وقع فلان في البئر أى مات فيها، حيث لا- موجب لتوهم انفعال ماء البئر بخروج الفأرة منها حيا. ثم ان لفظه فاء: فى قوله (ع) فيتوضأ. تدل على أن مفروض كلام السائل هو التوضؤ بعد وقوع الفأرة فيه، و هو الذى حكم (ع) فيه بطهارة البئر، و عدم إعادة الصلاة، و عدم وجوب الغسل. و أما إذا لم يدر أن وضوئه كان قبل وقوع الفأرة فى البئر أم كان بعده فهو خارج عن كلامه، فدلالتها على عدم انفعال البئر ظاهرة. نعم لا إطلاق لها حتى تشمل صورة تغير البئر بوقوع الفأرة فيها أيضا، لأن عدم تعرضه (ع) لنجاسة ماء البئر على تقدير تغيره، لعله مستند إلى أن وقوع مثل الفأرة فى البئر لا يوجب تغير مائها بوجه.

و (منها): رواية أخرى لمعاوية بن عمار عن أبي عبد الله (ع)

قال:

سمعتة يقول: لا يغسل الثوب، و لا تعاد الصلاة مما وقع فى البئر إلا أن ينتن فإن أنتن غسل الثوب، و أعاد الصلاة، و نزحت البئر «٢».

و قد دلت أيضا على عدم انفعال ماء البئر بملاقاة النجاسة فى غير صورة التغير بها، و هو المراد من قوله إلا أن ينتن- و لعله إنما عبر به و لم يعبر

(١) المرويتان فى الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(٢) المرويتان فى الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٩١

.....

بالتغير- من أجل أن الغالب فى ما يقع فى البئر هو الميتة من آدمى أو فأرة و نحوهما، و الميتة تغير الماء بالنتن.

و (منها): موثقة أبي بصير

قال: قلت لأبي عبد الله (ع) بئر يستقى منها، و يتوضأ به، و غسل منه الثياب، و عجن به، ثم علم أنه كان فيها ميت، قال: لا بأس، و لا يغسل منه الثوب، و لا تعاد منه الصلاة «١».

و الوجه فى دلالتها ظاهر، و المراد بالميت فيها إما ميت الإنسان كما هو الظاهر منه فى الإطلاقات. و إما مطلق الميت فى مقابل الحى. و إنما لم تعرض لنجاسة البئر على تقدير تغيرها بالميت من جهة أن مفروض كلام السائل هو صورة عدم تغيرها بها حيث قال: ثم علم انه كان .. فان الماء لو كان تغير بالميت لالتفت عادة الى وجود الميت فيه حال الاشتغال و الاستعمال بشىء من طعمه أو ريحه أو لونه كما لا يخفى فلا إطلاق لها بالإضافة إلى صورة التغير بالنجس. و هذه جملة الأخبار الواردة فى عدم انفعال البئر بملاقاة النجاسة. و لمكان إطلاقها لا يفرق فى الحكم بالاعتصام بين قلة مائها و كثرتة:

نعم ورد فى موثقة عمار تقييد الحكم باعتصام البئر بما إذا كان فيها ماء كثير. حيث قال: سئل أبو عبد الله (ع) عن البئر يقع فيها زبيل

عذرة يابسة، أو رطبة، فقال: لا بأس إذا كان فيها ماء كثير «٢» و بها يقيد إطلاقات سائر الأخبار، و يفصل بين ما إذا كان ماء البئر كثيرا فيعتصم و ما إذا كان قليلا. فيحكم بانفعاله، و في الحدائق أسند الرواية الى أبي بصير إلا أنه من اشتباه القلم و الجواب عن ذلك بوجهين:

(أحدهما): ان لفظه الكثير لم تثبت لها حقيقة شرعية، و لا متشرعية بمعنى الكر، و انما هي باقية على معناها اللغوي. و لعل الوجه في تقييده (ع)

(١) المرويتان في الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(٢) المرويتان في الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٩٢

.....

بذلك ان ماء البئر لو كان في مورد الرواية بقدر كر أو أقل، لتغير بوقوع زبيل العذرة عليه لكثرتها. و من هنا قيده بما إذا كان مائها غريزا، و أكثر من الكر- فهي في الحقيقة مفصلة بين صورتى تغير ماء البئر و عدمه- لا أنها تفصل بين الكر و القليل. و (ثانيهما): ان صحیحة محمد بن إسماعيل بن بزيع قد حصرت سبب الانفعال في ماء البئر بالتغير، و دلت على طهارته بزوال تغيره مطلقا بلغ حد الكر أم لم يبلغه، و لصراحتها نرفع اليد عن ما دل على اشتراط الكرية في البئر، و نحمل الرواية المتقدمة على ما ذكرناه آنفا. و أما رواية الحسن بن صالح الثوري «١» التي دلت على عدم انفعال الماء في الركي إذا بلغ كرا فقد عرفت انها ضعيفة لا تعمل بها في موردها فضلا عن أن نقيدها بالروايات المتقدمة. هذا كله في ما دل على عدم انفعال ماء البئر مطلقا، و قد عرفت أنها تامة سندا و دلالة، فلا بد بعد ذلك من صرف عنان الكلام الى بيان ما يعارضها من الأخبار الواردة في انفعاله ليرى أن الترجيح معها أو مع معارضتها.

أدلة انفعال ماء البئر بالملاقاة

إشارة

فنقول: قد استدلووا على نجاسة ماء البئر بملاقاة النجاسة بأربع طوائف من الأخبار:

(الطائفة الأولى): الروايات المتضاربة البالغة حد التواتر

إشارة

إجمالا التي دلت على وجوب نزع المقدرات المختلفة باختلاف النجاسات الواقعة في البئر لأنها ظاهرة في أن الأمر بالنزح إرشاد إلى نجاسة البئر، و النزح مقدمة لتطهيرها لا أن النزح واجب شرطي للوضوء و الغسل و الشرب من ماء البئر عند وقوع

(١) المروية في الباب ٩ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٩٣

.....

النجاسة عليه مع بقاءه على الطهارة في نفسه. هذا على ان في الروايات قرائن دللتنا على ان النزع انما وجب لإزالة النجاسة عن البئر.

(فمنها): تفصيله عليه السلام في غير واحد من الروايات المذكورة

بين تغير ماء البئر بالنجاسة فأوجب فيه النزع إلى أن يزول عنه تغيره، و بين عدم تغيره فأمر فيه بنزع أربعين دلوا أو سبعة دلاء أو غير ذلك على حسب اختلاف النجاسات. و هذه قرينة قطعية على ان الغرض من إيجاب النزع انما هو التطهير، لأن البئر إذا تغيرت بالنجاسة لا تطهر إلا بزواله كما تطهر في غير صورة التغير بنزع المقدرات.

فمن تلك الأخبار موثقة سماعاً، قال: سألت عن الفأرة تقع في البئر أو الطير؟ قال: ان أدركته قبل أن ينتن نزحت منها سبع دلاء «١». و ما عن أبي خديجة، عن أبي عبد الله (ع) قال: سئل عن الفأرة تقع في البئر قال: إذا ماتت و لم تنتن فأربعين دلوا، و إذا انتفخت فيه أو نتنت نزع الماء كله «٢».

و (منها): أي من جملة القرائن ترخيصه (ع) في التوضؤ عن البئر

التي وقع فيها حيوان مذبوح - بعد نزع دلاء يسيرة منها - و هذا كما في صحيحة علي بن جعفر قال: و سألت عن رجل ذبح دجاجة أو حمامة فوقعت في بئر، هل يصلح أن يتوضأ منها؟ قال: ينزع منها دلاء يسيرة ثم يتوضأ منها .. «٣» لأن قوله (ع) ثم يتوضأ منها قرينة على ان نزع الدلاء المذكورة انما كان مقدمة لتطهير البئر و من هنا جاز التوضؤ منها بعده و لم يجز قبل نزعها.

(١) المروية في الباب ٧ و ١٨ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(٢) المروية في الباب ١٩ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(٣) المروية في الباب ٢١ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٩٤

.....

و (منها): ما اشتملت عليه بعض الاخبار من كلمة (يطهرها)

كما في صحيحة علي ابن يقطين، عن أبي الحسن موسى بن جعفر (ع) قال: سألت عن البئر تقع فيها الحمامة، و الدجاجة، أو الكلب، أو الهرة، فقال: يجزيك ان تنزع منها دلاء، فان ذلك يطهرها إن شاء الله تعالى «١» و صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع قال: كتبت إلى رجل أسأله أن يسأل أبا الحسن الرضا (ع) عن البئر تكون في المنزل للوضوء فيقطر فيها قطرات من بول، أو دم، أو يسقط فيها شيء من عذرة كالبعرة و نحوها، ما الذي يطهرها حتى يحل الوضوء منها للصلاة؟ فوقع (ع) بخطه: في كتابي ينزع دلاء منها «٢».

فان قوله (ع) في الرواية الأولى (يطهرها) صريح في نجاسة البئر بوقوع شيء من النجاسات المذكورة فيها و ان النزع يطهرها، كما ان قول السائل في الرواية الثانية (ما الذي يطهرها) يكشف عن ان نجاسة البئر بملاقاة النجاسة كانت مفروغا عنها عنده، و قرره الامام (ع) على اعتقاده حيث بين مطهرها، و هو نزع دلاء يسيرة، و لم يردع عن اعتقاده ذلك و على الجملة ان هذه الاخبار بضميمة القرائن المتقدمة صريحة الدلالة على ان البئر تنفعل بملاقاة النجس، و ان النزع لإزالة النجاسة عنها.

(الطائفة الثانية): ما دل على منع الجنب من أن يقع في البئر و يفسد مائها

كما في صحيحه عبد الله بن أبي يعفور عن أبي عبد الله (ع) المرويّه بطريقتين قال: إذا أتيت البئر و أنت جنب فلم تجد دلوا ولا شيئا تغرف به، فتيّم بالصعيد فان رب الماء رب الصعيد، ولا تقع في البئر، ولا تفسد

(١) المرويّه في الباب ١٧ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(٢) المرويّه في الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٩٥

.....

على القوم ما نهم «١» وقد مر أن الإفساد بمعنى التنجيس على ما بيناه في شرح قوله (ع) ماء البئر واسع لا يفسده شيء في صحيحه محمد بن إسماعيل ابن بزيع، فالرواية دلت على أن البئر تنفعل بوقوع الجنب فيها، لنجاسة بدنه.

(الطائفة الثالثة): ما دل على لزوم التباعد بين البئر و البالوعة

«٢» بخمسة أذرع أو بسبعة على اختلاف الأراضي من كونها سهلة أو جبلا، و اختلاف البئر و البالوعة من حيث كون البئر أعلى من البالوعة أو العكس، و لا وجه لهذا الاعتبار إلا انفعال البئر بالملاقاة إذ لو كانت معتصمة لم يفرق في ذلك بين تقارب البالوعة منها، و تباعدها عنها. على أن في بعضها تصريحاً بالانفعال إذا كان البعد بينهما أقل من الحد المعبر.

(الطائفة الرابعة): ما دل بمفهومه على انفعال البئر إذا وقع فيها ما له نفس سائلة

كصحيحه أبي بصير، قال: سألت أبا عبد الله (ع) عما يقع في الآباء، فقال: أما الفأرة و أشباهها فينرح منها سبع دلاء الى أن قال: و كل شيء وقع في البئر ليس له دم مثل العقرب، و الخنافس و أشباه ذلك فلا بأس «٣». و مفهومها أن الشيء الواقع في البئر إذا كان له دم ففيه بأس. و هذه جملة ما استدلل به على عدم اعتصام ماء البئر.

(أما الطائفة الأولى): فأورد عليها «تارة»: بأن اختلاف الأخبار الواردة في النرح يشهد على أن النرح مستحب، و من هنا لم يهتموا عليهم السلام بتقديره على وجه دقيق، و قد حدد في بعض الأخبار [٤] بمقدار معين

[٤] كما في رواية ابن عمير عن كردويه و صحيحه حريز عن زرارة فإن الأولى دلت على وجوب نرح ثلاثين دلوا و الثانية على وجوب

(١) المرويّه في الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(٢) راجع الباب ٢٤ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(٣) المرويّه في الباب ١٧ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٢٩٦

.....

في نجاسة، و حدد في بعض آخر بمقدار آخر في تلك النجاسة بعينها، و بهذا تحمل الروايات المذكورة على الاستحباب هذا. و لا يخفى أن اختلاف الأخبار في بيان الضابطة و المقادير على ما ذكرناه غير مرة لا يكون قرينة على حملها على الاستحباب بوجه، بل الصناعة العلمية تقتضى الأخذ بالأقل و حمله على الوجوب إذ لا معارض له في شيء، و يحمل المقدار الأكثر على الاستحباب فهذا الجمع غير وجيه.

و (أخرى): بأن مقتضى الجمع العرفي بين الطائفتين هو حمل أخبار الطهارة على طبيعتها في مقابل النجاسة، و حمل أخبار النجاسة على مرتبة ضعيفة منها لا تمنع عن شربه و لا عن الوضوء و الغسل به، و لا ترتفع بغير النزح، و لا نحملها على مرتبة قوية من النجاسة كي تمنع عن استعمال الماء مطلقا، و تقع المعارضة بين الطائفتين.

و فيه (أولاً): ان الجمع على هذا الوجه ليس بجمع عرفي يفهمه أهل اللسان إذا عرضنا عليهم المتعارضين و لا يكادون يفهمون من الطهارة طبيعتها و لا من النجاسة مرتبة ضعيفة منها.

و (ثانيها): ان الجمع بذلك جمع غير معقول، لاستحالة اجتماع الطهارة مع النجاسة و لو بمرتبة ضعيفة منها لأنهما ضدان و اجتماعهما مستحيل، و هل يجتمع البياض مع مرتبة ضعيفة من السواد!؟.

فالصحيح في المقام ان يقال: ان الطائفتين من أظهر أنحاء المتعارضين فان كل واحدة منهما تنفى ما تثبته الأخرى فلا محيص فيهما من الترجيح بمرجحات باب المعارضة المقررة في بحث التعادل و الترجيح:

نزع عشرين دلوا في نجاسة واحدة كالدم و الخمر و نظيرهما غيرهما.

المرويتان في الباب ١٥ من أبواب الماء المطلق من الوسائل فراجع.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ١، ص: ٢٩٧

.....

فان قلنا بدلالة الآية المباركة. وَ أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا «١» و قوله تعالى وَ يُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهَّرَ بِه. «٢» على طهارة جميع أقسام المياه فالترجيح مع الطائفة الدالة على طهارة ماء البئر لأنها موافقة للكتاب و الطائفة الأخرى مخالفة له و موافقة الكتاب أول مرجح في باب المعارضة. و أما إذا لم نقل بذلك و ناقشنا في دلالتها على الطهارة بالمعنى المصطلح عليه كما قدمناه سابقا فلا محالة تصل النوبة إلى المرجح الثاني و هو مخالفة العامة.

و قد مر «٣» ان المذاهب الأربعة مطبقة على انفعال ماء البئر بالملاقاة و كذا غيرها من المذاهب على ما وقفنا عليه من أقوالهم، فالترجيح أيضا مع ما دل على طهارة البئر لأنها مخالفة للعامة فلا مناص حينئذ من حمل أخبار النجاسة على التقية.

هذا على أن في الأخبار المذكورة قرينة على أنهم (ع) لم يكونوا بصدد بيان الحكم الواقعي و انما كانوا في مقام الإجمال و التقية و هذا كما في صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع «٤» حيث سئل عما يطهر البئر فأجاب (ع) بقوله: ينزح دلاء منها، فان الدلاء جمع يصدق على الثلاثة لا محالة. و لا قائل من الفريقين بمطهرية الدلاء الثلاثة للبئر و الزائد عنها غير مبين في كلامه (ع).

فمن ذلك يظهر انه (ع) لم يكن في مقام بيان الحكم الواقعي لأن الإجمال غير مناسب لمقام الإمامة و لمقام البيان بل و لا يناسب لمقام

(١) الفرقان ٢٥: ٤٨.

(٢) الأنفال ٨: ١١.

(٣) قد قدمنا تفاصيل أقوال العامة في أوائل المبحث فراجع.

(٤) المروية في الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ١، ص: ٢٩٨

.....

الإفتاء أيضا فإن فقيها إذا سئل عن الغسل الذي يطهر به الثوب لم يناسبه ان يجيب بان الثوب إذا غسل يطهر مع انه يعتبر التعدد في غسله، فإنه مجمل و هو في مقام الإفتاء و بصدد البيان و كيف كان فهذه الأخبار محمولة على التقية.

و بهذا يشكل الإفتاء باستحباب النزع أيضا، إذ بعد ما سقطت أخبار وجوب النزع عن الاعتبار، و حملناها على التقية لم يبق هناك شيء يدل على الاستحباب، و بعبارة أخرى الأخبار الآمرة بالنزع ظاهرة في الإرشاد إلى نجاسة البئر بالملاقاة، و قد رفعنا اليد عن ظاهرها بما دل على طهارة البئر و عدم انفعالها بشيء، و عليه فحمل تلك الأخبار على خلاف ظاهرها من الاستحباب أو الوجوب التعبديين مع بقاء البئر على طهارتها يتوقف على دليل. نعم لو كانت ظاهرة في وجوب النزع تعبدا لحملناها على الاستحباب بعد رفع اليد عن ظواهرها بما دل على طهارة البئر، و عدم وجوب النزع تعبدا.

و نظير المقام. الأخبار الواردة من طرقنا في أن القىء، و الرعاف [١] و مس الذكر، و الفرج و القبلة [٢] يوجب الوضوء كما هي كذلك عند

[١] الوسائل - الباب ٦ من أبواب نواقض الوضوء - موثقة زرعة عن سماعه، قال: سألتها عما ينقض الوضوء قال: الحدث تسمع صوته، أو تجد ريحه، و القرقرة في البطن إلا شيئا تصبر عليه، و الضحك في الصلاة و القىء موثقة أبي عبيدة الحذاء عن أبي عبد الله (ع) قال: الرعاف و القىء و التخليل يسيل الدم إذا استكرهت شيئا ينقض الوضوء. و في الباب ٧ من الأبواب المذكورة صحيحة الحسن بن علي بن بنت الياس قال: سمعته يقول: رأيت أبي صلوات الله عليه و قد رعف بعد ما توضأ دما سائلا فتوضأ.

[٢] الوسائل الباب ٩ من أبواب نواقض الوضوء صحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) قال: إذا قبل الرجل مرأة من شهوة أو مس فرجها

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ١، ص: ٢٩٩

.....

العامة «١».

فإنها ظاهرة في الإرشاد إلى ناقضية الأمور المذكورة للوضوء، فإذا رفعنا اليد عن ظواهرها بالأخبار الدلالة على حصر النواقض في ست «٢» و ليس منها تلك الأمور، و بنينا على أن الرعاف و إخوانه لا تنقض الوضوء، فلا يمكن حمل الأخبار المذكورة على استحباب الوضوء بعد الرعاف و أخواته، فإنه انما يمكن فيما إذا كانت الأخبار ظاهرة في وجوب الوضوء بتلك الأمور، و إذا لم تتمكن من العمل بظاهرها لأجل معارضتها فلنحملها على الاستحباب و أما بعد تسليم أنها ظاهرة في الإرشاد إلى الناقضية فلا يبقى في البين ما يدل على استحباب الوضوء إذا رفعنا اليد عنها بمعارضتها، و حيث أنه خلاف ظاهر الأخبار فلا يصار إليه إلا بدليل.

و «توهم» أن أخبار الطهارة معرض عنها عند أصحابنا الأقدمين «يندفع» بما قدمناه في الاستدلال على طهارة البئر من المناقشة فيه كبرى و صغرى فراجع.

و أما الطائفة الثانية: و هي ما دل على منع الجنب من الوقوع في البئر فالجواب عنها ان صحيحة ابن أبي يعفور لم تفرض نجاسة بدن

الجنب، والغالب طهارته، ولا سيما في الأعصار المتقدمة، حيث كانوا يغتسلون بعد تطهير مواضع النجاسة من أبدانهم، إذ لم يكن عندهم خزائن ولا كر آخر وإنما كانوا يغتسلون بالماء القليل، و معه لا محيص من تطهير مواضع النجاسة

□

أعاد الوضوء. وفي الموثق عن عمار بن موسى، عن أبي عبد الله (ع) قال عن الرجل يتوضأ ثم يمس باطن دبره قال: نقض وضوئه، و ان مس باطن إحليله فعليه أن يعيد الوضوء، و ان كان في الصلاة قطع الصلاة و يتوضأ و يعيد الصلاة، و ان فتح إحليله أعاد الوضوء و أعاد الصلاة.

(١) راجع المجلد ١ من الفقه على المذاهب الأربعة ص ٦٦ و ٦٧ و ٧٥.

(٢) راجع الباب ٢ و ٣ و ٤ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٠٠

.....

قبل الاغتسال حتى لا يتنجس به الماء و لا يبطل غسله. و مع عدم نجاسة بدن الجنب لا وجه لانفعال البئر بوقوعه فيها. إلا أن نلتزم بما ذهب إليه أبو حنيفة و بعض أصحابه من نجاسة الماء المستعمل في غسل الجنابة و لو مع طهارة بدن الجنب «١» إلا انه كما سنوقفك عليه في محله مما لا يمكن التفوه به، فان اغتسال الجنب ليس من أحد المنجسات شرعا.

ثم لو سلمنا نجاسة بدن الجنب فلما ذالم يعلل (ع) منعه من الاغتسال في الآبار ببطلان الغسل حينئذ، إذ لو كان بدن الجنب متنجسا فلا محالة يتنجس به الماء و الغسل بالماء المتنجس باطل، و انما علله بقوله «و لا تفسد على القوم مائهم» مع أن الغسل قد يتحقق في مورد لا- قوم فيه، أو نفضه في بئر داره و هي ملكه و بهذا و ذاك يظهر ان المراد بالإفساد في الرواية ليس هو التنجيس، بل المراد به أحد أمرين:

«أحدهما»: ان الطباع البشرية تنزع عن الماء الذي اغتسل فيه أحد، و تتنفر عن شربه و استعماله في الأغذية، و لا سيما بملاحظة أن البدن لا- يخلو عن العرق و الدسومة و الكثافة، و عليه فالمراد بالإفساد إلغاء الماء عن قابلية الانتفاع به فغرضه (ع) نهى الجنب عن الوقوع في البئر كي لا- يستلزم ذلك تنفر القوم و عدم رغبتهم في استعمال مائها و بقاء الماء بذلك بلا منفعة و «ثانيهما»: ان الآبار كالأحواض تشتمل على مقدار من الوحل و الكثافة المجتمعة في قعرها فلو ورد عليها أحد لأوجب ذلك اثاره الوحل و به يتلوث الماء و يسقط عن الانتفاع به، و هو معنى الإفساد.

و أما الطائفة الثالثة:- و هي الأخبار الواردة في لزوم التباعد بين البئر و البالوعة- فهي أيضا على طائفتين فمنها مالا تعرض فيه لنجاسة ماء البئر بعد كون البالوعة قريبة منها، و انما اشتمل على لزوم التباعد بينهما بمقدار ثلاثة

(١) قدمنا نقل أقوالهم في هذه المسألة في ص ١٤٠ و ١٤١ فراجع.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٠١

.....

أذرع أو أكثر. و منها ما اشتمل على نجاسة البئر أيضا بتقاربها من البالوعة.

أما الطائفة الأولى: فهي لا تدل على نجاسة ماء البئر بالملاقاة و انما اعتبر التباعد بينه و بين البالوعة تحفظا على نظافة مائها و ذلك

بقرينية طائفتين من الأخبار.

«إحدهما» ما دل على عدم انفعال البئر بالملاقاة.

و «ثانيتها»: ما دل على أن تقارب البالوعة من البئر لا يوجب كراهة الوضوء ولا الشرب من مائها و هي صحيحة محمد بن القاسم عن أبي الحسن (ع) في البئر يكون بينها وبين الكنيف خمسة أذرع، و أقل، و أكثر، يتوضأ منها: قال: ليس يكره من قرب ولا بعد يتوضأ منها و يغتسل ما لم يتغير الماء «١» فهاتان الطائفتان قرينتان على حمل هذه الطائفة من اخبار تباعد البئر و البالوعة - على التنزه من الأقدار، و التحفظ على النظافة التي ندب إليها في الشرع و اهتم بها الشارع المقدس، و لأجل هذا الاهتمام حكم بلزوم التباعد بينهما بمقدار ثلاثة أذرع أو سبعة حيث أن عروق الأرض متصلة و القذارة تسرى من بعضها الى بعض فالاستدلال بهذه الطائفة على انفعال البئر ساقط.

و أما الطائفة الثانية: فهي صحيحة زرارة. و محمد بن مسلم، و أبي بصير كلهم قالوا: قلنا له: بئر يتوضأ منها يجرى البول قريبا منها أ ينجسها؟

قال: فقال: ان كانت البئر في أعلى الوادي و الوادي يجرى فيه البول من تحتها فكان بينهما قدر ثلاث أذرع، أو أربعة، لم ينجس ذلك شيء و ان كان أقل من ذلك نجسها. «٢» و هي كما ترى صريحة في نجاسة البئر بتقاربها من البالوعة فيما إذا لم يكن بينهما قدر ثلاث أذرع أو أربعة.

(١) المروية في الباب ١٤ و ٢٤ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(٢) المروية في الباب ٢٤ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ١، ص: ٣٠٢

.....

و يدفعها: ان الرواية مخالفة لضرورة المذهب و للإجماع القطعي بين المسلمين لبدها أن التقارب من البئر بما هو تقارب ليس من أحد المنجسات شرعا فان المناط في التنجيس إنما هو سراية النجاسة إلى ملاقيتها، و عليه فان علمنا بالسراية في المقام فنحكم بنجاسة البئر لا محالة و إلا فلا موجب للحكم بنجاستها و هذا كما إذا وقعت النجاسة في البالوعة في زمان قريب بحيث لا تسرى منها إلى البئر في تلك المدة اليسيرة.

و دعوى ان الامام (ع) بصدد بيان الضابط للعلم بسراية النجاسة على غالب الناس. فان كون التباعد أقل من ثلاثة أذرع أو أربعة يوجب العلم بالسراية في الأغلب، كما ان كونه أكثر منهما يوجب عدم حصول العلم بالسراية مندفعة:

(أولاً): بأن تحديد حصول العلم بالسراية بذلك جزاف لأن العلم بالسراية قد يحصل في ثلاثة أذرع، و قد يحصل العلم بعدم السراية في أقل منها، فدعوى أن العلم بعدم السراية يحصل في الثلاثة و لا يحصل في أقل منها و لو بنصف ذراع مما لا أساس له.

و (ثانياً): ان حمل تحديده عليه السلام على ذلك ليس بأولى من حمله على ما ذكرناه آنفاً من ارادة التحفظ على نظافة الماء لأنها مورد لاهتمام الشارع حتى لا يستفد منه الناس فيحمل التنجيس على القذارة العرفية دون الشرعية و من هنا ورد الأمر بسكب الماء فيما إذا وقع فيه فأرة أو عقرب و هي صحيحة هارون بن حمزة الغنوي عن أبي عبد الله (ع) قال: سألته عن الفأرة و العقرب و أشباه ذلك يقع في الماء فيخرج حيا هل يشرب من ذلك الماء و يتوضأ منه؟ قال: يسكب منه ثلاث مرات، و قليله و كثيره بمنزلة واحدة .. «١».

(١) المروية في الباب ١٩ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٠٣

.....

فإن من الضروري الذى لم يختلف فيه اثنان- فى الآونة الأخيرة- عدم نجاسة العقرب، ولا سيما إذا خرج عن الماء حيا و كذلك الفأرة إذا خرجت حية فلا- وجه لحكمه (ع) بالسكب ثلاث مرات إلا دفع الاستقذار عن السطح الظاهر من الماء فان الطباع البشرية مجبولة على التنفر عن السطح الظاهر من الماء عند وقوع شىء عليه- كالذباب إذا وقع فى الماء- ولا- يستقذرون جميعه على ما يدعون.

و حيث ان الأمر كما سمعت و النظافة مورد لاهتمام الشارع، فلا مانع من حمل الطائفة الثانية أيضا من روايات تباعد البئر و البالوعة على التحفظ على نظافة الماء و عدم قذارته، فلو أبيت إلا عن صراحة الرواية فى نجاسة البئر فلا محيص من حملها على التقيّة، لأنها موافقة للعامّة إذ الرواية حينئذ نظير غيرها من الاخبار الدالة على نجاسة البئر بالملاقاة و قد مرّ انها محمولة على التقيّة.

فالضابط الكلى فى جميع الطوائف المتقدمة المدعى دلالتها على نجاسة البئر انها ان لم تكن صريحة فى نجاسة البئر، و كانت قابلة لضرب من التأويل فنحملها على تحصيل النظافة و دفع الاستقذار الطبعى عن الماء. و إذا كانت صريحة الدلالة على النجاسة أو كالصريح بحيث لم يمكن رفع اليد عن ظهورها فلا بد من حملها على التقيّة، فأمر الأخبار المذكورة يدور بين التقيّة و التأويل، و كل ذلك لتمامية الروايات الدالة على طهارة البئر، و لا محيص من الالتزام بذلك ما لم تتغير البئر بالنجاسة.

و توهم أن طهارة البئر على خلاف إجماع المتقدمين من الأصحاب، و الالتزام بها خرق للاتفاق القطعى بينهم يندفع: بأن إجماعهم على نجاسة البئر ليس إجماعا تعبديا كاشفا عن قول المعصوم (ع) لأن مستند حكمهم هو الروايات المتقدمة و مع وضوح المستند أو احتماله لا وقع للإجماع بوجه

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٠٤

.....

و لا بد من مراجعة ذلك المستند، و قد أسمعناك بما لا مزيد عليه عدم دلالة شىء من الاخبار المتقدمة على المدعى لحملها على التقيّة أو على التحفظ على نظافة الماء.

و أما الطائفة الرابعة: و هى صحيحة أبى بصير المتقدمة فقد يجاب عنها بأن البأس ليس بمعنى النجاسة، و لا يدل عليها بوجه، و انما معناه ان وقوع ماله نفس سائلة ليس كوقوع ما لا نفس سائلة له، بل فيه بأس و شىء، و ليكن هذا هو استحباب النزع فى مثله، فان وقوع مالا نفس له لا يوجب استحباب النزع و لا شيئا آخر، و «فيه»: ان الرواية بقريته سائر الأخبار- الدالة على نجاسة البئر بوقوع الميتة فيها- ظاهرة فى ان ما وقع فى البئر إذا كان له نفس سائلة يوجب نجاستها.

فالصحيح فى الجواب ان يقال: ان الجمع بينها و بين ما دل على عدم انفعال ماء البئر يقتضى حمل الرواية على ما إذا أثر وقوع ماله نفس سائلة فى تغير ماء البئر، لأن ما دل على عدم انفعالها قد استثنى صورة التغير كما مرّ، فالمعنى حينئذ ان ما وقع فى البئر إذا لم يكن له نفس سائلة كمية السمك و نحوها فلا- يتنجس به البئر مطلقا أوجب تغيرها أم لم يوجب، إذا التغير بغير النجس لا يقتضى النجاسة و هو ظاهر. و اما إذا وقع فيها ماله نفس سائلة فان أوجب تغيرها فيحكم بنجاستها و إلا فهى باقية على طهارتها.

ثم ان أبيت إلا عن ان ظاهر الرواية نجاسة البئر بوقوع ما له نفس سائلة مطلقا تغير به ماء البئر أم لم يتغير، و ان الجمع بالوجه المتقدم على خلاف ظاهرها فلا- محيص من حمل الرواية على التقيّة، كما صنعناه فى بعض الطوائف المتقدمة و بما ذكرناه يمكن الحكم باستحباب النزع شرعا لأن النظافة أمر مرغوب فيه و قد ندب إليها فى الشريعة المقدسة، و على الجملة لا دلالة فى شىء من الطوائف

المتقدمة على انفعال البئر بالملاقاة فما ذهب إليه
التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٠٥

.....

المتأخرون من اعتصامها مطلقا هو الصحيح. هذا كله في المقام الأول و منه يظهر الحال في المقام الثاني أيضا كما يأتي تفصيله.

بقي في المقام فروع

(الأول): انه إذا قلنا بانفعال البئر

، و وجوب نزع المقدرات فهل تطهر الآلات من الدلو و الحبل بل و أطراف البئر و لباس النازح و يدها و غيرها مما يلاقى الماء بنزحه
عادة تبعا لطهارة البئر؟ نعم لا- وجه لتوهم الطهارة بالتبع في ما يلاقى الماء على خلاف الغالب و العادة، كما إذا طفرت قطرة من ماء
البئر و وقعت على ثوب غير النازح.

الحق كما ذهب إليه المشهور طهارة الآلات، و كل ما يلاقى ماء البئر عادة تبعا لطهارة البئر بالنزح و الوجه في ذلك ان الآلات و
ملحقاتها مورد للابتلاء غالبا، كما ان نجاستها مما يغفل عنه عامة الناس، و مثلها لو كان نجسا لنبه عليه في الروايات، فالسكوت و عدم
البيان آيتا طهارة الآلات و أخواتها بتبع طهارة البئر.

و في الحدائق استدل على ذلك بالبراءة عن وجوب الاجتناب عن الآلات بعد نزع المقدرات. إلا- ان فساده غنى عن البيان، لأن
النجاسة بعد ما ثبتت يحتاج رفعها إلى مزيل، و مع الشك في بقائها لا مجال لإجراء البراءة عنها كما لا يخفى.

و استدل المحقق (قده) على طهارة الآلات على ما حكى عنه- و هو من جملة القائلين بانفعال البئر من المتأخرين- بأن الآلات و
نظائرها لو لم تطهر يتبع طهارة البئر لم يبق لاستحباب نزع الزائد مجال، و توضيح ذلك:

ان الاخبار كما مر قد اختلفت في بيان نزع المقدرات ففي نجاسة واحدة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٠٦

.....

ورد تقديران مختلفان أحدهما أكثر من الآخر، و قد جمعوا بينهما بحمل الأقل على الوجوب و حمل الأكثر على الاستحباب، فإذا بنينا
على انفعال ماء البئر بالملاقاة، و على عدم طهارة الدلو و غيره من الآلات بالتبع و نزعنا المقدار الواجب كثلثين دلوا مثلا فبمجرد
ملاقاة الدلو للماء يتنجس ماء البئر ثانيا فيجب تطهيرها بنزح مقدرها و معه لا يبقى مجال للعمل بالاستحباب بنزع الزائد عن المقدار
الواجب كأربعين دلوا و نحوها! و ما افاده (قده) في غاية المتانة. فما ذهب إليه الأصحاب من طهارة الآلات و أخواتها بالتبع هو
المتعين.

(الثاني): إذا تغير ماء البئر

فلا- إشكال في كفاية إخراج الجميع أو المقدار الذي يزول به التغير و لو بغير النزع المتعارف من الأسباب كما إذا نزعنا مائها
بالمكان الجديدة أو غار مائها ثم ترشح منها ماء جديد لا تغير فيه أو ألقينا فيها دواء أوجب فيها التبخير فنقد مائها بذلك الى غير
ذلك من الأسباب.

و الوجه في كفاية مطلق الإخراج، و عدم لزوم النزع شيئا فشيئا هو ان المستفاد من صحيحه محمد بن إسماعيل بزيع أن البئر إذا تغير لا

بد من إعدام مائها الى ان يطيب طعمه و يزول عنه الريح، و هذا هو المحصل للغرض سواء أ كان بسبب النزح أم بالدواء أو بغيرهما من الأسباب، و كذا الحال في ما وجب نزح الجميع، و ذلك للعلم بان الغرض منه عدم بقاء شىء من الماء النجس في البئر بلا فرق في ذلك من الأسباب.

و أما إذا وقع فيها ما يوجب نزح أربعين أو خمسين أو غيرهما من المقدرات غير نزح الجميع فهل يكفي في تطهيرها نزح المقدر مرة واحدة بمثل دلو كبير يسع الأربعين أو غيره من المقدرات أو بالمكائن الجديدة و نحوها أو لا بد فيه من نزح المقدر دلوا فدلوا الى أن ينتهى و يتم؟

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٠٧

.....

التحقيق هو الثانى، لأنه مقتضى الجمود على ظواهر الأخبار حيث دلت على نزح أربعين دلوا و نحوه، و لا يستفاد منها كفاية مطلق الإخراج و الأعدام، و لا سيما انا نحتمل بالوجدان أن يكون للنزح التدريجى خصوصية دخيلة في حصول الغرض واقعا، فإن المادة يمكن أن تدفع بدل المتحلل من الماء إذا نزح شيئا فشيئا، و ليس الأمر كذلك فيما إذا نزح منها مقدار ثلاثين أو أربعين دلوا مرة واحدة، فإن المادة لا تدفع الماء بهذا المقدار دفعة، و من المحتمل أن يكون لخروج الماء من المادة بمقدار المتحلل بالنزح مدخلية في حصول الغرض شرعا.

ثم ان صريح رواية الفقه الرضوى [١] ان المراد بالدلو في مقدرات البئر هو ما يسع أربعين رطلا من الماء. و لكن المشهور لم يعملوا على طبقها، بل أفتوا بكفاية الدلو المتعارف، على ان الرواية- كما نبهنا عليه غير مرة- ضعيفة في نفسها بل لم يثبت كونها رواية أصلا، فالصحيح كفاية أقل الدلاء المتعارفة، و ذلك: لما أشرنا إليه مرارا من أن المقادير المختلفة بحسب القلة و الكثرة أو الزائد و الناقص لا بد من أن يكتفى فيها بالمتعارف الأقل نظرا إلى أنه تقدير في حق عامة الناس، و غير مختص بطائفة دون طائفة.

(الثالث): ان اتصال الماء النجس بالكر

أو الجارى و غيرهما من المياه العاصمة يطهره كما عرفت فهل يكفي ذلك في تطهير الآبار المتنجسة أيضا على القول بانفعالها أو ان طريق تطهيرها يختص بالنزح؟

الثانى هو الظاهر، لأن العمدة في كفاية الاتصال بالكر و الجارى

[١] الفقه الرضوى ص ٥ سطر ٢١-٢٢ «و إذا سقط في البئر فأرة أو طائر أو سنور و ما أشبه ذلك فمات فيها و لم يتفسخ نزح منه سبعة أدل من دلاء هجر و الدلو أربعون رطلا».

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٠٨

و نزح المقدرات في صورة عدم التغير مستحب (١) و اما إذا لم يكن له

و أمثالهما انما هو التعليل الوارد في صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع «لأن له مادة» حيث تعدينا بعمومه الى كل ماء عاصم، فإذا بنينا على نجاسة البئر و رفعنا اليد عن هذه الصحيحة باعراض المشهور عنها أو بتأويلها لم يبق هناك دليل على كفاية الاتصال بالعاصم و ينحصر طريق تطهير البئر بالنزح اللهم إلا أن يرد عليها عاصم على وجه يستهلك فيه مائها كما إذا كانت البئر مشتملة على مقدار كر و القى عليها كران أو أكثر، فإنه يستهلك ماء البئر حينئذ و به يحكم بطهارته. و قد بقى في المقام فروع آخر كلها مبتنية على نجاسة

البئر بالملاقاة، و حيث انا أنكرنا انفعالها لم نحتج الى التعرض لما يتنى عليه من الفروع.

استحباب النزع عند عدم التغير

(١) لا منشأ للحكم باستحباب النزع بعد حمل النصوص الواردة في ذلك على التقيء، وذلك: لما قدمناه من ان الاخبار الآمرة بالنزع ظاهرة في الإرشاد إلى انفعال البئر بالملاقاة، وقد رفعنا اليد عن هذا الظهور بما دل على عدم انفعالها، و عليه فحملها على خلاف ظاهرها من الوجوب التعبدى أو الاستحباب يحتاج الى دليل و هو مفقود، فلا مناص من حملها على التقيء لموافقته للعامه، و معه لا وجه للحكم باستحباب النزع.

اللهم إلا ان نحمل الاخبار على التحفظ على نظافة المياه و دفع الاستقذار العرفى بنزع شىء من ماء البئر كما أسلفناه فى الجواب عن الطائفة الرابعة مما استدلووا به على انفعال البئر بالملاقاة، بقريته بعض الاخبار، فإنه لا مانع حينئذ من الحكم باستحباب النزع لأن النظافة أمر مرغوب فيه شرعا بل هى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٠٩

مادة نابعة فيعتبر (١) فى عدم تنجسه الكربة، و إن سمى بئرا، كالأبار التى يجتمع فيها ماء المطر و لا ينبع لها.

(مسألة ١) ماء البئر المتصل بالمادة إذا تنجس بالتغير فطهره بزواله و لو من قبل نفسه (٢) فضلا عن نزول المطر عليه أو نزحه حتى يزول.

و لا يعتبر خروج ماء من المادة فى ذلك.

مورد لاهتمام الشارع كما مر.

(١) لأنه ماء محقون حينئذ، و مقتضى أدلة انفعال القليل نجاسته بالملاقاة، إلا أن يكون كرا، و مجرد تسميته بئرا لا يكاد ينفع فى الحكم باعتصامه ما لم تكن له مادة.

الطهر بزوال التغير

(٢) لما ذكرناه فى الفرع الثانى من الفروع المتقدمة من انه لا خصوصية للنزع فى تطهير ماء البئر فيما إذا تغير، أو وقع فيها ما يقتضى وجوب نزع الجميع - على تقدير القول بانفعالها - فان الاستفادة من صحبة محمد بن إسماعيل بن بزيع ان الغرض من النزع إنما هو إعدام ماء البئر و إذهاب تغيره سواء استند ذلك الى النزع أم الى سبب غيره، كما لا فرق فى طهارته بعد زوال تغيره بين خروج الماء من مادته و عدمه، لأن مقتضى إطلاق الصحبة المتقدمة كفاية مجرد الاتصال فى طهارته سواء خرج شىء من مادته أم لم يخرج.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣١٠

(مسألة ٢) الماء الراكد النجس كرا كان أو قليلا يظهر بالاتصال (١) بكرّ طاهر، أو بالجارى، أو التابع غير الجارى، و إن لم يحصل الامتزاز على الأقوى، و كذا بنزول المطر.

(مسألة ٣) لا فرق بين أنحاء الاتصال فى حصول التطهير، فيطهر بمجرد، و إن كان الكر المطهر مثلا أعلى (٢) و النجس أسفل. و على هذا فإذا ألقى الكر لا يلزم نزول جميعه، فلو اتصل ثم انقطع كفى. نعم إذا كان الكر الطاهر أسفل، و الماء النجس يجرى عليه من فوق لا يطهر فوقانى (٣) بهذا الاتصال.

الطهر بالاتصال بالعاصم

(١) قد قدمنا في بحث تطهير الماء المتنجس بالمطر ان مقتضى عموم التعليل الوارد في صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع كفاية الاتصال بمطلق العاصم، فإن خصوصية المادة ملغاة بمقتضى الفهم العرفي، كما ان مقتضى إطلاقها عدم اعتبار الامتزاج، و استدللنا على عدم اعتباره أيضا بإطلاق صحيحة هشام المتقدمة فراجع. و يمكن الاستدلال على كفاية الاتصال بمطلق العاصم أيضا بأخبار ماء الحمام حيث قوينا أخيرا عدم اختصاصها بمائه، و بنينا على شمولها لكل ماء متصل بالماء المعتصم.

(٢) و يدل على ذلك أمران: أحدهما: صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع. و ثانيهما: اخبار ماء الحمام لدلالتهما على ان مجرد الاتصال بالمادة كاف في طهارة الماء المتنجس مطلقا اتحد سطحاهما أم اختلف و كان الكر المطهر مثلا أعلى.

(٣) لعدم تقوى العالى بالسافل على ما قدمناه في بحثي المضاف و الجارى

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣١١

(مسألة ٤) الكوز المملوء من الماء النجس إذا غمس في الحوض يطهر (١) و لا يلزم صب مائه و غسله.

(مسألة ٥) الماء المتغير إذا القى عليه الكر فزال تغيره به يطهر و لا حاجة (٢) الى إلقاء كر آخر بعد زواله، لكن بشرط أن يبقى الكر (٣) الملقى على حاله من اتصال اجزائه، و عدم تغيره فلو تغير بعضه قبل زوال تغير النجس أو تفرق بحيث لم يبق مقدار الكر متصلا باقيا على حاله تنجس،

(١) الظاهر ان نظر الماتن (ره) إلى تطهير الكوز نفسه بالماء الكثير، لا إلى تطهير مائه، لأنه كغيره من المياه المتنجسة و قد تقدم منه (قده) طهارتها بمجرد الاتصال بالكر أو بغيره من المياه العاصمة من غير اعتبار الامتزاج فلا وجه لا عادته ثانيا. و ما أفاده من طهارة الكوز إذ غمس في الكثير هو الصحيح فلا يلزم تعدد غسله و ذلك لما يأتي في محله من اختصاص موثقة عمار الآمرة بغسل الأواني و الكوز ثلاث مرات بالماء القليل و معه يبقى التطهير بالكثير تحت إطلاقات غسل المتنجسات بالماء و هي تقتضى كفاية الغسل مرة واحدة.

و حيث ان الكوز مملو من الماء النجس فمجرد غمسه في الكر يصدق انه انغسل بالكثير و به يحكم على طهارته.

(٢) لحصول شرط طهارته و هو زوال تغيره و اتصاله بالماء المعتصم و إن استند زوال تغيره إلى إلقاء العاصم عليه، و لا دليل على اعتبار كون الاتصال بعد زوال التغير.

(٣) بأن يكون المطهر زائدا على مقدار الكر بشيء حتى لا- ينفعل بتغير بعضه قبل زوال تغير النجس، لوضوح أن تغير بعض أجزائه يقتضى انفعال الجميع على تقدير عدم زيادة المطهر على الكر لأنه ماء قليل لاقى ماء متنجسا بالتغير فينجس.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣١٢

و لم يكف في التطهير. و الأولى إزالة التغير أولا ثم إلقاء الكر أو وصله به.

(مسألة ٦) تثبت نجاسة الماء (١) كغيره بالعلم.

طرق ثبوت النجاسة

إشارة

(١) قد وقع الخلاف بين الأعلام فيما تثبت به نجاسة الأشياء: فمنهم من اكتفى بمطلق الظن بالنجاسة، و نسب ذلك الى الحلبي، و منهم من ذهب الى انها لا تثبت إلا بالعلم الوجداني، و نسب ذلك الى ابن البراج، و هذان القولان في طرفي النقيض، حيث لم يعتمد

ابن البراج على البينة و خبر العادل، فضلا عن مطلق الظن بالنجاسة.

و المشهور بين الأصحاب عدم ثبوت النجاسة بمطلق الظن و انه لا ينحصر ثبوته بالعلم الوجداني، و لعل القائل باعتبار العلم في ثبوت النجاسة يرى اعتبار العلم في حدوثها و تحققها لا في بقائها، فإن استصحاب النجاسة مما لا اشكال فيه بينهم، و قد ادعى المحدث الأمين الأسترآبادي (ره) الإجماع على حجية الاستصحاب في الموضوعات.

و تحقيق الحال ان الاكتفاء بمطلق الظن لا- دليل عليه إلا ما توهمه القائل باعتباره من أن أكثر الأحكام الشرعية ظني، و النجاسة من جملتها فيكتفى فيها بالظن.

و فيه: أنه ان أريد بذلك ان الأحكام الشرعية لا- يعتبر في ثبوتها العلم الوجداني فهو صحيح إلا انه لا يثبت حجية مطلق الظن في الأحكام. و ان أريد به ان مطلق الظن حجة في ثبوت الأحكام الشرعية ففساده أظهر من أن يخفى، فإنه لا عبرة بالظن إلا فيما ثبت اعتباره فيه بالخصوص كالقبلة و الصلاة، اللهم إلا أن نقول بتمامية مقدمات الانسداد، فيكون الظن حجة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣١٣

.....

حينئذ، إلا أنها لو تمت فإنما تقتضى حجية الظن في الأحكام دون الموضوعات فهذا القول ساقط.

كما أن اعتبار خصوص العلم الوجداني في ثبوتها لا دليل عليه، و لعل الوجه في اعتباره تعليق الحكم بالنجاسة- في بعض الأخبار- على العلم بها كما في قوله (ع): كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر فإذا علمت فقد قدر .. «١». و قوله (ع): ما أبالي أبول أصابني أو ماء إذا لم أعلم «٢».

و فيه: أنه لا- يقتضى اعتبار العلم الوجداني في ثبوت النجاسة، فإن العلم بالنجاسة غاية للحكم بالطهارة كأخذ العلم بالحرمة غاية للحكم بالحلية في قوله (ع): كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام .. [٣] و من الظاهر ان المراد به ليس هو العلم الوجداني فحسب، و إلا لانسد باب الأحكام الشرعية لعدم العلم الوجداني في أكثرها، بل المراد بالعلم فيها أعم من الوجداني و التعبدى.

و «توضيحه»: ان العلم المأخوذ غاية في تلك الأخبار طريقي محض، و غير مأخوذ في الموضوع بوجه، و العلم الطريقي يقوم مقامه ما ثبت اعتباره شرعا كالبينة و خبر العادل و اليد و غيرها، فإن أدلة اعتبارها حاكمة على ما دل على اعتبار العلم في ثبوت النجاسة أو غيرها، فهذا القول أيضا

□

[٣] ورد ذلك في روايات أربع: الأولى و الثانية صحيحة عبد الله ابن سليمان و مرسله معاوية بن عمار المرويتان في الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة من الوسائل. و الثالثة و الرابعة موثقة مسعدة بن صدقة و صحيحة عبد الله بن سنان عن الصادق (ع) المرويتان في الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به من الوسائل كما ان الرابعة مروية أيضا في الباب ٦٥ من أبواب الأطعمة المحرمة من الوسائل.

(١) المرويتان في الباب ٣٧ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) المرويتان في الباب ٣٧ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣١٤

و بالبينة (١)

ساقط، فلا- بد من ملاحظة الأمور التي قيل بثبوت النجاسة بها. فان كان في أدلة اعتبارها ما دل بعمومه على حجيتها حتى في مثل

النجاسة فأخذ بها، وإلا فرجع إلى استصحاب الطهارة أو قاعدتها فمن جملة تلك الأمور البيئية:

ثبوت النجاسة بالبيئة:

إشارة

(١) فهل يعتمد على اخبار البيئة بنجاسة شيء مسبوق بالطهارة أو جهلت حالته السابقة بحيث لو لا تلك البيئة لحكمنا بطهارته؟ لا ينبغي الإشكال في اعتبارها، وان النجاسة تثبت بها شرعا، وإنما الكلام في مدرك ذلك

فقد استدلووا على اعتبار البيئة بوجوه:

(الوجه الأول): الإجماع على اعتبارها بين الأصحاب

. و «يدفعه»:

ان الإجماع على تقدير تحققه ليس إجماعا تعبديا قطعيا حتى يكشف عن قول المعصوم (ع) لاحتمال استناد المجمعين الى أحد الوجهين الآتين.

(الوجه الثاني): الأولوية القطعية

بتقريب: أن الشارع جعل البيئة حجة في موارد الترافع والمخاصمة، وقد قدمها على ما في قبالتها من الحجج كاليد ونحوها غير الإقرار، لأنه متقدم على البيئة، وما ثبتت حجيتها في موارد القضاء مع ما فيها من المعارضات فهو حجة في غيرها من الموارد التي لا معارض له بطريق أولى، وبالجملة اعتبار البيئة شرعا أمر غير قابل للإنكار. نعم ربما قيد اعتبارها في الشريعة المقدسة ببعض القيود حسب اختلاف المقامات، وأهميتها عند الشارع وعدمها، فاعتبر في ثبوت الزنا بالبيئة أن يكون الشهود أربعة كما اعتبر أن تكون الشهادة من الرجال في ثبوت الهلال وأسقط شهادة النساء في ذلك.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣١٥

.....

و «للمناقشة في هذه الأولوية مجال واسع»، لأن الخصومة والمرافعة لا بد من حلها، و فصلها بشيء حيث ان في بقائها بحالها ينجر الأمر إلى اختلال النظام، فما به ترتفع المخاصمات لا- يلزم أن يكون حجة على الإطلاق حتى في غير موارد المرافعة، و من هنا ترى ان الايمان مما تفصل به الخصومات شرعا مع انها لا تعتبر في غير موارد المرافعة، و على الجملة لا تقاس الخصومة بغيرها فالأولوية لا أساس لها.

(الثالث): رواية مسعدة بن صدقة:

كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، و ذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته و هو سرقة، و المملوك عندك و لعله حر قد باع نفسه أو خدع فبيع قهرا، أو امرأة تحتك و هي أختك أو رضيعتك، و الأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البيئة «١».

فإنها اشتملت على أمور ثلاثة، و دلت على ان اليد في الثوب، و أصالة عدم تحقق النسب أو الرضاع في المرأة، و الإقرار على العبودية

في العبد حجة معتبرة لا بد من العمل على طبقها إلا أن يعلم أو تقوم البينة على خلافها، فمنها يستفاد ان البينة حجة شرعا و معتبرة في إثبات الموضوعات المذكورة في الحديث من الملكية والأختية والحرية، فيترتب عليها أحكامها و حيث ان كلمة «الأشياء» جمع محلي باللام و هو من ألفاظ العموم، و لا سيما مع تأكيد بكلمة «كلها» فتعدى عنها إلى سائر الموضوعات التي لها أحكام و منها النجاسة، لأنها يترتب عليها جملة من الأحكام كحرمة الشرب و الأكل و عدم جواز الوضوء و الغسل به، و إذا قامت البينة على نجاسة شيء فلا مانع من ان ترتب عليها أحكامها.

و «دعوى»: ان الرواية إنما دلت على اعتبار البينة في الأحكام

(١) المروية في الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣١٦

.....

فلا يثبت بها اعتبارها في غيرها.

«مدفوعة»: بأن موردها خصوص الموضوعات التي لها أحكام حيث وردت في ثوب يشك في كونه ملكا للبائع أو مغصوبا، و في عبد لا يدرى انه حر أو رق و في امرأة يشك في أنها أجنبية أو من المحارم، و كل ذلك من الموضوعات التي يترتب عليها أحكام، و على الجملة ان الرواية تقتضى حجية البينة في الموضوعات و يؤيدها رواية عبد الله بن سليمان الواردة في الجبن: كل شيء حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان عندك ان فيه ميتة «١» و موردها الجبن الذي يشك في حرمة أكله إلا انها ضعيفة السند و من هنا جعلناها مؤيدة للمدعى.

و لا يخفى عليك ضعف هذا الاستدلال و ذلك: لأن الرواية و ان عبر عنها في كلام شيخنا الأنصاري (قده) بالموثقة إلا أنا راجعنا إلى حالها فوجدناها ضعيفة [٢] حيث لم يوثق مسعدة في الرجال، بل قد ضعفه المجلسي و العلامة و غيرهما. نعم ذكروا في مدحه ان رواياته غير مضطرب المتن، و ان مضامينها موجودة في سائر الموثقات و لكن شيئا من ذلك لا يدل على وثاقه الرجل، فهو ضعيف على كل حال و لا يعتمد على مثلها في استنباط الحكم الشرعي، و عليه فلا دليل على اعتبار البينة

[٢] الأمر و ان كان كما قرناه إلا ان الرجل ممن وقع في أسانيد كامل الزيارات و قد بنى - أخيرا - سيدنا الأستاذ - دام ظله - على وثاقه الرواة الواقعين في أسانيد الكتاب المذكور و من هنا عدل عن تضعيف الرجل و بنى على وثاقته إذا فالرواية موثقة.

(١) المروية في الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣١٧

.....

في الموضوعات.

و الذي يمكن أن يقال: ان لفظه «البينة» لم تثبت لها حقيقة شرعية و لا متشرعية، و إنما استعملت في الكتاب و الاخبار بمعناها اللغوية و هو ما به البيان و ما به يثبت الشيء، و منه قوله تعالى بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ «١»، و قوله حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ «٢» و قوله إِنْ كُنْتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي «٣» و غيرها من الموارد و من الظاهر انها ليست في تلك الموارد إلا بمعنى الحجج و ما به البيان، و كذا فيما ورد عن النبي (ص)

من قوله: إنما أفضى بينكم بالبينات و الايمان «٤» أى بالايمان و الحجج، و ما به يبين الشىء، و لم يثبت فى شىء من هذه الموارد ان البيئـة بمعنى عدلين و غرضه (ص) من قوله: إنما أفضى .. على ما نطقـت به جملة من الاخبار «٥» بيان ان النبي (ص) و سائر الأئمة (ع) سوى خاتم الأوصياء عجل الله فى فرجه لا يعتمدون فى المخاصمات و المرافعات على علمهم الوجدانى المستند إلى النبوة أو الإمامة، و إنما يقضون بين الناس باليمين و الحجـة سواء أطابقت للواقع أم خالفته كما هو صريح ما ورد عن النبي (ص) فى مخاصمة امرؤ القيس [٦] نعم يقضى قائمهم (ع) على طبق الواقع من

[٦] عن عدى عن أبيه قال: اختصم امرؤ القيس و رجل من حضرموت

(١) الفاطر ٣٥: ٢٥.

(٢) البيئـة: ٩٨: ١.

(٣) هود: ١١: ٢٨.

(٤) كما فى صحيحه هشام عن أبى عبد الله (ع) قال: قال رسول الله (ص):

إنما أفضى بينكم بالبينات و الايمان .. الوسائل الباب ٢ من أبواب كيفية الحكم و أحكام الدعوى.

(٥) راجع الباب ٢ و ٣ من أبواب كيفية الحكم و أحكام الدعوى من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣١٨

.....

دون أن يعتمد على شىء [١].

و على الجملة لم يثبت ان البيئـة بمعنى عدلين فى شىء من تلك الاستعمالات و انما هى بمعناها اللغوى كما مر، و البيئـة بهذا المعنى اصطلاح بين العلماء، و لعله أيضا كان ثابتا فى الدور الأخير من زمانهم (ع) و على ما ذكرناه فالرواية المتقدمة لا دلالة لها على اعتبار البيئـة بمعنى شهادة عدلين بل لا بد من إحراز حجيتها من الخارج. نعم لما علمنا خارجا أن الشارع كان يعتمد على اخبار العدلين فى المخاصمات و فى موارد القضاء بين الناس استكشفتنا من ذلك أن أخبار العدلين أيضا من مصاديق الحجـة، و ما به البيان، و بهذا نحرز أنه حجة على نحو الإطلاق من غير أن يختص اعتباره بموارد الخصومة و القضاء لأن اعتماد الشارع عليه يدلنا على ان اخبار العدلين حجة معتبرة فى مرتبة سابقة على القضاء، لا أنه صار حجة بنفس القضاء. و يؤيده مقابلة الايمان بالبينات فى الرواية المتقدمة، فإن الايمان تختص بموارد القضاء، و قد وقعت فى مقابلة البيئات: أى أفضى بينكم بما يعتبر فى خصوص القضاء، و بما هو معتبر فى نفسه على نحو الإطلاق، و هذا غاية ما أمكننا من اقامة الدليل على حجـة البيئـة فى الموضوعات، و ما ذكرناه ان تم فهو و إلا فلا دليل على ثبوت النجاسة بالبيئـة كما عرفت.

إلى رسول الله (ص) فى أرض. فقال: أ لك بيئـة؟ قال: لا. قال:

فيمينه قال: اذن و الله يذهب بأرضى. قال: ان ذهب بأرضك ييمينه كان ممن لا ينظر الله اليه يوم القيامة، و لا يزكيه و له عذاب أليم قال:

ففزع الرجل و ردها إليه. الوسائل الباب ٣ من أبواب كيفية الحكم.

[١] صحيحه أبى عبيدة الحذاء عن أبى جعفر (ع) فى حديث قال:

إذا قام قائم آل محمد (ص) بحكم بحكم داود (ع) لا يسأل بينة. المروية في الباب ١ من أبواب كيفية الحكم من الوسائل. التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ١، ص: ٣١٩ و بالعدل الواحد (١) على اشكال لا يترك فيه الاحتياط

ثم ان هذا كله فيما إذا لم نقل باعتبار خبر العدل الواحد في الموضوعات و إلا فلا حاجة الى إثبات حجية البيئته فيها كما هو ظاهر، نعم تظهر ثمره حجية البيئته في نفسها فيما إذا قامت على نجاسة ما أخبر ذو اليد عن طهارته و سيجيء بيان ذلك عن قريب.

و يرد على هذا الوجه أمور:

«الأول»: ان صحة المعاملات لا تتوقف على مالية العوضين نوعا

و العقلاء و العرف شاهدان على هذا المدعى، لصحة بيع ما لا مالىة له نوعا كما إذا أراد شراء خط والده مع فرض انه ردى و لا يساوى عند العقلاء بشيء إلا- أنه يبذل بإزائه المال بداعى أنه خط والده، فالمالية النوعية غير معتبرة في صحة البيع بوجه، و أما تعريف المصباح المنير فلا اعتبار له لأنه في مقام شرح الاسم و ليس بصدد بيان ما يعتبر في ماهية البيع و حقيقته.

«الثانى»: هب أن المالية معتبرة فى العوضين

إلا- ان ذلك لا يمنع عن جواز بيع الأبوال، لغرض التداوى بها لبعض الأمراض فحكم الأبوال حكم سائر الأدوية التى لا يتلى بها إلا فى بعض الأوقات، و معه يبذل بإزائها الأموال للتجار بها لا- لأجل الحاجة إليها فهل ترى بطلان بيع الأدوية ممن لا يحتاج إليها بالفعل؟ فالمنع عن بيع الأبوال من جهة ان الحاجة إلى التداوى بها قليلة مما لا يصغى اليه.

«الثالث»: هب انا سلمنا كلا الأمرين

، و قلنا بعدم صحة بيع الأبوال المذكورة إلا ان فى صدق عنوان التجارة عن تراض على معاملة التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة، ١، ص: ٤٧٢

.....

الأبوال غنى و كفاية، و بذلك يحكم بصحتها، و التجارة أعم من البيع و غير مقيدة بالمالية فى العوضين.

و «ثانيهما»: ما ربما يوجد فى بعض الكتب

من قوله (ص):

ان الله إذا حرم أكل شيء حرم ثمنه [١] و أبوال الحيوانات مما يحرم اكله و عليه فيع الأبوال باطل و هذه الرواية على تقدير ثبوتها كما تدل على بطلان بيع أبوال الحيوانات المحللة كذلك تدل على بطلان بيع أرواثها بملاك

[١] المستدرک، الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به ص ٤٢٧ عن غوالى اللئالى عن النبى (ص) قال: لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها و أكلوا ثمنها و ان الله إذا حرم على قوم أكل شيء حرم عليهم ثمنه، و نقله عن دعائم الإسلام أيضا باختلاف يسير. و فى السنن الكبرى للبيهقى ج ٦ ص ١٣ باب تحريم بيع ما يكون نجسا لا يحل اكله عن خالد الحذاء عن بركة أبى الوليد عن ابن عباس قال:

رأيت رسول الله (ص) جالسا عند الحجر فرفح بصره إلى السماء فضحك وقال لعن الله اليهود «ثلاثا» ان الله تعالى حرم عليهم الشحوم فباعوها و أكلوا أثمانها و ان الله إذا حرم على قوم أكل شيء حرم عليه ثمنه.

و رواه أبو داود في السنن ج ٣ ص ٣٨ من الطبعة الحديثة عن ابن عباس.

و في المسند لأحمد بن حنبل ج ١ ص ٢٩٣ عن خالد الحذاء عن بركة بن العريان المجاشعي قال: سمعت ابن عباس يحدث قال: قال رسول الله (ص) لعن الله اليهود .. إلخ و ليست فيها كلمة «ثلاثا» و في ص ٢٤٧ بهذا السند عن ابن عباس قال كان رسول الله (ص) قاعدا في المسجد مستقبلا الحجر فنظر إلى السماء فضحك ثم قال لعن الله .. إلخ من دون لفظه «ثلاثا».

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٧٣

و أما بيعهما من غير المأكول فلا يجوز (١).

حرمة أكلها.

و الذي يسهل الخطب ان هذه الرواية لم تصل إلينا بطرقنا و انما نقلت من طرق العامة فهي ساقطة عن الاعتبار بل و في جوهر النقي في حاشية سنن البيهقي [١] ان عموم هذه الرواية متروك اتفاقا. فإذا كان هذا حال الرواية عندهم فكيف يسوغ لنا العمل على طبقها.

ثبوت النجاسة بأخبار العدل

(١) المعروف ان خبر الواحد لا- يكون حجة في الموضوعات، و ذهب جماعة إلى حجيتها فيها كما هو حجة في الاحكام و هذا هو الصحيح، و الدليل على اعتباره في الموضوعات هو الدليل على حجيتها في الأحكام، و العمدة في ذلك هو السيرة العقلائية القطعية، لأنهم لا يزالون يعتمدون على أخبار الآحاد فيما يرجع الى معاشهم و معادهم، و حيث لم يردع عنها في الشريعة المقدسة فتكون حجة ممضاة من قبل الشارع بلا فرق في ذلك بين الموضوعات و الاحكام.

و قد يتوهم كما عن غير واحد منهم ان السيرة مردوعة بما ورد في ذيل رواية مسعدة المتقدمة من قوله (ع) و الأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيئته، حيث حصر ما يثبت به الشيء في الاستبانة، و قيام البيئته عليه فلو كان خبر العادل كالبيئته معتبرا شرعا لبيئته (ع) لا محالة: و يدفعه:

«أولا»: ان الرواية ليست بصدد حصر المثبت فيهما لوضوح ان النجاسة و غيرها كما تثبت بهما كذلك تثبت بالاستصحاب و بأخبار ذي اليد كما يأتي عن قريب.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٢٠

.....

و «ثانيا»: ان الرواية غير صالحة للردعية، لضعفها.

و «ثالثا»: ان عدم ذكر اخبار العادل في قبال البيئته و العلم انما هو لأجل خصوصية في مورد الرواية، و هي ان الحلية في مفروض الرواية كانت مستندة الى قاعدة اليد في مسألة الثوب و من المعلوم انه لا اعتبار لأخبار العادل مع اليد، و كأنه (ع) بصدد بيان ما هو معتبر في جميع الموارد على وجه الإطلاق.

و «رابعا»: البيئته في الرواية كما تقدم بمعنى الحجة و ما به البيان، و هو الذي دلت الرواية على اعتباره في قبال العلم الوجداني، و اما ان الحجة أي شيء فلا دلالة للرواية عليه، و لا بد من إحراز مصاديقها من الخارج، و قد استكشفتنا حجية اخبار العدلين من اعتمادهم (ع)

عليه في المخاصمات، فإذا أقمنا الدليل من السيرة أو غيرها على اعتبار خبر العدل أيضا فلا محالة يدخل تحت كبرى الحجّة و ما به البيان، و يكون معتبرا في جميع الموارد على نحو الإطلاق بلا فرق في ذلك بين الموضوعات و الاحكام. بل يمكن ان يستدل على حجية اخبار العادل في الموضوعات بمفهوم آية النبي على تقدير ان يكون لها مفهوم. نعم الاستدلال على حجية الخبر في الموضوعات الخارجية بالأخبار الواردة في موارد خاصة في غاية الإشكال فلا يمكن ان يستدل عليه بما دل على اعتبار خبر الثقة في دعوى ان المرأة امرأته [١]، و ما ورد في جواز الاعتماد على أذان المؤذن الثقة [٢] و غير

[١] موثقة زرعة عن سماعة قال: سألت عن رجل تزوج أمة «جارية» أو تمتع بها فحدثه رجل ثقة أو غير ثقة فقال ان هذه امرأتى و ليست لى بينة فقال: ان كان ثقة فلا يقربها و ان كان غير ثقة فلا يقبل منه. المروية في الباب ٢٣ من أبواب عقد النكاح و أولياء العقد من الوسائل.

[٢] كما ورد في جملة من الاخبار و قد عقد لها في الوسائل بابا

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٢١

و بقول ذى اليد (١) و ان لم يكن عادلا.

ذلك مما ورد في موارد معينة. فإن غاية ما يثبت بذلك هو اعتبار خبر الثقة في تلك الموارد خاصة، و لا يمكن التعدي عنها الى غيرها و العمدة في اعتباره هو السيرة العقلانية و هى كما مر غير مختصة بمورد دون مورد. بل و عليها لا نعتبر العدالة أيضا في حجية الخبر لان العقل لا يخصصون اعتباره بما إذا كان المخبر متجنباً عن المعاصى، و غير تارك للواجبات إذ المدار عندهم على كون المخبر موثوقا به و ان كان فاسقا أو خارجا عن المذهب، بل و لا نعتبر الوثوق الفعلى أيضا في اخباره، فان اللانزم ان يكون المخبر موثوقا به في نفسه سواء أفاد اخباره الوثوق للسامع فعلا- أم لم يفده، و كيف كان فلا- ينبغي الإشكال في اعتبار خبر العدل في الموضوعات و مع ذلك فالأولى رعاية الاحتياط.

نبوت النجاسة بقول ذى اليد

(١) اعتبار قول ذى اليد في طهارة ما بيده و نجاسته على ما ذكره صاحب الحدائق (قده) أمر اتفقي بين الأصحاب، و لا خلاف فيه عندهم، و إنما الكلام في مدركه، و المستند في ذلك هو السيرة العقلانية القطعية،

و هو باب ٣ من أبواب الأذان و الإقامة و فى بعضها: المؤذن مؤتمن و فى آخر: المؤذنون أمناء المؤمنين على صلاتهم و صومهم و لحومهم و دمائهم ..

و يستفاد اعتبار أذان الثقة أيضا عما ورد فى عيون الاخبار عن أحمد بن عبد الله القزوينى «القروى» عن أبيه المروية فى الباب ٥٩ من أبواب المواقيت و ما رواه الفضل بن شاذان فى العلل عن الرضا (ع) الحديث ١٤ من الباب ١٩ من أبواب الأذان و الإقامة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٢٢

.....

و لعل منشأها ان ذا اليد أعرف بطهارة ما فى يده و أدرى بنجاسته هذا.

على انه يمكن أن يستدل على اعتبار اخباره بالطهارة بما علل به جواز الشهادة استنادا إلى اليد: من انه لو لا ذلك لما بقى للمسلمين

سوق [١] و تقريب ذلك: انا نعلم بنجاسة جملة من الأشياء بالوجدان كنجاسة يد زيد و لباسه، و لا سيما في الذبائح، للعلم القطعي بنجاستها بالدم الذى يخرج عنها بعد ذبحها، فلو لم نعلم على اخبار ذى اليد بطهارة تلك الأشياء بعد تنجسها للزم الحكم بنجاسة أكثر الأشياء و هو يوجب اختلال النظام، و معه لا يبقى للمسلمين سوق. و أما اخباره بالنجاسة فيمكن أن يستدل على اعتباره بالأخبار الناهية عن بيع الدهن المتنجس للمشتري إلا- مع الاعلام بنجاسته ليستصبح به تحت السماء [٢] لأنها دلت دلالة تامة على ان اخبار البائع- و هو ذو اليد-

[١] و هو رواية حفص بن غياث عن أبي عبد الله (ع) قال: قال له رجل إذا رأيت شيئاً فى يدى رجل يجوز لى أن أشهد انه له؟ قال: نعم، قال الرجل: أشهد انه فى يده و لا أشهد انه له فعله لغيره فقال أبو عبد الله (ع) أ فيحل الشراء منه؟ قال: نعم، فقال أبو عبد الله: فعله لغيره فمن أين جاز لك أن تشتريه و يصير ملكا لك ثم تقول بعد الملك هو لى و تحلف عليه و لا يجوز أن تنسبه إلى من صار ملكه من قبله إليك؟! ثم قال أبو عبد الله (ع) لو لم يجز هذا لم يبق للمسلمين سوق. المروية فى باب ٢٥ من أبواب كيفية الحكم و أحكام الدعوى.

[٢] ففى صحيحه معاوية بن وهب: «و الزيت يستصبح به». و فى موثقته «و بينه لمن اشتراه ليستصبح به». و فى بعض الروايات: «فأسرج به». و فى بعضها الآخر: «فبيتاغ للسراج». المرويات فى الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٢٣

.....

بنجاسة المبيع حجة على المشتري و معتبر فى حقه، و معه لا يجوز للمشتري أكل الدهن المتنجس، و لا غيره من التصرفات المتوقفة على طهارته التى كانت جائزة فى حقه لو لا إعلام البائع بنجاسته، فلو لم يكن إخباره حجة على المشتري لكان إخباره بها كعدمه و لم يكن لحرمة استعماله فيما يشترط فيه الطهارة وجه، و لم أر من استدل بهذه الأخبار على اعتبار قول ذى اليد، مع انها هى التى ينبغى أن يعتمد عليها فى المقام و أما غيرها من الأخبار التى استدل بها على اعتباره فلا يخلو عن قصور فى سندها أو فى دلالتها.

(منها): ما رواه عبد الله بن بكير قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل أعار رجلا ثوبا فصلى فيه و هو لا يصلى فيه قال: لا يعلمه، قال: قلت: فإن أعلمه؟ قال: يعيد «١» حيث دلت على أن اخبار المعير- أعنى من بيده الثوب- بأنه مما لا يصلى فيه حجة فى حق المستعير، و انه يوجب إعادة فى حقه. إلا أنها قاصرة الدلالة على اعتبار قول ذى اليد، إذ لا تجب إعادة الصلاة على من صلى فى النجس جاهلا ثم علم بوقوعها فيه، فضلا عما إذا لم يعلم بذلك بل أخبر به ذو اليد.

و «منها»: غير ذلك من الروايات فليلاحظ و على الجملة ان السيرة العقلائية، و لزوم الاختلال، و الأخبار الواردة فى وجوب إعلام المشتري بنجاسة الدهن تقتضى اعتبار قول ذى اليد مطلقا.

و قد استثنى من ذلك مورد واحد و هو اخبار ذى اليد بذهاب ثلثي العصير بعد غليانه فيما إذا كان ممن يرى حلية شربه قبل ذهاب الثلثين أو كان يرتكبه لنفسه، و ذلك لأجل النص [٢]

[٢] صحيحه معاوية بن عمار قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل من أهل المعرفة بالحق يأتيني بالبختج و يقول قد طبخ على الثلث و أنا أعرف

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٢٤

و لا تثبت بالظن المطلق على الأقوى (١).

(مسألة ٧) إذا أخبر ذو اليد بنجاسته و قامت البيئـة على الطهارة قدمت البيئـة (٢)

بل و في بعض الأخبار [١] اشتراط الايمان و الورع أيضا في اعتبار الاخبار عن ذهاب ثلثي العصير الذي هو اخبار عن حليته و عن طهارته أيضا إذا قلنا بنجاسة العصير العنبي بالغليان و هذه مسألة أخرى ستتـكلم عليها في محلها ان شاء الله، و الكلام فعلا في اعتبار قول ذي اليد في غير ما قام الدليل فيه على عدم اعتباره.

(١) قد تقدم الكلام في وجه ذلك فراجع.

(٢) فان قلنا ان البيئـة بما هي لا اعتبار بها و المعتبر هو اخبار العادل و الثقة، و بهذا صارت البيئـة أيضا حجة، لأنها اخبار عادل انضم اليه اخبار عادل آخر، فأخبار ذي اليد متقدم على البيئـة، و ذلك: لأن مدرـك اعتبار الخبر الواحد هو السيرة و بناء العقلاء، و من الظاهر انه لا بناء منهم على اعتباره عند معارضة أخبار ذي اليد، و من هنا لا يعتنى باخبار العادل إذا أخبر بغصبيـة ما في يد أحد أو بوقفيته.

أنه يشربه على النصف أو فأشربه بقوله و هو يشربه على النصف؟ فقال:

لا تشربه قلت: فرجل من غير أهل المعرفة ممن لا نعرفه يشربه على الثلث و لا يستحله على النصف يخبرنا ان عنده بختجا على الثلث و قد ذهب ثلثاه و بقي ثلثه يشرب منه؟ قال: نعم. المروية في الباب ٧ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

[١] ففي موثقه عمار: ان كان مسلما ورعا فلا بأس. و في رواية على بن جعفر عن أخيه (ع) لا يصدق إلا أن يكون مسلما عارفا. المرويتين في الباب ٧ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٢٥

و إذا تعارض البيئتان (١) تساقطتا إذا كانت بيئـة الطهارة مستندة إلى العلم و ان كانت مستندة إلى الأصل تقدم بيئـة النجاسة

و اما إذا قلنا باعتبار البيئـة بما هي بيئـة، لأن النبي (ص) كان يقضى بالحجج و قد طبقها على شهادة عدلين فالبيئـة تتقدم على اخبار ذي اليد، لإطلاق دليل اعتبارها، و قد كان النبي (ص) يقدمها على قول ذي اليد في موارد المخاصمة و كان يقضى فيها بالبيئات، مع ان الغالب فيها قيام البيئـة على خلاف قول ذي اليد. و هذه ثمره مهمة بين القول باعتبار البيئـة بما هي، و القول باعتبارها من أجل حجية خير العادل.

تعارض البيئتين

إشارة

(١) إذا قامت بيئـة على نجاسة شيء و بيئـة أخرى على طهارته فلا يخلو:

ما ان تستند احدي البيئتين إلى العلم الوجداني و ثانيتهما إلى الأصل بناء على جواز الشهادة استنادا إلى الأصل. و اما ان يستند كل منهما إلى الأصل.

و اما أن يستندا إلى العلم الوجداني فالصور ثلاث:

(أما الصورة الأولى):

فلا كلام في ان البيئه المستنده إلى العلم متقدمه على البيئه الأخرى المستنده إلى الأصل، لأن الأصل إنما يجرى مع الشك، ولا شك مع قيام البيئه على طهاره شيء أو نجاسته، فلا مستند للشهادة في البيئه المستنده إلى الأصل.

و (أما الصورة الثانية): و هي صورة استناد البيئتين إلى الأصل

. فإن استندت بيئه الطهاره إلى أصالة الطهاره، و استندت بيئه النجاسه إلى الاستصحاب قدمت بيئه النجاسه، فإنه تثبت بها النجاسه، السابقة فيجرى في مورده الاستصحاب، و هو حاكم على أصالة التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهاره ١، ص: ٣٢٦ (مسألة ٨) إذا شهد اثنان بأحد الأمرين و شهد أربعة بالآخر (١) يمكن بل لا يبعد تساقط الاثنتين بالاثنتين، و بقاء الآخرين

الطهاره. و ان استند كل منهما إلى الاستصحاب فلا محالة يقع التعارض بينهما بالإضافة إلى الحالة السابقة، فإن إحدى البيئتين تخبر بالدلالة الالتزامية عن نجاسة الشيء سابقا كما ان البيئه الأخرى تخبر عن طهارته السابقة بالدلالة الالتزامية، و من الظاهر ان الشيء الواحد يستحيل أن يتصف بحالتين متضادتين في زمان واحد فتعارض البيئتان و تتساقطان بالمعارضه، و يرجع إلى قول ذي اليد ان كان، أو إلى غيره من مثبتات الطهاره أو النجاسه.

و كذلك الحال في (الصورة الثالثة) أعني صورة استناد البيئتين إلى العلم الوجداني

، لأن الشيء الواحد لا يمكن أن يكون طاهرا و نجسا في زمان واحد فيتعارض البيئتان و تتساقطان، لما قدمناه في محله من ان دليل الاعتبار لا يشمل كلا المتعارضين، لاستحالة اجتماع الضدين أو النقيضين و لا أحدهما المعين لأنه بلا مرجح و لا أحدهما لا بعينه، لأنه ليس فردا ثالثا غيرهما سواء أ كانت الشبهة موضوعية أم كانت حكمية فلا بد من الرجوع إلى غير البيئه من المثبتات.

أكثرية إحدى البيئتين عددا

(١) بان كان عدد إحدى البيئتين أكثر من عدد الأخرى، و قد احتمل في المتن بل لم يستبعد تقديم بيئه الأكثر بدعوى: ان الاثنتين يعارض الاثنتين من الأربعة فيبقى الاثنان الآخرا منها سليما عن المعارض. إلا أن هذه الدعوى لا يمكن تميمها بدليل، و ذلك لأن دليل اعتبار البيئه إنما دل على اعتبار الشهادات و البيئات الخارجيه، و من الظاهر أنه

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهاره ١، ص: ٣٢٧

.....

يستحيل أن يشمل كل بيئه خارجيه حتى ما كان منها متعارضاً، لأن شموله لأحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح، و شموله لهما مستلزم للجمع بين المتناقضين أو الضدين فلا محيص من سقوط المتعارضين عن الاعتبار، و نسبة دليل الاعتبار الى كل من الأكثر و الأقل على حد سواء، فان كل اثنتين من الأربعة تعارض شهادتهما شهادة البيئه الأخرى، فمقتضى المعارضه سقوط المتعارضين عن الاعتبار كانا متساويين في العدد أم كانا مختلفين.

و على الجملة حال البيئتين المتعارضتين حال الخبرين المتعارضين، فكما ان رواية إذا عارضها روايتان لا يمكن أن يقال: أن واحدة منهما تعارض الرواية الواحدة، و تبقى الثانية سليمة عن المعارض، لأن نسبة دليل الاعتبار الى كل من المتعارضين على حد سواء، و

الرواية الواحدة معارضة لكل من الروايتين فيسقط المتعارضان معا عن الاعتبار، فكذلك الحال في البيئتين المتعارضتين، و من الغريب أنه «قده» لم يلتزم بذلك في الخبرين و التزم به في المقام. نعم ذكرنا في محله أن احدى الروايتين المتعارضتين إذا كانت مشهورة- أى واضحة و ظاهرة عند الجميع- سقطت النادرة من الاعتبار إلا أن هذا أجنبى عن الترجيح بالأكثرية، حيث أنها لا توجب سقوط معارضتها عن الاعتبار فالشهرة الموجبة للترجيح أو السقوط بمعنى الظهور و الوضوح لا بمعنى الكثرة العددية.

أجل ورد في بعض فروع القضاء- و هو ما إذا ادعى أحد مالا- على آخر، و أقام بينه و أقام من عليه المال أيضا بينه على خلاف المدعى، و وصلت النوبة إلى الاستحلاف. و لم يكن ترجيح لأحدهما على الآخر- ان الحلف يتوجه الى من كانت بينته أكثر [١] و لكن ذلك ليس من جهة ان الكثرة العددية

[١] صحيحة أبى بصير قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يأتي القوم فيدعى دارا في أيديهم و يقيم البينة و يقيم الذى فى يده الدار التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٢٨

(مسألة ٩) الكرية تثبت بالعلم و البينة (١) و فى ثبوتها بقول صاحب اليد وجه (٢) و ان كان لا يخلو عن اشكال.

توجب سقوط معارضتها عن الاعتبار و إلا لم تصل النوبة إلى الاستحلاف بل هو من جهة الترجيح فى الاستحلاف مع فرض بقاء البيئتين على اعتبارهما فى ذاتهما، و فى بعض الروايات ان الاستحلاف يستخرج بالقرعة [١] و كيف كان الترجيح بالكثرة العددية لا يرجع الى محصل.

ما تثبت به الكرية

(١) إذ لا امتياز للكرية من بين سائر الموضوعات الخارجية فلا إشكال فى انها تثبت بالبينة كما تثبت بالعلم الوجدانى.

(٢) التحقيق ان الكرية لا تثبت باخبار ذى اليد، و لا تقاس الكرية بالطهارة و النجاسة، حيث انا أثبتنا اعتبار قوله فيهما بالسيرة المستمرة إلى زمانهم (ع) و ببعض الأخبار المتقدمة و أما فى المقام فلم ترد فيه رواية، و أما السيرة فهى أيضا غير متحققه، فإن السيرة العملية مقطوع العدم إذ الكرية بالكيفية المتعارفة فى زماننا لم تكن ثابتة فى زمانهم (ع) حتى يقال بأن السيرة العملية جرت على قبول قول ذى اليد فى الكرية، فلو أخبر

البينة أنه ورثها عن أبيه و لا يدري كيف كان أمرها، قال: أكثرهم بينه يستحلف و تدفع إليه. المروية فى الباب ١٢ من أبواب كيفية الحكم من الوسائل.

[١] كما يستفاد من صحيحى عبد الرحمن بن أبى عبد الله و داود بن سرحان عن أبى عبد الله (ع) و غيرهما مما نقله فى الوسائل فى الباب ١٢ من كيفية الحكم و احكام الدعوى.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٢٩

.....

مالك الدار عن ان الماء الموجود فى الحوض كر لا دليل على اعتبار قوله.

و اما دعوى السيرة الارتكازية- بتقريب أن المشرعة بارتكازهم لا يفرقون فى قبول قول ذى اليد بين الطهارة و الكرية، و ان الكرية أيضا لو كانت متحققه فى زمانهم (ع) لكانوا يعتمدون على اخباره عن الطهارة و النجاسة، نظير الإجماع التقديرى الذى ادعاه شيخنا

الأنصاري (قده) في دليل الانسداد.

فهى أيضا لا- ترجع إلى ركن وثيق و ذلك: لأن الارتكاز ان رجع إلى المكلفين بأنفسهم كان حكمه حكم الأمور الموجودة خارجا نظير اشتراط التساوى فى المالىة فى باب المعاملات، لأن المعاملة مبادلة فى أشخاص العوضين مع التحفظ على مقدار ماليتهما حيث ان البشر يحتاج إلى تبديل الأعيان بالضرورة، لاحتياج بعضهم إلى اللباس و آخر إلى الفراش، و ثالث إلى المأكل فيتبادلون لرفع احتياجاتهم مع التحفظ على مالىة الأموال، فاشتراط التساوى بين العوضين أمر ارتكازى للعقلاء بأنفسهم، فلو باع ما يسوى فلسا بدرهم يثبت للمشتري خيار تخلف الشرط الارتكازى، و هو كالشرط المصرح به حقيقه و بهذا أثبتنا خيار الغبن فى محله حيث لم نجد دليلا آخر عليه هذا فيما إذا كان الارتكاز راجعا إلى نفس المكلفين.

و اما إذا لم يرجع إلى المكلفين بأنفسهم فلا اعتبار به و هذا كالارتكاز على قبول قول ذى اليد فى الاخبار عن الكرية، إذ السيرة بما هى لا تكون حجة بل يتوقف اعتبارها على أمر آخر أجنبى عن المكلفين، و هو تقريرهم و عدم ردعهم (ع) عنها، و استكشاف ذلك إنما يمكن فيما إذا كان العمل بمراى و مسمع منهم (ع) فان فى مثله إذا لم يردعوا عنها استكشف عنه إمضاءهم بذلك العمل، و هذا غير متحقق فى السيرة الارتكازية، لأننا لو سلمنا أن المتشرعة فى عصرهم عليهم السلام لو أخبرهم ذو اليد بكرية

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٣٠

كما ان فى اخبار العدل الواحد أيضا اشكالا (١).

(مسألة ١٠) يحرم شرب الماء النجس (٢) إلا فى الضرورة

ماء لعملوا به لم يترتب على ذلك أثر شرعى فإن السيرة بما هى لا حجة فيها كما مر بل تتوقف على الإمضاء و عدم الردع عنها، و لا علم لنا بأن الأئمة لم يكونوا يردعون عن عملهم بأخبار ذى اليد عن الكرية على تقدير تحققها فى زمانهم، فالإنصاف ان السيرة فى الكرية غير تامة.

و يزيد هذا الاشكال و يقوى فى اخبار ذى اليد عما هو خارج عن تحت اختياره بالقبلة فى داره أو فى غيرها، لان الدار و إن كانت تحت يده إلا- أن كون الكعبة فى هذا الطرف أو فى الجانب الآخر أمر أجنبى عنه بالمرّة فلا تثبت القبلة باخباره اللهم إلا أن يوجب الوثوق أو كان المخبر بنفسه موثوقا به.

(١) قد عرفت عدم الإشكال فى اعتبار خبر العدل الواحد فى الموضوعات الخارجية كالأحكام، و أسلفنا أن الكرية لا امتياز لها عن بقية الموضوعات و عليه فخير العدل الواحد مما لا إشكال فى اعتباره فى الكرية كغيرها.

حرمه شرب الماء النجس

(٢) للروايات المتضادة [١] و ان لم ينقل صاحب الوسائل فى هذا

[١] كصحيحه حريز و روايه أبى خالد القمط الناهيتين عن شرب الماء الذى تغير بريح الجيفة أو غيرها من النجاسات المرويتين فى الباب ٣ من أبواب الماء المطلق من الوسائل و نظيرهما موثقه سماعة المروية فى الباب المذكور و صحيحه على بن جعفر و موثقه سعيد الأعرج الناهيتين عن شرب ماء الجرّة التى فيها الف رطل وقع فيه أوقية بول أو التى تسع مائة رطل يقع فيها

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٣١

و يجوز سقيه (١) للحيوانات بل و الأطفال أيضا (٢)

في هذا الباب غير رواية واحدة «١» على ان حرمة شرب الماء النجس مما لم يقع فيه خلاف بين الأصحاب بل كادت أن تلحق بالواضحات.

(١) وهذا للاتفاق على جواز سقى الماء النجس للحيوانات، لأنها خارجة عن سنخ البشر و لم يدلنا دليل على حرمة سقيه للحيوان، نعم لا تبعد كراهته كما تستفاد من بعض الاخبار [٢].

(٢) قد وقع الإشكال في جواز سقى الماء النجس للأطفال بعد الاتفاق على جواز سقيه للحيوان، و على حرمة سقيه للمكلفين. و ربما قيل بعدم الجواز نظرا إلى ان الأحكام الشرعية تابعة للمصالح و المفسدات الواقعتين، و حرمة شرب النجس على المكلفين تكشف عن وجود مفسدة في شربه،

أوقية من دم، المرويتين في الباب ٨ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

و موثقتا سماعه و عمار الساباطي الأمرتين بإهراق الماءين الذين وقع في أحدهما قدر لا يدري أيهما هو و التيمم بعد ذلك المرويتين أيضا في الباب ٨ من أبواب الماء المطلق من الوسائل. و موثقة أبي بصير حيث ورد في ذيلها: فإن أدخلت يدك في الماء و فيها شيء من ذلك (قدر بول أو جنابة) فأهرق ذلك الماء و نظيرها صحيحة أبي نصر و موثقة سماعه المرويات أيضا في الباب المذكور فان الماء النجس لو جاز شربه لم يكن لأمره (ع) بالإهراق في تلك الروايات وجه إلى غير ذلك من الاخبار.

[٢] هو ما رواه أبو بصير عن أبي عبد الله (ع) قال: سألته عن البهيمة تسقى أو تطعم ما لا يحل للمسلم أكله أو شربه أ يكره ذلك؟ قال:

نعم يكره ذلك المروية في الباب ١٠ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

(١) و هي موثقة سعيد الأعرج التي قدمنا نقلها و قد رواها في الوسائل في الباب المتقدم و في الباب ١٣ من أبواب الماء المطلق.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٣٢

.....

و عليه فلا يجوز سقيه للأطفال لأنهم و ان لم يكلفوا بالاجتناب عن شربه، لعدم قابليتهم للتكليف إلا ان مفسدة شربه باقية بحالها، و لا يرضى الشارع بإلقاء الأطفال في المفسدة و للمناقشة في ذلك مجال واسع:

أما «أولا»: فلأن المفسد و المصالح إنما نعترف بهما في الاحكام أو في متعلقاتها، و مع عدم الحكم لا طريق إلى كشف المفسدة و المصلحة، و لعل المفسدة مختصة بالشرب الصادر عن المكلفين فلا مفسدة في شرب الأطفال أصلا، فحكمه حكم شرب الماء الطاهر بالإضافة إليهم.

و أما «ثانيا»: فلأننا لو سلمنا وجود المفسدة في شرب غير المكلفين فلا نسلم أنها بمرتبة تقتضى حرمة التسيب إليها، فلا يحرم على المكلفين إيجادها بواسطة الأطفال و المجانين. و ذلك لان المفسدة الكائنة في الأفعال على نحوين:

«فتارة»: تبلغ مفسدتها من الشدة و القوة مرتبة لا يرضى الشارع بتحققها خارجا، و لو بفعل غير المكلفين، و هذا نظير شرب الخمر حيث يحرم سقيه الصبيان، و في مثله يجب الردع و الزجر فضلا عن جواز التسيب اليه، و كذا في مثل اللواط و الزنا و نظائرهما، و قد لا يرضى بمطلق وجوده و صدوره و لو من غير الإنسان فضلا عن الأطفال كما في القتل فإنه مبغوض مطلقا و لا يرضى بصدوره و لو كان بفعل حيوان أو جماد فيجب على المكلفين ردع الحيوان و منع الجماد عن مثله.

و «أخرى»: لا تبلغ المفسدة تلك الدرجة من الشدة، و في مثلها لم يدل دليل على حرمة إيجادها بفعل غير المكلفين، لأن المبغوض

إنما هو صدورها عن المكلفين، و لا دليل على مبغوضية مطلق وجودها عند الشارع، و ما نحن فيه من هذا القبيل حيث لم يقيم دليل على مبغوضية شرب النجس على الإطلاق، فلا مانع من سقيه للأطفال، و لا سيما إذا

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٣٣

.....

كانت النجاسة مستندة إلى نفس الأطفال، لتنجس أيديهم أو أفواههم الموجب لتنجس الماء بملاقاتهما هذا كله في السقي.

و هل يجب الاعلام بنجاسته إذا شربه أحد المكلفين جهلا أو نسيانا؟

الظاهر عدم وجوبه، و ذلك لعدم الدليل عليه، لأن أدلة وجوب النهي عن المنكر مختصة بما إذا كان الفاعل عالما ملتفتا إلى حرمة عمله، بل قد تجب مدافعتة حيثئذ و ردعه مع تحقق شرائطه، و أما إذا صدر عن الجاهل بحرمة فلم يدل دليل على وجوب إعلامه و ردعه، و لو مع العلم بفعليته المفسدة في حقه، لأنه لا-يصدر على وجه مبغوض لجهل فاعله و هو غير محرم عليه ظاهرا فلا يدخل اعلامه تحت عنوان النهي عن المنكر- لعدم كون الفعل منكرا في حقه- و لا تحت عنوان تبليغ الأحكام الكلية الإلهية و هو ظاهر.

هذا كله في موارد إباحة الفعل ظاهرا و أظهر منه الحال في موارد الإباحة الواقعية، كما إذا صدر الفعل عن نسيان أو غفلة، فإن الناسي و الغافل غير مكلفين واقعا، و لا يصدر الفعل عنهما على وجه حرام.

و هل يحرم التسيب الى شرب الماء النجس و إصداره عن المكلفين؟

كما إذا قدم الماء النجس إلى غيره ليشربه و هو جاهل. الأول هو الصحيح، لأن التسيب إلى الحرام حرام و إن قلنا بعدم وجوب الاعلام، و ذلك:

لأن النهي المتعلق بشيء يدلنا بحسب الارتكاز العرفي ان مبغوض الشارع مطلق وجوده سواء أ كان مستندا إلى المباشرة أم إلى التسيب، فإذا نهى السيد عبده عن الدخول عليه فيستفاد منه بالارتكاز العرفي أن المبغوض عنده مطلق الدخول سواء أ كان بمباشرة العبد كما إذا دخل عليه بنفسه أم كان بتسيبه، كما إذا غر غيره و أدخله على مولاه، و قد ذكرنا في محله ان الاخبار الناهية عن بيع الدهن المتنجس إلا مع الإعلام للمشتري «١» شاهده

(١) قد قدمنا الأخبار الواردة في ذلك في ذيل الصفحة ٣٢٢ فراجع.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٣٤

و يجوز بيعه (١) مع الاعلام.

فصل الماء المستعمل في الوضوء طاهر، مطهر من الحدث و الخبث (٢)

على أن النهي عن عمل يكشف عن مبغوضية إيجاده على الإطلاق من دون فرق في ذلك بين صدوره عنه بالمباشرة و صدوره بالتسيب.

(١) و هو كما أفاده في المتن، و تفصيل الكلام فيه موكول الى محله □
و يأتي إجمال القول فيه عند تعرض الماتن لحكم بيع الميته ان شاء الله.

إشارة

(٢) قد يستعمل الماء في تنظيف البدن أو اللباس أو غير ذلك من القذارات العرفية من دون أن يحكم بنجاسته، وقد يستعمل في إزالة الخبث مع الحكم بنجاسته، و هذان القسمان لا- خلاف في حكمهما، فإن الأول طاهر و مطهر بخلاف الثاني، و في غير ذلك قد يستعمل الماء في رفع الحدث الأصغر، و قد يستعمل في ما لا يرتفع به الحدث أو الخبث، و هذا كالغسل المندوب دون أن يكون المغتسل محدثاً بالأكبر، أو كان محدثاً به و لكنه بنينا على عدم ارتفاعه به، و كالوضوء التجديدي. و قد يستعمل في رفع الحدث الأكبر. و قد يستعمل في رفع الخبث من دون أن يحكم بنجاسته كماء الاستنجاء فهذه أقسام أربعة، و يقع الكلام هنا في القسم الأول، و هو الماء المستعمل في الوضوء و سيجيء الكلام على الأقسام الآخر ان شاء الله. فنقول.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٣٥

.....

القسم الأول من الماء المستعمل

لا- ينبغي الإشكال في طهارة الماء المستعمل في رفع الحدث الأصغر، و جواز استعماله في الوضوء و الغسل ثانياً، لإطلاقات طهارة الماء، و مطهريته، و لما ورد في ذيل رواية أحمد بن هلال الآتية حيث قال: و أما الماء الذي يتوضأ الرجل به فيغسل به وجهه و يده في شيء نظيف فلا بأس أن يأخذه غيره و يتوضأ به «١» و لما ورد في بعض الاخبار من أن النبي (ص) كان إذا توضأ أخذ ما يسقط من وضوئه فيتوضئون به «٢» الى غيره ذلك من الاخبار، و على الجملة أن طهارة الماء المستعمل في الوضوء من ضروريات الفقه بل قيل انها من ضروريات المذهب.

نعم نسب الى أبي حنيفة «٣» القول بنجاسته نجاسة مغلظة «تارة» و مخففة «أخرى» و ان حكى عنه القول بطهارته أيضاً، إلا أن الحكاية ضعيفة، و الذي نقله ابن حزم و غيره عنه «٤» هو القول بنجاسته نجاسة مغلظة أو مخففة، و هو عجيب غاية، فإنه لا مسوغ للقول بنجاسته فضلاً عن الحكم بغلظتها أو بخفتها. و ربما فصل بين ما إذا كان الماء المستعمل

(١) المروية في الباب ٨ و ٩ من أبواب الماء المضاف و المستعمل من الوسائل.

(٢) المروية في الباب ٨ من أبواب الماء المضاف و المستعمل من الوسائل.

(٣) نقله عنه في المحلى جلد ١ ص ١٨٥ و ص ١٤٧ على ما قدمنا حكايته و حكاية غيره من أقوال العامة في تعليقه ص ١٥٨-١٥٩.

(٤) قدمنا نقله عن ابن حزم في المحلى جلد ١ ص ١٨٥ و ١٤١ كما نقلناه عن عمدة القارئ جلد ١ ص ٨٢٢ في تعليقه ص ١٥٨

فراجع.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٣٦

و كذا المستعمل في الأغسال المندوبة (١)

بمقدار كثير فحكم بنجاسته، و ما إذا كان بمقدار يسير كالقطرات المترسحة منه على الثوب أو البدن فحكم بطهارته- منه منه على الناس!!- فان نجاسته حرجية.

القسم الثاني من الماء المستعمل

(١) هذا هو القسم الثاني من أقسام الماء المستعمل، و هو الماء الذي يستعمل على وجه الندب أو الوجوب من غير أن يرتفع به حدث أو خبث و هذا كالمستعمل في الغسل الواجب بنذر و شبهه، و المستعمل في الأغسال المستحبة، و في الوضوء ندبا كالوضوء التجديدي، فإن الماء لم يستعمل في شيء من هذه الموارد في رفع الحدث أو الخبث اما بالنسبة إلى الوضوء التجديدي فالأمر ظاهر. و اما بالنسبة إلى الأغسال المستحبة سواء وجبت بالعارض أم لم تجب فعدم ارتفاع الحدث بها إما لفرض ان المغتسل لم يكن محدثا، أو من جهة البناء على انها لا تؤثر في رفع الحدث، و سيأتي الكلام على هذا في محله.

و حكم هذا القسم حكم الماء غير المستعمل، فيصح استعماله في رفع الحدث بكلا قسميه، كما يكتفى به في إزالة الأخباث، و بالجملة ان حاله بعد الاستعمال كحاله قبله، فلا- مانع من استعماله ثانيا فيما قد استعمل فيه أولا من الغسل المستحب، و الوضوء التجديدي و هكذا ثالثا و رابعا ..

و الوجه في ذلك هو إطلاقات مطهريه الماء هذا.

و قد نسب إلى المفيد (ره) استحباب التنزه عن المستعمل في الطهارة المندوبة من الغسل و الوضوء، بل المستعمل في الغسل المستحب- كغسل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٣٧

.....

اليد للأكل- و أورد عليه الأصحاب بأنه لا- دليل من الاخبار، و لا من غيرها على استحباب التنزه عن الماء المستعمل، و أجاب عن ذلك شيخنا البهائي (قده) في الجبل المتين بان المستند فيما ذكره المفيد هو ما رواه محمد بن علي بن جعفر عن الرضا (ع) في حديث قال: من اغتسل من الماء الذي قد اغتسل فيه فأصابه الجذام فلا يلومن إلا نفسه .. «١» فإن إطلاق الغسل في قوله «من اغتسل من الماء الذي قد اغتسل فيه ..» يعم الغسل الواجب و المندوب، و تعجب عن ان الأصحاب كيف لم يلتفتوا إلى هذا الحديث قائلا ب «ان أكثرهم لم ينتبهوا له».

و أورد عليه في الحدائق بأن صدر الرواية و إن كان مطلقا كما عرفت إلا ان ذيلها قرينة على ان مورد الرواية إنما هو ماء الحمام، حيث ورد في ذيلها: «فقلت: ان أهل المدينة يقولون: ان فيه شفاء من العين فقال: كذبوا، يغتسل فيه الجنب من الحرام و الزانى و الناصب الذي هو شرهما و كل من خلق الله ثم يكون فيه شفاء من العين؟!» و عليه فظاهر الرواية كراهة الاغتسال من ماء الحمام الذي يغتسل فيه الجنب و غيره من المعدودين في الحديث، و لا دلالة لها على كراهة الاغتسال في مطلق الماء المستعمل في الغسل.

هذا على ان الرواية على تقدير تمامية الاستدلال بها مختصة بكراهة الاغتسال من المستعمل في الغسل، و لا دلالة لها على كراهة الغسل من المستعمل في الوضوء، و قال ان الاستدلال بصدر الرواية من دون ملاحظة أن ذيلها قرينة على صدرها من أحد المفاصد المترتبة على تقطيع الحديث، و فصل بعضه عن بعض، فما ذكره المفيد (ره) مما لا دليل عليه.

و لكن الإنصاف أن ذيل الرواية أجنبي عن صدرها، و هما أمران

(١) المروية في الباب ١١ من أبواب الماء المضاف و المستعمل من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٣٨

.....

لا قرينية في أحدهما على الآخر، و بما ان صدرها مطلق فلا مانع من أن يعتمد عليه، و يكون هو المدرك لقول المفيد (قده) كما

ذكره البهائي (ره).

نعم يمكن المناقشة في دلالة الرواية على استحباب التنزه من الماء المستعمل بوجه آخر، و هو ان هذه الرواية و نظائرها إنما وردت لإرشاد الناس إلى الأخذ بمصالحهم، و التجنب عما بضرهم، و من جملته الاحتفاظ على صحة أبدانهم بالاجتناب عن استعمال ما اجتمعت فيه الأوساخ التي قد تؤدي إلى سراية الأمراض، و القرآن كما انه متكفل بإرشاد البشر إلى المصالح الأخروية و الدنيوية، و مكمل لنظامها على وجه أتم كذلك الأئمة (ع) فإنهم أقران الكتاب ينظرون إلى جهات المصالح و المفسدات كلها، و من أهمها جهة التحفظ على الصحة، و نظير هذه الرواية ما ورد: من أن شرب الماء في الليل قاعدا كذا و قائما كذا [١].

و لكنه لا- دلالة في شيء منها على استحباب تلك الأمور، و لا على كراهة خلافها، لأنها كما عرفت في مقام الإرشاد و لم ترد لبيان الحكم المولوي، و من هنا نتعدى من مورد الحديث الرضوي إلى كل مورد فيه احتمال سراية المرض من الجذام أو غيره، كالتوضؤ مما اغتسل فيه غيره كما نتعدى إلى مطلق الماء المستعمل و لو في غير الأغسال الشرعية، كالمستعمل في الغسل العرفي، و على الجملة أن التجنب عن مطلق الماء المستعمل أولى لأنه يمنع عن سراية الأمراض، و عليه يتم ما أورده الأصحاب في المقام من

[١] ففي المحاسن عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (ع) قال أمير المؤمنين (ع): لا تشربوا الماء قائما. و في رواية السكوني عن أبي عبد الله (ع): شرب الماء من قيام بالنهار أقوى و أصح للبدن. و في مرسله الصدوق: أنه أدر للعروق و أقوى للبدن. راجع الباب ٧ من أبواب الأشربة المباحة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٣٩

و اما المستعمل في الحدث الأكبر (١) فمع طهارة البدن لا إشكال في طهارته و رفعه للخبث و الأقوى جواز استعماله في رفع الحدث أيضا (٢) و إن كان الأحوط مع وجود غيره التجنب عنه.

أنه لا مدرك لما ذهب إليه المفيد (ره).

القسم الثالث من الماء المستعمل

(١) هذا هو القسم الثالث من أقسام الماء المستعمل و لا اشكال و لا كلام في طهارته و في كفايته في رفع الخبث، لإطلاقات طهورية الماء، و لم يخالف في ذلك أحد من الأصحاب غير ابن حمزة في الوسيلة حيث نسب إليه القول بنجاسته و هو من الغرابة بمكان. (٢) وقع الكلام في أن الماء المستعمل في الحدث الأكبر هل يرتفع به الحدث ثانيا و ثالثا و هكذا؟ فقد يقال بعدمه بدعوى: أن الوضوء و الغسل يشترط فيهما ان لا يكون الماء مستعملا في الحدث الأكبر قبل ذلك و هذه الدعوى على تقدير تماميتها تختص بما إذا كان المستعمل قليلا، و أما إذا كان عاصما كالكر و الجارى و نحوهما فالظاهر انه لا خلاف بين الأصحاب في جواز رفع الحدث به ثانيا و ثالثا و هكذا، و يدل عليه السيرة المستمرة المتصلة بزمان المعصومين عليهم السلام إذ الخزانات في الحمامات المتعارفة في زماننا هذا المشتملة على أضعاف الكر من الماء، و إن لم تكن موجودة في زمانهم (ع) فان المتعارف في الحمامات في تلك الأزمنة انما كان هو الأحواض الصغيرة المتصلة بموادها الجعلية بالانابيب أو غيرها، إلا أن المياه المجتمعة في الغدران في الطرق و الفلوات المشتملة على أزيد من الكر بكثير مما لا سبيل إلى إنكار وجودها في زمانهم. و قد تكاثرت الأسئلة عن

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٤٠

.....

حكم اغتسال الجنب في تلك المياه و أجابوا (ع) بصحة الغسل فيها (على نحو الإطلاق اغتسل فيها جنب قبل ذلك أم لم يغتسل) و هي تكشف عن أن الاغتسال فيها كان متعارفا عندهم. □

ففي صحيحة صفوان بن مهران الجمال قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن الحياض التي ما بين مكة إلى المدينة تردها السباع، و تلغ فيها الكلاب و تشرب منها الحمير، و يغتسل فيها الجنب و يتوضأ منها، قال: و كم قدر الماء؟ قال: الى نصف الساق، و إلى الركبة، فقال: توضأ منه «١».

و من الظاهر ان الماء في الغدران إذا بلغ نصف الساق أو الركبة فلا محالة يزيد عن الكر بكثير، و كيف كان فلا إشكال في صحة الغسل و الوضوء في المياه المعتصمة و ان اغتسل فيها من الجنابة.

و انما الكلام في صحة الغسل أو الوضوء ثانيا من الماء القليل المستعمل في رفع المحدث الأكبر و انه هل يتحمل القذارة المعنوية بحيث لا يصلح لرفع الحدث. ثانيا أو انه باق على نظافته؟ و قد وقع هذا محلا للخلاف بين الاعلام و المشهور جواز استعماله في رفع الحدث ثانيا و ثالثا، و عن الصدوقين و المفيد و الشيخ الطوسي و غيرهم (قدم) عدم الجواز، و قد استدل عليه بعدة روايات أظهرها رواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع) قال: لا بأس بأن يتوضأ بالماء المستعمل، فقال: الماء الذي يغسل به الثوب، أو يغتسل به الرجل عن الجنابة لا يجوز أن يتوضأ منه و أشباهه، و أما الذي يتوضأ الرجل به فيغسل به وجهه و يده في شئ نظيف، فلا بأس أن يأخذه غيره و يتوضأ به «٢».

و هي قد دلت على عدم جواز الوضوء و الغسل بالماء المستعمل في رفع

(١) راجع الباب ٩ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(٢) المروية في الباب ٩ من أبواب الماء المضاف و المستعمل من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٤١

.....

الحدث مطلقا كان الحدث جنابة أو حيضا أو غيرهما بناء على أن قوله «و أشباهه» معطوف إلى الضمير المجرور، و لذا ذكرنا أنها أظهر من غيرها فإن سائر الروايات على تقدير تماميتها تختص بالمستعمل في غسل الجنابة، و الكلام في هذه الرواية يقع في موضعين: «أحدهما» في سندها.

«ثانيهما»: في دلالتها.

(و أما الموضع الأول): فقد نوقش فيه بضعف الرواية لأن في سندها أحمد بن هلال العبرثاني و قد طعن فيه من ليس من دأبه الخدشة في السند حيث أن الرجل نسب إلى الغلو تارة و الى النصب اخرى و قال شيخنا الأنصاري: «و بعد ما بين المذهبين لعله يشهد بأنه لم يكن له مذهب رأسا» و قد صدر عن العسكري (ع) اللعن في حقه [١] فهو ملعون زنديق فالرواية ساقطة عن الاعتبار هذا و قد تصدى شيخنا الأنصاري (قده) لابتداء القرائن على ان الرواية موثقة و إن كان أحمد بن هلال ملعونا لا مذهب له.

[١] عن الكشي في ما نقله عن القاسم بن العلاء انه خرج اليه: «قد كان أمرنا نفذ إليك في المتصنع بن هلال، لا رحمه الله بما قد علمت لم يزل لا غفر الله له ذنبه، و لا أقاله عثرته، يداخل في أمرنا بلا اذن منا و لا رضي، يستبد برأيه فيتحامى من ذنوب، لا يمضى من أمرنا إياه إلا بما يهواه و يريد، أراد الله بذلك في نار جهنم فصبونا عليه حتى بتر الله بدعوتنا عمره، و كنا قد عرفنا خبره قوما من موالينا في أيامه. لا رحمه الله و أمرناهم باللقاء ذلك إلى الخاص من موالينا، و نحن نبرأ إلى الله من ابن هلال، لا رحمه الله، و من لا

يبرأ منه، وأعلم الاسحاقى سلمه الله وأهل بيته بما أعلمناك من حال هذا الفاجر». المجلد ١ من تنقيح المقال ص ٩٩.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٤٢

.....

القرينة الأولى:

ان الراوى عن أحمد بن هلال هو الحسن بن على و هو من بنى فضال، وقد ورد عن العسكرى (ع) الأمر بأخذ رواياتهم فيجب الأخذ برواية حسن بن على، وقد ذكر (قده) نظير ذلك في رواية داود بن الفرقد «١» الواردة في باب توقيت الصلاة الدالة على اختصاص أول الوقت بالظهر و آخره بالعصر، حيث وثقها بأن الرواية و إن كانت ضعيفة في نفسها إلا أن أحد روايتها من بنى فضال و قد أمرنا بالأخذ برواياتهم.

هذا ثم أضاف على ما ذكره في المقام أنه يمكن أن يوثق الرواية بوجه آخر، و هو أن حسين بن روح قد استدل على اعتبار كتب الشلمغانى بما ورد عن العسكرى (ع) في حق بنى فضال فقال: أقول في حق الشلمغانى ما قاله العسكرى (ع) في بنى فضال من قوله: «خذوا ما رووه و ذروا ما رأوه» فكما أنه طبق كلامه عليه السلام على الشلمغانى مع أنه خارج عن مورد النص فكذلك نحن لا بأس بأن نطبق كلامه (ع) على أحمد بن هلال فان تعدى حسين بن روح عن مورد النص يكشف عن عدم خصوصية في ذلك لبنى فضال، و على الجملة ان الرجل ممن ينطبق عليه كلام العسكرى (ع) كما كان ينطبق على الشلمغانى.

و للمناقشة في ما أفاده مجال واسع و ذلك:

أما «أولاً»: فلأن الحسن بن على الواقع في سند الرواية لم يعلم انه من بنى فضال، بل ربما يستظهر عدم كونه منهم لاختلاف الطبقة فراجع.

و أما «ثانياً»: فلأجل ان المستفاد مما ذكره (ع) في بنى فضال

(١) المروية في الباب ٤ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٤٣

.....

ان الخروج عن الاستقامة إلى الاعوجاج غير قادح في صحة الرواية إذا كانت روايته حال الاستقامة، فحالهم فيما رووه حال سائر الرواة الموثقين كزرارة و محمد بن مسلم و أضرابهما ممن تقبل رواياتهم إذا فلا تدل ذلك الا على وثاقتهم في أنفسهم لا انهم لا يروون إلا عن الثقات، فكما ان زرارة و محمد ابن مسلم و أمثالهما إذا رووا عن غير الثقة لا يعتمد على رواياتهم فكذلك بنو فضال. و ليس معنى ما صدر عنه (ع) ان الخروج عن الاستقامة و الدين إلى الانحراف و الزندقة يزيدان في الأهمية و الاعتبار، و يستلزمان قبول روايته، و لو كانت عن ضعيف ليكون بنو فضال و أضرابهم أشرف و أوثق من زرارة و محمد بن مسلم و أضرابهما. و حيث ان الحسن بن على روى هذه الرواية عن أحمد بن هلال و هو فاسد العقيدة كما مر فلا يعتمد على روايته و لا تتصف بالحجية و الاعتبار.

و أما «ثالثاً»: فلأن أحمد بن هلال لم تثبت وثاقته في زمان حتى يكون انحرافه بعد استقامته، و معه كيف يحكم بقبول رواياته بملاك قبول روايات بنى فضال فهذه القرينة ساقطة.

القرينة الثانية:

ان سعد بن عبد الله الأشعري روى هذه الرواية عن الحسن بن على عن أحمد بن هلال و هو الذى طعن فى الرجل بالنصب قائلاً انى

لم أر من رجوع من التشيع الى النصب إلا هذا الرجل، و هو لا يروى عن غير الشيعة حسب تعهده، و من هنا لم يرو عن من لقي الامام و لم يرو عنه - كما حكى - و على هذا فروايته عن الرجل فى المقام يكشف عن ان الرواية انما كانت فى كتاب معتبر مقطوع الانتساب الى مصنفه بحيث لا يحتاج الى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٤٤

.....

ملاحظة حال الوساطة أو انها كانت محفوفة بقرائن موجبة للوثوق بها إذا فتكون معتبرة لا محالة. و يدفعه أمران:

«أحدهما»: ان عدم روايته عن غير الشيعة و لو مرة طيلة حياته أمر لم يثبت، فإن غاية ما هناك ان لم نجد لها و لم نقف عليها فلا سبيل لنا الى نفي وجودها رأسا.

و «ثانيهما»: هب انه لا يروى عن غير الشيعة لشدة تعصبه فى حقهم (ع) إلا- ان غاية ذلك ان يثبت أن أحمد بن هلال كان شيعيا حينذاك، و من الظاهر ان مجرد كون الرجل شيعيا لا يلازم وثاقته ليعتمد على روايته، فرواية سعد عن الرجل لا تكون قرينة على اعتبار روايته.

القرينة الثالثة:

ان أحمد بن هلال إنما نقل الرواية عن ابن محبوب و الظاهر أنه نقلها- قراءة عليه- عن كتابه الموسوم بالمشيخة، و هو كتاب معتبر عند الأصحاب و قد ذكر الغضائرى- و هو الذى يقدح فى السند كثيرا- ان روايات أحمد بن هلال ساقطة عن الاعتبار إلا ما رواه عن كتاب المشيخة لابن محبوب و نوادر ابن أبى عمير، فإنه معتمد عليه عندهم، و عن السيد الداماد (ره) ان ما نقله أحمد عن المشيخة و ابن أبى عمير معتمد عليه عند الأصحاب. و ملحق بالصحاب.

و الجواب عن ذلك: أنا لو سلمنا ان اعتماد الأصحاب على رواية ضعيفة يوجب الانجبار، و إن ما رواه أحمد عن كتاب المشيخة معتمد عليه عندهم فإثبات صغرى ذلك فى المقام فى نهاية الإعضال، إذ لا علم لنا أن أحمد روى هذه الرواية بالقراءة عن كتاب المشيخة، و لعله رواها عنه بنفسه لا من كتابه المسمى بالمشيخة إذا يتوقف اعتبارها على وثاقة الرواة و قد فرضنا

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٤٥

.....

عدمها، و استظهار أنه رواها عن كتاب المشيخة بالقراءة كما فى كلام شيخنا الأنصارى (قده) مما لم يظهر وجهه.

القرينة الرابعة:

إن المشايخ الثلاثة اعتمدوا على رواية أحمد، و نقلوها فى الكافى و التهذيب و من لا يحضره الفقيه، و كذا القميون كالصدوقين و ابن الوليد، و سعد ابن عبد الله الأشعري و غيرهم يعتمدون على روايته، و من الظاهر أن اعتماد هؤلاء على نقل أحد لا يقصر عن توثيق أهل الرجال، و من هنا عدوا عمل هؤلاء الأكابر و اعتمادهم على أية رواية من أمارات الصحة حسب اصطلاح الأقدمين. و بذلك تكون الرواية معتبرة.

و الجواب عن ذلك أما «أولا»: فبان المراد باعتماد المشايخ و القميين إن كان هو نقلهم للرواية فى كتبهم فمن الظاهر أن مجرد نقل رواية لا يوجب الاعتماد عليها، و من هنا لا نعلم على جميع ما نقلوه فى كتبهم من الأخبار، لأنها ليست بأجمعها صحاحا و موثقات، بل فيها من الضعاف ما لا يحصى، فلا يستكشف من مجرد نقل هؤلاء اعتمادهم على الرواية.

و ان أريد بالاعتماد عمل القميين و المشايخ على طبقها، فالمقدار الثابت إنما هو عمل الصدوقين و الشيخين بها، و لم يثبت عمل

غيرهم بالرواية حتى أن سعد ابن عبد الله - راوى هذا الحديث - لم يظهر منه العمل بها، وإنما اكتفى بنقلها، و عمل هؤلاء الأربعة لا يوجب الانجبار في قبال غيرهم من الأصحاب من قدمائهم و متأخريهم حيث انهم ذهبوا إلى خلافها.

و نسب العلامة (ره) إلى مشهور المتقدمين و المتأخرين القول بجواز الاغتسال من الماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر، و فيهم السيد المرتضى

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٤٤

.....

و الشهيدان و المحقق و نفس العلامة و غيرهم من أجلاء الأصحاب و محققيهم فما ذا يفيد عمل أربعة من الأصحاب في مقابل عمل هؤلاء الأكابر؟! و على الجملة ان المقام ليس من صغريات كبرى انجبار ضعف الرواية بعمل المشهور على تقدير صحة الكبرى في نفسها.

و «أما ثانياً»: فلأنه لم يعلم ان عمل الصدوقين بالرواية لأجل توثيقهما لأحمد بن هلال، لأننا نحتمل - لو لم نظن - أن يكون ذلك ناشئاً عن بنائهما على حجية كل رواية رواها إمامي لم يظهر منه فسق، أعنى العمل بأصالة العدالة في كل مسلم إمامي، و قد اعتقدا ان الرجل إمامي لأن سعد بن عبد الله لا يروى عن غير الإمامي، و هذا هو الذي احتملناه فيما ذكره الصدوق (ره) في صدر كتابه «من لا يحضره الفقيه» من أني إنما أورد في هذا الكتاب ما هو حجة بيني و بين ربي، و فسرناه بأنه التزم أن يورد في كتابه ما رواه كل إمامي لم يظهر منه فسق، لأنه الحجة على عقيدته، و المتحصل أن الرواية ضعيفة جدا و لا يمكن أن يعتمد عليها بوجه [١] هذا كله في الموضوع الأول.

و أما الموضوع الثاني - أعنى به البحث عن دلالة الرواية - فملخص الكلام فيه ان دلالة الرواية كسندها قاصرة. و ذلك لأن قوله (ع) الماء الذي يغسل به الثوب أو يغتسل به الرجل من الجنابة. و إن كان مطلقاً في نفسه من جهة طهارة الثوب و نجاسته، و من طهارة بدن الرجل و نجاسته

[١] و قد عدل عن ذلك - أخيراً - سيدنا الأستاذ أدام الله أضلاله و بنى على وثاقة الرجل لوقوعه في أسانيد كامل الزيارات و لبعض الوجوه الأخر التي تعرض لها في محلها و عدم منافاة رميه بالنصب و الغلو و استظهار كونه ممن لا دين له و كذا الدم و اللعن الواردين في حقه مع الوثاقة في النقل كما لعله ظاهر. فإن الوثاقة هي المدار في الحجية و الاعتبار دون العدالة و الايمان و لم يرد في حقه ما ينافي الوثاقة فلاحظ.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٤٧

.....

و أما ما ذكره بعضهم من أن المراد بالثوب هو الثوب الوسخ فالنهي عن التوضؤ بالماء المستعمل في غسله محمول على التنزه فيدفعه: أنه تقييد على خلاف الإطلاق فلا يصار إليه فالإطلاق محكم من هذه الجهة.

إلا أنه لا مناص من الخروج عن كلا الإطلاقين بالقرينة الداخلية و الخارجية فنقول: المراد بالثوب هو خصوص الثوب المتنجس، كما ان المراد بالرجل هو خصوص الجنب الذي في بدنه نجاسة دون مطلق الثوب و الجنب و ذلك للقرينة الخارجية و الداخلية.

«أما القرينة الخارجية» فهي الأخبار الكثيرة الواردة لبيان كيفية غسل الجنابة الآمرة بأخذ كف من الماء، و غسل الفرج به ثم غسل أطراف البدن [١] حيث أنها دلت على أن غسل الفرج و ازالة نجاسته معتبر في صحة غسل الجنب فالمراد بالجنب في الرواية هو الذي

في بدنه نجاسة. واحتمال أنه يغسل فرجه في مكان، و يغتسل في مكان آخر- فلا تبقى نجاسة على بدنه حين الاغتسال- بعيد غايته. و كذلك الأخبار المفصلة بين الكر و القليل في نجاسة الماء الذي اغتسل فيه الجنب [٢] إذ لو لم تكن في بدنه نجاسة

[١] ورد ذلك في عدة روايات منها صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته عن غسل الجنابة. قال: تبدأ بكفيك فتغسلهما ثم تغسل فرجك .. و منها صحيحة زرارة قال: قلت كيف يغتسل الجنب؟ فقال إن لم يكن أصاب كفه شيء غمسها في الماء ثم بدأ بفرجه فألقاه بثلاث غرف .. و منها غير ذلك من الأخبار المروية في الباب ٢٦ من أبواب الجنابة من الوسائل.

[٢] كما في صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (ع) و سئل عن الماء تبول فيه الدواب، و تلغ فيه الكلاب، و يغتسل فيه الجنب، قال:

إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء. و صحيحة صفوان بن مهران الجمال

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٤٨

.....

لم يكن وجه لنجاسة الماء باغتساله فيه مطلقا، فالتفصيل بين القليل و الكثير يدل على أن المراد بالجنب خصوص الجنب الذي كانت في بدنه نجاسة، و لذا فصل في نجاسة الماء بين صورتى قلته الماء و كثرته.

و «أما القرينة الداخلية» فهي قوله (ع) في ذيل الرواية «و أما الذى يتوضأ به الرجل فيغسل به وجهه و يده فى شىء نظيف فلا بأس ..» حيث دل على ان المناط فى جواز الوضوء و الغسل بالماء المستعمل نظافته و نجاسته، و ان حكمه بعدم الجواز فيما غسل به الثوب أو اغتسل به من الجنابة انما هو فى صورة نجاسة الثوب و بدن الجنب الموجبة لنجاسة الماء الملقى لشيء منهما. و اما إذا كان الماء طاهرا، لعدم نجاسة الثوب و بدن الجنب فلا مانع من الاغتسال و التوضؤ به، فلا إطلاق فى الرواية حتى يدل على عدم جواز استعمال الماء المستعمل فى غسل الجنابة أو غسل الثياب فى رفع الحدث مطلقا حتى فيما إذا لم يكن الثوب أو بدن الجنب متنجسا.

نعم هذه الرواية على تقدير تماميتها سنداً و دلالة تقتضى عدم جواز رفع الحدث بالماء المستعمل مطلقا سواء استعمل فى رفع الجنابة أم فى رفع غيرها من الاحداث، و هذا بخلاف سائر الأخبار، لأنها على تقدير تماميتها لا- تدل إلا- على عدم جواز رفع الحدث بخصوص الماء المستعمل فى الجنابة دون غيرها. و التعدى إلى المستعمل فى غير الجنابة من الاحداث يحتاج إلى ثبوت الملازمة بين الأمرين و إثباتها مشكل جدا، و دعوى الإجماع على ذلك أشكل

قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن الحياض التي ما بين مكة إلى المدينة تردها السباع، و تلغ فيها الكلاب، و تشرب منها الحمير، و يغتسل فيها الجنب، و يتوضأ منها، قال: و كم قدر الماء؟ قال: الى نصف الساق، و الى الركبة فقال: توضأ منه. و غير ذلك من الأخبار المروية فى الباب ٩ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٤٩

.....

على ان سائر الروايات لا دلالة لها على المنع من استعمال الماء المستعمل. فى رفع الجنابة أيضا. كما نبينه عن قريب ان شاء الله.

و من جملة الأخبار صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما (ع) قال:

سألته عن ماء الحمام، فقال: ادخله بإزار، و لا تغتسل من ماء آخر إلا ان يكون فيهم جنب أو يكثر اهله فلا يدرى فيهم جنب أم لا «١»
و قد دلت على ان اغتسال الجنب في ماء الحمام يمنع عن الاغتسال به ثانيا.

و سندها صحيح و أما دلالتها فقد نوقش فيها من وجوه:

الأول: ما عن صاحب المعالم (قده) من أن الاستثناء من النهي انما يوجب ارتفاع الحرمة فحسب، و لا يثبت به الوجوب أو غيره، فمعنى الرواية حينئذ ان الاغتسال من ماء آخر غير منهي عنه إذا كان في الحمام جنب لا انه يجب ذلك فلا تدل على عدم جواز الاغتسال بماء الحمام إذا كان فيه جنب.

و لكن هذه المناقشة ساقطة لأن الاغتسال من ماء آخر غير ماء الحمام مما لا وجه لحرمة مع العلم بعدم الجنب فيه فضلا عن صورة الشك في ان فيه جنبا، فالمراد بالنهي ليس هو النهي المولوى التحريمى أو التنزيهى، بل أريد به دفع ما قد يتوهم من وجوب الغسل من ماء آخر لتقذر ماء الحمام، فمعنى الرواية: لا- يلزمك إتعاب النفس و الاغتسال من ماء آخر غير ماء الحمام إلا مع العلم بوجود الجنب فيه أو مع مظنة وجوده لكثرة من يغتسل فيه فان الغسل من ماء آخر حينئذ لازم و متعين إذ الاستثناء من عدم اللزوم يثبت اللزوم. و استعمال النهي بهذا المعنى عند العرف كثير، فتراهم ينهون أحدا من فعل، و يريدون به عدم لزومه عليه نعم لو كان النهي مولويا تكليفيا لما كان الاستثناء منه دالا على الوجوب كما عرفت هذا.

(١) المروية في الباب ٧ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ١، ص: ٣٥٠

.....

و قد أجاب في الحدائق عما أورده صاحب المعالم (ره) بان الاستثناء من الوجوب يدل على حرمة الشئ عرفا و استشهد بكلام نجم الأئمة (ره) من ان الاستثناء من النفي إثبات و من الإثبات نفي، و مثل له بقوله: اقتلوا المشركين إلا أهل الذمة، و قولهم لا تضرب أحدا إلا زيدا، فان الاستثناء في الأول يدل على حرمة قتل الذمى كما يدل على وجوب ضرب زيد في الثانى.

و فيما أجاب به منع ظاهر، فان الاستثناء من التحريم لا يثبت إلا ارتفاعه و اما ثبوت غيره من الوجوب و الإباحة و نحوهما فلا، و لا دلالة في كلام نجم الأئمة الا على ان الاستثناء من الإثبات نفي و بالعكس، و نحن نعتزف بذلك، و نقول ان الحرمة منتفية في صورة وجود الجنب في الحمام و أما ثبوت الوجوب فلا- لأنه أعم منه، اللهم إلا ان تقوم قرينة خارجية على ثبوته كما هو الحال في المثال المتقدم، فان قتل النفس المحترمة محرم فإذا لم يكن واجبا فهو باق على حرمة، و بالجملة استفادة الحرمة في المثال انما هي بالقرينة الخارجية، لا لأجل ان الاستثناء من الوجوب يدل على التحريم.

و الصحيح ان الرواية في نفسها لا تدل على عدم جواز استعمال الماء المستعمل في رفع الحدث به ثانيا، و الوجه في ذلك: انه عليه السلام بعد ما فرض ان الرجل دخل الحمام و رتب عليه وجوب الاغتسال، لحرمة كشف العورة نهى عن الاغتسال من ماء آخر فعلم منه انه كان في الحمام ماء ان فلا بد من تعيين الماء الآخر الذى نهى عن الاغتسال فيه فنقول:

المياه الموجودة في الحمامات على ثلاثة أقسام:

«أحدها»: ماء الخزائنة.

و «ثانيها»: ماء الأحواض الصغيرة المتصل بالخزانة التى هى المادة الجعليه له.

و «ثالثها»: ما يجتمع من الغسالات في مكان منخفض أو في بئر

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٥١

.....

معدة للغسالة في نفس الحمامات، و الماء الآخر الذى نهى عن الاغتسال فيه لا يمكن ان يكون ماء الخزانة، و ذلك لوجهين: «أحدهما»: ان الاغتسال في نفس الخزانة لم يكن مرسوما في زمانهم كما انه غير متعارف في زماننا في الحمامات ذات الأحواض الصغيرة فإنهم كانوا يغتسلون حول الحياض حسب ما كان متعارفا عندهم. و «ثانيهما»: ان ماء الخزانة أكثر من الكر بمراتب، و أى مانع من الاغتسال في مثله؟ و ان اغتسل فيه جنب، فان النزاع كما قدمناه يختص بالماء المستعمل القليل، و أما المياه المعتمضة فلا مانع من رفع الحدث بها و ان اغتسل فيها من الجنابة. كما انه لم يرد به ماء الأحواض الصغيرة، لعدم تعارف الاغتسال في الحياض، بل و لا يتيسر الدخول فيها لصغرها و انما كانوا يأخذون الماء منها بالأكف و الظروف و يغتسلون حولها. نعم قد يتوهم ارادة ماء الحياض لأحد وجهين: «أحدهما»: نجاسة ماء الحياض لانه قليل ينفعل بملاقاة الأواني أو الأكف المتنجسة.

و «ثانيهما»: ان ماء الحياض من أحد مصاديق الماء المستعمل في رفع الحدث، و ذلك لترشح قطرات الماء المستعمل في رفع الحدث إليه، فإنهم كما مر كانوا يغتسلون حول الأحواض، و بذلك يصير مائها مستعملا في رفع الحدث و هو لا يكفى في رفع الحدث ثانيا. و «يندفع»: ذلك بان مقتضى غير واحد من الاخبار عدم انفعال ماء الحياض لاتصاله بالخزانة، و هى كالمادة الأصلية له. كما ان الاغتسال لا يقع في نفس الحياض و القطرات المنتضحة فيها تستهلك في مائها لقلتها و لا يصدق الماء المستعمل على ماء الحياض، و لا يصح ان يقال انه ماء

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٥٢

.....

استعمل في رفع الحدث، و لا يلتزم القائل بالمنع بعدم جواز رفع الحدث بأمثال ذلك من المياه التى تنتضح فيها قطرات الماء المستعمل في الجنابة، كيف و قد ورد في غير واحد من الاخبار عدم البأس بما ينتضح من قطرات ماء الغسل فى الإناء [١]. أضف إلى ذلك كله ان ماء الحياض الصغار هو بعينه ماء الخزانة التى يعبر عنها بالمادة و هو متصل بها، فلا يصح أن يطلق عليه «ماء آخر» بمعنى غير ماء الخزانة، فارادة ماء الحياض أيضا غير ممكنة، و ان أصر شيخنا الهمداني (ره) على تعينه. فإذا سقط احتمال إرادة القسمين المتقدمين يتعين أن يراد به المياه المجتمعة من الغسالة فهو الذى نهى (ع) عن الاغتسال فيه بقوله: و لا تغتسل من ماء آخر. و يدل على ذلك - مضافا إلى بطلان إرادة القسمين المتقدمين - عدة روايات:

«منها»: ما عن حمزة بن أحمد عن أبي الحسن الأول (ع) قال:

سألته أو سأله غيرى عن الحمام، قال: أدخله بمئزر، و غض بصرى، و لا تغتسل من البئر التى يجتمع فيها ماء الحمام، فإنه يسيل فيها ما يغتسل به الجنب، و ولد الزنا، و الناصب لنا أهل البيت، و هو شرهم [٢].

و «منها»: موثقة ابن أبي يعفور، عن أبي عبد الله (ع) قال:

[١] ففي صحيحه الفضيل قال: سئل أبو عبد الله (ع) عن الجنب يغتسل فينتضح من الأرض فى الإناء، فقال: لا بأس هذا مما قال الله

﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾.

و في موثقة سماعة «فما انتضح من مائه في إنائه بعد ما صنع و ما وصفت لك فلا بأس و نظيرهما صحيحة شهاب بن عبد ربه و غيرهما من الأخبار المروية في الباب ٩ من أبواب الماء المضاف و المستعمل من الوسائل.

(٢) المروية في الباب ١١ من أبواب الماء المضاف و المستعمل من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٥٣

.....

و إياك أن تغتسل من غسالة الحمام فيها تجتمع غسالة اليهودي .. و روايته عنه (ع) قال: لا تغتسل من البثر التي يجتمع فيها غسالة الحمام، فان فيها غسالة ولد الزنا .. «١». و منها غير ذلك من الأخبار الواردة بمضمون صحيحة محمد بن مسلم الصريح في النهي عن الغسل في غسالة الحمام و يظهر منها على كثرتها ان الاغتسال من مجتمع الغسالة كان أمرا متعارفا و مرسوما في تلك الأزمنة، و ان ذكر شيخنا الهمداني (ره) عدم معهودية الاغتسال من غسالة الحمام فالمتحصل الى هنا ان النهي في الصحيحة المتقدمة إنما تعلق على الاغتسال من ماء الغسالة.

ثم ان هذا النهي تنزيهي لا محالة، إذ الغسالة معرض لاحتمال وجود النجاسة و ذلك: لأن الغسالة و إن ذهب جماعة إلى نجاستها بدعوى: ان الظاهر مقدم فيها على الأصل كما قدمه الشارع على أصالة الطهارة في البلل المشتبه الخارج بعد البول و قد أفتى بها جماعة منهم العلامة (قده) في القواعد على ما يبالي إلا أن التحقيق طهارتها، و ذلك لدلالة غير واحد من الأخبار.

خويي، سيد ابو القاسم موسوي، التنقيح في شرح العروة الوثقى، ٦ جلد، قم - ايران، اول، ١٤١٨ هـ ق

التنقيح في شرح العروة الوثقى؛ الطهارة ١، ص: ٣٥٣

﴿منها﴾: صحيحة محمد بن مسلم، قال: قلت لأبي عبد الله (ع) الحمام يغتسل فيه الجنب و غيره، اغتسل من مائه؟ قال: نعم لا بأس أن يغتسل منه الجنب، و لقد اغتسلت فيه و جئت فغسلت رجلى و ما غسلتهما إلا بما لزق بهما من التراب «٢» إذ لو كانت الغسالة نجسة لم تكن رجله (ع) محكومة بالطهارة لبعدهم ملاقاتها للغسالة النجسة الموجودة في الحمام فهي تدل على طهارة الغسالة ما دام لم يعلم نجاستها و إنما منع (ع) عن الاغتسال فيها في الصحيحة المتقدمة تنزيها فإن الغسالة مورد لاحتمال النجاسة.

و «توهم»: ان المنع من الاغتسال فيها مستند الى كونها ماء مستعملا

(١) المروية في الباب ١١ من أبواب الماء المضاف و المستعمل من الوسائل.

(٢) المروية في الباب ٩ من أبواب الماء المضاف و المستعمل من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٥٤

.....

في رفع الحدث الأكبر.

«مندفع»: بأن الغسالة تجتمع من مجموع المياه المستعملة في الحمام كالمستعمل في إزالة الأوساخ، و في تطهير الثياب كما كان هو

المتداول الى قرب عصرنا في الحمامات، و من الظاهر ان المستعمل في رفع الجنابة يندك في ضمنها و يستهلك فيها فلا يصدق عليها أنها ماء مستعمل في رفع الحدث.

و الذى يدل على ما ذكرناه- من استناد المنع الى احتمال النجاسة لا إلى أن الماء مستعمل في رفع الحدث- ان الامام (ع) لم يفرض في الرواية اغتسال الجنب في الحمام بل استثنى صورة وجود الجنب فيه أو احتمالها و ان لم يغتسل أصلا، كما إذا أراد تنظيف بدنه عن الأوساخ من دون أن يغتسل من الجنابة فمن ذلك يظهر أن المنع مستند الى احتمال النجاسة، لعدم خلو بدن الجنب عن النجاسة غالبا و هي توجب نجاسة الغسالة لا محالة.

و من جملة الأخبار ما دل على التفصيل في انفعال الماء باغتسال الجنب بين الكثير و القليل كما في صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (ع) و سئل عن الماء تبول فيه الدواب، و تلغ فيه الكلاب، و يغتسل فيه الجنب، قال: إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء «١».

و لا إشكال في سندها كما أن دلالتها على عدم ارتفاع الحدث بالماء القليل المستعمل في غسل الجنابة ظاهرة، و لكنه لا دلالة فيها على أن الماء المستعمل في غسل الجنابة بما هو هو لا يكفي في رفع الحدث به ثانيا حيث أنها إنما دلت على عدم كفايته من أجل انفعال الماء و هو لا يكون إلا مع فرض تنجس بدن الجنب حين ما يريد أن يغتسل للجنابة كما هو الغالب فينفع الماء القليل بملاقاة بدن الجنب و من هنا فصل (ع) بين الكر و القليل و علله بأن الكر لا ينجسه شيء أى بخلاف القليل فإنه ينفعل بملاقاة النجس أعنى

(١) المروية في الباب ٩ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ١، ص: ٣٥٥

.....

بدن الجنب.

أو أنه لأجل ما ذهب اليه بعض العامة من تنجس الماء باغتسال الجنب فيه، فأراد سلام الله عليه بيان ان الكر لا ينفعل بشيء من ملاقاة النجاسة أو اغتسال الجنب فيه، و على كل حال فلا دلالة فيها على أن الماء القليل إذا استعمل في غسل الجنابة لا يرتفع به الحدث ثانيا، مع فرض أنه طاهر غير متنجس.

و من جملتها صحيحة ابن مسكان، قال: حدثني، صاحب لى ثقة أنه سأل أبا عبد الله (ع) عن الرجل ينتهي إلى الماء القليل في الطريق، فيريد أن يغتسل و ليس معه إناء و الماء في وهدة «وهادة» فان هو اغتسل رجع غسله في الماء كيف يصنع؟ قال: ينضح بكف بين يديه، و كفا من خلفه، و كفا عن شماله، ثم يغتسل «١» و بهذا المضمون رواية أخرى مروية عن جامع البزنطى «٢» فليراجع.

و تقريب الاستدلال بهما ان السائل إنما سأله (ع) عن كيفية الغسل في مفروض المسألة، لما ارتكز في ذهنه من عدم صحة رفع الجنابة بالماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر، و إلا لم يكن وجه لسؤاله، و هو (ع) قد أقر السائل على هذا الارتكاز حيث لم يردعه عنه و صار بصدد العلاج، و بيان طريق يمنع عن رجوع الماء المستعمل الى مركزه، فالروايتان تدلان بالتقرير على عدم ارتفاع الحدث بالماء المستعمل في غسل الجنابة.

و فيه ان الاستدلال بالروايتين يتوقف على إثبات أمور:

«الأول»: أن المراد بالاغتسال فيهما هو الغسل عن الجنابة دون الاغتسال العرفي بمعنى ازالة الأوساخ و لا الأغسال المستحبة شرعا.

(١) المرويتان في الباب ١٠ من أبواب الماء المضاف و المستعمل من الوسائل.

(٢) المرويتان في الباب ١٠ من أبواب الماء المضاف و المستعمل من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٥٦

.....

«الثاني»: ان السائل قد ارتكز في ذهنه عدم جواز رفع الحدث بالماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر.

«الثالث»: ان الامام (ع) أقر السائل على ما ارتكز في ذهنه و لم يردعه عنه. و جميع ذلك غير مسلم.

و نحن لو سلمنا ثبوت الأمرين الأولين - بدعوى ان ظاهر الاغتسال هو الاغتسال المعدود من وظائف المسلمين دون غيره و أنه لو لم يرتكز في ذهنه عدم جواز رفع الحدث بالماء المستعمل في غسل الجنابة لم يكن وجه لسؤاله - لم يتمكن من المساعدة على ثبوت الأمر الثالث بوجه لأنه (ع) لم يقر السائل على ارتكازه و لا - أنه تصدى لبيان العلاج و ذلك: لوضوح أن نضح الماء إلى الجوانب المذكورة في الروايتين لو لم يكن معدا لسرعة جريان الغسالة، و رجوعها إلى مركز الماء فعلى الأقل لا يكون مانعا عن رجوعها، فإن الأرض إذا كانت رطبة تقتضى ذلك سرعة جريان الماء عليها إلا في بعض الأراضي، كما إذا كانت رخوة، إلا أن كون النضح في بعض الموارد النادرة كذلك لا يصحح الإطلاق في جواب الامام (ع) مع كثرة الأراضي الصلبة، و النضح و الرشح فيها توجبان سرعة رجوع الغسالة كما عرفت.

فما أفاده (ع) لم يكن تعليما لطريق يمنع رجوع الغسالة إلى الماء.

بل لو كان (ع) بهذا الصدد لم يكن محتاجا إلى الأمر بالنضح أصلا، فإنه في مندوحة من ذلك بأمرة بان يجعل الرمل أو التراب بين موضع غسله و مركز الماء. أو بأمرة بالاكتفاء بأقل ما يجتزأ به في الغسل، و هو صب الماء على بدنه قليلا و إيصاله إلى جميع أطرافه بالمسح من دون أن تجرى غسالته على الماء.

فمن هذا كله يظهر انه (ع) لم يكن بصدد العلاج، و انما أمر

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٥٧

.....

بالنضح لأن ترتفع الكراهة به، أو لأن لا تتقدر الماء عرفا، و قد ورد الأمر بالنضح في الوضوء أيضا، و لعله من أحد آداب الوضوء و الغسل بالماء القليل، و عليه فلا - دلالة في الرواية على التقرير، بل تدل على ردع السائل عن ارتكازه، و كأنه (ع) نبه على أن رجوع الغسالة إلى الماء لا يمنع عن الاغتسال به، نعم يستحب مراعاة النضح و غيره من الآداب المستحبة في الوضوء و الغسل.

و يؤكد ما ذكرناه بل تدل عليه صريحا صحيحة على بن جعفر عن أبي الحسن الأول (ع) قال: سألته عن الرجل يصيب الماء في ساقية، أو مستنقع أو يغتسل منه للجنابة، أو يتوضأ منه للصلاة؟ إذا كان لا يجد غيره و الماء لا يبلغ صاعا للجنابة، و لا مدا للوضوء، و هو متفرق فكيف يصنع، و هو يتخوف أن يكون السباع قد شربت منه؟ فقال: ان كانت يده نظيفة فليأخذ كفا من الماء بيد واحدة، فلينضحه خلفه، و كفا أمامه و كفا عن يمينه، و كفا عن شماله، فإن خشى أن لا يكفيه غسل رأسه ثلاث مرات، ثم مسح جلده بيده، فان ذلك يجز به، و ان كان الوضوء غسل وجهه، و مسح يده على ذراعيه، و رأسه، و ان كان الماء متفرقا فقدر أن يجمعه و إلا اغتسل من هذا، و من هذا، و ان كان في مكان واحد و هو قليل لا يكفيه لغسله فلا عليه ان يغتسل و يرجع الماء فيه فان ذلك يجزيه (١).

و الوجه في دلالتها قوله (ع) فلا عليه أن يغتسل و يرجع الماء فيه ..

فإنه صريح في جواز رجوع الغسالة إلى الماء و جواز رفع الحدث ثانيا بالماء المستعمل في غسل الجنابة.

هذا و قد يبدو للنظر شبه مناقضة في الحديث، حيث انه (ع) فرض

(١) المروية في الباب ١٠ من أبواب الماء المضاف و المستعمل من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٥٨

.....

الماء قليلا لا يكفي لغسل ثم ذكر انه لا عليه ان يغتسل و يرجع الماء فيه.

و «يدفعه»: ان المراد من عدم كفاية الماء لغسله هو عدم كفايته للغسل المتعارف، و هو صب الماء على البدن و استيعابه لتمام البدن بنفسه، و المراد بالاعتسال في قوله، لا عليه ان يغتسل .. هو الاعتسال على نحو آخر بان يصب الماء على بدنه قليلا و يوصله إلى تمام بدنه بالمسح [١].

و قد يقال باختصاص الصحيحة بصورة الاضطرار، لقول السائل في صدرها «إذا كان لا يجد غيره» و عليه فلا يجوز الاعتسال بالماء المستعمل في رفع الحدث في غير صورة الاضطرار و وجدان ماء آخر غيره، و يندفع ذلك:

«أولا»: بأن الصحيحة ان اختصت بصورة الاضطرار فصحيحة ابن مسكان المتقدمة أيضا تختص بها، و هي التي عارضناها بصحيحة على ابن جعفر المتقدمة، و الوجه في ذلك: ان المفروض في تلك الصحيحة عدم تمكن الرجل من الاعتسال بماء آخر، و لا من ذلك الماء بوجه، و ليس معه إناء ليأخذ به الماء و يغتسل في مكان بعيد كى لا ترجع غسالته إلى مركز الماء، فهو مضطر من الاعتسال بالماء في موضع قريب ترجع غسالته اليه فهما متعارضتان، و واردتان في صورة الاضطرار، و قد دلت إحداهما على الجواز كما دلت الأخرى على المنع.

و «ثانيا»: ان فرض ورود الصحيحة في مورد الاضطرار بمعنى

[١] كما انه لا تنافي بين قوله (ع): فإن خشى أن لا يكفي و قوله غسل رأسه ثلاث مرات، لأن المراد من خوف عدم كفايته هو خوف عدم كفايته مشتملا على بقية مندوبات الغسل أعنى غسل رأسه ثلاثا و بدنه مرتين و معناه أنه إذا خشى عدم كفاية الماء لذلك فيكتفى بغسل رأسه ثلاثا فلا يغسل بدنه مرتين.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٥٩

.....

عدم وجدان ماء آخر في البين لا يكون فارقا فيما نحن بصدده، لأن الفارق إنما هو تمكن المكلف من الاعتسال بالماء و عدمه، دون وجود ماء آخر و عدمه، و قد فرضنا تمكنه من الاعتسال بالماء على نحو لا ترجع غسالته الى مركز الماء، بان يصب الماء على بدنه و يوصله إلى جميع أطرافه بالمسح، و مع تمكنه من الغسل بهذه الكيفية لو كان رجوع الغسالة إلى مركز الماء مخلا بصحة غسله فكيف رخص (ع) في اغتساله منه؟ لاستلزامه رجوع الغسالة إلى الماء هذا كله في جواز الغسل ثانيا بالماء المستعمل في غسل الجنابة و قد عرفت طهارته و جواز استعماله في كل ما يشترط فيه الطهارة من شربه و التوضؤ و الاعتسال به و غيرها.

و أما القطرات المنتزحة في الإناء حين الاعتسال فهي غير مانعة عن الغسل من ماء الإناء حتى على القول بعدم جواز رفع الحدث بالماء المستعمل في غسل الجنابة. و الوجه في ذلك: ان القطرات الناضحة لقلتها تندك في ماء الإناء و تستهلك فيه، فلا تجعله من الماء المستعمل في رفع الحدث. على أن المسألة منصوصة، و قد ورد في غير واحد من الأخبار عدم البأس بذلك «منها»: صحيحة الفضيل «١» قال: سئل أبو عبد الله (ع) عن الجنب يغتسل فينتضح من الأرض في الإناء فقال: لا بأس، هذا مما قال الله تعالى «مَا جَعَلَ

عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرْجٍ».

(١) المروية في الباب ٩ من أبواب الماء المضاف و المستعمل من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٦٠

و أما الماء المستعمل في الاستنجاء (١) و لو من البول (٢) فمع الشروط الآتية طاهر (٣).

الماء المستعمل في الاستنجاء القسم الرابع من الماء المستعمل:

إشارة

(١) هذا هو القسم الرابع من أقسام الماء المستعمل، فهل هو كالمستعمل في رفع الحدث الأكبر و الأصغر من حيث طهارته، و جواز استعماله في كل ما يشترط فيه الطهارة من شربه و استعماله في رفع الحدث و الخبث؟ فيه خلاف بين الاعلام. و يقع الكلام في طهارته و نجاسته أولاً، و بعد إثبات طهارته نتكلم ثانياً في كفايته في رفع الحدث و الخبث و عدمها.

و بناء على القول بطهارته لا بد في منع كفايته في رفعهما من إقامة الدليل عليه، فان مقتضى القاعدة كفاية الماء الطاهر في رفع كل من الحدث و الخبث، و ينعكس الأمر إذا قلنا بنجاسته، فان جواز استعماله في رفع الحدث و الخبث و عدم تنجيسه لما لاقاه يتوقف على إقامة الدليل عليه، فان القاعدة تقتضي عدم كفاية الماء المتنجس في رفع شيء من الحدث و الخبث.

(٢) سنشير إلى الوجه في إلحاق الماء المستعمل في الاستنجاء من البول بالماء المستعمل في الاستنجاء من الغائط، مع عدم صدق الاستنجاء في البول فانتظره.

(٣) لا ينبغي الإشكال في أن القاعدة تقتضي نجاسة الماء المستعمل في الاستنجاء، لانه ماء قليل لاقى نجسا. و هو يفعل بالملاقاة، كما أن مقتضى القاعدة منجسية كل من النجس و المتنجس لما لاقاه، و لا سيما إذا كان المتنجس

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٦١

.....

من المائعات فان تنجيس المتنجس و ان كان مورد الخلاف بين الأصحاب، إلا أن منجسية الماء المتنجس أو غيره من المائعات مما لا خلاف فيه بينهم، و ذلك لموثقة عمار الآمرة بغسل كل شيء أصابه ذلك الماء [١] و عليه فالماء المستعمل في الاستنجاء نجس و منجس لكل ما لاقاه هذا كله حسب ما تقتضيه القاعدة.

و أما بالنظر الى الاخبار: فقد دل غير واحد منها على عدم نجاسة الملاقى لماء الاستنجاء، أو على عدم البأس به على اختلاف ألسنتها، و هذه الاخبار و ان وردت في خصوص الثوب إلا أن الظاهر أنه لا خصوصية له، و لا فرق بينه و بين سائر الملاقات، و كيف كان لا إشكال في طهارة الملاقى لماء الاستنجاء و لا خلاف فيها بينهم.

و إنما الكلام في وجه ذلك، و إن طهارته هل هي مستندة إلى طهارة الماء المستعمل في الاستنجاء و الى ان عدم نجاسته من جهة عدم المقتضى لها فالسالبة سالبة بانتفاء موضوعها و خروج الملاقى لماء الاستنجاء عما دل على تنجس الملاقى للمائع المتنجس خروج موضوعي، أو أنها مستندة الى ما دل عليها تخصيصاً لما دل على منجسية النجاسات و المتنجسات فمأ الاستنجاء و ان كان في نفسه محكوماً بالنجاسة إلا أنه أنه لا ينجس ملاقية؟ و لا بد في استكشاف ذلك من مراجعة روايات الباب.

(فمنها): ما عن يونس بن عبد الرحمن، عن رجل، عن الغير،

[١] عمار بن موسى الساباطي، أنه سأل أبا عبد الله (ع) عن رجل يجد في إنائه فأرة و قد توضأ من ذلك الإناء مرارا، أو اغتسل منه. أو غسل ثيابه، و قد كانت الفأرة متسلخة، فقال: إن كان رآها في الإناء قبل أن يغتسل أو يتوضأ أو يغسل ثيابه، ثم يفعل ذلك بعد ما رآها في الإناء فعليه أن يغسل ثيابه و يغسل كل ما أصابه ذلك الماء .. المروية في الباب ٤ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ١، ص: ٣٦٢

.....

أو عن الأحول أنه قال لأبي عبد الله (ع) في حديث: الرجل يستنجي فيقع ثوبه في الماء الذي استنجى به؟ فقال: لا بأس، فسكت فقال: أو تدري لم صار لا بأس به؟ قال: قلت: لا والله، فقال: إن الماء أكثر من القذر «١».

و هذه الرواية لو لا- ما في ذيلها من التعليل لأمكن أن يرجع نفى البأس في كلامه عليه السلام الى الثوب- و معنى نفى البأس عن الثوب طهارته- و عليه كانت الرواية ساكنة عن بيان طهارة الماء المستعمل و نجاسته، إلا أن التعليل المذكور يدلنا على أن نفى البأس راجع الى الماء المستعمل في الاستنجاء، لأنه أكثر من القذر فلا- يتغير به، و لأجل طهارته لا- ينجس الثوب فالسالبه سالبه بانتفاء موضوعها و ان عدم نجاسة الملاقى، من جهة أنه لا مقتضى لها. و لكن الرواية مع ذلك مخدوشة سندا و دلالة:

أما بحسب السند، فلجهالة الرجل الذي روى عنه يونس فهي في حكم المرسله، و «دعوى»: أن يونس من أصحاب الإجماع فمراسيله كمسانيده «ساقطة»: بما مر مرارا من عدم إمكان الاعتماد على المراسيل كان مرسلها أحد أصحاب الإجماع أم كان غيره.

و أما بحسب الدلالة، فلأنها في حكم المجمل حيث أن التعليل الوارد في ذيلها كبرى لا مصداق لها غير المقام، فان معناه أن القليل لا ينفعل بملاقاة النجس إلا أن يتغير به، و تقدم بطلان ذلك بأخبار الكر و غيرها مما دل على انفعال القليل بمجرد ملاقاة النجس و ان لم يتغير به، و التغير إنما يعتبر في الكر فهذه الرواية ساقطة.

و (منها): حسنة محمد بن النعمان الأحول بل صحيحته قال: قلت لأبي عبد الله (ع) أخرج من الخلاء فأستنجى بالماء فيقع ثوبي في ذلك الماء

(١) المروية في الباب ١٣ من أبواب المضاف و المستعمل من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ١، ص: ٣٦٣

.....

الذي استنجيت به؟ فقال: لا بأس به «١» و هذه الرواية و إن كانت تامه بحسب السند إلا ان دلالتها كالسابقة في الضعف، و ذلك لأن قوله «لا- بأس به» يحتمل أن يكون راجعا الى وقوع ثوبه في الماء، و يحتمل أن يرجع الى نفس الثوب، فلا دلالة لها على طهارة الماء المستعمل في الاستنجاء.

و (منها): موثقه محمد بن النعمان عن أبي عبد الله (ع) قال: قلت له: أستنجي ثم يقع ثوبي فيه و أنا جنب؟ فقال: لا بأس به «٢».

و هذه الرواية ان قلنا أنها ناظرة إلى نفى البأس عما لاقته غسله المنى بقريته قوله «و أنا جنب» فتخرج عما نحن بصدده، و هي حينئذ من أحد أدلة عدم انفعال الماء القليل بالملاقاة. و أما إذا قلنا إنها ناظرة إلى نفى البأس عما لا قاه ماء الاستنجاء كما هو الأظهر- لأن إضافة قوله «و أنا جنب» مستندة الى ما كان يتوهم في تلك الأزمنة من نجاسة الماء الملاقى لبدن الجنب- فحال هذه الرواية حال سابقتها من حيث عدم تعرضها لطهارة الماء المستعمل في الاستنجاء و نجاسته.

و (منها): صحیحہ عبد الکریم عتبہ الهاشمی قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يقع ثوبه على الماء الذي استنجى به أ ينجس ذلك ثوبه؟ قال:

لا «٣» و هي صريحة الدلالة على طهارة الملاقي لماء الاستنجاء، و لكنها غير متعرضة لظاهرة نفس ذلك الماء و نجاسته، و لم تدل على ان عدم نجاسة الثوب مستند إلى طهارة الماء، أو مستند إلى تخصيص ما دل على منجسية المتنجسات فتحصل إلى هنا ان الأخبار الواردة في المقام كلها ساكتة عن بيان طهارة ماء الاستنجاء و إنما دلت على طهارة ملاقيه فحسب. و عليه فيقع الكلام في الحكم بطهارة الماء المستعمل في الاستنجاء من جهة

(١) المرويات في الباب ١٣ من أبواب المضاف و المستعمل من الوسائل.

(٢) المرويات في الباب ١٣ من أبواب المضاف و المستعمل من الوسائل.

(٣) المرويات في الباب ١٣ من أبواب المضاف و المستعمل من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٦٤

.....

استلزام الحكم بطهارة الملاقي الحكم بطهارة نفس الماء، أو من جهة الملازمة العرفية بين طهارة الملاقي و طهارة الملاقي: أما من ناحية استلزام الحكم بطهارة الملاقي طهارة نفس الماء فلا ينبغي الإشكال في أنه لا ملازمة بينهما عقلا، لاحتمال أن يكون الماء نجسا، و إنما لم ينجس الملاقي تخصيصا لعموم ما دل على منجسية المتنجسات فلا مناص من التمسك بعموم ما دل على انفعال الماء القليل بالملاقاة، و لا مجال للتمسك بعموم ما دل على منجسية النجس و المتنجس كي تثبت بأصالة عدم تخصيصه طهارة ماء الاستنجاء، و يستكشف بذلك أن خروجه عن ذلك العموم تخصصي لا تخصيصي، فإنه لو كان نجسا لكان الحكم بطهارة ملاقيه موجبا لتخصيص العموم.

و الوجه في عدم إمكانه ما أشرنا إليه في محله من أن التمسك بالعموم إنما يسوغ فيما إذا شك في حكم فرد بعد إحراز فرديته، و العلم بدخوله في موضوع العموم، كما إذا شككنا في وجوب إكرام زيد العالم، فإنه لا مانع في مثله من التمسك بعموم إكرام العلماء مثلا- بمقتضى بناء العقلاء، و به يثبت وجوب إكرامه، و أما إذا انعكس الحال، و علمنا بالحكم في مورد و شككنا في أنه من أفراد العام، كما إذا علمنا بحرمة إكرام زيد، و ترددنا في أنه عالم أو جاهل فلم يثبت بناء من العقلاء على التمسك بأصالة العموم لإثبات أنه ليس بعالم.

و مقامنا هذا من هذا القبيل، لأننا علمنا بعدم منجسية ماء الاستنجاء بمقتضى الأخبار المتقدمة و إنما نشك في أنه من أفراد الماء المتنجس ليكون عدم منجسيته تخصيصا في عموم ما دل على منجسية الماء المتنجس، أو أنه طاهر حتى يكون خروجه عن ذلك العموم تخصصا، فلا- يمكننا التمسك بأصالة العموم، لإثبات طهارة ماء الاستنجاء. بل لا مناص من الرجوع إلى عموم ما دل على انفعال القليل بالملاقاة و به يحكم بنجاسته و نلتزم بتخصيص

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٦٥

و يرفع الخبث أيضا لكن لا يجوز استعماله في رفع الحدث (١) و لا في الوضوء

ما دل على منجسية الماء المتنجس في خصوص ماء الاستنجاء، فإن عمومه ليس من الأحكام العقلية غير القابلة للتخصيص، و عليه فالتعين هو ما ذهب إليه الشهيد (قده) كما يأتي عن قريب من أن ماء الاستنجاء نجس لا يجوز استعماله في رفع شيء من الحدث و

الخبث. نعم ثبت العفو عن الاجتناب عن ملاقيه حسب الأخبار المتقدمة.

و أما من جهة الفهم العرفي فلا ينبغي التأمل في أن العرف يستفيد من حكمه (ع) بعدم نجاسة الثوب الملقى لماء الاستنجاء عدم نجاسته بآتم استفادة حيث لم يعهد عندهم وجود نجس غير منجس، و يزيد ذلك وضوحا ملاحظة حال المفتى و المستفتى، فإنه إذا سأل العامي مقلده عما أصابه ماء الاستنجاء و أجابه بأنه لا بأس به فهل يشك السائل في طهارة ماء الاستنجاء حينئذ؟! فكما ان الحكم بنجاسة ملاقى شىء يدل بالملازمة العرفية على نجاسة ذلك الشىء نفسه كذلك الحكم بطهارة الملقى يدل بالملازمة العرفية على طهارة ما لاقاه، فلا- سبيل إلى إنكار الملازمة العرفية بين الملقى و الملقى من حيث الطهارة و النجاسة، فإذا ورد أن ملاقى بول الخفاش مثلا طاهر يستفاد منه عرفا طهارة بول الخفاش أيضا.

و بهذا الفهم العرفي نحكم بطهارة ماء الاستنجاء شرعا، فيجوز شربه كما يجوز استعماله فى كل ما يشترط فيه الطهارة من الغسل و الوضوء و رفع الخبث على ما هو شأن المياه الطاهرة، إلا ان يقوم دليل خارجى على عدم كفايته فى رفع الحدث أو الخبث. فإذا عرفت طهارة ماء الاستنجاء فيقع الكلام فى أنه مع الحكم بطهارته شرعا هل يكفى فى رفع الخبث و الحدث أو لا يكفى فى رفعهما أو أن فيه تفصيلا؟

(١) الأقوال فى المسألة ثلاثة:

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٦٦

و الغسل المندوبين

«الأول» نجاسة ماء الاستنجاء و عدم جواز استعماله فى رفع شىء من الخبث و الحدث. نعم ثبت العفو عن الاجتناب عن ملاقيه بالروايات ذهب اليه الشهيد (قده) و كل من رأى نجاسته.

«الثانى»: طهارته و جواز استعماله فى رفع كل من الحدث و الخبث اخباره صاحب الحدائق (قده) و قواه و نسبه إلى المحقق الأردبيلي (ره). فى شرح الإرشاد مستندا إلى انه ماء محكوم بالطهارة شرعا فيترتب عليه جميع الآثار المترتبة على المياه الطاهرة.

«الثالث»: الحكم بطهارته و كفايته فى رفع الخبث دون الحدث، ذهب اليه الماتن (ره) و جملة من محققى المتأخرين للإجماعات المنقولة على ان الماء المستعمل فى إزالة الخبث لا يرفع الحدث.

و قد ظهر بطلان القول الأول بما ذكرناه فى المسألة المتقدمة، لأن الالتزام بنجاسة ماء الاستنجاء على خلاف ما تقتضيه الأخبار المتقدمة عرفا فلا مناص من الحكم بطهارته.

و أما القولان الآخران فالأشبه بالقواعد منهما هو الذى اختاره صاحب الحدائق (ره) و ذلك لعدم ثبوت ما يمنع عن استعمال ماء الاستنجاء فى رفع الحدث بعد الحكم بطهارته شرعا، سوى الإجماعات المدعى قيامها على ان الماء المستعمل فى إزالة الخبث لا يرفع الحدث كما ادعاه العلامة (قده) و تبعه جملة من الاعلام كصاحب الذخيرة و غيره. و هذه الإجماعات مختلفة فقد اشتمل بعضها على كبرى كلية طبقوها على ماء الاستنجاء، كالإجماع المدعى على أن الماء المزيل للنجاسة لا- يرفع الحدث، حيث طبقوه على ماء الاستنجاء لأنه أيضا ماء مزيل للنجاسة. و اشتمل بعضها الآخر على دعوى الإجماع على عدم رافعية خصوص ماء الاستنجاء.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٦٧

.....

و لا يمكن الاعتماد على شىء من تلك الإجماعات، و ذلك.

«أما أولا»: فلما أثبتناه فى محله من عدم حجية الإجماعات المنقولة و الإجماعات المدعاة فى المقام من هذا القبيل، فان المراد

بالإجماع المنقول هو الإجماع الذي لم يبلغ نقله حد التواتر كى يفيد القطع بقول المعصوم (ع) و ان نقله غير واحد منهم، و من الظاهر ان ما ادعاه العلامة و غيره من الإجماع غير مفيد للقطع بحكم الامام بعدم جواز استعمال ماء الاستنجاء فى رفع الحدث، بل و لا يفيد الظن الشخصى أيضا بالحكم، و غاية ما هناك أن يفيد الظن نوعا، و هو مما لا يمكن الاعتماد عليه.

«و أما ثانيا» فلأن بعض مدعى الإجماع فى المسألة استند فى حكمه ذلك إلى رواية عبد الله بن سنان و مع العلم بمدرك المجمعين أو احتمالهما كيف يكون الإجماع تعديا كاشفا عن قول الامام (ع) بل يكون الإجماع مدركيا و لا بدّ من مراجعة مدركه، فإذا ناقشنا فيه سندا أو دلالة يسقط الإجماع عن الاعتبار، و من ذلك يظهر اننا لو علمنا باتفاقهم أيضا لم يمكن ان نعتمد عليه، لانه معلوم المدرك أو محتمله فلا- يحصل العلم من مثله بقول الامام (ع) «و أما ثالثا»: فلأن من المحتمل ان دعواهم الإجماع انما هى من جهة ذهابهم إلى نجاسة الغسالة مطلقا، و على ذلك فحكمهم بعدم ارتفاع الحدث بماء الاستنجاء على القاعدة، فإن النجس لا يكفى فى رفع الحدث فليس هذا من الإجماع التعبدى فى شىء.

و أما رواية عبد الله بن سنان «١» التى استند إليها بعض المانعين فهى التى قدمنا نقلها عن أحمد بن هلال حيث ورد فيها «الماء الذى يغسل به الثوب، أو يغتسل به الرجل من الجنابة لا يجوز أن يتوضأ منه و أشباهه» و تقريب الاستدلال بها ان ذكر الوضوء فى الرواية انما هو من باب المثال

(١) المروية فى الباب ٩ من أبواب الماء المضاف و المستعمل من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٦٨

.....

و الغرض مطلق رفع الحدث به فيعم الغسل أيضا- كما ان الثوب ذكر فيها من باب المثال فان المستعمل فى غسل غير الثوب أيضا محكوم بهذا الحكم، و بدل عليه ذيل الحديث «و أما الذى يتوضأ الرجل به فيغسل وجهه و يده فى شىء نظيف فلا بأس ..» أو نلحق الغسل بالوضوء من جهة قوله (ع) و أشباهه أى لا يجوز الوضوء و أشباه الوضوء كالغسل، فالرواية تدل على ان الماء إذا غسل فيه شىء طاهر نظيف فلا- بأس باستعماله فى الوضوء و الغسل. و اما إذا غسل فيه شىء غير نظيف فلا يصح استعماله فى رفع الحدث مطلقا، و من ذلك يظهر حكم ماء الاستنجاء أيضا فإن مقتضى الرواية عدم كفايته فى رفع شىء من الغسل و الوضوء حيث غسل به شىء قدر.

و «يدفعه»: ان الرواية كما قدمناها ضعيفة سندا و دلالة: أما بحسب السند، فلأجل أحمد بن هلال الواقع فى طريقها فإنه مرمى بالنصب «تارة» و بالغلو «أخرى» و بما ان البعد بين المذهبين كبعد المشرقين استظهر شيخنا الأنصارى (قده) ان الرجل لم يكن له دين أصلا «١».

و أما بحسب الدلالة، فلأن الاستدلال بها انما يتم فيما إذا قلنا بطهارة الغسالة مطلقا، أو بطهارة بعضها و نجاسة بعضها الآخر، حيث يصح أن يقال حينئذ ان الرواية دلت بإطلاقها على أن الحدث لا يرتفع بالغسالة مطلقا و لو كانت محكومة بالطهارة كماء الاستنجاء. و أما إذا بنينا على نجاسة الغسالة فلا يمكن الاستدلال بها على عدم كفاية ماء الاستنجاء فى رفع الحدث، حيث لا بدّ حينئذ من الاقتصار على ورد الرواية، و هو الغسالة النجسة، و لا يمكن التعدى عنه إلى ماء الاستنجاء لأنه محكوم بالطهارة و لعله (ع) انما منع عن استعمال الغسالة فى رفع الحدث من جهة نجاستها، فالرواية لا تشمل ماء الاستنجاء كما ان أكثر المانعين لو لا جلهم ذهبوا إلى نجاسة الغسالة

(١) تقدم ان الرجل موثق و لا ينافيه رمية بالنصب أو الغلو كما مر.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٦٩

و أما المستعمل في رفع الخبث غير الاستنجاء (١) فلا يجوز استعماله في الوضوء و الغسل. و في طهارته و نجاسته خلاف و الأقوى ان ماء الغسل المزيل للعين نجس، و في الغسل غير المزيله الأحوط الاجتناب.

مطلقا، و من هنا ناقشنا في تمامية الإجماع المدعى على المنع فان اتفاهم هذا مستند إلى نجاسة الغسالة عندهم و ليس إجماعا تعديا. فالتحصّل ان ما ذهب إليه صاحب الحدائق و نسبه إلى الأردبيلي (قده) من كفاية ماء الاستنجاء في رفع الحدث و الخبث هو الأوفق بالقواعد، و إن كان الأحوط مع التمكن من ماء آخر عدم التوضؤ و الاغتسال منه، كما أن الاحتياط يقتضى الجمع بينهما و بين التيمم في سعة الوقت لهما، و يقتضى تقديمهما على التيمم مع الضيق، فان الاكتفاء بالتيمم حينئذ خلاف الاحتياط.

(١) الكلام في هذه المسألة يقع في مقامين:

«أحدهما»: في جواز استعماله في رفع الخبث و الحدث.

و «ثانيهما»: في طهارته و نجاسته.

(أما المقام الأول): فالكلام فيه هو الكلام في ماء الاستنجاء بعينه.

فان قلنا بنجاسته فلا يجوز شربه، و لا استعماله في رفع الخبث و الحدث، كما أنه إذا قلنا بطهارته تصح إزالة الخبث به و يجوز استعماله في رفع الحدث، كما يجوز شربه، لأنه ماء طاهر. و لا دليل على عدم جواز استعماله في رفع الحدث غير الإجماعات المنقولة، و رواية ابن هلال، و قد تقدم الكلام عليهما.

و (أما المقام الثاني): فملخص الكلام فيه ان الغسالة ان كانت متغيرة بالنجاسة في أحد أوصافها فلا ينبغي الإشكال في نجاستها و هو خارج عن محل النزاع، و أما إذا لم تتغير بأوصاف النجس فقد وقع الخلاف في طهارتها بين الاعلام: فذهب في المتن الى التفصيل بين غسالة الغسل المزيل للعين فحكم بنجاستها، و بين غسالة الغسل غير المزيل- أما لإزالة العين قبلها بشيء أو لأجل عدم العين للنجاسة- فاحتاط فيها بالاجتناب. و ذهب جماعة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٧٠

.....

إلى نجاستها مطلقا، و التزم جماعة أخرى بطهارتها كذلك و منهم صاحب الجواهر (قده) حيث استدل على طهارتها بوجوه، و أصر عليها غايته، بل جعل طهارتها من الواضحات، و هناك قول رابع و هو التفصيل بين غسالة الغسل التي تتعقبها طهارة المحل فهي طاهرة سواء أ كانت مزيله للعين أم لم تكن، و بين غيرها مما لا تتعقبها طهارة المحل فهي نجسة: فإذا كان المنتجس مما يكفى في تطهيره الغسل مرة واحدة فغسالة الغسل الأولى طاهرة، لتعقبها بطهارة المحل. و أما إذا احتاج تطهيره الى تعدد الغسلات فغسالة الغسل الأخيرة هي المحكومة بالطهارة، لتعقبها بالطهارة دون غيرها من الغسلات و لعل هذا التفصيل هو الصحيح.

و لا يخفى أن القول بطهارة الغسالة لا يحتاج إلى إقامة الدليل إذ الأصل في المياه هو الطهارة و نجاستها تحتاج الى دليل. فان قام دليل على نجاسة الغسالة فهو، و إلا فلا مناص من الالتزام بطهارتها، و لا بد في ذلك من النظر إلى أدلة القائلين بالنجاسة، و قد استدلو على ذلك بوجوه:

«أحدها»: ما ادعاه العلامة (ره) من الإجماع على نجاسة الماء القليل المستعمل في غسل الجنابة و الحيض إذا كان على بدن المغتسل نجاسة كما نقله في الحدائق.

و «ثانيها»: عموم ما دل على انفعال الماء القليل بملاقاة النجس.

و «ثالثها»: الأخبار الدالة على نجاسة الغسالة بخصوصها كما يأتي عن قريب.

(أما الوجه الأول): فيدفعه: أن الإجماع المدعى من الإجماع المنقول بخبر الواحد. وهو مما لا يمكن الاعتماد عليه، ولا سيما في أمثال المقام فان مورد كلام العلامة (قده) هو الماء الذي يستعمله الجنب والحائض وعلى بدنهما نجاسة من دم أو منى، وهما لا يزولان بمجرد صب الماء على البدن ومعهم يحكم التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٧١

.....

بنجاسة الماء، لملاقاته لعين النجس، وليس في هذا أى تناف للقول بطهارة الغسالة التي لم تكن معها عين، فللقائل بالطهارة أن يلتزم بنجاستها فيما إذا كانت معها عين النجس.

و (أما الوجه الثانى): فيرده أن منطوق ما دل على أن الماء إذا بلغ كرا لا- ينجسه شىء سالبه كليه، وهى عام أفرادى ولها إطلاق بحسب الأحوال أيضا، ومفادها أن كل شىء صدق عليه عنوان الماء عرفا إذا بلغ قدر كر لا ينفعل بشىء فى جميع حالاته كوروده على النجس وبالعكس وغير ذلك وأما مفهومه فهو كما بيناه فى بحث انفعال القليل، وبعض المباحث الأصولية موجبة جزئية، ومفادها ان الماء غير البالغ قدر كر ينفعل بشىء، وليس لها عموم أفرادى، ولا إطلاق أحوالى، فلا يستفاد منها فى نفسها انفعال الماء القليل بملاقاة كل واحد من أفراد النجاسات نعم أثبتنا عمومها بمعونة القرينة الخارجية، وهى الاستقراء التام فى أفراد النجاسات، والإجماع القطعى على عدم الفرق بين آحادها من الكلب والميتة وغيرهما، وأيضا ألحقنا المتنجسات بالأعيان النجسة بما دل على أن المتنجس منجس اما مطلقا أو فيما إذا لم يكن مع الواسطة كما قربناه فى محله وبهذا كله نحكم بثبوت العموم، وإن الماء القليل ينفعل بملاقاة كل واحد من أفراد النجاسات و المتنجسات.

و أما الإطلاق الأحوالى أعنى انفعال الماء القليل بملاقاة النجس فى جميع حالاته فلا يستفاد من المفهوم، لأنه موجبة جزئية، ولا دليل على العموم من القرائن الخارجية، فإذا لا دليل لنا على انفعال الماء القليل حال كونه غسالة.

و «توضيح ذلك»: ان المتنجس إذا كان مما يعتبر فى تطهيره تعدد الغسل - كالثوب المتنجس بالبول والأوانى ونحو ذلك مما فيه عين النجس كما إذا كان فى المتنجس عين النجاسة ولم تكن تزول بصب الماء عليه مرة واحدة، والجامع أن لا تكون الغسلة الأولى متعقبه بطهارة المحل - نلتزم فيه

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٧٢

.....

بنجاسة الغسالة، لأنه ماء قليل لا يقى نجسا، ولا- يفرق فى ذلك بين حالاته بحسب الذوق العرفى كما بيناه فى رد تفصيل السيد المرتضى (ره) بين ورود القليل و كونه مورودا، فان العرف لا يرى فرقا بينهما بارتكازه، وإنما يرى انفعاله معلولا لمطلق الملاقاة ولو حال كونه غسالة واردا أو مورودا.

و أما إذا كان المتنجس مما لا يعتبر فى تطهيره تعدد الغسل - كالمتنجس بغير البول فيما إذا كانت نجاسته حكمية، وكذا فيما إذا كانت عينية ولكن زالت عنها قبل غسله، والجامع ان تكون الغسلة الأولى متعقبه بطهارة المحل - فلا يمكن الحكم فيه بنجاسة الغسالة، والوجه فيه:

أن القول بنجاسة الغسالة حينئذ يستلزم الالتزام بأحد محذورين: فاما ان نلتزم بطهارة الماء القليل حين ملاقاته للمتنجس، و ما دام فى المحل، و يحكم بنجاسته عند انفصاله عنه بالعصر أو بغيره. و أما ان نقول بانفعاله من حين وصوله للمتنجس، و نجاسته مطلقا قبل

انفصاله عنه وبعده، إلا أن خروجه من المتنجس يوجب الحكم بطهارة المتنجس كما هو صريح بعضهم. ولا يمكن الالتزام بشيء منهما:

«أما أولهما»: فلأن القليل لو كان محكوماً بالطهارة حال اتصاله بالمتنجس لم يكن وجه لنجاسته بعد الانفصال فلنا أن نسأل عن أنه لما ذا تنجس بعد خروجه عن المحل مع فرض طهارته قبل الانفصال؟ و«دعوى»:

ان السبب في تنجسه إنما هي ملاقاته للمتنجس، وهي تقتضى انفعال الماء القليل على ما دل عليه مفهوم روايات الكر «مندفعة»: بأن أخبار الكر إنما تدل بمفهومها على نجاسة القليل من حين ملاقاته للنجس أو المتنجس، ولا دلالة لها على انفعالها بعد ملاقاته النجس بزمان من دون أن يتنجس به حين ملاقاته، فهذا الالتزام بعيد عن الفهم العرفي.

و«أما ثانيهما»: فلأن طهارة المحل مع فرض نجاسة الماء المستعمل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٧٣

.....

في تطهيره أمر بعيد، وكيف يظهر بغسله بالماء النجس! وذلك لأننا إذا بنينا على نجاسة الماء حال اتصاله بالمتنجس لزم الحكم بنجاسة المقدار المتخلف منه في الثوب بعد عصره وانفصال غسالته، فإن الماء لا ينفصل عن الثوب بتمامه، ومع نجاسته كيف يحكم بطهارة المحل! فلا مناص من الحكم بنجاسته، وكذا الحال فيما إذا كان المتنجس بعض الثوب، فإن غسله يستلزم عادة سריاء الماء إلى غير الموضع المتنجس منه، ولو بمقدار يسير، وإذا حكمنا بنجاسة الماء فلا محالة يوجب نجاسة غير الموضع المتنجس أيضاً، فهذا الوجه كالوجه السابق بعيد عن الانظار العرفية، وإن كانا غير مستحيلين عقلاً بحيث لو قام دليل على طهارة الثوب بذلك لم يكن مانع من الالتزام بطهارة المحل، و نجاسة غسالته كيف وقد عد الماتن (ره) خروج الغسالة من شرائط التطهير بالماء، والترم كغيره من الاعلام بانفعال الماء القليل حين اتصاله بالثوب وقد عرفت بعده، وان لم يكن في الاستبعاد بمثابة الوجه الأول فلا مناص حينئذ من الالتزام بطهارة الغسالة.

ولا يمكن الاستدلال على نجاستها في هذه الصورة بعموم أدلة انفعال القليل بالملاقاة، وذلك لأننا وان بنينا على عدم التفرقة عرفاً في انفعال الماء القليل بين حالاته، إلا أنه يتم في الغسالة غير المتعقبه بطهارة المحل دون ما تتعقبه الطهارة، لاستلزام القول بانفعاله - حال كونه غسالة - الالتزام بأحد المحذورين المتقدمين، وقد عرفت استبعادهما حسب الفهم العرفي، ونحتمل وجدانا ان تكون للماء القليل - حال كونه غسالة - خصوصية تقتضى الحكم بعدم الانفعال، ومقتضى القاعدة طهارة الغسالة، لأنها الأصل الأولى في المياه حتى يقوم دليل على نجاستها، وليس للمفهوم إطلاق أحوالي حتى يتشبه به في الحكم بنجاسة القليل في جميع حالاته.

و (أما الوجه الثالث): فقد استدلووا على نجاسة الغسالة بعدة روايات:

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٧٤

.....

(منها): رواية عبد الله بن سنان المتقدمه «١» حيث دلت على أن الماء الذي غسل به الثوب أو اغتسل فيه من الجنابة لا يصح استعماله في الوضوء وأشباهه، فلو كانت الغسالة طاهرة لم يكن وجه لمنع استعمالها في الوضوء. وترد هذا الاستدلال جهتان: «إحداهما»: ضعف سندها كما تقدم، و«ثانيتهما»: المناقشة في دلالتها، وذلك لأن المنع فيها من استعمال الغسالة في رفع الحدث حكم تعبدى وغير مستند إلى نجاستها. ومن هنا التزم جمع بطهارة ماء الاستنجاء ومنعوا عن استعماله في رفع الحدث فلا دلالة للرواية على نجاسة الغسالة بوجه.

هذا غاية ما يمكن ان يقال في المنع عن دلالة الرواية على نجاسة الغسالة إلا ان الصحيح ان دلالة الرواية غير قابلة للمناقشة فيما نحن فيه كما اتضح في التكلم على الماء المستعمل في الاستنجاء في رفع الحدث الأ-كبر أو الخبث فالصحيح في المنع عن الاستدلال بالرواية هي الجهة الأولى فقط اعني ضعفها بحسب السند.

و (منها): ما عن العيص بن القاسم، قال سألته عن رجل أصابته قطرة من طشت فيه وضوء، فقال: ان كان من بول، أو قدر، فيغسل ما أصابه «٢» و قد رواها في الوسائل عن الشهيد في الذكرى و عن المحقق في المعبر، و نقلها صاحب الحدائق عن الشيخ في الخلاف، و كأنه الأصل فيها و مع هذا لم يسندها في الوسائل إلى الشيخ.

ثم ان للرواية ذبلا و هو «و ان كان وضوء الصلاة فلا يضره» و لكن لم يثبت كونه من الرواية و من هنا لم ينقله صاحب الوسائل (قده) و أسنده في الحدائق إلى بعضهم قائلا «و زاد بعضهم في آخر هذه الرواية .. إلخ»

(١) المرويتان في الباب ٩ من أبواب الماء المضاف و المستعمل من الوسائل.

(٢) المرويتان في الباب ٩ من أبواب الماء المضاف و المستعمل من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٧٥

.....

و كيف كان فقد دلت الرواية على نجاسة الغسالة، و لأجلها حكم (ع) بغسل ما أصابه من الطشت. و يدفعه أيضا أمران: «أحدهما»: المناقشة في سندها، حيث لم يعلم ان الشيخ نقلها من كتاب العيص، و هو الذي يعبر عنه بالوجادة، لاحتمال أن ينقلها عن شخص آخر نقلها عن العيص، و ذلك الشخص المتوسط مجهول عندنا.

فالرواية مقطوعة لا يعتمد عليها في شيء. نعم لو ثبت ان الشيخ نقلها عن كتاب العيص لم يكن مناص من الحكم بصحتها لان طريق الشيخ إلى كتاب العيص حسن على ما صرح به في الحدائق و غيره [١] إلا انه لم يثبت كما عرفت، و لم يظهر ان الرواية كانت موردا لاعتماده (قده) فإنها لو كانت كذلك عنده لاوردها في كتابيه في الاخبار، و لم يوردها إلا في الخلاف، و كأنه نقلها على وجه التأييد، فإن الفقيه قد يتوسع في الكتب الاستدلالية بما لا يتوسع في كتب الاخبار.

و «ثانيهما»: المناقشة في دلالتها بان الأمر بالغسل فيها مستند إلى نجاسة ما في الطشت لا إلى نجاسة الغسالة، و (توضيحه): انه قد علق الحكم- بغسل ما أصابه في الرواية- بما إذا كان الوضوء من بول أو قدر، و البول من الأعيان النجسة يبس أم لم يبس، و «أما ما عن المحقق الهمداني» من أن البول قد يغسل بعد جفافه و لا تبقى له عين حينئذ «فظاهر الفساد» لوضوح ان البول من الأعيان النجسة سواء أ كان رطبا

[١] بل طريقه اليه صحيح ثم ان الطريق و ان وقع فيه ابن أبي جيد و هو ممن لم يذكر بمدح و لا- قدح إلا- انه لما كان من مشايخ النجاشي (قده) و هو قد التزم بان لا يروى عن من فيه غمز أو ضعف إلا مع واسطة بينه و بينه فيستفاد منه توثيق جميع مشايخه الذين روى عنهم من دون واسطة و منهم ابن أبي جيد فلاحظ.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٧٦

.....

حال غسله أم كان يابسا.

وكذا الحال في القدر، لأنه أيضا بمعنى عين النجاسة من عذرة أو دم ونحوهما على ما تساعد عليه المقابلة بالبول، إذ القدر بفتح الذال غير القدر بكسره، فإن الثاني بمعنى المتنجس وما يتحمل القذارة، وعلى هذا لا بد في غسلهما من إزالة عينهما، وبذلك يتنجس الماء المزال به عين النجاسة لملاقاته لعين النجس، وأما ما يصب على المتنجس مستمرا أو ثانيا أو ثالثا فهو ماء طاهر كما مر إلا أنه يتنجس بعد وقوعه في الطست بما فيه من الغسالة الملاقية لعين النجس، فنجاسة ما في الطست مستندة إلى امتزاج الغسالة الثانية أو الثالثة مع القليل الملاقي لعين النجس قبل زوالها وغير مستندة إلى نجاسة الغسالة كما لا يخفى فنجاسة الماء في الطست في مفروض الرواية مما لا خلاف فيه حتى من القائلين بطهارة الغسالة فلا يمكن الاستدلال بها على نجاسة الغسالة في محل الكلام. و (منها): موثقة عمار عن أبي عبد الله (ع) قال: سئل عن الكوز والإناء يكون قدرا كيف يغسل؟ و كم مرة يغسل؟ قال: يغسل ثلاث مرات، يصب فيه الماء فيحرك فيه. ثم يفرغ منه، ثم يصب فيه ماء آخر فيحرك فيه، ثم يفرغ ذلك الماء، ثم يصب فيه ماء آخر فيحرك فيه ثم يفرغ منه وقد طهر.. الحديث «١» فلو كانت الغسالة طاهرة لم يكن وجه لوجوب إفراغ الماء عن الإناء في المرتبة الثالثة.

والجواب عن هذا أن مجرد جعل الماء في الإناء لا يوجب صدق عنوان الغسل بالماء القليل، ولا يتحقق بذلك مفهومه، مثلا إذا أخذ ماء بكفه أو جعل الماء في إناء ليشربه لا يقال أنه غسل كفه أو إنائه بالماء، بل يتوقف صدق عنوان الغسل على إفراغهما منه، فالأمر بالافراغ من جهة

(١) المروية في الباب ٥٣ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٧٧

.....

تحقق عنوان الغسل الواجب ثلاث مرات في تطهير الإناء بالماء القليل، وغير مستند إلى نجاسة الغسالة. و (منها): الأخبار الناهية عن غسل الحمام [١] فإن الغسالة لو كانت طاهرة لم يكن وجه للنهي عن غسل الحمام، وهذه الأخبار وإن كانت معارضة بما دل على طهارة غسلته [٢] إلا أنها عللت طهارتها باتصال الغسالة بالمادة أو بماء الحيض الصغار المتصلة بالمادة بالانابيب، ومنها يظهر أن الغسالة محكومة بالنجاسة لو لا اتصالها بمادتها.

ولكن الاستدلال بهذه الأخبار إنما ينفذ في مقابل القائلين بطهارة الغسالة مطلقا كما التزم بها صاحب الجواهر (ره) لأن تلك الأخبار كما بينها تدل على نجاسة الغسالة في نفسها، ولا ينفذ على مسلكنا من التفصيل بين الغسالة المتعقبية بطهارة المحل و سائر الغسالات، وذلك لأن غسل الحمام مجمع غسلات متعددة كغسالة المنى والدم والكافر والناصب وغيرها من الأعيان النجسة، والماء القليل إذا صب على عين النجاسة ينفذ بملاقاتها، وأما الغسالات الأخر المتعقبية بطهارة المحل فهي وإن كانت طاهرة في نفسها إلا أنها تتنجس في خصوص المقام من جهة اجتماعها مع الغسالة الملاقية لعين

[١] كما في موثقة ابن أبي يعفور عن عبد الله (ع) في حديث قال:

و إياك أن تغتسل من غسل الحمام.. وفي روايته الأخرى: لا تغتسل من البثر التي تجتمع فيها غسل الحمام، وغيرهما من الأخبار المروية في الباب ١١ من أبواب الماء المضاف والمستعمل من الوسائل.

[٢] كصحيحة محمد بن مسلم وغيرها من الأخبار الدالة على طهارة ماء الحمام المعللة في بعضها بأن ماء الحمام كماه النهر يظهر بعضه بعضا، وأنه بمنزلة الجارى وفي بعضها: إذا كانت له مادة وغيرها من الأخبار المروية في الباب ٧ من أبواب الماء المطلق من

الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٧٨

.....

الدم أو المنى وغيرهما، وبذلك يفعل مجمع الغسالة في الحمامات.

ولا إطلاق في هذه الروايات كى يتمسك به فى الحكم بنجاسة الغسالة مطلقا لاختصاص الأخبار بغسالة الحمام، و هى تلاقى الأعيان المختلفة، فلا تشمل الغسالة غير الملاقية لعين النجس من الغسلة المتعقبه بطهارة المحل، فالمتحصل من جميع ذلك أنه لا دلالة فى شىء من الأخبار المتقدمة على نجاسة الغسالة على الإطلاق فالغسالة من الغسلة المتعقبه بطهارة المحل باقية على طهارتها من غير حاجة إلى إقامة الدليل على طهارتها.

بقى هنا شىء

و هو ان شيخنا الهمداني (ره) ذكر فى ضمن كلامه فى المقام أن استثناء الأصحاب خصوص ماء الاستنجاء عن عموم انفعال القليل بالملاقاة يشعر باختصاصه بالخروج، و عدم طهارة غيره من الغسلات، فإنها أيضا لو كانت طاهرة لم يبق وجه لاستثناء خصوص ماء الاستنجاء، لأنه من أحد أفرادها. فتخصيصهم له بالذكر يدلنا على مسلمية نجاسة الغسالة عندهم.

و هذا الذى أفاده متين إلا أن غاية ما يترتب على ذلك هو استكشاف نجاسة خصوص ما كان كنفس ماء الاستنجاء من الغسلات الملاقية لعين النجس دون الغسالة غير الملاقية له، لأن ماء الاستنجاء غسالة لاقت لعين البول و العذرة بل و يتغير بهما كثيرا و لو فى قطراته الأولية و مقتضى القاعدة نجاسته و لكنهم حكموا بطهارته تخصيصا لما دل على نجاسة الغسالة الملاقية لعين النجس فكأنهم ذكروا أن الغسالة الملاقية لأعيان النجاسات نجسة غير غسالة الاستنجاء، لما دل على طهارتها مع ملاقاتها للبول و العذرة، و ليس فى هذا أدنى دلالة على نجاسة الغسالة غير الملاقية للنجس.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٧٩

(مسألة ١) لا إشكال فى القطرات (١) التى تقع فى الإناء عند الغسل، و لو قلنا بعدم جواز استعمال غسالة الحدث الأكبر.

القطرات المنتزعة فى الإناء

(١) لا إشكال فى أن القطرات الواقعة فى الإناء من الماء المستعمل فى رفع الجنابة غير مانعة عن الاغتسال بالماء الموجود فى الإناء. و هذا على القول بجواز رفع الحدث بالماء المستعمل فى الجنابة ظاهر، و أما على القول بالمنع فالأمر أيضا كذلك، لعدم شمول أدلة المنع لماء الإناء.

«بيان ذلك»: ان ما دل على عدم جواز رفع الحدث بالماء المستعمل فى الجنابة أحد أمرين:

«أحدهما»: الإجماع على أن الماء المستعمل فى رفع الجنابة لا يرفع الحدث كما ادعاه بعضهم، و هو - مضافا الى عدم تماميته فى نفسه، لوجود المخالف فى المسألة - لا يقتضى المنع عن استعمال ماء الإناء، لأن الإجماع لم ينعقد على عدم جواز رفع الحدث بما وقعت عليه قطرات من الماء المستعمل، لذهاب أكثر الأصحاب إلى الجواز فالإجماع على المنع غير متحقق قطعا.

و «ثانيهما»: رواية عبد الله بن سنان التى دلت على عدم جواز الوضوء و أشباهه من الماء المستعمل فى رفع الجنابة أو فى رفع الخبث. و هى أيضا - على تقدير صحتها سندا - لا تشمل المقام، و ذلك لأن الموضوع للمنع فيها هو عنوان الماء المستعمل فى إزالة الخبث أو

في رفع الحدث، و من البديهي أن نضح قطرات يسيرة في ماء الإناء لا يوجب صدق عنوان الماء المستعمل عليه، لاستهلاك القطرات في ضمنه، وهذا لا بمعنى استهلاك الماء في الماء فإن الشيء لا يستهلك في جنسه بل يوجب ازدياده، بل بمعنى أنه التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٨٠

.....

يوجب ارتفاع عنوانه، فلا يصدق على ماء الإناء أنه ماء مستعمل في إزالة الخبث أو في رفع الحدث، فأدلة المنع لا تشملها. ثم على تقدير تسليم شمولها لماء الإناء ففيما ورد في المسألة من الأخبار غنى و كفاية [١] لدلالاتها على عدم البأس بما ينتضح من قطرات ماء الغسل في الإناء.

و ما ذكرناه في المقام إذا كان المنتضح قطرة أو قطرات يسيرة مما لا إشكال فيه، و إنما الإشكال فيما إذا كانت كثيرة، كما إذا جمع غسلته و ألقاها على ماء آخر، و هو بمقدار ثلثه أو نصفه بحيث لم يستهلك أحدهما في الآخر فهل يصح الوضوء و الغسل من مثله؟ ذهب شيخنا الأنصاري (قده) إلى الجواز و هو الصحيح، و السر في ذلك: ان عدم ارتفاع الحدث بالماء المستعمل في رفع الجنابة على خلاف القاعدة، و مناف لظهوريته، فإن الماء المستعمل طاهر و مقتضى إطلاق طهوريته جواز الاكتفاء به في رفع الحدث فهب أنا خرجنا عن مقتضى القاعدة برواية عبد الله بن سنان، و قد عرفت أن موضوع المنع فيها هو عنوان الماء المستعمل، و من الظاهر ان الماء إذا تركب من المستعمل و غير المستعمل لم يصدق عليه عنوان المستعمل بوجه، لأن المستعمل جزئه لا جميعه كما هو الحال في غيره من المركبات، فان الذهب مثلا لا يصدق على المركب من الفضة و الذهب كما لا يصدق عليه الفضة أيضا، و كذا في غيره فان المركب من شيء لا يصدق عليه عنوان ذلك الشيء، و مع عدم صدق عنوان الماء المستعمل على المركب من الماءين يبقى تحت إطلاق طهورية الماء لا محالة

[١] ففي صحيحه الفضيل قال: سئل أبو عبد الله (ع) عن الجنب يغتسل فينتضح من الأرض في الإناء فقال: لا بأس هذا مما قال الله تعالى:

(مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) و كذا في غيرها من الأخبار المروية في الباب ٩ من أبواب الماء المضاف و المستعمل من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٨١

(مسألة ٢) يشترط في طهارة ماء الاستنجاء أمور:

«الأول»: عدم تغييره (١) في أحد الأوصاف الثلاثة.

و مقتضاها جواز الاكتفاء به في رفع الحدث.

و على الجملة الماء المستعمل إما أن يستهلك في ضمن ماء الإناء لقلته.

و إما أن يندك ماء الإناء في المستعمل لكثرتة. و أما ان يتركب الماء من كل منهما من دون استهلاك أحدهما في الآخر فعلى الأول لا إشكال في الجواز، لعدم صدق عنوان المستعمل عليه قطعاً. و على الثاني لا إشكال في المنع، لصدق أنه ماء مستعمل جزماً. و أما على الثالث فلا مانع فيه أيضاً من الجواز، لفرض عدم صدق المستعمل على المركب منه و من غيره إذ المركب من الداخل و الخارج خارج.

(١) وإلا- فهو محكوم بالنجاسة، لعموم ما دل على نجاسة الماء المتغير بأوصاف النجس، و السر في هذا الاشتراط هو أن السؤال و الجواب في روايات الباب ناظران إلى ناحية ملاقة الماء القليل للعدرة فحسب، و لا نظر لهما الى سائر الجهات، لأن انفعال القليل بالملاقة كان مرتكزا في أذهان الرواة و لأجله سألوهم عن حكم الماء القليل في الاستنجاء الملاقى لعين النجس و أجابوا بعدم انفعاله، فلا- يستفاد منها طهارته فيما إذا تغير بأوصاف النجس أيضا، فإن التغير ليس أمرا غالبا في ماء الاستنجاء بل هو نادر جدا فيخرج عن إطلاقات الأخبار لا محالة.

ثم إن آبيت عن ذلك و جمدت على ظواهر الأخبار بدعوى: أنها مطلقه، و مقتضى إطلاقها عدم الفرق في طهارة ماء الاستنجاء بين صورتى

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٨٢

«الثانى»: عدم وصول (١) نجاسة إليه من خارج.

«الثالث»: عدم التعدى الفاحش (٢) على وجه لا يصدق معه الاستنجاء.

تغيره و عدمه، و أغمضت عن عموم ما دل على نجاسة الماء المتغير، و عدم معهودية ماء متغير لم يحكم عليه بالنجاسة شرعا من القليل و الكثير و ماء الأنهار و الآبار و الأمطار، و لم تلتفت إلى ان السؤال و الجواب في الأخبار ناظران إلى عدم سببية ملاقة النجاسة للانفعال في ماء الاستنجاء.

«قلنا»: ان النسبة على هذا بين أخبار ماء الاستنجاء، و ما دل على نجاسة الماء المتغير عموم من وجه، لأن الطائفة الأولى تقتضى طهارة ماء الاستنجاء مطلقا تغير بالنجس أم لم يتغير به، كما ان الطائفة الثانية دلت على نجاسة الماء المتغير كذلك سواء استعمل في الاستنجاء أم لم يستعمل فتعارضان بالإطلاق فى مادة الاجتماع، و الترجيح مع الطائفة الثانية، لأن فيها ما هو عام و هو صحيحة حريز: كلما غلب الماء على ربح الجيفة فتوضأ من الماء و اشرب .. «١» و بما ان دلالة بالوضع فيتقدم على إطلاق الطائفة الاولى لا محالة، و بذلك يحكم بنجاسة ماء الاستنجاء عند تغيره بأوصاف النجس.

(١) بان كانت يده متنجسة قبل الاستنجاء أو كان المحل كذلك أو تنجس بشيء أصابه حال الاستنجاء، و الوجه فى هذا الاشتراط هو ان أدلة طهارة ماء الاستنجاء إنما تقتضى عدم انفعاله بملاقة عين الغائط أو البول حال الاستنجاء، و اما عدم انفعاله بوصول النجاسة إليه خارجا فلم يقدّم عليه دليل، فيشملة عموم انفعال الماء القليل بملاقة النجس.

(٢) هذا فى الحقيقة مقوم لصدق عنوان الاستنجاء و ليس من أحد الشروط، و إنما ذكره تنبيها، و حاصله اعتبار أن يكون الماء المستعمل

(١) المروية فى الباب ٣ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٨٣

«الرابع»: أن لا يخرج مع البول أو الغائط نجاسة أخرى (١) مثل الدم. نعم الدم الذى يعد (٢) جزءا من البول أو الغائط لا بأس به.

مما يصدق عليه انه ماء مستعمل فى الاستنجاء- الذى هو بمعنى غسل موضع الغائط المعبر عنه بالنجو- و هذا إنما يصدق فيما إذا لم يتجاوز الغائط عن الموضع المعتاد و اما إذا تجاوز عنه- كما إذا كان مبتلى بالاسهال فأصاب الغائط فحذه أيضا- فلا يصدق على غسل الفخذ عنوان الاستنجاء بوجه فيبقى الماء تحت عموم ما دل على انفعال الماء القليل، و لعل هذا مما لا خلاف فيه.

(١) بمعنى انه كما يشترط في طهارة ماء الاستنجاء ان لا تصل إليه نجاسة من الخارج كذلك يشترط فيها عدم وصول النجاسة إليه من الداخل - كالدّم الخارج مع الغائط أو البول - وهذا كما أفادوه، لما مر من ان الاستنجاء بمعنى غسل موضع النجوة وهو الغائط، واما غسل الدّم فهو ليس من الاستنجاء في شيء.

(٢) لا وجه لهذا الاستثناء، لأن الدّم الخارج من الغائط مثلا إن كان منعذما في ضمنه بالاستهلاك فلا كلام في طهارة الماء حينئذ إلا انه خارج عن اختلاط الدّم بالغائط حيث لا - دم ليعد جزء من الغائط. واما إذا لم يستهلك فيه و كان موجودا معه فتعود المناقشة المتقدمة و يقال: الاستنجاء.

بمعنى غسل موضع النجوة، ولا يصدق على غسل الدّم و موضعه، فلا مناص من الحكم بنجاسته فهذا الاستثناء مشكل. و أشكل منه ما إذا خرج الدّم مع البول، و ذلك لأنه لم يدل دليل لفظي على الماء المستعمل في إزالته، إذ الاستنجاء كما مر بمعنى غسل موضع النجوة أو مسحه بالأحجار، و النجوة هو ما يخرج من الموضع المعتاد من غائط أو ريح، و هو لا يشمل البول. و غسله ليس من الاستنجاء في شيء

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٨٤

«الخامس»: أن لا يكون فيه الأجزاء من الغائط (١) بحيث يتميز.

و أما إذا كان معه دود أو جزء غير منهضم من الغذاء، أو شيء آخر لا يصدق عليه الغائط فلا بأس به.

(مسألة ٣) لا يشترط في طهارة ماء الاستنجاء سبق الماء على اليد (٢) و إن كان أحوط.

إلا- أنا ألحقنا البول بالغائط من جهة الملازمة العرفية. لعدم معهودية الاستنجاء من الغائط في مكان، و من البول في مكان آخر إذ العادة جرت على الاستنجاء منهما في مكان واحد، و قد حكم على الماء المستعمل في إزالتهما بالطهارة، فيستفاد من ذلك طهارة الماء المستعمل في إزالة البول أيضا، و المقدار المسلم من هذه الملازمة هو طهارة الماء المستعمل في إزالة نفس البول. و اما المستعمل في البول مع الدّم فلم تتحقق فيه ملازمة، فان خروج الدّم معه أمر قد يتفق، و ليس أمرا دائما أو غالبا، فلا يمكن الحكم بطهارته.

(١) و الوجه في هذا هو ان المتعارف في الاستنجاء ما إذا بقي من النجاسة في الموضع شيء يسير بحيث لا يوجد شيء من أجزائها المتميزة في الماء، و هو الذي حكمنا فيه بالطهارة. و اما إذا كان الباقي في الموضع كثيرا خارجا عن العادة على نحو وجد بعض أجزائها في الماء متميزا حين الاستنجاء، أو بعد الفراغ عنه، فلا يمكن الحكم فيه بطهارة الماء، و ذلك لأن الأجزاء الموجودة في الماء نجاسة خارجية، و ملاقاتها توجب الانفعال فلا مناص من الحكم بنجاسته. و أما ما دل على طهارة ماء الاستنجاء فهو إنما دل على ان ملاقات الماء القليل لعين النجاسة في موضعها لا توجب الانفعال، دون ما إذا كانت الملاقات في غير موضع النجس.

(٢) هذا هو الشرط السادس الذي اشترطه بعضهم في طهارة ماء

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٨٥

(مسألة ٤) إذا سبق بيده بقصد الاستنجاء، ثم أعرض، ثم عاد لا بأس، إلا إذا عاد بعد مدة ينتفى معها صدق التنجس بالاستنجاء، فينتفى حينئذ حكمه (١).

(مسألة ٥) لا فرق في ماء الاستنجاء بين الغسل الأولى و الثانية في البول الذي يعتبر فيه التعدد (٢).

(مسألة ٦) إذا خرج الغائط من غير المخرج الطبيعي، فمع الاعتياد (٣) كالتطبيع، و مع عدمه حكمه حكم سائر النجاسات، في وجوب الاحتياط من غسلته.

الاستنجاء إلا ان جملة من المحققين (قدس الله أسرارهم) لم يرتضوا باشرطه، و هو الصحيح فان كلا من سبق الماء على اليد. و سبق اليد على الماء أمر متعارف في الاستنجاء، و الإطلاق يشملهما و هو المحكم في كلتا صورتين.
نعم لو أصابت يده الغائط لأجل الاستنجاء بل بداعي أمر آخر لم يحكم عليها بالطهارة، لعدم صدق الاستنجاء عليه.
(١) لأجل عدم صدق الاستنجاء في حقه.

(٢) ليس الوجه في ذلك هو الإطلاق كما في بعض الكلمات، حيث لا دليل لفظي على طهارة الماء المستعمل في إزالة البول حتى يتمسك بإطلاقه بل مستنده هو الملازمة العرفية التي قدمنا تقريبها آنفا، فإن العادة جرت على الاستنجاء من البول و الغائط في مكان واحد مرة أو مرتين، و قد حكم على المستعمل في إزالتها بالطهارة.

(٣) قد فصيل الماتن (ره) بين ما إذا كان خروج الغائط من غير الموضع المعتاد اعتياديا، كما إذا انسد مخرجه لمرض أو علاج، و جعلت له ثقبه أخرى ليخرج منها غائطه فحكم فيه بطهارة الغسالة، و ما كان خروجه عنه اتفاقيا، كما إذا أصاب بطنه سكين فخرج من موضع إصابته غائط

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٨٦

(مسألة ٧) إذا شك في ماء أنه غسالة الاستنجاء أو غسالة سائر النجاسات يحكم عليه بالطهارة (١) و إن كان الأحوط الاجتناب.

فحكم في غسالته بالنجاسة، لأنه أمر اتفاقي لا يطلق عليه الاستنجاء.

و لكن ما أفاده في نهاية الإشكال، لأن الاستنجاء لا يصدق على غسل موضع الغائط أو مسحه في ما إذا خرج من غير موضعه، إذ النجوس هو ما خرج من الموضع المعتاد من ريح أو غائط، و ليس معناه مطلق ما خرج من البطن، فالغائط الخارج من غير موضعه ليس بنجوس، و غسله أو مسحه لا- يسمى استنجاء، من دون فرق في ذلك بين كون الموضع العرضي اعتياديا و عدمه. هذا و لا أقل من انصراف الأخبار الى الاستنجاء المتعارف.

ما شك في كونه ماء الاستنجاء:

(١) لقاعدة الطهارة، لأجل الشك في تأثير الماء و انفعاله، أو لاستصحابها لعلمه بطهارة الماء قبل استعماله و ما ذكره (قده) يتوقف على القول بأن التخصيص و لو كان بمنفصل يوجب تعنون الباقي تحت العام بعنوان وجودي أو ما هو كالوجودي، و عليه فان عموم انفعال الماء القليل بملاقاة النجس قد خصص بماء الاستنجاء، فلا محالة يتعنون الباقي بعنوان المستعمل في سائر النجاسات، أو بغير المستعمل في الاستنجاء، لأن عنوان الغير نظير العنوان الوجودي، فيقال القليل المستعمل في سائر النجاسات أو غير المستعمل في الاستنجاء ينفعل بملاقاة النجس، و من الظاهر أن صدق هذا العنوان على الغسالة المفروضة غير محرز، لاحتمال انه من المستعمل في الاستنجاء، و مع الشك في الانطباق لا يمكن التمسك بالعام، فيرجع فيه الى قاعدة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٨٧

(مسألة ٨) إذا اغتسل في كر كخزانة الحمام، أو استنجى فيه لا يصدق (١) عليه غسالة الحدث الأكبر، أو غسالة الاستنجاء، أو الخبث

الطهارة كما مر.

و اما بناء على ما سلكناه من ان التخصيص بعنوان وجودي إنما يوجب تعنون العام بالعنوان العدمي فإذا ورد أكرم العلماء ثم خصص بلا تكرم فساقهم يكون الباقي تحت العموم معنونا بالعالم الذي ليس بفاسق على نحو سلب الوصف، لأن الظاهر من مثله عرفا أن صفة الفسق مانعة من الإكرام، فالعالم الذي لا تكون معه تلك الصفة هو الباقي تحت العموم لا العالم المقيد بالعدالة أو بغير الفسق، و عليه

فالماء القليل في المقام - المحكوم بالانفعال على تقدير ملاقاته النجس - إنما يتقيد بأن لا يكون مستعملاً في الاستنجاء و هو عنوان عدمي و لا وجه لتقيده بما يكون مستعملاً في سائر النجاسات أو بغير المستعمل في الاستنجاء. و حينئذ لا مانع من إحراز أن المشكوك من افراد العموم بالاستصحاب لأن الماء المشكوك فيه لم يكن متصفاً بصفة ماء الاستنجاء في زمان و هو الآن كما كان، فهو ماء قليل لاقى نجسا بالوجدان و ليس بماء الاستنجاء بحكم الاستصحاب فبضم الوجدان الى الأصل نحرز انه من الافراد الباقية تحت العام و يحكم عليه بالانفعال، و معه لا يبقى لقاعدة الطهارة أو لاستصحابها مجال.

الماء المستعمل الكثير:

(١) إذا بنينا على أن الماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر أو في الاستنجاء أو في سائر الأبحاث على تقدير طهارته كما في الغسلة المتعقبة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٨٨

.....

بطهارة المحل لا يرفع الحدث فهل يختص هذا بالماء القليل أو يعم الكثير أيضاً؟ الصحيح أن المنع يختص بالقليل، و المسألة اتفاقية بين الأصحاب.

و قد ذكر المحقق (قده) في المعتمد أن هذا «المنع عن الاستعمال حتى في الكثير» لو تم لمنع من الاغتسال في البحر أيضاً فيما اغتسل فيه جنب، أو استنجى به أحد، فإنه على هذا لا يفرق بين كر و أكرار، و هو مما لا يمكن الالتزام به، فالمنع مختص بالقليل. بل ان رواية عبد الله بن سنان التي هي سند القول بالمنع إنما دلت - على تقدير تسليم دلالتها - على عدم جواز رفع الحدث بالماء الذي اغتسل به الجنب أو أزيل به الخبث و من الظاهر أن هذا كما ذكره شيخنا الأنصاري (قده) يختص بالماء الذي مس بدن الجنب و أصابه، إذ لو لا - مماسته و إصابته للبدن إما بوروده على الماء أو بورود الماء عليه لم يصدق عليه أنه ماء اغتسل به الجنب و من الظاهر ان ذلك لا يصدق في مثل البحر و النهر و الخزانة و نحوها إلا على خصوص الناحية التي اغتسل فيها الجنب، و لا يصدق على الناحية الأخرى التي لم يمس بدنه و لا - أصابه فهل ترى صدق عنوان «الاجتسال به» على كأس منه إذا أخذناه من غير الناحية التي اغتسل فيها الجنب؟! و كذا الحال فيما إذا صب الكر على بدنه، لأن ما ارتفع به حدثه، و اغتسل به هو المقدار الذي مس بدنه دون غيره.

نعم لو كانت العبارة المذكورة في الرواية «اغتسل فيه» بدل جملة «اغتسل به» لصدق ذلك على جميع ماء النهر فإنه ماء اغتسل فيه الجنب فعلى هذا فالمقتضى للمنع في غير الطرف الذي اغتسل فيه الجنب قاصر في نفسه بل نقول إذا كان الماء القليل في ساقية طولها عشرون ذراعاً مثلاً، و اغتسل الجنب في طرف منه لا - يصدق على الطرف الآخر عنوان الماء الذي اغتسل به جنب، و كذا فيما إذا استنجى أو غسل ثوبه في ناحية منه،

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٨٩

.....

و عليه فالمنع يختص بالاجزاء التي مست بدن الجنب عرفاً دون غيره.

ثم لو تنزلنا عن ذلك فهناك صحيحتان قد دللتا على عدم المنع من استعمال الماء الكثير في غسل الجنابة و ان اغتسل به الجنب. «إحداهما»: صحيحة صفوان بن مهران الجمال قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن الحياض التي ما بين مكة إلى المدينة تردها السباع، و

تلغ فيها الكلاب، و تشرب منها الحمير، و يغتسل فيها الجنب و يتوضأ منها، قال: و كم قدر الماء؟ قال: الى نصف الساق، و إلى الركبة فقال:

توضأ منه «١» و ذلك لوضوح أنه لا موضوعية لبلوغ الماء نصف الساق أو الركبة بل المراد بذلك بلوغه حد الكر، فان الماء الذى يردده الجنب فى الصحارى و يغتسل فيه يبلغ حد الكر لا محالة، و قد رخص (ع) فى رفع الحدث به، و ان اغتسل فيه الجنب. و «ثانيتها»: صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع قال: كتبت الى من يسأله عن الغدير يجتمع فيه ماء السماء، و يستقى فيه من بئر فيستنجدى فيه الإنسان من بول أو يغتسل فيه الجنب ما حده الذى لا يجوز؟ فكتب لا توضأ من مثل هذا إلا من ضرورة اليه «٢» و الوجه فى الاستدلال بها أن النهى فيها محمول على الكراهة، لعدم الفرق - عند القائلين بالمنع - بين حالتى التمكّن و الاضطرار. و قد ورد فى رواية على بن جعفر المتقدمة «من اغتسل من الماء الذى قد اغتسل فيه فأصابه الجذام فلا يلومن إلا نفسه ..» و هى أيضا قرينة على إرادة الكراهة من النهى فى الصحيحة المتقدمة، لأنها فى مقام الإرشاد إلى التحفظ من سراية الجذام. ثم إنه إذا بنينا على أن الماء الذى رفع به الحدث الأ-كبر أو استعمل فى إزالة الخبث لا يجوز استعماله فى رفع الحدث ثانيا و قلنا باختصاص هذا

(١) المروية فى الباب ٩ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(٢) المروية فى الباب ٩ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٩٠

(مسألة ٩) إذا شك فى وصول نجاسة من الخارج أو مع الغائط يبنى على العدم (١).

(مسألة ١٠) سلب الطهارة أو الطهورية عن الماء فى رفع الحدث الأكبر، أو الخبث استنجا أو غيره، إنما يجرى فى الماء القليل دون الكر فما زاد (٢) كخزانة الحمام و نحوها.

الحكم بغير الكر من جهة الصحيحين فلا موجب للتعدى من الكر إلى غيره من المعتصمات، لأن الدليل قد دل بإطلاقه على المنع من رفع الحدث بكل ماء استعمل فى غسل الجنابة أو فى رفع الخبث، و إنما خرجنا عن هذا العموم بهاتين الصحيحتين فى خصوص الكر، و أما بقية المعتصمات فلم يقدّم على عدم المنع منها دليل، فان اعتصام ماء و عدم انفعاله لا ينافى عدم جواز استعماله فى رفع الحدث، فالمطر و ذو المادة و ان كانا لا ينفعلان بشيء إلا ان ذلك لا يوجب ارتفاع الحدث بهما فيما إذا صدق عليهما عنوان الماء فى غسل الجنابة، أو فى رفع الخبث اللهم إلا أن يقوم إجماع قطعى على عدم الفرق فى ذلك بين الكر و غيره من المياه المعتصمة.

(١) قد عرفت أن طهارة ماء الاستنجا مشروطة بعدم وصول نجاسة خارجية إليه فإن أحرزنا ذلك فهو و إما إذا شككنا فى إصابتها فالأصل أنه لم يلاق نجاسة أخرى و انها لم تصل اليه، و بالجملة النجاسة التى قد استنجى منها غير مؤثرة فى نجاسة الماء، و غيرها مدفوع بالأصل.

(٢) هذا على سبيل منع الخلو، يريد بذلك سلب الطهارة و الطهورية عن بعض أقسامه و سلب الطهورية عن بعضها الآخر، ولكنه تكرر للمسألة المتقدمة.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٩١

(مسألة ١١) المتخلف فى الثوب بعد العصر من الماء طاهر (١) فلو أخرج بعد ذلك لا يلحقه حكم الغسالة. و كذا ما يبقى فى الإناء بعد اهراق ماء غسلته.

(١) هناك أمران:

«أحدهما»: طهارة المتخلف في الثوب بعد عصره بالمقدار المتعارف.

و «ثانيهما»: أن المتخلف فيه إذا أخرج بعد ذلك لا يكون غسالة فلا يلحقه حكمها، وليس الأمر الثاني متفرعا على الأول بأن يكون عدم كونه غسالة مستندا إلى طهارته، لأنه ليس كل غسالة نجسا حتى يتوهم أن الماء إذا حكم عليه بالطهارة فهو ليس بغسالة، وهذا كغسالة الاستنجاء و غسالة الغسل المتعقبه بطهارة المحل على ما اخترناه.

و عليه فتفريعه (قده) بقوله فلو أخرج .. إلخ في غير محله، فلو انه كان عكس الأمر و قال ان المتخلف في الثوب ليس بغسالة فهو طاهر كان أولى، و كيف كان فلا- إشكال في حكم المسألة، فإنه لا- إشكال في ان المتخلف في الثوب بعد عصره ماء آخر و ليس من الغسالة في شيء، فإن الغسالة هي ما يغسل به الشيء، و الذي غسل به الثوب مثلا هو الماء المنفصل عنه بالعصر المتعارف، و لم يغسل بالماء الذي لم ينفصل عنه، لما تقدم من ان مفهوم الغسل متقوم بإصابة الماء للمغسول به و انفصاله عنه، فلا يتحقق الغسل من دون انفصال الماء، فالغسالة هي الماء المنفصل عنه بالعصر، و بخروجها يتصف المحل، بالطهارة و ان كان رطبا، لوضوح عدم اشتراط صدق الغسل ببيوسه المحل، و مع صدقه لا مناص من الحكم بطهارة المحل، و معه تتصف الاجزاء المتخلفة فيه بالطهارة، و لا يصدق

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٩٢

(مسألة ١٢) تطهر اليد تبعا بعد التطهير، فلا حاجة إلى غسلها (١) و كذا الظرف الذي يغسل فيه الثوب و نحوه.

عليها عنوان الغسالة إذا انفصلت عن الثوب بعد ذلك. و كذا الحال في غسل الأواني إذ الماء بعد أصابتها و انفصاله عنها- و هما المحققان لمفهوم الغسل- يبقى فيها شيء من أجزائه و هو طاهر و لا يعد من الغسالة كما مر فلو كثرت الأواني أو الثياب و اجتمع من مياهها المتخلفة فيها مقدار أمكن به الوضوء أو الغسل لم يكن مانع من استعماله فيهما بعد الحكم بطهارته، و عدم صدق الغسالة عليه.

طهارة اليد و نحوها بالتبع

إشارة

(١) و قد استدل على طهارة اليد و الظرف بالملازمة، و استبعاد الحكم بنجاستهما مع طهارة المغسول من دون أن يتنجس بهما، فبالسكوت في مقام الحكم بطهارة المغسول، و عدم التعرض لحكم اليد و الظرف يستكشف طهارتهما بتبع طهارة المغسول، و قد ذكروا نظير ذلك في يد الغاسل و في السدة و الخرقه في غسل الميت، و حكموا بطهارتها بالتبعية هذا.

و لكن الصحيح انه لا دليل على طهارة اليد و الظرف بتبع طهارة المتنجس المغسول. نعم الغالب غسلهما حين غسل المتنجس، و عليه فطهارتهما مستندة إلى غسلهما كما ان طهارة المغسول مستندة إلى غسله، حيث لا يعتبر غسلهما على حدة، و لا مانع من تطهيرهما معه فيحكم بطهارة الجميع مرة واحدة. نعم لو أصاب الماء أعالي اليد و الظرف في الغسل الأولى فيما يحتاج فيه إلى تعدد غسله، و لم يبلغه الماء في الغسل المطهرة لم يمكن الحكم بطهارتهما بالتبعية، لعدم الدليل عليه و «بعبارة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٩٣

.....

أخرى» إنما نحكم بطهارة اليد و المركز عند تطهير الثياب مثلا، لانغسالهما بغسل الثوب، لا لأجل تبعيتهما للثوب في الطهارة إذ لا

شاهد على الطهارة التبعية في المقام هذا كله في اليد و الظرف. و أما طهارة يد الغاسل أو السدة و الخرقه فسيأتى الكلام عليها في محله ان شاء الله.

بقيت هناك شبهة

و هي ان مقتضى صحيحه محمد بن مسلم «١» كفاية غسل المتنجس بالبول في المرنن مرتين في تطهيره، و مقتضى ما قدمناه هو الحكم بطهارة المرنن أيضا، لانغساله بغسل الثوب فيه مرتين، مع ان الحكم بطهارة مثله لا يستقيم إلا على القول بالتبعية، فإن الوجه في طهارته لو كان هو انغساله بغسل الثوب فيه لم يمكن الحكم بطهارته بمجرد غسله مرتين. لأن المرنن من قبيل الأواني، و هي لا تطهر إلا بغسلها ثلاث مرات على ما نطقت به موثقة عمار «٢» فالحكم بطهارته بغسل الثوب فيه مرتين لا وجه له غير القول بطهارته بتبع طهارة الثوب.

و «يدفعها»: أن الآنية في لغة العرب عبارة عن الظروف المستعملة في خصوص الأكل و الشرب أو فيما هو مقدمة لهما كالقدر، و لم يظهر لنا مرادفها في الفارسية و ليس معناها مطلق الظروف، و عليه فلا يعتبر في تطهير المرنن غسله ثلاث مرات، لاختصاص ذلك بالآنية. بل و كذلك الحال في ما ورد من النهي عن استعمال أواني الذهب و الفضة، فإن الحرمة مختصة بما هو معد للأكل و الشرب أو لما هو مقدمة لهما، و لا تعم مطلق

(١) المروية في الباب ٢ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) المروية في الباب ٥٣ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٩٤

(مسألة ١٣) لو أجرى الماء على المحل النجس زائدا على مقدار يكفى في طهارته فالمقدار الزائد بعد حصول الطهارة طاهر (١) و ان عد تمامه غسله واحدة و لو كان بمقدار ساعة، و لكن مراعاة الاحتياط أولى:

(مسألة ١٤) غسله ما يحتاج إلى تعدد الغسل كالبول - مثلا - إذا لاقث شيئا لا يعتبر فيها التعدد (٢) و إن كان أحوط.

الظروف و ان لم تكن آنية، و على الجملة ينحصر الوجه في طهارة المرنن و اليد بما أشرنا إليه آنفا من انغسالهما بغسل الثوب و نحوه.

(١) فان الماء الجارى عليه زائدا على المقدار المعتبر في غسله و طهارته لا يعد من الغسالة في شىء فلا يحكم بنجاسته على تقدير القول بنجاستها كما لا نمنع عن جواز استعماله في رفع الحدث إذا قلنا بالمنع في الغسالات، و الوجه فيه: ان المعتبر في تطهير المتنجس هو اجراء الماء عليه على نحو يعد غسلا عرفا، و قد أسلفنا ان الغسل يتحقق بخروج الغسالة و انفصال الماء عن المغسول به، و عليه إذا أجرينا الماء على متنجس، و أزلنا به عين النجس ثم انفصلت عنه غسالته فقد طهر بحكم الشرع، فالماء الجارى عليه بعد المقدار الكافى في طهارته ماء ملاق للجسم الطاهر، و لا يعد من الغسالة كى لا يرتفع بها الحدث على القول به، بل الغسالة هي الماء الخارج بعد اجراء الماء عليه بمقدار يكفى في غسله، و أما ما ذكره الماتن من الاحتياط باحتمال عد مجموع ما يخرج منه غسالة، لاتصاله فهو ضعيف غاية.

عدم اعتبار التعدد في ملاقى الغسالة

(٢) إنما تعرض (ره) لهذه المسألة في المقام لمناسبة لطيفة، و حقا أن تؤخر إلى مبحث المطهرات، و يتكلم هناك في ان التعدد في

الغسل يعتبر

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٩٥

.....

في أى غسالته، ولا يعتبر فى أيها، و تفصيل الكلام فى ذلك موكول إلى محله و إنما نتكلم عنها بمقدار يناسب المقام، فنقول: الكلام فى هذه المسألة يقع من جهتين:

«إحداهما»: من جهة الأصل العملى، و انه إذا شككنا فى طهارة شىء و نجاسته بعد غسله مرة واحدة- لاختلاف النجاسات فى ذلك حيث يعتبر فى بعضها الغسل مرتين كما فى البول، و تكفى المرة الواحدة فى بعضها الآخر كما يعتبر فى بعضها الغسل سبع مرات- فهل يرجع فيه إلى استصحاب النجاسة للعلم بتحققها سابقا و الشك فى زوالها بالغسل مرة، أو ان المرجع حينئذ هى قاعدة الطهارة؟ و هذه المسألة تبنى على جريان الاستصحاب فى الأحكام الكليّة الإلهية و عدمه، فعلى الأول يرجع فى المقام إلى استصحاب النجاسة حتى نتيقن بزوالها كما انه على الثانى يرجع إلى قاعدة الطهارة.

و «ثانيتها»: من جهة الدليل الاجتهادى و انه إذا بنينا على جريان استصحاب النجاسة فى أمثال المقام فهل هناك دليل اجتهادى من عموم أو إطلاق يقتضى كفاية الغسل مرة كى يمنع عن جريان الأصل العملى حينئذ؟ هذه الجهة هى التى يقع الكلام فيها فى المقام، و اما الجهة الأولى فتحقيقها موكول إلى محله و قد ذكرنا فيه ان الصحيح عدم جريان الاستصحاب فى الأحكام الكليّة الإلهية فنقول: الصحيح ان فى المقام إطلاقات تقتضى الاكتفاء فى تطهير المتنجسات بالغسل مرة واحدة و هى مانعة عن جريان استصحاب النجاسة، و بها نحكم بكفاية الغسل مرة فيما لاقتة غسالته متنجسه، و لا تجرى أحكام المتنجس إلى غسالته فلا نعتبر التعدد فى غسالته ما يعتبر فيه التعدد. و من هنا اتفق الأصحاب (قدمهم) على عدم وجوب التعفير فيما لاقيه الماء المستعمل فى تطهير ما ولغ فيه الكلب و على كفاية غسله مرة واحدة، و على الجملة ان

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٩٦

.....

مقتضى تلك الإطلاقات الاكتفاء بالغسل مرة واحدة فى تطهير أى متنجس من أى نجس. و يستفاد هذه الإطلاقات من الأوامر الواردة فى غسل المتنجسات من دون تقييده بمرتين أو أكثر، و إليك بعضها:

«منها»: صحيحة زرارة قال: قلت له أصاب ثوبى دم عارف أو غيره أو شىء من منى فعلت أثره الى أن أصيب له الماء فأصبت و حضرت الصلاة و نسيت أن بثوبى شيئا و صليت ثم أنى ذكرت بعد ذلك قال: تعيد الصلاة و تغسله. قلت: فانى لم أكن رأيت موضعه و علمت أنه أصابه فطلبته فلم أقدر عليه، فلما صليت وجدته، قال: تغسله و تعيد .. الحديث «١» حيث اشتملت على الأمر بغسل الثوب المتنجس من دون أن يقيد بمرتين أو أكثر. □

و «منها»: موثقة عمار الساباطى، عن أبى عبد الله (ع) أنه سئل عن رجل ليس عليه إلا ثوب و لا تحل الصلاة فيه، و ليس يجد ماء يغسله كيف يصنع؟ قال: يتيمم و يصلى فإذا أصاب ماء غسله و أعاد الصلاة «٢» و قد دلت على أن الثوب إذا لم تحل فيه الصلاة لنجاسته- لا- لأجل مانع آخر ككونه مما لا يؤكل لحمه بقرينه قوله بعد ذلك: و ليس يجد ماء يغسله- يطهر بمطلق غسله من دون تقييده بمرتين أو أكثر.

و «منها»: ما عن أبى الحسن (ع) فى طين المطر أنه لا بأس به أن يصيب الثوب ثلاثة أيام إلا أن يعلم أنه قد نجسه شىء بعد المطر، فإن أصابه بعد ثلاثة أيام فاغسله و إن كان الطريق نظيفا لم تغسله «٣» و منها غير ذلك من الأخبار الواردة فى أبواب النجاسات الآمرة

بمطلق الغسل في تطهير المتنجسات يقف عليها المتتبع في تلك الأبواب. هذا كله على أن القذارة

(١) المروية في الباب ٤٢ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) المروية في الباب ٤٥ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٣) المروية في الباب ٧٥ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٩٧

(مسألة ١٥) غسالة الغسل الاحتياطية استحبابا يستحب (١) الاجتناب عنها.

فصل الماء المشكوك نجاسته ظاهر (٢) إلا مع العلم بنجاسته سابقا، و المشكوك

الشرعية كالقذارات العرفية، فكما يكفي في الثانية بإزالتها بالغسل فلتكن الأولى أيضا كذلك من دون أن يتوقف على تعدد الغسل. (١) وذلك لأن حال ماء الغسالة حينئذ حال المغسول به بعينه فكما ان استحباب الاجتناب عنه بملاك احتمال نجاسته، لأن قاعدة الطهارة أو استصحابها تقتضى طهارته، فكذلك غسالته بناء على نجاسة الغسالة أو عدم جواز استعمالها في رفع الحدث، فإن قاعدة الطهارة وإن كانت تقتضى طهارتها إلا أن ملاك استحباب الاجتناب - وهو احتمال نجاسة الغسالة أو عدم كفايتها في رفع الحدث - يرجح الاجتناب عنها، كما كان يقتضى ذلك في نفس المغسول به.

فصل في الماء المشكوك

(٢) حتى يعلم نجاسته و لو بالاستصحاب كما إذا كان مسبوqa بالنجاسة و يدل على ذلك قوله (ع) في موثقة عمار: كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر فإذا علمت فقد قدر .. «١» و قوله (ع) الماء كله طاهر حتى يعلم أنه قذر «٢» و يدل عليه أيضا جميع ما دل على حجية الاستصحاب بضميمة

(١) المروية في الباب ٣٧ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) كما في رواية حماد بن عثمان المروية في الباب ١ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٩٨

إطلاقه لا يجرى عليه حكم المطلق (١) إلا مع سبق إطلاقه، و المشكوك إباحته محكوم بالإباحة (٢) إلا مع سبق ملكية الغير أو كونه في يد الغير المحتمل كونه له.

ما دل على طهارة الماء في نفسه.

(١) لأن الشك في إطلاق مائع وإضافته بعينه هو الشك في أنه ماء أو ليس بماء، فلا بد في ترتيب الآثار المرغوبة من الماء عليه من رفع الحدث أو الخبث من إثبات أنه ماء، فإن أحرزنا ذلك و لو بالاستصحاب فهو، و إلا فلا يمكننا ترتيب شيء من آثار الماء عليه. (٢) للبحث في ذلك جهتان:

«إحدهما»: حلية التصرفات فيه من أكله و شربه و صبه و غيرها من الانتفاعات المترتبة منه.

و «ثانيتها»: صحة بيعه و غيرها من الآثار المتوقعة على الملك.

(أما الجهة الأولى): فلا ينبغي الإشكال في جواز الانتفاعات و التصرفات الواقعة فيه، لقوله (ع): كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام «١» و قد يقال- كما أشار إليه شيخنا الأنصارى (قده) في ذيل تنبيهات البراءة- بأن الأموال خارجة عن أصالة الحلية و الأصل فيها حرمة التصرف حتى يعلم حليته للإجماع، و لرواية محمد بن زيد الطبري:
لا يحل مال إلا من وجه أحله الله [٢] حيث دلت على ان الأموال محكومة

[٢] الوسائل الباب ٣ من أبواب الأنفال و ما يختص بالإمام عن محمد بن الحسن و عن علي بن محمد جميعا عن سهل عن أحمد بن المثنى عن محمد بن زيد الطبري قال: كتب رجل من تجار فارس من بعض موالى

(١) قدمنا ان هذه الجملة وردت في عدة روايات و بينا مواضعها في تعليقه ص ٣١٣ فراجع.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٣٩٩

.....

بالحرمة حتى يتحقق سبب حليتها، و مع الشك في وجود السبب المحلل يجري الأصل في عدمه.
و لكن الصحيح ان الأموال كغيرها فتجرى فيها أصالة الحل ما لم يعلم حرمتها، بدلالة دليل أو قيام أصل مثبت لحرمتها، و ذلك: لأن الإجماع المدعى لا نظمن بكونه تعديا كاشفا عن رأى الامام، و أما الرواية فيدفعها:
«أولا»: ضعف سندها حيث ان جملة ممن وقع في طريقها مجاهيل و المجلسى (ره) و ان قوى وثاقه سهل بن زياد، إلا انها لم تثبت كما لم تثبت وثاقه غيره من رجال السند.

و «ثانيا»: ان الرواية قاصرة الدلالة على المدعى، لأن المراد من قوله (ع) لا يحل مال .. إلخ لو كان هو ما ادعاه المستدل- من ان كل مال محكوم بحرمة التصرف فيه حتى يتحقق سبب حليته- لم تكن فيه جهة ارتباط بالسؤال، حيث ان السائل إنما سأل عن الاذن في التصرف في الخمس، و هل له ربط بحرمة التصرف في الأموال حتى يتحقق سبب حليته؟! فالظاهر ان مراده (ع) بذلك الإشارة إلى قوله «١» عز من قائل **لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ فَاَنْ خَمْسٌ مَلِكُهُمْ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ**. فلو أرادوا الإذن لأحد في التصرف

أبى الحسن الرضا (ع) يسأله الاذن في الخمس فكتب اليه «بسم الله الرحمن الرحيم» ان الله واسع كريم ضمن على العمل الثواب، و على الضيق الهم، و لا- يحل مال الا من وجه أحله الله، ان الخمس عوننا على ديننا و على عيالنا، و على موالينا (أموالنا) و ما نبذله، و نشترى من أعراضنا ممن نخاف سطوته .. الحديث.

(١) النساء ٤: ٢٩.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٠٠

.....

فيه لم يجز ذلك إلا في ضمن معاملة عن تراض من هبة أو بيع أو غيرهما من الأسباب المحللة للتصرف و إلا كان من أكل المال بالباطل.

ثم اعتذر (ع) عن إيقاع المعاملة على الخمس بأن الخمس عوننا على ديننا و ديانا فلا نتمكن من هبته، و لا من غيرها من المعاملات، و هذا لا- لأجل عدم جوازها شرعا، بل لان الخمس عونهم على معيشتهم و بذلهم فلو خرج من أيديهم لم يتمكنوا من المعيشة و البذل، و عليه فالرواية أجنبية عن المقام رأسا.

و «ثالثا»: لو أغمضنا عن سندها و دلالتها فأصالة الإباحة و الحلية من أحد الأسباب المحللة للتصرف في المال المشكوك إباحته هذا كله في الجهة الأولى.

و (أما الجهة الثانية): أعني جواز ترتيب الآثار المتوقفة على الملك فالتردد في أن المال ملكه أو ملك غيره يتصور على وجوه:

«الأول»: ما إذا كان المال مسبوqa بالإباحة و الحلية الأصليتين، و قد علم بسبق أحد إليه بالحيازة و لا يعلم أنه هو نفسه أو غيره، و لا مانع في هذه الصورة من استصحاب بقاء المال على إباحته السابقة إلى زمان الشك، و هو يقتضي الحكم بحلية المال له فعلا، و معناه عدم تسلط الغير عليه بالحيازة و إلا لم يكن مباحا في حقه، و بعد ذلك يتملكه بالحيازة، فيثبت بالاستصحاب انه مال لم يتملكه غيره و هو الموضوع للتملك شرعا، و بضمه الى الوجدان أعني تملكه يثبت أنه ملكه، و يترتب عليه جميع آثار الملكية من الانتفاعات و المعاملات.

«الثاني»: ما إذا كان المال حينما وجد وجد مملوكا له أو لغيره من غير أن تكون له حالة سابقة متيقنة و لا يجوز في هذه الصورة ترتيب آثار الملك عليه، و هذا كما في البيضة لا يدرى أنها لدجاجته أو لدجاجه غيره

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٠١

.....

أو الثمرة لشجرتة أو لشجرة غيره أو الصوف لغنمه أو لغنم غيره، إلى غير ذلك من الأمثلة. و في هذه الصورة يجري استصحاب عدم دخوله في ملكه بسبب من الأسباب، فإن الملكية إنما يتحقق بأسبابها و هي مشكوك التحقق في المقام، و الأصل عدم تحققها، و لا يعارض هذا الاستصحاب باستصحاب عدم دخوله في ملك الغير بأسبابه، فإنه لا يثبت به دخوله في ملك نفسه.

هذا ثم لو سلمنا جريان كلا الأصلين و تساقطهما بالمعارضة، فلنا أن نجري الأصل في النتيجة المترتبة عليهما، لأنه إذا شككنا في صحة بيعه حينئذ من جهة تعارض الأصلين نستصحب عدم انتقاله إلى المشتري، و هو معنى فساد البيع، و على الجملة لا يجوز في هذه الصورة شيء من التصرفات المتوقفة على الملك. و أما سائر التصرفات من أكله و شربه و أمثالهما فلا إشكال في جريان أصالة الحل، و الحكم بجوازها. لأنها مشكوك الحرمة حينئذ. و كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام.

«الثالث»: ما إذا كان المال ملكا لأحد سابقا ثم علم بانتقاله إما إليه أو إلى غيره و في هذه الصورة أيضا لا يمكن ترتيب شيء من الآثار المتوقفة على الملك، لاستصحاب عدم دخول المال في ملكه بأسبابه، لأن الملك يتوقف على سبب لا محالة، و هو أمر حادث مشكوك و الأصل عدمه، و لا يعارضه استصحاب عدم دخوله في ملك الغير، لأنه لا يثبت دخوله في ملك نفسه.

ثم على تقدير جريانهما و تساقطهما بالمعارضة لا- مانع من الرجوع الى الأصل الجارى في النتيجة أعني أصالة عدم انتقاله إلى المشتري إذا شككنا في صحة بيعه كما ذكرناه في الصورة المتقدمة.

هذا على أن لو قلنا بجريان الاستصحاب في القسم الثالث من الكلى

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٠٢

.....

لم يكن مانع من استصحاب ملكية الغير في المقام. لأن ذلك الكلى كان متحققا في ضمن فرد- أعني المالك السابق- و هو قد ارتفع

قطعا، و نشك في قيام غيره مقامه فنستصحب كلى ملك الغير، و بهذا يثبت عدم كونه ملكا له، إلا أنا لا نقول بالاستصحاب في القسم الثالث من الكلى.

و أما بالإضافة إلى سائر التصرفات فهل تجرى فيها أصالة الحل؟ قد يقال بجريانها، لأنها مشكوك الحرمه و الحليه، و مقتضى عموم كل شىء لك حلال إباحتها كما في الصورتين المتقدمتين، إلا أن الصحيح عدم جريانها في هذه الصورة، و ذلك لأن المال كان ملكا لغيره على الفرض، و مقتضى قوله تعالى ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾ (١) و قوله عليه السلام لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسه [٢] عدم حليته له إلا- بالتجارة عن تراض أو بطيب نفسه، و الأصل عدم انتقاله بهما، و به نحكم بعدم حليه التصرفات في المال و لا يبقى معه مجال لأصالة الحليه كما هو

[٢] قد ورد مضمونه في موثقه زرعه عن سماعه عن أبي عبد الله (ع) ان رسول الله (ص) في حديث قال: من كانت عنده أمانة فليؤدها إلى من ائتمنه عليها فإنه لا يحل دم امرئ مسلم و لا ماله إلا بطيبه نفس منه و رواه في الكافي بسند صحيح و فيما عن الحسن بن على بن شعبه في تحف العقول عن رسول الله (ص) انه قال في خطبه الوداع «أيها الناس إنما المؤمنون إخوة و لا يحل لمؤمن من مال أخيه إلا- عن طيب نفس منه» المرويتان في الباب ٣ من أبواب مكان المصلى من الوسائل. و في الباب ٣ من أبواب الأنفال في حديث زيد الطبرى «و لا يحل مال إلا من وجه أحله الله» كما قدمنا نقلها في تعليقه ص ٣٤١. و غيره من الأخبار المرويه في الباب المذكور.

(١) النساء ٤: ٢٩.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٠٣

(مسألة ١) إذا اشتبه نجس أو مغصوب في محصور- كإناء في عشرة- يجب الاجتناب (١) عن الجميع،

ظاهر، و لا- تقاس هذه الصورة بالصورتين المتقدمتين، لعدم العلم فيهما يكون المال ملكا لغيره سابقا حتى يجرى استصحاب عدم انتقاله بالتجارة أو بطيب نفسه «الرابع»: ما إذا كان المال مسبوقا بملكيتين بان علم انه كان ملكه في زمان، و كان ملك غيره في زمان آخر، و اشتبه المتقدم منهما بالتأخر، ففي هذه الصورة يجرى استصحاب كل واحد من الملكيتين و يتساقطان بالمعارضه على مسلكننا، و لا يجرى شىء منهما على مسلک صاحب الكفايه (ره) لعدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، فلا أصل بالإضافة إلى الملكيه، و لا سبيل لإثباتها، فلا يجوز في هذه الصورة شىء من التصرفات المتوقفه على الملك. و أما سائر التصرفات فتجرى أصالة الحل بالإضافة إليها كما مر، للشك في حرمتها، و ليس في البين أصل يحرز به بقاء ملك الغير حتى يوجب حرمتها كما في الصورة المتقدمه.

الشبهه المحصوره

(١) أما في المشتبه بالنجس فلاحتمال نجاسه كل واحد من المشتبهين و الوضوء بالنجس غير سائغ، و هل يتمكن من التوضؤ بكل منهما بان يتوضأ من أحدهما ثم يغسل مواضع الوضوء بالماء الثانى. و يتوضأ منه حتى يقطع بالتوضؤ من ماء طاهر؟ فهى مسأله أخرى يأتي عليها الكلام في محلها ان شاء الله. و أما في المشتبه بالمغصوب فلاحتمال حرمة التصرف في كل واحد من المشتبهين فضلا عن التوضؤ به.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٠٤

و ان اشبه في غير المحصور- كواحد في ألف مثلا- لا يجب الاجتناب (١) عن شيء منه.

الشبهة غير المحصورة

(١) ما أفاده (قده) يتوقف على مقدمتين:

«إحداهما»: إثبات التفرقة بين الشبهة المحصورة و غير المحصورة بوجوب الاجتناب في الأولى دون الثانية، و هي ممنوعة، لما حققناه في محله من أن العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي منجز لمتعلقه مطلقا كانت أطرافه كثيرة أم لم تكن، فيما إذا أمكنت الموافقة و المخالفة القطعيتين أو إحداهما و لم يكن في البين مانع من ضرر أو حرج، فلا اعتبار بكثرة الأطراف و لا بقلتها. بل لا مفهوم محصل للشبهة غير المحصورة في نفسها أصلا فضلا عن الحكم بعدم وجوب الاجتناب فيها، و تحقيق الحال في ذلك موكول الى علم الأصول.

و «ثانيتها»: إثبات أن الألف دائما من الشبهة غير المحصورة بعد تسليم سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز في مثلها، و دون إثبات ذلك خرط القتاد، لأن الألف في مثل العلم بنجاسة إناء واحد من ألف إناء ليس من غير المحصورة في شيء. بل قد يكون أكثر من الألف أيضا كذلك، كما إذا علم بنجاسة حبة من حبات الأرز في طعامه، و هو مشتمل على آلاف حبة، و لا نظن أحدا يفتي بعدم وجوب الاجتناب حينئذ بدعوى أنه من الشبهة غير المحصورة.

نعم لا- مانع من عد العلم بحرمة امرأة من الف نساء من الشبهة غير المحصورة، إلا انك عرفت عدم الفرق في تنجيز العلم الإجمالي بين المحصورة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٠٥

(مسألة ٢) لو اشبه مضاف في محصور يجوز أن يكرر الوضوء أو الغسل (١) الى عدد يعلم استعمال مطلق في ضمنه، فإذا كانا اثنين يتوضأ بهما، و إن كانت ثلاثة أو أزيد يكفي التوضؤ باثنين، إذا كان المضاف واحدا، و إن كان المضاف اثنين في الثلاثة يجب استعمال الكل، و إن كان اثنين في أربعة تكفي الثلاثة. و المعيار: أن يزداد على عدد المضاف المعلوم بواحد. و إن اشبه في غير المحصور جاز (٢) استعمال كل منها، كما إذا كان المضاف واحدا في ألف، و المعيار: أن لا يعد العلم الإجمالي علما، و يجعل المضاف المشتبه بحكم العدم، فلا يجرى عليه حكم الشبهة البدوية أيضا، و لكن الاحتياط أولى.

و غيرها فعلى ما ذكرناه لا يجوز التوضؤ من شيء من الأواني في ما مثل به في المتن.

(١) و ذلك لأنه يوجب القطع بالتوضؤ من المطلق. ثم ان الوجه في جواز الوضوء منها بتلك الكيفية هو ان التوضؤ من المضاف ليس كالوضوء من المغصوب محرما شرعا، فلا مانع من التوضؤ به مقدمة للعلم بالتوضؤ من المطلق، و هذا بخلاف المشتبه بالمغصوب، لأن التوضؤ منه حرام فلا يجوز جعله مقدمة للعلم بالامتثال.

(٢) هذه المسألة تبني على ما هو محل الخلاف بين الاعلام من أن الشبهة غير المحصورة- بناء على عدم وجوب الاجتناب عن أطرافها- هل يكون العلم فيها كلا علم، أو أن الشبهة فيها كلا شبهة؟

مثلا- إذا علمنا بحرمة أحد أمور غير محصورة يفرض العلم بحرمة كعدمه، فكأنه لا علم بحرمتها من الابتداء فحال الشبهات البدوية فلا مناص من الرجوع إلى الأصول العملية المختلفة حسب اختلاف مواردها ففي المثال يرجع الى أصالة الحل، لأجل الشك في حرمتها، أو أن الشبهة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٠٦

.....

يفرض كلا- شبهة، فكان الفرد المحرم غير متحقق واقعا، فلا- محرم في البين، و لا- بد من الحكم بحلية الجميع، إذ المحرم محكوم بالعدم على الفرض، وغيره حلال.

و على هذا فان قلنا في المقام أن العلم بإضافة ما في أحد الأواني كلام علم فلا يمكننا الحكم بصحة التوضؤ من شيء منها لأن العلم بإضافة واحد منها و ان كان كالعدم إلا ان الأصل الجارى في المقام إنما هو أصالة الاشتغال، و ذلك لاحتمال إضافة كل واحد من الأطراف، و معه لا يمكن الحكم بصحة الوضوء، فلا بد من الاحتياط بمقتضى قاعدة الاشتغال حتى يقطع بطهارته و فراغ ذمته. و أما إذا قلنا ان الشبهة كلا شبهة، و ان المضاف الموجود في البين كالعدم فنحكم بصحة التوضؤ من كل واحد من الأواني، و ذلك للعلم بإطلاق الجميع، فان المضاف منها معدوم و الباقي كله ماء مطلق، فلا تدخل الأطراف في الشبهات البدوية و لا نحتاج فيها إلى إجراء الأصول.

هذا و لا- يخفى أنه ان كان و لا- بد من تعيين أحد هذين الاحتمالين فالمتعين منهما هو الأول، و ذلك لأن احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على كل واحد من الأطراف أمر وجداني فلا بد معه من وجود المؤمن، و لا مؤمن إلا الأصل الجارى فيه، و قد فرضنا أن الأصل في المقام هو أصالة الاشتغال دون البراءة.

نعم لو تم ما ذكره في وجه عدم وجوب الاجتناب عن أطراف العلم الإجمالى من أن العقلاء لا يعنون بالاحتمال إذا كان ضعيفا من جهة كثرة الأطراف صح ما ذكر من أن الشبهة في أطراف الشبهة غير المحصورة كلا شبهة إلا أنه لا يتم لما ذكرناه في محله، من أن ضعف الاحتمال إنما يوجب عدم الاعتناء به فيما إذا تعلق بمضرة دنيوية. و أما إذا تعلق بأمر أخروي أعنى به العقاب فلا يفرق في لزوم الحاجة معه إلى المؤمن بين ضعفه و قوته،

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٠٧

(مسألة ٣) إذا لم يكن عنده إلا ماء مشكوك إطلاقه و إضافته.

و لم يتيقن (١) انه كان في السابق مطلقا يتيمم للصلاة (٢) و نحوها. و الأولى الجمع بين التيمم و الوضوء به.

فان احتمال العقاب و لو كان ضعيفا يجب دفعه عقلا و تمام الكلام في محله.

و الذى يهون الأمر أن العلم الإجمالى منجز للتكليف مطلقا كانت الشبهة محصورة أم غير محصورة، فلا تصل النوبة إلى تعيين أحد الاحتمالين المتقدمين:

(١) و إلا يجب التوضؤ به لاستصحاب إطلاقه.

(٢) لأن مقتضى استصحاب عدم الأذى عدم اتصاف المانع بالإطلاق لأنه صفة وجودية كنا على يقين من عدمها و من عدم اتصاف المانع بها قبل وجوده و نشك في اتصافه بها حين حدوثه، و الأصل عدم حدوثها و عدم اتصاف المانع بها، و مع عدم تمكن المكلف من الطهارة المائية ينتهى الأمر إلى الطهارة الترابية و هذا مما لا إشكال فيه على ما اخترناه من جريان الاستصحاب فى الاعدام الأزلية.

و اما إذا قلنا بعدم جريانه أو فرض الكلام فيما إذا كانت للمانع حالتان مختلفتان فكان متصفا بالإطلاق فى زمان و بالإضافة فى زمان آخر و اشتبه المتقدم منهما بالتأخر ففيه اشكال حيث لا مجرى لاستصحاب عدم الأذى فى هذه الصورة، للقطع بتبدله الى الوجود و اتصاف المانع به جزما، و انما لا ندرى زمانه، و يتولد من ذلك علم إجمالى بوجود الوضوء فى حقه كما إذا كان المانع مطلقا أو بوجود التيمم لاحتمال كونه مضافا، و لا أصل يحرز به أحدهما فهل مثل هذا العلم الإجمالى. أعنى ما كانت أطرافه طولية كالوضوء

و التيمم - يقتضى التنجيز و يترتب عليه وجوب الاحتياط؟
يأتى حكمه فى المسألة الخامسة ان شاء الله.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٠٨

(مسألة ٤) إذا علم إجمالاً ان الماء إما نجس أو مضاف، يجوز شربه (١) و لكن لا يجوز (٢) التوضؤ به، و كذا إذا علم انه إما مضاف أو مغسوب (٣). و إذا علم انه إما نجس أو مغسوب، فلا يجوز شربه أيضاً، كما لا يجوز التوضؤ به (٤) و القول (٥) بأنه يجوز التوضؤ به ضعيف جداً.

العلم الإجمالى بالنجاسة و الإضافة:

(١) إذ لا- علم تفصيلى و لا- إجمالى بحرمة، لأن العلم الإجمالى بأنه نجس أو مضاف لا أثر له بالإضافة إلى جواز شربه لعدم فعلية متعلقه على كل تقدير فان المضاف مما يجوز شربه نعم نحتمل حرمة بدوا، و هو مدفوع بأصالة الإباحة.
(٢) للعلم التفصيلى بطلانه، فإنه كما لا يجوز الوضوء بالماء النجس كذلك يبطل بالماء المضاف.
(٣) فيجوز شربه إذ لا علم بحرمة تفصيلاً و لا على نحو الإجمال، و يدور أمره بين الإباحة و الحرمة ابتداء و مقتضى أصالة الحل إباحته، و لكن لا يجوز الوضوء به، للعلم بطلانه على كل تقدير، إذ الوضوء بكل من المضاف و المغسوب باطل.

العلم الإجمالى بتنجس الماء أو غيبته:

(٤) للعلم بحرمة شربه و بعدم جواز الوضوء به إما من جهة كونه نجساً و إما لكونه غيباً.

(٥) ذهب الى ذلك بعض المحققين و «هو الشيخ محمد طه نجف» و تبعه

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٠٩

.....

المحقق الشيخ على آل صاحب الجواهر (قدهما) فى هامش المتن، و قد جوزا التوضؤ بالماء فى مفروض المسألة، و منعنا عن شربه، و قد بنينا هذه المسألة على ما ذكره المشهور فى مبحث اجتماع الأمر و النهى، و ادعى عليه الإجماع فى مفتاح الكرامة من ان الغصب لا يمنع عن صحة العبادة بوجوده الواقعى، و انما يمنع عنها بوجوده العلمى المحرز للمكلف، و بما ان الغصب غير محرز فى المقام لا على نحو التفصيل و هو ظاهر. و لا- على نحو الإجمال لأن العلم الإجمالى انما يتعلق بالجامع بين الأطراف أعنى الجامع بين الغصب و النجس، و لم يتعلق بخصوص الغصب و لا بخصوص النجس.

و عليه فلا- يترتب أثر على أحد طرفى العلم الإجمالى فى المقام، لعدم بطلان الوضوء على تقدير كون الماء مغسوباً. نعم يبطل على تقدير كونه نجساً، إلا أن نجاسته مشكوك فيها، و مقتضى أصالة الطهارة طهارته من جهة التوضؤ به.

و بتقريب آخر تنجيز العلم الإجمالى يتوقف على تعارض الأصول فى أطرافه و تساقطها و مع عدم جريانها لا يكون مؤمن فى البين، و احتمال التكليف من دون مؤمن يقتضى تنجز الواقع، فلا محيص من الاحتياط، و ليس الأمر كذلك فى المقام فإن حرمة شربه لا شك فيها، و أصالة الإباحة لصحة الوضوء به لا مجرى لها فى نفسها، لما مر من أن الغصب بوجوده الواقعى غير مانع من صحة العبادة فلا

تجرى فيه أصالة الإباحة للقطع بصحة العبادة معه، فتبقى أصالة الطهارة بالنسبة إلى الوضوء بلا معارض، و مقتضاها جواز الوضوء به. و بما ذكرناه في تقريب ما ذهب إليه يندفع ما قد يورد عليهما من النقص بما إذا علم إجمالا بغصبيه أحد المائين فإنه لا خلاف عندهم في عدم جواز التوضؤ من المائين حينئذ و المقام أيضا كذلك.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ١، ص: ٤١٠

.....

و الوجه في الاندفاع أن الغصبيه في المثال محرزة و واصله إلى المكلف بالعلم الإجمالي، و به تنتجز في حقه. و يجب الاجتناب عن المغصوب من المائين، و قد عرفت أن الغصب المحرز بشيء من علمي التفصيلي و الإجمالي مانع عن صحة العبادة. فالصحيح في دفع ذلك أن يقال:

«أولاً»: أن ما ذهب إليه فاسد مبني، و لا يمكن المساعدة عليه بوجه، لما بيناه في بحث اجتماع الأمر و النهي من انا إذا قلنا بالامتناع، و تقديم جانب الحرمه و كانت المبغوضيه ناشئه عن مثل الماء في الوضوء، و المكان في المسجد فلا محاله تكون المبغوضيه مانعه عن صحة العباده بوجودها الواقعي، و إن لم يعلم بها المكلف، و ذلك لعدم إمكان التقرب بما هو مبغوض واقعا. و «ثانياً»: ان تطبيق المبني المتقدم- لو تم في نفسه- على محل الكلام غير صحيح، و ذلك لأن الغصب بوجوده الواقعي و ان لم يمنع عن صحة العباده كما هو المفروض، إلا- أنه مانع لا محاله عن جواز سائر التصرفات من رشه و استعماله في إزالة القذاره و سقيه للحيوان أو للمزارع و غيرها من الانتفاعات، لحرمة التصرف في مال الغير من دون اذنه، كما ان النجاسة الواقعيه مانعه عن صحة العباده بلا خلاف.

و من هذا يتولد علم إجمالي بأن الماء في مفروض المسأله إما لا يجوز التوضؤ به- كما إذا كان نجسا- و اما لا يجوز التصرف فيه- كما إذا كان مغصوبا- و إجراء أصالة الطهارة حينئذ لإثبات طهارته من جهه الوضوء معارضه بأصالة الإباحه الجارية لإثبات حليه التصرف فيه، و مع تعارض الأصول و تساقطها لا مناص من الاحتياط لعدم المؤمن في البين.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ١، ص: ٤١١

(مسأله ٥) لو أريق أحد الإناءين المشتبهين من حيث النجاسة أو الغصبيه لا يجوز التوضؤ (١) بالآخر و إن زال العلم الإجمالي. و لو أريق أحد المشتبهين من حيث الإضافة لا يكفي الوضوء بالآخر. بل الأحوط الجمع (٢) بينه و بين التيمم.

زوال أحد طرفي العلم:

(١) و الوجه في لك هو ما ذكرناه في الأصول من أن تنجز الواقع لا ينفك عن العلم الإجمالي ما دام باقيا، و إراقه أحد المائين لا توجب زوال العلم و ارتفاعه، لأن العلم بحدوث نجاسة مرددة بين الماء المراق و غيره موجود بعد الإراقه أيضا. نعم ليس له علم فعلي بوجود النجاسة في البين لاحتمال أن يكون النجس هو المراق إلا- أنه لا- ينافي بقاء العلم الإجمالي بالحدث و بعبارة أخصر أصالة الطهارة في أحد الإناءين حدوثا معارضه بأصالة الطهارة في الآخر حدوثا و بقاء.

(٢) ما أفاده (قده) من أحد المحتملات في المسأله، و هناك احتمالان آخران:

«أحدهما»: جواز الاكتفاء بالتوضؤ بالباقي منهما من غير حاجة إلى ضم التيمم إليه.

و «ثانيهما»: وجوب التيمم فحسب. و هذه هي الوجوه المحتمله في المسأله.

و الوجه فيما ذهب إليه في المتن من إيجاب الجمع بين الطهارتين هو دعوى ان العلم الإجمالى كما يقتضى التنجيز فيما إذا كانت أطرافه عرضية كذلك يقتضى تنجيز متعلقه فيما إذا كانت طويلة - كالوضوء و التيمم - فى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤١٢

.....

هذه المسألة و فى المسألة الثالثة و ذلك، للعلم بوجود الوضوء ان كان الباقي مطلقا و بوجود التيمم ان كان مضافا، و مقتضاه الجمع بين الطهارتين.

و أما مبنى جواز الاكتفاء بخصوص التوضؤ من الباقي فالظاهر انحصاره فى الاستصحاب، حيث ان التوضؤ به كان واجبا قبل فقدان أحدهما للاحتياط و اشتباه المطلق بالمضاف، و الأصل انه باق على وجوبه بعد فقدان أحد الطرفين.

(و يدفعه): ان الوضوء لا بد من أن يكون بالماء المطلق شرعا، و استصحاب وجوب التوضؤ بالباقي لا يثبت انه ماء مطلق فلا يحرز بهذا الاستصحاب أنه توضحاً بالماء المطلق.

و أما مبنى الاحتمال الأخير - و هو الذى نفينا عنه البعد فى تعلقتنا - فهو ان العلم الإجمالى لا ينجز متعلقه فيما إذا كانت أطرافه طويلة.

بيان ذلك: ان وجوب الوضوء انما هو مترتب على عنوان واجد الماء، كما ان وجوب التيمم مترتب على عنوان فاقد الماء، لأنه مقتضى التفصيل فى قوله تعالى:

إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ إِلَى قَوْلِهِ وَ إِن كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا «١».

ثم ان المراد بالفقدان ليس هو الفقدان الحقيقى، و انما أريد به عدم التمكن من استعمال الماء و ان كان حاضرا عنده، و ذلك للقرينة الداخلية و الخارجية.

«أما القرينة الداخلية»: فهى ذكر المرضى فى سياق المسافر و الجنب فان الغالب وجود الماء عند المريض، إلا انه لا يتمكن من استعماله لا انه لا يجده حقيقه. نعم لو كان اقتصر فى الآية المباركة بذكر المسافر فقط

(١) المائدة ٥: ٦.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤١٣

.....

- دون المرضى - لكان حمل عدم الوجدان على الفقدان الحقيقى بمكان من الإمكان فإن المسافر فى البرارى و الفلوات كثيرا ما لا يجد الماء حقيقه.

و «أما القرينة الخارجية»: فهى الأخبار الواردة فى وجوب التيمم على من عجز عن استعمال الماء لمرض أو ضرر و نحوهما. و المراد بالتمكن من استعمال الماء ليس هو التمكن من غسل بدنه. بل المراد به أن يتمكن المكلف من استعماله فى خصوص الغسل أو الوضوء، لوضوح ان الماء إذا انحصر بماء الغير و قد اذن مالكة فى جميع التصرفات فى مائه و لو فى غسل بدنه، و لكنه منعه عن استعماله فى خصوص الغسل و الوضوء يتعين عليه التيمم لصدق عدم تمكنه من استعمال الماء و ان كان متمكنا من غسل بدنه فإذا تمهد ذلك فنقول:

المكلف فى مفروض المسألة يشك فى ارتفاع حدثه على تقدير التوضؤ بالمائع الآخر، لاحتمال أن يكون مضافا، و معه لا مناص من

استصحاب حدثه، لما بنينا عليه في محله من جريان الاستصحاب في الأمور المستقبلية، ومقتضى هذا الاستصحاب ان التوضؤ من الباقي كعدمه، و ان الشارع يرى ان المكلف فاقد الماء حيث انه لو كان واجدا يتمكن من استعمال المائع الباقي لم يبطل غسله أو وضوؤه و لم يحكم الشارع ببقاء حدثه، فبذلك يظهر انه فاقد الماء و وظيفته التيمم فحسب سواء توضأ بالباقي أم لم يتوضأ به، و لا يعارض هذا الاستصحاب باستصحاب بقاء حدثه على تقدير التيمم. إذ لا يثبت به ان المكلف واجد للماء و ان المائع الباقي مطلق، و على الجملة وجوب التيمم مترتب على عدم تمكن المكلف من رفع حدثه بالماء، فإذا حكم الشارع ببقاء حدثه و عدم ارتفاعه بالتوضؤ من المائع الباقي يترتب عليه وجوب التيمم لا محالة.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤١٤

(مسألة ٦) ملاقى الشبهة المحصورة لا يحكم (١) عليه بالنجاسة، لكن الأحوط الاجتناب.

حكم ملاقى الشبهة المحصورة

إشارة

(١) لا يمكن الحكم بنجاسة كل واحد من الأطراف في موارد العلم بنجاسة أحد شيئين أو أشياء، لعدم إحراز نجاسته واقعا لفرض الجهل به و لا- بحسب الظاهر لعدم ثبوتها بأماره و لا أصل فالحكم بنجاسة كل واحد منهما تشريع محرم. نعم انما نحتمل نجاسته، لاحتمال انطباق المعلوم بالإجمال على كل واحد من الأطراف، إلا انه محض احتمال، فإذا كان هذا حال كل واحد من الأطراف فما ظنك بما يلاقى أحدها، فإن الحكم بنجاسته من التشريع المحرم.

فإذا وقع في كلام فقيه- كالمتن- ان ملاقى الشبهة المحصورة لا يحكم عليه بالنجاسة فليس معناه أن أطراف الشبهة محكومة بالنجاسة دون ملاقى بعضها كما قد يوهمه ظاهر العبارة في بدء النظر. بل معناه ان الملاقى لا يجب الاجتناب عنه و يجوز استعماله فيما هو مشروط بالطهارة بخلاف نفس الأطراف و إن شئت قلت ان ملاقى الشبهة يحكم بطهارته دون أطرافها، و في الاستدراك بكلمة «لكن» أيضا إشعار، بما بيناه من المراد و إلا فلا معنى لكون الاجتناب أحوط.

ثم ان صور المسألة خمس:

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤١٥

.....

الصورة الأولى:

إشارة

ما إذا حصلت الملاقاة بعد حدوث العلم الإجمالى بالنجاسة، كما إذا علمنا بنجاسة أحد الإناءين مثلا، و بعد ما تنجز الحكم و سقطت الأصول فيهما بالمعارضة لاقى أحدهما شيء ثالث فهل يحكم بطهارة الملاقى حينئذ للشك في نجاسته أو يجب الاجتناب عنه كالملاقى؟ الصحيح أن يفصل في هذه الصورة بين ما إذا لم يختص أحد الأطراف بأصل غير معارض فنلتزم فيه بطهارة الملاقى و بين ما إذا كان لبعض الأطراف أصل كذلك فنلتزم فيه بوجوب الاجتناب عنه.

و توضيحه: ان لهذه الصورة شقين لأن الأصول في أطراف العلم الإجمالي قد تكون متعارضة بأجمعها سبباً كانت أم مسبباً، موضوعية أم حكمية، عرضية أم طولية كما إذا علمنا بنجاسة أحد المائين، لأن استصحاب عدم ملاقاته النجس في كل واحد منهما- و هو أصل موضوعي و في مرتبة سابقة على غيرها من الأصول- معارض باستصحاب عدم الملاقاة في الآخر و هما أصلان عرضيان، و كذا الحال في استصحاب الطهارة في كل واحد منهما- و هما أصلان حكمان- ثم في المرتبة الثانية قاعدة الطهارة في كل منهما تعارضها قاعدة الطهارة في الآخر و هي أصل سببي، و في المرتبة الثالثة يتعارض أصالة الإباحة في أحدهما بأصالة الإباحة في الآخر، و على الجملة لا يمكن الرجوع في هذه الصورة إلى شيء من تلك الأصول.

و قد يختص أحد أطرافه بأصل غير معارض بشيء. و هذا كما إذا علمنا بنجاسة هذا الماء أو ذاك الثوب، فان استصحاب عدم ملاقاته النجاسة في أحدهما معارض باستصحاب عدمها في الآخر، كما أن قاعدة الطهارة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤١٦

.....

كذلك، إلا أن الماء يختص بأصل آخر لا معارض له في طرف الثوب، و هو أصالة الإباحة المقتضية لجليه شربه، و حيث أنها غير معارضة بأصل آخر فلا مانع من جريانها.

و ذلك لما ذكرناه في محله من أن تنجز الحكم في أطراف العلم الإجمالي غير مستند إلى نفسه و إنما هو مستند إلى تعارض الأصول في أطرافه و تساقطها فان احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على كل واحد من الأطراف حينئذ من غير مؤمن عبارة أخرى عن تنجز الواقع بحيث يترتب العقاب على مخالفته، و أما إذا جرى في أحد أطرافه أصل غير معارض فلا يكون العلم الإجمالي منجزاً فإن الأصل مؤمن من احتمال العقاب على تقدير مصادفته الواقع و بما أنه غير معارض فلا مانع من جريانه لعدم العلم التفصيلي و لا العلم الإجمالي في مورده. و قد ذكرنا في محله أن الأصل الجارى في كل من الطرفين إذا كان مسانخاً للأصل الجارى في الآخر و اختص أحدهما بأصل طولى غير معارض بشيء لا- مانع من شمول دليل ذلك الأصل الطولى للطرف المختص به بعد تساقط الأصلين العرضيين بالمعارضة فنقول:

«أما الشق الأول»:

فملاقى أحد أطراف الشبهة محكوم بالطهارة فيه و ذلك: لقاعدة الطهارة، و استصحاب عدم ملاقاته النجس، فإنهما في الملاقى غير متعارضين بشيء، لأنه على تقدير نجاسته يكون فرداً آخر من النجس غير الملاقى، و استناد نجاسته إليه لا يقتضى أن تكون نجاسته هي بعينها نجاسة الملاقى الذى هو طرف للعلم الإجمالي، لأن النجاسة كالطهارة، فكما إذا طهرنا متنجساً بالماء نحكم بطهارته كما كنا نحكم بطهارة الماء فكل واحد من الماء و المغسول

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤١٧

.....

به فرد من الطاهر باستقلاله، إذ ليست طهارة الثوب بعينها طهارة الماء، و إن كانت ناشئة منها فكذلك الحال في نجاسة الملاقى الناشئة من نجاسة الملاقى، و حيث أنا نشك في حدوث فرد آخر من النجس، و لا علم بحدوثه لاحتمال طهارة الملاقى واقعا فالأصل يقتضى عدمه.

و «دعوى»: أن هناك علماً إجمالياً آخر، و هو العلم بنجاسة الملاقى أو الطرف الآخر، و مقتضاه الحكم بوجود الاجتناب عن الملاقى

كالملاقى «مدفوعة»: بأن العلم الإجمالى و إن كان ثابتا كما ذكر إلا- أن العلم الإجمالى بنفسه قاصر عن تنجيز الحكم فى جميع أطرافه، بل التنجيز مستند الى تساقط الأصول فى أطراف العلم الإجمالى بالمعارضه، و عليه فلا يترتب أثر على هذا العلم الإجمالى الأخير، لأن الحكم قد تنجز فى الطرف الآخر بالعلم الإجمالى السابق و نحتمل انطباق النجاسة المعلومة بالإجمال عليه، و المتنجز لا ينتجز ثانيا، فيبقى الأصل فى الملاقى غير مبتلى بالمعارض فلا مانع من جريان قاعدة الطهارة أو استصحاب عدم ملاقة النجس فيه.

«و أما الشق الثانى»:

فلا- مناص فيه من الاجتناب عن الملاقى كالملاقى، و ذلك لأن استصحاب عدم الملاقة فى الماء أو قاعدة الطهارة فيه و أن كان معارضا بمثله فى الثوب فيتساقطان بالمعارضه و تبقى أصالة الحلية فى الماء لجواز شربه سليمة عن المعارض، إلا أن الثوب إذا لاقاه شىء ثالث يتشكل من ذلك علم إجمالى آخر، و هو العلم بنجاسة الملاقى للثوب أو بحرمة شرب الماء، فالأصل الجارى فى الماء يعارضه الأصل الجارى فى ملاقى الثوب، للعلم بمخالفة أحدهما للواقع، و بذلك ينتجز الحكم فى الأطراف فيجب الاجتناب عن ملاقى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤١٨

.....

الثوب كما يجب الاجتناب عن الماء.

(الصورة الثانية):

إشارة

ما إذا حصلت الملاقة و العلم بها قبل حدوث العلم الإجمالى، كما إذا علمنا بملاقة شىء لأحد الماءين فى زمان و بعد ذلك علنا بنجاسة أحدهما إجمالا فهل يجب الاجتناب عن الملاقى فى هذه الصورة؟

قد اختلفت كلمات الأعلام فى المقام فذهب صاحب الكفاية (قده) الى وجوب الاجتناب عن الملاقى حينئذ من جهة أن العلم الإجمالى قد تعلق بنجاسة هذا الطرف أو بنجاسة الملاقى و الملاقى معا، فأحد طرفى العلم واحد و الطرف الآخر اثنان، لتقدم الملاقة و العلم بهما على حدوث العلم الإجمالى.

و هو نظير العلم الإجمالى بنجاسة هذا الإناء الكبير أو ذينك الإناءين الصغيرين أو العلم بفوات صلاة الفجر أو بفوات صلاتى الظهرين بعد خروج وقتها، فإن قاعدة الحيلولة كما لا تجرى بالإضافة إلى صلاة الظهر، لمعارضتها بمثلها بالإضافة إلى صلاة الفجر كذلك لا تجرى بالنسبة إلى صلاة العصر، لتعارضها بمثلها بالإضافة إلى صلاة الفجر، و على الجملة: وحدة أحد طرفى العلم الإجمالى و تعدد الآخر لا يمنع عن تنجز الحكم فى الجميع.

و قد تنظر فى ذلك شيخنا الأستاذ تبعا لشيخنا الأنصارى (قدهما) و ذهبوا إلى عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى فى هذه الصورة أيضا. و ذلك من جهة أن العلم الإجمالى و ان كان حاصلًا بوجوب الاجتناب عن هذا الماء أو الماء الآخر و ملاقيه إلا أن الشك فى نجاسة الملاقى مسبب عن الشك فى نجاسة الملاقى، و الأصل الجارى فى السبب متقدم بحسب المرتبة على الأصل الجارى فى المسبب. و

بما ان الأصل السببى الجارى فى الملاقى فى المرتبة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤١٩

.....

السابقة مبتلى بالمعارض أعنى الأصل الجارى فى الطرف الآخر فيتساقطان و يبقى الأصل فى المسبب سليما عن المعارض. و أما العلم الإجمالى الآخر المتعلق بنجاسة الملاقى أو الطرف الآخر فقد عرفت الجواب عنه فى الصورة الاولى فلا نعيد. و مما ذكرناه يظهر فساد قياس المقام بالعلم الإجمالى بفوات صلاة الفجر أو الظهرين أو بنجاسة الإناء الكبير أو الإناءين الصغيرين، فان الشك فى إحدى صلاتى الظهرين أو الإناءين الصغيرين غير مسبب عن الشك فى الآخر بل كلاهما فى عرض واحد، و طرف للعلم الإجمالى فى مرتبة واحدة، و هذا بخلاف المقام، لأن الشك فى الملاقى مسبب عن الشك فى الملاقى و الأصلان الجارىان فيهما طوليان فإذا سقط الأصل المتقدم بالمعارضه فلا محالة يبقى الأصل المسببى سليما عن المعارض. هذا و لكن الظاهر انه لا يمكن تميم شىء من هذين القولين على إطلاقهما، لأن لهذه الصورة أيضا شقين. «أحدهما»: ما إذا كان المنكشف بالعلم الإجمالى المتأخر عن الملاقاة و عن العلم بها متقدما عليهما، كما إذا علمنا بحدوث الملاقاة يوم الخميس و فى يوم الجمعة حصل العلم الإجمالى بنجاسة أحد الإناءين يوم الأربعاء فالكاشف- و هو العلم الإجمالى- و ان كان متأخرا عن الملاقاة و العلم بها إلا أن المنكشف متقدم عليهما. و «ثانيهما»: ما إذا كان المنكشف بالعلم الإجمالى المتأخر عن الملاقاة و عن العلم بها مقارنا معهما، و هذا كما إذا علمنا بوقوع ثوب فى أحد الإناءين يوم الخميس و فى يوم الجمعة حصل العلم الإجمالى بوقوع قطرة دم على أحد الإناءين حين وقوع الثوب فى أحدهما.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٢٠

.....

«أما الشق الأول»:

فالحق فيه هو ما ذهب اليه شيخنا الأنصارى (قده) من عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى، و هذا لا من جهة تقدم الأصل الجارى فى الملاقى على الأصل فى الملاقى رتبة، فإن ذلك لا يستقيم من جهة ان أدلة اعتبار الأصول انما هى ناظرة إلى الأعمال الخارجيه، و متكفلة لبيان أحكامها، و من هنا سميت بالأصول العمليه، و غير ناظرة إلى أحكام الرتبة بوجه، و مع فعلية الشك فى كل واحد من الملاقى و الملاقى لا وجه لاختصاص المعارضه بالأصل السببى بعد تساوى نسبة العلم الإجمالى اليه و إلى الأصل المسببى. نعم التقدم الرتبى انما يجدى على تقدير جريان الأصل فى السبب بمعنى ان الأصل السببى على تقدير جريانه لا يبقى مجالاً لجريان الأصل المسببى. و أما على تقدير عدم جريانه فهو و الأصل المسببى على حد سواء. «بيان ذلك»: ان الأصل السببى إنما يرفع موضوع الأصل الجارى فى المسبب فيما إذا كانت بينهما معارضه، و المعارضه فى المقام غير واقعه بين الأصل السببى و المسببى، و انما المعارضه بين كل من الأصل الجارى فى السبب و المسبب و بين الأصل الجارى فى الطرف الآخر، و من الظاهر أن نسبة العلم الإجمالى بنجاسة الملاقى و الملاقى أو الطرف الآخر على حد سواء بالإضافة إلى الجميع ليست فيها سببيه و لا مسببيه. نعم الشك فى الملاقى مسبب عن الشك فى الملاقى. و «بعبارة أخرى» أحد طرفى العلم مركب من أمرين يكون الشك فى أحدهما مسببا عن الشك فى الآخر، و الأصل الجارى فيه متأخر عن الأصل الجارى فى الآخر. و أما بالإضافة إلى الأصل الجارى فى الطرف

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٢١

.....

الآخر للعلم الإجمالى، فلا تأخر ولا تقدم فى البين، و عليه فمقتضى العلم الإجمالى وجوب الاجتناب عن الجميع. و «دعوى»: ان الأصل الجارى فى الملاقى كما أنه متأخر عن الأصل فى الملاقى كذلك متأخر عن الأصل فى الطرف الآخر، و ذلك لتساوى الملاقى مع الطرف الآخر رتبة و المتأخر عن أحد المتساويين متأخر عن الآخر أيضا. «تدفع»: بأنها دعوى جزافية. إذ لا بد فى التقدم و التأخر من ملاك يوجهه كأن يكون أحدهما علّة و الآخر معلولا له و هذا إنما هو بين الملاقى و الملاقى لا بين الملاقى و الطرف الآخر، حيث لا عليه و لا معلوليه بينهما. بل الوجه فى عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى حينئذ إنما هو تقدم المنكشف بالعلم الإجمالى على الملاقاة، و العلم بها و إن كان الكاشف- و هو العلم- متأخرا عنهما فان الاعتبار بالمنكشف لا بالكاشف لوجوب ترتيب آثار المنكشف- و هو نجاسة أحد الإناءين- من زمان حدوثه، فيجب فى المثال ترتيب آثار النجاسة بالمعلومة بالإجمال من يوم الأربعاء لا من زمان الكاشف كما لا يخفى، و على هذا فقد تنجزت النجاسة بين الإناءين و الشك فى طهارة كل منهما يوم الأربعاء قد سقط الأصل الجارى فيه بالمعارضة فى الآخر، و بقى الشك فى حدوث نجاسة أخرى فى الملاقى، و الأصل عدم حدوثها، و لا معارض لهذا الأصل لما عرفت من أن العلم الإجمالى الثانى- المتولد من الملاقاة- بنجاسة الملاقى أو الطرف الآخر مما لا اثر له. نعم التفصيل الذى قدمناه هناك بين ما إذا اختص أحد الأطراف بأصل غير معارض، و ما إذا لم يختص به يأتى فى هذه الصورة أيضا حرفا بحرف.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٢٢

.....

«و أما الشق الثانى»:»

فالحق فيه هو ما ذهب اليه صاحب الكفاية (قده) من وجوب الاجتناب عن الملاقى أيضا، و ذلك لاتحاد زمان حدوث النجاسة بين الإناءين و الملاقاة، فإذا علمنا بطرو نجاسة يوم الخميس إما على الملاقى و الملاقى. و إما على الطرف الآخر فهو علم إجمالى أحد طرفيه مركب من أمرين، و طرفه الآخر متحد نظير العلم الإجمالى بنجاسة الإناء الكبير أو الإناءين الصغيرين، أو العلم بفوات صلاة الفجر أو صلاتى الظهرين. و أما اختلاف مرتبة الأصل فى الملاقى و الأصل الجارى فى الملاقى فقد عرفت عدم الاعتبار به.

(الصورة الثالثة):»

إشارة

ما إذا حصلت الملاقاة قبل حدوث العلم الإجمالى، و كان العلم بها متأخرا عن حدوثه، كما إذا لاقى الثوب أحد الماءين يوم الأربعاء و لكنه لم يعلم بها، و حصل العلم الإجمالى بنجاسة أحدهما إجمالا يوم الخميس، و حصل العلم بالملاقاة يوم الجمعة فهل يحكم بطهارة الملاقى فى هذه الصورة؟

فيه خلاف بين الأصحاب و لها أيضا شقان.

«أحدهما»: ما إذا كان المنكشف بالعلم الإجمالى متقدما على الملاقاة بحسب الزمان، و ان كان الكاشف- أعنى العلم الإجمالى- متأخرا عنهما، كما إذا لاقى الثوب أحد الماءين يوم الأربعاء، و علمنا يوم الخميس بطرو نجاسة على أحدهما يوم الثلاثاء، و حصل العلم بالملاقاة يوم الجمعة.

و «ثانيهما»: ما إذا كان المنكشف بالعلم الإجمالي متحدا مع الملاقاة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٢٣

.....

زمانا بأن لا يقى الثوب أحد الإناءين يوم الخميس، و علمنا يوم الجمعة بطرو نجاسة على أحد الإناءين يوم الخميس، و حصل العلم بالملاقاة حال طرو النجاسة يوم السبت.

«أما الشق الأول»:

فلا يجب فيه الاجتناب عن الملاقى، فإن النجاسة المرددة قد تنجزت بالعلم الإجمالي المتأخر من حين حدوثها، و به تساقطت الأصول فى كل واحد من الإناءين، فالعلم بالملاقاة بعد ذلك لا يولد إلا احتمال حدوث نجاسة جديدة فى الملاقى، و الأصل عدم حدوثها. و «بعبارة أخرى» لم يتعلق العلم الإجمالي إلا بنجاسة أحد الإناءين و لم يتعلق بالملاقى بوجه. بل فى زمان حدوثه قد يكون الملاقى مقطوع الطهارة، أو لو كان مشكوك النجاسة كان يجرى فيه الاستصحاب، فالعلم بالملاقاة بعد ذلك لا يترتب عليه غير احتمال حدوث فرد آخر من النجس و الأصل عدمه. و التفصيل الذى قدمناه فى الصورة الأولى بين عدم اختصاص بعض الأطراف بأصل غير معارض، و اختصاصه به جار فى المقام أيضا.

«و أما الشق الثانى»:

فقد يقال بطهارة الملاقى فيه أيضا، و يظهر ذلك من بعض كلمات صاحب الكفاية (قده) حيث ذكر ان العبرة بالكاشف دون المنكشف، و بما ان العلم الإجمالي كان متقدما على حصول العلم بالملاقاة فقد تنجزت النجاسة بذلك فى الطرفين و تساقطت الأصول قبل حدوث العلم بالملاقاة، و عليه فلا يترتب على العلم بها إلا احتمال حدوث نجاسة جديدة، و الأصل عدمها

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٢٤

.....

و بذلك يفرق بين صورتى تقدم العلم بالملاقاة على العلم الإجمالي و تأخره عنه.

إلا- ان هذا الكلام بمعزل عن التحقيق، و السر فى ذلك ان أى منجز عقلى أو شرعى إنما يترتب عليه التنجز ما دام باقيا فى زمان حدوثه يترتب عليه التنجز بحسب الحدوث فقط. و لا- يبقى أثره و هو التنجز بعد زواله و انعدامه، و على هذا بنينا انحلال العلم الإجمالي- بوجود واجبات و محرمات فى الشريعة المقدسة- بالظفر بواسطة الأمارات على جملة من الأحكام لا يقصر عددها عن المقدار المعلوم بالإجمال، حيث قلنا ان التكليف فيما ظفرنا به من الأحكام متيقن الثبوت، و فيما عداه مشكوك بالشك البدوى يرجع فيه إلى البراءة، لارتفاع أثر العلم الإجمالي و هو التنجز بانعدامه.

و على الجملة ان العلم الإجمالي لا يزيد عن العلم التفصيلى بشىء، فكما إذا علمنا بنجاسة شىء تفصيلا ثم تبدل إلى الشك السارى يرجع إلى مقتضيات الأصول، و لا يمكن أن يقال ان النجاسة متجزئة بحدوث العلم التفصيلى و لا يرتفع أثره بعد ارتفاعه لوضوح انه إنما يمنع عن جريان الأصول ما دام باقيا لا مع زواله و انعدامه، فكذلك العلم الإجمالي لا يترتب عليه أثر بعد انعدامه، و فى المقام و ان حصل العلم الإجمالي بنجاسة أحد الإناءين ابتداء إلا انه يرتفع بعد العلم بالملاقاة المقارنة لحدوث النجاسة، و يوجد علم إجمالى آخر متعلق بنجاسة الملاقى و الملاقى أو الطرف الآخر و مقتضى ذلك وجوب الاجتناب عن كل واحد من الملاقى و الملاقى. هذا

تمام الكلام في صور ملاقى الشبهة المحصورة و الغالب منها هو الصورة الاولى، و قد مر أن الملاقى فيها محكوم بالطهارة.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٢٥

(مسألة ٧) إذا انحصر الماء في المشتبهين تعين التيمم (١).

انحصار الماء في المشتبهين

(١) الكلام هنا في مقامين:

«الأول»: في مشروعية التيمم و جوازه و هو مما لا إشكال فيه، و قد ثبت ذلك بالنص ففي موثقة سماعة قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل معه إناءان فيهما ماء وقع في أحدهما قدر لا يدرى أيهما هو، و ليس يقدر على ماء غيره قال: يهريقهما جميعا و يتيمم و مضمونها موثقة عمار «١» و هل الحكم المذكور على طبق القاعدة أو أنه تعبدى؟.

تظهر ثمره الخلاف في إمكان التعدى عن موردهما- و هو الماءان القليلان بمقتضى قوله: وقع في أحدهما قدر، لأن الذى ينفعل بوقوع القدر فيه ليس إلا- القليل- فيصح على الأول دون الثانى، و لا- بد لتحقيق الحال في المقام من بيان صور التوضؤ و الاغتسال بالماءين المشتبهين فنقول: إن لاستعمالهما صوراً ثلاثاً:

«الأولى»: أن يتوضأ بأحدهما و يصلى أولاً، ثم يغسل مواضع الماء الأول بالماء الثانى، و يتوضأ منه و يصلى ثانياً.

«الثانية»: أن يتوضأ بكل واحد من المشتبهين، و يصلى بعد كل واحد من الوضوءين من غير تخلل غسل مواضع إصابة الماء الأول بالثانى بين الوضوءين، أو يصلى بعدهما مرة واحدة.

«الثالثة»: أن يتوضأ بأحدهما من غير أن يصلى بعده، ثم يغسل مواضع إصابة الماء الأول بالماء الثانى، و يتوضأ منه و يصلى بعد الوضوءين

(١) المروية في الباب ٨ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٢٦

.....

مرة واحدة.

(أما الصورة الأولى): فلا إشكال في أنها توجب القطع بفراغ الذمة و إتيان الصلاة متطهراً بالطهارة الحديثة و الخبيثة حيث أنه طهر مواضع إصابة الماء الأول بالثانى و هى نظير اشتباه المطلق بالمضاف، فان الوضوء منهما يوجب القطع بحصول الطهارة لا محالة، و معه لا- ينبغى التأمل في أجزاء ذلك. بل لو لا جواز التيمم حينئذ بمقتضى الروايتين المتقدمتين لقلنا بوجود التوضؤ من المشتبهين على الكيفية المتقدمة لتمكن المكلف من الماء، و عدم كونه فاقدا له. إلا أن ملاحظة المشقة النوعية على المكلفين في التوضؤ- بتلك الكيفية المتقدمة- من الماءين المشتبهين دعت الشارع الى عدم الحكم بتعيين الوضوء حينئذ بتجوز التيمم في حقهم و ما ذكرناه في هذه الصورة لا يختص بالماءين القليلين و يأتى في الكثيرين أيضاً كما هو ظاهر.

(أما الصورة الثانية): فهى غير موجبة للقطع بإتيان الصلاة متطهراً، لاحتمال أن يكون الماء الأول هو النجس، و معه يحتمل بطلان كلا وضوءيه أما وضوءه الأول فمن جهة احتمال نجاسة الماء، و أما وضوءه الثانى فلأجل احتمال نجاسة مواضع الوضوء. و هذا أيضاً غير

مختص بالقليلين كما هو ظاهر، فالمتعين حينئذ أن يتيمم أو يتوضأ على كيفية أخرى، ولا يمكنه الاكتفاء بالتوضؤ من الماءين بهذه الكيفية، وهذا أيضا لا كلام فيه، وإنما الإشكال في (الصورة الثالثة): وأنه هل يمكن الاكتفاء بصلاة واحدة بعد التوضؤ من كلا الماءين المشتبهين وتخلل الغسل بينهما مع قطع النظر عن النص؟

ذكر صاحب الكفاية (قده) أن الماءين ان كانا قليلين فوجوب التيمم حينئذ على طبق القاعدة من غير حاجة فيه الى النص، وذلك للعلم التفصيلي بنجاسة بدن المتوضى أو المغتسل عند إصابة الماء الثانى إما لنجاسته أو لنجاسة الماء الأول، وبما أن الثانى ماء قليل لا يكفى مجرد اصابته فى طهارة بدنه

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٢٧

.....

فبعد غسل مواضع الوضوء أو الغسل بالماء الثانى يشك فى طهارة بدنه فيستصحب نجاسته المتيقنة حال إصابة الماء الثانى. ولا يعارضه استصحاب طهارته المعلومة إجمالا إما قبل الغسل بالماء الثانى أو بعده، وذلك للجهل بتاريخها، وعدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين فيها وهذا بخلاف النجاسة فإن تاريخها معلوم، وهو أول أن اصابه الماء الثانى بدنه، ولأجل أن التوضؤ من المشتبهين يوجب ابتلاء بدن المتوضى بالنجاسة والخبث، أمره الشارع بالتيمم حينئذ، لأن الطهارة المائية لها بدل وهو التيمم، ولا بدل للطهارة الخبثية فهى متقدمة على الطهارة المائية فى نظر الشارع.

و أما إذا كانا كرين فوجوب التيمم على خلاف القاعدة، ولا نلتزم به مع قطع النظر عن النص، وذلك لأن ثانى الماءين إذا كان كرا، ولم يشترط فى التطهير به تعدد الغسل كان مجرد وصوله - على تقدير طهارته - إلى أعضاء المتوضى موجبا لطهارتها، ومعه يقطع بصحة الوضوء، إما لطهارة الماء الأول فالتوضوء به تام وإما لطهارة الماء الثانى وقد فرضنا أنه غسل به أعضاء الوضوء ثم توضأ فوضوؤه صحيح على كل تقدير.

نعم له علم إجمالى بنجاسة بدنه فى أحد الزمانين إما عند وصول الماء الأول إلى بدنه أو حال وصول الماء الثانى اليه إلا أن هذا العلم الإجمالى لا - أثر له، للعلم الإجمالى بطهارة بدنه أيضا، ومع العلم بالحادثين والشك فى المتقدم والمتأخر منهما لا - يجرى الاستصحاب فى شىء منهما ومع عدم جريان الاستصحاب يرجع إلى قاعدة الطهارة، وهى تقتضى الحكم بطهارة بدنه. هذا كله على مسلكه (قده) من عدم جريان الأصل فى ما جهل تاريخه.

و أما على ما سلكناه فى محله من عدم التفرقة فى جريان الاستصحاب

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٢٨

.....

بين ما علم تأريخه وما جهل فالنص على خلاف القاعدة فى كلتا صورتى قلّة الماءين وكثرتهما، وذلك لتعارض استصحاب الطهارة مع استصحاب النجاسة فى صورة قلّة الماءين، فان المكلف كما يعلم بنجاسة بدنه فى زمان كذلك يعلم بطهارة بدنه فى زمان آخر لأن المفروض أنه غسل مواضع اصابة الماء الأول بالماء الثانى. وبعد تساقط الاستصحابين يرجع إلى قاعدة الطهارة فى كل من القليلين والكثيرين أو القليل والكثير.

ولكن التحقيق عدم جريان قاعدة الطهارة فى شىء من الصورتين وان النص فىهما على طبق القاعدة، وذلك لمكان العلم الإجمالى بنجاسة بعض أعضاء المتوضى، ومقتضى ذلك جواز الرجوع إلى أصالة الطهارة.

و بيان ذلك: إن الماء الثانى - كرا كان أم قليلا - إنما يرد على بدن المتوضى متدرجا، لاستحالة وروده على جميع أعضائه دفعة واحدة

حقيقته حتى في حالة الارتماس، لأن الماء حينئذ إنما يصيب رجليه - مثلاً - أولاً ثم يصل إلى غيرهما من أعضائه شيئاً فشيئاً فيعلم المكلف - بمجرد إصابة الماء الثاني لأحد أعضائه - بنجاسة هذا العضو على تقدير أن يكون النجس هو الماء الثاني - أو بنجاسة غيره، كما إذا كان النجس هو الماء الأول، و مقتضى هذا العلم الإجمالي وجوب غسل كل ما أصابه من المائين، و معه لا مجال لقاعدة الطهارة في صورتى قلته المائين و كثرتهما، فالرواية في الصورة الثالثة كالثانية على طبق القاعدة، و لا مانع من التعدى عن موردها إلى غيره.

و «المقام الثانى»: فى أنه هل يجوز التوضؤ من المائين المشتبهين على الكيفية المتقدمة فى الصورة الأولى أو أن المتعين هو التيمم؟ و الأول هو الصحيح، لأن الأمر و إن كان يقتضى التعيين فى نفسه إلا أنه فى المقام لما كان وارداً فى مقام توهم الحظر أوجب ذلك صرف ظهوره من التعيين إلى التخيير و ذلك لأن المكلف حينئذ واجد للماء حقيقته

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٢٩

.....

كما قدمناه، و مقتضى القاعدة تعين الوضوء، و لكن الشارع نظراً إلى أن فى التوضؤ من المشتبهين على الكيفية السابقة حرجاً نوعياً على المكلفين قد رخص فى إتيان بدله و هو التيمم، فالأمر به إنما ورد فى مقام توهم المنع عنه، و هو قرينه صارفة لظهور الأمر فى التعيين إلى التخيير.

و قد ذكر شيخنا الأستاذ (قده) فى بعض تعليقاته على المتن - عند حكم السيد (ره) بجواز التوضؤ فى موارد الحرج و تخييره المكلف بين الوضوء و التيمم - ان هذا يشبه الجمع بين المتناقضين لأن موضوع وجوب التيمم إنما هو عنوان فاقد الماء كما أن موضوع وجوب الوضوء عنوان واجد الماء، و كيف يعقل اجتماع عنوانى الفاقد و الواجد فى حق شخص واحد؟! فالتخيير بين الوضوء و التيمم غير معقول.

و قد أجبنا عنه فى محله بأن موضوع وجوب التيمم و إن كان فاقد الماء إلا أن باب التخصيص واسع و لا مانع من تجويز التيمم للواجد فى مورد، و لو لأجل التسهيل تخصيصاً فى أدلة وجوب التوضؤ على الواجد، فإذا كان الجمع بينهما ممكناً فالمتبع فى وقوعه دلالة الدليل، و قد دل على جواز الاقتصار بالتيمم مع كون المكلف واجداً للماء و مقامنا هذا من هذا القبيل.

ثم انه إذا كان عند المكلف ماء معلوم الطهارة فهل له أن يتوضأ من المشتبهين على الكيفية المتقدمة أو يجب التوضؤ مما علم طهارته؟

لا - مانع من التوضؤ منهما و إن كان متمكناً من التوضؤ بما علم طهارته و ذلك لما بنينا عليه فى محله من ان الامتثال الإجمالى فى عرض الامتثال التفصيلى، و لا - يتوقف على عدم التمكن من الامتثال تفصيلاً، و مقامنا هذا من صغريات تلك الكبرى و ان احناط الماتن (ره) بترك التوضؤ من المشتبهين كما يأتى فى المسألة العاشرة إلا أنه غير لازم كما عرفت.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٣٠

و هل يجب إراقتهما أو لا؟ الأحوط ذلك (١) و إن كان الأقوى العدم.

(مسألة ٨) إذا كان إناءان أحدهما المعين نجس، و الآخر طاهر، فأريق أحدهما، و لم يعلم أنه أيهما، فالباقى محكوم بالطهارة (٢) و هذا بخلاف ما لو كانا مشتبهين، و أريق أحدهما، فإنه يجب (٣) الاجتناب عن الباقي. و الفرق أن الشبهة فى هذه الصورة بالنسبة إلى الباقي بدوية، بخلاف الصورة الثانية، فإن الماء الباقي كان طرفاً للشبهة من الأول، و قد حكم عليه بوجوب الاجتناب.

(١) و الوجه فى هذا الاحتياط احتمال أن تكون الإرافة واجبة مقدمة لحصول شرط وجوب التيمم، و هو كون المكلف فاقدًا للماء، و

لكن لما كان يحتمل قويا أن يكون الأمر بالإراقه في الموثقة إرشادا إلى عدم ترتب فائده على المشتبهين - فإن منفعة الماء غالبا إما هو شربه أو استعماله في الطهارة و كلاهما منتفیان في مفروض المسألة لمكان العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما - كان ذلك مانعا عن حمل الرواية على الوجوب، و من هنا حكم (قده) بعدم الوجوب.

تردد الزائل بين الإناء الطاهر و النجس

(٢) للشك في نجاسته شكا بدويا، و هو مورد لقاعدة الطهارة حيث لا علم بنجاسته إجمالا حتى يكون الأصل فيها معارضا بالأصل في الطرف الآخر. اللهم إلا - أن يكون للمراق ملائق. لأنه يولد علما إجماليا بنجاسة الملائق للمراق أو الإناء الباقي، و الأصلان فيهما متعارضان فلا مناص من تساقطهما، و بذلك تنتجز النجاسة في كل واحد من الطرفين.

(٣) لأن العلم الإجمالي قد نجس متعلقه في كل واحد من الطرفين و تساقطت

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٣١

(٩) مسألة (٩) إذا كان هناك إناء لا يعلم أنه لزيد أو لعمر، و المفروض أنه مأذون من قبل زيد فقط في التصرف في ماله، لا يجوز له (١) استعماله، و كذا (٢) إذا علم أنه لزيد - مثلا - لكن لا يعلم أنه مأذون من قبله أو من قبل عمرو.

(١٠) مسألة (١٠) في الماءين المشتبهين إذا توضحاً بأحدهما أو اغتسل، و غسل بدنه من الآخر، ثم توضحاً به، أو اغتسل صح وضوؤه أو غسله

الأصول فيهما بالمعارضه، و قد مر أن التنجز لا ينفك عن العلم الإجمالي ما دام باقيا و هو باق بعد إهراق أحدهما كما كان قبله و لا يرتفع بإراقته.

التردد في متعلق الاذن

(١) ذلك لعموم أدلة حرمة التصرف في مال الغير، و إنما خرجنا عنه في صورة إذن المالك في التصرفات، و إذن مالك هذا المال المعين الشخصي مشكوك فيه، و الأصل عدمه و لا ينافيه العلم خارجا بإذن زيد في التصرف في ماله، لأن الاعتبار في جريان الأصل في مورد إنما هو بالشك فيما يترتب عليه الأثر، و هو إذن المالك في مفروض المسألة بما هو مالك دون إذنه بما هو زيد، و إذن المالك مشكوك فيه و الأصلي يقتضى عدمه، و هو نظير ما إذا رأينا أحدا قد مات و شككنا في حياة زيد - و هو مقلدنا - فان العلم بموت من لا ندرى أنه زيد لا يمنع عن جريان الاستصحاب في حياة زيد لإثبات جواز تقليده و حرمة تزويج زوجته و غيرهما من الاحكام.

(٢) للشك في إذن مالكة و هو زيد، و الأصل عدمه، و أصالة عدم إذن غيره - و هو عمرو - مما لا أثر له، و استصحابه لإثبات أن الآذن هو زيد يتوقف على القول بالأصول المثبتة.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٣٢

على الأقوى (١)، لكن الأحوط ترك هذا النحو مع وجدان ماء معلوم الطهارة، و مع الانحصار الأحوط ضم التيمم أيضا.

التنقيح في شرح العروة الوثقى؛ الطهارة ١، ص: ٤٣٢

(مسألة ١١) إذا كان هناك ماءان توضأ بأحدهما أو اغتسل، و بعد الفراغ حصل له العلم بأن أحدهما كان نجسا، و لا يدري انه هو الذى توضأ به أو غيره، ففي صحته وضوئه أو غسله إشكال، إذ جريان قاعدة الفراغ هنا محل إشكال.

(١) قدمناه وجه ذلك في المسألة المتقدمة.

العلم بالنجاسة إجمالا بعد العمل

(٢) الإشكال في جريان قاعدة الفراغ في وضوءه و غسله يبتنى على اعتبار الالتفات حال العمل في جريانها، و حيث ان مفروض المسألة عدم التفات المكلف إلى نجاسة أحد الماءين حال العمل فلا تجرى فيها قاعدة الفراغ. و أما إذا لم نعتبر الالتفات في جريانها فلا إشكال في صحته وضوئه و غسله بمقتضى تلك القاعدة، و لتحقيق الحال في اعتبار الالتفات و عدمه في جريان القاعدة محل آخر يطول بذكره الكلام إلا أنه لا بأس بالإشارة إلى القول المختار على وجه الاختصار. فنقول:

الصحيح عدم جريان القاعدة في غير ما إذا كان العامل ملتفتا حال عمله، لأن منصرف الإطلاقات الواردة في جريانها ان تلك القاعدة أمر ارتكازى طبعى. و ليست قاعدة تعبدية محضة، لأن كل من عمل عملا ثم التفت اليه بعد إتيانه و لو بعد مدة يشك في كيفية علمه، و أنه أتى به بأى وجه إلا- أنه لو كان ملتفتا حال عمله، و كان غرضه هو الامتثال و إفراغ ذمته عن التكليف لم يحتمل في حقه النقض عمدا، لأنه خلاف فرض التفاته، و نقض لغرضه- أعنى إفراغ ذمته-

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٣٣

و أما إذا علم بنجاسة أحدهما المعين، و طهارة الآخر فتوضأ، و بعد الفراغ شك في أنه توضأ من الطاهر أو من النجس، فالظاهر صحته وضوئه، لقاعدة الفراغ (١). نعم لو علم انه كان حين التوضؤ غافلا عن نجاسة أحدهما يشك جريانها.

و احتمال نقضه غفلة مندفع بأصالة عدم الغفلة، و بهذا يحكم بصحة عمله إلا ان ذلك يختص بصورة التفات الفاعل حال عمله. و كذلك الحال فيما إذا احتمل الالتفات حال عمله. و اما إذا كان عالما بغفلته حين عمله، فاحتمال عدم النقيصة في عمله لا يستند إلا إلى احتمال الصدفة غير الاختيارية، و ليس إتيانه العمل صحيحا- مطابقا للارتكاز، و على هذا لا بد من اعتبار احتمال الالتفات حال العمل في جريان القاعدة.

هذا على ان هناك روايتين: «إحدهما»: موثقة بكبير بن أعين قال: قلت له: الرجل يشك بعد ما يتوضأ، قال: هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك «١». و «ثانيتها»: صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (ع) أنه قال: إذا شك الرجل بعد ما صلى فلم يدر أ ثلاثا صلى أم أربعا و كان يقينه حين انصرف أنه كان قد أتم لم يعد الصلاة، و كان حين انصرف أقرب إلى الحق بعد ذلك «٢».

و هما تدلان على اعتبار الاذكريه و الأقربيه حال العمل- أعنى الالتفات إلى ما يأتى به من العمل في مقام الامتثال- في جريان قاعدة الفراغ، فلو تم إطلاق بقية الاخبار و لم تكن منصرفه إلى ما ذكرناه ففي هاتين الرويتين كفاية لتقييد إطلاقاتها بصورة الالتفات.

(١) لالتفات المكلف إلى نجاسة أحدهما المعين و طهارة الآخر، و إنما

(١) المروية في الباب ٤٢ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٢) المروية في الباب ٢٧ من أبواب الخلل في الصلاة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٣٤
(مسألة ١٣) إذا استعمل أحد المشتبهين بالغصبيّة، لا يحكم (١)

يشك في صحته وضوئه بعد الفراغ، للشك في أنه هل توضعاً من الطاهر أو من النجس؟ و هو مورد لقاعدة الفراغ كغيره من موارد، اللهم إلا أن يعلم بغفلته عن نجاسة أحدهما المعين حال العمل.

استعمال أحد المشتبهين بالغصبيّة

(١) وذلك لأن العلم الإجمالي إنما يكون منجزاً فيما إذا كان تعلق بحكم فعلي على كل تقدير أو بغيره مما هو تمام الموضوع للحكم الفعلي.

و أما إذا لم يكن المعلوم بالإجمال حكماً فعلياً و لا تمام الموضوع للحكم الفعلي فلا يترتب عليه التنجز بوجه، و هذا كما إذا علم ان احدى الميتين ميت آدمي فإن الميت الآدمي و ان كان تمام الموضوع لوجوب الدفن و الكفن إلا أنه ليس بتمام الموضوع لوجوب غسل مس الميت، لأن موضوعه هو مس الميت الإنساني، و من الظاهر أنه إذا مس احدى الميتين لا يحرز بذلك أنه مس بدن الميت الآدمي، لاحتمال أن يكون الميت ميتاً غير آدمي.

فالعلم الإجمالي المذكور لا يترتب عليه أثر بالإضافة إلى وجوب غسل الميت.

و لهذه الكبرى أمثلة كثيرة و منها ما مثل به في المتن، لأن العلم بغصبيّة أحد المائين مثلاً و ان كان يترتب عليه التنجز بالإضافة إلى حرمة التصرف في المشتبهين، لأن الغصب بما هو تمام الموضوع للحكم بحرمة التصرفات إلا أنه لا يترتب عليه أثر بالإضافة إلى الضمان، لأن موضوع الحكم بالضمان مركب من أمرين: مال الغير، و إتلافه أو الاستيلاء عليه، و إتلاف أحد المشتبهين في المثال لا يوجب العلم بتحقيق كلا- جزئي الموضوع للحكم بالضمان لاحتمال أنه إتلاف لملك نفسه فلا- يحرز به الاستيلاء على مال الغير، و حيث

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٣٥

.....

ان الضمان مشكوك الحدوث فالأصل يقتضى عدمه.

ثم إن وجوب الموافقة القطعية في موارد العلم الإجمالي غير مستند إلى نفسه كما ذكرناه غير مرة، و انما يستند إلى تساقط الأصول في أطرافه، و هذا انما يتحقق فيما إذا كانت الأصول الجارية في أطراف العلم الإجمالي نافية للتكليف.

و أما إذا كانت مثبتة و موافقة للعلم الإجمالي أو اختلفت و كان بعضها مثبتاً له، فلا- مانع من جريان المثبت منها في أطراف العلم الإجمالي، حيث لا- يترتب عليه محذور على ما ذكرناه في محله، و بذلك يبقى الأصل النافي سليماً عن المعارض، و يسقط العلم الإجمالي عن التأثير.

و مثاله ما إذا علمنا بنجاسة أحد الإناءين إذا كان كلاهما أو أحدهما مسبوقاً بالنجاسة، حيث لا مانع حينئذ من استصحاب النجاسة فيما هو مسبوق بها، و بعد ذلك لا مانع من الرجوع إلى أصالة الطهارة في الإناء الآخر، لأنها غير معارضة بشيء، و من هذا تعرف أنه لا فرق فيما أفاده الماتن (قده) من عدم الحكم بالضمان بين صورتى سبق العلم الإجمالي بالغصبيّة عن التصرف في أحدهما و تأخره عنه.

و أما «ما قد يقال»: من التفصيل في الضمان بين صورتين بالحكم بعدم الضمان في صورة تقدم العلم الإجمالي عن التصرف في أحدهما، لاستصحاب عدم حدوث الحكم بالضمان بعد تساقط أصالة الإباحة في كل واحد من الطرفين بالمعارضة، والحكم بالضمان عند تقدم التصرف على العلم الإجمالي نظرا إلى أن العلم بغصبيّة الطرف المتلف أو الباقي يولد العلم بالضمان- على تقدير أن يكون ما أتلفه هو المغصوب- أو بحرمة التصرف في الطرف الباقي- إذا كان هو المغصوب- وهذا العلم الإجمالي يقتضى التنجيز، لمعارضة أصالة عدم حدوث الضمان لأصالة الإباحة في الطرف الآخر.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٣٦

.....

«فمما لا يمكن المساعدة عليه» لأن العلم بغصبيّة أحد الطرفين إذا كان متأخرا عن الإلتلاف فهناك أصلا:
«أحدهما»: أصالة عدم حدوث الحكم بالضمان و هو أصل ناف مخالف للعلم الإجمالي.

و «ثانيهما»: أصالة عدم كون الباقي ملكا له أو لمن أذن له في التصرف فيه- لو كان هناك مجيز- حيث ان جواز التصرف في الأموال المتعارفة التي بأيدينا يحتاج إلى سبب محلل له من اشترائها و هبتها و اجازة مالكها و غيرها من الأسباب، و الأصل عدم تحقق السبب المحلل عند الشك فيه، و هو أصل مثبت على وفق العلم الإجمالي بالتكليف، فلا مانع من جريانه كما مر، و بهذا تبقى أصالة عدم حدوث الضمان في الطرف المتلف سليمة عن المعارض فلا يترتب على العلم الإجمالي بالضمان أو بحرمة التصرف في الطرف الآخر اثر.

و «قياس» المقام بالملاقى لأحد أطراف الشبهة المحصورة، فإن الملاقاة إذا كانت متأخرة عن العلم الإجمالي بنجاسة الملاقى أو الطرف الآخر يحكم بطهارة الملاقى لتساقط الأصول في الطرفين، فيبقى الأصل في الملاقى سليما عن المعارض. و إذا كانت متقدمة على العلم الإجمالي يحكم بنجاسته فيما إذا فقد الملاقى أو خرج عن محل الابتلاء، لتعارض الأصل في الملاقى مع الأصل الجارى في الطرف الآخر.

«قياس مع الفارق» فإن الأصلين في المقيس عليه نافيان للتكليف و هما على خلاف المعلوم بالإجمال، و أين هذا من المقام؟ الذى عرفت أن الأصل فيه مثبت للتكليف في أحد الطرفين، و معه تساقط الأصول، و قد مر أن وجوب الموافقة القطعية مستند الى تساقط الأصول في أطراف العلم الإجمالي و غير مستند إلى نفسه.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٣٧

عليه بالضمان، إلا بعد تبين أن المستعمل هو المغصوب.

فصل سور (١) نجس العين كالكلب و الخنزير و الكافر نجس (٢) و سور

فصل فى الأسرار

إشارة

(١) المراد بالسور فى الاصطلاح «١» هو مطلق ما باشره جسم حيوان كان ذلك ماء أم غيره و سواء أ كانت المباشرة بالفم أم بغيره من أعضائه.

(٢) لأنه لاقى نجسا، و قد قدمنا فى بحث انفعال الماء القليل، و يأتى فى محله أيضا أن ملاقاته النجس إذا كانت برطوبة مسرية تقتضى

الحكم بنجاسة ملاقيه بلا- فرق في ذلك بين الماء القليل وغيره من الأجسام الرطبة فإذا كان الحيوان المباشر من الأعيان النجسة كالكلب و الخنزير فلا محالة ينجس الماء كما ينجس غيره من الأجسام الرطبة و كذا الحال في ملاقة الكافر، و المقدار المتيقن منه هو المشرك و منكري الصانع، و أما الكتابي فهو و إن كان مورد الخلاف من حيث طهارته و نجاسته على ما يأتي تفصيله في محله إن شاء الله إلا أنه أيضا على تقدير الحكم بنجاسته كبقية الحيوانات النجسة بالذات يوجب نجاسة ما بشره من الماء القليل، و سائر الأجسام الرطبة.

(١) و في اللغة «البقية» من كل شيء و الفضلة. كذا في تاج العروس المجلد ٣ ص ٢٥١ و في لسان العرب المجلد ٤ ص ٣٣٩ السور بقية الشيء.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٣٨
طاهر العين طاهر (١) و إن كان حرام اللحم (٢)

(١) لطهارة الحيوان في ذاته، و معه لا مقتضى لنجاسة سوره.
(٢) ذهب بعضهم إلى وجوب الاجتناب عن سور الحيوانات الطاهرة التي لا يؤكل لحمها فيما عدا الإنسان و الطيور و ما لا يمكن التحرز عنه كالفأرة و الهرة و الحية من دون أن يحكم بنجاسة اسئارها و قد نسب ذلك إلى الشيخ في المبسوط وغيره.
و عن الحلبي (قده) القول بنجاسة اسئارها «بدعوى»: انها و ان كانت طاهرة إلا أنه لا ملازمة بين طهارتها و طهارة اسئارها، و اى مانع من ان تكون ملاقة الحيوان الطاهر موجبة لنجاسة ملاقيه؟
و يمكن ان يستدل على هذا بروايتين: □ □
«إحدهما»: موثقه عمار عن أبي عبد الله (ع) قال: سئل عما تشرب منه الحمامة، فقال: كل ما أكل لحمه فتوضأ من سوره و اشرب .. □ □

و «ثانيتها»: صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع) قال: □ □

لا بأس ان تتوضأ مما شرب منه ما يوكل لحمه «٢» حيث قد علق جواز استعمال السور فيهما على كون الحيوان مأكول اللحم.
و لا إشكال في سندهما و كذلك دلالتهما أما على القول بمفهوم الوصف و دلالة على الانتفاء عند الانتفاء على ما قربناه أخيرا في بحث الأ-صول فظاهر و أما بناء على القول بعدم المفهوم للوصف فلأن الروايتين واردتان في مقام التحديد، و لا مناص من الالتزام بالمفهوم في موارد التحديد، و مقتضاه ثبوت البأس في سور الحيوانات الطاهرة التي لا يوكل لحمها و عدم جواز استعماله في شيء هذا.

(١) المروية في الباب ٤ من أبواب الأسئار من الوسائل.

(٢) المروية في الباب ٥ من أبواب الأسئار من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٣٩
أو كان من المسوخ (١) أو كان جلالا (٢).

إلا- أن هناك روايات كثيرة قد دلت على عدم البأس بسور ما لا يوكل لحمه، و معها لا بد من حمل الروايتين على الكراهة، و من تلك الأخبار صحيحة البقباق قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن فضل الهرة و الشاة و البقرة و الإبل و الحمار و الخيل و البغال و الوحش

و السباع فلم أترك شيئاً إلا سألته عنه فقال:
لا بأس به .. «١» و هي صريحة الدلالة على طهارة سؤر السباع و إن لم يؤكل لحمها.

سؤر المسوخ

(١) قد وقع الكلام في طهارة سؤره و نجاسته، و منشأ الخلاف في ذلك هو الخلاف في طهارة نفس المسوخ، و على القول بنجاسته لا إشكال في نجاسة سؤره كبقية الحيوانات النجسة، و تحقيق الكلام في طهارته و نجاسته يأتي في بحث النجاسات ان شاء الله.

سؤر الجلال

(٢) و سؤره أيضا من جملة موارد الخلاف، و منشأ الخلاف في طهارة نفسه. فان قلنا بنجاسته فهو و إلا فلا مقتضى للحكم بنجاسة سؤره، و إن كان محرم الأكل.
«و قد يقال»: بنجاسة سؤره حتى على القول بطهارة نفسه نظرا إلى أن ريق فمه قد تنجس بإصابه عين النجس فإذا أصاب شيئا آخر ينجسه

(١) المروية في الباب ١ من أبواب الأستار من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٤٠

نعم يكره سؤر (١) حرام اللحم، ما عدا المؤمن (٢)

لا محالة إلا ان هذا الكلام مما لا ينبغي التفوه به.

«أولاً»: فلان هذا- لو تم- لما اقتص بالجلال و أتى في كل حيوان أصاب فمه نجسا من الجيف أو غيرها من النجاسات، و لو مرة واحدة، لأنها تكفي في نجاسة ريقه.

و «ثانياً»: أنه انما يقتضى نجاسة سؤر الجلال فيما إذا باشر الماء أو غيره من الأجسام الرطبة بفمه و لسانه دون ما إذا باشره بسائر أعضائه و قد عرفت ان السؤر بحسب الاصطلاح مطلق ما باشره جسم حيوان و لو بغير فمه.

و «ثالثاً»: لم يدل دليل على نجاسة داخل الفم و ريقه بعد زوال العين عنه، فلا يوجب مباشرة الجلال نجاسة الماء و لا نجاسة غيره من الأجسام، و لو كانت مباشرة بفمه و لسانه.

(١) لمفهوم صحیحہ عبد اللہ بن سنان و موثقة عمار المتقدمين في المسألة السابقة و مرسله الوشاء «١» عن ذكره عن أبي عبد الله (ع) أنه كان يكره سؤر كل شيء لا يؤكل لحمه.

سؤر المؤمن

(٢) للنصوص الواردة في استحباب التبرك بسؤر المؤمن و شربه و قد عقد له في الوسائل بابا، ففي صحیحہ عبد اللہ بن سنان عن أبي عبد الله (ع) ان في سؤر المؤمن شفاء من سبعين داء «٢».

(١) المروية في الباب ٥ من أبواب الأستار من الوسائل.

(٢) المروية في الباب ١٨ من أبواب الأشربة المباحة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٤١

و الهرة (١) على قول و كذا يكره (٢) سؤر مكروه اللحم كالخيل، و الحمير.

سؤر الهرة

(١) لما ورد في صحيحة زرارة عن أبي عبد الله (ع) قال في كتاب علي (ع) أن الهر سبع و لا بأس بسؤره، و اني لأستحي من أن أدع طعاما، لأن الهر أكل منه «١».

سؤر مكروه اللحم

(٢) لم ترد كراهة سؤر المذكورات في شيء من الأخبار. نعم يمكن أن يستدل عليه بما ورد في موثقة سماعة قال: سألته هل يشرب سؤر شيء من الدواب و يتوضأ منه؟ قال: أما الإبل و البقرة و الغنم فلا بأس «٢» حيث أنها في مقام البيان فيستفاد من اقتصاره على ذكر الأغنام الثلاثة أن في سؤر غيرها بأسا، و بما أن صحيحة البقباق المتقدمة صريحة الدلالة على طهارة سؤر الحيوانات الطاهرة محرم الأكل و محلله، فيكون هذا قرينة على ان المراد بالأس في غير الأغنام الثلاثة هو الكراهة، و بهذا يمكن الحكم بكراهة سؤر ما يكره أكل لحمه من الفرس و البغال و الحمير لأنها غير الأغنام الثلاثة.

(١) المروية في الباب ٢ من أبواب الأسئار من الوسائل.

(٢) المروية في الباب ٥ من أبواب الأسئار من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٤٢

و كذا سؤر الحائض المتهمة (١)

سؤر الحائض

(١) لم ترد كراهة سؤر الحائض في شيء من رواياتنا، و إنما دلت الاخبار على النهي عن التوضؤ بسؤرها، و هو أجنبي عن المقام كيف و قد ورد التصريح بجواز شربه في جملة من الروايات [١].

ثم إن تقييد الحائض بالمتهمه لا دليل عليه نعم ورد في موثقة على ابن يقطين [٢] تقييد الحائض بما إذا كانت مأمونه، و مقابلها ما إذا لم تكن بمأمونه لا- ما إذا كانت متهمة، فإنها أخص من الأولى، فإذا وردت امرأة ضيفا و أنت لا تعرفها فهي غير مأمونه عندك لجهلك بحالها و لكنها ليست بمتهمه.

فالصحيح أن الكراهة إنما تختص بالتوضؤ بسؤرها إذا لم تكن بمأمونه، و ذلك لأن الأخبار الواردة في المقام على طوائف:

«منها»: ما دل على كراهة التوضؤ من سؤر الحائض مطلقا كرواية

[١] كما في رواية عنبسه عن أبي عبد الله (ع) قال: اشرب من سؤر الحائض و لا تتوضأ منه. و في صحيحة الحسين بن أبي العلاء «عن

الحائض يشرب من سورها؟ قال. نعم ولا تتوضأ منه» إلى غير ذلك من الاخبار المروية في الباب ٨ من أبواب الأستار من الوسائل فليراجعها.

[٢] على بن يقطين عن أبي الحسن (ع) في الرجل يتوضأ بفضل الحائض؟ قال: إذا كانت مأمونة فلا بأس. المروية في الباب ٨ من أبواب الأستار من الوسائل. ثم ان الرواية و ان كانت موثقة من ابن فضال إلى آخر السند كما وصفناها إلا أن طريق الشيخ الى على بن الحسن بن فضال ضعيف بعلى بن محمد بن الزبير فليلاحظ.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٤٣

.....

□

أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) قال: سألته هل يتوضأ من فضل وضوء الحائض قال: لا (١).

و «منها»: ما دل على كراهته إذا لم تكن بمأمونة كما في موثقة على بن يقطين المتقدمة و بها تقييد إطلاق الطائفة الأولى فتختص الكراهة بما إذا كانت الحائض غير مأمونة.

□

و هناك طائفة أخرى و هي صحيحة العيص بن القاسم قال: سألت أبي عبد الله (ع) عن سؤر الحائض، فقال: لا توضأ منه و توضأ من سؤر الجنب إذا كانت مأمونة .. «٢»، و المستفاد منها أن التوضؤ من سؤر الحائض مكروه مطلقا، و لو كانت مأمونة و ذلك لأن التفصيل قاطع للشركة و قد فصلت الرواية بين الحائض و الجنب، و قيدت جواز التوضؤ من سؤر الجنب بما إذا كانت مأمونة و لم تقيّد الحائض بذلك، فدلالة هذه الرواية على الكراهة مطلقا أقوى من دلالة سائر المطلقات.

إلا ان الشيخ (ره) نقل الرواية في كتابيه «الاستبصار و التهذيب» بإسقاط كلمة «لا» الواقعة في صدر الحديث، و عليه فتدل الرواية على تقييد جواز الوضوء من سؤر كل من الحائض و الجنب بما إذا كانت مأمونة و معه ان قلنا بسقوط الرواية عن الاعتبار و عدم إمكان الاعتماد عليها لأجل اضطراب متنها حسب نقلي الشيخ و الكليني (قدهما) فهو.

و أما إذا احتفظنا باعتبارها و قدمنا رواية الكافي المشتملة على كلمة «لا» على رواية التهذيب و الاستبصار، لأنه أضبط من كليهما، فلا مناص من الالتزام بتعدد مرتبتي الكراهة، و ذلك لان دلالة الرواية على الكراهة مطلقا أقوى من غيرها كما مر، لاشتمالها على التفصيل القاطع للشركة

(١) المروية في الباب ٨ من أبواب الأستار من الوسائل.

(٢) المروية في الباب ٧ من أبواب الأستار من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٤٤

بل مطلق المتهم (١)

فلنترجم بمرتبة من الكراهة في سؤر مطلق الحائض كما نلترجم بمرتبة أشد منها في سؤر الحائض غير المأمونة جمعا بين الطائفتين. و لا يخفى ان الرواية و ان كانت صحيحة على طريق الكليني (قده) فان تردد محمد بن إسماعيل بين النيسابوري البندقي و البرمكي المعروف بصاحب صومعة غير مضر لصحة السند على ما نبهنا عليه في محله لوقوع هذا الطريق اعنى محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان بعينه في أسانيد كامل الزيارات فلا مناص من الحكم باعتباره سواء أ كان محمد بن إسماعيل الواقع فيه هو النيسابوري أو البرمكي أو غيرهما.

إلا أنها قابلة للمناقشة على طريق الشيخ (قده) فان في طريقه إلى على ابن الحسن بن فضال، على بن محمد بن الزبير و هو لم يوثق.

(١) قد عرفت ان الاتهام ليس بموضوع للحكم بالكراهة في الحائض فضلا عن أن يتعدى عنها إلى غيرها. و أما غير المأمون من مباشرة النجاسات فالتعدى عن الحائض إلى غيرها مشكل، اللهم إلا أن يستفاد من تعليق الحكم بالكراهة على وصف غير المأمون أنه العلة في الحكم بالكراهة حتى تدور مدار وصف الائتمان من مباشرة النجاسات.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٤٥

فصل النجاسات اثنتا عشرة: «الأول والثاني»: البول والغائط من الحيوان الذي لا يؤكل لحمه (١)

فصل في النجاسات

[الأول والثاني] البول والغائط مما لا يؤكل لحمه

(١) لا- كلام ولا- خلاف في نجاسة البول والغائط من كل حيوان لا يؤكل لحمه بل كادت أن تكون ضرورية عند المسلمين في الجملة، و معها لا حاجة في إثبات نجاستهما إلى إقامة دليل عليها. □ □
إلا أنه مع هذا يمكن ان يستدل على نجاسة البول بما عن عبد الله بن سنان قال: أبو عبد الله (ع) اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه «١» و هي حسنة [٢] و ان عبر عنها بالصحيحة في بعض الكلمات، و في روايته الأخرى اغسل ثوبك من بول كل ما لا يؤكل لحمه «٣» و قد اكتفى في الحدائق بنقل الرواية الاولى و لم يتعرض للثانية، و لعله للمناقشة في سندها.
و تقريب الاستدلال بهما ان الأمر بغسل الثوب من البول يدل على

[٢] و هذا من جهة إبراهيم بن هاشم و البناء على حسنه و لكنه- مد ظله- قد عدل عن ذلك و بنى على وثاقته إذا فالرواية صحيحة.

(١) المرويتان في الباب ٨ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٣) المرويتان في الباب ٨ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٤٦

.....

نجاسة البول بالملازمة العرفية، لأن وجوب غسله لو كان مستندا إلى شيء آخر غير نجاسة البول لوجب أن ينه عليه. و حيث لم يبينه (ع) في كلامه فيستفاد منه عرفا أن وجوب غسل الثوب مستند إلى نجاسة البول.

و بصحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما-ع- قال: سألته عن البول يصيب الثوب قال: اغسله مرتين «١» و غيرها من الأخبار الدالة على وجوب غسل الثوب أو البدن من البول.

و أما الخراء المعبر عنه بالعدرة و الغائط فلم ترد نجاسته في رواية عامة إلا أن عدم الفرق بين الغائط و البول بحسب الارتكاز المتشرعى كاف في الحكم بنجاسته هذا.

على أنه يمكن أن يستدل على نجاسته بالروايات الواردة في موارد خاصة [٢] من عذرة الإنسان و الكلب و نحوهما بضميمة عدم القول بالفصل

[٢] كصحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل يصلي و في ثوبه عذرة من إنسان أو سنور أو كلب أ يعيد صلاته؟

قال: ان كان لم يعلم فلا يعيد. المروية في الباب ٤٠ من أبواب النجاسات من الوسائل و صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى (ع) قال: سألته عن الدجاجة و الحمامة و أشباههما تطأ العذرة ثم تدخل في الماء يتوضأ منه للصلاة؟

قال: لا إلا أن يكون الماء كثيرا قدر كر من ماء .. المروية في الباب ٩ من أبواب الماء المطلق من الوسائل و صحيحة موسى بن القاسم عن علي بن محمد (ع) في حديث قال: سألته عن الفأرة و الدجاجة و الحمام و أشباهها تطأ العذرة ثم تطأ الثوب أ يغسل؟ قال: ان كان استبان من أثره شيء فاغسله و إلا فلا بأس. المروية في الباب ٣٧ من أبواب النجاسات من الوسائل الى غير ذلك من الأخبار الواردة في موارد خاصة.

(١) المروية في الباب ١ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٤٧

إنسانا أو غيره، برياً أو بحرياً، صغيراً أو كبيراً (١) بشرط أن يكون له دم سائل حين الذبح (٢) نعم في الطيور المحرمة الأقوى عدم

بين أفرادها و يمكن أن يستأنس على ذلك بعدة روايات آخر.

«منها»: ما دل على أنه لا بأس بمدفوع ما يؤكل لحمه [١] لأنه يشعر بوجود البأس في مدفوع غيره.

و «منها»: ما ورد من أنه لا بأس بمدفوع الطيور [٢] فان فيه أيضاً إشعار بوجود البأس في مدفوع غير الطير مما لا يؤكل لحمه من الحيوانات.

(١) و ذلك لإطلاق حسنة عبد الله بن سنان و عموم روايته الأخرى، فإن مقتضاهما نجاسة البول من كل ما يصدق عليه عنوان ما لا يؤكل لحمه برياً كان أم بحرياً صغيراً كان أم كبيراً إنساناً أو غيره. و هذا بحسب الكبرى مما لا إشكال فيه. نعم يمكن المناقشة صغرياً في خصوص الحيوانات البحرية نظراً إلى أنه لم يوجد من الحيوانات البحرية ما يكون له نفس سائلة نعم ذكر الشهيد (قده) أن التمساح كذلك إلا أنه على تقدير صحته يختص بالتمساح. و أما ما ذهب إليه ابن الجنيد من عدم نجاسة بول الصبي قبل أن يأكل اللحم أو الطعام فسيأتي بطلان مستنده في محله إن شاء الله.

(٢) لما دل على طهارة البول و الغائط مما لا نفس له كما يأتي عن قريب إن شاء الله.

[١] كما في موثقة عمار عن أبي عبد الله (ع) قال: كل ما أكل لحمه فلا بأس بما يخرج منه. المروية في الباب ٩ من أبواب النجاسات من الوسائل.

[٢] كما في صحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله -ع- قال: كل شيء يطير فلا بأس ببوله و خثرته. المروية في الباب ١٠ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٤٨

النجاسة (١) لكن الأحوط فيها أيضاً الاجتناب.

(١) هل الطيور المحرمة - كغيرها - محكومة بنجاسة خثرتها و بولها؟

فيه أقوال ثلاثة:

«أحدها»: ما ذهب إليه المشهور من نجاسة بولها و خرنها.

و «ثانيها»: طهارة مدفوعها مطلقا ذهب إليه العماني و الجعفي و الصدوق و جملة من المتأخرين كالعلامة و صاحب الحدائق و غيرهما (قدهم) و «ثالثها»: التفصيل بالحكم بطهارة خرنها و التردد في نجاسة بولها ذهب إليه المجلسي و صاحب المدارك (قدهما).

و منشأ الخلاف في ذلك هو اختلاف الأخبار فإن جملة منها دلت على نجاسة البول مطلقا كصحيحه محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله -ع- عن الثوب يصيبه البول، قال: اغسله في المرن مرتين فان غسلته في ماء جار فمرة واحدة «١» فإنها بإطلاقها تشمل بول المأكول لحمه و غيره كما يشمل بول الطيور و سائر الحيوانات، إذا لم نقل بانصرافها الى بول الآدمي و جملة أخرى دلت على نجاسة البول في خصوص ما لا يؤكل لحمه كحسنه عبد الله بن سنان المتقدمة، و قد ألحقنا الخراء بالبول بعدم القول بالفصل.

و هناك طائفة ثالثة دلت على طهارة خراء الطائر و بوله مطلقا سواء أ كان محرم الأكل أم محلله كموثقة أبي بصير «٢» المتقدمة عن أبي عبد الله (ع) قال: كل شيء يطير فلا بأس ببوله و خرنه «٣».

و النسبة بين الطائفة الثانية و الثالثة عموم من وجه، لأن الحسنه أخص.

(١) المروية في الباب ٢ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) تقدم ان الرواية صحيحة و أن المكنين بابي بصير كلهم ثقات.

(٣) المروية في الباب ١٠ من أبواب النجاسات من الوسائل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٤٩

.....

من الموثقة من أجل اختصاصها بما لا- يؤكل لحمه و أعم منها من جهه شمولها الطائر و غيره، و الموثقة أخص من الاولى لتقيد موضوعها بالطيران و أعم منها لشمولها الطائر بكلا قسميه المحلل و المحرم أكله فتعارضان في الطائر الذي لا يؤكل لحمه، فقد ذهب القائلون بعدم الفرق بين الطيور و الحيوانات الى ترجيح الحسنه على الموثقة بدعوى أنها أشهر و أصح سنداً و استدل عليه شيخنا الأنصاري (قده) بوجه آخر حيث اعتمد على ما نقله العلامة في مختلفه من كتاب عمار من أن الصادق (ع) قال: خراء الخفاف لا بأس به هو مما يؤكل لحمه، لكن كرهه لأنه استجار بك و آوى الى منزلك، و كل طير يستجير بك فأجره «١» بتقريب انه- علل- عدم البأس بخراء الخفاف بأنه مما يؤكل لحمه، و ظاهره ان الخفاف لو لم يكن محلل الأكل كان في خرنه بأس، فالمناط في الحكم بطهارة الخراء هو حليه الأكل من دون فرق في ذلك بين الطيور و الحيوانات.

و أما المجلسي و صاحب المدارك (قدهما) فقد استندا فيما ذهبا إليه الى أن نجاسة الخراء في الحيوان إنما ثبتت بعدم القول بالفصل، و هو غير متحقق في الطيور، لوجود القول بالفصل فيها، و عليه فلا مدرك لنجاسة خراء الطيور. و أما بولها فقد تردد فيه، للتردد في تقديم الحسنه على الموثقة هذا و لكن الصحيح من هذه الأقوال هو ما ذهب إليه العماني و الصدوق و جملة من المتأخرين من طهارة بول الطيور و خرنها مطلقا بيان ذلك: أن الرواية التي استدلت بها شيخنا الأنصاري (قده) مما لا يمكن الاعتماد عليه.

«أما أولا»: فلأن الشيخ نقلها بإسقاط كلمة «خراء» فمدلولها حينئذ ان الخفاف لا بأس به فهي أجنيبه عن الدلالة على طهارة البول و الخراء أو نجاستهما.

(١) المروية في الباب ٩ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٥٠

.....

و «أما ثانياً: فلأنها- على تقدير أن تكون مشتملة على كلمة «خرء» لا تقتضى ما ذهب إليه، لأنه لم يثبت أن قوله «هو مما يؤكل لحمه» علة للحكم المتقدم عليه أعنى عدم البأس بخرء الخطاف، و من المحتمل أن يكون قوله هذا، و ما تقدمه حكمان بينهما الامام (ع) من غير صلة بينهما بل الظاهر أنه علة للحكم المتأخر عنه أعنى كراهة أكله- أى الخطاف يكره أكله، لأنه و إن كان مما يؤكل لحمه إلا أنه يكره أكله لأنه استجار بك، و فى جملة «و لكن كره أكله ..» شهادة على أن قوله- هو مما يؤكل لحمه- مقدمة لبيان الحكم الثانى كما عرفت فهذا الاستدلال ساقط.

و أما ما ذكره وجهاً لتقديم الحسنه على الموثقة فهو أيضاً لا يرجع الى محصل: أما الترجيح بأنها أشهر فقد ذكرنا فى محله أن الشهرة بمعنى الوضوح و الظهور ليست من المرجحات، و إنما هى تلغى الرواية الشاذة عن الاعتبار رأساً، و هى بهذا المعنى غير متحققة فى المقام لأن الشهرة فى أخبار النجاسة ليست بمثابة تلغى أخبار الطهارة عن الاعتبار، لأنها أخبار آحاد لا تتجاوز ثلاث أو أربع روايات. و أما الترجيح بموافقة الكتاب و السنة بدعوى: أن ما دل على نجاسة بول الطير موافق للسنة أعنى المطلقات الدالة على نجاسة البول مطلقاً فيه، «أولاً»: أن المطلقات منصرفه إلى بول الأدمى، و معه لا يبقى لها عموم حتى يوافقه ما دل على نجاسة بول الطير. و «ثانياً» لو لم ينب على الانصراف فأيضاً لا- تكون موافقة السنة مرجحة فى أمثال المقام، لأن موافقة الكتاب و السنة إنما توجب الترجيح فيما إذا كان عمومهما لفظياً. و أما إذا كان بالإطلاق و مقدمات الحكمه فلا أثر لموافقتهم، لأن الإطلاق ليس من الكتاب و السنة فالموافقة معه ليست موافقة لهما.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٥١

.....

و أما الترجيح بالأصحى، و ان الحسنه أصح سنداً من الموثقة فيدفعه:

ما ذكرناه فى بحث التعادل و الترجيح من أن صفات الراوى لا تكون مرجحة فى الرواية، و إنما هى مرجحة فى باب القضاء. على أنا لو قلنا بترجيح الصحيحه على الموثقة فلا نقول بتقديم الحسنه عليها بوجه. و بعد هذا لم يبق فى البين سوى دعوى ان الرويتين تتساقطان بالمعارضه، و يرجع الى العموم الفوق إلا أن هذه الدعوى أيضاً ساقطة، لأن الرجوع الى العموم الفوق فى المقام- بعد الغض عن دعوى الانصراف- مبنى على القول بعدم انقلاب النسبة بعروض المخصص عليه، و إلا فهو أيضاً طرف للمعارضه كالحسنه، و ذلك للعلم بتخصيص المطلقات بما دل على طهارة بول ما يؤكل لحمه من البقر و الغنم و نحوهما، فيكون حالها بعد هذا المخصص المنفصل حال الحسنه و غيرها مما دل على نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه. و قد عرفت أن النسبة بينهما و بين الموثقة عموم من وجه و بعد تساقطهما فى مادة الاجتماع بالمعارضه يرجع الى قاعدة الطهارة، هذا كله على تقدير معارضه الحسنه و الموثقة.

و الذى يسهل الخطب و يقتضى الحكم بطهارة بول الطيور انه لا تعارض بين الطائفتين، و ذلك لأمرين:

«أحدهما»: ان الموثقة و ان كانت معارضه للحسنه بالعموم من وجه إلا أنها تتقدم على الحسنه، لأنه لا محذور فى تقديمها عليها و لكن فى تقديم الحسنه على الموثقة محذور.

«بيان ذلك»: ان تقديم الحسنه على الموثقة يوجب تخصيصها بما يؤكل لحمه من الطيور، و بها يحكم بطهارة بوله مع أن الطيور المحللة لم ير لها بول حتى يحكم بطهارته، أو إذا كان طير محلل الأكل و له بول فهو فى غاية الندرة، و عليه فيكون تقديم الحسنه موجبا لإلغاء الموثقة رأساً

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٥٢

.....

أو حملها على موارد نادرة و هو ركيك، فإن الرواية لا بد من أن يكون لها موارد ظاهرة، و هذا يجعل الموثقة كالنص فتتقدم على معارضها.

لكن الإنصاف انه يمكن المناقشة في هذا الوجه بان الطير المحلل أكله انما لم ير له بول على حدة و مستقلا عن ذرقه. و اما توأما معه فهو مشاهد محسوس كذرقه و مما لا- سبيل إلى إنكاره، و لك أن تختبر ذلك في الطيور الأهلية- كالدجاجة- فكأن الطير ليس له مخرج بول على حدة، و انما يدفعه توأما لذرقه. و من هنا يرى فيه مائع يشبه الماء و عليه فلا يوجب تقديم الحسنة جعل الموثقة بلا مورد و لا محذور في تقديمها.

«ثانيهما»: أن تقديم الحسنة على الموثقة يقتضى إلغاء عنوان الطير عن كونه موضوعا للحكم بالطهارة، حيث تدل على تقييد الحكم بطهارة البول و الخراء بما إذا كان الطير محلل الأكل، و هو في الحقيقة إلغاء لعنوان الطير عن الموضوعية، فإن الطهارة- على هذا- مترتبة على عنوان ما يؤكل لحمه سواء كان ذلك هو الطير أم غيره.

و هذا بخلاف تقديم الموثقة على الحسنة، فإنه يوجب تقييد الحكم بنجاسة البول بغير الطير، و هذا لا محذور فيه فان عنوان ما لا يؤكل لحمه لا- يسقط بذلك عن الموضوعية للحكم بنجاسة البول في غير الطير، و بما أن الموثقة صريحة في أن لعنوان الطير موضوعية و خصوصية في الحكم بطهارة البول، فتصير بذلك كالنص و تتقدم على الحسنة.

و هذا الوجه هو الصحيح، و بذلك يحكم بطهارة بول الطيور و خرائها و إن كانت محرمة، و لا يفرق في ذلك بين كون الحسنة عاما و بين كونها مطلقة، و هو ظاهر، و من هنا لم يستدل شيخنا الأنصاري (قده) على نجاسة بول الطيور المحرمة بتقديم الحسنة، و انما استدل برواية أخرى و قد

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٥٣

خصوصا الخفاش (١) و خصوصا بوله.

قدمنا نقلها كما قدمنا جوابها.

و من هذا يظهر أن ما. ربما يقال: في المقام من أن الموثقة معرض عنها عند الأصحاب، و هو موهن للموثقة كلام شعري لا أساس له فان المشهور إنما لم يعلموا بها لتقديم الحسنة بأحد الوجوه المتقدمة من الأشهرية و الأصحية و موافقة السنة كما مر، لا لاعراضهم عن الموثقة حتى تسقط بذلك عن الاعتبار.

هذا على إنا لو سلمنا اعراضهم عن الموثقة فقد بينا في محله ان اعراض الأصحاب عن رواية معتبرة لا يكون كاسرا لاعتبارها كما أن عملهم على طبق رواية ضعيفة لا يكون جابرا لضعفها هذا كله في غير الخفاش.

(١) لا خصوصية زائدة في خراء الخفاش على خراء غيره من الطيور، و لا وجه للاحتياط فيه بل الأمر بالعكس حتى لو بنينا على نجاسة خراء غيره من الطيور المحرمة- كما إذا تمت دلالة الحسنة المتقدمة على نجاسته- لا نقول بنجاسة خراء الخفافيش، و الوجه في ذلك أن ما لا نفس له خارج عما دل على نجاسة خراء الطيور و بولها، و نحن قد اخترنا الخفافيش- زائدا على شهادة جماعة- و لم نر لها نفسا سائلة فخرؤها غير محكوم بالنجاسة.

و أما بوله فقد التزم الشيخ (قده) بنجاسته في المبسوط، و لكن الصحيح أنه أيضا كخرئه مما لا خصوصية له، لعدم نجاسة البول مما لا نفس له حتى على القول بنجاسة بول سائر الطيور المحرمة.

هذا فيما إذا ثبت انه مما لا نفس له، وكذا الحال فيما إذا شككنا في أنه من هذا القبيل أو من غيره، لأن ما دل على نجاسة بول الطيور مخصص بما لا نفس له، ومع الشك في أن الخفاش مما له نفس سائلة لا يمكن التمسك بعموم ذلك الدليل، لأنه من التمسك بالعام في الشبهات المصدقية

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٥٤

ولا فرق في غير المأكول بين أن يكون أصليا كالسباع ونحوها أو عارضيا (١) كالجلال، و موطوء الإنسان و الغنم الذي شرب لبن خنزيرة.

نعم ورد في رواية داود الرقي [١] أن بول الخفاش نجس إلا أنها غير قابلة للاعتماد.
«أما أولا»: فلضعف سندها.

و «أما ثانيا»: فلمعارضتها برواية غياث: لا بأس بدم البراغيث و البق و بول الخشاشيف «٢» و هي إما أرجح من رواية الرقي أو مساوية لها.

و «أما ثالثا»: فلأن الخفاش ليست له نفس سائلة كما مر، وقد قام الإجماع على طهارة بول ما لا نفس له، و لا نحتمل تخصيصه بمثل هذه الرواية الضعيفة المتعارضة، و من ذهب الى نجاسته فإنما استند الى أن له نفسا سائلة، و لم يعلم استناده الى تلك الرواية، و بعد ما بينا انه مما لا نفس له لا يبقى وجه لنجاسة شيء من بوله و خرته.

(١) فإن إطلاق حسنة عبد الله بن سنان و عموم روايته الأخرى كما يشمل غير المأكول بالذات كالسباع و المسوخ كذلك يشمل ما لا يؤكل لحمه بالعرض كما إذا كان جلالا أو موطوء إنسان أو ارتضع من لبن خنزيرة الى أن يشد عظمه لأن موضوع الحكم بنجاسة البول في الروايتين انما هو عنوان ما لا يؤكل لحمه، و متى ما صدق على شيء من الحيوانات الخارجية فلا محالة يحكم بنجاسة بوله.

[١] عن داود الرقي قال سألت أبا عبد الله (ع) عن بول الخشاشيف يصيب ثوبي فأطلبه فلا أجد، فقال أغسل ثوبك. المروية في الباب ١٠ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) المروية في الباب المتقدم من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٥٥

و أما البول و الغائط من حلال اللحم فظاهر (١) حتى الحمار و البغل و الخيل (٢)

و نظير هذا البحث يأتي في الصلاة أيضا حيث أن موثقة ابن بكير [١] دلت على بطلان الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه، و قد وقع الكلام هناك في أن عنوان ما لا يؤكل لحمه عنوان مشير الى الذوات الخارجية مما لا يؤكل لحمه بالذات. أو أنه أعم مما لا يؤكل لحمه و لو بالعرض و قد ذكرنا هناك أنه عام يشمل الجميع، و لا وجه لاختصاصه بما هو كذلك بالذات.

البول و الغائط مما يؤكل لحمه:

(١) للإجماع القطعي بين الأصحاب، و لموثقة عمار عن أبي عبد الله (ع) قال: كل ما أكل لحمه فلا بأس بما يخرج منه «٢» و صحيحة زرارة أنهما (ع) قالوا: لا تغسل ثوبك من بول شيء يؤكل لحمه «٣»، و ما عن قرب الاسناد عن أبي البخترى عن جعفر عن أبيه (ع) ان النبي (ص) قال: لا بأس ببول ما أكل لحمه «٤»، و ما ورد في ذيل صحيحة عبد الرحمن ابن أبي عبد الله من قوله «و كل ما يؤكل

لحمه فلا بأس ببوله» (٥).

(٢) قد وقع الخلاف في طهارة أبوابها و أرواثها فذهب المشهور الى

[١] قال سأل زرارة أبا عبد الله (ع) عن الصلاة في الثعالب و الفنك و السنجاب و غيره من الوبر، فأخرج كتابا زعم أنه إملاء رسول الله (ص) ان الصلاة في وبر كل شيء حرام أكله فالصلاة في وبره و جلده و بوله و روثه و كل شيء منه فاسد لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلى في غيره مما أحل الله أكله .. المروية في الباب ٢ من أبواب لباس المصلى من الوسائل.

(٢) المرويات في الباب ٩ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٣) المرويات في الباب ٩ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٤) المرويات في الباب ٩ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٥) المرويات في الباب ٩ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٥٦

.....

طهارتهما، و خالفهم في ذلك من المتقدمين ابن الجنيد و الشيخ في بعض كتبه، و من المتأخرين الأردبيلي و غيره فذهبوا الى نجاستهما، و أصر صاحب الحدائق (قده) على نجاسة أبوابها. و تردد فيها بعض آخر.

و منشأ الخلاف في ذلك هو اختلاف الاخبار، حيث ورد في جملة منها- و فيها صحاح و موثقات- الأمر بغسل أبواب الخيل و الحمار و البغل [١] و قد قدمنا في محله ان الأمر بالغسل إرشاد إلى النجاسة حسب ما يقتضيه الفهم العرفي، و ورد في صحيحة الحلبي التفصيل بين أبوابها و مدفوعاتها، حيث نفت البأس عن روث الحمير و أمرت بغسل أبوابها «٢» و هي صريحة في عدم الملازمة بين نجاسة أبواب الحيوانات المذكورة، و نجاسة مدفوعاتها كما توهمها بعضهم، و قد تقدم ان الحكم بنجاسة المدفوع لم يقم عليه دليل غير عدم القول بالفصل بينه و بين البول، و القول بالفصل موجود في المقام، و عليه فلا- نزاع في طهارة أرواثها، و ينحصر الكلام بأبوابها، و قد عرفت ان مقتضى الأخبار المتقدمة نجاستها.

و في قبال تلك الأخبار روايتان [٣] تدلان على طهارتها إلا أنهما

[١] كموثقة عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل يمس بعض أبواب البهائم أ يغسله أم لا؟ قال: يغسل بول الحمار و الفرس و البغل فأما الشاة و كل ما يؤكل لحمه فلا بأس ببوله. و صحيحة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله (ع) من أبواب الخيل و البغال، قال: اغسل ما أصابك منه. المرويتان في الباب ٩ من أبواب النجاسات من الوسائل.

و موثقة سماعة قال: سألته عن بول السنور و الكلب و الحمار و الفرس قال:

كأبوال الإنسان. المروية في الباب ٨ من أبواب النجاسات من الوسائل.

[٣] إحداهما: رواية أبي الأغر النحاس قال: قلت لأبي عبد الله (ع)

(٢) المروية في الباب ٩ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٥٧

.....

ضعيفتان فان صح اعتماد المشهور فيما ذهبوا اليه على هاتين الروايتين، و تمت كبرى ان اعتماد المشهور على رواية ضعيفة يخرجها من الضعف إلى القوة و ينجر به ضعفها فلا مناص من الحكم بطهارة أبوال الحيوانات المذكورة، و لا يعارضهما ما دل على نجاسة أبوالها كما توهمه صاحب الحدائق (قده) لأنهما صريحتان في الطهارة و أخبار النجاسة ظاهرة في نجاستها.

إلا أن الكلام في ثبوت الأمرين المتقدمين، و دون إثباتهما خرط القتاد، فان القدماء ليس لهم كتب استدلالية، ليرى انهم اعتمدوا على أى شىء، و لعلهم استندوا في ذلك على شىء آخر. كما أن عملهم على طبق رواية ضعيفة لا يكون جابرا لضعفها على ما مر منا غير مرة.

و على هذا لا مناص من الحكم بنجاسة أبوالها، و إن كان يلزمه التفصيل بين أرواثها و أبوالها و لا محذور فيه بعد دلالة الدليل، و قد عرفت ما يقتضى طهارة أرواثها، و لا ينافى ذلك ما دل بإطلاقه على طهارة بول كل ما يؤكل لحمه حيث لا مانع من تخصيصه بما دل على نجاسة أبوال الحيوانات الثلاثة.

بل يمكن أن يقال أنه لا دلالة في تلك المطلقات على طهارة أبوال الحيوانات الثلاثة، لقوة احتمال أن يراد مما يؤكل لحمه في تلك الروايات ما كان مستعدا للأكل بطبعه كالشاة و البقرة و نحوهما، و من البديهي أن حيوانات المذكورة غير مستعدة للأكل، و إنما هي معدة للحمل، و إن كانت

إنى أعالج الدواب فربما خرجت بالليل و قد بالت و راثت فيضرب أحدها برجله أو يده فينضح على ثيابه فأصبح فأرى أثره فيه، فقال: ليس عليك شىء- و ثانيتهما: رواية معلى بن خنيس و عبيد الله بن أبى يعفور قالوا: كنا في جنازة و قدامنا حمار فبال فجاءت الريح ببوله حتى صكت وجوهنا و ثيابنا و دخلنا على أبى عبد الله (ع) فأخبرناه، فقال ليس عليكم بأس. المرويتان في الباب ٩ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٥٨

.....

محللة شرعا كما أشير إلى هذا في بعض الروايات [١] هذا.

و استدلل شيخنا الهمداني (قده) على طهارة أبوال الحيوانات الثلاثة بما ورد في ذيل موثقة ابن بكير المتقدمة «٢» حيث قال (ع) يا زرارة هذا عن رسول الله (ص) فاحفظ ذلك يا زرارة، فإن كان مما يؤكل لحمه فالصلاة في وبره و بوله و شعره و روثه و ألبانه و كل شىء منه جائز إذا علمت أنه ذكى و قد ذكاه الذبح، و إن كان غير ذلك مما قد نهيت عن أكله و حرم عليك أكله فالصلاة في كل شىء منه فاسد، ذكاه الذبح أو لم يذكه:

بتقريب أن المراد بالحلية في هذه الموثقة هي الحلية المجردة، و لم يرد منها ما أعد للأكل، و قد دلت بصراحتها على جواز الصلاة في بول كل ما كان كذلك من الحيوانات، و منها الحمير و البغل و الفرس، و يستفاد منها طهارة أبوالها، لضرورة بطلان الصلاة في النجس.

و يظهر الجواب عن ذلك بما نبهنا عليه آنفا، و حاصله ان دلالة الموثقة على طهارة أبوال الدواب الثلاث انما هي بالظهور و الالتزام، و لم تدل على هذا بصراحتها، و إذا فلا مانع من تخصيصها بالأخبار المتقدمة الصريحة في نجاسة أبوالها و «بعبارة اخرى»: ان الموثقة إنما دلت على جواز الصلاة في أبوال الدواب الثلاث من حيث انها محلل الأكل في طبعها و بالالتزام دلت على طهارتها، و الأخبار

المتقدمة قد دلت بالمطابقة على نجاسة أبوالها فلا محالة تخصص الموثقة بما إذا كانت الحلية مستندة إلى استعدادها للأكل، و على الجملة لا محذور في الحكم بنجاسة أبوال الحيوانات الثلاثة.

[١] روي زرارة عن أحدهما (ع) في أبواب الدواب يصيب الثوب - فكرهه، فقلت: أليس لحومها حلالاً؟ فقال: بلى، و لكن ليس مما جعله الله للأكل. المروية في الباب ٩ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) في ص ٤٥٥.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٥٩

.....

إلا أن ما يمنعنا عن ذلك، و يقتضى الحكم بطهارة أبوالها ملاحظة سيرة الأصحاب من لدن زمانهم (ع) الواصلة إلينا يدا بيد، حيث انها جرت على معاملتهم معها معاملة الطهارة، لكثرة الابتلاء بها، و بالأخص في الأزمنة المتقدمة فإنهم كانوا يقطعون المسافات بمثل الحمير و البغال و الفرس فلو كانت أبوالها نجسة لاشتهر حكمها و ذاع، و لم ينحصر المخالف في طهارتها بابن الجنيدي و الشيخ (قدهما) و لم ينقل الخلاف فيها من غيرهما من أصحاب الأئمة و العلماء المتقدمين، و هذه السيرة القطعية تكشف عن طهارتها، و بها تحمل الأخبار المتقدمة الصريحة في نجاسة الأبوال المذكورة على التقيّة، فإن العامة و لا سيما الحنفية منهم ملتزمون بنجاستها [١] و قد اعترف بما ذكرناه

[١] قدمنا شطرا من أقوالهم في هذه المسألة في تعليقه ص ٦٧ - ٧٧ عن ابن حزم في المحلى و نقل جملة أخرى من كلماتهم في المقام لمزيد الاطلاع:

قال في بدائع الصنائع للكاساني الحنفى ج ١ ص ١٦١ بول ما لا يؤكل لحمه نجس و أما ما يؤكل لحمه فعند أبي حنيفة و أبي يوسف نجس و عند محمد طاهر. و بهذا المنوال نسج في المبسوط ج ١ ص ٥٤. و في عمدة القارئ للعيني الحنفى «شرح البخارى» ج ١ ص ٩٩ اختلف في الأبوال فعند أبي حنيفة و الشافعى و أبي يوسف و أبي ثور و آخرون كثيرون الأبوال كلها نجسة إلا ما عفى عنه و قال أبو داود بن عليه الأبوال كلها طاهرة من كل حيوان و لو غير مأكول اللحم عد أبوال الإنسان. و فى إرشاد السارى للقسطلانى شرح البخارى ج ١ ص ٣٠٠ ذهب الشافعى و أبو حنيفة و الجمهور إلى أن الأبوال كلها نجسة إلا ما عفى عنه و فى فتح البارى لابن حجر شرح البخارى ج ١ ص ٢٣٢ باب أبوال الإبل و الدواب و الغنم ذهب الشافعى و الجمهور إلى القول بنجاسة الأبوال و الأرواث كلها من مأكول اللحم و غيره و فى البداية لابن رشد المالكى ج ١ ص ٧٣ اختلفوا فى

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٦٠

.....

فى الحدائق إلا أنه منع عن حمل أخبار النجاسة على التقيّة نظرا إلى أن الرواية ما لم تبطل بمعارض أقوى لم يجز حملها على التقيّة، و لا معارض لأخبار النجاسة فى المقام.

و ما أفاده و ان كان صحيحا فى نفسه إلا أنه غير منطبق على المقام، لقيام سيرة الأصحاب و علمائنا الأقدمين على طهارتها، و هى التى دعنا إلى حمل أخبار النجاسة على التقيّة، و بهذا اعتمادنا فى الحكم بعدم وجوب الإقامة فى الصلاة، لأن الاخبار و ان كانت تقتضى

وجوبها إلا أن سيرة الأئمة عليهم السلام و علمائنا المتقدمين تكشف عن عدم وجوبها في الصلاة حيث انها لو كانت واجبة لظهر، و لعد من الواضحات و الضروريات، لكثرة الابتلاء بها في كل يوم، و نفس عدم ظهور الحكم في أمثالها يكشف كسفا قطعيا عن عدمه.

نجاسة بول غير الآدمي من الحيوان فذهب أبو حنيفة و الشافعي إلى انها كلها نجسة و قال قوم بطهارتها و قال آخرون بتبعية الأبوال و الأرواث للحوم فما كان منها محرم الأكل كانت أبواله و أرواثه نجسة و ما كان مأكول اللحم فابوالها و أرواثها طاهرة و به قال مالك و في البدائع ج ٥ ص ٣٧ في كتاب الذبائح لا تحل البغال و الحمير عند عامة العلماء و يكره لحم الخيل عند أبي حنيفة و عند أبي يوسف و محمد لا- يكره و به أخذ الشافعي و في مجمع الأنهر لشيخ زاده الحنفى ج ٣ ص ٥١٣ في الذبائح يحرم أكل لحوم الحمير الأهلية و البغال لأنه متولد من الحمار فان كانت امه بقرة فلا- يؤكل بلا- خلاف و ان كانت امه فرسا فعلى الخلاف في أكل لحم الفرس. فعلى هذا بول الحمير و البغال و الفرس نجس لحرمة أكل لحمها و الأخير و ان كان مكروها عند أبي حنيفة إلا أنه يرى نجاسة الأبوال كلها حسب كلماتهم المتقدمة.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٦١

و كذا (١) من حرام اللحم الذى ليس له دم سائل كالسمك المحرم و نحوه

فضلة ما لا نفس له

(١) قد اختلفوا في نجاسة أبوال ما لا يؤكل لحمه مما لا نفس له كالاسماك المحرمة و السلحفاة- و لها بول كثير- فذهب المشهور إلى طهارة بوله و خثرته، و تردد المحقق في طهارتهما في بعض كتبه، و الكلام في مدرك ما ذهب اليه المشهور، لأن مقتضى إطلاق ما دل على نجاسة أبوال ما لا يؤكل لحمه أو عمومه أعنى روايتى عبد الله بن سنان عدم الفرق في نجاستها بين كونها مما له نفس سائلة و عدمه، فلا بد في إخراج ما لا نفس له من ذلك الإطلاق أو العموم من اقامة الدليل عليه. فقد يتمسك في ذلك بالانصراف بدعوى: ان لفظتا البول و الخراء منصرفتان عن بول ما لا نفس له و خثرته، لأنهما منه بمنزلة عصارة النبات.

و فساد هذا الوجه بمكان من الوضوح، فإنه لا مدخلية لكون الحيوان مما له نفس أو مما لا نفس له في صدق عنوان البول على بوله أو الخراء على مدفوعه، فهذا الوجه مما لا يعتنى به.

و الذى ينبغى أن يقال أنه لا إشكال في طهارة الخراء مما لا نفس له لقصور ما يقتضى نجاسته، لما مر من أن نجاسته في الحيوانات المحرمة التى لها نفس سائلة مستندة إلى عدم الفرق بين بولها و خثرتها بالارتكاز، و الارتكاز مختص بما له نفس سائلة، و عليه فالخراء من الحيوانات التى لا نفس لها خارج عن محل الكلام، و النزاع مختص ببوله. و إذا قد عرفت ذلك فنقول:

ان الحيوانات المحرمة التى لا نفس لها إذا كان لها لحم معتد به كالاسماك المحرمة و الحيات و نحوهما فلا محالة يشملها عموم ما دل على نجاسة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٦٢

.....

أبوال ما لا- يؤكل لحمه و إطلاقه، لأنها من أفرادها، و إذا لم يكن لها لحم كذلك كالخنفساء و الذباب و أمثالهما لم يحكم بنجاسة

بولها، لأنها خارجة عما دل على نجاسة بول الحيوانات المحرمة، فإن في مورد هذه الأدلة قد فرض حيوان و له لحم محرم أكله فحكم بنجاسة بوله، وهذا كما ترى يختص بما له لحم، و عليه فهذه الأدلة قاصرة الشمول لما لا لحم له من الابتداء، حيث لا لحم له ليحرم اكله، فابوال ما لا نفس له إذا كان من هذا القبيل مما لا دليل على نجاسته.

إلا أن هذا إنما يتم فيما إذا قلنا بانصراف ما دل على نجاسة مطلق البول إلى بول آدمي كصحيحتي محمد بن مسلم المتقدمين و غيرهما و لا- أقل من انصرافه عن بول الحيوانات التي لا لحم لها. و أما إذا لم يتم الانصراف فمقتضى تلك المطلقات نجاسة البول مطلقا حتى مما لا لحم له فيما إذا كان محرم الأكل.

نعم يمكن أن يستدل على طهارة أبوال ما لا نفس له مطلقا كان له لحم أم لم يكن بموثقة حفص بن غياث عن جعفر بن محمد عن أبيه (ع) قال:

لا يفسد الماء إلا ما كانت له نفس سائلة [١] فقد دلت بإطلاقها على عدم تنجس الماء ببول ما لا نفس له و لا بدمه و لا بميته و لا غيرها مما يوجب نجاسة الماء إذا كانت له نفس سائلة بلا فرق في ذلك بين أن يكون له لحم أم لم يكن. و أصحابنا (قدس الله أسرارهم) و إن ذكروا هذه الرواية في باب عدم نجاسة الميتة مما لا نفس له إلا أنه لا يوجب اختصاصها بها، فإنها مطلقه و مقتضى إطلاقها عدم تنجس الماء بشيء من أجزاء ما لا نفس له، و النسبة

[١] المروية في الباب ٣٥ من أبواب النجاسات من الوسائل.

ثم إن في سند الرواية أحمد بن محمد بن محمد عن أبيه و الظاهر انه أحمد بن

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ١، ص: ٤٦٣

.....

بينها و بين ما دل على نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه و إن كانت عموما من وجه إلا أنها كذلك بالإضافة إلى غير بوله أيضا من دمه و ميتته و مع ذلك فهي مقدمة على معارضاتها مما دل على نجاسة الدم أو الميتة. و الوجه فيه أن الموثقة حاكمة على غيرها مما دل على نجاسة البول أو الدم أو الميتة على وجه الإطلاق فإنها فرضت شيئا مفسدا للماء من أجزاء الحيوان.

و حكمت عليه بعدم إفساده للماء فيما إذا لم يكن له نفس سائلة، هذا.

و أيضا يمكن الاستدلال على طهارته بالروايات الواردة في عدم نجاسة الميتة مما لا نفس له كموثقة عمار الساباطي، عن أبي عبد الله (ع) قال:

سئل عن الخنفساء و الذباب و الجراد و النملة و ما أشبه ذلك يموت في البئر و الزيت و السمن و شبهه، قال: كل ما ليس له دم فلا بأس «١» و المراد بما ليس له دم هو ما لا نفس سائلة له، و إلا فلمثل الذباب دم قطعا. و تقريب الاستدلال بها إنها دلت بإطلاقها على عدم انفعال الماء و غيره من المائعات

محمد بن الحسن بن الوليد و هو و ان كان من مشايخ الشيخ المفيد (قده) إلا أنه لم تثبت وثاقته بدليل، و كونه شيخ اجازة لا دلالة له على وثاقته فالوجه في كون الرواية موثقة ان في سندها محمد بن احمد بن يحيى و للشيخ اليه طرق متعددة و هي و ان لم تكن صحيحة بأسرها إلا- ان في صحة بعضها غنى و كفاية و ذلك لائن الرواية إما أن تكون من كتاب الراوى أو من نفسه، و على كلا التقديرين يحكم بصحة رواية الشيخ عن محمد بن احمد لتصريحه في الفهرست بأن له إلى جميع كتب محمد بن احمد و رواياته

طرقا متعددة و قد عرفت صحة بعضها، و إذا صح السند إلى محمد بن احمد بن يحيى صح بأسره لوثاقه الرواية الواقعة بينه و بين الامام (ع) و بهذا الطريق الذي أبديناه أخيرا يمكنك تصحيح جملة من الروايات كذا افاده دام ظله.

(١) المروية في الباب ٣٥ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٦٤

(مسألة ١) ملاقاته الغائط في الباطن لا توجب النجاسة (١) كالنوى الخارج من الإنسان أو الدود الخارج منه، إذا لم يكن معه شيء من الغائط و إن كان ملاقيا له في الباطن. نعم لو أدخل من الخارج شيئا فلاقى الغائط في الباطن كشيخة الاحتقان، إن علم ملاقاتها له فالأحوط الاجتناب عنه.

و أما إذا شك في ملاقاته فلا يحكم عليه بالنجاسة. فلو خرج ماء الاحتقان و لم يعلم خلطه بالغائط و لا ملاقاته له لا يحكم بنجاسته.

بموت ما لا نفس له فيه سواء تفسخ أم لم يتفسخ، و من الظاهر أنه على تقدير تفسخه تنتشر أجزاءه في الماء و منها ما في جوفه من البول و الخراء مع أنه (ع) حكم بطهارة المائع مطلقا، هذا و في الرواية الأولى غنى و كفاية.

ملاقاة الغائط في الباطن

إشارة

(١) هذا الذي أفاده (قده) لا يوافق ذيل كلامه، لأنه لا فرق فيما لاقاه الغائط في الباطن بين ما دخل من طريق الحلق كما في النوى، و بين ما دخل الجوف من طريق آخر كشيخة الاحتقان. نعم يمكن أن يقال في الدود الخارج من الإنسان أنه كسائر الحيوانات إما لا يتنجس أصلا أو إذا قلنا بتنجسه يظهر بزوال العين عنه كما في الدود الخارج من الخلاء إذا لم يكن عليه أثر من النجاسات و أما النوى و شيخة الاحتقان فلم يظهر لنا الفرق بينهما، و تفصيل الكلام في المقام ان لملاقاة النجاسة في الباطن صورا أربع:

«الصورة الأولى»:

أن يكون الملقى و الملقى من الداخل بأن تلاقى النجاسة المتكونة في

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٦٥

.....

الباطن أحد الأجزاء الداخلية للإنسان أو الحيوان نظير الدم الملقى لمحلته و الغائط المماس لمكانة. و ملاقى النجاسة في هذه الصورة محكوم بالطهارة، و ذلك مضافا إلى قصور ما دل على نجاسة الملقى عن الشمول لهذه الصورة كما سيظهر وجهه يمكن أن يستدل عليها بما دل طهارة البلل الخارج من فرج المرأة [١] فإنه يلقى مجرى البول و الدم و المنى، فلو كانت ملاقاته شيء من ذلك موجبة لنجاسة مواضعها الداخلية لكان البلل الملقى لتلك المواضع محكوما بالنجاسة لا محالة. و بما دل على طهارة المذى و أخواته [٢] فإنه أيضا يلقى مواضع البول و المنى.

و بما دل على وجوب غسل الظاهر في الاستنجاء و في غيره دون البواطن [٣]

[١] كما في الصحيح عن إبراهيم بن أبي محمود قال: سألت أبا الحسن الرضا (ع) عن المرأة وليها قميصها أو إزارها من بلل الفرج و هي جنب أتصلي فيه؟ قال: إذا اغتسلت صلت فيهما. و عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله، عن أبي عبد الله (ع) قال: سألت عن رجل مس فرج امرأته، قال: ليس عليه شيء و ان شاء غسل يده .. و غيرهما من الأخبار المروية في الباب ٥٥ من أبواب النجاسات و في الباب ٩ من أبواب النواقض من الوسائل.

[٢] كصحيحه محمد بن مسلم عن أحدهما (ع) قال: سألت عن المذي يصيب الثوب قال: ينضح بالماء إن شاء .. و عن أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن المذي يصيب الثوب قال: ليس به بأس و غيرهما من الأخبار المروية في الباب ١٧ من أبواب النجاسات من الوسائل.

[٣] ففي الصحيح عن إبراهيم بن أبي محمود، قال: سمعت الرضا (ع) يقول: يستنجى و يغسل ما ظهر منه على الشرج و لا يدخل فيه الأنملة.

و عن عمار الساباطي قال: سئل أبو عبد الله (ع) عن رجل يسيل من أنفه الدم، هل عليه أن يغسل باطنه؟ يعني جوف الأنف فقال: إنما عليه أن

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٦٦

.....

مع ملاقاتها للغائط و غيره من النجاسات و لم تثبت ملازمة و لا ارتكاز عرفي بين نجاسة الدم و البول و الغائط في الخارج و نجاستها في الجوف، و حيث أن النجاسة تستفاد من الأمر بغسلها، و لم يرد أمر بغسل البواطن فيستكشف من ذلك طهارتها. و على الجملة لا دليل على نجاسة البواطن بوجه، أو إذا قلنا بنجاستها فلا مناص من الالتزام بطهارتها بمجرد زوال عين النجس.

«الصورة الثانية»:

أن تكون النجاسة خارجية و ملاقيها من الأجزاء الداخلية كما إذا شرب مائعا متنجسا أو نجسا كالخمر فإنه يلاقي الفم و الحلق و غيرهما من الأجزاء الداخلية، و ملاقي النجاسة في هذه الصورة أيضا محكوم بالطهارة، فإن الأجزاء الداخلية لا تتنجس بملاقاة النجس الخارجي، و هذا من غير فرق بين أن تكون الأجزاء الداخلية محسوسة كداخل الفم و الأنف و الاذن و غيرها أم لم تكن، و السر في ذلك ما تقدم في الصورة الأولى من أنه لا دليل على نجاسة الأعضاء الداخلية بملاقاة النجس، و على تقدير تسليمها لا مناص من الالتزام بطهارتها بمجرد زوال العين عنها هذا مضافا إلى ما ورد من عدم نجاسة بصاق شارب الخمر [١] لأن الفم لو كان يتنجس بالخمر كان

يغسل ما ظهر منه و غيرهما من الأخبار المروية في الباب ٢٤ من أبواب النجاسات من الوسائل.

[١] كما رواه عبد الحميد بن أبي الديلم قال: قلت لأبي عبد الله (ع) رجل يشرب الخمر فيصق فأصاب ثوبى من بصاقه، قال ليس بشيء و نظيرها رواية الحسن بن موسى الحنات. المرويتان في الباب ٣٩ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٦٧

.....

بصاق شارب الخمر نجسا لا محالة.

«الصورة الثالثة»:

ان يكون الملقى خارجا و النجاسة باطنية كما في الأسنان الصناعية الملاقية للدم المتكون في الفم أو الإبرة النافذة في الجوف و شيشة الاحتقان و النوى الداخل فيه الى غير ذلك من الأجسام الخارجية الملاقية لشيء من النجاسات المتكونة في الباطن، و هذه الصورة على قسمين:

«أحدهما»: ما إذا كان الملقى أعنى النجاسة الداخلية كائنه في الجوف، و غير محسوسة بإحدى الحواس كالنجاسة التي لاقاها النوى أو شيشة الاحتقان أو الإبرة و غيرها.

و «ثانيهما»: ما إذا كان قابلا للحس بإحدى الحواس كالدم المتكون في الفم أو في داخل الأنف و غيرهما.

(أما القسم الأول): فلا إشكال في أن الجسم الخارجي الملقى لشيء من النجاسات الداخلية طاهر، لأنه لا دليل على نجاسة الدم في العروق أو البول و الغائط في محلها فضلا عن أن يكون منجسا لملاقيه، و الأدلة الواردة في نجاسة الدم و البول و الغائط مختصة بالدم الخارجي أو البول و الغائط الخارجيين، لأن أمره (ع) بغسل ما يصيبه البول من البدن و الثياب [١] لا يشمل لغير البول الخارجي، فإن البول في الداخل لا يصيب الثياب أو البدن

[١] كما في صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما (ع) قال سألته عن البول يصيب الثوب قال: أغسله مرتين. و رواية البرزطي، قال: سألته عن البول يصيب الجسد قال: صب عليه الماء مرتين. و غيرهما من الأخبار المروية في الباب ١ من أبواب النجاسات من الوسائل. التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٦٨

.....

و كذلك ما دل على نجاسة الدم [١] و كذا أمره (ع) بالغسل في الغائط الذي يطؤه الرجل برجله [٢] أو المنى الذي أصابه [٣] يختص بالغائط و المنى الخارجين، و لا يحتمل

[١] كما في صحيحة زرارة، قال: قلت له: أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من منى فعلمت أثره إلى أن أصيب له الماء فأصببت و حضرت الصلاة و نسيت أن بثوبي شيئا و صليت ثم إنني ذكرت بعد ذلك قال: تعيد الصلاة و تغسله .. المروية في الباب ٤٢ من أبواب النجاسات من الوسائل.

[٢] كما في رواية الحلبي عن أبي عبد الله (ع) في الرجل يوطأ في العذرة أو البول أ يعيد الوضوء؟ قال لا- و لكن يغسل ما أصابه. المروية في الباب ١٠ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

- و صحيحة زرارة بن أعين قال: قلت لأبي جعفر (ع) رجل وطأ على عذرة فساخت رجله فيها، أ ينقض ذلك وضوؤه؟ و هل يجب عليه غسلها؟ فقال: لا يغسلها إلا أن يقدرها، و لكنه يمسحها حتى يذهب أثرها و يصلي. و صحيحة محمد بن مسلم، قال: كنت مع أبي جعفر (ع) إذ مر على عذرة يابس فوطأ عليها فأصاب ثوبه. فقلت: جعلت فداك قد وطأت على عذرة فأصاب ثوبك! فقال: أ ليس

هي يابسة؟ فقلت:

بلى، قال لا بأس، ان الأرض يطهر بعضها بعضا. إلى غير ذلك من الأخبار المروية في الباب ٣٢ من أبواب النجاسات من الوسائل.

[٣] صحيحة محمد بن مسلم في حديث «في المنى يصيب الثوب قال:

ان عرفت مكانه فاغسله، و إن خفى عليك فاغسله كله» و عن عنبسة بن مصعب قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن المنى يصيب الثوب فلا يدرى أين مكانه قال: يغسله كله «و إن علم مكانه فليغسله» و غيرهما من الأخبار المروية في الباب ١٦ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٦٩

.....

إرادة الغائط في الجوف لأنه لا- معنى لوطنه بالرجل، و كذا الحال في المنى و كيف كان فلم يبق دليل على وجوب الغسل بملاقاة النجاسة في الجوف.

و يدل على ما ذكرناه الأخبار الواردة في طهارة القيء [١] فان ملاقاته النجس الداخلي لو كانت موجبة للنجاسة لم يكن وجه للحكم بطهارة القيء، لاتصاله في المعدة بشيء من النجاسات لا محالة.

(و أما القسم الثاني): فهو على عكس القسم الأول و الملاقي فيه محكوم بالنجاسة، لأن ما دل على نجاسة ملاقي الدم- مثلا- يشمله لا محالة فيصح أن يقال إن إصبعه لاقى الدم في فمه أو الطعام لاقى الدم في حلقه،

«الصورة الرابعة»:

أن يكون الملاقي و الملاقي من الخارج بأن يكون الباطن ظرفا لملاقاهما كما إذا ابتلع درهما و شرب مائعا متنجسا فتلاقيا في جوفه ثم خرج الدرهم نقيًا، و في هذه الصورة لا- يمكن الحكم بطهارة الملاقي بوجه، لأن ما دل على وجوب غسل ما اصابه الدم أو الخمر- مثلا- يشمل الدرهم حقيقة لأنه جسم خارجي لاقى نجسا فينجس.

و لا- يصغى إلى دعوى ان الملاقاة في الباطن غير مؤثرة، لأن مواضع الملاقاة داخلية كانت أم خارجة مما لا مدخلة له في حصول النجاسة، و لا في عدمه، و إلا لانتقض بما إذا كانت إحدى أصابعه متنجسة، و كانت الأخرى طاهرة فأدخلهما في فمه و تلاقيا هناك ثم أخرجهما بعد ذهاب عين

[١] في موثقة عمار قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يتقيًا في ثوبه أ يجوز أن يصلى فيه و لا يغسله؟ قال: لا بأس به و نظيرهما روايته الأخرى. المرويتان في الباب ٤٨ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٧٠

(مسألة ٢) لا مانع من بيع البول و الغائط (١) من مأكول اللحم.

النجس عن الإصبع المتنجس في فمه، فان لازم عدم تأثير الملاقاة في البواطن عدم نجاسة الإصبع الملاقي للإصبع النجس في المثال، و هو أمر لا يتفوه به أحد فالحكم بطهارة الملاقي في هذه الصورة غلط ظاهر.

و مما يدلنا على ذلك- مضافا إلى ما تقدم- موثقة عمار المرأة بغسل كل ما اصابه الماء المتنجس «١» لأنها بعمومها تشمل الدرهم في

مفروض الكلام لأنه مما لاقاه المائع المتنجس و لو في الجوف، فلا مناص من الحكم بنجاسته.

بيع البول والغائط

في المقام مسائل ثلاث:

إشارة

- (١) «الأولى»: جواز بيع البول والغائط مما يؤكل لحمه.
 «الثانية»: عدم جواز بيعهما إذا كانا من محرم الأكل.
 «الثالثة»: جواز الانتفاع بهما و لو كانا مما لا يؤكل لحمه، لعدم الملازمة بين حرمة بيعهما وضعا و بين عدم جواز الانتفاع بهما.

(أما المسألة الأولى) [جواز بيع البول والغائط مما يؤكل].

إشارة

فالمعروف بينهم جواز بيع البول و الروث من كل حيوان محلل شرعا بل و لا ينبغي الإشكال في صحة بيع الأرواث مما يؤكل لحمه.
 للسيرة القطعية المتصلة بزمان المعصومين (ع) الجارية على بذل المال بإزائها، و على جواز

(١) المروية في الباب ٤ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٧١

.....

الانتفاع بها في الإحراق و التسميد و غير ذلك، فالإشكال ينحصر ببوله و قد عرفت ان المشهور جواز بيعه،

و ربما يستشكل في ذلك بوجهين

«أحدهما»: ان البيع - زائدا على ما اعتبره في صحته - يشترط فيه ان يكون العوضان مالا

بان يكونا مما يرغب اليه الناس نوعا، و يبذلون المال بإزائه و من هنا عرفه في المصباح المنير بمبادلة مال بمال، و حيث أن الأبوال مستقدرة لدى العرف، و ان كانت ظاهرة شرعا فلا يرغب فيها العقلاء بنوعهم، و لا يبذلون المال بإزائها و التداوى بها لبعض الأمراض لا يقتضى ماليتها، إذ لا يتلى به إلا القليل، و مثله لا يقتضى المالية في المال.

المسألة الثانية [عدم جواز بيعهما إذا كانا محرم الأكل]:

إشارة

هذه هي المسألة الثانية من المسائل الثلاث،

و الكلام فيها يقع في مقامين:

إشارة

(١) «أحدهما»: في جواز بيع الأبوال مما لا يؤكل لحمه.
و «ثانيهما»: في جواز بيع خرنه و انما جعلناه مستقلا في البحث، لورود نصوص في خصوص بيع العذرة.

(أما المقام الأول): و هو البحث عن بيع أبوال ما لا يؤكل لحمه

إشارة

فالمشهور المعروف بين الأصحاب عدم جوازه، و قد يدعى عليه الإجماع أيضا إلا أن الصحيح هو الجواز كما ذكرناه في بيع أبوال ما يؤكل لحمه، وردت لضعف مستند المانعين. فإنهم

استدلوا على حرمة بيعها بوجوه:

«الأول»: الإجماع

كما مر و يدفعه: ان المحصل منه غير حاصل و المنقول منه ليس بحجة. على انا نحتمل أن يكون مدرك المجمعين أحد الوجوه الآتية، و معه لا يكون الإجماع تعديا فيسقط عن الاعتبار، حيث

[١] سنن البيهقي ج ٦ ص ١٣ في الهامش. قلت عموم هذا الحديث «مشيرا به إلى الحديث المتقدم نقله عن البيهقي» متروك اتفاقا بجواز بيع الأدمى و الحمار و السنور.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٧٤

.....

ان اعتباره ليس لأجل دلالة الدليل على حجيته بل انما يعتمد عليه لكشفه عن رأى المعصوم (ع) و مع احتمال استنادهم إلى مدرك آخر لا يبقى له كشف عن رأيه (ع).

«الثاني»: ما تقدم في المسألة الاولى من حيث اعتبار المالية في العوضين

، و الأبوال مما لا ماله له، و قد تقدم الجواب عن ذلك مفصلا و ناقشنا فيه صغرى و كبرى فلا نعيد.

«الثالث»: رواية تحف العقول «١» الناهية عن بيع النجس

في قوله: «أو شيء من وجوه النجس فهذا كله حرام محرّم ..» و يدفعها.

«أولا»: ان مؤلف كتاب تحف العقول - و هو حسن بن على بن شعبة - و إن كان فاضلا ورعا ممدوحا غايته إلا أنه لم يسند رواياته في ذلك الكتاب فرواياته ساقطة عن الاعتبار لإرسالها.

و «ثانيا»: إن الرواية إنما دلت على عدم جواز بيع النجس معللة بحرمة الانتفاع منه حيث قال: «لأن ذلك كله منهي عن أكله و شربه و لبسه ..» و مقتضى هذا التعليل دوران حرمة بيع النجس مدار حرمة الانتفاع منه، و بما أن الأبوال مما يجوز الانتفاع به في التسميد و

التداوى و استخراج الغازات منها- كما قيل - و غير ذلك كما يأتى تحقيقه فى المسألة الثالثة فلا مناص من الالتزام بجواز بيعها.

«الرابع»: ما رواه الشيخ فى خلافه

□
و العلامة فى بعض كتبه من قوله (ص) إن الله إذا حرم شيئاً حرم ثمنه. و حيث أن الأبوال محرمة من جميع الجهات أو فى أكثر منافعها بحيث يصح أن يقال إن الله حرمها على وجه الإطلاق فيكون ثمنها أيضاً محرماً. و هذه الرواية و إن كانت موجودة فى بعض كتب الشيخ و العلامة (قدهما)

(١) المروية فى الباب ٢ من أبواب ما يكتسب به من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٧٥

.....

إلا أنا لم نقف على مأخذها- بعد التتبع الكثير- فى كتب أحاديثنا، و لا فى كتب العامة. نعم عثرنا عليها فى مسند أحمد حيث نقلها فى موضع من كتابه عن ابن عباس فى ذيل رواية الشحوم [١].

و لكن الظاهر أن الرواية غير ما نحن بصدد اشتغالها على كلمة «أكل» إلا أنها سقطت فيما نقله أحمد فى ذلك المورد، لأنه بنفسه نقلها فى مواضع أخرى «٢» من كتابه بإضافة لفظ «أكل» و إن الله إذا حرم أكل شىء حرم ثمنه. كما نقلها غيره كذلك «٣» مع أن الراوى عن ابن عباس فى جميعها بركة المكنى بابى الوليد و الراوى عنه واحد و هو خالد.

نعم نقل الرواية الدميرى فى حياة الحيوان [٤] بإسقاط كلمة «أكل» و أسندها إلى أبى داود و لكنه أيضاً خطأ فإن الموجود منها فى نفس سنن أبى داود «٥» مشتمل على كلمة «أكل» و على هذا فالرواية المستدل بها

□
[١] مسند أحمد ج ١ ص ٣٢٢ عن خالد عن بركة أبى الوليد عن ابن عباس أن النبى (ص) قال: لعن الله اليهود حرم عليهم الشحوم فباعوها فأكلوا أثمانها و إن الله إذا حرم على قوم شيئاً حرم عليهم ثمنه.

[٤] قال عند نقل استدلالهم على بطلان بيع ذرق الحمام و سرجين البهائم المأكولة و غيرها و حرمة ثمنه ما هذا نصه: و احتج أصحابنا بحديث ابن عباس رضى الله عنهما أن النبى (ص) قال: إن الله تعالى إذا حرم على قوم شيئاً حرم عليهم ثمنه و هو حديث صحيح رواه أبو داود بإسناد صحيح و هو عام إلا ما خرج بدليل كالحمار. راجع ص ٢٢٠-٢٢١.

(٢) كما قدمنا نقله فى تعليقه ص ٤٧٢.

(٣) كما قدمنا نقله عن سنن البيهقى و عن سنن أبى داود سليمان ابن أشعث السجستانى.

(٥) كما قدمنا نقله فى ص ٤٧٢.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٧٦

.....

فى المقام مما لا مأخذ له فلا مانع من بيع أبوال ما لا يؤكل لحمه.

و (أما المقام الثاني): وهو البحث عن بيع الخمر من حيوان لا يؤكل لحمه

فقد ظهر الحال فيه من مطاوى ما ذكرناه في المقام الأول فإنه لا ملازمة بين النجاسة وبين عدم جواز بيعها بل مقتضى القاعدة صحة بيع النجاسات لأنها مشمولة للإطلاقات. و أما دعوى الإجماع على بطلان بيع الغائط أو غيره من النجاسات فقد عرفت ضعفها هذا كله حسب ما تقتضيه القاعدة.

و أما بالنظر إلى الأخبار الواردة في المقام فقد وردت في بيع الغائط عدة روايات.

(منها): رواية يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله (ع) قال: ثمن العذرة من السحت «١».

و (منها): ما عن دعائم الإسلام من أن رسول الله (ص) نهى عن بيع العذرة «٢» و ظاهر النهى في باب المعاملات هو الإرشاد إلى بطلانها فمقتضى هاتين الروايتين بطلان بيع العذرة و في قبالتها روايتان:

«إحدهما»: عن محمد بن مضارب عن أبي عبد الله (ع) قال:

لا بأس ببيع العذرة «٣» و في بعض نسخ المكاسب و تعليقاته محمد بن مصادف بدل مضارب و هو غلط.

و ثانيتهما» عن سماعة قال: سألت رجلاً أبا عبد الله (ع) و انا حاضر فقال: انى رجل أبيع العذرة فما تقول؟ قال: حرام بيعها و ثمنها و قال: لا بأس ببيع العذرة «٤».

و اختلفت الانظار في الجمع بينهما، و قد ذكروا في ذلك وجوها

(١) المرويات في الباب ٤٠ من أبواب ما يكتسب به من الوسائل.

(٢) المروية في ج ٢ ص ٤٢٧ من المستدرک.

(٣) المرويات في الباب ٤٠ من أبواب ما يكتسب به من الوسائل.

(٤) المرويات في الباب ٤٠ من أبواب ما يكتسب به من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٧٧

.....

لا- طائل تحتها، و لا ترجع إلى محصل سوى ما ذكره الفاضل السيزوارى (قده) من حمل أخبار المنع على الكراهة. و تفصيل الكلام في ذلك:

ان رواية يعقوب بن شعيب ضعيفة بعلى بن مسكين أو سكن، لأنه مجهول و رواية الدعائم لا اعتبار بها، لإرسالها و «دعوى»: انجبارها بعمل الأصحاب «مندفعة»: بأن المشهور لم يعملوا بهاتين الروايتين، لأنهم ذهبوا إلى بطلان بيع مطلق النجاسات بل المنتجسات أيضا إلا في موارد معينة فلا محالة اعتمدوا في ذلك على مدرک آخر دونهما لأن مدلول الروايتين بطلان البيع في خصوص العذرة دون مطلق النجس. هذا مضافا إلى أن عمل المشهور على طبق رواية ضعيفة لا يكون جابرا لضعفها على ما مر منا غير مرة، فروايتنا المنع ساقطتان.

و أما رواية محمد بن مضارب فهي من حيث السند تامة [١] و دلالتها على جواز بيع العذرة ظاهرة.

و أما رواية سماعة فإن قلنا انها رواية واحدة فلا محالة تسقط عن الاعتبار لتنافي صدرها لذيلها، فتكون مجملة. و أما إذا قلنا بأنها روايتان و قد جمعهما الراوى في الرواية فتكون الجملتان من قبيل الخبرين المتعارضين و يؤيد تعددها قوله: و قال لا بأس .. لأنها لو كانت رواية واحدة لم يكن وجه لقوله و قال بل الصحيح أن يقول حينئذ حرام بيعها و ثمنها و لا بأس ببيع العذرة، و يؤكد أيضا الإتيان بالاسم الظاهر في قوله: لا بأس ببيع العذرة فإنها لو كانت رواية واحدة لكان الأنسب أن

[١] وهذا لا- لما قد يتوهم من انها حسنة نظرا إلى رواية بعض الثقات عنه أو ما روى من لطف الصادق (ع) في حقه و كونه موردا لعنايته.
لأن شيئا من ذلك لا يدرجه في الحسان بل لوقوعه في أسانيد كامل الزيارات فإنه يكفي في الحكم بوثاقته عند سيدنا الأستاذ- مد ظله.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ١، ص: ٤٧٨

.....

يأتى بالمضممر بدلا عن الاسم الظاهر بأن يقول لا بأس ببيعها، و كيف كان فالظاهر انها روايتان متعارضتان.
و مقتضى الجمع العرفي بينهما حمل المنع على الكراهة بإرادة المكروه من كلمة الحرام بقرينة قوله لا بأس ببيع العذرة كما هو الحال في كل مورد تعارض فيه كلمة الحرام و نفي البأس، فإنهم يجعلون الثانى قرينة على إرادة الكراهة من الحرام، كما ذهب إليه السبزواري (قده) هذا كله مع قطع النظر عن رواية يعقوب بن شعيب. و أما إذا اعتمدنا عليها فالأمر أيضا كما عرفت فنحمل كلمة السحت أو الحرام على الكراهة بقرينة نفي رواية الجواز.
إلا أن شيخنا الأنصاري (قده) استبعد حمل السحت على الكراهة و لعله من جهة أن السحت بمعنى الحرام الشديد، و لكن الأمر ليس كما أفيد، لأن السحت قد استعمل بمعنى الكراهة في عدة روايات:
«منها»: ما ورد من أن ثمن جلود السباع سحت [١].
و «منها»: ما دل على أن أخذ الأجرة على تعليم القرآن من السحت [٢].

[١] المستدرک ج ٢ الباب ٣١ ص ٤٣٦ عن دعائم الإسلام عن علي (ع) أنه قال: من السحت ثمن جلود السباع. و في ص ٤٢٦ عن الجعفریات عن علي (ع) قال: من السحت ثمن الميتة إلى أن قال: ثمن القرد و جلود السباع.
[٢] المستدرک ج ٢ الباب ٢٦ ص ٤٣٥ عن ابن عباس في قوله تعالى أَكَلُونَ لِلسُّحْتِ قال اجرة المعلمين الذين يشارطون في تعليم القرآن و في ص ٤٢٦ عن الجعفریات عن علي (ع) قال من السحت ثمن الميتة إلى ان قال و أجر القارئ الذى لا يقرأ القرآن إلا بأجر.
التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ١، ص: ٤٧٩

.....

و «منها»: ما ورد من أن ما يأخذه الحجام مع المشاركة سحت [١] و قد حملوه على الكراهة الشديدة لمعارضتها بما دل على الجواز «٢» بل و في لسان العرب ان السحت يستعمل في الحرام تارة و يستعمل في المكروه اخرى، و مع ورود استعمال السحت بمعنى الكراهة في الاخبار، و تصريح أهل اللغة بصحته لا محذور في حمله على الكراهة الشديدة في المقام.
هذا ثم لو سلمنا عدم إمكان الجمع العرفي بينهما فلا بد من الرجوع إلى المرجحات و الترجيح مع الروايات الدالة على الجواز. لأنها مخالفة للعامة كما أن ما دل على عدم جوازه موافق، معهم لذهابهم قاطبة إلى بطلان بيع النجس [٣]، و ما نسبه العلامة (قده) إلى أبي حنيفة من ذهابه إلى

[١] المستدرک ج ٢ الباب ٧ ص ٤٢٧ عن الجعفریات عن علي (ع) أنه قال من السحت كسب الحجام و عن العياشى عن الصادق و الكاظم (ع) انهما قالوا ان السحت أنواع كثيرة منها كسب الحجام.

[٣] ففي الوجيز للغزالي ج ١ ص ٨٠ لا يجوز بيع الأعيان النجسة.

و في تحفة المحتاج لابن حجر الشافعي ج ٢ ص ٨ يشترط في المبيع طهارة عينه فلا يجوز بيع سائر نجس العين كالخمر و الميتة و الخنزير و لا يجوز بيع المتنجس الذي لا يمكن تطهيره بالغسل كالخل و اللبن و الدهن في الأصح. □
و في بداية المجتهد لابن رشد المالكي ج ٢ ص ١١٨ الأصل في تحريم بيع النجاسات حديث جابر عنه (ص) إن الله حرم بيع الخمر و الميتة و الخنزير و الأصنام. و في المغنى لابن قدامة الحنبلي ج ٤ ص ٢٥٦ أنه لا يجوز بيع السرجين النجس و عليه مالك و الشافعي و جوزة أبو حنيفة، و لنا أنه مجمع على نجاسته فلم يجز بيعه كالميتة. و نقل في حياة الحيوان للدميري ص ٢٢٠-٢٢١ عن أبي حنيفة القول بجواز بيع السرجين ثم أورد عليه بأنه نجس العين فلم يجز بيعه كالعذرة فإنهم وافقونا على بطلان بيعها ..

(٢) راجع الباب ٩ و ٢٩ و ٣٨ من أبواب ما يكتسب به من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٨٠
نعم يجوز الانتفاع بهما في التسميد و نحوه (١).

جواز بيع الغائط على خلاف الواقع، لأن بطلان بيع النجاسات إجماعى بينهم.
بل يمكن ترجيح المجوزة من جهة موافقتها للكتاب، لأنها موافقة لعمومات حل البيع و التجارة عن تراض، و مع التنزل عن ذلك أيضا فلا مناص من تساقطهما و معه يرجع إلى العموم الفوق أعنى إطلاقات حل البيع و التجارة و هي مقتضية لجواز بيع العذرة، فالمتحصل أن الأبوال و الغائط مما لا يؤكل لحمه كالأبوال و الغائط من الحيوانات المحللة فلا إشكال في جواز بيعهما.

[المسألة الثالثة] الانتفاع بالبول و الغائط:

(١) هذه هي المسألة الثالثة، و المعروف فيها بين الأصحاب حرمة الانتفاع بالأعيان النجسة إلا في موارد استثناها في كلماتهم، و يظهر من ملاحظتها أن منعهم عن الانتفاع يشمل المتنجسات أيضا- كما في الدهن المتنجس- حيث رخصوا في الانتفاع به بالاستصحاب مطلقا أو مقيدا بكونه تحت السماء كما اعتبره بعضهم. و لكن الأظهر وفاقا لشيخنا الأنصاري (قده) عدم حرمة الانتفاع بالمتنجسات، و لا بالأعيان النجسة، و لا ملازمة بين نجاسة الشيء و حرمة الانتفاع به.

«أما في المتنجسات»: فلأنه لم يدل دليل على حرمة الانتفاع بها، و ما استدل به على حرمة الانتفاع بالأعيان النجسة- على تقدير تماميته- يختص بها كقوله «١» عز من قائل وَ الرَّجَزُ فَاهْجُرْ بِدَعْوَى: أن المراد بالرجز هو الرجس و هو يشمل المتنجس أيضا، و إطلاق الأمر بهجره يقتضى الاجتناب عن مطلق الانتفاع به، و الوجه في اختصاصه بالعين النجسة

(١) المدثر ٧٤: ٥.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٨١

.....

إن الرجس بمعنى الدنى «بليد» و هو لا يطلق على النجس بالعرض- كالفكهة المتنجسة- هذا.
و الصحيح أن الآية أجنبية عن الدلالة على حرمة الانتفاع بشيء من الأعيان النجسة أو المتنجسة، و ذلك لأن المراد بالرجز في الآية المباركة إنما هو الفعل القبيح أو أنه بمعنى العذاب لأن إسناد الأمر بالهجر إليه بأحد هذين المعنيين إسناد إلى ما هو له من غير حاجة

فيه إلى إضمار و تقدير، و هذا بخلاف ما إذا أريد به الأعيان القدره، لأنه إسناد إلى غير ما هو له و يحتاج فيه إلى الإضمار هذا على ان هجر الشيء عبارة عن اجتناب ما يناسبه من الآثار الظاهرة فلا يعم مطلق الانتفاع به و تفصيل الكلام في الجواب عن الاستدلال بالآية المباركة موكول إلى محله.

«و أما النجاسات» فهي أيضا كالمتنجسات لم يعم دليل على حرمة الانتفاع بها إلا في موارد خاصة كما في الانتفاع بالميته بأكلها، و في الخمر بشره أو غيره من الانتفاعات، و أما حرمة الانتفاع من النجس بعنوان أنه نجس فلم تثبت بدليل، و معه يبقى تحت أصالة الحل لا محالة.

و أحسن ما يستدل به على حرمة الانتفاع بالأعيان النجسة رواية تحف العقول [١] لاشتمالها على النهي عن بيع وجوه النجس معللا بعدم جواز الانتفاع به و «يدفعه»: انها ضعيفة و غير قابلة للاعتماد. و قد يستدل على ذلك بغير ما ذكرناه من الوجوه إلا أنها ضعيفة لا ينبغي تضييع الوقت الثمين بالتصدي لنقلها و دفعها.

[١] حيث قال (ع) أو شيء من وجوه النجس فهذا كله حرام و محرم لأن ذلك كله منهي عن أكله و شربه و لبسه و ملكه و إمساكه و التقلب فيه. رواها في الوسائل في الباب ٢ من أبواب ما يكتسب به.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٨٢

(مسألة ٣) إذا لم يعلم كون حيوان معين انه مأكول للحم أولا، لا يحكم بنجاسة (١) بوله و روثه.

الشك في حلية حيوان و حرمة:

إشارة

(١) الشك في ذلك «تارة»: من جهة الشبهة الحكمية كما إذا ولد حيوان مما يؤكل لحمه و ما لا يؤكل و لم يشبه أحدهما و كما إذا شكنا في الأرنب مثلا- أنه يحل أكل لحمه أو يحرم. و «أخرى»: من جهة الشبهة الموضوعية كما إذا شكنا في أن الموجود في الخارج غنم أو قرد و لم يعلم حاله لظلمة و نحوها.

(أما الشبهات الحكمية):

فالمرجع فيها انما هو قاعدة الطهارة في كل من البول و الخراء، لأن النجاسة إنما علقت على كون الحيوان محرم الأكل شرعا، و لم نحرزه في المقام و لذا نشك في طهارة بوله و نجاسته.

و مقتضى قاعدة الطهارة طهارة كل من بوله و خروئه. نعم إنما يحكم بذلك بعد الفحص عن تشخيص حال الحيوان من حيث حرمة أكل لحمه و إباحته كما هو الحال في جريان الأصل في جميع الشبهات الحكمية.

و (أما الشبهات الموضوعية):

فحالها حال الشبهات الحكمية، فيرجع فيها أيضا إلى قاعدة الطهارة من غير اشتراط ذلك بالفحص نظير غيرها من الشبهات الموضوعية. و قد خالف في ذلك صاحب الجواهر (قده) حيث احتمل عدم جواز الرجوع إلى أصالة الطهارة قبل الفحص و الاختبار بدعوى: ان الاجتناب عن بول ما لا- يؤكل لحمه يتوقف على الاحتراز عن بول ما يشك في حلية أكله، و ذكر ان حال المقام حال

الشك في القبلة أو الوقت أو غيرهما مما علق الشارع عليه أحكاما، فكما أن الرجوع

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٨٣

.....

فيهما إلى الأصل غير سائغ قبل الفحص فكذلك الحال في المقام. نعم لا مانع من الحكم بطهارة ملاقيه، لاستصحاب طهارته، و قال ان المسألة غير منقحة في كلماتهم.

و لكن الصحيح عدم اعتبار الفحص في المقام نظير غيره من الشبهات الموضوعية، لإطلاق الدليل أعنى قوله (ع) كل شيء نظيف ..

(١)

و أما القبلة و الوقت و أمثالهما فقياس المقام بها قياس مع الفارق، لأنها من قيود الأمور به و التكليف فيها معلوم، و التردد في متعلقه فلا بد فيها من الاحتياط، و أما النجاسة في مدفوعى ما لا يؤكل لحمه فهي حكم انحلالى، و لكل فرد من أفرادهما حكم مستقل، و هي كغيرها من الأحكام الشرعية مجعولة على نحو القضايا الحقيقية التي مرجعها إلى قضايا شرطية مقدمها وجود موضوعاتها- كالبول و الخراء في المقام- و تاليها ثبوت محمولاتها، و عليه فإذا وجد في الخارج شيء و صدق عليه انه بول ما لا يؤكل لحمه فيترتب عليه حكمه.

و أما إذا شككنا في ذلك و لم ندر انه بول ما لا يؤكل لحمه، فلا محالة نشك في نجاسته و هو من الشك في أصل توجه التكليف بالاجتناب عنه، و غير راجع إلى الشك في المكلف به مع العلم بالتكليف لأن العلم بالحكم في بقية الموارد لا ربط له بالحكم في مورد الشك، فلا- وجه معه للزوم الاحتياط قبل الفحص. هذا و قد يورد على الحكم بطهارة مدفوعى الحيوان المشكوك حرمة بوجهين:

«أحدهما»: ان ذلك انما يتم فيما إذا قيل بحلية أكل لحمه بأصالة الحلية، لأنه حينئذ محلل الأكل، و مدفوع الحيوانات المحللة طاهر، و لا يوافق القول بحرمة أكله- كما في المتن- لأصالة عدم التذكية أو استصحاب

(١) كما في موثقه عمار المروية في الباب ٣٧ من أبواب النجاسات من الوسائل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٨٤

.....

حرمة حال الحياة، لنجاسة مدفوع الحيوانات المحرمة فكيف يحكم بطهارة بوله و خرائه؟.

و الجواب عن ذلك ان نجاسة البول و الخراء انما تترتب على الحرمة الثابتة على الحيوان في نفسه لا من جهة عدم وقوع التذكية عليه أو من جهة حرمة أكل الحيوان حال حياته. و الحرمة الثابتة بالأصل ليست من هذا القبيل، لأنها انما ثبتت للحيوان بلحاظ الشك في حليته و حرمة من جهة الشك في التذكية أو من جهة استصحاب الحرمة الثابتة حال حياة الحيوان و على كل حال فهي أجنبيه عن الحرمة الثابتة للحيوان في ذاته و نفسه.

و (ثانيهما): ان الحكم بطهارة البول و الخراء مما يشك في حليته انما يتم فيما إذا لم يكن هناك ما يقتضى نجاسة مطلق البول، و أما معه كقوله (ع) في السؤال عن بول أصاب بدنه أو ثيابه: صب عليه الماء أو اغسله مرتين «١» و غيره مما دل على نجاسة البول مطلقا فلا يمكن الحكم بطهارتهما.

و هذه المطلقات و ان كانت مخصصة ببول ما يؤكل لحمه بلا خلاف، و الحيوان المشكوك بإباحته من الشبهات المصدقية حينئذ إلا

أن مقتضى استصحاب عدم كونه محلل الأكل على نحو العدم الأزلي انه من الأفراد الباقية تحت العام، لأن الخارج- وهو الحيوان المحلل أكله- عنوان وجودي و هو قابل لإحراز عدمه بالاستصحاب الجارى فى الأعدام الأزلية، و به يحكم بدخوله تحت العمومات و مقتضاها نجاسة بوله و خرثه كما مر.

و «يرده»: ان جريان الاستصحاب بلحاظ مقام الجعل يختص بما إذا كان المشكوك فيه من الأحكام الإلزامية أو ما يرجع إليها لأنها هي

(١) كما فى صحيحة محمد بن مسلم و رواية أبى نصر البزنطى المرويتين فى الباب ١ من أبواب النجاسات من الوسائل.
التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٨٥
و إن كان لا يجوز أكل لحمه بمقتضى الأصل (١).

التي تتعلق عليها الجعل المولوى، و أما الأحكام الترخيضية- كالإباحة و الحلية- فهي غير محتاجة إلى الجعل بل يكفى فى ثبوتها عدم جعل الإلزام من الوجوب أو التحريم، و عليه فاستصحاب العدم الأزلي لإثبات عدم حلية الحيوان غير جار فى نفسه، و لا يمكن معه إحراز كون الفرد المشته من الافراد الباقية تحت العام، و لا يجوز التمسك بالعام فى الشبهات المصادقية و لا مناص حينئذ من الرجوع إلى قاعدة الطهارة، للشك فى طهارة البول.

و على الجملة لا ملازمة بين القول بحرمة أكل الحيوان و بين القول بنجاسة بوله فيمكن الحكم بطهارة بوله مع الحكم بحرمة لحمه كما يمكن الحكم بحلية لحمه- لأصالة الحلية و نحوها- مع الحكم بنجاسة بوله بمقتضى العمومات المتقدمة مع قطع النظر عما ذكرناه فى الجواب.

الشك فى الحلية مع العلم بالقابلية

(١) الشك فى حرمة الحيوان على تقدير ذبحه قد يكون من جهة الشبهة الحكمية، و قد يكون من جهة الشبهة الموضوعية، و على كلا التقديرين فقد يعلم قبوله للتذكية و قد يشك فى ذلك.

أما إذا كان الشك من جهة الشبهة الحكمية أو الموضوعية مع العلم بقبول الحيوان للتذكية- كما إذا شكنا فى حرمة لحم الأرنب أو شكنا فى أن الحيوان شاء أو ذئب لظلمة و نحوها، و كثيرا ما يتفق ذلك فى الطيور لأنها قابلة للتذكية إلا أن بعضها محرم الأكل- فقد ذهب جماعة من المحققين (قدم) إلى حرمة كل لحم يشك فى حلية حيوانه، و ذلك للأصل الثانوى.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٨٦

.....

إلا اننا لم نقف على وجهه مع ان مقتضى أصالة الإباحة حليته كغيره مما يشك فى حرمة، و غاية الأمر ان يقال ان الحرمة بعد ذبحه هي التي تقتضيه استصحاب الحرمة الثابتة عليه قبل ذبحه إلا انه مما لا يمكن المساعدة عليه.

«أما أولاً»: فلتوقفه على حرمة لحم الحيوان حال حياته، و لم نعر على دليل يدل عليها، فان قوله تعالى **إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ** «١» ناظر إلى الحيوان الذى طرأ عليه الموت، فإنه على قسمين: قسم تقع عليه التذكية و هو حلال و قسم لا تقع عليه و هو حرام و أما أكله من دون ان يطرأ عليه الموت قبل ذلك كابتلاع السمكة الصغيرة أو غيرها حية مما يحل أكل لحمه فلا دلالة للآية المباركة على حرمة.

و أما حرمة القطعة المبانة من الحي فهي مستندة إلى كون القطعة المبانة ميتة. و كلامنا في حرمة أكل الحيوان دون الميتة، و على الجملة لم تثبت حرمة أكل الحيوان قبل ذبحه حتى نستصحبها عند الشك بعد ذبحه هذا كله على مسلك القوم. و أما على مسلكنا من عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية الإلهية فعدم إمكان إثبات حرمة الأكل بالاستصحاب بعد ذبح الحيوان أظهر.

«و أما ثانياً: فلأن الحرمة على تقدير تسليمها حال الحياة إنما تثبت على الحيوان بعنوان عدم التذكية، و بعد فرض وقوع التذكية عليه خارجاً و قابليته لها يتبدل عدم التذكية إلى التذكية، و مع زوال عنوان عدم التذكية تنتفى حرمة لا محالة.

«و أما ثالثاً: فلأن استصحاب حرمة الأكل على تقدير جريانه في نفسه محكوم بالعمومات الواردة في حلية كل حيوان وقعت عليه التذكية

(١) المدثر ٥: ٣.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٨٧

.....

إلا ما خرج بالدليل كما دل على حلية ما يتصيد من الحيوانات البرية و البحرية [١] و كقوله تعالى قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا

.. «٢»

فان مقتضاهما حلية جميع الحيوانات بالتذكية إلا ما خرج بالدليل و بما ان الشبهة حكمية فلا بد فيها من التمسك بالعام ما لم يقدّم دليل على خلافه.

و عليه فالأصل العملي و اللفظي يقتضيان حلية الحيوان المشكوك فيه عند العلم بقابليته للتذكية و هذا من غير فرق بين الشبهات الحكمية و الشبهات الموضوعية. نعم تمتاز الثانية عن الاولى في ان التمسك بالعمومات فيها إنما هو ببركة الاستصحاب الجارى في عدم الأذى لأن أصالة عدم الأذى تقتضى عدم كونه من الحيوانات الخارجة عن تحتها كالكلب و الخنزير و أشباههما.

الشك في الحلية مع عدم العلم بالقابلية

و أما إذا شكنا في حرمة و حليته مع الشك في قابليته للتذكية- كما في المسوخ- فهل تجرى حينئذ أصالة عدم التذكية؟

[١] كصحيحه محمد بن قيس عن أبي جعفر (ع) قال: من جرح صيدا بسلاح و ذكر اسم الله عليه ثم بقى ليلة أو ليلتين لم يأكل منه سبع و قد علم ان سلاحه هو الذى قتله فليأكل منه ان شاء. الحديث، و ما عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) قال: كل من الصيد ما قتل السيف و الرمح و السهم. الحديث، المرويتان في الباب ١٦ من أبواب الصيد من الوسائل، و فى صحيحه الحلبي عن أبي عبد الله (ع) قال، سألت عن صيد الحيتان و ان لم يسم عليه قال، لا بأس به ان كان حيا ان تأخذه. المروية في الباب ٣٣ من أبواب الصيد من الوسائل.

(٢) الأنعام ٦: ١٤٥.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٨٨

.....

التحقيق عدم جريانها من دون فرق في ذلك بين كون الشبهة حكيمية وكونها موضوعية، وذلك لأن التذكية ان قلنا بكونها عبارة عن الأفعال الخارجية الصادرة من الذابح من فرى الأوداج الأربعة بالحديد كما هو المستفاد من قوله (ع) بلى في رواية على بن أبي حمزة قال سألت أبا عبد الله (ع) عن لباس الفراء و الصلاة فيها فقال: لا تصل فيها إلا ما كان منه ذكيا قال قلت: أو ليس الذكي مما ذكي بالحديد؟ قال: بلى إذا كان مما يؤكل لحمه «١» وقوله (ع) ذكاه الذابح أو لم يذكه في موثقه ابن بكير «٢» حيث أسند التذكية إلى الذابح، فلا شك لنا في التذكية للعلم بوقوعها على الحيوان، و انما نشك في حليته فنرجع فيه إلى أصالة الحل. و إن قلنا أن التذكية أمر بسيط أو أنها مركبة من الأمور الخارجية و من قابلية المحل فأصالة عدم تحقق التذكية و إن كانت جارية في نفسها إلا أنها محكومة بالعمومات الدالة على قابلية كل حيوان للتذكية ففي صحيحه على بن يقطين قال: سألت أبا الحسن (ع) عن لباس الفراء و السمور و الفنك و الثعالب و جميع الجلود قال: لا بأس بذلك «٣» و معنى نفى البأس في جميع الجلود أنه لا مانع من لبسها مطلقا و لو في حال الصلاة فتدل بالدلالة الالتزامية على تذكيتها إذ لو لم تكن كذلك لم يجز لبسها إما مطلقا لو قلنا بعدم جواز الانتفاع بالميتة كما يأتي عن قريب أو في خصوص حال الصلاة. و على الجملة الجلود على قسمين فمنها ما نقطع بعدم قبول حيوانه للتذكية

(١) المرويتان في الباب ٢ من أبواب لباس المصلى من الوسائل.

(٢) المرويتان في الباب ٢ من أبواب لباس المصلى من الوسائل.

(٣) المروية في الباب ٥ من أبواب لباس المصلى من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ١، ص: ٤٨٩

و كذا (١) إذا لم يعلم أن له دما سائلا- أم لا، كما أنه إذا شك في شيء أنه من فضله حلال اللحم أو حرامه، أو شك في أنه من الحيوان الفلاني- حتى يكون نجسا- أو من الفلاني- حتى يكون طاهرا- كما إذا رأى شيئا لا يدري أنه بعره فأر أو بعره خنفساء، ففي جميع هذه الصورة يبنى على طهارته.

و إن وقع عليه الذبح بجميع ما يعتبر فيه شرعا كما في جلد الكلب و الخنزير أو نقطع بعدم تذكيتها و إن كان قابلا لها. و منه ما يقطع من الحي، و لا- إشكال في خروج جميع ذلك عن عموم نفى البأس في الجلود، و قسم نقطع بوقوع التذكية عليه مع الشك في قابليته لها و عموم نفى البأس في جميع الجلود يشملها، و به نحكم بقبول كل حيوان للتذكية إلا ما خرج بالدليل، و مع هذا العموم لا مجال لاستصحاب عدم التذكية.

ثم على تقدير جريانه فهل يترتب عليه النجاسة أيضا أولا يترتب عليه غير آثار عدم التذكية؟ فيه بحث طويل تعرضنا له في المباحث الأصولية، و حاصله أن النجاسة لم تترتب في شيء من الأدلة على عنوان غير المذكي و إنما هي مترتبة على عنوان الميتة و هي كما نص عليه في المصباح عنوان وجودى و هو غير عنوان عدم التذكية. نعم هما متلازمان إلا أن عنوان الميتة لا يثبت باستصحاب عدم التذكية فلا يترتب على استصحاب عدمها- حكم بالنجاسة بوجه. نعم يترتب عليه الآثار المترتبة على عنوان عدم التذكية من حرمة أكله و بطلان الصلاة فيه، و من ثمة حكمنا بطهارة الجلود المجلوبة من بلاد الكفر و كذا اللحوم المشكوكه من حيث التذكية.

(١) قد يفرض هذا فيما إذا دار أمر الفضلة بين حيوان له نفس سائلة كالفأرة و بين ما لا نفس له كالخنفساء، و قد يفرض مع العلم بأنه من الحيوان المعين كالحلية و لكن يشك في أن لها نفسا سائلة حيث ادعى بعضهم أن لها نفسا سائلة، و أنكره بعض آخر و المرجع في كلا الفرضين هو قاعدة الطهارة.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٩٠

(مسألة ٤) لا يحكم بنجاسة فضلة الحية (١) لعدم العلم بأن دمها سائل. نعم حكى عن بعض السادة: إن دمها سائل. ويمكن اختلاف الحيات في ذلك، وكذا لا يحكم بنجاسة فضلة التمساح، للشك المذكور وإن حكى عن الشهيد: إن الحيوانات البحرية ليس لها دم سائل إلا التمساح.

لكنه غير معلوم، والكليّة المذكورة أيضا غير معلومة، «الثالث»: المنى (٢) من كل حيوان له دم سائل، حراما كان أو حلالا، برياً أو بحرياً.

وقد يتخيل أنه بناء على جريان الاستصحاب في الاعداء الأزلية لا بدّ من الحكم بالنجاسة مع الشك، لأن ما دل بعمومه على نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه وخرثه وإن خصص بما لا نفس له إلا أن استصحاب العدم الأزلي يقتضى بقاء الحيوان المشكوك فيه تحت العام وبذلك يحكم بنجاسة بوله وخرثه.

ولكن هذا الكلام بمعزل عن التحقيق، لأن حال الموضوع وإن صح تنقيحه بإجراء الاستصحاب في العدم الأزلي، وكبرى ذلك مما لا إشكال فيه إلا أن التمسك به في المقام ينتج إحراز خروج الفرد المشكوك فيه عن العام لا بقاءه تحته، وذلك لأن الخارج عنوان عدمى أعنى ما لا- نفس له، فإذا شككنا في أنه مما له نفس سائلة فمقتضى الأصل أنه مما لا نفس له، ويحزب بذلك دخوله تحت الخاص ويحكم عليه بطهارة بوله وخرثه، والتمسك باستصحاب العدم الأزلي إنما ينتج في جواز التمسك بالعام فيما إذا كان الخارج عن عموم عنوان وجوديا حتى يحرز عدمه بالاستصحاب.

(١) قد ظهر حكم هذه المسألة مما أسلفناه في المسألة المتقدمة فلا نعيد.

[الثالث] نجاسة المنى:

يقع الكلام في هذه المسألة في مسائل أربع:

إشارة

(٢) «الأولى»: في نجاسة المنى من الإنسان.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٩١

.....

و «الثانية»: في نجاسة المنى من الحيوانات التي لا يؤكل لحمها مما له نفس سائلة كالسباع.

و «الثالثة»: في نجاسة المنى من الحيوانات المحللة التي لها نفس سائلة.

و «الرابعة»: في منى ما لا نفس له محللا كان أم محرما.

(أما المسألة الأولى) [في نجاسة المنى من الإنسان]:

فلا ينبغي الإشكال في نجاسة المنى من الإنسان رجلا كان أو امرأة بل نجاسته مما قامت عليه ضرورة الإسلام، ولم يخالف فيه أحد من أصحابنا، وتدل على ذلك صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما (ع) قال: سألت عن المذى يصيب الثوب فقال: ينضحه بالماء إن

شاء و قال:

في المنى يصيب الثوب قال: إن عرفت مكانه فاغسله و إن خفى عليك فاغسله كله «١» و بهذا المضمون غيرها من الروايات.

و في قبالها جملة من الأخبار تقتضى طهارة المنى:

«منها»: صحيحة زرارة «٢» قال: سألت عن الرجل يجنب في ثوبه أ يتجفف فيه من غسله؟ فقال: نعم لا بأس به إلا أن تكون النطفة فيه رطبة، فإن كانت جافة فلا بأس.

□

و «منها»: موثقة زيد الشحام قال سألت أبا عبد الله (ع) عن الثوب يكون فيه الجنابة فتصينى السماء حتى يبتل، فقال: لا بأس. «٣» و منها غير ذلك من الأخبار التي ظاهرها طهارة المنى، و يمكن تأويلها على نحو لا تنافي الأخبار الدالة على نجاسته- و لو على وجه بعيد- فتحمل الرواية الأولى على تجفيفه بالموضع الطاهر من الثوب، و الثانية على صورة زوال عين المنى فيطهر الثوب باصابتها المطر.

(١) المروية في الباب ١٦ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) المرويتان في الباب ٢٧ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٣) المرويتان في الباب ٢٧ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٩٢

.....

هذا على أنه يمكن حملهما على التقيّة، لذهاب جماعة من العامة إلى طهارة المنى إما مطلقا كما ذهب إليه الشافعي «١» و استدل عليه بوجهين:

«أحدهما»: ما رواه البيهقي عن النبي (ص) من أنه قال: لا بأس بالمنى فإنه من الإنسان بمنزلة البصاق و المخاط و «ثانيهما»: إن الحيوان من المنى «و لا إشكال في طهارته فكيف يزيد الفرع على أصله».

و إما في خصوص المنى من الإنسان و من سائر الحيوانات المحللة دون ما لا يؤكل لحمه كما التزم به الحنابلة و استدلوا عليها بما روه عن عائشة من أنها كانت تفرك المنى من ثوب رسول الله (ص) ثم يذهب فيصلى فيه «٢».

و الشافعي و قرينه و إن كانا متأخرين عن عصر الصادق (ع) إلا أن مستندهما لعله كان شائعا في ذلك العصر و كان العامل به كثيرا، و بذلك صح حمل أخبار الطهارة على التقيّة، و كيف كان فهذه الأخبار- مضافا إلى معارضتها مع الأخبار الكثيرة الواردة في نجاسة المنى- مخالفة لضرورة الإسلام، و معها لا يمكن الاعتماد عليها بوجه.

(أما المسألة الثانية) [في نجاسة المنى من الحيوانات التي لا يؤكل لحمها مما له نفس سائلة كالسباع]:

فقد ادعى الإجماع على نجاسة المنى من الحيوانات المحرمة التي لها نفس سائلة، و يمكن ان يستدل عليها بصحيفة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (ع) قال: ذكر المنى و شدد و جعله أشد من البول .. «٣».

فان الظاهر ان اللام في كل من المنى و البول للجنس لبعده أن يكون للعهد الخارجى فتدل حينئذ على أن طبعى المنى أشد من طبعى البول سواء أ كانا من الإنسان أم من الحيوان، و حيث ان بول الحيوانات المحرمة التي لها نفس سائلة

(١) راجع المجلد الأول من الفقه على المذاهب الأربعة ص ١٣ من الطبعة الأولى.

(٢) راجع المجلد الأول من الفقه على المذاهب الأربعة ص ١٣ من الطبعة الأولى.

(٣) المروية في الباب ١٦ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٩٣

.....

نجس فلا محالة يحكم بنجاسة منيها، لأنه أشد من بولها.

و ملاحظة ذيل الصحيحة و ان كانت موجبة لصرفها إلى منى الإنسان حيث قال: «ان رأيت المنى قبل أو بعد ما تدخل في الصلاة فعليك إعادة الصلاة و ان أنت نظرت في ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رأيت بعد فلا إعادة عليك و كذلك البول» لأن ما يصيب ثوب المصلي من المنى يبعد أن يكون من غيره من الحيوانات المحرمة إلا أن ذيلها مشتمل على حكم آخر غير الحكم الذي تكلفه صدر الرواية فهو باق على عمومته و لا موجب لحمله على منى الإنسان.

و من ذلك يظهر انه لا وجه للاستدلال على نجاسة المنى في هذه المسألة بالأخبار المتقدمة في المسألة الاولى، و ذلك لانصرافها إلى منى الإنسان، و بعد أن يصيب ثوب المصلي منى غيره من الحيوانات المحرمة، بل نقل في الجواهر عن بعضهم ان الانصراف كالعيان، و عليه ينحصر مدرك القول بنجاسة المنى في هذه المسألة بما قدمناه من صحیحته محمد بن مسلم.

و (أما المسألة الثالثة) [في نجاسة المنى من الحيوانات المحللة التي لها نفس سائلة]:

أعني نجاسة المنى من الحيوانات المحللة التي لها نفس سائلة فلا دلالة في شيء من الاخبار على نجاسة المنى في هذه المسألة أما الاخبار المتقدمة في المسألة الأولى، فلانصرافها إلى منى الإنسان كما مر، و أما صحیحته محمد بن مسلم التي اعتمدنا عليها في المسألة الثانية، فلاختصاصها بما إذا كان البول نجسا، لأن معنى الأشدية أن المنى يشترك مع البول في نجاسته إلا أن هذا أشد من ذاك و أبوال الحيوانات المحللة طاهرة فلا يكون المنى منها نجسا.

و «قد يتوهم»: أن الأشدية بلحاظ نجاسة المنى منها مع طهارة أبوها و «يندفع»: بأن الأشدية لو كان هو ذلك لوجب أن يقول:

نجاسة المنى أوسع من نجاسة البول لاخصاصها بما لا يؤكل لحمه بخلاف

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٩٤

.....

نجاسة المنى، و لا- يناسبه التعبير بالأشدية، فان معناها كما عرفت هو اشتراك المنى مع البول في نجاسته و كون أحدهما أشد من

الثاني. هذا. ثم لو قلنا بشمول إطلاق الصحيحة للمقام أعني منى الحيوانات المحللة فتعارضها موثقتان:

«إحدهما»: موثقة عمار كل ما أكل لحمه لا بأس بما يخرج منه «١» لأن إطلاقها يشمل المنى أيضا.

و «ثانيتها»: موثقة ابن بكير حيث ورد في ذيلها فان كان مما يؤكل لحمه فالصلاة في وبره و بوله و شعره و روثه و ألبانه و كل شيء

منه جائز. «٢» و عموم كل شيء يشمل المنى أيضا و بعد تساقطهما يرجع إلى قاعدة الطهارة.

نعم قد استشكلنا سابقا في الموثقة الأخيرة بأنها ناظرة إلى بيان صحة الصلاة في أجزاء ما يؤكل لحمه من ناحية عدم كونها مما لا

يؤكل لحمه لا من سائر الجهات، و إلا فعموم كل شيء شامل للدم أيضا مع أن الصلاة فيه باطلة لنجاسته. نعم تصح فيه أيضا من حيث

عدم كونه من أجزاء ما لا يؤكل، و لكن في الموثقة الاولى غنى و كفاية، فلو كنا نحن و هذه الاخبار لحكمنا بطهارة المنى في هذه

المسألة إلا أن الإجماع القطعي قام على نجاسة المنى من كل ماله نفس سائلة و ان كان محلل الأكل، و هذا الإجماع يصير قرينة على

التصرف في الموثقة بحملها على غير المنى من البول و الروث و نحوهما.

و (أما المسألة الرابعة) [في منى ما لا نفس له محللا كان أم محرما]:

خوبى، سيد ابو القاسم موسى، التنقيح في شرح العروة الوثقى، ٦ جلد، قم - ايران، اول، ١٤١٨ هـ ق

التنقيح في شرح العروة الوثقى؛ الطهارة ١، ص: ٤٩٤

فلم يتم على نجاسة المنى مما لا نفس له دليل سواء كان محللا أم محرما، وقد عرفت قصور الأدلة عن إثبات النجاسة

(١) المروية في الباب ٩ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) المروية في الباب ٢ من أبواب لباس المصلى و في الباب ٩ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٩٥

و أما المذى، و الودى، و الودى فظاهر (١) من كل حيوان إلا نجس العين

في منى ما يؤكل لحمه إذا كان له نفس سائلة فضلا عما لا نفس له، مضافا إلى ما ورد من انه لا يفسد الماء إلا ما كانت له نفس سائلة «١» لأنها شاملة للمنى منه كما تشمل البول وغيره من أجزائه، وبذلك نحكم بعدم نجاسة المنى في الأسماك و الحيات و نظائرها

تتميم

ان الفيومى فى المصباح فسر المنى بماء الرجل، و فى القاموس فسر بماء كل من الرجل و المرأة، و من هنا توهم بعضهم عدم شمول ما دل على نجاسة المنى لمنى غير الإنسان بدعوى قصور الأدلة عن إثبات نجاسته فى نفسها إلا ان الظاهر ان تعريفهما من باب بيان أظهر الأفراد للقطع بعدم الفرق بين أفرادها، لأنه عبارة عن ماء دافق يخرج عند الشهوة على الأغلب و هذا لا فرق فيه بين الإنسان و غيره من الحيوانات فلا إجمال للفظ حتى يرجع فيه إلى تفسير اللغوى.

(١) أما المذى فقد ذهب العامة إلى نجاسته «٢» حتى من يقول منهم بطهارة المنى كالشافعية و الحنابلة، و لعمري انه من عجائب الكلام فكيف

(١) و هو ما رواه حفص بن غياث عن جعفر بن محمد عن أبيه.

المروية فى الباب ٣٥ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) أفتى فقهاء المذاهب الأربعة بنجاسة المذى الخارج من الإنسان كما فى المذهب للشيرازى الشافعى ج ١ ص ٤٧ و بدائع الصنائع للكاسانى الحنفى ج ١ ص ٩٠ و المغنى لابن قدامة الحنبلى ج ٢ ص ٨٦ و شرح صحيح الترمذى للقاضى ابن العربى المالكى ج ١ ص ١٧٦.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٩٤

.....

يفتى بنجاسة المذى و طهارة المنى؟! بل عن بعضهم نجاسة كل ما يخرج من الإنسان [١] حتى الدمعة إذا استندت إلى مرض لا ما استند إلى البكاء.

و أما عندنا فلم ينسب إلى أحد الخلاف في طهارته غير ابن الجنييد، حيث ذهب إلى نجاسة المذى الخارج عقيب شهوة - على ما حكى - و لعله استند في ذلك إلى الأخبار إلا ان ما دل منها على نجاسة المذى مشتمل على قرائن تقتضى حملها على الاستحباب أو التقية.

«فمنها»: صحيحة محمد بن مسلم عن المذى يصيب الثوب فقال: (ع) ينضحه بالماء ان شاء. «٢» و قرينه الاستحباب فيها ظاهرة. و «منها» صحيحة الحسين بن أبي العلاء سألت أبا عبد الله (ع) عن المذى يصيب الثوب قال: لا بأس به فلما رددنا عليه فقال: ينضحه بالماء «٣» و هي ظاهرة في طهارة المذى بحسب الحكم الواقعي إلا أنه أمره بالنضح لإصرار السائل مما شاء مع المخالفين. و «منها»: صحيحة أخرى لحسين بن أبي العلاء قال سألت أبا عبد الله (ع) عن المذى يصيب الثوب قال (ع) ان عرفت مكانه فاغسله و ان خفى عليك مكانه فاغسل الثوب كله «٤» و هي محمولة على الاستحباب

[١] الفقه على المذاهب الأربعة ج ١ ص ١٢ من الطبعة الأولى الحنفية قالوا: ان ما يسيل من البدن غير القيح و الصديد ان كان لعله و لو بلا ألم فنجس و إلا فطاهر و هذا يشمل النفط و هي القرحة التي امتلأت و حان قشرها و ماء السرّة و ماء الاذن و ماء العين، فالماء الذى يخرج من العين المريضة نجس و لو خرج من غير ألم كالماء الذى يسيل بسبب الغرب و هو عرق فى العين يوجب سيلان الدمع بلا ألم.

(٢) المرويات فى الباب ١٧ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٣) المرويات فى الباب ١٧ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٤) المرويات فى الباب ١٧ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٩٧

.....

بقرينه روايته المتقدمه.

هذا مضافا إلى الأخبار الصريحة الواردة فى طهارة المذى [١] و ما ورد [٢] فى طهارة البلل المشتبه الخارج بعد الاستبراء من البول أو المنى فإن المذى و أخواته أيضا لو كانت نجسة لم يكن لظاهرة البلل المشتبه وجه للعلم حينئذ بنجاستها على كل حال كان بولا أو منيا أم كان مذيا أو شيئا آخر من أخواته. و أما الودى و الودى فلم يدل دليل على نجاستهما و الأصل طهارته.

بل و يمكن أن يستدل عليها بغير واحد من الأخبار.

«منها»: صحيحة زرارة عن أبي عبد الله (ع) قال: إن سال من ذكرك شىء من مذى أو ودى «وذى» و أنت فى الصلاة فلا تغسله، و لا تقطع له الصلاة و لا - تنقض له الوضوء و إن بلغ عقبيك، فإنما ذلك بمنزلة النخامة، و كل شىء خرج منك بعد الوضوء، فإنه من الجبائل، أو

[١] ففى صحيحة بريد بن معاوية قال: سألت أحدهما (ع) عن المذى فقال: لا ينقض الوضوء و لا يغسل منه ثوب و لا جسد إنما هو بمنزلة المخاط و البصاق. و فى صحيحة محمد بن مسلم، قال سألت أبا جعفر (ع) عن المذى يسيل حتى يصيب الفخذ، قال: لا يقطع

صلاته ولا يغسله من فحذه، أنه لم يخرج من مخرج المنى، إنما هو بمنزلة النخامة وغيرهما من الأخبار المروية في الوسائل في الباب ٩ و ١٢ من أبواب نواقض الوضوء. ومنها:
صحيحة زرارة المتقدمة.

[٢] منها ما رواه حفص بن البختری. عن أبي عبد الله (ع) في الرجل يبول، قال: يتره ثلاثا ثم إن سأل حتى يبلغ السوق فلا يبالي. و
منها غير ذلك من الأخبار المروية في الباب ١٣ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٩٨

و كذا رطوبات الفرج (١) و الدبر (٢) ما عدا البول و الغائط.

«الرابع»: الميتة (٣) من كل ما له دم سائل، حلالا كان أو حراما.

من البواسير، و ليس بشيء فلا تغسله من ثوبك إلا أن تقدره «١».

نعم نسب إلى بعض العامة- و إن لم نقف عليه في كلماتهم- نجاستهما كما التزموا بها في المذى بدعوى خروجها من مجرى النجاسة و «يدفعه»:

ان البواطن لا دليل على تنجسها كما عرفته في محله.

(١) لصحيحة إبراهيم بن أبي محمود قال: سألت أبا الحسن الرضا (ع) عن المرأة وليها «عليها» قميصها أو إزارها يصيبه من بلل الفرج و هي جنب، أتصلى فيه؟ قال: إذا اغتسلت صلت فيهما «٢».

(٢) و تدل عليه صحيحة زرارة المتقدمة.

نجاسة الميتة:

إشارة

(٣) و هو مما لا اشكال فيه، و قد وردت نجاستها في عدة روايات يمكن دعوى تواترها إجمالا و إليك بعضها:
«منها»: ما ورد في السمن أو الزيت أو غيرهما تقع فيه الميتة أو تموت فيه الفأرة أو غيرها من الأمر بإهراقه أو الاستصباح به إذا كان مائعا و إلقائه و ما يليه إذا كان جامدا [٣].

[٣] ورد ذلك في عدة كثيرة من الاخبار منها صحيحة زرارة أو حسنته عن الباقر (ع) قال: إذا وقعت الفأرة في السمن فماتت فيه فان كان جامدا فألقها و ما يليها و كل ما بقى و ان كان ذائبا فلا تأكله و استصبح

(١) المروية في الباب ١٢ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

(٢) المروية في الباب ٥٥ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٤٩٩

.....

و «منها»: ما ورد من الأمر بإعادة الوضوء و غسل الثوب فيما إذا توضع من الماء القليل ثم وجد فيه ميتة [١].
و «منها»: ما ورد في البئر من الأخبار الآمرة بنزحها لموت الفأرة أو الدجاجة و نحوهما أو لوقوع الميتة فيها [٢] فإن النزح و إن لم يكن واجبا حينئذ لعدم نجاسة البئر بملاقاة النجس إلا أن نزح مائها و لو للاستحباب مستند إلى نجاسة ما وقع فيها من الميتة، و منها غير ذلك من الأخبار الكثيرة، و الانصاف أنه لم ترد في شيء من أعيان النجاسات بمقدار ما ورد في نجاسة الميتة من الأخبار كما اعترف بذلك المحقق الهمداني (قده) و من العجيب ما نسب إلى صاحب المعالم (قده) من أن العمدة في نجاسة الميتة هو الإجماع،

به، و الزيت مثل ذلك. و منها غير ذلك من الاخبار المروية في الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به و ٤٣ من أبواب الأطعمة المحرمة من الوسائل.

[١] كموثقة عمار السبابطي عن أبي عبد الله (ع) عن رجل يجد في إنائه فأرة و قد توضع من ذلك الإناء مرارا أو اغتسل منه أو غسل ثيابه و قد كانت الفأرة متسلخة، فقال: إن كان رآها في الإناء قبل أن يغتسل أو يتوضأ أو يغسل ثيابه ثم يفعل ذلك بعد ما رآها في الإناء فعليه أن يغسل ثيابه و يغسل كل ما أصابه ذلك الماء و يعيد الوضوء و الصلاة .. المروية في الباب ٤ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

[٢] كما في صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما (ع) عن البئر تقع فيها الميتة فقال: إن كان لها ريح نزع منها عشرون دلوا .. المروية في الباب ٢٢ من أبواب الماء المطلق. و عن أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله (ع) عما يقع في الآبار، فقال أما الفأرة و أشباهها فينزع منها سبع دلاء إلا- أن يتغير الماء فينزع حتى يطيب .. إلى غير ذلك من الاخبار المروية في الباب ١٧ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٥٠٠

.....

و قصور الأخبار عن إثبات نجاستها، و أعجب من ذلك ما حكى عن صاحب المدارك (قده) من المناقشة في نجاسة الميتة بدعوى: انحصار مدرك القول بنجاستها في الإجماع، و استظهر عدم تمامية الإجماع في المسألة، و خروجها عن وحشة التفرد فيما ذهب إليه نسب القول بطهارة الميتة إلى الصدوق (قدس سره).

لأنه روى مرسلا عن الصادق (ع) أنه سئل عن جلود الميتة يجعل فيها اللبن و الماء و السمن ما ترى فيه؟ فقال: لا بأس بأن تجعل فيها ما شئت من ماء أو لبن أو سمن و تتوضأ منه و تشرب، و لكن لا تصلى فيها «١» و قد التزم في أوائل كتابه أن لا يورد فيه إلا ما يفتى و يحكم بصحته و يعتقد أنه حجة فيما بينه و بين الله تعالت قدرته، و بذلك صح إسناد القول بطهارة الميتة إليه و فيه:

«أولا» أن الدليل على نجاسة الميتة غير منحصر في الإجماع فإن الأخبار في نجاستها كثيرة بل متواترة.

و «ثانيا» إن نجاسة البول مما لا مناقشة فيه عنده (قده) و هي إنما استفيدت من الأمر بغسل ما أصابه، و معه فلما ذا لا يلتزم بنجاسة الميتة في المقام؟ و قد ورد في غير واحد من الأخبار الأمر بغسل ما أصابته الميتة برطوبة.

و أما ما نسبته إلى الصدوق (قده) فالكلام فيه يقع في مقامين:

«أحدهما»: في صحة إسناد القول بالطهارة إلى الصدوق بمجرد نقله ما يقتضى بظاهرة طهارة الميتة.

و «ثانيهما»: في حجية تلك الرواية في حقنا و لو على تقدير عمله (قده) بطبقها.

(أما المقام الأول): فالصحيح عدم تمامية الإسناد، لأن الصدوق

(١) المروية في الباب ٣٤ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ١، ص: ٥٠١

و كذا أجزاءها المبائة (١) منها و ان كانت صغارا

و إن التزم بما نقلناه عنه في أوائل كتابه، و يبعد عدوله عما بنى عليه إلا أن مقتضى ذلك أن تكون الرواية و غيرها مما نقله في كتابه رواية عدل معتبر عنده، و أما الإفتاء على طبقها فلا، لأنه يعتبر في الإفتاء ملاحظة معارضات الرواية و دفع المناقشات الواردة عليها، و ما رواه (قده) معارض بغير واحد من الاخبار و كيف يفتى بكل ما رواه من الاخبار المتعارضة؟ فهل يفتى بالمتناقضين؟

و لعله يرى طهارة الجلود بالدباغة كما هو أحد الأقوال فيها، كما يحتمل ان تكون الجلود المسئول عنها في الرواية جلود ما لا نفس له و قد نقل انها يستعمل في صنع ظروف السمن و الماء و نحوهما و مع هذه الاحتمالات لا يمكن استكشاف عمله بالرواية و حكمه بطهارة الميتة.

(و أما المقام الثاني) فحاصل الكلام فيه ان الرواية ضعيفة لإرسالها فلا يمكن ان يعتمد عليها بوجه و ان كانت معتبرة عند الصدوق (قده) و لعل وجهه ان العدالة عنده (قده) عبارة عن عدم ظهور الفسق و نحن لا نكتفى بذلك في حجية الاخبار بل نرى اعتبار توثيق الرواة. هذا مضافا إلى ان الرواية شاذة في نفسها فلا يمكن العمل بها في مقابل الروايات المشهورة، و على الجملة ان نجاسة الميتة مما لا يعتريه شك.

أجزاء الميتة المبائة:

(١) ان الميتة بعد ما أثبتنا نجاستها فتثبت النجاسة بالفهم العرفي على كل واحد من أجزائها و ان لم تصدق عليها عنوان الميتة عرفا فيد الغنم و ان لم تكن غنما و كذا غيرها من أجزائها إلا ان الدليل بعد ما دل على نجاسة التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ١، ص: ٥٠٢

عدا ما لا تحله الحياة منها (١) كالصوف، و الشعر، و الوبر، و العظم، و القرن،

الميتة فمعناه بحسب الفهم العرفي ان ما في ذلك الجسم محكوم بالنجاسة، و لا دخالة للهيئة التركيبية في نجاستها. كما ان الأمر كذلك في غير الميتة أيضا فإذا حكم الشارع بنجاسة الكلب- و هو حي- فلا يشك العرف في نجاسة كل ماله من الاجزاء، فبنفس ذلك الدليل الذي دل على نجاسة الكلب تثبت نجاسة أجزائه أيضا، و لذا لا مناص من الحكم بنجاسة أجزاء الميتة كنفسها فإذا قطعنا حيوانا نصفين أو أربعة أجزاء- مثلا- دفعة واحدة يحكم بنجاسة كلا النصفين أو الأجزاء لأنها ميتة. و من هنا يظهر انه لا وجه لاستصحاب النجاسة في أجزاء الميتة «أما أولا»: فلمكان الدليل الاجتهادي، فإن نفس ذلك الدليل الذي دل على نجاسة الميتة يقتضى نجاسة أجزائها أيضا من غير حاجة إلى استصحابها.

«و أما ثانيا»: فلأنه أخص من المدعى، لاختصاصه بما إذا حصل الانفصال بعد الموت و أما إذا طرأ كل من الموت و الانفصال دفعة واحدة كما إذا قطعنا الحيوان نصفين فأين هناك نجاسة سابقة ليتمكن استصحابها؟

هذا على ان الاستصحاب في الأحكام الكلية الإلهية غير جار لمعارضته باستصحاب عدم الجعل كما حققناه في محله.

و كيف كان فما حكى عن صاحب المدارك (قده) من المناقشة في نجاسة أجزاء الميتة مما لا وجه له.

ما لا تحله الحياة من الميتة:

(١) ما قدمناه آنفا من الوجه في نجاسة أجزاء الميتة و ان كان يقتضى

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٥٠٣

و المنقار، و الظفر، و المخلب، و الريش، و الظلف، و السن، و البيضة، إذا اكتست (١) القشر الأعلى.

نجاسة جميع أجزائها إلا- ان النصوص الواردة في المقام قد دلت على استثناء ما لا- تحله الحياة من أجزاء الميتة فلا- يحكم عليها بالنجاسة و لا غيرها من أحكام الميتة فيحوز الانتفاع بها على تقدير حرمة الانتفاع بالميتة.

ففى الصحيح عن الحلبي عن أبي عبد الله (ع) قال: لا بأس بالصلاة فيما كان من صوف الميتة، ان الصوف ليس فيه روح «١».

و فى رواية حسين بن زرارة قال: كنت عند أبي عبد الله (ع) و أبى يسأله عن اللبن من الميتة. و البيضة من الميتة، و إنفحة الميتة، فقال: كل هذا ذكى، و قال: «يعنى الكلىنى» و زاد فيه على بن عقبه و على بن الحسن ابن رباط قال: و الشعر و الصوف كله ذكى «٢» و فى رواية صفوان عن الحسين بن زرارة عن أبي عبد الله (ع) قال: الشعر و الصوف و الريش و كل نابت لا يكون ميتا، قال: و سألته عن البيضة تخرج من بطن الدجاجة الميتة، فقال: يأكلها «٣».

و فى صحيحة حريز قال: قال: أبو عبد الله (ع) لزرارة و محمد بن مسلم اللين و اللبأ و البيضة و الشعر و الصوف و القرن و الناب و الحافر و كل شىء يفصل من الشاة و الدابة فهو ذكى و ان أخذته منه بعد ان يموت فاغسله و صل فيه «٤» إلى غير ذلك من الاخبار.

ما يعتبر فى طهارة البيضة:**إشارة**

(١) اشترط الأصحاب (قدس الله أسرارهم) فى الحكم بطهارة البيضة

(١) المرويات فى الباب ٦٨ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) المرويات فى الباب ٦٨ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٣) المرويات فى الباب ٦٨ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٤) المروية فى الباب ٣٣ من أبواب الأطعمة المحرمة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٥٠٤

.....

الخارجة عن الميتة أن تكون مكتسبة بالقشر الغليظ و الكلام فى ذلك

يقع فى مقامين:**إشارة**

«أحدهما»: فيما تقتضيه القاعدة.

و «ثانيهما»: فيما تقتضيه الرواية الواردة في المقام.

(أما المقام الأول) [فيما تقتضيه القاعدة]:

فالصحيح انه لا فرق في طهارة البيضة بين صورتى اكتسائها القشر الأعلى و عدمه، و ذلك لقصور ما دل على نجاسة الميتة عن شمول بيضتها لأن أجزاء الميتة و ان كانت نجسة كنفسها إلا ان أدلة نجاستها غير شاملة لما هو خارج عن الميتة و ان كانت ظرفا لوجوده من غير ان متصل بشيء من أجزاء الميتة فالحكم بطهارة البيضة على وفق القاعدة في كلتا صورتين.

هذا مضافا إلى إطلاق نصوص الاستثناء لأنها دلت على استثناء البيضة من غير تقييدها بما إذا كانت مكتسبة للقشر الغليظ.

و (أما المقام الثاني) [فيما تقتضيه الرواية الواردة في المقام]

□
ففى موثقة غياث بن إبراهيم عن أبي عبد الله (ع) فى بيضة خرجت من است دجاجة ميتة قال (ع) ان كانت اكتست البيضة الجلد الغليظ فلا بأس بها «١» و قد ضعفها صاحبها المدارك و المعالم و تبعهما غيرهما نظرا إلى ان غياث بن إبراهيم بترى و لم يذك بعدلين، و هذه المناقشة انما تتم على مسلكهما من عدم حجية غير الصحاح و اعتبار تذكىة الرواة بعدلين.

و أما بناء على اعتبار خبر الثقة كما هو الصحيح فلا مجال للمناقشة فى سندها لأنها موثقة و غياث بن إبراهيم و ان كان بترى و هم طائفة من الزيدية إلا أن من المحتمل قويا ان يكون ذلك غير الغياث بن إبراهيم التميمى الواقع فى سلسلة السند فى المقام بل لو كان هو هذا بعينه أيضا لم يكن يقدر فى وثاقته. و أما محمد بن يحيى و هو الراوى عن غياث فهو أيضا موثق و ان

(١) المروية فى الباب ٣٣ من أبواب الأطعمة المحرمة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة، ١، ص: ٥٠٥

سواء كانت من الحيوان الحلال أو الحرام (١)

كان مرددا بين محمد بن يحيى الخزاز و محمد بن يحيى الخنعمى إلا أنهما موثقان و أحمد بن محمد يروى عن كليهما.

و كيف كان فلا- إشكال فى سند الرواية، و على هذا لا- مناص من الالتزام بتقييد البيضة بما إذا اكتست القشر الأعلى إلا أن هذا بالإضافة إلى جواز أكلها لأن الرواية ناظرة اليه و من هنا ذكروها فى كتاب الأطعمة و الأشرية و غير ناظرة إلى طهارتها فقد عرفت ان مقتضى القاعدة الأولية و إطلاقات الأخبار المتقدمة طهارة البيضة مطلقا من غير تقييدها بشيء و حيث لا دليل على خلافها فلا يمكن تقييد البيضة باكتساء القشر الغليظ فى الحكم بطهارتها.

نعم لا بد من تقييدها بذلك فى الحكم بجواز أكلها، و قد مر أن البيضة خارجة عن الميتة و أجزاءها تخصصا فهى محكومة بالطهارة بالذات و لا ينافى ذلك و جوب غسل ظاهرها لنجاستها العارضة بملاقاة الميتة مع الرطوبة.

(١) ذهب العلامة (قده) إلى اشتراط حلية الحيوان فى الحكم بطهارة بيضته مستندا فى ذلك إلى ورود جملة من الروايات فى الدجاجة و هى مما يؤكل لحمه، و إلى أن غيرها من المطلقات منصرفة إلى الحيوانات المحللة، فإن ظاهرها هو السؤال عن جواز أكل البيضة، و لا يجوز أكل شيء من أجزاء ما لا يؤكل لحمه.

هذا و لكن الصحيح انه لا فرق فى ذلك بين الحيوانات المحللة و غيرها لأن الأخبار المدعى انصرافها إلى الحيوانات المحللة أو التى وردت فى مثل الدجاجة إنما وردت فى جواز أكل البيضة، و نحن لا نضايق القول باشتراط حلية الأكل فى الحكم بجواز أكلها إلا أن

هذا أجنبي عما نحن بصدده،

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٥٠٦

و سواء أخذ ذلك بجز أو نتف أو غيرهما (١) نعم يجب غسل المنتوف من

إذ الكلام في طهارة البيضة، وقد عرفت ان الحكم بطهارتها لا يتوقف على ورود رواية أصلا، لأنه على طبق القاعدة، و ليس مدركه هو الاخبار حتى يدعى أن ورودها في محل الأكل يوجب تقييد الحكم بطهارة البيضة بما إذا كان من الحيوان الحلال.

عدم اعتبار الجز

(١) نسب إلى الشيخ الطوسي (ره) اعتبار الانفصال بالجز في الصوف و الشعر و الوبر و الريش و نحوها، و إنها إذا انفصلت بالنتف يحكم بنجاستها و الوجه في ذلك أحد أمرين:

«أحدهما»: إن الشعر و الصوف و أمثالهما يستصحب عند انفصاله بالنتف جزء من أجزاء الميتة مما تحله الحياة، و هو غير مستثنى عن نجاسة الميتة.

و «ثانيهما»: رواية الفتح بن يزيد الجرجاني عن أبي الحسن (ع) قال: كتبت إليه أسأله عن جلود الميتة التي يؤكل لحمها ذكيا فكتب (ع) لا ينتفع من الميتة بإهاب و لا عصب، و كلما كان من السخال الصوف - إن جز - و الشعر و الوبر و الانفحة و القرن و لا يتعدى إلى غيرها ان شاء الله «١» فإنها قيدت الحكم في الصوف بما إذا انفصل بالجز. و في كلا الوجهين ما لا يخفى.

(أما الوجه الأول): فلأن استثناء الشعر و الصوف و نحوهما يقتضى استثناء أصولهما المتصلة بهما أيضا عند نتفهما إما لأنها كفروعها مما لا تحله الحياة، و قد دلت صحيحة الحلبي المتقدمة على استثناء ما لا روح فيه،

(١) المروية في الباب ٣٣ من أبواب الأطعمة المحرمة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٥٠٧

رطوبات الميتة و يلحق بالمذكورات الانفحة (١).

و أصول الشعر و الصوف و أخواتهما كذلك، و التأذى بنتفها من جهة اتصالها بما له الحياة لا من جهة انها مما تحله الحياة. و إما لأجل الشك في حلول الحياة لها و الشك في ذلك يكفي في الحكم بطهارتها.

و (أما الوجه الثاني): فلأن غاية ما تقتضيه الرواية المذكورة إنما هو اشتراط الجز في خصوص الصوف في السخال و لا يمكن التعدي عنهما بوجه، فالحكم بالاشتراط على وجه الإطلاق لا - شاهد له هذا. على أنها غير خالية عن القلق و الاضطراب، و مع ذلك كله اشترطت الجز في صوف السخال و هو بحيث إذا نتف انفصل عما فوق الجلد لدقته و لطافته، و لم تشترط ذلك في الشعر الذي يستصحب شيئا من أجزاء الحيوان عند انفصاله بالنتف مضافا الى ضعف سندها فهي غير قابلة للاعتماد. نعم يجب غسل ما انفصل عن الميتة بالنتف، لنجاسته العارضة باتصالها إلا أن النجاسة العرضية غير منافية لطهارته بالذات، و إلى هذا أشير في صحيحة حريز المتقدمة في قوله (ع) و إن أخذته منه بعد أن يموت فاغسله و صل فيه.

الإنفحة و حكمها:

(١) بكسر الهمزة وفتح الفاء- وقد تكسر- و تشديد الحاء و تخفيفها و هي المعروف عند العامة بالمجنبنة و يقال لها في الفارسية «پنیر مایه» و لا إشكال في طهارتها على ما دل عليه غير واحد من الأخبار و إنما الكلام في موضوعها و معناها فهل هي عبارة عن المظروف فحسب و هو المائع المتمائل إلى الصفرة يخرج من بطن الجدى حال ارتضاعه كما هو ظاهر جماعه أو أنها اسم لخصوص الطرف و هو الذى يتكون في الجدى حال ارتضاعه و يصير

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٥٠٨

.....

كرشا بعد أكله العلف أو انها اسم لمجموع الطرف و المظروف؟

تظهر ثمرة الخلاف في الحكم بطهارة كل من الطرف و المظروف على الاحتمالين الأخيرين. أما إذا كانت عبارة عن المجموع فللدلالة الأخبار الواردة في طهارة الإنفحة. و أما إذا كانت عبارة عن الطرف فقط فلأن المتكون في جوفها ليس من أجزاء الميتة و لا هو لاقى شيئاً نجساً فلما ذا يحكم بنجاسته؟ و هذا بخلاف ما إذا كانت عبارة عن المظروف فقط فإنه لا يحكم حينئذ بطهارة طرفها و جلدها. نعم الأخبار الواردة في طهارة الإنفحة تدل بالدلالة الالتزامية على طهارة السطح الداخلى من الجلد أيضاً، لاتصاله بالإنفحة، كما يمكن أن نلتزم بنجاسة داخل الجلد أيضاً و لا نقول بنجاسة ملاقيه بمقتضى ما دل على طهارة المظروف.

و «دعوى»: انا لا نحتاج في إثبات طهارة المائع المظروف إلى التشبث بالأخبار، لأنه أمر خارج عن الميتة و حاله حال البيضة فيحكم بطهارته حيث لا موجب لنجاسته.

«مدفوعة»: بان الأمر و ان كان كما ذكر إلا- أن قياس المقام بالبيضة قياس مع الفارق فان المظروف من قبيل المائعات و لو لا دلالة الروايات على طهارة ما يلاصقه من الجلد بالالتزام لتنجس بملاقاة الطرف لا محالة، لأنه من أجزاء الميتة و هي نجسة بالذات و مع نجاسة المظروف لا يمكن الانتفاع به فى شىء. مع أن الروايات الواردة فى المقام بظاهاها بل بصراحة بعضها «١» دلت على ان الحكم بطهارة الإنفحة انما هو لأجل أن ينتفع بها فى الجبن.

هذا و الصحيح فى المقام ان يقال: أنه لا يسعنا تحقيق مفهوم اللفظة

(١) و هي رواية أبى حمزة الثمالى المروية فى الباب ٣٣ من أبواب الأطعمة المحرمة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٥٠٩

و كذا اللبن فى الضرع (١) و لا ينجس بملاقاة الضرع النجس، لكن الأحوط فى اللبن الاجتناب،

المذكورة إلا- على سبيل الظن و التخمين، و نظن انها اسم لمجموع الطرف و المظروف، لأنها لو لم تكن موضوعة بإزائهما و قلنا باختصاصها للمظروف فحسب فما هو اللفظ الذى وضع فى لغة العرب بإزاء طرفه؟ و من البعيد جدا ان لا يكون للطرف فى لغة العرب اسم موضوع عليه.

و كيف كان إذا لم ندر بما وضعت عليه لفظه الإنفحة و شككتنا فى حكمها فلا مناص من الأخذ بالمقدار المتيقن منها و هو المظروف و ما يلاصقه من داخل الجلد فحسب دون خارجها و هو مشمول لأدلة نجاسة الميتة و أجزائها. و الاستدلال على طهارة الجلد بقاعدة الطهارة من غرائب الكلام لأنه مع دلالة الدليل الاجتهادى على نجاسة الجلد لا يبقى مجال للتشبيث بالأصل العملى.

و مما ذكرناه فى المقام يظهر اختصاص هذا الحكم بانفحة الحيوانات المحللة الأكل. لأن الروايات بين ما ورد فى خصوص ذلك و

بين ما هو منصرف اليه، و أما ما لا يؤكل لحمه كانفحة الذئب و نحوه فلا دليل على طهارتها فلا محالة تبقى تحت عمومات نجاسة الميتة، و بذلك يحكم بنجاسة مطروفها لأنه و ان كان خارجا عن الميتة و أجزائها إلا أنه مائع قد لاقى الميتة فلا محالة يتنجس بها.

اللبن في الضرع:

(١) لدلالة جملة من الاخبار المعتبرة على ذلك كما دلت بدلالاتها الالتزامية على طهارة داخل الضرع أيضا لملاصقته اللبن أو أنه نجس و لكنه

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ١، ص: ٥١٠

.....

غير منجس لملاقيه، و قد ذهب إلى طهارة اللبن الشيخ و الشهيد و صاحب الغنية و الصدوق و غيرهم من الاعلام (قدس الله أسرارهم) بل ادعى الشهيد (قده) ندره القول بالنجاسة و عن الخلاف الإجماع على طهارته، و ذهب جماعة آخرون و منهم العلامة و المحقق و ابن إدريس (قدهم) إلى نجاسته.

و الذى يمكن أن يستدل لهم به وجوه ثلاثة:

«أحدها»: ان نجاسة اللبن هي التي تقتضيه القاعدة أعني منجسية النجس لملاقيه، و حيث ان اللبن لاقى الضرع و هو من أجزاء الميتة فيتنجس لا محالة.

و «ثانيها»: رواية وهب بن وهب عن جعفر عن أبيه (ع) ان عليا سئل عن شاء ماتت فحلب منها لبن فقال: على (ع) ذلك الحرام محضاً (١).

و «ثالثها»: رواية الجرجاني المتقدمة التي دلت على حصر المستثنيات في خمسة و هي الصوف من السخال- ان جز- و الشعر و الوبر و الانفحة و القرن و قال في ذيلها و لا- يتعدى إلى غيرها ان شاء الله. و من الظاهر ان اللبن غير الخمسة المذكورة في الرواية و هذه الوجوه بأجمعها ضعيفة.

«أما الوجه الأول»: فلأن قاعدة منجسية النجس ليست من القواعد العقلية غير القابلة للتخصيص، و انما هي من القواعد التعبدية و هي غير آبية عن التخصيص كما خصصناها في غير اللبن، فإذا وردت رواية صحيحة على طهارة اللبن فلا محالة تكون موجبة لتخصيصها و ليس في ذلك أى محذور.

و «أما الوجه الثاني»: فلأن الرواية ضعيفة جدا فان وهب بن وهب عامى و آية في الكذب بل قيل أنه أكذب البرية فلا يعتمد على روايته أو تحمل على التقية على تقدير صدورهما لذهاب أكثر العامة إلى نجاسة اللبن و الانفحة

(١) المروية في الباب ٣٣ من أبواب الأطعمة المحرمة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ١، ص: ٥١١

.....

و غيرهما مما يخرج من الميتة [١].

و «أما الوجه الثالث»: فلأنها ليست إلا رواية. مطلقة فنقيدها بغير اللبن كما قيدناها بما دل على طهارة بقية المستثنيات. هذا على أنها

أيضا غير منقحة سندا بل و مضطربة متنا، و عليه فالقول بطهارة اللبن هو الأقوى.

و العجب من شيخنا الأنصارى (قده) حيث أنه بعد ما استدل على طهارة اللبن بما يقرب مما قدمناه آنفا استقرب القول بنجاسة اللبن و قواه و حاصل ما أفاده في وجهه أن رواية وهب و إن كانت ضعيفة إلا أنها منجبرة بمطابقتها للقاعدة المتسالم عليها أعني منجسية النجس و موافقة القاعدة جابرة لضعفها.

و أما الروايات الواردة في طهارة اللبن و إن كانت بين صحيحة و موثقة إلا انها مخالفة للقاعدة، و طرح الأخبار الصحيحة المخالفة لأصول المذهب و قواعده غير عزيز إلا أن تعضد بفتوى الأصحاب كما في الانفحة أو بشهرة عظيمة توجب شذوذ المخالف و ليس شيء من ذلك متحققا في المقام فالعمل على رواية وهب هو المتعين.

و هذا من غرائب ما صدر منه (قده) لأين الرواية الضعيفة و إن قيل بانجبارها بعمل الأصحاب نظرا إلى أنهم أهل الخبرة و الاطلاع فعملهم برواية يكشف عن وجود قرينة معها لم تصل إلينا و هي التي دللتهم على صحتها إلا أن انجبار ضعف الرواية بمطابقتها للقواعد التي ليست إلا عبارة عن العموم أو الإطلاق مما لم يقل به أحد و لم يعده هو (قده) من موجبات الانجبار

[١] كالحنابلة و الشافعية و المالكية حيث ذهبوا إلى نجاسة كل ما يخرج من الميتة سوى البيض فإن الأولين ذهبوا إلى طهارته على تفصيل في ذلك، و أما الحنفية فقد ذهبوا إلى طهارة كل ما يخرج من الميتة من لبن و إنفحة و غيرها مما كان طاهرا حال الحياة راجع ج ١ من الفقه على المذاهب الأربعة ص ١٤-١٥.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٥١٢

خصوصا إذا كان من غير مأكول اللحم (١)

في محله. نعم العموم أو الإطلاق في نفسه أمر معتبر إلا أن الاعتبار أمر و انجبار ضعف الرواية به أمر آخر. كما أن دعوى عدم العمل بالروايات الصحيحة المخالفة للقواعد ما لم تعضد بعمل الأصحاب مما لا يمكن المساعدة عليه، فان كسر الرواية الصحيحة بإعراض الأصحاب و إن كان مورد الخلاف بينهم إلا أن كسرها بمخالفة القاعدة مما لا نرى له وجهها، و ليست الروايات الواردة في المقام معرضا عنها عندهم كيف و قد اعتمد عليها جماعة من الأصحاب حيث ذهب أكثرهم إلى طهارة اللبن حتى اعترض الآبي في كشف الرموز على دعوى ابن إدريس «أن النجاسة مذهب المحصلين» بان الشيخين مخالفان و المرتضى و اتباعه غير ناطقين فما أعرف من بقى معه من المحصلين.

و على الجملة الرواية إذا كانت معتبرة في نفسها و لم تكن معرضا عنها عندهم فلا يضرها مخالفتها العموم أو الإطلاق بل القاعدة تقتضى أن تكون الرواية مخصصة للعموم أو مقيدة للإطلاق و تخصيص العمومات بالروايات غير عزيز فالإنصاف أن روايات الطهارة مما لا غبار عليه و لا وجه للقول بنجاسته.

اختصاص الحكم بالحيوان المحلل:

(١) و هل تختص طهارة اللبن بما إذا كان من الحيوانات المحللة؟ قد يقال أن اللبن كالبيضه فكما أن طهارتها غير مختصة بما إذا كانت من الحيوانات المحللة فكذلك الحال في اللبن.

و لكن الظاهر أن اللبن كالإنفحة و تنحصر طهارته بما إذا كان من الحيوانات المحللة، و لا يمكن قياسه بالبيضه لأنها كما مر خارجة من أجراء

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٥١٣

و لا بد من غسل ظاهر الانفحة الملاقى للميتة (١) هذا في ميتة غير نجس العين و أما فيها فلا يستثنى شيء (٢).

الميتة و أدلة نجاستها لا تشمل البيضه من الابتداء. و هذا بخلاف اللبن لأنه و إن كان أيضا خارجا من الميتة إلا أنه لا محالة يتنجس بملاقاة أجزائها لميعانه كالانفحة إلا فيما دلت الرواية على طهارة اللبن، فإنها بالدلالة الالتزامية تدل على عدم منجسيه ما يلاقيه من النجس أو على عدم نجاسته و الرواية إنما دلت على طهارته فيما يؤكل لحمه كالشاة. و أما إطلاق بعض الأخبار فهو منصرف إلى الحيوانات المحللة، لأنها ناظرة إلى الانتفاع بمثل اللبن و الانفحة مطلقا كما هو قوله (ع) لا بأس به و لو من حيث أكله لأنه المنفعة الظاهرة منهما دون بقاء الانتفاعات و هو إنما يسوغ في الحيوان الحلال. (١) ظاهره أن الانفحة عنده (قده) اسم لمجموع الظرف و المظروف و قد عرفت أنه المظنون و عليه لا بد من غسل ظاهرها لنجاستها العرضية الحاصلة من ملاقاة الميتة.

عدم الاستثناء في ميتة نجس العين

(٢) و ذلك لأن الأدلة الدالة على نجاسة أى حيوان كالكلب و الخنزير قد دلت على نجاسة جميع أجزائه فإن شعر الكلب - مثلا - و إن لم يصدق عليه عنوان الكلب إلا أن معروض النجاسة ليس هو الهيئة التركيبية و إنما معروضها كل واحد واحد من أجزائه، و لم يدل دليل على استثناء شيء من أجزاء الحيوانات النجسة. و قد خالف في ذلك السيد المرتضى (قده) و ذهب إلى طهارة شعر التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٥١٤

.....

الكلب و الخنزير بل التزم بطهارة كل ما لا تحله الحياة كالعظم و الوبر و القرن و غيرها. و «فيه»: ان الموت لو لم يكن موجبا للنجاسة فعلى الأقل ليس من مقتضيات الطهارة، و نحن انما التزمنا بطهارة ما لا تحله الحياة من أجزاء الحيوانات الطاهرة بعد موتها من جهة طهارته حال حياتها، و الموت انما يعرض على ماله الحياة و أما ما لا روح فيه - كالجماد - فلا معنى لموته فما لا تحله الحياة من أجزاء الحيوانات الطاهرة باق على طهارته و حاله بعد طرو الموت على الحيوان كحاله قبله و قد ورد [١] ان النبات لا يكون ميتا. و أما الحيوانات النجسة فاجزائها محكومة بالنجاسة من الابتداء و حالها قبل عروض الموت و بعده سياتى لما عرفت من أن الموت ليس من أسباب الطهارة.

و أما صحيحة زرارة عن أبي عبد الله (ع) قال: سألته عن الحبل يكون من شعر الخنزير يستقى به الماء من البئر هل يتوضأ من ذلك الماء؟

قال لا بأس «٢» فلا دلالة لها على عدم نجاسة شعر الخنزير بوجه بل ظاهرها مفروغية نجاسة الحبل عند السائل و لذا كان يسأله (ع) عن حكم التوضؤ بما يستقى به من البئر فعدم البأس إما من جهة عدم انفعال الماء القليل بملاقاة النجس أو من جهة عدم اصابة الحبل أو الماء المتنجس به لماء الدلو و قد تقدم تفصيل الجواب عن هذه الرواية في بحث انفعال الماء القليل «٣».

[١] روى الحسين بن زرارة عن أبي عبد الله (ع) أنه قال الشعر و الصوف و الريش و كل نابت لا يكون ميتا كما تقدم فى ص ٥٠٣.

(٢) المروية في الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(٣) تقدم في ص ١٦٢.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ص: ٥١٥

(مسألة ١) الأجزاء المبانة من الحي مما تحله الحياة كالمبانة من الميتة (١).

الاجزاء المبانة من الحي

(١) قد عرفت ان الميتة نجسة في الشريعة المقدسة بمختلف أدلتها من غير فرق في ذلك بين اتصال أجزائها و انفصالها كما أنها محرمة بمقتضى الآيات و الروايات، و على الجملة للميتة حكمان ضروريان في الفقه و عليه فإذا فرضنا أن الشارع نزل شيئاً منزلة الميتة يترتب عليه كلا الحكمين المتقدمين، لأنهما من الآثار الظاهرة للميتة و ليسا من الآثار النادرة أو الأحكام الخفية في الشرع. هذا و قد يقال ان الميتة عبارة عن كل ما ذهب عنه روحه من دون فرق في ذلك بين نفس الحيوان و أجزائه فكما يقال هذا حيوان ميت كذلك يصح أن يقال: هذه يد ميتة أو رجل كذلك. فلو تمت هذه الدعوى شملت أحكام الميتة للأجزاء المبانة من الحي لصدق انها ميتة.

و لكنها بعيدة عن الانظار العرفية و ان كانت موافقة للذوق و صحيحة بالنظر العقلي أيضا إلا أن أجزاء الميتة ليست عند العرف كنفسها بل الميتة بنظرهم هو الحيوان الذي ذهب عنه روحه فشمول الميتة في مثل قوله سألته عن البئر يقع فيها الميتة فقال .. [١] و قوله (ع) لا تأكل في آيتهم إذا كانوا يأكلون فيه الميتة [٢] للأجزاء المبانة من الحي في غاية الإشكال

[١] كما في صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما (ع) عن البئر يقع فيها الميتة فقال: ان كان لها ريح نزع منها عشرون دلوا و إذا دخل الجنب البئر ينزع منها سبع دلاء. المروية في الباب ٢٢ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

[٢] صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما (ع) قال: سألته عن آية

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ص: ٥١٦

.....

فهذا الوجه غير تام.

و الصحيح أن يقال ان الاخبار الواردة في الصيد [١] و في قطع أليات الغنم [٢] قد دلت على تنزيل الأجزاء المبانة من الحي منزلة الميتة، و لا سيما بملاحظة تعليل الحكم بنجاستها بأنها ميتة كما ورد في صحيحة محمد بن قيس عن أبي جعفر (ع) قال: قال: أمير المؤمنين عليه السلام ما أخذت الحباله من صيد فقطعت منه يدا أو رجلا فذروه فإنه ميت .. «٣»

بل و في نفس اسناد الحكم إلى علي (ع) تلويح إلى ذلك لأن الأجزاء المبانة لو كانت ميتة حقيقة و بالنظر العرفي كميته الحيوان لم يكن وجه لإسناد كونها كذلك إلى علي (ع) إذ الميتة ميتة عند الجميع فمن ذلك يظهر انها ليست ميتة بنظر العرف و انما نزلها على (ع) منزلتها، و بهذا يحكم بنجاستها و حرمتها لأنهما من الآثار الظاهرة للمنزل عليه.

بل الأخبار الواردة في قطع أليات الغنم كالصريحة في نجاستها كقوله (ع)

أهل الكتاب فقال: لا- تأكل في آنتهم إذا كانوا يأكلون فيه الميتة و الدم و لحم الخنزير. المروية في الباب ٥٤ من أبواب الأظعمة المحرمة من الوسائل.

[١] كصحيحه عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله (ع) قال:

ما أخذت الحباله فقطعت منه شيئاً فهو ميت .. وغيرها من الأخبار المروية في الباب ٢٤ من أبواب الصيد من الوسائل.

[٢] كما رواه الصدوق بإسناده الصحيح عن عبد الله بن يحيى الكاهلي قال: سألت رجل أبا عبد الله (ع) و انا عنده عن قطع أليات الغنم فقال لا- بأس بقطعها إذا كنت تصلح بها مالك ثم قال: ان في كتاب علي (ع) ان ما قطع منها ميت لا ينتفع به و غيرها من الاخبار المروية في الباب ٣٠ من أبواب الذبائح من الوسائل.

(٣) المروية في الباب ٢٤ من أبواب الصيد من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٥١٧

إلا الأجزاء الصغار (١) كالثالول و البثور، و كالجلد التي تنفصل من الشفة أو من بدن الأجرع عند الحك و نحو ذلك.

أما تعلم أنها تصيب الثوب و اليد و هو حرام «١» لوضوح أن المراد بالحرمه فيها هي النجاسة للقطع بعدم حرمه إصابة النجس للثوب و اليد.

«بقي الكلام في شيء» و هو ان الجزء إذا انقطع عنه روحه و أنتن إلا أنه لم ينفصل عن البدن فهل يحكم بنجاسته؟

الصحيح عدم نجاسته، لعدم الدليل على ذلك ما لم ينفصل من البدن.

أما الأدلة الواردة في نجاسة الميتة فقد عرفت عدم شمولها للأجزاء المبانة فضلا عن الأجزاء المتصلة و أما روايات الصيد و قطع أليات الغنم فعدم شمولها للأجزاء المتصلة أوضح لاختصاصها بالأجزاء المنفصلة من الحيوان بآلة الصيد أو بالقطع.

استثناء الاجزاء الصغار:

(١) لعدم صدق الميتة على الاجزاء الكبيرة فضلا عن الأجزاء الصغار كما لا تشملها روايات الصيد و قطع أليات الغنم لاختصاصها بالجزء الكبير فلا دليل على نجاستها.

و قد يستدل على ذلك بصحيحه علي بن جعفر عن الرجل يكون به الثالول أو الجرح هل يصلح له أن يقطع الثالول و هو في صلاته، أو ينتف بعض لحمه من ذلك الجرح و يطرحه؟ قال: (ع) ان لم يتخوف

(١) المروية عن حسن بن علي الوشاء في الباب ٣٠ من أبواب الذبائح و الباب ٣٢ من أبواب الأظعمة المحرمة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٥١٨

.....

أن يسيل الدم فلا بأس، و ان تخوف ان يسيل الدم فلا يفعله «١» بتقريب انه (ع) بصدد بيان عدم مانعية الفعل المذكور في الصلاة من جميع الجهات لأنه (ع) لو كان بصدد بيان عدم قادية الفعل المذكور بما هو فعل يسير في الصلاة لم يكن وجه لاشتراطه بعدم

سيلان الدم حينئذ، لأن الفعل اليسير في الصلاة غير قادح لها سواء أسال منه الدم أم لم يسل و هذه قرينه على أنه (ع) كان بصدد نفى مانعية الفعل المذكور من جميع الجهات، و عليه فالرواية تدل على طهارة الثالول لأنه قد يقطعه بيده و هو في الصلاة ثم يطرحه فلو كان الثالول ميتة كان حمله في الصلاة- بأخذه بيده- و لو آنا قليلا مبطلا للصلاة كما ان يده قد تلاقى الثالول و هي رطبة فلو كان ميتة لا وجب نجاسة يده، و نجاسة البدن تبطل الصلاة مع أنه (ع) نفى البأس عنه مطلقا من غير استفعال.

هذا و لا يخفى ان الرواية و ان لم تكن خالية عن الاشعار بالمدعى إلا أنها عريئة عن الدلالة عليه و أن أصر شيخنا الأنصارى (قده) على دلالتها و الوجه فيما ذكرناه ان الرواية ناظرة إلى عدم قادحية الفعل المذكور في الصلاة لأنه فعل يسير، و ليست ناظرة إلى عدم قادحيته من جميع الجهات و اشتراط عدم سيلان الدم: مستند إلى ان تنف الثالول يستلزم سيلانه غالبا و كأنها دلت على أن الفعل المذكور غير مانع عن الصلاة في نفسه إلا أن له لازما تبطل به الصلاة فلا بأس به إذا لم يكن مقارنا معه.

و أما تنف الثالول فلا يلزم ملاقاته اليد رطبة لإمكان إزالته بخرقه أو بقرطاس أو بأخذه باليد مع بيوستها و لو صدق عليه حمل الميتة- و لو آنا ما- أمكن أن يقال بعدم قدحه في الصلاة، لأن بطلانها بحمل الميتة

(١) المروية في الباب ٦٣ من أبواب النجاسات و في الباب ٢ و ٢٧ من أبواب قواطع الصلاة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٥١٩

(مسألة ٢) فأرة المسك (١) المبانة من الحي طاهرة على الأقوى، و إن كان الأحوط الاجتناب عنها.

ليس من المسلمات، و إنما المتيقن منه قدح لبس الميتة و لو في شسع. و أما حمل الميتة بما لا يتستر به فقدحه غير متسالم عليه فالصحيح أن يستدل على طهارة الثالول و أشباهه بما ذكرناه و تجعل الصحيحة مؤيدة للمدعى.

فأرة المسك:

(١) أعنى الجلدة و هي قد تكون من المذكى و اخرى من الميتة و ثالثة من الحي.

«أما فأرة المذكى»: فلا إشكال في طهارتها لأنها كبقية أجزاء الطبي عند تذكيتها.

و «أما فأرة الحي»: فقد وقع الخلاف في طهارتها بين الأصحاب و لعل الوجه في نجاستها ان الفأرة من الاجزاء المبانة من الحي و هي كالميتة نجسة.

و يدفعه: ان مدرك الحكم بنجاسة الجزء المبان منحصر في روايات أليات الغنم و ما أخذته الجباله من الصيد كما مر و هي مختصة بموردها.

و شمولها لمثل الفأرة مما ينفصل عن الحي بنفسه و يعد من ثمرته- كما في الأشجار- بعيد غايته بل الظاهر ان الغالب أخذ المسك من الفأرة المنفصلة من الحي و هو الذى تلتقطه سكنة البوادي في البادية. و أما غيره من الأقسام كما يؤخذ من دم الطبي حين ذبحه و يختلط بروثه فهو قليل غايته، فالصحيح في هذه الصورة أيضا طهارة الفأرة كما ذهب إليه العلامة و الشهيد (قدهما) لما عرفت من انه لا إطلاق و لا عموم في الروايات المتقدمة حتى يتمسك به في المقام.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٥٢٠

.....

و «أما الفأرة المأخوذة من الميتة»: فالصحيح أنها نجسة، لأنها كبقية أجزاء الميتة و هي نجسة كما أن الدم المتكون فيها كذلك، لأنه من أجزاء الميتة اللهم إلا أن يقال ان الدم المتكون فيها كان محكوما بالطهارة حال حياة الحيوان، و كل جزء حكم عليه بالطهارة حال حياته مما لا تحله الحياة فهو محكوم بطهارته بعد موته أيضا، و عليه فالدم المذكور طاهر دون جلده.

و «دعوى»: انها مما لا تحله الحياة فحالتها حال الصوف و أشباهه.

«ظاهرة الفساد»: لأنها كبقية جلود الحيوانات مما تحله الحياة فلا وجه لطهارتها. إلا أن يقال أن الفأرة بالإضافة إلى الطبي نظير البيضة بالنسبة إلى الدجاجة فكما انها تتكون في جوف الدجاجة من دون ان تعد من أجزائها كذلك الحال في الفأرة بعينها فلا تكون من أجزاء الميتة.

ثم انه إذا قلنا بنجاسة فأرة الميتة و لم يكن المسك المتكون فيها منجمدا حال حياة الطبي فلا محالة يتنجس مسكها إلا انها نجاسة عرضية و انما نشأت من ملاقات الميتة و ان لم يمكن تطهيره. و هذا بخلاف ما إذا كان مسكها منجمدا حال حياته لانه طاهر في ذاته و تزول نجاسته العرضية الناشئة من ملاقات الفأرة الرطبة النجسة بتطهيره. هذا كله فيما تقتضيه القاعدة.

و أما بالنظر إلى النص الوارد في المقام ففي صحيحه على بن جعفر عن أخيه موسى (ع) قال: سألته عن فأرة المسك تكون مع من يصلى و هو في جيبه أو ثيابه فقال: لا بأس بذلك «١» و استدل بها في المدارك على طهارة مطلق الفأرة سواء انفصلت من الطبي في حياته أم أخذ من المذكي أو من الميتة لإطلاق قوله (ع) لا بأس به و هو ملازم لطهارة الفأرة.

و الاستدلال بها يتوقف على عدم جواز حمل النجس أو خصوص الميتة

(١) المروية في الباب ٤١ من أبواب لباس المصلى من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ١، ص: ٥٢١

.....

في الصلاة، و هو في حيز المنع لجواز حمل النجس بل و حمل الميتة في الصلاة كما يأتي في محله فعدم البأس بحمل الفأرة في الصلاة لازم أعم لطهارتها. هذا مع الإغماض عن انصراف الفأرة إلى ما هو المتداول الكثير منها خارجا و هو الفأرة التي تلقيها الطيبة في حياتها كما مر، فإذا لا تشمل الصحيحة لما يؤخذ من الميتة.

و ذهب كاشف اللثام إلى نجاسة مطلق الفأرة إلا الفأرة المأخوذة من المذكي فإنها طاهرة كغيرها من اجزائه بخلاف ما أخذ من الميتة أو أسقطه الطبي حال حياته، و استدل على ذلك بصحيحه عبد الله بن جعفر قال:

كتبت إليه - يعني أبا محمد (ع) - يجوز للرجل أن يصلى و معه فأرة المسك؟

فكتب لا بأس به إذا كان ذكيا «١» حيث دلت على ان الطبي إذا لم يكن ذكيا سواء أ كان حيا أم ميتا ففي الصلاة في فأرة مسكه بأس، و ليس هذا إلا لكون الفأرة ميتة نجسة.

و «دعوى»: أن المنع عن الصلاة في شيء أعم من نجاسته «و ان كانت صحيحة» كما في الحرير و بعض أجزاء ما لا يؤكل لحمه من الحيوان إلا ان المنع في المقام لا يحتمل استناده إلى غير النجاسة. و الاستدلال بهذه الصحيحة على مدعى كاشف اللثام يبتنى على أمرين:

«أحدهما»: ان يكون ضمير كان راجعا إلى الطبي.

و «ثانيهما»: ان يكون المذكي في قبال كل من الحي و الميت لا في مقابل خصوص الميتة و كلاهما ممنوع.

«أما الأول»: فلأنه لم يسبق ذكر من الطبي في الرواية فيحتمل رجوع الضمير إلى الفأرة باعتبار انها مما مع المصلى فيصح تذكير الضمير

بهذا الاعتبار و الرواية على هذا تدل على ان الفأرة قسمان: قسم طاهر

(١) المروية في الباب ٤١ من أبواب لباس المصلي من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٥٢٢

نعم لا إشكال في طهارة (١) ما فيها من المسك.

بالذات و هو المذكى و قسم نجس كذلك و هو غير المذكى. و قد عرفت نجاسة فأرة الميتة.

و «أما الثانى»: فلأن الظاهر ان الذكى فى مقابل الميتة فحسب لأن المذكى و الميتة قسمان للحيوان الذى زهق روحه و أما الحى فهو خارج عن المقسم لا أنه داخل فى قسم غير المذكى فلا دلالة للرواية على نجاسة فأرة الحى و غاية ما يستفاد منها نجاسة فأرة الميتة و قد بينا ان نجاستها على طبق القاعدة من غير حاجة فى ذلك إلى النص.

أقسام المسك:

إشارة

(١) نقل شيخنا الأنصارى (قده) عن التحفة ان للمسك أقساما أربعة:

«أحدها»: المسك التركى

و هو دم يقذفه الطبى بطريق الحيض أو البواسير فينجمد على الأحجار و لم يتأمل (قده) فى الحكم بنجاسة هذا القسم لأنه دم منجمد و غاية الأمر أنه ذو ريح طيبة و «دعوى»: ان الدم قد استحال بالانجماد «مدفوعة»: بأن الجمود فيه كانجماد سائر الدماء مما لا يوجب الاستحالة كما ان التعطر لا يوجبها.

و «ثانيهما»: المسك الهندى

و هو دم يؤخذ بعد ذبح الطبى و يختلط مع روثه فيصير أصفر اللون أو أشقر و قد الحق (قده) هذا القسم بالقسم السابق و حكم بنجاسته أيضا، لأنه دم مختلط بشيء آخر، و دعوى الاستحالة فى هذا القسم أضعف من سابقه لأن مجرد خلط شيء بشيء لا يقتضى الاستحالة بوجه.

و «ثالثها»: دم يجتمع فى سره الطبى بعد صيده

يحصل بشق

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٥٢٣

و أما المبائة من الميت ففيها إشكال (١)

موضع الفأرة و تغميز أطراف السرة حتى يجتمع فيها الدم و يجمد و قال (قده) أنه طاهر مع تذكىة الطبى و نجس لا معها.

و «رابعها»: دم يتكون في فأرة الظبي بنفسه

ثم تعرض للموضع حكةً ينفصل بسببها الدم مع جلده و قد حكم بطهارته، و الأمر كما افاده و ذلك للإجماع و السيرة القطعية المستمرة، و لصحيفة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع) قال: كانت لرسول الله (ص) ممسكة إذا هو توضأ أخذها بيده و هي رطبة، فكان إذا خرج عرفوا أنه رسول الله (ص) برائحته «١».

و المتيقن من المسك هو القسم الأخير و الحكم بطهارته إما لتخصيص ما دل على نجاسة الدم مما له نفس سائلة - كما إذا كان المسك عبارة عن الدم المنجمد - و إما من باب التخصيص بناء على ما ذكره بعضهم من ان أجزاء المسك عند تحليله غير الاجزاء الدموية و ان كانت الاجزاء المسكية متحققة في دم الظبي إلا انها إذا وصلت إلى الفأرة افرت عن الاجزاء الدموية لاشتمال الفأرة على آلة الافراز، إلا ان تحقيق ذلك مما لا يترتب عليه ثمره عملية، لأنه محكوم بالطهارة على كل حال.

كما ان القسم الثالث أيضا كذلك فيما إذا كان اجتماع الدم في الفأرة حال حياة الظبي ثم ذبح، لأنه حينئذ من الدم المتخلف و هو طاهر. و لا - إطلاقاً - لما دل على طهارته حتى يتمسك به في الحكم بطهارة سائر الأقسام نعم لو ثبت دعوى الاستحالة حكمنا بطهارة الجميع و لكن عرفت فسادها فسائر الأقسام من المسك محكوم بالنجاسة لأنه دم فتشمله أدلة نجاسته.

(١) عرفت الوجه في ذلك آنفاً.

(١) المروية في الباب ٥٨ من النجاسات و في الباب ٤٣ من أبواب لباس المصلي من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٥٢٤

و كذا في مسكها (١). نعم إذا أخذت من يد المسلم يحكم بطهارتها (٢) و لو لم يعلم أنها مبانة من الحي أو الميت.

(١) فيما إذا لم ينجمد مسكها حال حياة الظبي لنجاسته العرضية الحاصلة حينئذ بملاقاة الميتة و هذا بخلاف ما إذا كان جامداً كما عرفت تفصيله.

صور الشك في طهارة الفأرة**إشارة**

(٢) لا بد من التعرض إلى صور الشك في طهارة الفأرة و نجاستها لتمييز موارد الحاجة إلى يد المسلم أو غيرها من أمارات التذكية عما لا حاجة فيه إلى أماراتها فنقول: صور الشك في ذلك ثلاث:

«الاولى»: ان يشك في أن الفأرة من الحي أو المذكي أو أنها من الميتة مع الشك في حياة الظبي الذي أخذت منه الفأرة.

«الثانية»: الصورة مع العلم بموت الظبي في زمان الشك.

«الثالثة»: ان يعلم بأخذ الفأرة بعد موت الظبي و يشك في أن موته هل كان مستندا إلى التذكية أم إلى غيرها؟.

فعلى مسلك كاشف اللثام أعني القول بنجاسة فأرة غير المذكي يحكم بنجاستها في جميع الصور الثلاث للشك في وقوع التذكية على الظبي و مقتضى أصالة عدم التذكية بنجاسة الفأرة إلا فيما إذا كانت هناك اماره على التذكية من يد المسلم أو غيرها، لأنها حاكمه على استصحاب عدمها فعلى مسلكه (قده) تمس الحاجة إلى أمارات التذكية في جميع الصور الثلاث. و أما على ما سلكتناه و هو التفرقة بين فأرة الحي و المذكي و بين فأرة الميتة فيختلف الحكم و الحاجة إلى أمارات التذكية باختلاف صور المسألة.

«أما الصورة الأولى»:

فحيث لا نعلم فيها إلا بحدوث أمر واحد

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٥٢٥
(مسألة ٣) ميتة ما لا نفس له طاهرة (١) كالوزغ، و العقرب،

و هو انفصال الفأرة عن الظبي و لا- علم لنا بموته لاحتمال بقائه على الفرض فاستصحاب حياة الظبي إلى زمان انفصال الفأرة بلا معارض و لا- حاجة في إثبات طهارتها في هذه الصورة إلى يد المسلم أو غيرها من أمارات التذكية فإنها كانت أم لم تكن يحكم بطهارة الفأرة بالاستصحاب.

«و أما الصورة الثانية»:

و هي التي علمنا فيها بموت الظبي و شككنا في أن الفأرة هل أخذت منه بعد موته أو قبله فلا حاجة فيها أيضا إلى إثبات الطهارة بقيام امارة على التذكية، لأن في هذه الصورة حادثين أحدهما موت الظبي و ثانيهما انفصال الفأرة منه و هما مسبوقان بالحياة و الاتصال و استصحاب كل من الحياة و الاتصال إلى زمان ارتفاع الآخر معارض بمثله فيتساقطان و يرجع إلى قاعدة الطهارة مطلقا سواء علمنا بتأريخ أحدهما أم جهل كلا التاريخين.

و «أما الصورة الثالثة»:

التي علمنا فيها بأخذ الفأرة بعد موت الظبي و ترددنا في استناد موته إلى التذكية فيحكم فيها بعدم كون الفأرة من المذكي لأصالة عدم وقوع التذكية على الظبي المأخوذة منها الفأرة، فيترتب عليها جميع آثار غير المذكي و منها النجاسة- على المشهور- إلا إذا أخذت من يد المسلم فإنها أمارة شرعية على التذكية في الجلود و هي حاكمة على أصالة عدمها، فعلى ما سلكتاه في المقام لا نحتاج في الحكم بطهارة الفأرة إلى أمارات التذكية إلا في الصورة الأخيرة.

ميتة ما لا نفس له:**الكلام في هذه المسألة يقع في مقامين:****إشارة**

(١) «أحدهما»: في كبرى طهارة الميتة مما لا نفس له.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٥٢٦

و الخنفساء. و السمك، و كذا الحية، و التمساح، و إن قيل بكونهما ذا نفس لعدم معلومية ذلك. مع أنه كان بعض الحيات كذلك لا يلزم الاجتناب عن المشكوك كونه كذلك.

و «و ثانيهما»: في بعض صغرياتها مما وقع الكلام في أن له نفسا سائلة أو لا نفس له.

(أما المقام الأول) [في كبرى طهارة الميتة مما لا نفس له]:

فلم يستشكل أحد فيما نعلمه من الأصحاب في طهارة الميتة من كل حيوان محكوم بالطهارة حال حياته إذا لم تكن له نفس سائلة، و تدل عليها جملة كثيرة من الأخبار.

«منها»: موثقة حفص بن غياث عن جعفر بن محمد عن أبيه (ع) قال: لا يفسد الماء إلا ما كانت له نفس سائلة «١» لأن الميتة هي القدر المتيقن منها، لأنها إما مختصة بالميتة نظرا الى ان الإفساد و عدمه مضافان فيها الى الذات، أعنى ذات الحيوان الذى له نفس أو لا نفس له أو انها أعم فتشمل الميتة و كل ما يضاف إليها من دمها و بولها و غيرها كما استظهرناه سابقا.

و «منها»: موثقة عمار الساباطى عن أبى عبد الله عليه السلام قال:

سئل عن الخنفساء و الذباب و الجراد و النملة و ما أشبه ذلك يموت فى البئر و الزيت و السمن و شبهه قال: كل ما ليس له دم فلا بأس «٢».

و «منها»: ما عن أبى بصير فى حديث: و كل شىء وقع فى البئر ليس له دم مثل العقرب و الخنافس و أشباه ذلك فلا بأس «٣» و منها

(١) المرويتان فى الباب ٣٥ من النجاسات و فى الباب ١٠ من أبواب الأستار من الوسائل.

(٢) المرويتان فى الباب ٣٥ من النجاسات و فى الباب ١٠ من أبواب الأستار من الوسائل.

(٣) المروية فى الباب ١٧ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٥٢٧

.....

غير ذلك من الأخبار.

إلا- أنهم اختلفوا فى الوزغ بعد تسليم انه مما لا نفس له، و لكن هذا الخلاف غير راجع الى ما قدمناه من كبرى طهارة الميتة مما لا نفس له و انما هو مستند الى الخلاف فى طهارة الوزغ حال حياته و نجاسته و الكبرى المسلمة تختص بحيوان محكوم بالطهارة حال حياته دون الحيوانات النجسة و ان لم يكن لها نفس سائلة، و هذا نظير ما قدمناه فى الشعر و الصوف و غيرها مما لا تحله الحياة و ذكرنا أنها طاهرة من كل حيوان ميت كان محكوما بالطهارة فى حياته دون ما كان نجسا.

و كيف كان فقد ذهب جماعة إلى نجاسة الوزغ و زادوا بذلك نجاسة على الأعيان النجسة. بل عن بعضهم نجاسة الثعلب و الأرنب و الفأرة أيضا إلا أنا نتكلم فى خصوص الوزغ هنا بمناسبة عدم كونه ذا نفس سائلة فنقول:

نسب القول بنجاسة الوزغ الى الشيخ و الصدوق و ابن زهرة و سلال و غيرهم (قدهم) و اعتمدوا فى ذلك على روايات ثلاث:

«الاولى»: ما رواه الشيخ فى الصحيح عن معاوية ابن عمار قال:

سألت أبا عبد الله (ع) عن الفأرة، و الوزغ تقع فى البئر قال: ينزح منها ثلاث دلاء «١» بتقريب أن الأمر بالنزح ظاهر فى وجوبه و وجوب النزح ظاهره الإرشاد إلى نجاسة الوزغ و الفأرة. لبعده كونه تعبدا صرفا.

«الثانية»: رواية هارون بن حمزة الغنوى عن أبى عبد الله (ع) قال: سألت عن الفأرة و العقرب و أشباه ذلك يقع فى الماء فيخرج حيا هل يشرب من ذلك الماء و يتوضأ منه؟ قال: يسكب منه ثلاث مرات، و قليله و كثيره بمنزلة واحدة، ثم يشرب منه و يتوضأ منه، غير الوزغ فإنه

فإنه

(١) المروية فى الباب ١٩ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٥٢٨

.....

لا ينتفع بما يقع فيه «١» و ظاهرها ان عدم جواز الانتفاع به مستند إلى نجاسة الوزغ.
«الثالثة»: رواية الفقه الرضوي: فإن وقع في الماء وزغ أهريق ذلك الماء .. «٢» لأنها كسابقتها ظاهرة في أن الأمر بالإهراق إرشاد إلى نجاسة الوزغ الموجبة لنجاسة الماء.
و لكن الصحيح طهارة الوزغ و لا يمكن المساعدة على شيء مما استدل به على نجاستها.
أما الروايتان الأخيرتان فلضعفهما [٣].

و أما صحيحة معاوية فلأن ظهورها في نجاسة الوزغ و ان كان غير قابل للإنكار إلا أنه لا مناص من رفع اليد عن ظاهرها بصحيحة على بن جعفر عن أخيه (ع) قال سألته عن العظاية و الحية و الوزغ يقع في الماء فلا يموت أ يتوضأ منه للصلاة؟ قال: لا بأس به .. «٤» و بها تحمل الصحيحة المتقدمة على التنزه لاشتمزاز النفس عن الماء الذي وقع الوزغ فيه و كذا الحال في الروايتين الأخيرتين على تقدير صحة سندهما.

هذا و مع الإغماض عن ذلك و فرض التعارض بين ما دل على نجاسة

[٣] الوجه في تضعيف الرواية الثانية هو عدم توثيق يزيد بن إسحاق الواقع في سندها في الرجال و لكن الرجل ممن وقع في أسانيد كامل الزيارات و مقتضى ذلك هو الحكم بوثاقته و معه تصبح الرواية صحيحة لا محالة.

(١) المروية في الباب ٩ من الأستار و ١٩ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(٢) ص ٥ سطر ٢٨.

(٤) المروية في الباب ٣٣ من النجاسات و ٩ من أبواب الأستار من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٥٢٩

.....

□
الوزغ و طهارته فالمرجع هو صحيحة الفضل أبي العباس الدالة على طهارة كل حيوان ما عدا الكلب قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن فضل الهرة و الشاة و البقرة و الإبل و الحمار و الخيل و البغال و الوحش و السباع فلم أترك شيئاً إلا سألته عنه فقال: لا بأس به حتى انتهيت الى الكلب فقال رجس نجس لا تتوضأ بفضله و أصيب ذلك الماء و اغسله بالتراب أول مرة ثم بالماء «١» هذا كله في المقام الأول.

و (أما المقام الثاني) [في بعض صغرياتها مما وقع الكلام في أن له نفساً سائلة أو لا نفس له]:

فقد قالوا ان الحية و التمساح مما لا نفس له كبقية الحيوانات البحرية و حشرات الأرض و أنكره بعضهم و ادعى انهما مطلقاً أو بعض أقسام الحية ذو نفس سائلة فإن ثبت شيء من الدعويين فهو، و إلا فعلى ما سلكناه في محله من جريان الأصل في الاعدام الأزلية يحكم بطهارة ميتتها، لأن حملة من الأخبار المعتبرة دلت على طهارة ميتة ما لا نفس له كما قدمناها و هي مخصصة لعموم ما دل على نجاسة الميتة فالخارج عن العام عنوان عدمي - و هو ما لا نفس له - و الباقي تحته معنون بعنوان وجودي - أعنى ما له نفس سائلة - و

مقتضى أصالة عدم كون المصداق المشتبه مما له نفس سائلة طهارة ميتته بعد ما ثبت في محله من عدم جواز التمسك بالعام في الشبهات المصدقية.

و الفارق بين ما نحن فيه و غيره مما يتمسك فيه بأصالة العدم الأزلي في المصداق المشتبه لإدراجه تحت العموم هو أن الخارج عن العام في المقام عنوان عدمي و الباقي معنون وجودي و معه ينتج الأصل الجارى في العدم الأزلي إدراج الفرد المشتبه تحت الخاص، و هذا بخلاف ما إذا كان الخارج عنوانا وجوديا و الباقي معنونا بعنوان عدمي فإن معه تنعكس الحال،

(١) المروية في الباب ١ من الأستار و ١١ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٥٣٠

(مسألة ٤) إذا شك في شيء أنه من أجزاء الحيوان أم لا فهو محكوم بالطهارة (١) و كذا إذا علم أنه من الحيوان، لكن شك في أنه مما له دم سائل أم لا.

(مسألة ٥) المراد من الميتة (٢) أعم مما مات حتف أنفه أو قتل أو ذبح على غير الوجه الشرعى.

فالأصل الجارى في العدم الأزلي يثبت أن الفرد المشتبه داخل في حكم العام.

و أما على مسلك من لا يرى جريان الأصل في الاعدام الأزلية فالأمر في الموارد المشكوكة أيضا كما عرفت لقاعدة الطهارة بعد عدم جواز التمسك بالعام في الشبهات المصدقية و هكذا الكلام في كل مورد شككنا في انه مما له نفس أو لا نفس له و لو من أجل ترده بين حيوانين أحدهما ذو نفس سائلة أو ترده بين كونه من الحيوان أو من غيره كما إذا لم ندر أن المطروح في الطريق جلد أو غير جلد.

(١) لأصالة عدم كونه من أجزاء الحيوان أو عدم كونه من أجزاء ماله نفس سائلة أو لأصالة الطهارة كما مر.

المراد من الميتة:

(٢) لا يراد بالميتة فيما يترتب عليها من الاحكام ما زهق روحه و انتهت حياته، لأن ما زهق روحه بالأسباب الشرعية غير محكوم بحرمه الأكل و النجاسة و غيرهما من أحكام الميتة كما لا يراد بها ما مات حتف أنفه بانقضاء قواه الموجبة لحياته، لعدم اختصاص أحكام الميتة بذلك و شمولها لما مات بمثل الخنق و أكل السم و نحوهما من أسباب الموت. بل المراد بها أمر آخر متوسط بين الأمرين السابقين و هو ما مات بسبب غير شرعى و يعبر عنه بغير

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٥٣١

.....

المذكى سواء مات حتف أنفه أم بسبب آخر غير التذكية و لعل هذا مما لا خلاف فيه.

و قد استشهد شيخنا الأنصارى (قده) على ذلك بأمر:

«منها»: موثقة سماعاً إذا رميت و سميت فانتفع بجلده و أما الميتة فلا «١» حيث جعلت الميتة في مقابل المذكى - أعنى ما رمى و سمى.

و يمكن أن يستشهد عليه أيضا بما تقدم «٢» من الاخبار الناهية عن أكل ما تقطعه الجبال و عن الانتفاع بما تقطع من أليات الغنم معللا

بأنها ميتة حيث أطلقت الميتة فيها على ما لم تقع عليه الذكاة شرعا وهذا كله واضح.
وانما الكلام في ان النجاسة و حرمة الأكل و غيرهما من الاحكام هل هي مرتبة على عنوان الميتة أو ان موضوعها هو ما لم يذك
شرعا؟ لأن الميتة و غير المذكي و ان كانا متلازمين واقعا و لا ينفك أحدهما من الآخر في مقام الثبوت لأن الميتة و المذكي من
الضدين لا ثالث لهما فان ما زهق روحه إما أن يستند موته إلى سبب شرعي فهو المذكي و إما أن يستند إلى سبب غير شرعي فهو
الميتة إلا ان ما لم يذك عنوان عدمي و الميتة عنوان وجودي و هما مختلفان في الاعتبار و فيما يترتب عليهما من الاحكام.
و تظهر الثمرة فيما إذا شككنا في لحم أو جلد أنه ميتة أو مذكي فإنه على تقدير ان الاحكام المتقدمة مرتبة على عنوان ما لم يذك
يحكم بنجاسته و حرمة أكله و غيرهما من الاحكام باستصحاب عدم تذكيتة و هذا بخلاف ما إذا كانت مرتبة على عنوان الميتة لأنها
عنوان وجودي لا يمكن إحرازه

(١) المروية في الباب ٤٩ من النجاسات و ٣٤ من أبواب الأطعمة المحرمة من الوسائل.

(٢) في ص ٥١٦-٥١٥.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٥٣٢

.....

بالاستصحاب إذ لا حالة سابقة له.

و خالف في ذلك صاحب المدارك (قده) فإنه بنى على ان الاحكام المتقدمة مرتبة على عنوان ما لم يذك و مع هذا أنكر جريان
استصحاب عدم التذكية لإثبات النجاسة و غيرها من الاحكام عند الشك في التذكية، و ذكر في وجه منعه أمرين:
«أحدهما»: ان الاستصحاب غير معتبر رأسا و على تقدير اعتباره فهو انما يفيد الظن، و لا تثبت النجاسة إلا بالعلم أو بالبينه لو سلم عموم
أدلتها، فإنه مورد الكلام عنده (قده).

و «ثانيهما»: ما ورد في بعض الروايات من قوله (ع) ما علمت أنه ميتة فلا تصل فيه «١» و قوله (ع) و صل فيها حتى تعلم أنه ميتة بعينه
«٢» لدلالته على ان النجاسة و سائر الأحكام المتقدمة إنما تترتب على ما علم انه ميتة.

و «يدفعه»: ان الاستصحاب و ان لم يكن معتبرا في الأحكام الكلية الإلهية على ما اخترناه في محله إلا- أن أدله اعتباره غير قاصرة
الشمول للشبهات الموضوعية بوجه. و دعوى: انه لا- يفيد غير الظن من غرائب الكلام لأن اعتباره غير منوط بإفادة الظن فتثبت به
النجاسة و غيرها من الاحكام، فان المدار في ثبوت حكم بشيء على العلم بحجية ذلك الشيء لا على العلم بالحكم.

و أما الروايتان المتقدمتان فلا دلالة لهما على ما يرومه، لأن غاية ما يستفاد منهما أن العلم بالميتة قد أخذ في موضوع الحكم بالنجاسة
و حرمة الأكل و غيرهما من الأحكام فحالها حال سائر المحرمات التي أخذ العلم في

(١) و هما خبر على بن أبي حمزة و صحيحة الحلبي المرويتان في الباب ٥٠ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) و هما خبر على بن أبي حمزة و صحيحة الحلبي المرويتان في الباب ٥٠ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٥٣٣

.....

موضوعها كما في قوله (ع) كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام «١» إلا أنه علم طريقى قد أخذ في موضوع الأحكام المتقدمة

منجزا للواقع لا- موضوعا لها نظير أخذ التبيين في موضوع وجوب الصوم في قوله عز من قائل «كُلُوا وَاشْرَبُوا حَيْثُ يَبَيِّنَ لَكُمْ الْحَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْحَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ» (٢).

وقد أسلفنا في محله ان الاستصحاب بأدلة اعتباره صالح لأن يقوم مقام العلم الطريقي كما تقوم مقامه البينة والأمارات، ولو لا ذلك لم يمكن إثبات شيء من المحرمات الشرعية بالاستصحاب ولا بالبينة لفرض أخذ العلم بها في موضوعها.

ويمكن أن يقال: ان الروايتين ولا سيما صحيحة الحلبي إنما وردتا في مورد وجود الامارة على التذكية ولا اشكال معه في الحكم بالطهارة والتذكية حتى يعلم خلافها، و اين هذا من اعتبار العلم في موضوع الحرمة والنجاسة وغيرهما من أحكام الميتة. فالمتحصل انه لا إشكال في جريان استصحاب عدم التذكية على تقدير كون الأحكام المتقدمة مترتبة على عنوان غير المذكى عند الشك في التذكية إذا عرفت ذلك فنقول:

ان حرمة الأكل وعدم جواز الصلاة حكمان مترتبان على عنوان غير المذكى وذلك لقوله تعالى «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ .. وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ» (٣).

وموثقة ابن بكير حيث ورد في ذيلها فان كان مما يؤكل لحمه فالصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه وكل شيء منه جائز إذا علمت أنه ذكي وقد

(١) بينا مواضعه في ص ٣١٣ فليراجع.

(٢) البقرة ٢: ١٨٧.

(٣) المائدة ٥: ٣.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٥٣٤

.....

ذكاه الذبح (١).

وموثقة سماعه المتقدمة: إذا رميت وسميت فانفع بها أي إذا ذكيتها و عليه إذا شككنا في تذكية لحم أو جلد ونحوهما نستصحب عدم تذكيتها ونحكم بحرمة أكله وعدم جواز الصلاة فيه.

وأما النجاسة و حرمة الانتفاع على تقدير القول بها فهما من الآثار المترتبة على عنوان الميتة حيث لم يبق دليل على ترتبها على عنوان غير المذكى و معه لا يمكن إثباتها عند الشك في التذكية، و يكفينا في ذلك.

«أولاً»: الشك في أن موضوعهما هل هو الميتة أو ما لم يذك فلا يمكن إثباتهما باستصحاب عدم التذكية فيرجع حينئذ إلى قاعدة الطهارة.

و «ثانياً»: تصريح بعض أهل اللغة كالفيومي في مصباحه على أن الميتة ما مات بسبب غير شرعي و معه إذا شككنا في تذكية لحم- مثلاً- لا- يمكن إثبات نجاسته و حرمة الانتفاع به بأصالة عدم التذكية لعدم كونهما من آثار ما لم يذك، فلا أثر لها في نفسها و إجرائها لإثبات عنوان الميتة أعنى ما مات بسبب غير شرعي من أوضح أنحاء الأصول المثبتة، لأنه من إثبات أحد الضدين بنفي الآخر.

بل لو فرضنا جريان أصالة عدم التذكية لإثبات الميتة عارضها استصحاب عدم موته بسبب غير شرعي لإثبات تذكيتها هذا.

وقد ذهب شيخنا الهمداني (ره) إلى أن النجاسة من آثار عدم التذكية و استدلل عليه بمكاتبة الصيقل قال: كتبت إلى الرضا (ع) إني أعمل أعماد السيوف من جلود الحمر الميتة فتصيب ثيابي، فأصلى فيها؟ فكتب (ع) إلى: اتخذ ثوبا لصلاتك و كتبت إلى أبي جعفر

الثاني (ع) إني كنت كتبت إلى أبيك عليه السلام بكذا و كذا، فصعب علي ذلك، فصرت أعملها من جلود

(١) المروية في الباب ٢ من أبواب لباس المصلي من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٥٣٥

.....

□

الحرر الوحشية الذكيه، فكتب (ع) إلى: كل أعمال البر بالصبر يرحمك الله، فان كان ما تعمل وحشياً ذكياً فلا بأس «١». فإن المراد بنفى البأس نفى نجاسة الجلود بقريته قوله في صدرها «فتصيب ثيابي» أي ينجسها و من هنا أمره الرضا (ع) باتخاذ ثوب لصلاته و مقتضى تعليق الطهارة على كونها ذكية ان موضوع النجاسة هو ما لم يذك، و معه لا حاجة الى تجشم دعوى ان الميتة هي غير المذكي.

و يردّها أمران:

«أحدهما»: أن الرواية غير قابلة للاعتماد لجهالة أبي القاسم الصيقل.

و «ثانيهما»: عدم تمامية دلالتها لأن الحصر فيها إضافي بمعنى ان عمله كان دائراً بين الميتة و المذكي و لم يكن مبتلى بغيرهما فحصره الطهارة في المذكي انما هو بالإضافة الى ما كان يبتلى به في مورد عمله و هذا لا ينافي ترتب النجاسة على عنوان الميتة دون غير المذكي.

و مما يدلنا على هذا - دلالة قطعية - انه (ع) أخذ الوحشية في موضوع الحكم بطهارة الجلود و قال: فان كان ما تعمل وحشياً ذكياً فلا بأس، و من الضروري انه لا دخالة للوحشية في طهارة المذكي بوجه و هذه قرينة قطعية على أن حكمه هذا انما هو بلحاظ مورد عمل السائل، فإنه كان يدور بين جلود الميتة و بين جلود الوحشى الذكي فلا دلالة في ذلك على ترتب النجاسة على عنوان غير المذكي و المتحصل انه لا بد من التفكيك بين حرمة الأكل و عدم جواز الصلاة و بين النجاسة و حرمة الانتفاع، فإن الأولين يترتان على أصالة عدم التذكية بخلاف الثانيين.

و ممن وافقنا على هذا صاحب الحدائق (قده) حيث ذهب الى طهارة ما يشك في تذكيتة من اللحوم و الجلود و غيرهما نظراً إلى أصالتي

(١) المروية في الباب ٤٩ و ٣٤ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٥٣٦

(مسألة ٦) ما يؤخذ من يد المسلم من اللحم أو الشحم أو الجلد محكوم بالطهارة (١) و ان لم يعلم تذكيتة.

الطهارة و الحلية و هو (قده) و ان أصاب المرمى في النتيجة - أعنى الحكم بالطهارة - إلا أنه أخطأ في طريقها لأن استصحاب عدم التذكية لا يبقى مجالاً لقاعدتي الطهارة و الحلية - على مسلكت القوم - كما لا يبقى مجالاً لأصالة الحلية - على مسلكتنا - كما لا يخفى. و على ما ذكرناه لا تمس الحاجة الى شيء من أمارات التذكية من يد المسلم و سوقه و اخبار البائع و غيرها عند الشك في تذكية شيء إلا بالإضافة إلى حلية أكله و جواز الصلاة فيه لا بالنسبة إلى طهارته و جواز الانتفاع به.

أمارات التذكية: يد المسلم.

(١) لا ينبغي الإشكال في أن يد المسلم من الإمارات الحاكمة على أصالة عدم التذكية و تدل على اعتبارها جميع ما ورد في اعتبار سوق المسلمين لأنه و ان كان اماره على التذكية إلا أن أماريته ليست في عرض أمارية يد المسلم و انما هي في طولها بمعنى ان السوق جعلت اماره كاشفه عن يد المسلم و هي الاماره على التذكية حقيقة و السوق اماره على الاماره.

و ذلك لأن الغالب في أسواق المسلمين انما هم المسلمون و قد جعل الشارع الغلبة معتبرة في خصوص المقام و الحق من يشك في إسلامه بالمسلمين للغلبة بل و لا اختصاص لذلك بالسوق فان كل أرض غلب عليها المسلمون تكون فيها الغلبة اماره على إسلام من يشك في إسلامه كما في صحيحة إسحاق ابن عمار عن العبد الصالح (ع) انه قال: لا بأس بالصلاة في الفراء اليماني و فيما صنع في أرض الإسلام، قلت فان كان فيها غير أهل الإسلام؟ قال:

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٥٣٧

.....

إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس «١».

و الذى يدل على ما ذكرناه- مضافا الى ان بعض الروايات الواردة في المقام مقيد بسوق المسلمين [٢] و هو يقتضى تقييد ما دل على اعتبار مطلق السوق بأسواق المسلمين- ان أدلة اعتباره ليست على نحو القضية الحقيقية بأن تدل على اعتبار كل ما وجد و صدق عليه انه سوق و لو كان لغير المسلمين حتى يتوهم ان سوقهم اماره على وقوع التذكية على المشكوك دون شوارعهم و جاداتهم لدخالة السقف و خصوصيته في الاعتبار، و ذلك لأنه مقطوع الفساد.

و انما الأدلة دلت على اعتباره على نحو القضية الخارجية لأن السوق في رواياته قد يراد به سوق الجبل و أخرى سوق آخر خارجي و تلك الأسواق الخارجية بأجمعها سوق المسلمين و لا إطلاق في القضايا الخارجية حتى يتمسك بها في إسراء حكمها الى سوق غير المسلمين فما توهمه بعضهم من اعتبار السوق مطلقا و لو كان لغير المسلمين تمسكا في ذلك بإطلاق رواياته مما لا مساغ له. فتحصل أن الأمارية تختص بأسواق المسلمين و هي اماره على يد المسلم، و معنى كونها اماره على ذلك عدم لزوم الفحص عن حال البائعين فيها و عدم وجوب السؤال عن انهم مسلمون أو كفار، إذ لو وجب ذلك للغا اعتبار عنوان السوق و سقط عن كونه اماره، لأن بالفحص يظهر أن

[٢] كما عن فضيل و زرارة و محمد بن مسلم أنهم سألوا أبا جعفر (ع) عن شراء اللحوم من الأسواق و لا يدري ما صنع القصابون فقال: كل إذا كان ذلك في سوق المسلمين و لا تسأل عنه. المروية في الباب ٢٩ من أبواب الذبائح من الوسائل.

(١) المروية في الباب ٥٠ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٥٣٨

.....

البائع مسلم أو غير مسلم و يد الأول اماره على التذكية بلا خلاف دون يد الثاني فما معنى اعتبار السوق حينئذ؟ مع كثرة الأخبار الواردة في اعتباره.

□

ففي صحيحة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن الخفاف التي تباع في السوق، فقال: اشتر و صل فيها حتى تعلم أنه ميتة بعينه «١». و في صحيحة أحمد بن محمد بن أبي نصر قال: سألته عن الرجل يأتي السوق فيشترى جبه فراء لا يدري أ ذكية هي أم غير ذكية، أ

يصلى فيها؟

فقال: نعم، ليس عليكم المسألة، ان أبا جعفر (ع) كان يقول: ان الخوارج ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم، ان الدين أوسع من ذلك «٢» و في صحيحته الأخرى عن الرضا (ع) قال: سألته عن الخفاف يأتي السوق فيشتري الخف، لا يدري أ ذكى هو أم لا، ما تقول في الصلاة فيه و هو لا يدري؟ أ يصلى فيه؟ قال: نعم، أنا أشتري الخف من السوق و يصنع لى و أصلى فيه و ليس عليكم المسألة «٣».

بل و في بعض الأخبار الحث و الترغيب على معاملته الطهارة و الذكاه مع ما يؤخذ من أسواق المسلمين فعن الحسن بن الجهم قال: قلت لأبي الحسن (ع): أعترض السوق فأشتري خفا لا- أدري أ ذكى هو أم لا- قال: صل فيه قلت: فالنعل، قال: مثل ذلك، قلت إنى أضيق من هذا، قال: أترغب عما كان أبو الحسن (ع) يفعلهُ؟! «٤».

و ما ذكرناه- مضافا إلى أنه من لوازم اعتبار السوق كما عرفت- هو الذى جرت عليه سيرة المسلمين لأنه لم يعهد منهم السؤال عن كفر البائع و إسلامه فى شىء من أسواقهم و عليه فلا وجه للمناقشة فى اعتبارها كما عن بعضهم.

- (١) المرويات فى الباب ٥٠ من أبواب النجاسات من الوسائل.
- (٢) المرويات فى الباب ٥٠ من أبواب النجاسات من الوسائل.
- (٣) المرويات فى الباب ٥٠ من أبواب النجاسات من الوسائل.
- (٤) المرويات فى الباب ٥٠ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٥٣٩

و كذا (١) ما يوجد فى أرض المسلمين مطروحا إذا كان عليه أثر الاستعمال لكن الأحوط الاجتناب.

(مسألة ٧) ما يؤخذ من يد الكافر أو يوجد فى أرضهم محكوم بالنجاسة (٢) إلا إذا علم سبق يد المسلم عليه.

ثم ان أمارية السوق لا يعتبر فيها الايمان لأن الأسواق فى تلك الأزمنة كان أهلها من العامة الذين يرون طهارة الميتة بالدبغ لقله الشيعة و تخفيفهم فى زمانهم (ع) و مع هذا حكموا باعتبارها. هذه خلاصة أمارات التذكية و سوف نستوفى البحث عنها فى مبحث الصلاة إن شاء الله.

ما يوجد فى أرض المسلمين:

- (١) و تدل عليه صحيحة إسحاق بن عمار المتقدمة كما عرفت وجهها آنفا.
- (٢) المنع عن ترتيب آثار الطهارة فيما هو مفروض المسألة و إن كان بالإضافة إلى حرمة أكله و عدم جواز الصلاة فيه مما لا غبار عليه لأنه مقتضى أصالة عدم التذكية فإن يد الكافر كلا يد. إلا أنه بالإضافة إلى نجاسته و حرمة الانتفاع مما لا يمكن المساعدة عليه إذ ليست يد الكافر أماره على أن ما فيها ميتة. نعم هى ليست بأماره على التذكية فحسب و استصحاب عدمها لا يثبت أنه ميتة و هى الموضوع للحكم بالنجاسة و حرمة الانتفاع، و من هذا يظهر الحال فى مثل الخف و الجلد و اللحم و نظائرها مما يجلب من بلاد الكفر فإنه إذا احتملنا سبقها بيد المسلم أو بسوقه يحكم بطهارتها و جواز الانتفاع بها، إذ لا يترتب على أصالة عدم التذكية إلا حرمة أكلها و عدم جواز الصلاة فيها.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٥٤٠

(مسألة ٨) جلد الميتة لا يطهر بالدبغ (١).

عدم مطهريّة الدبغ:

(١) لم يستشكل أحد من الأصحاب في طهارة ميت المسلم بعد غسله كما لا خلاف في أن ميتة غير الآدمي غير قابلة للطهارة بشيء - في غير جلدها - فهذان حكمان اتفاقان بينهم، وإنما النزاع والخلاف في جلد ميتة غير الآدمي وانه هل يقبل الطهارة بالدبغ؟ ذهب أكثر العامة [١] إلى أن ذكاة الجلد دباغته و لم ينقل ذلك أن أحد من أصحابنا سوى ابن الجنيد و عن المحدث الكاشاني الميل إليه و أيضا نسب ذلك إلى الصدوق (قده) نظرا الى أن فتاواه تتحد غالبا مع الفقه الرضوي و قد ورد التصريح فيه بطهارة الجلد بالدبغ كما يأتي عن قريب، و لأجل أنه (قده) أفتى في مقنعه بجواز التوضؤ من الماء إذا كان في زق من جلد الميتة، فإنه لم يرد بذلك مطلق الميتة لأن القول بطهارتها مخالف للإجماع القطعي بينهم فيتعين إرادة الميتة المدبوغة لا محالة هذا. و قد استدل على ذلك بأمور:

«منها»: مرسله الصدوق سئل الصادق (ع) عن جلود الميتة يجعل فيها اللبن و الماء و السمن ما ترى فيه؟ فقال: لا بأس بأن تجعل فيها ما شئت من

[١] ذهبت الحنفية إلى أن الدباغ يطهر جلود الميتة إذا كانت تحتل الدبغ و وافقتهم الشافعية على ذلك إلا أنهم خصوا الدبغ المطهر بما له خرافة و لذع في اللسان و أيضا نسب القول بمطهريّة الدبغ إلى المحققين من المالكية كما في المجلد الأول من الفقه على المذاهب الأربعة ج ١ ص ٢٦-٢٧.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٥٤١

.....

ماء أو لبن أو سمن و تتوضأ منه و تشرب و لكن لا تصلى فيها (١).

فإن إطلاقها و إن كان يشمل الميتات كلها سواء دبغت أم لم تدبغ إلا أن قيام الإجماع القطعي و دلالة الأخبار المتقدمة على نجاسة الميتة يجعلان الرواية صريحة في إرادة خصوص الميتة المدبوغة. هذا على أن الجلود تفسد و تنتن بمرور الزمان و لا يمكن إبقائها من غير دباغته فجعل الماء أو غيرهما في الجلد يكشف عن أنه كان مدبوغا في مورد السؤال.

و «منها»: رواية الفقه الرضوي: دباغة الجلد طهارته (٢).

و «منها»: خبر الحسين بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام في جلد شاء ميتة يدبغ فيصب فيه اللبن أو الماء فاشرب منه و أتوضأ؟ قال: نعم و قال: يدبغ فينتفع به و لا يصلى فيه الحديث (٣).

و لا يخفى أن هذه الأخبار - مضافا إلى ضعف أسنادها بل و عدم ثبوت كون بعضها رواية فلا يمكن الاعتماد عليها في الخروج عن عموماً نجاسة الميتة - معارضة بعدة روايات مستفيضة و فيها ما هو صريح الدلالة على عدم طهارة الجلد بالدباغة فتتقدم على تلك الأخبار و معها لا مناص من حملها على التقيّة و إليك بعضها:

«منها»: صحيحه محمد بن مسلم قال: سألته عن جلد الميتة يلبس في الصلاة إذا دبغ؟ قال: لا و ان دبغ سبعين مرة (٤).

و «منها»: ما رواه علي بن أبي المغيرة قال: قلت لأبي عبد الله (ع) الميتة ينتفع منها بشيء؟ فقال: بلغنا ان رسول الله (ص) مر بشاة

(١) المروية في الباب ٣٤ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) في ص ٤١.

(٣) المروية في الباب ٣٤ من أبواب الأطعمة المحرمة من الوسائل.

(٤) المروية في الباب ٦١ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ١، ص: ٥٤٢

.....

ميتة فقال: ما كان على أهل هذه الشاة إذا لم ينتفعوا بلحمها أن ينتفعوا بإهابها؟ فقال: تلك شاة كانت لسودة بنت زمعة زوجة النبي (ص) وكانت شاة مهزولة لا- ينتفع بلحمها فتركوها حتى ماتت فقال: رسول الله (ص) ما كان على أهلها إذا لم ينتفعوا بلحمها أن ينتفعوا بإهابها أي تذكى «١» فقد دلت على حرمة الانتفاع بإهاب الميتة سواء دبغ أم لم يدبغ.

و «منها»: خبر عبد الرحمن بن الحجاج قال: قلت لأبي عبد الله (ع) إنى أدخل سوق المسلمين أعنى هذا الخلق الذين يدعون الإسلام فاشترى منهم الفراء للتجارة، فأقول لصاحبها: أليس هي ذكية؟ فيقول: بلى فهل يصلح لى أن أبيعها على أنها ذكية؟ فقال لا، ولكن لا بأس أن تبيعها و تقول: قد شرط لى الذى اشتريتها منه أنها ذكية، قلت و ما أفسد ذلك؟

قال استحلال أهل العراق للميتة، و زعموا أن دباغ جلد الميتة ذكاته، ثم لم يرضوا أن يكذبوا فى ذلك إلا على رسول الله «٢».

و «منها»: ما عن أبى بصير قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن الصلاة فى الفراء فقال: كان على بن الحسين (ع) رجلا صردا لا يدفعه فراء الحجاز لان دباغها بالقرظ فكان يبعث الى العراق فيؤتى مما قبلكم بالفرو فيلبسه فإذا حضرت الصلاة ألقاه و القى القميص الذى يليه فكان يسأل عن ذلك فقال: ان أهل العراق يستحلون لباس جلود الميتة و يزعمون ان دباغ ذكاته «٣».

(١) المروية فى الباب ٦١ من النجاسات و ٣٤ من أبواب الأطعمة المحرمة من الوسائل.

(٢) المروية فى باب ٦١ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٣) المروية فى الباب ٦١ من النجاسات و ٦١ من أبواب لباس المصلى من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة، ١، ص: ٥٤٣

و لا يقبل الطهارة شىء من الميتات سوى ميت المسلم، فإنه يطهر بالغسل (١) (مسألة ٩) السقط قبل ولوج الروح (٢).

و «منها» صحيحة أو موثقة أبى مريم قال: قلت لأبى عبد الله (ع) السخلة التى مر بها رسول الله (ص) و هى ميتة فقال رسول الله ما ضر أهلها لو انتفعوا بإهابها؟ قال: فقال أبو عبد الله (ع) لم تكن ميتة يا أبا مريم و لكنها كانت مهزولة فذبحها أهلها فرموا بها فقال رسول الله (ص) ما كان على أهلها لو انتفعوا بإهابها «١».

و «منها»: موثقة سماعه قال: سألته عن جلود السباع أ ينتفع بها؟

فقال: إذا رميت و سميت فانتفع بجلده و اما الميتة فلا «٢» هذا على انا لو سلمنا مكافأتها مع الاخبار المتقدمة فتعارضان و الترجيح مع الطائفة الدالة على نجاسة الجلد و لو كان مدبوغا، لموافقته السنة أعنى عمومات نجاسة الميتة مطلقا، و مخالفتها للعامه كما مر.

(١) قد عرفت ان المسألة اتفافية و تشهد لها جملة من النصوص «منها»:

رواية إبراهيم بن ميمون قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل يقع ثوبه على جسده الميت، قال: ان كان غسل الميت فلا تغسل ما أصاب ثوبك منه، و ان كان لم يغسل فاغسل ما أصاب ثوبك منه يعنى إذا برد الميت «٣» و منها غير ذلك من الأخبار.

(٢) و أما بعده أى بعد ما تجاوز أربعة أشهر فلا إشكال فى نجاسته لأنه ميتة.

(١) المرويتان فى الباب ٣٤ من أبواب الأعممة المحرمة كما أن الثانية أيضا مروية فى الباب ٤٩ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) المرويتان فى الباب ٣٤ من أبواب الأعممة المحرمة كما أن الثانية أيضا مروية فى الباب ٤٩ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٣) المروية فى الباب ٣٤ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٥٤٤

نجس (١) و كذا الفرخ فى البيض.

نجاسة الجنين:

قد استدل على نجاسة الجنين

إشارة

إذا سقط قبل ولوج الروح فيه - بوجوه:

«الأول»: ان الجنين حينئذ قطعة مبائة من الحى

(١) ، و قد تقدم أن حكمها حكم الميتة. و أجب عنه:

«أولاً»: بأن الجنين مخلوق مستقل نظير البيض فى الدجاجة فلا بعد جزءا من الحيوان أو الإنسان.

و «ثانياً»: بان الجنين على تقدير كونه جزءا من أمه فهو من الاجزاء التى لا تحلها الحياة، و قد عرفت طهارتها.

و «ثالثاً»: بأنه لا إطلاق فيما دل على نجاسة القطعة المبائة من الحى حتى يتمسك به، لأن أدلتها منحصرة بالأخبار الواردة فيما تقطعه

الحوال و ما ورد فى قطع أليات الغنم و لا يشمل شىء منهما للمقام أعنى ما لم يسبق بالحياة و كان ميتة من الابتداء.

«الثانى»: ما استدل به المحقق الهمداني (قده)

من قوله (ع) ذكاه الجنين ذكاه أمه «١» بدعوى ان الرواية تدل على أن للجنين قسمين:

أحدهما مذكى و الآخر ميتة و الأول هو ما ذكى امه و الميتة منه هو ما لم تقع على امه ذكاه، و حيث ان المفروض فى إسقاط الجنين

عدم تذكىه امه فلا محالة يحكم بنجاسته، لأنه ميتة.

(١) كما فى صحيحه محمد بن مسلم و موثقه سماعة و غيرهما من الاخبار المروية فى الباب ١٨ من أبواب الذبائح من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٥٤٥

.....

و هذا الاستدلال منه قدس سره غريب، لأن غاية ما يمكن استفادته من الحديث ان الآثار المترتبة على تذكئة الأم تترتب على جنينها الخارج من بطنها ميتا، و كذا آثار عدم التذكئة مترتبة على الجنين الميت بموت أمه إذا لم تقع عليها التذكئة، فالرواية انما تعرضت لحكم الحيوان الميت فى بطن امه. و أما الجنين الخارج عن موضوع الحيوان لعدم ولوج الروح فيه و غير القابل للتذكئة فى نفسه فهو خارج عن مدلول الرواية رأسا.

«الثالث»: ان الجنين من مصاديق الميتة حقيقة

، لأن التقابل بين الموت و الحياة تقابل العدم و الملكة فلا يتوقف صدق الموت على سبق الحياة كما ان صدق الموات فى الأراضى لا يتوقف على سبق عمرانها و صدق العمى لا يتوقف على سبق البصر، و انما يعتبر فيه قابلية المحل فحسب، و عليه فتصدق الميتة على الجنين لأنه من شأنه أن يكون ذا حياة.

و «رد» بأنه ليس فى شىء من أدلة نجاسة الميتة ما يشمل المقام، حيث انها انما وردت فى مثل الفأرة تقع فى ماء أو زيت أو بتر أو الدابة الميتة و نحوهما مما كان مسبوqa بالحياة، فلا تشمل غير المسبوق بها كما فى المقام.

و «فيه»: ان هذا الجواب انما يتم بالإضافة إلى بعض الاخبار الواردة فى نجاسة الميتة و لا يتم بالنسبة إلى الجميع، فإن الجيفة فى مثل صحيحة حريز عن الصادق (ع) كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ من الماء و اشرب فإذا تغير الماء و تغير الطعم فلا توضأ منه و لا تشرب «١» مطلقه تشمل الجنين، لاشتماله على التنن بل و يشمل المذكى أيضا إذا أنتن إلا أنا خرجنا عن إطلاقها فى المذكى بما دل على طهارته مطلقا. و اما غيره فيبقى تحت إطلاقها و منه الجنين.

(١) المروية فى الباب ٣ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٥٤٦

(مسألة ١٠) ملاقات الميتة بلا رطوبة مسرية لا توجب النجاسة (١) على الأقوى و إن كان الأحوط غسل الملاقى، خصوصا فى ميتة الإنسان قبل الغسل.

و «ظنى»: ان هذا أحسن استدلال على نجاسة الجنين، و من ذلك يظهر حكم الفرخ فى البيض، لأنها أيضا من الجيفة فلا مناص من الحكم بنجاسته هذا مضافا إلى ان المسألة إجماعية- كما ادعى.

ملاقات الميتة بلا رطوبة:

(١) فى المسألة أقوال عديدة.

«أحدها»: ما ذهب إليه الكاشانى (قده) من عدم نجاسة ميت آدمى و انما وجب غسله تعبدا أو انه لجنابته الحاصلة بالموت.

و «ثانيها»: ما نسب إليه أيضا و اختاره ابن إدريس فى سرائره من أن الميت الآدمى و ان كان نجسا إلا أنه غير منجس لملاقه سواء كانت الملاقاة قبل غسله و برده أم بعدهما و ان لم يكن ظاهر كلامه المحكى مساعدا على هذه النسبة حيث قال: إذا لاقى جسد الميت إناء و جب غسله و لو لاقى ذلك الإناء مائعا لم ينجس المائع لأنه لم يلاق جسد الميت انتهى.

و ظاهره ان ملاقى النجس غير منجس لا ان الميت ليس بنجس. نعم ذكر ذلك فى طى استدلاله فراجع.

و «ثالثها»: ما ذهب اليه المشهور من نجاسة الميتة مطلقا آدميا كان أم غيره، و منجسيتها فيما إذا كانت الملاقاة حال رطوبتها دون ما إذا

كانت في حالة الجفاف.

و «رابعها»: ان الميتة و ان كانت نجسة مطلقا إلا انها تمتاز عن

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٥٤٧

.....

بقية النجاسات في كونها منجسة سواء أ كانت الملاقاة معها في حال الرطوبة أم مع الجفاف ذهب إليه العلامة و الشهيدان و غيرهم. و «خامسها»: ان ميت الآدمي نجس و منجس لملاقيه مطلقا كانت الملاقاة معه مع الرطوبة أم مع الجفاف. و هذا بخلاف سائر الميتات فإنها إنما تنجس الملقى فيما إذا كانت الملاقاة معها في حال الرطوبة كغيرها من النجاسات و هذا القول أيضا نسب إلى العلامة و جماعه. هذه هي أقوال المسألة و الصحيح منها ما ذهب إليه المشهور و أفتى به في المتن كما سيظهر وجهه.

«أما القول الأول»: فيندفع بما ورد من الأمر بغسل ما لاقاه ميت الآدمي من الثوب و اليد و غيرهما، لأن ظاهره الإرشاد إلى نجاسة الميت الموجبة لنجاسة ملاقيه، و من ذلك صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (ع) في حديث قال: سألته عن الرجل يصيب ثوبه جسد الميت فقال: يغسل ما أصاب الثوب «١» و رواه إبراهيم بن ميمون المتقدم «٢» و غيرهما من الاخبار.

و «دعوى»: ان الأمر بغسل ما لاقاه الميت أمر تعبدى لا يستكشف به نجاسته «غير مسموعة» لأن لازمها عدم إمكان القول بنجاسة أكثر النجاسات لأننا إنما استفدناها من الأوامر الواردة بغسلها أو بغسل ما يلاقيها إلا في موارد نادرة و منها الكلب حيث صرح بنجاسته في بعض أخبارها «٣» بقوله: رجس نجس. فلا بد حينئذ من التزام طهارة غير الميت أيضا من الأعيان النجسة من غير اختصاصها بميت الآدمي.

و «أما القول الثاني»: فيتوجه عليه ما قدمناه من الروايات، لأنها

(١) المرويتان في الباب ٣٤ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) المرويتان في الباب ٣٤ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٣) و هو صحيح الفضل أبي العباس المروية في الباب ١ من الأسفار و ١١ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٥٤٨

.....

ظاهرة في نجاسة الميت و منجسيته للملقى و إنكار دلالتها على ذلك مكابرة واضحة.

و «أما القول الرابع»: و هو دعوى منجسية الميتة لملاقيها مطلقا و لو مع الجفاف فقد استدل عليه بإطلاق الأخبار الواردة في وجوب غسل ما يلقى الميتة لعدم تقيدها بحالة الرطوبة. و الجواب عن ذلك بوجوه:

«الأول»: ان إطلاقات الروايات منصرفه إلى صورة الملاقاة مع الرطوبة، لأن هذا هو المرتكز في الأذهان و الارتكاز العرفي مانع عن انعقاد الظهور في روايات الباب في الإطلاق.

«الثاني»: ان الاخبار - لو قلنا بإطلاقها - معارضة بما رواه ابن بكير: كل شيء يابس زكي «١» و النسبة بينهما عموم من وجه، لظهور ان المطلقات تقتضى نجاسة ملاقي الميتة مطلقا كانت الملاقاة في حال رطوبتها أم في حال جفافها. و لكنها مختصة بالميتة فحسب. و الرواية تعم الميتة و غيرها و تختص باليابس فقط فتعارضان في مادة اجتماعها و هي صورة ملاقاة الميتة مع الجفاف و تتقدم الرواية على المطلقات، لما ذكرناه في محله من أن ما كانت دلالتة بالعموم لقوته تتقدم على ما كانت دلالتة بالإطلاق و معه لا تصل النوبة

إلى تساقطهما حتى يرجع إلى قاعدة الطهارة.

«الثالث»: صحيحة على بن جعفر عن أخيه موسى (ع) قال: سألته عن الرجل يقع ثوبه على حمار ميت، هل يصلح له الصلاة فيه قبل أن يغسله؟ قال: ليس عليه غسله و ليصل فيه و لا بأس «٢» فإنها دلت بإطلاقها على عدم منجسية الميتة لملاقيها كانت الملافة في حال الرطوبة أم في حالة الجفاف، و النسبة بينها و بين ما دلت على نجاسة الميتة مطلقا هي التباين.

(١) المروية في الباب ٣١ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

(٢) المروية في الباب ٢٦ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٥٤٩

.....

إلا أن الأخبار الآمرة بغسل ما يلقى الماء أو السمن الذي تقع فيه الفأرة و تموت «١» الدالة على نجاسة ملاقى الميتة الرطبة قد قيدت إطلاق الصحيحة بما إذا كانت ميتة الحمار يابسة، و بهذا انقلبت النسبة بينها و بين المطلقات من التباين إلى العموم المطلق، لأن الصحيحة بعد تقيدها بالميتة الجافة تكون أخص مطلقا عن المطلقات، فتقيد دلالتها على نجاسة الميتة بما إذا كانت رطبة، و هذا هو انقلاب النسبة الذي صححناه في محله.

و بما ذكرناه في جواب هذا القول يظهر الجواب عن «القول الخامس» أيضا، و هو دعوى نجاسة ملاقى الميت الآدمي مطلقا مستندا في ذلك إلى التوقيعين [٢] و غيرهما «٣» من الأخبار الآمرة بغسل ملاقى الميت مطلقا فإنه يندفع: «أولا»: بانصراف المطلقات إلى صورة رطوبة الميت بالارتكاز.

و «ثانيا»: انها- على تقدير تسليمها- معارضة برواية ابن بكير المتقدمة و الترجيح مع الرواية، لأن دلالتها بالعموم.

[٢] ففي أحدهما: ليس على من مسه الا غسل اليد. و في الآخر:

إذا مسه على «في» هذه الحال لم يكن عليه الا- غسل يده. المرويان عن احتجاج الطبرسي في الباب ٣ من أبواب غسل المس من الوسائل.

(١) كموثقة عمار المروية في الباب ٤ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(٣) كصحيحة الحلبي المتقدمة في ص ٥٤٧.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٥٥٠

(مسألة ١١) يشترط في نجاسة الميتة خروج الروح من جميع جسده فلو مات بعض الجسد و لم تخرج الروح من تمامه لم ينجس (١)

(مسألة ١٢) مجرد خروج الروح يوجب النجاسة و إن كان قبل البرد (٢) من غير فرق بين الإنسان و غيره.

اشتراط خروج الروح عن تمام الجسد

(١) و الوجه في ذلك ان أدلة نجاسة الميتة ألما تقتضى نجاستها فيما إذا صدق ان الحيوان أو الإنسان قد مات و هذا لا يكون إلا

بخروج الروح عن تمام بدنه كما هو ظاهر ما ورد في نجاسة مثل الفأرة إذا وقعت في ماء أو بثر و ماتت، و عليه فلو كنا نحن و هذه الاخبار التزمنا بطهارة الأجزاء المبانة من الحي، لأنها ليست بحيوان خرج روحه عن تمام جسده، إلا أن الأدلة اقتضت نجاستها، حيث نزلتها منزلة الميتة كما قدمناها في محلها.

و اما إذا خرج الروح من بعض أعضاء الإنسان أو الحيوان و هو متصل بهما فلا يحكم بنجاسته، لعدم كونه ميتة و لم يتم دليل على نجاسته.

نجاسة الميتة قبل البرد:

إشارة

(٢) لإطلاقات أدلة نجاسة الميتة من الحيوان و الإنسان منها صحيحة الحلبي المتقدمة «١» و قد دلت على وجوب غسل الثوب الذي لاقى جسد الميت من غير تقييده بما إذا كان بعد البرد و ذهب الشيخ (قده) و جماعة الى عدم نجاسة ميت الأدمى قبل برده. بل نسب ذلك إلى الأكثر، و استدل

(١) في ص ٥٤٧.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٥٥١

.....

[استدل] عليه بوجوه:

«الأول» دعوى عدم صدق الميت مع حرارة البدن

،

لعدم انقطاع علقه الروح ما دامت الحرارة باقية.

و «يندفع»: بأن لازم ذلك عدم ترتب شيء من أحكام الموت على الميت قبل برده من دفنه و غسله و الصلاة عليه، و لا نعرف في جواز ترتبها عليه حينئذ مخالفا من الأصحاب، كما يلزمه الالتزام بالطهارة و عدم الموت في ميتة سائر الحيوانات أيضا قبل بردها و لم يلتزم بذلك أحد.

«الثاني»: دعوى الملازمة بين الغسل - بالفتح - و الغسل - بالضم -

فكما لا يجب الثاني قبل برد الميت فكذلك الأول.

و «يتوجه عليه»: أن الملازمة لم تثبت بينهما بل لا نشك في عدمها لأن مقتضى إطلاقات الأخبار وجوب الغسل - بالفتح - من حين طرو الموت كما أن مقتضى صريح الروايات اختصاص وجوب الغسل - بالضم - بما بعد برده، فأين الملازمة بينهما؟

«الثالث»: ما ورد في ذيل رواية إبراهيم بن ميمون

المتقدمة «١» من قوله (ع) يعنى إذا برد الميت. فإنه صريح في عدم وجوب غسل ملاقى الميت قبل برده. و «فيه»: أن من البعيد أن تكون هذه الجملة من كلام الامام (ع) و المظنون بل المطمئن به انها من كلام الراوى، فإنها لو كانت من كلامه (ع) لم يكن يحتاج إلى ضم كلمة التفسير و هى قوله: يعنى. بل كان اللازم حينئذ أن يقول: إذا برد. و يؤيد ذلك أن الرواية نقلها الكليني في موضعين من كتابه بطريقتين

(١) فى ص ٥٤٣.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٥٥٢

.....

و هى و إن كانت مذيبة بالجملة المتقدمة فى أحدهما «١» و هى التى نقلها عنه صاحب الوسائل (قده) إلا أنها غير مذيبة بها فى الموضوع الآخر «٢» فراجع فهذا الوجه ساقط.

«الرابع»: صحيحة إسماعيل بن جابر

□

قال: دخلت على أبى عبد الله (ع) حين مات ابنه إسماعيل الأكبر فجعل يقبله و هو ميت فقلت:

جعلت فداك أليس لا ينبغى أن يمس الميت بعد ما يموت، و من مسه فعليه الغسل؟ فقال: أما بحرارته فلا بأس إنما ذلك إذا برد «٣» بتقريب أن ظاهر نفى البأس عن مس الميت قبل برده عدم ترتب أثر عليه من النجاسة و وجوب الغسل لعدم احتمال حرمة تقبيل الميت - كحرمة الغيبة و قتل النفس - قبل برده و «يرد عليه»: أن الرواية ناظرة إلى نفى البأس من ناحية لزوم الغسل - بالضم - و هو الذى وقع مورد السؤال فى كلام السائل، و دلت على عدم وجوب الغسل - بالضم - قبل برده، و لا نظر لها إلى نفى نجاسته و عدم وجوب الغسل - بالفتح - بملاقاته و حالها حال غيرها من الأخبار الواردة فى نفى وجوب الغسل - بالضم - بتقبيل الميت قبل برده كما فى رواية عبد الله بن سنان «٤» عن أبى عبد الله (ع) قال فى حديث و إن قبل الميت إنسان بعد موته و هو حار فليس عليه غسل ..

(١) و هى التى أوردتها فى باب: الكلب يصيب الثوب و الجسد و غيره مما يكره أن يمس شىء منه ص ١٩ عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن ابن محبوب عن ابن رثاب عن إبراهيم بن ميمون.

(٢) أوردتها فى باب غسل من غسل الميت و من مسه و هو حار و من مسه و هو بارد ص ٤٤-٤٥ من عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن الحسن بن محبوب عن على بن رثاب عن إبراهيم.

خوبى، سيد ابو القاسم موسى، التنقيح فى شرح العروة الوثقى، ٦ جلد، قم - ايران، اول، ١٤١٨ ه ق

التنقيح فى شرح العروة الوثقى؛ الطهارة ١، ص: ٥٥٢

(٣) المرويتان فى الباب ١ من أبواب غسل المس من الوسائل.

(٤) المرويتان فى الباب ١ من أبواب غسل المس من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٥٥٣

.....

على أنه لم تفرض في الرواية رطوبة الميت حال تقبيله و إنما نفت البأس عن مسه فحسب و لا ينافى هذا نجاسته و منجسيته على تقدير رطوبته.

«الخامس»: صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع)

قال:

مس الميت عند موته و بعد غسله و القبلة ليس بها بأس «١» حيث دلت على عدم نجاسة الميت قبل برده بعين التقريب المتقدم في الرواية السابقة.

و ترد على هذا الاستدلال أمور:

«الأول»: ان الإمام (ع) انما نفى البأس عن اللمس و القبلة عند الموت أى فى حالة النزح - أعاذنا الله لديه - لا بعد الموت و من الظاهر ان الآدمى غير محكوم بالنجاسة حينئذ فالرواية خارجة عن محل الكلام، و هو مس الميت قبل برده.

«الثانى»: ان الرواية إنما نفت البأس عن المس و القبلة بلحاظ ذاتهما، و قد دلت على انهما غير موجبين لشيء، و هو لا- ينافى اقتضاؤهما للنجاسة بلحاظ رطوبة الميت.

«الثالث»: و هو الاولى فى الجواب ان الصحيحة - على تقدير تسليم دلالتها - انما تدل على عدم نجاسة الميت حينئذ بإطلاقها من حيث رطوبته و جفافه، لعدم صراحتها فى ذلك و قد قدمنا ان صحيحة الحلبي الواردة فى لزوم غسل الثوب الذى أصاب الميت مختصة بصورة رطوبته، و ذلك إما للقرينة الداخلية و الانصراف أو للقرينة الخارجية أعنى رواية ابن بكير المتقدمة «٢» و عليه فصحيحة الحلبي تقيد الصحيحة بما إذا كانت القبلة أو المس قبل البرد مع الجفاف دون ما إذا كانت مع الرطوبة، فالصحيح ان نجاسة الميت غير مختصة بما بعد برده.

(١) المروية فى الباب ٣ من أبواب غسل المس من الوسائل.

(٢) فى ص ٥٤٨.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٥٥٤

نعم و جوب غسل المس للميت الإنسانى مخصوص بما بعد برده (١).

(مسألة ١٣) المضغ نجسة (٢) و كذا المشيمة، و قطعة اللحم التى تخرج حين الوضع مع الطفل.

ثم ان هذا الحكم مطرد فى جميع أفراد الآدميين إلا الأئمة عليهم السلام للأدلة الدالة على طهارة أبدانهم مطلقا. و أما الشهيد فلم يقيم دليل على طهارة بدنه بعد موته و إطلاق ما دل على نجاسة الميت تقتضى بنجاسته و ذهب صاحب الجواهر (قده) إلى طهارة الشهيد و عدم نجاسته بالموت و ما ذهب اليه و ان كان يساعده الذوق إلا أن مقتضى القواعد الشرعية عدم الفرق بينه و بين غيره.

و عدم وجوب تغسيله ليدفن بدمائه و ثيابه و يحشر يوم القيامة على الحالة التى دفن بها لا ينافى الحكم بنجاسة بدنه بالموت كالحكم بنجاسته بملاقاة الدم بناء على طهارة بدنه فى نفسه، أجل نلتزم بعدم نجاسة المرجوم أو المقتص منه بالموت، لأنه مغسل حقيقة فإن الشارع قدم غسله على موته.

(١) كما يأتي فى محله.

نجاسة المضغة و المشيمة:

(٢) ليس الوجه في نجاستها كونها من الأجزاء المبانة من الحي، و ذلك لأنها مخلوقة مستقلة و غير معدودة من أجزاء الحيوان أو الإنسان كما مر في الجنين و البيضة بل الوجه الصحيح في ذلك عموم ما دل على نجاسة الجيفة و قد خرجنا عنه في المذكى و ميتة ما لا نفس له بالنص، و ما عداهما باق تحت العموم و هذه المسألة عين المسألة المتقدمة أعني نجاسة السقط و الفرخ في البيض.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٥٥٥

(مسألة ١٤) إذا قطع (١) عضو من الحي و بقى معلقا متصلا به فهو طاهر ما دام الاتصال، و ينجس بعد الانفصال. نعم لو قطعت يده- مثلا- و كانت معلقة بجلده رقيقة فالأحوط الاجتناب.

(مسألة ١٥) الجند المعروف كونه خصية كلب الماء (٢) ان لم يعلم ذلك و احتمال عدم كونه من أجزاء الحيوان فطاهر، و حلال، و إن علم كونه كذلك فلا إشكال في حرمة، لكنه محكوم بالطهارة، لعدم العلم بأن ذلك الحيوان مما له نفس.

العضو المقطوع المعلق بالبدن:

(١) توضيحه: ان العضو «تارة» تخرج عنه روحه إلا انه عرفا يعد من توابع الإنسان أو الحيوان، و يقال أنه من أجزائه كما مثلنا له سابقا بالعضو المشلول و المفلوج أو ما قطع منه شيء و بقى مقدار آخر و هو متصل بالبدن فإنه معدود من توابع ذى العضو عرفا و يقال أنه يده أو عضوه الآخر و هو حينئذ محكوم بالطهارة، لفرض طهارة الحيوان.

و «أخرى» تنقطع عنه علاقة الروح إلا انه على نحو لا يعد من توابع ذى العضو عرفا- كاليد المنقطعة- المعلقة بالبدن بجلد رقيق و هو حينئذ محكوم بالنجاسة و ينجس كلما باشره مع الرطوبة فالميزان في طهارة العضو المنقطع عنه روحه هو ان يعد من أجزاء ذى العضو عرفا.

حكم الجند:

(٢) و يقال: إنه مادة تستعمل في طبخ بعض الحلويات و على أى

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٥٥٦

(مسألة ١٦) إذا قلع سنه أو قص ظفره فانقطع منه شيء من اللحم، فان كان قليلا جدا فهو طاهر (١) و إلا فنجس.

(مسألة ١٧) إذا وجد عظما مجردا و شك في انه من نجس العين أو من غيره يحكم عليه بالطهارة (٢) حتى لو علم انه من الإنسان و لم يعلم انه من كافر أو مسلم

حال فان لم يعلم أنه خصية الكلب حقيقة و ان سمي بهذا الاسم كما في ورد لسان الثور فلا إشكال في حليته و طهارته، و اما إذا علمنا أنه خصية كلب الماء حقيقة فيحكم بطهارته أيضا، لما تقدم من أن ميتة الحيوانات البحرية طاهرة، لأنها مما لا نفس له و لا أقل من الشك في ان لكلب الماء نفسا سائلة و لا مناص معه من الحكم بطهارة ميتته نعم يحرم أكلها حينئذ، لأن كلب الماء محرم الأكل و لا سيما الخصية منه فإنها محرمة و ان كانت مما يؤكل لحمه.

(١) و الوجه في ذلك ما تقدم في مثل الثالول و البثور من أن أدلة نجاسة الأجزاء المبانة من الحي مختصة بما يعد جزءا من الحي عرفا فلا يشمل الثالول و القليل من اللحم جدا، لأنه لا يعد من أجزائه عرفا، فطهارته لقصور ما يقتضى نجاسته. و هذا بخلاف ما إذا لم يكن اللحم قليلا جدا.

العظم المشكوك طهارته

(٢) لقاعدة الطهارة و بها يحكم بطهارة المشكوك في كلا الموردین.

و قد يستشكل في الحكم بالطهارة في المورد الثاني بأن التقابل بين الكفر و الإسلام انما هو تقابل العدم و الملكة فإن كل من لم يعترف بأصول الإسلام من التوحيد و النبوة و المعاد فهو كافر فالكفر أمر عدمي و عليه فيما ان التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٥٥٧

.....

الإسلام أمر وجودي مسبق بالعدم فاستصحاب عدمه في موارد الشك يقتضى الحكم بالكفر، لأنه ليس إلا عبارة عن مجرد عدم الإسلام في محل قابل له و قد أحرزنا قابلية المحل بالوجدان و إذا حكمنا بكفر من يشك في إسلامه فلا محالة يحكم بنجاسة عظمه. إلا ان هذه المناقشة ساقطة.

«أما أولا»: فبالنقض بما إذا شك في إسلام أحد و كفره و هو حي، فإن الأصحاب قد حكموا بطهارته من غير خلاف نجده. بل المتسالم عليه الحكم بإسلامه أيضا في بعض الفروض كاللقيط في دار الإسلام أو في دار الكفر مع وجود مسلم فيها يحتمل تولده منه و معه كيف يحكم بنجاسة عظمه بعد موته للشك في انه عظم كافر أو مسلم؟! و «أما ثانيا»: فبالحل: و حاصله ان الكفر و إن كان أمرا عدميا و التقابل بينه و بين الإسلام تقابل العدم و الملكة إلا أنه كظائره- مثل العمى- ليس من قبيل الموضوعات المركبة بأن يكون الكفر مركبا من قابلية المحل و عدم الإسلام و العمى عبارة عن قابلية المحل و عدم البصر ليحكم بكفر من يشك في إسلامه و بعمى من نشك في إبطاره بضم الوجدان إلى الأصل كما هو الحال في الموضوعات المركبة فإذا غسلنا المتنجس بماء يشك في طهارته حكمنا بطهارته لأنه غسل بماء حكم بطهارته بالتعبد.

و السر فيما ذكرناه ان الكفر من قبيل البسائط و كذلك العمى و من الظاهر ان استصحاب عدم الإسلام أو عدم البصر لا يثبت العنوان البسيط بل الأمر بالعكس فإنه إذا شكنا في حدوث ذلك الأمر البسيط أعنى الكفر و العمى و نظائرهما نستصحب عدم حدوثه فيحكم بعدم ترتب آثار ذلك الأمر البسيط من النجاسة أو غيرها، و لا يعارضه أصالة عدم إسلامه، إذ الإسلام ليس بموضوع للحكم بالطهارة و انما الكفر موضوع للحكم بالنجاسة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٥٥٨

(مسألة ١٨) الجلد المطروح إن لم يعلم أنه من الحيوان الذي له نفس أو من غيره كالسمك- مثلا- محكوم بالطهارة (١).

(مسألة ١٩) يحرم بيع الميتة (٢).

فإن كل إنسان محكوم بالطهارة غير الكافر فما أفتى به في المتن هو المتين.

(١) لأصالة عدم كون حيوانه مما له نفس سائلة و بها يحكم بطهارة جلده و لحمه.

بيع الميتة:

(٢) هذا هو المشهور المعروف بين الأصحاب وقد ذهب بعضهم الى الجواز كما استشكل فيه بعض آخر و منشأ الخلاف في ذلك إنما هو اختلاف الأخبار فقد ورد في بعضها «١» ثمن الميتة سحت و في بعضها الآخر «٢» من السحت ثمن الميتة و في ثالث السحت ثمن الميتة «٣» على اختلاف تعابيرها و في رواية البنزطي الواردة في آليات الغنم المقطوعة: يذبيها و يسرج بها و لا يأكلها و لا يبيعهها «٤» إلى غير ذلك من الأخبار المانعة عن بيع الميتة.

و لا معارض لتلك الأخبار غير رواية أبي القاسم الصيقل و ولده قال:
كتبوا إلى الرجل (ع) جعلنا الله فداك إنا قوم نعمل السيوف ليست لنا

(١) كما في مرسله الصدوق المروية في الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به من الوسائل.

(٢) كما في وصية النبي لعلي (ع) المروية في الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به من الوسائل.

(٣) كما في موثقة السكوني المروية في الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به من الوسائل.

(٤) المروية في الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ١، ص: ٥٥٩

.....

معيشة و لا تجارة غيرها و نحن مضطرون إليها و إنما علاجنا من جلود الميتة من البغال و الحمر الأهلية لا يجوز في أعمالنا غيرها فيحل لنا عملها و شراؤها و بيعها و مسها بأيدينا و ثيابنا و نحن محتاجون إلى جوابك في هذه المسألة يا سيدنا لضرورتنا فكتب (ع) اجعلوا ثوبا للصلاة «١» فإنها تدل على جواز بيع جلود الميتة المعمولة في أغماد السيوف.

و قد أجاب عنها شيخنا الأنصاري (قده) بأنها محمولة على التقية لأنها الغالبة في المكاتبات و لا يمكن المساعدة عليه بوجه.

«أما أولاً»: فلأن العامة ذهبوا إلى حرمة بيع الميتة النجسة «٢» نعم يرون طهارتها بالدبغ «٣» و معه كيف تكون الرواية محمولة على

التقية و «أما ثانياً»: فلأنه لا كلية في التقية في المكاتبات، و لا موجب لحملها على التقية بعد إمكان الجمع بينها و بين الاخبار المانعة.

و قد يجمع بينهما- كما أشير إليه في كلام شيخنا الأنصاري (قده)- بحمل المجوزة على ما إذا كانت الميتة تابعة للمبيع في المعاملة و

لا مانع عن بيعها تبعا إذا المحرم انما هو بيعها مستقلة. و يبعد هذا الجمع أمران:

«أحدهما»: ان نسبة الغمد إلى السيف ليست نسبة التابع إلى متبوعه بل هو أمر مستقل في المعاملات و قد تكون قيمته أعلى و أزيد من قيمة السيف.

و «ثانيهما»: انا لو سلمنا ان الاغماد تابعة في مقام بيع السيوف فالمفروض في الرواية انهم كانوا يشترون جلود الميتة ليجعلوها أغمادا و

لم يردع (ع) عن شرائهم هذا مع ان شراؤها لم يكن على وجه التبعية بوجه فالإنصاف ان الرواية تامة الدالة على جواز بيع الميتة و شرائها.

(١) المروية في الباب ٣٨ من أبواب ما يكتسب به من الوسائل.

(٢) راجع ج ٣ ص ٢٣١- من الفقه على المذاهب الأربعة.

(٣) كما قدمناه في ص ٥٤٠.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٥٦٠
و لكن الأقوى جواز (١) الانتفاع بها فيما لا يشرط فيه الطهارة.

و عليه فلا مناص من حمل المانع على الكراهة جمعا بينها و بين الطائفة المجوزة و لو لا ضعف سند الرواية لحكمنا بكراهة بيع الميتة إلا أن ضعفها هو الذى يمنعنا عن الحكم بذلك نعم ورد فى بعض الروايات «١» جواز بيع الميتة المختلطة بالمذكى ممن يستحلها إلا أنها أجنبية عما نحن بصدده و إن التزمنا بمفادها فى خصوص موردها و هو بيع الميتة المختلطة بالمذكى ممن يستحلها و عليه فلا مناص من الحكم بحرمة بيع الميتة كما فى المتن.

الانتفاع بالميتة:

(١) المعروف بينهم هو حرمة الانتفاع بالميتة و منشأ اختلافهم هو الأخبار الواردة فى المسألة فقد ورد المنع عن ذلك فى عدة روايات. «منها»: ما رواه على بن أبى المغيرة قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام جعلت فداك الميتة ينتفع منها بشيء؟ فقال: لا .. «٢» و «منها»: موثقة سماعه قال سألته عن جلود السباع ينتفع بها؟ قال إذا رميت و سميت فانتفع بجلده و أما الميتة فلا «٣».

(١) صحيحة الحلبي قال: سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: إذا اختلط الذكى و الميتة باعه ممن يستحل الميتة و أكل ثمنه و نظيرها صحيحة الأخرى.

المروية فى الباب ٧ من أبواب ما يكتسب به من الوسائل.

(٢) المروية فى الباب ٦١ من النجاسات و ٣٤ من أبواب الأطعمة المحرمة من الوسائل.

(٣) المروية فى الباب ٤٩ من النجاسات و ٣٤ من أبواب الأطعمة المحرمة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ١، ص: ٥٦١

.....

و فى قبال هذه الطائفة طائفة أخرى صريحة الدلالة على جوازه منها ما رواه ابن إدريس نقلا من جامع الزنطى عن الرضا (ع) قال: سألته عن الرجل تكون له الغنم يقطع من ألياتها و هى أحياء أ يصلح له أن ينتفع بما قطع قال: نعم يذبيها و يسرج بها و لا يأكلها و لا يبيعه «١» لأنها صريحة فى جواز الانتفاع بالميتة بالاستصباح، و هاتان الطائفتان متعارضتان و مقتضى الجمع بينهما أحد أمرين:

«أحدهما»: حمل المانع على الكراهة لأنها ظاهرة فى الحرمة، و الطائفة المجوزة صريحة فى الجواز و مقتضى حمل الظاهر منهما على النص أن يلزم بكراهة الانتفاع بالميتة، و إلى هذا يشير ما ورد فى صحيحة الوشاء قال:

سألت أبا الحسن (ع) فقلت جعلت فداك إن أهل الجبل تثقل عندهم أليات الغنم فتقطعونها فقال: حرام هى فقلت جعلت فداك فيستصبح بها؟ فقال: أما علمت أنه يصيب اليد و الثوب و هو حرام «٢» لأنه من الضرورى عدم حرمة تنجيس اليد و الثوب فى الشريعة المقدسة، و بهذا تكون الرواية ظاهرة فى أنه (ع) فى مقام التنزه عن الانتفاع بالميتة.

و «ثانيهما»: حمل المانع على إرادة الانتفاع بالميتة كما ينتفع من المذكى باستعمالها فى الأكل و غيره مما يشترط فيه الطهارة لأنه الظاهر من قول السائل ينتفع بها أى هل ينتفع بها كالانتفاع بالمذكى؟ و هذا الجمع أقرب إلى الذوق، و عليه فالمحرم خصوص

الانتفاع بها فيما يشترط فيه الطهارة و التذكية.
و أما ما لا يشترط فيه شيء منهما فالانتفاع فيه بالميتة محكوم بالجواز هذا.
ثم ان الماتن و إن أفتى بجواز الانتفاع بالميتة في المقام إلا أنه يأتي منه (قده) في حكم الأواني ما يناقض ذلك فانتظره.
(هذا تمام الكلام في نجاسة الميتة. و الحمد لله رب العالمين)

(١) المروية في الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به من الوسائل.

(٢) المروية في الباب ٣٠ من أبواب الذبائح و ٣٢ من أبواب الأطعمة المحرمة من الوسائل.

خوبى، سيد ابو القاسم موسى، التنقيح في شرح العروة الوثقى، ٦ جلد، قم - ايران، اول، ١٤١٨ هـ ق

الجزء الثالث

[تنمة كتاب الطهارة]

[فصل في النجاسات]

إشارة

«الخامس»: الدم (١) من كل ماله نفس سائلة إنسانا أو غيره، كبيرا أو صغيرا.

[الخامس] نجاسة الدم

إشارة

(١) نجاسة الدم من المسائل المتسالم عليها عند المسلمين في الجملة، بل قيل انها من ضروريات الدين، و لم يخالف فيها أحد من الفريقين و ان وقع الكلام في بعض خصوصياته كما يأتي عليها الكلام. و ليس الوجه في نجاسته قوله عز من قائل قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ «١» و ذلك أما «أولا»: فلعدم رجوع الضمير في قوله «فإنه» الى كَلِّ واحد مما تقدمه، و إنما يرجع الى خصوص الأخير - أعنى لحم الخنزير - و أما «ثانيا»: فلأن الرجس ليس معناه هو النجس و إنما معناه الخبيث و الدنى المعبر عنه في الفارسية ب «پلید» لصحة إطلاقه على الأفعال الدنيئة كما في قوله تعالى إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصَابُ وَ الْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ «٢». فان الميسر من الأفعال و لا معنى لنجاسة الفعل. بل الدليل على نجاسته - في الجملة - هو التسالم القطعي، و النصوص الواردة في المسألة كما تأتي، فالتكلم في أصل نجاسته مما لا حاجة اليه. و حيث ان أكثر نصوص المسألة قد وردت في موارد خاصة كما في الدم الخارج عند حكك البدن [٣] و قلع السن [٤] و نتف لحم الجرح [٥] و دم القروح

[٣] كما ورد في رواية مثني بن عبد السلام عن الصادق - ع - قال: قلت له: انى حككت جلدى فخرج منه دم، فقال: ان اجتمع قدر

حمصة فاغسله و الا فلا. المروية في ب ٢٠ من أبواب النجاسات من الوسائل.

[٤] على بن جعفر عن أخيه -ع- عن الرجل يتحرك بعض أسنانه و هو في الصلاة هل ينزعه؟ قال: ان كان لا يدميه فلينزعه و ان كان يدميه فليصرف، و عن الرجل يكون به الثالول أو الجرح هل يصلح له ان يقطع الثالول و هو في صلاته أو ينتف بعض لحمه من ذلك الجرح و يطرحه؟ قال: ان لم يتخوف أن سئل الدم فلا بأس و ان تخوف ان الدم يسيل فلا يفعله. المروية في ب ٢ و ٢٧ من أبواب قواطع الصلاة.

[٥] على بن جعفر عن أخيه -ع- عن الرجل يتحرك بعض أسنانه و هو في الصلاة هل ينزعه؟ قال: ان كان لا يدميه فلينزعه و ان كان يدميه فليصرف، و عن الرجل يكون به الثالول أو الجرح هل يصلح له ان يقطع الثالول و هو في صلاته أو ينتف بعض لحمه من ذلك الجرح و يطرحه؟ قال: ان لم يتخوف أن سئل الدم فلا بأس و ان تخوف ان الدم يسيل فلا يفعله. المروية في ب ٢ و ٢٧ من أبواب قواطع الصلاة.

(١) الأنعام ٦: ١٤٥

(٢) المائدة ٥: ٩٠

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٦

.....

و الجروح [١] و دم الحيض [٢] و دم الرعاف [٣]. و غير ذلك من الموارد الخاصة فالمهم أن يتكلم في انه هل يوجد في شىء من أدلة نجاسته ما يقتضى بعمومه نجاسة كل دم على الإطلاق حتى يتمسك به عند الشك في بعض أفراد و مصاديقه، و يحتاج الحكم بطهارته الى دليل مخرج عنه أو أن الحكم بنجاسته يختص بالموارد المتقدمة و غيرها مما نص على نجاسته؟ و الأول هو الصحيح،

و يمكن أن يستدل عليه بوجهين:

(أحدهما): ارتكاز نجاسته في أذهان المسلمين

على وجه الإطلاق من غير اختصاصه بعصر دون عصر، لتحقيقه حتى في عصرهم -ع- و الخلاف و ان وقع بين أصحابنا في بعض خصوصيات المسألة إلا أن نجاسته في الجملة لعلها كانت مفروغا عنها عند الرواة، و لذا تراهم يسألون في رواياتهم عن أحكامه من غير تقييده بشىء و لا تخصيصه بخصوصية و كذا

[١] سماعه بن مهران عن الصادق -ع- قال: إذا كان بالرجل جرح سائل فأصاب ثوبه من دمه فلا يغسله حتى يبرأ و ينقطع الدم. المروية في ب ٢٢ من أبواب النجاسات من الوسائل.

[٢] أبو بصير عن أبي عبد الله -ع- أو أبي جعفر -ع- قال: لا تعاد الصلاة من دم لا تبصره غير دم الحيض فإن قليله و كثيره في الثوب ان رآه أو لم يره سواء. المروية في ب ٢١. و عن سورة بن كليب عن أبي عبد الله -ع- عن المرأة الحائض أ تغسل ثيابها التي لبستها في طمئتها؟ قال: تغسل ما أصاب ثيابها من الدم .. المروية في ب ٢٨ من أبواب النجاسات من الوسائل.

[٣] محمد بن مسلم عن أبي جعفر -ع- قال: سألت عن الرجل يأخذ الرعاف أو القيء في الصلاة كيف يصنع؟ قال: يفتل فيغسل أنفه .. المروية في ب ٢ من أبواب قواطع الصلاة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٧

.....

أجوبتهم -ع- فإنهم لم يقيدوا الحكم بنجاسته بفرد دون فرد وهذا كما في صحيحة ابن بزيع قال: كتبت الى رجل أسأله أن يسأل أبا الحسن الرضا -ع- عن البئر تكون في المنزل للوضوء فتقطر فيها قطرات من بول أو دم أو يسقط فيها شيء من عذرة كالبعرة ونحوها ما الذي يطهرها حتى يحل الوضوء منها للصلاة؟

فوق -ع- بخطه في كتابي: ينزح منها دلاء «١» و موثقة أبي بصير عن أبي عبد الله -ع- قال: ان أصاب ثوب الرجل الدم فصلى فيه و هو لا- يعلم فلا- اعاده عليه، و إن هو علم قبل أن يصلى فنسى و صلى فيه فعليه الإعادة «٢» و غيرهما من الأخبار. و الأمر بالنزح في صحيحة ابن بزيع و ان كان استجابيا لا محالة إلا أن السؤال عن تأثير مطلق الدم في البئر مستند الى ارتكاز نجاسته، إذ لو لا مغروسيته في أذهانهم لم يكن وجه للسؤال عن حكمه، و قد كانوا يسألونهم عن بعض مصاديقه غير الظاهرة كدم البراغيث و نحوه [٣] فهذا كله يدلنا على أن نجاسة طبعي الدم كانت مفروغا عنها بينهم، فان النجس لو كان هو بعض أقسامه كان عليهم التقييد في مقام السؤال و قد عرفت انه لا عين و لا أثر منه في الأخبار المتقدمة.

و «ثانيتها»: إطلاق موثقة عمار عن أبي عبد الله -ع-

قال: سئل عما تشرب منه الحمامة، فقال: كل ما أكل لحمه فتوضأ من سوره و اشرب، و عن ماء شرب منه باز، أو صقر، أو عقاب فقال: كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه، إلا أن ترى في منقاره دما، فإن رأيت في منقاره دما فلا توضأ

[٣] ففي صحيحة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله -ع- عن دم البراغيث يكون في الثوب هل يمنعه ذلك من الصلاة فيه؟ قال: لا، و ان كثر .. المروية في ب ٢٠ و ٢٣ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(١) المروية في ب ١٤ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٤٠ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٨

.....

منه و لا تشرب «١» لأن الدم الواقع في كلامه -ع- مطلق فيستكشف من حكمه بعدم جواز الوضوء من الماء في مفروض السؤال نجاسة الدم على إطلاقه.

و «قد يقال»: الرواية غير واردة لبيان نجاسة الدم حتى يتمسك بإطلاقها، و إنما هي مسوقة لإعطاء ضابط كلي عند الشك في نجاسة شيء و طهارته و ان نجاسة المنقار و منجسيته للماء القليل تتوقفان على العلم بوجود النجاسة فيه.

«يدفعه» انها غير واردة لإعطاء الضابطة عند الشك في نجاسة شيء لأنها تقتضى الحكم بطهارة الماء في مفروض السؤال حتى مع العلم بوجود الدم في منقار الطيور سابقا من دون أن يرى حال ملاقاته للماء، مع ان الضابط المذكور يقتضى الحكم بنجاسة الماء حينئذ للعلم بنجاسة المنقار سابقا. فالصحيح أن يقال ان الرواية إما وردت لبيان عدم تنجس بدن الحيوان بالنجاسات - كما هو أحد الأقوال في المسألة- و من هنا حكم -ع- بطهارة الماء عند عدم رؤية الدم في منقاره و لو مع العلم بوجوده سابقا، لطهارة المنقار على الفرض

و أما مع مشاهدة الدم في منقاره فنجاسة الماء مستندة الى عين النجس لا إلى نجاسة المنقار، و إما انها مسوقة لبيان طهارة بدن الحيوان بزوال العين عنه و ان كان يتنجس بالملاقاة كما هو المعروف، و إما انها واردة لبيان عدم اعتبار استصحاب النجاسة في الحيوانات تخصيصا في أدلة اعتباره- كما ذهب اليه بعض الأعلام- و كيف كان فدلالة الرواية على نجاسة الدم غير قابلة للإنكار، و لا نرى مانعا من التمسك بإطلاقها. و ليست الرواية من الكبرى المسلمة في محلها من ان الدليل إذا كان بصدد البيان من جهة و لم يكن بصدده من جهة أخرى لا يمكن التمسك بإطلاقها إلا من الناحية التي وردت لبيانها كما في قوله تعالى:

(١) المروية في ب ٤ من أبواب الأستار و في ب ٨٢ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٩

.....

فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ «١» حيث يجوز التمسك بإطلاقه في الحكم بجواز أكل ما يصيده الصيد و ان مات قبل دركه، لأنه ورد لبيان أن إمساكه تذكیه للصيد و كأنه استثناء من قوله تعالى إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ «٢» و لا- يسوغ التمسك بإطلاقه من جهة تنجسه بريق فم الكلب أو بنجاسة أخرى حتى يحكم بجواز أكله من غير غسل، لعدم كونه بصدد البيان من هذه الجهة. و ذلك لأن الموثقة سقت لبيان نجاسة الدم على جميع الاحتمالات الثلاثة فيصح التمسك بإطلاقه و يكفي ذلك في الحكم بنجاسته و ان لم يكن في البين دليل آخر، لأن عدم جواز التوضؤ من الماء في مفروض الرواية يكشف عن عدم طهارة الدم المشاهد في منقار الطائر.

بل يمكن أن يقال ان الشارع جعل الدم في منقاره اماره كاشفه عن انه من الدماء النجسة و إلا لم يكن وجه للحكم بعدم جواز التوضؤ من الماء لأن الدم على قسمين: طاهر و نجس فمن أين علمنا ان الدم في منقار الطائر من القسم النجس؟

و حيث ان الشبهة موضوعية فلا بد من الحكم بطهارته إلا ان الشارع جعل وجوده في منقاره اماره على نجاسته و لو من باب الغلبة، لأن جوارح الطيور كثيرة الانس بالحييف، و المتحصل أن الموثقة تقتضى الحكم بنجاسة الدم مطلقا سواء كان من الدم المسفوح أم من المتخلف في الذبيحة و سواء كان مما له نفس سائلة أم كان من غيره إلا أن يقوم دليل على طهارته و خروجه عن إطلاق الموثقة كما يأتي في الدم المتخلف في الذبيحة و دم ما لا نفس له و «دعوى»: ان الرواية تختص بدم الميتة لأنه الذي يتلوث به منقار الطيور الجارحة دون غيره «غير مسموعه» لأننا و ان سلمنا غلبه ذلك إلا أن اختصاصه مسلم لعدم لجواز أن يتلوث بدم مثل السمك أو غيره مما لا نفس له أو بدم المتخلف في الذبيحة

(١) المائدة ٥: ٤

(٢) المائدة ٥: ٣

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٠

قليلا كان الدم أو كثيرا (١)

أو الصيد الذي أمسكه الصيد. فالموثقة باقية على إطلاقها، و لا يمكن حملها على صورة العلم بمنشأ الدم المشاهد في منقار الطيور و الحكم بنجاسته فيما إذا علم انه مما له نفس سائلة أو من الدم المسفوح لأنه حمل لها على مورد نادر، إذ الغالب عدم العلم بمنشئه و كيف كان فلا مناقشة في شمولها لمطلق الدماء إلا انها مختصة بدم الحيوان، لأنه الذي يتلوث به منقار الطيور و لا تشمل الدم النازل من السماء آية كما في زمان موسى-ع- أو الموجود تحت الأحجار عند قتل سيد الشهداء-ع- هذا على أن للمناقشة الصغوية في

مثله مجال واسع، لاحتمال أن يكون الدم اسما لخصوص المائع الأحمر المتكون في خصوص الحيوان دون ما خرج من الشجر أو نزل من السماء و نحوهما، فإطلاق الدم على مثلهما إطلاق مسامحى للمشابهة في اللون.

[لا فرق في النجاسة بين قليله و كثيرة]

(١) لأن مقتضى الوجهين المتقدمين هو الحكم بنجاسة كل ما صدق عليه انه دم و خالف في ذلك الشيخ و جماعة و ذهبوا الى عدم نجاسة الدم القليل الذى لا يدركه الطرف نظرا إلى صحیحة على بن جعفر عن أخيه -ع- قال: سألته عن رجل رعى فامتخط فصار بعض ذلك الدم قطعا صغارا فأصاب إناءه هل يصلح له الوضوء منه؟ فقال: ان لم يكن شيئا يستبين في الماء فلا بأس و ان كان شيئا بينا فلا تتوضأ منه .. «١» و يندفع بأن الصحیحة لا دلالة لها على طهارة ما لا يدركه الطرف من الدم، لعدم فرض اصابة الدم لماء الإناء و إنما فرض فيها اصابته للإناء و من هنا حكم -ع- بعدم البأس بالماء و قد قدمنا تفصيل الجواب عن هذه الصحیحة في بحث انفعال الماء القليل فراجع «٢». ثم ان في المقام

(١) المروية في ب ٨ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(٢) راجع ص ١٦١

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١١

و اما دم ما لا نفس له فظاهر (١) كبيرا كان أو صغيرا كالسمك، و البق، و البرغوث

خلافًا ثانيًا و هو عدم نجاسة ما دون الحمصة من الدم ذهب اليه الصدوق (ره) و لعله استند في ذلك الى رواية الفقه الرضوى: و ان كان الدم حمصة فلا- بأس بأن لا تغسله إلا أن يكون الدم دم الحيض فاغسل ثوبك منه و من البول و المنى قلّ أو كثر و أعد منه صلاتك علمت به أو لم تعلم «١» فإن عبارة الصدوق في الفقيه- كما في الحدائق- موافقة لعبارة الفقه الرضوى بل هي بعينها إلا في مقدار يسير. نعم في عبارة الفقيه: و ان كان الدم دون حمصة. و قد سقطت كلمة «دون» من عبارة الفقه الرضوى. كما يحتمل استناده إلى رواية مثنى بن عبد السلام المتقدمة «٢» إلا أن ما ذهب اليه مما لا يمكن المساعدة عليه لضعف الروايتين بل و عدم ثبوت كون الفقه الرضوى رواية فضلًا عن اعتباره و لعل مراده (قده هو العفو عما دون الحمصة من الدم في الصلاة لا طهارته.

بقي في المسألة خلاف ثالث و هو عدم نجاسة دون الدرهم من الدم و البول و غيرهما من الأعيان النجسة غير دم الحيض و المنى ذهب اليه ابن الجنيد و لعله- كما قيل- اعتمد في نفي نجاسة ما دون الدرهم من الدم على الأخبار الواردة في العفو عنه في الصلاة و قاس عليه سائر النجاسات و لا- بعد في عمله بالقياس لأن فتاواه كثيرة المطابقة لفتاوى العامة و كيف كان فإن أراد من ذلك عدم نجاسة ما دون الدرهم من النجس فهو دعوى من غير دليل و مقتضى إطلاق أدلة النجاسات عدم الفرق بين كونها أقل من مقدار الدرهم و كونها أكثر، و ان أراد العفو عما دونه فهو مختص بالدم و لا يتم في غيره من النجاسات.

[دم ما لا نفس له]

(١) كما هو المشهور و عن الشيخ في المبسوط و الجمل و غيره في غيرهما

(١) ص ٦ السطر ٦

(٢) في ص ٥

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٢

.....

ما يوههم نجاسته و ثبوت العفو عنه، و قد استدلل للمشهور بوجوه: «الأول»:

الإجماع على طهارة الدم مما لا نفس له و «يدفعه»: ان الإجماع على تقدير تحققه ليس بإجماع تعبدى، لاحتمال استنادهم فى ذلك الى قوله تعالى إِلَّا أَنْ يَكُونَ مِيتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا «١» بدعوى عدم شموله لدم ما لا نفس له، و دلالته على طهارته و ان كان قد عرفت عدم دلالته على نجاسة الدم المسفوح فكيف بالاستدلال بها على طهارة غيره أو استنادهم إلى أحد الوجوه الآتية فى الاستدلال.

«الثانى»: ما عن أمير المؤمنين -ع- من انه كان لا يرى بأسا بدم ما لم يذكى يكون فى الثوب فيصلى فيه الرجل، يعنى دم السمك «٢» و قد رواه فى الوسائل عن السكونى، و نقل ان الشيخ رواه بإسناده عن النوفلى و «يرده»: انه على تقدير تمامية سنده فإنما يدل على ثبوت العفو عن دم السمك فى الصلاة و كلامنا فى طهارته لا فى ثبوت العفو عنه. «الثالث»: الأخبار الواردة فى نفى البأس عن دم البق و البرغوث «منها»: ما رواه عبد الله بن أبى يعفور قال: قلت لأبى عبد الله -ع-: ما تقول فى دم البراغيث؟ قال ليس به بأس، قلت: انه كثير و يتفاحش، قال: و ان كثر .. «٣» و «منها»: مكاتبه محمد بن ريان قال: كتبت إلى الرجل -ع-: هل يجرى دم البق مجرى دم البراغيث؟ و هل يجوز لأحد أن يقيس بدم البق على البراغيث فيصلى فيه، و أن يقيس على نحو هذا فيعمل به؟ فوقع -ع-: يجوز الصلاة و الطهر أفضل «٤» و منها غير ذلك من الأخبار. و «الجواب عن ذلك»: ان هذه الأخبار إنما وردت فى خصوص البق و البرغوث و لا مسوغ للتعدى عن موردها، ثم لو تعدينا فإنما نتعدى إلى مثل الذباب و الزنبر و غيرهما مما لا لحم له لا إلى مثل

(١) الانعام ٦: ١٤٥

(٢) المرويات فى ب ٢٣ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٣) المرويات فى ب ٢٣ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٤) المرويات فى ب ٢٣ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٣

و كذا (١) ما كان من غير الحيوان كالموجود تحت الأحجار عند قتل سيد الشهداء -أرواحنا فداه- و يستثنى من دم الحيوان، المتخلف فى الذبيحة (٢) بعد خروج المتعارف،

السمك الكبير و الحية و نحوهما و لم يرد دليل على عدم نجاسة الدم مما لا- نفس له بهذا العنوان، و عليه فلا مناص من الحكم بنجاسة الدم مطلقا و لو كان مما لا نفس له كما يقتضيه عموم أدلة نجاسته على ما قدمناه و بنينا عليه. نعم من يرى عدم تمامية العموم فى المسألة له أن يرجع إلى قاعدة الطهارة فيما لا نفس له، اللهم إلا أن نعتمد على ما استدللنا به على طهارة بول ما لا نفس له أعنى موثقة حفص بن غياث عن جعفر بن محمد عن أبيه -ع- قال: لا- يفسد الماء إلا- ما كانت له نفس سائلة «١» و غيرها مما ورد بمضمونها حيث أخذنا بإطلاقها و قلنا انها تقتضى عدم نجاسة الماء بدمه و بوله و ميتته و غيرها مما ينجس الماء إذا كان من الحيوانات التى لها نفس سائلة، و لكننا لم نر من الفقهاء من استدلل بها على طهارة بوله و دمه.

(١) قدمنا وجهه آنفا.

[المتخلف في الذبيحة]**إشارة**

(٢) المسألة متسالم عليها بين الأصحاب و لم يقع في ذلك خلاف و إنما الكلام في مدركها.

و ما استدل به على طهارة الدم المتخلف أمور:

«الأول»: الإجماع

و قد مر غير مرة ان الإجماع إنما يعتمد عليه فيما إذا كان تعديدا كاشفا عن رأيه-ع- و ليس الأمر كذلك في المقام للاطمئنان و لا أقل من احتمال أن يكون مدرك المجمعين أحد الوجوه الآتية في الاستدلال

«الثاني»: ان لحم كل ذبيحة يشتمل على مقدار من الدم

و لو مع المبالغة في غسله و قد حكم بحليته أكله شرعا مع ما فيها من الدم، و هي أخص من الطهارة، لأن حلية الأكل من طواري الأشياء الطاهرة لعدم جواز أكل النجس شرعا فهذا يدلنا

(١) المروية في ب ٣٥ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٤

سواء كان في العروق، أو في اللحم، أو في القلب، أو في الكبد، فإنه ظاهر (١).

على طهارة الدم المتخلف في الذبيحة. و هذا الوجه إنما يتم في ما يتبع اللحم من الأجزاء الدموية المستهلكة في ضمنه و لذا يحل أكله و الأمر فيه كما أفيد و نزيد عليه ان موضع الذبح لا يمكن تخليصه من الدم عادة بل ترى ان الدم يتقاطر منه إذا عصر و ان غسل متعددا، و معه حكم الشارع بطهارته بعد غسله و هذا كاشف عن طهارة الدم المتخلف في المذبح و غيره من أجزاء الذبيحة إلا انه لا يتم في الأجزاء الدموية المستقلة في الوجود كما يوجد في بطن الذبيحة أو في قلبها أو في سائر أجزائها بحيث إذا شق سال منه دم كثير فإنها غير محللة الأكل شرعا فهذا الوجه لا يقتضى طهارة الدم المتخلف مطلقا

«الثالث»: و هو الوجه الصحيح استقرار سيرة المتشركة المتصلة بزمان المعصومين - ع -

على عدم الاجتناب عما يتخلف في الذبيحة من الدم كان تابعا للحمها أم لم يكن مع كثرة ابتلائهم بالذبائح من الإبل و الغنم و البقر، و لا- سيما في الصحارى و القفار الخالية عن الماء فإنهم غير ملتزمين بتطهير لحمها و ما يلاقيه من أثوابهم و أبدانهم، بل و لا يمكن تطهيره بتجريده من الدم إلا بجعله في الماء مدة ثم غسله و عصره و نحو ذلك مما نقطع بعدم لزومه شرعا و مع هذا لو كان الدم المتخلف في الذبيحة نجسا لبان و ذاع و بهذه السيرة نخرج عن عموم ما دل على نجاسة الدم، و لولاها لم تتمكن من الحكم بطهارة الدم المتخلف بوجه لعموم نجاسته. نعم بناء على عدم نجاسة مطلق الدم لعدم تمامية العموم لا مانع من التمسك بقاعدة الطهارة في الحكم بطهارة الدم المتخلف.

(١) هل الحكم بالطهارة يختص بالمتخلف في الأجزاء المحللة أكلها أو انه يعم المتخلف فيما يحرم أكله أيضا كالطحال و النخاع و

نحوهما من الحيوانات

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٥

نعم إذا رجع دم المذبح الى الجوف لرد النفس، أو لكون رأس الذبيحة في علو كان نجسا (١)

المحللة؟ يختلف هذا باختلاف الوجوه المتقدمة في المسألة، فإن كان مدرك الحكم بطهارة الدم المتخلف هو الإجماع فلا مناص من الاختصار في الحكم بالطهارة بما يتخلف في الاجزاء المحللة دون الأعضاء المحرمة في الذبيحة، لأنه دليل لى يقتصر فيه على مورد اليقين، بل ولا- علم بانعقاد الإجماع على طهارة المتخلف في الأعضاء المحرمة أصلا مع وجود المخالف في المسألة فإذا لم يثبت المخصص فلا- محالة يرجع إلى عموم العام اللهم إلا- أن يقال بعدم ثبوت العموم فان المرجع على هذا إنما هو قاعدة الطهارة في المتخلف في العضو المحرم أكله، وكذلك الحال فيما إذا كان مدركه هو الوجه الثاني، لعدم حلية أكل مثل الطحال حتى يدعى ان الحلية أخص من الطهارة بالتقريب المتقدم. و أما إذا اعتمدنا في ذلك على الوجه الأخير أعنى السيرة التشريعية الجارية على عدم لزوم الاجتناب عن عن الدم المتخلف في الذبيحة فلا بد من الالتزام بطهارته مطلقا، بلا فرق في ذلك بين الدم المتخلف في الأعضاء المحللة و بين المتخلف في الأعضاء المحرمة لأن السيرة قائمة على طهارته في كلا الموردين.

(١) لا إشكال في نجاسة الدم الداخل إلى جوف الذبيحة بعد خروجه عن المذبح، للأدلة المتقدمة التي دلت على نجاسته مطلقا كما لا- إشكال في نجاسة ما أصابه ذلك الدم من لحم و دم و عرق و غيرها مما يلاقيه في جوف الذبيحة، هذا فيما إذا رجع الدم إلى جوف الذبيحة بنفسه أو لرد النفس بعد خروجه عن مذبحها. و أما فرض رجوع الدم إلى جوفها قبل خروجه عن المذبح بأن رجع اليه بعد وصوله إلى منتهى الأوداج فالظاهر انه فرض أمر مستحيل و ذلك لأن الذبح إنما يتحقق بقطع أوداج أربعة: «أحدها»: الحلقوم و هو مجرى

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٦

.....

الطعام و مدخله و «ثانيها»: مجرى النفس. و «ثالثها» و «رابعها»: عرقان من اليمين و اليسار يسميان بالوريد و هما مجرى الدم فإذا قطع الوريد فلا محالة يخرج الدم من مفصله فكيف يرجع إلى الجوف قبل خروجه عنه؟! و لا يمكن للنفس أن يجذب الدم من الوريد الذى هو مجرى الدم، نعم يجذبه من مجرى النفس إلا- انه بعد خروج الدم من الوريد و لا- يمكنه ذلك قبل خروجه ثم ان هناك صورة أخرى و هى عدم خروج الدم من الذبيحة أصلا و هذا قد ينشأ من الخوف العارض على الحيوان و انجماد الدم بسببه، و اخرى يحصل بوضع اليد على مقطع الذبيحة و سد الطريق، و ثالثه يتحقق بالنار فان وضعها على المقطع يوجب التيامه و به ينسد الطريق من دون أن يرجع الدم إلى الداخل كما فى الصورة المتقدمة فهل يحكم بطهارته حينئذ؟ الصحيح انه محكوم بالنجاسة بل الذبيحة ميتة محرمة و الوجه فى ذلك ان التذكية تتحقق بأمرين أعنى خروج الدم و تحرك الذبيحة، لأنه مقتضى الجمع بين ما دل على اشتراط التذكية بخروج الدم فحسب [١] و ما دل على اعتبار تحرك الذبيحة فى تحققها [٢] و حيث ان مفروض المسألة عدم خروج الدم من الذبيحة فلا يمكن الحكم بتذكيته ثم انه إذا اكتفينا فى تحقق التذكية بمجرد الحركة أو قلنا بكفاية كل واحد من الأمرين كما ذهب اليه بعضهم فلا- إشكال فى جواز أكل الذبيحة، لوقوع التذكية عليها على الفرض، و لا يمكن الحكم بطهارة دمها، لأن الدليل على طهارة الدم المتخلف منحصر بالسيرة التشريعية، و لم نتحقق سيرتهم على عدم

[١] ففى ما رواه زيد الشحام: إذا قطع الحلقوم و خرج الدم فلا بأس. المروية فى ب ١٢ من أبواب الذبائح من الوسائل.

[٢] عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله -ع- قال: في كتاب علي -ع- إذا طرفت العين أو ركضت الرجل أو تحرك الذنب فكل منه فقد أدركت ذكاته. الى غير ذلك من الأخبار. المروية في ب ١١ من أبواب الذبائح من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٧

و يشترط في طهارة المتخلف أن يكون مما يؤكل لحمه على الأحوط، فالمتخلف من غير المأكول نجس (١) على الأحوط.
(مسألة ١) العلقه المستحيله من المنى نجسه، من إنسان كان أو من غيره، حتى العلقه في البيض

الاجتناب من دم الذبيحه في مفروض المسأله لندرة الابتلاء به و معها لا طريق إلى إحراز السيره بوجه. هذا كله في صورة العلم بالحال و ان الدم الموجود من المتخلف في الذبيحه أو مما دخل الى الجوف بعد الخروج. و أما إذا شككنا في ذلك و لم نحز انه من المتخلف أو من غيره فيأتي حكمه عند ما يتعرض له الماتن ان شاء الله.

[يشترط في طهارة دم المتخلف]

(١) أما إذا كان مدرك الحكم بطهارة الدم المتخلف في الذبيحه هو الإجماع فلأنه دليل لبي و لا بد من الاقتصار فيه على المورد المتيقن و هو الدم المتخلف في الحيوانات المحلله. و أما إذا كان مدركه هو الوجه الثاني فلوضوح اختصاصه بما إذا كانت الذبيحه محلله الأكل و هو مفقود في الحيوانات المحرمة.

و أما إذا اعتمدنا في ذلك على الوجه الأخير أعني السيره المتشرعيه فالسر في عدم الحكم بطهارة الدم المتخلف في الحيوانات المحرمة إنما هو قلة الابتلاء بذبج ما لا يؤكل لحمه كالسباع و لا يمكن معها إحراز سيرتهم بوجه فلا مناص من الحكم بنجاسة الدم المتخلف في غير الحيوانات المحلله للعموم و ان كان الذوق يقتضى إلحاق الحيوانات المحرمة بالمحلله طهارة و نجاسة و لكن الدليل لا- يساعد عليه إلا- أن نمنع العموم فإنه لا مانع حينئذ من الرجوع الى قاعدة الطهارة في الدم المتخلف في الحيوانات المحرمة، لأن المتيقن إنما هو نجاسة الدم المسفوح أعني الخارج بالذبج، و غيره مشكوك النجاسة و مقتضى قاعدة الطهارة طهارته.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٨

و الأحوط الاجتناب عن النقطة من الدم الذي يوجد في البيض (١). لكن إذا كانت في الصفار و عليه جلده رقيقه لا- ينجس معه البياض (٢) إلا إذا تمزقت الجلده.

[الدم الذي يوجد في البيض]

(١) ما أفاده «قده» في الموارد الثلاثة إنما يتم عند من يرى تمامية العموم لأن اللازم حينئذ أن يحكم بنجاسة كل ما صدق عليه انه دم سواء أ كان من أجزاء الحيوان أم لم يكن. و أما إذا ناقشنا في العموم و لم نحكم بنجاسة مطلق الدم فلا- مناص من الاقتصار على المقدر المتيقن منه و هو الدم المسفوح الذي يعد من أجزاء الحيوان أو الإنسان و أما العلقه التي لا تعد من أجزائهما لاستقلالها و هما ظرف لتكونها فللتردد في الحكم بنجاستها كما عن الأردبيلي و الشهيد و كاشف اللثام «قدهم» مجال واسع بل جزم صاحب الحدائق بطهارتها، و عليه فان تم الإجماع على ان المتكون في الحيوان كاجزائه فهو و إلا فلا بد من الحكم بطهارة العلقه في مثل الحيوان الإنسان. ثم انه لو بنينا على التعدى إلى المتكون في جوفهما و قلنا بنجاسته فنطالب الدليل على التعدى الى ما لا يعد جزءا منهما و لا هو متكون فيهما- كالعلقه في البيض- فلو تعدينا الى كل ما هو مبدأ نشو حيوان أو آدمي و قلنا بنجاسة العلقه في البيض أيضا فلنا أن نطالب الدليل على التعدى الى ما لا يعد جزءا من الحيوان أو الإنسان و لا يتكون فيهما و لا هو مبدأ نشوء للحيوان أو الآدمي- كالنقطة

من الدم الموجودة في صفار البيض لعدم كونها مبدأ لنشوء شيء.

(٢) لأن الجلد مانعة من سرياء النجاسة إلى البياض، وكذلك الحال فيما إذا كانت النقطة على الغطاء الرقيق الذي هو محيط بالصفار، فان النقطة بعد أخذها منه يبقى كل من الصفار والبياض على طهارتهما، لعدم ملاقاتهما مع الدم.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٩

(مسألة ٢) المتخلف في الذبيحة وإن كان طاهراً لكنه حرام (١)

[المتخلف في الذبيحة]

(١) أشار بذلك الى خلاف صاحب الحدائق «قده» حيث ذهب الى عدم حرمة الدم المتخلف مطلقاً ناسباً لعدم الخلاف في حليته إلى الأصحاب واستدل عليه بوجوه: «منها»: قوله عز من قائل **قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا .. (١)**

بدعوى أنه يقتضى حلية أكل الدم المتخلف في الذبيحة و «منها»: الأخبار الواردة في عدم محرمة الذبيحة و لم تذكر الدم من محرمتها، ثم استضعف دلالتها والوجه في استضعافه ان الأخبار المذكورة غير واردة في مقام حصر المحرمات كي تدل على حلية غير ما عد فيها من المحرمات وإنما وردت لبيان حرمة الأمور المذكورة فيها فحسب و معه يمكن أن يكون في الذبيحة محرّم آخر، كيف وقد دل قوله تعالى **حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِزْيِرِ .. (٢)** كـ بعض الروايات «٣» على ان الدم من جملة المحرمات. و من هذا يظهر ان نسبة عدم الخلاف في حلية أكل الدم المتخلف إلى الأصحاب غير واقعة في محلها، لأنه مع دلالة الآية المباركة والأخبار على حرمة أكله مطلقاً كيف يمكنهم الذهاب الى حليته. و دعوى: ان الحرمة مختصة بالدم المسفوح تحتاج الى دليل و هو مفقود على الفرض و أما الوجه الأول من استدلاله ففيه: انه لم يبين كيفية استدلاله بالآية المباركة، و كلامه في تقريب دلالتها مجمل فان كان نظره الى ان الآية المباركة دالة على حصر المحرمات فيما ذكر فيها من الأمور كما هو مقتضى كلمة «إلا» الواقعة بعد النفي و لم يعد منها الدم المتخلف فيدفعه: ان الحصر في الآية المباركة لا يمكن أن يكون حقيقياً لاستلزامه تخصيص الأكثر المستهجن

(١) الانعام ٦: ١٤٥

(٢) المائدة ٥: ٣٦

(٣) راجع الوسائل ب ١ من أبواب الأطعمة المحرمة.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٠

.....

لوضوح ان المحرمات غير منحصرة في تلك الأمور فإن منها السباع و منها المسوخ و منها أموال الناس بغير إذنتهم و منها غير ذلك مما يحرم أكله شرعاً فلا محيص من تأويله إما بحمله على الحصر الإضافي بدعوى ان المحرمات بالإضافة الى ما جعلته العرب محرماً على أنفسها في ذلك العصر منحصرة في تلك الأمور، و إما بحمله على زمان نزول الآية المباركة و انحصار المحرمات فيها في ذلك الزمان للتدرج في بيان الاحكام، و على أي حال لا يستفاد من الآية المباركة حلية أكل الدم المتخلف بوجه و ان كان نظره (قده) الى توصيف الدم في الآية المباركة بكونه مسفوحاً و ان مفهوم الوصف يقتضى حلية غير المسفوح منه فيتوجه عليه: انا و ان التزمنا بمفهوم الوصف أخيراً إلا- أن مفهومه على ما شرحناه في محله ان الحكم لم يترتب على طبيعة الموضوع أينما سرت لاستلزام ذلك لغوية

التوصيف إلا- فيما إذا كان له فائدة ظاهرة، فيستفاد منه ان الحكم مترتب على حصة خاصة منها- مثلا- إذا ورد أكرم الرجل العادل يدل توصيف الرجل بالعدالة على ان طبيعته على إطلاقه غير واجب الإكرام و إلا لم يكن وجه لتقييده بالعدالة بل إنما يجب إكرام حصة خاصة منه و هو الرجل المتصف بالعدل، و لكن لا- دلالة له على ان فاقد الوصف أعنى المتصف بصفة أخرى غير محكوم بذلك الحكم و لو بسبب وصف آخر، و على الجملة أن التوصيف و ان كان ظاهرا في الاحتراز إلا انه لا يدل على نفى الحكم عن غير موصوفه فالآية لا دلالة لها على عدم حرمة الدم غير المسفوح، و يشهد بذلك ان صاحب الحدائق «قده» لا يرى طهارة غير المسفوح من الدماء كالدم الخارج عند حك البدن و الخارج من الجروح و دم الحيض و غيرها مما لا يصدق عليه عنوان المسفوح. بل يمكن أن يقال ان المسفوح بمعنى المراق فكل دم تجاوز عن محله فهو مسفوح و مراق و لا اختصاص له بالدم الخارج بالذبح فإذا شق بطن الذبيحة فسأل منه الدم فهو

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢١

إلا ما كان في اللحم مما يعد جزءا منه (١).

□
(مسألة ٣) الدم الأبيض إذا فرض العلم بكونه دما نجس (٢) كما في خبر (٣) فصد العسكرى- صلوات الله عليه- و كذا إذا صب عليه دواء غير لونه الى البياض.

(مسألة ٤) الدم الذي قد يوجد في اللبن عند الحلب نجس (٤) و منجس للبن.

دم مسفوح و مراق فيحرم أكله، و ينحصر غير المسفوح بما يتبع اللحم و يعد جزءا منه. هذا كله مضافا الى دلالة الآية المتقدمة و بعض الأخبار على حرمة مطلق الدم.

[الدم الأبيض]

(١) بأن كان تابعا للحم و ان لم يكن مستهلكا في ضمنه بحيث لو عصر قطرت منه قطرات من الدم كما هو الحال في الكبد غالبا لأن الدم فيه أكثر و الوجه في ذلك- كما قدمناه- هو السيرة المتشرعية، و عدم إمكان تخليص اللحم من الدم إلا ببعض المعالجات المعلوم عدم لزومه في الشرع كما مر

(٢) لأنه بعد العلم بكونه دما و عدم انقلابه شيئا آخر لا مناص من الحكم بحرمة و نجاسته، لأنهما مترتبان على طبيعى الدم و ان زال عنه لونه بدواء أو بغيره، فان اللون لا مدخليه له في نجاسته و حرمة.

(٣) ورد في بعض الأخبار انه-ع- فصد و خرج منه دم أبيض كأنه الملمخ «١» و في بعضها الآخر: فخرج مثل اللبن الحليب .. «٢».

(٤) لما مر من عموم نجاسة الدم. بل يمكن ان يقال انه من الدم

(١) كما رواه في الوسائل في ب ١٠ من أبواب ما يكتسب به

(٢) رواه في المجلد الثاني عشر من بحار الأنوار ص ١٦٠

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٢

(مسألة ٥) الجنين الذي يخرج من بطن المذبوح و يكون ذكاته بذكاة أمه تمام دمه طاهر (١) و لكنه لا يخلو عن إشكال.

(مسألة ٦) الصيد الذي ذكاته بالة الصيد في طهارة ما تخلف فيه بعد خروج روحه إشكال (٢) و ان كان لا- يخلو عن وجه. و أما ما خرج منه فلا إشكال في نجاسته (٣).

المسفوح بالتقريب المتقدم ولا نعيد.

[حكم الجنين]

(١) تبع الماتن «قده» في حكمه هذا ثم الاستشكال فيه صاحب الجواهر «قده» فإنه أيضا- بعد ان نفى البعد من إلحاق ما حكم الشارع بتذكيته بذكاه امه و الحكم بطهارة تمام دمه- استشكل فيه. و الاشكال في محله لأن مدرك طهارة الدم المتخلف منحصر في السيرة كما عرفت، و المتيقن من موارد قيامها إنما هو طهارة الدم المتخلف في الحيوان بعد ذبحه و خروج المقدار المتعارف من دمه. و أما تمام دم الجنين بعد ذبح امه فقيام السيرة على طهارته غير معلوم فلا مناص من الحكم بنجاسته بمقتضى عموم ما دل على نجاسة الدم، اللهم إلا أن يذبح ثانيا. نعم بناء على عدم تمامية العموم المذكور يمكن الحكم بطهارة تمام دم الجنين بقاعدة الطهارة إلا انه فرض أمر غير واقع لتمامية العموم.

[حكم الدم المتخلف في الصيد]

(٢) لا- إشكال في طهارة الدم المتخلف فيما صاده الكلب المعلم أو صيد بآلة الصيد لعين ما قدمناه في طهارة الدم المتخلف في الذبيحة من قيام السيرة القطعية على طهارته فإن المتشرعة يعاملون مع الدم المتخلف في كل من الصيد و الذبيحة معاملة الطهارة، و لا يجتنبون عنه، و لم يسمع الى الآن أحد ذبح ما صاده من الحيوانات ذبحا شرعيا ليخرج منه المقدار المتعارف من الدم و لم يردع الشارع عن عملهم هذا و بذلك نخرج عن عموم ما دل على نجاسة الدم مطلقا.

(٣) لعموم ما دل على نجاسة الدم، و لأنه من الدم المسفوح كما مر.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٣

(مسألة ٧) الدم المشكوك في كونه من الحيوان (١) أولا- محكوم بالطهارة (٢) كما ان الشيء الأحمر الذي يشك في انه دم أم لا كذلك (٣) و كذا إذا علم أنه من الحيوان الفلاني و لكن لا يعلم أنه مما له نفس أم لا (٤) كدم الحية و التمساح و كذا إذا لم يعلم انه دم شاة أو سمك (٥) فإذا رأى في ثوبه دما لا- يدرى أنه منه أو من البق أو البرغوث يحكم بالطهارة. و أما الدم المتخلف في الذبيحة إذا شك (٦) في أنه من القسم الطاهر أو النجس فالظاهر الحكم

[الدم المشكوك]

(١) بأن علمنا بكون مائع دما و شككنا في انه دم حيوان أو غيره، لاحتمال كونه آية نازلة من السماء أو مما كان يوجد تحت الأحجار عند قتل سيد الشهداء- أرواحنا فداء.

(٢) إما لاستصحاب عدم كونه من الحيوان على نحو استصحاب عدم الأزلى أو لأصالة الطهارة و قد ذكرنا سابقا ان عموم ما دل على نجاسة الدم مختص بدم الحيوان و لا يشمل غيره.

(٣) لأصالة الطهارة أو لاستصحاب عدم كونه دما على نحو عدم الأزلى و لا يعارضه أصالة عدم كونه شيئا آخر لعدم ترتب اثر عليها.

(٤) بان يكون الشك في نجاسة دمه ناشئاً عن الشك في نفسه كما إذا شك في انه مما له نفس سائلة أو لا نفس له، و لا إشكال في الحكم بطهارته إما لأصالة الطهارة أو لأصالة عدم كون الحيوان مما له نفس سائلة.

(٥) بأن يكون الشك في نجاسة الدم ناشئاً عن الجهل بحاله، و انه من الشاة أو من السمك - مثلاً - مع العلم بحالهما و أن أحدهما المعين ذو نفس سائلة دون الآخر فيحكم بطهارته لأصالة الطهارة أو لأصالة عدم كونه من الشاة.

(٦) الشك في ذلك إما من ناحية الشك في رجوع الدم الخارج الى

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٤

.....

جوف الذبيحة لرد النفس و إما من ناحية الشك في خروج المقدار المتعارف من الدم بالذبح لاحتمال كون رأسه على علو. أما إذا شكنا في نجاسته من ناحية رجوع الدم فلا إشكال في الحكم بطهارته، و هذا لا لأصالة عدم رد النفس كما اعتمد عليها الماتن (قده) لوضوح انه ليس بحكم شرعى و لا هو موضوع له و استصحابه مما لا يترتب عليه أثر إلا على القول بالأصول المثبتة لأن استصحاب عدم رد النفس و عدم الرجوع لا يثبت ان الباقي من الدم المتخلف الطاهر إلا بالتلازم العقلى. بل الوجه في ذلك هو استصحاب بقاء الدم المشكوك فيه في الجوف و عدم خروجه الى الخارج حين الذبح فيحكم بطهارته و طهارة ما لاقاه من الدم المتخلف، و على تقدير الإغماض فيرجع الى استصحاب الطهارة أو الى أصالة الطهارة و قد «يتوهم»: ان الدم المتخلف المررد بين القسم الطاهر و النجس بما انه مسبوق بالنجاسة للعلم بنجاسته حال كونه في عروق الحيوان في حياته فإذا شكنا في طرو الطهارة عليه نستصحب بقائه على نجاسته. و «يدفعه»:

انه لا دليل على نجاسة الدم حال كونه في العروق، و إنما يحكم بنجاسته بعد خروجه عنها، على انه لو صح ذلك كان ما ذكرناه من الاستصحاب حاكماً على استصحاب النجاسة. و قد «يقال»: ان الأصل في الدماء هو النجاسة فكل دم شك في طهارته و نجاسته يبنى على نجاسته، و ذلك لموثقة عمار في ماء شرب منه باز، أو صقر، أو عقاب فقال: كل شئ من الطير يتوضأ مما يشرب منه إلا أن ترى في منقاره دماً فإن رأيت في منقاره دماً فلا تتوضأ منه و لا تشرب «١» لأن ظاهرها نجاسة الدم و ان احتمل انه من الدم الطاهر. و أما ما يتوهم من ان إطلاق الموثقة يعارضه إطلاق ذيلها حيث رواها الشيخ «قده» مذيلة بقوله:

و سئل عن ماء شربت منه الدجاجة، قال: ان كان في منقارها قدر لم يتوضأ

(١) المروية في ب ٤ من أبواب الأسير و في ب ٨٢ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٥

.....

منه و لم يشرب و ان لم يعلم ان في منقارها قدراً توضحاً منه و اشرب، لأنه صريح في اختصاص المنع عن التوضؤ بالماء المذكور بصورة العلم بوجود القدر في منقار الدجاجة فيدور الأمر بين رفع اليد عن صدر الرواية و حمله على صورة العلم بنجاسة ما في منقار الطيور من الدم و بين رفع اليد من إطلاق ذيلها و تقييده بغير الدم من القذارات و حيث انه لا قرينه على أحد التصرفين فتصبح الرواية مجملة و يرجع في غير صورة العلم بنجاسة الدم الموجود في منقار الطيور إلى أصالة الطهارة «فيندفع»: بقيام القرينة على تعيين الأخذ بإطلاق صدر الموثقة و هي ما أشرنا إليه آنفاً من ان تخصيصها بصورة العلم بحمل الرواية على المورد النادر لأن العلم بنجاسة ما في منقار الطيور قليل الاتفاق غايته و عليه فالأصل في الدماء هو النجاسة. هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الدعوى المتقدمة إلا انه

مما لا يمكن المساعدة عليه لأن صدر الموثقة و ان دل على أن الأصل الأولى هو النجاسة في الدماء إلا انه في خصوص موردها و هو منقار الطيور لا في جميع الموارد و «سره» ان الموثقة قد دلت بإطلاقها على نجاسة كل دم في نفسه، و قد خرجنا عن هذا الإطلاق بما دل على طهارة بعض الدماء و منه ما تخلف في الذبيحة بعد الذبح، كما دلت بإطلاقها على عدم جواز الشرب أو الوضوء من الماء الذي شرب منه الطير و في منقاره دم و ان احتمل انه من الدم الطاهر، فإذا شك في دم أنه من المتخلف أو من غيره لم يمكن التمسك بإطلاقها، لأنه من التمسك بالمطلق في الشبهات المصادقية و هو ممنوع كما قررناه في محله و أما إذا شك في نجاسة ما في منقار الطير من الدم فلا مانع فيه من التمسك بإطلاقها و الحكم بنجاسته، لما مر من ان تخصيصها بصورة العلم غير ممكن لاستلزامه حمل الرواية على المورد النادر فكأن الشارع جعل الغلبة اماره على النجاسة في مورد الموثقة تقديما للظاهر على الأصل، لأن الغالب في جوارح الطيور مساورة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٦

بنجاسته- عملا- بالاستصحاب- و إن كان لا يخلو عن اشكال. و يحتمل التفصيل بين ما إذا كان الشك من جهة احتمال رد النفس فيحكم بالطهارة لأصالة عدم الرد و بين ما كان لأجل احتمال كون رأسه على علو فيحكم بالنجاسة، عملا بأصالة عدم خروج المقدار المتعارف.

(مسألة ٨) إذا خرج من الجرح أو الدم شيء أصفر يشك في أنه دم أم لا محكوم بالطهارة (١) و كذا إذا شك من جهة الظلمة أنه دم أم قيح، و لا يجب عليه الاستعلام (٢).

(مسألة ٩) إذا حك جسده فخرجت رطوبة يشك في أنها دم أو ماء أصفر يحكم عليها بالطهارة (٣).

الجيف و عليه فلا- أصل لأصالة النجاسة في غير مورد الموثقة فلو شكنا في طهارة دم و نجاسته فلا- مناص من الحكم بطهارته بمقتضى قاعدة الطهارة. و أما إذا شكنا في نجاسته من ناحية عدم خروج المقدار المتعارف من الدم بالذبح فلا مناص من الحكم بنجاسته لاستصحاب عدم خروجه كذلك، فان مدرك طهارة الدم المتخلف إنما هو السيرة و لا ريب في ثبوتها فيما أحرز خروج المقدار المتعارف من الدم. و أما ثبوتها عند الشك في ذلك فغير محرز و معه يرجع الى عموم ما دل على نجاسة الدم.

(١) لأصالة الطهارة أو لاستصحاب عدم كونه دما و كذا الحال فيما إذا شك من جهة الظلمة انه دم أم قيح.

(٢) لعدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية و ان أمكن بسهولة.

(٣) لأصالة الطهارة أو أصالة عدم كونه دما لأن الأصل يجري في الاعدام الأزلية كما يجري في غيرها.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٧

(مسألة ١٠) الماء الأصفر الذي ينجمد على الجرح عند البرء طاهر (١) إلا- إذا علم كونه دما، أو مخلوطا به، فإنه نجس (٢) إلا إذا استحال جلدا (٣).

(مسألة ١١) الدم المراق في الأمراق حال غليانها نجس، منجس (٤) و ان كان قليلا مستهلكا، و القول بطهارته بالنار- لرواية ضعيفة- ضعيف.

(١) إما للأصل الموضوعي و هو أصالة عدم كونه دما أو لأصالة الطهارة

(٢) و ان كان منجمدا لأن الانجماد ليس من أحد المطهرات.

(٣) فيحكم بطهارته لتبديل الموضوع بالاستحالة كما يأتي في محله.

[ما استدل به على طهارة الدم بالنار]

(٤) هذه المسألة أجنبية عما نحن بصدده و هو نجاسة الدم، و كان من حقها أن تؤخر إلى بحث المطهرات و يتكلم هناك في ان النار هل هي مطهرة للدم؟ كما ذهب اليه بعض الأصحاب، و لكننا نتعرض لها في المقام - على وجه الاختصار - تبعا للماتن «قده» فقد ادعى بعضهم ان النار من جملة المطهرات و ما يمكن أن يستدل به على مطهرتها جملة من الاخبار: «منها»: مرسله ابن أبي عمير عن الصادق -ع- في عجین عجن و خبز، ثم علم ان الماء كانت فيه ميتة قال: لا بأس أكلت النار ما فيه «١». و فيه «أولا»: ان الرواية مرسله و دعوى ان مراسيل ابن أبي عمير كمسانيده مندفعة: بما مر غير مرة من انه لا اعتبار بالمراسيل مطلقا كان مرسلها ابن أبي عمير و نظراء أم غيره و «ثانيا»:

ان الظاهر من جوابه -ع- لا -بأس أكلت النار ما فيه. ان السؤال في الرواية لم يكن عن مطهارة النار و عدمها و إلا لكان المتعين أن يجيب -ع- بأن النار مطهرة أو ليست بمطهرة كما أجاب بذلك في صحيحة الحسن بن محبوب قال:

(١) المروية في ب ١٤ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٨

.....

سألت أبا الحسن -ع- عن الجص يوقد عليه بالعذرة و عظام الموتى ثم يخصيص به المسجد أ يسجد عليه؟ فكتب إليّ بخطه: ان الماء و النار قد طهراه «١»، بل الظاهر ان السؤال فيها إنما هو عن حلية الخبز و حرمة نظرا الى اشتغال ماء العجين على الأجزاء الدقيقة من الميتة لأنه المناسب لقوله: لا بأس أكلت النار ما فيه، و على هذا لا مناص من حمل الميتة على ميتة ما لا نفس له لطهارتها. و «منها»: ما عن احمد بن محمد بن عبد الله بن زبير عن جده قال: سألت أبا عبد الله -ع- عن البثر تقع فيها الفأرة أو غيرها من الدواب فتومت فيعجن من مائها أيؤكل ذلك الخبز؟ قال: إذا أصابته النار فلا بأس بأكله «٢»، و هذه الرواية - مضافا الى ضعف سندها و لو من جهة أحمد بن محمد بن عبد الله بن زبير حيث ان الرجل لم يوجد له ذكر في الرجال بل قد نص بجهالته فليراجع - قاصرة الدلالة على المقصود لأن الاستدلال بها على مطهارة النار يتوقف على القول بانفعال ماء البثر بملاقاة النجس و قد قدمنا في محل ان ماء البثر معتصم بمادته و استدللنا على ذلك بعدة من الاخبار فلتكن منها هذه الرواية، و عليه فالغرض من نفي البأس عن أكله معلقا بإصابة النار للخبز إنما هو دفع الاستقذار المتوهم في الماء نظرا الى ملاقاته الميتة. فكأن إصابة النار تذهب بالتوهم المذكور. و «منها»: ما رواه الكليني و الشيخ عن زكريا بن آدم قال: سألت أبا الحسن -ع- عن قطرة خمر أو نبيذ مسكر قطرت في قدر فيه لحم كثير و مرق كثير، قال:

يهرق المرق، أو يطعمه أهل الذمّة، أو الكلب و اللحم اغسله و كله، قلت: فإنه قطر فيه الدم، قال: الدم تأكله النار ان شاء الله .. «٣»، و فيها مع ضعف

(١) المروية في ب ٨١ من النجاسات و في ب ١٠ من أبواب ما يسجد عليه من الوسائل.

(٢) المروية في ب ١٤ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(٣) المروية في ب ٣٨ من النجاسات و في ب ٢٦ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٩

.....

سندها بابن المبارك ان قوله: الدم تأكله النار إنما يناسب السؤال عن حلية أكل الدم الواقع في المرق، و من هنا أجب-ع- عن حكم الدم و لم يجب عن طهارة المرق و نجاسته إذ لو كان السؤال عن طهارته بالنار و عدمها لكان المتعين أن يجب بأن النار مطهرة أو ليست بمطهرة كما قدمناه في الجواب عن الرواية الاولى، و معه لا مناص من حمل الدم على الدم الطاهر و ان كان يحرم أكله إلا انه لا مانع من أكل المرق و اللحم إذا انعدم الدم الموجود فيهما بالنار أو استهلك في ضمنهما، و كيف كان فلا دلالة للرواية على ان الدم الواقع في المرق كان من القسم النجس و لا على مطهريه النار بوجه «منها»: ما عن سعيد الأعرج قال: سألت أبا عبد الله-ع- عن قدر فيها جزور وقع فيها قدر أوقية من دم أو يوكل؟ قال: نعم فان النار تأكل الدم «١». و «منها»: ما عن علي بن جعفر في كتابه عن أخيه قال: سألته عن قدر فيها الف رطل ماء يطبخ فيها لحم وقع فيها أوقية دم هل يصلح أكله؟ فقال: إذا طبخ فكل فلا بأس «٢» و يتوجه على هاتين الروايتين ما أوردناه على الأخبار المتقدمة من ان السؤال و الجواب فيهما ناظران الى حلية الدم المذكور و حرمة لا إلى طهارة الدم بالنار.

و مع الإغماض عن ذلك كله و فرض ان الاخبار المتقدمة ناظرة الى كل من النجاسة و الحرمة تقع المعارضة بينها و بين ما دل على عدم جواز التوضؤ بالماء الذي قطرت فيه قطرة من الدم مطلقا سواء طبخ أم لم يطبخ و هو صحيحة علي بن جعفر عن أخيه قال: و سألته عن رجل رعف و هو يتوضأ فتقطر قطرة في إنائه هل يصلح الوضوء منه؟ قال: لا- «٣» فتعارضان في الدم المطبوخ و بعد تساقطهما يرجع الى استصحاب نجاسة الماء قبل طبخ الدم. نعم هذا إنما يتم على مسلك من يرى جريان الاستصحاب في الاحكام و أما على مسلكنا

(١) المرويتان في باب ٤٤ من أبواب الأطعمة المحرمة من الوسائل.

(٢) المرويتان في باب ٤٤ من أبواب الأطعمة المحرمة من الوسائل.

(٣) المروية في ب ٨ و ١٣ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٠

(مسألة ١٢) إذا غرز إبرة أو أدخل سكيناً في بدنه، أو بدن حيوان فان لم يعلم ملاقاته للدم في الباطن فظاهر (١) و ان علم ملاقاته، لكنه خرج نظيفاً فالأحوط الاجتناب عنه (٢).

(مسألة ١٣) إذا استهلك الدم الخارج من بين الأسنان في ماء الفم فالظاهر طهارته، بل جواز بلعه (٣). نعم لو دخل من الخارج دم في الفم فاستهلك فالأحوط الاجتناب عنه (٤) و الاولى غسل الفم بالمضمضة أو نحوها.

من عدم جريانه في الأحكام الكلية الإلهية فلا مناص من الرجوع الى قاعدة الطهارة بعد تساقطهما. و الذي يسهل الخطب عدم تمامية الأخبار المتقدمة كما مر

(١) لأصالة عدم الملاقاء للدم.

(٢) و لعل وجهه شمول ما دل على نجاسة الدم للدم الداخلي و قد عرفت منعه و انه لا دليل على نجاسته فلا إشكال في طهارة الإبرة أو السكين في مفروض المسألة بل الحال كذلك و لو قلنا بنجاسة الدم و هو في الباطن، فان المقام حينئذ من موارد ما إذا كان الملاقي من النجاسات الداخلية الباطنية و لا دليل على نجاسة الملاقي حينئذ كما قدمنا تفصيله في مثل شيشة الاحتقان فليراجع.

(٣) لما ذكرناه في المسألة الاولى من أحكام البول و الغائط من انه لا- دليل على نجاسة الدم و البول و غيرهما من النجاسات في

الجوف فلا يحكم بنجاسة ماء الفم بملاقاة الدم الخارج من بين الأسنان. نعم يحرم أكل الدم و ان لم يحكم بنجاسته لكنه إذا استهلك كما هو المفروض لم يبق ما يقتضى حرمة البلع لانتفاء موضوعها.

(٤) و كأنه «قده» يريد بذلك التفرقة بين النجاسة الداخلية و الخارجية

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣١

(مسألة ١٤) الدم المنجمد تحت الأظفار أو تحت الجلد من البدن إن لم يستحل و صدق عليه الدم نجس (١) فلو انخرق الجلد و وصل الماء اليه تنجس، و يشكل معه الوضوء، أو الغسل، فيجب إخراجها إن لم يكن حرج، و معه يجب (٢) أن يجعل عليه شيئاً مثل الجبيرة فيتوضأ أو يغتسل. هذا إذا علم أنه دم منجمد، و ان احتمل كونه لحماً صار كالدم من جهة المرض - كما يكون كذلك غالباً (٣) - فهو طاهر.

(السادس و السابع): الكلب و الخنزير (٤) البريان.

بالحكم بطهارة ماء الفم بملاقاة الأولى دون الثانية إلا ان التفصيل بينهما في غير محله، لما ذكرناه في المسألة الأولى من أحكام البول و الغائط من انه لا دليل على تنجس الاجزاء الداخلية بملاقاة شىء من النجاسات الداخلية و الخارجية و يدل عليه ما رواه عبد الحميد بن أبى الديلم قال: قلت لأبى عبد الله -ع-:

رجل يشرب الخمر فيصق فأصاب ثوبى من بصاقه، قال: ليس بشىء «١».

(١) لو ضوح ان الانجماد ليس من أحد المطهرات. نعم إذا لم يعلم انه دم أو كان و لكنه استحال لحماً فلا - إشكال في طهارته للاستحالة.

(٢) بل يجب عليه التيمم حينئذ كما يأتى في محله.

(٣) بل الغالب ان السواد المتراعى تحت الجلد انما هو من جهة انجماد الدم تحته و كونه من اللحم المرضوض نادر جداً.

[السادس و السابع: الكلب و الخنزير البريان]

إشارة

(٤) أما الكلب فلا إشكال في نجاسته عند الإمامية في الجملة و الأخبار في نجاسته مستفيضة بل متواترة و قد دلت عليها بالسنة مختلفة ففى بعضها:

(١) المروية فى ب ٣٩ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٢

.....

ان الكلب رجس نجس «١» و فى آخر: ان الله لم يخلق خلقاً أنجس من الكلب «٢» و فى ثالث: لا و الله انه نجس لا و الله إنه نجس «٣» و فى رابع:

إن أصاب ثوبك من الكلب رطوبة فاعسله «٤» و فى خامس: سألته عن الكلب يشرب من الإناء قال: اغسل الإناء «٥» الى غير ذلك من

النصوص.

و في قبالها ما يدل بظاهرة على طهارة الكلب و لأجله قد يتوهم حمل الأخبار المتقدمة على التنزه و الاستحباب «منها»: صحيحة ابن مسكان عن أبي عبد الله -ع- قال: سألته عن الوضوء مما ولغ الكلب فيه و السنور أو شرب منه جمل أو دابة أو غير ذلك أ يتوضأ منه أو يغتسل؟ قال: نعم إلا أن تجد غيره فتنزه عنه «٤» و قد حملها الشيخ على ما إذا كان الماء بالغاً قدر كر مستشهداً له برواية أبي بصير عن الصادق -ع- في حديث و لا تشرب من سئور الكلب إلا أن يكون حوضاً كبيراً يستقى منه «٧» و نفى المحقق الهمداني «قده» البعد عن حملها عليه، لقوة احتمال ورودها في مياه الغدران التي تزيد عن الكر غالباً. و التحقيق انه لا مناص من تقييد إطلاق صحيحة ابن مسكان بما دل على انفعال الماء القليل

- (١) كما في صحيحة أبي العباس المروية في ب ١ من الأستار و ١١ و ١٢ و ٧٠ من أبواب النجاسات من الوسائل.
 - (٢) كما ورد ذلك في موثقة ابن أبي يعفور المروية في ب ١١ من أبواب الماء المضاف من الوسائل.
 - (٣) كما في رواية معاوية بن شريح المروية في ب ١ من أبواب الأستار و ١٢ من أبواب النجاسات من الوسائل.
 - (٤) ورد في صحيحة أبي العباس المروية في ب ١٢ من النجاسات و ١ من أبواب الأستار من الوسائل.
 - (٥) ورد في صحيحة محمد بن مسلم المروية في ب ١٢ من النجاسات و ١ و ٢ من أبواب الأستار من الوسائل.
 - (٦) المروية في ب ٢ من أبواب الأستار من الوسائل.
 - (٧) المروية في ب ٩ من الماء المطلق و ١ من أبواب الأستار من الوسائل.
- التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٣

.....

بملاقاة الكلب التي منها رواية أبي بصير المتقدمة و ذلك لأن النسبة بينهما هي العموم المطلق، فإن الصحيحة دلت على طهارة الماء الذي باشره الكلب مطلقاً قليلاً. كان أم كثيراً. و الاخبار المتقدمة قد دلت على انفعال الماء القليل بملاقاة الكلب و عليه فمقتضى الصناعة العلمية و قانون الإطلاق و التقييد حمل الصحيحة على ما إذا كان الماء بالغاً قدر كر فهو جمع دلالي و ليس من الجمع التبرعي في شيء كما يظهر من كلام الشيخ و غيره. ثم لو سلمنا ان الصحيحة واردة في خصوص القليل فغاية ما يستفاد منها عدم انفعال الماء القليل بالملاقاة و هي إذا من الأدلة الدالة على اعتصام الماء القليل و قد عرفت الجواب عنها في محلها و لا تنافي بينها و بين الاخبار الدالة على نجاسة الكلب بوجه. هذا.

و قد نسب الى الصدوق «قده» القول بطهارة كلب الصيد حيث حكى عنه:

ان من أصاب ثوبه كلب جاف فعليه ان يرشه بالماء و ان كان رطباً فعليه ان يغسله و ان كان كلب صيد فان كان جافاً فليس عليه شيء و ان كان رطباً فعليه ان يرشه بالماء. و «تدفعه» النصوص المتقدمة الظاهرة في نجاسة الكلب على وجه الإطلاق مضافاً الى حسنة محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله -ع- عن الكلب السلوقي قال: إذا مسسته فاغسل يدك «١» فإنها ظاهرة في نجاسة الكلب السلوقي بخصوصه. هذا كله في الكلب و أما الخنزير فنجاسته أيضاً مورد التسالم بين الأصحاب و تدل عليها صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى -ع- قال: سألته عن الرجل يصيب ثوبه خنزير فلم يغسله فذكر و هو في صلاته كيف يصنع به؟ قال: ان كان دخل في صلاته فليمض، و ان لم يكن دخل في صلاته فليضح ما أصاب من ثوبه، إلا ان يكون فيه أثر فيغسله قال: و سألته عن خنزير يشرب من إناء كيف يصنع به؟ قال:

(١) المروية في ب ١٢ من النجاسات و ١١ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٤

دون البحرى منهما (١)

يغسل سبع مرات «١» وغيرها من الاخبار. و أما ما فى بعض الروايات مما ظاهره طهارة شعر الخنزير أو جلده فيأتى الجواب عنه عن قريب إن شاء الله.

[طهارة الكلب و الخنزير البحرين]

(١) قد ذهب المشهور إلى طهارة الكلب و الخنزير البحرين و خالفهم فى ذلك الحلبي «قده» و التزم بنجاسة البحرى منهما أيضا بدعوى صدق عنوانهما على البحرين كالبريين، إلا ان ما ذهب اليه المشهور هو الصحيح و ذلك لأن الكلب و الخنزير البحرين ان كانا خارجين عن حقيقتهم واقعا و قد سميا بهما لمشابهتهما للبريين فى بعض الجهات و الآثار كما هو الظاهر- لوضوح ان البحر لا يوجد فيه ما يكون كلبا أو خنزيرا حقيقة فلو وجد فإنما يوجد فيه ما هو من أقسام السمك و قد يعبر عنه بأحد أسماء الحيوانات البرية لمجرد مشابهته إياها فى رأسه أو بدنه أو فى غيرهما من أجزائه و آثاره و منه إنسان البحر- كما يقولون- أو بقر البحر- كما شاهدناه- فإنه من الأسماك من غير أن يكون بقرا حقيقة و انما سمى به لضخامته و كبر رأسه و من هذا الباب إطلاق الأسد على العنكبوت حيث يقال له أسد الذباب، لأنه يفترس الذباب كما يفترس الأسد سائر الحيوانات، و كذا إطلاقه على التمساح فيقال إنه أسد البحر لأنه أشجع الحيوانات البحرية كما ان الأسد كذلك فى البر- فلا إشكال فى طهارتهما، لأنهما من الأسماك و خارجان عن الكلب و الخنزير حقيقة و انما سميا بهما مجازا فلا موجب للحكم بنجاستهما بوجه. و أما إذا قلنا انهما من الكلب و الخنزير حقيقة- و لكن البحرى منهما طبيعة أخرى مغايرة لطبيعة الكلب أو الخنزير البريين- بان يكون لفظ الكلب أو الخنزير مشتركا لفظيا بين البحرى و البرى منهما حتى يكون إطلاقه على كل منهما حقيقة فأیضا لا يمكننا الحكم بنجاستهما،

(١) المروية فى ب ١٣ من النجاسات و ١ من أبواب الأستار من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٥

و كذا رطوباتهما، و أجزاءهما، و ان كانت مما لا تحله الحياة (١) كالشعر، و العظم، و نحوهما.

و ذلك لأننا و ان صححنا استعمال اللفظ المشترك فى أكثر من معنى واحد فى محله إلا انه يتوقف على قيام قرينة تدل على ذلك لا محالة، و بما انه لم تقم قرينة على ارادة ذلك من الكلب و الخنزير الواردين فى أدلة نجاستهما فلا- يمكننا الحكم بإرادة الأعم من البريين و البحرين فيختص الحكم بالأولين، للقطع بإرادتهما على كل حال هذا. ثم لو تنزلنا و قلنا ان الكلب و الخنزير البحرين من طبيعة البرى منهما و هما من حقيقة واحدة و طبيعة فأرداه و لا- فرق بينهما إلا فى أن أحدهما برى و الآخر بحرى فأیضا لا موجب للحكم بنجاسة البحرى منهما لا لانصراف أدلة نجاسة الكلب و الخنزير الى خصوص البحرى منهما كما ادعاه جماعة من الأصحاب فإن عهده إثبات هذه الدعوى على مدعيها، بل لصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال: سأل أبا عبد الله- ع- رجل و انا عنده عن جلود الخنزير فقال ليس بها بأس فقال الرجل: جعلت فداك إنها علاجى (فى بلادى) و انما هى كلاب تخرج من الماء فقال أبو عبد الله- ع-: إذا خرجت من الماء تعيش خارجة من الماء؟ فقال الرجل: لا فقال: ليس به بأس «١» لأنها نفت البأس عن جلود ما يسمى بـ كلب الماء،

وهي وان وردت في خصوص كلب الماء إلا ان سؤاله -ع- عن انه هل تعيش خارجة من الماء؟ و نفيه البأس بعد ذلك كالصريح في ان العلة في الحكم بالطهارة كون الحيوان مما لا- يعيش خارجا عن الماء، و بذلك تشمل الصحيحة كلاً من الكلب و الخنزير البحرين فيحكم بطهارتهما كما في المتن

[نجاسة رطوبات الكلب و الخنزير]

(١) للأدلة المتقدمة الدالة على نجاسة الكلب و الخنزير بجميع أجزائهما

(١) المروية في ب ١٠ من أبواب لباس المصلي من الوسائل.

التفريح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٦

.....

و ان كانت مما لا تحله الحياة و لا خلاف في المسألة إلا عن السيد المرتضى وجده «قدهما» حيث ذهب إلى طهارة ما لا تحله الحياة من أجزائهما. و السيد «قده» و ان لم يستدل على مرامه بشيء من الأخبار إلا- انه ادعى ان ما لا- تحله الحياة- كالشعر و العظم و نحوهما- لا يكون من أجزاء الحيوان الحي ثم أيد كلامه بدعوى إجماع الأصحاب عليه. و لا يخفى فساد ما ذهب إليه و ذلك لمنافاته لإطلاقات أدلة نجاسة الكلب و الخنزير حيث دلت على نجاستهما بما لهما من الأجزاء من غير فرق في ذلك بين ما تحله الحياة و ما لا تحله الحياة، و دعوى الإجماع على طهارة ما لا تحله الحياة من أجزائهما جزافية. بل الإجماع منعقد على خلافه، و إنكار ان ما لا تحله الحياة جزء من الحيوان مكابرة كيف و هو معدود من اجزائه عند العرف و الشرع و اللغة. و أما ما نسب إليه من الاستدلال على ذلك بان ما لا تحله الحياة من أجزائهما نظير شعر الميتة و عظمها و غيرها مما لا تحله الحياة فيدفعه: انه قياس و العمل بالقياس منهى عنه في الشريعة المقدسة.

هذا على انه قياس مع الفارق، لوضوح ان نجاسة الكلب و الخنزير نجاسة ذاتية و غير مستندة الى موتهما و نجاسة الميتة عرضية مستندة الى الموت مع الحكم بطهارتها قبله، و الموت انما يعرض الأجزاء التي تحلها الحياة دون ما لا تحله و معه لا وجه لنجاسة ما لا تحله الحياة من أجزاء الميتة فما ذهب إليه علم الهدى و جده مما لا دليل عليه. نعم هناك جملة من الاخبار لا تخلو عن الإشعار بطهارة شعر الخنزير و جلده و كان ينبغي له «قده» أن يستدل بها على مسلكه «منها»: صحيحة زرارة عن أبي عبد الله -ع- قال: سألت عن الحبل يكون من شعر الخنزير يستقى به الماء من البئر هل يتوضأ من ذلك الماء؟ قال لا بأس «١» و الجواب عن ذلك انه لا دلالة لها على طهارة شعر الخنزير

(١) المروية في ب ١٤ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التفريح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٧

.....

بوجه، لعدم فرض العلم بملاقاته لماء الدلو «أولاً» لجواز ان يتخلل بينه و بين الدلو حبل طاهر، و لعل السؤال في الرواية من جهة احتمال حرمة الاستقاء للوضوء بحبل من شعر الخنزير لاحتمال حرمة الانتفاع بشعره شرعا و بما ان الوضوء أمر عبادي فيكون الاستقاء

له بما هو مبغوض للشارع موجبا لحرمة فنفية-ع- البأس راجع الى نفى حرمة الانتفاع به لا الى نفى نجاسة الماء. و «ثانيا»: ان الرواية على تقدير دلالتها فإنما تدل على عدم انفعال الماء القليل بملاقاة النجس فهي إذا من أدلة القول باعتصام الماء القليل و لا دلالة لها على عدم نجاسة شعر الخنزير بوجه، و عليه فالأخبار الدالة على نجاسته بلا معارض و «منها»: رواية أخرى لزرارة قال: سألت أبا عبد الله-ع- عن جلد الخنزير يجعل دلوا يستقى به الماء قال: لا بأس «١» و يرد على الاستدلال بها ان ظاهرها السؤال عن حكم الانتفاع بجلد الخنزير و غاية ما يستفاد منها ان الانتفاع به بالاستقاء أمر غير محرم شرعا- كما إذا كان الاستقاء للدواب و لا دلالة لها على طهارة جلده بوجه، و يحتمل ان يكون السؤال عن انفعال ماء البئر بملاقاة جلد الخنزير النجس فنفية-ع- البأس يرجع الى عدم انفعال مائها لا إلى طهارة جلد الخنزير، و مع الإغضاء عن ذلك كله و فرض ان السؤال فيها انما هو عن حكم الماء القليل و جواز استعماله فيما يشترط فيه الطهارة أيضا لا مجال للاستدلال بها في المقام لأن الرواية حينئذ من أدلة عدم انفعال الماء القليل و قد تقدم الجواب عنها في بحث المياه و «منها»: خبر الحسين بن زرارة عن أبي عبد الله-ع- «في حديث» قال: قلت له: شعر الخنزير يعمل جبلا و يستقى به من البئر التي يشرب منها أو يتوضأ منها؟ فقال: لا بأس به «٢»

(١) المروية في ب ١٤ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(٢) المروية في ب ١٤ من الماء المطلق ٣٣ من أبواب الأطعمة المحرمة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٨

و لو اجتمع أحدهما مع الآخر أو مع آخر، فتولد منهما ولد، فان صدق عليه اسم أحدهما تبعه (١) و إن صدق عليه اسم أحد الحيوانات الأخرى، أو كان مما ليس له مثل في الخارج، كان ظاهرا (٢)

و لا يمكن الاستدلال بهذه الرواية أيضا لأن ظاهرها- بقرينة تأنيث الضمير و التوصيف بكلمة التي- عدم البأس بالشرب و التوضؤ من البئر المذكورة في الحديث فهي ناظرة الى عدم انفعال ماء البئر بملاقاة النجس و أجنبيته عن الدلالة على طهارة شعر الخنزير رأسا، على ان الرواية ضعيفة لعدم توثيق الحسين بن زرارة في الرجال حيث ان مجرد دعاء الامام-ع- في حقه لا يدل على وثاقته. هذا و قد أثبت صاحب الحقائق و المحقق الهمداني «قدهما» رواية أخرى في المقام و أسندها في الحقائق إلى الحسين بن زياد و عبر عنها بالموثقة و أسندها في مصباح الفقيه الى الحسين بن زرارة عن الصادق-ع- قال قلت له: جلد الخنزير يجعل دلوا يستقى به من البئر التي يشرب منها أو يتوضأ منها قال:

لا- بأس. و لم نعر نحن على هذه الرواية بعد ما فحصنا عنها في جوامع الاخبار و الله العالم بحقائق الأمور. و المتحصل ان الكلب و الخنزير محكومان بالنجاسة بجميع اجزائهما الأعم مما تحله الحياة و ما لا تحله، لما مر. مضافا الى أن الغالب في الاخبار الواردة في نجاستهما انما هو السؤال عن مسهما أو أصابتهما باليد و الثوب و من الظاهر ان اليد و الثوب انما يصب شعرهما عادة- لا- على بشرتهما- لإحاطته ببدنهما و الشعر مما لا تحله الحياة و قد دلت على نجاسته فيما إذا أصابته اليد أو الثوب مع الرطوبة.

[حكم الحيوان المتولد من الكلب و الخنزير]

(١) لصدق انه كلب أو خنزير.

(٢) لأن النجاسة و غيرها من الأحكام انما ترتبت على ما صدق عليه عنوان الكلب أو الخنزير خارجا فما لم يصدق عليه عنوان أحدهما

لا دليل على

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٩

.....

نجاسته سواء أصدق عنوان حيوان آخر طاهر عليه أم لم يصدق هذا.

و الصحيح أن يقال: ان المتولد منهما إذا كان ملفقا من الكلب و الخنزير- بان كان رأسه رأس أحدهما و بدنه بدن الآخر أو كان رجله رجل أحدهما و يده يد الآخر كما شاهدنا ذلك في الحيوان المتولد من الكلب و الذئب- فلا مناص من الحكم بنجاسته بلا فرق في ذلك بين صدق عنوان أحدهما عليه و عدمه، و ذلك لأن مقتضى الفهم العرفي ان المتركب من عدة أمور محرمة أو نجسة أيضا محرم أو نجس و ان لم يصدق عليه شيء من عناوين أجزائه- مثلا- إذا فرضنا أن خمسة من الأجزاء المحرمة أو النجسة مزجنا بعضها ببعض و دققناها على وجه تحصل منها معجون لا يصدق عليه شيء من عناوين تلك الأجزاء المحرمة أو النجسة فلا يشك العرف في الحكم بنجاسته و حرمة، كما انه يفهم من أدلة حرمة استعمال آنية الذهب و الفضة حرمة استعمال الآنية المصوغة منهما معا و ان لم يطلق عليها عنوان الإناء من الذهب أو الفضة و هذا ظاهر. و اما إذا لم يكن المتولد منهما ملفقا من الكلب و الخنزير و لم يتبع أحدهما في الاسم فلا- بد من الحكم بطهارته، لما مر من أن النجاسة و غيرها من الأحكام مترتبة على عنوان الكلب و الخنزير و مع انتفائهما ينتفى الحكم بنجاسته سواء صدق عنوان حيوان آخر طاهر عليه أم لم يصدق، فان الحيوانات طاهرة بأجمعها إلا ما دل الدليل على نجاسته و هو مفقود في المقام، اللهم إلا أن يتبع أحدهما في الاسم، فإنه محكوم بالنجاسة حينئذ لصدق انه كلب أو خنزير و إطلاق ما دل على نجاستهما كما هو الحال في المتولد من غيرهما- كالمتولد من الفرس و الحمار- فإنه إن تبع أحدهما في الاسم حكم عليه بأحكام متبوعه. و أما التبعية في الحكم مطلقا فلم يبق عليها دليل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٠

و ان كان الأحوط الاجتناب عن المتولد منهما، إذا لم يصدق عليه اسم أحد الحيوانات الطاهرة (١)

(١) و عن الشهيدين في الذكري و الروض الحكم بنجاسة المتولد من النجسين و ان باينهما في الاسم و لا يمكن المساعدة عليه و ذلك لأن الوجه في ذلك ان كان تبعية الولد لأبويه فيدفعه: انه لا ملازمة بين نجاسة الأبوين و نجاسة ولدتهما لما عرفت من عدم قيام الدليل على التبعية مطلقا. و ان كان الوجه فيه هو استصحاب نجاسة الولد المتيقنة حال كونه علقه لكونها دما و الدم نجس، كما اعتمد عليه بعضهم في الحكم بنجاسة أولاد الكفار و به حكم بنجاسة ولد الكافر و ان لم يكن كافرا. فهذا الوجه لو تم- فكما يجرى في المتولد من النجسين كذلك يجرى فيما إذا كان أحد أبويه نجسا دون الآخر و ذلك للعلم بنجاسته حال كونه علقه، بل يكون كتأسيس أصل كلى في جميع الحيوانات فيحكم بنجاسة كل حيوان لسبقه بالنجاسة حال كونه علقه إلا ما خرج بالدليل. إلا انه غير تام و ذلك أما «أولا»: فلعدم جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية الإلهية في نفسه على ما مر من غير مرة و أما «ثانيا»: فلعدم بقاء موضوعه، لأن ما علمنا بنجاسته انما هو الدم و ما نشك في نجاسته هو الحيوان و أحدهما غير الآخر و معه لا مجرى للاستصحاب بوجه.

هذا كله إذا أريد به استصحاب نجاسته المتيقنة حال كونه دما. و أما إذا أريد به استصحاب نجاسته المتيقنة حال كونه مضغاً بدعوى: ان المضغ تابعه لامها و معدودة من أجزائها و المفروض نجاسة أمه بما لها من الاجزاء فحيث انه مقطوع النجاسة سابقا و نشك في بقائها و ارتفاعها بعد تولده فالأصل يقتضى الحكم ببقائه على نجاسته «ففيه»: «أولا»: انه لو تم لجرى في المتولد من الأم النجس أيضا و ان كان أبوه طاهرا و «ثانيا»: انه من

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤١

بل الأحوط الاجتناب (١) عن المتولد من أحدهما مع طاهر إذا لم يصدق عليه اسم ذلك الطاهر، فلو نرى كلب على شاة، أو خروف على كلبه، و لم يصدق على المتولد منهما اسم الشاة، فالأحوط الاجتناب عنه، و ان لم يصدق عليه اسم الكلب.
(الثامن) الكافر بأقسامه (٢)

استصحاب الحكم الكلى و قد عرفت عدم جريانه فى الأحكام الكلية الإلهية و «ثالثا»: ان المضغ غير تابعة لامها و لا هى معدودة من أجزائها و انما هى موجودة بوجود مستقل متكونة فى جوف أمها فجوفها محل للمضغ لا انها من أجزاء أمها. نعم لو كانت المضغ - و هى المتشكلة بشكل الحيوان قبل أن تلج فيها الروح - صورة كلب أو خنزير لحكمنا بنجاستها لكونها كلبا أو خنزيرا لا من جهة عدّها من أجزاء أمها إلا- انه خلاف مفروض الكلام فان الكلام انما هو فيما إذا كانت المضغ بصورة غيرهما من الحيوانات و معه لا وجه للحكم بنجاستها. و نجاسة المضغ عندنا و ان كانت مستندة الى كونها جيفة إلا انها انما تصدق على المضغ فيما إذا انفصلت من أمها فما دامت فى جوفها لا تطلق عليها الجيفة بوجه. فالمتحصل ان المضغ لم تثبت نجاستها حتى يحكم على المتولد من الكلب و الخنزير بالنجاسة باستصحابها فلا وجه للحكم بنجاسته.

نعم لا بأس بالاحتياط استحبابا و لو من جهة وجود القائل بنجاسته.

(١) قد ظهر الحال فيه مما ذكرناه آنفا فلا نعيد.

[الثامن الكافر]

إشارة

(٢) المعروف بين أصحابنا من المتقدمين و المتأخرين نجاسة الكافر بجميع أصنافه بل ادعى عليها الإجماع و ثبوتها فى الجملة مما لا ينبغى الإشكال فيه، و ذهب بعض المتقدمين إلى طهارة بعض أصنافه و تبعه على ذلك جماعة من

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٢

.....

متأخر المتأخرين. و توضيح الكلام فى هذا المقام انه لا اشكال و لا شك فى نجاسة المشركين بل نجاستهم من الضروريات عند الشيعة و لا نعهد فيها مخالفا من الأصحاب. نعم ذهب العامة إلى طهارتهم [١] و لم يلتزم منهم بنجاسة المشرك إلا القليل [٢] و كذا لا خلاف فى نجاسة الناصب بل هو أنجس من المشرك على بعض الوجوه ففى موثقة ابن أبى يعفور «٣» فان الله تبارك و تعالى لم يخلق خلقا أنجس من الكلب، و الناصب لنا أهل البيت لأنجس منه كما انه ينبغى الجزم بنجاسة غير المشرك من الكفار فيما إذا التزم بما هو أسوأ

[١] اتفق فقهاءهم على طهارة أبدان المشركين كما فى ج ٤ من التفسير الكبير «طبعة استامبول» ص ٦١٤ و فى المغنى ج ١ ص ٤٩ ان الآدمى طاهر و سوره طاهر سواء كان مسلما أو كافرا عند عامة أهل العلم. و فى البديع ج ١ ص ٦٣ سؤر الطاهر المتفق على طهارته سؤر الآدمى بكل حال مسلما كان أو مشركا .. و به صرح ابن نجيم الحنفى فى البحر الرائق ج ١ ص ١٢٦. و قال الشربيني الشافعى فى اقناعه ج ١ ص ٧٤ الحيوان كله طاهر العين حال حياته الا الكلب و الخنزير و ما تولد منهما أو من أحدهما. و يقرب منه عبارة الغزالي

في الوجيز ج ١ ص ٤ و به قال ابن حجر في فتح الباري «شرح البخارى» ج ١ ص ٢٦٩ و العينى فى عمدۀ القارئ ج ٢ ص ٦٠ و كذا فى الفقه على المذاهب الأربعة ج ١ ص ١١ فليراجع [٢] ذهب الى نجاسة المشرك الفخرى فى تفسيره ج ٤ ص ٦١٤ من الطبع لمتقدم ذكره آنفا حيث قال: اعلم ان ظاهر القرآن «إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ» يدل على كونهم أنجاسا فلا يرجع الا بدليل منفصل. ثم نقل وجوها فى تأويل الآية المباركة و عقبها بقوله: اعلم ان كل هذه الوجوه عدول عن الظاهر بغير دليل و نقل عن صاحب الكشاف عن ابن عباس ان أعيانهم نجسة كالكلاب و الخنازير و عن الحسن من صافح مشركا توضأ و قال هذا قول الهادى من أئمة الزيدية. و نسب القول بالنجاسة فى فتح البارى ج ١ ص ٢٦٩ لى أهل الظاهر. و ممن صرح بالنجاسة ابن حزم فى المحلى ج ١ ص ١٢٩ - ١٣٠ و تعجب عن القول بطهارة المشركين قائلا: و لا عجب فى الدنيا أعجب ممن يقول فيمن نص الله تعالى انهم نجس: انهم طاهرون ثم يقول فى المنى الذى لم يأت قط بنجاسته نص: انه نجس و يكفى من هذا القول سماعه و نحمد الله على السلامة.

(٣) المروية فى ب ١١ من أبواب الماء المضاف من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٣

.....

و أشد من الشرك فى العبادة كإنكار وجود الصانع رأسا، لأن المشركين غير منكرين لوجوده سبحانه و انما يعبدون الأصنام و الآلهة ليقرّبوهم الى الله زلفى و يعتقدون ان الموت و الحياة و الرزق و المرض و غيرها من الأمور الراجعة إلى العباد بيد هؤلاء الشفعاء، و من البديهي ان إنكار وجوده تعالى أسوء من ذلك و أشد فهو أولى بالحكم بالنجاسة من المشرك بالضرورة. و أما غير هذه الفرق الثلاث من أصناف الكفار كأهل الكتاب فقد وقع الخلاف فى طهارتهم و هى التى نتكلم عنها فى المقام فقد يستدل على نجاسة الكافر بجميع أصنافه بقوله عز من قائل «إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا» (١) بتقريب ان الله سبحانه حكم بنجاسة المشركين و فرّغ عليها حرمة قربهم من المسجد الحرام، و ذلك لأن النجس بفتح الجيم و كسره بمعنى النجاسة المصطلح عليها عند المتشرعة، فإنه المرتكز فى أذهانهم و بهذا نستكشف ان النجس فى زمان نزول الآية المباركة أيضا كان بهذا المعنى المصطلح عليه لأن هذا المعنى هو الذى وصل الى كل لاحق من سابقه حتى وصل الى زماننا هذا، و بما ان أهل الكتاب قسم من المشركين لقوله تعالى حكاية عن اليهود و النصارى و قالت اليهود عَزَيْرُ ابْنُ اللَّهِ و قالت النصارى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ الى قوله سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ (٢) فتدل الآية المباركة على نجاسة أهل الكتاب كالمشركين. و قد أجيب عن ذلك بأمر و نوقش فيها بوجوه لا يهمننا التعرض لها و لا لما أورد عليها من المناقشات بل الصحيح فى الجواب عن ذلك ان يقال: ان النجس عند المتشرعة و ان كان بالمعنى المصطلح عليه إلا انه لم يثبت كونه بهذا المعنى فى الآية المباركة لجواز ان لا تثبت النجاسة - بهذا المعنى الاصطلاحي - على شىء من الأعيان النجسة فى زمان نزول

(١) التوبة ٩: ٢٨

(٢) التوبة ٩: ٣٠ - ٣١

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٤

.....

الآية أصلاً، وذلك للتدرج في بيان الاحكام، بل الظاهر انه في الآية المباركة بالمعنى اللغوي و هو القذارة و أى قذارة أعظم و أشد من قذارة الشرك؟

و هذا المعنى هو المناسب للمنع عن قربهم من المسجد الحرام، حيث ان النجس بالمعنى المصطلح عليه لا مانع من دخوله المسجد الحرام فيما إذا لم يستلزم هتكه فلا حرمة في دخول الكفار و المشركين المسجد من جهة نجاستهم- بهذا المعنى- و هذا بخلاف النجس بمعنى القذر لأن القذارة الكفرية مبعوضة عند الله سبحانه و الكافر عدو الله و هو يعبد غيره فكيف يرضى صاحب البيت بدخول عدوه على بيته؟ بل و كيف يناسب دخول الكافر بيتا يعبد فيه صاحبه و هو يعبد غيره هذا كله «أولاً» و «ثانياً»: إن الشرك له مراتب متعددة لا- يخلو منها غير المعصومين و قليل من المؤمنين و معه كيف يمكن الحكم بنجاسة المشرك بما له من المراتب المتعددة؟ فإن لازمة الحكم بنجاسة المسلم المرائي في عمله حيث ان الرياء في العمل من الشرك و هذا كما ترى لا يمكن الالتزام به فلا مناص من ان يراد بالمشرك مرتبة خاصة منه و هى ما يقابل أهل الكتاب و «ثالثاً»:

ان ظاهر الآيات الواردة في بيان أحكام الكفر و الشرك- و منها هذه الآية- ان لكل من المشرك و أهل الكتاب أحكاماً تخصه- مثلاً- لا يجوز للمشرك السكنى في بلاد المسلمين و يجب عليه الخروج منها. و أما أهل الكتاب فلا بأس أن يسكنوا في بلادهم مع الالتزام بأحكام الجزية و التبعية للمسلمين فحكمهم حكم المسلمين و غير ذلك مما يفترق فيه المشرك عن أهل الكتاب، و منه تبيّره سبحانه من المشركين دون أهل الكتاب و معه كيف يمكن ان يقال ان المراد من المشركين في الآية أعم من أهل الكتاب، فان ظاهرها ان المشرك في مقابل أهل الكتاب فالإنصاف ان الآية لا دلالة لها على نجاسة المشركين فضلاً عن دلالتها على نجاسة أهل الكتاب. إلا انك عرفت ان نجاسة المشركين مورد التسالم القطعى بين

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٥

.....

أصحابنا قلنا بدلالة الآية أم لم نقل كما ان نجاسة الناصب و منكرى الصانع مما لا خلاف فيه و عليه فلا بد من التكلم في نجاسة غير هذه الأصناف الثلاثة من الكفار و

يقع الكلام أولاً في نجاسة أهل الكتاب

ثم نعقبه بالتكلم في نجاسة بقية الأصناف فنقول: المشهور بين المتقدمين و المتأخرين نجاسة أهل الكتاب بل لعلها تعدّ عندهم من الأمور الواضحة حتى ان بعضهم- على ما فى مصباح الفقيه- ألحق المسألة بالبداهيات التى رأى التكلم فيها تضييعاً للعمر العزيز و خالفهم فى ذلك بعض المتقدمين و جملة من محققى المتأخرين حيث ذهبوا الى طهارة أهل الكتاب و المتبع دلالة الأخبار فلننقل- أولاً- الأخبار المستدل بها على نجاسة أهل الكتاب ثم نعقبها بذكر الأخبار الواردة فى طهارتهم ليرى أيهما أرجح فى مقام المعارضة «فمنها»: حسنة سعيد الأعرج سألت أبا عبد الله- ع- عن سؤر اليهودى و النصرانى فقال: لا «١» و لا إشكال فى سندها كما ان دلالتها تامة لأن ظاهر السؤال من سؤرهم نظير السؤال عن سؤر بقية الحيوانات انما هو السؤال عن حكم التصرف فيه بأنحاء التصرفات و قد صرح بالسؤال عن أكله و شربه فى رواية الصدوق «٢» فراجع و «منها»: صحيحة محمد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر- ع- عن آنية أهل الذمة و المجوس فقال: لا تأكلوا فى آنيهم و لا من طعامهم الذى يطبخون، و لا فى آنيهم التى يشربون فيها الخمر «٣» و هذه الرواية صحيحة سنداً إلا انها قاصرة الدلالة على المدعى فان دلالتها على طهارة أهل الكتاب أظهر من دلالتها على نجاستهم و ذلك لأن الحكم بنجاستهم يستلزم

(١) المروية في ب ٣ من الأسفار و ١٤ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) المروية في باب ٥٤ من أبواب الأطعمة المحرمة من الوسائل.

(٣) المروية في ب ٥٤ من الأطعمة المحرمة و ١٤ و ٧٢ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٦

.....

الحكم بالتجنب عن جميع الأواني المضافة إليهم حتى الآنية التي يشربون فيها الماء و لا وجه معه لتقييد الآنية بما يشربون فيه الخمر و لا لتقييد طعامهم بما يطبخونه فمن تقييد الآنية و الطعام بما عرفت يظهر عدم نجاسة أهل الكتاب.

و النهي عن الأكل في آنتهم التي يشربون فيها الخمر مستند إلى نجاسة الآنية بملاقاتها الخمر و أما النهي عن أكل طعامهم المطبوخ فيحتمل فيه وجهان:

«أحدهما»: ان أهل الكتاب يأكلون لحم الخنزير و شحمه و المطبوخ من الطعام لا يخلو عن اللحم و الشحم عادةً فطعامهم المطبوخ لا يعرى عن لحم الخنزير و شحمه و «ثانيهما»: ان آنتهم من قدر و غيره يتنجس بمثل طبخ لحم الخنزير أو وضع شيء آخر من النجاسات فيها لعدم اجتنابهم عن النجاسات و من الظاهر انها بعد ما تنجست لا يرد عليها غسل مطهر على الوجه الشرعي لأنهم في تنظيفها يكتفون بمجرد ازالة قذارتها و هي لا يكفي في طهارتها شرعا و عليه يتنجس ما طبخ فيها بملاقاتها و من هنا نهى -ع- عن أكل طعامهم الذي يطبخونه. و يمكن أن يكون هناك وجه آخر لنهيه -ع- و نحن لا ندركه و «منها»: حسنة الكاهلي قال: سألت أبا عبد الله -ع- عن قوم مسلمين يأكلون و حضرهم رجل مجوسى أ يدعونه الى طعامهم؟ فقال:

أما أنا فلا أو أكل المجوسى، و اكره أن أحرم عليكم شيئا تصنعون فى بلادكم «١» و لا يخفى عدم دلالتها على نجاسة المجوس و هو -ع- انما ترك المؤكلة معه لعلو مقامه و عدم مناسبة الاشتراك مع المعاند لشريعة الإسلام لإمام المسلمين فتركه المؤكلة من جهة الكراهة و التنزه و «منها»: صحيحة محمد بن مسلم، عن أبى جعفر -ع- فى رجل صافح رجلا مجوسيا، فقال: يغسل يده و لا يتوضأ «٢» بدعوى ان الأمر بغسل اليد ظاهر فى نجاسة المجوسى

(١) المرويتان فى ب ١٤ من أبواب النجاسات و غيرها من الوسائل.

(٢) المرويتان فى ب ١٤ من أبواب النجاسات و غيرها من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٧

.....

إلا ان الصحيح عدم دلالتها على المدعى فان الرواية لا بد فيها من أحد أمرين «أحدهما»: تقييد المصافحة بما إذا كانت يد المجوسى رطبة لوضوح أن ملاقاته اليابس غير مؤثرة فى نجاسة ملاقيه لقوله -ع- كل شيء يابس زكى «١» و «ثانيهما»: حمل الأمر بغسل اليد على الاستحباب من دون تقييد إطلاق المصافحة بحالة الرطوبة كما التزم بذلك بعضهم و ذهب الى استحباب غسل اليد بعد مصافحة أهل الكتاب و لا أولوية للأمر الأول على الثانى بل الأمر بالعكس بقربنة ما ورد فى رواية القلانسى قال: قلت لأبى عبد الله -ع- ألقى الذمى فيصافحنى، قال: امسحها بالتراب و بالحائط. قلت: فالنائب؟

قال: اغسلها «٢» و لعل ذلك إشارة إلى انحطاط أهل الكتاب أو من جهة التنزه عن النجاسة المعنوية أو النجاسة الظاهرية المتوهمه.

هذا على ان الغالب في المصافحات ييوسه اليد فحمل الرواية على صورة رطوبتها حمل لها على مورد نادر فلا مناص من حملها على الاستحباب بهاتين القرينتين و «منها»: ما رواه أبو بصير عن أحدهما عليهما السلام في مصافحة المسلم اليهودى و النصرانى، قال من وراء الثوب، فان صافحك بيده فاغسل يدك «٣» و دلالتها على استحباب غسل اليد بعد مصافحة أهل الكتاب أظهر من سابقتها لأن الأمر بغسل يده لو كان مستندا الى نجاستهم لم يكن وجه للأمر بمصافحتهم من وراء الثياب و ذلك لاستلزامها نجاسة الثياب فيلزمه -ع- الأمر بغسل الثياب إذا كانت المصافحة من ورائها و يغسل اليد إذا كانت لا من ورائها و «منها»: ما عن على بن جعفر عن أخيه أبى الحسن موسى -ع- قال: سألته عن مؤكلة المجوسى فى قصعة واحدة، و أرقد معه على فراش واحد، و أصفحه؟ قال:

(١) المروية فى ب ٣١ من أبواب أحكام الخلوّة من الوسائل.

(٢) المرويتان فى ب ١٤ من النجاسات و غيرها من الوسائل.

(٣) المرويتان فى ب ١٤ من النجاسات و غيرها من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٨

.....

□

لا «١» و نظيرها رواية هارون بن خارجه قال: قلت لأبى عبد الله -ع-:

إنى أخالط المجوس فأكل من طعامهم؟ فقال: لا «٢» و لا- دلالة فيهما على نجاسة المجوس إذ لم تفرض الرطوبة فى شىء من الروائين و لا بد من حمل النهى عن المؤكلة و المراقدة معهم على التنزه لئلا يخالطهم المسلمون، لوضوح ان الرقود معهم على فراش واحد لا يقتضى نجاسة لباس المسلم أو بدنه حيث لا رطوبة فى البين و كذا الأكل معهم فى قصعة واحدة لعدم انحصار الطعام بالرطب و «منها»: صحيحة أخرى لعلى بن جعفر عن أخيه -ع- عن النصرانى يغتسل مع المسلم فى الحمام، قال: إذا علم أنه نصرانى اغتسل بغير ماء الحمام، إلا ان يغتسل وحده على الحوض فيغسله ثم يغتسل الحديث «٣» و هى صحيحة سنداً و دلالتها أيضاً لا بأس بها لأن الأمر باغتساله بغير ماء الحمام لو كان مستندا الى تنجس بدن النصرانى بشىء من المنى أو غيره- كما قد يتفق- لم يكن هذا مخصوصاً به لأن بدن المسلم أيضاً قد يتنجس بملاقاة شىء من الأعيان النجسة فما وجه تخصيصه النصرانى بالذكر؟ فمن هنا يظهر ان أمره -ع- هذا مستند إلى نجاسة النصرانى ذاتاً و «منها»: ما ورد فى ذيل الصحيحة المتقدمة من قوله «سألته عن اليهودى و النصرانى يدخل يده فى الماء أيتوضأ منه للصلاة؟ قال: لا إلا ان يضطر اليه» و عن الشيخ انه حمل الاضطرار على التقيّة و انه لا مانع من التوضؤ بالماء المذكور تقيّة. و لا يخفى بعده لأنه خلاف ظاهر الرواية بل الصحيح انه بمعنى عدم التمكّن من ماء آخر غير ما باشره اليهودى أو النصرانى و معنى الرواية حينئذ انه إذا وجد ماء غيره فلا يتوضأ مما باشره أهل الكتاب و أما إذا انحصر الماء به و لم يتمكن من غيره فلا مانع من أن يتوضأ مما باشره أهل الكتاب و على هذا فلا دلالة لها على

(١) المروية فى ب ١٤ من أبواب النجاسات و غيرها من الوسائل.

(٢) المروية فى ب ١٤ من أبواب النجاسات و غيرها من الوسائل.

(٣) المروية فى ب ١٤ من أبواب النجاسات و غيرها من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٩

.....

نجاستهم وإلا لم يفرق الحال في تنجس الماء و عدم جواز التوضؤ به بين صورتى الاضطراب و عدمه فلا يستفاد منها غير استحباب التجنب عما باشره أهل الكتاب و «منها»: صحيحةً ثالثة له عن أخيه-ع- قال: سألته عن فراش اليهودى و النصرانى ينام عليه؟ قال: لا بأس، و لا يصلى فى ثيابهما، و قال: لا يأكل المسلم مع المجوسى فى قصعة واحدة، و لا يقعد على فراشه و لا مسجده و لا يصفحه، قال: و سألته عن رجل اشترى ثوبا من السوق للبس لا يدرى لمن كان هل تصلح الصلاة فيه؟ قال: ان اشتراه من مسلم فليصل فيه. و ان اشتراه من نصرانى فلا- يصلى فيه حتى يغسله «١» و لا- دلالة لها أيضا على نجاسة أهل الكتاب حيث لم تفرض الرطوبة فيما لاقاه المجوسى أو النصرانى، على ان الصلاة فى الثوب المستعار أو المأخوذ من أهل الكتاب صحيحة على ما يأتى عن قريب و معه تنزل الرواية على كراهة الأمور المذكورة فيها. هذا تمام الكلام فى الأخبار المستدل بها على نجاسة أهل الكتاب و قد عرفت المناقشة فى أكثرها و لكن فى دلالة بعضها على المدعى غنى و كفاية بحيث لو كنا و هذه الأخبار لقلنا بنجاسة أهل الكتاب لا محالة.

[طهارة أهل الكتاب]

إلا ان فى قبالتها عدة روايات معتبرة فيها صحاح و غير صحاح دلت بصراحتها على طهارتهم و إليك نصها: «فمنها»: صحيحة العيص بن القاسم قال: سألت أبا عبد الله-ع- عن مؤاكلة اليهود و النصرانى و المجوسى فقال: إذا كان من طعامك و توضع فلا بأس «٢» و مفهومها عدم جواز مؤاكلتهم إذا كان من طعامهم أو لم يتوضؤوا و من ذلك يظهر ان المنع حينئذ مستند إلى نجاسة طعامهم أو نجاسة أبدانهم العرضية الحاصلة من ملاقاته شىء

(١) المروية فى ب ١٤ من أبواب النجاسات و غيرها من الوسائل.

(٢) المروية فى ب ٥٣ من الأطعمة المحرمة و ٥٤ من النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٥٠

.....

من الأعيان النجسة كلحم الخنزير و غيره إذ الطعام فى كلامه-ع- لا يمكن ان يراد به الجامد منه كالتمر و الخبز و نحوهما لأن كل يابس زكى و انما أريد منه الرطب و هو الطعام المطبوخ غالبا و قد تقدم النهى عن أكل طعامهم المطبوخ فى بعض الأخبار و وجهناه بأحد وجهين فراجع و كيف كان فالصحيحة بصراحتها دلت على طهارة أهل الكتاب بالذات و جواز المؤاكله معهم فى طعام المسلمين إذا توضؤوا إذ لو لا طهارتهم لم يكن وجه لجواز مؤاكلتهم سواء توضؤوا أم لم يتوضؤوا و عليه فيكون المنع عن المؤاكله من طعامهم مستندا الى نجاستهم العرضية لا محالة و «منها»: ما رواه زكريا بن إبراهيم قال: دخلت على أبى عبد الله-ع- فقلت إني رجل من أهل الكتاب و انى أسلمت و بقى أهلى كلهم على النصرانية و أنا معهم فى بيت واحد لم أفارقهم بعد فأكل من طعامهم؟ فقال لى: يأكلون الخنزير؟ فقلت: لا، و لكنهم يشربون الخمر فقال لى:

كل معهم و اشرب «١» و هى صريحة الدلالة على طهارتهم بالذات و ان المنع عن مؤاكلتهم ليس إلا ابتلائهم بالنجاسة العرضية الناشئة من أكل لحم الخنزير و غيره فإذا لم يأكلوه فلا مانع عن مؤاكلتهم، و أما ابتلاؤهم بشرب الخمر فعدم منعه عن المؤاكله فلعله من جهة ان السائل لم يكن يبتلى بالآنية التى يشربون فيها الخمر و ان شارب الخمر لا ينجس فى الغالب غير شفتيه و هما تغسلان كل يوم و لا- أقل من مرة واحدة فترتفع نجاستهما فلا- يكون ابتلاؤهم بشرب الخمر مانعا من مؤاكلتهم. أو ان هذه الرواية كغيرها من الاخبار الدالة على طهارة الخمر فلا بد من طرحها أو تأويلها من هذه الجهة بما دل على نجاسة الخمر و «منها»: صحيحة إسماعيل بن

جابر قال: قلت لأبي عبد الله -ع-:

ما تقول في طعام أهل الكتاب؟ فقال: لا تأكله ثم سكت هنيئاً ثم قال:

(١) المروية في ب ٥٤ من أبواب الأطعمة المحرمة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٥١

.....

لا تأكله ثم سكت هنيئاً ثم قال: لا تأكله، و لا تتركه تقول انه حرام و لكن تتركه تنزّه عنه، ان في آنيتهم الخمر، و لحم الخنزير «١» و دلالتها على طهارة أهل الكتاب و كراهة مؤاكلتهم ظاهرة و «منها»: ما رواه عمار الساباطي عن أبي عبد الله -ع- قال: سألته عن الرجل هل يتوضأ من كوز أو إناء غيره إذا شرب منه على انه يهودي؟ فقال: نعم فقلت: من ذلك الماء الذي يشرب منه؟ قال: نعم «٢» و دلالتها على المدعى واضحة إذ لو لا طهارتهم لتنجس ماء الكوز و الإناء بشربهم و لم يجز منه الوضوء و «منها»:

صحيحه إبراهيم بن أبي محمود قال: قلت للرضا -ع- الخياط، أو القصار يكون يهوديا، أو نصرانيا و أنت تعلم انه يبول و لا يتوضأ ما تقول في عمله؟

قال: لا بأس «٣» و هذه الرواية و ان أمكن حملها -بالإضافة إلى الخياط- على صورة عدم العلم بملاقاة يده الثوب رطبا إلا انها بالإضافة إلى القصار مما لا يجرى فيه هذا الاحتمال لأنه يغسل الثوب بيده و حيث انه -ع- نفى البأس عن عمله فستفاد منه طهارة أهل الكتاب و عدم تنجس الثوب بملاقاتهم رطبا و «منها»: صحيحته الثانية قلت للرضا -ع-: الجارية النصرانية تخدمك و أنت تعلم انها نصرانية لا تتوضأ و لا تغتسل من جنبه، قال:

لا بأس، تغسل يديها «٤» و هي كالصريح في المدعى و ذلك لان السؤال في تلك الرواية يحتمل أن يكون قضية خارجية بأن كانت عنده -ع- جارية نصرانية تخدمه و قد سأله الراوي عن حكم استخدامها و عليه فيكون قوله -ع-

(١) المروية في ب ٥٤ من أبواب الأطعمة المحرمة من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٣ من أبواب الأستار من الوسائل.

(٣) رواه في التهذيب في ج ٢ ص ١١٥ من الطبعة الاولى و عنه في الوافي في باب التطهير من مس الحيوانات ج ١ ص ٣٢ م ٤

(٤) المروية في ب ١٤ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٥٢

.....

لا بأس تغسل يديها جملة خبرية و معناها عدم البأس بخدمتها لطهارة يديها و ارتفاع نجاستها العرضية بالغسل. و لكن يبيد هذا الاحتمال ان السائل من كبراء الرواة و لا يكاد يحتمل في حقه أن يسأله -ع- عن فعله فان اعتبار فعل الامام كاعتبار قوله مما لا يخفى على مثله فهل يحتمل في حقه أن يسأله -ع- عن حكم استخدام الجارية النصرانية بعد قوله: يجوز استخدام الجارية النصرانية؟ فكذلك الحال بعد فعله -ع- و يحتمل أن يكون السؤال فيها على نحو القضية الحقيقية كما هو الأظهر لأن السؤال يقع على أنحاء مختلفة «فتارة»: يسأل عن الغائب بقوله الرجل يفعل كذا و «أخرى»: يفرض السائل نفسه مبتلا بالواقعة من غير أن يكون مبتلا بها حقيقة كقوله: إني أصلي و أشك في كذا و كذا و «ثالثة»: يفرض المسئول عنه مبتلى بالواقعة كقوله: إذا صليت و شككت في كذا. كل

ذلك على سبيل الفرض و التقدير و عليه فقله -ع- تغسل يديها جملة إنشائية و تدل على وجوب غسل اليد على الجارية و على كلا التقديرين الرواية تدل على طهارة أهل الكتاب و انه لا مانع من استخدامهم إلا نجاستهم العرضية المرتفعة بال غسل و «منها»: ما ورد في ذيل صحيحة على بن جعفر المتقدمة حينما سأل أخاه -ع- عن اليهودى و النصرانى يدخل يده فى الماء من قوله «لا إلا ان يضطر إليه» فإن حمل الاضطرار فى الرواية على التقيية كما عن الشيخ «قده» بعيد و قد قدمنا انه بمعنى عدم وجدان ماء غيره و بذلك تكون الرواية ظاهرة فى طهارة اليهود و النصرارى و عدم نجاسة الماء بملاقاتهما و إلا لم يفرق الحال بين صورتى وجدان ماء آخر و عدمه. و منها غير ذلك من الاخبار التى يستفاد منها طهارة أهل الكتاب و هى كما عرفت تامة سندا و صريحه دلالة و بعد ذلك لا بد من ملاحظة المعارضة بينها و بين الاخبار الواردة فى نجاستهم فنقول: مقتضى الجمع العرفى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٥٣

.....

بين الطائفتين حمل أخبار النجاسة على الكراهة لأن الطائفة الثانية صريحه أو كالصريحه فى طهارتهم و الطائفة الأولى ظاهرة فى نجاسة أهل الكتاب لأن العمدة فى تلك الطائفة موثقة سعيد الأعرج أو حسنته المشتملة على قوله -ع- «لا» و صحيحة على بن جعفر المتضمنة لقوله -ع- «فيغسله ثم يغتسل» و هما كما ترى ظاهران فى النجاسة و قابلتان للحمل على الاستحباب و الكراهة و أما الطائفة الثانية التى منها صحيحة إسماعيل بن جابر المتقدمة فهى كالصريح فى ان النهى عن مؤاكلة أهل الكتاب تنزيهى و ليست بحرام فتدل على طهارتهم بالصرحة و معه لا- مناص من رفع اليد عن ظاهر الطائفة الأولى بصراحة الثانية كما جرى على ذلك ديدن الفقهاء «قدم» فى جميع الأبواب الفقهية عند تعارض النص و الظاهر و من هنا ذهب صاحب المدارك و السبزواري «قدهما» الى ذلك و حملا- الطائفة الأولى على الكراهة و استحباب التنزه إلا ان معظم الأصحاب لم يرتضوا بهذا الجمع بل طرحوا أخبار الطهارة- على كثرتها- و عملوا على طبق الطائفة الثانية و المستند لهم فى ذلك- على ما فى الحدائق- أمران: «أحدهما»: دعوى ان أخبار الطهارة مخالفة للكتاب لقوله عز من قائل «إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ .. (١)» و أخبار النجاسة موافقة له و قد بينا فى محله ان موافقة الكتاب من المرجحات و «يدفعه»: ما تقدمت الإشارة إليه سابقا من منع دلالة الآية المباركة على نجاسة المشركين فضلا عن نجاسة أهل الكتاب و قد بينا الوجه فى ذلك بما لا مزيد عليه فراجع و «ثانيهما»: ان أخبار النجاسة مخالفة للعامه لأن معظم المخالفين- لو لا كلهم- يعتقدون طهارة أهل الكتاب «٢» و قد ورد فى روايات أئمتنا-ع-

(١) التوبة ٩: ٢٨

(٢) قدمنا شطرا من كلماتهم فى هذه المسألة فى ص ٤٢ فليراجع.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٥٤

.....

الأمر بأخذ ما يخالف مذهب المخالفين من المتعارضين و مقتضى ذلك الأخذ بما دل على نجاسة أهل الكتاب و حمل أخبار الطهارة على التقيية و لقد تعجب فى الحدائق من صاحب المدارك و السبزواري «قدهما» و حمل عليهما حملة شديدة و ذكر فى ضمن ما ذكره استنكارا عليهما ما هذا نصه: فعدولهم عما مهده أئمتهم الى ما أحدثوه بعقولهم- حمل الظاهر على النص- و اتخذه قاعده كلية فى جميع أبواب الفقه بأرائهم من غير دليل عليه من سنه و لا كتاب جراءة واضحة لذوى الألباب و ليت شعرى لمن وضع الأئمة-ع- هذه القواعد المستفيضة الى ان قال و هل وضعت لغير هذه الشريعة أو ان المخاطب بها غير العلماء الشيعة؟ ما هذا إلا عجب عجاب

من هؤلاء الفضلاء الأطيب انتهى ولا يخفى ان رواياتنا وان تضمنت الأمر بعرض الأخبار الواردة على مذهب المخالفين والأخذ بما يخالفه إلا انه يختص بصورة المعارضة و اين التعارض بين قوله-ع- لا في أخبار النجاسة و بين تصريحه-ع- بالكراهة و التنزيه في نصوص الطهارة؟ فهل ترى من نفسك انهما متعارضان؟ فإذا لم تكن هناك معارضة فلما ذا تطرح نصوص الطهارة على كثرتها؟ و لم يعرض صاحب المدارك و السبزواري و من حذا حذوهما عن قول أئمتهم و انما لم يعملوا بأخبار النجاسة لعدم معارضتها مع الطائفة الدالة على الطهارة كما عرفت و حمل الظاهر على النص أمر دارج عند الفقهاء و عنده (قدس الله أسرارهم) في جميع أبواب الفقه و ليت شعري ما ذا كان يصنع صاحب الحدائق «قده» في كتابه لو لا ذلك في موارد حمل الظاهر على النص- على كثرتها؟ هذا كله على ان حمل أخبار الطهارة- على تضافرهما- على التقيية بعيد في نفسه و ذلك لأن التقيية إما ان تكون في مقام حكمه-ع- بجواز مؤاكلة أهل الكتاب و إما ان تكون في مقام العمل بان يكون مرادهم-ع- معاملة السائين و غيرهم معاملة الطهارة مع

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٥٥

.....

أهل الكتاب و كلاهما بعيد غايته: اما حملها على التقيية في مقام الحكم فليبعد ان يكون عندهم-ع- في جميع محافلهم في هذه الاخبار- على كثرتها- من يتقون لأجله و يخافون منه في حكمهم بنجاسة أهل الكتاب. و أما حملها على التقيية في مقام العمل فلأنه أبعد إذ كيف يأمر الإمام-ع- بمعاملة الطهارة معهم بمخالطتهم و مساورتهم و مؤاكلتهم من غير أن يأمرهم بغسل أيديهم و ألبستهم بعد المراجعة إلى منازلهم و تمكثهم من العمل على طبق الحكم الواقعي لثلا- يبطل وضوءهم و صلاتهم و غيرهما من أعمالهم المتوقفة على الطهور. و على الجملة ان القاعدة تقتضى العمل بأخبار الطهارة و حمل أخبار النجاسة على الكراهة و استحباب التنزه عنهم، كما أن في نفس الاخبار الواردة في المقام دلالة واضحة على ارتكاز طهارة أهل الكتاب في أذهان المتشعبة في زمانهم-ع- و انما كانوا يسألونهم عن حكم مؤاكلتهم أو غيرها لأنهم مظنة النجاسة العرضية فمن هذه الاخبار صحيحنا إبراهيم بن أبي محمود المتقدمان «١» المشتملتان على قوله: و أنت تعلم أنها نصرانية لا تتوضأ و لا تغتسل من جنابة و قوله: و أنت تعلم انه يبول و لا يتوضأ. لأن أهل الكتاب لو لم تكن طهارتهم مرتكزة في أذهان المتشعبة لم يكن حاجة الى إضافة الجملتين المتقدمتين في السؤال لأن نجاستهم الذاتية تكفى في السؤال عن حكم استخدامهم و عملهم من غير حاجة الى إضافة ابتلائهم بالنجاسة العرضية و «منها»: صحيحة معاوية بن عمار قال: سألت أبا عبد الله-ع- عن الثياب السابرية يعملها المجوس و هم أجناب و هم يشربون الخمر؟ قال: نعم. الحديث «٢» فإن إضافة قوله: و هم إجناب و هم يشربون الخمر شاهدة على ارتكاز طهارتهم

(١) في ص ٥١

(٢) المروية في ب ٧٣ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٥٦

.....

في ذهن السائل و انما سأله عما يعملونه لكونهم مظنة للنجاسة العرضية و إلا لم تكن حاجة الى إضافته كما هو واضح نعم في بعض النسخ و هم أجناب.

□
إلا انه غلط و لا يناسبه قوله و هم يشربون الخمر بخلاف الجنابة بجامع النجاسة العرضية كما لعله ظاهر و «منها»: صحيحة عبد الله بن سنان قال: سألت أبا عبد الله-ع- و انا حاضر انى أغير الذى ثوبى و انا اعلم انه يشرب الخمر و يأكل لحم الخنزير ثم يردده على،

فأغسله قبل ان أصلى فيه؟ فقال أبو عبد الله-ع-: صل فيه و لا تغسله من أجل ذلك، فإنك أعرتة إياه و هو طاهر و لم تستيقن أنه نجسه، فلا- بأس ان تصلى فيه حتى تستيقن أنه نجسه «١» و لو لا- ارتكاز طهارة الذمي في ذهن السائل- و هو (من أحد أصحاب الإجماع و)) من أكابر الرواة- لم يزد على سؤاله: و انا اعلم انه يشرب الخمر و يأكل لحم الخنزير بل ناسب ان يقول: و لعله عرق بدنه أو لاقته يده و هي رطبة و «منها»: ما عن الاحتجاج عن محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري انه كتب الى صاحب الزمان-ع- عندنا حاكه مجوس يأكلون الميتة و لا- يغتسلون من الجنابة و ينسجون لنا ثيابا، فهل تجوز الصلاة فيها من قبل ان تغسل؟ فكتب إليه في الجواب: لا بأس بالصلاة فيها «٢» و «منها»: ما عن أبي جميله عن أبي عبد الله-ع- انه سأله عن ثوب المجوسى ألبسه و أصلى فيه؟ قال: نعم قلت: يشربون الخمر قال: نعم نحن نشترى الثياب السابرية فلبسها و لا نغسلها «٣» و تقريب الاستدلال بها قد ظهر مما قدمناه في الأخبار المتقدمة و بذلك ظهر ان طهارة أهل الكتاب كانت ارتكازية عند الرواية إلى آخر عصر الأئمة-ع- و انما كانوا يسألونهم

(١) المروية في ب ٧٤ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) المرويتان في ب ٧٣ من النجاسات و غيرها من الوسائل.

(٣) المرويتان في ب ٧٣ من النجاسات و غيرها من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٥٧

حتى المرتد بقسميه، و اليهود، و النصرى، و المجوس، و كذا رطوباته، و اجزائه سواء كانت مما تحله الحياة أو لا (١)

عما يعمله أهل الكتاب أو يساوره من أجل كونهم مظنة النجاسة العرضية و من هنا يشكل الإفتاء على طبق أخبار النجاسة إلا ان الحكم على طبق روايات الطهارة أشكل، لأن معظم الأصحاب من المتقدمين و المتأخرين على نجاسة أهل الكتاب فالاحتياط اللزومى مما لا مناص عنه فى المقام. ثم إنه إذا بنينا على نجاسة أهل الكتاب بمقتضى الأخبار المتقدمة و تسالم الأصحاب فهى إنما تختص باليهود و النصرى و المجوس و يحتاج الحكم بالنجاسة فى بقية أصناف الكفار- كمنكر الضرورى من المسلمين- الى دليل و هو مفقود. و أما المرتد فان صدق عليه أحد عناوين أهل الكتاب كما إذا ارتد بتنصره أو بتهوده أو بتمجسه فحكمه حكمهم فإذا قلنا بنجاستهم فلا مناص من الحكم بنجاسته لأنه يهودى أو نصرانى أو مجوسى بلا- فرق فى ذلك بين كونه مسلما من الابتداء و بين كونه كافرا ثم أسلم. و أما إذا لم يصدق عليه شىء من عناوين أهل الكتاب فهو و ان كان محكوما بالكفر لا محالة إلا ان الحكم بنجاسته ما لم يكن مشركا أو منكرا للصانع يحتاج الى دليل و هو مفقود فإن الأدلة المتقدمة- على تقدير تماميتها- مختصة بأهل الكتاب و المفروض عدم كونه منهم و مع ذلك فلا بد من الاحتياط لذهاب المشهور إلى نجاسة الكافر على الإطلاق.

[رطوبات الكافر]

(١) إذا بنينا على نجاسة أهل الكتاب أو غيرهم من الفرق المحكومة بكفرهم فهل نلحقهم فى ذلك بالميتة فنفضل بين ما تحلها الحياة من اجزائهم و بين ما لا- تحلها الحياة بالحكم بنجاسة الأولى دون الثانية أو نلحقهم بالكلب و الخنزير فنحكم بنجاسة جميع اجزائهم حتى ما لا تحله الحياة؟ الظاهر هو الأول و ذلك لقصور

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٥٨

و المراد بالكافر (١) من كان منكرا للألوهية، أو التوحيد، أو الرسالة، أو ضروريا من ضروريات الدين مع الالتفات الى كونه ضروريا، بحيث يرجع إنكاره إلى إنكار الرسالة، و الأحوط الاجتناب عن منكر الضرورى مطلقا، و ان لم يكن ملتفتا الى كونه ضروريا.

ما يقتضى نجاستهم، لأننا لو سلمنا دلالة الأخبار المتقدمة على نجاسة أهل الكتاب فإنما استفدناها من دلالة تلك الأخبار على نجاسة أسرارهم ولا- يستكشف بذلك إلا نجاسة خصوص الجزء الملاقي منهم للطعام أو الشراب و بما انا نستعهد في الشريعة المقدسة الحكم بنجاسة بعض الأعيان و طهارة بعضها- كما هو الحال في الميتة من الحيوانات الطاهرة- فنحتمل أن يكون الكافر أيضا من هذا القبيل و معه لا- يمكننا الحكم بنجاسة اجزائه التي لا نحلها الحياة و لم يرد في شيء من الأدلة نجاسة اليهودي- مثلا- بعنوانه حتى نتمسك بإطلاقه لإثبات نجاسة جميع أجزائه. فلم يبق إلا دلالة الاخبار على نجاسة الكافر في الجملة إذ لا ملازمة بين نجاسة سوره و نجاسة جميع أجزائه لأن النجاسة حكم شرعى تعبدى تتبع دليلها فلا يمكن الحكم بنجاسة ما لا تحله الحياة من أجزائهم لعدم قيام الدليل عليها إلا- ان تحقق الشهرة الفتوائية بذهاب الأصحاب إلى نجاستهم على وجه الإطلاق يمنعنا عن الحكم بطهارة ما لا تحله الحياة من أجزاء أهل الكتاب.

[ما المراد بالكافر]

(١) قد اعتبر في الشريعة المقدسة أمور على وجه الموضوعية في تحقق الإسلام بمعنى ان إنكارها أو الجهل بها يقتضى الحكم بكفر جاهلها أو منكرها و ان لم يستحق بذلك العقاب لاستناد جهله الى قصوره و كونه من المستضعفين «فمنها»: الاعتراف بوجوده جلت عظمتة و وحدانيته في قبال

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٥٩

.....

الشرك و تدل على اعتبار ذلك جملة من الآيات و الروايات و هي من الكثرة بمكان.

و «منها»: الاعتراف بنبوة النبي و رسالته- ص- و هو أيضا مدلول جملة وافية من الاخبار و الآيات، منها قوله عز من قائل وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ «١» و «منها»: الاعتراف بالمعاد و ان أهمله فقهاؤنا (قدمهم) إلا انا لا نرى لإهمال اعتباره

وجها كيف و قد قرن الايمان به بالايمان بالله سبحانه في غير واحد من الموارد- على ما ببالي- كما في قوله عز من قائل:

إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ «٢»، و قوله إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ «٣» و قوله مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ «٤» و قوله مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ «٥» الى غير ذلك من الآيات و لا- مناص معها من اعتبار الإقرار بالمعاد على وجه الموضوعية في تحقق الإسلام. و هل هناك أمر آخر يعتبر الاعتراف به في تحقق الإسلام على وجه الموضوعية و يكون إنكاره سببا للكفر بنفسه؟ فيه خلاف بين الاعلام فنسب في مفتاح الكرامة إلى ظاهر الأصحاب ان إنكار الضرورى سبب مستقل للكفر بنفسه و ذهب جمع من المحققين الى ان إنكار الضرورى إنما يوجب الكفر و الارتداد فيما إذا استلزم تكذيب النبي (ص) و إنكار رسالته كما إذا علم بثبوت حكم ضرورى في الشريعة المقدسة و ان النبي- ص- اتى به جزما و مع الوصف أنكره و نفاه، لأنه في الحقيقة تكذيب للنبي- ص-

(١) البقرة ٢: ٢٣ و ٢٤

(٢) النساء ٤: ٥٩

(٣) البقرة ٢: ٢٢٨

(٤) البقرة ٢: ٢٣٢

(٥) البقرة ٢: ١٧٧

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٦٠

.....

و إنكار لرسالته و هذا بخلاف ما إذا لم يستلزم إنكاره شيئا من ذلك كما إذا أنكر ضروريا معتقدا عدم ثبوته في الشريعة المقدسة و انه مما لم يأت به النبي - ص - إلا- انه كان ثابتا فيها واقعا بل كان من جملة الواضحات فإن إنكاره لا يرجع حينئذ إلى إنكار رسالة النبي فإذا سئل أحد- في أوائل إسلامه- عن الربا فأنكر حرمة بزعم أنه كسائر المعاملات الشرعية فلا يكون ذلك موجبا لكفره و ارتداده و ان كانت حرمة الربا من المسلمات في الشريعة المقدسة لعدم رجوع إنكارها إلى تكذيب النبي - ص - أو إنكار رسالته و مما ذكرناه يظهر ان الحكم بكفر منكر الضروري عند استلزامه لتكذيب النبي - ص - لا تختص بالأحكام الضرورية لأن إنكار أى حكم في الشريعة المقدسة إذا كان طريقا إلى إنكار النبوة أو غيرها من الأمور المعتمدة في تحقق الإسلام على وجه الموضوعية فلا محالة يقتضى الحكم بكفر منكره و ارتداده هذا و عن شيخنا الأنصارى «قده» التفصيل في الحكم بارتداد منكر الضروري بين المقصر وغيره بالحكم بالارتداد في الأول لإطلاق الفتاوى و النصوص دون غيره إذ لا دليل على سببية إنكاره للارتداد و عدم مبعوضية العمل و حرمة في حقه، و ما لم يكن بمبعوض في الشريعة المقدسة يبعد ان يكون موجبا لارتداد فاعله و كفره و إذا عرفت ذلك فنقول: استدلال القائل بارتداد منكر الضروري مطلقا بعدة من الاخبار و هي على طوائف ثلاث: «الأولى»: صحيحة بريد العجلي [١] و غيرها مما أخذ في موضوع الحكم بالكفر أدنى ما يكون

[١] المروية في الجزء الثاني من الطبعة الأخيرة من الكافي ص ٣٩٧ و روى عنه في المجلد الأول من الوافي في باب أدنى الكفر و الشرك و الضلال ص ٤٢ م ٣. ثم ان هذه الرواية و الرواية الثالثة و ان عبر عنهما بالصحيحة في كلام المحقق الهمداني و غيره الا ان في سنديهما محمد بن عيسى عن يونس و في نفس محمد بن عيسى كلام كما ان في خصوص روايته عن يونس كلام آخر محرر في الرجال فليراجع.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٦١

.....

به العبد مشركا كما إذا قال للنواة انها حصاة أو للحصاة انها نواة ثم دان به «الثانية»: صحيحة الكنانى [١] و غيرها مما أخذ في موضوع الحكم بالكفر الجحد بالفريضة و «الثالثة»: صحيحة عبد الله بن سنان [٢] و غيرها مما دل على ان من ارتكب كبيرة من الكبائر و زعم انها حلال أخرجه ذلك عن الإسلام و هذه الطائفة بإطلاقها تدل على ان من زعم الحرام حلالا خرج بذلك عن الإسلام سواء أ كان عالما بحرمة أم لم يكن بل و سواء كانت الحرمة ضرورية أم غير ضرورية. (أما الطائفة الأولى): فقد أسلفنا الجواب عنها سابقا و قلنا ان للشرك مراتب متعددة و هو غير مستلزم للكفر بجميع مراتبه و إلا- لزم الحكم بكفر المرأى في عبادته بطريق أولى، لأن الرياء شرك.

كما نطقت به الاخبار «٣» بل هو أعظم من ان يقال للحصاة انها نواة أو بالعكس مع انا لا نقول بكفره لأن الشرك الموجب للكفر انما هو خصوص الشرك في الألوهية و عليه فلا يمكن في المقام الاستدلال بشيء من الأخبار المتضمنة للشرك. و (أما الطائفة الثانية): فالظاهر انها أيضا كسابقتها لأن ظاهر الجحد هو الإنكار مع العلم بالحال كما في قوله عز من قائل وَ جَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ «٤»

وقد عرفت ان إنكار أى حكم من الأحكام الثابتة في الشريعة المقدسة مع العلم به يستلزمه تكذيب النبي -ص- و إنكار رسالته سواء كان الحكم ضروريا أم لم يكن ولا-ريب انه يوجب الكفر و الارتداد فهو خارج عن محل الكلام إذ الكلام انما هو في ان إنكار الضروري

[١] المرويتان في ب ٢ من أبواب مقدمة العبادات من الوسائل. ثم ان عد رواية الكنانى صحيحة كما في كلام المحقق الهمداني و غيره مبنى على ان محمد بن الفضيل الواقع في سندها هو محمد بن القاسم بن الفضيل بن يسار الثقة و فيه كلام فليراجع مظانه.
[٢] المرويتان في ب ٢ من أبواب مقدمة العبادات من الوسائل. ثم ان عد رواية الكنانى صحيحة كما في كلام المحقق الهمداني و غيره مبنى على ان محمد بن الفضيل الواقع في سندها هو محمد بن القاسم بن الفضيل بن يسار الثقة و فيه كلام فليراجع مظانه.

(٣) راجع ب ١١ و ١٢ من أبواب مقدمة العبادات من الوسائل.

(٤) النمل ٢٧: ١٤

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٦٢

.....

بما انه كذلك هل يستلزم الكفر و الارتداد أو انه لا يوجب الكفر إلا مع العلم بثبوتة في الشريعة المقدسة المستلزم لإنكار رسالة الرسول -ص-؟

و (أما الطائفة الثالثة) و هي العمدة في المقام فعلى تقدير تماميتها لا مناص من الحكم بكفر منكر الضرورى مطلقا و ان لم يكن عن علم بالحكم و قد يورد على دلالتها- كما في كلام شيخنا الهمداني و غيره- بأن الصحيحة بإطلاقها تشمل الأحكام الضرورية و غيرها و مقتضى ذلك هو الحكم بكفر كل من ارتكب كبيرة و زعم انها حلال و هو مما لا يمكن الالتزام به كيف و لازمة ان يكفر كل مجتهد المجتهد الآخر فيما إذا اعتقد حلية ما يرى الأول حرمة و ارتكبه كما إذا بنى أحدهما على حرمة التصوير- مثلا- و رأى الثانى إباحته و ارتكبه حيث يصح ان يقال حينئذ ان المجتهد الثانى ارتكب كبيرة و زعم انها حلال و كذا الحال فيما إذا بنى على صحة النكاح بالفارسية و عقد بها و رأى الآخر بطلانه فإنه حينئذ ارتكب كبيرة و زعم انها حلال حيث حل ما قد حرمه الشارع واقعا فالأخذ بإطلاق الصحيحة غير ممكن فلا مناص من تقييدها بأحد أمرين: فاما ان نقيدها بالضرورى بأن يكون ارتكاب الكبيرة موجبا للارتداد فى خصوص ما إذا كان الحكم ضروريا و اما أن نقيدها بالعلم بان يقال ان ارتكاب الكبيرة و البناء على حليتها مع العلم بأنها محرمة يوجب الكفر دون ما إذا لم تكن حرمتها معلومة، و حيث ان الرواية غير مقيدة بشيء و ترجيح أحد التقييدين على الآخر من غير مرجح فلا محالة تصبح الرواية فى حكم المجمل و تسقط عن الاعتبار. بل يمكن ان يقال التقييد بالعلم أرجح من تقييدها بالضرورى لأنه المناسب للفظه الجحد الوارده فى الطائفة الثانية كما مر. كذا نوقش فى دلالة الصحيحة إلا ان المناقشة غير وارده لعدم دوران الأمر بين التقييدين المتقدمين بل المتعين ان يتمسك بإطلاقها و يحكم بكفر مرتكب

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٦٣

.....

الكبيرة إذا زعم أنها محللة بلا- فرق فى ذلك بين الأحكام الضرورية و غيرها و لا- بين موارد العلم بالحكم و عدمه ثم ان الالتزام بالكفر و الارتداد إذا لم يصح فى بعض هذه الأقسام أخرجناه عن إطلاقها و يبقى غيره مشمولاً للرواية لا محالة. و لا نرى مانعا من

الالتزام بالارتداد في شيء من الأقسام المتقدمة بمقتضى إطلاق الصحيحة إلا في صورة واحدة و هي ما إذا كان ارتكاب الكبيرة و زعم انها حلال مستندا الى الجهل عن قصور كما في المجتهدين و المقلدين حيث ان اجتهاد المجتهد إذا أدى الى إباحتها حرام واقعي فلا محالة يستند ارتكابه لذلك الحرام الى قصوره لأنه الذي أدى اليه اجتهاده و كذا الكلام في مقلديه فلا يمكن الالتزام بالكفر في مثلهما و ان ارتكبا الكبيرة بزعم انها حلال كيف و قد يكون المجتهد المخطئ من الأوتاد الأتقياء فالالتزام بالارتداد حينئذ غير ممكن و أما في غيره من الصور فلا- مانع من التمسك بإطلاق الصحيحة و الحكم بكفر مرتكب الكبيرة مطلقا فلا- دوران بين الأمرين المتقدمين فالصحيح في الجواب عنها ان يقال: ان الكفر المترتب على ارتكاب الكبيرة بزعم حليتها ليس هو الكفر المقابل للإسلام الذي هو المقصود بالبحث في المقام و ذلك لأن للكفر مراتب عديدة «منها»: ما يقابل الإسلام و يحكم عليه بنجاسته و هدر دمه و ماله و عرضه و عدم جواز مناكحته و توريثه من المسلم و قد دلت الروايات الكثيرة على ان العبرة في معاملة الإسلام بالشهادتين اللتين عليهما أكثر الناس كما تأتي في محلها.

و «منها»: ما يقابل الايمان و يحكم بطهارته و احترام دمه و ماله و عرضه كما يجوز مناكحته و توريثه إلا ان الله سبحانه يعامل معه معاملة الكفر في الآخرة و قد كنا سميينا هذه الطائفة في بعض أبحاثنا بمسلم الدنيا و كافر الآخرة و «منها»: ما يقابل المطيع لأنه كثيرا ما يطلق الكفر على العصيان و يقال ان العاصي كافر و قد ورد في تفسير قوله عز من قائل:

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٤

و ولد الكافر يتبعه في النجاسة (١)

إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا (١) ما مضمونه ان الشاكر هو المطيع و الكفور العاصي [٢] و ورد في بعض الروايات «٣» ان المؤمن لا يزني و لا يكذب فقيل انه كيف هذا مع انا نرى ان المؤمن يزني و يكذب فأجابوا-ع- بأن الايمان يخرج عن قلوبهم حال عصيانهم و يعود إليهم بعده فلا يصدر منهم الكذب- مثلا- حال كونهم مؤمنين و على الجملة أن ارتكاب المعصية ليس بأقوى من إنكار الولاية لأنها من أهم ما بنى عليه الإسلام كما في الخبر «٤» و قد عقد لبطالان العبادة بدونها بابا في الوسائل فإذا لم يوجب إنكارها الحكم بالنجاسة و الارتداد فكيف يكون ارتكاب المعصية موجبا لهما؟! فالموضوع للآثار المتقدمة من الطهارة و احترام المال و الدم و غيرهما إنما هو الاعتراف بالوحدانية و الرسالة و المعاد و ليس هناك شيء آخر دخيلا في تحقق الإسلام و ترتب آثاره المذكورة. نعم يمكن ان يكون له دخالة في تحقق الايمان و هذا القسم الأخير هو المراد بالكفر في الرواية و هو بمعنى المعصية في قبال الطاعة و ليس في مقابل الإسلام فلا يكون مثله موجبا للكفر و النجاسة و غيرهما من الآثار.

[ولد الكافر]

(١) لا يتوقف البحث عن نجاسة ولد الكافر و طهارته على القول بنجاسة أهل الكتاب بل البحث يجري حتى على القول بطهارتهم لأن الكلام حينئذ يقع في من يتولد من المشرك فان موضوع بحثنا هذا من تولد من

[٢] زرارة عن حمران بن أعين قال: سألت أبا عبد الله-ع- عن قوله عز و جل: إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا. قال: اما آخذ فهو شاكر و اما تارك فهو كافر. و نظيرها غيرها من الأخبار المروية في ب ٢ من أبواب مقدمة العبادات من الوسائل.

(١) الإنسان ٧٦: ٣

(٣) كما ورد في عدة من الاخبار المروية في الكافي ج ٢ ص ٢٨٠-٢٨٤-٢٨٥ من الطبع الحديث و رواها عنه في الوافي ج ١ ص ٢٦

و ص ١٧٠ م ٣.

(٤) ورد في جملة من الروايات المروية في ب ١ من أبواب مقدمة العبادات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٦٥

.....

شخصين محكومين بالنجاسة سواء أ كانا من أهل الكتاب أم من غيرهم نعم على تقدير القول بنجاستهم فأولادهم أيضا يكون داخلا في محل الكلام كأولاد سائر المحكومين بالنجاسة. ثم ان البحث عن نجاسة ولد الكافر لا ينافي تسالمهم على ان حكم ولد الكافر حكمه من حيث جواز الأسر و الاسترقاق و ذلك لأن هناك أمرين: «أحدهما»: تبعية ولد الكافر لوالديه من حيث النجاسة و عدمها و هذا هو محل الكلام في المقام و «ثانيهما»: تبعية ولد الكافر له من حيث جواز الأسر و الاسترقاق و هذا هو الذي تسالم عليه الأصحاب و قد ثبتت بالسيرة القطعية في حروب المسلمين حيث انهم كما كانوا يأسرون البالغين و يسترقونهم من الكفار كذلك كانوا يأسرون أولادهم و أطفالهم فالتسالم على أحدهما لا ينافي النزاع في الآخر ثم ان ولد الكافر ينبغي ان يخرج عن محل الكلام فيما إذا كان عاقلا رشيدا معتقدا بغير مذهب الإسلام كالتهود و التنصر و نحوهما و ان كان غير بالغ شرعا لان نجاسته مسلمة و مما لا اشكال فيه و ذلك لأنه حينئذ يهودى أو نصرانى حقيقه و عدم تكليفه و كونه غير معاقب بشيء من أفعاله لا ينافي تهوده أو تنصره كيف و قد يكون غير البالغ مشيدا لأركان الكفر و الضلال و مروجا لهما بتبليغه- كما ربما يشاهد في بعض الأطفال غير البالغين- فضلا عن أن يكون هو بنفسه كافرا و عليه فيتمحض محل الكلام فيما إذا كان ولد الكافر رضيعا أو بعد الفطام و قبل كونه مميزا بحيث كان تكلمه تبعا لوالديه متلقيا كل ما القى اليه على نهج تكلم الطيور المعلمة هذا. و قد استدل على نجاسته بوجوه: «الأول»: انه- كابويه- كافر حقيقة بدعوى ان الكفر أمر عدمى و هو عدم الإسلام في محل قابل له و المفروض ان الولد ليس بمسلم كما انه محل قابل للإسلام و قد مر أن مجرد عدم الإسلام في المحل القابل له عبارة عن الكفر و «فيه»: ان الكفر و ان كان أمرا عدميا إلا ان ظاهر الاخبار انه

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٦٦

.....

ليس مطلق عدم الإسلام كفرا بل الكفر عدم خاص و هو العدم المبرز في الخارج بشيء فما دام لم يظهر العدم من أحد لم يحكم بكفره فالإظهار معتبر في تحقق الكفر كما انه يعتبر في تحقق الإسلام و حيث ان الولد لم يظهر منه شيء منهما فلا- يمكن الحكم بكفره و لا بإسلامه «الثاني»: الاستصحاب بتقريب ان الولد- حينما كان في بطن امه علقه- كان محكوما بنجاسته لكونه دما فنستصحب نجاسته السابقة عند الشك في طهارته و «يرده»: أولا ان النجاسة حال كونه علقه موضوعها هو الدم و قد انقلب إنسانا فالموضوع غير باق و «ثانيا»: ان الاستصحاب لا يثبت به الحكم الشرعى الكلى على ما بيناه في محله «الثالث»: الروايات كصحيحه عبد الله بن سنان «١» و رواية وهب بن وهب «٢» و ما ورد «٣» في تفسير قوله عز من قائل وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ اتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ «٤» حيث دلت بأجمعها على ان أولاد الكفار كالكفار و انهم يدخلون مداخل آبائهم في النار كما ان أولاد المسلمين يدخلون مداخل آبائهم في الجنة لأن الله اعلم بما كانوا عاملين به- على تقدير حياتهم- هذا و لا يخفى ان هذه الاخبار مخالفة للقواعد المسلمة عند العدالة حيث ان مجرد علمه تعالى بإيمان أحد أو كفره لو كان يكفى في صحة عقابه أو في ترتب الثواب عليه لم تكن حاجة الى خلقه بوجه بل كان يدخله في النار أو في الجنان من غير ان يخلقه أولا ثم يميتة لعلمه تعالى بما كان يعمل على تقدير حياته الا انه

سبحانه خلق الخلق ليتم عليهم الحجة و يتميز المطيع من العاصي و لثلا يكون للناس

- (١) المرويتان في الجزء الثالث ممن لا يحضره الفقيه ص ٣١٧ من الطبعة الحديثة و عنه في الوافي في المجلد الثالث ص ١٠٠ م ١٣.
 (٢) المرويتان في الجزء الثالث ممن لا يحضره الفقيه ص ٣١٧ من الطبعة الحديثة و عنه في الوافي في المجلد الثالث ص ١٠٠ م ١٣.
 (٣) راجع الجزء الثالث من الكافي ص ٢٤٨ من الطبعة الأخيرة. و المجلد الثالث من الوافي ص ١٠٠ م ١٣.
 (٤) الطور ٥٢: ٢١

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٧

إلا إذا أسلم بعد البلوغ أو قبله مع فرض كونه عاقلا مميزا، و كان إسلامه عن بصيرة على الأقوى (١)

□ □
 على الله حجة و معه كيف يمكن تعذيب ولد الكافر ما دام لم يعص الله خارجا فهذه الاخبار غير قابلة للاستدلال بها في المقام و لا مناص من تأويلها. هذا على انها على تقدير تمامية دلالتها و صحتها بحسب السند- كما في صحيحة عبد الله بن سنان- انما تدل على ان الله سبحانه يعامل معهم معاملة الكفر في النشأة الآخرة و اين هذا مما نحن فيه من الحكم بنجاستهم و كفرهم في هذه النشأة؟ و لم تشب أية ملازمة بينهما و عليه فلا دليل على نجاسة ولد الكافر سوى الإجماع و التسالم القطعيين المنقولين عن أصحابنا فكما ان أصل نجاسة أهل الكتاب انما ثبت بإجماعهم فكذلك نجاسة أولادهم. إلا ان هذا الإجماع ان تم و حصل لنا منه القطع أو الاطمئنان على انهم كانوا- في زمان الأئمة- يعاملون مع ولد الكافر معاملة الكفر و النجاسة فهو و الا فالتوقف و المناقشة في نجاسة ولد الكافر مجال واسع.

هذا كله فيما إذا كان ولد الكافر ولدا شرعيا لأبويه و لو في مذهبهما.

(١) إذا أقر ولد الكافر بالإسلام و أجرى الشهادتين على لسانه فلا محالة يحكم بطهارته و إسلامه لإطلاق ما دل على تحقق الإسلام بالإقرار بالشهادتين كما يحكم بتهوده أو تنصره إذا اعترف بهما على نفسه- من غير فرق في ذلك بين البالغ و غير البالغ و عدم كونه مكلفا شرعا لا يقتضى عدم إسلامه بعد اعترافه به و اعتقاده بصحته كما ذكرناه عند اعترافه بالتهود و التنصر و نحوهما و معه لا مسوغ للحكم بنجاسته لانه إما من جهة صدق التنصر أو التهود عليه و هو مقطوع العدم في مفروض الكلام لوضوح عدم صدقهما مع اعتقاده بخلافهما و اعترافه بالإسلام و إما من جهة الإجماع المدعى على نجاسة ولد الكافر و هو أيضا لا يشمل المقام لاختصاصه بالولد المتولد من شخصين كافرين من غير ان

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٨

.....

يعتقد بالإسلام. «بقي الكلام» فيما هو الفارق بين الكفر و الإسلام. هل المدار في الحكم بإسلام أحد هو اعتقاده القلبي الباطني أو أن المناط في حصوله إظهاره الإسلام في الخارج أو يعتبر في حصوله كلا الأمرين؟ الصحيح ان يفصل بين من حكم بإسلامه من الابتداء لتولده من مسلمين أو من مسلم و كافر و بين من حكم بكفره من الابتداء و أراد ان يدخل في الإسلام بعد ذلك أما الأول فالتحقيق عدم اعتبار شيء من الأمرين المتقدمين في إسلامه و انما هو محكوم بالطهارة و بالإسلام ما دام لم يظهر الكفر و يدل على ذلك- مضافا الى السيرة القطعية المتصلة بزمانهم- ع- حيث انه لم يسمع إزمامهم أحدا من المسلمين بالإقرار بالشهادتين حين بلوغه نعم إذا جحد و أنكر شيئا من الأحكام الإسلامية مع العلم بثبوتها يحكمون بكفره و ارتداده كما أسلفناه في البحث عن حصول الكفر بإنكار الضروري- جملة من الروايات الواردة في المقام بمضامين مختلفة «منها»: ما رواه زرارة عن أبي عبد الله- ع- قال: لو ان العباد إذا

جهلوا وقفوا و لم يجحدوا لم يكفروا (١) حيث رتب الكفر- في المسلمين- على الجحود لأنهم المراد بالعباد بقريته قوله-ع- لم يكفروا لبداهة انه لا معنى للجمله المذكورة بالإضافة إلى الكفار و عليه فما دام المسلم لم يجحد بشيء من الأحكام الإسلامية فهو محكوم بالطهارة و الإسلام و «منها»: ما عن محمد بن مسلم قال كنت عند أبي عبد الله-ع- جالسا عن يساره و زرارة عن يمينه فدخل عليه أبو بصير فقال: يا أبا عبد الله ما تقول فيمن شك في الله؟ فقال: كافر يا أبا محمد قال: فشك في رسول الله-ص- فقال: كافر ثم التفت الى زرارة فقال: انما يكفر إذا جحد (٢) و منها غير ذلك من الاخبار التي تدل على عدم اعتبار شيء

(١) المروية في ب ٢ من أبواب مقدمة العبادات من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٦ من أبواب حد المرتد من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٦٩

.....

من الأمرين المتقدمين في إسلام من حكم بإسلامه من الابتداء: و أما من حكم بكفره كذلك فالحكم بطهارته يتوقف على ان يظهر الإسلام بالإقرار بالشهادتين و ان كان إقرارا صوريا و لم يكن معتقدا به حقيقة و قلبا و يدل عليه- مضافا الى السيرة المتحققة فإن النبي-ص- كان يكتفى في إسلام الكفرة بمجرد إجرائهم الشهادتين باللسان مع القطع بعدم كونهم بأجمعهم معتقدين بالإسلام حقيقة و الى قوله عز من قائل وَ اللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ (١) و قوله وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ (٢) حيث انه سبحانه أخبر في الآية الأولى عن كذب المنافقين في اعترافهم برسالته-ص- و اعترض في الثانية على دعواهم الايمان و مع ذلك كله كان-ص- يعامل معهم معاملة الطهارة و الإسلام. أضيف الى ذلك: ان بعض الصحابة لم يؤمنوا بالله طرفه عين و انما كانوا يظهرون الشهادتين باللسان و هو-ص- مع علمه بحالهم لم يحكم بنجاستهم و لا- يكفرهم- ما ورد في غير واحد من الاخبار من ان الإسلام ليس إلا عبارة عن الإقرار بالشهادتين (٣) كما نطق بذلك أيضا بعض ما ورد من غير طرقنا ففي صحيح البخارى [٤] عن النبي-ص- انى أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله و ان محمدا رسول الله كى يصون بذلك دماءهم و أموالهم منى. و على الجملة أن احترام الدماء و الأموال و غيرهما من الآثار مترتب على إظهار الشهادتين و لا يعتبر فى ترتبها

[٤] صحيح البخارى الجزء الأول ص ١٠- ١١ عن ابن عمر ان رسول الله-ص- قال: أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله و ان محمدا رسول الله و يقيموا الصلاة و يؤتوا الزكاة فإذا فعلوا ذلك عصموا منى دماءهم و أموالهم إلا بحق الإسلام و حسابهم على الله.

و فى ٣٨- ٣٩ رواه عن عمر باختلاف يسير. و أخرجه مسلم فى الجزء الأول من صحيحه ص ٣٩ و فى كنز العمال ص ٢٣ الجزء الأول بكيفيات مختلفة.

(١) المنافقون ٦٣: ١

(٢) الحجرات ٤٩: ١٤

(٣) يراجع ب ١ من أبواب مقدمة العبادات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٧٠

و لا فرق فى نجاسته بين كونه من حلال أو من الزنا (١) و لو فى مذهبه،

□
الاعتقاد بالإسلام قلبا و حقيقة. نعم انما يعتبر العقد القلبي في الايمان و مع فقدته يعامل الله سبحانه معه معاملة الكافر في الآخرة و هو الذى نصلح عليه بمسلم الدنيا و كافر الآخرة فالذى تحصل ان المدار في الإسلام انما هو على إجراء الشهادتين باللسان دون العقد القلبي و لا هما معا.

(١) قد تقدم الكلام في ولد الكافر فيما إذا كان ولدا شرعيا لأبويه.

و أما إذا كان الولد عن زنا- و لو في مذهبهما- فهل يحكم بنجاسته بناء على نجاسة ولد الكافر الحلال؟ فقد يتردد في الحكم بنجاسته نظرا الى ان المراد بالولد ان كان هو الولد الشرعى لوالديه فلا يمكننا الحكم بنجاسة ولدهما عن زنا لانه ليس بولد شرعى للزاني و لا للزانية. و ان أريد منه الولد لغة فهو كما يشمل الولد الحلال كذلك يشمل الولد الحرام، حيث انه نشأ من ماء أحدهما و تربى في بطن الآخر فلا مناص من الحكم بنجاسته. هذا و الصحيح ان ولد الزنا أيضا ولد لهما شرعا و لغة و عرفا فان الولد ليس له اصطلاح حادث في الشرع و انما هو على معناه اللغوى و لم يرد فى شىء من روايتنا نفى ولديه ولد الزنا نعم انما ثبت انتفاء التوارث بينهما فلا يرثانه كما لا- يرثهما و هو لا ينافى ولديته، كيف و قد ثبت انتفاء التوارث بين الولد و والديه فى غير واحد من المقامات من غير استلزامه نفى الولديه بوجه كما فيمن قتل أباه أو كان الولد كافرا أو رقا حيث لا توارث حينئذ من غير ان يكون ذلك موجبا لسلب ولديته. و أما قوله-ع- الولد للفراش و للعاهر الحجر «١» فهو انما ورد فى مقام الشك فى ان الولد من الزوج أو الزنا و قد دل على انه يعطى للفراش و للعاهر الحجر و لا دلالة له على نفى ولديه ولد الزنا

(١) ورد ذلك فى جملة من الأخبار المروية فى ب ٥٨ من أبواب نكاح العبيد و الإمام من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٧١

و لو كان أحد الأبوين مسلما فالولد تابع له إذا لم يكن عن زنا (١) بل مطلقا (٢) على وجه مطابق لأصل الطهارة.

(مسألة ١) الأقوى طهارة ولد الزنا (٣) من المسلمين، سواء كان من طرف أو طرفين، بل و ان كان أحد الأبوين مسلما كما مر

بوجه و ذلك فان الولد ليس الا بمعنى تكونه من ماء أحدهما و تربيه فى بطن الآخر و هو متحقق فى ولد الزنا أيضا كما مر و عليه فلا مناص من الحكم بنجاسة ولد الكافر الحرام إذا قلنا بنجاسة ولد الكافر عند كونه حلالا فى مذهبه. هذا كله فيما إذا كان أبواه كافرين.

[طهارة ولد الزنا]

(١) إذا حصل الولد عن زنا بين مسلم و كافرة و لم يكن العمل ممنوعا عنه فى مذهبهما أو كانت جاهلة بالحال الا انه كان محرما فى مذهب الإسلام فهل يحكم بنجاسته؟ الصحيح ان يحكم بطهارته لأن الولديه بمعنى التوارث و ان كانت ثابتة بينه و بين أمها كما انه ولد لأبيه- على ما بيناه- الا ان المقتضى لنجاسته قاصر حيث ان الدليل على نجاسة ولد الكافر منحصر بالإجماع و هو مختص بالمتولد من كافرين و لا يشمل المتولد من مسلم و كافرة و عليه فمقتضى قاعدة الطهارة طهارته و من هذا يظهر الحال فى صورة العكس كما إذا زنى كافر بمسلمة و ذلك لاختصاص دليل النجاسة بصورة كون الولد متولدا من كافرين فإذا كان أحدهما مسلما فلا مقتضى للحكم بنجاسته سواء أ كان الولد ولدا شرعيا لهما أو لأحدهما أم كان من الزنا.

(٢) قد عرفت الوجه فى ذلك آنفا.

(٣) نسب الى علم الهدى و الحلى و الصدوق «قدم» القول بكفر ولد الزنا من المسلمين و نجاسته، و ذهب المشهور الى طهارته و

إسلامه. و استدل على

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٧٢

.....

نجاسته بأمر: «منها»: ما ورد في رواية عبد الله بن يعفور «١» من أن ولد الزنا لا يطهر إلى سبعة آباء. و يدفعه ان الرواية ناظرة إلى بيان الخبائث المعنوية المتكونة في ولد الزنا و ان أثارها لا تزول عنه إلى سبعة آباء و لا نظر لها إلى الطهارة المبحوث عنها في المقام، و يدل على ذلك ان المتولد من ولد الزنا ممن لا كلام عندهم اى عند السيد و قرينية في طهارته فضلا عن طهارته إلى سبعة إباء و «منها»: مرسله الوشاء «٢» انه كره-ع- سؤر ولد الزنا، و اليهودى و النصرانى، و المشرك، و كل من خالف الإسلام و كان أشد ذلك عنده سؤر الناصب. و فيه انه لا دلالة في كراهة سؤر ولد الزنا على نجاسته و لعل الكراهة مستندة الى خبائثه المعنوية كما مر و «منها»: الأخبار الناهية عن الاغتسال من البئر التى تجتمع فيها غسالة ماء الحمام «٣» معللا بان فيها غسالة ولد الزنا أو بأنه يسيل فيها ما يغتسل به الجنب و ولد الزنا. و الجواب عنها ان النهى فى تلك الروايات مستند إلى القذارة العرفية المتوهمة و لا دلالة لها على نجاسة ولد الزنا، و ذكره مقارنا للنصارى و اليهود لا يقتضى نجاسته إذ النهى بالإضافة إليهم أيضا مستند الى الاستقذار العرفى كما أشير إليه فى بعض الروايات حيث قيل لأبى الحسن-ع- ان أهل المدينة يقولون: ان فيه «أى فى ماء الحمام» شفاء من العين، فقال: كذبوا يغتسل فيه الجنب من الحرام و الزانى و الناصب الذى هو شرهما و كل من خلق الله. ثم يكون فيه شفاء من العين؟! «٤» بمعنى انه ماء متقدر فكيف يكون فيه شفاء من العين. و يدل على ما ذكرناه أيضا ان ولد

(١) المروية فى ب ١١ من أبواب الماء المضاف من الوسائل.

(٢) المروية فى ب ٣ من أبواب الأستار من الوسائل.

(٣) راجع ب ١١ من أبواب الماء المضاف من الوسائل.

(٤) و هى رواية محمد بن على بن جعفر عن أبى الحسن الرضا-ع- المروية فى ب ١١ من أبواب الماء المضاف من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٧٣

(مسألة ٢) لا إشكال فى نجاسة الغلاة (١)

الزنا قد قورن فى بعض الروايات «١» بالجنب و الزانى، مع انها ممن لا إشكال فى طهارته كما هو ظاهر و «منها»: موثقة زرارة قال: سمعت أبا جعفر-ع- يقول لا خير فى ولد الزنا و لا فى بشره، و لا فى شعره، و لا فى لحمه، و لا فى دمه و لا فى شىء منه يعنى ولد الزنا «٢» و «منها»: حسنة محمد بن مسلم عن أبى جعفر-ع- قال:

لبن اليهودية و النصرانية و المجوسية أحب إلى من ولد الزنا. «٣» و عدم دلالتها على نجاسة ولد الزنا أظهر من ان يخفى فان كون لبن اليهودية و النصرانية و المجوسية خيرا من ولد الزنا لا يقتضى نجاسته و انما هو من جهة خبائثه و تأثيرها فى لبنها، كما ان نفي الخير عنه لا يلزم النجاسة، فالصحيح ان ولد الزنا مسلم و محكوم بطهارته لقاعدة الطهارة كما ذهب اليه المشهور من غير فرق فى ذلك بين ان يكون الولد من مسلمين و بين ان يكون من مسلم و غير مسلم

[نجاسة الغلاة]

(١) الغلاة على طوائف: فمنهم من يعتقد الربوبية لأمير المؤمنين أو أحد الأئمة الطاهرين -ع- فيعتقد بأنه الرب الجليل وانه الإله المجسم الذى نزل إلى الأرض و هذه النسبة لو صحت و ثبت اعتقادهم بذلك فلا إشكال فى نجاستهم و كفرهم لأنه إنكار لألوهيته سبحانه لبداهة انه لا فرق فى إنكارها بين دعوى ثبوتها لزيد أو للأصنام و بين دعوى ثبوتها لأمير المؤمنين -ع- لاشتراكهما فى إنكار ألوهيته تعالى و هو من أحد الأسباب الموجبة للكفر.
و منهم من ينسب إليه الاعتراف بألوهيته سبحانه إلا انه يعتقد ان الأمور

- (١) كما فى روايتى حمزة بن أحمد و محمد بن على بن جعفر المرويتين فى ب ١١ من أبواب الماء المضاف من الوسائل.
(٢) ثواب الاعمال ص ٢٥٤-٢٥٥ من الطبعة الأخيرة عام ١٣٧٥ و عنه فى البحار ج ٥ ص ٢٨٥ من الطبعة الأخيرة.
(٣) المروية فى ب ٧٥ من أبواب أحكام الأولاد من الوسائل.
التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٧٤
.....

الراجعة إلى التشريع و التكوين كلها بيد أمير المؤمنين أو أحدهم -ع- فيرى أنه المحيى و المميت و انه الخالق و الرازق و انه الذى أيد الأنبياء السالفين سرا و أيد النبى الأكرم -ص- جهرا. و اعتقادهم هذا و ان كان باطلا واقعا و على خلاف الواقع حقا حيث ان الكتاب العزيز يدل على ان الأمور الراجعة إلى التكوين و التشريع كلها بيد الله سبحانه إلا انه ليس مما له موضوعية فى الحكم بكفر الملتمزم به نعم الاعتقاد بذلك عقيدة التفويض لأن معناه ان الله سبحانه كبعض السلاطين و الملوك قد عزل نفسه عما يرجع الى تدبير مملكته و فوض الأمور الراجعة إليها الى أحد وزرائه و هذا كثيرا ما يترأى فى الاشعار المنظومة بالعربية أو الفارسية حيث ترى ان الشاعر يسند إلى أمير المؤمنين -ع- بعضا من هذه الأمور و عليه فهذا الاعتقاد إنكار للضرورة فإن الأمور الراجعة إلى التكوين و التشريع مختصة بذات الواجب تعالى فينتى كفر هذه الطائفة على ما قدمناه من ان إنكار الضرورى هل يستتبع الكفر مطلقا أو انه إنما يوجب الكفر فيما إذا رجع الى تكذيب النبى -ص- كما إذا كان عالما بان ما ينكره ثبت بالضرورة من الدين؟ فنحكم بكفرهم على الأول و أما على الثانى فنفصل بين من اعتقد بذلك لشبهة حصلت له بسبب ما ورد فى بعض الأدعية و غيرها مما ظاهره انهم -ع- مفوضون فى تلك الأمور من غير أن يعلم باختصاصها لله سبحانه و بين من اعتقد بذلك مع العلم بان ما يعتقد مما ثبت خلافه بالضرورة من الدين بالحكم بكفره فى الصورة الثانية دون الاولى. و منهم من لا يعتقد برؤية أمير المؤمنين -ع- و لا بتفويض الأمور اليه و إنما يعتقد أنه -ع- و غيره من الأئمة الطاهرين و لاة الأمر و أنهم عاملون لله سبحانه و أنهم أكرم المخلوقين عنده فينسب إليهم الرزق و الخلق و نحوهما -لا بمعنى إسنادها إليهم- ع- حقيقة لأنه يعتقد أن العامل فيها حقيقة هو الله -بل كإسناد التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٧٥
و الخوارج (١) و النواصب (٢)

□
الموت إلى ملك الموت و المطر إلى ملك المطر و الاحياء إلى عيسى -ع- كما ورد فى الكتاب العزيز: و أحى الموتى يا ذن الله «١» و غيره مما هو من إسناد فعل من أفعال الله سبحانه إلى العاملين له بضرب من الاسناد. و مثل هذا الاعتقاد غير مستتبع للكفر و لا هو إنكار للضرورة فعّد هذا القسم من أقسام الغلو نظير ما نقل عن الصدوق «قده» عن شيخه ابن الوليد: إن نفى السهو عن النبى -ص- أول درجة الغلو. و الغلو - بهذا المعنى الأخير- مما لا محذور فيه بل لا مناص عن الالتزام به فى الجملة.

[نجاسة الخوارج والنواصب]

(١) إن أريد بالخوارج الطائفة المعروفة - خذلهم الله - وهم المعتقدون بكفر أمير المؤمنين - ع - والمتقربون إلى الله ببغضه ومخالفته ومحاربه فلا - إشكال في كفرهم و نجاستهم لأنه مرتبة عالية من النصب الذي هو بمعنى نصب العداوة لأمر المؤمنين وأولاده المعصومين - ع - فحكمهم حكم النصاب و يأتي أن الناصب محكوم بكفره و نجاسته. و إن أريد منهم من خرج على إمام عصره من غير نصب العداوة له و لا استحلال لمحاربه بل يعتقد إمامته و يحبه إلا أنه لغلبة شقوته و مشتبهات نفسه من الجاه و المقام ارتكب ما يراه مبغوضا لله سبحانه فخرج على إمام عصره فهو و إن كان في الحقيقة أشد من الكفر و الإلحاد إلا - أنه غير مستتبع للنجاسة المصطلحة لأنه لم ينكر الألوهية و لا النبوة و لا المعاد و لا أنكر أمرا ثبت من الدين بالضرورة.

(٢) و هم الفرقة الملعونة التي تنصب العداوة و تظهر البغضاء لأهل البيت عليهم السلام كمعاوية و يزيد (لعنهما الله) و لا شبهة في نجاستهم و كفرهم و هذا لا للأخبار الواردة في كفر المخالفين كما تأتي جملة منها عن قريب لأن الكفر

(١) آل عمران ٣: ٤٩.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٧٦

.....

فيها انما هو في مقابل الايمان و لم يرد منه ما يقابل الإسلام. بل لما رواه ابن أبي يعفور في الموثق عن أبي عبد الله - ع - في حديث قال: **ياك أن تغتسل من غسالة الحمام، ففيها تجتمع غسالة اليهودي، و النصراني، و المجوسى، و الناصب لنا أهل البيت فهو شرهم** فان الله تبارك و تعالى لم يخلق خلقا أنجس من الكلب و ان الناصب لنا أهل البيت لأنجس منه «١» حيث ان ظاهرها إرادة النجاسة الظاهرية الطارئة على أعضاء الناصب لنصبه و كفره و هذا من غير فرق بين خروجه على الامام - ع - و عدمه لأن مجرد نصب العداوة و إعلانها على أئمة الهدى - ع - كاف في الحكم بكفره و نجاسته و قد كان جملة من المقاتلين مع الحسين - ع - من النصاب و إنما أقدموا على محاربه من أجل نصبهم العداوة لأمر المؤمنين و أولاده. ثم ان كون الناصب أنجس من الكلب لعله من جهة ان الناصب نجس من جهتين و هما جهتا ظاهره و باطنه لأن الناصب محكوم بالنجاسة الظاهرية لنصبه كما انه نجس من حيث باطنه و روحه و هذا بخلاف الكلب لأن النجاسة فيه من ناحية ظاهره فحسب و «دعوى»: ان الحكم بنجاسة الناصب بعيد لكثرة النصب في دولة بني أمية و مساورة الأئمة - ع - و أصحابهم مع النصاب حيث كانوا يدخلون بيوتهم كما انهم كانوا يدخلون على الأئمة - ع - و مع ذلك لم يرد شيء من رواياتنا ما يدل على لزوم التجنب عن مساورتهم و لا ان الأئمة اجتنبوا عنهم بأنفسهم فهذا كاشف قطعي عن عدم نجاسة الناصب لأنه لو لا ذلك لأشاروا - ع - بذلك و بينوا نجاسة الناصب و لو لأصحابهم و قد و قد عرفت أنه لا عين و لا أثر منه في شيء من رواياتنا «مدفوعة»: بما نبه عليه شيخنا الأنصارى «قده» و حاصله ان انتشار أغلب الاحكام انما كان في عصر الصادقين - ع - فمن الجائز أن يكون كفر النواصب أيضا منتشرا في

(١) المروية في ب ١١ من أبواب الماء المضاف من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٧٧

و أما المجسمة (١)

عصرهما-ع- فمخالطة أصحاب الأئمة معهم في دولة بنى أمية انما كانت من جهة عدم علمهم بنجاسة الناصب في ذلك الزمان و توضيحه: ان النواصب انما كثروا من عهد معاوية إلى عصر العباسيين لأن الناس مجبولون على دين ملوكهم و المرءوس يتقرب الى رئيسه بما يحبه الرئيس و كان معاوية يسب أمير المؤمنين-ع- علنا و يعلن عداوته له جهرا و لأجله كثر النواصب في زمانه الى عصر العباسيين. و لا يبعد أنهم-ع- لم يبنوا نجاسة الناصب في ذلك العصر مراعاة لعدم تضيق الأمر على شيعتهم فان نجاسة الناصب كانت توقعهم في حرج شديد لكثرة مساورتهم و مخالطتهم معه أو من جهة مراعاة الخوف و التقية فإنهم كانوا جماعة كثيرين و من هنا أخروا بيانها الى عصر العباسيين حيث انهم كانوا يوالون الأئمة-ع- ظاهرا و لا سيما المأمون و لم ينصب العداوة لأهل البيت إلا قليل. و ما ذكرناه هو السر في عدم اجتناب أصحابهم عن الناصب و أما الأئمة بأنفسهم فلم يظهر عدم تجنبهم عنهم بوجه و معه لا مسوغ لرد ما ورد من الرواية في نجاستهم بمجرد استبعاد كفره و ان الناصب لو كان نجسا لبينها الأئمة-ع- لأصحابهم و خواصهم.

[البحث عن طهارة المجسمه أو نجاستها]

□
(١) و هم على طائفتين فإن منهم من يدعى ان الله سبحانه جسم حقيقة كغيره من الأجسام و له يد و رجل إلا انه خالق لغيره و موجود لسائر الأجسام فالقائل بهذا القول ان التزم بلازمه من الحدوث و الحاجة الى الحيز و المكان و نفى القدمة فلا إشكال في الحكم بكفره و نجاسته لأنه إنكار لوجوده سبحانه حقيقة و أما إذا لم يلتزم بذلك بل اعتقد بقدمه تعالى و أنكر الحاجة فلا دليل على كفره و نجاسته و ان كان اعتقاده هذا باطلا و مما لا أساس له. و منهم من يدعى أنه تعالى جسم و لكن لا كسائر الأجسام كما ورد انه شيء
التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٧٨

.....

لا كالأشياء «١» فهو قديم غير محتاج. و مثل هذا الاعتقاد لا يستتبع الكفر و النجاسة و أما استلزامه الكفر من أجل أنه إنكار للضروري حيث ان عدم تجسمه من الضروري فهو يبتنى على الخلاف المتقدم من أن إنكار الضروري هل يستلزم الكفر مطلقا أو أنه انما يوجب الكفر فيما إذا كان المنكر عالما بالحال بحيث كان إنكاره مستلزما لتكذيب النبي-ص- هذا. و العجب عن صدر المتألهين حيث ذهب الى هذا القول في شرحه على الكافي «٢» و قال ما ملخصه: انه لا مانع من التزام انه سبحانه جسم إلهي فان للجسم أقساما «فمنها»: جسم مادي و هو كالأجسام الخارجية المشتتملة على المادة لا محالة. و «منها» جسم مثالي و هو الصورة الحاصلة للإنسان من الأجسام الخارجية و هي جسم لا- مادة لها. و «منها»: جسم عقلي و هو الكلي المتحقق في الذهن و هو أيضا مما لا مادة له بل و عدم اشتماله عليها أظهر من سابقه. و «منها»: جسم إلهي و هو فوق الأجسام بأقسامها و عدم حاجته إلى المادة أظهر من عدم الحاجة إليها في الجسم العقلي و «منها»:

غير ذلك من الأقسام و لقد صرح بان المقسم لهذه الأقسام الأربعة هو الجسم الذي له أبعاد ثلاثة من العمق و الطول و العرض. و ليت شعري ان ما فيه هذه الأبعاد و كان عمقه غير طوله و هما غير عرضه كيف لا- يشتمل على مادة و لا- يكون متركبا حتى يكون هو الواجب سبحانه؟! نعم عرفنا ان الالتزام بهذه العقيدة الباطلة غير مستتبع لشيء من الكفر و النجاسة كيف و أكثر المسلمين- لقصور باعهم- يعتقدون ان الله سبحانه جسم جالس على عرشه و من ثمه يتوجهون نحوه توجه جسم الى جسم مثله لا- على نحو التوجه القلبي.

(٢) في الحديث الثامن من الباب الحادى عشر من كتاب التوحيد.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٧٩

والمجبرة (١)

[البحث عن طهارة المجبرة أو نجاستها]

(١) القائلون بالجبر إن التزموا بتوالى عقيدتهم من إبطال التكاليف و الثواب و العقاب بل و اسناد الظلم الى الله تعالى لانه لازم اسناد الأفعال الصادرة عن المكلفين اليه سبحانه و نفى قدرتهم عنها نظير حركة يد المرتعش فلا تأمل في كفرهم و نجاستهم لأنه إبطال للنبوت و التكاليف. و أما إذا لم يلتزموا بها- كما لا يلتزمون- حيث اعترفوا بالتكاليف و العقاب و الثواب بدعوى انهما لكسب العبد و ان كان فعله خارجا عن تحت قدرته و اختياره و استشهدوا عليه بجمله من الآيات كقوله عز من قائل **وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا** «١» و قوله **لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ عَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ** «٢» و قوله **لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ لَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ** «٣» و قوله **كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ** «٤» الى غير ذلك من الآيات فلا يحكم بكفرهم فان مجرد اعتقاد الجبر غير موجب له و لا سيما بملاحظة ما ورد من أن الإسلام هو الاعتراف بالشهادتين اللتين عليهما أكثر الناس لأن لازمة الحكم بطهارة المجبرة و إسلامهم لاعترافهم بالشهادتين مضافا الى استبعاد نجاستهم و كفرهم- على كثرتهم- حيث أن القائل بذلك القول هو الأشاعرة و هم أكثر من غيرهم من العامة. نعم عقيدة الجبر من العقائد الباطلة فى نفسها. و أما المفوضة فحالهم حال المجبرة فإنهم إذا التزموا بما يلزم مذهبهم من إعطاء السلطان للعبد فى قبال سلطانه تعالى فلا مناص من الحكم بكفرهم و نجاستهم لأنه شرك لا- محالة. و أما إذا لم يلتزموا بلوازم اعتقادهم- كما هو الواقع- حيث انهم أرادوا بذلك الفرار عما يلزم المجبرة من اسناد الظلم الى الله سبحانه- لوضوح ان العقاب على ما لا يتمكن منه العبد ظلم

(١) الانعام ٦: ١٦٤

(٢) البقرة ٢: ٢٨٦

(٣) البقرة ٢: ١٣٤

(٤) الطور ٥٢: ٢١

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٨٠

.....

قبيح- و ان وقعوا فى محذور آخر أشد- من حيث لا يشعرون- و هو إيجاد الشريك لله تعالى فى سلطانه، فلا يستلزم اعتقادهم هذا شيئا من النجاسة و الكفر. و أما ما ورد فى بعض الروايات «١» من أن القائل بالتفويض مشرك فقد ظهر جوابه مما ذكرناه سابقا من أن للشرك مراتب عديدة و هو غير مستتبع للكفر على إطلاقه كيف و لا إشكال فى إسلام المرأى فى عبادته مع أن الرياء شرك بالله سبحانه فالشرك المستلزم للكفر انما هو الإشراك فى ذاته تعالى أو فى عبادته لأنه المقدر المتيقن من قوله تعالى **إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ** «٢» على تقدير دلالة على نجاسة المشرك لأن هؤلاء المشركين لم يكونوا إلا عبدة الأصنام و الأوثان فالذى يعبد غير الله تعالى أو يشرك فى ذاته هو المحكوم بكفره دون مطلق المشرك. ثم ان القول بالجبر و القول بالتفويض لما كانا فى طرفى النقيض و كان يلزم على كل منهما محذور فقد نفاهما الأئمة الهداة عليهم صلوات الله الملك المتعال و أثبتوا الأمر بين الأمرين قائلا: بأنه لا جبر

و لا تفويض بل منزلة بينهما (٣) فان في الفعل اسنادين: اسناد الى الله سبحانه و هو اسناد الإفاضة و الأقدار دون اسناد الفعل الى فاعله و إسناد إلى فاعله اسناد العمل إلى عامله. و قد ذكر شيخنا الأستاذ «قده» ان في هذه الاخبار الشريفة المثبتة للمنزلة بين المنزلتين للدلالة واضحة على ولايتهم صلوات الله عليهم أجمعين حيث ان الالتفات الى هذه الدقيقه التي يتحفظ فيها على كلتا الجهتين عدالة الله و سلطانه لا يكون إلا عن منشا إلهي و لنعم ما أفاده.

(١) المرويه في ب ٦ من أبواب حد المرتد من الوسائل.

(٢) التوبه ٩: ٢٨

(٣) راجع الجزء الأول من الكافي ص ١٥٥ الى ١٦٠ من الطبعة الحديثه و رواها عنه في المجلد الأول من الوافي ص ١١٧ الى ١٢٠

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٨١

و القائلون بوحده الوجود من الصوفيه (١) إذا التزموا بأحكام الإسلام فالأقوى عدم نجاستهم إلا مع العلم بالتزامهم بلوازم مذاهبهم من المفاسد

[حكم القائلين بوحده الوجود]

(١) القائل بوحده الوجود ان أراد ان الوجود حقيقة واحدة و لا- تعدد في حقيقته و انه كما يطلق على الواجب كذلك يطلق على الممكن فهما موجودان و حقيقة الوجود فيهما واحدة و الاختلاف انما هو بحسب المرتبة لأن الوجود الواجب في أعلى مراتب القوة و التمام، و الوجود الممكن في انزل مراتب الضعف و النقصان و ان كان كلاهما موجودا حقيقة و أحدهما خالق للآخر و موجد له فهذا في الحقيقة قول بكثرة الوجود و الموجود معا نعم حقيقة الوجود واحدة فهو مما لا يستلزم الكفر و النجاسة بوجه بل هو مذهب أكثر الفلاسفة بل مما اعتقده المسلمون و أهل الكتاب و مطابق لظواهر الآيات و الأدعية فترى انه-ع- يقول أنت الخالق و أنا المخلوق و أنت الرب و انا المربوب «١» و غير ذلك من التعابير الدالة على ان هناك موجودين متعددين أحدهما موجد و خالق للآخر و يعبر عن ذلك في الاصطلاح بالتوحيد العامي. و ان أراد من وحدة الوجود ما يقابل الأول و هو أن يقول بوحده الوجود الموجود حقيقة و انه ليس هناك في الحقيقة إلا موجود واحد و لكن له تطورات متكررة و اعتبارات مختلفة لأنه في الخالق خالق و في المخلوق مخلوق كما انه في السماء سماء و في الأرض أرض و هكذا و هذا هو الذي يقال له توحيد خاص الخاص و هذا القول نسبة صدر المتألهين الى بعض الجهلة من المتصوفين- و حكى عن بعضهم انه قال: ليس في جتي سوى الله- و أنكر نسبته إلى أكابر الصوفيه و رؤسائهم، و إنكاره هذا هو الذي يساعده الاعتبار فان العاقل كيف يصدر منه هذا الكلام و كيف

(١) كما في دعاء يستشير و غيره من الأدعية.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٨٢

.....

يلتزم بوحده الخالق و مخلوقه و يدعى اختلافهما بحسب الاعتبار؟! و كيف كان فلا إشكال في ان الالتزام بذلك كفر صريح و زندقه ظاهرة لأنه إنكار للواجب و النبي- ص- حيث لا امتياز للخالق عن المخلوق حينئذ إلا بالاعتبار و كذا النبي- ص- و أبو جهل- مثلا-

متحدان في الحقيقة على هذا الأساس و انما يختلفان بحسب الاعتبار و أما إذا أراد القائل بوحدة الوجود ان الوجود واحد حقيقة و لا كثرة فيه من جهة و انما الموجود متعدد و لكنه فرق بين موجودية الوجود و بين موجودية غيره من الماهيات الممكنة لأن إطلاق الموجود على الوجود من جهة أنه نفس مبدأ الاشتقاق. و اما إطلاقه على الماهيات الممكنة فإنما هو من جهة كونها منتسبة إلى الموجود الحقيقي الذي هو الوجود لا من أجل أنها نفس مبدأ الاشتقاق و لا من جهة قيام الوجود بها، حيث ان للمشتق إطلاقات فقد يحمل على الذات من جهة قيام المبدء به كما في زيد عالم أو ضارب لأنه بمعنى من قام به العلم أو الضرب. و أخرى يحمل عليه لأنه نفس مبدأ الاشتقاق كما عرفته في الوجود و الموجود. و ثالثه من جهة إضافته إلى المبدء نحو إضافة و هذا كما في اللابن و التامر لضرورة عدم قيام اللب و التمر ببايعهما إلا ان البائع لما كان مسندا و مضافا إليهما نحو إضافة- و هو كونه بايعا لهما- صح إطلاق اللابن و التامر على بايع التمر و اللب، و إطلاق الموجود على الماهيات الممكنة من هذا القبيل، لأنه بمعنى أنها منتسبة و مضافة إلى الله سبحانه بإضافة يعبر عنها بالإضافة الإشراقية فالموجود بالوجود الانتسابي متعدد و الموجود الاستقلالي الذي هو الوجود واحد. و هذا القول منسوب إلى أذواق المتألهين فكأن القائل به بلغ أعلى مراتب التأله حيث حصر الوجود بالواجب سبحانه و يسمى هذا توحيدا خاصيا. و لقد اختار ذلك بعض الأكابر ممن عاصرناهم و أصر عليه غاية الإصرار مستشهدا بجملة و افره من الآيات و الاخبار حيث

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٨٣

(مسألة ٣) غير الاثنا عشرية من فرق الشيعة إذا لم يكونوا ناصبين و معادين لسائر الأئمة و لا سائين لهم طاهرون (١)

انه تعالى قد أطلق عليه الموجود في بعض الأدعية «١» و هذا المدعى و ان كان أمرا باطلا في نفسه لابتناؤه على أصالة الماهية- على ما تحقق في محله- و هي فاسدة لأن الأصل هو الوجود إلا انه غير مستتبع لشيء من الكفر و النجاسة و الفسق. بقى هناك احتمال آخر و هو ما إذا أراد القائل بوحدة الوجود وحدة الوجود و الموجود في عين كثرتهما فيلتزم بوحدة الوجود و الموجود و انه الواجب سبحانه إلا- ان الكثرات ظهورات نوره و شئونات ذاته و كل منها نعت من نعوته و لمعة من لمعات صفاته و يسمى ذلك عند الاصطلاح بتوحيد أخص الخواص و هذا هو الذي حققه صدر المتألهين و نسبه إلى الأولياء و العرفاء من عظماء أهل الكشف و اليقين قائلا: بأن الآن حصص الحق و اضمحلت الكثرة الوهمية و ارتفعت أغاليط الأوهام. إلا انه لم يظهر لنا- إلى الآن- حقيقة ما يريدونه من هذا الكلام. و كيف كان فالقائل بوحدة الوجود- بهذا المعنى الأخير- أيضا غير محكوم بكفره و لا بنجاسته ما دام لم يلتزم بتوال فاسدة من إنكار الواجب أو الرسالة أو المعاد.

[حكم غير الاثنا عشرية من فرق الشيعة]

(١) قد وقع الكلام في نجاسة الفرق المخالفة للشيعة الاثني عشرية و طهارتهم. و حاصل الكلام في ذلك ان إنكار الولاية لجميع الأئمة-ع- أو لبعضهم هل هو كإنكار الرسالة يستتبع الكفر و النجاسة؟ أو ان إنكار الولاية إنما يوجب الخروج عن الايمان مع الحكم بإسلامه و طهارته. فالمعروف المشهور بين المسلمين طهارة أهل الخلاف و غيرهم من الفرق المخالفة للشيعة

(١) وقفنا عليه في دعائي المجير و الحزين المنقولين في مفاتيح المحدث القمي ص ٨١ و هامش ١٤٨.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٨٤

الاثنى عشرية و لكن صاحب الحدائق «قده» نسب الى المشهور بين المتقدمين و الى السيد المرتضى و غيره الحكم بكفر أهل الخلاف و نجاستهم و بنى عليه و اختاره كما أنه بنى على نجاسة جميع من خرج عن الشيعة الاثنى عشرية من الفرق. و ما يمكن أن يستدل به على نجاسة المخالفين وجوه ثلاثة: «الأول»:

ما ورد في الروايات الكثيرة البالغة حد الاستفاضة من أن المخالف لهم -ع- كافر [١] و قد ورد في الزيارة الجامعة: «و من وحده قبل عنكم» فإنه ينتج بعكس النقيض ان من لم يقبل منهم فهو غير موحد لله سبحانه فلا- محالة يحكم بكفره. و الاخبار الواردة بهذا المضمون و ان كانت من الكثرة بمكان إلا- أنه لا- دلالة لها على نجاسة المخالفين إذ المراد فيها بالكفر ليس هو الكفر في مقابل الإسلام و انما هو في مقابل الايمان كما أشرنا إليه سابقا أو انه بمعنى الكفر الباطني و ذلك لما ورد في غير واحد من الروايات [٢] من ان المناطق في الإسلام و حقن الدماء و التوارث و جواز النكاح إنما هو شهادة ان لا إله إلا الله و أن محمدا رسوله و هي التي عليها أكثر الناس و عليه فلا يعتبر في الإسلام غير الشهادتين فلا مناص معه عن الحكم بإسلام أهل الخلاف و حمل

[١] ففي بعضها: ان الله جعل عليا علما بينه و بين خلقه ليس بينه و بينهم علم غيره فمن تبعه كان مؤمنا و من جحده كان كافرا و من شك فيه كان مشركا و في آخر: على باب هدى من خالفه كان كافرا و من أنكره دخل النار. الى غير ذلك من الاخبار فإن شئت تفصيلها فراجع ب ٦ من أبواب حد المرتد من الوسائل.

[٢] منها ما رواه سماعة عن أبي عبد الله -ع- قال: قلت له: أخبرني عن الإسلام و الايمان أهما مختلفان؟ فقال: ان الايمان يشارك الإسلام و الإسلام لا يشارك الايمان، فقلت:

فصنفهما لي، فقال: الإسلام شهادة أن لا إله إلا الله و التصديق برسول الله -ص- به حققت الدماء، و عليه جرت المناكح و الموارث، و على ظاهره جماعة الناس. و في بعضها: ان الإسلام ما ظهر من قول أو فعل و هو الذي عليه جماعة الناس من الفرق كلها و به حققت الدماء، و عليه جرت الموارث و جاز النكاح. و منها غير ذلك من الأخبار التي رواها في المجلد الثاني من الكافي ص ٢٥-٢٦ من الطبعة الحديثة و رواها عنه في الوافي ج ١ ص ١٨ م ٣.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٨٥

.....

الكفر في الاخبار المتقدمة على الكفر الواقعي و ان كانوا محكومين بالإسلام ظاهرا أو على الكفر في مقابل الايمان إلا أن الأول أظهر إذ الإسلام بنى على الولاية و قد ورد في جملة من الاخبار «١» ان الإسلام بنى على خمس و عدّ منها الولاية و لم يناد أحد بشيء منها كما نودى بالولاية، كما هو مضمون بعض الروايات «٢» فبانتفاء الولاية ينتفى الإسلام واقعا إلا أن منكر الولاية إذا أجرى الشهادتين على لسانه يحكم بإسلامه ظاهرا لأجل الاخبار المتقدمة هذا كله مضافا الى السيرة القطعية الجارية على طهارة أهل الخلاف حيث ان المتشرعين في زمان الأئمة -ع- و كذلك الأئمة بأنفسهم كانوا يشترطون منهم اللحم و يرون حليته ذبائحهم و يباشرونهم و بالجملة كانوا يعاملون معهم معاملة الطهارة و الإسلام من غير ان يرد عنه ردع. «الثاني»: ما ورد في جملة من الروايات من ان المخالف -ع- ناصب «٣» و في بعضها: ان الناصب ليس من نصب لنا أهل البيت، لأنك لا تجد أحدا يقول: انا أبغض محمدا و آل محمد و لكن ان الناصب من نصب لكم و هو يعلم أنكم تتولوننا و أنكم من شيعتنا «٤» و الجواب عن ذلك ان غاية ما يمكن استفادته من هذه الاخبار ان كل مخالف للأئمة -ع- ناصبي إلا ان ذلك لا يكفي في الحكم بنجاسة أهل الخلاف، حيث لا دليل على نجاسة كل ناصب، فان النصب انما يوجب النجاسة فيما إذا كان لهم -ع- و أما النصب لشيعتهم فان كان منشأه حب الشيعة لأمر المؤمنين

(١) يراجع ب ١ من أبواب مقدمة العبادات من الوسائل.

(٢) اشتمل على ذلك جملة من الأحاديث وقد أورد روايتان منهما في باب ١ من أبواب مقدمة العبادات من الوسائل مقطعا و هما روايتا أبي حمزة و الفضيل و أورد الثالثة مذيلة ب «و لم يناد أحد ..» فليراجع الكافي ج ٢ ص ١٨ و ٢١ من الطبعة الحديثة.

(٣) كمكاتبه محمد بن علي بن عيسى و غيرها من الأخبار المروية في ب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس من الوسائل.

(٤) المروية في ب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٨٦

.....

و أولاده-ع- و لذلك نصب لهم و أبغضهم فهو عين النصب للأئمة-ع- لأنه إعلان لعداوتهم ببغض من يحبهم. و أما إذا كان منشأه عدم متابعتهم لمن يرويه خليفة للنبي-ص- من غير ان يستند الى جبهه لأهل البيت-ع- بل هو بنفسه يظهر الحب لعلى و أولاده-ع- فهذا نصب للشيعة دون الأئمة-ع- إلا أن النصب للشيعة لا يستتبع النجاسة بوجه لما تقدم من الاخبار و السيرة القطعية القائمة على طهارة المخالفين فالنصب المقتضى للنجاسة إنما هو خصوص النصب للأئمة-ع- «الثالث»: ان أهل الخلاف منكرون لما ثبت بالضرورة من الدين و هو ولاية أمير المؤمنين-ع- حيث بينها لهم النبي-ص- و أمرهم بقبولها و متابعتها و هم منكرون لولايته-ع- و قد مر أن إنكار الضروري يستلزم الكفر و النجاسة. و هذا الوجه وجيه بالإضافة الى من علم بذلك و أنكره، و لا يتم بالإضافة الى جميع أهل الخلاف، لأن الضروري من الولاية إنما هي الولاية بمعنى الحب و الولاء، و هم غير منكرين لها- بهذا المعنى- بل قد يظهرون جبهه لأهل البيت عليهم السلام. و أما الولاية بمعنى الخلافة فهي ليست بضرورية بوجه و إنما هي مسألة نظرية و قد فسروها بمعنى الحب و الولاء و لو تقليد لأبائهم و علمائهم و إنكارهم للولاية بمعنى الخلافة مستند إلى الشبهة كما عرفت، و قد أسلفنا ان إنكار الضروري إنما يستتبع الكفر و النجاسة فيما إذا كان مستلزما لتكذيب النبي-ص- كما إذا كان عالما بان ما ينكره مما ثبت من الدين بالضرورة و هذا لم يتحقق في حق أهل الخلاف لعدم ثبوت الخلافة عندهم بالضرورة لأهل البيت-ع- نعم الولاية- بمعنى الخلافة- من ضروريات المذهب لا- من ضروريات الدين. هذا كله بالإضافة الى أهل الخلاف. و منه يظهر الحال في سائر الفرق المخالفين للشيعة الاثني عشرية من الزيدية، و الكيسانية، و الإسماعيلية، و غيرهم، حيث ان حكمهم حكم

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٨٧

و أما مع النصب، أو السب (١) للأئمة الذين لا يعتقدون بإمامتهم فهم مثل سائر النواصب

أهل الخلاف لضرورة انه لا- فرق في إنكار الولاية بين إنكارها و نفيها عن الأئمة-ع- بأجمعهم و بين إثباتها لبعضهم و نفيها عن الآخرين-ع- كيف و قد ورد «١» ان من أنكر واحدا منهم فقد أنكر جميعهم-ع- و قد عرفت ان نفي الولاية عنهم- بأجمعهم غير مستلزم للكفر و النجاسة فضلا عن نفيها عن بعض دون بعض، فالصحيح الحكم بطهارة جميع المخالفين للشيعة الاثني عشرية و إسلامهم ظاهرا بلا فرق في ذلك بين أهل الخلاف و بين غيرهم و ان كان جميعهم في الحقيقة كافرين و هم الذين سميناهم بمسلم الدنيا و كافر الآخرة.

(١) أما مع النصب فلما تقدم تفصيله. و أما مع السب فلاجل أنه لا إشكال في نجاسة الساب لأحدهم-ع- فيما إذا نشأ سبه عن نصبه لأهل البيت-ع- لأن السب حينئذ بعينه نصب و إعلان للعداوة و البغضاء في حقهم-ع- و قد مر ان الناصب نجس. و أما إذا لم يكن سبه لأجل النصب كما إذا كان مواليا للأئمة و محبا لهم إلا انه سبهم لدواعي من الدواعي ففي استلزام ذلك الحكم بنجاسته إشكال،

حيث ان الساب لهم-ع- و ان كان يقتل بلا كلام إلا ان جواز قتله غير مستتب لنجاسته فإنه كم من مورد حكم فيه بقتل شخص من غير أن يحكم بنجاسته كما في مرتكب الكبيرة، حيث انه يقتل في المرة الثالثة أو الرابعة و لا يحكم بنجاسته، فمقتضى القاعدة طهارة الساب في هذه الصورة و ان كان بحسب الواقع أبغض من الكفار.

(١) المروية في ب ٦ من أبواب حد المرتد من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٨٨

(مسألة ٤) من شك في إسلامه و كفره طاهر، و ان لم يجر عليه سائر أحكام الإسلام (١)

[حكم من شك في إسلامه و كفره]

(١) إذا شكنا في إسلام أحد و كفره «فتارة»: نعلم حالته السابقة من الإسلام أو الكفر. و لا- ينبغي الإشكال حينئذ في جريان استصحاب إسلامه أو كفره و به ترتب عليه آثارهما كالحكم بطهارته وارثه و جواز مناكحته و وجوب دفنه و غيرها من الآثار المترتبة على إسلامه أو الحكم بنجاسته و غيرها من الآثار المترتبة على كفره و هذا كما إذا علمنا بتولده من مسلمين أو من مسلم و غير مسلم فإنه حينئذ ممن نعلم بإسلامه لأجل التبعية لوالديه أو لأشرفهما و قد ذكرنا ان الكفر في مثله يتوقف على جحوده و إنكاره فإذا شكنا في جحوده فلا مناص من الحكم بإسلامه بالاستصحاب و كذا الحال فيمن علمنا بتولده من كافرين لأن نجاسته متيقنة حينئذ من أجل تبعيته لوالديه و قد عرفت ان الإسلام في مثله يتوقف على ان يعترف بالوحدانية و النبوة فإذا شكنا في انه اعترف بهما أم لم يعترف فلا بد من استصحاب كفره و الحكم بترتب آثاره عليه و «أخرى»: نجعل بحالته السابقة و نشك في إسلامه و كفره بالفعل و مقتضى القاعدة- في هذه الصورة- طهارته من دون ان ترتب عليه إسلامه و لأشياء من آثاره كوجوب دفنه و جواز مناكحته و الوجه في ذلك ان تقابل الكفر و الإسلام و ان كان من تقابل العدم و الملكة، و الاعدام و الملكات من قبيل الأمور العدمية إلا انها ليست عدما مطلقا بل عدم خاص و بعبارة أوضح ان العدم و الملكة ليس مركبا من أمرين: أحدهما العدم و ثانيهما الملكة- كما يعطى ذلك ظاهر التعبير- حتى يمكن إحراز المركب منهما بضم الوجدان الى الأصل بأن يقال في العمى- مثلا- ان الملكة و قابليته للابصار محرزة بالوجدان لأنه إنسان، و عدم البصر يثبت باستصحابه على نحو

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٨٩

«التاسع»: الخمر (١)

العدم الأزلى فإذا ضمنا أحدهما إلى الآخر فيثبت عدم البصر عن من شأنه الابصار و كذلك الكلام فيمن يشك في ان له لحيه أو انه أقرع أو غير ذلك مما هو من الاعدام و الملكات. بل الصحيح ان الاعدام و الملكات إعدام خاصة و من قبيل البسائط، و لا يسعنا التعبير عنها إلا بالعدم و الملكة لا ان تعبيرنا هذا من جهة أنها مركبة و عليه فلا يمكننا إحرازها بضم الوجدان الى الأصل إذ لا حالة سابقة للإعدام الخاصة فلا يصح ان يقال في المقام ان القابلية محرزة بالوجدان لأن من يشك في كفره و إسلامه بالغ عاقل فإذا أثبتنا عدم إسلامه بالاستصحاب- لأنه أمر حادث مسبق بالعدم- فبضم الوجدان الى الأصل نحرز كلا جزئي الموضوع المركب للحكم بالكفر. و ذلك لما مر من أن الكفر عدم خاص و إذ لا حالة سابقة فلا يجرى فيه الاستصحاب. كما ان استصحاب عدم الإسلام غير جار حيث لا- أثر عملي له شرعا فاستصحاب عدم الإسلام لإثبات الكفر كاستصحاب عدم الابصار لإثبات العمى من أظهر أنحاء

الأصول المثبتة و معه لا- يمكننا الحكم بكفر من نشك في إسلامه و كفره كما لا يمكننا أن نرتب عليه شيئا من الآثار المترتبة على الإسلام، نعم يحكم بطهارته بمقتضى قاعدة الطهارة للشك في طهارته و نجاسته بل و لعله- أعنى الحكم بطهارته- مما لا خلاف فيه كما أشرنا إليه سابقا «١».

[التاسع: الخمر]

إشارة

(١) نجاسة الخمر هي المعروفة بين أصحابنا المتقدمين و المتأخرين و لم ينقل الخلاف في ذلك إلا- من جماعة من المتقدمين كالصدوق و والده في الرسالة و الجعفي و العماني و جملة من المتأخرين كالأردبيلي و غيره حيث ذهبوا الى طهارتها و اختلافهم في ذلك انما نشأ من اختلاف الروايات التي هي العمدة في المقام و ذلك

(١) مرت الإشارة إليه في ج ١ ص ٤٩٨.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٩٠

.....

للقطع بعدم تحقق الإجماع على نجاسة الخمر بعد ذهاب مثل الصدوق و الأردبيلي و غيرهما من الأكابر إلى طهارتها، كما ان الكتاب العزيز لا- دلالة له على نجاستها، حيث ان الرجس في قوله عز من قائل **إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصَابُ وَ الْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ** «١» ليس بمعنى النجس بوجه، لوضوح انه لا معنى لنجاسة بقية الأمور المذكورة في الآية المباركة فإن منها الميسر و هو من الافعال و لا يتصف الفعل بالنجاسة أبدا. بل الرجس معناه القبيح المعبر عنه في الفارسية ب «پليد و زشت» و عليه فالمهم هو الاخبار و لقد ورد نجاسة الخمر في عدة كثيرة من الروايات: ففي جملة منها ورد الأمر بغسل الثوب إذا أصابته خمر أو نبيذ «٢» و في بعضها أمر بإراقه ما قطرت فيه قطرة من خمر «٣» و في ثالث: لا و الله و لا تقطر قطرة منه (أى من المسكر) في حب إلا أهريق ذلك الحب «٤» و في رابع غير ذلك مما ورد في الأخبار الكثيرة البالغة حد الاستفاضة. بل يمكن دعوى القطع بصدور بعضها عن الأئمة- ع- فلا مجال للمناقشة فيها بحسب السند كما ان دلالتها و ظهورها في نجاسة الخمر مما لا كلام فيه. و في قبالها روايات كثيرة- فيها صحاح و موثقات- و قد دلت على طهارة الخمر بصراحتها و هي من حيث العدد أكثر من الاخبار الواردة في نجاستها و دعوى العلم بصدور جملة منها عن الأئمة- ع- أيضا غير بعيدة، كما انها من حيث الدلالة صريحة أو كالصريح

(١) المائدة ٥: ٩٠.

(٢) ورد ذلك في عدة روايات منها صحيحة على بن مهزيار الآتية فليراجع ب ٣٨ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٣) كما في رواية زكريا بن آدم المروية في ب ٣٨ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٤) كما في رواية عمر بن حنظلة المروية في ب ١٨ و ٢٦ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٩١

.....

حيث نفوا-ع- البأس عن الصلاة في ثوب أصابه خمر معللا- في بعضها- بان الثوب لا يسكر «١» فكأن مبغوضية الخمر انما هي في إسكارها المتحقق بشربها و أما عينها- كما إذا أصاب منها الثوب مثلا- فمما لا بأس به. و هاتان الطائفتان متعارضتان متقابلتان فلا بد من علاجهما بالمرجحات و هي تنحصر في موافقة الكتاب و مخالفة العامة على ما قدمناه في محله و كلا المرجحين مفقود في المقام: أما موافقة الكتاب فلما مر من انه ليس في الكتاب العزيز ما يدل على نجاسة الخمر أو طهارتها. و أما مخالفة العامة فلأن كلا من الطائفتين موافقة للعامة من جهة و مخالفة لهم من جهة فإن العامة- على ما نسب إليهم و هو الصحيح- ملتزمون [٢] بنجاستها و عليه فروايات الطهارة متقدمة لمخالفتها مع العامة إلا أن ربيعة الرأي الذي هو من أحد حكاهم و قضاتهم المعاصرين لأبي عبد الله عليه السلام ممن يرى طهارتها. على أنهما شككنا في شيء فلا نشك في أن أمرائهم

[٢] في المغنى لابن قدامة الحنبلي ج ٨ ص ٣١٨ الخمر نجسة في قول عامة أهل العلم و في أحكام القرآن للقاضي ابن العربي المالكي ج ١ ص ٢٧١ نفى الخلاف في نجاستها بين الناس الا ما يؤثر عن ربيعة أنها محرمة و هي طاهرة كالحرير عند مالك محرم مع انه طاهر.

و في الميزان للشعراني ج ١ ص ٩٦ ادعى الإجماع على نجاستها عن غير داود حيث حكى عنه القول بطهارتها مع تحريمها. و في فتح الباري لابن حجر العسقلاني ج ٤ ص ٢٨٩ ان جمهور العلماء على ان العلة في منع بيع الميتة و الخمر و الخنزير النجاسة. و ممن صرح بنجاستها ابن حزم في المحلى ج ١ ص ١٩١ و النووي في المنهاج ص ٥ و وافقه ابن حجر في تحفة المحتاج ج ١ ص ١٢٢ و منهم الغزالي في الوجيز ص ٤ و احياء العلوم ج ١ ص ١١٤ و الفقه على المذاهب الأربعة ج ١ ص ١٨ و الشيرازي في المهذب ج ١ ص ٢٥٩ و العيني الحنفى في عمدة القارئ ج ٥ ص ٦٠٦ و الكاساني الحنفى في بدائع الصنائع ج ٥ ص ١١٣ نعم قال النووي في المجموع ج ٢ ص ٥٦٤ انه لا يظهر من الآية دلالة ظاهرة على نجاسة الخمر- الى أن قال:
و أقرب ما يقال فيها ما ذكره الغزالي من انه يحكم بنجاستها تغليظا و زجرا قياسا على الكلب و ما ولغ فيه.

(١) كما في مصححة الحسن بن أبي سارة المروية في ب ٣٨ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٩٢

.....

و سلاطينهم كانوا يشربون الخمر و لا يجتنبونه و عليه فأخبار الطهارة موافقة للعامة عملا فتتقدم أخبار النجاسة عليها، و على الجملة ان أخبار النجاسة مخالفة للعامة من حيث عملهم كما ان أخبار الطهارة مخالفة لهم من حيث حكمهم فإذا لا يمكننا علاج المعارضة بشيء من المرجحين فلو كنا نحن و مقتضى الصناعة العلمية لحكمنا بطهارة الخمر لا- محالة، و ذلك لأننا ان نفينا المعارضة بين الطائفتين نظرا إلى أن إحداهما صريحة في مدلولها و الأخرى ظاهرة فمقتضى الجمع العرفي بينهما تقديم روايات الطهارة على أخبار النجاسة لصراحتها في طهارة الخمر و نفى البأس عن الصلاة في ثوب أصابته خمر بحمل أخبار النجاسة على الاستحباب لكونها ظاهرة في نجاستها كما في أمره عليه السلام بغسل الثوب الذي أصابته خمر أو اوراق المائع الذي قطرت فيه قطرة منها فرفع اليد عن ظهورها في الإرشاد إلى نجاسة الخمر بصراحة أخبار الطهارة في طهارتها فتحمل على الاستحباب لا محالة فلا مناص من الحكم بطهارة الخمر. و ان أثبتنا التعارض بينهما و قلنا ان المقام ليس من موارد الجمع العرفي بين المتعارضين لما حررناه في محله من ان مورد الجمع العرفي بحمل الظاهر من المتقابلين على نصهما إنما هو ما إذا كان المتعارضان على نحو إذا ألقيناها على أهل العرف لم يتحيروا

بينهما بل رأوا أحدهما قرينه على التصرف في الآخر و ليس الأمر كذلك في المقام لأن أمره عليه السّلام بالإراقة و الإهراق إذا انضم إليه نفيه عليه السّلام البأس عن الصلاة في ثوب أصابته خمر و القيا على أهل العرف لتحيروا بينهما لا محالة و لا يرون أحدهما قرينه على التصرف في الآخر بوجه فأيضا لا بد من الحكم بطهارة الخمر لأن الطائفتين متعارضتان و لا مرجح لإحدهما على الأخرى و مقتضى القاعدة هو التساقط و الرجوع إلى قاعدة الطهارة و هي تقتضى الحكم بطهارة الخمر كما مر، و لكن هذا كله بمقتضى الصناعة العلمية مع قطع النظر عن صحیحته على بن مهزيار

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٩٣

.....

قال: قرأت في كتاب عبد الله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السّلام جعلت فداك روى زرارة عن أبي جعفر و أبي عبد الله -ع- في الخمر يصيب ثوب الرجل أنهما قالاً:

لا- بأس بأن تصلى فيه إنما حرم شربها، و روى عن «غير» زرارة عن أبي عبد الله عليه السّلام انه قال: إذا أصاب ثوبك خمر أو نبيذ يعنى المسكر فاغسله ان عرفت موضعه، و ان لم تعرف موضعه فاغسله كله، و ان صليت فيه فأعد صلاتك. فأعلمنى ما أخذ به، فوقع عليه السّلام بخطه و قرأته: خذ بقول أبي عبد الله عليه السّلام «١» و أما مع هذه الصحیحته فالأمر بالعكس و لا مناص من الحكم بنجاسة الخمر، و ذلك لأن الصحیحته ناظرة إلى الطائفتين و مبينة لما يجب الأخذ به منهما فهى فى الحقيقة من أدلة الترجيح و راجعة إلى باب التعادل و الترجيح و غاية الأمر أنها مرجحة فى خصوص هاتين المتعارضتين فلا مناص عن الأخذ بمضمونها و هى دالة على لزوم الأخذ بقول أبي عبد الله عليه السّلام و هو الرواية الدالة على نجاسة الخمر و عدم جواز الصلاة فى ما أصابه دون رواية الطهارة، لأنها قول الباقر و الصادق -ع- معا و غير متمحضة فى أن تكون قول الصادق عليه السّلام وحده. هذا على ان الرواية الدالة على طهارة الخمر أيضا، لو كانت مرادة من قول أبي عبد الله عليه السّلام لكان هذا موجبا لتحرير السائل فى الجواب و لوجب عليه اعادة السؤال ثانيا لتوضيح مراده و ان قول الصادق عليه السّلام أية رواية فإن له عليه السّلام حينئذ قولين متعارضين و حيث ان السائل لم يقع فى الحيرة و لا انه أعاد سؤاله فيستكشف منه انه عليه السّلام أراد خصوص الرواية الدالة على نجاسة الخمر لأنها المتمحضة فى ان تكون قوله عليه السّلام كما مر. و بهذا المضمون رواية أخرى عن خيران الخادم قال: كتبت الى الرجل عليه السّلام أسأله عن الثوب يصيبه الخمر و لحم الخنزير أ يصلى فيه أم لا؟ فإن أصحابنا قد

(١) المروية فى ب ٣٨ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٩٤

.....

اختلفوا فيه فقال: بعضهم صل فيه، فان الله إنما حرم شربها و قال بعضهم:

خوبى، سيد ابو القاسم موسى، التنقيح فى شرح العروة الوثقى، ٦ جلد، قم - ايران، اول، ١٤١٨ هـ ق

التنقيح فى شرح العروة الوثقى؛ الطهارة ٢، ص: ٩٤

لا- تصل فيه. فكتب عليه السّلام لا- تصل فيه فإنه رجس الحديث «١» إلا- انها انما تصلح ان تكون مؤيدة للمدعى و غير سالحة

للمرجحية بوجه لعدم كونها ناظرة إلى الطائفتين و عدم ذكر شيء منهما في الرواية. نعم يمكن إرجاعها إلى الصحيحة نظرا ان اختلاف أصحابنا انما نشأ من اختلاف الطائفتين فكأنه عليه السلام حكم بترجيح أخبار النجاسة على معارضاتها، إلا أن الرواية مع ذلك غير قابلة للاستدلال بها، فان في سندها سهل بن زياد و الأمر في سهل ليس بسهل لعدم ثبوت وثاقته في الرجال. و الذي تحصل عما ذكرناه في المقام ان الاحتمالات في المسألة أربعة: «أحدها»: تقديم أخبار النجاسة على أخبار الطهارة من جهة الصحيحة المتقدمة. و قد عرفت ان هذا الاحتمال هو المتعين المختار، و «ثانيها»: تقديم أخبار الطهارة على روايات النجاسة من جهة الجمع العرفي المقتضى لحمل الظاهر منهما على النص أو الأظهر و حمل الأوامر الواردة في غسل ما يصيبه الخمر على التنزه و الاستحباب و «ثالثها»: تقديم أخبار الطهارة على أخبار النجاسة بمخالفتها للعامّة بعد عدم إمكان الجمع العرفي بينهما، و «رابعها»: التوقف لتعارض الطائفتين و تكافئهما فان كل واحدة منهما مخالفة للعامّة من جهة و موافقة لهم من جهة فأخبار الطهارة موافقة لهم عملا و مخالفة لهم بحسب الحكم و الفتوى كما أن روايات النجاسة موافقة معهم بحسب الحكم و مخالفة لهم عملا فلا ترجيح في البين فيتساقتان و لا بد من التوقف حينئذ. هذه هي الوجوه المحتملة في المقام و لكنها- غير الوجه الأول منها- تندفع بصحيفة على بن مهزيار، حيث ان القاعدة و ان اقتضت الأخذ بأحد هذه المحتملات إلا ان الصحيحة منعتنا عن الجرى على طبق القاعدة و دللتنا على

(١) المروية في ب ٣٨ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٩٥

بل كل مسكر مائع بالأصالة (١)

و جوب الأخذ بروايات النجاسة و تقديمها على أخبار الطهارة لما عرفت من حكومتها على كلتا الطائفتين و «دعوى»: ان الصحيحة لموافقته مع العامّة بحسب الحكم أيضا محمولة على التقيّة فهي غير صالحه للمرجحية بوجه «مندفعة»: بأن مقتضى الأصل الأولى صدور الرواية بداعي بيان الحكم الواقعي، و لا- مسوغ لرفع اليد عن ذلك إلا بقريته كما إذا كانت الرواية معارضة برواية أخرى تخالف العامّة. و حيث ان الصحيحة غير معارضة بشيء فلا موجب لحملها على التقيّة لأنه بلا مقتض. هذا ثم ان الصحيحة قرينة على حمل أخبار الطهارة على التقيّة و ذلك لأنها لم تنف صدور الحكم بطهارة الخمر عن الصادقين (ع) و انما دلت لزوم الأخذ بما دل على نجاستها فبذلك لا بد من حمل أخبار الطهارة على التقيّة، فلعلها صدرت موافقة لعمل أمراء العامّة و حكامهم و سلاطينهم لبعده اجتنبهم عن الخمر كما مر فإذا سقطت أخبار الطهارة عن الاعتبار فلا محالة تبقى أخبار النجاسة من غير معارض بشيء.

[هل المسكرات المائعة بالأصالة ملحقة بالخمر]

(١) لا ريب و لا إشكال في ان المسكرات المائعة بالأصالة ملحقة بالخمر من حيث حرمة شربها لما ورد في جملة من الاخبار من ان الله لم يحرم الخمر لاسمها و لكن حرّمها لعاقبتها «١» مضافا الى غيرها من الاخبار الواردة في حرمة مطلق المسكر «٢» و انما الكلام كله في أنها ملحقة بها من حيث نجاستها أيضا أو انها محكومة بالطهارة فقد يقال بنجاستها كالخمر و يستدل عليها بوجوه: «الأول»: الإجماع المنعقد على الملازمة بين حرمة شربها و نجاستها. و لا يخفى ما فيه، لأن الإجماع على نجاسة نفس الخمر غير ثابت لما مر من ذهاب جماعة

(١) المروية في ب ١٩ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

(٢) المروية في ب ١٥ من أبواب الأشرية المحرمة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٩٦

.....

إلى طهارتها فما ظنك بنجاسة المسكر على إطلاقه؟! و «دعوى»: ان الإجماع المدعى إجماع تقديري و معناه ان القائل بطهارة الخمر كالأردبيلي و من تقدمه أو لحقه لو كان يقول بنجاستها لقال بنجاسة المسكرات المائعة على إطلاقها «مندفعة»: بأنها رجم بالغيب فمن أين علمنا بأنهم لو كانوا قائلين بنجاسة الخمر لالتزموا بنجاسة جميع المسكرات المائعة؟ هذا على انا لو سلمنا قيام إجماع فعلى على نجاسة المسكرات لم نكن نعتمد عليه لأنه ليس إجماعا تعبديا كاشفا عن قول المعصوم عليه السّلام حيث انا نحتمل استنادهم في ذلك الى الاخبار الآتية فكيف بالإجماع التقديري فهذه الدعوى ساقطة «الثاني»: الاخبار الآمرة بإهراق ماء الحب الذي قطرت فيه قطرة من المسكر كما في رواية عمر بن حنظلة قلت لأبي عبد الله عليه السّلام ما ترى في قدح من مسكر يصب عليه الماء حتى تذهب عاديته و يذهب سكره فقال: لا والله و لا قطرة قطرت في حب إلا أهريق ذلك الحب «١» و الناهية عن الصلاة في ثوب أصابه مسكر كما في موثقة عمار عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: لا تصل في بيت فيه خمر و لا مسكر، لأن الملائكة لا تدخله، و لا تصل في ثوب قد أصابه خمر أو مسكر حتى تغسله «٢» و صحيحة على بن مهزيار المتقدمة «٣» الآمرة بالأخذ بما ورد في نجاسة النبيذ المسكر، فان هذه الاخبار دللتنا على نجاسة جميع المسكرات بإطلاقها و ان لم تكن خمرًا. و الجواب عن ذلك ان رواية عمر بن حنظلة ضعيفة لعدم توثيقه في الرجال و ان عبر عنها بالصحيحة في بعض الكلمات. نعم له رواية

(١) المروية في ب ١٨ و ٢٦ من أبواب الأشرية المحرمة من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٣٨ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٣) المتقدمة في ص ٩٣.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٩٧

.....

أخرى «١» قد تلقاها الأصحاب بالقبول و عنوانها في بحث التعادل و الترجيح و من ثمة سميت بمقبولة عمر بن حنظلة إلا ان قبول رواية منه في مورد مما لا دلالة له على قبول جميع رواياته بعد ما لم ينص الأصحاب في حقه بجرح و لا تعديل اللهم إلا أن يستدل على وثاقته برواية يزيد بن خليفة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السّلام ان عمر بن حنظلة أتانا عنك بوقت فقال أبو عبد الله عليه السّلام: إذا لا يكذب علينا .. «٢» لأنه توثيق له منه عليه السّلام. و لكنه أيضا مما لا يمكن المساعدة عليه لأن الرواية بنفسها ضعيفة فلا يعتمد عليها في شيء [٣] و الصحيحة إنما دلت على نجاسة خصوص النبيذ المسكر لأن للنبيذ قسمين مسكر حرام و غير مسكر حلال و قد دلت الصحيحة على نجاسة خصوص المسكر منه و لا دلالة لها على المدعى و هو نجاسة كل مسكر و إن لم يتعارف شربه و أما موثقة عمار فهي و ان كانت موثقة بحسب السند إلا انها معارضة كما يأتي تفصيله و معها لا يمكن الاستدلال بها بوجه. و نحن انما حكمنا بنجاسة الخمر بصحيحة على ابن مهزيار و لم نعتمد فيه على هذه الموثقة و غيرها مما ورد في نجاستها لابتلائها بالمعارض كما مر. هذا و قد يقال ان الاخبار الواردة في نجاسة الخمر متقدمة على الاخبار الواردة في طهارتها و لو من جهة الصحيحة المتقدمة و قد قدمنا ان اخبار الطهارة محمولة على التقيية بقربنة الصحيحة المذكورة و عليه فأخبار النجاسة التي منها موثقة عمار مما لا معارض له فلا مناص من العمل على طبقها و قد دلت الموثقة على نجاسة المسكر مطلقا و ان لم يتعارف شربه كما في المادة «الألكلية»

[٣] و ذلك لأن يزيد بن خليفة واقفي و لم تثبت وثاقته على ان في سندها محمد بن عيسى عن يونس و هو مورد الكلام في الرجال.

(١) و هي الرواية الاولى من الاخبار المروية في ب ٩ من أبواب صفات القاضي و ما يجوز ان يقضى به من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٥ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٩٨

.....

المعروفة ب «اسپرتو» و يدفع ذلك أمران: «أحدهما»: ان المسكر ينصرف الى المسكرات المتعارف شربها. و أما ما لم يتعارف شربه بين الناس أو لم يمكن شربه أصلا- و ان كان يوجب الإسكار على تقدير شربه- فهو أمر خارج عن إطلاق المسكر في الموثقة و لا سيما بلحاظ عدم تحققه في زمان تحريم الخمر و المسكر لأنه إنما وجد في الأعصار المتأخرة فدعوى انصراف المسكر عن مثله ليست بمستبعدة. و قد ادعى بعض المعاصرين في هامش تقريره لبحث شيخنا الأستاذ (قده) ان ما ورد في المنع عن بيع الخمر و المسكر من الروايات منصرفه عن المادة المعروفة ب «ألكل» و ان المطلقات انما تشمل المسكرات المتعارفة التي هي قابلة للشرب دون ما لم يتعارف شربه. و «ثانيهما»: ان الموثقة معارضة فإن الأخبار الواردة في الخمر و المسكر على طوائف أربع: «الاولى و الثانية»: ما دل على نجاسة الخمر و ما دل على طهارتها.

□

«الثالثة»: ما ورد في طهارة المسكر مطلقا و هو موثقة ابن بكير قال: سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام و أنا عنده عن المسكر و النبيذ يصيب الثوب قال: لا بأس «١» «الرابعة»: ما ورد في نجاسة مطلق المسكر كما في موثقة عمار و الصحيحة المتقدمة و قد أسلفنا ان ما دل منها على نجاسة الخمر متقدمة على معارضتها للصحيحة المتقدمة و أما ما دل على نجاسة مطلق المسكر و طهارته فهما متعارضان و لا مرجح لأحدهما على الآخر لأن فتوى العامة و عملهم في مثل المسكر غير المتعارف شربه غير ظاهرين فالترجيح بمخالفة العامة غير ممكن و لا- مناص معه من الحكم بتساوقهما و الرجوع الى قاعدة الطهارة و هي تقتضى الحكم بطهارة كل مسكر لا يطلق عليه الخمر عرفا. «الثالث»: ما ذكره صاحب الحدائق (قده) من ان الخمر ليست اسما لخصوص مائع خاص بل يعمه و جميع المسكرات لأنها حقيقة شرعية في الأعم فإن الخمر ما يخامر العقل كان هو المائع المخصوص أو غيره مما يوجب الإسكار و قد ورد في تفسير الآية المباركة: **إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ .. ان كل مسكر**

(١) المروية في ب ٣٨ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٩٩

.....

خمر [١] و يتوجه عليه ان الوجه في تسمية الخمر خمرا و ان كان هو ما نقله عن بعض أهل اللغة من انه يخامر العقل و يخالطه إلا انه لم يدلنا دليل على ان كل ما يخامر العقل خمر أو نجس لأن البنج أيضا يخامر العقل إلا انه ليس بخمر و لا انه نجس و اما ما ورد في تفسير الآية المباركة فهو مما لا دلالة له على نجاسة الخمر حتى يدل على نجاسة كل مسكر و انما يدل على ان الخمر رجس يجب الاجتناب عنه و لا نخصص هذا بالخمر بل نلتزم ان كل مسكر رجس «الرابع»: الأخبار الواردة في نجاسة النبيذ المسكر و هي جملة من الروايات و قد عطف النبيذ المسكر في بعضها على الخمر «٢» فيستكشف من ذلك ان النجاسة تعم الخمر و غيرها من المسكرات

مضافا إلى ما ورد من ان للخمر أقساما و انها لا تختص بما صنع من عصير العنب كما في صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج «٣» قال رسول الله صلى الله عليه و آله الخمر من خمسة:

العصير من الكرم، و النقيع من الزبيب، و البتع من العسل، و المرز من الشعير، و النبيذ من التمر. و عليه فلا فرق في النجاسة بين الخمر و بين غيرها من المسكرات. و الجواب عن ذلك ان الروايات المشتملة على عطف النبيذ المسكر الى الخمر إنما دلت على حرمة النبيذ أو على نجاسته إما من جهة انه أمر خارج عن حقيقة الخمر و لكنه أيضا محكوم بحرمة و نجاسته- كما لعله الصحيح- حيث ان مجرد إلقاء مقدار من التمر في ماء و مضى مقدار من الزمان على ذلك لا يكفي في صيرورة الماء خمرا لأنها تحتاج إلى صنعة خاصة فلو كان ذلك كافيا في صنعها لتمكن كل شارب من إيجادها و صنعها في بيته و لم يكن لغلاء ثمنها

[١] على بن إبراهيم في تفسيره عن أبي الجارود عن أبي جعفر-ع- في قوله تعالى (انما الخمر و الميسر) الآية. اما الخمر فكل مسكر من الشراب إذا أحمَر فهو خمر .. المروية في ب ١ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

(٢) ورد ذلك في روايات على بن مهزيار و يونس و عمار و زكريا بن آدم المرويات في ب ٣٨ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٣) المروية في ب ١ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٠٠

.....

وجه فالنبيذ خارج عن الخمر حقيقة إلا أن الدليل دل على حرمة و نجاسته.

و اما من جهة انه خمر في الحقيقة و انما خصوه بالذكر من بين أفرادها من باب التعرض لبيان الفرد الخفى لخفاء كونه منها و على أى حال لا دلالة لها على ان كل مسكر نجس. و أما ما دل على ان للخمر أقساما متعددة فهو أيضا كسابقه مما لا دلالة له على نجاسة كل مسكر و انما يدل على تعدد مصاديق الخمر و عدم انحصارها بما يصنع من العصير العنبي و هذا أمر لا ننكره بوجه و نسلم النجاسة في كل ما صدق عليه عنوان الخمر خارجا كيف و لعل الخمر من العنب لم يكن له وجود في زمان نزول الآية المباركة أصلا و لا في زمانه صلى الله عليه و آله و إنما كان المتعارف غيرها من أفرادها. و على الجملة لا إشكال في نجاسة كلما صدق عليه انه خمر خارجا و إنما كلامنا في نجاسة المسكر الذى لا يصدق عليه انه خمر و قد عرفت انه لا دلالة في شىء من الاخبار المتقدمة على نجاسته. «الخامس»:

الأخبار الواردة في أن كل مسكر خمر و كل خمر حرام [١] و الجواب عنها أن الاخبار المستدل بها مضافا الى ضعف اسنادها قاصرة الدلالة على هذا المدعى، لأن الظاهر المستفاد من قران قوله: كل خمر حرام لقوله كل مسكر خمر ان التشبيه و التنزيل إنما هما بلحاظ الحرمة فحسب لا ان المسكر منزل منزلة الخمر في جميع آثاره و أحكامه. و لقد أنتج ما تلوناه عليك في المقام ان المادة المعروفة ب «الكل و اسبرتو» التى يتخذونها من الأخشاب و غيرها لا يمكن الحكم بنجاستها، حيث لا يصدق عليها عنوان الخمر عرفا و ان كانت مسكرة- كما قيل- و أما المتخذة من الخمر المعبر عنها ب «جوهر الخمر» التى تتحصل بتبخيرها و أخذ عرقها فهى أيضا كسابقها غير محكومة بالنجاسة بوجه، لما قدمناه

[١] عطاء بن يسار عن أبي جعفر-ع- قال: قال رسول الله-ص-: كل مسكر حرام و كل مسكر خمر الى غير ذلك من الاخبار

المروية في ب ١٥ و ١٩ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٠١

و إن صار جامدا بالعرض (١)

في محله من ان التبخير يوجب الاستحالة و هي تقتضى الطهارة كما في بخار البول و غيره من الأعيان النجسة و عليه فإذا أخذ بخار الخمر و لم يلاقه شيء من الأعيان النجسة فمقتضى القاعدة الحكم بطهارته، لأن «الأكل» لا يسمى عندهم خمرا كما انه ليس بخمر حقيقة لفرض استحالته و ان كان مسكرا على تقدير شربه هذا كله على طبق القاعدة إلا أن الإجماع التقديرى المتقدم فى صدر المسألة و انعقاد الشهرة الفتوائية على نجاسة جميع المسكرات أوقفنا عن الحكم بطهارة غير الخمر من المسكرات التى يتعارف شربها و ألزمتنا بالاحتياط اللازم فى المقام.

(١) لا- إشكال فى ان الخمر أو المسكر- على تقدير القول بنجاسته- إذا جفت و انعدمت بتبدلها هواء لا- يحكم بنجاستها لارتفاع موضوعها. نعم الآنية الملاقية لهما قبل انعدامهما متنجسة فلا بد من غسلها ثلاث مرات كما يأتى فى محله. هذا فيما إذا انعدمت الخمر و لم تبق لها مادة بعد صيرورتها هواء.

و أما إذا جفت و صارت كـ «الزّب» لأجل ما فيها من المواد أو انجمدت- كما ينجمد الماء- على تقدير تحقق الانجماد فى مثل الخمر و «الأكل» و نحوهما فلا- ينبغى التردد فى نجاسة الجامد منها لوضوح ان الجفاف و الانجماد ليسا من المطهرات و قد كانت المادة جزءا من الخمر أو المسكر قبل جفافهما و كانت محكومة بالنجاسة حينئذ و لم يرد عليها مطهر شرعى فيحكم بنجاستها لا محالة.

نعم يمكن أن يزول عنها إسكارها لأنه من خواص المواد «الألكلية» الموجودة فى الخمر و هى سريعة الفناء و تنقلب هواء فى أسرع الزمان إلا أن ذلك لا يوجب الحكم بطهارة المادة اليابسة لما عرفت من انها كانت جزءا من الخمر قبل الجفاف و لم يرد عليها مطهر بعد الجفاف هذا كله فى المسكر المائع بالأصالة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٠٢

لا الجامد (١) كالبنج، و إن صار مائعا بالعرض.

الذى صار جامدا بالعرض.

(١) بالأصالة و ان انقلب مائعا بالعرض و هل يحكم بنجاسته؟ بعد الفراغ عن حرمة لقوله عليه السلام ان الله سبحانه لم يحرم الخمر لاسمها و لكن حرمها لعاقبتها.. كما تقدم «١» و غيره من الاخبار الواردة فى حرمة المسكر على إطلاقه. فإن اعتمدنا فى الحكم بنجاسة المسكر المائع بالأصالة على الإجماع المدعى فى المسألة فمن الظاهر انه لا إجماع على النجاسة فى المسكرات الجامدة بالأصالة فلا يمكن الحكم بنجاسة الجوامد من المسكرات. كما انه إذا قلنا بنجاسة المسكرات المائعة من جهة أنها خمر حقيقة لأنها اسم و حقيقة شرعية لكل ما يخامر العقل و يستره- كما ادعاه صاحب الحدائق قده- فأیضا لا سبيل الى الحكم بنجاسة المسكر الجامد للقطع الوجدانى بعدم كونه خمرا لأنها على تقدير كونها اسما لكل مسكر لا لمسكر خاص- فإنما تختص بالمسكرات المشروبة دون المأكولة فان البنج لا تطلق عليه الخمر أبدا و أما إذا بنينا على نجاسة المسكر المائع بقوله عليه السلام كل مسكر حرام و كل مسكر خمر. فهل يمكننا الحكم بنجاسة المسكر الجامد بدعوى:

انه خمر تنزيلية؟ الصحيح: لا، و ذلك أما «أولا» فلأجل ضعف سندها كما مر و أما «ثانيا» فلأجل أن التنزيل- ان تم و لم تناقش فيه بما مر- فإنما يتم فيما يناسب التنزيل و التشبيه، و الذى يناسب ان ينزل منزلة الخمر انما هو المسكرات المائعة دون الجوامد لبعده تنزيلة الجامد منزلة المائع فهل ترى من نفسك ان لبس لباس إذا فرضناه موجبا للإسكار يصح أن يقال ان اللبس خمر؟! هذا كله على ان

المسألة اتفافية و لم يذهب أحد إلى نجاسة المسكر الجامد.

(١) المتقدمة في ص ٩٥

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٠٣

(مسألة ١) ألحق المشهور بالخمير العصير العنبي إذا غلى قبل أن يذهب ثلثاه (١) و هو الأحوط. و إن كان الأقوى طهارته.

(١) العصير على ثلاثة أقسام: العنبي و التمري و الزبيبي.

أما العصير العنبي

(١) ففي نجاسته بالغليان قبل ان يذهب ثلثاه قولان معروفان في الأعصار المتأخرة «أحدهما»: انه ملحق بالخمير من حيث نجاسته و حرمة، و ذهاب الثلثين مطهر و محلل له و «ثانيهما»: انه ملحق بالخمير من حيث حرمة فحسب فذهاب ثلثيه محلل فقط. هذا و عن المستند ان المشهور بين الطبقة الثالثة- يعنى طبقة متأخر المتأخرين- الطهارة و المعروف بين الطبقة الثانية- أى المتأخرين- النجاسة. و أما الطبقة الاولى- و هم المتقدمون- فالمصرح منهم بالنجاسة إما قليل أو معدوم و عليه فدعوى الإجماع على نجاسة العصير العنبي إذا غلى و لم يذهب ثلثاه ساقطة، كيف و لم يتحقق الإجماع على نجاسة الخمر فما ظنك بنجاسة العصير؟ لما عرفته من الخلاف فيها بين الطبقات. و مما يؤيد ذلك بل يدل عليه ان صاحبى الوافى و الوسائل لم ينقلا روايات العصير فى باب النجاسات و انما أورداها فى باب الأشربة المحرمة، فلو كان العصير العنبي كالخمير من أحد النجاسات لنقلا رواياته فى بابها كما نقلا أخبار الخمر كذلك، و لم يكن لترك نقلها فى باب النجاسات وجه صحيح. و أما الاستدلال على نجاسته بما استدل به على نجاسة المسكر ففيه مضافا الى عدم استلزام الغليان الإسكار ما قدمناه من عدم تماميته فى نفسه و عدم ثبوت نجاسة كل مسكر كما مر. نعم لا كلام فى حرمة شرب العصير العنبي إذا غلى و لم يذهب ثلثاه إلا انها أجنبية عما نحن بصدده فى المقام. و ما ورد فى بعض الروايات «١» من انه لا خير فى العصير ان

(١) كما فى روايتى أبى بصير و محمد بن الهيثم المرويتين فى ب ٢ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٠٤

.....

طبخ حتى يذهب ثلثاه و بقى منه ثلث واحد. لا دلالة له على نجاسته بوجه لأن خيره شرهه فإذا غلى يصح أن يقال انه لا خير فيه حتى يذهب ثلثاه لحرمة شرهه قبل ذهابهما، و ذلك لوضوح ان الخير فيه لا يحتمل ان يكون هو استعماله فى رفع الحدث أو الخبث- و لو قلنا بطهارته- لأنه ليس بماء فنفى الخير عنه نفى للأثر المرغوب منه و هو الشرب و قد عرفت صحته. و من المضحك الغريب الاستدلال على نجاسة العصير بعد غليانه بما ورد فى جملة من الاخبار «١» من منازعة آدم و حوا و نوح عليهم السلام مع الشيطان لعنه الله تعالى فى عنب غرسه آدم و ما غرسه نوح-ع- و ان الثلثين له و الثلث لآدم أو نوح فالسنه جرت على ذلك أو بما ورد «٢» من ان الخمر يصنع من عدة أمور منها العصير من الكرم. و ذلك لأنها أجنبية عن الدلالة على نجاسة العصير رأسا، و عليه فالمهم فى الاستدلال على نجاسته موثقة معاوية بن عمار المروية عن الكافى و التهذيب قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل من أهل

المعرفة بالحق «يعنى به الشيعة» يأتيني بالبحتج، و يقول: قد طبخ على الثلث، و أنا أعرف أنه يشربه على النصف فأشربه بقوله و هو يشربه على النصف؟ فقال: خمر لا تشربه.

قلت فرجل من غير أهل المعرفة يشربه على الثلث، و لا يستحله على النصف يخبرنا أن عنده بختجا قد ذهب ثلثاه و بقي ثلثه يشرب منه؟ قال: نعم «٣» حيث دلنا هذه الموثقة على عدم الاعتناء بقول ذى اليد و اخباره عن ذهاب ثلثي العصير و أن المناط في سماع قوله اعتقاده و عمله فان كان معتقدا بجواز شربه على النصف و كان عمله أيضا شربه عليه فلا يعتد باخباره و أما إذا اعتقد جوازه على الثلث كما ان عمله

(١) راجع ب ٢ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

(٢) راجع ب ١ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

(٣) المروية في ب ٧ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٠٥

.....

كان شربه على الثلث فيعتمد على اخباره. كما دلنا على ان العصير العنبى - بعد غليانه و قبل ان يذهب ثلثاه - خمر تزيلية فيترتب عليه ما كان يترتب عليها من أحكامها و آثارها التى منها نجاستها لأن البختج - على ما فسروه - بمعنى «پخته» فالمراد منه هو العصير العنبى المطبوخ هذا و قد نوقش فى الاستدلال بها من وجوه: «الأول»: أن البختج لم يثبت أنه بمعنى مطلق العصير المطبوخ و ان فسره به جمع منهم المحدث الكاشانى «قده» بل الظاهر أنه عصير مطبوخ خاص و هو الذى يسمى عندنا ب «الرّب» كما فى كلام المحقق الهمدانى «قده» و من المحتمل القوى ان يكون هذا القسم مسكرا قبل استكمال طبخه و عليه فغايه ما تقتضيه هذه الموثقة تنزيل خصوص هذا القسم من العصير منزلة الخمر بجامع إسكارهما و لا نضايق نحن من الالتزام بنجاسة القسم المسكر منه للموثقة. و أما مطلق العصير العنبى المطبوخ - و ان لم يكن مسكرا - فلا دلالة لها على نجاسته بوجه. و «يدفعه»: أن تفسير البختج بالقسم المسكر من العصير المطبوخ مخالف صريح لما حكم به عليه السلام فى ذيل الموثقة من طهارته و جواز شربه إذا كان المخبر ممن يعتقد حرمة شربه على النصف و كان عمله جاريا على الشرب بعد ذهاب الثلثين. و الوجه فى المخالفة أن البختج لو كان هو القسم المسكر من العصير لم يكن وجه لحكمه عليه السلام بطهارته و جواز شربه عند اخبار من يعتبر قوله بذهاب الثلثين لأن ذهابهما و ان كان مطهرا للعصير - لو قلنا بنجاسته - أو محللا له إلا انه لا يكون مطهرا للمسكر أبدا لأنه محكوم بنجاسته و حرمة شربه ذهب ثلثاه أم لم يذها فممن هذا نستكشف ان البختج ليس بمعنى القسم المسكر من العصير، و انما معناه مطلق العصير المطبوخ كما فسره به جماعة. و ظنى - و ان كان لا يغنى من الحق شيئا - ان البختج معرب «پختك» و الكاف فى الفارسية علامة التصغير

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٠٦

.....

فمعنى «پختك» حينئذ ما طبخ طبخا غير تام و هو الذى لم يذهب ثلثاه، ثم أبدال الكاف بالجيم كما هو العادة فى تعريب الألفاظ الأجنبية، فإن أواخرها إذا كانت مشتملة على لفظه كاف تتبدل بالجيم كما فى البنفسج الذى هو معرب «بنفشك» فالنتيجة ان البختج بمعنى العصير المطبوخ فهذه المناقشة غير واردة. «الثانى»: ان الرواية - على ما رواه الكلينى قده - غير مشتملة على لفظه «خمر» بعد قوله فقال، و انما تشتمل على قوله عليه السلام لا تشربه.

و عليه فلا دلالة لها على نجاسة العصير و انما تدل على حرمة شربه فحسب. نعم نقلها الشيخ (قده) في تهذيبه مشتملة على لفظه خمر فالرواية هكذا: فقال:

خمر لا- تشربه. و ان لم ينقل هذه اللفظة في شيء من الوافي و الوسائل مع إسنادهما الرواية إلى الشيخ أيضا. و من هنا تعجب في الحدائق عن صاحبي الوافي و الوسائل حيث نقلوا الرواية عن الكليني غير مشتملة على لفظه خمر و نسبها الى الشيخ أيضا مع ان رواية الشيخ مشتملة عليها، فعلى هذا فالرواية و ان دلت على نجاسة العصير قبل ذهاب ثلثيه إلا أن رواية الشيخ معارضة برواية الكليني، و أصالة عدم الزيادة و ان كانت تتقدم على أصالة عدم النقيصة لبناء العقلاء على العمل بالزيادة لأن أصالة عدم الغفلة في طرف الزيادة أقوى عن أصالة عدم الغفلة في طرف النقيصة فإن الإنسان قد ينسى فينقص لفظه أو لفظتين- مثلا- و أما انه ينسى فيضيف على الرواية كلمة أو كلمتين فهو من البعد بمكان و مقتضى هذا تقديم رواية الشيخ على رواية الكليني «قدهما» إلا ان اضبطية الكليني في نقل الحديث تمنعنا عن ذلك لأن الشيخ «قده» كما شاهدناه في بعض الموارد و نقله غير واحد قد ينقص أو يزيد و معه أصالة عدم الغفلة في رواية الكليني لا يعارضها أصالة عدمها في

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٠٧

.....

رواية الشيخ فتتقدم رواية الكافي على رواية التهذيب و به يثبت عدم اشتمال الرواية على لفظه خمر أو ان الروايتين تتعارضان و معه لا مناص من الرجوع إلى قاعدة الطهارة في العصير قبل ذهاب ثلثيه. هذا على ان أصالة عدم الزيادة إنما تتقدم على أصالة عدم النقيصة فيما إذا كان ناقلها ساكتا و غير ناف للزيادة و هذا كما إذا دلت إحدى الروايتين على استحباب شيء يوم الجمعة من دون ان تنفي استحبابه في غيره- مثلا- و دلت الأخرى على استحبابه يوم الجمعة و ليلتها فحينئذ يؤخذ بالزيادة لبناء العقلاء كما مر. و أما إذا كان ناقل النقيصة نافيا للزيادة كما ان راوى الزيادة مثبت لها- كما هو الحال في المقام لأن الناقل بنقله النقيصة ينفي اشتمال الرواية على الزيادة- فلا وجه لتقديم المثبت على النافي فهما متعارضتان، فلا بد من المراجعة إلى قاعدة الطهارة و هي تقتضى الحكم بطهارة العصير حينئذ. هذا كله بناء على ان رواية الشيخ في تهذيبه مشتملة على زيادة لفظه خمر و أما إذا بنينا على عدم اشتمالها على الزيادة- نظرا الى ان صاحبي الوافي و الوسائل من مهرة فن الحديث و من أهل الخبرة و التضلع فيه و معه إذا نقلنا الرواية عن الشيخ في تهذيبه غير مشتملة على لفظه خمر فلا محالة يكون ذلك كاشفا عن ان الكتاب المذكور غير مشتمل عليها و ان اشتمال عليها بعض نسخه فلا يرد عليهما ما أورده صاحب الحدائق «قده» من اشتباههما في نقل الحديث و قد ذكرنا في محله ان التعارض من جهة اختلاف النسخ خارج عن موضوع تعارض الروايتين لأنه من اشتباه الحجج بلا حجة كما أشرنا إليه في بحث التعادل و الترجيح، حيث انا انما نعتمد على رواية الكافي أو الوسائل أو غيرهما للقطع بأن الأول للكليني و الثاني للعامل و هما ثقتان و روايتهما حجة معتبرة، فإذا اشتبهت النسخ و اختلفت فنشك في ان ما رواه المخبر الثقة هل هو هذه النسخة أو تلك فهو من اشتباه الحجج

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٠٨

.....

بلا- حجة الموجب لسقوط الرواية عن الاعتبار- فالأخذ برواية الكليني أوضح إذ لم تثبت رواية الشيخ لا- مع الزيادة و لا بدونها لسقوطها عن الاعتبار من جهة اشتباه الحجج بلا حجة و معه تبقى رواية الكليني من غير معارض و قد مر انها غير مشتملة على لفظه خمر، فلا دلالة لها على نجاسة العصير قبل ذهاب ثلثيه و انما تستفاد منها حرمة فحسب هذا و الصحيح اشتباه الوافي و الوسائل في نقلهما، فان الظاهر ان التهذيب مشتمل على الزيادة لكثرة نقلها عن الشيخ في تهذيبه و هي تكشف عن أن أكثر نسخ الكتاب مشتمل

على الزيادة، فلو كانت عندهما نسخة غير مشتملة عليها فهي نسخة غير دارجة ولا معروفة فلا بد من أن ينهها على ان النقيصة من جهة
النسخة غير المعروفة الموجودة عندهما فحيث لم ينهها على ذلك بوجه فدلنا هذا على اشتمال النسخة الموجودة عندهما أيضا على
الزيادة المذكورة و انما تركا نقلها اشتباها برواية الكليني (قده) و عليه فالروايتان متعارضتان و لا مناص من الحكم بتساقطهما و
الرجوع الى قاعدة الطهارة و هي تقتضى الحكم بطهارة العصير حينئذ «الثالث»: ان تنزيل شىء منزلة شىء آخر قد يكون على وجه
الإطلاق و من جميع الجهات و الآثار ففي مثله يترتب على المنزل جميع ما كان يترتب على المنزل عليه من أحكامه و آثاره، كما إذا
ورد: العصير خمر فلا تشربه أو قال:

لا تشرب العصير لأنه خمر. لأن لفظه «فاء» ظاهرة في التفرغ و تدل على ان حرمة الشرب من الأمور المتفرعة على تنزيل العصير منزلة
الخمر مطلقا و كذلك الحال فى المثال الثانى لأنه كالتنصيص بأن النهى عن شربه مستند إلى انه منزل منزلة الخمر شرعا و بذلك
يحكم بنجاسة العصير لأنها من أحد الآثار المترتبة على الخمر. و قد يكون التنزيل بلحاظ بعض الجهات و الآثار و لا يكون ثابتا على
وجه الإطلاق كما هو الحال فى المقام، لأن قوله عليه السلام خمر لا تشربه إنما يدل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٠٩

.....

على ان العصير منزل منزلة الخمر من حيث حرمة فحسب و لا دلالة له على تنزيه منزلة الخمر من جميع الجهات و الآثار و ذلك لعدم
اشتماله على لفظه «فاء» الظاهرة فى التفرغ حيث ان جملة لا تشربه و قوله خمر بمجموعهما صفة للعصير أو من قبيل الخبر بعد الخبر أو
انها نهى و على أى حال لا دلالة له على التفرغ حتى يحكم على العصير بكل من النجاسة و الحرمة و غيرها من الآثار المترتبة على
الخمر، فتحصل ان الصحيح هو القول الثانى و لا دليل على نجاسة العصير بالغليان كما هو القول الأخير. هذا و قد يفصل فى المسألة
بين ما إذا كان غليان العصير مستندا الى النار فيحكم بحرمة و يكون ذهاب ثلثيه محللا حينئذ و بين ما إذا استند الى نفسه أو الى
حرارة الهواء أو الشمس فيحكم بنجاسته إلا ان ذهاب الثلثين حينئذ لا يرفع نجاسته لأن حاله حال الخمر فلا يطهره إلا تخليله، و هذا
التفصيل نسب من القدماء الى ابن حمزة فى الوسيلة و اختاره شيخنا الشيخ الشريعة الأصفهاني (قده) فى رسالته: إفاضة القدير التى
صنفها فى حكم العصير و قد نسبه الى جماعة منهم ابن إدريس و الشيخ الطوسى فى بعض كلماته و استدلى عليه «تارة» بما يرجع
حاصله الى المنع الصغرى، حيث ذكر ان العصير العنبى إذا نش و غلى بنفسه- و لو بمعونة أمر خارجى غير منفرد فى الاقتضاء
كالشمس و حرارة الهواء و نحوهما- كما إذا مضت عليه مدة لا محالة يصير مسكرا، لأنه ببقائه مدة من الزمان يلقى الزبد و تحدث فيه
حموضة و هى التى يعبر عنها فى الفارسية ب «ترشيدن» فبه ينقلب مسكرا حقيقيا و هو إذا من أحد أفراد الخمر و المسكر، و لا إشكال
فى نجاسة الخمر كما مر. و التكلم فى الصغريات و ان كان خارجا عن الأبحاث العلمية إلا ان ما أفاده «قده» لو تم و ثبت اقتضى
التفصيل فى المسألة من دون حاجة الى إقامة الدليل و البرهان عليه، لأن ما قدمناه من الأدلة على نجاسة الخمر يكفينا فى الحكم
بنجاسة العصير إذا غلى من قبل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١١٠

.....

نفسه لأنه فرد من أفراد الخمر حينئذ، إلا انه لم يثبت عندنا أن العصير إذا غلى بنفسه ينقلب خمرا مسكرا كما لم يدع ذلك أهل خبرته
و هم المخللون و صناع الخل و الدبس. بل المتحقق الثابت خلافه فان صنع الخمر و إيجادها لو كان بتلك السهولة لم يتحمل العقلاء
المشقة فى تحصيلها من تهيئة المقدمات و المكونات و بذل الأموال الطائلة فى مقابلها، بل يأخذ كل أحد مقدارا من العصير ثم يجعله

في مكان فإذا مضت عليه مدة ينقلب خمرا مسكرا. نعم ربما ينقلب العصير- الذي وضع لأجل تخليله- خمرا، إلا انه أمر قد يتفق من قبل نفسه و قد لا يتفق و «أخرى» منع عن كبرى نجاسة مطلق العصير بالغليان و عمدة ما اعتمد عليه في ذلك أمران: «أحدهما»: دعوى ان كل رواية مشتملة على لفظ الغليان من الاخبار الواردة في حرمة العصير انما دلت على انه لا خير في العصير إذا غلى أو لا تشربه إذا غلى أو غيرهما من المضامين الواردة في الروايات إلا ان الحرمة أو النجاسة- على تقدير القول بها- غير مغيية في تلك الاخبار بذهاب الثلثين أبدا، و عليه فلا- دلالة في شيء منها على أن الحكم الثابت على العصير بعد غليانه يرتفع بذهاب ثلثيه بل ليس من ذلك في الروايات عين و لا أثر. كما ان كل رواية اشتملت على التحديد بذهاب الثلثين فهي مختصة بالعصير المطبوخ أو ما يساوقه كالبخنج و الطلا. و الجامع ما يغلى بالنار. فهذه الأخبار قد دلتنا على ان العصير المطبوخ الذي يستند غليانه الى النار- دون مطلق العصير المغلى- إذا ذهب عنه ثلثاه و بقي ثلثه فلا- بأس به و لا دلالة في شيء منها على عدم البأس في مطلق العصير المغلى إذا ذهب عنه ثلثاه فمن ذلك يظهر ان ذهاب الثلثين محلل للعصير الذي استند غليانه الى الطبخ بالنار و لا نجاسة فيه أبدا. و أما ما استند غليانه الى نفسه- و لو بمعونه أمر خارجي غير منفرد في الاقتضاء كالشمس و حرارة الهواء- فذهاب

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١١١

.....

الثلثين فيه لا يكون موجبا لحليته و لا مزيلا لنجاسته فبذلك نبني على ان العصير إذا غلى بنفسه فهو نجس محرم شربه و لا يرتفع شيء من نجاسته و حرمة إلا- بانقلابه خلا- كما هو الحال في الخمر و «سره» أن الغليان في الطائفة الاولى من الروايات- و هي الاخبار المشتملة على حرمة العصير أو نجاسته بغليانه- لم يذكر له سبب و كل وصف لشيء لم يذكر استناده الى سبب فالظاهر انه مما يقتضيه نفس ذلك الشيء بمادته: و عليه فالروايات ظاهرة في أن الغليان المنتسب الى نفس مادة العصير- و لو بمعونه أمر خارجي- هو الذي يقتضى نجاسته دون الغليان المنتسب الى النار و بهذا صح التفصيل المتقدم ذكره و معه لا وجه لما عن المحقق الهمداني و غيره من عدم استناد ذلك الى دليل حيث ذكر المحقق المذكور- بعد نقله التفصيل المتقدم ذكره عن ابن حمزة في الوسيلة- انه لم يعلم مستنده و «دعوى»: ان هذه النكتة في الروايات- ذكر السبب و عدمه- قضية اتفافية لا- يناط بها الحكم الشرعي- كما عن بعض معاصريه- «مندفعة»: بأن النكات و الدقائق التي أعملها الأئمة-ع- في كلماتهم مما لا مناص من أخذها كما يجب الأخذ بأصلها. هذه خلاصة ما أفاده (قده) في الأمر الأول من استدلاله بعد ضم بعض كلماته ببعض و زيادة منا لتوضيح المراد. و لكن لا يمكننا المساعدة على هذه الدعوى بوجه، لأنها مما لا أصل له حيث ان الاخبار المشتملة على لفظ الغليان مما دل على حرمة العصير أو نجاسته و ان لم يجئ فيها الحكم بذهاب الثلثين إلا ان عدم ذكر السبب للغليان لا يقتضى استناده الى نفس العصير، لأنه دعوى لا شاهد لها من العرف و لا من كلمات أهل اللغة كيف فان عدم ذكر السبب يقتضى الإطلاق من حيث أسبابه فلا يفرق بين استناده الى نفسه أو الى النار أو غيرهما. فالمراد بالغليان في حسنة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١١٢

.....

حماد عن أبي عبد الله عليه السلام لا يحرم العصير حتى يغلى «١» و في خبره الآخر:

تشرب ما لم يغلى فإذا غلى فلا تشربه «٢» أعم من الغليان بالنار و الغليان بنفسه. فلا- يكون عدم ذكر السبب موجبا لتقييد الغليان بخصوص ما يستند الى نفسه فإذا ورد ان الرجل إذا مات ينتقل ماله الى وارثه فلا يحمله أحد على إرادة خصوص موته المستند الى نفسه بل يعمه و ما إذا كان مستندا الى غيره من قتل أو غرق أو غيرهما من الأسباب الخارجية. هذا كله على ان الغليان لا يعقل ان

يستند إلى نفس العصير فإنه لو صب في ظرف - كالإناء- وجعل في ثلاجته أو غيرها مما لا تؤثر فيه حرارة خارجية فلا محالة يبقى مدة من الزمان ولا يحدث فيه الغليان أبداً وعليه فالغليان غير مسبب عن نفس العصير، بل دائماً مستند إلى أمر خارجي من نار أو حرارة الهواء أو الشمس، ومعها لا وجه لحمل الغليان في الطائفة الأولى على الغليان بنفسه حتى ينتج ان الحاصل بسببه لا يرتفع حكمه بذهاب ثلثي العصير. نعم يبقى له سؤال وهو انه هب ان الغليان في الروايات المذكورة مطلق ولا يختص بالغليان بنفسه إلا انه لم يدلنا دليل على ان ذهاب الثلثين في مطلق العصير يقتضي طهارته ويرفع حرمة، لما قدمناه من ان الطائفة الثانية المشتملة على ذهاب الثلثين مختصة بالعصير المطبوخ بالنار أو ما يساوقه فذهابهما إنما يكون غاية لارتفاع الحرمة أو النجاسة في خصوص ما غلى بالنار. واما في غيره فلا دليل على ارتفاع حكمه بذهابهما فلا بد من التمسك حينئذ بعدم القول بالفصل والملازمة بين ما غلى بالنار وما غلى بغيرها وهي بعد لم تثبت. وهذا السؤال وان كان له وجه إلا انه يندفع بأن الطائفة الثانية وان اختصت بالمطبوخ كما ادعاه إلا ان في بينها صحيحة عبد الله بن

(١) المرويتان في ب ٣ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

(٢) المرويتان في ب ٣ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ٢، ص: ١١٣

.....

سنان أو حسنته «١» قال، ذكر أبو عبد الله عليه السلام ان العصير إذا طبخ حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فهو حلال. والعصير فيها مطلق وتدلنا هذه الصحيحة على أن ذهاب الثلثين رافع لحرمة مطلق العصير سواء غلى بنفسه ونش أو لا ثم أغلى بالنار وذهب ثلثاه أم لم يغلى قبل غليانه بالنار هذا. بل قيل ان الغالب في العصير الموجود في دكاكين المخليين وصناع الخل والدبس هو الأول لأن العصير عندهم كثير ولا يتمكنون من جعله دبسا دفعةً ومن هنا يبقى العصير في دكاكينهم مدةً ويحصل له النشيش من قبل نفسه ثم يغلى بالنار ويذهب ثلثاه فالمتحصل ان ذهاب الثلثين مطلقاً يرفع الحرمة الثابتة على العصير غلى بنفسه أم غلى بالنار. «ثانيهما» صحيحة ابن سنان أو حسنته عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كل عصير أصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه «٢» حيث انه رتب الحرمة - المغياة بذهاب الثلثين - على العصير الذي أصابته النار فيستفاد منها ان ما لم تصبه النار من العصير - كما إذا غلى بسبب أمر آخر - لا ترتفع حرمة بذهاب ثلثيه وإلا فما فائدة تقيده العصير بما أصابته النار؟

ودعوى: ان القيد توضيحي خلاف ظاهر التقييد لأن القيود محمولة على الاحتراز - فيما إذا لم يؤت بها لفائدة أخرى - كما في قوله عز من قائل: وربائبكم اللاتي في حجوركم «٣» حيث ان الإتيان بالقيد من جهة الإشارة الى حكمه الحكم بحرمة الربائب لا ان حرمتها مختصة بما إذا كانت في الحجور وعليه لا مناص من التفصيل في حلية العصير بذهاب ثلثيه بين صورة غليانه بنفسه و صورة غليانه بسبب أمر آخر، لأن الغاية لحرمة العصير المغلى بنفسه تنحصر بتخليه هذا. ويتوجه

(١) المروية في ب ٣٢ من أبواب الأشربة المباحة و ٥ من الأشربة المحرمة من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٢ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

(٣) النساء ٤: ٢٣.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ٢، ص: ١١٤

.....

عليه ان الأصل في القيود و ان كان هو الـاحتراز و قد بينا في مبحث المفاهيم ان الوصف كالشرط ذات مفهوم إلا- ان مفهومه ان الطبيعة على إطلاقها غير مقتضية للحكم و الأثر و انما المقتضى لهما حصّة خاصّة من الطبيعي و لا دلالة له على ان الحكم الثابت لتلك الحصّة غير ثابت لحصّة أخرى من الطبيعة- مثلاً- إذا ورد أكرم الرجل العالم يدلنا تقييد الرجل بان يكون عالماً على ان طبيعي الرجولية غير مقتضى لوجوب إكرامها بل الذي ثبت له و جوب الإكرام حصّة خاصّة و هي الرجل المتصف بالعلم، لأنه لو كان ثابتاً لطبيعي الرجل على إطلاقه كان تقييده بالعالم من اللغو الظاهر إلا انه لا يدل على ان الرجل العادل أو غيره من الحصص غير متصف بهذا الحكم حيث لا- دلالة في الوصف على كونه علةً منحصرةً للوجوب في المثال و معه يمكن ان تكون العدالة أو الشيخوخة أو غيرهما من القيود- كالعلم- علةً لوجوب الإكرام- مثلاً- و عليه يدلنا تقييد العصير في الرواية بما أصابته النار ان ارتفاع الحرمة بذهاب الثلثين غير مترتب على طبيعي العصير- و إلا كان تقييده لغوا ظاهراً- و إنما يترتب على حصّة خاصّة منه و هو الذي تصيبه النار إلا انه لا يدلنا بوجه على عدم ارتفاع الحرمة بذهاب الثلثين في غيره من الحصص المتصورة للعصير كالمغلي بنفسه أو بحرارة الشمس أو الهواء لما عرفت من ان الوصف لا ظهور له في العلية المنحصرة و معه يمكن أن يكون الغليان بنفسه كالمغليان بالنار علةً للحرمة المغيأة بذهاب الثلثين هذا. على انا لو سلمنا ظهور الرواية في إرادة خصوص الغليان بالنار و فرضنا انها كالصريح في ان الغليان بالنار هو الذي يقتضى الحرمة المغيأة بذهاب الثلثين دون الغليان بغيرها من الأسباب فغاية ذلك ان نفضل في حرمة العصير بين ما إذا غلى بنفسه فلا ترتفع حرمة إلا بتخليه و ما إذا غلى بالنار فترتفع حرمة بذهاب ثلثيه و أين هذا من التفصيل في نجاسة العصير؟ حيث لم

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١١٥

.....

يدلنا أى دليل على أن العصير إذا غلى بنفسه ينجس حتى يحكم بعدم ارتفاعها بذهاب ثلثيه فالصحيح هو الذي قدمناه عن المحقق الهمداني (قده) من أن التفصيل في نجاسة العصير بين غليانه بالنار و غليانه بغيرها مما لم يعلم مستنده، فان ما أفاده شيخ الشريعة (قده) لو تم فإنما يقتضى التفصيل في حرمة العصير دون نجاسته هذا. و قد يستدل على هذا التفصيل برواية الفقه الرضوي: فإن نش من غير أن تصيبه النار فدعه حتى يصير خلا من ذاته «١» فإنه كالصريح في ان الغليان من قبل نفس العصير مولد لحرمة و كذا لنجاسته و انهما لا يرتفعان إلا بتخليه. إلا انا ذكرنا غير مرة ان الفقه الرضوي لم يثبت كونه روايةً فضلاً عن ان تكون حجة. و قد يستدل برواية عمار بن موسى الساباطي قال:

وصف لي أبو عبد الله عليه السلام المطبوخ كيف يطبخ حتى يصير حلالاً؟ فقال:

تأخذ ربعا من زبيب و تنقيه ثم تصب عليه اثني عشر رطلا من ماء، ثم تنقعه ليلة فإذا كان أيام الصيف و خشيت أن ينش جعلته في تنور سخن قليلا حتى لا ينش ثم تنزع الماء منه كله إذا أصبحت، ثم تصب عليه من الماء بقدر ما يغمره، ثم تغليه حتى تذهب حلاوته الى ان قال فلا- تزال تغليه حتى يذهب الثلثان و يبقى الثلث الحديث «٢» بتقريب ان قوله: و خشيت ان ينش ظاهره ان العصير مع النشيش من قبل نفسه لا يقبل الطهارة و الحلية بإذهاب ثلثيه، فالخشية إنما هي من صيرورته خارجاً عن قابلية الانتفاع به بذهاب الثلثين لأجل غليانه من قبل نفسه فالنش في قبال غليانه بالنار الذي يحلله ذهاب الثلثين.

و الكلام في هذا الاستدلال «تارة» يقع في فقه الحديث و «أخرى» في الاستدلال به على المدعى. أما فقه الحديث فقد وقع الكلام في المراد من

(٢) المروية في ب ٥ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١١٦

.....

أمره عليه السّلام بجعل العصير في تنور سخن قليلا خوفا من نشيشه من قبل نفسه، مع ان جعله في مكان حارّ معد لنشيشه لا انه مانع عنه. ذكر شيخنا شيخ الشريعة (قده) ان المراد بذلك جعل العصير في التنور السخن لأجل أن يغلي بالنار حتى لا ينش من قبل نفسه و يبعده: «أولا»: ان جعله في التنور السخن قليلا لا يوجب غليانه لقله مكثه فيه و «ثانيا»: ان مراده عليه السّلام لو كان غليانه بالنار لعبر عنه بعبارة أخصر كقوله فأغله، و لم يكن يحتاج الى قوله: جعلته في تنور سخن قليلا- على طوله- و «ثالثا»:

ان ظاهر الرواية انه عليه السّلام يريد أن يتحفظ على العصير من نشيشه من دون أن يغلي، فما وجه به الرواية مما لا يمكن المساعدة عليه. و الصحيح في وجه ذلك أن يقال: ان العصير أو غيره من الأشربة أو الأطعمة القابلة لأن يطرأ عليها الضياع و الحموضة إذا أصابته الحرارة بكم خاص منع عن فسادها و لما طرأت عليها الحموضة بوجه فلا يسقط عن قابلية الانتفاع بها بأكلها أو شربها، فلو جعلت طعاما على النار- مثلا- في درجة معينة من الحرارة ترى انه يبقى أياما بحيث لو كان بقي على حاله من غير حرارة لفسد من ساعته أو بعد ساعات قلائل كما في الصيف. و قد ذكر المستكشفون العصيريون في وجه ذلك ان الفساد انما يطرأ على الطعام أو الشراب من جهة «الميكروبات» الداخلة عليهما التي تتكون في الجو و الهواء بحيث لو أبقى ذلك الطعام أو الشراب على الحرارة في درجة معينة أعنى الدرجة الستين و ماتت «الميكروبات» الطارئة عليهما بتلك الحرارة لم يطرأ عليهما الحموضة و الفساد من غير أن يصل الى درجة الغليان لأن الحرارة إنما يولد الغليان في الدرجة المائة هذا على ان ما ادعيناه و عرفته مما أثبتته التجربة و هي أقوى شاهد عليه سواء قلنا بمقالة العصيرين أم أنكرنا وجود «الميكروب» من رأس و عليه فغرضه عليه السّلام من الأمر بجعل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١١٧

نعم لا إشكال في حرمة سواء غلى بالنار، أو بنفسه، و إذا ذهب ثلثاه صار حلالا. سواء كان بالنار، أو بالشمس، أو بالهواء (١)

العصير في تنور سخن إنما هو التحفظ من أن تعرضه الحموضة و الفساد لمكان حرارة التنور من غير أن يبلغ درجة الغليان هذا كله في فقه الحديث. و أما الاستدلال به على التفصيل المدعى فيه «أولا»: ان الرواية ضعيفة بحسب السند، لأن الراوى عن على بن الحسن في السند لم يعلم انه محمد بن يحيى أو أنه رجل و محمد بن يحيى يروى عن ذلك الرجل و حيث ان الرجل مجهول فتصبح الرواية بذلك مرسله و ان عبر عنها بالموثقة في كلمات بعضهم و «ثانيا»: ان قوله عليه السّلام: و خشيت أن ينش. لم يظهر انه من جهة احتمال صيرورته محرما على نحو لا تزول عنه بذهاب ثلثيه لجواز أن تكون خشيته من جهة احتمال طرو الحموضة و النشيش على العصير و هما يمنعان عن طبخه على الكيفية الخاصة التي بينها عليه السّلام حتى يفيد لعلاج بعض الأوجاع و الأمراض مع إمكان إبقائه مدة من الزمان. فالاستدلال بالرواية غير تام. و الصحيح هو الذي ذهب اليه المشهور من انه لا فرق في زوال حرمة العصير و كذا في نجاسته- على تقدير القول بها- بين غليانه بالنار و غليانه بنفسه بعد ذهاب الثلثين.

(١) استدلال على ذلك بالإطلاق، و ليت شعري ما المراد من ذلك و أى إطلاق في روايات المسألة حق يتمسك به في المقام كيف فإن الأخبار المشتملة على حلية العصير بذهاب الثلثين إنما وردت في خصوص ذهابها بالنار فيكفيها في المقام عدم الدليل على حلية العصير بذهاب ثلثيه بمثل الشمس و الهواء و كذا طهارته إذا قلنا بنجاسته بالغليان هذا على أن بعضها ذات مفهوم و مقتضى مفهومه عدم ارتفاع حرمة العصير بذهاب ثلثيه بمثل الشمس و الهواء و إليك

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١١٨

.....

موتقة أبي بصير: ان طبخ حتى يذهب منه اثنان و يبقى واحد فهو حلال «١» فان مفهومها انه إذا لم يطبخ بالنار ليذهب ثلثاه فلا يحل. بل يمكن استفادة ما ذكرناه من الاخبار الواردة في حكمه تحريم الثلثين المشتملة على منازعة الشيطان و آدم عليه السلام و تحاكمهما إلى روح القدس حيث ورد في بعضها ان روح القدس أخذ ضغنا من النار فرمى به على القضييين و العنب في أغصانها حتى ظن آدم انه لم يبق منه و ظن إبليس مثل ذلك فدخلت النار حيث دخلت و ذهب منهما ثلثاهما و بقي الثلث و قال الروح أما ما ذهب منهما فحظ إبليس و ما بقي فهو للآدم عليه السلام «٢» لأن ظاهرها ان المحلل للثلث الباقي إنما هو ذهاب الثلثين بالنار. و كيف كان فلا نرى إطلاقاً في شيء من الأخبار. نعم ورد في بعض أخبار المسألة ان العصير إذا طبخ حتى يذهب منه ثلاثة دوانيق و نصف ثم ترك حتى برد فقد ذهب ثلثاه و بقي ثلثه «٣» و قد دلت على ان ذهاب ثلثي العصير المعتبر في حليته لا- يعتبر أن يكون حال غليانه بالنار بل لو ذهب منه مقدار- كثلاثة دوانيق و نصف- و هو على النار و ذهب نصف الدائق منه بعد رفعه عنها كفي ذلك في حليته لأن مجموع الذاهب حينئذ أربعة دوانيق: ثلاثة و نصف حال كونه على النار و نصف الدائق بعد أخذه منها لتصاعده بالبخر و هما ثلثان و الباقي ثلث واحد و هو دائقان و لكن لا دلالة لها على كفاية ذهاب نصف الدائق الباقي- في حلية العصير- بمثل الشمس و الهواء. و الوجه فيه ان ذهاب نصف الدائق بعد أخذه من النار أيضاً مستند الى غليانه بسببها لأن النار أغلته و أحدثت فيه الحرارة الموجبة لتصاعد المقدار الباقي منه بالبخر

(١) المروية في ب ٢ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

(٢) هذا مضمون ما رواه في الوسائل في ب ٢ من أبواب الأشربة المحرمة عن أبي الربيع الشامي.

(٣) رواه في الوسائل عن عبد الله بن سنان في ب ٥ من أبواب الأشربة المحرمة.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١١٩

بل الأقوى حرمة بمجرد النشيش (١) و إن لم يصل الى حد الغليان

بعد أخذه من النار فلا يستفاد منها ان ذهاب نصف الدائق يكفي في حلية العصير و لو كان مستندا الى غير النار على أنا لو سلمنا دلالتها على كفاية ذهابه و لو بغير النار فإنما نلتزم بذلك في خصوص مورد الرواية و هو نصف الدائق فحسب و أما ذهاب مجموع الثلثين بغير النار فلم يدل على كفايته دليل فالصحيح الاقتصار- في الحكم بحلية العصير بعد غليانه- بذهاب ثلثيه بالنار.

(١) النشيش- كما قيل- هو الصوت الحادث في الماء أو في غيره قبل أخذه بالغليان و هو في بعض الأواني أوضح و أشد من بعضها الآخر و في «السماور» أظهر. و هل يكفي ذلك في الحكم بحرمة العصير و كذا في نجاسته- على تقدير القول بها- أو ان موضوعيهما الغليان؟ ذهب الماتن إلى الأول و تبعه عليه غيره، و لعله اعتمد في ذلك على موتقة ذريح سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إذا نش العصير أو غلى حرم «١» حيث عطف الغليان فيها على النشيش و ظاهر العطف هو التغاير و الاثنية هذا و لكنها معارضة بحسنه حماد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا يحرم العصير حتى يغلى «٢» و غيرها من الاخبار الواردة في عدم حرمة العصير قبل أن يغلى فإنها ظاهرة في عدم العبرة بالنشيش الحاصل قبل الغليان غالباً و مع المعارضة، كيف يمكن الاعتماد على موتقة ذريح على أن لازمها أن يكون اعتبار الغليان و عطفه الى النشيش لغوا ظاهراً، لأنه مسبوق بالنشيش دائماً، فلا مناص معه من حمل النشيش في الموتقة على معنى آخر- كنشيشه بنفسه- أو حمل الغليان فيها على موارد يتحقق فيها الغليان من دون أن يسبقه النشيش كما إذا وضع مقدار قليل من العصير على نار حادة كثيرة فإنها تولد الغليان فيه دفعة، و لا سيما إذا كانت

(١) المرويتان في ب ٣ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

(٢) المرويتان في ب ٣ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٢٠

.....

حرارة الإناء المصبوب عليه العصير بالغة درجة حرارة النار، فان العصير حينئذ يغلى من وقته من غير سبقه بالنشيش و كيف ما كان فالاستدلال بالموثقة مبنى على ان تكون الرواية كما رواها في الوسائل و الوافي بعطف الغليان الى النشيش بلفظه «أو» لكنها لم تثبت كذلك لأن شيخنا شيخ الشريعة الأصفهاني (قده) نقل عن النسخ المصححة من الكافي عطف أحدهما على الآخر بالواو و ان العصير إذا نش و غلى حرم و عليه فلا تنافى بين اعتبار كل من الغليان و النشيش - الذى هو صوته - فى ارتفاع حلية العصير و بما انه «قدس الله سره» ثقة أمين و قد روى عطف أحدهما إلى الآخر بالواو فلا مناص من الأخذ بروايته لاعتبارها و حجيتها و به يرتفع التنافى عن نفس الموثقة كما يرتفع المعارضة بينها و بين حسنة حماد المتقدمة و نظائرها. ثم إذا أخذنا برواية الوافي و الوسائل و هى عطف أحدهما إلى الآخر بلفظه «أو» فلا بد فى رفع المعارضة أن يقال: ان النشيش لم يثبت انه أمر مغاير مع الغليان بل هو هو بعينه - على ما فى أقرب الموارد - حيث فسر النشيش بالغليان و قال: نش النيذ: غلى. و أما تفسيره بصوت الغليان كما عن القاموس و غيره فالظاهر إرادة انه صوت نفس الغليان لا- الصوت السابق عليه. و عليه فهما بمعنى واحد و بهذا المعنى استعمل النشيش فى رواية عمار «١» الواردة فى كيفية طبخ العصير حيث قال: و خشيت أن ينش. فان معناه خشيت أن يغلى و ليس معناه الصوت المتقدم على غليانه لأنه لا وجه للخشية منه. و هذا الذى ذكرناه و ان كان يرفع المعارضة بين الموثقة و الحسنة إلا أنه لا يكفى فى رفع التنافى عن نفس الموثقة، لأنه لا- معنى لعطف الشئ إلى نفسه و القول بأنه إذا غلى العصير أو غلى حرم. فلا- بد فى رفعه من بيان ثانوى و هو أن يقال ان النشيش و ان كان بمعنى الغليان كما مر إلا انه ليس بمعنى مطلق

(١) المتقدمة فى ص ١١٥

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٢١

و لا فرق بين العصير و نفس العنب، فإذا غلى نفس العنب من غير ان يعصر كان حراما (١)

الغليان، و إنما معناه غليان خاص و هو غليان العصير بنفسه أو انه مما ينصرف اليه لفظه فالغليان بالنار لا يطلق عليه النشيش و لم ير استعماله بهذا المعنى فى شئ من الاخبار، لأن الغليان - كما فى خبر حماد - هو القلب اعنى تصاعد الأجزاء المتنازلة و تنازل الأجزاء المتصاعدة و هو انما يتحقق بالنار و لا- يتأتى فى الغليان بنفسه، و عليه فالنشيش أمر و الغليان أمر آخر و معه لا يبقى أى تناف فى الموثقة فكأنه عليه السلام قال: ان غلى العصير بنفسه أو غلى بالنار حرم و عليه فموضوع الحكم بالحرمه أحد الغليانين المتقدمين. و أما النشيش - بمعنى الصوت الحادث قبل غليان الماء أو غيره - فهو مما لا يوجب الحرمه بوجه، و إن كان الأحوط التجنب عنه من حين نشيشه.

(١) قد مر أن الموضوع للحكم بحرمه العصير إنما هو غليانه بنفسه - أعنى النشيش - أو غليانه بالنار، فهل هذا يختص بما إذا استخرجنا ماء العنب بعصره أو انه يعم ما إذا خرج ماءه من غير عصر كما إذا خرج عنه بالفوران فى جوف العنب أو من جهة كثرة مائه فخرج عن قشره بالضغط الشديدة ثم أغلى؟ لا ينبغى التردد فى أن العرف لا يستفيد من أدلة حرمه العصير - على تقدير غليانه - خصوصية

لعصره ولا يفهم مدخليه ذلك في حرمة بالغلين، ولا سيما بملاحظة ما ورد في حكمة حرمة العصير من منازعة آدم عليه السلام و إبليس و إذهاب روح القدس ثلثي ماء العنب بالنار «١»، حيث ان الاستفادة منها ان الميزان في الحكم بحلية ماء العنب إنما هو ذهاب ثلثيه بالنار بلا فرق في ذلك بين خروج مائه بالعصر و بين خروجه بغيره و عليه لا فرق في الحكم بحرمة العصير بالغلين بين استخراج ماء العنب بعصره و بين خروجه عنه بغير عصر للقطع بعدم مدخليه العصر - بحسب الفهم العرفي - في حرمة هذا كله إذا خرج

(١) المتقدمة في ص ١١٨

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٢٢

و أما التمر و الزبيب و عصيرهما (١) فالأقوى عدم حرمتها أيضا بالغلين (٢) و ان كان الأحوط الاجتناب عنهما أكلا، بل من حيث النجاسة أيضا.

عنه ماءه. و أما إذا غلى ماء العنب في جوفه بحرارة الهواء أو الشمس و نحوهما من دون استخراجه عن العنب بوجه فهل يحكم بحرمة و نجاسته؟- على القول بنجاسة العصير بالغلين- الظاهر ان هذه المسألة فرضية خيالية لأنها تبتنى على فرض أمر غير واقع أبدا حيث ان العنب ليس كالقربة- و غيرها- من الأوعية مشتملا على مقدار من الماء حتى يمكن غليانه في جوفه بل العنب- على ما شاهدنا جميع أقسامه- نظير الخيار و البطيخ و الرقى مشتمل على لحم فيه رطوبة و كلما وردت عليه ضغطة خرج منه ماءه و بقيت سفالته. نعم الماء الخارج من العنب أكثر مما يمكن استخراجه من الخيار، و كيف كان فلا ماء في جوف العنب حتى يغلى و قد مر ان الغليان هو القلب و تصاعد النازل و تنازل الصاعد و كيف يتصور هذا في مثل العنب و البطيخ و الخيار و غيرها مما لا يشتمل على الماء في جوفه. ثم على تقدير إمكان ذلك و وقوعه في الخارج- بفرض أمر غير واقع- فهل يحكم بحرمة قبل أن يذهب ثلثاه؟ التحقيق انه لا- وجه للحكم بحرمة، لأن ما دل على حرمة العصير العنبى بعد غليانه انما دل على حرمة مائه الذى خرج منه بعصره أو بغير عصر. و أما ماء العنب في جوفه فحرمة تحتاج إلى دليل، و لم يدلنا دليل على أن ماء العنب إذا غلى في جوفه حرم حتى يذهب ثلثاه.

[عصير التمر و الزبيب]

(١) المصطلح عليهما بالنيذ، فيقال: نيذ الزبيب أو التمر و لا سيما في الأخير، كما ان المصطلح عليه في ماء العنب هو العصير كذا ذكره صاحب الحدائق «قده».

(٢) إذا نبذ الزبيب أو التمر في ماء و أكسبه حلاوة ثم غلى ذلك الماء

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٢٣

.....

بسبب فهل يحكم بحرمة و نجاسته أو انه محكوم بالطهارة و الحل؟ أما النجاسة فظاهرهم الاتفاق على عدمها بعد بطلان التفصيل المتقدم عن ابن حمزة في الوسيلة الذى اختاره شيخنا شيخ الشريعة «قده» حيث ذهب إلى نجاسة العصير فيما إذا غلى بنفسه و عدم ارتفاعها إلا بانقلابه خلا بلا فرق في ذلك بين العصير العنبى و عصيرى التمر و الزبيب. و قد ذكر في الحدائق انى لم أقف على قائل بنجاسة العصير الزببى و نقل التصريح بذلك عن الفاضل السبزوارى (قده) و كيف كان فالظاهر عدم الخلاف في طهارة النيذ أو لو كان هناك خلاف في نجاسة العصير الزببى فهو خلاف جزئى غير معتد به. و أما حرمة فقد وقع الكلام فيها بينهم و ذهب بعضهم الى حرمة و نسب ذلك الى جملة من متأخر المتأخرين.

و المشهور حليته و لتكلم أولا في حكم النبيذ الزببى ثم تتبعه بالتكلم في النبيذ التمرى إن شاء الله. فنقول: الذى يمكن أن يستدل به لحرمة النبيذ الزببى بل لنجاسته أمران: «أحدهما»: الاستصحاب التعليقى بتقريب أن الزبيب حينما كان رطبا و عنبا كان عصيرة إذا غلى يحرم فإذا جففته الشمس أو الهواء و شككنا فى بقاءه على حالته السابقة و عدمه فمقتضى الاستصحاب انه الآن كما كان فيحكم بحرمة مائه على تقدير غليانه بل بنجاسته أيضا إذا قلنا بنجاسة العصير العنبى. و ترد على هذا الاستصحاب المناقشة من جهات: «الاولى»:

ان الاستصحاب دائما- كما مرّ غير مرة- مبتلى بالمعارض فى الأحكام الكلية الإلهية، فلا مورد للاستصحاب فى الأحكام المنجزة فضلا عن الأحكام المعلقة «الثانية»: انه لا- أصل للاستصحاب التعليقى أساسا، و هذا لا- لأن كل شرط يرجع الى الموضوع كما ان كل موضوع يرجع الى الشرط فى القضايا الحقيقية حتى يدعى ان رجوع الشرط الى الموضوع أمر دقى فلسفى، و المدار فى جريان الاستصحاب إنما هو على المفاهيم العرفية المستفاد من القضايا الشرعية

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٢٤

.....

و لا إشكال فى أن الشرط- بمفهومه العرفى المستفاد من الخطاب- يغير الموضوع و حيث ان الموضوع باق بالنظر العرفى فلا مانع من جريان الاستصحاب فى حكمه و ان لم يتحقق شرطه- أعنى الغليان- و ذلك لأن هذه الدعوى و ان كانت صحيحة فى نفسها على ما برهن عليه شيخنا الأستاذ (قده) عن الاستصحابات التعليقية من أساسها إنما هو ما قررناه فى المباحث الأصولية من أن الاحكام الشرعية لها مرحلتان: مرحلة الجعل و مرحلة المجعول، و الشك فى المرحلة الاولى أعنى الشك فى بقاء جعلها و ارتفاعه لا يتحقق إلا بالشك فى نسخها، فإذا شككنا فى نسخ حكم و بقاءه فعلى المسلك المشهور يجرى الاستصحاب فى بقاءه و عدم نسخه و لا يجرى على مسلكنا لما حققناه فى محله. و أما الشك فى الاحكام فى المرحلة الثانية و هى مرحلة المجعول فلا يمكن أن يتحقق إلا بعد فعليتها بتحقق موضوعاتها فى الخارج بما لها من القيود فإذا وجد موضوع حكم و قيوده و شككنا- فى بقاءه و ارتفاعه بعد فعليته فأيا لا كلام فى جريان الاستصحاب فى بقاءه- بناء على القول بجريانه فى الأحكام الكلية الإلهية- و لا معنى للشك فى بقاء الحكم الشرعى و عدمه فى غير هاتين المرحلتين، و حيث أن الشك فى حرمة العصير الزببى على تقدير الغليان لم ينشأ عن الشك فى نسخها للقطع ببقاء جعلها فى الشريعة المقدسة فلا- مجرى فيها للاستصحاب بحسب مرحلة الجعل لعدم الشك على الفرض. كما ان الشك فى حرمة ليس من الشك فى بقاء الحكم بعد فعليته فان العصير العنبى لم يتحقق فى الخارج فى أى زمان حتى يغلى و يتصف بالحرمة الفعلية و يشك فى بقاءه فلا يجرى الاستصحاب فيها بحسب مرحلة المجعول أيضا و عليه فليس لنا حكم شرعى فى هذه الموارد حتى نستصحب عند الشك فى بقاءه. نعم الذى لنا علم بوجوده- بعد ما تحقق العنب فى الخارج

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٢٥

.....

و قبل أن يغلى- إنما هو الملازمة العقلية بين حرمة و غليانه، لأنه بعد العلم بتحقيق أحد جزئى الموضوع للحكم بحرمة العصير يتحقق العلم بالملازمة بين حرمة و وجود جزئه الآخر فيقال انه بحيث إذا غلى يحرم، إلا انه حكم عقلى غير قابل للتعبد ببقاءه بالاستصحاب. «الثالثة»: هب انا بنينا على جريان الاستصحاب فى جميع الأحكام الكلية منجزها و معلقها إلا أن الاخبار الواردة فى المقام كلها أثبتت الحرمة، و كذا النجاسة- على القول بها- على عنوان العصير المتخذ من العنب و لم يترتب على نفس العنب و لا على أمر آخر، و ظاهر أن الزبيب ليس بعصير حتى يقال إذا شككنا فى بقاء حكمه، لجفافه و صيرورته زببيا نستصحب بقاءه لأن مغايرة العصير و الزبيب مما

لا يكاد يخفى على أحد، كما أن النبيذ- أعنى الماء الذى نبذ فيه شىء من الزبيب و اكتسب حلاوته- كذلك لأنه ماء فرات أو بئر أو مطر و إنما جاور الزبيب مقداراً من الزمان و اكتسب حلاوته و لا يصدق عليه العصير العنبى أبداً و مع التعدد و ارتفاع الموضوع المترتب عليه الحكم و الأثر لا مجال لإجراء الاستصحاب بوجه.

نعم لو كان العنب بنفسه موضوعاً للحكم بحرمة أو نجاسته لحكمنا بجريان استصحابهما عند صيرورة العنب زيبياً لأن الجفاف و الرطوبة تعدان من الحالات الطارئة على الموضوع لا من مقوماته فلا نضايق من القول باستصحاب الأحكام المترتبة على نفس العنب عند تبدله بالزبيب كاستصحاب ملكيته و نحوها فالمتحصل ان الاستصحاب التعليقى مما لا أصل له و «ثانيهما»: الروايات حيث استدل لحرمة العصير الزيبى بجملة من الأخبار: «منها»: رواية زيد النرسى فى أصله قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الزبيب يدق و يلقى فى القدر ثم يصب عليه الماء و يوقد تحته فقال: لا تأكله حتى يذهب الثلثان و يبقى الثلث، فان النار قد أصابته، قلت: فالزبيب كما هو فى القدر و يصب عليه الماء ثم يطبخ

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٢٦

.....

و يصفى عنه الماء؟ فقال: كذلك هو سواء إذا أدت الحلاوة إلى الماء فصار حلواً بمنزلة العصير ثم نش من غير أن تصيبه النار فقدم حرم، و كذلك إذا أصابته النار فأغلاه فقد فسد «١» حيث دلت على حرمة العصير الزيبى إذا غلى و لم يذهب ثلثاه. و قد جعلها شيخنا شيخ الشريعة (قده) مؤيدة لما ذهب إليه من التفصيل المتقدم نقله عند الكلام على نجاسة العصير العنبى، و ذلك لتصريحها بأنه إذا نش من غير أن تصيبه النار فقد حرم. و أما إذا غلى بالنار فيفسد حتى يذهب ثلثاه و يبقى ثلثه و حيث أنها لم تقيد الحرمة- فيما إذا غلى بنفسه- بشىء و قد قيدتها بعدم ذهاب الثلثين فيما إذا غلى بالنار فيستفاد منها ان الحرمة فى الصورة الاولى لا ترتفع إلا بالانقلاب. و أما إطلاق ذيلها أعنى قوله و كذلك إذا أصابته النار فأغلاه فقد فسد- من غير ان تقيد فسادها بشىء- فهو من جهة وضوح حكمه و غايته فى صدر الرواية. هذا و لقد جاءت الرواية فى جملة من كتب فقهائنا كالجواهر و الحقائق، و مصباح الفقيه، و طهارة شيخنا الأنصارى (قده) و غيرها على كيفية أخرى حيث رووا عن الصادق عليه السلام فى الزبيب يدق و يلقى فى القدر و يصب عليه الماء فقال: حرام حتى يذهب الثلثان «إلا أن يذهب ثلثاه» قلت الزبيب كما هو يلقى فى القدر قال: هو كذلك سواء إذا أدت الحلاوة إلى الماء فقد فسد كلما غلى بنفسه أو بالماء أو بالنار فقد حرم حتى يذهب ثلثاه «إلا أن يذهب ثلثاه» و قد أسندت الرواية فى جملة منها الى كل من زيد الزراد و زيد النرسى كما ان الرواية تختلف عن سابقتها من وجوه عمدتها اشتمال الرواية الثانية على التسوية بين قسمي الغليان أعنى الغليان بالنار و الغليان بنفسه لدلالاتها على أن الحرمة فى كلا القسمين مغيبة بذهاب الثلثين و عليها لا يبقى لتأييد شيخنا شيخ الشريعة (قده) على تفصيله

(١) المروية فى ب ٢ من أبواب الأشربة المحرمة من مستدرک الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٢٧

.....

بهذه الرواية مجال هذا إلا ان العلامة المجلسى فى أطحمة البحار و شيخنا النورى فى مستدرکة نقل الرواية كما نقلناه أولاً و صرح فى المستدرک بوقوع التحريف و التصحيف فى الرواية و قواه شيخنا شيخ الشريعة فى رسالته و قال ان أول من وقع فى تلك الورطة الموحشة هو الشيخ سليمان الماحوزى البحرانى و تبعه من تبعه من غير مراجعة إلى أصل زيد النرسى. كما ان الرواية مختصة بزید

المذكور و ليس في أصل زيد الزراد منها عين و لا أثر، فاسنادها إليه خطأ. و كيف كان فقد استدل بها على حرمة العصير الزببى عند غليانه قبل ان يذهب ثلثاه.

و الصحيح ان الرواية غير سالحة للاستدلال بها على هذا المدعى و لا لأن يؤتى بها مؤيدة للتفصيل المتقدم نقله، و ذلك لضعف سندها فان زيدا النرسى لم يوثقه أرباب الرجال و لم ينصوا فى حقه بقدرح و لا بمدح. على انا لو أغمضنا عن ذلك- و بنينا على جواز الاعتماد على روايته نظرا الى ان الراوى عن زيد النرسى هو ابن أبى عمير و هو ممن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه فأيا لا يمكننا الاعتماد على روايته هذه، إذ لم تثبت صحة أصله و كتابه الذى أسندوا الرواية إليه، لأن الصدوق و شيخه- محمد بن الحسن بن الوليد- قد ضعفا هذا الكتاب و قالوا انه موضوع وضعه محمد بن موسى الهمداني.

و المجلسى (قده) انما رواها عن نسخة عتيقة وجدها بخط الشيخ منصور بن الحسن الآبى، و لم يصله الكتاب بإسناد متصل صحيح، و لم ينقل طريقه إلينا على تقدير ان الكتاب وصله بإسناد معتبر فلا ندرى أن الواسطة أى شخص و لعله وضاع أو مجهول، و أما الاخبار المروية- فى غير تلك النسخة كتفسير على بن إبراهيم القمى، و كامل الزيارة، و عدة الداعى و غيرها عن زيد النرسى بواسطة ابن أبى عمير- فلا يدل وجدانها فى تلك النسخة على انها كتاب زيد المذكور و أصله، و ذلك لأننا نحتمل أن تكون النسخة موضوعة التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٢٨

.....

و انما أدرج فيها هذه الاخبار المنقولة فى غيرها تهيئة للمدعى و إبهاما على انها كتاب زيد و أصله، و على الجملة انا لا نقطع و لا نطمئن بان النسخة المذكورة كتاب زيد كما نطمئن بان الكافى للكلىنى و التهذيب للشيخ و الوسائل للحر العاملى قدس الله أسرارهم. و الذى يؤيد ذلك ان شيخنا الحر العاملى لم ينقل عن تلك النسخة فى وسائله، مع انها كانت موجودة عنده بخطه على ما اعترف به شيخنا شيخ الشريعة (قده) بل ذكر- على ما بيالى- ان النسخة التى كانت عنده منقولة عن خط شيخنا الحر العاملى بواسطة، و ليس ذلك إلا من جهة عدم صحة إسناد النسخة الى زيد أو عدم ثبوته. و بعد هذا كله لا يبقى للرواية المذكورة وثوق و لا اعتبار فلا يمكننا الاعتماد عليها فى شىء من المقامات و «منها»: رواية على بن جعفر عن أخيه موسى أبى الحسن- ع- قال:

سألته عن الزبيب هل يصلح أن يطبخ حتى يخرج طعمه ثم يؤخذ الماء فيطبخ حتى يذهب ثلثاه و يبقى ثلثه ثم يرفع فيشرب منه السنة؟ فقال: لا بأس به «١» حيث نفت البأس عن العصير لزببى فيما إذا ذهب عنه ثلثاه و لم تنف البأس عنه قبل ذهابهما. و فيه: ان نفيه عليه السلام البأس عن العصير الزببى عند ذهاب ثلثيه لم يظهر انه من أجل حرمة قبل ذهابهما و نجاسته فلا بأس بشربه بعده لحليته و طهارته أو أنه مستند إلى أمر آخر- مع الحكم بحلية العصير و طهارته قبل ذهاب الثلثين و بعده- و هو أن العصير لو بقى سنه من غير ذهاب ثلثيه نش من قبل نفسه و حرم فلا يمكن إبقاؤه للشرب منه سنه إلا ان يذهب ثلثاه نعم لا بأس بإبقائه سنه بعد ذهابهما فلا دلالة لها على حرمة قبل ذهابهما و لا على نجاسته و هذا الاحتمال من القوة بمكان و «ظنى» ان العصير بجميع أقسامه يشتمل على المادة «الألكلية» التى هى الموجبة للإسكار- على تقدير

(١) المروية فى ب ٨ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٢٩

.....

نضجه- و مع الغليان- الى أن يذهب ثلثاه- ترتفع عنه المادة المسببة للإسكار فلا يعرضه الشيش و ان بقى سنه أو سنتين أو أكثر و لا

ينقلب مسكرا بإبقائه و من هنا ترى أن الدبس في بعض البيوت و الدكاكين يبقى سنه بل سنتين من غير أن يعرضه الشيش. و هذا بخلاف ما إذا لم يذهب ثلثاه، لأنه إذا بقي مدة و وصلت حرارته إلى مرتبة نضج المادة «الألكلية» فلا محالة ينش و به يسقط عن قابلية الانتفاع به و لعله السر في نفيه عليه السلام البأس في الرواية عن إبقاء العصير إلى سنه إذا ذهب عنه ثلثاه، و مع هذا الاحتمال كيف يمكن الاستدلال بها على حرمة عصير الزبيب إذا غلى قبل ذهاب ثلثيه و «منها»:

موثقة عمار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سئل عن الزبيب كيف يحل طبخه حتى يشرب حالاً؟ قال: تأخذ ربعاً من زبيب فتتقيه ثم تطرح عليه اثني عشر رطلاً من ماء ثم تنقيه ليله فإذا كان من غد نزعت سلافته ثم تصب عليه من الماء بقدر ما يغمره ثم تغليه بالنار غليته ثم تنزع ماءه فتصبه على الأول ثم تطرحه في إناء واحد ثم توقد تحته النار حتى يذهب ثلثاه و يبقى ثلثه و تحته النار .. «١» و «منها»: روايته الأخرى المتقدمة «٢» و الظاهر وحدة الروايتين و انما وقع الاختلاف في نقلها و يكشف عن ذلك اتحاد روايتهما إلى عمرو بن سعيد فان من البعيد أن يسأل شخص واحد عن مسألة واحدة مرتين و يرويها كذلك و كيف كان لا مجال للاستدلال بهما على حرمة عصير الزبيب بعد غليانه للقطع بعدم مدخلية مجموع القيود الواردة فيهما في حليته بحيث تنتفى إذا انتفى بعض تلك القيود التي منها قوله عليه السلام فروقه. أي صفة فلا يستفاد منهما حرمة العصير بمجرد غليانه و لعل السر فيما اعتبره من القيود

(١) المروية في ب ٥ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

(٢) المتقدمة في ص ١١٥

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٣٠

.....

التي منها ذهاب الثلثين هو ان لا يطرأ الفساد على العصير بنشيشه- بعد ما مضى عليه زمان- الذي يوجب حرمة و سقوطه عن القابلية للانتفاع به كما أشير إلى ذلك في ذيل الرواية بقوله عليه السلام فإن أحببت أن يطول مكثه عندك فروقه. □
و يؤيده ما ورد في رواية إسماعيل بن الفضل الهاشمي «١» من قوله «و هو شراب طيب لا يتغير إذا بقي إن شاء الله. نعم جاءت حرمة النبيذ الذي فيه القعوة أو العكر في جملة من الأخبار «٢» إلا أنها أيضاً لا تدل على حرمة بمجرد الغليان حيث ان القعوة- كما في نفس تلك الروايات- و كذلك العكر عبارة عن ثقل التمر يضرب به الإناء حتى يهدر النبيذ فيغلي أو أنها حب يؤتى به من البصرة فيلقى في النبيذ حتى يغلي «و ان لم يظهر انه أي حب» فلعل الوجه في نفيه عما كان مشتتاً على القعوة من النبيذ إنما هو صيرورته مسكراً بسببها بحيث لو لا- ما فيه من القعوة و العكر لم يكن يتحقق فيه صفة الإسكار بوجه فهما مادتان للمسكرك في الحقيقة، كما ان مادة الجبن كذلك حيث انه لولاها لم يوجد الجبن، و يدلنا على ذلك ما ورد في بعض الروايات: «شه شه تلك الخمرة المنتنة» بعد قول السائل: إنا ننبذه فنطرح فيه العكر و ما سوى ذلك «٣» و عليه فلا مجال للاستدلال بهذه الأخبار على حرمة النبيذ بعد غليانه فيما إذا لم يوجب الإسكار. هذا و قد يستدل في المقام بحسنه عبد الله ابن سنان كل عصير أصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه و يبقى ثلثه «٤» نظراً إلى أن عموم قوله كل عصير .. شامل لعصير الزبيب أيضاً فإذا أصابته

(١) المروية في ب ٥ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

(٢) راجع ب ٢٤ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

(٣) رواه في الوسائل في ب ٢ من أبواب الماء المضاف عن الكلبي النسابة.

(٤) المتقدمة في ص ١١٣

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٣١

.....

النار فلا- محالة يحكم بحرمة. ولا- يخفى ما في هذا الاستدلال من المناقشة أما «أولا»: فلان الظاهر المنسب إلى الأذهان من لفظة «العصير» بحسب العرف و اللغة إنما هو الرطوبة المتكونة في ما يعصر من الأشياء- كالبرتقان و العنب و نحوهما- فيما إذا استخرجت بعصره فيقال هذا المائع عصير العنب أو البرتقان و هكذا نعم ذكر صاحب الحقائق ان العصير اسم مختص بماء العنب و لا يعم غيره و لعل مراده ان العصير الوارد في روايات المسألة مختص بماء العنب و أما بحسب اللغة فقد عرفت انه اسم للماء المتحصل من مثل البرتقان و غيره مما هو مشتمل على رطوبة متكونة في جوفه. و من الظاهر ان الزبيب غير مشتمل على رطوبة متكونة في جوفه حتى تستخرج بعصره و يصدق عليها عنوان العصير. و مجرد صب الماء عليه خارجا لا يصح إطلاق العصير عليه فان له اسما آخر «فتارة» يعبر عنه بالنيذ باعتبار ما نبذ من الزبيب في الماء و «أخرى» بالمريس باعتبار ذلك و «ثالثة» بالنقيع باعتبار تصفيته و أما عنوان العصير فلا- يطلق عليه أبدا و أما «ثانيا»: فلأن الاستدلال بعموم الحديث في المقام مستلزم لتخصيص الأكثر المستهجن فيلزم أن يقال: كل عصير أصابته النار فقد حرم إلا عصير البرتقان و الليمون و الرمان و البطيخ و عصير كل شيء سوى عصير العنب و الزبيب و هو من الاستهجان بمكان فلا مناص من حمل الحسنه على معنى آخر لا يلزمه هذا المحذور. و بما ان المراد بالعصير في الرواية لم يظهر انه أى فرد و انه خصوص العصير العنبى أو الأعم منه و من عصير الزبيب، و لم يمكن ارادة جميع أفراده و مصاديقه فلا- يمكننا الحكم بشمولها للمقام.

و عليه فالصحيح ان العصير الزببى مطلقا لا نجاسة و لا حرمة فيه سواء غلى أم لم يغل. إلا ان الاحتياط بالاجتناب عن شربه- إذا غلى قبل ذهاب ثلثيه- حسن على كل حال. و أما العصير التمرى فالحلية فيه- كطهارته- أظهر،

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٣٢

(مسألة ٢) إذا صار العصير دبسا بعد الغليان: قبل أن يذهب ثلثاه (١) فالأحوط حرمة، و ان كان لحيته وجه، و على هذا فإذا استلزم ذهاب ثلثيه احتراقه، فالأولى أن يصب عليه مقدار من الماء،

حيث لم ترد نجاسته و لا حرمة في شيء من الاخبار سوى ما تقدم من مثل قوله عليه السلام كل عصير أصابته النار .. و ما ورد في حرمة النيذ الذى فيه القعوة أو العكر و غيره مما سردناه في عصير الزبيب كما أسلفنا هناك الجواب عنها بأجمعها و قلنا انه لا دلالة لها على حرمة العصير إلا أن يكون مسكرا لنشه بنفسه هذا مضافا إلى جملة من الروايات الواردة في دوران الحرمة مدار وصف الإسكار و أحسنها صحيحتان: إحداهما صحيحة معاوية بن وهب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام إن رجلا من بنى عمى و هو من صلحاء مواليك يأمرنى أن أسألك عن النيذ و أصفه لك فقال: أنا أصف لك: قال رسول الله صلى الله عليه و آله:

كل مسكر حرام .. (١) و ثانيتهما صحيحة صفوان الجمال قال: كنت مبتلى بالنيذ معجبا به فقلت لأبي عبد الله عليه السلام أصف لك النيذ؟ فقال: بل أنا أصفه لك: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: كل مسكر حرام .. (٢) و فى بعض الأخبار بعد ما سأله صلى الله عليه و آله عن النيذ و أطالوا فى وصفه: يا هذا قد أكثرت على أفسكر؟ قال: نعم، قال: كل مسكر حرام (٣) الى غير ذلك من الأخبار فالتحصّل ان العصير زبيبا كان أم تمرىا طاهر محلل قبل غليانه و بعده ما دام غير مسكر و انما يحرم شربه إذا كان موجبا للإسكار و ان كان الأحوط الاجتناب.

(١) لكثرة مادته الحلوية فهل يحكم بحليته و طهارته- إذا قلنا بنجاسة

(١) المرويتان في ب ١٧ من أبواب الأشرطة المحرمة من الوسائل.

(٢) المرويتان في ب ١٧ من أبواب الأشرطة المحرمة من الوسائل.

(٣) ورد في رواية «وفد اليمن» المروية في ب ٢٤ من أبواب الأشرطة المحرمة من الوسائل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٣٣

.....

العصير العنبى حينئذ- أو انه باق على حرمة و نجاسته و لا رافع لهما سوى ذهاب الثلثين المفروض عدمه فى المقام؟ الوجوه المحتملة فى إثبات حليته ثلاثة:

«الأول»: أن الحرمة انما كانت متعلقة فى الاخبار المتقدمة على شرب العصير كقوله عليه السلام تشرب ما لم يغل فإذا غلا فلا تشربه
«١» فموضوع الحرمة هو المشروب فإذا فرضنا انه صار مأكولا- كالدبس مثلا- فقد ارتفع موضوع الحرمة و تبدل أمرا آخر لا يتحقق فيه شرب العصير فلا محالة يحكم بحليته.

هذه الدعوى و إن كانت جارية فى بعض الروايات كما عرفت إلا انها لا تتأتى فى أكثرها لأن الموضوع للحرمة فيها نفس العصير كما فى حسنة عبد الله بن سنان المتقدمة و من الظاهر ان إطلاقها يشمل ما إذا صار العصير دبسا حيث دلت على ان كل عصير أصابته النار فقد حرم سواء أصار دبسا بعد ذلك أم لم يصبر. «الثانى»: ان الغاية المقصودة من ذهاب الثلثين متحققه عند صيرورة العصير دبسا و مع حصول الغاية و الغرض بذلك لا وجه للحكم بحرمة.

و لا يخفى ان هذه الدعوى جزافية بحتة، إذ من أخبرنا بما هو الغاية المقصودة من ذهاب الثلثين فى العصير؟ حتى نرى أنها حاصله فى المقام عند صيرورته دبسا أو غير حاصله «الثالث»: ما عن الشهيد الثانى (قده) من أن العصير إذا صار دبسا فقد انقلب من حال إلى حال و الانقلاب من أحد موجبات الطهارة و الحل كما فى انقلاب الخمر و العصير خلا. و فيه ان الانقلاب غير الاستحالة و الاستهلاك إذ الاستحالة عبارة عن انعدام شىء و وجود شىء آخر عقلا- و عرفا و إما بحسب العرف فقط و من هنا لا يصح ان يطلق المطهر على الاستحالة إلا على وجه المسامحة لأن ما هو الموضوع للحكم بالنجاسة قد زال و أما ما وجد فهو موضوع جديد فارتفاع النجاسة و غيرها من أحكامه مستند الى ارتفاعه

(١) و هو خبر حماد المتقدم نقله فى ص ١١٢

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٣٤

.....

بنفسه و انعدامه بصورته، لأن شئىة الشىء إنما هى بصورته النوعية و الاستحالة هى انعدام صورة نوعية و وجود صورة أخرى عقلا و عرفا و إما بالنظر العرفى فحسب لوضوح أن الصور النوعية العرفية هى الموضوع للأحكام الشرعية فى أدلتها و مع ارتفاع موضوع الحكم و انعدامه لا موضوع ليطرأ عليه حكمه.

و أما القدر المشترك بين الصورتين النوعيتين المعبر عنه بالهولى عند الفلاسفة فلا- حكم له فى الشريعة المقدسة لاشترائه بين

موجودات العالم بأسرها- مثلا- إذا استحال كلب ملحا أو الخشبة المتنجسة رمادا ترتفع عنهما نجاستهما لانعدام موضوعها لأن الموجود غير المنعدم على الفرض و هذا بخلاف الانقلاب لأنه عبارة عن تبدل وصف بوصف آخر كتبدل الحنطة خبزا من دون تبدل في الصور النوعية بوجه حيث ان الخبز و الدقيق عين الحنطة و انما الاختلاف في الأوصاف و لم يدلنا دليل على ان الانقلاب موجب للطهارة أو الحلية نعم خرجنا عن ذلك في خصوص الانقلاب خلا بالنص و لا يمكننا التعدي عن مورده الى غيره و من هنا إذا تنجس العصير بسبب آخر غير غليانه بأن قطرت عليه قطرة بول أو غيره ثم انقلبت دبسا- مثلا- فلا نظن ان يلتزم الشهيد (قده) بطهارته بدعوى الانقلاب، و عليه فالصحيح ان الحرمة الطارئة على العصير بغليانه لا ترتفع إلا بذهاب ثلثيه فإذا فرضنا انه انقلب دبسا لشدة حلاوته- كما يتفق في بعض البلاد- فلا مناص من الحكم بحرمة إلا ان يصب عليه مقدار من الماء فيغلي فإذا ذهب ثلثاه نحكم بحليته حيث لا يفرق في ارتفاع الحرمة بذهاب الثلثين بين غليان العصير في نفسه و بين غليانه بالماء الخارجى المصوب عليه فإذا فرضنا ان العصير عشرة «كيلوات» و قد أغلى و صار دبسا بعد ذهاب نصفه بالغليان فلا مانع من أن يصب عليه الماء بمقدار خمسة «كيلوات» أخر حتى إذا غلى و ذهب منه نصفه- و هو خمسة «كيلوات»- يحكم بحليته لأن الباقي ثلث

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٣٥

فإذا ذهب ثلثاه حل بلا إشكال.

(مسألة ٣) يجوز أكل الزبيب، و الكشمش، و التمر في الأمراق و الطبيخ (١) و ان غلت، فيجوز أكلها بأي كيفية كانت على الأقوى.

المجموع المركب من الماء و العصير.

(١) إذا طبخ الزبيب أو التمر في المرق أو غيره فحرمة على تقدير الغليان و عدمها مبتنيان على ما قدمناه في المسألة السابقة: فإن قلنا بعدم حرمة العصير زبيبا كان أم تمريا كما قلنا به فلا ينبغي الإشكال في جواز أكلهما في الطبيخ و الأمراق غلى بالماء أو الدهن أم لم يغل. و اما إذا قلنا بحرمة عصيرهما إلحاقا له بالعصير العنبى في المرق أو فى غيره فلا كلام أيضا فى حلية أكلهما. و قد قدمنا ان الغليان هو القلب و هو تنازل الأجزاء و تصاعدها و ذكرنا انه لا يتحقق فى غير المائعات كالعنب و التمر و الزبيب. و أما إذا فرض غليانهما و لو بالماء أو الدهن و فرضنا صدق عنوان العصير و لو مع المقدار القليل مما حولهما من الدهن و المرق فأیضا لا نلتزم بحرمة أكلهما فى الأغذية و ذلك لأن المحرم حينئذ انما هو المقدار القليل الذى فى حولهما إلا انه لما كان مستهلكا فى بقية المرق و الطبيخ جاز أكله لانعدام موضوع الحرمة عرفا فحاله حال الدم المتخلف فى اللحم حيث انه ظاهر محرم اكله و لكنه إذا طبخ مع اللحم و استهلك فى ضمنه يحكم بجواز أكله بالاستهلاك هذا كله فيما إذا قلنا بطهارة عصيرى التمر و الزبيب و أما إذا قلنا بنجاستهما إلحاقا لهما بالعصير العنبى- عند القائلين بنجاسته- فلا مانع أيضا من أكلهما فى الأغذية و الأطعمة إذا لم يعرض عليهما الغليان. و أما إذا غليا فيحكم بنجاسة ما حولهما و لو بمقدار قليل و مع تنجس شىء من المرق يتنجس الجميع

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٣٦

(العاشر): الفقاع (١)

فلا محالة يحرم أكلهما مع المرق و الطبيخ و لا ينعف حينئذ استهلاك ذلك المقدار النجس القليل فى بقية أجزاء الطبيخ لأنه ينجس البقية بمجرد ملاقاتها نظير ما إذا أصابته قطرة دم أو بول لأنها ينجس جميع المرق و شبهه و ان كانت مستهلكة فى ضمن المرق فتحصل ان المسألة تبتنى على المسألة المتقدمة و حيث انا نفينا هناك حرمة عصيرى التمر و الزبيب فضلا عن نجاستهما فلا نرى مانعا من أكلهما فى الطبيخ و المرق و كذلك الحال فى العنب لأننا و ان قلنا بحرمة عصيره إلا أنا أنكرنا نجاسته و قد عرفت ان الحرمة غير مانعة عن جواز أكله فى الأطعمة و الأمراق ما دام لم تطرأ عليه صفة الإسكار فيما إذا كان بمقدار يستهلك فى بقية الطبيخ و المرق.

[العاشر: الفقاع]

(١) لا إشكال في نجاسة الفقاع في الشريعة المقدسة - كحرمته - بل الظاهر انها اتفاقية بين أصحابنا القائلين بنجاسة الخمر، و تدل على نجاسته الأخبار المستفيضة «منها»: مكاتبه ابن فضال قال: كتبت الى أبي الحسن عليه السلام أسأله عن الفقاع فقال: هو الخمر و فيه حد شارب الخمر «١» و «منها»:

□
موثقة عمار قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الفقاع فقال: هو خمر «٢» الى غير ذلك من الاخبار، حيث اشتملت على ان الفقاع خمر و ورد في بعضها انه خمر مجهول «٣» و هذا إما لأجل أن الفقاع خمر حقيقة و ان كان إسكاره ضعيفا بحيث لا يسكر إلا بشرب مقدار كثير منه، و عن بعض أهل الخبرة و الاطلاع أن المادة «الألكلية» - التي تدور عليها رحي الإسكار - في

(١) المرويتان في ب ٢٧ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

(٢) المرويتان في ب ٢٧ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

(٣) كما في موثقة ابن فضال و رواية أبي جميلة المرويتين في ب ٢٧ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٣٧

و هو شراب متخذ من الشعير (١) على وجه مخصوص، و يقال: إن فيه سكرًا خفياً، و إذا كان متخذًا من غير الشعير فلا حرمة، و لا نجاسة، إلا إذا كان مسكرًا.

العرق بأقسامه إنما هي بنسبة الواحد إلى اثنين فنصفه الآخر خليط و مزيج و أما في الخمر بأقسامها فهي بنسبة الواحد إلى خمس، و في الفقاع بنسبة الواحد الى خمسين. و حيث انه خمر حقيقة حكم بنجاسته و حرمة، و يدل عليه قوله عليه السلام انه خمر مجهول - كما مر - و قوله: انه خمره استصغرها الناس «١».

و إما من جهة ان الفقاع و ان لم يكن خمرًا حقيقة إلا - أن الشارع نزل منزله الخمر في جميع ما كان يترتب عليها من أحكامها فهو تنزيل موضوعي. و كيف كان فلا - إشكال في ان حكمه حكم الخمر بعينها، و إنما الكلام في تعيين موضوعه و تحقيق ان الفقاع أى شىء و اليه أشار الماتن بقوله: و هو شراب متخذ من الشعير.

(١) وقع الكلام بينهم في أن الفقاع ما هو؟ فذهب بعضهم إلى أنه شراب يتخذ من ماء الشعير، و عن آخر ان الفقاع و ان كان بحسب القديم و الغالب يتخذ من ماء الشعير إلا انه الآن قد يتخذ من الزبيب، و قيل ان إطلاقه على الأعم لعله اصطلاح حدث في خصوص الشام و عليه فلا بد من النظر الى ان ما نحكم بنجاسته و حرمة هل هو خصوص ما اتخذ من ماء الشعير أو أن كل شىء صدق عليه انه فقاع محكوم بنجاسته و حرمة و ان اتخذ من غيره؟

الصحيح الاقتصار في الحكم بهما على خصوص ما اتخذ من ماء الشعير، و ذلك لأنهم بعد اتفاقهم على ان الشراب المتخذ من ماء الشعير فقاع حقيقة اختلفوا في ان المتخذ من غيره أيضا، كذلك أو انه خارج عن حقيقته فهو من الاختلاف

(١) رواه في الوسائل عن الوشاء في ب ٢٨ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٣٨

.....

في سعة الموضوع و ضيقه، و لا- مناص معه من الاكتفاء بالمقدار المتيقن- و هو المتخذ من ماء الشعير- كما هو الحال في جميع الموارد التي يدور فيها الأمر بين الأقل و الأ-كثر و ذلك للشك في أن المتخذ من غيره أيضا من الفقاع حقيقة أو أن المراد به في زمانهم-ع- و بلدهم إنما هو خصوص المتخذ من ماء الشعير، حيث ان إطلاقه على الأعم في غير زمانهم أو في غير بلادهم- كالشام- مما لا يكاد يجدى في الحكم بحرمة و نجاسته إذ المدار فيهما على ما يطلق عليه الفقاع في عصرهم و بلدهم و حيث انه مشكوك السعة و الضيق فيرجع في غير المورد المتيقن إلى أصالة الطهارة و الحل، فالمتحصل ان المانع إذا كان مسكرا فلا إشكال في حرمة كما يحكم بنجاسته- ان تم ما استدل به على نجاسة مطلق المسكر- و أما إذا لم يكن مسكرا فالحكم بنجاسته و حرمة يحتاج الى دليل و هو إنما قام عليهما في الشراب المتخذ من الشعير، فيرجع في المتخذ من غيره الى مقتضى الأصول. «بقي الكلام في شيء» و هو انه هل تتوقف نجاسة الفقاع و حرمة على غليانه و نشيشه أو يكفي فيهما مجرد صدق عنوانه؟ كما هو مقتضى إطلاق الفتاوى و أغلب النصوص فقد يقال بالأول و ان حكمهم بحرمة الفقاع و نجاسته على الإطلاق إنما هو بملاحظة أن الغليان و النشيش معتبران في تحقق مفهومه، لأن الفقاع من فقاعه، فلا يكون فقاعا حقيقة إلا إذا نش و ارتفع في رأسه الزبد. و هذا هو الصحيح لصحيحة محمد بن أبي عمير عن مرزم قال: كان يعمل لأبي الحسن عليه السلام الفقاع في منزله، قال ابن أبي عمير:

و لم يعمل فقاع يغلى «١» حيث دلت على أن المحرم من الفقاع هو الذي يغلى و ينش، و إلا لم يكن وجه لعمله في منزل أبي الحسن عليه السلام و تفسير ابن أبي عمير بأنه لم يعمل فقاع يغلى.

(١) المروية في ب ٣٩ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٣٩

(مسألة ٤) ماء الشعير الذي يستعمله الأطباء في معالجاتهم ليس من الفقاع فهو طاهر حلال (١).

(الحادى عشر): عرق الجنب من الحرام (٢)

(١) و ذلك لأن ما يستعمله الأطباء في معالجاتهم إنما هو الماء الذي يلقي على الشعير ثم يطبخ معه و يؤخذ عنه ثانيا فيشرب و لا دليل على حرمة و نجاسته إذ الفقاع و إن أطلق عليه ماء الشعير إلا انه ليس كل ما صدن عليه ماء الشعير محكوما بنجاسته و حرمة و انما المحرم و النجس منه هو الذي يطبخونه على كيفية مخصوصة يعرفها أهله.

[الحادى عشر: عرق الجنب من الحرام]

إشارة

(٢) وقع الخلاف في نجاسة عرق الجنب من الحرام و طهارته، فعن الصدوقين و الشيخين و غيرهم القول بنجاسته بل عن الأمامي: ان من دين الإمامية الإقرار بنجاسته. و ظاهره ان النجاسة اجماعية عندنا. و عن الحلبي (قده) دعوى الإجماع على طهارته، و ان من قال بنجاسته في كتاب رجع عنه في كتاب آخر. و استدلل للقول بنجاسته بأمر: «الأول»: ما نقله المجلسي في البحار من كتاب المناقب لابن شهر آشوب نقلا- عن كتاب المعتمد في الأصول قال: قال: على بن مهزيار وردت العسكر عليه السلام و أنا شاك في الإمامة فرأيت السلطان قد خرج إلى الصيد في يوم من الربيع إلا أنه صائف و الناس عليهم ثياب الصيف و على أبي الحسن عليه السلام لباد و على فرسه تجفاف لبود و قد عقد ذنب فرسه و الناس يتعجبون عنه و يقولون: ألا ترون إلى هذا المدني و ما قد فعل بنفسه؟ فقلت في

نفسى لو كان هذا إماما ما فعل هذا، فلما خرج الناس إلى الصحراء لم يلبثوا إلا ان ارتفعت سحابة عظيمة هطلت فلم يبق أحد إلا ابتل حتى غرق بالمطر و عاد عليه السلام و هو سالم من جميعه، فقلت فى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٤٠

.....

نفسى يوشك أن يكون هو الامام، ثم قلت أريد أن أسأله عن الجنب إذا عرق فى الثوب فقلت فى نفسى ان كشف وجهه فهو الامام فلما قرب منى كشف وجهه ثم قال: ان كان عرق الجنب فى الثوب و جنبته من حرام لا يجوز الصلاة فيه. و ان كانت جنبته من حلال فلا بأس فلم يبق فى نفسى بعد ذلك شبهة «١». «الثانى»: ما رواه إدريس بن داود أو يزيد الكفرثوثى انه كان يقول بالوقف فدخل سر من رأى فى عهد أبى الحسن عليه السلام فأراد أن يسأله عن الثوب الذى يعرق فيه الجنب أ يصلى فيه؟ فبينما هو قائم فى طاق باب الانتظار إذ حركه أبو الحسن عليه السلام بمقرعة و قال مبتدأ: ان كان من حلال فصل فيه، و ان كان من حرام فلا- تصل فيه «٢». «الثالث»: رواية الفقه الرضوى إن عرقت فى ثوبك و أنت جنب و كانت الجنبه من الحلال فتجوز الصلاة فيه و ان كانت حراما فلا تجوز الصلاة فيه حتى يغسل «٣» و هذه الرواية و ان كانت بحسب الدلالة ظاهرة حيث انه عليه السلام جعل الحكم بعدم جواز الصلاة فيما أصابه عرق الجنب من الحرام مغيبى بغسله و لم يجعل غايته الزوال و «توضيحه» ان الثوب الذى أصابه عرق الجنب لم يسقط عن قابلية الصلاة فيه الى الأبد بضرورة الفقه بل بالضرورة الارتكازية، فيرتفع المنع عن الصلاة فى مثله بأحد أمرين لا محالة، فإن المنع إذا كان مستندا إلى نجاسة عرق الجنب من الحرام فيرتفع بغسله.

و ان كان مستندا إلى مانعية العرق عن الصلاة فى نفسه- و لو مع القول بطهارته نظير أجزاء ما لا- يؤكل لحمه حيث انها مانعة عن الصلاة و ان كانت طاهرة كما فى بواق الهرة مثلا- فترتفع مانعيته بزواله كازالته بالنفط أو

(١) البحار ج ١٢ ص ١٣٩

(٢) المروية فى ب ٢٧ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٣) ص ٤ السطر ١٨

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٤١

.....

«البانزين» أو بغيرهما إلا انه عليه السلام لما جعل منعه عن الصلاة فيه مغيبى بغسله و لم يجعل غايته الزوال كشف ذلك عن نجاسة عرق الجنب من الحرام. إلا- انها لا يتم بحسب السند، فان الفقه الرضوى لم يثبت كونه رواية فضلا عن ان تكون معتبرة. و أما الرواية الاولى و الثانية فهما أيضا ضعيفتان. أما بحسب السند فلان حال إسنادهما غير واضح حيث لم يذكر السند فيهما بتمامه و دعوى انجبارهما بشهرة الفتوى بمضمونهما بين القدماء. مدفوعة صغرى و كبرى. أما بحسب الكبرى فلما مر غير مرة من أن الشهرة لا يمكن أن تكون جابرة لضعف الرواية كما ان إعراضهم عن رواية لا يكون كاسرا لاعتبارها. و أما بحسب الصغرى فلما قدمنا نقله عن الحلبي (قده)- و هو من الاعلام المحققين- من أن من ذهب الى نجاسة عرق الجنب من الحرام فى كتاب ذهب الى طهارته فى كتاب آخر.

فالمشهور حينئذ هو طهارة العرق دون نجاسته فكيف يتوهم انهم اعتمدوا فى الحكم بنجاسته الى هاتين الروايتين، على ان اشتها الفتوى بنجاسته- لو سلم- أيضا لا يكاد يجدى فى المقام لأن الشهرة التى يدعى انها جابرة أو كاسرة إنما هى الشهرة فى مقابل النادر لا الشهرة فى مقابل شهرة أخرى مثلها- كما فى المقام.

و أما بحسب الدلالة فلان الروايتين إنما تدلان على المنع من الصلاة في ثوب أصابه عرق الجنب من الحرام و لا دلالة له على نجاسته لأنه لازم أعم للنجاسة كما مر، و مما يبعد نجاسة عرق الجنب من الحرام أو مانعيته عن الصلاة ان السؤال في الأخبار المتقدمة إنما هو من عرق الجنب و لم يقع السؤال من عرق الجنب من الحرام و هذا كاشف عن عدم معهودية نجاسته الى زمان العسكري عليه السلام و التفصيل في نجاسته أو مانعيته بين كون الجنابة من الحلال و بين كونها من الحرام إنما صدر منه عليه السلام مع ان من البعيد أن تخفى نجاسته أو مانعيته عند المسلمين إلى عصر العسكري عليه السلام لكثرة ابتلائهم به في تلك الأزمنة لكثرة الفجرة من السلاطين و الأمراء

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٤٢

.....

و بالأخص إذا عمنا الحرام إلى الحرام بالعرض كوطء الزوجة أيام حيضها أو في نهار شهر رمضان. كيف و قد ورد في جملة من الاخبار عدم البأس بعرق الجنب و ان الثوب و العرق لا يجنبان «١» فلو كان عرق الجنب من الحرام نجسا أو مانعا عن الصلاة لورد ما يدلنا على نجاسته أو مانعيته إلى زمان العسكري عليه السلام فمن هذا كله يظهر انه لا مناص من حمل الأخبار المانعة على التنزه و الكراهة لاستقذار عرق الجنب من الحرام و بهذا المقدار أيضا تثبت كرامته عليه السلام و إعجازه حيث أجاب عما في ضمير السائل من غير أن يسبقه بالسؤال «بقي الكلام» في مرسله الشيخ (قده) في مبسوطه حيث قال في محكي كلامه:

و إن كانت الجنابة من حرام و جب غسل ما عرق فيه على ما رواه بعض أصحابنا.

فالكلام في أن ما رواه ذلك البعض أي رواية. و الظاهر انه أراد بذلك رواية علي بن الحكم عن رجل عن أبي الحسن عليه السلام قال: لا تغتسل من غسله ماء الحمام، فإنه يغتسل فيه من الزنا، و يغتسل فيه ولد الزنا، و الناصب لنا أهل البيت و هو شرهم «٢» و ذلك لأنه ان كانت هناك رواية أخرى دالة على نجاسة عرق الجنب من الحرام لنقلها نفس الشيخ في كتابي الاخبار أو نقلها لا محالة في شيء من كتبه المعدة للاستدلال كالمبسوط و غيره، و لم ينقل شيئا يدل على ذلك في كتبه فتعين أن يكون مراده تلك الرواية المتقدمة إلا- انها غير قابلة للاعتماد لضعف سندها فان علي بن الحكم انما رواها عن رجل و هو مجهول و معه تدخل الرواية في المراسيل و لا يمكن ان نعتمد عليها في مقام الاستدلال. و أضف الى ذلك المناقشة في دلالتها حيث انها تقتضى نجاسة بدن الزانى و ولد الزنا و قد قدمنا طهارة ولد الزنا كما لا إشكال في طهارة بدن

(١) راجع ب ٢٧ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٢٧ من النجاسات و ١١ من أبواب الماء المضاف من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٤٣

سواء خرج حين الجماع أو بعده (١) من الرجل أو المرأة، سواء كان من زنا، أو غيره، كوطء البهيمة، أو الاستمنا، أو نحوهما مما حرمة

الزاني و انما الكلام في نجاسة عرقه و لا دلالة لها على نجاسة عرقه بوجه، على انها معارضة بما دل على طهارة الزاني و ولد الزنا. نعم لا إشكال في نجاسة الناصب كما أسلفنا في محله، فتحصل انه لم ترد رواية معتبرة في عرق الجنب من الحرام حتى يستدل بها على نجاسته. و قد بينا في كتاب الصلاة ان الشيخ (قده) كثيرا ما يسند الرواية إلى أصحابنا اجتهدا منه (قده) في دلالة رواية و حسبان دلالتها على المدعى مع انها محل منع أو خلاف. و بالجملة ان الأخبار المتقدمة التي استدل بها على النجاسة في المقام ضعيفة و غير

قابلة للاعتماد عليها في الاستدلال. ثم انه لو قلنا بانجبار ضعفها من جهة شهرة الفتوى بمضامينها عند القدماء فغاية ما يستفاد منها عدم جواز الصلاة في ما أصابه عرق الجنب من الحرام و قد عرفت انه غير ملازم للحكم بنجاسته لاحتمال كونه مانعا مستقلا عن الصلاة كما هو الحال في أجزاء ما لا يؤكل لحمه.

(١) لأن الجنابة انما تتحقق بالتقاء الختانيين و حيث انها من الحرام فيصدق انه جنب من الحرام فإذا بنينا على نجاسة عرقه بمقتضى الأخبار المتقدمة فلا مناص من الحكم بنجاسته حين التقائهما و بعده بلا فرق في ذلك بين خروج المنى و عدمه لأن النجاسة مترتبة على عنوان الجنابة و هي غير متوقفة على الإنزال في الجماع. و أما العرق قبل الجماع و الالتقاء فلا إشكال في طهارته لعدم تحقق موضوع النجاسة و هو الجنابة من الحرام فعدم نجاسته سالبه بانتفاء موضوعها فما في بعض الكلمات من أن العرق قبل الجماع محكوم بطهارته لخروجه عن الإطلاق من سهو القلم حيث لا موضوع حتى يخرج عن الإطلاق.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٤٤

ذاتية بل الأقوى ذلك في وطء الحائض، و الجماع في يوم الصوم الواجب المعين، أو في الظهر قبل التكفير (١).

(١) تبنى هذه المسألة على ان المراد بالحلال و الحرام في روايتي على بن مهزيار و إدريس بن داود المتقدمين هل هو الحلية و الحرمة الفعليتين سواء كانتا ذاتيتين أم عرضيتين - مثلا- إذا أكره أحد على الزنا أو اضطر اليه فكان حلالا فعليا في حقه لم يحكم بنجاسة عرقه و ان كان محرما ذاتيا في نفسه.

كما انه إذا جامع زوجته و هي حائض أو في يوم الصوم الواجب المعين بحيث كان الوطء محرما فعليا في حقه حكم بنجاسة عرقه و ان كان حلالا ذاتيا في نفسه.

أو المراد منهما هو الحلية و الحرمة الذاتيتان أعنى بهما ما كان طريقه منسدا في نفسه و ما كان الطريق اليه مفتوحا كذلك و ان طراه ما يوجب حليته أو حرمة ففي الصورة الاولى من المثال المتقدم يحكم بنجاسة عرقه لانه جماع انسد الطريق إليه في نفسه في الشريعة المقدسة و ان طراه عليه الإكراه أو الاضطرار أو غيرهما مما يوجب حليته الفعلية، كما أنه في الصورة الثانية يحكم بطهارة عرقه لأنه جماع لم ينسد الطريق اليه و ان لم يتحقق شرطه بالفعل كعدم حيض الزوجة فلا يطلق عليه الجنب عن الحرام بل تصدق الحلية على الزوجة حينئذ فيقال إنه حليله الابن - كما في قوله عز من قائل وَ حَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ «١» فلا ابن و طيها؟ فعلى الأول لا بد من الحكم بنجاسة عرق الجنب في جميع موارد الحرمة الفعلية ذاتية كانت أم عرضية و على الثاني يقتصر في الحكم بنجاسة عرق الجنب بما إذا كانت الجنابة محرمة ذاتية فحسب. و لا يبعد دعوى انصراف الحلال و الحرام إلى الحرمة و الحلية الذاتيتين، حيث ان ظاهر قوله عليه السلام إذا كان عرق الجنب و جنبته من حرام لا يجوز الصلاة فيه و ان كانت جنبته من

(١) النساء ٤: ٢٣.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٤٥

(مسألة ١) العرق الخارج منه حال الاغتسال قبل تمامه نجس (١) و على هذا فليغتسل في الماء البارد، و إن لم يتمكن فليترمس في الماء الحار، و ينوى الغسل حال الخروج، أو يحرك بدنه تحت الماء بقصد الغسل.

حلال فلا بأس ان تكون الجنابة بعنوان أنها جنباء محرمة أو كانت بما هي كذلك محللة، فإذا كانت الجنابة بما أنها جنباء محللة لم يحكم بنجاسة عرق الجنب لأن الجنابة في موارد الحرمة العرضية بما أنها جنباء محللة و انما حكم بحرمتها بعنوانين زائدة على ذاتها فلا يكون مثلها مستلزما لنجاسة عرق الجنب. نعم إذا أكره على الزنا أو اضطر اليه حكم بنجاسة عرقه لأن الجنابة حينئذ بما أنها جنباء

محرمه و ان كانت محلله بعنوان طارىء آخر.

(١) إذا اغتسل المجنب من الحرام في الماء البارد فلا إشكال في صحه غسله فيحكم بطهاره عرقه بعد غسله. و اما إذا اغتسل و الماء حار فيشكل الحكم بصحه غسله إذا عرق بدنه في أثنائه لأن الجنابه لا ترتفع إلا بتمام الغسل و من هنا لا يجوز له مس كتابه القرآن و لا دخول المسجد و لا غير ذلك من الأحكام المترتبة على الجنابه فيما إذا غسل بعض أعضائه و لم يغسل الجميع فإذا عرق بدنه و هو في أثناء غسله و قلنا بنجاسة عرق الجنب من الحرام فلا محاله يتنجس بدنه بذلك و لا يصح الغسل مع نجاسة البدن و «توضيحه»: انه إذا قلنا بكفايه ارتماسه واحده أو صبه كذلك في غسله و غسله- بأن يطهر بدنه- بتلك الارتماسه و ينوى بها الاغتسال حتى تحصل طهاره بدنه عن الخبث و طهارته الحديثيه في زمان واحد، لأن الطهاره البدنيه و ان لم تكن متقدمه على غسله زمانا إلا ان تقدمها الرتبى كاف في صحه غسله فلا يكون عرقه في أثناء غسله مانعا عن صحته و ذلك لأنه يرتمس في الماء دفعه واحده أو يصب الماء على بدنه و ينوى به غسل الجنابه فإنه كما يظهر بدنه عن الخبث حينئذ كذلك تزول عنه

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهاره ٢، ص: ١٤٦

(مسأله ٢) إذا أجنب من حرام، ثم من حلال، أو من حلال، ثم من حرام،

جنبته و لا يضره اتحادهما زمانا لأن الطهاره الخبيثه متقدمه على غسله رتبه و التقدم الرتبى كاف في صحه الغسل كما مر. و أما إذا اعتبرنا في صحته تقدم الطهاره الخبيثه بحسب الزمان فلا يتمكن الجنب من الحرام من الغسل إذا عرق بدنه في أثنائه لتنجس بدنه قبل إتمام غسله و قد ذكر الماتن في تصحيح ذلك انه يرتمس في الماء حينئذ و به يظهر بدنه و ينوى غسل الجنابه حال خروجه أو يحرك بدنه تحت الماء بقصد الغسل، فيكون دخوله في الماء مطهرا لبدنه كما ان خروجه أو تحريك بدنه تحت الماء اغتسال من الجنابه. و ما أفاده (قده) بينى على القول بكفايه الارتماس بحسب البقاء في صحه الغسل و عدم اعتبار إحداثه، لأن إحداث الارتماس حينئذ و ان لم يكن كافيا في ارتفاع جنبته لنجاسة بدنه حال الارتماس إلا انه إذا طهر بدنه بذلك و نوى الغسل بتحريك بدنه تحت الماء أو بخروجه كفى ذلك في غسله لاستمرار ارتماسه و بقاءه ما دام غير خارج عن الماء و قد فرضنا ان الارتماس بقاء كاف في صحه غسله. و أما إذا قلنا ان الاغتسال إنما يصح بأحد أمرين: و هما صب الماء على البدن أو الارتماس في الماء- ارتماسه واحده- كما في الخبر «١» و لا يتحقق شيء منهما بالارتماس بقاء، لأنه بعد ارتماسه لم يصب الماء على بدنه، كما انه لم يرتمس ارتماسه، لأن ظاهر اسناد الفعل الى فاعله إنما هو إيجاده و احداثه إلا أن تقوم قرينه على إرادة الأعم، و عليه فالاغتسال بالارتماس بقاء محل إشكال في نفسه و لو مع قطع النظر عن نجاسة عرق الجنب من الحرام فالغسل في الماء الحار غير ممكن في حقه، لا بتلائه بنجاسة البدن كما عرفت.

(١) كما في حسنه الحلبي المرويه في ب ٢٦ من أبواب الجنابه من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهاره ٢، ص: ١٤٧

فالظاهر نجاسة عرقه (١) أيضا خصوصا في الصورة الأولى.

[إذا أجنب من حرام]

(١) الجنابه الوارده في الروايتين المتقدمتين إن أخذت في موضوع الحكم بالنجاسة بما هي جنبابه إذا كانت عن حرام، و في موضوع

الحكم بالطهارة إذا كانت عن حلال، أو أخذت كذلك في موضوع الحكم بالمانعية عن الصلاة فلا ينبغي الإشكال حينئذ في ان العبرة بالوجود الأول فإن كان من حرام حكم بنجاسة عرقه وإلا حكم بطهارته وذلك لأجل انه لا معنى للجنابة بعد الجنابة وان الجنب لا- يجنب ثانياً، والمعلول يستند إلى أسبق علله فالجنابة تستند الى العمل الحرام السابق. و أما العمل الثاني فهو غير مسبب للجنابة بوجه. و أما إذا قلنا ان الجنابة في الروايتين إنما أخذت في موضوع الحكمين المتقدمين بما هي عنوان مشير الى سببها و موجبها لا بما هي جنابة- فكأنهما دلتا على ان سبب الجنابة إذا كان محرماً يحكم بنجاسة عرق الجنب و بمانعيته في الصلاة و ان كان سببها محللاً فلا يحكم بشيء منهما- فلا كلام حينئذ في انه صدر منه سببان و فعلا ن أحدهما محرماً و الآخر حلال فيحكم بنجاسة عرقه و مانعيته من الصلاة سواء في ذلك تقدم الحرام و تأخره. و قد يتوهم حينئذ ان جملة الرواية متعارضان، لأن مقتضى إحدى الجملة طهارة عرقه في مفروض المسألة، لأنه أتى بسبب جنابة و هو حلال و مقتضاه طهارة عرق الجنب و عدم مانعيته عن الصلاة، كما ان مقتضى الجملة الثانية نجاسته و مانعيته لأنه أتى بسبب جنابة و هو حرام و هو يقتضى نجاسة العرق و مانعيته و لأجل ذلك تتعارضان فتسقطان فلا يبقى دليل على نجاسة عرق الجنب و لا على مانعيته عن الصلاة في مفروض الكلام فان مقتضى قاعدة الطهارة طهارة عرقه كما ان الأصل عدم مانعيته عن الصلاة. إلا ان هذه الدعوى بمكان من الفساد و ذلك لأن الجنابة من الحرام- أعنى السبب المحرم- و ان كانت مقتضية للنجاسة و المانعية عن الصلاة إلا ان الجنابة من الحلال- أعنى السبب

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٤٨

(مسألة ٣) المجنب من حرام إذا تيمم لعدم التمكن من الغسل فالظاهر عدم نجاسة عرقه (١) و ان كان الأحوط الاجتناب عنه ما لم يغتسل و إذا وجد الماء و لم يغتسل بعد فعرقه نجس، لبطلان تيممه بالوجدان.

الحلال- ليست مقتضية للطهارة و لا لصحة الصلاة و إنما يحكم بالطهارة و عدم المانعية لعدم مقتضى للحكم بالنجاسة أو المانعية و من الظاهر انه لا تصادم بين مقتضى للنجاسة و المانعية- و هو السبب الحرام- و بين اللامقتضى- و هو السبب الحلال- و بما أنه أوجد السبب المحرم فهو يقتضى نجاسة العرق و مانعيته من غير معارضة شيء. و هو نظير قولنا ان بول ما لا- يؤكل لحمه يوجب النجاسة و يمنع عن الصلاة و بول ما لا- يؤكل لحمه لا- يوجبها فإذا أصاب الثوب كلاهما فهل يتوهم أحد ان فيه سببان أحدهما يقتضى النجاسة و المانعية و الآخر يقتضى الطهارة و عدم المانعية فيتعارضان و يرجع الى قاعدة الطهارة و أصالة عدم مانعية البول حينئذ؟! و ذلك لوضوح ان بول ما يؤكل لحمه إنما يحكم بطهارته و عدم مانعيته لعدم مقتضى لا من جهة مقتضى للطهارة أو جواز الصلاة معه و من الظاهر انه لا تنافي بين مقتضى و اللامقتضى و بين ما يضر و ما لا يضر.

[إذا تيمم المجنب من حرام]

(١) لا- اشكال و لا- كلام في ان التيمم متطهر، لقوله عز من قائل في آية التيمم [□] مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَ لَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ [□] «١» فان مسح الوجه أو الرأس بالأرض و التراب كان من الأمور المستصعبة في تلك الأزمنة لأنه نهاية الذل و غاية الخضوع فبين سبحانه انه لا يريد بأمره هذا ان يجعلهم في مشقة و حرج و إنما أراد أن يطهرهم فقد أطلقت الطهارة على التيمم كما ترى و في الرواية ان التيمم أحد الطهورين «٢» و لو لا كونه طهارة لزم

(١) المائة ٥: ٦.

(٢) راجع ب ٢١ و ٢٣ من أبواب التيمم من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٤٩

.....

التخصيص فيما دل على اشتراط الطهارة في الصلاة لصحة صلاة التيمم و هو غير متطهر و هو آب عن التخصيص، فكون التيمم طهورا مما لا اشكال فيه. و إنما الكلام في ان الطهارة الحاصلة بالتيمم رافعة للجنابة حقيقة إلى زمان التمكن من الماء و تعود الجنابة بعده و هذا لا بمعنى أن التمكن من أسباب الجنابة لانحصار سببها بالوطء و الانزال. بل بمعنى ان رافعية التيمم للجنابة موقته بوقت و محدودة من الابتداء بحد و هو زمان عدم التمكن من الماء و استعماله و عليه فيترتب على التيمم كل ما كان يترتب على الطهارة المائية من جواز الدخول معها في الصلاة و مس كتابة القرآن و غيرهما من الآثار أو ان الطهارة الحاصلة بالتيمم مبيحة للدخول في الصلاة فحسب لا بمعنى ان التيمم ليس بطهور بل بمعنى انه طهور غير الطهارة المائية فلنا طهارتان: المائية و الترابية و هما طهارة واجد جنابته شرعا و واقعا حكم عليه بجواز الدخول في الصلاة مثلا لا انه خرج من الجنابة كما إذا اغتسل. و الثاني هو المتعين و ذلك لأنه لا يكاد يستفاد من أدلة كفاية التيمم بدلا عن الغسل ان التيمم رافع للجنابة حقيقة، لأن أدلة التيمم إنما دلت على كفايته و بدليته في المطهريه فلا يمكننا الحكم بأنه كالطهارة المائية يرفع الجنابة حقيقة، فيتعين أن يكون التيمم مبيحا. و تنبى عليهما فروع: «منها» ما إذا تيمم بدلا عن الغسل ثم أحدث بالأصغر بأن نام أو بال فهل يجب أن يتوضأ حينئذ لصلواته أو لا بد من التيمم؟ فعلى القول بأن التيمم رافع يجب عليه الوضوء لأنه كمن اغتسل و نام.

و على القول بأنه مبيح يجب التيمم عليه لأنه جنب و إنما حكم الشارع بإباحة دخوله في الصلاة لتيممه و هو قد انتقض بنومه، فهو بالفعل جنب غير واجد للماء فيجب أن يتيمم لصلواته. «و منها» ما إذا لم تتمكن من تغسيل الميت

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٥٠

(مسألة ٤) الصبي غير البالغ إذا أجنب من حرام ففى نجاسة عرقه إشكال، و الأحوط أمره بالغسل (١).

لمانع فيه فيمناه فلو مسه أحد بعد ذلك لا يجب عليه الغسل بمسه بناء على ان التيمم رافع للحدث حقيقة و يجب عليه ذلك بناء على انه مبيح، لأن الميت محدث بحدث الموت، و إنما أبيض دفنه بتيممه فحسب. و «منها» ما نحن فيه لأن التيمم إذا كان رافعا للجنابة حقيقة فنحكم بطهارة عرقه لأنه ليس جنبا من الحرام. و اما بناء على انه مبيح كما هو المختار فعرقه محكوم بالنجاسة لأنه جنب من الحرام و إنما التيمم أوجب إباحة دخوله في الصلاة. و «منها» غير ذلك من الفروع التي يأتي تفصيلها كتفصيل الكلام في أن التيمم رافع أو مبيح في مبحث التيمم إن شاء الله فانتظره.

[عرق الصبي المجنب من حرام]

(١) يقع الكلام في هذه المسألة من جهتين. إحداهما في ان عرق الصبي المجنب من الحرام هل هو - كعرق البالغ المجنب - محكوم بنجاسته أو انه محكوم بالطهارة على خلاف المجنب من الحرام من البالغين؟ و ثانيتهما أنه إذا قلنا بنجاسة عرقه فهل يصح منه غسل الجنابة حتى يرتفع به نجاسة عرقه و مانعيته من الصلاة أو أن الغسل منه لا يقع صحيحا، فلا رافع لنجاسة عرقه و لا لمانعيته عن الصلاة. و لنسمى الجهة الأولى بالبحث عن المقتضى و الجهة الثانية بالبحث عن الرفع. (اما الجهة الأولى): فالحكم بنجاسة عرق الصبي إذا أجنب من الحرام و الحكم بطهارته يبتنيان على ان المراد من لفظه الحرام الواردة في الروايتين المتقدمتين هل هو الحرام الفعلي الذي

يستحق فاعله العقاب بفعله، بمعنى ان ما أخذ في موضوع الحكم بنجاسة العرق و مانعته هو الحرام بما انه حرام فلغنوان الحرام دخالة في ترتب حكمه أو ان المراد بها ذات العمل بمعنى ان الحرام أخذ مشيرا إلى الذوات من اللواط و الزنا و الاستمنا و نحوها و ان لم التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٥١

.....

يكن فاعلها مستحقا للعقاب بفعالها حيث ان المحرم مبغوض و لا يرضى الشارع بفعله أبدا و إن لم يستحق فاعله العقاب و من هنا يوبخ الصبي إذا ارتكب شيئا من المحرمات مع عدم كونها محرمة في حقه بالفعل. فعلى الأول لا يحكم بنجاسة عرق الصبي لعدم حرمة العمل الصادر منه بالفعل بحيث يستحق العقاب بفعله لأدلة رفع القلم عن الصبي فالجنازة غير متحققة بالإضافة إليه، و على الثاني لا بد من الحكم بنجاسة عرقه إذا أجنب من الحرام لأنه عمل مبغوض و لا يرضى الشارع بفعله و ان لم يكن فاعله - و هو الصبي - مستحقا للعقاب. و الظاهر ان الأول هو المتعين الصحيح، لأن ظاهر أخذ الحرام موضوعا للحكمين المتقدمين ان لغنوان الحرام مدخلية في ترتبهما و انه أخذ في موضوعهما بما انه حرام فحمله على انه أخذ مشيرا إلى أمر آخر هو الموضوع في الحقيقة أعنى ذات العمل خلاف الظاهر و لا يصار إليه إلا بقيام قرينه تدل عليه، و معه لا مناص من حمل الحرام على الحرام الفعلي الذي يستحق فاعله العقاب و يؤيد ذلك ان الوطء بالشبهة مع انه عمل مبغوض في ذاته لم يلتزموا فيه بنجاسة عرق الواطئ أو بمانعته في الصلاة. و لا وجه له إلا عدم كون الوطء بالشبهة محرما فعليا في حق فاعله و كذلك الغافل و نحوه فالمتحصل ان العمل إذا لم يكن محرما فعليا بالإضافة إلى فاعله إما لأجل انه لا حرمة بحسب الواقع أصلا - كما في مثل الصبي - و إما لعدم كون الحرمة فعلية و ان كانت متحققة في نفسها - كما في حق الواطئ بالشبهة - فلا - يمكن الالتزام بنجاسة عرقه و لا بمانعته في الصلاة. و (أما الجهة الثانية) أعنى صحة الغسل من الصبي و فساده بعد الفراغ عن نجاسة عرقه فملخص الكلام فيها ان المسألة من صغريات الكبرى المعروفة و هي مشروعية عبادات الصبي و عدمها و تفصيل الكلام في تحقيقها يأتي في بحث الصلاة إن شاء الله و نشير إلى إجماله هنا توضيحا للمراد فنقول مشروعية التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٥٢

.....

عبادات الصبي هي المعروفة عندهم، و عن غير واحد الاستدلال عليها بإطلاقات أدلة التكليف كالأوامر المتعلقة بالصلاة أو الصوم أو غيرهما، حيث ان إطلاق هذه الخطابات يشمل الصبيان و قد رفع عنهم الإلزام بما دل على رفع القلم عن الصبي فلا - محالة يبقى محبوبية العمل بحالها و هي كافية في صحته. و لكن الاستدلال بذلك عليل بل لعله أمر واضح الفساد و ذلك أما «أولا» فلأن التكليف الشرعية أمور غير قابلة للتجزئة و التقسيم إلى إلزام و محبوبية حتى يبقى أحدهما عند ارتفاع الآخر نظير ما ذكره في محله من أنه إذا نسخ الوجوب بقي الجواز. لأنها بسائط بحتة صادرة عن الشارع، فإذا فرضنا ان هذا الأمر الواحد البسيط قد رفعه الشارع عن الصبي فلا يبقى هناك شيء يدل على محبوبية العمل في نفسه و أما «ثانيا»: فلما بناه في محله من ان الاحكام الإلزامية من الوجوب و التحريم مما لا - تناله يد الجعل و التشريع، لأن ما هو مجعول للشارع إنما هو الاعتبار - أعنى اعتباره شيئا على ذمة المكلفين - و هو ملزوم لتلك الأحكام الإلزامية و أما الأحكام الإلزامية بنفسها فهي أحكام عقلية يدركها العقل بعد اعتبار الشارع و جعله لأنه إذا اعتبر العمل على ذمة المكلفين و لم يرخصهم في تركه فلا - محالة يدرك العقل لا بديه ذلك العمل و استحقاق المكلف العقاب على مخالفته فتحصل ان الإلزام من المدركات العقلية و مجعول الشارع أمر آخر و عليه فلا - معنى لرفع الإلزام بالحديث لأنه ليس من المجعولات الشرعية كما عرفت فلا مناص من ان يتعلق الرفع بالاعتبار الذي عرفت انه فعل الشارع و مجعوله فإذا فرضنا ان الشارع رفع اعتباره في حق الصبي فمن أين يستفاد محبوبية العمل بالإضافة إليه؟ فهذا الاستدلال ساقط. و أحسن ما يستدل به على مشروعية

عبادات الصبي انما هو الأمر الوارد بأمر الصبيان بالصلاة وغيرها

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٥٣

(الثاني عشر): عرق الإبل الجلالة (١) بل مطلق الحيوان الجلال على الأحوط.

من العبادات «١» لما قدمناه في الأصول من أن الأمر بالأمر بالشىء أمر بذلك الشىء حقيقة وحيث ان الشارع أمر أولياء الصبيان بأمر أطفالهم بالصلاة- مثلا- فيثبت بذلك أمر الشارع بالصلاة بالإضافة إلى الصبيان وهو يدل على محبوبة عبادات الصبي- التي منها غسله- و النتيجة انه لا مانع من ارتفاع نجاسة عرق الصبي المجنب من الحرام أو مانعته بغسله.

[الثاني عشر: عرق الإبل الجلالة]

(١) لم يقع خلاف في طهارة العرق في غير الإبل من الحيوانات الجلالة عدا ما يحكى عن نزهة بن سعيد وهو شاذ لا يعاب به في مقابلة الأصحاب.

و أما عرق الإبل الجلالة فعن جملة من المتقدمين القول بنجاسته بل قيل انه الأشهر بين القدماء و ذلك لحسنه حفص بن البختری عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

□ لا تشرب من ألبان الإبل الجلالة، و ان أصابك شىء من عرقها فاعسله «٢» و صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا تأكل اللحم الجلالة، و ان أصابك من عرقها شىء فاعسله «٣» و اللام في «الجلالة» في الصحيحة ان حملناها على العهد و الإشارة إلى الإبل الجلالة فهي و الحسنه متطابقتان فيختص نجاسة العرق بخصوص الجلالة من الإبل. و أما إذا أبقيناها على إطلاقها لتشمل الجلال من غير الإبل أيضا- كما يرومه القائل بنجاسة العرق في مطلق الجلال بحملها على الجنس- فهو و ان كان يقتضى الحكم بنجاسة العرق في مطلق الجلال إلا انه خلاف التسالم على طهارة عرق الجلال من غير الإبل. و كيف كان فقد استدلت بهاتين الروايتين على نجاسة عرق الإبل الجلالة بل استدلت

(١) كما في حسنة الحلبي المروية في ب ٣ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل

(٢) المرويتان في ب ١٥ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٣) المرويتان في ب ١٥ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٥٤

.....

بالثانية على نجاسة عرق مطلق الجلال لأن الأمر بغسله ظاهر في الإرشاد إلى نجاسته كما مر في نظائره منها قوله عليه السلام اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه «١» و لكن الصحيح عدم نجاسة العرق من الإبل الجلالة فضلا عن غيرها، بيان ذلك: ان الأمر بغسل الثوب أو البدن و نحوهما مما أصابه البول أو العرق و ان كان ظاهرا في نجاسة البول أو العرق و لا سيما إذا كان بلفظة من كما في قوله عليه السلام اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه. لأنها ظاهرة في ان الأمر بغسل الثوب أو البدن إنما هو من جهة الأثر الحاصل من اصابة البول و ليس ذلك الأثر إلا-نجاسته و كذلك الحال فيما إذا أمر بغسل نفس البول أو العرق كما في الحسنه و الصحيحة المتقدمتين، حيث قال عليه السلام اغسله أى ذلك العرق، فإنه أيضا ظاهر في الإرشاد إلى نجاسة العرق و إن كان في الظهور دون القسم السابق. إلا- أن هذا إنما هو فيما إذا لم يكن في الرواية قرينة أو ما يحتمل قرينته على خلاف هذا الظهور و هي

ثابتة في الروايتين لأنه عليه السلام نهى عن شرب ألبان الإبل الجلالة في الحسنه أولا- ثم فرع عليه الأمر بغسل عرقها، كما انه في الصحيحه نهى عن أكل لحوم الجلالة ثم فرع عليه الأمر بغسل عرقها، و سبق الأمر بغسله بالنهي عن شرب الألبان أو أكل اللحوم قرينه أو انه صالح للقرينه على ان وجوب غسل العرق مستند إلى صيرورة الجلال من الإبل وغيرها محرم الأكل عرضا و لا تجوز الصلاة في شيء من أجزاء ما لا يؤكل لحمه: روثه و لبنه و عرقه و غيرها كانت حرمة ذاتية أم عرضية بالجلل أو بوطء الآدمي أو بشرب الشاء من لبن خنزيرة و لأجل ذلك فرع عليه الأمر بغسل عرقه حتى يزول و لا يمنع عن الصلاة- و ان كان محكوما بالطهارة في نفسه-

(١) كما في حسنه عبد الله بن سنان المروية في ب ٨ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٥٥

.....

كما هو الحال في ريق فم الهرة أو غيرها من الحيوانات الطاهرة مما لا يؤكل لحمه، و على الجملة ان الأمر بغسل عرق الجلال في الروايتين اما ظاهر فيما ذكرناه أو انه محتمل له و معه لا يبقى للاستدلال بهما على نجاسة العرق مجال. ثم ان تخصيص العرق بالذكر دون بقية أجزائها و رطوباتها إنما هو لكثرة الابتلاء به فان عرقها يصيب ثوب راكبها و بدنه لا محالة. ثم ان الوجه في التعدى عن المحرمات الذاتية إلى المحرم بالعرض إنما هو إطلاق الأدلة الدالة على بطلان الصلاة فيما حرم الله أكله من غير تقييده بالمحرم بالذات و غير ذلك مما يستفاد منه عموم المنع لكل من المحرمات الذاتية و العرضية و تفصيل الكلام في ذلك موكول الى محله و الغرض مجرد التنبيه على ان التعدى إلى المحرمات العرضية من المسائل الخلافية.

و ليس من الأمور المتسالم عليها بينهم و انما نحن بنينا على التسوية بين الذاتى و العرضى. و لقد بنى شيخنا الأستاذ (قده) في رسالته اللباس المشكوك فيه على اختصاص المانع بالمحرم الذاتى و أفاد ان الجلل لا يوجب اندراج الحيوان المتصف به فى عنوان ما لا يؤكل لحمه و لا- فى عنوان حرام أكله إلا- انه فى تعليقه المباركة بنى على تعميم المانع للجلل أيضا و هما كلامان متناقضان و التفصيل موكول الى محله. و كيف كان فلا دليل على نجاسة عرق الإبل الجلالة فضلا عن غيرها و من هنا كتبنا فى التعليق: ان الظاهر طهارة العرق من الإبل الجلالة و لكن لا تصح فيه الصلاة. فعلى هذا لا موجب لحمل اللام فى الصحيحه على العهد و الإشارة حتى تطابق الحسنه و لئلا يكون إطلاقها على خلاف المتسالم عليه بل نبقها على إطلاقها و هو يقتضى بطلان الصلاة فى عرق مطلق الجلال من دون تخصيص ذلك بالإبل. و قد عرفت انها لا تدل على نجاسته حتى يكون على خلاف المتسالم عليه هذا على انه لا عهد فى الصحيحه حتى تحمل عليه اللام و الذى تلخص ان الأمر بغسل العرق من الإبل الجلالة أو من

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٥٦

(مسألة ١) الأحوط الاجتناب عن الثعلب، و الأرنب، و الوزغ، و العقرب، و الفأر، بل مطلق المسوخات (١) و إن كان الأقوى طهارة الجميع.

مطلق الجلال و ان سلمنا أنه إرشاد- و ليس أمرا مولويا لبداهة ان غسل العرق ليس من الواجبات النفسية فى الشريعة المقدسة- إلا انه إرشاد إلى مانعيته لا إلى نجاسته.

[طهارة الثعلب و ..]

(١) ذهب بعض المتقدمين إلى نجاسة الثعلب، و الأرنب، و الوزغ، و الفأر. و آخر إلى نجاسة الثعلب و الأرنب و عن ثالث نجاسة

الوزغ و عن بعض كتب الشيخ نجاسة مطلق المسوخ و عن بعضها الآخر نجاسة كل ما لا يؤكل لحمه. و الصحيح طهارة الجميع كما ستوضح. أما الثعلب و الأرنب فقد ورد في نجاستهما مرسله يونس عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته هل يحل أن يمس الثعلب و الأرنب أو شيئاً من السباع حياً أو ميتاً، قال: لا يضره و لكن يغسل يده «١» إلا انها ضعيفة و لا يمكن أن يعتمد عليها في الحكم بنجاسة الأرنب و الثعلب لإرسالها، كما لا مجال لدعوى انجبارها، بعمل الأصحاب، إذ الشهرة على خلافها و أما الفأرة فقد دلت على نجاستها صحيحة على بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن الفأرة الرطبة قد وقعت في الماء فتمشى على الثياب أ يصلى فيها؟ قال: اغسل ما رأيت من أثرها و ما لم تره نضحه بالماء «٢» و هي معارضة بصحيحته الأخرى عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن العظاية و الحية و الوزغ تقع في الماء فلا تموت أ يتوضأ منه للصلاة؟ قال: لا بأس به و سألته عن فأرة وقعت في حب دهن و أخرجت

(١) المروية في ب ٣٤ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٣٣ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٥٧

.....

قبل أن تموت أ يبيعه من مسلم؟ قال: نعم و يدهن منه «١» و صحيحة سعيد الأعرج قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الفأرة و الكلب تقع في السمن و الزيت ثم تخرج منه حية فقال: لا بأس بأكله «٢» و ما رواه في قرب الاسناد عن أبي البختری عن جعفر بن محمد عن أبيه عليه السلام أن علياً عليه السلام قال: لا بأس بسور الفأرة أن يشرب منه و يتوضأ «٣» فإن هذه الروايات الثلاث مطبقة على طهارة الفأرة و معها لا مناص من حمل ما دل على نجاستها على استحباب الاجتناب عنها أو على كراهة تركه. و أما الوزغ ففى صحيحة معاوية بن عمار قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الفأرة و الوزغ تقع في البئر قال: ينزح منها ثلاث دلاء «٤» و ظاهرها و ان كان يقتضى نجاسة الوزغ إلا انها أيضاً معارضة بصحيحة على ابن جعفر المتقدمة المشتملة على طهارة الوزغ و العظاية و الحية إذا وقعت في الماء و لم تمت و مع المعارضة لا يعتمد عليها في شيء. و أما العقرب ففى موثقة أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن الخنفساء تقع في الماء أ يتوضأ به؟

قال: نعم لا- بأس به قلت: فالعقرب؟ قال: أرقه «٥» و في ذيل موثقة سماعة: و ان كان عقرباً فأرق الماء و توضأ من ماء غيره «٦» و ظاهرهما نجاسة العقرب كما ترى و في مقابلتهما رواية هارون بن حمزة الغنوي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الفأرة و العقرب و أشباه ذلك يقع في الماء فيخرج حياً هل يشرب من ذلك الماء و يتوضأ به؟ قال: يسكب منه ثلاث مرات، و قليله و كثيره بمنزلة واحدة، ثم يشرب منه و يتوضأ منه غير الوزغ فإنه لا ينتفع

(١) المروية في ب ٣٣ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٤٥ من أبواب الأطعمة المحرمة من الوسائل.

(٣) المروية في ب ١٩ من أبواب الأسار من الوسائل.

(٤) المروية في ب ١٩ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(٥) المروية في ب ١٩ من أبواب الأسار من الوسائل.

(٦) المروية في ب ١٩ من أبواب الأسار من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٥٨

(مسألة ٢) كل مشكوك طاهر (١) سواء كانت الشبهة لاحتمال كونه من الأعيان النجسة

بما يقع فيه «١» إلا أنها ضعيفة فلا يمكن أن يعارض بها الموثقة و من هنا يشكل الحكم بطهارة العقرب و الذى يسهل الخطب أن الموثقة قاصرة الدلالة على نجاسته لأنها انما اشتملت على الأمر بإراقة الماء الذى وقع فيه العقرب و لا دلالة له على نجاسته و لعله من جهة ما فيه من السم فقد أمر بإراقة الماء دفعا لاحتمال تسممه هذا و يبعد القول بنجاسة العقرب ان ميتته لا توجب نجاسة الماء لأنه مما لا- نفس له و الماء انما يفسد بما له نفس سائلة و معه كيف يوجب نجاسة الماء و هو حى؟! و على الجملة ان الاخبار الواردة فى نجاسة الحيوانات المذكورة معارضة و معها إما ان نأخذ بمعارضاتها- لأنها أقوى- و اما ان نحكم بتساوقهما و الرجوع الى أصالة الطهارة و هى تقضى بطهارة الجميع هذا بل يمكن استفادة طهارتها من صحيحة البقباق قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن فضل الهرة، و الشاة، و البقرة، و الإبل، و الحمار، و الخيل، و البغال، و الوحش، و السباع، فلم أترك شيئا إلا سألته عنه فقال: لا بأس به حتى انتهيت الى الكلب فقال:

رجس نجس .. «٢» حيث تدلنا على طهارة جميع الحيوانات سوى الكلب مع ان أكثرها مما حرم الله أكله و من المسوخ هذا كله فى طهارة بدن الحيوانات المذكورة. و أما بولها و روثها فقد تقدم أنهما محكومان بالنجاسة من كل حيوان محرم أكله.

[مشكوك الطهارة و النجاسة]

(١) طهارة ما يشك فى طهارته و نجاسته من الوضوح بمكان و لم يقع فيها خلاف لا فى الشبهات الموضوعية و لا فى الشبهات الحكمية و من جملة أدلتها

(١) المروية فى ب ٩ من أبواب الأسار من الوسائل.

(٢) المروية فى ب ١ من أبواب الأسار و ١١ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٥٩

أو لاحتمال تنجسه مع كونه من الأعيان الطاهرة و «القول» بان الدم المشكوك كونه من القسم الطاهر أو النجس محكوم بالنجاسة «ضعيف» (١) نعم يستثنى مما ذكرنا الرطوبة الخارجة بعد البول قبل الاستبراء بالخرطاط، أو بعد خروج المنى قبل الاستبراء بالبول فإنها مع الشك محكومة

قوله عليه السلام فى موثقة عمار كل شىء نظيف حتى تعلم انه قدر، فإذا علمت فقد قدر و ما لم تعلم فليس عليك «١» و هذا الحكم ثابت ما دام لم يكن هناك أصل موضوعى يقتضى نجاسة المشكوك فيه.

(١) قد أسلفنا انه لا- فرق بين الدم و غيره من النجاسات فعند الشك فى انه من القسم الطاهر أو النجس يحكم بطهارته إلا فى مورد خاص و هو ما إذا كان الدم مشاهدا فى منقار الجوارح من الطيور لأن الأصل حينئذ أن يكون نجسا و ذلك لقوله عليه السلام فى موثقة عمار بعد السؤال عن ماء شرب منه باز أو صقر أو عقاب: كل شىء، من الطير يتوضأ مما يشرب منه إلا ان ترى فى منقاره دما فإن رأيت فى منقاره دما فلا توضأ منه و لا تشرب «٢». حيث دلت على نجاسة الدم حينئذ مع الشك بحسب الغالب فى انه من القسم الطاهر أو النجس حيث يحتمل ان يكون من دم السمك أو المتخلف فى الذبيحة كما يحتمل ان يكون من دم الميتة فإن العلم بكونه من القسم النجس قليل الاتفاق و مع هذا كله حكم عليه السلام بنجاسته فالأصل فى الدم المشاهد فى منقار الجوارح هو النجاسة و لو

من جهة جعل الشارع الغلبة اماره على ان الدم من القسم النجس كما أوضحناه في مبحث نجاسة الدم.

(١) المروية في ب ٣٧ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٤ من أبواب الأسار و ٨٢ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٦٠

بالنجاسة (١) (مسألة ٣) الأقوى طهارة غسل الحمام (٢)

(١) يأتي الكلام في الرطوبة الخارجة بعد البول أو المنى عند التكلم في الاستبراء و نبين هناك ان الشارع حكم فيها بوجوب الغسل أو الوضوء فيما إذا خرجت قبل الاستبراء بالبول أو الخرطات و لو من جهة تقديم الظاهر على الأصل إلا أن الاخبار الواردة في ذلك لم يدل على ان البلل المشتبه بعد البول و قبل الاستبراء بول أو أن الخارج بعد المنى و قبل الاستبراء منى، و انما دلت على ان البلل المشتبه ناقض للوضوء أو الغسل و من هنا يتوقف في الحكم بنجاسة البلل المشتبه لعدم دلالة الدليل على نجاسته و تفصيل الكلام في دلالة الاخبار على نجاسة البلل المشتبه و عدمها يأتي في مسألة الاستبراء إن شاء الله.

[غسالة الحمام]

(٢) وقع الخلاف في طهارة غسل الحمام و نجاستها فمنهم من قال بنجاستها- و ان كانت مشكوكه الطهارة في نفسها- و انها ملحقة بالبلل المشتبهين و مستثناة عما حكمنا بطهارته مما يشك في نجاسته تقديمًا للظاهر على الأصل.

و قال جمع بطهارتها و ان حال غسل الحمام حال بقية الأمور التي يشك في طهارتها و نجاستها لقوله عليه السلام كل شيء نظيف .. و ليعلم ان محل البحث و الكلام إنما هو صورة الشك في طهارة الغسالة و نجاستها. و أما مع العلم بحكمها- كما قد يتفق في الحمامات المعمولة في البيوت، حيث يحصل العلم في بعض الموارد بملاقاتها مع العين النجسة أو بعدم ملاقاتها- فهي خارجة عن محل البحث و هو ظاهر. و قد استدلل للقول بنجاستها بجملة من الاخبار الواردة في المنع عن الاغتسال بماء الحمام أو بغسلته «١» لأنه سواء أريد من الاغتسال في تلك الروايات معناه المصطلح عليه الذي هو في مقابل الوضوء أم أريد به معناه

(١) راجع ب ١١ من أبواب الماء المضاف من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٦١

.....

اللغوى أعني إزالة الوسخ لا وجه للنهي عنه إلا نجاستها هذا و لا يخفى ان تلك الروايات لا دلالة لها على نجاسة الغسالة بوجه، لأن النهي فيها ملل بعلل غير مناسبة لنجاسة الغسالة ففي بعضها: فإنه يغتسل فيه من الزنا و يغتسل فيه ولد الزنا و الناصب لنا أهل البيت و هو شرم، و في آخر ان فيها تجتمع غسل اليهودي و النصراني و المجوسي و الناصب لنا أهل البيت و هو شرم و غيرهما من العلل و من الظاهر ان بدن الجنب مطلقا و كذا ولد الزنا و الجنب من الحرام كلها محكوم بطهارته. نعم وقع الكلام في نجاسة عرق الجنب من الحرام و قد مر ان الحق طهارته. كما ان نجاسة اليهود و النصراني ليست متسالما عليها في الشريعة المقدسة و ما هذا شأنه كيف يصلح ان يعلل به نجاسة غسل الحمام؟! على انها قد عللت في بعض أخبارها بأن ولد الزنا لا يطهر إلى سبعة آباء. و هذه قرينة قطعية على ان النهي عن الاغتسال في غسل الحمام غير مستند الى نجاستها بالمعنى المصطلح عليه لعدم نجاسة ولد الزنا في نفسه فضلا عن أبنائه

إلى سبعة أبطن. و الناصب لأهل البيت عليهم السلام و ان قلنا بنجاسته إلا أنه ليس بهذه الرواية لما عرفت ما فيها من القصور فان غير الناصب ممن ذكر معه في الرواية اما نقطع بطهارته أو أن نجاسته وقعت محلا للخلاف. و انما حكمنا بنجاسة الناصب لما ورد في موثقة ابن أبي يعفور من ان الله تبارك و تعالی لم يخلق خلقا أنجس من الكلب و ان الناصب لنا أهل البيت لأنجس منه و على الجملة ان هذه الاخبار مما لا اشعار فيه بنجاسة الغسالة فضلا عن ان تدل عليها و من هنا لا بد من حملها على استحباب التنزه عن الغسالة لتقذرها بالقذارة المعنوية لأنها مست اليهودى و النصرارى و الجنب و ولد الزنا و غيرهم ممن لا تخلو من القذارة معنى هذا بل ورد النهى عن الاغتسال بما قد اغتسل فيه و ان كان المغتسل فى غاية النظافة و الورع حيث ورد: من اغتسل من الماء الذى قد اغتسل فيه فأصابه الجذام فلا يلومن إلا نفسه و مما يدلنا على

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٦٢

.....

ان النهى عن الاغتسال فى غسالة الحمام تنزيهى صحيحة محمد بن مسلم قال:

قلت لأبى عبد الله عليه السلام الحمام يغتسل فيه الجنب و غيره أغتسل من مائه؟

قال: نعم لا- بأس أن يغتسل منه الجنب، و لقد اغتسلت فيه و جئت فغسلت رجلى و ما غسلتهما إلا- بما لزق بهما من التراب (١) و صحيحة الثانية قال:

رأيت أبا جعفر عليه السلام جائيا من الحمام و بينه و بين داره قدر فقال: لو لا- ما بينى و بين دارى ما غسلت رجلى و لا يجنب و «يخبث» ماء الحمام (٢) و موثقة زرارة رأيت أبا جعفر عليه السلام يخرج من الحمام فيمضى كما هو، لا يغسل رجليه حتى يصلى (٣) فان هذه الاخبار دللتنا على طهارة غسالة الحمام لأنه عليه السلام لم يغسل رجليه مع القطع باصابتها الغسالة اما لأنه عليه السلام بنفسه قد اغتسل فى الحمام كما هو مقتضى الصحيحة الأولى فإصابة الغسالة برجليه عليه السلام واضحة و اما لأن رجليه وقعتا على أرض الحمام يقينا كما ان الغسالة أصابت الأرض قطعا فقد أصابتها الغسالة بواسطة أرض الحمام لا محالة فلو كانت الغسالة متنجسة لغسل عليه السلام رجليه لتنجسهما مع انه لم يغسلهما إلا لما لزقهما من التراب و لا بد معه من حمل الأخبار المانعة على التنزه و الكراهة هذا ثم لو سلمنا نجاسة الغسالة فإنما نسلمها فى الحمامات التى يدخلها اليهود و النصرارى و الناصب و غيرهم ممن سمي فى الروايات كما كان هو الحال فى الحمامات الدارجة فى عصرهم- ع- فان الحماميين كانوا من أهل السنة و كان يدخلها السلاطين و الأمراء و اليهود و النصرارى و الناصب فهب انا حكمنا بنجاسة الغسالة فى مثلها إلا ان التعدى عن مورد الروايات إلى غيرها من الحمامات التى نعلم بعدم دخول اليهود و النصرارى و الناصب عليها- كحماماتنا- أو نشك فى دخولهم دونه خرط القتاد فكيف يمكن الحكم

(١) المرويتان فى ب ٩ من أبواب المضاف من الوسائل.

(٢) المروية فى ب ٧ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(٣) المرويتان فى ب ٩ من أبواب المضاف من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٦٣

و إن ظن نجاستها (١) لكن الأحوط الاجتناب عنها.

(مسألة ٤) يستحب رش الماء (٢) إذا أراد أن يصلى فى

جدا بل ولا يحتمل عادة طهارة الغسالة في الحمامات المتعارفة فإن من يريد الاغتسال في الحمام لم تجر العادة على ان يطهر بدنه من الخبث خارجا ثم يدخله لمجرد الاغتسال بل انما يدخله مع نجاسة بدنه فيكون الماء الملقى لبدنه متنجسا وبه تكون الغسالة التي هي مجمع تلك المياه المتنجسة متنجسة، لقلتها أو لو كانت كثيرة أيضا يحكم بنجاستها لما قدمناه من ان تميم القليل كرا بالمتنجس غير كاف في الاعتصام. و بثر الغسالة انما تتمم كرا بالمياه المتنجسة و معه كيف صح للإمام عليه السلام أن يغتسل فيها أو لا يغسل رجله إلا لأجل ما لزقهما من التراب؟! و «أما الدفع» فهو ان الحمامات الموجودة في عصرهم إنما كانت عبارة عن عدة حياض صغار- كما هي كذلك في حماماتنا اليوم- و كانت تتصل تلك الحياض بماء الخزانة بشيء كانبوب و مزمله و لو من خشب و بها كانت المادة تتصل بالحياض و توجب طهارتها، كما انها تطهر أرض الحمام بجريانها عليه إلى أن يصل إلى بثر الغسالة فتوجب طهارة البثر أيضا لأنها ماء مطهر عاصم فتطهر البثر بوصولها و من هنا ورد في روايات ماء الحمام انه معتصم بمادته و حكمنا بطهارة الغسالة و اغتسل فيها الامام عليه السلام و لم يغسل رجله من جهة تنجسها بل لأجل ما لزقها من التراب قائلا: ان ماء الحمام لا يجنب أو لا يخبث.

[استحباب رش الماء]

(١) لعدم الدليل على اعتباره فحكمه حكم الشك في نجاستها.

(٢) للنصوص الواردة «١» في استحباب رش الماء عند الصلاة في

(١) راجع ب ١٣ و ١٤ من أبواب مكان المصلى من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٦٤

معابد اليهود و النصارى مع الشك (١) في نجاستها، و إن كانت محكومة بالطهارة.

(مسألة ٥) في الشك في الطهارة و النجاسة لا- يجب الفحص (٢) بل بينى على الطهارة إذا لم يكن مسبوقا بالنجاسة، و لو أمكن حصول العلم بالحال في الحال.

البيع و الكنائس أو في بيوت المجوس كما في النصوص بل و كذلك بيوت النصارى و اليهود لعدم اختصاص الحكم بمعابدهم.

(١) قد قيد الماتن و بعضهم الحكم باستحباب الرش بما إذا شك في نجاسة معابدهم فلا استحباب عند العلم بطهارتها لعلمه بنزول المطر على سطح دارهم أو علم بتجدد بنائها من قبل بناء مسلم. و لكن النصوص خالية من التقييد بصورة الشك في نجاستها و مقتضى إطلاقها ان الرش مستحب و لو مع العلم بطهارتها و هو نوع تنزه عن اليهود و النصارى و المجوس بفعل ما يشعر به و إلا فليس رشه رافعا لاحتمال نجاستها كيف فان الرش يقتضى سراية النجاسة إلى المواضع الطاهرة منها- على تقدير نجاستها.

(٢) الشبهة قد تكون حكمية كما إذا شكنا في نجاسة الخمر أو المسكر أو عرق الجنب من الحرام أو عرق الجلال و نحوها مما وقع الشك في نجاسته و طهارته و لا إشكال حينئذ في وجوب الفحص و النظر و انه ليس للمجتهد أن يفتى بطهارة شيء أو بنجاسته إلا بعد الفحص و اليأس عن الظفر بالدليل، و ذلك لأن أدلة اعتبار قاعدة الطهارة و غيرها من الأصول و ان كانت مطلقة إلا ان مقتضى الأدلة العقلية و النقلية المذكورتين في محلها عدم جريانها قبل الفحص عن الدليل فهما نقيض إطلاقاتها بما بعد الفحص عن الدليل. إلا ان هذه

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٦٥

فصل طريق ثبوت النجاسة أو التنجس العلم الوجداني (١) أو البيئنة العادلة (٢)

الصورة غير مرادة للماتن قطعاً. وقد تكون الشبهة موضوعية كما إذا علمنا بالحكم و شككنا في الموضوع الخارجي و لم ندر- مثلاً- ان الدم المشاهد من القسم الطاهر أو النجس أو أن المائع المعين ماء أو بول أو أنه متنجس أو غير متنجس ففي جميع ذلك تجرى أصالة الطهارة و غيرها من الأصول من غير اعتبار الفحص في جريانها و ان أمكن تحصيل العلم بسهولة- كما إذا توقف على مجرد النظر و فتح العين- و ذلك لإطلاق أدلة اعتبارها و عدم ما يدل على تقيدها بما بعد الفحص من عقل و لا نقل مضافا الى ما ورد في بعض الروايات من قوله عليه السلام ما أبالي أبول أصابني أو ماء إذا لم أعلم «١» لدلالته على عدم توقف جريان أصالة الطهارة على الفحص في الشبهات الموضوعية.

فصل [في طرق ثبوت النجاسة]

إشارة

(١) لما حققناه في بحث الأصول من أن العلم حجة بذاته و الردع عن العمل على طبقه أمر غير معقول كما أشرنا إليه في مباحث المياه.

(٢) لإطلاق دليل حجيتها إلا فيما دل الدليل على عدم اعتبار البيئنة فيه كما في الزنا لأنه لا يثبت بالبيئنة بمعنى شهادة عدلين بل يعتبر في ثبوته شهادة عدلين بل يعتبر في ثبوته شهادة أربعة عدول، و كذلك ثبوت الهلال- على قول- و توضيح الكلام في المقام: ان البيئنة لا يراد منها في موارد استعمالها

(١) المروية في ب ٣٨ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٦٦

و في كفاية العدل الواحد إشكال (١) فلا يترك مراعاة الاحتياط.

في الكتاب و السنة إلا مطلق ما به البيان و ما يثبت به الشيء كما هو معناها لغة لأن البيئنة بمعنى شهادة عدلين اصطلاح جديد حدث بين الفقهاء فالبيئنة في مثل قوله عز من قائل إني على بينة من ربي «١» فشيئاً أهيل الذكر إن كنتم لا تعلمون بالبينات و الزبر «٢» و غيرها ليست بمعناها المصطلح عليه قطعاً و انما استعملت بمعناها اللغوي أعني ما به البيان و الدليل كما ان المراد بها في قوله صلى الله عليه و آله إنما أفضى بينكم بالبينات و الايمان «٣» مطلق الدليل و كأنه صلى الله عليه و آله أراد أن يتبّه على ان حكمه في موارد الدعاوى و المرافعات و كذا حكم أوصيائه ليس هو الحكم النفس الأمرى الواقعي لأن ذلك كان مختصاً ببعض الأنبياء و إنما حكمه حكم ظاهري على طبق اليمين و الدليل. ثم ان النبي صلى الله عليه و آله في موارد القضاء لما طبق البيئنة- بهذا المعنى اللغوي- على شهادة عدلين فاستكشفتنا بذلك اعتبار شهادتهما و انها مصداق الدليل و البيئنة و هذا بإطلاقه يقتضى اعتبار البيئنة بمعنى شهادة العدلين في جميع مواردّها إلا فيما قام الدليل على عدم اعتبارها فيه كما مر و على ذلك لا شبهة في ثبوت النجاسة بشهادة عدلين حيث لم يرد دليل يمنع عن اعتبارها في النجاسة كما منعه في الزنا.

[ثبوت النجاسة بخبر العدل الواحد]

(١) لا اعتبار بخبر العدل الواحد في الدعاوى و الترافع حيث لم يطبق صلى الله عليه و آله البيئنة فيهما إلا على شهادة عدلين، كما لا اعتبار به في مثل الزنا لأنه إنما يثبت بشهادة أربعة عدول. و إنما الكلام في اعتباره في غير هذين الموردین فهل خبر العدل الواحد تثبت به الموضوعات الخارجية على وجه

(١) الانعام ٦: ٥٧.

(٢) النحل ١٦: ٤٤.

(٣) المروية في ب ٢ من أبواب كيفية الحكم و احكام الدعوى من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٦٧

.....

الإطلاق حتى يمنع من اعتباره دليل أو لا- اعتبار بخبره في ثبوتها و ان كان معتبرا في بعض الموارد الخاصة؟ التحقيق ان خبر العدل الواحد كالبيئنة يعتبر في الموضوعات الخارجية كما يعتبر في الأحكام. و الوجه فيه ان عمدة الدليل على حجية خبر العدل في الاحكام إنما هي السيرة العقلائية القائمة على الأخذ بأقوال الموثقين فيما يرجع الى معاشهم و معادهم و قد أمضاها الشارع بعدم الردع عنها و من الظاهر عدم اختصاص سيرتهم هذه بباب دون باب لأن حال الموضوعات الخارجية و الاحكام عندهم على حد سواء و قد جرت سيرتهم على الركون و الاعتماد على أخبار الثقات في جميع ما يرجع إلى معاشهم و معادهم و بها يثبت اعتبار خبره في الموضوعات التي منها بوليئة مائع أو تنجسه و نحوهما. و يؤيده ما ورد من النهي عن إعلام المصلى بنجاسة ثوبه بقوله عليه السلام لا يؤذنه حتى ينصرف «١» نظرا إلى أن أخبار العدل الواحد لو لم يكن معتبرا في مثلها لم يكن لمنعه عن أخبار المصلى بنجاسة ثوبه وجه صحيح و نظيرها ما ورد في تويخ من أخبر المغتسل بعدم إحاطة الماء جميع بدنه حيث قال عليه السلام ما كان عليك لو سكت «٢» و لا وجه له إلا ثبوت المخبر به بأخبار العدل الواحد.

و قد يقال- كما قيل- ان رواية مسعدة بن صدقة «٣» رادعة عن السيرة العقلائية في الموضوعات الخارجية و ذلك لأنه عليه السلام بعد ما حكم في الرواية بحلية الأشياء المشكوك فيها قال: و الأشياء كلها على هذا حتى يستبين أو تقوم به البيئنة «٤» حيث حصر المثبت في الموضوعات الخارجية بالعلم و البيئنة، و منه يظهر ان خبر العدل الواحد لا اعتبار به في الموضوع الخارجي. و يندفع

(١) المرويتان في ب ٤٧ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) المرويتان في ب ٤٧ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٣) المروية في ب ٤ من أبواب ما يكتسب به من الوسائل.

(٤) المروية في ب ٤ من أبواب ما يكتسب به من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٦٨

و تثبت أيضا بقول صاحب اليد (١) بملك، أو إجارة أو إعاره أو أمانة، بل أو غصب.

ذلك- مع الغرض عن ضعف سندها بمسعدة- ان البيئنة في الرواية لم يرد منها معناها المصطلح عليه لأنه كما عرفت اصطلاح حديث بل المراد بها على ما قدمناه آنفا و سابقا في بحث المياه هو الدليل و ما به البيان و يدل عليه- مضافا الى أنه معناها لغة- ان المثبت في الموضوعات الخارجية غير منحصر بالعلم و البيئنة المصطلح عليها لأنها كما تثبت بهما كذلك تثبت بالاستصحاب و حكم الحاكم و

الإقرار و عليه فمعنى الرواية ان الأشياء كلها على هذا حتى يظهر حكمها بنفسه بحيث لو لاحظتها رأيت حرمتها أو نجاستها- مثلا- كما هو الحال في موارد العلم الوجداني أو يظهر من الخارج بالدليل كما في موارد البينة المصطلح عليها و خبر العدل الواحد و حكم الحاكم و الاستصحاب و إقرار المقر فالرواية لا تكون رادعة عن السيرة أبدا. و لأجل هذه المناقشة استشكل الماتن في كفاية خبر العدل الواحد و احتاط و لا بأس بمراعاته.

[ثبوت النجاسة بقول صاحب اليد]

(١) بعد البناء على ثبوت النجاسة بإخبار الثقة لا يبقى مجال للبحث عن ثبوتها بإخبار ذي اليد إذا كان ثقة فلا بد حينئذ من فرض الكلام فيما إذا لم يعلم وثاقته. فنقول لا إشكال في اعتبار إخباره عما بيده سواء أ كان مالكا لعينه أم لمنفعته أو للانتفاع أو لم يكن مالكا له أصلا كما إذا غصبه و هذا للسيرة العقلانية حيث جرت من لدن آدم عليه السلام إلى زماننا هذا على ان من أخبر عما هو تحت سلطانه أو عن شئونه و كفيياته يعتمد على إخباره و يعامل معه معاملة العلم بالحال. و لعله من جهة ان من استولى على شئ فهو أدري بما في يده و أعرف بكفيياته. و من جملة شئون الشئ و كفيياته نجاسته و طهارته و لم يرد دع عنها في الشريعة المقدسة فبذلك يثبت اعتبار قوله

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٦٩

.....

و إخباره. و زعيده توضيحا أن لنا علما تفصيليا بنجاسة أشياء كثيرة من الذبائح و أيدي المسلمين و الفرش و الثياب و الأواني و غيرها و لو حين غسلها و لا- علم لنا بعد ذلك بطرّو مطهر عليها بوجه، فلو لا اعتبار قول صاحب اليد و إخباره عن طهارتها لكان استصحاب النجاسة حاكما بنجاستها و لم يمكننا إثبات طهارتها بوجه و هو مما يوقننا في عسر و حرج فيلزم اختلال النظام و إنما خرجنا عن استصحاب النجاسة بإخبار صاحب اليد و به صار الحكم بطهارتها من نقض اليقين باليقين و خرج عن كونه نقضا لليقين بالشك و ليس ذلك إلا من جهة قيام السيرة على إخباره و معه لا يفرق بين إخباره عن طهارته و بين إخباره عن نجاسته أو غيرهما من شئونه و كفيياته هذا مضافا الى الأخبار «١» الواردة في بيع الأدهان المتنجسة الأمره باعلام المشتري بنجاستها حتى يستصبح بها، لأن إعلام المشتري و ان وقع الخلاف في انه واجب نفسى أو شرطى إلا- انه لا- إشكال في وجوبه على كل حال و منه يستكشف اعتبار قول صاحب اليد و إخباره عن نجاسة المبيع بحيث لو أخبر بها و جب على المشتري أن يستصبح به أو يجعله صابونا. و ما ورد فيمن أعار رجلا ثوبا فصلى فيه و هو لا يصلى فيه قال: لا يعلمه قال: قلت: فإن أعلمه؟ قال: يعيد «٢» حيث ان ظاهر قوله و هو لا يصلى فيه انه لا يصلى فيه لنجاسته- و ان احتمل أن يكون له وجه آخر- و عليه فالرواية تدل على اعتبار إخبار المعير عن نجاسة الثوب المستعار بحيث لو أخبر بها و جب على المستعير ان يعيد صلاته هذا و يستفاد من بعض النصوص الواردة في العصير العنبي ان إخبار من بيده العصير عن ذهاب الثلثين انما يعتبر فيما إذا ظهر صدقه من القرائن و الأمارات الخارجية كما إذا كان ممن يشربه على

(١) المروية في ب ٦ من أبواب ما يكتسب به من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٤٧ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٧٠

و لا- اعتبار بمطلق الظن و ان كان قويا (١) فالدهن، و اللبن، و الجبن المأخوذ من أهل البوادي محكوم بالطهارة، و ان حصل الظن

بنجاستها.

بل قد يقال بعدم رجحان الاحتياط (٢) بالاجتناب عنها، بل قد يكره، أو يحرم إذا كان في معرض الوسواس.

الثالث و لا يستحل شربه على النصف أو كان العصير حلوا يخضب الإناء لغلظته على ما تدل عليه موثقة معاوية بن عمار و صحيحة معاوية بن وهب «١» و مقتضى هذه النصوص عدم جواز الاعتماد على قول صاحب اليد في خصوص العصير تخصيصا للسيرة في مورد النصوص. هذا و قد قدمنا بعض الكلام في هذه المباحث في مبحث المياه «٢» فليراجع.

(١) لعله أراد بالظن القوى الظن غير البالغ مرتبة الاطمئنان المعبر عنه بالعلم العادى العقلانى الذى يكون احتمال خلافه موهوما غايته و لا يعتنى به العقلاء و إلا فهو حجة عقلانية يعتمد عليه العقلاء فى جميع أمورهم و لم يردع عن عملهم هذا فى الشريعة المقدسة و معه لا مانع من الحكم بثبوت النجاسة به كما يثبت به غيرها من الأمور. نعم الظن غير البالغ مرتبة الاطمئنان الذى يعتنى العقلاء باحتمال خلافه - كما إذا كان تسعون فى المائة و تسعا فى العشرة - لم يثبت حجيته فلا بد فى مورد من الرجوع إلى استصحاب الطهارة التى هى الحالة السابقة فى المنتجسات أو إلى أصالة الطهارة إذا شك فى مورد أنه من الأعيان النجسة أو غيرها، لعموم أدلتها فإن المراد بالشك الذى أخذ فى موضوع الأصول أعم من الظن غير المعبر كما حرر فى محله.

[الاحتياط فى معرض الوسواس]

(٢) عدم رجحان الاحتياط أو مرجوحيته بما انه احتياط أمر غير

(١) المرويتان فى ب ٧ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

(٢) تقدم فى ج ١ ص ٢٩٠.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٧١

.....

معقول لأنه عبارة عن التحفظ على الأمر الواقعى المحتمل لئلا يقع فى مفسدته أو تفوت عنه مصلحته و كيف يتصور المرجوحية فى مثله و إلا فما فائدة التحفظ على المطلوب الواقعى؟ نعم قد يلزم الاحتياط عنوان آخر مرجوح أو حرام و به يقع التراحم بينهما فيقدم الأقوى منهما بحسب الملاك فقد يوجب ذلك مرجوحية الاحتياط بل حرمة إلا انه لا يختص بالاحتياط فى باب النجاسات بل و لا يختص بالاحتياط أصلا فإن العناوين الأولية طرا قد يطرؤها العناوين الثانوية فتزاحمها. و العنوان الثانوى الذى نتصوره فى الاحتياط بحيث يوجب مرجوحيته على الأغلب هو الوسواس فان غيره قد يوجب مرجوحيته لا بحسب الغالب أو الأغلب و هذا كما إذا كان عنده ماء يشك فى طهارته و نجاسته فان الاحتياط بعدم التوضؤ منه إنما يحسن فيما إذا كان عنده ماء آخر. و أما إذا كان الماء منحصرا به فان الاحتياط حينئذ بعدم التوضؤ منه مما لا إشكال فى حرمة و مرجوحيته لعدم مشروعية التيمم مع التمكن من التوضؤ بماء محكوم بالطهارة شرعا و أما الوسواس فهو مما لا كلام فى مرجوحيته لأنه مخل للنظام و موجب لتضييع الأوقات الغالية - على ما شاهدناه بالعيان - و إنما الكلام فى أمرين آخرين: «أحدهما»: فى ان الجرى العملى على طبق الوسوسة محرم شرعى أو لا حرمة له؟ مثلا إذا توضأ ثم توضأ و هكذا أو صلى ثم صلى فهل نحكم بفسقه و سقوطه بذلك عن العدالة؟ فيما إذا التفت إلى وسوسته الذى هو مرتبة ضعيفة من الوسواس دون ما إذا لم يلتفت إليها و اعتقد صحة عمله و بطلان عمل غيره - و هو مرتبة عالية من الوسواس - فإنه لا

يحكم عليه بشيء لغفلته و «ثانيهما»: ان الاحتياط المستلزم لتعقب الوسواس محرم أو لا- حرمة له؟ (أما الجرى على طبق الوسوسة) فالظاهر عدم حرمة بعنوان الوسوسة و ان التزم بعضهم بحرمة. نعم قد يتصف

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٧٢

.....

بالحرمة بعنوان آخر ككونه سببا لنقض الصلاة- و هو محرم على المشهور- أو لاستلزامه تأخير الصلاة عن وقتها أو لتفويت واجب آخر كالإنفاق على من يجب عليه إنفاقه أو لاستلزامه اختلال النظام أو الهلاكه و نحوهما. إلا انها عناوين طارئه محرمة في حد أنفسها من غير ناحية الوسواس. و الكلام في أن الوسواس بما هو كذلك- إذا لم يستلزمه شيء من العناوين المحرمة- محرم أو لا حرمة فيه. نعم ورد في بعض الروايات النهى عن تعويد الشيطان نقض الصلاة «١» و في صحيحه عبد الله بن سنان ذكرت لأبي عبد الله عليه السلام رجلا مبتلى بالوضوء و الصلاة، و قلت هو رجل عاقل، فقال أبو عبد الله عليه السلام و أى عقل له و هو يطبع الشيطان؟ فقلت له و كيف يطبع الشيطان؟ فقال:

سله هذا الذى يأتيه من أى شيء هو فإنه يقول لك من عمل الشيطان «٢» إلا أن شيئا من ذلك لا يقتضى حرمة الوسواس و ذلك فإن النهى عن التعويد إرشاد الى عدم ارتكاب نقض الصلاة لأنه مرجوح و قد ذهب المشهور إلى حرمة و التزم بعضهم بكراهته- و ليس تحريما مولويا- و قد علل ذلك في بعض الروايات بان الخبيث إذا خولف و عصى لم يعد «٣» و كيف كان فلا تستفاد من الرواية حرمة الوسواس و كذا صحيحه ابن سنان و ذلك لأننا نسلم ان الوسواس بل مجرد الشك و التردد من الشيطان و نعترف بان الوسواسى يطبعه إلا- أنه لا دليل على حرمة إطاعة الشيطان فى جميع الموارد إذ الإنسان قد يقدم على مكروه أو مباح، و لا إشكال فى انه من الشيطان لأن المؤمن- حقيقة- الذى هو أعز من الكبريت الأحمر لا يضيع وقته الثمين بالاشتغال بالمكروه أو المباح كيف و قد حكى عن بعضهم انه لم يرتكب طيلة حياته مباحا فضلا عن المكروه فارتكاب غير محبوبه تعالى إطاعة للشيطان مع حليته فليكن الوسواس أيضا من

(١) فليراجع ب ١٦ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة من الوسائل.

(٢) المروية فى ب ١٠ من أبواب مقدمة العبادات من الوسائل.

(٣) فليراجع ب ١٦ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٧٣

(مسألة ١) لا اعتبار بعلم الوسواسى (١) فى الطهارة و النجاسة.

هذا القبيل، فالمتحصل انه لا دليل على حرمة الوسواس فى نفسه اللهم إلا أن يستلزم عنوانا محرما كما إذا استلزم تأخير الصلاة عن وقتها- و هو الذى يتفق فى حق الوسواسى غالبا- و قد حكى عن بعض المبتلين بالوسواس إنه أتى نهرا عظيما للاغتسال- قبل أن تطلع الشمس بساعة- و فرغ من اغتساله- و الشمس قد غربت- و لا إشكال فى حرمة ذلك و نظيره ما إذا أدى إلى اختلال النظام أو إلى هلاكه نفسه و غيرهما من الأمور المحرمة و (أما الاحتياط المتعقب بالوسواس) فقد ظهر حاله مما بيناه آنفا فان ذا المقدمه و هو الوسواس غير محرم فى نفسه فضلا عن حرمة مقدمته.

يقع الكلام في ذلك من جهات:**«الجهة الأولى»: هل يجب على الوسواسي تحصيل العلم بالواقع في مقام الامتثال**

(١) أو أن له أن يكتفى بالشك و الاحتمال في فراغ ذمته؟ لا ينبغي الإشكال في أن الوسواسي يجوز أن يكتفى في امتثاله بالشك و لا يجب عليه تحصيل العلم بالفراغ و ذلك لأن شكه خارج عن الشكوك المتعارفة عند العقلاء فلا يشمل مثله الشك الذي أخذ في موضوع الأصول فلا يجري في حقه الاستصحاب و لا غيره، و لا مناص معه من أن يمثل على النمط المتعارف عند العقلاء، و لا يضره الشك في صحة ما أنى به على النحو المتعارف و ذلك للأخبار الواردة فيمن كثر سهوه «١» حيث دلت على انه يكتفى بالشك و الاحتمال و لا يجب عليه تحصيل العلم بإتيان الأمور به، لأنه إذا ثبت ذلك عند كثرة الشك فيثبت مع الوسواس - الذي هو أشد من كثرة الشك - بالأولوية القطعية

«الجهة الثانية»: إذا شهد الوسواسي بنجاسة شيء

و أخبر بها فهل يعتمد على إخباره و شهادته أو

(١) فليراجع ب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٧٤

.....

لا اعتبار بهما لاستنادهما إلى علمه و اعتقاده و هو في ذلك قطاع، لأن علمه إنما يحصل من الأسباب التي لا يحصل لغيره منها ظن بل و لا احتمال؟ المتعين هو الثاني للعلم بأن أخباره و شهادته مستندان إلى وسوسته أو إلى سبب لا يفيد غيره ظنا و لا احتمالاً. و قد نقل عن بعض المقلدين انه كان يتوضأ - و هو على سطح دار - فاعتقد أن قطرة من ماء الوضوء قد طفرت من الأرض و صعد الهواء إلى أن وقعت على رقبته. و صار هذا سبباً لزوال وسوسته حيث تنبه انه من الشيطان إذ كيف يطفر الماء من الأرض و يصعد إلى أن تقع على رقبته؟! و عن بعض المتقدمين انه كان يعتقد نجاسة جميع المساجد الكائنة في النجف من جهة انفعال الماء القليل بملاقاة الآلات و الأدوات المستعملة في البناء.

و أعجب من الجميع ما حكى عن وسواسي - عامي - انه كان يحلق لحيته مقدمه لوصول الماء إلى بشرته لاعتقاد أن اللحية و لو خفيفها مانعة عن وصول الماء إلى البشرة. و من البديهي ان الاخبار المستند الي تلك الاعتقادات السخيفة الخيالية مما لا مساغ للاعتماد عليه

«الجهة الثالثة»: إذا اعتقد الوسواسي بطلان عمله

من صلاته أو وضوئه و نحوهما - لعلمه بطرو حدث يقطعه أو يمنع عنه فهل يحكم بطلان عمله لعلمه هذا أو لا يعتمد على علمه؟ الصحيح ان علمه هذا حجة في حقه و لا مناص من الحكم بطلان عمله و ذلك لأن التصرف في حجية علمه و ردعه عن العمل على طبقه غير معقول. و أما التصرف في متعلق قطعه - بان يقال ان الحدث انما يبطل الصلاة. إذا علم من غير طريق الوسوسة دون ما إذا علم بطريقها - فهو و ان كان خدعة حسنة حتى يرتدع الوسواسي عن عمله. إلا أن المانع أو الشرطية بحسب الواقع و مقام الثبوت غير مقيدتين بما إذا أحرزهما المكلف بطريق متعارف حيث لم يدل دليل على تقييد إطلاق المانع أو الشرطية بذلك. و لا نحتمل

انعقاد إجماع تعبدى على اختصاص

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٧٥

(مسألة ٢) العلم الإجمالى كالتفصيلي (١) فإذا علم بنجاسة أحد الشيئين يجب الاجتناب عنهما، إلا إذا لم يكن أحدهما محلا لابتلائه (٢) فلا يجب الاجتناب عما هو محل الابتلاء أيضا.

المانعية أو الشرطية بما إذا أحرزنا بطريق متعارف لأن المسألة غير معنونة في كلماتهم ولا طريق معه الى تحصيل إجماعهم ودعوى انه ليس بحدث وانما هو أمر تخليء الوسواسى حدثا إنما تفيد في مقام الخديعة للارتداع ولا تنفع في تقييد المانعية أو الشرطية بوجه. فالصحيح بطلان عمله في مفروض المسألة- على تقدير مطابقتها علمه الواقع- وأما ما ورد من النهي عن تعويد الخبيث وان الوسوسة من الشيطان وان من أطاعه لا- عقل له وإنما ورد في صورة الشك في البطلان ومن هنا نهى عن نقض الصلاة، فإن النقض أمر اختياري للمكلف حينئذ وكذلك الحال في متابعة الشيطان لأن موردها الشك كما عرفت. وكلامنا انما هو في صورة العلم ببطلان العمل فهو منتقض في نفسه ولا معنى للنهي عن نقضه.

(١) قد أسلفنا تفصيل الكلام في ذلك في مباحث القطع باشكالاته ونقوضه وأجوبتها.

(٢) القول بانحلال العلم الإجمالى بخروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء وان كان مشهورا عند المتأخرين عن شيخنا الأنصارى (قده) بل لم نجد قائلًا بخلافه إلا أنه- كما ذكرناه في الأصول- مما لا أساس له فان الخروج عن محل الابتلاء وعدمه سيان في تنجيز العلم الإجمالى إلا أن يكون خروجه عنه من جهة عدم قدرة المكلف عليه عقلا كما إذا علم إجمالا بوقوع قطرة دم على يده أو على جناح طائر قد طار، فان الاجتناب عن الطرف الآخر غير لازم حينئذ والوجه فيما ذكرناه من عدم التفرقة بين خروج بعض الأطراف

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٧٦

(مسألة ٣) لا يعتبر في البيئة حصول الظن بصدقها (١) نعم يعتبر عدم معارضتها بمثلها (٢).

(مسألة ٤) لا يعتبر في البيئة ذكر مستند الشهادة (٣)

عن محل الابتلاء وعدمه هو ان العلم الإجمالى ليس بنفسه علة في تنجيز متعلقه وإنما تنجيزه مستند إلى تساقط الأصول في أطرافه بالمعارضة فان فرضنا ان بعضها مما لا- يتمكن منه المكلف عقلا- فلا- يبقى مانع عن جريان الأصول في بعض أطرافه الآخر لعدم معارضتها بشيء لأن الأصل لا يجرى في الطرف الخارج عن القدرة والاختيار. وأما إذا كانت الأطراف مقدورة له عقلا ولو بواسطة أو وسائل فمجرد خروج بعضها عن محل الابتلاء بالفعل مع التمكن منه عقلا غير مستلزم لانحلال العلم الإجمالى بوجه، لأن جريان الأصول في كلا الطرفين مستلزم للترخيص في المخالفة القطعية، وجريانها في أحدهما دون الآخر من غير مرجح وهو معنى التساقط بالمعارضة وبهذا يكون العلم الإجمالى منجزا حيث لا بد من الاحتياط في كل واحد من الأطراف دفعا لاحتمال العقاب.

[البيئة]

إشارة

(١) لعدم ابتناء اعتبارها على افادتها الظن بمضمونها، ولا على عدم قيام الظن بخلافها، فان مقتضى دليل الاعتبار حجية البيئة على وجه الإطلاق أفادت الظن أم لم تفد، ظن بخلافها أم لم يظن.

(٢) لأن دليل اعتبار البيئة لا يمكن ان يشمل كلا المتعارضين- لاستحالة التعبد بالضدين أو النقيضين- ولا أحدهما المعين لأنه بلا

مرجح، ولا لأحدهما لا بعينه، لأنه ليس فردا آخر غيرهما فلا بد من التسايط و الرجوع إلى أمر آخر.

(٣) و الصحيح التفصيل بين ما إذا لم يكن بين الشاهدين - أى البيئه - و المشهود عنده خلاف فى شىء من النجاسات و المتنجسات

اجتهادا أو تقليدا فلا يعتبر ذكر

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٧٧

.....

مستند الشهادة. و بين ما إذا كان بينهما خلاف فى شىء منهما - كما إذا رأى الشاهد نجاسة الخمر أو نجاسة العصير أو منجسية المتنجس دون المشهود عنده - فيعتبر ذكر المستند حينئذ و «توضيح ذلك» ان الشاهد - أعنى البيئه - إذا أخبر عن نجاسة شىء و ذكر مستندها أيضا و لكننا علمنا بخطائه و عدم صحة مستندها كما إذا أخبر عن نجاسة الماء لأجل اخباره عن انه لاقى الدم، و قد علمنا بعدم ملاقاته له و ان ما لاقى الماء كان طاهرا فلا إشكال فى سقوطه عن الاعتبار و عدم حجيه شهادته، فإن اخباره عن السبب بالمطابقه و ان دل على نجاسة الماء بالالتزام إلا انه لا اعتبار بالدلالة الالتزامية بعد سقوط الدلالة المطابقية عن الاعتبار للعلم بخطائه، فالنجاسة الناشئه من ملاقاته الدم متفنيه يقينا. و النجاسة المسيبه عن شىء آخر لم تحك عنها الشهادة بالمطابقه و لا بالالتزام و إلى هذا أشار الماتن بقوله: نعم لو ذكرنا مستندها و علم عدم صحته لم يحكم بالنجاسة. و أما إذا أخبر بنجاسة شىء و لم يذكر مستندها فهو منحل واقعا إلى أمرين و ان كان الشاهد غير ملتفت إليهما (أحدهما):

الأخبار عن الكبرى المبعولة فى الشريعة المقدسه على نحو القضايا الحقيقية و هى نجاسة البول أو المنى أو غيرهما من الأعيان النجسه و منجسيته لما يلاقيه خارجا.

و «ثانيهما»: الاخبار عن ان تلك الكبرى المبعولة قد انطبقت على موردها و مصداقها و ان صغرها تحققت فى الخارج بمعنى ان البول أو المنى - مثلا - لاقى الماء أو الثوب خارجا. (أما أولهما): فلا اعتبار للبيئه فى مثله فإن الحكايه و الاخبار عن الأحكام المبعولة فى الشريعة المقدسه وظيفه الرواه حيث ينقلونها حتى يأخذ عنهم الفقيه أو وظيفه المفتى و الفقيه حيث يفتى بوجوب شىء أو حرمة حتى يتبعه مقلدوه. و أما البيئه فليس لها ان تخبر عن الأحكام الكليه بوجه، و (أما ثانيهما): فهو و ان كان اخبارا عن الموضوع

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٧٨

.....

الخارجى أعنى ملاقاته النجس للماء - مثلا - فلا مناص من أن تتبع فيه البيئه و ان كان مدلولا التزاميا لها إلا أن البيئه إنما تحكى عن ملاقاته الماء للنجس بالالتزام فيما إذا لم يكن بين الشاهد و المشهود عنده خلاف فى الأسباب المؤثره فى التنجيس كما إذا كان أحدهما مقلدا للآخر أو كانا مقلدين لثالث أو مجتهدين متطابقين فى رأى و النظر و قد بنيا على نجاسة الخمر أو العصير أو على منجسيه المتنجس و هكذا. و لعل توافقهما فى ذلك هو الأغلب لأن استقلال الشاهد - البيئه - بما لا يراه المشهود عنده مؤثرا فى التنجيس قليل الاتفاق. و كيف كان فإذا لم يكن بينهما خلاف فى ذلك فأخبار الشاهد عن نجاسة شىء اخبار التامى عن ملاقاته النجس أو المتنجس، لأنه لا - معنى للمعلول من غير علته و هو إذا لم يعلم بسبب النجاسة على تفصيله فلا - أقل من أنه عالم به على الإجمال، لعلمه بأنه لاقى بولا أو عصيرا أو غيرهما من النجاسات و المتنجسات. و بما أنه اخبار عن الموضوع الخارجى فلا محاله تتبع فيه البيئه، لأن الأخبار الالتزامية كالأخبار المطابقية حجة و مانع عن جريان الأصل العملى و هو ظاهر. و أما إذا كان بينهما خلاف فى ذلك كما إذا رأى الشاهد - البيئه - نجاسة الخمر أو العصير أو منجسيه المتنجس دون المشهود عنده. و قد أخبره بنجاسة الماء من غير ذكر مستندها و احتمالنا استناده فى ذلك على ما لا يراه المشهود عنده نجسا فلا يكون أخباره هذا اخبارا عن ملاقاته الماء مع النجس

بالالتزام. نعم يدل بالدلالة الالتزامية على تحقق طبيعي الملاقاة وجامعها المردد بين المؤثر بنظر المشهود عنده وغير المؤثر. و ظاهر ان الأثر لم يترتب على طبيعتها و انما هو مترتب على بعض أفرادها و لم يخبر الشاهد عن تحقق الملاقاة المؤثرة لا بالمطابقة- و هو ظاهر- و لا بالتزام و بالجملة ان الألفاظ انما وضعت للدلالة على ما أراد المتكلم تفهيمه و لا دلالة في كلام

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٧٩

.....

الشاهد على انه قصد تفهيم حصول الملاقاة المؤثرة بنظر المشهود عنده أو غيرها فنحن بعد في شك في ملاقاة الماء للبول أو غيره من المنجسات فأى مانع معه من الرجوع الى استصحاب عدم حصول الملاقاة المؤثرة؟ كملاقاته البول أو المنى أو غيرهما. و هذا الاستصحاب جار من غير معارض- فان استصحاب عدم حصول الملاقاة غير المؤثرة مما لا أثر له- و حيث لم تقم البيينة على حصول الملاقاة المؤثرة فلا مانع من الرجوع الى الأصل. نعم لو كانت للبيينة دلالة على حصولها و لو بالتزام- كما إذا لم يكن بينهما خلاف في الأسباب المؤثرة في التنجيس- لكانت حاكمة على الاستصحاب المذكور لا محالة لأنها حينئذ تزيل الشك عن حصول الملاقاة المؤثرة بالتعبد. فما ذهب إليه العلامة (قده) من ان الشاهد لا يعتنى بشهادته إذا شهد بالنجاسة و لم يذكر السبب لجواز اعتماده على ما لا يعتمد عليه المشهود عنده هو الصحيح و دعوى: استقرار سيرة العقلاء على قبول شهادته و عدم فحصهم و سؤالهم عن مستندها عهدتها على مدعيها لأنه لم تثبت عندنا سيرة على ذلك و قد عرفت أن إخباره عن الحكم المجعول في الشريعة المقدسة- أعنى نجاسة ملاقى الماء على نحو القضية الحقيقية- غير معتبر. و اخبارها عن حصول الملاقاة في الخارج و ان كان معتبرا إلا ان ما يثبت به إنما هو حصول طبيعي الملاقاة لا الملاقاة المؤثرة بنظر المشهود عنده و المدار في ثبوت النجاسة بالبيينة إنما هو على اخبارها عن سبب تام السببية عنده لا ما هو سبب عند الشاهد إذ لا يترتب عليه أثر عند المشهود عنده. و من هنا ذكر الماتن في المسألة الآتية ان الشاهد إذا أخبر بما لا سببية له في نجاسة الملاقى عنده إلا انه سبب مؤثر فيها بنظر المشهود عنده تثبت به نجاسة الملاقى لا محالة فتحصل ان البيينة إذا أخبرت عن النجاسة و لم يذكر مستندها فلا يعتمد على شهادتها عند اختلافهما في الأسباب هذا كله في هذه المسألة و مما ذكرناه في المقام يظهر الحال في المسائل الآتية فليلاحظ

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٨٠

نعم لو ذكرا مستندها، و علم عدم صحته لم يحكم بالنجاسة.

(مسألة ٥) إذا لم يشهدا بالنجاسة، بل بموجبها، كفى (١) و ان لم يكن موجبا عندهما أو عند أحدهما. فلو قالوا: ان هذا الثوب لاقى عرق المجنب من حرام، أو ماء الغسالة كفى عند من يقول بنجاستهما و ان لم يكن مذهبهما النجاسة.

(مسألة ٦) إذا شهدا بالنجاسة و اختلف مستندهما كفى في ثبوتها (٢)

(١) لما ظهر مما أسلفناه في الفرع السابق من ان المدار في ثبوت النجاسة بالبيينة إنما هو على اخبارها عن سبب تام السببية بنظر المشهود عنده فان معه لا يبقى مجال لاستصحاب عدم ملاقاة النجس للأمانة الحاكمة عليه و الأمر في المقام كذلك و لا عبرة بعدم كون المشهود به سببا للنجاسة عند الشاهد.

(٢) قد فصل الماتن (قده) في المسألة بين ما إذا نفى كل منهما قول الآخر و ما إذا أخبر من غير أن ينفي الآخر، فحكم بالنجاسة في الصورة الثانية و استشكل فيها في الصورة الأولى. و التحقيق: ان المشهود به بالبيينة لا مناص من أن يكون واقعة واحدة شخصية كانت أم كلية، حيث لا- يعتبر في البيينة أن يكون المشهود به واقعة شخصية، لأن البيينة إذا شهدت على أن المالك قد باع داره من زيد بخصوصه فالمشهود به واقعة شخصية فيثبت بشهادتهما ان المالك باع داره من فلان، كما إذا شهدت على انه باع داره من أحد

شخصين: عمرو و بكر من غير تعيين يثبت أيضا بشهادتها ان المالك باع داره من أحدهما مع أن المشهود به واقعة كلية أعنى البيع من أحدهما المحتمل انطباقه على هذا و ذاك نظير المتعلق في موارد العلم الإجمالي، كما إذا علمنا بيعة من أحدهما فكما ان متعلق العلم حينئذ هو البيع الكلي المتخصص بإحدى

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٨١

و إن لم تثبت الخصوصية، كما إذا قال أحدهما: إن هذا الشيء لاقى البول. و قال الآخر: انه لاقى الدم. فيحكم بنجاسته، لكن لا تثبت النجاسة البولية و لا الدمية، بل القدر المشترك بينهما. لكن هذا إذا لم ينف كل منهما قول الآخر، بأن اتفقا على أصل النجاسة. و أما إذا نفاها كما إذا قال أحدهما: انه لاقى البول. و قال الآخر: لا بل لاقى الدم ففي الحكم بالنجاسة إشكال.

الخصوصيتين القابل انطباقه على البيع من عمرو أو من بكر فكذلك الحال عند قيام البينة على بيع المالك من أحدهما و كيف كان فالمعتبر في البينة إنما هو وحدة الواقعة المشهود بها كلية كانت أم شخصية. و أما إذا أخبر أحد الشاهدين عن أن المالك باع داره من زيد- مثلا- و أخبر الآخر عن بيعها من شخص آخر فلا تكون الواقعة المشهود بها واحدة بل واقعتان قد أخبر كل منهما عن واقعة فهي خارجة عن كونها مشهودا بها بالبينة فتدخل في شهادة العدل الواحد و لا يثبت بشهادته بيع المالك في موارد المرافعة. و أما الجامع المنتزع من كلتا الشهادتين- أعنى بيعة من أحدهما- فهو مدلول التزامي للشهادتين، و الدلالة الالتزامية تتبع الدلالة المطابقية حدوثا و حجية فإذا فرضنا سقوط الشهادتين عن الحجية في مدلولهما المطابق- لأنه من شهادة العدل الواحد- فلا مجال لاعتبارهما في مدلولهما الالتزامي. و إذا تحققت ذلك فنقول: ان الشاهدين- في المقام- قد يخبر كل منهما عن ملاقة الإناء للبول- مثلا- و هي قضية شخصية و بما أن المشهود به واقعة واحدة فتثبت بشهادتهما نجاسة الملاقي لا محالة. و أخرى يخبران عن ملاقة الإناء لأحد نجسين من غير تعيينه كالبول أو المنى. و هي قضية كلية و حيث ان المشهود بها واقعة واحدة كسابقه

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٨٢

.....

أيضا يحكم بنجاسة ملاقي النجس و هو الإناء. و ثالثة يخبر أحدهما عن أن الإناء لاقى البول- مثلا- و يخبر الآخر عن ملاقاته الدم. و لا يمكننا حينئذ الحكم بنجاسة الملاقي لتعدد الواقعة المشهود بها فان كل واحد من الشاهدين قد شهد بما لم يشهد به الآخر فهي خارجة عن الشهادة بالبينة، نعم هي من شهادة العدل الواحد و لا- تثبت بها النجاسة- بناء على عدم اعتبار خبر العدل الواحد في الموضوعات- و اما الجامع الانتزاعي أعنى عنوان ملاقاته لأحدهما فلم تشهد عليه البينة على الفرض. نعم هو مدلول التزامي للشهادتين. و قد عرفت ان الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقية حدوثا و حجية و مع سقوط الشهادتين عن الحجية في مدلولهما المطابق لا يبقى مجال لحجيتهما في مدلولهما الالتزامي. و لا فرق في ذلك بين ما إذا نفى كل منهما قول الآخر و ما إذا شهد بملاقة الإناء للبول من غير أن ينفي ما شهد به الآخر و هو ملاقاته للدم في المثال، و ذلك لأننا ان بنينا على حجية الدلالة الالتزامية و ان سقطت الدلالة المطابقية عن الاعتبار فلا- محيص من ان نلتزم بثبوت النجاسة في كلتا الصورتين لدلالة الشهادتين على ملاقة الإناء لأحدهما بالالتزام نفى كل منهما الآخر أم لم ينهه و من هنا التزم صاحب الكفاية (قده) في مبحث التعادل و الترجيح ان الدليلين المتعارضين ينفيان الثالث بالدلالة الالتزامية مع سقوطهما عن الاعتبار في مدلولهما المطابق بالمعارضة لنفى كل منهما الآخر فالتنافي بينهما غير مانع عن حجية المدلول الالتزامي حينئذ. و أما إذا بنينا على ان الدلالة الالتزامية تتبع الدلالة المطابقية حدوثا و حجية- كما هو الصحيح- فلا يمكننا الحكم بنجاسة الملاقي في شيء من الصورتين لسقوط الدلالة المطابقية عن الحجية و به تسقط الدلالة الالتزامية أيضا عن الاعتبار فنفي أحدهما الآخر و عدمه سياتي فلا تثبت بهما نجاسة الملاقي. هذا كله مجمل القول في المسألة. و أما

تفصيله: فهو ان

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٨٣

.....

المشهود به قد يكون موجودا واحدا شخصيا في كلتا الشهادتين إلا أنهما يختلفان في عوارضه و طواريه أو يختلفان في صنفه أو في نوعه مع التحفظ على وحدة الموجود المشهود به. و أخرى يكون المشهود به وجودين مختلفين قد شهد كل من الشاهدين لكل منهما مع اختلافهما في عوارضهما أو في صنفهما أو في نوعهما وهذه صور اختلاف الشاهدين. أما إذا كان المشهود به موجودا واحدا شخصيا و اختلف الشاهدان في عوارضه - كما إذا شهد كل منهما على أن قطرة بول وقعت في الإناء و ادعى أحدهما أنها وقعت فيه ليلا و قال الآخر وقعت فيه نهارا و هما متفقان على ان ما شاهده أحدهما هو الذى شاهده الآخر بعينه أو أخبرا عن مجيء زيد و اختلفا في زمانه و نحوهما مما كان المشهود به للشاهدين موجودا واحدا- فلا إشكال في ثبوت النجاسة بشهادتهما، و لا يضرها اختلافهما في عوارض المشهود به لأن العوارض و الطوارئ مما لا مدخلة له في شىء من الأحكام الشرعية و موضوعاتها فإن النجاسة - مثلا - حكم ثبت على ما لاقتة عين نجسة كانت ملاقاتهما في الليل أم في النهار و كذلك الحال فيما إذا كان المشهود به موجودا واحدا إلا أن الشاهدين اختلفا في صنفه - كما إذا شهدا على وقوع ميتة مشخصة في ماء قليل و اتفقا على ان ما شاهده أحدهما هو الذى شاهده الآخر و لكنهما اختلفا في انها ميتة هرة أو شاة أو ادعى أحدهما أن الميتة رجل الشاة و قال الآخر بل كانت يد الشاة أو شهد على وقوع قطرة من دم الرعاف في الإناء و اختلفا في انه من هذا أو من ذاك - لأن المشهود به موجود واحد فلا مناص من الحكم بنجاسة الماء بشهادتهما و اختلفهما في صنفه كاختلافهما في عوارضه غير مانع عن اعتبار الشهادتين لأن الخصوصيات الصنفية غير دخيلة في نجاسة الميتة أو الدم و نحوهما حيث أن الميتة مما له نفس سائلة تقتضى نجاسة ملاقيها كانت ميتة هرة أم شاة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٨٤

.....

و هكذا. و أما إذا كان المشهود به موجودا واحدا إلا أنهما اختلفا في نوعه - كما إذا اتفقا على ان قطرة نجس قد وقعت في الإناء إلا أنهما اختلفا فقال أحدهما انها كانت قطرة بول و شهد الآخر بأنها كانت قطرة دم فالصحيح ان النجاسة لا تثبت بشهادتهما حينئذ و ذلك لتعدد المشهود به حيث شهد أحدهما بوقوع قطرة دم في الإناء و شهد الآخر بوقوع قطرة بول فيه و هما أمران متعددان و ان كان الواقع في الإناء موجودا واحدا فهاتان الشهادتان تدخلان في شهادة العدل الواحد و هى خارجة عن البيئته. و أما العنوان الانتزاعي - أعنى وقوع أحدهما في الإناء - فقد عرفت انه ليس بمشهود به للبيئته بالمطابقة و إنما هو مدلول التزامى للشهادتين. و قد مر أن الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقيه حدوثا و حجيه و مع عدم اعتبار الشهادتين في مدلولهما المطابقيه لا يبقى مجال لحجيتهما في مدلولهما الالتزامى. بلا فرق في ذلك بين نفى أحدهما الآخر و عدمه هذا بل الشهادتان مع فرض وحدة المشهود به متنافيان دائما لاستحالة كون الموجود الواحد بولا و دما، فأحدهما ينفى الآخر لا محالة و عليه فلا يمكن الحكم بثبوت النجاسة في مفروض المسألة حتى إذا قلنا بكفاية شهادة العدل الواحد في الموضوعات الخارجيه و ذلك لأنهما شهادتان متعارضتان و قد مر ان التعارض مانع عن شمول دليل الاعتبار للمتعارضين هذا كله مع وحدة المشهود به. و أما إذا كان المشهود به وجودين مختلفين - كما إذا شهد أحدهما على ان الهرة بالت في الإناء بعد صلاة المغرب و شهد الآخر بأنها بالت فيه بعد طلوع الشمس و هذا لا بمعنى ان ما رأى أحدهما هو الذى رآه الآخر. و إنما يختلفان في زمانه حتى يرجع الى الصورة الاولى من صور وحدة المشهود به بل إن هناك أمرين متعددين و المشهود به لأحدهما غير المشهود به للآخر، فقد ظهر مما ذكرناه في الصور المتقدمه ان البيئته لا تثبت نجاسة الملقى حينئذ لتعدد

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٨٥

.....

المشهود به فتدخل الشهاداتتان بذلك تحت شهادة العدل الواحد. و أما الجامع الانتزاعي فقد عرفت حكمه فلا نعيد. و كذلك الحال فيما إذا كان المشهود به أمرين متعددين مع اختلاف الشاهدين في صنفهما أو في نوعهما و الأول كما إذا شهد أحدهما بوقوع قطرة دم من رعاfe في الإناء و شهد الآخر بوقوع قطرة دم من المذبوح فيه و الثاني كما إذا شهد أحدهما بوقوع قطرة بول فيه، و شهد الآخر بوقوع قطرة دم فيه لا مع اتفاقهما على ان ما وقع فيه قطرة واحدة و ان ما رأى أحدهما هو الذي رآه الآخر كما في الصورة الأخيرة من صور وحدة المشهود به. بل هما متفقان على تعدد القطرة و ان المشهود به لأحدهما غير المشهود به للآخر فالمدار في استكشاف وحدة المشهود به و تعدده- في هذه الصورة- إنما هو على العنوان الذي تقع الشهادة بذلك العنوان، ففي الصورة المتقدمة وقعت الشهادة على وقوع قطرة نجس في الإناء إلا- أن أحدهما يدعى انها قطرة دم. و الآخر يدعى انها قطرة بول. و أما في هذه الصورة فأحدى الشهاداتين إنما وقعت على وقوع قطرة بول فيه و الشهادة الأخرى وقعت على وقوع قطرة دم فيه فالمشهود به في إحدى الشهاداتين غير المشهود به في الثانية. و كيف كان فلا يترتب على شهادة البيئه أثر مع تعدد المشهود به. ثم ان الفرق بين هذه الصورة و بين صورة اختلاف الشاهدين في نوع المشهود به مع فرض وحدته هو انا لو قلنا بكفاية اخبار العدل الواحد في الموضوعات الخارجية نلتزم بنجاسة الملاقي في المقام لتعدد المشهود به و عدم نفى كل منهما الآخر فهما شهادتان غير متعارضتين لا بد من أتباعهما. و هذا بخلاف صورة اختلافهما في نوع المشهود به مع اتحادهما لما عرفت من ان الشهاداتين- مع فرض وحدة المشهود به- متعارضتان دائما فان كلا منهما ينفي الآخر إذ يستحيل أن يكون شيء واحد بولا و دما.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٨٦

(مسألة ٧) الشهادة بالإجمال كافيّة أيضا (١) كما إذا قال: أحد هذين نجس. فيجب الاجتناب عنهما. و أما لو شهد أحدهما بالإجمال و الآخر بالتعيين (٢) كما إذا قال أحدهما: أحد هذين نجس. و قال الآخر: هذا- معينا- نجس ففي المسألة وجوه، وجوب الاجتناب عنهما و وجوبه عن المعين فقط، و عدم الوجوب أصلا.

[كفاية الشهادة بالإجمال]

(١) لما عرفت من ان شهادة البيئه على نجاسة أحد شيئين غير المعين كشهادتها على نجاسة المعين منهما فنثبت نجاسة الإناء بشهادتها لوحدة الواقعة المشهود بها. نعم لا تثبت بها الخصوصية كما هو واضح.

(٢) فان اختلفا في سبب النجاسة- كما أنهما مختلفان في الإجمال و التعيين- بأن شهد أحدهما بأن قطرة بول أصابت أحد الإناءين من غير تعيينه و شهد الآخر بأن قطرة دم لاقت أحدهما المعين. فلا إشكال في عدم اعتبار البيئه حينئذ لما مر و عرفت من ان المشهود به إذا كان واحدا شخصيا معينا عندهما لا يحكم باعتبار البيئه فيما إذا اختلف الشاهدان في سبب النجاسة و مستندها فضلا عما إذا كان المشهود به مختلفا فيه من حيث الإجمال و التعيين و أما إذا اتفقا على ذلك و ان النجس الواقع في الإناء قطرة بول- مثلا- و لكنهما اختلفا من حيث خصوصياتها فأخبر أحدهما عن انها وقعت في أحد الإناءين لا على التعيين و شهد الآخر بوقوعها في أحدهما المعين ففيه وجوه و احتمالات فقد يقال بوجوب الاجتناب عن المعين فحسب، لأن وجوب الاجتناب عنه مشهود به لكلتا الشهاداتين حيث شهد به أحدهما تفصيلا و شهد به الآخر على وجه الإجمال فإن لازم وقوع النجاسة في أحدهما غير المعين وجوب الاجتناب عن كلا الطرفين فالمعين قد شهد كلاهما بوجوب الاجتناب عنه. نعم لا يثبت بذلك

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٨٧

.....

نجاسته حتى يحكم بنجاسة ملاقيه و إنما يجب الاجتناب عنه فحسب و هذا بخلاف الطرف الآخر فان وجوب الاجتناب عنه مشهود به لأحدهما و ليس بمشهود به لمن أخبر عن وقوع النجاسة في المعين منهما فيجب الاجتناب عن المعين دون الآخر. و الجواب عن ذلك ان نجاسة المعين منهما و ان كانت مشهودا بها لأحدهما إلا- ان شهادة الآخر بنجاسة أحدهما على نحو الإجمال لا تثبت وجوب الاجتناب عن المعين و ذلك لأن النجاسة الإجمالية غير ثابتة بالبينه و إنما شهد بها العدل الواحد و مع عدم ثبوت النجاسة الإجمالية لا يثبت وجوب الاجتناب عن كلا الطرفين، لأنها إذا سقطت عن الاعتبار في مدلولها المطابقي فلا مجال لاعتبارها في مدلولها الالتزامي و هو وجوب الاجتناب عن المعين منهما فتحصل ان وجوب الاجتناب عن المعين ليس بمشهود به لكلا الشاهدين بل لأحدهما و حيث انه من شهادة العدل الواحد فلا يترتب على شهادته أثر- بناء على عدم اعتبار شهادته في الموضوعات الخارجية- و ان شئت قلت ان وجوب الاجتناب عن طرفي العلم الإجمالي حكم عقلي لا يثبت بالشهادة لأنه يتبع موضوعه فإذا تحقق حكم العقل على طبقه دون ما إذا لم يتحقق موضوعه فلا محيص من أن تتعلق الشهادة بالنجاسة. و لم تتعلق شهادة بنجاسة المعين من كليهما و إنما شهد بها أحدهما فلا أثر لشيء من الشهاداتتين. و قد يقال بوجوب الاجتناب عن كليهما، حيث ان أحدهما قد شهد بنجاسة ما هو الجامع بين الإناءين و هو عنوان أحدهما و شهد الآخر أيضا بنجاسة ذلك الجامع لكن متخصصا بخصوصية معينة فشهادته بنجاسة المعين شهادة بنجاسة الجامع مع زيادة و هي الشهادة بالخصوصية و حيث انه من شهادة العدل الواحد فلا تثبت بها الخصوصية فيكون الجامع مشهودا به لكليهما فلا مناص من الاجتناب عن كلا الطرفين و يدفعه: ان الشهادة بفرد خاص غير منحلّة إلى شهادتين بأن تكون شهادة بالجامع و شهادة بالخصوصية

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٨٨

(مسألة ٨) لو شهد أحدهما بنجاسة الشيء فعلا، و الآخر بنجاسته سابقا مع الجهل بحاله فعلا، فالظاهر وجوب الاجتناب (١) و كذا إذا شهدا معا بالنجاسة السابقة، لجريان الاستصحاب.

و إنما هي شهادة واحدة بخصوص الجامع المتخصص فالشهادة في المقام إنما تعلقت بأحدهما المعين و هي شهادة به بخصوصه مبيّنة مع الشهادة المتعلقة بالجامع حيث ان الثانية شهادة بنجاسة شيء مردد و الأولى شهادة بما هو متميز في نفسه. و بالجملة ان أحدهما شهد بأمر كلي و الآخر شهد بأمر خاص و لا جامع بينهما فلا تثبت النجاسة بشيء من الشهادتين لأنهما خبران عن أمرين متغايرين و حيث ان الشهادتين لم تتعلقا بشيء واحد فلا تثبت النجاسة في شيء منهما بالشهادتين. و عليه فالصحيح عدم لزوم الاجتناب عن شيء من الطرفين. نعم لو قلنا بثبوت النجاسة بخير العدل الواحد- كما قلنا به- لا مناص من الاجتناب عن خصوص المعين منهما لأن في البين خبر ان تعلق أحدهما بنجاسة الجامع و لازمة الاحتياط لأنه علم إجمالي تعبدى و تعلق ثانيهما بنجاسة واحد معين و هو أيضا علم تعبدى بنجاسته فالمعين معلوم النجاسة يقينا و الطرف الآخر مشكوك فيه فلا مانع من الرجوع فيه إلى الأصل لأنه غير معارض بالأصل في المعين للعلم التفصيلي بنجاسته- بالتعبد- و هو يقتضى الانحلال.

لا كلام في أنهما إذا شهدا بنجاسة شيء - فعلا -

(١) تثبت نجاسته بشهادتهما على تفصيل قد تقدم، كما أنهما إذا شهدا بنجاسة شيء سابقا يترتب عليهما الأثر و هو الحكم بنجاسته فعلا بالاستصحاب، لما قدمنا في محله من أن الامارة إذا قامت على طهارة ما علمنا بنجاسته بالوجدان سابقا كما أنه يمنع عن جريان

استصحاب النجاسة فيه لأنه من نقض اليقين باليقين كذلك إذا قامت على نجاسة شيء أو طهارته حدوثاً لأنها علم تعبدى فلا يجوز نقضه بالشك

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٨٩

.....

فيستصحب حكمها لبدهاءه انه لا- فرق في اليقين السابق بين الوجدانى و التعبدى فإن إطلاق اليقين يشملهما فإذا أخبرت البيئه عن نجاسته سابقاً فلا مانع من استصحابها لأنها يقين تعبدى. و إنما الكلام فيما إذا اختلفت شهادتهما فشهد أحدهما بنجاسته فعلاً و الآخر بنجاسته سابقاً. فان كانت الواقعة المشهود بها متعددة- كما إذا أخبر أحدهما عن أن قطرة من دم الرعاف أصابت الإناء آخر الليل و أخبر الآخر عن اصابة نجس آخر للإناء أول الليل- فلا تثبت النجاسة حينئذ بشهادتهما فيما إذا كانا متحدين من حيث الزمان فضلاً عما إذا كانا مختلفين زماناً بناء على عدم ثبوت النجاسة باخبار العدل الواحد. و لعل هذه الصورة غير مرادة للماتن (قده) و أما إذا كانت الواقعة واحدة- كما إذا شهدا بوقوع ميتة حيوان معين فى الإناء إلا أنهما اختلفا فى زمانه و ادعى أحدهما أنها وقعت فيه أول الليل و قال الآخر: وقعت فيه آخره فانفقا من جهة و اختلفا من جهة- فلا مانع من الحكم بثبوت النجاسة بشهادتهما لوحدة الواقعة المشهود بها و كونها أول الليل و آخره مما لا دخالة له فى نجاسة الإناء. نعم إنما تثبت بهما النجاسة الجامعة بين الزمانين من غير تعيين أحدهما. ثم ان هناك صوراً: «الأولى»: ما إذا علمنا ان ذلك الإناء الذى قامت البيئه على نجاسته أول الليل أو آخره لم يطرأ عليه مطهر لا- فى أول الليل و لا فى آخره و لا ينبغى الاشكال ان الإناء- مثلاً- يجب الاجتناب عنه حينئذ، لأن النجاسة- سواء وقعت فيها أول الليل أو فى آخره- باقية بحالها بلا حاجة معه إلى استصحاب النجاسة للعلم الوجدانى ببقاء النجاسة الجامعة بين الزمانين و نظيره ما إذا شهدت البيئه بنجاسة شيء فى زمان معين كأول الليل فى المثال و قد علمنا بعدم طرو مطهر عليه إلى آخر الليل، لأننا لا نحتاج فى الحكم بنجاسته آخر الليل إلى استصحابها للعلم الوجدانى ببقائها. «الثانية»: ما إذا

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٩٠

.....

علمنا بطرو مطهر عليه فى زمان كمنتصف الليل فى المثال إلا- انا شككنا فى نجاسته للشك فى زمان حصولها حيث لا ندرى ان النجاسة الكلية- بحسب الزمان- الثابتة بالبيئه هل كانت متحققه فى أول الليل فارتفعت أو أنها كانت متحققه فى آخره فهى باقية، و لا مانع حينئذ من استصحاب النجاسة الجامعة بين ما هو مقطوع البقاء و ما هو مقطوع الارتفاع لأنه من القسم الثانى من استصحاب الكلى و هو جار فى نفسه إلا أنه معارض باستصحاب بقاء الطهارة الطارئه على الإناء فى منتصف الليل. فى المثال، حيث نشك فى بقاءها من جهة احتمال وقوع النجاسة فى آخر الليل فيستصحب طهارتها و حيث انه معارض باستصحاب النجاسة فيتساقطان فيرجع الى قاعدة الطهارة فى المشهود به. «الثالثة»: ما إذا شككنا فى ان الإناء هل طرأ عليه مطهر فى أحد الزمانين أم لم يطرأ. و يجرى فى هذه الصورة استصحاب النجاسة الكلية بحسب الزمان، لأننا كنا على يقين من حدوثها بالبيئه و ان لم ندر زمانها و هو من استصحاب القسم الثانى من الكلى. إذ قد أوضحنا فى محله ان الجامع لا- يلزم أن يكون جامعاً لفردين أو الأفراد بل إذا كان جامعاً بين زمانين فى فرد واحد أيضاً يجرى فيه الاستصحاب الكلى فليراجع. و «دعوى»:

انه من استصحاب الفرد المردد «مدفوعه»، بما ذكرناه فى محله من ان الفرد المردد مما لا- معنى له فهو من استصحاب الكلى بين حالتين أو حالات و ان كان أمراً جزئياً فى نفسه. و بالجملة إذا شككنا فى المقام فى ارتفاع النجاسة الجامعة بحسب الزمان لاحتمال طرو مطهر على الإناء و لو بآن بعد تحقق النجاسة فلا- مانع من استصحابها، و مرجع استصحاب الاحكام الجزئية إلى استصحاب

الموضوع الخارجي - كما بيناه في محله - فمرجع استصحاب نجاسة الإناء إلى استصحاب عدم طرو رافعها. هذا كله بناء على عدم ثبوت الموضوعات الخارجية بغير

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٩١

(مسألة ٩) لو قال أحدهما: إنه نجس. وقال الآخر: إنه كان نجسا و الآن طاهر، فالظاهر عدم الكفاية و عدم الحكم بالنجاسة (١)

البينة. و أما إذا اكتفينا في ثبوتها بخبر العدل الواحد فلا مناص من الحكم بنجاسة المشهود به فعلا في جميع الصور المتقدمة لقيام خبر العدل على نجاسة الإناء بالفعل و لا- ينافيه الخبر الآخر الحاكي عن نجاسته في الزمان السابق كما هو ظاهر اللهم إلا أن تقع بينهما المعارضة من ناحية وحدة الواقعة المشهود بها، حيث يستحيل ان تقع في زمانين مختلفين و معه ينفي كل منهما الآخر فيتعارضان و يتساقطان فيرجع الى قاعدة الطهارة.

[لو قال أحد الشاهدين انه نجس و قال الآخر انه كان نجسا]

(١) الفرق بين هذه المسألة و المسألة المتقدمة ان الشاهد بالنجاسة السابقة في تلك المسألة كان جاهلا بحكم الإناء فعلا. و أما في هذه المسألة فله شهادتان: إحداهما انه كان نجسا سابقا. و ثانيتهما انه طاهر بالفعل كما ان الشاهد الآخر يشهد بنجاسته الفعلية فإن قلنا بكفاية شهادة العدل الواحد في الموضوعات الخارجية تتعارض الشهادتان، لأخبار أحدهما عن نجاسته الفعلية، و أخبار الآخر عن طهارته كذلك و يحكم بتساقطهما و الرجوع إلى استصحاب النجاسة السابقة الثابتة بشهادة العدل الواحد المخبر عن طهارتها بالفعل لأنه غير معارض بشيء أو إلى قاعدة الطهارة فيما إذا أخبر الشاهد بنجاسته الفعلية عن طهارتها السابقة، لأن الواقعة واحدة و كل منهما ينفي الآخر فيتعارضان و يتساقطان و يرجع الى قاعدة الطهارة لا محالة. و أما إذا قلنا بعدم اعتبار خبر العدل الواحد في الموضوعات الخارجية فإن كان المشهود به متعددا - كما إذا أخبر أحدهما عن نجاسة الإناء بالفعل بملاقاته البول، و أخبر الآخر عن انه كان متنجسا بملاقاته الدم أول الليل و قد طهره في منتصفه فهو طاهر بالفعل - فلا تثبت نجاسته بالشهادتين لتعدد المشهود به. فحال هذه

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٩٢

(مسألة ١٠) إذا أخبرت الزوجة أو الخادمة أو المملوكة بنجاسة ما في يدها من ثياب الزوج أو ظروف البيت كفى في الحكم بالنجاسة. و كذا إذا أخبرت المريئة للطفل أو المجنون بنجاسة أو نجاسة ثيابه. بل و كذا لو أخبر المولى بنجاسة بدن العبد أو الجارية أو ثوبهما مع كونهما عنده أو في بيته (١).

المسألة حال المسألة المتقدمة عند تعدد المشهود به. و أما إذا كانت الواقعة المشهود بها واحدة - كما إذا أخبرت البينة عن قطرة دم معينة وقعت في الإناء و اختلفا في زمانه فقال أحدهما أنها وقعت فيه سابقا و قال الآخر انها وقعت فيه فعلا - فلا مانع من الحكم بثبوت النجاسة - الجامعة من حيث الزمان - بشهادتهما و قد مر ان الاختلاف في الزمان غير قادح في صحة الشهادة فحال هذه المسألة حال المسألة المتقدمة، حيث ان دعوى أحدهما الطهارة الفعلية كالعدم، لأنه إخبار عدل واحد و المفروض عدم ثبوت الطهارة به فهي هي بعينها.

[اليد]

(٢) قد مر و عرفت ان اعتبار قول صاحب اليد عما هو تحت سلطانه و استيلائه أو عن كفيياته و أطواره أنما ثبت بالسيره القطعية

العقلانية، ولا إشكال في تحققها في الموارد التي ذكرها الماتن (قده) عدا الأخير وذلك لأن السيد وإن كان مستولياً على عبده أو جاريته وهما تحت يده و سلطانه إلا أن حجية قول صاحب اليد لم تثبت بدليل لفظي يمكن التمسك بإطلاقه حتى في مثل السيد و عبده و إنما مدرکہا السيرة القطعية و المتيقن منها هو ما إذا لم يكن لما في اليد ارادةً مستقلةً من ثياب و ظروف و نحوهما مما لا يتصرف بإرادة منه و اختيار و إنما يتصرف فيه صاحب اليد. و أما إخباره عن نجاسة أمر

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٩٣

(مسألة ١١) إذا كان الشيء بيد شخصين كالشريكين يسمع قول كل منهما في نجاسته (١) نعم لو قال أحدهما: إنه طاهر و قال الآخر: إنه نجس، تساقط (٢) كما إن البيئة تسقط مع التعارض، و مع معارضتها بقول صاحب اليد تقدم عليه (٣). (مسألة ١٢) لا فرق في اعتبار قول ذي اليد بالنجاسة بين أن يكون فاسقاً أو عادلاً، بل مسلماً أو كافراً (٤).

مستقل في وجوده و إرادته بحيث له أن يفعل ما يشاء و يزاول النجاسات و المطهرات - كما في العبد و الأمة - فلم تثبت سيرة من العقلاء على اعتبار قول صاحب اليد في مثله. نعم ثياب العبد و غيره مما هو مملوك لسيدته و تحت يده و لا إرادة مستقلة له مما يعتبر قول صاحب اليد فيه كما مر.

(١) لأن السيرة العقلانية لا يفرق فيها بين ما إذا كانت اليد مستقلةً و ما إذا كانت غير مستقلةً كما إذا اشترى شخصان ملكاً أو استأجراه أو وهبه لهما واهب أو أباحه المالك لهما و الحكم في جميع ذلك على حد سواء.
(٢) كما عرفت وجهه مما ذكرناه آنفاً و سابقاً في بحث المياه.
(٣) قدمنا وجهه في مبحث المياه عند التكلم في طرق ثبوت النجاسة و لا نعيد.
(٤) لأن عدالة صاحب اليد و فسقه و كذلك إسلامه و كفره على حد سواء بالإضافة إلى السيرة العقلانية لأنها قائمة على قبول قوله مطلقاً من غير فرق بين إسلامه و كفره و لا بين فسقه و عدالته. و أما ما ورد من عدم قبول قول الكافر بل الفاسق في الأخبار عن طهارة شيء - مما بيده - بعد نجاسته لا اعتبار الإسلام بل الورع و العدالة فيه - كما في نصوص البختج «١» - فهو

(١) المروية في ب ٧ من أبواب الأشربة المحرماً من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٩٤

(مسألة ١٣) في اعتبار قول صاحب اليد إذا كان صبياً إشكال (١) و إن كان لا يبعد إذا كان مراهقاً.

(مسألة ١٤) لا يعتبر في قبول قول صاحب اليد أن يكون قبل الاستعمال (٢) - كما قد يقال - فلو توضأ شخص بماء مثلاً، و بعده أخبر

أجنبي عما نحن بصدده، إذ الكلام إنما هو في ثبوت النجاسة بقول صاحب اليد و قد عرفت أنها تثبت بإخباره بمقتضى السيرة العقلانية. و أما اعتبار قوله في ثبوت الطهارة و عدمه فيأتي التعرض له عند التكلم على موجبات الطهارة و أسبابها إن شاء الله.

(١) لا فرق في اعتبار قول صاحب اليد بين بلوغه و عدمه بل يعتمد عليه حتى إذا كان صبياً إلا أنه كان بحيث يميز النجس عن غيره و ذلك بمقتضى سيرة العقلاء، إذ رب صبي أعقل من الرجال و أفهم من غيره و إنما فرق الشارع بينهما من حيث التكليف و هو أمر آخر.

(٢) قد سبق أن ذكرنا أن اعتبار قول صاحب اليد مدرکه السيرة العقلانية الممضاة في الشريعة المقدسة بعدم الردع عنها. و لا يفرق فيها بين أن يكون إخباره عما في يده قبل استعماله و بين أن يكون بعد استعماله، فلو توضأ أحد بماء أو اغتسل به، ثم أخبر مالكة أو من بيده عن نجاسته حكم بنجاسته و بطل وضوءه و غسله. و قد يرتفع الموضوع و ينعدم باستعماله و معه لا معنى للحكم بنجاسته أو

طهارته. نعم تظهر ثمرة اعتبار قوله في الحكم بطلان وضوء المتوضى أو غسل المغتسل، و هذا كما إذا كان الماء قليلا بحيث انعدم باستعماله في الغسل أو الوضوء. وقد لا ينعدم كما إذا كان الماء كثيرا و اغتسل فيه بالارتماس أو توضأ به. و ثالثة لا يترتب ثمرة على التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٩٥

ذو اليد بنجاسته يحكم بطلان وضوئه و كذا لا يعتبر أن يكون ذلك حين كونه في يده (١) فلو أخبر بعد خروجه عن يده بنجاسته حين كان في يده، يحكم عليه بالنجاسة في ذلك الزمان، و مع الشك في زوالها تستصحب.

انكشاف نجاسة الشيء المستعمل باخبار صاحب اليد كما إذا صلى في ثوب أحد ثم أخبر من بيده عن نجاسته، فإن اخباره هذا مما لا يترتب ثمرة عليه لأن مانعية النجاسة عن الصلاة إنما هي منوطة باحرازها و ان كانت منسية في حل العمل، و لا مانعية للنجاسة المجهولة بوجه فلا معنى لاعتبار قول ذي اليد و عدمه حينئذ. و أما إذا ترتب على اخباره - بعد الاستعمال - أثر كما في المثال المتقدم، لأن طهارة الماء في الغسل و الوضوء شرط واقعي فإذا انكشف نجاسته بعدهما فيحكم ببطلانهما لا محالة لأن السيرة - كما عرفت - لا يفرق فيها بين سبق اخباره الاستعمال و بين تأخره عنه.

(١) إذا خرجت العين عن ملك مالكتها أو عن استيلاء من بيده ثم أخبر عن أنها كانت نجسة حال كونها تحت سلطانه و سيطرته فهل يعتمد على قوله نظرا إلى ان المخبر به إنما هو نجاسة العين التي كانت مملوكة له أو تحت استيلائه أولا يعتمد عليه لأن المخبر لا يصدق عليه صاحب اليد حال إخباره؟

فيه وجهان ثانيهما صحيحهما و ذلك لأن مدرك اعتبار قوله هو السيرة العقلية - كما عرفت - و لم تحرز سيرتهم على قبول قوله في أمثال المقام و يكفي في عدم حجتيه مجرد الشك في سيرتهم حيث أنا نحتمل أن تكون سيرة العقلاء هي مدرك القاعدة المعروفة من أن من ملك شيئا ملك الإقرار به - كما أفاده المحقق الهمداني قده - و به يستكشف ان اعتبار قول ذي اليد يدور مدار

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٩٦

فصل في كيفية تنجس المتنجات يشترط (١) في تنجس الملقى للنجس أو المتنجس أن يكون فيهما،

ملكه و استيلائه و مع انتفائهما لا ينفذ قوله و لا يعتمد عليه هذا و قد. يدعى قيام السيرة على قبول خبره في المقام و بالأخص فيما إذا كان اخباره قريبا من زمان استيلائه كما إذا باع ثوبا من أحد و بعد تسليمه إليه أخبر عن نجاسته.

و لا - يمكن المساعدة على هذا المدعى، لأن سيرة العقلاء و ان جرت على قبول اخبار البائع عن نجاسة المبيع إلا أن المستكشف بذلك ليس هو اعتبار قول ذي اليد بعد انقطاع سلطنته و يده و إنما المستكشف هو اعتبار خبر الموثق في الموضوعات الخارجية كما هو معتبر في الاحكام، و الذي يدلنا على ذلك ان البائع في مفروض المثال لا يعتمد على اخباره عن نجاسة المبيع فيما إذا لم تثبت وثاقته عند المشتري لاحتمال ان البائع يريد ان يصل بذلك الى غرضه و هو فسخ المعاملة حيث يبدي للمشتري نجاسته حتى يرغب عن تملكه و إبقائه و مع هذا الاحتمال لا يعتمد على اخباره عند العقلاء و أظهر من ذلك ما لو باع المالك ما بيده و لما أتلّف ثمنه أخبر المشتري بأنه كان مغصوبا أو وقفا فهل يعتمد على دعواه هذه؟! نعم لو ادعى شيئا من ذلك قبل أن يبيعه اعتبر قوله لأنه من إقرار العقلاء على أنفسهم، فالإنصاف ان قول صاحب اليد لم يثبت اعتباره في أمثال المقام.

فصل في كيفية تنجس المتنجات

(١) وذلك للارتكاز حيث لا يرى العرف نجاسة ملاقى النجس أو المتنجس و تأثره من شىء منهما مع الجفاف. و أما الاخبار-
الواردة فى نجاسة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٩٧

.....

ملاقى النجس أو المتنجس من غير تقييدها بما إذا كان فيهما أو فى أحدهما رطوبة مسرية- فقد ورد بعضها فى مثل ملاقى البول أو الماء المتنجس و نحوهما مما فيه الميعان، و الرطوبة فى مثله مفروغ عنها لا محالة، و هذا كما فى الاخبار الآمرة بغسل ما أصابه البول «١» و موثقه عمار الآمرة بغسل كل ما لاقاه الماء المتنجس «٢» و ورد بعضها الآخر فيما لا رطوبة مسرية فيه من غير ان تقييد نجاسة الملاقى بما إذا كانت فى أحد المتلاقيين أو فى كليهما رطوبة مسرية و هذا كما فى صحيحه محمد بن مسلم «٣» و حسنته «٤» الأمرتين بغسل المكان الذى أصابه الكلب أو بغسل اليد إذا مسسته. إلا انه لا مناص من رفع اليد عن إطلاقها بالارتكاز، لأن ملاقاء اليابس مع مثله مما لا أثر له عند العرف و من هنا حملنا- ما ورد فى خصوص الميتة «٥» من الأمر بغسل ما أصابته مطلقا من غير تقييده بما إذا كان فى أحد المتلاقيين أو فى كليهما رطوبة مسرية- على الاستحباب و قلنا ان ملاقاتها مع الجفاف غير مؤثرة فى نجاسة الملاقى. و اما وجوب الغسل بملاقاة ميت الآدمى بعد برده و قبل تغسيله- و لو مع الجفاف- فهو أمر آخر، لأن الكلام إنما هو فى تأثير ملاقاء النجس- مع الجفاف- من حيث الخبث لا من ناحية الحدث. و الوجه فى هذا كله هو الارتكاز و ما ورد من تعليل عدم نجاسة ملاقى النجس بأنه يابس كما فى حسنة محمد بن مسلم فى «حديث» أن أبا جعفر عليه السلام وطئ على عذرة يابسة فأصاب ثوبه، فلما أخبره قال: أليس هى يابسة؟ قال: بلى.

(١) المروية فى ب ١ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) المروية فى ب ٤ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(٣) المرويتان فى ب ١٢ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٤) المرويتان فى ب ١٢ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٥) كمرسلة يونس المروية فى ب ٣٤ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٩٨

أو فى أحدهما رطوبة مسرية فإذا كانا جافين لم ينجس، و إن كان ملاقيا للميتة. لكن الأحوط غسل ملاقى ميت الإنسان قبل الغسل و إن كانا جافين و كذا لا ينجس إذا كان فيهما أو فى أحدهما رطوبة غير مسرية (١). ثم إن كان الملاقى للنجس أو المتنجس مائعا

فقال: لا بأس «١» و موثقه عبد الله بن بكير قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام الرجل يبول و لا يكون عنده الماء فيمسح ذكره بالحائط قال: كل شىء يابس زكى [٢] هذا كله مضافا الى أن الأوامر المطلقة الواردة بغسل ما أصابه النجس «٣» ظاهرة فى أنفسها فى اعتبار الرطوبة فى أحد الملاقين فان الغسل عبارة عن إزالة الأثر، و الأثر انما يتحقق بملاقاة النجس مع الرطوبة المسرية حيث لا تأثير فى الملاقاة مع الجفاف فهذه الاخبار أيضا شاهدة على ان الرطوبة المسرية معتبرة فى نجاسة ملاقى النجس أو المتنجس فالمتحصل ان اعتبار الرطوبة فى تأثير النجاسات مما لا اشكال فيه.

[إذا كان الملاقى للنجس أو المتنجس مائعا]

(١) أن الرطوبة بإطلاقها غير كافية في الحكم بنجاسة الملاقى و تأثره من النجس بل يعتبر أن تكون مسرية بالارتكاز بان ينتقل بعض الأجزاء المائية في النجس إلى ملاقيه. فالرطوبة التي لا تعد ماء بالنظر العرفي - كما في رطوبة الطحين و الملح الموضوعين على مكان رطب من سرداب و نحوه إذا كانت

[٢] المروية في ب ٣١ من أبواب أحكام الخلو من الوسائل. ثم ان الرواية و ان عبر عنها بالموثقة في كلماتهم الا أن في سندها محمد بن خالد و الظاهر أنه محمد بن خالد الأشعري الذي لم تذكر وثاقته في الرجال.

(١) المروية في ب ٢٦ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٣) كما في الروايتين المتقدمتين عن محمد بن مسلم في ص ١٩٧ و غيرهما من الأخبار الواردة في النجاسات.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ١٩٩

تنجس كله (١) كالماء القليل المطلق، و المضاف مطلقا، و الدهن المائع و نحوه من المائعات.

مكتسبة من الماء النجس - غير كافية في الحكم بنجاسة الملاقى و ذلك لأن الرطوبة و ان كانت بالنظر العقلي هي الأجزاء الدقيقة المائية غير القابلة للابصار - كما الحال في البخار لأنه أيضا أجزاء صغار من الماء يتصاعد بالحرارة إلى الهواء من غير أن تشاهد فيه الا-جزء المائية فالرطوبة جوهر و ماء و ليست عرضا بوجه و إلا استحال انتقالها من شيء إلى شيء لاستحالة انتقال العرض كما هو ظاهر - إلا انها تعد بالنظر العرفي عرضا و لا تعد ماء عندهم. و من هنا لا يحكم بنجاسة الرطوبة لأنها عرض. فهي لا تقبل النجاسة كما لا تؤثر في نجاسة الملاقى لأنها أمر آخر وراء الماء المتنجس و لأجل هذا حكما بطهارة الثوب الذي صبغ بالدم النجس بعد غسله و ان كان لونه باقيا في الثوب و كذا في الحناء المتنجس، لأن الألوان بحسب الدقة و ان كانت من الجواهر كالدم و الحناء و نحوهما و غاية الأمر أنها أجزاء صغار غير قابلة للمشاهدة بالابصار إذ لو كانت من الاعراض حقيقة استحال فيها الانتقال - مع ان انتقالها من مثل الدم و الحناء الى ملاقيهما مما لا خفاء فيه. إلا انها بالنظر العرفي من الاعراض فهي ليست دما و لا حناء و لا غيرهما من الأعيان النجسة أو المتنجسة فلا يتنجس في أنفسها كما لا تؤثر في ملاقيها.

(١) قد يكون ملاقى النجس أو المتنجس مائعا و قد يكون جامدا.

و المائع أما ماء و إما غيره من زيت و دهن و أمثالهما كما ان الماء مطلق أو مضاف اما الماء المطلق فلا كلام في انفعاله بملاقاة النجس أو المتنجس إذا لم يكن بالغادر كرو و ان لم تكن النجاسة ملاقيه لجميع أجزائه حيث ان اصابه النجس لجزء من اجزائه كافية في تنجس الجميع فإذا لاقى طرفه الشرقي نجسا فيحكم

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٠٠

.....

بنجاسة طرفه الغربي أيضا لأنه ماء واحد أصابته النجاسة. و من هذا يظهر الحال في غير الماء من المائعات كالأدهان و الزيوت، لأن حكمها حكم الماء القليل - كما مر في محله - أما الماء المضاف فهو أيضا يتنجس بأجمعه عند ملاقاته جزء منه نجسا سواء كان قليلا أم كثيرا، لأن الكرية إنما هي عاصمه في الماء دون المضاف و قد تقدم كل ذلك في محله. اما الملاقى الجامد - كالثوب و الأرض و نحوهما - مع الرطوبة المسرية في كل من المتلاقيين أو في أحدهما فالنجاسة فيه مختصة بموضع الملاقاة منه دون جميع أجزائه، لأن

الجامد اما أن يكون غير الموضع الملقى منه جافا. و اما أن يكون مرطوبا بالرطوبة المسرية. اما مع جفاف غير موضع الملاقاة منه فلا كلام في عدم تنجس الجميع بنجاسة جزئه و هذا- مضافا الى أنه المطابق للقاعدة، لأن النجس لم يلاق تماما- مورد للنصوص «منها» صحيحة زرارة «تغسل من ثوبك الناحية التي ترى انه قد أصابها» (١) و اما إذا كان بقية أجزائه رطبا برطوبة غير مسرية فلظهور أن الملاقاة مع النجس مختصة بموضع منه فلا- موجب لتنجس الجميع، و ان كانت فيه رطوبة إلا- أن الرطوبة غير المسرية في حكم الجفاف حيث انها غير معدودة من الجواهر، و العرض لا يتنجس كما أنه لا ينجس لعدم كون العرض ماء و لا غيره من النجاسات و المتنجسات و هذا كله ظاهر. و إنما الكلام فيما إذا كان الملقى الجامد رطبا برطوبة مسرية- كالأرض الممطرة بعد انقطاع المطر- فهل يحكم بنجاسة الجميع إذا لاقى جزء منه النجس نظرا الى اتصال أجزائه و رطوبتها فإذا تنجس جزء منه يتنجس جزؤه المتصل به بملاقاته و هو يلقى الجزء الثالث المتصل به فينجسه و هكذا إلى أن تنتهي أجزائه أو ان المتنجس انما هو خصوص الموضع

(١) المروية في ب ٧ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٠١

نعم لا ينجس بملاقاة السافل (١) إذا كان جاريا من العالي، بل لا ينجس

الملقى منه للنجس دون بقية أجزائه و ان كانت مشتملة على رطوبة مسرية؟

الثاني هو الصحيح لأن الظاهر ان الاتصال بما انه كذلك لا يكفي في الحكم بالنجاسة لعدم كونه موضوعا لها إذ الموضوع المترتب عليه التنجس هو الإصابة و الملاقاة. و إصابة النجس و ملاقاته مختصتان بجزء من الجامد و غير متحققتين في الجميع و لم يتم دليل على ان الاتصال يوجب النجاسة. نعم لو انفصل جزء من ذلك الجامد ثم اتصل بالموضع المتنجس منه يحكم بنجاسة ذلك الجزء لصدق إصابة النجس و ملاقاته بالاتصال كما إذا أخذنا مقدارا من الطين ثم ألقيناه على الموضع المتنجس منه، لصدق انه لاقى نجسا و أصابه، ففرق واضح بين الاتصال قبل تنجس موضع من الجسم و بين الاتصال بعد تنجسه، و الفارق هو الصدق العرفي فإن الملاقاة و الإصابة تصدقان في الثاني دون الأول هذا. بل يمكن دعوى القطع بعدم تنجس تمام الجسم الجامد بتنجس بعضه و ذلك لاستلزامه الحكم بنجاسة جميع البلد بسطوحه و دوره و أرضه إذا كانت مبتلة بالمطر- مثلا- و قد بال أحد في جانب من البلد. و هو مقطوع بعدم، فالإتصال غير كاف في الحكم بنجاسة الجسم. و قد خرجنا عن ذلك في الماء و الدهن و نحوهما من المائعات للدليل حيث قلنا بانفعال جميع أجزائها إذا أصابت النجاسة طرفا منها لأن الاتصال مساوق للوحدة و هو ماء أو مائع واحد لاقاه نجس فيتنجس لا محالة.

(١) بمعنى ان ما ذكرناه من الحكم بنجاسة جميع الماء القليل بملاقاة جزء منه نجسا يختص بما إذا كان واقفا و أما إذا كان جاريا من الأعلى إلى الأسفل و كان النجس أسفلهما فلا يحكم بنجاسة السطح العالي بملاقاته، فلو صب ماء من الإبريق على يد الكافر- مثلا- لا يحكم بنجاسة الماء الموجود في

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٠٢

السافل بملاقاة العالي إذا كان جاريا من السافل، كالفوارة، من غير فرق في ذلك بين الماء و غيره من المائعات. و إن كان الملقى جامدا اختصت النجاسة بموضع الملاقاة سواء كان يابسا، كالثوب اليابس إذا لاقت النجاسة جزءا منه. أو رطبا كما في الثوب المرطوب، أو الأرض المرطوبة، فإنه إذا وصلت النجاسة إلى جزء من الأرض أو الثوب لا يتنجس ما يتصل به، و إن كان فيه رطوبة مسرية، بل النجاسة مختصة بموضع الملاقاة. و من هذا القليل الدهن و الدبس الجامدان. نعم لو انفصل ذلك الجزء المجاور ثم اتصل تنجس موضع الملاقاة منه، فالإتصال قبل الملاقاة لا يؤثر في النجاسة و السراية، بخلاف الإتصال بعد الملاقاة.

و على ما ذكر فالبطيخ و الخيار و نحوهما مما فيه رطوبة مسرية إذا لاقى النجاسة جزءا منها لا تنتجس البقية، بل يكفي غسل موضع الملاقاة إلا إذا انفصل بعد الملاقاة ثم اتصل.

(مسألة ١) إذا شك في رطوبة أحد المتلاقيين، أو علم وجودها

الإبريق ينتجس السافل منه حيث لاقى يد الكافر هذا. بل ذكرنا في مبحث المياه ان المناط و الاعتبار انما هما بخروج الماء بقوة و دفع و لا يعتبر في عدم انفعال الماء أن يكون عاليا بل لو كان أسفل من الماء المنتجس أيضا لا يحكم بنجاسته إذا خرج بقوة و دفع و هذا كما في الفوارات لأن تنجس العالى في مثلها غير مستلزم لتنجس أسفله حيث أن القوة و الدفع توجبان التعدد عرفا. و لا يفرق في ذلك بين الماء و غيره من المائعات و قد تقدم هذا كله سابقا و إنما أشرنا إليه في المقام تبعا للماتن (قده).

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٠٣

و شك في سرايتها لم يحكم بالنجاسة (١)، و أما إذا علم سبق وجود المسرية و شك في بقائها (٢) فالأحوط الاجتناب و ان كان الحكم بعدم النجاسة لا يخلو عن وجه.

[الشك في أحد المتلاقيين]

(١) إذا شككنا في ملاقاة شيء للنجس أو علمنا بملاقاتهما و شككنا في وجود الرطوبة فيهما أو في أحدهما أو علمنا بها أيضا و شككنا في كونها مسرية ففي جميع ذلك يحكم بطهارته لعدم العلم بتحقيق الموضوع للحكم بالنجاسة و مع الشك قاعدة الطهارة محكمة.

(٢) يتنى جريان الاستصحاب في بقاء الرطوبة المسرية لإثبات نجاسة الملقى على تحقيق ان الموضوع في الحكم بنجاسته ما هو؟ فان قلنا أن موضوعه السراية - كما قدمناه آنفا و قلنا ان اعتبارها هو الأظهر لأنه الذي يقتضيه الارتكاز العرفي و ما أسبقنا ذكره من الأخبار - فلا يمكننا استصحاب بقاء الرطوبة لإثبات سرايتها إلى الملقى إلا على القول بالأصول المثبتة، و حيث أن السراية غير ثابتة فلا يمكننا الحكم بنجاسة الملقى بالاستصحاب. و أما إذا قلنا أن موضوع الحكم بنجاسته عبارة عن ملاقاته مع النجس أو المنتجس حال رطوبتهما أو رطوبة أحدهما فلا مانع من استصحاب بقاء الرطوبة حينئذ، فإن ملاقاتهما محرزة بالوجدان فإذا أثبتنا رطوبتهما أو رطوبة أحدهما بالاستصحاب فلا محالة يتحقق الموضوع للحكم بنجاسة الملقى. و أما إذا شككنا في ذلك و لم ندر ان الموضوع في الحكم بنجاسته هو السراية أو الملاقاة مع رطوبة أحدهما فأیضا لا مجال لإجراء الاستصحاب في المقام للشك في أن بقاء الرطوبة يترتب عليه أثر أو لا أثر له و لا مناص معه من الرجوع إلى قاعدة الطهارة و هي تقتضى الحكم بطهارة الملقى في مفروض المسألة و قد ظهر من ذلك ان الاحتياط - في كلام الماتن - استحبابي، و ان الوجه - في

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٠٤

(مسألة ٢) الذباب الواقع على النجس الرطب إذا وقع على ثوب أو بدن شخص، و ان كان فيهما رطوبة مسرية لا يحكم بنجاسته (١) إذا لم يعلم مصاحبته لعين النجس، و مجرد وقوعه لا يستلزم نجاسة رجله لاحتمال كونها مما لا تقبلها، و على فرضه فزوال العين يكفي في طهارة الحيوانات

التنقيح في شرح العروة الوثقى؛ الطهارة ٢، ص: ٢٠٤

قوله: ان الحكم بعدم النجاسة لا يخلو عن وجه- هو الأظهر الوجه كما أشرنا إليه في تعليقاتنا على المتن.

[ما لاقاه الذباب الواقع على النجس الرطب]

(١) قد حكم «قده» بطهارة ما لاقاه الذباب ونحوه من الحيوانات- الملاقية مع النجس الرطب- بقاعدة الطهارة لاحتمال أن لا يتأثر بدن الحيوان بالنجاسة و لا يقبل الرطوبة من النجس كما قيل بذلك في الزئبق ونحوه أو من جهة أن زوال عين النجس مطهر لبدنه كما يأتي في محله. و تفصيل الكلام في المقام انه لا ينبغي التأمل في أن زوال العين عن بدن الحيوان كاف في الحكم بطهارته من غير حاجة في ذلك الى عروض أى مطهر عليه و ذلك لأن أكثر الحيوانات بل جميعها مما نعلم بنجاسته و لو حين ولادته بدم النفاس و مع القطع بعدم طرو أى مطهر عليه- و لا سيما في الصحارى و القفار لقله الماء و عزته- يعامل معه معاملة الأعيان الطاهرة بعد زوال العين عنه. فطهارة بدن الحيوان بعد زوال العين مما لا ريب فيه. ثم ان الشك في تنجس ما وقع عليه مثل الذباب في مفروض المسألة من ثوب أو بدن و نحوهما قد يكون مستندا الى الشك في السراية من جهة الشك في رطوبة الجسم الملقى أو الشك في بقاء الرطوبة النجسة في رجل الذباب مثلا حيث علمنا بوقوعه على النجس الرطب و قد كانت رجله مشتملة على عين النجس و رطوبتها يقينا إلا انا نشك في بقائها فيما إذا طار عن العين النجسة و وقع على الثوب أو البدن الجاف أو الرطب بغير

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٠٥

.....

رطوبة مسرية ففي مثل ذلك لا يحكم بنجاسة ما وقع عليه الذباب- مثلا- باستصحاب بقاء الرطوبة لما عرفت من انه لا يثبت سراية النجاسة إلى الملقى إلا على القول بالأصل المثبت. و لا يفرق في ذلك بين القول بتنجس بدن الحيوان و طهارته بزوال العين عنه و بين القول بعدم تنجسه من الابتداء و قد يستند إلى الشك في بقاء العين النجسة أو المتنجسة في رجل الذباب مثلا مع العلم برطوبة الشيء الذى وقع عليه الذباب كالماء أو الثوب أو البدن الرطبين و نحوها مما نعلم أن فيه رطوبة مسرية. و يفصل في هذه الصورة بين ما إذا قلنا بتنجس بدن الحيوان، و طهارته بزوال العين عنه و بين ما إذا قلنا بعدم تنجسه من الابتداء، فإنه على الأول قد علمنا بنجاسة رجل الذباب في المثال و قد فرضنا أنه لاقاه ماء أو ثوب فيه رطوبة مسرية- بالوجدان- فلا مناص معه من الحكم بنجاستهما. و أما الشك في زوال النجاسة عنه لا يوجب الحكم بطهارة الملقى بل يحكم ببقائها و عدم زوال النجاسة عن الحيوان بالاستصحاب و أما على الثانى فلا يمكننا الحكم بنجاسة ملاقى بدن الحيوان، لعدم نجاسة بدنه على الفرض. و أما اشتماله على عين النجس فهو و ان كان قطعيا في زمان إلا أن استصحاب بقاءها على بدنه إلى حين ملاقاته الماء أو الثوب لا يثبت انه لاقى النجس للشك في انه لاقى رجل الذباب أو لاقى العين النجسة الموجودة على رجله فالتعبد ببقاء العين على رجله لا- يثبت ملاقاته الماء أو الثوب مع النجس إلا على القول بالأصل المثبت. و بعبارة واضحة الموضوع المعلوم فى الخارج و هو ملاقاته الماء لرجل الذباب مثلا لا أثر له إذ المفروض ان بدن الحيوان لا ينجس و ما هو موضوع الأثر و هو ملاقاته الماء مع العين الملاقية لرجل الذباب لم يحرز إلا على القول بالأصل المثبت فاذن لا يحكم بنجاسة الماء، و التفصيل بذلك هو الذى ذهب اليه المشهور و هو الوجه المؤيد المنصور إلا انه

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٠٦

.....

«قد يقال»: بعدم نجاسة ملاقى الحيوان مطلقا و لو على القول بتنجس بدنه و ذلك لعدم جريان الاستصحاب- فى الحيوان- نفسه، لأن زوال العين مطهر للحيوان على الفرض فنجاسة بدنه إنما هى ما دام لم تزل عنه عين النجس فلو حكمنا بنجاسة ملاقى الحيوان حينئذ- مع الشك فى بقاء العين و زوالها- فهو من جهة استصحاب بقاء العين النجسة و عدم زوالها عن بدنه و لكن الاستصحاب غير جار لأن الأصول العملية التى منها الاستصحاب يعتبر فى جريانها أن يترتب عليها أثر عملى- كما هو مقتضى كونها أصلا عمليا، و لا أثر لنجاسة بدن الحيوان فى المقام، لأن الملاقى انما يلقى العين النجسة قبل أن يلقى الحيوان بزمان فالأثر الذى هو نجاسة الملاقى مستند إلى ملاقة نفس العين النجسة لا إلى ملاقة عضو الحيوان ليستصحب نجاسته و لا يخفى فساده و ذلك لأن هذا القائل إن أراد أن الحكم بالنجاسة فى ظرف اليقين بقاء العين لا أثر له فإن نجاسة الملاقى يستند إلى ملاقة العين لا إلى ملاقة المحل فيرده ان للنجاسة أحكاما أخر غير نجاسة الملاقى فلا- مانع من الحكم بها من جهة تلك الآثار و مع ذلك لا مانع من الاستصحاب و الحكم بنجاسة الملاقى بقاء، و لا يعتبر فى جريان الاستصحاب أن يكون الأثر أثرا للمتيقن حدوثا. بل يكفي أن يكون أثرا له بقاء. و إن أراد أن الاستصحاب لا يترتب عليه الحكم بنجاسة الملاقى، فإن العين إذا كانت باقية فنجاسة الملاقى مستندة إلى ملاقاتها. و إن لم تكن باقية فالمحل طاهر و لا أثر لملاقاته فبالنتيجة نعلم وجدانا بعدم تنجس الملاقى بملاقة المحل فكيف يمكن الحكم به بالتعبد ببقاء نجاسة المحل. فيرد عليه أن الحكم بنجاسة الملاقى ليس مسببا و معلولا للملاقة و نجاسة الملاقى بأن يكون حكم شرعى مترشحا من موضوع خارجى أو من حكم شرعى آخر فإن الأحكام الشرعية كلها اعتبارات خاصة لا تنشأ

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٠٧

.....

إلا من إرادة من بيده الاعتبار و يستحيل أن تنشأ من أمر تكوينى أو من اعتبار تشريعى و عليه فالحكم بنجاسة الملاقى إنما يترتب على الملاقة الخارجية و على نجاسة ما لاقاه ترتب الحكم على موضوعه لا- ترتب المعلول على علته و معه لا يضر بالاستصحاب العلم بنجاسة الملاقى قبل أن يلقى ما حكم بنجاسته بالتعبد على تقدير نجاسته واقعا و ذلك كما إذا علمنا بطهارة جسم بعينه و بنجاسة جسم آخر كذلك ثم علمنا إجمالا بعدم بقائهما على ما كانا عليه فاما أن الجسم الطاهر قد تنجس أو أن النجس قد طهر فإنه حينئذ لا إشكال فى جريان الاستصحاب فى كل منهما فيحكم بطهارة ما كان طاهرا و بنجاسة ما كان نجسا، ثم إذا لاقى الجسم المحكوم بطهارته ما حكم بنجاسته فلا ينبغى الشك فى الحكم بنجاسته مع أننا نعلم انه لم يتنجس من قبل هذه الملاقة إذ المفروض أننا نعلم أنه إما كان نجسا قبل الملاقة أو أن ما لاقاه طاهر و ليس ذلك إلا من جهة ما ذكرناه من أنه لا تأثير و لا تأثير فى الأحكام الشرعية و إنما هى اعتبارات شرعية تترتب على الأمور الخارجية ترتب الأحكام على موضوعاتها لا ترتب المعاليل على عللها.

فالمحصل ان ما ذهب اليه المشهور من التفصيل بين المسلكين و الحكم بجريان استصحاب النجاسة على الأول هو الصحيح هذا كله حسب ما تقتضيه القاعدة فى نفسها إلا اننا لا نقول باستصحاب النجاسة على كلا المسلكين نظرا إلى النصوص الواردة فى المسألة و هى كثيرة «منها»: ما ورد من نفى البأس عن التوضؤ أو الشرب مما شرب منه باز أو صقر أو نحوهما من جوارح الطيور فيما إذا لم تر فى منقارها دم «١» و «منها»: ما ورد من نفى البأس

(١) كموتقة عمار المروية فى ب ٤ من أبواب الأستار و ٨٢ من أبواب النجاسات من الوسائل.

.....

عن الصلاة في ثوب وقع عليه الدود من الكنيف إلا أن يرى فيه أثر «١» ومنها غير ذلك من الاخبار. حيث أن موردها بعينه ما نحن بصدده للقطع بنجاسة الدود قبل خروجه من الكنيف إلا أنه عليه السلام حكم بطهارته ما دام لم يرف فيها عين النجس فالحكم بنجاسته منوط برؤية العين فيه و أما مع الشك في بقائها على الحيوان و عدمه فلا بد من الحكم بطهارته لأن الاستصحاب إنما يقوم مقام العلم بما انه علم كاشف و لا يقوم مقام الرؤية التي هي بمعنى العلم الوجداني حيث انه الظاهر منها بعد القطع بعدم مدخلية خصوص الرؤية في الحكم بنجاسته إذ لو علم بها علما وجدانيا- و لو من غير طريق الرؤية- كما إذا علم بها باللمس في الليل المظلم- أيضا يحكم بنجاسته و حيث أنه قد أخذ في موضوع الحكم بما انه صفة وجدانية فلا- يقوم الاستصحاب مقامه و معه لا بد من الحكم بطهارة الحيوان عند الشك في بقاء العين على بدنه و زوالها عنه بلا فرق في ذلك بين القول بعدم تنجس الحيوان من الابتداء و بين القول بتنجسه و طهارته بزوال العين عنه. هذا ثم لو تنزلنا عن ذلك و قلنا ان الرؤية كناية عن العلم الكاشف سواء كان وجدانيا أم تعبديا أو عملنا بما ورد في بعضها من قوله عليه السلام: و إن لم يعلم أن في منقارها قدرا توشأ منه و اشرب.

و قلنا أن المراد بالعلم فيها أعم من الوجداني و التعبدى كما في قوله عليه السلام: كل شيء نظيف حتى تعلم .. «٢» و قوله عليه السلام: كل ما كان فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف .. «٣» فلا مناص من الحكم بنجاسة ملاقى الحيوان بالاستصحاب لأنه يقوم مقام العلم الطريقي و به يثبت بقاء النجاسة على بدنه بلا فرق في ذلك

(١) و هو صحيحه على بن جعفر المرويه في ب ٨٠ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) كما في موثقة عمار المرويه في ب ٣٧ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٣) راجع ب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٠٩

(مسألة ٣) إذا وقع بعر الفأر في الدهن أو الدبس الجامدين يكفي إلقاؤه، و إلقاء ما حوله، و لا يجب (١) الاجتناب عن البقية، و كذا إذا مشى الكلب على الطين، فإنه لا يحكم بنجاسة غير موضع رجله، إلا إذا كان وحلا.

بين المسلكين فان استصحابها لا يكون مثبتا حينئذ على القول بعدم تنجس بدن الحيوان و ذلك لأنه إنما يكون مثبتا فيما إذا اعتبرنا في موضوع الحكم بنجاسة الملاقى ملاقاته للعين النجسة كما هو الحال مع قطع النظر عن الأخبار. و أما إذا قلنا أن الموضوع في الحكم بنجاسة الملاقى إنما هو ملاقاته لعضو من أعضاء الحيوان- كالمقار- لأنه مقتضى الروايات المتقدمة، حيث دلت على نجاسة ما لاقاه منقار الجوارح أو غيرها مشروطا بما إذا علمت أن في منقارها قدرا فلا يكون الاستصحاب مثبتا بوجه لإحراز ما هو الموضوع بنجاسة الملاقى- و هو ملاقاته المنقار مثلا- بالوجدان كما أن شرطه- و هو وجود النجاسة فيه- محرز بالاستصحاب، هذا و لكن الأظهر أن الرؤية بمعنى خصوص العلم الوجداني و معه لا يترتب على استصحاب بقاء النجاسة أثر على كلا المسلكين.

[بعر الفأر إذا وقع في الدهن الجامد]

(١) قد تقدم منه «قده» و منّا اعتبار السراية في الحكم بنجاسة ملاقى النجس أو المتنجس و ذكرنا أنه لا بد فيه من وجود الرطوبة المسرية في كليهما أو في أحدهما و أما الرطوبة المعدودة من الأعراض بالنظر العرفي فهي غير كافية في الحكم المذكور أبدا، كما

ذكرنا أن تنجس جزء من أجزاء غير المائعات لا يوجب سراية النجاسة إلى أجزائها الأخر ولو مع الرطوبة المسرية. و إنما أعاده الماتن في المقام نظرا إلى النصوص الواردة في بعض الفروع وقد وردت فيما بأيدينا من المسألة عدة نصوص ربما تبلغ ثلاثة عشر رواية.

و قد فصل في بعضها بين الذوبان و الجمود كما في حسنة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام
التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢١٠

.....

قال: إذا وقعت الفأرة في السمن فماتت فيه فان كان جامدا فألقها و ما يليها و كل ما بقي و إن كان ذائبا فلا تأكله و استصبح به و الزيت مثل ذلك «١» و في بعضها التفصيل بين الزيت و غيره من السمن و العسل كما في رواية إسماعيل بن عبد الخالق عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سأله سعيد الأعرج السمان و أنا حاضر عن الزيت و السمن و العسل تقع فيه الفأرة فتموت كيف يصنع به؟ قال: أما الزيت فلا- تبعه إلا- لمن تبين له فيبتاع للسراج. و أما الأكل فلا. و أما السمن فان كان ذائبا فهو كذلك و ان كان جامدا و الفأرة في أعلاه فيؤخذ ما تحتها و ما حولها ثم لا بأس به و العسل كذلك إن كان جامدا «٢» و السر في تفصيلها بين الزيت و غيره ان الزيت- كالماء- ينصرف عند إطلاقه إلى معناه الحقيقي و هو خصوص الزيت المتخذ من الزيتون. و انما يحمل على غيره فيما إذا قيد بقيد كما إذا قيل زيت اللوز أو زيت الجوز و هكذا كما هو الحال في الماء بعينه فإنه ينصرف إلى إرادة الماء المطلق إلا أن يقيد بقيد كماء الرمان أو البطيخ و نحوهما. و الزيت المستحصل من الزيتون لا ينجد في الصيف و الشتاء و ان كان ترقق في الصيف بأكثر منه في الشتاء. و من هنا دلت الرواية على نجاسته بموت الفأرة فيه من غير تفصيل. و فصلت في السمن و العسل بين ذوبانها و عدمه. و في ثالث التفصيل بين الصيف و الشتاء كما في صحيحة الحلبي قال:

سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الفأرة و الدابة تقع في الطعام و الشراب فتموت فيه فقال: إن كان سمنا أو عسلا أو زيتا فإنه ربما يكون بعض هذا، فان كان الشتاء فانزع ما حوله و كله و ان كان الصيف فارفعه حتى تسرح به،

(١) المروية في ب ٤٢ من أبواب الأطعمة المحرمة و ٦ من أبواب ما يكتسب به من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٦ من أبواب ما يكتسب به من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢١١

.....

و ان كان بردا فاطرح الذي كان عليه و لا تترك طعامك من أجل دابة ماتت عليه «١» و قد أسندها شيخنا الأنصاري «قده» الى سعيد الأعرج و هو اشتباه من قلمه الشريف كما نبهنا عليه في بحث المكاسب. و المراد بالصيف و الشتاء فيها إنما هو التفصيل بين الذوبان و الانجماد و ذلك للقرينة الخارجية و الداخلية: أما الخارجية فهي ظهور أن المائعات تنجمد في الشتاء كما تذوب في الصيف. و أما القرينة الداخلية فهي قوله عليه السلام فانزع ما حوله. لوضوح ان النزاع لا يمكن إلا فيما له صلابة و انجماد فمن ذلك يظهر أن مراده عليه السلام هو التفصيل بين الذوبان و الانجماد. و أما ما في ذيلها- أعنى قوله عليه السلام و ان كان بردا فاطرح الذي كان عليه- فلعله تأكيد لما أمر به في صدرها بقوله عليه السلام فان كان الشتاء فانزع ما حوله. و يبعده انه تكرار في الكلام و هو من الاستهجان بمكان. و الصحيح- كما في بعض النسخ- هو الثرد بمعنى القطعات المبللة من الخبز بماء القدر أو غيره فهذه الجملة حينئذ من متفرعات ما ذكره في صدرها بقوله عليه السلام: فان كان الشتاء فانزع ما حوله. و ذلك لأن تنجس قطعة من القطعات المبللة بالمرق- مثلا- لا

يوجب تنجس الجميع لخروجه من الميعان الى الانجماد بإلقاء القطعيات فيه بل إنما يؤخذ عنه تلك القطعة المتنجسة بخصوصها و يؤكل الباقي و كيف كان فقد دللتنا هذه الاخبار على ان المائع إذا جمد و وقع فيه شيء من النجاسات أو المتنجسات فيؤخذ منه ما حول النجس دون بقية أجزائه و كذلك الحال في الجوامد بالأصالة كالأرض الرطبة إذا مشى عليها الكلب- مثلاً- فإنه لا ينجس منه إلا خصوص موضع الملاقاة و هو موضع قدم الكلب لا جميعه و لو مع الرطوبة المسرية. اللهم إلا أن يدخل في المائعات كما إذا كان وحلاً فان وقوع النجاسة

(١) المروية في ب ٤٢ من أبواب الأطعمة المحرمة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢١٢

و المناط في الجمود و الميعان (١) أنه لو أخذ منه شيء فان بقي مكانه خاليا حين الأخذ و إن امتلاً بعد ذلك فهو جامد، و إن لم يبق خاليا أصلاً فهو مائع.

(مسألة ٤) إذا لاقى النجاسة جزءاً من البدن المتعرق لا يسرى (٢) إلى سائر أجزائه إلا مع جريان العرق.

(مسألة ٥) إذا وضع إبريق مملوء ماء على الأرض النجسة، و كان في أسفله ثقب يخرج منه الماء، فان كان لا يقف تحته، بل ينفذ في الأرض أو يجري عليها فلا يتنجس (٣) ما في الإبريق من الماء،

فيه يوجب تنجس الجميع كما هو الحال في جميع المائعات على ما قدمناه سابقاً لدلالة الأخبار بل لولاها أيضاً كنا نلتزم به لأنه المرتكز العرفي في أذهاننا.

(١) ليس المراد بالجامد ما بلغت صلابته صلابه الحجر لأنه لا يتفق في العسل و السمن المذكورين في الروايات بل المراد به- كما هو المتفاهم العرفي عند إطلاقه- هو ما لا يسرى أجزائه و لا تميل إلى المكان الخالي منه بسرعة بأخذ مقدار من أجزائه، و إن مالت إليه و تساوت سطوحه شيئاً فشيئاً.

و يقابله المائع و هو الذي إذا اتخذ منه شيء مالت أجزائه إلى المكان الخالي منه بسرعة.

(٢) لما تقدم من أن الجوامد لا- تسرى نجاسة جزء منها إلى جميع أجزائها و لو مع الرطوبة المسرية. اللهم إلا أن يسيل العرق من الموضع المتنجس، لأنه يوجب نجاسة كلما أصابه.

(٣) لما مر من أن القوة و الدفع يوجبان تعدد الماء عرفاً فإذا كان الماء الخارج من الثقب جارياً على وجه الأرض أو نافذاً فيها- كما في الأراضي

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢١٣

و إن وقف الماء بحيث يصدق اتحاده مع ما في الإبريق بسبب الثقب تنجس و هكذا الكوز و الكأس و الحب و نحوها.

(مسألة ٦) إذا خرج من أنفه نخاعة غليظة، و كان عليها نقطة من الدم لم يحكم (١) بنجاسة ما عدا محله من سائر أجزائها فإذا شك في ملاقاة تلك النقطة لظاهر الأنف لا يجب غسله. و كذا الحال في البلغم الخارج من الحلق.

(مسألة ٧) الثوب أو الفرش الملطخ بالتراب النجس يكفيه نفضه (٢) و لا يجب غسله، و لا يضر احتمال بقاء شيء منه بعد العلم بزوال القدر المتيقن.

الرخوة أو الرملية- فيكون خروجه من الثقب بقوة و دفع مانعا عن سريه النجاسة من الماء الخارج الى داخل الكوز أو الإبريق لأنهما ماءان متعددان بالنظر العرفي و نجاسة أحدهما غير مستلزمة لنجاسة الآخر. و أما إذا لم يكن الماء الخارج جارياً على وجه الأرض و لا

نافذا فيها بل كان مجتمعا حول الإبريق أو الكوز فلا- من الحكم بتنجس الماء الموجود فيهما و ذلك لسقوط الماء الخارج حينئذ من القوة و الدفع و حيث ان الماء ين متحداً لاتصالهما بالثقب فتسرى نجاسة أحدهما إلى الآخر لا محالة. و لعل ما ذكرناه هو مراد الماتن «قده» من قوله: و ان وقف الماء. و ذلك لوضوح ان وقوف الماء الخارج من الكوز أو الإبريق في مكان آخر بعيد عنهما غير مستلزم لتنجس الماء في داخلهما لأن الماء الخارج لا يسقط بذلك عن القوة و الدفع.

(١) لما بيناه في المسائل المتقدمة فليراجع.

[الثوب المتلطح بالتراب النجس]

(٢) قد أسبقنا أن من شرائط تنجس ملاقى النجس أن تكون

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢١٤

.....

فيهما أو في أحدهما رطوبة مسرية. و على هذا إذا أصابت الفرش أو الثوب أجزاء ترايبه متنجسه أو أجزاء العذرة اليابسة و لم تكن في شىء من المتلاقيين رطوبة مسرية لم يحكم بنجاسة الملاقى كالثوب و الفرش و نحوهما فلا يجب غسله.

نعم لا بد من نفضه و إخراج الأجزاء النجسة أو المتنجسة الموجودة فيه و هذا الذى أفاده «قده» مضافا إلى انه مقتضى القاعدة- على ما طبقتها آنفا- مما دل عليه النص الصحيح، فروى على بن جعفر فى كتابه عن أخيه عليه السّلام عن الرجل يمر بالمكان فيه العذرة فتهب الريح فتسفى عليه من العذرة فيصيب ثوبه و رأسه، يصلى فيه قبل أن يغسله؟ قال: نعم ينفضه و يصلى فلا بأس «١» هذا و ينبغى أن ننبه على أمرين: «أحدهما»: انه لو قلنا بجواز حمل النجس فى الصلاة لقلنا بجواز الصلاة فى الثوب المتلطح باجزاء العذرة اليابسة من غير حاجة الى نفضه- لو لا الصحيحة المتقدمة- لأن الثوب غير متنجس على الفرض و إنما هو حامل للأجزاء النجسة و قد بينا ان حمل النجس غير مانع عن الصلاة إلا أن الصحيحة دللتنا على عدم جواز الصلاة فى مثله و ان حمل النجس بتلك الكيفية مانع عنها- و كأنه من الصلاة فى النجس- و لا مناص من الأخذ بظاها و هو اعتبار النفض فى الصلاة فى مثل الثوب المتلطح باجزاء العذرة و نحوها و مانعية حمل النجس فى الصلاة إلا- انه لا- بد من الاقتصار فى ذلك على موردها و هو حمل النجس بالكيفية الواردة فى الصحيحة و «ثانيهما»:

ان الشك فى بقاء الأجزاء النجسة أو المتنجسة فى الثوب- مثلا- بعد نفضه يتصور على وجهين: «أحدهما»: أن يشك فى مقدار الأجزاء النجسة أو المتنجسة الطارية عليه و هل هى المقدار الخارج منه بنفضه أو انها أكثر من المقدار الخارج و بقى مقدار منها فى الثوب ففى هذه الصورة لا يمكن الرجوع

(١) المروية فى ب ٢٦ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢١٥

.....

إلى استصحاب بقائها لأن الزائد مشكوك التحقق من الابتداء فيكون الاستصحاب معه من القسم الثالث من الكلى و قد برهنا فى محله على عدم جريان الاستصحاب فيه. و «ثانيهما». ما إذا علمنا بطرو مقدار معين من الأجزاء النجسة على الثوب و نفرضه مثقالين- مثلا- و

بعد نفضه نشك في خروج ذلك المقدار المعلوم العروض و عدمه للشك في أن الخارج بمقدار مثقالين أو أقل. و هل يجرى استصحاب بقاء المقدار المعلوم من الأجزاء النجسة أو المتنجسة في الثوب؟ فيه تفصيل و ذلك لأن الأثر المترتب على وجود تلك الأجزاء في الثوب - مثلا - أمران: «أحدهما»: الحكم بنجاسة ملاقى الثوب و نحوه إذا كان رطبا كاليد الرطبة أو الماء القليل كما إذا ألقينا الثوب في حب من الماء و «ثانيهما» بطلان الصلاة فيه لأنه حامل للنجس و حمله بتلك الكيفية مبطل لها أما بالإضافة إلى الأمر الأول فلا يمكن استصحاب بقاء الأجزاء النجسة في الثوب لأجل الحكم بنجاسة ملاقيه الرطب و ذلك لأن المقدار المتيقن إنما هو ملاقاء الثوب للماء - مثلا - و هي غير موجبة للحكم بنجاسة الماء لعدم نجاسة الثوب على الفرض و إنما الموجب للحكم بنجاسة الماء هو ملاقاء الأجزاء النجسة الطارئة على الثوب إلا - أن استصحاب بقائها لا يثبت أنها لاقت الماء إلا - على القول بالأصل المثبت فالاستصحاب بالإضافة إلى هذا الأثر غير جار سواء أدرجناه تحت القسم الثالث من الكلى أم تحت غيره. و أما بالإضافة إلى الأثر الثاني فلا مانع من استصحاب بقاء الأجزاء النجسة في الثوب لأن المفروض ان الثوب الحامل للنجاسة - بتلك الكيفية - محكوم ببطلان الصلاة فيه فإذا شككنا في بقائه على وصفه يجرى استصحاب بقائه على الأوصاف السابقة و به يحكم ببطلان الصلاة الواقعة فيه.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢١٦

(مسألة ٨) لا - يكفي مجرد الميعان في التنجس، بل يعتبر أن يكون مما يقبل التأثر (١) و بعبارة أخرى يعتبر وجود الرطوبة في أحد المتلاقيين. فالزبيق إذا وضع في ظرف نجس لا رطوبة له لا يتنجس، و إن كان مائعا. و كذا إذا أذيب الذهب أو غيره من الفلزات في بوتقة نجسة أو صب بعد الذوب في ظرف نجس لا يتنجس، إلا مع رطوبة الظرف أو وصول رطوبة نجسة إليه من الخارج.

(١) قد عرفت ان المائع إذا لاقى نجسا يحكم بنجاسته لأنه مرطوب برطوبة مسرية و معها لا حاجة إلى اعتبار رطوبة النجس في نجاسة ملاقيه إلا - أن هذا يختص بالمائع الرطب. و أما المائع الجاف الذى لا - يؤثر في ملاقيه كما لا يتأثر منه - كالزبيق - و نحوه فملاقاته النجس أو المتنجس اليابس لا يقتضى نجاسته و إن كان مائعا كما إذا وضعناه على ظرف يابس متنجس فإنه لا يتأثر بذلك و لا ينتقل شىء من أجزائه إلى الظرف فحكم المائعات اليابسة حكم الجوامد اليابسة و نظيره الفلزات المذابة كالذهب و الفضة و النحاس و نحوها لأنها إذا صبت في ظرف نجس - كالبوتقة النجسة - لا يحكم بتنجسها لأنها مائع جاف لا يؤثر في الأشياء اليابسة و لا يتأثر منها. و مع عدم السراية و الرطوبة لا يحكم بنجاستها.

نعم إذا فرضنا أن الزئبق أو الفلز المذاب لاقى نجسا أو متنجسا و هو رطب كالدهن المتنجس المصبوب في البوتقة - كما يستعمل في الصياغة فإنه يحكم بتنجس الزئبق أو الفلز لتأثرهما من النجس أو المتنجس الرطبين. ثم انها إذا تنجست فقد نقطع ان النجاسة إنما أثرت في سطحها الظاهر فقط فحينئذ إذا غسلنا سطحها طهرت كغيرها من المتنجسات، و قد نعلم أن النجاسة أثرت في جميع أجزاء الفلز الداخلية منها و الخارجية لتصاعدها و تنازلها حال إذا بتها

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢١٧

(مسألة ٩) المتنجس لا - يتنجس ثانيا و لو بنجاسة أخرى، لكن إذا اختلف حكمهما يرتب كلاهما، فلو كان لملاقى البول حكم، و لملاقى العذرة حكم آخر، يجب ترتيبهما معا، و لذا لو لاقى الثوب دم، ثم لاقاه البول، يجب عليه غسله مرتين، و إن لم يتنجس بالبول بعد تنجسه بالدم، و قلنا بكفاية المرة في الدم. و كذا إذا كان في إناء ماء نجس، ثم ولغ فيه الكلب يجب تعفيره و إن لم يتنجس بالبول. و يحتمل أن يكون للنجاسة مراتب في الشدة و الضعف، و عليه فيكون كل منهما مؤثرا و لا إشكال (١).

فإنه قد تسرى النجاسة بذلك إلى الجميع فيشكل تطهيرها حينئذ لعدم إمكان إيصال لتطهر إلى كل واحد من الأجزاء الظاهرية و الداخلية فلا مناص من أن يبقى على نجاستها إلى الأبد، و على الجملة أن الفلز حال ذوبانه إذا أمكن أن يتنجس بمثل الدهن أو البول

و نحوهما تخرج بذلك عن قابلية الطهارة إلى الأبد.

و أظهر من ذلك ما لو تنجس الفلز أولا ثم أذيب لأن الذوبان في مثله يوجب سراية النجاسة إلى باطنه و به يسقط عن قابلية الطهارة كما عرفت.

[المنتجس لا يتنجس ثانيا]

(١) الكلام في هذه المسألة في أن الاشكال الذي كان يرد على كلامه إذا أنكرنا تعدد المراتب للنجاسة بحسب الشدة و الضعف، و لا يرد عليه إذا قلنا به أى شىء؟ و ليعلم قبل ذلك ان البحث عن أصالة عدم التداخل أجنبي عن مسألتنا هذه بتاتا و ذلك لأن البحث عن عدم التداخل يختص بما إذا كانت الأوامر مولوية و لكل واحد منها شرط أو موضوع: كما إذا ورد: ان ظهرت فكفر. و ان أفطرت فكفر فيقال حينئذ ان ظاهر كل شرط انه سبب مستقل في استتباعه الحكم المترتب عليه. و حيث ان الشىء الواحد

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢١٨

.....

لا- معنى للبعث نحوه ببعثن فلا- مناص من تقييد متعلق كل من الأمرين بفرد دون فرد آخر و يقال ان ظهرت يجب عليك فرد من الكفارة و ان أفطرت يجب عليك فرد آخر منها. و أما إذا كانت الأوامر إرشادية فلا شرط و لا حكم فيها حتى يقال ان ظاهر كل من الشرطين انه سبب مستقل يستدعى حكما باستقلاله و لاستحالة البعث إلى شىء واحد مرتين لا بد من تقييد متعلقهما بفرد غير الفرد الآخر. و هذا لوضوح انه لا بعث في الإرشاد. و القول بعدم التداخل نتيجة استحالة البعث نحو الشىء مرتين إذ الإرشاد في الحقيقة كالأخبار، و لا مانع من حكاية شىء واحد مرتين و هذا كما في قوله عليه السلام اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه «١» لأنه إرشاد إلى أمرين: أحدهما:

نجاسة أبوال ما لا يؤكل لحمه و نجاسة ملاقيها. و ثانيهما: عدم ارتفاع نجاستها بغير الغسل، فلو فرضنا ان مثله ورد في نجس آخر كما إذا ورد اغسل ثوبك من الدم- مثلا- فإنه أيضا يكون إرشادا إلى الأمرين المتقدمين ففي موارد اجتماعهما- كما إذا أصاب كل منهما الثوب- أمران إرشاديان إلى نجاسة ملاقى كل من النجسين و لا محذور في اجتماعهما حيث لا بعث كى لا يجتمع اثنان منه في مورد واحد و انما حالهما حال الحكاية كما عرفت و ما أشبههما بالأخبار عن التقدر بالقذارة الخارجية كما إذا ورد نظف ثوبك من كثافة التراب و ورد نظف ثوبك من كثافة الرماد فهل يتوهم أحد أن الثوب المشتمل على كلتا الكثافتين لا بدّ من تنظيفه مرتين و لا يكفى تنظيفه مرة واحدة؟! فالمتحصل ان المسألة أجنبية عن أصالة عدم التداخل بالكلية و إذا تحققت ذلك فلنرجع إلى ما كنا بصده فنقول: الاشكال المتوجه على كلام الماتن «قده» هو أنه بنى في صدر المسألة على أن المنتجس لا يتنجس ثانيا و ان الشىء الواحد لا يقبل

(١) كما في حسنة عبد الله بن سنان المروية في ب ٨ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢١٩

(مسألة ١٠) إذا تنجس الثوب مثلا- بالدم مما يكفى فيه غسله مرة و شك في ملاقاته للبول أيضا مما يحتاج إلى التعدد، يكتفى فيه بالمرّة

النجاسة مرتين فكأن النجاسة الثانية لم تطرأ على الشيء من الابتداء، فمع فرض انه لم يلاق غير نجاسة واحدة- كالدّم- مثلا كيف يترتب عليه أثر كلتا النجاستين إذا اختلف حكمهما، لأن مفروضنا ان النجاسة الثانية كأنها لم تطرأ حقيقة فما الموجب للحكم بترتيب آثارها؟ وهذه المناقشة- كما ترى- إنما ترد إذا بنينا على أن المتنجس لا يتنجس ثانيا وان النجاسة الثانية كالعدم حقيقة. و أما إذا بنينا على أن لها مراتب بحسب الشدة والضعف وأنه لا مانع من الحكم بتنجس المتنجس ثانيا بان تكون احدى النجاستين ضعيفة والأخرى شديدة فلا يبقى للمناقشة مجال حيث لا بد حينئذ من ترتيب أثر كلتا النجاستين وهذا الاشكال هو الذى نفاه بقوله: ولا اشكال- على تقدير القول بأن للنجاسة مراتب فى الشدة والضعف- ثم لا ينبغي التأمل فى أن النجاسة- سواء كانت مختلفة بحسب المرتبة أم لم تكن و سواء قلنا أن المتنجس ينجس أو لا ينجس- إذا طرأت على شيء واحد مرتين أو مرات متعددة- اتحد نوعها أم تعدد- لا يجب غسله إلا مرة واحدة. اللهم إلا أن يكون لإحدهما أثر زائد كوجوب غسلها مرتين أو التعفير فإنه لا بد من ترتيب ذلك الأثر حينئذ وذلك لإطلاق دليله لأن مقتضى إطلاق ما دل على وجوب غسل البول مرتين عدم الفرق فى وجوبهما بين كونه مسبوقا بنجاسة أخرى أو لم يكن وكذلك الحال فيما دل على لزوم تعفير ما ولغ فيه الكلب لإطلاقه من حيث تحقق نجاسة أخرى معه و عدمه وهذا هو السر فى لزوم ترتيب الأثر الزائد حتى على القول بعدم تنجس المتنجس ثانيا.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٢٠

و يبنى على عدم ملاقاته للبول (١). وكذا إذا علم نجاسة إناء و شك فى انه ولغ فيه الكلب أيضا أم لا، يجب فيه التعفير، و يبنى على عدم تحقق الولوغ. نعم لو علم تنجسه إما بالبول أو الدم، أو إما بالولوغ

(١) وذلك للاستصحاب لأنه بعد الغسل مرة و ان كان يشك فى ارتفاع النجاسة- كما إذا كانت دموية- و بقائها- كما إذا كانت بولية- فالفرد المعلوم المتحقق مردد بين ما هو مقطوع البقاء و ما هو مقطوع الارتفاع إلا أنه لا مجال لاستصحاب الكلى الجامع بينهما حتى يحكم ببقاء النجاسة بعد الغسل مرة واحدة و إن قلنا بجريان الاستصحاب فى القسم الثانى من الكلى فى محله و ذلك لأنه إنما يجرى فيما إذا لم يكن هناك أصل حاكم عليه و هو موجود فى المقام و هذا للقطع بعدم عروض النجاسة البولية على الثوب فى زمان فإذا شككنا فى طروها و عدمه فمقتضى الأصل ان نجاسته باقية بحالها و لم ترد عليها نجاسة ثانية حتى يجب غسلها مرتين و بهذا الاستصحاب نبني على كفاية الغسل مرة واحدة فى المسألة. و بعبارة أخرى الاستصحاب انما يجرى فى القسم الثانى من الكلى فيما إذا كان الفرد الحادث- من الابتداء- مرددا بين الباقي و المرتفع. و أما إذا علمنا بحدوث فرد معين ثم شككنا فى تبدل ذلك الفرد الحادث بفرد آخر أو فى طروه مع بقاء الفرد الأول بحاله فلا تأمل فى أن الاستصحاب يقتضى الحكم بعدم تبدل الفرد الحادث بغيره و عدم طرو شيء زائد عليه، و هو نظير ما يأتى فى محله من أن المكلف إذا كان محدثا بالأصغر ثم شك فى أنه هل أجنب؟ يحكم بعدم طرو الحدث الأكبر حينئذ و يبنى على أن حدثه هو الأصغر فيرتفع بالوضوء و لا يجرى استصحاب بقاء الحدث الجامع بين ما علمنا بارتفاعه و ما نعلم ببقائه.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٢١

أو بغيره يجب إجراء حكم الأشد (١) من التعدد فى البول، و التعفير فى الولوغ.

(مسألة ١١) الأقوى أن المتنجس منجس (٢) كالنجس

(١) لاستصحاب بقاء النجاسة حتى يقطع بارتفاعها و هو من القسم الثانى من استصحاب الكلى إلا أنه يبنى على أمرين: أحدهما: القول بجريان الاستصحاب فى الاحكام كما هو المعروف بينهم. و ثانيهما: منع جريان الأصل فى الاعدام الأزلية. و أما على مسلكتنا من جريان الاستصحاب فى العدم الأزلى فلا وجه لوجوب الغسل ثانيا أو التعفير و غيره كما هو الحال فى المسألة المتقدمة و ذلك لأننا قد

استفدنا من الأدلة الواردة في تطهير المتنجسات ان طبيعي النجس يكفي في إزالته الغسل مرة فلا حاجة الى الغسل المتعدد و لا الى التعفير إلا فيما خرج بالدليل كما في البول و الولوغ و نحوهما.

و عليه فنقول الذى علمنا بحدوثه إنما هو طبيعي النجاسة الذى يكفي في إزالته الغسل مرة واحدة و لا- ندرى هل تحققت معه الخصوصية البولية أو الولوغية أم لم تتحقق و الأصل عدم تحقق الخصوصية البولية و لا غيرها فإذا ضمنا ذلك إلى علمنا بحدوثه بالوجدان فينتج لا- محالة أن الثوب متنجس بنجاسة ليست ببول و لا مستندة الى الولوغ و قد عرفت ان كل نجاسة لم تكن بولا أو ولوغية- مثلاً- يكتفى فيها بالغسل مرة.

(٢) قد وقع الكلام في أن

المتنجس كالنجس منجس لما لاقاه مطلقاً

و لو بألف واسطة أو أن تنجسه يختص بما إذا كان بلا واسطة، فالمتنجس مع الواسطة غير منجس، أو أن المنجسيه من الأحكام الثابتة على النجاسات العينية و لا يأتي في النجس بالعرض مطلقاً؟ لا ينبغي الإشكال في أن النجاسات

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٢٢

.....

العينية منجسة لملاقاتها و موجبة للسراية بحيث لا تزول النجاسة الحاصلة بملاقاتها إلا بغسلها بالماء و ان ذهب المحدث الكاشاني (قده) الى عدم الحاجة في تطهير المتنجس الى غسله بالماء كفاية مجرد زوال العين في طهارته و لو بغير الماء إلا فيما دل الدليل على اعتبار غسله به إلا أنا أبطلنا ما ذهب إليه في محله و قلنا ان ملاقات الأعيان النجسة بالرطوبة موجبة للسراية و استشهدنا عليه بما ورد في موثقة عمار «١» من قوله عليه السلام يغسل كل ما أصابه ذلك الماء. أى الماء المتنجس بموت الفأرة فيه، لأنه كاشف قطعي عن سراية النجاسة إلى ملاقى النجس و ملاقى ملاقيه، و من هنا أمر بغسل كلما أصابه، فإن الغسل كما مر عبارة عن إزالة الأثر المتحقق في المغسول فلو لا سراية النجاسة إليه بملاقاة النجس لم يكن معنى للأمر بإزالة الأثر حيث لا أثر بعد زوال العين حتى يغسل و يزال و لعله ظاهر. و إنما الكلام في المتنجسات و المشهور بين المتأخرين انها كالأعيان النجسة منجسة مطلقاً و استدلل لهم على ذلك بأمر: «الأول»: أن منجسية المتنجس أمر ظاهر يعرفه المتشرعة و جميع المسلمين من عوامهم و علمائهم من غير اختصاصه بطائفة دون طائفة، و عليه فمنجسية المتنجس أمر ضرورى لا خلاف فيه بين المسلمين و «يدفعه»: انه ان أريد بذلك ان تنجس المتنجس نظير وجوب الصلاة و حرمة الخمر و غيرهما من الأحكام التى ثبتت من الدين بالضرورة المستتبعه إنكارها إنكار النبوة و الموجبة للحكم بكفر منكرها ففساده مما لا يحتاج الى البيان لأن تنجس المتنجس أمر نظرى و لا تلازم بين إنكاره و إنكار النبوة بوجه فكيف يمكن قياسه بسائر الأحكام الضرورية من الدين. و ان أريد أنه أمر واضح معروف لدى المتشرعة و ان لم يصل مرتبة الضرورة الموجبة لكفر منكرها. ففيه انه و ان كان معروفاً عندهم إلا أن ذلك لا يكشف عن

(١) المروية في ب ٤ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٢٣

.....

ثبوته في الشريعة المقدسة لعدم إحراز اتصال الحكم بزمانهم -ع- لأن أي حكم إذا أفتى به المقلدون في عصر و اتبعته مقلدوهم برهه من الزمان فلا محالة يكون معروفا عندهم و مغروسا في أذهانهم بحيث يزعمون انه ضروري في الشريعة المقدسة. مع انه أمر قد حدث في عصر متأخر عن عصرهم -ع- و بالجملة ان الحكم إذا لم يحرز اتصاله بزمان الأئمة -ع- لا يستكشف باشتهاره أنه ثابت في الشريعة أبدا «الثاني»: ان تنجيس المنتجس إجماعى حيث أفتوا بذلك خلفا عن سلف و عصرا بعد عصر و لم ينكر ذلك أحد. و الجواب عنه «أولا»: ان دعوى الإجماع فى المسألة انما تتم لو قلنا بحجتيه بقاعدة اللطف - كما اعتمد عليها الشيخ «قده» - فان الحكم بتنجيس المنتجس قد وقع الاتفاق عليه فى عصر - مثلا - و لم يظهر خلافه الامام عليه السلام فى ذلك العصر فمنه يستكشف انه مرضى عنده. و لكنا قد أبطلنا هذه القاعدة فى محله و ذكرنا أنها على تقدير تماميتها فى نفسها لا يمكن أن تكون مدركا لحجية الإجماع بوجه. على ان إظهاره الخلاف مما لا يكاد أن يترتب عليه ثمرة، لأنه ان ظهر و عرّف نفسه و أظهر الخلاف فهو و ان كان موجبا لاتباع قوله عليه السلام إلا انه خلاف ما قدره الله سبحانه حيث عين وقتا لظهوره لا يتقدم عليه و لا يتأخر عنه. و أما إذا أظهر الخلاف من غير أن يظهر و يعرف نفسه فأى أثر يترتب على خلافه حينئذ؟ لأنه لم يعرف بالعلم حائذا فضلا عن إمامته. و أما على طريقة المتأخرين فى حجية الإجماع أعنى الحدس بقوله عليه السلام من إجماع المجمعين فلا يتم دعوى الإجماع فى المسألة فإنه كيف يستكشف مقالة الامام عليه السلام من فتوى الأصحاب فى المسألة مع ذهاب الحلّى و نظرائه إلى عدم تنجيس المنتجسات؟ بل ظاهر كلامه ان عدم تنجيس المنتجس كان من الأمور المسلمة فى ذلك الزمان حيث يظهر من محكى كلامه أن المنجسية من آثار عين النجس، و التنجسات الخالية منها

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٢٤

.....

نجاسات حكميات. و كيف كان ان الاتفاق على حكم فى زمان لا يوجب العلم بمقالة الامام عليه السلام و «ثانيا»: ان دعوى الإجماع فى المسألة لو تمت فإنما تتم فى حق المتأخرين. و أما علمائنا المتقدمون فلا تعرض فى شىء من كلماتهم الى تلك المسألة و لم يفت أحد منهم بتنجيس المنتجس مع كثرة الابتلاء به فى اليوم و الليلة و فى القرى و البلدان و معه كيف تتم دعوى الإجماع على تنجيس المنتجسات، و من هنا ذكر المرحوم الآقا رضا الأصفهاني «قده» - فى رسالته و جهها إلى العلامة البلاغى «قده» ما مضمونه: انا لم نجد أحدا من المتقدمين يفتى بتنجيس المنتجس فضلا عن أن يكون موردا لإجماعهم فلئن ظفرت على فتوى بذلك من المتقدمين فلتخبروا بها و إلا لبدلنا ما فى منظومة الطباطبائي «قده»:

و الحكم بالتنجيس إجماع السلف و شد من خالفهم من الخلف

«١» و قلنا:

و الحكم بالتنجيس احداث الخلف و لم نجد قائله من السلف

و عليه فلا- يمكننا الاعتماد على الإجماعات المنقولة فى المسألة- و لو على تقدير القول باعتبار الإجماع المنقول فى نفسه- و ذلك للقطع بعدم تحقق الإجماع من المتقدمين. أضف إلى ذلك كله أن الإجماع على تقدير تحققه ليس من الإجماع التعبدى فى شىء لأننا نحتمل استنادهم فى ذلك على الأخبار أو غيرها من الوجوه المستدل بها فى المقام «الثالث»: الاخبار: «فمنها»: الأخبار الواردة فى وجوب غسل الإناء الذى شرب منه الكلب أو الخنزير «٢» بتقريب ان العادة تقتضى أن يكون شربهما فى الإناء من غير ملاقاتهما له و لا سيما فى الكلب

(١) كذا فى الرسالة. و فى الطبعة الأخيرة من الدرّة جاء هكذا:

شد من خالف ممن قد خلف و القول بالتنجيس إجماع السلف
(٢) راجع ب ١ من أبواب الأستار و ١٢ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٢٥

.....

حيث انه انما يبلغ بطرف لسانه مما في الإناء و لا يصيب فمه الإناء عادة. فلو لا أن الماء المتنجس منجس لما لاقاه و هو الإناء لم يكن وجه للأمر بغسله أو تعفيره.

و «منها»: ما عن العيص بن القاسم: قال سألته عن رجل أصابته قطرة من طشت فيه وضوء فقال: إن كان من بول أو قدر فيغسل ما أصابه «١» لما مرّ من انه لو لم يكن الماء المتنجس بالبول أو القدر منجسا لما أصابه لم يكن لأمره عليه السّلام بغسله وجه صحيح و «منها»: رواية معلّى بن خنيس قال:

سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الخنزير يخرج من الماء فيمر على الطريق فيسيل منه الماء، أمر عليه حافيا؟ فقال: أليس و رأوه شيء جاف؟ قلت بلى، قال:

فلا بأس ان الأرض يطهر بعضها بعضا «٢» فان الماء المتنجس بملاقاة الخنزير لو لم يكن منجسا للأرض لم تكن حاجة إلى سؤاله عليه السّلام عن وجود شيء جاف و رأوه، فإن رجله طاهرة حينئذ و لم تتنجس بشيء كان هناك شيء جاف أم لم يكن و «منها»: موثقة عمار سأل أبا عبد الله عليه السّلام عن رجل يجد في إنائه فأرة و قد توضأ من ذلك الإناء مرارا أو اغتسل منه أو غسل ثيابه و قد كانت الفأرة متسلخة فقال: إن كان رآها في الإناء قبل أن يغتسل أو يتوضأ أو يغسل ثيابه، ثم يفعل ذلك بعد ما رآها في الإناء فعليه أن يغسل ثيابه و يغسل كل ما أصابه ذلك الماء .. «٣» حيث أمر بغسل كل ما لاقاه الماء المتنجس بميته الفأرة. و لو لا ان المتنجس منجس لم يكن وجه لأمره هذا بوجه. و منها غير ذلك من الاخبار. و لا يخفى ان هذه الاخبار أجنبية عما هو محل البحث و الكلام لأن مدعى عدم تنجيس المتنجس إنما يدعى ذلك

(١) المروية في ب ٩ من أبواب الماء المضاف من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٣٢ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٣) المروية في ب ٤ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٢٦

.....

فيما إذا جف المتنجس و زالت عنه عين النجس ثم لاقى بعد ذلك شيئا رطبا و أما المائع المتنجس أو المتنجس الجامد الرطب قبل أن يجف فلم يقل أحد بعدم منجسيته من المتقدمين و المتأخرين و لعلها مما يلتزم به الكل كما ربما يلوح من محكى كلام الحلّي «قده». و هذه الاخبار المستدل بها انما وردت في المائع المتنجس فهي خارجة عما نحن بصدده نعم إذا كان مدعى القائل بعدم منجسية المتنجس عدم تنجيسه و لو في تلك الصورة لكانت الاخبار المتقدمة حجة عليه في المتنجس المائع أو الرطب. هذا و قد يستدل للمشهور بموثقة عمار الساباطي قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن البارية يبيل قصبها بماء قدر. هل تجوز الصلاة عليها؟ فقال: إذا جفت فلا بأس بالصلاة عليها «١» حيث دلت على عدم جواز الصلاة على البارية فيما إذا كانت رطبة و لا وجه له سوى أنها منجسة لما أصابها من بدن المصلى أو ثيابه. إلا- أن الاستدلال بها في غير محله، لأن الجفاف فيها ان حمل على الجفاف بإصابة

الشمس فحسب- كما حمله على ذلك جماعة و استدلوها بها على مطهريه الشمس للحصر و البوارى و حملوا الصلاة عليها على ارادة السجود على الباريه لكونها من النبات و مما يصح السجود عليه- فهى اجنبيه عن تنجيس المتنجس و عدمه لان معناها حينئذ ان القصب المبلل بماء قدر اذا جف بالشمس طهر فلا مانع معه من ان يسجد عليه. و أما اذا كان رطباً أو جف بغير الشمس فهو باق على نجاسته فلا يجوز السجود عليه لاعتبار الطهارة فيما يسجد عليه. و أما إذا حمل على مطلق الجفاف- كما هو الصحيح، حيث ان الموثقة لم تقيد الجفاف بإصابة الشمس و من هنا استشكلنا فى الاستدلال بها على مطهريه الشمس للحصر و البوارى و حملنا الصلاة فيها على إرادة الصلاة فوق الباريه- لا على

(١) المرويه فى ب ٣٠ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٢٧

.....

السجود عليها- و إن كان قد يسجد عليها إذا صلى فوقها، الا أن الروايه ناظره إلى حكم ما إذا صلى فوقها سجد عليها أم لم يسجد- فمعنى الروايه إن القصب المبلل بالماء القدر لا مانع من أن يصلى فوقه إذا بيس لعدم سرايه النجاسة منه الى بدن المصلى أو ثيابه. و لا يجوز الصلاة فوقه إذا لم يجف لسرايه النجاسة لما أصابها. و عليه أيضا نخرج الموثقة عما نحن بصدده فيكون حال الأخبار المتقدمه لما عرف من ان منجسيه المانع المتنجس أو المتنجس الجامد الرطب مما لا خلاف فيه و لا دلالة للموثقة على ان المتنجس إذا جف ثم لاقى شيئاً رطباً ينجسه أو لا ينجسه فإذا العمده فى تنجيس المتنجس بعد جفافه و قبله عدّه روايات وردت فى الأمر بغسل الأوانى الملاقيه للخمر أو الخنزير أو الكلب أو موت الجرذ فيها أو غير ذلك من النجاسات المتضمنه لوجوب غسلها من اصابة الخنزير أو موت الجرذ سبع مرات «١» و من اصابة الخمر و سائر النجاسات ثلاثاً «٢» و لوجوب تعفيرها من جهه ولوغ الكلب «٣» و ذلك لان الأوانى غير قابله للأكل و لا للبس فى الصلاة و لا لان يسجد عليها حتى يتوهم إن الأمر بغسلها مستند إلى شىء من ذلك و عليه فلو قلنا أن المتنجس بعد جفافه غير منجس لا صبح الأمر بغسل الأوانى على كثرته و ما فيه من الاهتمام و التشديد فى تطهيرها لغوا ظاهراً حيث لا مانع من إبقائها بحالها و استعمالها من غير غسل لأنها غير مؤثره فى تنجيس ما أصابها فهذا كاشف قطعى عن ان الأمر بغسل الأوانى إرشاد إلى أنها منجسه لما يلاقيها برطوبة. و من الغريب فى المقام ما صدر عن المحقق الهمداني «قده» حيث أجاب عن تلك الروايات

(١) المرويه فى ب ١٣ و ٥٣ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) راجع ب ٥١ و ٥٣ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٣) راجع ب ٧٠ من أبواب النجاسات و ١ من أبواب الأسئار من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٢٨

.....

بأن غاية ما يستفاد من الأمر بغسل الأوانى و نحوها انما هو حرمة استعمالها و مبغوضيته حال كونها قدرة و لا دلالة لها على انها منجسه و مؤثره فى نجاسة ما فيها بوجه. فالأمر بغسل الأوانى مقدمه لارتفاع المتنجس و حرمة لا انه إرشاد إلى منجميتها. و الوجه فى غرابته ان من الواضح ان استعمال الإناء المتنجس و الأكل فيه إذا لم يؤثر فى نجاسة ما فيه من الطعام و الشراب مما لا مبغوضيه فيه و لا انه

حرام بضرورة الفقه فيتعين ان يكون الأمر بغسله إرشادا إلى تنجيسه لما يلاقيه، و ليس الأكل في الأواني المتنجسة كالأكل في أواني الذهب و الفضة حيث ان الأكل و الشرب فيهما مبغوضان في نفسيهما للنصوص المانعة عن استعمالهما و هذا بخلاف الأكل في الأواني المتنجسة لأنه لم يدل دليل على مبغوضيته ما لم تكن نجاستها مؤثرة في نجاسة ما فيها من الطعام و الشراب و «دعوى»: ان الأمر بغسلها انما هو لاهتمام الشارع بالتحفظ و الاجتناب عن النجاسات العينية المتخلفة أثارها في الأواني المتقدرة و ليس إرشادا إلى كونها منجسة لملاقياتها «مدفوعة» بأن هذا إنما يتم احتماله في المتنجس ببعض النجاسات كالميتة و الخمر و لا يتطرق في جميع الأواني المتنجسة- كالمتنجس بالماء القذر حيث انه إذا جف لم يبق منه عين و لا اثر، و نظير الاخبار المتقدمة ما ورد من عدم البأس بجعل الخل في الدن المتنجس بالخمير إذا غسل «١» لان البأس المتصور في جعل الخل في الدن المتنجس على تقدير عدم غسله ليس إلا سراية النجاسة منه إلى ملاقيه، حيث ان الأكل في الدن غير معهود فلا يتوهم ان البأس من جهة حرمة الأكل فيه بدعوى ان الأكل في الإناء المتنجس مبغوض في نفسه و ان لم يكن مؤثرا في نجاسة ما فيه من الطعام و الشراب فالغسل مقدمة

(١) كما في موثقة عمار المروية في ب ٥١ من أبواب النجاسات و ٣٠ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٢٩

.....

لحلية الأكل فيه، لوضوح ان ما في الدن انما يوكل بعد إخراجه عنه و وضعه في إناء آخر فالبأس فيه قبل غسله ليس إلا من جهة كونه منجما لما اصابه.

و تؤكد الأخبار المتقدمة الأخبار الآمرة بغسل الفراش و نحوه المشتملة على بيان كفيته «١» و ذلك لان الفراش و نظائره لا يستعمل في شيء مما يعتبر فيه الطهارة من الأكل أو اللبس في الصلاة فلا وجه للأمر بغسلهما إلا الإرشاد إلى أنهما منجسان لما أصابهما. و أوضح من الجميع الأخبار الناهية عن التوضؤ و الشرب من الماء القليل الذي لاقتة يد قدره و في بعضها الأمر بإراقته و لا وجه لذلك الا انفعال الماء القليل بملاقاة اليد المتنجسة و سقوطه بذلك عن قابلية الانتفاع به فيما يشترط فيه الطهارة فإن ادخاره لان يسقى به البستان و نحوه أمر غير مألوف، و هي عدة روايات فيها الصحيح و الموثق «فمنها» صحيحة أحمد بن محمد بن أبي نصر قال: سألت أبا الحسن «ع» عن الرجل يدخل يده في الإناء و هي قدره قال: يكفى الإناء «٢» اي يقبله. و القدر بمعنى النجس يستعمل في قبال التنظيف و «منها» موثقة سماعة عن أبي عبد الله «ع» قال: إذا أصاب الرجل جنبه فأدخل يده في الإناء فلا بأس إذا لم يكن أصاب يده شيء من المنى «٣» فإن مفهومها ان يده إذا أصابها شيء من المنى ففي إدخالها الإناء بأس و بهذا المفهوم صرح في موثقة الأخرى: قال سألته عن رجل يمس الطست أو الركوة ثم يدخل يده في الإناء قبل ان يفرغ على كفيه قال: يهريق من الماء ثلاث جفئات و ان لم يفعل فلا بأس، و ان كانت أصابته جنبه فأدخل يده في الماء فلا بأس به ان لم يكن أصاب يده شيء من المنى و ان كان أصاب يده فادخل يده في الماء قبل ان يفرغ على كفيه فليهرق الماء كله «٤» و «منها»: ما

(١) راجع ب ٥ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) المرويات في ب ٨ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(٣) المرويات في ب ٨ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(٤) المرويات في ب ٨ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٣٠

.....

في الصحيح عن علي بن جعفر عن أخيه «ع» قال: سألته عن الرجل يصيب الماء في ساقية أو مستنقع أو يغتسل منه للجنابة أو يتوضأ منه للصلاة؟

إلى ان قال «ع» إن كانت يده نظيفة فليأخذ كفا من الماء بيد واحدة الحديث «١» و منها غير ذلك من الاخبار حيث ان طلاقها يقتضى نجاسة الماء القليل الذى لاقته اليد المتنجسة كانت فيها عين النجس أم لم تكن لأنها قدرة و متنجسة على كل حال. و الانصاف ان دلالة هذه الاخبار على تنجيس المتنجس في غاية الظهور و الوضوح.

و العجب عن صاحب الكفاية و غيره ممن تأخر عنه و منهم المرحوم الآقا رضا الأصفهاني «قد هم» حيث ذكروا أن تنجيس المتنجس مما لم يرد في شيء من الروايات. و كيف كان فهذه الأخبار بإطلاقها يكفى في الحكم بتنجيس المتنجس كما عرفت إلا أن الكلام كله في أن تنجيس المتنجس هل يختص بالمتنجس بلا واسطة أعنى ما تنجس بالعين النجسة من غير واسطة أو أنه يعمه و المتنجس بالمتنجس و هكذا و لو إلى ألف واسطة؟ حيث أن الاخبار المتقدمة- بحسب الغالب- واردة في المتنجس بلا واسطة كما في الأواني و الفرش و نحوهما. و أما المتنجس بالمتنجس و مع الواسطة فلم يدل على تنجيسه شيء فيحتاج تعميم الحكم له إلى إقامة الدليل. فقد يقال بالتعميم و يستدل عليه بصحيفة البقباق قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن فضل الهرة و الشاة و البقرة و الإبل الى أن قال فلم أترك شيئاً إلا سألته عنه فقال: لا بأس به حتى انتهيت إلى الكلب: فقال: رجس نجس لا تتوضأ بفضله و أصيب ذلك الماء و أغسله بالتراب أول مرة ثم بالماء «٢» بتقريب انها دلت على أن المناطق في تنجس الماء

(١) المروية في ب ١٠ من أبواب الماء المضاف من الوسائل.

(٢) المروية في ب ١ من أبواب الأستار من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٣١

.....

و عدم جواز استعماله في الشرب أو الوضوء إنما هو ملاقاته النجس و النجس كما يشمل الأعيان النجسة كذلك يشمل المتنجسات، و حيث ان قوله عليه السلام رجس نجس بمنزلة كبرى كلية للصغرى المذكورة في كلامه- أعنى ملاقاته الماء للنجس- و كالعلة للحكم بعدم جواز شربه أو التوضؤ منه فلا محالة يتعدى من الكلب في الصحيحة الى كل نجس أو متنجس، لأن العلة تعمم الحكم كما انها قد يخصصه و كأنه قال: هذا ما لاقى نجسا و كل ما لاقى النجس لا يتوضأ به و لا يجوز شربه. و هذا يأتي فيما إذا لاقى الماء- مثلاً- بالمتنجس فيقال أنه لاقى نجسا و كل ما لاقى النجس لا يجوز شربه و لا التوضؤ به و هكذا تتشكل صغرى و كبرى في جميع ملاقيات النجس و المتنجس سواء كان مع الواسطة أم بدونها و نتيجته الحكم بتنجيس المتنجس و لو بألف واسطة، و يؤيد ذلك برواية معاوية بن شريح قال: سألت عذافر أبا عبد الله عليه السلام و أنا عنده عن سئور السنور و الشاة و البقرة و البعير و الحمار و الفرس و البغل و السباع يشرب منه أو يتوضأ منه؟

فقال: نعم اشرب منه و توضأ منه قال: قلت له: الكلب؟ قال: لا قلت: أليس هو سيع؟ قال: لا و الله انه نجس، لا و الله انه نجس «١» حيث ان ظاهرها ان العلة في الحكم بعدم جواز الشرب و التوضؤ من سئور الكلب انما هي نجاسة ما باشره و لاقاه فيتعدى من الكلب الى كل ما هو نجس أو متنجس هذا. و لا يخفى ان إطلاق النجس على المتنجس و ان كان أمراً شائعاً لأنه أعم من الأعيان النجسة و المتنجسة و يصح أن يقال: ان ثوبى نجس، إلا أن كلمة الرجس لم يعهد استعمالها في شيء من المتنجسات. بل لا يكاد أن يصح فهل

تري صحة إطلاقها على مؤمن ورع إذا تنجس بدنه بشيء؟! و ذلك لأن الرجس بمعنى «بليد» و هو ما بلغ أعلى مراتب الخبائث و القذاره فلا يصح إطلاقه على المتنجس بوجه،

(١) المروية في ب ١ من أبواب الأسرار من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٣٢

.....

على انه لا قرينة في الصحيحة على ان قوله عليه السلام رجس نجس تعليل للحكم بعدم جواز التوضؤ أو الشرب منه بل فيها قرينة على عدم ارادة التعليل منه و هي قوله عليه السلام و اغسله بالتراب أول مرة ثم بالماء، فان لازم حمله على التعليل و التعدى عن مورد الصحيحة إلى غيره الحكم بوجوب التعفير في ملاقى جميع الأعيان النجسة و المتنجسة مع انه مختص بولوج الكلب و لا يأتي في غيره من النجاسات فضلاً عن المتنجسات. و أما الرواية فهي ضعيفة بمعاوية، على انها قاصرة الدلالة على المدعى لأن قوله عليه السلام لا و الله انه نجس. لم يرد تعليلاً للحكم المتقدم عليه و إنما ورد دفعا لما توهمه السائل من أن الكلب من السباع التي حكم عليه السلام بطهارة سئورها، فقد دفعه بأن الكلب ليس من تلك السباع فهو في الحقيقة كالأخبار دون التعليل فهذا الاستدلال ساقط. و الصحيح أن يستدل على تنجيس المتنجس- و لو مع الواسطة- بالأخبار الواردة في عدم جواز التوضؤ بالماء القليل الذى أصابته يد قدره و قد تقدمت الإشارة إليها آنفاً و من جملتها حسنة زرارة الواردة في الوضوءات البيانية حيث اشتملت على حكاية الإمام عليه السلام عن وضوء النبي صلى الله عليه و آله و انه دعا بقعب فيه شيء من الماء و بعد ما حسر عن ذراعيه و غمس فيه كفه اليمنى قال: هكذا إذا كانت الكف طاهرة «١» فإن مفهومها ان الكف إذا لم تكن طاهرة فلا يجوز التوضؤ بإدخالها في الماء القليل و لا وجه لمنعه إلا انفعال الماء القليل بملاقاة اليد المتنجسة و مقتضى إطلاقها انه لا فرق في ذلك بين أن تكون الكف متنجسة بلا واسطة و بين ما إذا تنجست مع الواسطة، كما إذا تنجست يده بالمتنجس بلا- واسطة ثم أدخلها في الماء القليل فان المتنجس بلا واسطة قد عرفت منجسيته فبملاقاته تكون الكف قدره فإذا أدخلها في الإناء فيصح أن يقال ان الماء لاقته كف

(١) المروية في ب ١٥ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٣٣

.....

غير طاهرة فتؤثر في انفعاله و لا يجوز شربه و لا التوضؤ به ثم نقل الكلام إلى ما أصابه ذلك الماء المتنجس بواسطتين و نقول انه مما أصابه ما ليس بطاهر فينجس و لا يجوز التوضؤ به و لا شربه و هكذا. و المناقشة في دلالتها بأن منعه عليه السلام عن التوضؤ من الماء في مفروض المسألة غير ظاهر الاستناد الى تنجيس المتنجس و ذلك لاحتمال استناده الى عدم جواز الغسل و التوضؤ من الماء المستعمل في رفع الخبث- كما هو الحال في المستعمل في رفع الحدث الأكبر- مع الحكم بطهارته في نفسه فان الماء يصدق عليه عنوان المستعمل بمجرد إدخال اليد فيه، و قد دلت رواية ابن سنان على ان الماء الذى يغسل به الثوب أو يغتسل به الرجل من الجنابة لا يتوضأ منه و أشباهه «١» و لما ذكرناه بنوا على عدم جواز التوضؤ بماء الاستنجاء مع القول بطهارته فهذه الأخبار مجملة و غير قابلة للاستدلال بها على منجسية المتنجسات مطلقاً- كما ناقشنا بذلك في بحث انفعال الماء القليل- مندفعه بوجوه: «الأول»: ان الظاهر المتفاهم من الصحيحة و غيرها ان منعهم عن التوضؤ بذلك الماء مستند الى منجسية اليد المتنجسة- و لو من جهة بنائهم على تنجيس

المتنجس في الجملة- ولا- يكاد يستفاد منها- حسب المتفاهم العرفي- ان المنع من جهة كون الماء من المستعمل في إزالة الخبث فاحتمال ذلك على خلاف ظواهر الأخبار «الثاني»:

ان المتنجس الملاقي مع الماء من اليد و نحوها على ثلاثة أقسام: فإن المتنجس قد يكون متحملا لشيء من الاجزاء النجسة من البول و الدم و نحوهما. و قد يتنجس بعين النجس إلا- أنه لا- يتحمل شيئا من أجزائها لإزالتها عنه بخرقه أو بشيء آخر. و ثالثة يتنجس بالمتنجس كاليد المتنجسة بملاقاة الإناء المتنجس فان المتنجس بلا واسطة منجس كما مر. أما القسمان الأولان فلا نزاع في تنجيسهما

(١) المروية في ب ٩ من أبواب الماء المستعمل و المضاف من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٣٤

.....

الماء القليل، لأنهما من المتنجس بلا واسطة أو حامل للاجزاء النجسة، فالمنع عن التوضؤ يستند إلى سراية النجاسة من النجس الى الماء، و أما القسم الثالث فالمنع عن استعماله أيضا يستند إلى سراية النجاسة إليه إذا قلنا بمنجسية المتنجس و لو مع الواسطة و يستند إلى كونه من الماء المستعمل في إزالة الخبث إذا منعنا عن تنجيس المتنجس مع الواسطة، إلا أن حمل الرواية على خصوص قسم واحد من أقسام المتنجس الملاقي للماء خلاف الظاهر فلا يصار اليه، «الثالث»: ان المنع عن استعمال الماء القليل في مفروض الكلام لو كان مستندا إلى انه من الماء المستعمل في رفع الخبث لم يكن للأمر بإراقتة في بعض الاخبار المانعة وجه صحيح لأنه باق على طهارته و لا مانع من استعماله في الشرب و تطهير البدن و نحوهما و ان لم يصح منه الوضوء. فالإنصاف ان دلالة الاخبار على منجسية المتنجس و لو مع الواسطة غير قابلة للمناقشة و ما ناقشنا به في دلالتها على ذلك في بحث انفعال الماء القليل مما لا يمكن المساعدة عليه.

إلا انا مع هذا كله بحاجة- في تميم هذا المدعى- من التشبث بذيل الإجماع و عدم القول بالفصل، لأن مورد الاخبار انما هو الماء و هو الذي لا يفرق فيه بين المتنجس بلا واسطة و المتنجس معها و التعدى عنه إلى الجوامد لا يتم إلا بالإجماع و عدم القول بالفصل بين الماء و غيره، لأننا نحتمل أن يكون تأثير المتنجس في الماء مطلقا من أجل لطافته و تأثيره بما لا يتأثر به غيره، و من هنا اهتم الشارع بحفظه و نظافته و ورد أن من اغتسل من الماء الذي قد اغتسل فيه فأصابه الجذام فلا يلوم إلا نفسه «١» أو أمر بالاجتناب عنه إذا لاقاه المتنجس و لو مع الواسطة و ليس هذا إلا لاهتمام الشارع بنظافة الماء و تحفظه عليه و مع هذا الاحتمال لا مسوغ للتعدى عن الماء الى غيره فلو تعدينا فتعدى إلى بقيه

(١) المروية في ب ١١ من أبواب الماء المضاف من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٣٥

.....

المائعات لأن حكمها حكم الماء. و أما الجوامد فلا. على ان السراية المعتبرة في نجاسة الملاقي أمر ارتكازي و لا إشكال في عدم تحققها عند تعدد الواسطة و كثرتها- مثلا- إذا لاقى شيء نجسا رطبا فلا محالة تسرى نجاسته إلى ملاقيه بالارتكاز و إذا لاقى ذلك المتنجس شيئا ثالثا فهب انا التزمنا بتحقيق السراية منه إلى الثالث أيضا بالارتكاز إلا أن الثالث إذا لاقى شيئا رابعا و هكذا إلى التاسع و العاشر فتقطع السراية بالارتكاز، و من هنا لا يسعنا التعدى من الماء إلى الجوامد بوجه. و لو لا مخافة الإجماع المدعى و الشهرة

المتحققه على تنجيس المتنجس مطلقا لاقتصرا في الحكم بتنجيس المتنجس على خصوص الماء أو المائعات و لذا استشكلنا في تعالينا على المتن في تنجيس المتنجس على إطلاقه لما عرفت من عدم دلالة الدليل على منجسية المتنجس- في غير الماء و المائعات- مع الوساطة و معه فالحكم بمنجسيته على إطلاقه مبنى على الاحتياط. «بقي الكلام» في أدلة القول بعدم منجسية المتنجس على إطلاقه.

و قد استدل عليه بأمر: «منها»: ان الحكم بمنجسية المتنجسات و الأمر بالاجتناب عن ملاقاتها لغو لا يصدر عن الحكيم فإنه حكم غير قابل للامثال و تقريب ذلك كما في كلام المحقق الهمداني «قده» بزيادة منا ان القول بتنجيس المتنجس مطلقا يستلزم العلم القطعي بنجاسة جميع الدور و البقاع بل و جميع أهل البلد و البلاد و نجاسة ما في أيدي المسلمين و أسواقهم، و ذلك فإن النجاسة مسرية و لا يمكن قياسها بالطهارة لأن الطاهر إذا لاقى جسما آخر لا تسرى طهارته اليه و لو مع الرطوبة المسرية. و هذا بخلاف النجاسة فإنها موجبة لسراية النجس من أحد المتلاقيين الى الآخر، و عليه فإذا فرضنا أن آنية أو أواني متعددة قد وضعت في مكان يساورها أشخاص مختلفة فيباشرها الصغير و الكبير و الرجال و النساء و المباليين لأمر دينهم و غير المباليين- كما في الحبات الموضوعه في

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٣٤

.....

الصحن الشريف سابقا- فنقطع بالضرورة بنجاسة تلك الآنية أو الأواني للقطع بملاقاتها مع المتنجس من يد أو شفة و نحوهما كما هو المشاهد المحسوس في أوقات الكثرة و الازدحام- كأيام الزيارات و نحوها- فان من لاحظ كيفية حركات النساء و الصبيان و سكناتهم و عدم اجتنابهم عن النجاسات فضلا عن المتنجسات لم يحتج في الإذعان بذلك إلى مزيد مما سردناه فإذا جزمنا في أوقات الازدحام بنجاسة الآنية أو الأواني المتعددة لعلمنا بنجاسة جميع من باشره إذ يتنجس بذلك بدنه و ثيابه فإذا مضى على ذلك زمن غير طويل لأوجب تنجس داره و بما انه يخالط الناس و يساورهم فتسرى النجاسة الى جميع البلاد بمرور الدهور و الأيام كما لا يخفى وجهه على من ابتلى بنجاسة في واقعه و غفل عن تطهيرها إلا بعد أن خالط الناس. و كذلك الحال في أدوات البنائين و آلاتهم حيث لا يزالون يستعملونها في جميع البقاع و الأمكنة مع القطع بنجاسة بعضها بالبول أو بإصابه متنجس- كالكنيف- لوضوح ان الدور و البقاع لا يطرأ عليها مطهر، كما أن عاداتهم لم تجر على غسل أدواتهم و تطهيرها بعد استعمالها في الكنيف فبذلك تتنجس جميع أبنية البلاد. و كذلك الحال في المقاهي و المطاعم حيث يدخلهما كل وارد و خارج و هو يوجب القطع بنجاسة الأواني المستعملة فيهما للقطع بأن بعض الواردين عليهما نجس أو في حكمه، كما في اليهود و النصارى و فسقة المسلمين و غير المباليين منهم بالنجاسة حيث يدخلونها و يشربون فيها الماء و الشاي مع نجاسة أيديهم أو شفاههم و هذا يوجب القطع بسراية النجاسة إلى جميع البلاد، و الانصاف ان ما أفاده من استلزام القول بمنجسية المتنجس على وجه الإطلاق القطع بنجاسة أكثر الأشياء و الأشخاص بل الجميع متين غايته، و لا سيما في أمثال بغداد و طهران و نحوهما من بلاد الإسلام المحتوية على المسلم و الكافر بأقسامهما إذ الأماكن الاجتماعية في أمثالهما كالمقاهي لا تنفك

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٣٧

.....

عن القطع بإصابه نجس أو متنجس لها، فلو كان المتنجس منجسا لاستلزم ذلك القطع بنجاسة جميع ما في العالم، و الأمر بالاجتناب عن الجميع أمر غير قابل للامثال فيه يصبح الحكم بمنجسية المتنجس و الأمر بالاجتناب عنه لغوا ظاهرا. و دعوى عدم حصول القطع بملاقاة النجس أو المتنجس في أمثال الأواني الموضوعه في الأماكن العامة عهدتها على مدعيها. بل ذكر المحقق الهمداني «قده» في

طى كلامه: ان من زعم ان هذه الأسباب غير مؤثرة في حصول القطع لكل أحد بابتلائه في طول عمره بنجاسة موجبة لتنجس ما في بيته من الأثاث مع إذعانه بان إجماع العلماء على حكم يوجب القطع بمقالة المعصوم عليه السلام لكونه سببا عاديا لذلك فلا أراه إلا مقلدا محضا لا- يقوى على استنتاج المطالب من المبادئ المحسوسة فضلا عن أن يكون من أهل الاستدلال. فإنكار حصول العلم بالنجاسة خلاف الوجدان. و الجواب عن ذلك ان هذه المناقشة إنما ترد فيما إذا قلنا بتنجيس المتنجس على وجه الإطلاق.

و أما إذا اكتفينا بمنجسية المتنجس بلا واسطة- في كل من الجوامد و المائعات- دون المتنجس مع واسطة أو واسطتين أو أكثر. أو قلنا بتنجيس المتنجس من غير واسطة و المتنجس معها في خصوص المائعات دون غيرها من الجوامد فأين يلزم العلم بنجاسة جميع ما في العالم من الأشخاص و الأبنية و الأثاث لانقطاع الحكم بالمنجسية في المتنجس مع الواسطة و قد أشرنا انا لا نلتزم بمنجسية المتنجس في غير الواسطة الاولى في الجوامد بوجه إلا انا لا نحكم بعدم منجسيته مخافة الإجماع المدعى على تنجيس المتنجس مطلقا و الوقوع في خلاف الشهرة المتحققة في المسألة. و مما ذكرناه في الجواب عن ذلك ظهر الجواب عن الأمر الثاني من استدلالهم و هو دعوى استقرار سيرة المتشرعة على عدم الاجتناب عن مثل الأواني الموضوعه في أماكن الاجتماع أو عن الدور و الأبنية و البقاع

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٣٨

.....

أو عن الأواني المستعمله في المقاهي و أمثالها، حيث يعاملون معها معاملة الأشياء الطاهرة بحيث لو تعدى أحد عن الطريقة المتعارفة عندهم- بأن اجتنب عن مثل هذه الأمور معللا بأن من عمر الابنية- مثلا- استعمل في عمارتها الآلات التي لا زال يستعملها في عمارة الأماكن المتنجسة من غير أن يطهرها أو اجتنب عن مساورة شخص معتذرا بأنه يساور أشخاصا لا يزالون يدخلون المقاهي و المطاعم و يساورون الكفار- يطعنه جميع المتشرعة بالوسواس.

و «دعوى» أن عدم اجتنابهم عن الأشياء المتقدم ذكرها إنما هو مسبب عن العسر و الحرج في الاجتناب عنها و غير ناشئ عن طهارتها «مندفعة»:

بأن المراد بالعسر و الحرج ان كان هو الشخصى منهما ففيه: انه قد لا يكون الاجتناب عن تلك الأمور عسرا في حق بعضهم لعدم كونها موردا لابتلائه- كما إذا كان مثرىا متمكنا من تحصيل لوازم الاعاشه من الخبز و الجبن و اللبن في بيته- فلا يكون الاجتناب عنها حرجيا في حقه و لازمه الحكم بنجاستها بالإضافة اليه مع أن سيرتهم لم تجر على الحكم بنجاستها و لو بالإضافة إلى شخص دون شخص. و ان أريد منهما العسر و الحرج النوعيان بدعوى: ان الاجتناب عن الأشياء المذكورة و أمثالها لما كان موجبا للعسر و الحرج على أغلب الناس و أكثرهم فقد أوجب ذلك الحكم بارتفاع النجاسة و وجوب الاجتناب عن الجميع و ان لم يكن حرجيا في حق بعض. ففيه ان ذلك كثر على ما فر منه لأنه عين الالتزام بعدم تنجيس المتنجسات، إذ الماء- مثلا- إذا جاز شربه و صح استعماله في الغسل و الوضوء و غيرهما مما يشترط فيه الطهارة و كذا غير الماء من المتنجسات فما ثمره الحكم بنجاسته؟. و قد ظهر الجواب عن ذلك بما سردناه في الجواب عن الوجه السابق و ذلك لأن سيرة المتشرعة انما يتم في الاستدلال بها إذا كان المدعى منجسية المتنجس مع الواسطة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٣٩

.....

و بدونها. و أما إذا اقتصرنا على خصوص المتنجس بلا واسطة على التفصيل المتقدم تقريبه فلا موقع للاستدلال بها بوجه، لأن قيام السيرة على عدم الاجتناب في ملاقى المتنجس بلا واسطة مقطوع العدم، و انما المتيقن قيامها على عدم الاجتناب عن ملاقى المتنجس

مع الواسطة. «الوجه الثالث».

الاخبار و قد استدلوها بجملة منها على عدم منجسية المتنجس و لتعرض إلى أهمها «فمنها»: موثقة حنان بن سدير قال: سمعت رجلا سأل أبا عبد الله عليه السلام فقال: إني ربما بلت فلا أقدر على الماء و يشتد ذلك عليّ. فقال: إذا بلت و تمسحت فامسح ذكرك بريقتك. فان وجدت شيئا فقل هذا من ذاك «١» بتقريب ان المتنجس لو كان منجسا لما أصابه كان مسح موضع البول المتنجس به بالريق و نحوه موجبا لاتساع النجاسة و زيادتها لا- موجبا لطهارته فمنه يظهر ان المتنجس غير منجس لما أصابه و «فيه»: ان تقريب الاستدلال بالموثقة إنما هو بأحد وجهين «أحدهما»: ان يكون وجه الاشتداد على السائل خروج البلل منه بعد بوله و نمسحه و قبل استبرائه فإنه يحتمل أن يكون بولا حينئذ و هو يوجب تنجس ثوبه بل بدنه و انتقاض طهارته لأنه من البلل الخارج قبل الاستبراء و به يقع في الشدة لا محالة فعلمه عليه السلام طريقا يتردد بسببه في أن الرطوبة من البلل أو من غيره و هو أن يمسح موضع البول من ذكره بريقه حتى إذا وجد رطوبة يقول انها من ريقه لا من البلل الخارج منه بعد بوله فعلى هذا تدل الموثقة على عدم تنجيس المتنجس أعني موضع البول المتنجس به و لكن يبعد ذلك أمران: «أحدهما»: أنه عليه السلام إنما أمره بأن يمسح ذكره بريقه و لم يأمره بمسح موضع البول من ذكره فلا وجه لتقييده بموضع البول أبدا و «ثانيهما»: ان المتنجس إذا لم يكن منجسا فلما ذالم يعلم السائل

(١) المروية في ب ١٣ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٤٠

.....

طريقة الاستبراء التي توصله إلى القطع بعدم كون الرطوبة بولا منجسا و ناقضا لطهارته لأنه إذا بال و استبرأ فلا محالة يحكم بطهارة البلل الخارج منه بعد ذلك لان البلل بعد الاستبراء محكوم بطهارته في نفسه و لا ينجسه ملاقاة موضع البول المتنجس به لعدم تنجيس المتنجس على الفرض و معه لم تكن حاجة الى تعليم طريقة لا تفيده القطع بطهارته. هذا على أن الاشتداد لو كان مستندا إلى خروج البول بعد بوله لم يفرق الحال في الاشتداد بين قدرته على الماء و عدمها، لأن البلل قبل الاستبراء محتمل البولية و ناقض للطهارة سواء تمكن من الماء و غسل موضع البول به أم لا، و انما يحكم بطهارته فيما إذا خرج بعد الاستبراء و معه ما معنى قوله فلا أقدر على الماء و «ثانيهما» أن يكون الاشتداد عليه مستندا إلى خروج البول بعد بوله و استبرائه- كما قد يتفق- فإنه أيضا يوجب الضيق و الاشتداد لأن البلل متنجس بملاقاة موضع البول حينئذ لعدم طهارته فإنه مسح و لم يغسله و الامام عليه السلام أراد أن يعلمه طريق التخلص عن ذلك فأمره بأن يمسح ذكره بريقه حتى يتردد فيما يجده من الرطوبة في انها من البلل الخارج عن موضع البول ليكون متنجسا به أو انها من ربق فمه و لم يخرج عن موضع البول كي يحكم بطهارته و مع الشك في نجاسته يحكم بطهارته بقاعدة الطهارة. و عليه فالموثقة تقتضي منجسية المتنجس و تدل على ان الرطوبة لو كانت من البلل الخارج عن موضع البول حكم بنجاستها لملاقاتها المتنجس و هو موضع البول و انما لا يحكم بنجاستها فيما إذا مسح ذكره بريقه حتى يتردد في أن الرطوبة من ريقه أو مما خرج عن المحل المتنجس فلا دلالة لها على عدم تنجيس المتنجس بوجه و هذا الاحتمال هو الذي يقتضيه ظاهر الموثقة و على تقدير التنزل و عدم كونها ظاهرة في ذلك فلا أقل من احتمالها و معه تصبح مجملة و تسقط عن الاعتبار و «منها»: صحيحة حكيم بن حكيم

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٤١

.....

ابن أخي خلاد أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام فقال له: أبول فلا أصيب الماء و قد أصاب يدي شيء من البول فأمسحه بالحائط و

التراب ثم تعرق يدي فامسح (فأمس) به وجهي، أو بعض جسدي، أو يصيب ثوبي قال: لا بأس به «١» لأنها نفت البأس عن مسح الوجه أو بعض جسده أو إصابة ثوبه باليد المتنجسة الرطبة و هو معنى عدم تنجيس المتنجس. وفيه ان السائل لم يفرض في كلامه ان مسح وجهه أو بعض جسده كان بالموضع المتنجس من يده، لأن المتنجس انما هو موضع معين أو غير معين منها و لم تجر العادة على مسح الوجه أو غيره بجميع أجزاء اليد كما أن العرق لا يحيط بتمامها عادة و انما تتعرق الناحية التي أصابها شيء من البول- مثلا- فان كانت تلك الناحية معينة في يده و علمنا أنها قد لاقت وجهه أو بعض جسده و شككنا في أن الملاقى هل كان هو الموضع المتنجس منها أو غيره من المواضع الطاهرة فالأصل ان الموضع المتنجس لم يلاق الوجه أو بعض جسده. و أما إذا كانت الناحية التي أصابها شيء من البول غير معينة فتكون اليد من الشبهة المحصورة للعلم بنجاسة بعض مواضعها و قد بينا في محله ان ملاقى أحد أطراف الشبهة محكوم بالطهارة و «منها»:

رواية سماعة قال: قلت لأبي الحسن موسى عليه السلام إنى أبول ثم أتمسح بالأحجار فيجىء منى البلل ما يفسد سراويلي قال: ليس به بأس «٢» لأن نفيها البأس عن البلل مع العلم بملاقاته الموضع المتنجس بالبول لا يستقيم إلا على القول بعدم تنجيس المتنجس هذا و لا يخفى ان الرواية لا بد من تقييدها بما إذا كان البلل قد خرج بعد استبرائه و ذلك لما دل على نجاسة البلل إذا خرج قبله فلا بد من تقييدها بذلك بل عن النسخة المطبوعة من التهذيب انها مقيدة

(١) المروية في ب ٦ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) راجع ب ١٣ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٤٢

.....

بالاستبراء في نفسها فكأنه قال فيجىء منى البلل (بعد استبرائي) ما يفسد سراويلي «١» هذا ثم ان الرواية غير صالحة للاعتماد عليها في مقام الاستدلال و ذلك أما «أولاً»: فلأن في سندها الحكم بن مسكين و هو ممن لم ينص الأصحاب على مدحه و وثاقته، نعم ذهب الشهيد «قده» الى اعتبار رواياته حيث عمل بها معللاً بأنه لم يرد طعن في حقه و اعترضه الشهيد الثاني «قده» بأن مجرد عدم الجرح لا يكفي في الاعتماد على رواية الرجل بل يعتبر توثيقه و مدحه و هو كما لم يرد طعن في حقه كذلك لم يرد مدحه و توثيقه و من هنا ذهب السبزواري و صاحب المدارك «قدهما» إلى تضعيفه. و كذلك الحال في الهيثم ابن أبي مسروق النهدي و هو الذي روى عن الحكم حيث لم تثبت وثاقته و لم يرد في حقه غير أنه فاضل و انه قريب الأمر فليراجع. و أما «ثانياً»:

فلأنها قاصرة عن إثبات المدعى لأنه لم يظهر من الرواية ان نفيه عليه السلام البأس ناظر إلى عدم تنجيس المتنجس و ان محل البول المتنجس به لا يتنجس به البلل الخارج منه لتكون الرواية مثبتة للمدعى لاحتمال أنها ناظرة إلى طهارة محل البول بالتمسح بشيء كما هو كذلك في موضع الغائط فكأنه عليه السلام سئل عن أن محل البول يطهر بالتمسح حتى لا يتنجس به البلل الخارج منه أو لا يطهر بغير الغسل فالبلل الخارج منه متنجس به لا محالة فأجاب عنه بقوله ليس به بأس و معناه ان المحل يطهر بالتمسح و لا يتنجس بالبلل الخارج منه بسببه و معه تحمل الرواية على التقيية لموافقته لمذهب العامة «٢» كما هو الحال في غيرها من الاخبار الواردة بهذا المضمون. بل ان هذا الاحتمال هو الظاهر البادي للنظر من الرواية و على تقدير التنزل فهي مجملة لاحتمالها لكلا الأمرين المتقدمين

(١) راجع التهذيب ج ١ ص ٥١ من الطبع الحديث.

(٢) قدمنا أقوالهم في ذلك في ج ١ ص ٤٠-٤١.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٤٣

.....

و معه لا يمكن الاعتماد عليها في شيء. و أما ما ربما يحتمل من حمل الرواية على صورة خروج البلل من غير أن يصيب مخرج البول المتنجس به كما إذا خرج مستقيماً و أصاب السراويل أو غيره فهو بعيد غاية لأنه يصيب المخرج عادة و لا سيما إذا خرج بالفتور و «منها»: صحيحة العيص قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل بال في موضع ليس فيه ماء فمسح ذكره بحجر و قد عرق ذكره و فخذاه قال: يغسل ذكره و فخذه و سألته عن مسح ذكره بيده ثم عرقت يده فأصابه ثوبه يغسل ثوبه؟ قال: لا «١» حيث نفت لزوم غسل ثوبه مع ملاقاته اليد المتنجسة بمسح ذكره و يدفعه «أولاً»: ان الرواية لم يفرض في ذيلها مسح موضع البول من الذكر بيده حتى تتنجس به يده و لعله مسح غير ذلك المحل إلا- أنه توهم أن مسح الذكر يوجب نجاسة اليد كما انه ينقض الوضوء عند أكثر المخالفين [٢] و «ثانياً»: انه لو سلمنا ان ذيل الصحيحة مطلق لعدم استفضاله بين مسح موضع البول و مسح غيره من مواضع الذكر و ترك الاستفصال دليل العموم و ان مقتضى إطلاقه عدم تنجيس المتنجس فلا مناص من تقييد إطلاقها بما دل على منجسية المتنجس و منه صدر الصحيحة، حيث دلت على وجوب غسل ذكره و فخذه عند عرقها، لوضوح انه لا وجه له إلا تنجسها بالعرق المتنجس بموضع البول من ذكره فصدرها و غيره مما دل على منجسية المتنجس قرينه

[٢] ففي المغني ج ١ ص ١٧٨ ان في مس الذكر روايتان عن أحمد: إحداهما: ينقض الوضوء. و هو مذهب ابن عمر و سعيد بن المسيب و عطاء و ابان بن عثمان و عروة و سليمان بن يسار و الزهري و الأوزاعي و الشافعي و هو المشهور عن مالك و روى أيضا عن عمر بن الخطاب و أبي هريرة و ابن سيرين و أبي العلية. و الرواية الثانية: لا وضوء فيه. روى ذلك عن علي و عمار و ابن مسعود و حذيفة و عمران بن حصين و أبي الدرداء و به قال ربيعة و الثوري و ابن المنذر و أصحاب الرائي.

(١) روى صدرها في ب ٣١ من أبواب أحكام الخلوة و ٢٦ من أبواب النجاسات و ذيلها في ب ٦ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٤٤

.....

على حمل إطلاق الذيل على التمسح بغير موضع البول من ذكره. و اما احتمال ان العرق لعله كان موجودا- حال بوله- في ذكره فقد أصابه البول و نجسه ثم أصاب ذلك العرق المتنجس فخذة و ذكره أو غيرهما و ان الصحيحة خارجة حينئذ عما نحن بصدده لما تقدم من أن المائعات المتنجسة مما لا كلام في تنجيسها لملاقياتها و انما الكلام في المتنجسات التي زالت عنها عين النجس و جفت ثم أصابها شيء رطب فهو من البعد بمكان، حيث ان عرق الذكر بحيث ان يصيبه البول عند خروجه أمر غير معهود، و على تقدير تحققه فلا ريب في ندرته و لا مساغ معه لحمل الصحيحة عليه. و «ثالثاً»: ان الصحيحة لو سلمنا ان ظاهرها مسح خصوص موضع البول من ذكره بقرينه مقابله أعنى قوله:

فمسح ذكره بحجر. لانه بمعنى مسح خصوص موضع البول بالحجر لما أمكننا الاعتماد عليها فيما نحن فيه إذ لا دلالة لها على ان ما أصاب ثوبه انما هو خصوص الموضع المتنجس من يده لاحتمال ان يكون ما أصابه هو الموضع غير المتنجس منها لإطلاق الرواية و عدم تقييدها بشيء و عليه فان كان الموضع المتنجس من يده معيناً فيشك في أنه هل أصاب ثوبه أم لم يصبه، فالأصل عدم إصابته. و إذا كان الموضع المتنجس غير معين فيكون الثوب من ملاقى أحد أطراف الشبهة و ملاقى أحد أطراف الشبهة المحصورة محكوم

بالطهارة على ما حققناه في محله. وعبارة أخرى ان الرواية- كما عرفتها- مشتبهة الوجه والمراد، حيث لم تقم قرينه على أن الوجه في نفيها الغسل بقوله: لا. هو عدم تنجيس المتنجس أو أن وجهه ان الثوب لاقى أحد أطراف الشبهة المحصورة و هو محكوم بالطهارة كما مر. و كيف كان فهذه الرواية غير قابلة للاعتماد عليها. و «منها»: رواية حفص الأعمور «١» حيث دلت على أن

(١) المروية في ب ٥١ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٤٥

.....

الدين المتنجس بالخمير إذا جف فلا- بأس بجعل الخل فيه. و يدفعها أن تجفيف الدين من الخمر ثم جعل الخل فيه إنما وقع في كلام السائل حيث لم يرد في كلامه عليه السلام غير قوله: نعم و هو كما يحتمل ان يراد به جعل الخل في دن الخمر بعد تجفيفه من دون غسله- و هو معنى الاستدلال بها على عدم تنجيس المتنجس- كذلك يحتمل أن يراد به جعل الخل فيه بعد غسله فدلالته إنما هو بالإطلاق و لكن لا مناص من تقيدها بما بعد الغسل لموثقة عمار المتقدمة «١» عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألت عن الدين يكون فيه الخمر هل يصلح أن يكون فيه خل أو ماء كامخ أو زيتون؟ قال: إذا غسل فلا بأس.

حيث وردت في تلك المسألة بعينها و دلت على عدم البأس بجعل الخل في الدين المتنجس بالخمير مقيدا بما إذا كان بعد غسله. هذا ثم أن الرواية على تقدير صراحتها في إرادة كفاية الجفاف من دون غسل أيضا لا يمكننا الاعتماد عليها في المقام و ذلك لإجمالها حيث انها و ان احتمل أن يكون الوجه في قوله عليه السلام.

فيها نعم هو عدم منجسية المتنجس إلا- أن من المحتمل أن تكون ناظرة إلى طهارة الخمر كغيرها من الاخبار الواردة في طهارتها و عليه فقوله نعم مستند الى عدم نجاسة الدين في نفسه لطهارة ما أصابه من الخمر و ان حرم شربها لأنها إذا جفت حينئذ و لم يبق فيه شيء من أجزائها فلا- مانع من أن يجعل فيه الخل أو شيء آخر من المائعات. و يقرب هذا الاحتمال ان لراوى هذا الحديث رواية أخرى أيضا تقتضى طهارة الخمر في نفسها. قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام إنى آخذ الركوة فيقال انه إذا جعل فيها الخمر و غسلت ثم جعل فيها البختج كان أطيب له فآخذ الركوة فنجعل فيها الخمر فنخضضه ثم نصبه فنجعل

(١) في ص ٢٢٨

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٤٦

.....

فيها البختج قال: لا بأس به «١» و «منها»: ما رواه على بن مهزيار قال:

كتب اليه سليمان بن رشيد يخبره انه بال في ظلمة الليل، و أنه أصاب كفه برد نقطة من البول لم يشك أنه أصابه و لم يره و انه مسح بخرقة ثم نسي أن يغسله و تمسح بدهن فمسح به كفيه و وجهه و رأسه ثم توضأ وضوء الصلاة فصلى فأجابته بجواب قرأته بخطه: أما ما توهمت مما أصاب يدك فليس بشيء إلا ما تحقق فان حققت ذلك كنت حقيقا أن تعيد الصلاة اللواتي كنت صليتهن بذلك الوضوء بعينه ما كان منهن في وقتها و ما فات وقتها فلا إعادة عليك لها من قبل أن الرجل إذا كان ثوبه نجسا لم يعد الصلاة إلا ما كان في وقت، و إذا كان جنبا أو صلى على غير وضوء فعليه إعادة الصلوات المكتوبات اللواتي فاتته، لأن الثوب خلاف الجسد فاعمل على ذلك إن شاء الله «٢» حيث انها تكفلت ببيان أمرين: أحدهما: صغرى ان الرجل قد تنجست يده بالبول و انه لم يغسلها و انما

مسحها بخرقه ثم تمسح بالدهن و مسح به كفيه و وجهه و رأسه ثم توضع و صلى. و ثانيهما: كبرى ان من صلى في النجس - من ثوب أو بدن - و التفت الى ذلك بعد الصلاة فإنما يجب عليه إعادتها في الوقت و لا يجب قضائها خارج الوقت. نعم لو صلى محدثاً ثم التفت الى حدثه بعد للصلاة تجب عليه إعادتها في الوقت كما يجب قضائها خارج الوقت سواء أ كان محدثاً بالأصغر أم كان محدثاً بالأكبر. و قد علم من تطبيق الكبرى المذكورة على موردها و صغرها ان المتنجس غير منجس فإنه لو لا ذلك لتعين الحكم بطلان الوضوء لانفعال الماء المستعمل فيه بملاقاة يده المتنجسة و معه تجب إعادة الصلاة - التي صلاحها بذلك الوضوء - في وقتها كما يجب قضائها خارج الوقت مع انه عليه السلام لم

(١) المروية في ٣٠ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٤٢ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٤٧

.....

يحكم بطلان الوضوء بل عدّ الرجل ممن صلى بوضوء. و أوجب عليه الإعادة في وقتها لانكشاف أن صلاته وقعت مع النجس في وقتها. فصريح تطبيقه هذا أن المتنجس غير منجس لما أصابه و «توهم» ان الوضوء في مورد الصحيحة غير صحيح مطلقاً قلنا بمنجسية المتنجس أم قلنا بعدمه فإن طهارة المحل معتبرة في صحة الوضوء، و حيث ان يده متنجسة - في مفروض الرواية - بملاقاتها البول و عدم غسلها فلا مناص من الحكم بطلان وضوئه و صلاته التي صلاحها بهذا الوضوء «مندفع»: بان اشتراط طهارة الأعضاء في الوضوء مما لم يرد في أى دليل غير انهم اعتبروها شرطاً في صحته نظراً الى أن المتنجس كالنجس منجس عندهم فإن نجاسة المحل حينئذ تقتضى سراية النجاسة إلى الماء و طهارة الماء شرط في صحة الوضوء فإذا أنكرنا منجسية المتنجس فلا يبقى موقع لاشتراط الطهارة في أعضاء الوضوء لأن الماء - على ذلك - لا ينفعل بملاقاة العضو المتنجس و مع طهارة الماء لا مناص من الحكم بصحة الوضوء. نعم يبقى المحل على نجاسته، و حيث انه صلى مع نجاسة بدنه فقد وجبت عليه إعادة صلاته في الوقت و لا يجب عليه قضائها خارج الوقت لتمامية وضوئه على الفرض فالإنصاف ان الصحيحة ظاهرة الدلالة على المدعى. و يؤكد ذلك - أعني عدم تنجيس المتنجس - تقييد الامام عليه السلام الحكم بالإعادة بالصلوات اللواتي صلاحها بذلك الوضوء بعينه و الوجه في ذلك ان بهذا القيد قد خرجت الصلاة الواقعة بغير ذلك الوضوء كما إذا توضع ثانياً أو ثالثاً و صلى به فلا تجب إعادتها و لا قضائها، و لا يتم هذا إلا على القول بعدم تنجيس المتنجس، لأن يده المتنجسة لو كانت منجسة لما أصابها لا وجبت تنجس الماء و جميع أعضاء الوضوء و لا بد معه من الحكم بطلان صلواته مطلقاً سواء أ كان صلاحها بذلك الوضوء أم بغيره لأن أعضاء وضوئه المتنجسة بسبب ذلك الوضوء باقية على نجاستها

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٤٨

.....

و لم يقع عليها أى مطهر إلا أن المتنجس لما لم يكن منجساً و لم تستلزم نجاسة يده تنجس الماء و لا أعضاء وضوئه لم يحكم بطلان صلواته اللواتي صلاحها بالوضوء الثاني أو الثالث و هكذا و ذلك لطهارة بدنه و أعضاء وضوئه عند التوضؤ الثاني أو الثالث و هكذا أما غير يده المتنجسة بالبول فلعدم سراية النجاسة من يده اليه. و أما يده المتنجسة فللقطع بطهارتها لانه غسلها مرتين حيث توضع مرتين أو أكثر و هذا بخلاف الصلوات اللواتي صلاحها بذلك الوضوء بعينه لأن النجاسة البولية لا ترتفع بغسل يده مرة واحدة فإذا صلى مع نجاسة بدنه فلا محالة يحكم بوجوب إعادتها في الوقت فالصحيحة غير قابلة للمناقشة في دلالتها. و الصحيح في الجواب أن يقال ان

الرواية مضمرة ولا اعتبار بالمضمرات إلا إذا ظهر من حال السائل انه ممن لا يسأل غير الامام كما في زرارة و محمد بن مسلم و هكذا على بن مهزيار و أضرابهم. و الكاتب فيما نحن فيه- و هو سليمان بن رشيد- لم يثبت أنه ممن لا يسأل غير الامام عليه السلام حيث لا نعرفه و لا ندرى من هو فعله من أكابر أهل السنة و قد سأل المسألة عن أحد المفتين في مذهبه أو عن أحد فقهاءهم. و غاية ما هناك ان على بن مهزيار ظن- بطريق معتبر عنده- انه سأل الإمام عليه السلام أو اطمان به إلا ان ظنه أو اطمئناؤه غير مفيد بالإضافة إلى غيره كما لعله ظاهر. و «منها»: الأخبار الواردة في طهارة القطرات المنتضحة من الأرض في الإناء و هي طوائف من الاخبار «فمنها»: ما ورد في غسل الجنب من انه يغتسل فينتضح من الأرض في الإناء قال: لا بأس «١» حيث دلت على ان الأرض- و لو كانت متنجسة- غير موجبة لتنجس القطرات المنتضحة منها في الإناء هذا. و يمكن أن يقال ان الاخبار الواردة بهذا المضمون غير ناظرة إلى عدم تنجيس المتنجس و إنما

(١) راجع ب ٩ من أبواب الماء المضاف من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٤٩

.....

سيقت لبيان أن القطرات المنتضحة من غسله الجنابة في الإناء غير مانعة عن صحة الاغتسال بالماء الموجود فيه و ان حكمها ليس هو حكم الغسالة في كونها مانعة عن صحته و «منها»: ما ورد في القطرات المنتضحة من الكنيف أو المكان الذي يبالي فيه عند الاغتسال أو غيره قال: لا- بأس به. حيث دلت بإطلاقها على طهارة القطرات المنتضحة من الكنيف و ان علمنا بنجاسة الموضع المنتضح منه الماء لعدم استفعالها بين العلم بنجاسة الموضع و بين العلم بطهارته أو الشك فيها و ترك الاستفعال دليل العموم. و هذه الاخبار على طائفتين فإن منها ما يقتضى طهارة القطرات المنتضحة مطلقا بلا فرق في ذلك بين صورتى جفاف الأرض و رطوبتها «١» و منها ما دل على طهارتها مقيدة بما إذا كانت الأرض جافة و هذا كما رواه على بن جعفر عن أخيه قال: سألته عن الكنيف يصب فيه الماء فينتضح على الثياب ما حاله؟ قال: إذا كان جافا فلا بأس «٢» و ظاهرها أن للجفاف مدخلة في الحكم بطهارة القطرات المنتضحة من الكنيف كما أن للرطوبة خصوصية في الحكم بنجاستها و بها يقيد إطلاق الطائفة المتقدمة فيختص الحكم بطهارة الماء المنتضح بما إذا كانت الأرض جافة و «دعوى»: ان التقييد بالجفاف إنما هو من جهة ملازمته للشك في نجاسة المكان و طهارته، كما أن رطوبة الكنيف تلازم العلم بنجاسته «مندفعة»: بأن الجفاف غير مستلزم للشك في نجاسة الكنيف كما ان الرطوبة غير مستلزم للعلم بنجاسته إذ الجفاف قد يقترن بالشك في نجاسته و قد يقترن بالعلم بها و كذلك الرطوبة تارة تقترن بالعلم بالنجاسة و أخرى تجتمع مع الشك فيها و كيف كان فالمستفاد من هذه الطائفة بعد تقييد مطلقها بمقيدها عدم

(١) راجع ب ٩ من أبواب الماء المضاف من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٦٠ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٥٠

.....

تنجيس المتنجس الجاف للماء الوارد عليه هذا. و لا- يخفى انها و ان دلت على طهارة القطرات المنتضحة من الأرض النجسة حال جفافها إلا أنه لا بد من الاقتصار فيها على موردها و هو الماء القليل الذى أصابه النجس من غير أن يستقر معه و لا يمكننا التعدي عنه

الى غيره فان الالتزام بعدم انفعال الماء القليل حينئذ أولى من الحكم بعدم تنجيس المتنجس على وجه الإطلاق فإن الحكم بعدم انفعال الماء القليل في مورد الرواية لا يستلزم سوى ارتكاب تقييد المطلقات الواردة في انفعال الماء القليل بملاقاة النجس فيستثنى منها ما إذا لم يستقر القليل مع النجس ولا محذور في التقييد أبداً. وهذا بخلاف الالتزام بعدم تنجيس المتنجسات لأنه مخالف للأدلة الواردة في منجسية المتنجس كالتنجس هذا بل يمكن أن يقال: إن الحكم بعدم انفعال الماء في مفروض الكلام مما لا يستلزمه أى محذور حتى تقييد المطلقات وذلك لأن ما دل على انفعال الماء القليل بملاقاة النجس أمران: «أحدهما»: مفهوم ما ورد من أن الماء إذا بلغ قدر لا ينجسه شيء «١» و «ثانيهما»: الأخبار الواردة في موارد خاصة كالماء الذي وقعت فيه فأرة ميتة أو الإناء الذي قطرت فيه قطرة من الدم «٢» وغير ذلك من الموارد المتقدمة في تضاعيف الكتاب ولا إطلاق في شيء منهما يقتضى انفعال الماء القليل بمجرد ملاقاة النجس وان لم يستقر معه:

أما مفهوم قوله: الماء إذا بلغ قدر لا ينجسه شيء فلما حققناه في محله من أنه لا إطلاق في مفهوم ذلك ولا دلالة له على أن الماء إذا لم يبلغ قدر ينجسه كل شيء وانما يقتضى بمفهومه انه إذا لم يبلغ قدر ينجسه شيء ما و ليكن ذلك هو الأعيان النجسة بل المتنجسات أيضاً ولو كان الماء وارداً- على خلاف

(١) و هو مضمون جملة من الاخبار المروية في ب ٩ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(٢) رجع ب ٤ و ٨ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٥١

لكن لا- يجرى عليه جميع احكام النجس (١) فإذا تنجس الإناء بالولوغ يجب تعفيره، لكن إذا تنجس إناء آخر بملاقاة هذا الإناء، أو صب ماء الولوغ في إناء آخر لا يجب فيه التعفير، وان كان الأحوط، خصوصاً في الفرض الثاني و كذا إذا تنجس الثوب بالبول و جب تعدد الغسل، لكن إذا تنجس ثوب آخر بملاقاة هذا الثوب

السيد المرتضى «قده» حيث فصل بين الوارد و المورود- ولا- يستفاد من مفهومه ان النجس أو المتنجس منجس للماء في جميع الأحوال و الكيفيات و ان لم يستقر معه.

و أما الروايات الخاصة فلائذ لم يرد شيء منها في انفعال الماء القليل غير المستقر مع النجس و إنما وردت في القليل المستقر مع الميتة أو الدم و نحوهما و عليه فلا إطلاق في شيء من الدليلين حتى يشمل المقام و يكون القول بعدم انفعال القليل غير المستقر مع النجس تقييداً للمطلقات أو تخصيصاً للعمومات فتحصل الى هنا عدم تمامية شيء من الاخبار المستدل بها على نفي منجسية المتنجسات مطلقاً فالصحيح ما ذكرناه من أن المتنجس بلا واسطة مما لا مناص من الالتزام بمنجسيته في الجوامد و المائعات و أما المتنجس مع الواسطة فأيضاً لا كلام في منجسيته في المائعات و أما في الجوامد فقد عرفت عدم ثبوتها بدليل و ان ذهب المشهور الى منجسية كالتنجس بلا واسطة و لكن الإفتاء بمنجسيته مشكل و مخالفة المشهور أشكل، و معه يكون الحكم بمنجسية المتنجس مبني على الاحتياط.

[المتنجس لا يجرى عليه جميع احكام النجس]

(١) فالثوب إذا أصابه البول- مثلاً- يجب أن يغسل مرتين في الماء القليل إلا- انه حكم يخص بالمتنجس بالبول فحسب. و أما المتنجس بالمتنجس به كما إذا تنجس ثوب آخر بالثوب المتنجس بالبول فلا يأتي ذلك فيه و لا يجب

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٥٢

.....

غسله مرتين فإنه لم يصبه البول و إنما أصابه المتنجس به فإذا قلنا بكفاية الغسل مرة واحدة في مطلق النجاسات - كما هو الصحيح - و ان الزائد عنها يحتاج الى دليل فيكتفى في تطهير الثوب المتنجس بالمتنجس بالبول بالغسل مرة واحدة و أما إذا لم نقل بذلك و قلنا بجريان الاستصحاب في الأحكام الكلية فلا - مناص من الحكم بوجوب غسله مرتين للشك في كفاية الغسل مرة واحدة في تطهير المتنجس بما تنجس بالبول فنستصحب نجاسته حتى يقطع بارتفاعها. و كذلك الحال فيما إذا ولغ الكلب في الإناء فان تطهيره يتوقف على تعفيره زائدا على غسله بالماء إلا - أن ذلك الإناء إذا لاقى إناء ثانيا فلا نحكم باعتبار التعفير في تطهيره لعدم ولوغ الكلب فيه و لعل هذا مما لا خفاء فيه. و إنما الكلام كله فيما إذا ولغ الكلب في الإناء بأن شرب من مائه من غير أن يصب نفسه ثم أفرغنا ماءه إلى إناء آخر فان التعفير لا إشكال في اعتباره في تطهير الإناء الأول - لولوغ الكلب فيه - و هل يجب أيضا ذلك في الإناء الثاني أو الثالث و هكذا لا اشتراكه مع الأول فيما هو العلة في تنجيسه و هو شرب الكلب من الماء المظروف فيه من غير أن يصب نفسه، فان ذلك الماء بعينه موجود في الإناء الثاني أو الثالث فيجب تعفيره أو ان اعتباره مختص بالأول فحسب؟

فقد قوى وجوب ذلك بعضهم في الإناء الثاني و ما زاد، و احتاط الماتن «قده» في المسألة بعد ذهابه إلى عدم وجوب التعفير حينئذ. أما الاحتياط الاستحبابي في تعفيره فلا إشكال في حسنه. و أما القوة فهي مما لا وجه له و ذلك لأن من لاحظ صحة البقاي التي هي المدرك في الحكم باعتبار التعفير في الولوغ فلا يتأمل في الحكم باختصاصه بالإناء الأول قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن فضل الهرة و الشاة و البقرة و الإبل و الحمار الخيل و البغال و الوحش و السباع فلم أترك شيئا إلا سألت عنه فقال:

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٥٣

.....

لا بأس به حتى انتهت إلى الكلب فقال: رجس نجس لا تتوضأ بفضله و اصيب ذلك الماء و اغسله بالتراب أول مرة ثم بالماء «١» و مرجع الضمير في قوله و اغسله غير مذكور في الصحيحة و إنما استفدناه من القرينة الخارجية و هي أن الكلام إنما هو في التوضؤ بسؤر الكلب و فضل مائه و من البديهي أن السؤر و فضل الكلب أو غيره لا بد من أن يكون في إناء و إلا فلا معنى لصبه فالذى أمره عليه السلام بغسله بالتراب ثم بالماء هو الإناء الذي شرب منه الكلب لا محالة و من الظاهر أن الإناء الذي شرب منه الكلب و بقى فيه فضله و سؤره إنما هو الإناء الأول دون الثاني و الثالث و غيرهما حيث أنهما ليسا بإناء شرب منه الكلب و هو ظاهر فبهذا اختصاص وجوب التعفير بالإناء الأول فحسب و دعوى أن الثاني و الثالث متحدان مع الأول في المناط. تحتاج الى علم الغيب بملاكات الأحكام و من أين لنا ذلك إذ من الجائز أن يكون الملاك متحققا في خصوص الإناء الأول دون غيره، نعم إذا قلنا بما يحكى عن العصيريين من أن ولوغ الكلب يوجب انتقال «الميكروبات» الى ما ولغ فيه فلا - مناص من الحكم باتحاد الإناء الثاني و الثالث مع الأول لأن «الميكروبات» المنتقلة إلى الإناء الأول بعينها منتقلة إلى الثاني أو غيره فان الماء الذي ولغ فيه الكلب هو الموجود في الجميع، إلا أن النجاسة و وجوب التعفير لو كانا دائرين مدار «الميكروب» لزم الحكم بوجوب تعفير الثوب و البدن و غيرهما مما افرغ فيه شيء من الماء الذي ولغ الكلب في الإناء الأول لانتقال «الميكروب» اليه و لم يقل بذلك أحد لأن اعتباره مختص بالآنية و من المحتمل أن تنتقل «الميكروبات» الى خصوص ما ولغ فيه الكلب أولا و لا ينتقل شيء منها إلى ملاقيه.

(١) راجع ب ١ من أبواب الأستار و قد أورد ذيلها في ب ١٢ و ٧٠ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٥٤

لا يجب فيه التعدد، وكذا إذا تنجس شيء بغسالة البول - بناء على نجاسة الغسالة - لا يجب فيه التعدد.

(مسألة ١٢) قد مرّ أنه يشترط (١) في تنجس الشيء بالملاقاة تأثيره، فعلى هذا لو فرض جسم لا يتأثر بالرطوبة أصلاً، كما إذا دهن على نحو إذا غمس في الماء لا - يتبلل أصلاً يمكن ان يقال: إنه لا - يتنجس بالملاقاة و لو مع الرطوبة المسريّة، و يحتمل أن تكون رجل الزنبور، و الذباب، و البق من هذا القبيل.

(مسألة ١٣) الملاقاة في الباطن لا توجب التنجيس (٢) فالنخامة الخارجة من الأنف طاهرة و إن لاقى الدم في باطن الأنف. نعم لو ادخل فيه شيء من الخارج، و لاقى الدم في الباطن، فالأحوط فيه الاجتناب.

(١) أما كبرى ما أفاده فلما قدمناه و عرفت من أن السراية معتبرة في تنجيس المنتجسات بالارتكاز فان العرف لا يرى ملاقاته النجس مؤثرة في ملاقاته مع الجفاف فلا مناص في تأثيرها من اعتبار السراية و هي لا تتحقق إلا إذا كانت في كلا المتلاقيين أو في أحدهما رطوبة مسريّة، و أما الصغريات الواقعة في كلامه فلا يمكن المساعدة على عدم تأثرها بالرطوبة بوجه و ذلك لأن الدهن بنفسه يتأثر بالماء ما دام فيه فكيف لا يتأثر الجسم بالرطوبة بسببه حال كونه في الماء، و احتمال أن رجل الزنبور و أخويه مما لا يتأثر بالرطوبة - حال كونها في الماء - خلاف الوجدان كما ذكرناه في تعليقتنا على المتن.

(٢) قدمنا الكلام في ذلك في محله و قلنا أن الملاقاة لا - أثر لها في الباطن و ان كان الملاقي أمراً خارجياً كما إذا دخل شيء من الخارج إلى الجوف و لاقى

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٥٥

فصل يشترط (١) في صحة الصلاة واجبة كانت أو مندوبة إزالته

فيه الدم أو غيره من النجاسات فليراجع.

فصل [في طهارة اللباس و البدن]

إشارة

(١) اتفقوا على اعتبار إزالة النجاسة عن البدن و اللباس في صحة الصلاة و هو مما لا كلام فيه و تدل عليه الأخبار الكثيرة المتواترة إلا أنها وردت في موارد خاصة من الدم و البول و المنى و نحوها و لم ترد رواية في اعتبار إزالة النجس بعنوانه عن البدن و اللباس في الصلاة كي تكون جامعة لجميع أفراد النجس ففي صحيحة زرارة قلت له: أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من منى فعلمت أثره، إلى أن أصيب له الماء فأصبت و حضرت الصلاة و نسيت أن بثوبي شيئاً و صليت، ثم إنني ذكرت بعد ذلك، قال: تعيد الصلاة و تغسله .. الحديث «١» و هي كما ترى تختص بالمنى و دم الرعاف و غيره من الدماء و لا تشمل النجاسات بأجمعها. نعم لو قرء الضمير في (غيره) مرفوعاً بأن أرجعناه إلى الدم لا إلى الرعاف دلت على مانعية مطلق النجاسات في الصلاة و لكن يمكن استفادة ذلك من الأخبار الواردة في جواز الصلاة في مثل التكة و الجورب و القلنسوة و غيرها من المنتجسات التي لا تتم فيها الصلاة «٢» حيث أن ظاهرها أن الأشياء التي تتم فيها الصلاة يعتبر أن تكون طاهرة و إنما لا تعتبر الطهارة فيما لا تتم فيه الصلاة. بل يمكن استفادته مما ورد من أن

(١) المروية في ب ٤٢ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) راجع ب ٣١ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٥٦

النجسة عن البدن حتى الظفر، والشعر (١) و اللباس ساترا كان أو

الصلاة لا- تعاد إلا من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود «١» حيث دل على وجوب إعادة الصلاة بالإخلال بالطهور وهو بمعنى ما يتطهر به على ما عرفت في أول الكتاب فيعم الطهارة من الحدث والخبث ويؤيد ذلك ارادة ما يعم الطهارتين في صحیحة زارة عن أبي جعفر عليه السلام لا صلاة إلا بطهور، ويجزيك من الاستنجاء ثلاثة أحجار و بذلك جرت السنة «٢» فان تذييل حكمه عليه السلام- بنفى الصلاة من غير طهور- بتجويزه الاستنجاء بثلاثة أحجار قرينه واضحة على ان المراد بالطهور ما يعم الطهارة من الخبث والحدث، وعلى ذلك فالحديث يدلنا على اعتبار الطهارة من كل من الحدث والخبث في الصلاة ولكن الصحيح هو اختصاص الطهور في الحديث بالطهارة من الحدث كما يأتي بيانه في البحث عن شمول «لا تعاد» لمن صلى في النجس عن جهل قصورى فانتظره. وكيف كان فلا كلام في اعتبار إزالة النجاسة عن الثوب والبدن في الصلاة فإذا صلى في النجس متعمدا وجبت إعادتها أو قضاؤها، ولا يجب على الجاهل شيء. وأما ناسى النجاسة فحاله عند الأكثر حال العالم بها في وجوب الإعادة والقضاء، وان ذهب شردمة إلى التفصيل بين الوقت وخارجه فحكموا بوجوب الإعادة دون القضاء استنادا إلى رواية على بن مهزيار المتقدمة «٣» وتفصيل الكلام في هذه المسألة يأتي في محله إن شاء الله.

(١) الطهارة كما تعتبر في بدن المصلى و ثيابه كذلك تعتبر في عوارض بدنه- كشعره و ظفره- لأنهما أيضا من بدنه، و لم نقف على من فصل في

(١) راجع ب ٣ من أبواب الوضوء و ١ من أبواب أفعال الصلاة و غيرهما من الوسائل

(٢) المروية في ب ٩ من أبواب أحكام الخلو من الوسائل.

(٣) في ص ٢٤٦

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٥٧

غير ساتر عدا ما سيجيء من مثل الجورب و نحوه مما لا تتم الصلاة فيه، و كذا يشترط (١) في توابعها من صلاة الاحتياط، و قضاء

ذلك من الأصحاب و لعله «قده» انما تعرض له توضيحا للكلام. كما لا فرق في اشتراط الطهارة بين الصلوات الواجبة و المندوبة، و لا فرق في ذلك بين الأداء و القضاء فإن أحدهما عين الآخر و لا يتفارقان إلا من ناحية الزمان فحيث أن الطهارة معتبرة في الصلاة و الصلاة قضاء أيضا صلاة اعتبر فيها الطهارة لا محالة.

(١) هل يشترط الطهارة من الخبث في توابع الصلاة- كصلاة الاحتياط- و كذا في قضاء الأجزاء المنسية من الصلاة- كما إذا نسى سجدة أو غيرها ثم تذكرها فإنه يقضيها بعد الصلاة أو نسي التشهد- بناء على ان له قضاء-؟ فقد يستشكل في اعتبارها في قضاء الأجزاء المنسية بأن اعتبار الطهارة إنما تختص بالصلاة، و ما يؤتى به من الأجزاء المنسية بعد الصلاة ليس بصلاة. و هذه المناقشة لعلها تبتنى على حمل القضاء- فيما دل على قضاء الأجزاء المنسية- على معناه المصطلح عليه. و أما إذا حملناه على معناه اللغوي- أعنى مجرد الإتيان- فلا وجه للمناقشة أبدا و ذلك لان القضاء عين الأداء و لا يفترقان إلا من ناحية الزمان، و الطهارة من الخبث معتبرة في الصلاة و أجزائها كالسجدة و التشهد و نحوهما فلا مناص معه من اعتبارها في قضاء الأجزاء المنسية أيضا فإن السجدة المقضية- مثلا-

بعينها السجدة المعترية في أداء الصلاة وإنما أتى بها في غير محلها و اختلف زمانها و من هنا لو لم يؤت بها قضاء بطلت الصلاة حيث لم يؤت ببعض أجزائها فاعتبار الطهارة في قضاء الأجزاء المنسية مما لا شبهة فيه و من تلك الأجزاء التشهد المنسى فيعتبر الطهارة في قضائه - بناء على أن له قضاء - إلا انه لم يثبت القضاء للتشهد كما يأتي في محله إن شاء الله. و كذا لا ينبغي الإشكال في اعتبارها في صلاة الاحتياط و ذلك

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٥٨

التشهد و السجدة المنسيين. و كذا في سجدة السهو على الأحوط، و لا يشترط (١) في ما يتقدمها من لأذان، و الإقامة، و الأدعية التي قبل

لأنها أيضا صلاة و قد اعتبرنا الطهارة في صحة الصلاة. و أما اعتبارها في سجدة السهو فلم نقف له على دليل و لا سيما انهما خارجتان عن أجزاء الصلاة و من هنا لا تبطل بالإخلال بهما حيث ان إتيانها واجب نفسى بعد الصلاة و انما وجبتا إرغاما للشيطان كما في الخبر «١» و كيف كان انهما واجبتان نفسيتان قبل التكلم بعد الصلاة لا انهما من أجزاء الصلاة كما انهما ليستا بصلاة في نفسيهما فلا وجه لاعتبار الطهارة في صحتهما.

(١) لا اشكال و لا ريب في عدم اعتبار الطهارة في الأذان لأنه أمر مستحب و خارج عن حقيقة الصلاة بل قد ورد الترخيص في الأذان مع الحدث «٢» فما ظنك بجوازه مع الخبث. و أما الإقامة فهي أيضا كالأذان خارجة عن الصلاة فلا موجب لاعتبار الطهارة من الخبث في صحتهما. و أما ما ورد «٣» من أن الإقامة من الصلاة و ان من دخل فيها فقد دخل في الصلاة فإنما ورد اهتماما من الشارع بالإقامة و للحث عليها لانها حقيقة من الصلاة كيف و قد ورد ان الصلاة يفتح بالتكبير و تختم بالتسليم أو ان الصلاة تحريمها التكبير و تحليلها التسليم «٤» و هي مع ورودها في مقام البيان و التحديد لم تعد الإقامة من الصلاة فلا- يعتبر فيها ما كان يعتبر في الصلاة كالاستقبال و ترك التكلم و الطهارة من الخبث و نحوها. نعم لو تكلم المقيم بعد قول «قد قامت الصلاة» استحبت إعادتها. هذا بالإضافة إلى الطهارة من الخبث.

(١) راجع ما رواه معاوية بن عمار ب ٣٢ من أبواب الخلل من الوسائل.

(٢) راجع ب ٩ من أبواب الأذان و الإقامة من الوسائل.

(٣) هذا مضمون بعض الاخبار الواردة في ب ١٣ من أبواب الأذان و الإقامة من الوسائل.

(٤) يراجع ب ١ من أبواب تكبير الإحرام و التسليم من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٥٩

تكبير الإحرام، و لا- في ما يتأخرها من التعقيب (١) و يلحق باللباس- على الأحوط- اللحاف (٢) الذي يتغطي به المصلي مضطجعا إيماء سواء كان مستترا به أولا، و إن كان الأقوى في صورة عدم التستر به، بأن كان ساتره غيره عدم الاشتراط.

و أما الطهارة من الحدث فيأتي في محله اعتبارها في الإقامة لا- لأنها من أجزاء الصلاة بل للنهي عنها بدونها «١» هو نهى وضعى يقتضى بطلان الإقامة من دونها كما هو الحال في القيام إذ قد ورد أنه لا يقيم إلا و هو قائم «٢» و مما ذكرناه في الأذان و الإقامة ظهر الحال في الأدعية المستحبة قبل التكبير فلا نطيل.

(١) لانقضاء الصلاة و انتهائها و عدم كون الأمر المتأخر من أجزاء الصلاة.

[هل يلحق اللحاف باللباس]

(٢) هل يشترط الطهارة فيه مطلقا أو لا يشترط أو يفصل بين ما إذا تستر به - كما إذا لم يكن على بدنه ساتر غيره - وما إذا لم يتستر به بالاشتراط في الأول دون الأخير؟ التحقيق ان هذا التفصيل مما لا يرجع الى محصل معقول و ان التزم به الماتن «قده» بل الصحيح أن يفصل على نحو آخر كما نبينه، و ذلك لأن الساتر - كما يأتي في محله - ساتران: «أحدهما» ما يتستر به العورة عن الناظر المحترم، و لا يعتبر في هذا القسم من الساتر أية خصوصية من الخصوصيات المفردة فإن الغرض منه ليس إلا - المنع عن النظر و هو كما يحصل باللباس كذلك يحصل بالوحد و الحشيش بل و بالظلمة و الدخول في مثل الحب و وضع اليد أو الصوف و نحوهما على القبل و الدبر، لبداهة حصول الغرض بجميع

(١) راجع ب ٩ من أبواب الأذان و الإقامة من الوسائل.

(٢) راجع ب ١٣ من أبواب الأذان و الإقامة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٦٠

.....

ذلك كما لعله ظاهر. و «ثانيهما»: الساتر المعتبر في الصلاة و يشترط فيه أن يكون من قبيل اللباس حيث ورد أن الرجل لا بد له في صلاته من ثوب واحد و لا بد للمرأة من ثوبين «١» كما يأتي تحقيقه في موضعه إن شاء الله فقد اعتبر في الصلاة أن يكون المصلي لابسا و اللابس في مقابل العاري فلا تصح صلاة العريان و ان ستر عورتيه بيده أو بوحل أو ظلمة و نحوها لأن المصلي حال كونه مستترا بمثل الحب أو الظلمة يصح أن يقال انه عريان لعدم صدق اللابس على المتستر بظلمة أو حب. و إذا تبينت ذلك فنقول إن المصلي مضطجعا أو غيره ان كان قد لبس اللحاف بان لفه على بدنه بحيث صدق عرفيا انه لبسه - لبداهة أن اللبس لا يعتبر فيه كيفية معينة فقد يكون باللبس على الوجه المتعارف و قد يكون باللف كما في المئزر و نحوه - فلا مناص من أن يشترط فيه الطهارة لأنه لباس و قد اشترطنا الطهارة في لباس المصلي كما مر بلا فرق في ذلك بين أن يكون له ساتر آخر غير اللحاف و عدمه، لأن الطهارة لا يختص اعتبارها بالساتر فحسب فإنه يعم جميع ما يلبسه المصلي متعددا كان أم متحدا. و أما إذا لم يلبس اللحاف و لم يلفه على بدنه - كما إذا ألقاه على رأسه أو منكبيه على ما هو المتعارف في مثله - فلا نعتبر فيه الطهارة بوجه لعدم كونه لباسا للمصلي على الفرض إلا أنه لو صلى معه و لم يكن له ساتر آخر بطلت صلاته لانه صلى عاريا فإن المصلي كما يصح أن يقال له انه صلى عاريا فيما إذا صلى في بيت مسقف أو في ظلمة و نحوهما و لم يكن لابسا لشيء كذلك إذا صلى تحت اللحاف من دون أن يكون له لباس فيقال انه عريان تحته فيحكم ببطلان صلاته و هذا بخلاف ما إذا كان له ساتر غير اللحاف لأن نجاسته غير مانعة عن صحة الصلاة لعدم كون اللحاف لباسا للمصلي وإنما هو

(١) هو مضمون جملة من الاخبار المروية في ب ٢١ و ٢٢ و ٢٨ من أبواب لباس المصلي من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٦١

و يشترط (١) في صحة الصلاة أيضا إزالتها عن موضع السجود، دون المواضع الأخر فلا بأس بنجاستها إلا إذا كانت مسرية إلى بدنه أو لباسه.

من المحمول المنتجس في الصلاة و يأتي حكمه في محله ان شاء الله.

[اشتراط إزالة النجاسة عن موضع السجود]

(١) هذا هو المعروف بينهم بل ادعى جملة من الأصحاب الإجماع عليه و عن أبي الصلاح اشتراط الطهارة في مواضع المساجد السبعة بأجمعها، كما حكى عن السيد (قده) اعتبارها في مطلق مكان المصلى سواء أ كان من مواضع المساجد أو غيرها. و الظاهر بل الواقع ان محل النزاع و الكلام و مورد النفي و الإثبات إنما هو النجاسة غير المتعدية لأنها إذا كانت متعدية فلا ينبغي الإشكال في بطلان الصلاة معها، و هذا لا لأجل اشتراط الطهارة في المكان بل من جهة اشتراطها في ثوب المصلى و بدنه حيث ان النجاسة المتعدية تسرى إليهما و به تبطل صلاته. بل عن فخر المحققين «قده» اعتبار خلو المكان عن النجاسة المسرية من جهة اعتبار الطهارة في المكان و كيف كان فاشتراط خلو المكان عن النجاسة المسرية موضع الوفاق عندهم و إنما الاختلاف بين الفخر و غيره في انه يعتبر ذلك بما أن الطهارة شرط في المكان، و غيره يعتبره من جهة ان الطهارة شرط في ثوب المصلى و بدنه و تظهر ثمره الخلاف فيما إذا كانت النجاسة المسرية مما يعفى عنه في الصلاة كما إذا كان أقل من مقدار الدرهم من الدم أو كانت النجاسة مسرية إلى الجورب و غيره مما لا يتم فيه الصلاة فان في هذه الموارد لا بد من الحكم ببطلان الصلاة بناء على ما ذهب إليه الفخر «قده» من اشتراط خلو المكان عن النجاسة المسرية من جهة اعتبار الطهارة في المكان و يحكم بصحتها بناء على أن اعتبار عدم النجاسة المسرية في المكان من جهة اشتراط الطهارة في ثوب المصلى أو بدنه حيث أن نجاستهما معفو عنها على الفرض أو أنها إنما تسرى إلى الجورب و غيره مما لا يتم فيه الصلاة و النجاسة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٦٢

.....

فيه غير مانعة عن الصلاة. إذا عرفت ذلك فالكلام تارة يقع في اعتبار الطهارة في مسجد الجبهة. و أخرى في اعتبارها في مواضع المساجد السبعة بأجمعها و ثالثة في اشتراطها في مطلق مكان المصلى. أما اعتبارها في مسجد الجبهة فالظاهر انه مما لا شبهة فيه بل هو إجماع عندهم. و قد يتوهم الخلاف في المسألة من جماعة منهم المحقق «قده» حيث حكى عنه أنه نقل في المعبر عن الراوندى و صاحب الوسيلة القول بجواز السجدة على الأرض و البوارى و الحصر المتنجسة بالبول فيما إذا تجففت بالشمس و استجوده، مع ذهابهم الى عدم طهارة الأشياء المذكورة بذلك لأن الشمس عندهم ليست من المطهرات لبعدها طهارة المنتجس من دون ماء و هذا في الحقيقة ترخيص منهم في السجدة على المنتجسات و هذا التوهم بمكان من الفساد لأن المحقق أو غيره لا يرى جواز السجدة على المنتجس و إنما رخص في السجدة على الأرض المتنجسة و نحوها من جهة ثبوت العفو عن السجود على أمثالها عند جفافها بالشمس مع الحكم ببقائها على نجاستها فان الشمس عندهم ليست من المطهرات كما التزموا بذلك في ماء الاستنجاء لانه نجس معفو عنه عند بعضهم و من هنا لم يرخسوا في السجدة على الأرض المتنجسة إذا لم تجف بالشمس فتحصل انه لا خلاف في اعتبار الطهارة في مسجد الجبهة عند أصحابنا و يدل عليه صحيحة حسن بن محبوب عن أبي الحسن عليه السلام انه كتب إليه يسأله عن الجص يوقد عليه بالعدرة و عظام الموتى ثم يجصص به المسجد أ يسجد عليه؟ فكتب عليه السلام إلى بخطه: ان الماء و النار قد طهراه «١» حيث قرر عليه السلام السائل على اعتقاده ان النجاسة في مسجد الجبهة مانعة عن الصلاة و لم يرد عن ذلك و إنما رخص في السجود على الجص نظرا إلى طهارته بالماء و النار.

(١) المروية في ب ١٠ من أبواب ما يسجد عليه و ٨١ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٦٣

.....

هذا كله في الاستدلال بها. و أما فقه الحديث و بيان أن الجص بعد ما تنجس بملاقاة العذرة و عظام الحيوانات الميتة- حيث يوقد عليه بهما- كيف يطهره الماء و النار، و لا سيما ان العظام تشمل المخ و إن فيه دهنا و دسومة. فقد يقال أن المراد بالنار حرارة الشمس و المراد بالماء رطوبة الجص الحاصلة بصب الماء عليه لعدم إمكان التخصيص بالجص اليابس فمرجع الصحيحة إلى أن الجص المشتمل على الرطوبة و المتنجس بالعذرة و عظام الموتى يطهر بأشراق الشمس عليه.

و لا يخفى بعده لأن حمل النار على حرارة الشمس و ارادة الرطوبة من الماء تأويل لا يرضى به اللبيب و قد يقال أن الصحيحة غير ظاهرة الوجه إلا أن جهلنا بوجهها و ان الماء و النار كيف طهرا الجص غير مضر بالاستدلال بها على اشتراط الطهارة في مسجد الجبهة لأن دلالتها على ذلك مما لا خفاء فيه لتقريره عليه السلام هذا و الصحيح انه لا هذا و لا ذاك و ان الماء و النار باقيا على معناهما الحقيقي و ان الجص طهر بهما و ذلك لأن النار توجب طهارة العذرة و النظام النجستين بالاستحالة حيث تقلبهما رمادا و يأتي في محله أن الاستحالة من المطهرات.

و أما الماء فلأن مجرد صدق الغسل يكفي في تطهير مطلق المتنجس إلا ما قام الدليل على اعتبار تعدد الغسل فيه و يأتي في محله ان الغسل الواحدة كافية في تطهير المتنجسات كما وقفت فيما سبق على أن غسل الغسل المتعقب بطهارة المحل طاهره سواء خرجت عن محلها و انفصلت أم لم تنفصل فإنه لو لا ذلك لم يمكننا تطهير الأراضي الرخوة لعدم انفصال غسلتها أبدا و عليه فإذا صب الماء على الجص المتنجس أو جعل الجص على الماء فلا محالة يحكم بطهارته و ان لم تخرج غسلته و بهذا يصح أن يقال ان الماء و النار قد طهراه كما يصح أن يسجد عليه و لا- يمنع ذلك طبخه لان الجص من الأرض و لا تخرج الأرض عن كونها أرضا بطبخها كما أن اللحم- في الكباب- لا يخرج عن كونه

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٦٤

.....

لحما بطبخه فلو كان أكل اللحم محرما حرم أكل مطبوخه أيضا فلا مانع من السجود على الأرض المطبوخة كالجص و الكوز و الآجر و ان منع عنه الماتن «قده» في محله إلا أنا كتبنا في تعليقتنا: أن الأظهر جواز السجود على النورة و الجص المطبوخين أيضا لعدم خروج الجص بالطبخ عن كونه أرضا و كذا غيره من الاجزاء الأرضية و دليلنا على ذلك هذه الصحيحة كما يأتي في محله. هذا كله في اعتبار الطهارة في مسجد الجبهة. و أما اشتراطها في مواضع المساجد السبعة بأجمعها فقد حكى القول بذلك عن أبي الصلاح الحلبي كما مر و لم يظهر لنا وجهه، و لعله اعتمد في ذلك على النبوي: جنبوا مساجدكم النجاسة «١» فإن المساجد جمع محلى باللام يعم المساجد السبعة بأجمعها. و يرد على الاستدلال به وجوه: «الأول»: ان الحديث نبوي ضعيف السند و لم يعمل المشهور على طبقه حتى يتوهم انجباره «الثاني»: ان المراد بالمساجد لم يظهر انه المساجد السبعة في الصلاة فإن من المحتمل أن يراد بها بيوت الله المعدة للعبادة، و يقرب هذا الاحتمال بل يدل عليه أن هذا التعبير بعينه ورد في غيره من الاخبار و قد أريد منها بيوت الله سبحانه كقوله عليه السلام جنبوا مساجدكم البيع و الشراء و المجانين و الصبيان. «٢» و من الظاهر عدم إمكان ارادة المساجد السبعة في مثله فالرواية قاصرة الدلالة على المدعى «الثالث»: أن المراد بالمساجد لو كان هو المساجد لو كان هو المساجد في الصلاة فلا محالة ينصرف إلى مساجد الجبهة للانسباق و التبادر إلى الذهن من إطلاقها. و أما التعبير عن مسجد الجبهة بالجمع فهو بملاحظة أفراد المصلين كما لا

يخفى هذا كله في هذا الحديث. و أما الصحيحة المتقدمة فالمستفاد منها بتقريره عليه السلام

(١) نقله في ب ٢٤ من أبواب المساجد من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٢٧ من أبواب المساجد من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٦٥

.....

إنما هو مانعية النجاسة في مسجد الصلاة في الجملة و لا إطلاق لها بالنسبة الى غير مسجد الجبهة، و كيف كان فلم نقف على دليل يدل على اعتبار الطهارة في مواضع المساجد السبعة بأجمعها و أما اشتراط الطهارة في مكان المصلي مطلقاً و هو الذى حكى القول به عن السيد المرتضى «قده» - فقد استدل عليه بموثقتين: «إحدهما»: موثقة ابن بكير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الشاذ كونه «الفرش الذى ينام عليه» يصيبها الاحتلام أ يصلى عليها؟ فقال:

لا. «١» و «ثانيتهما»: موثقة عمار الساباطى عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: سئل عن الموضع القذر يكون في البيت أو غيره فلا تصيبه الشمس، و لكنه قد ييس الموضع القذر قال: لا يصلى عليه .. «٢» و يمكن أن يستدل على ذلك أيضا بغيرهما من الاخبار «منها»: صحيحة زرارة و حديد ابن حكيم الأزدي جميعا قالا: قلنا لأبي عبد الله عليه السلام السطح يصيبه البول أو يبال عليه يصلى في ذلك المكان؟ فقال: إن كان تصيبه الشمس و الريح و كان جافا فلا بأس به إلا أن يكون يتخذ مبالا «٣» و قد أخذ فيها في موضوع الحكم أمران: جفاف الشيء و اصابته الشمس عليه كما دلت بمفهومها على عدم جواز الصلاة في المكان المتنجس إلا أن يطهر باسراق الشمس عليه و «منها»: صحيحته الأخرى سألت أبا جعفر عليه السلام عن البول يكون على السطح أو في المكان الذى يصلى فيه فقال: إذا جففته الشمس فصل عليه فهو طاهر «٤» لدلالته على أن المكان الذى يصلى فيه إذا لم يكن طاهرا و لو باسراق الشمس عليه فلا تصح فيه الصلاة: و قد يستدل على ذلك بما ورد من أن النبي صلى الله عليه و على آله و سلم نهى عن الصلاة في المجزرة، و المزبلة، و المقبرة، و قاعة

(١) المروية في ب ٣٠ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) راجع ب ٢٩ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٣) راجع ب ٢٩ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٤) راجع ب ٢٩ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٦٦

.....

□

الطريق، و فى الحمام، و فى معادن الإبل، و فوق ظهر بيت الله «١» بدعوى أنه لا وجه للمنع عنها فى مثل المجزرة و المزبلة و الحمام إلا نجاستها. و يدفعه أن ظاهر النهى فى الأماكن المذكورة أنها بعناوينها الأولى - ككونها حماما أو مزبلة أو مجزرة - مورد للنهى عن الصلاة فيها لا بالعنوان الثانوى ككونها نجسة أو محتمل النجاسة و السر فى ذلك النهى أن الصلاة لأجل شرافتها و كونها قربان كل تقى و معراج المؤمن مما لا يناسب الأمكنة المذكورة لاستقذارها و استخبائها فلا محالة يكون النهى فيها محمولا على الكراهة و ليس الوجه فيه نجاستها لأن النسبة بين تلك العناوين و بين عنوان النجس عموم من وجه فيمكن أن تقع الصلاة فى الحمام أو غيره مع

التحفظ على طهارة المكان و لو بغسله عند الصلاة. و أما الاخبار المتقدمة فتفصيل الجواب عنها أن موثقة ابن بكير المانعة عن الصلاة في الشاذ كونه التي أصابها الاحتلام معارضة صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألت عن الشاذ كونه يكون عليها الجنابة أ يصلى عليها في المحمل؟ قال: لا بأس بالصلاة عليها «٢» و في رواية الشيخ قال: لا بأس و رواية ابن أبي عمير قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام أصلى على الشاذ كونه و قد أصابتها الجنابة؟ فقال: لا بأس «٣» و الجمع بينهما انما هو بأحد أمرين: «أحدهما» حمل قوله في الموثقة: لا. على الكراهة بقريته التصريح في الصحيحتين بالجوز. و «ثانيهما»: حمل الموثقة على ما إذا كانت الشاذ كونه رطبة و ذلك لانقلاب النسبة بينهما و بيانه: ان الصحيحتين و ان كانتا ظاهرتين في الإطلاق من حيث رطوبة الشاذ كونه و جفافها إلا أنه لا بد من تقيدهما

(١) أخرجه الترمذى في ج ٢ من صحيحه من الطبعة الاولى ص ١٤٤ عن رسول الله -ص- انه نهى ان يصلى في سبع مواطن في المزيله .. و عنه في تيسير الوصول ج ٢ ص ٢٥٠ و في كنز العمال ج ٤ ص ٧٤

(٢) المرويتين في ب ٣٠ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٣) المرويتين في ب ٣٠ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٦٧

.....

بصورة الجفاف و عدم رطوبتهما للأخبار المعتمدة الدالة على اعتبار الجفاف في مكان الصلاة إذا كان نجسا كما يأتي نقلها عن قريب. فإذا قيدنا الصحيحتين بصورة الجفاف فلا محالة تنقلب النسبة بينهما و بين الموثقة من التباين الى العموم المطلق لإطلاق الموثقة و شمولها الصورتى جفاف الشاذ كونه و رطوبتها و بما ان الصحيحتين المجوزتين مختصتان بصورة الجفاف فيتقيد بهما الموثقة و تكون محمولة على صورة الرطوبة لا محالة هذا كله في الجواب عن الموثقة.

و أما غيرها من الاخبار الثلاثة المتقدمة فالجواب عنها أنها أيضا كالموثقة معارضة بغير واحد من الاخبار: «منها»: صحيحة على بن جعفر عن أخيه موسى ابن جعفر عليه السلام قال: سألت عن البوارى ببل قصبها بماء قدر أ يصلى عليه قال: إذا يبست فلا بأس «١» و «منها»: موثقة عمار قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن البارية ببل قصبها بماء قدر هل تجوز الصلاة عليها؟ فقال: إذا جفت فلا بأس «٢» و «منها»: ما رواه في قرب الاسناد أيضا عن على بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: سألت عن رجل مر بمكان قد رش فيه خمر قد شربته الأرض و بقى نداوته أ يصلى فيه؟ قال: إن أصاب مكانا غيره فليصل فيه و ان لم يصب فليصل و لا بأس «٣» و «منها»: صحيحة أخرى لعلى بن جعفر حيث سأل أخاه عليه السلام عن البيت و الدار لا تصيبهما الشمس و يصيبهما البول، و يغتسل فيهما من الجنابة، أ يصلى فيهما إذا جفا؟ قال: نعم «٤» فان هذه الاخبار معارضة مع الاخبار الثلاثة المتقدمة لدالاتها على جواز الصلاة في أوضاع النجس و يمكن الجمع بينهما أيضا بأحد وجهين: «أحدهما»: حمل المانعة على ارادة خصوص مسجد الجبهة و انه لا بد من خلوه عن مطلق النجاسة يابسه كانت أم رطبة و لا يشترط ذلك في بقية المواضع و «ثانيهما» حمل المانعة على الكراهة

- (١) المرويات في ب ٣٠ من أبواب النجاسات من الوسائل
- (٢) المرويات في ب ٣٠ من أبواب النجاسات من الوسائل
- (٣) المرويات في ب ٣٠ من أبواب النجاسات من الوسائل

(٤) المرويات في ب ٣٠ من أبواب النجاسات من الوسائل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٦٨

.....

بصراحة الأخبار المتقدمة في الجواز و بذلك يظهر انه لا وجه لاشتراط الطهارة في جميع مواضع الصلاة. نعم إذا كان المحل مشتملا على نجاسة رطبة تصيب الثوب و البدن فلا- محالة يكون ذلك موجبا لبطلان الصلاة إلا انه خارج عن محل الكلام كما مر «بقي الكلام في شيء» و هو أن مقتضى الأخبار المتقدمة عدم جواز الصلاة في الموضع المتنجس الرطب الذي يوجب سراية النجاسة إلى الثوب أو البدن فهل يختص ذلك بما إذا كانت النجاسة مما لم يعف عنه في الصلاة أو فيما إذا سرت إلى ثيابه التي تتم فيه الصلاة أو أنها تعمه و ما إذا كانت النجاسة مما يعفى عنه في الصلاة أو كانت سارية إلى مثل الجورب و القلنسوة و نحوهما مما لا تتم فيه الصلاة؟ ذهب فخر المحققين «قده» إلى التعميم تمسكا بإطلاق الروايات و حكى عن والده الإجماع على عدم صحة الصلاة في ذي المتعدية و ان كانت معفوا عنها في الصلاة إلا أن الصحيح هو الاختصاص و ذلك لأن العهد و الارتكاز- في اشتراط الصلاة بطهارة الثوب و البدن- مانعان عن انعقاد الظهور في الإطلاق في الأخبار المتقدمة في اعتبار خلو المكان- في الصلاة- عن النجاسة المتعدية و يوجب انصراف إطلاقها إلى بيان اشتراط الطهارة في ثوب المصلي و بدنه فإذا فرضنا أن النجاسة الكائنة في مواضع الصلاة غير مانعة عنها حتى إذا كانت في ثوبه أو في بدنه أو أنها أصابت التكة و الجورب و غيرها مما لا تتم فيه الصلاة فكيف تكون مانعة عن صحة الصلاة؟ هذا ثم لو شككنا في ذلك و لم ندر أن الصلاة مقيدة بخلو موضعها عن النجاسة المتعدية أو أن الطهارة معتبرة في خصوص بدن المصلي و ثيابه فأصالة البراءة عن اشتراط الطهارة في مكان الصلاة و تقييده بأن يكون خاليا عن النجاسة المتعدية محكمة و عليه فلا- بأس بالصلاة في المواضع المتنجسة إذا كانت نجاسته مما يعفى عنه في الصلاة أو كانت سارية إلى ما لا تتم فيه الصلاة، إذ لا إخلال حينئذ بشيء من شرائطها.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٦٩

(مسألة ١) إذا وضع جبهته على محل بعضه طاهر و بعضه نجس صح (١) إذا كان الطاهر بمقدار الواجب. فلا يضر كون البعض

[وضع الجبهة على محل بعضه نجس]

(١) بعد الفراغ عن اعتبار الطهارة في مسجد الجبهة و خلوه عن مطلق النجاسة يقع الكلام في أن الطهارة شرط للسجود بمعنى أن السجود كما يشترط أن يكون واقعا على وجه الأرض أو نباتها كذلك يشترط أن يكون واقعا على الجسم الطاهر أو أن الطهارة من شرائط مسجد الجبهة؟ فعلى الأول إذا وضع جبهته على محل بعضه طاهر و بعضه نجس صحت سجده إذا كان الطاهر بمقدار الواجب و لا يضرها نجاسة البعض الآخر منه و ذلك لأنه يصدق حينئذ أنه سجد على شيء طاهر حقيقة و ان كان أيضا يصدق انه سجد على شيء نجس إلا أن السجود على النجس لا يحسب من السجدة المأمور بها لفقدان شرطها و هو الطهارة و لا تكون مانعة عن صحة السجود على البعض الطاهر بوجه و هو نظير ما إذا سجد على جسم بعضه من الأرض و بعضه من المأكول أو الملبوس فان وضع الجبهة بمقدار الواجب على الأرض كاف في تحقق المأمور به و إن كان يلزمه صدق السجدة على الملبوس أو المأكول أيضا. و أما إذا قلنا أن الطهارة من شرائط مسجد الجبهة فلا تكفي السجدة على محل بعضه نجس لعدم طهارة المحل حيث أنه شيء واحد و مع نجاسة بعض أجزائه لا يتصف بالطهارة بوجه و يصح أن يقال أنه نجس لكفاية تنجس بعض الجسم في إطلاق النجس عليه لوضوح

أن الثوب إذا تنجس بعضه يصح أن يقال انه نجس فإذا لم يصدق أن المحل طاهر فلا محالة يبطل السجود عليه و عليه فيعتبر أن يكون مسجد الجبهة طاهرا بتمامه. و لا دلالة للصحيحة المتقدمة- الواردة في الجص التي دلت بتقريره عليه السلام على اعتبار الطهارة في مسجد الجبهة- على أن الطهارة شرط للسجود أو انها من شرائط مسجد الجبهة لأنها انما دلت على أن المسجد يعتبر التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٧٠

.....

فيه الطهارة في الجملة في قبال كونه نجسا بتمامه كما في الجص المسئول عنه في الصحيحة لنجاسته بتمامه لأجل إيقاد العذرة و العظام عليه و لا- نظر لها إلى ما إذا كان المحل بعضه طاهرا و بعضه الآخر نجسا و على الجملة انها إنما سيقت لبيان عدم جواز كون المسجد نجسا بتمامه و لا نظر لها الى غير تلك الصورة بوجه و بذلك نجيب عن دعوى دلالة الصحيحة على مانعية مطلق النجاسة في مسجد الجبهة و ذلك لما سبق من انها سيقت لبيان عدم جواز السجود على مثل الجص الذي يكون متنجسا بتمامه و كيف كان فلا يستفاد من الصحيحة شيء من الاحتمالين. و أما إطلاق كلمات أصحابنا حيث اشترطوا الطهارة في مسجد الجبهة و لم يقيدوا ذلك بخصوص المقدار الواجب في السجود فقد يتوهم أن ذلك يدل على اعتبار طهارة المسجد بتمامه. و فيه ان ذلك كالصحيحة مما لا دلالة له على أن الطهارة معتبرة في المسجد بمقدار الواجب أو في تمامه و «سره» أن إطلاق كلماتهم فيما نحن فيه كإطلاق كلماتهم في اشتراط وقوع السجدة على ما يصح السجود عليه أعنى الأرض و نباتها من غير تقييد ذلك بخصوص المقدار الواجب في السجود مع أن الجبهة إذا وقعت على جسم بعضه مما يصح السجود عليه و بعضه مما لا يصح صحت السجدة من غير كلام فلتكن طهارة المسجد أيضا كذلك. فالصحيح أن الطهارة شرط للسجود و لا تعتبر الطهارة في مسجد الجبهة زائدا على المقدار الواجب، لأن القدر المتيقن من الصحيحة المتقدمة و إطلاق كلماتهم و معاهد إجماعاتهم المدعاة إنما هو اعتبار الطهارة في خصوص المقدار الواجب من مسجد الجبهة و لم يقيم دليل على اعتبارها في المسجد بتمامه فلو شككنا في اعتبارها في الزائد عن المقدار الواجب كانت أصالة البراءة عن اشتراط الطهارة في الزائد عن المقدار المتيقن محكمة فاعتبار الطهارة كاعتبار وضع الجبهة على ما يصح السجود عليه و ما أفاده

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٧١

الآخر نجسا، و إن كان الأحوط طهارة جميع ما يقع عليه. و يكفي (١) كون السطح الظاهر من المسجد طاهرا، و إن كان باطنه أو سطحه الآخر أو ما تحته نجسا، فلو وضع التربة على محل نجس، و كانت طاهرة و لو سطحها الظاهر صحت صلاته. (مسألة ٢) تجب (٢) إزالة النجاسة عن المساجد: داخلها، و سقفها، و سطحها.

في المتن مما لا غبار عليه و يؤكد ما ذكرناه بل يدل عليه أن المسجد إذا كان بطول شبر- مثلا- و تنجس أحد جوانبه بشيء فلا نظن فقيها يفتى بعدم جواز السجدة على الجانب الطاهر منه نظرا إلى أنه شيء واحد مع أنه لا يصدق أنه طاهر بل يصح أن يطلق عليه النجس كما مر و هذا أقوى شاهد على أن المعتبر في مسجد الجبهة إنما هي طهارته بالمقدار الواجب دون تمامه.

[وجوب إزالة النجاسة عن المساجد]

(١) لأن المستفاد من صحيحة ابن محبوب المتقدمة ليس إلا اعتبار طهارة المسجد و ما يلاصق منه الجبهة في الجملة و يكفي في صدق ذلك و تحققه طهارة خصوص السطح الظاهر من المسجد و أما طهارة باطنه أو سطحه الآخر فلم يقيم على اعتبارها دليل.

(٢) لا إشكال في وجوب إزالة النجاسة عن المساجد و حرمة تنجيسها لارتكازهما في أذهان المشرعة حيث أن المساجد بيوت الله المعدة لعبادته فلا تجتمع مع النجاسة لمكان أهميتها و عظمتها و للإجماع القطعي المنعقد في المسألة و لا ينافي ذلك ما عن صاحب المدارك «قده» من الميل الى جواز تنجيسها و ذلك لشذوذه و إن وافقه صاحب الحدائق «قده» لأن موافقته لا تخرج المخالفه عن الشذوذ و لا يضر في الحكم لقطعيته. و من العجيب ما عن صاحب

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٧٢

.....

□

الحدائق «قده» حيث انه استشهد على جواز تنجيس المساجد بموثقة «١» عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الدمّل يكون بالرجل فينجزر و هو في الصلاة قال يمسه: و يمسح يده بالحائط أو بالأرض و لا يقطع الصلاة «٢» بدعوى أن إطلاقها يشمل ما إذا كانت الصلاة في المسجد فتدل على جواز تنجيس أرض المسجد و حائطه و «يدفعه»: أن الرواية إنما سيقت لبيان أن مسح المنفجر من الدمّل بمثل الحائط أو الأرض ليس من الفعل الكثير القاطع للصلاة و لا نظر لها إلى جواز تنجيس المسجد أو غيره من الأمكنة بوجه فهل ترى صحة الاستدلال بإطلاقها على جواز تنجيس الحائط إذا كان ملكا لغير المصلي؟! و لا وجه له إلا أن الرواية غير ناظرة إلى تلك و كيف كان إن حرمة تنجيس المساجد و وجوب إزالة النجاسة عنها حكمان قطعان و أمران ارتكازيان في أذهان المشرعة على انه يمكن أن يستدل على وجوب الإزالة بصحيحة على ابن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن الدابة تبول فتصيب بولها المسجد أو حائطه أ يصلى فيه قبل أن يغسل؟ قال: إذا جف فلا بأس «٣» حيث دلت على أن وجوب إزالة النجاسة عن المسجد كان مرتكزا و مفروغا عنه عند السائل و إنما تردد في وقتها حيث سأله عن أنها على الفور أو يجوز تأخيرها إلى بعد الصلاة و قد قرره الامام عليه السلام على هذا الارتكاز و لم يردع عن اعتقاده الوجوب. و أما سؤاله عن بول الدابة فيحتمل أن يكون مستندا إلى احتمال نجاسة بول الدواب أو إلى اعتقادها كما دل عليها بعض الأخبار الواردة

(١) كذا عبر عنها في الحدائق و غيره و لم يظهر لنا وجهه.

(٢) المروية ب ٢٢ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٣) المروية في ب ٩ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٧٣

.....

بطريقنا «١» و حملناه على التقيّة لموافقته العامة حيث ذهب جملة منهم إلى نجاسة بول الدواب «٢» و من هنا يظهر أن عدم حكمه عليه السلام بطهارته مستند إلى التقيّة و عدم إظهاره المخالفه مع المخالفين. و أما تفصيله عليه السلام بين صورتى جفاف البول و رطوبته فلعله من جهة استقذاره مع الرطوبة و إذا بيس فلا يبقى مجال لاستقذاره و على الجملة إن الرواية لا إشكال في سندها حيث أن صاحب الوسائل «قده» رواها بطريقين فبطريق عبد الله بن الحسن تارة و هو الذى ضعفناه فى بعض أبحاثنا و عن كتاب على بن جعفر أخرى و طريقه الى كتابه صحيح. كما أن دلالتها واضحة نعم يمكن المناقشة فيها- أى فى دلالتها- بان الاستدلال بالرواية على وجوب إزالة النجاسة عن المسجد و حرمة تنجيسه إنما يصح فيما إذا كان لها ظهور عرفى فى ارتكازهما و مفروغيتهما عند السائل و أن الوجه فى سؤاله عن غسل بول الدابة إنما هو احتمال أو اعتقاده نجاسته.

و أما إذا لم يكن لها ظهور عرفى فى انحصار وجه السؤال فى ذلك و كان الاستدلال بها مبتنيا على الحدس و التخمين بأن احتملنا أن

يكون لسؤاله وجه آخر فلا- يمكننا الاعتماد عليها أبداً لأننا كما نحتفل أن يكون الوجه في سؤاله أحد الأمرين المتقدمين كذلك نحتفل أن يكون سؤاله راجعاً الى حكم ترجيح أحد الأمرين المستحبين على الآخر حيث أن ظاهر الصحيحة سعة الوقت للصلاة و تمكن المكلف من إتيانها قبل خروج وقتها مع تقديم تطهير المسجد على الصلاة و من الظاهر أن المبادرة إلى الواجب الموسع مستحبة كما أن تنظيف المسجد عن القذارة و الكثافة أمر مرغوب فيه في الشريعة المقدسة و من هنا تصدى للسؤال عن أن المستحبين أيهما أولى بالتقديم على غيره؟ لا انه

(١) راجع ب ٩ و ٨ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) قدمنا أقوالهم في ذلك في ج ١ ص ٤١ و ٤٧

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٧٤

.....

احتمل نجاسة أبوال الدواب أو كان معتقداً بها لبعده ذلك في حق علي بن جعفر و نظرائه لجلاله شأنه و كثرة رواياته. فلهذا كان عالماً بطهارة بول الدواب كما دلت عليها جملة من الأخبار على ما أسلفناه في محله و إنما سأل أخاه عن تقديم أحد المستحبين على الآخر فبذلك تصبح الصحيحة غير مبينة فلا يعتمد عليها في مقام الاستدلال. و مما يؤيد ذلك أن بول الدواب لو كان محكوماً بالنجاسة عند السائل لم يكن يرتضى بتفصيله عليه السلام بين صورتى جفافه و عدمه و كان من حقه أن يعترض على الامام لوضوح أن النجس واجب الإزالة عن المساجد جف أم لم يجف و هذا بخلاف ما إذا كان معتقداً بطهارته لأن تفصيله عليه السلام بين صورتين حينئذ و حكمه بتقديم إزالة البول على الصلاة مع الرطوبة مستند إلى استقذاره و اشتماله على الرائحة الكريهة و لذلك كانت إزالته أولى من المبادرة إلى الصلاة كما أن حكمه عليه السلام بتقديم الصلاة على الإزالة عند الجفاف مستند إلى انقطاع رائحته و عدم استقذاره و لذا كانت المبادرة إلى الصلاة أولى من المبادرة إلى إزالة البول في جوفه فلا مورد للاعتراض حينئذ فالتحصّل أن الصحيحة مجملّة و لا دلالة لها على المدعى. نعم يمكن الاستشهاد على ذلك بجملة من الاخبار المستفيضة الواردة في جواز اتخاذ الكنيف مسجداً بعد تنظيفه و طمه بالتراب معللاً في بعضها بان التراب يطهره «١» لدلالته على أن الأرض المتنجسة لا- يجوز اتخاذها مسجداً إذا لم ينظف و لم تطم بالتراب فمقتضى تلك الاخبار أن المسجدية و النجاسة أمران متنافيان و لا يجتمعان فتجب إزالتها عنه كما يحرم تنجيسه ثم انها انما تقتضى وجوب إزالة النجاسة عن ظاهر المساجد فحسب و أما باطنها فلا تجب إزالتها عنه كما لا يحرم تنجيسه، لعدم منافاة نجاسة الباطن مع المسجدية و إلا لم يكف طم الكنيف في جواز اتخاذ مسجداً لأن طمه بالتراب إنما يقطع

(١) راجع في ب ١١ من أبواب المساجد من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٧٥

.....

رائحته و يمنع عن سراية نجاسته لا أنه يطهره كما لعله ظاهر و هل هذا حكم تعبدى مخصوص بمورد الروايات المتقدمة أو انه يعم غيره من الموارد أيضاً؟ ذهب صاحب الجواهر «قده» إلى اختصاص ذلك بمورد الاخبار و هو المسجد المتخذ من الكنيف و ما يشبهه فلا يجوز تنجيس الباطن في سائر المساجد كما تجب إزالة النجاسة عنه و «فيه»: أن حرمة تنجيس باطن المسجد لم تثبت بدليل، و كذا وجوب الإزالة عنه لأن مدرّكهما إن كان هو الإجماع و الارتكاز فمن الظاهر انهما مفقودان في الباطن و انما تختصان بظاهر المساجد.

و إن كان مدركهما هو الصحيحة المتقدمة فهي أيضا كذلك لأن المرتكز في ذهن السائل إنما كان وجوب الإزالة عن السطح الظاهر من المسجد لأنه الذي بالت عليه الدابة و سأل الإمام عليه السلام عن حكمه. و أما إذا كان مدرك الحكمين هو الاخبار الواردة في جواز اتخاذ الكنيف مسجدا بعد طمه بالتراب فلا إشكال في انها لا تنفي جواز تنجيس البواطن في غير موردها فمقتضى الأصل جواز تنجيسها و عدم وجوب الإزالة عنها فالصحيح أن حرمة التنجيس و وجوب الإزالة حكمان مخصوصان بظاهر المساجد و سطحها هذا. و قد يستدل على أصل وجوب الإزالة بموثقة الحلبي قال: نزلنا في مكان بيننا و بين المسجد زقاق قدر، فدخلت على أبي عبد الله عليه السلام فقال: أين نزلتم؟

فقلت: نزلنا في دار فلان، فقال: إن بينكم و بين المسجد زقاقا قدرا، أو قلنا له: إن بيننا و بين المسجد زقاقا قدرا، فقال: لا بأس إن الأرض تطهر بعضها بعضا .. «١» و بما رواه صاحب السرائر عن نوادر أحمد بن محمد بن أبي نصر عن المفضل بن عمر عن محمد الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: ان طريقى إلى المسجد في زقاق يبال فيه فرما مررت فيه و ليس على حذاء فيلصق برجلي من نداوته فقال: أليس تمشى بعد ذلك في أرض يابسة؟ قلت: بلى

(١) المروية في ب ٣٢ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٧٦

.....

قال: فلا بأس إن الأرض تطهر بعضها بعضا .. «١» حيث دلنا على أن تنجس الرجل بملاصقة الزقاق القدر أو المتنجس بنداوة البول يمنع عن الدخول في المساجد لثلا- يتنجس بملاقاتها إلا- أن يمشى بعد ذلك في أرض يابسة لأن الأرض تطهر بعضها بعضا. و «يدفعه»: أن ذيل الرواية الثانية أعنى قوله قلت فأطأ على الروث الرطب، قال: لا بأس أنا و الله ربما وطئت عليه ثم أصلى و لا أغسله. لقربنة واضحة على أن ما لصق برجله من النجاسات في الطريق إنما كان يمنع من ناحية الصلاة فحسب- لاستلزامه نجاسة البدن- لا من ناحية دخول المساجد كما لعله ظاهر. و أخرى يستدل عليه بقوله تعالى وَ طَهَّرَ بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ «٢» أى المصلين، حيث أن التطهير بمعنى إزالة النجاسة كما أن الأمر للوجوب و لا- فرق بين البيت و سائر المساجد لعدم القول بالفصل و «يندفع»: بأن الأمر بالإزالة متوجه إلى إبراهيم الخليل و لم يثبت أن الطهارة كانت في زمانه بمعنى الطهارة المصطلح عليها في زماننا بل الظاهر أنها بمعناها اللغوي أعنى النظافة من القذرات فالآية لو دلت فإنما تدل على وجوب تنظيف المساجد لا على وجوب إزالة النجاسة عنها. و ثالثة بقوله عز من قائل إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ «٣» و قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ عَلَى آلِهِ وَ سلم جنبوا مساجدكم النجاسة «٤» و نحن نتعرض للاستدلال بهما عند التكلم في حرمة إدخال النجاسة في المسجد و نجيب عنهما بما يأتي في تلك المسألة فانظره.

(١) المروية في ب ٣٢ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) الحج ٢٢: ٢٦

(٣) التوبة ٩: ٢٨

(٤) المتقدمة في ص ٢٦٤

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٧٧

و طرف الداخل من جدرانها (١) بل و الطرف الخارج (٢) على الأحوط إلا أن لا يجعلها الواقف جزء من المسجد، بل لو لم يجعل

(١) لأنها من أجزاء المسجد.

(٢) بعد الفراغ عن وجوب إزالة النجاسة عن المسجد و حرمة تنجيس داخله و سطحه الظاهر يقع في الكلام في اختصاصهما بداخل المسجد و شمولهما لخارجه بحيث يحرم تنجيس حائط المسجد من الخارج و تجب إزالة النجاسة عنه فيما إذا لم يكن تنجيس خارجه أو ترك إزالة النجاسة عنه هتكاً و إهانته في حقه و إلا- فلا- تأمل في حرمة تنجيسه و وجوب الإزالة عنه. مقتضى إطلاق كلماتهم عدم الفرق بين داخل المسجد و خارجه كما لا فرق بين سطحه و حائطه و ناقش بعضهم في ذلك و ذهب إلى عدم حرمة تنجيس خارج المسجد إذا لم يستلزم هتكه و إهانته. و الصحيح أن ذلك يختلف باختلاف مدرك الحكمين فإن كان مدركهما الأخبار الواردة في جواز اتخاذ الكنيف مسجداً بعد طممه فلا- بد من تخصيصهما بداخل المسجد لأن مقتضى تلك الروايات ان المسجدية لا تجتمع مع نجاسة السطح الظاهر من داخل المسجد. و أما منافاتها مع نجاسة الخارج منه فلا يكاد يستفاد منها بوجه. و كذا إذا كان مدركهما الإجماع و الارتكاز لأنهما دليلان لبيان يقتصر فيهما على المقدار المتيقن و هو داخل المسجد فحسب. نعم إذا اعتمدنا فيهما على صحیحته على بن جعفر المتقدمة فلا مناص من تعميمهما الى كل من داخل المسجد و خارجه لأن المستفاد من إطلاقها إن تنجيس المسجد حرام كما أن إزالة النجاسة عنه واجبة بلا فرق فيهما بين الداخل و الخارج، و لا سيما أن الدابة إذا بالت فإنما تبول على خارج الحائط من المسجد- لعدم تعاهد بولها على داخله- و هو الذي أمر عليه السلام بغسله، و لكن المناقشة المتقدمة تمنعنا عن الاستدلال بالصحيحه و معه

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٧٨

مخصوصاً منها جزء لا يلحقه الحكم و وجوب الإزالة فوري (١) فلا يجوز التأخير بمقدار ينافي الفور العرفي. و يحرم تنجيسها أيضاً (٢) بل لا يجوز إدخال عين النجاسة فيها و ان لم تكن منجسة إذا كانت موجبة لهتك حرمتها (٣) بل مطلقاً على الأحوط.

ينحصر مدرك الحكمين بالإجماع و الارتكاز و الاخبار الواردة في اتخاذ الكنيف مسجداً بعد طممه و قد عرفت عدم دلالة شيء من ذلك على التعدي إلى خارج المسجد فالحكمان مختصان بدخله و ان كانت الإزالة عن خارجه و عدم تنجيسه هو الأحوط. (١) لشرافة المساجد و أهميتها لأنها بيوت الله المعدة لعبادته و لا تناسبها النجاسة بوجه فترك المبادرة إلى تطهيرها خلاف الاحترام و التعظيم، و يدل عليه صحیحته على بن جعفر المتقدمة- مع الغض عن المناقشة السابقة في دلالتها- حيث لم يرخص الامام عليه السلام تأخير إزالة بول الدابة عن المسجد إلى الفراغ عن الصلاة.

[إدخال النجاسة في المسجد]

(٢) لأن المساجد متى ثبت وجوب الإزالة عنها بالإجماع و الارتكاز و ما أسلفناه من الروايات ثبتت حرمة تنجيسها للملازمة العرفية بينهما فان العرف يستفيد من وجوب إزالة النجاسة عن موضع حرمة تنجيسه و بالعكس.

(٣) لأن المساجد بيوت الله فلا بد من تعظيمها فهتكها و خلاف تعظيمها من المحرمات بلا فرق في ذلك بين أن يكون هتكها بسبب إدخال النجاسة فيها كما إذا جمع فيها العذرة ليحملها الى مكان آخر و بين أن يكون بسبب أمر آخر كجمع الزبالة فيها لنقلها عنها بعد ذلك.

فإنه و أشباهه هتك للمساجد عرفاً و الهتك محرم كما مر و إنما الكلام فيما

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٧٩

.....

إذا لم يستلزم إدخال النجاسة في المسجد هتكه ولا تنجسه كما إذا جعل مقداراً من الدم أو البول في قارورة و سد رأسها ووضعها في جيبه حتى دخل المسجد فهل يحكم بحرمة إدخال النجاسة حينئذ؟ نسب القول بذلك الى المشهور واستدل عليها بوجهين: «أحدهما»: النبوي: جنبوا مساجدكم النجاسة «١» لأن إدخال النجاسة فيها ينافي التجنب المأمور به ويرد عليه «أولاً»: أن الرواية نبوية ضعيفة السند كما أشرنا إليه سابقاً ولم يعمل المشهور بها حتى يتوهم انجبار ضعفها بذلك لأن كثيراً ممن ذهب الى حرمة إدخال النجاسة في المسجد حمل المساجد- في الرواية- على مسجد الجبهة. و «ثانياً»: أن الرواية قاصرة الدلالة على المدعى لأن النجاسة لها معنيان: «أحدهما»: الأعيان النجسة لصحة إطلاقها عليها من باب قولنا: زيد عدل فيقال: النجاسات اثنتا عشرة البول والغائط وهكذا و «ثانيهما»: المعنى المصدرى و هو الوصف القائم بالجسم والاستدلال بها إنما يتم فيما إذا كان الرواية ظهور في إرادة المعنى الأول ليكون معناها جنبوا مساجدكم البول و الدم و غيرهما من الأعيان النجسة و دون إثبات ذلك خرط القتاد حيث لا نرى في الرواية ظهوراً عرفياً في ذلك بوجه و من المحتمل أن يكون النجاسة بمعناها المصدرى و معه تدل على حرمة تنجيس المساجد و قد مر أنها مما لا- تردد فيه بل هو أجنبي عما نحن بصدده أعنى حرمة إدخال النجاسة في المسجد فيما إذا لم يستلزم هتكه و لا تنجيسه. و «ثانيهما»:

قوله: تعالى إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ «٢» لأن الآية المباركة فرعت حرمة قرب المشركين من المسجد الحرام على نجاستهم فظاهرها أن النجس لا يجوز أن يقرب المسجد و يدخله فكأنه عز من قائل قال: المشركون نجس و كل نجس لا يدخل المسجد الحرام و إذا ثبت حرمة إدخال

(١) قدمنا مصدرها في ص ٢٦٤

(٢) التوبة: ٩: ٢٨

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٨٠

.....

النجاسة في المسجد الحرام ثبتت في جميع المساجد لعدم القول بالفصل. و بيتنى الاستدلال بهذه الآية المباركة على أن يكون المراد بالنجس في زمان نزول الآية الشريفة النجاسة بالمعنى المصطلح عليه الذى له أحكام كحرمة الأكل و المانعية في الصلاة و غيرهما من الآثار المترتبة عليه في الشريعة المقدسة كما كانت تستعمل بهذا المعنى في عصرهم عليهم السلام و أنى للمدعى بإثباته إذ لا علم لنا بثبوت النجاسة بالمعنى المصطلح عليه في ذلك الزمان و من المحتمل أن لا يكون منها عين و لا أثر في زمان نزول الآية المباركة. بل الظاهر أن المراد فيها بالنجس هو القدر المعنوى أعنى قذارة الشرك كما هو المستفاد من تعليق النهى عن دخولهم المسجد بوصف انهم مشركون فإن فيه إشعاراً بعلية الشرك في حرمة الدخول. على أن حمل النجس على ذلك هو الذى يساعده الاعتبار، لأن المشرك عدو الله فلا يناسب أن يدخل المسجد الحرام لعظمته و شرافته و لأنه قد أسس لتوحيد الله و عبادته فكيف يدخله من يعبد غيره فهل يدخل المشرك بيت الله سبحانه و هو يعبد غيره؟! فالآية المباركة أجنبية الدلالة على حرمة إدخال النجاسة في المساجد. و يؤكد ذلك أن ظاهر الآية ان النجاسة هي العلة في النهى عن دخولهم المسجد الحرام فلو حملنا النجس فيها على معناه المصطلح عليه لزم الحكم بحرمة إدخال أى نجس في المساجد مع أن هناك جملة من النجاسات يجوز إدخالها في المساجد بضرورة الفقه و

الاخبار: «منها»:

المستحاضة و إن كان دمها سائلا- و موجبا لتلوث بدننها حيث يجوز لها أن تطوف بالبيت كما ورد في الاخبار المعتبرة «١» و «منها»: الحائض و الجنب و إن كان بدنهما مصاحبا للنجاسة لان مقتضى الاخبار جواز دخولهما في المساجد

(١) رجع ب ٩١ من الطواف من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٨١

.....

مجتازين «١» و «منها»: من كان على بدنه جرح أو قرح لأن السيرة- خلفا عن سلف- قد استقرت على جواز دخوله المسجد مع اشتغال بدنه على الدم و كذلك الحال فيمن تنجس بدنه أو ثيابه بغير دم الجروح و القروح هذا.

ثم لو سلمنا أن النجس في الآية المباركة بمعناه المصطلح عليه فلا مناص من تخصيص ذلك بالمشركين و لا يسعنا التعدي عنهم إلى بقية النجاسات و ذلك لأن قذاره الشرك أشد و أكد من سائر القذارات إذ الشرك يقدر الأرواح و الأجسام فهو من أعلى مصاديق النجس بحيث لو تجسمت النجاسة في الخارج لكانت هو الشرك بعينه فإذا حكمنا على تلك القذارة بحكم فكيف يسعنا التعدي عنها إلى غيرها مما هو أدون من الشرك بمراتب؟ و «توضيح ذلك»:

أن النجس مصدر نجس فيقال: نجس ينجس نجسا و له إطلاقان: فقد يطلق و يراد منه معناه الاشتقاقى و هو بهذا المعنى يصح إطلاقه على الأعيان النجسة فيقال: البول نجس أى حامل لنجاسته فهو نجس أى قدر بمعنى الفاعل أو الصفة المشبهة و النجس في الآية المباركة لو كان بهذا المعنى الاشتقاقى أمكننا أن نتعدى من المشركين إلى سائر الأعيان النجسة و كذا المتنجسات كما هو ظاهر كلمات جماعة لصحة إطلاق النجس على المتنجس على ما يشهد له بعض الأخبار [٢] و بما أن ظاهر الآية أن النهى عن دخولهم المسجد متفرع على نجاستهم فتدلنا على ان الحكم يعم كل ما صدق عليه انه نجس و قد يطلق و يراد منه معناه الحدثنى المصدرى و هو بهذا المعنى لا يصح إطلاقه على الأعيان النجسة فإن العين لا معنى لكونها حدثا مصدريا اللهم إلا بضرب من العناية و المبالغة

[٢] كمكاتبه سليمان بن رشيد المتقدمة فى ص ٢٤٦ حيث أطلق فيها النجس على الثوب المتنجس فى قوله: إذا كان ثوبه نجسا. و كذا غيرها من الاخبار.

(١) راجع ب ١٥ من أبواب الجنابة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٨٢

و أما إدخال المتنجس فلا بأس به (١) ما لم يستلزم الهتك.

(مسألة ٣) و جوب إزالة النجاسة عن المساجد كفاى (٢)

كقولهم زيد عدل و لكنه يحتاج إلى مرخص فى الاستعمال و الآية المباركة لم يظهر إرادة المعنى الاشتقاقى فيها من النجس بل الظاهر انه إنما أطلق بالمعنى الحدثنى المصدرى- كما هو المناسب لكل مصدر- و إنما صح إطلاقه على المشركين لتوغلهم فى القذاره و قوة خباثتهم و نجاستهم كإطلاق العدل على زيد فى المثال. و لم يثبت أى مرخص فى إطلاقه على بقية الأعيان النجسة فصح اختصاص الآية- على تقدير كون النجس فيها بمعناه المصطلح عليه- بالمشركين و لا يمكننا التعدي عنهم إلى غيرهم من

النجاسات فضلا عن المتنجسات و ان كان تعميم المنع الى كل منهما ظاهر جماعة فإلى هنا تحصل أن إدخال النجاسة في المساجد- بما هو كذلك- مما لم تقم على حرمة دليل اللهم إلا أن يستلزم هتكها أو تنجيسها.

(١) قد اتضح الوجه فيه مما سردناه آنفا.

(٢) لعدم اختصاص أدلة وجوبها بشخص دون شخص و عدم قابلية الإزالة للتكليف بها إذا قام بها بعض المكلفين. و عن الشهيد في الذكرى التفصيل بين ما إذا استند تنجيس المسجد إلى فاعل مشعر مختار فوجوب الإزالة عيني في حقه و بين ما إذا كان مستندا إلى غيره فوجوب الإزالة كفائي على الجميع و هذا كما إذا اقتتل في المسجد حيوانان فإفقدان للشعور و الاختيار فقتل أحدهما الآخر و تلوث المسجد بدمه أو افترست الهرة طيرا و تنجس المسجد بدمه و هكذا. و فيه انه إن أراد بذلك إن الإزالة- عند ما استند تنجيس المسجد إلى فاعل مختار- متعينة في حقه و إذا عصى واجبه و ترك الإزالة تجب على غيره من المسلمين كفاية- كما التزموا بذلك في مثل إنفاق الوالد على ولده

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٨٣

و لا اختصاص له بمن نجسها أو صار سببا، فيجب على كل أحد.

(مسألة ٤) إذا رأى نجاسة في المسجد و قد دخل وقت الصلاة تجب المبادرة إلى إزالتها (١) مقدما على الصلاة مع سعة وقتها و مع الضيق قدمها (٢) و لو ترك الإزالة مع السعة و اشتغل بالصلاة عصى، لترك الإزالة. لكن في بطلان صلاته إشكال، و الأقوى الصحة (٣)

الفقير- أو العكس- حيث انه واجب عيني في حقه إلا أنه إذا عصى و ترك واجبه يجب على عامة الناس كفاية لوجوب حفظ النفس المحترمة. و في صلاة الميت و دفنه و كفنه فإنها أيضا واجبات عينية على وليه- على وجه- فيقوم بها بالمباشرة أو التسبيب فإذا خالفها تجب على غيره من المسلمين كفاية- فهو و إن كان دعوى معقولة- على ما حققناه في محله- إلا أن إثباتها يحتاج إلى دليل و هو مفقود في المقام لأن نسبة أدلة وجوب الإزالة إلى من نجس المسجد و غيره على حد سواء. و إن أراد به أن الأمر بالإزالة متوجه إلى الفاعل المختار و لا- تكليف على غيره أزال أم لم يزل، و إنما تجب على المسلمين كفاية فيما إذا استند تنجيس المسجد إلى غير الفاعل المختار ففيه أن الفاعل المختار قد يعصى و لا يزيل فيبقى المسجد متنجسا لعدم وجوب الإزالة على غيره من المكلفين لا كفاية و لا- عينا و هو خلاف الإجماع و الارتكاز و غيرهما من الأدلة القائمة على وجوب إزالة النجاسة عن المسجد فالصحيح أن وجوب الإزالة كفائي في كلتا صورتين.

(١) لأنها من الواجبات المضيقة و وجوبها على الفور و الصلاة موسعة و الموسع لا يزاحم المضيق بوجه.

(٢) لأن الصلاة أهم فإنها عمود الدين كما في الخبر «١».

(٣) قالوا إن الوجه في صحتها منحصر بالترتب و ذهب صاحب الكفاية

(١) راجع ب ٦ و ٨ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٨٤

هذا إذا أمكنه الإزالة. و أما مع عدم قدرته مطلقا أو في ذلك الوقت فلا إشكال في صحة صلاته (١) و لا- فرق في الاشكال في الصورة الأولى

إلى إمكان تصحيح العبادة حينئذ بالملاك من غير حاجة إلى القول بالترتب.

أما الملاك فقد أسلفنا في محله عدم صحة تصحيح العبادة به إذ لا علم لنا بوجوده لوضوح أن الملاك إنما نستكشفه من الأمر المتعلق بالعبادة و مع فرض سقوط الأمر بالمزاحمة لا- سبيل لنا إلى إحرازه. و أما الترتب فهو و إن كان صحيحا في نفسه بل إن تصوره- بجميع ما هو عليه من خصوصياته و مزاياه- مساوق لتصديقه إلا أن مورده ما إذا كان كلا الواجبين مضيقا كحفظ النفس المحترمة و الصلاة في آخر وقتها. و أما إذا كان أحدهما أو كلاهما موسعا فلا مجال فيه للترتب بوجه فالتحقيق في تصحيح الصلاة حينئذ أن يقال إن المضييق قد وجب على المكلف بعينه و أما الأمر في الموسع فهو إنما تعلق بالطبيعي الجامع بين المبدء و المنتهى فالفرد المزاحم من أفراد مع المضييق لم يتعلق به أمر أو وجوب و إنما هو مصداق للمأمور به لا أنه مأمور به بنفسه حتى في غير موارد التراحم و من البين أنه لا تراحم بين الواجب و هو المضييق و بين غير الواجب و هو الفرد المزاحم من الموسع مع الواجب المضييق فإذا أتى المكلف بالمضييق فهو و إلا فقد عصى للتكليف المتوجه إليه إلا أنه يتمكن من إتيان ذلك الفرد المزاحم من الموسع مع المضييق فإذا بداعى الأمر المتعلق بالطبيعي الجامع الملغى عنه الخصوصيات و هذا كاف في صحة صلاته. نعم إذا بنينا على أن الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده و لو نهبا غيريا فلا مناص من بطلان الصلاة في مفروض المسألة لأنها من أضرار الإزالة المأمور بها و لكننا لا نقول به كما أسلفنا تفصيله في محله.

(١) لوضوح أن النجاسة بوجودها غير مزاحمة لشيء و إنما المزاحم

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٨٥

بين أن يصلى في ذلك المسجد أو في مسجد آخر (١) و إذا اشتغل غيره بالإزالة لا مانع من مبادرته إلى الصلاة قبل تحقق الإزالة (٢).
(مسألة ٥) إذا صلى ثم تبين له كون المسجد نجسا كانت صلاته صحيحة (٣) و كذا إذا كان عالما بالنجاسة، ثم غفل و صلى و أما إذا

مع الصلاة هو الأمر بإزالتها و إذا سقط عن المكلف لعجزه فلا موجب لبطلان صلاته.

(١) أو في مكان ثالث كما إذا صلى في بيته لأن الميزان منافاة العمل للواجب المأمور به و المنافاة متحققه في جميع الصور كما هو واضح.

(٢) لانصراف الأمر بالإزالة عنه بفعل غيره فكما له حينئذ أن ينام أو يجلس أو يشاهد عمل المزيل كذا له أن يصلى لوحده المناط.

[إذا صلى ثم تبين له كون المسجد نجسا]

(٣) إذا بنينا على أن عصيان الأمر بالإزالة مع العلم به- و لو مع التمكن منها و عدم اشتغال الغير بها- غير مستلزم لبطلان الصلاة و إن كان المكلف يستحق بذلك العقاب لتركه المأمور به المنجز في حقه فلا وقع للكلام على الصحة مع الغفلة أو الجهل. و أما إذا بنينا على بطلانها حينئذ فللنزاع في الصحة مع الغفلة أو الجهل مجال فنقول: أما الغافل فلا ينبغي الإشكال في صحة صلاته لأن الغافل كالناسي لا تكليف في حقه إذ التكليف بأسرها مشروطة بالقدرة على امتثالها و الغافل لعدم التفاته غير متمكن من الامتثال و لا يمكن قياسه بالجاهل لأنه متمكن من امتثال ما جهله بالاحتياط، و لا- يتمكن الغافل من ذلك لعدم التفاته فحيث أن المكلف غير مأمور بالإزالة فلا إشكال في صحة صلاته. و أما الجاهل كمن رأى رطوبة في المسجد و لم يدر انها بول أو مائع طاهر فبنى على عدم نجاسة المسجد بأصالة الطهارة أو أصالة عدم كون الرطوبة بولا فصلى ثم

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٨٦

.....

انكشف أنها رطوبة بول- مثلاً- فالحكم ببطلان صلاته و صحتها يتنى على لحاظ أن الحكم ببطلانها عند العلم بوجود النجاسة هل هو من جهة مزاحمة الأمر بالصلاة مع الأمر بالإزالة أو أنه من جهة تنافى الحكمين و استلزام ذلك التقييد في دليل الواجب؟ لأن الأمر بالشئ يقتضى النهى عن ضده و النهى في العبادة يقتضى الفساد سواء أ كان النهى نفسياً أم كان غيرياً، فان استندنا في الحكم ببطلان الصلاة إلى التراحم- و عدم قدرة المكلف على امتثال كلا الحكمين و أن الأمر بالإزالة لمكان انها أهم يسلب القدرة عن الصلاة و مع عدم القدرة لا تكليف بها و العبادة من غير أمر تقع فاسدة كما نسب إلى البهائي «قده» حيث أن الأمر بالشئ و إن لم يقتض النهى عن ضده إلا أنه يقتضى عدم الأمر به فإذا كان الضد عبادة فلا محالة تقع فاسدة- فلا مناص من الحكم بصحة صلاة الجاهل بوجود النجاسة، لعدم فعلية الأمر بالإزالة لجهله و مع عدم فعلية وجوبها لا سالب لقدرة المكلف عن الصلاة فهي مقدورة له بحسب التكوين و التشريع فيشملمها الإطلاقات و به يحكم بصحتها، و على الجملة لا تكاذب بين المتراحمين بحسب مقام الجعل و انما قيل ببطلان غير الأهم إذا كان عبادة من جهة أن الأمر بالأهم يسلب القدرة عنه و هذا مختص بما إذا تنجز الأمر بالأهم بالإضافة إلى المكلف و أما مع عدم تنجزه للجهل به فلا مانع من شمول الإطلاقات للمهم و بذلك صح الحكم بصحة الصلاة و تعين التفصيل في الحكم ببطلانها بين صورتى العلم بالنجاسة و جهلها. و أما إذا استندنا في الحكم ببطلانها إلى تنافى الحكمين فلا بد من الحكم ببطلانها فى كلتا صورتى العلم بالنجاسة و جهلها و ذلك لأننا إذا بنينا على أن الأمر بالإزالة يقتضى النهى عن ضدها فلا محالة يقع التعارض بين الحرمة و الوجوب فى الصلاة لأنهما أمران لا يجتمعان و لا يعقل جعلهما فى مورد واحد فلا مناص من الأخذ بأحدهما و رفع

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٨٧

علمها أو التفت إليها فى أثناء الصلاة (١) فهل يجب إتمامها ثم الإزالة،

اليد عن الآخر فإذا رجحنا الحرمة لأهمية الإزالة فيستلزم ذلك تقييداً فى دليل الواجب و هو تخصيص واقعى و لا مناص معه من الحكم ببطلان الصلاة فى كلتا صورتى العلم بالنجاسة و الجهل بها لأن الحكم بوجوب الصلاة مع فرض وجوب الإزالة- و ان لم يتنجز لجهل المكلف- أمر مستحيل سواء أ كان عالماً بالنجاسة أم لم يكن. و من هنا قلنا فى بحث اجتماع الأمر و النهى: إنا إذا بنينا على الامتناع و قدمنا جانب الحرمة فمقتضاه الالتزام بالتخصيص فى دليل الواجب و معه يحكم ببطلانه فى كلتا صورتى العلم بالحرمة و جهلها و لأجله حكمنا ببطلان الوضوء بالماء المغصوب مطلقاً سواء علم المتوضى بغصبيته أم جهلها و قلنا إن ما اشتهر من أن العبادة تقع صحيحة فى باب الاجتماع عند الجهل بحرمتها كلام شعري لا أساس له على القول بالامتناع (فذلكم الكلام) انه على ما سلكتناه أنفاً من انه لا تراحم و لا تعارض بين الواجبات المضيقة و الموسعة فلا كلام فى صحة الصلاة فى كل من صورتى العلم بالنجاسة و جهلها. و أما إذا بنينا على أنهما متراحمان فان قلنا بالترتب أو بإمكان تصحيح العبادة بالملاك فلا بد من الالتزام بصحة الصلاة فى كلتا صورتين غاية الأمر أن الأمر بالصلاة على القول بالترتب مشروط فى فرض العلم بعصيان الأمر بالإزالة. و أما إذا لم نقل بالترتب و لا بإمكان تصحيح العبادة بالملاك فلا كلام فى بطلان الصلاة عند العلم بوجود النجاسة و وجوب إزالتها. و أما عند الجهل بها فلا بد من التفصيل بين ما إذا كان مستند الحكم ببطلان الصلاة عند العلم بالنجاسة هو التراحم فنحكم بصحتها عند الجهل بالنجاسة و بين ما إذا كان المستند هو المعارض و تنافى الحكمين فنلتم ببطلانها فى كلتا صورتين.

(١) للمسألة صور ثلاث: «الاولى»: ما إذا علم بوجود النجاسة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٨٨

.....

قبل الصلاة ثم غفل عنها فدخل فى الصلاة و التفت إليها فى أثناءها «الثانية»:

ما إذا دخل في الصلاة من دون علمه بوجود النجاسة إلا أنه التفت إليها في أثناء الصلاة «الثالثة»: ما إذا طرأت النجاسة و هو في أثناء الصلاة. و في جميع هذه الصور إن تمكن من إزالة النجاسة في أثناء صلاته من غير أن توجب الانحراف عن القبلة أو تعد من الفعل الكثير وجبت فيقطع صلاته و يزيل النجاسة ثم يتمها من حيث قطعها. و أما إذا استلزمت الانحراف أو عدت من الفعل الكثير ففي وجوب إتمام الصلاة ثم الإزالة أو إبطالها و المبادرة إلى الإزالة أو التفصيل بين الصورة الأولى فيجب قطع الصلاة لاستصحاب وجوب الإزالة الثابت قبل الصلاة و بين الأخيرتين فيجب إتمام الصلاة ثم الإزالة لاستصحاب وجوب إتمامها- المتحقق قبل وجوب الإزالة- ووجه ذهب الماتن «قده» إلى وجوب إتمامها مطلقا و لعل وجهه أن دليل فورية الإزالة لا يقتضى لزوم الزائد على الفورية العرفية و ليس على نحو يشمل المقام كما لا يشمل ما إذا طرأت النجاسة على المسجد و هو في أثناء الطعام أو غيره مما يحتاج إليه. و تفصيل الكلام في المقام أن فورية الإزالة و وجوب المبادرة نحوها إن كان مدركهما دليلا لفظيا- كما إذا قلنا بدلالة الآية المباركة و الاخبار المتقدمة على وجوبها الفوري- و كان مدرك وجوب إتمام الفريضة و حرمة قطعها أيضا دليلا لفظيا- كما إذا استدللنا عليهما بما ورد من أن الصلاة تحريمها التكبيرة و تحليلها التسليم «١» بحمل التحريم و التحليل على الحرمة و الحلية التكليفيتين حيث يدل حينئذ على أن الأمور القاطعة للصلاة من الاستدبار و القهقهة و نحوهما محرمة لأن محلل الصلاة هو التسليم فيكون الإطلاقان متراحمين فان كلا منهما يشمل صورة وجود الآخر و عدمه فيدل أحدهما على وجوب المبادرة إلى

(١) قدمنا مصدرها في ص ٢٥٨

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٨٩

.....

الإزالة و فوريتها سواء كان المكلف في أثناء الفريضة أم لم يكن، و يدل الآخر على حرمة قطع الفريضة مع نجاسة المسجد و عدمها، و حيث أن المكلف لا يتمكن من امتثال كليهما- كما هو مفروض المسألة- فالاطلاقان متراحمان و لا بد من الرجوع إلى قواعد باب التراحم و هي تقتضى وجوب تقديم الأهم أو ما يحتمل أهميته على غيره هذا إذا كان أحدهما كذلك و إلا فيتخير بينهما لتساويهما من جميع الجهات. و لما لم تثبت الأهمية في المقام و لا أنها محتملة في أحدهما دون الآخر تخير المكلف بين إتمام الصلاة ثم الإزالة و بين قطعها و المبادرة إلى الإزالة، و الحكم بوجوب الإتمام حينئذ مبني على احتمال كونه أهم.

و لا- يفرق في ذلك بين القول بالترتب و عدمه لأن القول بالترتب بين المتساويين أيضا ينتج التخيير. نعم القول بالترتب يلزمه القول بتعدد العقاب إذا تركهما معا لأن كلا من الإزالة و إتمام الصلاة واجب مشروط بترك الآخر فهناك واجبان مشروطان تحقق شرط كل منهما بتركهما فيترتب عليه عقابان و هذا بخلاف ما إذا أنكرنا الترتب حيث لا تكليف حينئذ إلا بأحدهما مخيرا فإذا تركهما فقد عصى تكليفا واحدا كما هو الحال في سائر الواجبات التخييرية. و أما إذا كان مدركهما دليلا ليا أعنى به الإجماع نظرا إلى أن ما دل على وجوب الإزالة لا يدل على وجوبها الفوري الدقى غاية الأمر أن يدل على وجوب الفور العرفي، حيث لا مجال لتوهم دلالة على جواز تأخير الإزالة إلى مرور خمسين سنة- مثلا- فلا بد في امتثال الأمر بالإزالة من المبادرة إليها عرفا و الفورية العرفية لا ينافيها إتمام ما بيده من الصلاة أو إنهاء ما اشتغل به من أكل أو شرب و نحوهما مما بقى منه شيء طفيف و عليه فلو وجبت الإزالة فورا عقليا فهو مستند إلى الإجماع لا محالة كما أن وجوب إتمام الصلاة إنما يثبت بالإجماع المنعقد على وجوبه و حرمة قطعها، لأن المراد بالتحليل و التحريم في الاخبار

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٩٠

.....

المتقدمة إنما هو الحرمة والحلية الوضعيتان أعنى مانعية مثل القهقهة والاستدبار ونحوهما بعد تكبيرة الإحرام وعدم مانعيتها بعد التسليم فإنه لا موضوع حينئذ كى تمنع عنه تلك الأمور فلا دلالة للروايات على حرمتها التكليفية ومن هنا ورد في بعضها: أن الصلاة مفتاحها التكبير أو أنها يفتح بالتكبير ويختم بالتسليم (١) ومعناه أن الإتيان بشيء من القواطع بعد الافتتاح يوجب انقطاع الصلاة وطلانها، والذي يدلنا على أن المراد بالتحليل والتحريم هو الحرمة والحلية الوضعيتان أن المراد بهما لو كان هو الحرمة والحلية التكليفيتان لم يفرق في ذلك بين النافلة والفريضة لأن إطلاق الروايات كما تشمل الثانية أيضا تشمل الأولى فالتكبير محرمة في النوافل والفرائض والتسليم محللة مع أن النوافل غير محرم قطعها بلا اشكال فعلى ما ذكرنا لو قلنا بوجوب إتمام الصلاة وحرمة قطعها فلا بد من الاستناد فيهما إلى الإجماع المدعى - اذن فالنتيجة أيضا التخيير لأن الإجماع دليل لى يقتصر فيه على المقدار المتيقن. و المتيقن من وجوب إتمام الصلاة ووجوب المبادرة إلى الإزالة إنما هو غير صورة المزاحمة فالمبادرة إلى الإزالة إنما نعلم بوجوبها فيما إذا لم يكن المكلف في أثناء الصلاة كما أن إتمام الفريضة إنما يجب إذا لم تكن الإزالة واجبة في حقه ومع فرض التراحم لا دليل على وجوب شيء من الإتمام والمبادرة إلى الإزالة فله أن يقطع صلاته ويشرع في الإزالة كما أن له أن يتمها ثم يزيل النجاسة. وإذا فرضنا أن فورية الإزالة استندت الى دليل لفظي وكان وجوب الإتمام مستندا إلى الإجماع فلا محالة تتعين عليه الإزالة وتتقدم على وجوب إتمام الصلاة لأن إطلاق دليلها يشمل ما إذا كان المكلف في أثناء الصلاة ولا يزاحمه وجوب الإتمام لأن القدر المتيقن من وجوبه غير صورة الابتلاء بالمزاحم. وإذا عكسنا

(١) يراجع ب ١ من أبواب تكبيرة الإحرام و ١ من أبواب التسليم من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٩١

أو إبطالها والمبادرة إلى الإزالة؟ وجهان أو وجوه، والأقوى وجوب الإتمام.

الفرض - وكان وجوب الإتمام مستندا الى دليل لفظي والفورية في الإزالة ثبتت بدليل غير لفظي - فيعكس الحكم ويجب عليه الإتمام ثم الإزالة لأن دليله بإطلاقه يشمل ما إذا تجس المسجد في أثناء الصلاة ولا يزاحمه دليل فورية الإزالة لاختصاصه بما إذا لم يبطل المكلف بتكليف آخر هذا. والتحقيق هو التخيير بين إتمام الصلاة ثم الإزالة وبين قطعها والمبادرة إلى الإزالة قبل إتمامها كما أشرنا إليه في تعليقتنا على المتن وذلك لعدم الدليل على وجوب إتمام الصلاة فإن الأخبار المتقدمة لا دلالة لها عليه والإجماع المدعى على وجوبه غير ثابت فلم يبق سوى الإجماع المنقول ولا اعتبار به عندنا وكذلك الحال في الفورية العقلية في الإزالة حيث لم يقم دليل على وجوبها فإن غاية ما يمكن استفادته من الاخبار الواردة في جواز جعل الكيف مسجدا بعد طمه ومن صححة على ابن جعفر المتقدمة - ان تمت دلالتها - هو الفورية العرفية غير المنافية مع إتمام ما بيده من الصلاة أو غيرها فالمكلف يتخير بين الأمرين المتقدمين. ثم ان ما ذكرناه من التخيير بين الأمرين السابقين أو تقديم أحدهما على الآخر يأتي في جميع الصور الثلاث ولا اختصاص له ببعض دون بعض وذلك لأجل الابتلاء بالمزاحم في الجميع هذا كله من جهة الحكم التكافى أعنى وجوب إتمام ما بيده من الصلاة أو وجوب قطعها والمبادرة إلى الإزالة. وأما من ناحية حكمها الوضعي أعنى صحتها إذا أتمها ولم تبادر إلى الإزالة فقد اتضح مما أسلفناه في المسألة المتقدمة حيث انها صححة تعينت عليه المبادرة إلى الإزالة أم لم تتعين. نعم إذا قلنا بتعينها حينئذ ولكنه تركها و أتم صلاته فقد ارتكب محرما وعصى بتأخير الإزالة إلا أن صلاته صححة على كل حال.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٩٢

(مسألة ٦) إذا كان موضع من المسجد نجسا، لا يجوز تنجيسه ثانيا (١) بما يوجب تلويته، بل وكذا إذا كانت الثانية أشد وأغلظ من

الاولى، و إلا ففي تحريمه تأمل، بل منع، إذا لم يستلزم تنجيس ما يجاوره من الموضع الطاهر، لكنه أحوط.

[إذا كان موضع من المسجد نجسا]

(١) للمسألة صور: «الاولى»: أن يكون تنجيس الموضع المنتجس من المسجد سببا لسراية النجاسة إلى غير الموضع المنتجس منه و موجبا لاتساعها. و لا ينبغي الإشكال حينئذ في حرمة لانه تنجيس للمسجد في المقدار الزائد ابتداء و هو حرام. «الثانية»: ما إذا لم يوجب اتساع النجاسة إلا أن النجاسة الثانية كانت أشد من النجاسة السابقة في المسجد كما إذا كان منتجسا بالدم- و هو يزول بالغسل مرة واحدة- ثم نجسة بالبول مع البناء على أنه لا يزول الا بالغسل مرتين و هذا أيضا محرم لاشتماله على ما هو الملاك في الحكم بحرمة تنجيس المسجد ابتداء فكما انه مبغوض عند الشارع كذلك الثاني لأن الشارع يبغض تشديد النجاسة فيه فهو إيجاد لمبغوضه في المسجد من الابتداء. و «الثالثة»: ما إذا لم يكن التنجيس مستلزما لاتساع النجاسة و لا أن الثانية كانت أشد من السابقة الا أنه أوجب تلويث المسجد تلويثا ظاهريا مضافا الى نجاسته الواقعية كما إذا أراد تنجيس الموضع المنتجس من المسجد بالبول- مثلا- بتلويثه بالعدرة الرطبة و هذا أيضا كالصورتين المتقدمتين محكوم بحرمة لمنافاته احترام المسجد و تعظيم حرمة الله فهو هتك محرم «الرابعة»: ما إذا كان تنجيس الموضع المنتجس غير موجب لاتساع النجاسة و لا لتشديدها و لا كان موجبا للتلويث الظاهري و الصحيح عدم الحرمة في هذه الصورة لعدم كونه تنجيسا للمسجد حقيقة فإن المنتجس لا يتنجس ثانيا كما

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٩٣

(مسألة ٧) لو توقف تطهير المسجد على حفر أرضه جاز بل وجب (١) و كذا لو توقف على تخريب شيء منه و لا يجب طم الحفر و تعمير الخراب. نعم لو كان مثل الآجر مما يمكن رده بعد التطهير وجب

أشرنا إليه في محله و قلنا أن النجاسة و الطهارة حكمان وضعيان و حقيقتهما الاعتبار و لا معنى للاعتبار بعد الاعتبار.

[توقف تطهير المسجد على حفر أرضه]

(١) في المسألة جهات من الكلام: «الجهة الاولى»: في جواز حفر المسجد و تخريبه إذا توقفت الإزالة الواجبة على شيء منهما، و لا ينبغي التأمل في جوازهما بل وجوبهما إذا كان حفرة أو تخريبه بمقدار يسير و لم يعد إضرارا للمسجد و مانعا عن الصلاة و العبادة فيه و ذلك للمقدمية و توقف الإزالة المأمور بها عليه بناء على وجوب المقدمه شرعا و أما إذا كان بمقدار غير يسير و أدى إلى الإضرار و المنع عن الصلاة في المسجد فالحكم بجوازه فضلا عن وجوبه محل اشكال و منع، لتزاحم ما دل على وجوب الإزالة مع الأدلة الدالة على حرمة الإضرار بالمسجد.

و حرمة الإضرار لو لم يكن أقوى و أهم من وجوب الإزالة فعلى الأقل انها محتملة الأهمية دون الوجوب فلا مسوغ معه للحكم بجواز حفر المسجد أو تخريبه. هذا إذا كان الدليل على وجوب الإزالة هو الاخبار المتقدمة. و أما إذا استندنا فيه إلى الإجماع فالخطب سهل لعدم شمول الإجماع للإزالة المستلزمة للإضرار بالمسجد. «الجهة الثانية»: في أن حفر المسجد أو تخريبه إذا قلنا بجوازه فهل يجب طم الحفر و تعمير الخراب منه؟ نص الماتن بعدم وجوبهما و هو الحق الصريح و هذا لا- لما قيل من أن الحفر و التخريب إنما صدر المصلحة المسجد و تطهيره، و التصرف فيما يرجع إلى الغير إذا كان لمصلحة الغير لا يستتبع الضمان فإنه لم يثبت على كبروته- مثلا-

إذا توقف إنجاء نفس محترمة من الحرق أو

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٩٤

.....

الغرق على تخريب دارها فهو وإن كان صدر لمصلحة مالكها الغريق وإنجائه إلا أنه لا يستتبع الضمان فيما إذا استند إلى إذن نفسه أو الحاكم أو العدول لأنه من الأمور الحسبية التي يرضى الشارع بأمثالها. وأما إذا لم يستند إلى شيء من ذلك بل خربها أحد من قبل نفسه بداعي إنجاء مالكها فالحكم بعدم استلزامه الضمان في نهاية الإشكال. بل الوجه فيما ذكرناه أن المسجد يمتاز عن بقية الأمور الموقوفة بأنه تحرير وفك للأرض عن علاقة المملوكية فكما أن المملوك من العبيد قد يحرر لوجه الله فلا يدخل بعد ذلك في ملك مالك كذلك المملوك من الأراضي قد يحرر ويفك عن الملكية لوجه الله فلا تثبت عليها علاقة مالك أبداً والدليل الدال على الضمان إنما أثبتته في التصرف في مال أحد وإتلافه. وأما إتلاف ما ليس بمال لأحد فلم يدل دليل على ضمانه بالتصرف فيه ومن هنا نفرق بين المسجد وأدواته وآلاته من الحصر والفرش وغيرهما لأنها إما أن تكون ملكاً للمسلمين حيث وقفت لهم حتى ينتفعوا بها في صلاتهم وعبادتهم وإما أنها ملك للمسجد وموقوفة له ولا مانع من تملك المسجد ونحوه من غير ذوى الشعور وإن كان الأول أقرب إلى الأذهان فإن المسجد لا يحتاج إلى شيء من الآلات والأدوات وإنما يحتاج إليها المسلمون في عباداتهم وصلواتهم في المسجد وكيف كان فهي مملوكة للغير على كلا الفرضين فالتصرف فيها يستتبع الضمان «الجهة الثالثة» أن الآجر ونحوه مما يمكن رده إلى المسجد بعد تطهيره هل يجب رده إليه؟

حكم الماتن (قده) بوجوبه وهو الصحيح وهذا لا لما ورد في بعض الأخبار من الأمر بوجوب رد الحصاة أو التراب المأخوذ من المسجد أو البيت إليه «١» حتى يقال بعدم وجوب الرد في المقام لأن إخراج الآجر - مثلاً - إنما كان بأمر الشارع وحكمه بوجوب تطهيره بخلاف إخراج الحصاة والتراب. بل الوجه في

(١) راجع ب ٢٦ من أبواب أحكام المساجد من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٩٥

(مسألة ٨) إذا تنجس حصير المسجد وجب تطهيره (١) أو قطع موضع النجس منه إذا كان ذلك أصلح من إخرجه وتطهيره كما هو الغالب

ذلك إن الآجر إما أنه جزء للمسجد كما إذا جعلت الأرض وما فيها من الآجر مسجداً وإما أنه وقف للمسجد كسائر آلاته أو وقف للمسلمين وعلى أي حال فهو من الموقوف ويجب رد الوقف إلى محله ويحرم التصرف فيه في غير الجهة التي أوقف لأجلها فإن الوقف حسب ما يقفها أهلها ومن ثمة نحكم بعدم جواز التصرف في مثلاً الحجارة والآجر وغيرهما من أدوات المسجد بعد خرابه لعدم كونها من المباحات الأصلية فيجب إما أن يصرف في نفس ذلك المسجد - إن أمكن - وإلا ففي مسجد آخر لأنها وقف للمسجد فيلاحظ فيها الأقرب فالأقرب.

[تنجس حصير المسجد]

(١) في المسألة جهتان من الكلام: «الجهة الأولى»: أن المسجد إذا تنجس حصيره أو فرشه أو غيرهما من آلاته فهل تجب إزالة

النجاسة عنه كما تجب إزالتها عن نفس المسجد؟ حكى القول بذلك عن الكثير ولم ينقل فيه خلاف إلا أن الصحيح عدم وجوب الإزالة عن آلات المساجد وذلك لأننا استندنا في الحكم بوجوب الإزالة عن المسجد إلى الإجماع المنعقد على وجوبها- كما هو الصحيح- فمن الظاهر عدم شموله لآلاته وأدواته فإن المتيقن منه إنما هو نفس المسجد كما هو ظاهر. وان اعتمدنا فيه على الاخبار الواردة في جواز اتخاذ الكنيف مسجدا بعد طمه أو الى صحيحه على بن جعفر المتقدمه فهما مختصتان أيضا بنفس المسجد ولا دلالة لهما على وجوب الإزالة عن آلاته. نعم لو استندنا في ذلك الى قوله عز من قائل: «إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ ..» (١) أو الى النبوى: جنبوا مساجدكم النجاسة (٢) و حملنا

(١) قدمنا مصدرهما في ص ٢٦٤ و ص ٢٧٩

(٢) قدمنا مصدرهما في ص ٢٦٤ و ص ٢٧٩

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٩٦

.....

النجس على الأعم من النجاسات و المتنجسات لدلا على وجوب إزالة النجاسة عن الحصر و الفرش و غيرها من آلات المساجد لوجوب تجنيب المساجد عنهما و عدم إدخالها فيها. إلا أنك عرفت عدم تمامية الاستدلال بشيء من الآيه و الرواية لأن النجس بمعناه الحدثنى المصدرى و قد أطلق على المشركين لشدة خبائثهم و نجاستهم الباطنية و الظاهرية فلا يمكن التعدى عن مثلها إلى سائر النجاسات فضلا عن المتنجسات كما أن النبوى مخدوش بحسب الدلالة و السند فتحصل انه لا دليل على وجوب إزالة النجاسة عن آلات المساجد فللمكلف أن يفرش عباءه المتنجس في المسجد و يصلى عليه و لا يجب إخراجها عن المسجد. نعم يحرم تنجيس أدواته لأن التصرف في الوقوف في غير الجهة التي أوقفت لأجلها محرم و الحصر إنما أوقف لأن يصلى فوقه و لم يوقف لتنجيسه. نعم في مثل أسلاك المسجد و منابرها و غيرها من المواضع التي لم توقف للعبادة لا دليل على حرمة تنجيسها لعدم منافاته لجهة الوقف. «الجهة الثانية» أن الحصر و الفرش و غيرها من آلات المسجد إذا دار أمرها بين إخراجها من المسجد لتطهيرها ثم إرجاعها اليه و بين قطع الموضع المتنجس منها من دون إخراجها و تطهيرها فهل الأرجح هو القطع أو التطهير بإخراجها أو أن الأمرين متساويان؟

الصحيح أن ذلك لا يدخل تحت ضابط كلى لأن المصلحة قد تقتضى التطهير دون القطع كما إذا فرضنا الفرش المتنجس من فرش قاسان فان قطع مقدار من مثله يوجب سقوطه عن المالبية فلا إشكال في مثله في تعيين التطهير بإخراجها من المسجد ثم إرجاعه اليه، و قد ينعكس الأمر كما إذا كان الحصر المتنجس كبيرا غايته فان نقله من مكانه ثم إرجاعه إليه يذهب بقوته و ينقص من عمره بخلاف ما إذا قطعنا مقدارا قليلا منه كمقدار حمصة و نحوها فالمتعين في مثله القطع لا محالة و على الجملة لا بد من مراعاة ما هو الأصل بحال المسجد و آلاته و هو

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٩٧

(مسألة ٩) إذا توقف تطهير المسجد على تخريبه أجمع، كما إذا كان الجص الذى عمر به نجسا، أو كان المباشر للبناء كافرا، فان وجد متبرع بالتعمير بعد الخراب جاز، و إلا فمشكل (١).

(مسألة ١٠) لا يجوز تنجيس المسجد الذى صار خرابا (٢) و إن لم يصل فيه أحد، و يجب تطهيره إذا تنجس.

يختلف باختلاف الموارد و الحالات.

(١) كأن استشكله «قده» من جهة اختصاص الأدلة القائمة على وجوب إزالة النجاسة بما إذا كان المسجد قائما بعينه حال تطهيره فإن الأدلة- على هذا- لا تشمل المقام إذ التطهير مساوق لانعدام موضوع المسجد على الفرض. قلت: الأمر وان كان كما أفاده حيث لا دليل على وجوب تطهير المسجد إذا كان مستلزما لانعدامه إلا أن ذلك لا اختصاص له بصورة عدم وجدان المتبرع فان المسجد لمكان وقفه و تحريره يحتاج تخريبه إلى مرخص شرعى، لحرمة التصرف فى الوقوف فى غير الجهة الموقوفة لأجلها و وجود المتبرع لا- يكون مرخصا فى تخريب المسجد و إلا- جاز تخريبه مع وجود المتبرع بتعميره و إن لم يكن محتاجا الى التطهير، لعدم نجاسته و كيف كان فلا- مرخص فى تخريب المسجد فى كلتا صورتين و من هنا أشرنا فى التعليقة الى أن صورتى وجدان المتبرع و عدمه متساويتان فى الاشكال.

(٢) لهذه المسألة صورتان: «إحدهما»: ما تعرض له الماتن فى هذه المسألة و هو ما إذا كان المسجد خرابا لا يصلى فيه لكثرة ما فيه من التراب و الزبالايت إلا- انه معنون بعنوان المسجد بالفعل بحيث يقال إنه مسجد خراب و لا- يقال إنه كان مسجدا سابقا، و ليس كذلك بالفعل و «ثانيتها»:

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٩٨

(مسألة ١١) إذا توقف تطهيره على تنجيس بعض المواضع الطاهرة (١) لا مانع منه (٢) إن أمكن إزالته بعد ذلك، كما إذا أراد تطهيره بصب الماء و استلزم ما ذكر.

ما يتعرض له فى المسألة الثالثة عشرة و هى ما إذا خرب المسجد على وجه تغير عنوانه و لم يصدق انه مسجد بالفعل بل قيل انه كان مسجدا فى زمان و أما الآن فهو حمام أو شارع أو حانوت أما الصورة الأولى: فلا ينبغى الإشكال فيها فى أن المسجد يحرم تنجيسه كما تجب الإزالة عنه لعين الأدلة المتقدمة القائمة على وجوب الإزالة عن المسجد و حرمة تنجيسه لعدم التفصيل فيها بين المساجد العامرة و الخربة. و أما الصورة الثانية: فيأتى عليها الكلام عند تعرض الماتن لحكمها.

(١) كما إذا قلنا بنجاسة غسله الغسله الأولى أو كان المسجد متنجسا بدم و نحوه مما يحتاج إزالته إلى ذلك فوجب صب الماء عليه قبل إزالته نجاسة بعض المواضع الطاهرة من المسجد.

(٢) و الوجه فيه عدم شمول الأدلة القائمة على تنجيس المسجد للمقام لأن تنجيس الموضع الطاهر منه مقدمة لتطهيره و تطهير غيره من المواضع النجسة فلا دليل على حرمة تنجيسه أصلا. على أنا لو قلنا بحرمة التنجيس فى أمثال المقام فلا محالة يقع التراحم بين ما دل على حرمة تنجيس المسجد و ما دل على وجوب تطهيره و المتعين حينئذ هو الأخذ بالأخير لأن الأمر يدور بين تنجيس شىء من المسجد زائدا على نجاسة الموضع المتنجس منه حتى ترتفع نجاسة الجميع فى مدة يسيرة و بين أن لا يزيد على نجاسة المسجد بشىء و تبقى نجاسة الموضع المتنجس منه إلى الأبد، و لا كلام فى أن الأول هو المتعين الأرجح لأنه أقل محذورا من الأخير.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٢٩٩

(مسألة ١٢) إذا توقف التطهير على بذل مال و جب (١) و هل يضمن من صار سببا للتنجس؟ وجهان لا يخلو ثانيهما من قوة.

إذا توقف التطهير على بذل مال و جب

(١) الكلام فى هذه المسألة يقع فى موردين: «أحدهما»: أن الإزالة إذا توقفت على بذل مال- كقيمة الماء و أجره الآلات و الأجير- هل يجب بذله؟ لأنه مقدمة للإزالة الواجبة و مقدمة الواجب واجبة عقلا و شرعا أو عقلا فقط و «ثانيهما»: أن تنجيس المسجد إذا

حصل بفعل فاعل مختار فهل يكون ضامنا للمال الذي تتوقف الإزالة على بذله؟ (أما المورد الأول):

فتفصيل الكلام فيه أن المال الذي يتوقف الإزالة على بذله إن كان من أموال نفس المسجد - كاجرة الدكاكين الموقوفة لمصالحه - أو كان ممن تصدى للإزالة إلا أنه كان بمقدار يسير لا يعد صرفه ضررا و لم يكن حرجيا في حقه فلا ينبغي الإشكال في وجوب بذله لأنه مقدمة للإزالة المأمور بها و أما إذا كان ضروريا أو موجبا للحرج فالظاهر عدم وجوب بذله إذ الإجماع القائم على وجوب الإزالة غير شامل لهذه الصورة فإن المتيقن منه غيرها. و أما الاخبار المستدل بها على وجوب الإزالة فهي و إن كانت مطلقة و تقتضى وجوبها حتى إذا كانت ضرورية أو حرجية إلا أن قاعدة نفي الضرر أو الحرج تقتضى بعدم وجوب الإزالة لأنها حاكمه على أدلة جميع الأحكام الشرعية التي منها وجوب الإزالة و لا غرابة في ذلك فإنهم ذهبوا الى أن الميت إذا لم يكن له مال يشتري به الكفن - و لم يكن من تجب عليه نفقته موسرا - لا يجب عليه و لا على غيره شراء الكفن له، و إنما يدفن عاريا، أو يكفن من سهم سبيل الله من الزكاة كما صرح به جماعة لأن الواجب الكفائي هو التكفين لا بذل الكفن كما أن الواجب تغسيله دون شراء الماء له و هذا الحكم لا دليل عليه سوى قاعدة نفي الضرر، و من هنا قد يستشكل في ذلك بأن التكفين أو التغسيل إذا وجب وجب تحصيل ما هو مقدمه له من شراء الكفن أو الماء،

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٠٠

.....

لعدم حصول الواجب إلا به. فإذا اقتضت القاعدة عدم وجوب شراء الكفن لميت الإنسان الذي هو أعز مخلوقات الله سبحانه فلا غرو أن تقتضى عدم وجوب بذل المال مقدمه للإزالة الواجبة. و (أما المورد الثاني): فقد قوى الماتن فيه عدم الضمان و الأمر كما أفاده و لتكلم أولا- في حكم تنجيس مال الغير حتى يظهر منه حكم المقام فنقول: إذا نجس أحد مال غيره و احتاج تطهيره الى بذل الأجرة عليه فالظاهر عدم ضمانه للأجرة و ذلك لما ذكرناه في بحث الضمان من أن أدلة الضمان و ان كانت تشمل العين و أوصافها فإذا غضب أحد دابة- مثلا- و كانت سميته ثم عرضها الهزال و هي تحت يده فلا محالة يضمن النقص الحاصل في قيمتها كما هو مقتضى «على اليد ما أخذت» و غيره من أدلة الضمان بلا- فرق في ذلك بين وصف الصحة و غيرها من أوصاف الكمال و عليه إذا صار تنجيس مال غيره سببا لنقصان في قيمته كما قد يوجب بل قد يسقطه عن المالية رأسا- كما إذا نجس ماء غيره أو لبنه و نحوهما- فلا إشكال في ضمانه له حيث أتلفه على ماله إلا- أن أجرة تطهيره و إرجاعه إلى حالته السابقة مما لا دليل على ضمانه، و قد يكون التفاوت بين أجرة التطهير و مقدار النقص الحاصل في قيمة المال مما لا يتسامح به و هذا كما إذا نجس فرو غيره فإنه ينقص قيمته لا محالة بحيث لو كان يشتري طاهره بخمسة دنانير- مثلا- يشتري بعد تنجسه بأربعة إلا أن أجرة تطهيره و إرجاعه إلى حالته الأولى لعلها تزيد على ثلاثة دنانير لاحتياجه إلى الدباغة و غيرها من الاعمال بعد غسله فالذي يضمنه من صار سببا لتنجسه دينار واحد في المثال دون أجرة التطهير التي هي ثلاثة دنانير- مثلا- و من ذلك يظهر عدم ضمان أجرة التطهير في تنجيس المسجد لما عرفت من انه لا دليل على ضمانها في تنجيس ملك الغير فضلا عن تنجيس ما لا يدخل في ملك مالك، و الفرق بين تنجيس المسجد و غيره من الأموال إنما هو في أن المنجس

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٠١

(مسألة ١٣) إذا تغير عنوان المسجد بأن غضب و جعل دارا أو صار خرابا، بحيث لا يمكن تعميره و لا الصلاة فيه، و قلنا (١) بجواز

يضمن النقص الحاصل في قيمتها إذا حصل بتنجيسها و هذا بخلاف المسجد فان من صار سببا لتنجسه لا يضمن النقص أيضا لما تقدم من أن المساجد موقوفة و معنى وقفها تحريرها فلا تقاس بسائر الوقوف التي هي ملك غير تطلق فإذا لم تكن المساجد مملوكة لمالك

فلا تشملها أدلة الضمان لاختصاصها بمال الغير و قد قدمنا أن إتلاف أرض المسجد و نفسه غير موجب للضمان فما ظنك بإتلاف صفاتها الكمالية؟!

[إذا تغير عنوان المسجد]

(١) هذا الكلام يعطى بظاهره أن القول بجواز تنجيس المسجد في مفروض المسألة و عدم وجوب تطهيره يبتنيان على القول بجواز جعل المسجد مكانا للزرع بحيث لو منعنا عن ذلك لم يمكن الحكم بجواز تنجيسه و عدم وجوب الإزالة عنه. و فيه أن القول بجواز تنجيس المسجد و عدم وجوب تطهيره في مفروض المسألة إنما يبتنيان على جريان الاستصحابين: التنجيزى و التعليقى - كما يأتى تقريبهما في الحاشية الآتية- و عدمه سواء قلنا بجواز جعل المسجد مكانا للزرع أم لم نقل حيث أنه مسألة مستقلة لا ربط لها بالمقام و هى تبتنى على جواز التصرفات غير المنافية للصلاة و العبادة في المسجد، فلنا أن نمنع عن بعض التصرفات في المسجد- كجعله مقهى أو ملهى- لمنافاتها المسجدية و مع ذلك نلتزم بجواز تنجيسه و عدم وجوب الإزالة عنه للمنع عن جريان الاستصحابين أو نلتزم بجواز جعله مكانا للزراعة و لا- نقول بجواز تنجيسه و لا- بعدم وجوب الإزالة عنه لجريان الاستصحابين المذكورين فالمسألان من واديين لا ربط لأحدهما بالآخرى. و هل يجوز جعل المسجد مكانا للزرع و لو بالإجارة من الحاكم؟ قد عرفت أن هذا يبتنى على جواز التصرفات غير المنافية

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٠٢

جعله مكانا للزرع ففي جواز تنجيسه و عدم وجوب تطهيره- كما قيل - إشكال و الأظهر (١) عدم جواز الأول، بل وجوب الثانى أيضا.

للصلاة و العبادة في المسجد أعنى جهة وقفه و الظاهر جواز ذلك للسيرة المستمرة عند المتشرعة فتراهم يدخلون المسجد فيتكلمون فيه حول ما لا- يرجع إلى دينهم أو يدخلونه للأكل و المنام أو ينزل فيه المسافر إلى غير ذلك من الأفعال التى لا تنافىها جهة وقف المسجد و قد مر أن المسجد محرر و معه لا مانع من جعله مكانا للزراعة إذا لم تكن منافية لجهة الوقف كما إذا كان المسجد فى طريق متروك التردد بحيث لا- يصلون فيه. نعم لا- يجوز جعله مكانا للأفعال التى لا- يناسبه عنوان المسجد كجعله ملعبا و ملهى لمنافاتها المسجدية كما لا- يخفى. و أما استيجاره من الحاكم فهو مما لا مجوز له حيث أن المسجد ليس ملكا لأحد حتى يوجره الحاكم نيابة عن مالكة و انما هو محرر و غير داخل فى ملك أحد و لا معنى فى مثله للإجارة و أخذ الأجرة كما لعله ظاهر فلا يتوقف الافعال غير المنافية لعنوان المسجد إلى استيجاره من حاكم الشرع.

(١) التحقيق جواز تنجيسه و عدم وجوب الإزالة عنه و هذا لا لان الوقوف تخرج عن كونها وقفا بالخراب و يبطل بغصب الغاصب إذا غير عنوانها كما إذا جعل المسجد دارا أو حانوتا و نحوهما و ذلك لوضوح ان المسجد قد خرج عن ملك مالكة بوقفه و تحريره فهو غير داخل فى ملك أحد بأرضه و باجزائه التى يشتمل عليها فلا ينقلب ملكا لمالك بخرابه أو بغصبه فان كونه كذلك يحتاج إلى مملك لا محالة و من ملكه ثانيا بعد تحريره؟! و ما هو الموجب لذلك؟ بل المسجد باق على تحريره حتى بعد تغييره و بنائه دارا أو حانوتا بحيث لو استرجع من يد الغاصب لكان مسجدا محررا فالغصب انما أوجب زوال عنوانه لا انه أبطل تحريره.

بل الوجه فيما ذكرناه هو الشك فى سعة الموضوع و ضيقه، لأننا لا ندرى أن

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٠٣

.....

حرمة تنجيس المسجد ووجوب الإزالة عنه وغيرهما من احكامه هل تترتب على ما هو المسجد بحسب الواقع و إن لم يصدق عليه عنوان المسجد لصيرورته دارا أو حانوتا و نحوهما بحيث لا يقال إنه مسجد بالفعل بل يقال إنه طريق أو دار كان مسجدا في زمان أو انها مترتبة على ما يصدق عليه عنوان المسجد بالفعل فما لم يصدق عليه انه مسجد كذلك لم يحكم عليه بشيء من الأحكام المتقدمة و إن كان باقيا على مسجديته و تحريره؟ فان ظاهر صحيحة على بن جعفر المتقدمة و الاخبار الواردة في جعل البالوعة مسجدا بعد طمها بالتراب و غيرهما مما استدلل به على حرمة تنجيس المسجد ووجوب الإزالة عنه اختصاص ذلك بما يصدق عليه المسجد بالفعل و من هنا نشك في ترتبها على المسجد الذي جعل دارا أو طريقا، و حيث انه لا إطلاق في تلك الأدلة حتى تشمل ما لا يصدق عليه المسجد بالفعل - لأجل كونها ظاهرة في الاختصاص بالمسجد الفعلي - فلا محالة تنتهي النوبة إلى الأصل العملي و هو الاستصحاب في المقام فمن يرى اعتباره في الأحكام الكلية بكلا قسميه - من التنجيز و التعليق - كالماتن و غيره يستصحب حرمة التنجيس المترتبة على المكان الذي كان مسجدا سابقا و هو من استصحاب الحكم المنجز كما يستصحب وجوب الإزالة عنه على نحو التعليق لانه كان لو تنجس و جب تطهيره و الأصل أنه الان كما كان. و أما من أنكر استصحاب الاحكام المعلقة كشيخنا الأستاذ و غيره فيلتزم بحرمة تنجيسه - لاستصحابها - و ينكر وجوب الإزالة عنه - لانه من استصحاب الحكم المعلق و من هنا فصل في هامش المتن بين حرمة التنجيس و وجوب الإزالة في المسألة. و أما من لا يعترف بجريان الاستصحاب في الأحكام الكلية المنجزة و لا المعلقة - كما بنينا عليه في محله - فلا يلتزم بشيء من الحكمين المتقدمين و من هنا كتبنا في تعليقتنا أن الأظهر عدم وجوب الإزالة و الأحوط عدم جواز

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٠٤

(مسألة ١٤) إذا رأى الجنب نجاسة في المسجد فإن أمكنه إزالتها بدون المكث في حال المرور و جب المبادرة إليها (١) و إلا فالظاهر وجوب التأخير (٢) إلى ما بعد الغسل، لكن يجب المبادرة إليه حفظا للفورية بقدر الإمكان، و ان لم يمكن التطهير إلا بالمكث جنبا فلا يبعد جوازه، بل وجوبه، و كذا إذا استلزم التأخير - إلى أن يغتسل - هتك حرمة.

تنجيسه. و أردنا بذلك عدم المخالفة مع المشهور - حيث حكموا بحرمة - لانه حكم موافق للاحتياط.

[إذا رأى الجنب نجاسة في المسجد]

(١) لتمكنه من امثال كلا الحكمين: أعنى حرمة المكث في المساجد و وجوب الإزالة فيزيلها في حالة المرور من غير مكث. (٢) إذا لم يتمكن من إزالة النجاسة في حال المرور و تراحت حرمة المكث مع وجوب الإزالة فهل تجب عليه الإزالة حينئذ أو تتقدم حرمة المكث على وجوب الإزالة أو لا بد من التفصيل في المسألة؟ التحقيق هو الأخير بيان ذلك: أن للمسألة صوراً ثلاثاً: «إحداها»: ما إذا كانت حرمة المكث مزاحمة لفورية الإزالة - لا لأصل وجوبها - كما إذا رأى نجاسة في المسجد و هو جنب يتمكن من الاغتسال فإن الأمر يدور في مثله بين المبادرة إلى الإزالة و عصيان حرمة المكث بان يدخل المسجد و يزيل النجاسة و هو جنب و بين أن يترك المكث جنبا و يؤخر الإزالة إلى ما بعد الغسل، و المتعين في هذه الصورة تأخير الإزالة لأن ما دل على فوريته لا تقتضى المبادرة إليها بتلك السرعة فان فورية الإزالة كما لا تنافي التراخي لتهيئة آلتها كذلك لا تنافي تأخيرها بمقدار الاغتسال لأنه - في الحقيقة - أيضا من مقدماتها فالمتعين حينئذ أن يبادر إلى

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٠٥

الاجتسال ثم يشتغل بالإزالة و معه لا يتمكن من التيمم بدلا عن الغسل و لو بداعى غايات أخرى، لأن مكث الجنب في المسجد بالتيمم إنما يسوغ إذا كان فاقدا للماء و عاجزا عن الاجتسال. و أما في أمثال المقام مما يتمكن فيه من الغسل فلا مسوغ لمكثه في المساجد بالتيمم. و «ثانيتها»: ما إذا كانت حرمة المكث مزاحمة لأصل وجوب الإزالة- لا لفوريته فحسب- كما إذا لم يتمكن من الاجتسال كما إذا كان مسافرا- مثلا- و على طريقه مسجد فيه نجاسة- و هو جنب- و لا تقف القافلة حتى يغتسل فيزيل، فإن الأمر حينئذ يدور بين الإزالة و هو جنب و بين تركها رأسا. و الصحيح وقتئذ تقديم حرمة المكث على وجوب الإزالة، و ذلك لتوقفها على أمر حرام- و هو المكث- و بذلك يدخل المقام في كبرى توقف الواجب على مقدمة محرمة و الضابط الكلي حينئذ تقديم الأهم منهما على المهم، و لا إشكال في أن حرمة المكث- التي ثبتت بغير واحد من الاخبار «١» و قوله عز من قائل و لَّا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا «٢» بمعونه ما ورد في تفسيره «٣» بإرادة عدم التقرب من المسجد الذي هو مكان الصلاة جنبا- إما أنها أهم من وجوب الإزالة أو أنها محتملة الأهمية بخلاف الإزالة حيث لا- نحتمل أهميتها و معه لا مناص من تقديمها على وجوب الإزالة فلا يسوغ له الدخول في المساجد مع الجنابة و إن استلزم ذلك ترك الإزالة الواجبة و أما ما في المتن من عدم استبعاد جواز الإزالة حينئذ بل وجوبها فهو مستند إلى تساوي الحكمين أو أهمية وجوب الإزالة عند الماتن و قد عرفت خلافه. نعم إذا فرضنا في مورد كان وجوب الإزالة أهم فلا محالة يتقدم على مزاحمة الحرام كما يأتي في الصورة الثالثة على ما هو الضابط في

(١) راجع ب ١٥ من أبواب الجنابة من الوسائل.

(٢) النساء ٤: ٤٣

(٣) راجع ب ١٥ من أبواب الجنابة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٠٦

(مسألة ١٥) في جواز تنجيس مساجد اليهود و النصرارى اشكال (١) و أما مساجد المسلمين فلا فرق بين فرقتهم.

توقف أى واجب على مقدمة محرمة- مثلا- إذا توقف إنجاء المؤمن على مكث الجنب في المسجد فلا- محالة يتقدم الواجب- لأهميته- على الحرام و به ترتفع الحرمة عن مقدمة الواجب. و «ثالثتها»: الصورة الثانية بعينها غير أن بقاء المسجد على النجاسة كان مستلزما لهتكه فالتراحم حينئذ بين حرمة المكث و وجوب الإزالة و لكن لا بما هي إزالة بل بما أن تركها مستلزم للهتك المحرم. و لا إشكال في أن الإزالة بهذا العنوان الثانوى أهم من حرمة المكث في المسجد لان تركها هتك لحرمة الله سبحانه و هو هتك لله جل عظمته و خلاف ما أمرنا به من تعظيم حرمة ما هي لمكان أهميتها متقدمة على حرمة المكث و معه إن امكنه التيمم فيتيمم بداعى المكث في المسجد و من مقدماته الطهارة من حدث الجنابة و بما أن التراب كالماء فيتيمم مقدمة للإزالة الواجبة و إذا لم يمكنه التيمم أيضا فلا بد من ان يمكث في المسجد و يزيل نجاسته و إن كان جنبا.

(١) التحقيق أن تنجيس مساجد اليهود و النصرارى و ترك الإزالة عنها مما لا إشكال في جوازه و ذلك فان وجوب الإزالة و حرمة التنجيس من الأحكام المختصة بمساجد المسلمين و لا- دليل على شىء منهما في مساجد غيرهم. أما الإجماع المستدل به عليهما فلوضوح عدم تحققه في الكنائس و البيع. و أما الاخبار- التي أهمها روايات جعل البالوعة مسجدا- فلاختصاصها بمساجد المسلمين و معه لا مقتضى لإسراء أحكامها إلى معابد اليهود و النصرارى و غيرهم. على أن نقطع بنجاسة معابدهم حيث يشربون فيها الخمر و لعل بعضهم يتقرب بذلك الى الله و لا- أقل من أنهم يشربون فيها الماء أو غيره من المائعات فيصيب معابدهم- عادة- و لازم القول بوجوب الإزالة عن معابدهم أن المسلمين في أمثال بغداد

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٠٧

(مسألة ١٦) إذا علم عدم جعل الواقف صحن المسجد أو سقفه أو جدرانه جزء من المسجد لا يلحقه الحكم (١) من وجوب التطهير و حرمة التنجيس، بل و كذا لو شك في ذلك (٢) و إن كان الأحوط للحوق (مسألة ١٧) إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد المسجدين أو أحد المكانين من مسجد و جب تطهيرهما (٣).

و بيروت مكلفون بتطهير معابد هؤلاء و هو لا يخلو من الغرابة كما لا يخفى. نعم لا إشكال في وجوب الإزالة و حرمة التنجيس في المساجد التي كانت سابقاً معابد للنصارى و اليهود لا لأنها معابدهم بل لأنها مساجد المسلمين بالفعل.

(١) إذ لا- موضوع ليرتب عليه حكمه و لا- مانع من عدم جعل ساحة المسجد أو جدرانه أو سقفه أو تحته من المسجد إذ الوقوف حسب ما يقفها أهلها فيختص المسجد بما جعله الواقف مسجداً و غاية الأمر أن غير المسجد يتصل بالمسجد حينذاك و الاتصال لا يقتضى سراًيه حكم أحدهما إلى الآخر.

(٢) إذا شك في أن الساحة من المسجد أو غيره لا- مانع من إجراء البراءة عن وجوب تطهيرها و حرمة تنجيسها لأنه من الشبهات الموضوعية لتحريمه أو الوجوبية و هي مما اتفق المحدثون و الأصوليون على جريان البراءة فيه نعم لا إشكال في حسن الاحتياط عقلاً و شرعاً. هذا إذا لم تكن هناك أماره على أن المشكوك فيه من المسجد. و أما مع وجود الاماره عليه و لو كانت هي شاهد الحال و جريان يد المسلمين عليه بما أنه مسجد فلا محاله يحكم عليه بالمسجدية.

و لو لا كفاية أمثالهما من الإمارات في ذلك لم يمكننا إثبات المسجديه في أكثر المساجد إذ من أين يعلم أنه مسجد مع عدم العلم بكيفية وقف الواقف.

(٣) للعلم الإجمالى بوجوب الإزالة المررد تعلقه بأحد المسجدين أو

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٠٨

(مسألة ١٨) لا فرق بين كون المسجد عاماً أو خاصاً (١) و أما المكان الذي أعده للصلاة في داره فلا يلحقه الحكم (٢).

المكانين و معه لا بد من الاحتياط و تطهير كليهما فان الاشتغال اليقيني يستدعى البراءة اليقينية.

(١) ما أفاده الماتن «قده» من عدم التفرقة بين قسمي المسجد و ان كان متيناً- على تقدير صحة تقسيم المساجد الى عام و خاص- و ذلك لإطلاق الدليل و تحقق الموضوع في كليهما الا أن تقسيمه المساجد الى ذينك القسمين مما لا يمكن المساعدة عليه، لأنه انما يصح فيما إذا كانت المساجد ملكاً للمسلمين فإنه بناء على ذلك لا مانع من تملك المسجد لطائفة دون طائفة كمسجد الشيعة أو السنة أو الطلاب أو غير ذلك من الأصناف على ما هو الحال في الحسينيات. و أما بناء على ما هو الصحيح من أن وقف المساجد تحريرها و صيرورتها ملكاً لله سبحانه- أعنى رفع المالك العلقه المالكية عنها لوجه الله- فلا معنى لاختصاصها بطائفة دون طائفة فإن الجميع محررة و مملوكة لله و الناس في ملكه سبحانه شرع سواء فتقسيم المساجد الى عام و خاص محل إشكال و كلام.

(٢) لوضوح أن الأدلة إنما ثبتت الحكمين- وجوب الإزالة و حرمة التنجيس- على بيوت الله المعدة للعبادة المحررة عن علاقته أى مالك من الملاك فلا تشمل المكان الذي يستحب إعداده للصلاة لعدم كونه محرراً. على انه ورد في بعض الاخبار [١] أن المصلى و مكان الصلاة يجوز أن يجعل كنيفاً، فلو كان حكمه حكم المسجد لم يجز تبديله فضلاً عن أن يجعل كنيفاً.

[١] محمد بن إدريس في آخر السرائر نقلاً من كتاب احمد بن محمد بن أبي نصر صاحب الرضا-ع- قال: سألته عن رجل كان له مسجد في بعض بيوته أو داره هل يصلح له أن يجعله كنيفاً؟ قال: لا بأس. و غيرها من الاخبار المروية في ب ١٠ من أبواب أحكام

المساجد من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٠٩

(مسألة ١٩) هل يجب إعلام الغير إذا لم يتمكن من الإزالة؟

الظاهر العدم (١) إذا كان مما لا يوجب الهتك، وإلا فهو الأحوط.

[هل يجب إعلام الغير بنجاسة المسجد]

(١) لا ينبغي الإشكال في أن نجاسة المسجد إذا استلزمت هتكها لزم إزالتها على كل حال فإن كان متمكنا من إزالتها بنفسه يتصدى لها بالمباشرة ومع العجز يعلم غيره بالحال حتى يزيلها، والوجه في وجوب اعلام الغير حينئذ هو العلم بعدم رضى الشارع بهتك المسجد كعلمنا بعدم رضاه بقتل النفس المحترمة أو غرقها ولذا وجب انقاذها بالمباشرة- إن أمكنت- وبالتسيب باعلام غيره إذا عجز عنه بالمباشرة وما ذكرناه أمر واضح لا- خفاء فيه و عليه فلا- وجه لتردد الماتن فيه و حكمه بوجوب الاعلام احتياطا و انما الإشكال فيما إذا لم تستلزم نجاسة المسجد هتكه و لا هتك غيره من حرمت الله سبحانه كما إذا مسح يده المتنجسة بالماء المتنجس على جانب من المسجد و لم يتمكن هو من إزالتها فهل يجب عليه اعلام غيره بالحال أو أن المقام كسائر الموارد التي لا يجب فيها الاعلام؟ و قد ورد في بعض الاخبار انه عليه السلام كان يغتسل من الجنابة فليل له قد أبقيت لمعة في ظهره لم يصيبها الماء فقال له ما عليك لو سكت؟ .. «١»

ذهب الماتن «قده» الى عدم وجوب الاعلام و لكن الصحيح وجوب ذلك و بيانه يتوقف على التكلم فيما هو الضابط الكلى في نظائر المقام فنقول ان المحتمل في أمثال المقام بحسب مرحلة الثبوت أمران لأن الغرض الداعي إلى إيجاب العمل لا يخلو اما أن يكون قائما بالعمل الصادر من نفس المكلف بالمباشرة، و لا فائدة حينئذ في إعلامه الغير لأن العمل الصادر من غيره غير محصل للغرض حيث انه انما يقوم بالعمل الصادر منه بالمباشرة و هو مبائن مع العمل الصادر من غيره و اما أن يكون الغرض قائما بالطبيعي الجامع بين العمل الصادر منه

(١) راجع ب ٤١ من أبواب الجنابة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣١٠

.....

أو من غيره. و في هذه الصورة إذا تمكن المكلف من تحصيل ذلك الغرض الملزم بمباشرة نفسه وجب- لأن التكليف متوجه اليه- و مع العجز عنه يجب أن يحصل غرض المولى بتسيبه و اعلامه الغير لأن الغرض الملزم لا- يرضى المولى بفواته بحال. و أما بحسب مرحلة الإثبات فالاحتمالات ثلاثة لأنه إما أن يعلم أن المورد من القسم الأول و إما أن يعلم انه من القسم الثاني و إما أن يشك في ذلك فان علم أنه من القسم الأول فلا يجب اعلام الغير به عند عجز المكلف عن إصداره بالمباشرة و إذا علم أنه من القسم الثاني يجب على المكلف اعلام غيره تحصيلاً للغرض الذي لا يرضى المولى بفواته بحال. و أما إذا شك في أنه من القسم الأول أو الثاني بأن لم تكن للكلام ظهور في أحدهما- و قد ذكرنا في محله أن ظهور الأمر يقتضى المباشرة- فأصالة البراءة عن وجوب الإعلام محكمة هذا كله في كبرى المسألة و أما ما نحن فيه فهو من قبيل القسم الثاني و ذلك لضرورة أن إزالة النجاسة عن المسجد كما

تتحقق بالباشرة كذلك تتحقق بالتسبب بايكالها الى الغير كما إذا أمر عبده بإزالتها أو استأجر أحداً لذلك فان الغرض انما هو تطهير المسجد و لو كان ذلك بفعل مجنون أو صبي و ليس الغرض الملمزم قائماً بالعمل المباشري و إنما يقوم بطبيعي الإزالة و قد عرفت أن المكلف في مثله إذا تمكن من إصدار العمل المأمور به بنفسه يجب أن يتصدى له بالباشرة. و إذا عجز عن ذلك فلا بد من اعلامه الغير تحصيلاً للغرض الملمزم ثم أن محتملات الاعلام أيضاً ثلاثة و ذلك لأن المكلف «تارة» يعلم أن الغير لا يتحرك بإعلامه و لا يحصل به غرض المولى إما لأنه غير مبال بالدين أو لأن أخبار الثقة غير معتبر عنده في الموضوع الخارجي أو لأنه لا يعلم بوثاقه المخبر و لا- يجب عليه الفحص في الشبهات الموضوعية و «أخرى» يعلم أن الغير يعتنى بإعلامه و به يحصل غرض المولى يقينا و «ثالثة» يشك في ذلك و لا يدري أن إعلامه هذا محصل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣١١

(مسألة ٢٠) المشاهد المشرفة كالمساجد (١) في حرمة التنجيس، بل وجوب الإزالة إذا كان تركها هتكاً، بل مطلقاً على الأحوط. لكن الأقوى عدم وجوبها مع عدمه.

للغرض أو غير محصل له. و هذه محتملات ثلاثة فعلى الأول لا معنى لإيجاب الاعلام بوجه لأنه مما لا يترتب عليه غرض في نفسه و انما الاعلام طريق الى تحصيل الغرض الداعي إلى إيجاب المأمور به فإذا علمنا أنه لا يوصل الى ذلك فلا وجه لإيجابه و من هذا يظهر وجوبه على ثانی الاحتمالات إذ به يتوصل الى تحصيل الغرض الذي لا يرضى المولى بفواته و أما على الاحتمال الثالث فهل يجب الإعلام لقاعدة الاشتغال أو لا يجب للبراءة عن وجوبه؟ الأول هو الصحيح لما حققناه في بحث البراءة من أن العقل كما يحكم بوجوب التحفظ على إطاعة أوامر المولى كذلك يحكم على وجوب التحفظ على أغراضه فإذا علم بوجود الغرض و شك في القدرة على تحصيله لزمه التصدي له حتى يحصله أو يظهر عجزه. ففي المقام حيث علم المكلف بالغرض الملمزم في الإزالة و أن المولى لا يرضى بتركه على كل حال لزمه التصدي إلى تحصيله. و ذلك لعلمه بفوات الغرض على تقدير تركه و إنما يشك فيما هو السبب للتفويت و لا يدري أنه مستند الى فعله أعني تركه الإعلام أو أنه مستند الى عدم اعتناء الغير بإعلامه و حيث أنه لم يحرز استناد الفوت الى غيره و جب المحافظة على غرض المولى بالإعلام و ما ذكرناه جار في جميع موارد الشك من جهة الشك في القدرة.

[إلحاق المشاهد بالمسجد]

(١) ألحق جماعة من الاعلام بالمساجد المشاهد و الضرائح المقدسة في وجوب إزالة النجاسة عنها و حرمة تنجيسها. و ألحقها بها الماتن (قده) في حرمة التنجيس دون وجوب الإزالة عنها و من ثمة وقع الكلام في أن حرمة التنجيس و وجوب الإزالة حكمان متلازمان و لا ينفك أحدهما عن الآخر أولاً

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣١٢

.....

تلازم بينهما و توضيح الكلام في ذلك يقع في مسائل ثلاث «الأولى»: ما إذا كان تنجيس المشاهد و ترك تطهيرها موجبين لهتكها و لا إشكال في هذه الصورة في أنها كالمساجد يحرم تنجيسها و تجب الإزالة عنها لان المشاهد كالصفا و المروءة من شعائر الله. و لا إشكال في أن هتك الشعائر حرام و هو مناف لتعظيم حرمة الله سبحانه «الثانية»: ما إذا لم يكن تنجيسها أو ترك الإزالة عنها موجبا لهتك و يقع الكلام في هذه المسألة من جهتين: «إحدهما» جهة تنجيسها و انه محرّم أو لا حرمة فيه و «ثانيتها»: جهة تطهيرها و أن

ازالة النجاسة عن المشاهد المشرفة واجبة أو غير واجبة ليظهر ان الحكمين متلازمان أو لا تلازم بينهما (أما الجهة الأولى): فالتحقيق أن تنجيس المشاهد المشرفة محرم في الشريفة المقدسة من غير أن يكون ذلك من جهة تبعيتها للمساجد فانا لو لم نلتزم بحرمه تنجيس المسجد وآلاتها أيضا كنا نلتزم بحرمه تنجيس المشاهد المشرفة و ذلك لأنها بما تشتمل عليه من آلاتها وأسبابها إما أن يكون ملكا للإمام عليه السلام قد وقفت لان يزار فيها وإما أن تكون ملكا للمسلمين قد وقفت لان يكون مزارا لهم و لوحظ في وقفها نظافتها و طهارتها و الوقوف حسب ما يقفها أهلها فالتصرف فيها في غير الجهة الموقوفة لأجلها محرم شرعا و من الواضح أن المشاهد و آلاتها إنما وقفت لان يزار فيها الامام عليه السلام و تنجيسها ينافي جهة وقفها. نعم التنجيس فيما لا تنافي نجاسته جهة الوقف مما لا محذور فيه و ذلك كالكفالات الموقوفة للزوار و المسافرين في مسيرهم حيث لم تلاحظ في وقفها جهة الطهارة بوجه. و من هذا ظهر أن حرمة التنجيس في المشاهد المشرفة على القاعدة و لا نحتاج في إثباتها إلى دليل و هذا بخلاف المساجد لأنها محررة و غير داخله في ملك مالك فهي مملوكة لله سبحانه فلا بد في الحكم بحرمه التصرف و التنجيس فيها من اقامة الدليل عليها فان تمت أدلة حرمة تنجيسها فهو و أما

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣١٣

و لا فرق فيها (١) بين الضرائح و ما عليها من الثياب و سائر مواضعها إلا في التأكد و عدمه.

□
إذا لم يتم فمقتضى القاعدة أن يلتزم بجواز تنجيسها إذ التصرف فيما لا مالك له غير الله سبحانه حلال (أما الجهة الثانية): أعنى جهة تطهيرها- و هي المسألة الثالثة من المسائل الثلاث- فالظاهر عدم وجوب الإزالة عن المشاهد المشرفة- إذا لم يكن بقائها على نجاستها مستلزما للهتك و ذلك لعدم الدليل عليه و دعوى أن ترك الإزالة ينافي تعظيم شعائر الله سبحانه و تعظيمها من الواجبات و قد قال عز من قائل و مَنْ يُعْظَمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ «١» يدفعها «أولا» أن تعظيم الشعائر على إطلاقها لا دليل على وجوبه كيف و قد جرت السيرة على خلاف ذلك بين المتشرعة نعم نلتزم بوجوبه فيما دل الدليل عليه و لا دليل عليه في المقام و «ثانيا»: أن التعظيم لا يمكن الالتزام بوجوبه بما له من المراتب كما إذا رأينا في الرواق الشريف شيئا من القذارات الصورية- كما في أيام الزيارات- فان إزالتها مرتبة من تعظيم الشعائر و الالتزام بوجوبه كما ترى و عليه فالحكم بوجوب الإزالة في المشاهد المشرفة قول من غير دليل فتحصل أنه لا تلازم بين حرمة التنجيس و وجوب الإزالة و أن التفكيك بينهما أمر ممكن يتبع فيه دلالة الدليل.

(١) و ذلك لأنها وقوف و لا مسوغ للتصرف فيها في غير الجهة الموقوفة لأجلها. نعم تختلف الحرمة فيها من حيث التأكد و عدمه باختلاف مواردها فان التحريم في الرواق الشريف أكد منه في الطارئة و هو في الحرم المطهر أكد منه في الرواق كما أن الحرمة في الضريح المبارك أكد منها في الحرم و هي في نفس القبر الشريف أكد من الجميع.

(١) الحج ٢٢: ٣٢

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣١٤

(مسألة ٢١) تجب الإزالة عن ورق المصحف الشريف (١) و خطه بل عن جلده و غلافه مع الهتك كما انه معه يحرم مس خطه أو ورقه بالعضو المتنجس، و إن كان متطهرا من الحدث، و أما إذا كان أحد هذه بقصد الإهانة فلا إشكال في حرمة.

[وجوب الإزالة عن ورق المصحف]

(١) الكلام في هذه المسألة يقع من جهتين: «إحدهما» ما إذا كان تنجيس الورق أو ترك الإزالة عنه موجبا للتهتك ولا إشكال حينئذ في حرمتها لأن المصحف من أعظم الكتب السماوية وهو المتكفل لسعادة البشر في النشاطين و هتكه هتك لله جلت عظمتة، ولا يختص هذا بتنجيسه فان هتك المصحف محرم بأى وجه اتفق كما إذا بصق عليه ولا سيما إذا كان بالاخلاق الخارجة من الصدر أو النازلة من الرأس فإنه محرم وإزالته واجبة بل البصاق عليه أشد مهانة من تنجيسه بمثل اليد الرطبة المتنجسة بماء متنجس ونحوه وعلى الجملة إن هتك المصحف مبعوض وقد يستلزم الكفر والارتداد كما إذا هتكه بما أنه كتاب الله المنزل على الرسول صلى الله عليه وآله و «ثانيتها»: ما إذا لم يكن تنجيس الورق و ترك تطهيره موجبا للتهتك كما إذا أراد قراءة الكتاب فأخذ الورق بيده و هي متنجسة فهل يحكم بحرمة ذلك و وجوب الإزالة عنه؟ ظاهر الماتن العدم حيث خص الحكم بوجوب الإزالة بصورة التهتك و الوجه فيه، انه لا دليل حينئذ على حرمة تنجيسه و وجوب الإزالة عنه فان الكلام فيما إذا لم يكن المصحف ملكا لغيره أو وقفا و الإفتاء بحرمة التنجيس و وجوب الإزالة حينئذ بلا دليل هذا و لكن الجزم بجواز التنجيس و ترك الإزالة أيضا مشكل فلا مناص من الاحتياط اللازم فى المقام، هذا كله فى ورق المصحف و منه يظهر الحال فى جلده و غلافه فان الكلام فىهما هو الكلام فى ورقه لان الجلد و الغلاف قد اكتسبا الشرافة و الحرمة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣١٥

.....

بإضافتهما إلى الكتاب نظير الخشبة و الحديد و الفضة و الذهب حيث صارت متبركة بإضافتها إلى أحد الأئمة عليهم السلام. و أما خط المصحف فعن شيخنا الأنصارى «قده» الاستدلال على وجوب إزالة النجاسة عنه بفحوى حرمة مس المحدث له و فيه أن الاحكام الشرعية مما لا- سبيل إلى العلم بملاكاتها فمن المحتمل أن يكون لحرمة مس المحدث ملاكا يخصها و لا يكون ذلك الملاك موجودا فى مس غيره و إن كان موجبا لتنجيس الخط أو غيره فلا تلازم بينهما على أن الأولوية و الفحوى فى كلامه- بدعوى أنه إذا حرم مس المحدث الخطوط من دون أن تتأثر بذلك، فإن الحدث لا يسرى من المحدث إلى غيره فلا محالة يحرم تنجيسها بالأولوية القطعية، حيث أنه يؤثر فى الخطوط و ينجسها- لو تمت فإنما تتم بالإضافة إلى حرمة التنجيس فحسب. و أما وجوب الإزالة فلا ربط له بحرمة مس المحدث بوجه، و الاستدلال على وجوبها بفحوى حرمة مس المحدث الكتاب من غرائب الكلام.

ثم إن قوله عز من قائل **لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ** (١) لا يستفاد منه حكم المسألة فضلا أن يدل عليه بالأولوية و ذلك إما «أولا» فلأن المطهر غير المتطهر حيث أن الثانى ظاهر فيمن تطهر من الحدث بالوضوء أو الغسل أو من الخبث بغسله. و أما المطهر فهو عبارة عن طهره الله سبحانه من الزلل و الخطأ و أذهب عنه كل رجس و المذكور فى الآية المباركة هو المطهر دون المتطهر فيها إشارة إلى قوله سبحانه **إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً** (٢) فمعنى الآية على هذا أن مس الكتاب- الذى هو كناية عن دركه بما له من البواطن- لا يتيسر لغير الأئمة المطهرين، فان غير من طهره الله سبحانه لا يصل من الكتاب إلا الى ظواهره. فالآية المباركة أجنبية

(١) الواقعة ٥٦: ٧٩

(٢) الأحزاب ٣٣: ٣٣

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣١٦

(مسألة ٢٢) يحرم كتابة القرآن بالمركب النجس (١) و لو كتب جهلا- أو عمدا و جب محوه، كما انه إذا تنجس خطه، و لم يمكن تطهيره يجب محوه.

(مسألة ٢٣) لا يجوز إعطاؤه بيد الكافر (٢) و إن كان في يده يجب أخذه منه.

عما نحن بصددده و أما ما في بعض الروايات «١» من استشهاده عليه السّلام بهذه الآية المباركة على حرمة مس المحدث كتابة المصحف ففيه - مضافا الى ضعف الرواية - أنه خلاف ظاهر الآية المباركة فلا يمكن المصير اليه. إلا أنه عليه السّلام لما طبقها على ذلك علمنا أنه أيضا من البواطن التي لا يعرفها غيرهم عليهم السلام، فلو لا تطبيقه عليه السلام لما أمكن الاستدلال بها على حرمة مس المحدث الكتاب - على تقدير صحة سندها - لأنها على خلاف ظاهر الآية كما مر، فلا مناص من الاقتصار على موردها و لا مسوغ للتعدى عنه الى غيره. و أما «ثانيا» فلأن الآية على تقدير تسليم دلالتها فإنما تدل على حرمة تنجيس الخطوط و لا دلالة لها على وجوب الإزالة لوضوح أنه لا يستفاد من حرمة المس بالأولوية. فتحصل أنه لا دليل على حرمة تنجيس الكتاب و لا على وجوب الإزالة عنه و بما أن الجزم بالجواز أيضا مشكل فلا مناص من الاحتياط اللازم و مقتضاه عدم جواز تنجيس جلد الكتاب و لا ورقه و لا خطوطه.

(١) حكم هذه المسألة يظهر من سابقتها.

[إعطاء المصحف بيد الكافر]

(٢) إن كان نظره «قده» من ذلك الى أن إعطاء المصحف بيد الكافر معرض لتنجيسه، فإن الكافر نجس فإذا أعطى بيده فلا محالة يمسه

(١) راجع ب ١٢ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣١٧

.....

و ينجسه و مس النجس كتابة المصحف حرام فإعطاؤه بيده اعانته على الحرام كما أن المصحف لو كان بيده يجب أخذه منه دفعا للمنكر و رفعاً له. فيدفعه:

أن الإعانة على الحرام لم تتحقق صغراها في المقام لإمكان إعطاء المصحف بيد الكافر من غير أن يستلزم ذلك مسه و تنجيسه فلم يعلم أن إعطاؤه بيده اعانته على الحرام. على أنا لو سلمنا تحقق صغرى الإعانة و قلنا إن إعطاء المصحف بيده مستلزم لتنجيسه لم يمكننا الحكم بوجوب أخذه منه من جهة دفع المنكر أو رفعه لأن كبرى وجوب النهي عن المنكر غير ثابتة بالإضافة إلى الكفار الموجودين في بلاد المسلمين حتى بناء على أنهم مكلفون بالفروع و ذلك لأنهم يعيشون في بلاد المسلمين على حربتهم و يعامل معهم بأحكامهم و قوانينهم و لا يعامل معهم معاملة المسلمين بأحكامهم، فإذا علمنا أن أحدا منهم يشرب الخمر في داره لم يجز لنا ردعه دفعا له لعدم كونه منكرا في مذهبه و عليه فلا يجوز أخذ المصحف من يد الكافر دفعا لمسّه و تنجيسه لأن تنجيس المصحف ليس بمنكر على مذهبه و «ثالثا»: أن المصحف لو وجب أخذه من يد الكافر بهذا المنط لوجب أن يؤخذ منه غيره من الكتب السماوية كالتوراة و غيرها لاشتمالها على أسماء الله و أسماء الأنبياء بل و على أحكامه سبحانه لعدم كونها مفتعلة بأسرها فلو بقيت عنده لمسها و نجسها و هو حرام. نعم لو كان نظره «قده» إلى صورة أخرى و هي ما إذا كان إعطاء المصحف بيد الكافر أو بقاءه عنده مستلزما لهتكه و مهانته فما أفاده صحيح لأنه لا إشكال حينئذ في حرمة إعطاؤه بيد الكافر و لا كلام في وجوب أخذه منه لثلا يلزم هتك حرمة الله سبحانه التي من أعظمها الكتاب، إلا أن ذلك مما لا يختص بالكتاب كما لا يختص بتنجيسه فان هتك الكتاب غير

منحصر بتنقيسه كما أن الحرام لا يختص بهتك الكتاب فان هتك أى حرمة من الحرمات كذلك نظير

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣١٨

(مسألة ٢٤) يحرم وضع القرآن على العين النجسة (١) كما انه يجب رفعها عنه إذا وضعت عليه وإن كانت يابسة.

(مسألة ٢٥) يجب إزالة النجاسة عن التربة الحسينية (٢) بل عن تربة الرسول و سائر الأئمة- صلوات الله عليهم- المأخوذة من قبورهم، و يحرم تنجيسها. و لا فرق فى التربة الحسينية بين المأخوذة من القبر

التربة الحسينية على ما يأتى عليها الكلام إن شاء الله. ثم إن كتب الأحاديث حكمها حكم الكتاب فيحرم إعطاؤها بيد الكافر و يجب أخذها منه إذا لزم منها هتكها دون ما إذا لم يلزم منهما ذلك، كيف و قد حكى أن أكثر اليهود و النصارى إنما أسلموا بمطالعة نهج البلاغة و معه كيف يسوغ الحكم بحرمة إعطاؤها بيد الكافر أو بوجوب أخذه منه؟!

(١) لعل ما أفاده «قده» من جهة أن وضع المصحف على الأعيان النجسة هتك لحرمة و مناف لتعظيمه الأمور به كما إذا وضع على العذرة- العياذ بالله- و لا- إشكال فى أن هتكه حرام. و أما إذا كان وضعه على العين النجسة غير موجب لانتهاك حرمة كما إذا وضعناه مع الألبسة فى صندوق صنع من جلد الميتة فلا وجه لحرمة لأنه لا يعد هتكاً للكتاب و على الجملة أن غير تنجيس الكتاب لم تثبت حرمة إلا أن يستلزم هتكه. و أما إذا كان وضعه على النجس موجبا لتنجيسه فقد عرفت انه مورد للاحتياط الوجوبى فحرمة غير مستندة الى استلزامه الهتك و الإهانة.

(٢) هذا فيما إذا لزم من تنجيسها أو ترك الإزالة هتك التربة الشريفة و إلا فيجربى فيه الكلام المتقدم و لا فرق فى ذلك بين أقسام التراب لوحدة الملاك.

خويى، سيد ابو القاسم موسى، التنقيح فى شرح العروة الوثقى، ٦ جلد، قم - ايران، اول، ١٤١٨ هـ ق

التنقيح فى شرح العروة الوثقى؛ الطهارة ٢، ص: ٣١٩

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣١٩

الشريف، أو من الخارج إذا وضعت عليه بقصد التبرك، و الاستشفاء و كذا السبحة و التربة المأخوذة بقصد التبرك لأجل الصلاة. (مسألة ٢٤) إذا وقع ورق القرآن أو غيره من المحترقات فى بيت الخلاء أو بالوعته و جب إخراجه و لو بأجرة. و إن لم يمكن فالأحوط و الاولى سد بابه، و ترك التخلّى فيه إلى ان يضمحل (١).

(مسألة ٢٧) تنجيس مصحف الغير موجب لضمان نقصه الحاصل بتطهيره (٢).

(١) التحقيق أن ذلك واجب لا محيد عنه لا أنه أولى و أحوط و ذلك لأن المناط فى الحكم بوجوب الإزالة و حرمة التنجيس ليس هو مجرد تنجيس التربة أو الكتاب أو غيرها من المحترقات ليحكم بجواز إلقاء النجاسة عليها إذا كانت متنجسة قبل ذلك بدعوى أن المتنجس لا يتنجس ثانيا. بل هناك أمر آخر أيضا يقتضى الحكمين المتقدمين و هو لزوم الهتك و المهانة من تنجيسها و لا يفرق فى ذلك بين طهارة المحترم و نجاسته فإن التربة أو الورق بعد ما تنجست بوقوعها فى البالوعة إذا ألقيت عليها النجاسة يعد ذلك هتكاً لحرمتها و كلما تكرر الإلقاء تعدد الهتك و المهانة و كل فرد من الإهانة و الهتك حرام فى نفسه و عليه فلو أمكن إخراجها من البالوعة و جب و لو ببذل الأجرة عليه، إلا أن يكون عسرا أو ضروريا و مع عدم التمكن من إخراجها فلا محيد من سد البالوعة الى أن تضمحل.

[تنجيس مصحف الغير]

(٢) ان مقتضى قاعدة الضمان باليد أو الإتلاف ضمان الأوصاف التي لها دخل في مالیه المال- نظير إتلاف العين بنفسها- فإذا أتلفه أو وضع يده على المال و تلف الوصف تحت يده فيضمنه لا محالة و لا فرق في ذلك بين وصف

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٢٠

.....

الصحة و غيره من أوصاف الكمال و بذلك يظهر أن تنجيس مصحف الغير موجب لضمان النقص الحاصل في قيمته بتنجيسه إلا أن عبارة الماتن «تنجيس مصحف الغير موجب لضمان نقصه الحاصل بتطهيره» غير وافية بما ذكرناه فإن بين النقص الحاصل بتطهير المصحف و بين النقص الحاصل في قيمته بتنجيسه عموم من وجه و «توضيحه»: أن مرادنا بالكتاب ليس هو خصوص تمامه لان بعض المصحف أيضا كتاب كما أنا لم نرد منه خصوص ما يكتب بالحبر على الأوراق الذي يزول بتطهيره. بل المراد بالكتاب ما يعم الكتابة على الورق، و النقش على الفرش و البساط و نحوها و عليه فقد يكون تطهير الكتاب متوقفا على بذل الأجرة عليه من دون أن تنقص قيمته بذلك بل قيمته قبل غسله و تطهيره و بعده على حد سواء و هذا كما إذا كان الكتاب منقوشا على فرش كبير فان تطهيره يتوقف على بذل الأجرة عليه إلا ان قيمة الفرش باقية بحالها و لا يطرأ عليها نقص بتطهيره. و «أخرى» ينعكس الأمر فلا يتوقف تطهير الكتاب على بذل الأجرة عليه الا أن قيمته تنقص بتطهيره كما إذا كان مكتوبا على الورق بالحبر المذهب أو المفضض على نحو يزول بوصول الماء إليه فإن قيمة مثله تنقص عما كانت عليه قبل تطهيره و لكن غسل الورق- لسهولته- لا يحتاج الى بذل الأجرة عليه و لا سيما إذا كان الماء قريبا. و «ثالثة»:

يتوقف تطهيره على بذل الأجرة عليه كما أن قيمته تنقص بذلك. و هناك صورة أخرى و هي أن يلزم النقص في قيمة الكتاب بنفس تنجيسه مع قطع النظر عن غسله و تطهيره بأن يكون للكتاب الطاهر قيمة و للكتاب المتنجس قيمة أخرى إلا أنها أقل من قيمة الطاهر في السوق لقله الراغب في المصحف المتنجس- لاحتياجه الى غسله و هو ينقص قيمة الكتاب- و إذا كان الأمر كذلك فالمتنجس بتنجيسه مصحف الغير قد أتلف و صفا من أوصافه الكمالية و هو كونه طاهرا

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٢١

.....

و به نقصت قيمته الفعلية عما كان يبذل بإزائه لو لا نجاسته. أما الأجرة التي يتوقف عليها تطهير الكتاب فلا يحكم بضمانها على من نجسه فإن الضمان في أمثال المقام اعني غير المعاملات و الديون إنما يثبت بأحد أمرين: الإتلاف، و الاستيلاء على مال الغير المعبر عنه بضمان اليد. و لم يتحقق في مقامنا هذا شيء منهما لان المتنجس لم يستول على مصحف الغير بتنجيسه كما انه لم يتلفه على مالكة و أما لزوم إعطاء الأجرة على التطهير فهو إنما يستند إلى حكم الشارع بوجود إزالة النجاسة دون من نجس المصحف. نعم المتنجس قد أوجد الموضوع و لم يقدّم دليل على أن إيجاد الموضوع الذي يسبب حكم الشارع بإتلاف المباشرة بالاختيار موجب للضمان. و من هنا لو القي الظالم حرا في البالوعة أو حبسه في داره و قفلها عليه فوجد بذلك الموضوع لوجب حفظ النفس المحترمة على المكلفين و احتاج انقاذها إلى صرف مقدار من المال في سبيله لم يكن ضمانه على حابسه لعدم استناد الإتلاف إلا إلى من باشر الإنقاذ بالاختيار. و نظيره ما إذا تزوج المعسر و ولد أولادا و هو عاجز عن نفقتها فإنه أوجد بذلك موضوع وجوب الإنفاق و حفظ

النفس المحترمة على المكلفين ولا- يحكم عليه بضمان ما ينفقه الناس على أولاده. و أما النقص الحاصل في قيمة الكتاب بتطهيره فضمانه أيضا غير متوجه إلى من نجسه لما عرف من أن للضمان سببين و لم يتحقق شيء منهما على الفرض نعم لو كان المنجس هو الذى باشر تطهيره لأمكن الحكم بضمانه لاستناد النقص إلى عمله لأنه إنما حصل بفعل المزبل لا بتنجيس الكتاب. و على الجملة المنجس إذا لم يباشر الإزالة بنفسه لا- يحكم بضمانه للنقص الحاصل بتطهيره و عليه فينحصر ضمان المنجس للنقص الطارى على الكتاب بما إذا استند نقصان القيمة إلى مجرد التنجيس مع قطع النظر عن تطهيره فان مقتضى قاعدة الضمان بالإتلاف ضمان المنجس حينئذ حيث انه أتلف وصفا من أوصاف الكتاب

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٢٢

(مسألة ٢٨) وجوب تطهير المصحف كفائى (١) لا يختص بمن نجسه

بتنجيسه اعنى طهارته الدخيلة في مالته و قد مر أن الضمان بالإتلاف أو اليد لا يفرق فيه بين وصف الصحة و غيره من الأوصاف الكمالية التى لها دخل في مالية المال. و النسبة بين النقص الحاصل في هذه الصورة و النقص في الصورتين المتقدمتين عموم من وجه لان النقص الحاصل بتنجيس الكتاب قد يكون أكثر من النقص الحاصل بتطهيره أو الأجره المبذولة لغسله. و اخرى يكون أقل منهما. و ثالثة يتساويان. هذا كله فيما إذا كان المصحف للغير. و أما إذا كان المصحف ملكا لمن نجسه إلا انه للعجز أو العصيان لم يباشر الإزالة و وجب تطهيره على غيره و توقف ذلك على صرف المال في سبيله فيأتى عليه الكلام في الحاشية الآتية و نبين هناك أن المالك المنجس لا يضمن ما يصرفه المزبل في سبيل تطهير الكتاب.

(١) نظير وجوب الإزالة عن المسجد، لعدم اختصاص أدلته بشخص دون شخص فلا فرق في ذلك بين مالك المصحف و غيره. و قد يقال باختصاص وجوب الإزالة بمن نجسه- كما قدمناه عن بعضهم في الإزالة عن المسجد- و يدفعه ما أجبتنا به هناك من أن القائل بالاختصاص إن أراد اختصاص وجوب الإزالة بالمنجس بحيث لو عصى أو نسى سقط وجوبها عن بقية المكلفين ففيه أن ذلك لا يرجع إلى محصل و لا يمكن الالتزام بجواز بقاء المصحف على نجاسته و إن أراد من ذلك أن الأمر بإزالة النجاسة إنما يتوجه على من نجسه أولا ثم لو عصى و لم يزل وجبت إزالته على غيره فهو و إن كان امرا ممكنا و معقولا بحسب مقام الثبوت إلا انه عادم الدليل بحسب مقام الإثبات فالصحيح عدم اختصاص الحكم بمنجس الكتاب بل هو واجب كفائى يعمه و غيره.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٢٣

و لو استلزم صرف المال وجب، و لا يضمنه من نجسه (١) إذا لم يكن

[إذا استلزم تطهير المصحف صرف المال في سبيله]

(١) إذا كان مزبل النجاسة عن المصحف غير من نجسه و استلزم إزالتها صرف المال في سبيلها فهل يضمنه من نجسه لأنه السبب في بذل المزبل أو أن ضمانه على المزبل؟ الصحيح عدم ضمان المنجس للمال و ذلك لان التسبب على قسمين: فان المباشر قد يصدر منه العمل لا بالإرادة و الاختيار أو لو كانت له إرادة فهى مغلوبة في جنب إرادة السبب و هذا كما إذا أرسل دابته و أطلق عنانها حتى دخلت مزرعة شخص آخر فأتلفها أو أتلف شيئا آخر، أو اعطى سكيناً بيد صبي فأمره بذبح نائم فذبحه الصبي فإن الفعل في أمثال ذلك و إن كان يصدر من فاعله بإرادته إلا انها مغلوبة في جنب ارادة السبب فان المباشر حينئذ يعد آلة للسبب فالسبب في هذه الصورة أقوى من المباشر و من هنا يقتض من السبب دون مباشرة فإن الفعل يسند اليه على وجه الحقيقة لا إلى واسطته فحقيقة يقال:

إنه قتل أو أتلّف غاية الأمر أن الفعل صدر منه لا من دون واسطة بل معها فكما انه ليس له أن يعتذر- عند قتله بالمباشرة- بأنه لم يقتله وإنما قتله السكين- مثلاً- فكذلك في هذه الصورة فإن الدابة أو الصبي كالألة لفعله.

والضمان في الإلتلاف هذه الكيفية مما لا إشكال فيه. وقد يصدر الفعل من المباشر بالإرادة التامة وبالاختيار وإنما السبب يأمره بذلك العمل أو يشير إليه كصديق يشير إلى صديقه بقتل عدوله فيرتكبه الصديق المباشر بإرادته واختياره. ولا يسند الفعل في هذه الصورة إلى الأمر والسبب إلا بنسبة تجوزية لا حقيقية ومن هنا لا يقتص من أمره بل من مباشرة. وأوضح من ذلك ما إذا لم يأمره السبب ولا أشار إليه وإنما أوجد الداعي لفعل المباشر بإرادته كما إذا كان للسبب أنصاراً وعشيرة بحيث لو خاصم أحداً ونازعه لقتلته عشيرته من دون حاجة إلى أمره وإشارته فمثله إذا نازع أحداً مع الإلتفات

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٢٤

لغيره (١) وإن صار هو السبب للتكليف بصرف المال، وكذا لو إلقاء في البالوعة، فإن مئونة الإخراج الواجب على كل أحد ليس عليه، لأن الضرر انما جاء من قبل التكليف الشرعي، ويحتمل ضمان المسبب- كما قيل- بل قيل باختصاص الوجوب به، ويجبره الحاكم عليه لو امتنع، أو يستأجر آخر. ولكن يأخذ الأجر منه.

إلى أن عشيرته لبالمرصاد فقتلته عشيرته لا يمكن اسناد القتل إلى ذلك المنازع إلا على وجه المجاز فان القاتل في الحقيقة هو العشيرة والأعوان. نعم ان منازعة مثله مع الإلتفات الى الحال محرم من جهة انها من إيجاد الداعي إلى الحرام وهو حرام. وعلى ذلك لا وجه للضمان في مفروض الكلام حيث أن الضمان له سببان فيما نحن فيه «أحدهما»: الاستيلاء على مال الغير المعبر عنه باليد. و«ثانيهما» الإلتلاف وكلاهما مفقود في المقام. أما اليد فانتفائها من الوضوح بمكان. وأما الإلتلاف فلما مرّ من أن المزيل انما بذل المال في سبيل تطهير المصحف بالإرادة والاختيار ولا يسند الإلتلاف معه إلا الى المباشر لا الى السبب الذي هو المنجس. نعم السبب أوجد الداعي للمزيل المسلم إلى الإلتلاف حيث نجس المصحف وقد عرفت أن إيجاد الداعي للمباشر ليس من التسبب الموجب للضمان. (١) ظاهر العبارة وإن كان يعطى في بدو النظر اختصاص عدم ضمان المال المصروف بما إذا كان المصحف ملكاً للمنجس، وهذا لا يستقيم فإنه بناء على أن السبب لا ضمان له كما هو الصحيح على ما عرفت لا يفرق بين ما إذا كان المصحف ملكاً للمنجس وما إذا لم يكن، كما أنه بناء على ضمانه لا يفرق بينهما نعم إنما يفترق حكم المالك عن غيره بالنسبة إلى ضمان النقص الحاصل بالتطهير، فإنه

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٢٥

(مسألة ٢٩) إذا كان المصحف للغير ففي جواز تطهيره بغير إذنه إشكال، إلا إذا كان تركه هتكا، ولم يمكن الاستيذان منه، فإنه حينئذ لا يبعد وجوبه (١).

لا موجب لثبوتها في حق المالك، إذ لا معنى لضمانه مال نفسه. ولكن التأمل الصادق يعطى أن الماتن لا نظر له الى ذلك وإنما يريد نفي الضمان مطلقاً فيما إذا كان المصحف ملكاً للمنجس وذلك من جهة أنه «قده» قد حكم في المسألة السابقة بضممان المنجس النقص الحاصل بالتطهير فيما إذا كان المصحف لغير من نجسه، وهذا الضمان لم يكن يحتمل ثبوتها في حق المالك المنجس لما عرفت ولكن كان يتوهم في حقه ضمان آخر وهو ضمانه للمال المصروف في سبيل تطهيره فنفاه بقوله ولا يضمنه من نجسه إذا لم يكن لغيره فهو لا- يريد بذلك ثبوت هذا الضمان فيما إذا كان المصحف لغير المنجس. بل ان تخصيصه الحكم بما إذا لم يكن المصحف لغيره من جهة أن الضمان المتوهم في حق المالك المنجس ليس الا هذا القسم من الضمان.

(١) بقاء المصحف على نجاسته إما أن يكون هتكا للمصحف وإما أن لا يكون، وعلى كلا التقديرين إما أن يكون الاستيذان من

مالك المصحف ممكنا و إما أن لا يكون، و على تقدير إمكانه إما أن يكون المالك بحيث لو استأذن منه اذن أو أزال النجاسة بنفسه و إما أن لا يكون كذلك فلا يأذن لتطهيره- و لا انه يزيلها بنفسه- لعدم مبالاته بالدين أو عدم ثبوت النجاسة عنده باخبار المخبر:- فان كان بقاء المصحف على نجاسته هتكا لحرمة فإن أمكن الاستيذان من مالكة و كان يأذن على تقدير الاستيذان منه أو أزالها بنفسه فلا- إشكال في عدم جواز تطهيره قبل أن يأذن المالك و ذلك لحرمة التصرف في مال الغير من دون اذنه، و لا تراحم بين وجوب الإزالة و حرمة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٢٦

.....

التصرف في مال الغير فان امتثالهما أمر ممكن فيجب العمل بكليهما و هو إنما يتحقق بالاستيذان من المالك و الإزالة بعد اذنه هذا فيما إذا لم يتخلل بين الاستيذان و اذن المالك مدة معتد بها بحيث يلزم من بقاء المصحف على نجاسته في تلك المدة مهانته و هتكه. و أما إذا كان الاستيذان غير ممكن أو أمكن إلا أن بقاء المصحف على النجاسة في المدة المتخللة بين الاذن و الاستيذان كان موجبا لهتكه فلا محالة يقع التراحم بين حرمة التصرف في مال الغير من غير اذنه و بين وجوب إزالة النجاسة عن الكتاب و حيث أن وجوب الإزالة أهم- في هذه الصورة- لأن المصحف أعظم الكتب السماوية و متكفل لسعادة البشر و هو الأساس للدين الحنيف، و لا يرضى الشارع بانتهاكه فنستكشف بذلك اذنه في تطهيره و مع اذن المالك الحقيقي في التصرف في مال أحد لا يعبا يأذن المالك المجازى و عدمه. و نظيره ما إذا أذن المالك في تطهير المصحف و لم يرض بذلك مالك الماء. فلا بد حينئذ من التصرف في الماء باستعماله في تطهير الكتاب لاستكشاف اذن المالك الحقيقي حيث ان تركه يستلزم انتهاك حرمة الكتاب. و أما إذا لم يكن بقاء الكتاب على النجاسة موجبا لهتكه- كما إذا كان متنجسا بمثل الماء المتنجس- مثلا- فان كان الاستيذان ممكنا حينئذ و كان المالك بحيث يأذن لو استأذن فلا كلام في حرمة الإزالة قبل اذن المالك لإمكان امتثال كلا الحكيمين. و ليست الإزالة بأولى في هذه الصورة منها في صورة استلزام تركها الهتك، و قد عرفت عدم جواز الإزالة حينئذ من دون اذن المالك. و إذا لم يمكن الاستيذان من المالك أو أمكن إلا- أن المالك بحيث لا يأذن لو استأذن يقع التراحم بين حرمة التصرف في مال الغير من دون اذنه و وجوب الإزالة و لم يثبت أن الثانى أقوى بحسب الملا-ك بل الأول هو الأقوى و لا أقل من انه محتمل الأهمية دون الآخر فيتقدم على وجوب الإزالة و ذلك

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٢٧

(مسألة ٣٠) يجب إزالة النجاسة عن المأكول (١) و عن ظروف الأكل و الشرب، إذا استلزم استعمالها تنجس المأكول و المشروب.

لأن التصرف في مال أحد يتوقف على اذنه أو على اذن المالك الحقيقي و كلاهما مفقود في المقام. نعم لا بأس بإرشاد المالك وقتئذ من باب الأمر بالمعروف أو النهى عن المنكر. بل و لا مانع عن ضربه و إجباره على تطهير المصحف- إذا أمكن- و أما التصرف في ماله من دون اذنه فلا- ثم ان ما ذكرناه آنفا من وجوب تطهير المصحف- و لو من غير اذن مالكة- إذا كان بقاؤه على نجاسته موجبا لانتهاك حرمة الله سبحانه انما يختص بجواز التصرف فحسب، فلزوم الهتك من بقاء المصحف على النجاسة إنما يرفع الحرمة التكليفية عن التصرف في مصحف الغير من دون اذنه. و أما الأحكام الوضعية المترتبة على التصرف فيه- كضمان النقص الحاصل بتطهيره- فلا يرتفع بذلك حيث لا تراحم بين الحكم بضمان المباشر للنقص و عدم جواز هتك الكتاب أعنى ترك تطهيره. (١) وجوب الإزالة عن المأكول و المشروب و إن لم يكن خلافا عندهم إلا أن وجوبها شرطى و ليست بواجب نفسى لوضوح أن غسل المأكول عند تنجسه إذا لم يرد أكله ليس بواجب فى الشريعة المقدسة و انما يجب إذا أريد اكله و كذلك الحال فى ظروف

الأكل والشرب. و ذلك لأنه لا دليل عليه عدا حرمة أكل المتنجس و شربه المستفاد مما ورد في مثل اللحم المتنجس «١» و انه يغسل و يؤكل و ما ورد في مثل المياه و غيرها من المائعات المتنجسة «٢» و انها يهراق و لا ينتفع بها فيما يشترط فيه الطهارة و ما ورد في

(١) راجع ب ٤٤ من أبواب الأطعمة المحرمة من الوسائل.

(٢) راجع ب ٤٤ من أبواب الأطعمة المحرمة و ١٨ من أبواب الأشربة المحرمة و ٣ و ٨ و ١٣ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٢٨

(مسألة ٣١) الأحوط ترك الانتفاع بالأعيان النجسة (١) خصوصا الميته، بل و المتنجسة إذا لم تقبل التطهير إلا ما جرت السيرة عليه من

السمن و الزيت و نحوهما «١» من انها إذا تنجست لا يجوز استعمالها فيما يعتبر فيه الطهارة. و غير ذلك من المتنجسات. و عليه فيكون تطهير الأواني أو المأكول و المشروب واجبا شرطيا كما مر.

(١) ذكرنا في بحث المكاسب المحرمة أن مقتضى القاعدة الأولية جواز الانتفاع بالأعيان النجسة- فيما لا يشترط فيه الطهارة- فضلا عن المتنجسات كبل الثوب أو الحناء و تنظيف البدن و الألبسة عن القذارات حتى يتطهرا بعد ذلك بالماء الطاهر. و غيرهما و ذلك لأنه لم يرد دليل على المنع عن ذلك إلا في رواية تحف العقول [٢] حيث دلت على المنع عن جميع التقلبات في النجس- الشامل للذاتى و العرضى- و لكننا ذكرنا هناك أن الرواية غير قابلة للاعتماد عليها فلا دليل على حرمة الانتفاع بالأعيان النجسة فضلا عن المتنجسة نعم ورد المنع عن الانتفاع ببعض الأعيان النجسة كما في الخمر و المسكر حيث نهى عن الانتفاع بهما في غير صورة الضرورة [٣] و في بعض الاخبار أن رسول الله صلى الله عليه و آله لما نزل تحريم الخمر خرج و قعد في المسجد ثم دعا بآئيتهم التي كانوا يبنذون فيها

[٢] حيث قال: أو شىء من وجوه النجس بهذا كله حرام و محرم لأن ذلك كله منهى عن أكله و شربه و لبسه و ملكه و إمساكه و التقلب فيه فجميع تقلبه في ذلك حرام. المروية في ب ٢ من أبواب ما يكتسب به من الوسائل.

[٣] راجع ب ٢١ و ٣٤ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل. و الوجه في دلالتها على المدعى ان الانتفاع بالخمر و المسكر لو لم يكن محرما لم يكن للمنع عن الاكتحال بهما و لا- لتحريم الخمر و حفظها و غرسها و عصرها و لا لغير ذلك مما ذكر في الروايات و وجه صحيح لعدم حرمة جميع منافعها- على الفرض- فيستكشف بذلك ان الانتفاع بهما على إطلاقه محرم في الشريعة المقدسة.

(١) راجع ب ٤٣ من أبواب الأطعمة المحرمة و ٦ من أبواب ما يكتسب به من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٢٩

الانتفاع بالعدرات و غيرها للتسميد و الاستصباح بالدهن المتنجس. لكن الأقوى جواز الانتفاع بالجميع حتى الميته مطلقا في غير ما يشترط فيه الطهارة. نعم لا يجوز بيعها للاستعمال المحرم (١) و في بعضها لا يجوز بيعه مطلقا كالميته و العذرات.

فأكفاها كلها «١» إلا- أن النهى عن ذلك غير مستند إلى نجاسة الخمر حيث لم ينه عنها بعنوان أنها نجسة، بل لو كانت الخمر طاهرة أيضا كنا نلتزم بحرمة انتفاعها للنص فالمتحصل أن مقتضى القاعدة جواز الانتفاع بالأعيان النجسة و المتنجسة في غير موارد دلالة الدليل على حرمة.

[الانتفاع بالأعيان النجسة]

(١) ان مقتضى القاعدة جواز بيع النجاسات و المتنجسات وضعا و تكليفا على ما تقتضيه إطلاقات أدلة البيع و صحته و لم يثبت تقييدها بغير النجس أو المتنجس و أما الشهرة و الإجماعات المنقولة و رواية تحف العقول المستدل بها على عدم جواز بيعهما بحسب الوضع أو التكليف فقد ذكرنا في محله انها ضعيفة و لا مسوغ للاعتماد عليها لعدم حجية الشهرة و لا الإجماعات المنقولة و لا رواية التحف. هذا كله بحسب القاعدة و أما بحسب الاخبار فلا بد من النظر إلى أن الأعيان النجسة ايها ممنوع بيعها: فنقول دلت جملة من الاخبار «٢» على أن الخمر قد ألغى الشارع ماليتها و منع عن بيعها و شرائها- لا بما أنها نجسة- بل لأجل مبعوضيتها و فسادها بحيث لو أتلّفها أحد لم يحكم بضمائه إلا إذا كانت الخمر لأهل الذمة. كما أن الاخبار وردت في النهي عن بيع الكلب بما له من الأقسام سوى الصيود و في بعضها أن ثمنه

(١) رواها على بن إبراهيم في تفسيره عن أبي الجارود كما في ب ١ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

(٢) يراجع ب ٥ و ٥٥ من أبواب ما يكتسب به من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٣٠

.....

سحت «١» و كذا ورد النهي عن بيع الخنزير و الميتة في غير واحد من الاخبار «٢» و هذه الموارد هي التي نلتزم بحرمه البيع فيها. و أما غيرها من الأعيان النجسة فلم يثبت المنع عن بيعها حتى العذرة لأن الأخبار الواردة في حرمه بيعها و ان ثمنها سحت ضعيفة السند على انها معارضة بما دل على عدم البأس بثمن العذرة «٣» و عليه فلا وجه لما صنعه الماتن «قده» حيث عطف العذرة إلى الميتة. و أما بيع النجاسات أو المتنجسات بقصد استعمالها في الحرام فان اشترط استعمالها في الجهة المحرمة في ضمن المعاملة و البيع فلا إشكال في فساد الشرط لانه على خلاف الكتاب و السنة. و هل يبطل العقد أيضا بذلك؟

يبتنى هذا على القول بإفساد الشرط الفاسد و عدمه و قد قدمنا الكلام في تلك المسألة في محلها و لا نعيد و أما إذا لم يشترط في ضمن عقد البيع و لكننا علمنا من الخارج أن المشتري سوف يصرفه في الجهة المحرمة باختياره و إرادته فلا يبطل بذلك البيع حيث لا دليل عليه كما لا دليل على حرمة التكليفية و ان كان بيعها مقدمة لارتكاب المشتري الحرام و ذلك لان البائع إنما باعه امرا يمكن الانتفاع به في كلتا الجهتين أعنى الجهة المحللة و المحرمة و المشتري إنما صرفه في الجهة المحرمة بسوء اختياره و إرادته. و هو نظير بيع السكين ممن نعلم انه يجرح به أحدا أو يذبح به شاء غيره عدوانا أو يرتكب به امرا محرما آخر ما عدا قتل النفس المحترمة و مقدماته و لا إشكال في جوازه. هذا بل قد صرح أئمتنا عليهم أفضل السلام في جملة من رواياتهم بجواز بيع التمر ممن يعلم انه يصنعه خمرا «٤»

(١) راجع ب ١٤ من أبواب ما يكتسب من الوسائل.

(٢) راجع ب ٥ و ٧ و ٥٧ من أبواب ما يكتسب من الوسائل.

(٣) راجع ب ٤٠ من أبواب ما يكتسب به من الوسائل.

(٤) راجع ب ٥٩ من أبواب ما يكتسب به من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٣١

(مسألة ٣٢) كما يحرم الأكل والشرب للشئ النجس، كذا يحرم التسبب لأكل الغير أو شربه (١) وكذا التسبب لاستعماله فيما

وقد أسندوا ذلك إلى أنفسهم في بعضها (١) و بينا في محله أن إيجاد المقدمة المشتركة بين الجهة المحللة و المحرمة لو حرم في الشريعة المقدسة لحرمت جملة كثيرة من الأمور التي نقطع بحليتها كإجارة الدار- مثلا- فان لازم ذلك الالتزام بحرمتها مطلقا للعلم العادي بأن المستأجر يرتكب امرا محرما في الدار و لو بسبب زوجته أو بكذبه أو بشربه الخمر إلى غير ذلك من المحرمات مع وضوح جواز اجارة الدار ممن يشرب الخمر وغيره. و كسوق السيارة أو السفينة و نحوهما للعلم الإجمالي بأن بعض ركابها قصد الفعل الحرام من السعاية أو الظلم أو القمار أو غيرها من المحرمات و لا سيما في بعض البلاد كطهران و بغداد.

[حرمة التسبب لأكل النجس]

(١) التسبب إلى أكل النجس أو شربه قد يكون مع علم المباشر و إرادته و اختياره و التسبب حينئذ مما لا إشكال في جوازه إلا من جهة كونه إعانة على الإثم و الحرام و في حرمة الإعانة على الحرام و عدمها بحث طويل تعرضنا له في محله. و هذه الصورة خارجة عن محط كلام الماتن «قده» حيث أن ظاهره ارادة التسبب الذي لا يتخلل بينه و بين فعل المباشر ارادة و اختيار كما إذا أضاف أحدا و قدم له طعاما متنجسا فأكل الضيف النجس لا بإرادته و اختياره- لجهله بالحال- و عليه فيقع الكلام في التسبب إلى أكل النجس أو شربه مع عدم صدور الفعل من المباشر بإرادته و عدم تخلل الاختيار بين التسبب و الفعل الصادر من المباشر و هل هو حرام أو لا حرمة فيه؟ ثم إنه إذا لم يسبب لأكل النجس أو شربه إلا انه كان عالما بنجاسة شئ و حرمة و رأى الغير قد

(١) راجع رواية أبي كهمس و صحيحة رفاة المرويتين ب ٥٩ من أبواب ما يكتسب به من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٣٢

.....

عزم على أكله أو شربه جاهلا- بالحال فهل يجب عليه إعلامه؟. إذا كان الحكم الواقعي مما لا يترتب عليه أثر بالإضافة إلى المباشر الجاهل و كان وجوده و عدمه على حد سواء فلا إشكال في عدم حرمة التسبب حينئذ و لا في عدم وجوب الاعلام. و هذا كما إذا قدم لمن أراد الصلاة ثوبا متنجسا فلبسه و صلى فيه و هو جاهل بنجاسته أو رأى أحدا يصلى في الثوب المتنجس جاهلا بنجاسته فإنه لا يجب عليه إعلام المصلى بنجاسته ثوبه و لا يحرم عليه أن يقدم الثوب المتنجس إلى من يريد الصلاة فيه، حيث لا يترتب على نجاسة ثوب المصلى و طهارته أثر إذا كان جاهلا بالحال و صلاته في الثوب المتنجس حينئذ لا تناقض عن الصلاة في الثوب الطاهر بل هما على حد سواء و هو نظير ما إذا رأى في ثوب المصلى دما أقل من الدرهم حيث لا ريب في عدم وجوب الاعلام به لانه لا اثر لوجود الدم المذكور و عدمه حتى مع علم المصلى به فضلا عن جهله و كذا لا إشكال في جواز التسبب إلى الصلاة في مثله و على الجملة إن جواز التسبب و عدم وجوب الاعلام في هذه الصورة على القاعدة مضافا إلى الموثقة الواردة فيمن أعار رجلا ثوبا فصلى فيه و هو لا- يصلى فيه «١» حيث دلت على أن الثوب المستعار لا- يجب الاعلام بنجاسته للمستعير. و الوجه فيه أن صلاة الجاهل في الثوب المتنجس مما لا منقصة له بل هي كصلاته في الثوب الطاهر من غير نقص و من هنا جاز للمعير إن يؤم المستعير في صلاته في الثوب المتنجس. و لا يبتنى هذا على ما اشتهر من النزاع في أن المدار في الصحة على الصحة الواقعية أو الصحة عند الإمام، لأن ذلك

إنما يختص بما إذا كان للواقع اثر مترتب عليه كما في الجنابة و الحدث الأصغر و نحوهما فالمتحصل إلى هنا أن الحكم الواقعي إذا كان ذكريا و مشروطا بالعلم و الالتفات لا يجب فيه الاعلام للجاهل كما لا يحرم

(١) موثقة ابن بكير المروية في ب ٤٧ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٣٣

.....

التسبب في مثله و لعل هذا مما لا- ينبغي الإشكال فيه و انما الكلام فيما إذا كان للحكم الواقعي أثر يترتب عليه في نفسه من حيث صحة العمل و بطلانه و محبوبيته و مبغوضيته و إن كان المباشر معذورا ظاهرا لجهله و هذا كشرب الخمر أو النجس أو أكل الميتة و نحوها فان شرب الخمر- مثلا- مبغوض عند الله واقعا و أن كان شاربها معذورا لجهله فهل يحرم التسبب في مثله و يجب فيه الاعلام فلا يجوز تقديم الخمر إلى الضيف ليشربها جاهلا بأنها خمر أو لا يحرم التسبب و لا يجب فيه الاعلام أو يفصل بينهما بالحكم بحرمته التسبب و عدم وجوب الاعلام؟ وجوه صحيحها الأخير و ذلك لعدم قيام الدليل على وجوب الاعلام في أمثال المقام حيث لا تنطبق عليه كبرى وجوب النهي عن المنكر- لجهل المباشر و عدم صدور الفعل منه منكر- و لا- وجوب تبليغ الأحكام الشرعية و إرشاد الجاهلين- لانه عالم بالحكم و إنما جهل مورده أو اعتقد طهارته و معه لا يمكن الحكم بوجوب اعلامه. بل يمكن الحكم بحرمته فيما إذا لزم منه إلقاء الجاهل في العسر و الحرج أو كان موجبا لا يذاته. و أما التسبب إلى أكل النجس أو شربه فالتحقيق حرمة و ذلك لان المستفاد من إطلاقات أدلة المحرمات الموجهة إلى المكلفين حسب المتفاهم العرفي أن انتساب الأفعال المحرمة الى موجدتها مبغوض مطلقا سواء كانت النسبة مباشرة أم تسيبية- مثلا- إذا نهى المولى عن الدخول عليه بان قال لا يدخل على أحد لغرض له في ذلك فيستفاد منه أن انتساب الدخول اليه و إيجاد مبغوض مطلقا سواء صدر ذلك على وجه الماشره أم على وجه التسبب كما إذا أدخل عليه أحدا بتغيره فالانتساب التسيبي كالمباشرى مفوت للغرض و التفويت حرام هذا كله مضافا الى ما ورد من الأمر باعلام المشتري بنجاسة الزيوت المتنجسة حتى يستصبح بها و لا يستعملها فيما يشترط فيه الطهارة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٣٤

.....

حيث قال: «بعه و بينه لمن اشتراه ليستصبح به» (١) فان الاستصباح بالزيت المتنجس ليس بواجب و لا- راجح فالأمر به في الاخبار المشار إليها إرشاد إلى انه لا بد و ان يصرف في الجهة المحللة لئلا ينتفع به في المنفعة المحرمة لأن للدهن النجس فائدتان: محللة و محرمة فإذا لم يبين نجاسته للمشتري فمن الجائز أن يصرفه في الجهة المحرمة أعنى أكله و هو تسبب من البائع إلى إصدار مبغوض الشارع من المشتري الجاهل بالحال فالأمر باعلام نجاسة الدهن للمشتري يدلنا على حرمة التسبب الى الحرام و «دعوى»: اختصاص ذلك بالنجاسات فإن الاخبار إنما دلت على وجوب الإعلام بنجاسة الزيوت فلا- يستفاد منها حرمة التسبب الى مطلق المبغوض الواقعي- كما في التسبب إلى أكل الميتة الطاهرة من الجرى و المارماهى و نحوهما حيث أن أكلها محرم من دون أن تكون نجسة «مدفوعة»: بأن المستفاد من إطلاق حرمة الميتة و غيرها من المحرمات- حسب المتفاهم العرفي- أن مطلق انتساب فعلها الى المكلف مبغوض حرام سواء أ كانت النسبة مباشرة أم تسيبية كما عرفت و هذا لا- يفرق فيه بين النجس و الحرام. فتحصل أن التسبب الى الفعل الحرام فيما إذا كان للواقع اثر مترتب عليه في نفسه حرام. و بهذا يندفع ما ربما يقال من أن وجود الأمر المحرم إذا كان مبغوضا من الجميع فكما أنه يقتضى حرمة التسبب إلى إيجاد ذلك يقتضى وجوب الاعلام به بل يقتضى وجوب الردع عنه لأن تركه

يؤدي الى إيجاد المباشر للأمر المبعوض الواقعي فهو مفوت للغرض و التفويت حرام و معه لا وجه للحكم بحرمة التسيب دون الحكم بوجوب الاعلام. و الوجه في الاندفاع انا لم نستند في الحكم بحرمة التسيب

(١) ورد ذلك فيما رواه معاوية بن وهب و بمضمونه روايات أخر مروية في ب ٦ من أبواب ما يكتسب به من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٣٥

.....

إلى مبعوضية الفعل في نفسه حتى يورد عليه بتلك المناقشة و إنما استندنا فيه الى ما يستفاد من إطلاق أدلة المحرمات حسب المتفاهم العرفي لما مر من أن العرف يستفيد منها مبعوضية انتساب العمل الى فاعله بلا تفرقة في ذلك بين الانتساب التسيبي و المباشرى و هذا مما لا يقتضى الحكم بوجوب الاعلام لأن العمل إذا صدر من موجدة بالإرادة و الاختيار من دون استناده الى تسيب العالم بحرمة فلا انتساب له الى العالم بوجه و قد مر أن المحرم هو الانتساب دون مطلق الوجود و مع انتفاء الانتساب المباشرى و التسيبي لا موجب لوجوب ردع الفاعل المباشر عن عمله نعم قد نلتزم بوجوب الاعلام أيضا و هذا كما في الموارد الخطيرة التي علمنا من الشارع الاهتمام بها و عدم رضاه بتحقق العمل فيها بوجه أعنى موارد النفوس و الاعراض - مثلا- إذا رأينا أحدا حمل بسيفه على مؤمن ليقته بحسبان كفره و ارتداده يجب علينا ردعه و إعلامه بالحال و ان كان العمل على تقدير صدوره من مباشرة غير موجب لاستحقاق العقاب لمعدورية الفاعل حسب عقيدته إلا أن الشارع لا يرضى بقتل المؤمن بوجه و كذا الحال إذا رأينا صبيا يقتل مسلما و جب ردعه لما مر إلا أن وجوب الردع في أمثال ذلك من باب انه بنفسه مصداق لحفظ النفس المحترمة لا من جهة وجوب الاعلام بالحرام و كذلك الحال فيما إذا عقد رجل على امرأة نعلم أنها أخته من الرضاعة حيث يجب علينا ردعه و ان لم يكن العمل منه أو منهما صادرا على جهة التحريم لجهلها و اعتمادها على أصله عدم العلاقة المحرمة بينهما. بل و يترتب عليه جميع آثار النكاح الصحيح لأنه من الوطء بالشبهة و لكن العمل بنفسه بما انه مبعوض و غير مرضى عند الشارع و جب على العالم بذلك الاعلام و الردع و من ذلك أيضا منع الصبي عن اللواط أو الزنا و عن شرب المسكرات الى غير ذلك من

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٣٦

يشترط فيه الطهارة، فلو باع أو أعار شيئا نجسا قابلا للتطهير يجب الاعلام بنجاسته، و أما إذا لم يكن هو السبب في استعماله بأن رأى أن ما يأكله شخص أو يشربه أو يصلى فيه نجس، فلا يجب إعلامه.

(مسألة ٣٣) لا يجوز سقى المسكرات للأطفال (١) بل يجب ردعهم، و كذا سائر الأعيان النجسة إذا كانت مضرّة لهم (٢) بل

الموارد التي نعلم فيها باهتمام الشارع بشيء و عدم رضاه بوقوعه في الخارج بوجه. هذه هي الموارد التي نلتزم فيها بوجوب الاعلام. و أما في غيرها فلم يقدّم دليل على وجوب الردع و الاعلام و إن كان التسيب اليه محرما. هذا كله في التسيب الى المكلفين و هل التسيب الى المجانين و الصبيان أيضا كذلك لإطلاق أدلة المحرمات كما مر تقريبه أو لا- مانع من التسيب الى غير المكلفين؟ الصحيح هو الثانى و ذلك لأن الشارع كما انه حرم المحرمات في حق المكلفين كذلك أباحها في حق جماعة آخرين من الصبيان و المجانين فالفعل إنما يصدر من غير المكلف على وجه مباح و من الظاهر أن التسيب الى المباح مباح. نعم فيما إذا علم الاهتمام من الشارع و انه لا يرضى بوقوعه كيف ما اتفق يحرم التسيب بلا اشكال و من هنا ورد المنع عن سقى المسكر للأطفال (١)

(١) قد ظهر الحال في هذه المسألة مما قدمناه في سابقتها و قد عرفت أن سقى المسكرات للأطفال حرام إلا أن ذلك مستند الى الاخبار و العلم بعدم رضا الشارع بشرها كيف ما اتفق و ليس من أجل حرمة التسيب بالإضافة إلى الصبيان.

(٢) وذلك لحرمة الإضرار بالمؤمنين و من في حكمهم أعنى أطفالهم فإذا فرضنا أن العين النجسة مضره لهم كما في شرب الأبوال لأنها- على ما يقولون-

(١) راجع ب ١٠ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٣٧

.....

من السموم فلا محالة يكون التسيب الى شربها أو أكلها إضراراً بهم و هو حرام فالتسبب حينئذ إلى شرب الأعيان النجسة أو أكلها مما لا ينبغي الإشكال في حرمة بلا فرق في ذلك بين الولي و غيره من المسلمين. و أما الردع و الاعلام فأیضا لا كلام في وجوبهما على الولي لأنه مأمور بالتحفظ على الصبي مما يرجع الى نفسه و ماله فيجب عليه ردع من يتولى أمره عن شرب العين النجسة و أكلها. و أما بالإضافة الى غير الولي فإن كان الضرر المستند الى شرب النجس أو أكله بالغاً الى الموت و الهلاك أو كان المورد مما اهتم الشارع بعدم تحققه في الخارج كما عرفته في شرب المسكرات فلا إشكال أيضاً في وجوب الردع إلا أن ذلك و سابقه غير مختصين بالنجاسات لأن الإضرار بالمؤمن و من في حكمه حرام مطلقاً كما أن الردع عما يوجب القتل و الهلاك أو ما اهتم الشارع بعدم تحققه في الخارج من الوظائف الواجبة في جميع الموارد- مثلاً- يجب ردع الصبي عن السباحة في المياه التي لو وردها غرق أو عن أكل الطعام المباح الذي لو أكله هلك و أما إذا لم يكن الضرر بتلك المرتبة كما إذا كان أكل النجس أو شربه مؤدياً إلى وجع الرأس أو حمى يوم و نحوه و لم يكن العمل مما اهتم الشارع بعدم تحققه فلم يبق دليل على وجوب الردع و الاعلام بالإضافة الى غير الولي، لأن مجرد علمه بترتب ضرر طفيف على شرب الصبي النجس أو أكله لا يوجب الردع في حقه و انما يدخل ذلك في عنوان الإرشاد و لا دليل على وجوبه و معه يكون الردع مجرد إحسان و لا إشكال في حسنه عقلاً و شرعاً.

و انما يجب على الولي- لا لأجل وجوب الردع و الاعلام- بل لوجوب حفظ الأطفال على الأولياء. هذا كله فيما إذا كان شرب النجس أو أكله مضراً للأطفال و أما إذا لم يكن ضرر في أكله و شربه فلا موجب لحرمة التسيب حينئذ لما عرفت من عدم دلالة الدليل على حرمة في غير المكلفين و انما

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٣٨

مطلقاً. و أما المتنجسات فان كان التنجس من جهة كون أيديهم نجسة (١) فالظاهر عدم البأس به، و إن كان من جهة تنجس سابق، فالأقوى جواز التسبب لآكلهم، و إن كان الأحوط تركه. و أما ردعهم عن الأكل أو الشرب مع عدم التسبب فلا يجب من غير إشكال. (مسألة ٣٤) إذا كان موضع من بيته أو فراشه نجساً، فورد عليه ضيف و باشره بالرطوبة المسرية ففي وجوب إعلامه اشكال (٢)

استفدنا حرمة بالإضافة إلى المكلفين من إطلاق أدلة المحرمات. و أما غير المكلفين من المجانين و الصبيان فحيث لا- تشمله المطلقات فلا محالة يصدر الفعل منه على الوجه المباح و لا يحرم التسيب الى المباح فضلاً عن أن يجب فيه الردع و الاعلام.

(١) بان استندت النجاسة إلى أنفسهم- كما هو الغالب- و الدليل على جواز التسبب و عدم وجوب الردع و الاعلام حينئذ انما هو السيرة القطعية المستمرة بين المسلمين. و أما إذا لم تستند النجاسة إلى أنفسهم- كالماء المتنجس بسبب آخر فقد أفتى الماتن بعدم وجوب الردع حينئذ و هو الصحيح إذ لا- دليل على حرمة التسبب بالإضافة الى غير المكلفين لعدم صدور الفعل منهم على الوجه الحرام كما لا دليل على وجوب الإعلام حينئذ. و ان احتاط الماتن بترك التسبب استحباباً.

(٢) عدم وجوب الردع و الاعلام في المسألة مما لا اشكال فيه لعدم الدليل على وجوبهما و انما ثبتت حرمة التسيب بالإضافة إلى

المكلفين و عليه فيدور الحكم مدار صدق التسبب و عدمه و ليس له ضابط كلى بل يختلف باختلاف الموارد- مثلا- إذا مد الضيف يده الرطبة لأن يأخذ ثيابه فأصابت الحائط المتنجس
التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٣٩
و ان كان أحوط، بل لا يخلو عن قوة. و كذا إذا أحضر عنده طعاما ثم علم بنجاسته (١) بل و كذا إذا كان الطعام للغير و جماعة مشغولون بالأكل فرأى واحد منهم فيه نجاسة، و إن كان عدم الوجوب في هذه الصورة لا يخلو عن قوة (٢) لعدم كونه سببا لأكل الغير بخلاف الصورة السابقة (مسألة ٣٥) إذا استعار ظرفا أو فرشاً أو غيرهما من جاره فتنجس عنده هل يجب عليه إعلامه عند الرد؟ فيه اشكال (٣) و الأحوط

لا يصح اسناد تنجيس يده الى المضيف بالتسبب لأنه إنما صدر من الضيف و لا تسبب في البين، و الاعلام لا دليل على وجوبه. و أما إذا وضع المضيف المنديل المتنجس في الموضع المعد للتنشف و لما غسل الضيف يده تنشف بذلك المنديل النجس فلا محالة يستند تنجس يده الى المالك المضيف لأنه الذي وضع المنديل في المحل المعد للاستعمال فيجب عليه الردع و الاعلام لأن سكوته تسبب إلى النجاسة.

(١) لا- شبهة في وجوب الردع حينئذ لأن سكوته تسبب إلى أكل النجس بحسب البقاء و إن لم يكن كذلك حدوثا إلا أن حرمة الانتساب التسيبي- بعد ما استفدناها من إطلاق الدليل- لا يفرق فيها العقل بين التسبب بحسب الحدوث و التسبب بحسب البقاء و بهذا تفرق هذه الصورة عن الصورة الآتية.

(٢) لعدم استناد أكل النجس الى من علم منهم بنجاسة الطعام حيث أنه مستند الى من قدمه أو الى أنفسهم إذا لم يقدمه شخص آخر لهم فلا يترتب على سكوته التسبب إلى أكل النجس.

(٣) قد ظهر الحال في هذه المسألة مما قدمه الماتن «قده» و قدمناه في

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٤٠

الاعلام بل لا يخلو عن قوة إذا كان مما يستعمله المالك فيما يشترط فيه الطهارة فصل إذا صلى في النجس فان كان عن علم و عمد بطلت صلاته (١)

المسائل السالفة إلا- انه أراد بالتعرض لها الإشارة الى أن حرمة التسبب الى الحرام غير مختصة بمالك العين لأنه كما يحرم عليه كذلك يحرم على مالك المنفعة- كما في الإجارة- أو الانتفاع- كما في العارية- أو على من أبيع له التصرف من دون أن يكون مالكا لشيء من العين و المنفعة و الانتفاع، و على من استولى على المال غصبا و ذلك لأن المال إذا تنجس عند هؤلاء ثم أرادوا إرجاعه إلى مالكة أو غيره و لم يبنوا نجاسته كان سكوتهم تسببا منهم إلى أكل النجس أو شربه و هو حرام.

فصل إذا صلى في النجس

إشارة

(١) مَرَّ أن الصلاة يشترط فيها طهارة البدن و الثياب إلا فيما استثنى من طرف النجاسات- كالدَّم الأقل من الدرهم- أو من طرف المتنجس- كما؟؟؟

لا تتم فيه الصلاة- و يدل عليه- مضافا الى أن المسألة ضرورية و مما لا خلاف فيه- الأخبار المتضافرة التي ستمر عليك في التكلم على جهات المسألة إن شاء الله. و عليه فالكلام إنما يقع في خصوصيات المسألة و جهاتها و لا نتكلم عن أصل اشتراط الصلاة بطهارة الثوب و البدن لعدم الخلاف فيه فنقول: الصلاة في النجس قد يكون عن علم و عمد و قد لا يكون كذلك و على الثاني قد يستند صلاته في النجس إلى جهله و قد يستند إلى نسيانه، و كل من الجهل و النسيان إما أن يتعلق بموضوع النجس- كما إذا لم يدر أن المانع الواقع على ثوبه

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٤١

و كذا إذا كان عن جهل بالنجاسة من حيث الحكم (١) بأن لم يعلم أن الشيء الفلاني، مثل عرق الجنب من الحرام نجس، أو عن جهل بشرطية الطهارة للصلاة.

أو بدنه بول- مثلا- أو علم به ثم نسيه- و إما أن يتعلق بحكمه بان لم يدر ان بول ما لا يؤكل لحمه نجس أو تعلم حكمه ثم نسيه، و إما أن يتعلق بالاشتراط كما يأتي تمثيله، و هذه الصورة في الحقيقة ترجع إلى الجهل بأصل الحكم أو نسيانه. أما إذا صلى في النجس عن علم و عمد فلا- ينبغى الارتياح في بطلان صلاته لأن هذه الصورة هي القدر المتيقن مما دل على بطلان الصلاة في النجس، و يمكن استفادته من منطوق بعض النصوص و مفهوم بعضها الآخر و هذا كما في حسنة عبد الله بن سنان قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أصاب ثوبه جنابة أو دم قال: إن كان قد علم أنه أصاب ثوبه جنابة أو دم قبل أن يصلى ثم صلى فيه و لم يغسله فعليه أن يعيد ما صلى .. (١) و مصححة عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلى و في ثوبه عذرة من إنسان أو سنور أو كلب أيعيد صلاته؟ قال: إن كان لم يعلم فلا يعيد (٢) على أنه يمكن أن يستدل عليه بفحوى ما ورد في بطلان صلاة الناسى في النجس كما تأتي عن قريب، حيث أن العلم بالنجس متقدما على الصلاة إذا كان مانعا عن صحتها فالعلم به مقارنا للصلاة يمنع عن صحتها بطريق أولى.

إذا صلى في النجس جاهلا بالحكم أو بالاشتراط

(١) فله صورتان:

لأن الجهل قد يكون عذرا- للمكلف حال جهله- كما في الجاهل القاصر- و من أظهر مصاديقه المخطئ من المجتهدين حيث أن المجتهد إذا فحص عن الدليل على

(١) المرويتان في ب ٤٠ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) المرويتان في ب ٤٠ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٤٢

.....

نجاسة بول الخشاشيف- مثلا- و لم يظفر بما يدل على طهارته أو نجاسته فبنى على طهارته، لقاءة الطهارة، و صلى في الثوب الذي أصابه بول الخشاشف زمنا طويلا أو قصيرا ثم بعد ذلك ظفر على دليل نجاسته. أو أنه بنى على عدم اشتراط خلو البدن و الثياب من الدم الأقل من مقدار الدرهم و لو كان مما لا يؤكل لحمه أو من الميتة أو بنى على عدم اشتراط الصلاة بطهارة المحمول فيها و لو

كان مما يتم فيه الصلاة اعتمادا في ذلك على أصالة البراءة عن الاشتراط، ثم وقف على دليله فمنى على اشتراط الصلاة بطهارة المحمول المتنجس إذا كان ثوبا يتم فيه الصلاة، و على اشتراط خلو البدن و الثياب عن الدم الأقل من مقدار الدرهم إذا كان من الميتة أو مما لا يؤكل لحمه نظرا الى أن ما دل على استثناء الدم الأقل إنما استثناءه عن مانعية النجاسة في الصلاة. و أما المانعية من سائر الجهات و لو من جهة أنه من أجزاء ما لا يؤكل لحمه أو من الميتة- حيث أنهما مانعتان مستقلتان زائدا على مانعية النجاسة- فلم يقم دليل على استثناءه فهو جاهل بالحكم الواقعي أو بالاشتراط إلا- أن جهله هذا معذر له لأنه جهل قصوري فإنه فحص و عجز عن الوصول الى الواقع و اعتمد على الأصول المقررة للجاهلين. و قد لا يكون الجهل عذرا للمكلف لاستناده الى تقصيره عن السؤال أو عدم فحصه عن الدليل و يعبر عنه بالجاهل المقصر. أما إذا صلى في النجس عن جهل تقصيري غير عذر فالصحيح ان صلاته باطلة و تلزمه إعادتها في الوقت أو خارجه و ذلك لأنه مقتضى إطلاق ما دل على بطلان الصلاة مع النجس و لا يمنع عن ذلك حديث لا تعاد [١] بناء على اختصاصه بالطهارة الحديثية، لأن الحديث

[١] و هو ما رواه الصدوق بإسناده عن زرارة عن أبي جعفر-ع- أنه قال: لا تعاد الصلاة الا من خمسة: الطهور، و الوقت، و القبلة، و الركوع، و السجود. المروية في ب ٣ من أبواب الوضوء و ١ من أفعال الصلاة من الوسائل. التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٤٣

.....

بإطلاقه و ان كان يشمل المقصر في نفسه لعدم كون النجاسة الخبيثة من الخمسة المستثناءة في الحديث إلا أن هناك مانع عن شموله له و هو لزوم تخصيص أدلة المانعية بمن صلى في النجس عن علم و عمد- لما يأتي من عدم شمولها للناسي و الجاهل القاصر، لحديث لا- تعاد- و هو من التخصيص بالفرد النادر بل غير المتحقق حيث أن المكلف إذا علم بنجاسة النجس و التفت الى اشتراط الصلاة بعدمها في الثوب و البدن لم يعقل أن يقدم على الصلاة فيه إلا إذا أراد اللعب و العبث كيف و لا يتمشى منه قصد التقرب لعلمه بعدم تعلق الأمر بالصلاة في النجس و عدم كفايتها في مقام الامتثال- إلا على نحو التشريع الحرام هذا. و يمكن أن يقال بعدم شمول الحديث للجاهل المقصر في نفسه- مع قطع النظر عن المحذور المتقدم آنفا، و ذلك فان الجاهل المقصر على قسمين: لأنه قد يحتمل بطلان عمله كما يحتمل صحته و مع ذلك لا يسأل عن حكمه و كفايته بل يأتي بالعمل بداعي انه ان طابق الأمور به الواقعي فهو و إلا- فهو غير قاصد للامتثال رأسا- لعدم مبالاته بالدين- و قد يكون الجاهل غافلا عن اعتبار الطهارة في ثوبه و بدنه فلا يشك في صحة عمله بل يأتي بالصلاة في النجس كما يصلي العالم بصحتها. أما الجاهل المردد في صحة عمله و فساده فلا شك في عدم شمول الحديث له لأن الحديث- حسب المتفاهم العرفي- إنما ينظر الى حكم العمل بعد وجوده و انه هل تجب إعادته أولا- تجب؟ و هذا إنما يتصور فيما إذا كان المكلف غير متردد في صحة عمله حال الامتثال. و أما إذا كان عالما ببطلان عمله حال الإتيان به وجدانا أو بحكم العقل- كما في المقام- لاستقلاله على أن الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية و انه ليس للمكلف ان يكتفى بما يشك في صحته، فهو خارج عن مدلول الحديث حسب ما يستفاده العرف من مثله فمقتضى أدلة بطلان الصلاة في النجس هو الحكم ببطلان صلاة الجاهل المقصر إذا كان مترددا

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٤٤

.....

في صحة عمله و فساده حال العمل هذا مضافا الى ان المسألة لا خلاف فيها بل الحكم بالبطلان حينئذ من ضروريات الفقه. و أما

الجاهل المقصر الذى لا يتردد فى صحة عمله حال اشتغاله فهو و ان كان يشمله الحديث فى نفسه إلا أن قيام الإجماع اليقيني على بطلان عمل الجاهل المقصر فى غير المورد المشهورين فى كلماتهم اعنى التمام فى موضع القصر، و الإجهار فى موضع الإخفات و عكسه يمنعا عن الحكم بعدم وجوب الإعادة عليه ثم ان الحكم بوجوب الإعادة على الجاهل المقصر لا ينافى استحالة تكليف الغافل بشيء لأن توجيه الخطاب الى الغافل و ان كان غير صحيح إلا ان مفروض المسألة أن غفلة الجاهل إنما هى ما دام اشتغاله بعمله لانه يشك فى صحته و فساده بعد الفراغ و بما انه التفت إلى عمله فى أثناء الوقت و لم يحرز فراغ ذمته عما وجب عليه لزمه الخروج عن عهده ما اشتغلت به ذمته و استحالة تكليفه بالواقع حال غفلته لا تقتضى الحكم بكون ما اتى به مجزئاً لان الاجزاء يحتاج إلى دليل و لا دليل عليه فى المقام و حيث انه لم يأت بالواجب الواقعى وجبت عليه إعادته و اما إذا انكشف الحال فى خارج الوقت فهو و ان لم يكن مكلفاً بالصلاة مع الطهارة فى الوقت لفرض غفلته فى مجموع الوقت الا انه مع ذلك يجب القضاء عليه لانه يدور مدار صدق الفوت سواء كان هناك تكليف أو لم يكن كما فى النائم و نحوه. و المتلخص ان الجاهل المقصر - بكلا قسميه - خارج عن مدلول الحديث. و أما إذا صلى فى النجس عن جهل قصورى معذر فالتحقيق انه مشمول لحديث لا تعاد و به يخرج عما تقتضيه أدلة بطلان الصلاة فى النجس و الذى يمكن أن يكون مانعا عن شموله الجاهل القاصر أو قيل بمانعيته أمور ثلاثة: «الأول»: ما عن شيخنا الأستاذ «قده» من أن حديث لا- تعاد إنما تنفى الإعادة عن كل مورد قابل لها فى نفسه بحيث لو لا ذلك الحديث لحكم بوجوب الإعادة فيه إلا ان الشارع

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٤٥

.....

رفع الإلزام عنها امتنانا على المكلفين. و من البديهي أن الأمر بالإعادة إنما يتصور فيما إذا لم يكن هناك أمر بإتيان المركب نفسه كما فى الناسى و نحوه حيث لا يجب عليه الإتيان بما نسيه ففى مثله لا مانع من الحكم بوجوب الإعادة عليه لو لا ذلك الحديث و أما إذا بقى المكلف على حاله من تكليفه و امره بالمركب الواقعى فلا معنى فى مثله للأمر بالإعادة لأنه مأمور بإتيان نفس المأمور به و حيث أن الجاهل القاصر مكلف بنفس الواقع و لم يسقط عنه الأمر بالعمل فلا معنى لأمره بالإعادة فإذا لم يكن المورد قابلاً لا يجب الإعادة لم يكن قابلاً- لنفيها عنه و عليه فالحديث إنما تختص بالناسى و نحوه دون العامد و الجاهل مقصراً كان أم قاصراً و معه لا بد من الرجوع إلى المطلقات المانعة عن الصلاة فى النجس و هى تقتضى وجوب الإعادة فى حقهم. و الجواب عن ذلك أن الجاهل و إن كان مكلفاً بالإتيان بالمركب واقعا إلا انه محدود بما إذا أمكنه التدارك و لم يتجاوز عن محله. و أما إذا تجاوز عن محله فأى مانع من الأمر بالإعادة عليه- مثلاً- إذا كان بانياً على عدم وجوب السورة فى الصلاة الا انه علم بالوجوب و هو فى أثناء الصلاة فبنى على وجوبها فإنه إن كان لم يدخل فى الركوع فهو مكلف بإتيان نفس المأمور به أعنى السورة فى المثال و لا مجال معه لا يجب الإعادة فى حقه. و أما إذا علم به بعد الركوع فلا يمكنه تداركها لتجاوزه عن محلها و حينئذ إما أن تبطل صلاته فتجب عليه إعادتها و أما أن تصح فلا- تجب إعادتها و بهذا ظهر أن الجاهل بعد ما لم يتمكن من تدارك العمل قابل للإيجاب الإعادة فى حقه و نفيها كما هو الحال فى الناسى بعينه «الثانى»: إنا و إن كنا نلتزم بحكومة الحديث على أدلة الاجزاء و الشرائط لأنه ناظر إليها و مبين لمقدار دلالتها حيث دل على أن الإخلال بشيء منهما إذا لم يكن عن علم أو جهل تقصيرى لا يقتضى البطلان إلا أنه لا يمكن أن يكون

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٤٦

.....

حاكما على حسنة عبد الله بن سنان المتقدمة التى دلت على وجوب الإعادة فيمن علم بإصابة الجنابة أو الدم ثوبه قبل الصلاة ثم صلى

فيه و ذلك لوحده لسانهما لان لسان الحسنه إثبات الإعادة بقوله فعليه أن يعيد كما أن لسان الحديث نفى الإعادة بقوله لا تعاد فمورد النفي و الإثبات واحد كما أن لسان يعيد و لا تعاد لسانان متنافيان فهما من المتعارضين و النسبة بينهما إما هي العموم المطلق نظرا إلى أن الحديث ينفي الإعادة مطلقا و الحسنه تثبتها في خصوص العالم بموضوع النجاسة قبل الصلاة فتخصص الحديث و لأجلها يحكم بوجوب الإعادة على الجاهل القاصر لعلمه بموضوع النجاسة و إنما لا يعلم حكمها أو لا يعلم الاشتراط و إما أن النسبة هي العموم من وجه لاختصاص الحديث بغير العالم المتعمد فالحديث يقتضى وجوب الإعادة فيمن علم بموضوع النجاسة و حكمها و الحسنه لا تعارضه، كما أن الحسنه تنفي الإعادة- بمفهومها- ممن جهل بموضوع النجاسة و حكمها و الحديث لا يعارضها و إنما يتعارضان فيمن علم بموضوع النجاسة و جهل بحكمها لأن الحسنه تثبت الإعادة فيه و الحديث تنفيها و مع المعارضة و التساقت لا بد من الرجوع إلى إطلاقات أدلة المانعية و هي تقتضى بطلان الصلاة في النجس و وجوب الإعادة فيما نحن فيه و الجواب عن ذلك أن وزان الحسنه و زان غيرها من أدلة الاجزاء و الشرائط و الحديث كما انه حاكم على تلك الأدلة كذلك له الحكومه على الحسنه و الوجه فيه ما ذكرناه غير مرة من أن الأمر بالإعادة إرشاد إلى الجزئية أو الشرطية أو المانعية كما أن نفيها إرشاد و حكاية عن عدم الجزئية و الشرطية و المانعية، و ليست الأوامر الواردة في بيان الاجزاء و الشرائط ظاهرة في الأمر المولوى و عليه فالأمر بالإعادة في الحسنه إرشاد إلى شرطية طهارة الثوب و البدن أو إلى مانعية نجاستهما في الصلاة كما هو الحال في غيرها مما دل على جزئية شىء أو شرطية إما بالأمر بالإعادة بتركهما أو بالتصريح

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٤٧

.....

باعتبارهما في الأمور به و الحديث حاكم على أدلتها و ذلك لانه قد فرض أن للصلاة أجزاء و شرائط ثم بين أن ترك غير الخمسة المذكورة فيه غير موجب لبطلان الصلاة و إعادتها- إذا لم يكن عن علم أو جهل تقصيرى- و من هنا يتقدم على أدلتها و لا يفرق في ذلك بين دلالة الدليل على الجزئية أو الشرطية بالمطابقة و بين دلالته عليهما بالالتزام كما هو الحال في الحسنه لأن إثباتها الإعادة عند وقوع الصلاة في النجس بدلنا بالالتزام على شرطية الطهارة في الثوب و البدن للصلاة فالحديث بذلك تنفي اعتبار الطهارة بالإضافة إلى الجاهل القاصر و مجرد وحده لسان الحسنه و الحديث لا تجعلهما من المتعارضين بعد عدم كون الأمر بالإعادة مولويا و جوبيا و النسبة إنما تلاحظ بين المتنافيين و لا تنافى بين الحاكم و محكومه.

«الثالث»: أن الطهور الذى هو من الخمسة المعادة منها الصلاة إما أن يكون أعم من الطهارة الحديثية و الخبثية. و أما أن يكون مجملا لا يدري أنه يختص بالطهارة الحديثية أو يعم الخبثية أيضا و على كلا الفرضين لا يمكن التمسك به في الحكم بعدم وجوب الإعادة على الجاهل. أما بناء على انه أعم فلاجل أن صلاة الجاهل فاقدة لظاهرة الثوب أو البدن و الإخلال بالطهارة الخبثية مما يعاد منه الصلاة و أما بناء على إجماله فلاجل كفاية الإجمال في الحكم بوجوب الإعادة على الجاهل بالحكم أو بالاشتراط و ذلك لان إجمال المخصص المتصل «كالطهور» يسرى الى العام «كقوله لا- تعاد» و يسقطه عن الحجية في مورد الإجمال. و معه لا دليل على عدم وجوب الإعادة في مفروض الكلام.

و مقتضى إطلاقات مانعية النجاسة في الثوب و البدن بطلان صلاة الجاهل القاصر و وجوب الإعادة عليه. و هذا الوجه و إن كان امتن الوجوه التي قيل أو يمكن أن يقال في المقام إلا انه أيضا مما لا يمكن المساعدة عليه و ذلك لان الطهور حسب ما ذكرناه في أوائل الكتاب- من انه بمعنى ما يتطهر به نظير الوقود و الفطور و السحور و غيرهما مما هو بمعنى ما يحصل به المبدء، و قد يستعمل بمعنى

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٤٨

.....

آخر أيضا- وإن كان أعم حيث أن ما يحصل به الطهارة وهو الماء والتراب غير مقيد بطهارة دون طهارة وبالحدثية دون الخبثية إلا أن في الحديث قرينة تدلنا على أن المراد بالطهور خصوص ما يتطهر به من الحديث فلا تشمل الطهارة الخبثية بوجه. بيان تلك القرينة: أن ذيل الحديث دلنا على عدم ركنية غير الخمسة في الصلاة، حيث بين أن القراءة والتشهد والتكبير سنة «١» ثم أن الخمسة المذكورة في الحديث هي بعينها الخمسة التي ذكرها الله سبحانه في الكتاب وقد أشار إلى الركوع بقوله عز من قائل وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ «٢» وفي قوله يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ «٣» وفي غيرهما من الآيات، وأشار إلى السجود بقوله فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ «٤» وفي قوله يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ «٥» وفي قوله يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي «٦» وغيرها من الآيات. وإلى القبلة أشار بقوله فَلَنُؤَيِّنَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ «٧» وبقوله وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ «٨» وغيرهما وأشار إلى الوقت بقوله أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنِ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا «٩» وإلى اعتبار الطهارة الحدثية- من الغسل والوضوء والتيمم- أشار بقوله:

(١) راجع ب ١ من أبواب أفعال الصلاة و ب ٢٩ من أبواب القراءة و ١ من أبواب القواطع من الوسائل.

(٢) البقرة ٢: ٤٣

(٣) آل عمران ٣: ٤٣

(٤) الشعراء ٢٦: ٢١٩

(٥) الحج ٢٢: ٧٧

(٦) آل عمران ٣: ٤٣

(٧) البقرة ٢: ١٤٤

(٨) البقرة ٢: ١٤٩

(٩) الاسراء ١٧: ٧٨

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٤٩

و اما إذا كان جاهلا بالموضوع (١) بأن لم يعلم أن ثوبه أو بدنه لاقى

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ، وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا.. «١» وبذلك يظهر ان الحديث إنما يشير الى تلك الخمسة التي ذكرها الله سبحانه في الكتاب و الذي ذكره سبحانه إنما هو خصوص الطهارة من الحدث- اعنى الغسل و الوضوء و التيمم- و ليس من الطهارة الخبثية ذكر في الكتاب، فإذا ضمنا الى ذلك ما استفدناه من ذيل الحديث فلا محالة ينتج أن الطهور في الحديث إنما هو بمعنى ما يتطهر به من الحدث و أما الطهارة من الخبث فليست من الأركان التي تبطل الصلاة بالإخلال بها مطلقا كما هو الحال في الخمسة المذكورة في الحديث. و لعل ما ذكرناه هو الوجه فيما سلكه المشهور من أصحابنا حيث خصوا الحديث بالطهارة من الحدث مع عمومته في نفسه.

و مما يدلنا على أن الطهارة من الخبث ليست كالطهارة الحدثية من مقومات الصلاة حتى تبطل بفواتها انه لا إشكال في صحة الصلاة الواقعة في النجس في بعض الموارد و لو مع العلم به كموارد الاضطرار و عدم التمكن من استعمال الماء و كذلك الأخبار الواردة في

صحة الصلاة في النجس في الشبهات الموضوعية كما توافيك عن قريب. حيث انها لو كانت مقومة للصلاة كالخمسة المذكورة في الحديث لم يكن للحكم بصحة الصلاة مع الإخلال بها وجه صحيح و كيف كان فما ذكرناه من القرينة مؤيدا بما فهمه المشهور من الحديث كاف في إثبات المدعى و عليه فالحديث يعم الجاهل القاصر و الناسي كليهما و تخصيصه بالناسي تخصيص بلا وجه.

[إذا صلى في النجس جاهلا بموضوعه]

(١) ما سردناه في الحاشية المتقدمة إنما هو في الجهل بالنجاسة من

(١) المائة ٥: ٦

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٥٠

.....

حيث الحكم و الاشرط. و أما إذا صلى في النجس جاهلا بموضوعه مع احتمال النجاسة أو الغفلة عنها ثم علم بالنجاسة بعد الصلاة فقد نسب الى بعضهم القول بوجوب الإعادة حينئذ في الوقت و خارجه و لم يسم قائله و عن المشهور عدم وجوب الإعادة مطلقا و عن المبسوط و النهاية في باب المياه و النافع و القواعد و غيرها التفصيل بين الوقت و خارجه فيعيد في الوقت دون خارجه و هناك تفصيل آخر احتمله الشهيد في ذكره بل مال إليه في الدروس و قواه في الحقائق و ادعى انه ظاهر الشيخين و الصدوق و هو التفصيل بين من شك في طهارة ثوبه أو بدنه و لم يتفحص عنها قبل الصلاة و بين غيره فيعيد في الأول دون غيره، و الصحيح ما هو المشهور بينهم من صحة صلاته و عدم وجوب الإعادة لا في الوقت و لا في خارجه و ذلك لا لما ذكره بعضهم من أن الشرطية و الجزئية إنما تنشأ من الأوامر الواردة بغسل الثوب أو البدن أو النواهي الواردة عن الصلاة في النجس و من الظاهر أن الأوامر و النواهي إنما تتحققان في فرض العلم و لا- يثبتان في حق الجاهل. و الوجه في عدم اعتمادنا عليه أن منشأ الشرطية و الجزئية و ان كان هو الأوامر الغيرية المتعلقة بغسل الثوب و البدن أو النواهي الغيرية المتعلقة بالصلاة في النجس إلا- انها أوامر أو نواهي إرشادية و الإرشاد كالحكاية و الاخبار فكما انهما تعمل العالمين و الجاهلين كذلك الإرشاد الذي وزانه و زانها- لإطلاقه- و لا وجه لمقايضة الأوامر الغيرية الإرشادية بالأوامر النفسية التي لا تثبت في حق غير العالمين هذا. على أن هذا الكلام لو تم فإنما يتم في مواد الخطاء و النسيان و الجهل المركب و نحوها لا- بالإضافة إلى الجاهل البسيط إذ لا مانع من شمول الأوامر و النواهي للجاهل غاية الأمر انها لا تكون منجزة في حقه و كم فرق بين الثبوت و التنجز هذا مضافا الى دلالة الاخبار و قيام الإجماع و الضرورة على أن الاحكام الشرعية مشتركة بين

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٥١

.....

العالمين و الجاهلين. بل الوجه فيما ذكرناه دلالة حديث لا تعاد على عدم وجوب الإعادة لما عرفت من أن الطهور في الحديث بمعنى ما يتطهر به من الحدث فالطهارة من الخبث مما لا تعاد منه الصلاة- و يدل عليه أيضا جملة من الصحاح: «منها»: صحيحة العيص بن القاسم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل صلى في ثوب رجلا أياما ثم إن صاحب الثوب أخبره أنه لا يصلى فيه قال لا يعيد شيئا من صلاته «١» و «منها»: مصححة عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن

الرجل يصلى و في ثوبه عذرة من إنسان أو سنور أو كلب، أ يعيد صلاته؟ قال: إن كان لم يعلم فلا يعيد «٢» و «منها» صحيحة زرارة و محمد بن مسلم الآيتين و «منها» غير ذلك من الاخبار حيث تدل على نفى وجوب الإعادة فضلا عن القضاء بل لعل الصحيحة صريحة في نفى وجوبه و من هنا لم يستشكلوا في الحكم بعدم وجوب القضاء. و أما من فصل بين الوقت و خارجه فقد اعتمد على روايتين: «إحدهما»: صحيحة و هب بن عبد ربه عن أبي عبد الله عليه السلام في الجنابة تصيب الثوب و لا يعلم به صاحبه فيصلى فيه ثم يعلم بعد ذلك قال: يعيد إذا لم يكن علم «٣» و «ثانيتها»: موثقة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل صلى و في ثوبه بول أو جنابة فقال: علم به أو لم يعلم فعليه إعادة الصلاة إذا علم «٤» بدعوى أن هاتين الروايتين و إن دلنا على وجوب الإعادة مطلقا فالنسبة بينهما و بين الصحاح النافية للإعادة مطلقا نسبة التباين إلا أن القاعدة تقتضى تخصيصهما أولا بما هو صريح في عدم وجوب الإعادة خارج الوقت لأن النسبة بينهما و بينه بالإضافة إلى الإعادة في خارج الوقت نسبة النص أو الأظهر إلى الظاهر و بعد ذلك تنقلب النسبة بينهما و بين الطائفة النافية إلى العموم المطلق حيث انهما تقتضيان

-
- (١) المرويات في ب ٤٠ من أبواب النجاسات من الوسائل.
 (٢) المرويات في ب ٤٠ من أبواب النجاسات من الوسائل.
 (٣) المرويات في ب ٤٠ من أبواب النجاسات من الوسائل.
 (٤) المرويات في ب ٤٠ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التفقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٥٢

.....

وجوب الإعادة في الوقت، و الطائفة النافية تنفى وجوبها في الوقت و خارجه فلا مناص من الجمع بينهما بحمل الطائفة النافية على إرادة الإعادة خارج الوقت و حمل الروايتين الآمرتين بالإعادة على الإعادة في الوقت هذا. و يرد على هذا الجمع «أولا»: أن صحيحة و هب و إن كانت تامة سندا إلا انها مشوشة المتن جدا و ذلك لأنها علقت وجوب الإعادة على ما إذا لم يكن علم و مقتضى مفهومها عدم وجوب الإعادة فيما إذا علم، و لا يمكن اسناد الحكم بوجوب الإعادة على الجاهل و عدم وجوبها على العالم بالنجاسة الى الامام عليه السلام حيث أن العالم أولى بوجوب الإعادة من الجاهل بالارتكاز. نعم لو كانت العبارة: حتى إذا علم أو لو إذا علم لكانت الصحيحة ظاهرة في المدعى إلا أن الأمر ليس كذلك، و هذا مما يوجب الظن القوي بل الاطمئنان على وجود سقط في الرواية و لعل الساقط كلمة «لا» قبل كلمة يعيد فيكون مدلولها عدم وجوب الإعادة إذا لم يكن علم أو يحمل قوله: يعيد على كونه استفهاما إنكاريا و كأنه قال: هل يعيد إذا لم يكن علم؟! و معناه أيضا يرجع الى نفى وجوب الإعادة على الجاهل، و بهذا الاحتمال و ذاك تصبح الصحيحة مجملة و لا يمكننا الاعتماد عليها أبدا. و كذلك الحال في الموثقة لاضطراب متنها فان قوله: فعليه إعادة الصلاة إذا علم يحتمل أمرين و معنيين «أحدهما»: أن يكون معناه أن الإعادة يشترط فيها العلم بوقوع الصلاة في النجس و حيث أنه علم بذلك بعد الصلاة فلا- محالة و جبت عليه إعادتها و على ذلك فهذه الجملة مسوقة لبيان حكم عقلي أعنى اشتراط العلم في تنجز التكليف، و الشرطية مسوقة لبيان التسوية و التعميم في الإعادة بين الصورتين المذكورتين في قوله علم به أو لم يعلم فتجب فيهما الإعادة لعلمه بوجود الخلل في صلاته و «ثانيتها»: أن يكون معناه أن الإعادة تختص بما إذا علم بالنجاسة دون ما إذا لم يعلم بها و عليه فهو

التفقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٥٣

.....

شارح للتفصيل المتقدم عليه في قوله: علم به أو لم يعلم. و قرينه على أن قوله ذلك تشقيق لا تفصيل و حاصله أن الامام عليه السلام لما شقق الموضوع و بين أنه قد يكون عالما بنجاسة ثوبه و قد لا يكون فرّع عليه الحكم بالإعادة إذا علم مشعرا بعدم وجوبها إذا لم يعلم و أن الحكم بالإعادة لا يعم كلا الشقين. و حيث لا قرينه على تعيين أحد المحتملين فلا محالة تصبح الموثقة- كالصحيحة- مجملته. و «ثانيا» إن حمل الأخبار النافية للإعادة على نفيها خارج الوقت مما لا يتحملها جميعها فدونك صحيحة زرارة حيث ورد فيها: فان ظننت انه قد اصابه و لم أتيقن ذلك فنظرت فلم أر فيه شيئا ثم صليت فرأيت فيه قال: تغسله و لا تعيد الصلاة قلت: لم ذلك؟ قال: لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبدا «١» لأنها كما ترى عللت عدم وجوب الإعادة بالاستصحاب فلو كان عدم وجوبها مستندا إلى خروج وقت الصلاة لكان المتعين أن يعلل بذلك لا بالاستصحاب المشترك بين الوقت و خارجه و ذلك فان استصحاب طهارته انما يناسب أن يكون علة لجواز دخوله في الصلاة- و هو شاك في طهارة ثوبه- و لا يناسب أن تكون علة لعدم وجوب الإعادة في مفروض المسألة لما بيناه في محله من أن الأحكام الظاهرية لا تقتضى الاجزاء و بذلك نستفيد من الصحيحة أن الطهارة التي هي شرط الصلاة أعم من الظاهرية و الواقعية فمع إحرازها يحكم بصحة الصلاة و لا تجب إعادتها في الوقت و لا- في خارجه لكونها واجدة لشرطها و معه كيف يصح حملها على إرادة الإعادة في الوقت دون خارجه فالروايتان الأمرتان بالإعادة في الوقت على تقدير تماميتهما تعارضان الصحيحة كما تعارضان صحيحة محمد بن مسلم و رواية أبي بصير الآيتين فالصحيح حمل الروايتين على استحباب الإعادة في الوقت و الحكم بعدم وجوبها لا فيه

(١) المروية في ب ٤١ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٥٤

.....

و لا- في خارجه. و لعله لأجلهما احتاط الماتن بالإعادة في الوقت. و أما التفصيل بين من شك في طهارة ثوبه أو بدنه و لم يتفحص عنها قبل الصلاة و بين غيره بالحكم بالإعادة في الأول دون غيره بلا فرق في ذلك بين أن يكون دخوله في الصلاة مستندا إلى أصالة عدم نجاسة ثوبه أو بدنه و بين أن يكون مستندا إلى غفلته فقد استدلل له بجملة من الاخبار: «منها»: صحيحة زرارة المتقدمة حيث ورد فيها: فان ظننت أنه قد اصابه و لم أتيقن ذلك فنظرت فلم أر فيه شيئا ثم صليت فرأيت فيه قال: تغسله و لا تعيد الصلاة .. الحديث «١» حيث رتب الحكم بعدم الإعادة على ما إذا نظر المكلف و فحص عن نجاسة ثوبه و لم ير شيئا قبل الصلاة و فيه أن فرض النظر و الفحص عن النجاسة قبلها إنما ورد في سؤال الراوي لا- في جواب الامام عليه السلام و لم يعلق الحكم في كلامه على الفحص قبل الصلاة. على أن الصحيحة فيها جملتان صريحتان في عدم اعتبار الفحص و النظر في عدم وجوب الإعادة: «إحدهما»: قوله: لا و لكنك انما تريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك. بعد ما سأله زرارة بقوله فهل علي ان شككت في أنه اصابه شيء ان انظر فيه؟ حيث انها تنفي وجوب الفحص و النظر و تدل على أن فائدتها منحصرة بزوال الوسوسة و التردد الذي هو أمر تكويني فلو كانت لهما فائدة شرعية كعدم وجوب الإعادة بعد الالتفات لم تكن الثمرة منحصرة بذهاب الوسوسة و لكان الاولى بل المتعين التعليل بتلك الفائدة الشرعية. و «ثانيتها»: قوله: لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك ابدا. حيث علل عدم وجوب الإعادة بأنه كان موردا للاستصحاب الذي مرجعه الى أن شرط الصلاة أعم من الطهارة الواقعية و الظاهرية و هو متحقق في مورد السؤال بلا فرق في ذلك بين الفحص و النظر قبل الصلاة و عدمهما. و «منها»: صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله

(١) المروية في ب ٤١ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٥٥

.....

عليه السلام قال: ذكر المنى فشدده فجعله أشد من البول، ثم قال: إن رأيت المنى قبل أو بعد ما تدخل في الصلاة فعليك إعادة الصلاة وإن أنت نظرت في ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رأيت بعد فلا إعادة عليك فكذا البول «١» حيث رتب الحكم بعدم الإعادة على نظره في الثوب قبل الصلاة وهي تقتضي بمفهومها وجوب الإعادة إذا رأى المنى أو البول في ثوبه بعد الصلاة ولم يكن نظر فيه قبلها. وفيه أن سوق العبارة و ظاهرها أن المناطق في الإعادة و عدمها إنما هو رؤية النجاسة- أي العلم بها- و عدمها قبل الصلاة أو بعد ما دخل فيها فإذا لم يعلم بها قبل الصلاة و لا في أثنائها صحت صلاته و لا تجب إعادتها و إن رأى النجاسة و علم بها قبل الصلاة أو في أثنائها و جبت إعادتها فلا مدخلة للنظر في ذلك بوجه و إنما عبر عن العلم بالنجاسة و رؤيتها بالنظر في قوله: و أن أنت نظرت. من جهة أنهما إنما يحصلان بالنظر على الأغلب.

و «منها»: رواه ميمون الصيقل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: رجل أصابته جنابة بالليل فاغتسل فلما أصبح نظر فإذا في ثوبه جنابة، فقال: الحمد لله الذي لم يدع شيئاً إلا و له حد، إن كان حين قام نظر فلم ير شيئاً فلا إعادة عليه، و إن كان حين قام لم ينظر فعليه الإعادة «٢» و بمضمونها مرسله الفقيه حيث قال: و قد روى في المنى انه ان كان الرجل حيث قام نظر و طلب فلم يجد شيئاً فلا شيء عليه، فان كان لم ينظر و لم يطلب فعليه أن يغسله و يعيد صلاته «٣» و من المحتمل القوى أن تكون المرسله إشارة إلى رواية الصيقل فهما رواية واحدة و دلالتها على المدعى غير قابلة للمناقشة الا انها ضعيفة السند لجهالة ميمون الصيقل. و في هامش الوسائل عن الكافي المطبوع منصور الصيقل بدلا عن ميمون الصيقل و صرح في تنقيح المقال بان ابدال ميمون

(١) المروية في ب ٤١ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٤١ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٣) المروية في ب ٤١ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٥٦

.....

الصيقل بالمنصور اشتباه. و لعله من جهة أن الراوى عن ابن جيلة عن سيف تارة و عن سعد اخرى انما هو ميمون لا منصور. و لكن الخطب سهل لجهالة منصور الصيقل كميمون فلا يجدى تحقيق أن الراوى هذا أو ذاك. على أن الرواية لو أغمضنا عن سندها أيضا لا تنهض حجة في مقابل الاخبار الدالة على عدم الفرق بين الفحص و النظر قبل الصلاة و عدمه «منها»: صحيحة زرارة المتقدمة على التقريب الذي أسلفناه آنفا و «منها»: صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام قال: سألته عن الرجل يرى في ثوب أخيه دما و هو يصلى، قال: لا يؤذنه حتى ينصرف «١» لصراحتها في انه لا أثر للعلم بالحاصل من اعلام المخبر بنجاسة الثوب بعد الصلاة، و انما الأثر و هو وجوب الإعادة يترتب على العلم بالنجاسة حال الصلاة- أو قبلها- بلا فرق في ذلك بين الفحص قبل الصلاة و عدمه و لا بين كون العلم بالنجاسة في الوقت و بين كونه خارج الوقت لأن المناطق الوحيد في وجوب الإعادة هو العلم بنجاسة الثوب أو البدن قبل الصلاة و «منها»: موثقة «٢» أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل صلى في ثوب فيه جنابة ركعتين ثم علم به قال: عليه أن يبتدئ الصلاة، قال: و سألته عن رجل يصلى و في ثوبه جنابة أو دم حتى فرغ من صلاته ثم علم، قال: مضت صلاته و لا شيء عليه

«٣» فان التقابل - بين العلم بالنجاسة في أثناء الصلاة و الحكم بوجوب الإعادة حينئذ و بين العلم بالنجاسة بعد الفراغ و الحكم بعدم وجوب الإعادة - صريح في أن المدار في وجوب الإعادة و عدمه إنما هو العلم بنجاسة الثوب أو البدن قبل الصلاة أو في أثنائها و العلم بها بعد الفراغ بلا فرق في ذلك بين الفحص قبل الصلاة و عدمه و لا بين داخل الوقت و خارجه

(١) المرويتان في ب ٤٠ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) كذا عبر عنها في بعض الكلمات و في سندها محمد بن عيسى عن يونس فراجع.

(٣) المرويتان في ب ٤٠ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٥٧

البول - مثلاً - فان لم يلتفت أصلاً، أو التفت بعد الفراغ من الصلاة، صحت صلاته، و لا يجب عليه القضاء، بل و لا الإعادة في الوقت، و إن كان أحوط. و إن التفت في أثناء الصلاة (١) فإن علم سبقها و أن وقع بعض صلاته مع النجاسة، بطلت مع سعة الوقت للإعادة، و إن كان الأحوط الإتمام ثم الإعادة، و مع ضيق الوقت إن أمكن التطهير أو التبديل - و هو في الصلاة من غير لزوم المنافي - فليفعل ذلك و يتم و كانت صحيحة، و إن لم يمكن أتمها و كانت صحيحة، و إن علم حدوثها في الأثناء مع عدم إتيان شيء من اجزائها مع النجاسة، أو علم بها و شك في أنها كانت سابقاً أو حدثت فعلاً، فمع سعة الوقت و إمكان التطهير أو التبديل يتمها بعدهما، و مع عدم الإمكان يستأنف و مع ضيق الوقت يتمها مع النجاسة و لا شيء عليه.

فالمتلخص أن المكلف إذا جهل نجاسة ثوبه أو بدنه و صلى و التفت إليها بعد الفراغ لا تجب عليه الإعادة في الوقت و لا في خارجه نظر و فحص قبلها أم لم يفحص. نعم إذا علم بنجاسته في الوقت فالأحوط إعادة الصلاة و لا سيما إذا لم يفحص عن النجاسة قبل الصلاة.

[إذا التفت الى النجاسة في أثناء الصلاة]

لهذه المسألة صور:

إشارة

(١) «الأولى»: ما إذا التفت الى نجاسة ثوبه أو بدنه في أثناء الصلاة و علم أو احتمل طروها في الآن الذي التفت الى نجاسة ثوبه - مثلاً - في ذلك الآن لا قبل الصلاة و لا فيما تقدمه من أجزائها «الثانية»: الصورة مع العلم بطرو النجاسة في الأجزاء السابقة على الآن الملتفت فيه إليه. «الثالثة»: الصورة مع العلم بطروها قبل شروعه في الصلاة: و المشهور بين أصحابنا في جميع ذلك - كما حكى - أنه إن تمكن

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٥٨

.....

من إزالة النجاسة و تطهير بدنه أو ثوبه و لو بإلقائه و تبديله من غير إخلال بشرائط الصلاة و جبت إزالتها فيتم صلاته و لا شيء عليه. و أما إذا لم يتمكن من إزالة النجاسة و لو بإلقاء الثوب أو تبديله، لعدم ثوب طاهر عنده أو لأن تحصيله يستلزم إبطال الصلاة فلا محالة يبطلها و يزيل النجاسة ثم يستأنف الصلاة

(أما الصورة الأولى):

فلا إشكال فيها في صحة الصلاة مع التمكن من إزالة النجاسة في أثنائها و ذلك للنصوص المتضاربة- التي فيها الصحاح و غيرها- الواردة فيمن رعف في أثناء الصلاة حيث دلت على عدم بطلانها بذلك فيما إذا تمكن من إزالته من دون استلزامه التكلم كما في بعضها «١» أو استدبار القبلة كما في بعضها الآخر «٢» و الظاهر انهما من باب المثال و الجامع أن لا تكون إزالة النجاسة مستلزماً لشيء من منافيات الصلاة و كيف كان فقد دللتنا هذه الاخبار على أن حدوث النجاسة في أثناء الصلاة لا يبطلها فيما إذا أمكنت إزالتها و ذلك لأن الاجزاء السابقة على الآن الذي طرأت فيه النجاسة وقعت مع الطهارة بالعلم أو باستصحاب عدم طروها الى آن الالتفات، و الاجزاء الآتية أيضا واجدة للطهارة لأن المفروض أنه يزيل النجاسة الطارئة في أثنائها، و أما الآن الحادث فيه النجاسة فهو و إن كان قد وقع من غير طهارة إلا- أن الاخبار الواردة في الرعاف صريحة في أن النجاسة في الآتات المتخللة بين أجزاء الصلاة غير مانعة عن صحتها و من جملة تلك الاخبار صحيحة زرارة المتقدمة حيث ورد فيها: و إن لم تشك ثم رأيت رطبا قطعت الصلاة و غسلته ثم بنيت على الصلاة لأنك لا تدري لعله شيء أوقع

(١) راجع صحيحة محمد بن مسلم و غيرها من الاخبار المروية في ب ٢ من أبواب قواطع الصلاة من الوسائل.

(٢) راجع صحيحة عمر بن أذينة و ما رواه الحميري عن علي بن جعفر المرويتين في ب ٢ من أبواب قواطع الصلاة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٥٩

.....

عليك فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك أبدا «١» إذ المراد برؤية الدم رطبا هو عدم العلم بطروه قبل الصلاة و إلا فالعادة تقضى بيبوسته. و قوله عليه السلام:

لعله شيء أوقع عليك كالصريح في أن طرو النجاسة في أثناء الصلاة غير موجبة لبطلانها بلا فرق في ذلك بين العلم بحدوثها في أثناء الصلاة و بين الشك في ذلك لأن مقتضى الصحة أن الطهارة المعتبرة في الصلاة أعم من الطهارة الواقعية و الظاهرية فإذا احتمل طروها قبل الصلاة فله أن يستصحب عدم حدوثها إلى أن الالتفات و به تحرز الطهارة الظاهرية التي هي شرط الصلاة فما ذهب إليه المشهور في هذه الصورة هو الصحيح

و (أما الصورة الثالثة):

و هي ما إذا علم بالنجاسة في أثناء الصلاة مع العلم بطروها قبل الصلاة فقد عرفت أن المشهور صحة صلاته إذا تمكن من إزالة النجاسة في أثنائها و قد يستدل على ذلك بفحوى الاخبار الواردة في صحة الصلاة الواقعة مع النجاسة المجهولة لأن الصلاة الواقعة في النجس بتمامها إذا كانت صحيحة فالصلاة الواقعة في النجس ببعضها صحيحة بالأولوية القطعية و أما الأجزاء المتأخرة عن آن الالتفات فهي واجدة لشرطها لأن المفروض ان المكلف يزيل النجاسة في أثناء الصلاة و أما الآتات المتخللة فقد مر أن النجاسة فيها غير مانعة عن صحة الصلاة و بذلك تظهر الحال في الصورة الثانية لأن الأولوية القطعية أيضا تقتضى فيها الحكم بصحة الصلاة كما عرفت تقريبها. و هذا الذي أفيد و إن كان صحيحا في نفسه إلا أن الاخبار الواردة في المسألة مطبقة على بطلان الصلاة في مفروض الكلام «منها»: صحيحة زرارة المتقدمة حيث قال: لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك. فإنه يدل على أن الصلاة إنما يحكم بصحتها مع رؤية النجس فيما إذا احتمل طرو النجاسة في أثنائها. و أما مع العلم بطروها قبل الصلاة فلا.

(١) المروية في ب ٤٤ من أبواب النجاسات من النجاسات.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٦٠

.....

و «منها»: صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة الواردة في الرجل يرى في ثوب أخيه دما و هو يصلى قال: لا يؤذنه حتى ينصرف «١» لدالتها على أن العلم بالنجاسة الحاصل باعلام الغير في أثناء الصلاة يوجب البطلان و «منها»: صحيحة الأخرى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ذكر المنى فشده فجعله أشد من البول، ثم قال: إن رأيت المنى قبل أو بعد ما تدخل في الصلاة فعليك إعادة الصلاة، و إن أنت نظرت في ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رأيت بعد فلا إعادة عليك، فكذلك البول «٢» فقد دلت على بطلان الصلاة في النجاسة الواقعة قبلها لأن ذكر المنى قرينه على حدوثه قبل الصلاة لبعده ملاقاته الثوب في أثنائها و «منها»: ما عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل صلى في ثوب فيه جنابة ركعتين ثم علم به قال: عليه أن يبتدئ الصلاة .. «٣»

و هذه الاخبار تقتضى الحكم ببطلان الصلاة في الصورة الثالثة و لا تبقى مجالاً للأولوية القطعية بوجه. ثم أن الاخبار الواردة في الرعاف لا دلالة لها على صحة الصلاة في الصورة الثالثة و إنما يستفاد منها عدم بطلانها بحدوث النجاسة في أثنائها فلا استشهاد بها على صحة الصلاة في الصورة الثالثة في غير محله. و ما ذكرناه في المقام من الحكم ببطلان الصلاة لا ينافي كون الطهارة الظاهرية مجزئة في إحراز شرط الصلاة. لأنه من الجائز أن تكون الطهارة الظاهرية مجزئة في خصوص ما إذا كانت الصلاة واقعة في النجس بأجمعها دون ما إذا وقع شيء منها في النجس بان انكشف في أثناء الصلاة فإن ذلك أمر ممكن لا استحالة فيه. هذا كله في الاستدلال على ما ذهب اليه المشهور بالأولوية. و قد يستدل لهم بجملة من الاخبار: «منها»: موثقة داود بن سرحان عن

(١) المرويتان في ب ٤٠ من النجاسات من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٤١ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٣) المرويتان في ب ٤٠ من النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٦١

.....

أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يصلى فأبصر في ثوبه دما، قال: يتم «١» و لا يحتاج تقريب الاستدلال بها الى مزيد بيان. و الصحيح عدم دلالتها على صحة الصلاة في مفروض الكلام و ذلك فإن للرواية إطلاقاً من نواح ثلاث: «الأولى»: من جهة أمره عليه السلام بإتمام الصلاة حيث انه مطلق يشمل صورة التمكّن من إزالة الدم بغسله أو إلقاء ثوبه أو تبديله. و صورة العجز عن ذلك كما انه على الصورة الأولى يشمل ما إذا أزاله و ما إذا لم يزله. «الثانية»: إطلاقها من جهة كون الدم بمقدار يعفى عنه في الصلاة و ما إذا لم يكن. و كونه مما يعفى عنه في نفسه و ما إذا لم يكن كما إذا كان من الدماء الثلاثة أو من دم غير المأكول «الثالثة»: إطلاقها من جهة وقوع الدم المرثى في ثوب المصلى قبل الصلاة و ما إذا وقع فيه في أثنائها. أما إطلاقها من الناحية الأولى فهو مقطوع الخلاف و لا مناص من تقييده للإجماع القطعي و غيره من الأدلة القائمة على بطلان الصلاة في النجس عن علم و عمد فكيف يمكن الحكم بصحة صلاته مع العلم بنجاسة ثوبه و عدم إزالته مع التمكّن منها. و أما

إطلاقها من الناحية الثانية فهو أيضا كسابقه قابل التقييد، حيث يمكن أن نحمله على خصوص ما يعنى عنه في الصلاة- كما حكى عن الشيخ- ومع تقييد الرواية بذلك لا نضايق عن إبقائها على إطلاقها من الناحية الأولى إذ لا مانع من الحكم بصحة الصلاة وإتمامها مع الدم المعفو عنه في الثوب أو البدن إلا أن الرواية على ذلك غير قابلة للاستدلال بها على مذهب المشهور كما لعله واضح و أما إطلاقها من الناحية الثالثة فهو كإطلاقها من الناحيتين السابقتين يقبل التقييد بما إذا حدث الدم المشاهد في أثناء الصلاة و ذلك بقريته ما تقدم من الاخبار الواردة في بطلان الصلاة الواقعة في النجس السابق عليها. و على الجملة ان الرواية غير

(١) المروية في ب ٢٠ و ٤٤ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٦٢

.....

واردة في خصوص النجاسة السابقة على الصلاة و إنما تشمله بإطلاقها و معه يقيد بالأخبار المتقدمة المصرحة ببطلان الصلاة الواقعة في النجس السابق عليها فلا معارضة بينهما و «منها»: ما عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن رأيت في ثوبك دما و أنت تصلى و لم تكن رأيت قبل ذلك فأتم صلاتك، فإذا انصرفت فاغسله، قال: و إن كنت رأيت قبل أن تصلى فلم تغسله ثم رأيت بعد و أنت في صلاتك فانصرفت فاغسله و أعد صلاتك «١» لا إشكال في سندها لأن ابن إدريس نقلها من كتاب المشيخة للحسن بن محبوب عن عبد الله بن سنان. و إنما الكلام في دلالتها و لا إطلاق لها من ناحية الدم حتى يشمل ما يعنى و ما لا يعنى عنه في الصلاة بل تختص بالأخير بقريته أمره عليه السلام بالانصراف و إعادة الصلاة على تقدير رؤيته قبل الصلاة. و لا وجه لهما على تقدير كون الدم معفوا عنه في الصلاة. بل يحرم الانصراف عنها حينئذ على ما هو المشهور من حرمة إبطال الصلاة، إلا أنها مطلقة من ناحية شمولها الدم الحادث في أثناء الصلاة و ما حدث منه قبلها فهذه الرواية كسابقتها إنما تشمل المقام بالإطلاق فنيقدها بما إذا حدث في أثناء الصلاة بالأخبار المتقدمة المصرحة ببطلانها في النجس السابق على الصلاة. كما أنها مطلقة من ناحية شمولها صورة عدم إزالة النجاسة مع التمكن منها فلا بد من تقييدها بما إذا أزالها أو بغير ذلك بقريته الإجماع و سائر الأدلة القائمة على بطلان الصلاة في النجس عن علم و عمد. و «منها»: حسنة محمد بن مسلم قال: قلت له: الدم يكون في الثوب على و أنا في الصلاة، قال: إن رأيت و عليك ثوب غيره فاطرحه و صل في غيره، و إن لم يكن عليك ثوب غيره فامض في صلاتك و لا إعادة عليك ما لم يزد على مقدار الدرهم و ما كان أقل من ذلك فليس بشيء،

(١) المروية في ب ٤٤ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٦٣

.....

رأيت قبل أو لم تره، و إذا كنت قد رأيت و هو أكثر من مقدار الدرهم فضيغت غسله و صليت فيه صلاة كثيرة فأعد ما صليت فيه «١» و مورد الاستشهاد منها قوله عليه السلام إن رأيت و عليك ثوب غيره فاطرحه و صل في غيره.

لدلالته على عدم بطلان الصلاة بالعلم بالنجاسة في أثناءها و لو كانت النجاسة سابقة على الصلاة و لا يخفى أن محتملات الرواية ثلاثة: «الأول»: أن يكون الموضوع في الرواية و موردها الدم الذى يعنى عنه في الصلاة بأن يكون القيد و هو قوله: ما لم يزد على مقدار الدرهم. راجعا الى كلتا الجملتين الشرطيتين أعنى قوله «إن رأيت و عليك ثوب غيره فاطرحه و صل في غيره» و قوله: «إن لم

يكن عليك ثوب غيره فامض في صلاتك و لا- إعادة عليك» فيقيد كل منهما بما إذا كان الدم أقل من الدرهم، كما هو أحد المحتملات في الاستثناء المتعقب لجملتين أو أكثر إذ المراد به مطلق القيود لا- خصوص الاستثناء كما لعله ظاهر. فمورد الرواية خصوص الدم المعفو عنه في الصلاة و معه لا بد من حمل الأمر بطرح الثوب في الجملة الأولى على مجرد الاستحباب بقريته ما ورد في عدم بطلان الصلاة في الدم الأقل من الدرهم و به صرح في ذيل الرواية بقوله: «و ما كان أقل من ذلك فليس بشيء» لأنه كغيره من الأدلة الواردة في عدم بطلان الصلاة في الدم الأقل من الدرهم. و على هذا الاحتمال الرواية أجيبه عن الدلالة على مسلك المشهور لأن البحث إنما هو في العلم بالنجاسة المانعة عن الصلاة دون ما لا يضر بصحتها. «الثاني»: أن يكون موضوعها الدم الجامع بين ما يعفى و ما لا يعفى عنه في الصلاة كما إذا أرجعنا القيد الى خصوص الشرطية الأخيرة و هي قوله: و إن لم يكن عليك ثوب غيره فامض في صلاتك و لا إعادة عليك. كما هو الحال في سائر القيود على ما قدمناه في البحث

(١) المروية في ب ٢٠ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٦٤

.....

عن الاستثناء المتعقب للجمل المتعددة و على هذا الاحتمال الجملة الأولى تدل بإطلاقها على لزوم إزالة النجاسة في أثناء الصلاة و المضى فيها لكنها علمنا بعدم وجوب إزالة الدم المعفو عنه فتختص الرواية بغيره فتدل على مسلك المشهور و أن الدم الكثير إذا علم به في أثناء الصلاة تجب إزالته حال الصلاة و إتمامها بلا فرق في ذلك بين وقوعه قبل الصلاة و بين وقوعه في أثناءها. و الجواب عن ذلك أن الرواية مطلقة فوجب تقييدها بالأخبار المتقدمة الدالة على بطلان الصلاة في النجاسة السابقة عليها فبذلك يحمل الدم على الدم الحادث في أثناءها، و بما ذكرناه يظهر الجواب عن الاستدلال بالرواية بناء على أن يكون المراد من كلمة الدم خصوص الدم الكثير و هو الاحتمال الثالث بل هو المتعين على رواية الشيخ «قده» حيث نقلها عن الكليني (قده) بإضافة لفظه «واو» قبل قوله ما لم يزد على مقدار الدرهم. و إسقاط قوله: و ما كان أقل من ذلك فجاءت الرواية هكذا: و لا إعادة عليك و ما لم يزد على مقدار الدرهم من ذلك فليس بشيء .. «١» هذا و لكن الظاهر عدم ثبوت رواية الشيخ «قده» و ذلك لأن الجملة الثانية «و إن لم يكن عليك ثوب غيره فامض في صلاتك و لا إعادة عليك» بناء على رواية الشيخ مطلقه و مقتضى إطلاقها عدم الفرق في المضى على الصلاة بين صورة التمكن من إزالة النجاسة و لو بإلقاء ثوبه و بين صورة العجز عن إزالتها و هو على خلاف الإجماع و غيره من الأدلة القائمة على بطلان الصلاة في النجس متعمدا. و ليس الأمر كذلك على رواية الكليني (قده) حيث ان الجملة الثانية مقيدة بما إذا كان الدم أقل من الدرهم على كل حال سواء أرجعناه إلى الجملة السابقة أيضا أم خصصناه بالأخيرة. و هذا يدلنا على وقوع الاشتباه فيما نقله الشيخ (قده) فالصحيح ما نقله في الوسائل

(١) التهذيب ج ١ ص ٢٥٤. طبعه النجف الحديثة.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٦٥

.....

عن الكليني على ان رواية الشيخ في الاستبصار موافقة لنسخة الكافي من هذه الجهة، و الكليني «قده» أضبط فالمتحصل، أن مقتضى الأخبار المتقدمة أن الصلاة في الصورة الثالثة باطلة و يجب استينافها مع الطهارة بتبديل الثوب أو بغسله. هذا كله في سعة الوقت و

تمكن المكلف من إيقاع الصلاة و إعادتها مع الطهارة في الوقت بلا فرق في ذلك بين تمكنه من إتيانها بتمامها في الوقت و بين عدم تمكنه إلا- من إيقاع ركعة واحدة مع الطهارة قبل انقضائه و إتيان الباقي خارج الوقت و ذلك لما ورد من أن من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة «١» و هذه الاخبار و إن كان أكثرها ضعيفة إلا أن اعتبار بعضها [٢] كاف في إثبات المرام فبعموم التنزيل الذي نطقت به جملة من الاخبار نحكم بوقوع الصلاة في الوقت أداء و ان لم يقع منها في الوقت سوى ركعة واحدة. و أما إذا لم يسع الوقت لإعادتها بتمامها و لا بركعة منها مع الطهارة في الوقت فان بنينا على مقالة المشهور من وجوب الإتيان بالصلاة عاريا فيما إذا لم يتمكن من الثوب الطاهر تجب إعادتها في الوقت عاريا بتمامها أو بركعة منها- لتمكنه منها عاريا- و انما الوقت لا يسع لإعادتها مع الثوب الطاهر. و أما إذا بنينا على ما بنى عليه جماعة و قويناه في محله من وجوب الصلاة في الثوب النجس عند عدم التمكن من الثوب الطاهر فلا- موجب لاستيناف الصلاة بل يتمها في ثوبه المتنجس و السر في ذلك أن الأخبار المتقدمة كصحيحتي زرارة و محمد بن مسلم و غيرهما مما دل على بطلان الصلاة الواقعة في النجس السابق عليها و استينافها تنصرف إلى صورة التمكن من إعادتها في وقتها مع طهارة الثوب أو البدن. و أما مع العجز عن ذلك لضيق الوقت

[٢] كموثقة عمار عن أبي عبد الله-ع- في حديث قال: فان صلى ركعة من الغداة ثم طلعت الشمس فليتم و قد جازت صلاته. المروية في الباب المقدم من المصدر المذكور.

(١) راجع ب ٣٠ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٦٦

.....

فلا معنى للحكم ببطلانها و استينافها لأنه لو استأنفها أيضا يصلى في الثوب النجس فالمستأنف كالمبتدئ و الاخبار المتقدمة غير شاملة لصورة العجز عن إيقاع الصلاة في وقتها مع الطهارة و معه يرجع الى ما تقتضيه القاعدة و قد بينا في أوائل المسألة أن مقتضى القاعدة صحة الصلاة في النجس مع الجهل. و عليه فالصلاة في الصورة الثالثة محكومة بالصحة فيما إذا لم يسع الوقت لإعادتها في الوقت مع الطهارة كما حكم به في المتن هذا كله في الصورة الثالثة

و (أما الصورة الثانية):

و هي ما إذا انكشف وقوع النجاسة على ثوبه أو بدنه بعد دخوله في الصلاة و قبل الالتفات إليها بأن علم وقوع جملة من الاجزاء المتقدمة في النجس فهل يلتحق بالصورة الأولى فيحكم بصحة الصلاة و وجوب الإزالة في أثنائها أو تلتحق بالصورة الثالثة فيحكم ببطلانها و استينافها مع الطهارة؟

ظاهر عبارة الماتن التحاقها بالثالثة حيث أن صورتين مندمجتان في قوله: فان علم سبقها و ان وقع بعض صلاته مع النجاسة. و حكم فيهما ببطلان الصلاة عند سعة الوقت للإعادة و لعل الوجه فيه أن العبرة في الحكم ببطلان الصلاة و وجوب الإعادة عند الماتن «قده» إنما هي بوقوع بعض الصلاة مع النجس بلا تفرقة بين كون الاجزاء المتقدمة- على زمان الالتفات- واقعة في النجس بتمامها و بين ما إذا كانت واقعة فيه ببعضها. إلا أن ظاهر الأصحاب التحاقها بما إذا علم بحدوث النجاسة في أثناء الصلاة من دون أن يقع شيء من الاجزاء السابقة مع النجس. و قد عرفت صحة الصلاة حينئذ و كيف كان المتبع هو الدليل و الظاهر صحة الصلاة في هذه الصورة كما هو ظاهر الأصحاب و ذلك لأن حسنة محمد بن مسلم و موثقة داود بن سرحان و غيرهما من الاخبار المتقدمة تقتضى صحة الصلاة

في النجس في جميع الصور الثلاث حيث دلت على أن من علم بنجاسة ثوبه في أثناء صلاته يتم و لم تفصل بين ما إذا كانت النجاسة واقعة في

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٦٧

و أما إذا كان ناسيا فالأقوى وجوب الإعادة أو القضاء (١)

أثنائها أو حادثه بعد شروعه في الصلاة و قبل الالتفات و بين ما إذا كانت سابقة عليها. و إنما خرجنا عن إطلاقها في الصورة الثالثة- و هي ما إذا علم بوقوع الصلاة في النجاسة السابقة عليها- بالأخبار المصرحة بطلانها. و أما الصورة الأولى و الثانية أعنى ما إذا كانت النجاسة حادثه في أثناء الصلاة و ما إذا كانت طارئه بعد شروعه في الصلاة و قبل الانكشاف فهما باقيتان تحت إطلاقاتها هذا على أن التعليل الوارد في صحيحة زرارة المتقدمة «و لعله شيء أوقع عليك ..» يشمل الصورة الثانية أيضا لأن معناه أن النجاسة المرئية لعلها شيء أوقع عليك و أنت تصلى لا و أنت في زمان الانكشاف أعنى الآتات المتخللة التي التفت فيها الى النجس و لم تقيد الوقوع بما إذا كان في ذلك الزمان فإن العبرة بعدم سبق النجاسة على الصلاة وقعت بعد الشروع فيها أم في زمان الالتفات.

[الصلاة مع النجاسة نسيانا]

(١) إذا علم بنجاسة ثوبه أو بدنه قبل الصلاة و تساهل الى أن نسيها و صلى و التفت إليها بعد الصلاة تجب عليه الإعادة في الوقت و خارجه على الأشهر بل المشهور، و عن الشيخ في استبصاره و الفاضل في بعض كتبه وجوب الإعادة في الوقت دون خارجه بل نسب الى المشهور بين المتأخرين و عن بعضهم القول بعدم وجوب الإعادة في الوقت و لا في خارجه إلحاقا له بجاهل النجاسة ذهب الشيخ (قده) الى ذلك في بعض أقواله و استحسنته المحقق في المعبر و جزم به صاحب المدارك (قده) كما حكى و قد يتوهم أن هذا هو مقتضى القاعدة إما لأجل أن الناسى غير مكلف بما نسيه لاستحالة تكليف الغافل بشيء و حيث أنه لا يتمكن إلا من الصلاة في النجس فتركه الطهارة مستند إلى اضطراره، و الإتيان بالمأمور به الاضطرارى مجز عن التكليف الواقعى على ما حقق في محله.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٦٨

.....

□

و إما من جهة أن النسيان من التسعة المرفوعة عن أمه النبي صلى الله عليه و آله و معنى رفعه أن الناسى غير مكلف بالصلاة المقيدة بالجزء أو الشرط المنسيين فمانعية النجاسة أو شرطية الطهارة مرتفعة عنه فلا بد من الحكم بصحة صلاته و عدم وجوب الإعادة عليه مطلقا. و لا يخفى فساده و ذلك لأن الاضطرار على ما أسلفناه في محله إنما يرفع الأمر بالواجب المركب من الجزء أو الشرط المضطر الى تركه و سائر الاجزاء و الشرط فالصلاة مع الطهارة غير مأمور بها في حقه. و أما أن الأمر تعلق بغير الجزء أو الشرط المضطر الى تركه- و هو الصلاة الفاقدة للطهارة في المقام- فهو يحتاج الى دليل و حديث الرفع لا يتكفل لذلك لأنه إنما ينفي التكليف و ليس من شأنه الإثبات هذا فيما إذا فرض أن النسيان قد استوعب الوقت. و أما إذا فرض الالتفات في الوقت بان كان المنسى الطهارة في خصوص ما أتى به فأیضا لا مجال للتمسك بعموم الحديث و ذلك مضافا الى ما قدمناه من أن حديث الرفع لا يثبت الأمر بغير الجزء أو الشرط المضطر الى تركه أن حديث رفع الخطأ و النسيان غير جار في أمثال المقام فان النسيان انما تعلق بفرد من أفراد الواجب الكلى أو بجزئه و شرطه و الأمر انما يتعلق بالطبيعى الجامع بين أفرادها و مصاديقه فلم يتعلق النسيان بما تعلق به الأمر بل المنسى أمر و المأمور به أمر آخر فمتعلق الأمر لم يتعلق النسيان به و ما تعلق به الأمر و هو الجامع لم يتعلق به النسيان فكيف يرتفع الأمر عن الطبيعى

الجامع بنسيان فرده أو نسيان جزء ذلك الفرد أو شرطه ففي المقام النسيان إنما تعلق بنجاسة الثوب أو البدن في فرد من أفراد الصلاة و الأمر متعلق بجامع الأفراد الواقعة بين المبدء و المنتهى فلا يمكن التمسك بالحديث في رفع الأمر عن الصلاة المشروطة بالطهارة. نعم لا مانع من التمسك بحديث لا تعاد في الحكم بعدم وجوب الإعادة و القضاء في المقام لما عرفت من أن الطهور في الحديث يختص بالتنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٦٩

.....

بالطهارة من الحدث فالتطهارة من الخبث مما لا- تعاد منه الصلاة. إلا- أن النوبة لا- تصل الى التمسك بلا- تعاد لوجود النصوص المتضافرة الواردة في أن ناسى النجاسة يعيد صلاته عقوبة لنسيانه و تساهله في غسلها، و إليك بعضها: «منها»: حسنة محمد بن مسلم المتقدمة «١» حيث ورد فيها «و إذا كنت قد رأيتة و هو أكثر من مقدار الدرهم فضيعة غسله و صليت فيه صلاة كثيرة فأعد ما صليت فيه.» و «منها»: مصححة الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام قال: في الدم يكون في الثوب إن كان أقل من قدر الدرهم فلا يعيد الصلاة. و إن كان أكثر من قدر الدرهم و كان رآه فلم يغسل حتى صلى فليعد صلاته، و إن لم يكن رآه حتى صلى فلا يعيد الصلاة. «٢» و «منها»: موثقة سماعة قال:

سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يرى في ثوبه الدم فينسى أن يغسله حتى يصلى قال: يعيد صلاته كي يهتم بالشئ إذا كان في ثوبه، عقوبة لنسيانه، قلت:

فكيف يصنع من لم يعلم؟ أ يعيد حين يرفعه؟ قال: لا و لكن يستأنف «٣» و «منها»: صحيحة زرارة المتقدمة قال فيها «قلت له: أصاب ثوبى دم رعاف أو غيره أو شئ من منى فعلمت أثره الى أن أصيب له الماء فأصبت و حضرت الصلاة و نسيت أن بثوبى شيئاً و صليت، ثم إنى ذكرت بعد ذلك قال: تعيد الصلاة و تغسله «٤» و «منها»: صحيحة عبد الله بن أبي يعفور (في حديث) قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام الرجل يكون في ثوبه نقط الدم لا يعلم به. ثم يعلم فينسى أن يغسله فيصلى، ثم يذكر بعد ما صلى أ يعيد صلاته؟ قال: يغسله و لا يعيد صلاته إلا أن يكون مقدار الدرهم مجتمعاً

(١) في ص ٣٦٢-٣٦٣

(٢) المروية في ب ٢٠ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٣) المرويتان في ب ٤٢ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٤) المرويتان في ب ٤٢ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٧٠

.....

فيغسله و يعيد الصلاة «١» إلى غير ذلك من الاخبار و بإزائها صحيحة العلاء عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يصيب ثوبه الشئ ينجسه فينسى أن يغسله فيصلى فيه ثم يذكر أنه لم يكن غسله، أ يعيد الصلاة؟ قال: لا يعيد قد مضت الصلاة و كتبت له «٢» حيث يدل على صحة صلاة الناسى و عدم وجوب إعادتها فهما متعارضتان. و قد يتوهم أن الجمع بينهما و بين النصوص المثبتة للإعادة يقتضى حمل تلك النصوص على استحباب الإعادة بدعوى أنها ظاهرة في وجوب الإعادة و الصحيحة صريحة في نفيها فبصراحتها يرفع اليد عن ظاهر النصوص المتقدمة و تحمل على استحباب الإعادة لناسى النجاسة و «فيه» أن رفع اليد عن ظهور أحد الدليلين المتعارضين بصراحة لآخر إنما هو في الدليلين المتكفلين للتكليف المولوى كما إذا دل أحدهما على وجوب الدعاء حين كذا

و دل الآخر على النهي عن الدعاء في ذلك الوقت فبصراحة كل منهما يرفع اليد عن ظاهر الآخر. و أما في الدليلين الارشاديين فلا وجه لهذا الجمع بوجه حيث أنهما متعارضان لإرشاد أحدهما إلى فساد الصلاة عند نسيان النجاسة و إرشاد الآخر إلى صحتها فحالهما حال الجملتين الخبريتين إذا أُخبرت إحداهما عن فساد شيء و الأخرى عن صحته فالإنصاف انهما متعارضتان هذا على أن قوله عليه السلام يعيد صلاته كى يهتم بالشىء إذا كان فى ثوبه عقوبة لنسيانه. غير قابل الحمل على استحباب الإعادة فإن العقوبة لا تناسب الاستحباب. بل التفصيل فى بعض الاخبار المتقدمة بين الجاهل و الناسى أظهر قرينة على وجوب الإعادة عليه إذ لو استحبت الإعادة فى حقه لما كان هناك فرق بينه و بين الجاهل لأن

(١) المروية فى ب ٢٠ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) رواها فى الوسائل عن العلاء عن أبى العلاء فى ب ٤٢ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٧١

.....

الجاهل أيضا تستحب الإعادة فى حقه كما تقدم فى صحيحة وهب بن عبد ربه و موثقة أبى بصير حيث حملناهما على استحباب الإعادة عليه، فالصحيح فى علاج المعارضة أن يقال: إن النصوص الآمرة بالإعادة من الروايات المشهورة المعروفة و صحيحة العلاء النافية لوجوب الإعادة رواية شاذة نادرة كما شهد بذلك الشيخ فى تهذيبه [١] فبذلك تسقط الصحيحة عن الاعتبار لأن الرواية النادرة لا تعارض المشهورة بوجه، و هذا لأن الشهرة من المرجحات حتى يقال إنه لا دليل على الترجيح بها فإن المرفوعة ضعيفة غاية و كذلك المقبولة لأن عمر بن حنظلة لم تثبت وثاقته و ما دل على انه لا يكذب علينا ضعيف. بل من جهة أن الشهرة إذا بلغت تلك المرتبة فى المقام كان معارض المشهور مما خالف السنة و قد أمرنا بطرح ما خالف السنة أو الكتاب. و على تقدير التنزل عن ذلك أيضا لا يمكننا الاعتماد على الصحيحة لأن العلامة فى التذكرة نسب القول بعدم وجوب الإعادة فى المسألة إلى أحمد و نسبه الشيخ «قده» إلى جملة معظمة من علمائهم كالأوزاعى و الشافعى فى القديم و أبى حنيفة و قال: روى ذلك عن ابن عمر فالصحيحة إذا موافقة للعامة [٢] و مخالفة العامة من المرجحات و بذلك تحمل الصحيحة على

[١] الرواية أوردها الشيخ «قده» فى تهذيبه فى باب تطهير البدن و الثياب «تارة» ج ١ ص ٤٢٤ من الطبع الحديث و «أخرى» فى باب ما يجوز الصلاة فيه من اللباس و المكان و ما لا يجوز ج ٢ ص ٣٦٠ و عقبها هناك بقوله: «فإنه خبر شاذ لا يعارض به الاخبار التى ذكرناها هاهنا و فيما مضى من كتاب الطهارة».

[٢] المغنى لابن قدامة الحنبلى ج ٢ ص ٦٥: الصحيح أن مسألة الجهل بالنجاسة و نسيانها واحدة فكما فى الجهل يعذر ففى النسيان أولى لورود النص بالعموم. و فى شرح الزرقانى (فى فقه مالك) ج ١ ص ١٦٥ الطهارة من الخبث شرط فى الصحة فى حال الذكر و القدرة على المشهور ابتداء و دواما. و فى الفقه على المذاهب الأربعة ج ١ ص ٢٦ بعد نقله عن المالكية قولين فى إزالة النجاسة قال: فان صلى بالنجاسة ناسيا أو عاجزا عن إزالتها فصلاته صحيحة على القولين.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٧٢

.....

التقية و يتعين العمل على طبق النصوص الآمرة بإعادة الصلاة عند نسيان نجاسة الثوب أو البدن. و بما ذكرناه فى الجواب عن صحيحة

العلاء يظهر الحال في الأخبار المستفيضة النافية لوجوب الإعادة عن نسي الاستنجاء وذلك كموثقة عمار قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: لو أن رجلا نسي أن يستنجي من الغائط حتى يصلي لم يعد الصلاة «١» وغيرها من الأخبار الواردة بمضمونها. وذلك لأننا لا نحتمل أن يكون للنجاسة الناشئة عن الاستنجاء خصوصية في الحكم بعدم وجوب الإعادة فحال هذه حال صحيحة العلاء. فلا يمكن أن يعارض بها الأخبار المتقدمة الدالة على وجوب الإعادة عند نسيان النجاسة لاشتهارها ومخالفتها للعامة كما مر هذا. على أنها معارضة في خصوص موردها وهو ناسي الاستنجاء - بغير واحد من الأخبار: «منها»:

صحيحة عمرو بن أبي نصر قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أبول وأتوضأ ونسي استنجائي ثم اذكر بعد ما صليت، قال: اغسل ذكرك وأعد صلاتك ولا تعد وضوئك «٢» و «منها»: غير ذلك من الأخبار الآمرة بإعادة الصلاة عند نسيان الاستنجاء فالمتحصل أن وجوب الإعادة في المسألة مما لا اشكال فيه بل لعله المتسالم عليه عند الأقدمين. وإنما الخلاف بينهم في وجوب القضاء وعدمه نعم نسب إلى الشيخ «فده» القول بعدم وجوب الإعادة إلا أن النسبة غير ثابتة وقد أنكرها بعضهم حيث قال: «فما عن الشيخ في بعض أقواله من القول بعدم الإعادة مطلقا ضعيف جدا مع أنه غير ثابت عنه بل الثابت خلافه» هذا وما يبعد تلك النسبة ما قدمنا نقله من تصريح الشيخ بشذوذ صحيحة العلاء ومعها كيف يعتمد عليها في الحكم بعدم

(١) المروية في ب ١٠ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

(٢) المروية في ب ١٨ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٧٣

.....

وجوب الإعادة في المسألة. و أما الأخبار النافية للإعادة عن نسي الاستنجاء فقد عرفت أنها معارضة في نفس موردها مضافا إلى معارضتها مع الأخبار الآمرة بالإعادة على ناسي النجاسة فلا دليل يعتمد الشيخ عليه في الحكم بعدم وجوب الإعادة في المسألة. و أما القضاء فقد تقدم أن المشهور عدم الفرق في وجوب الإعادة بين الوقت و خارجه و عن جماعة عدم وجوبها في خارجه، و لعل الوجه فيه أن المتيقن مما دل على عدم وجوب الإعادة على ناسي النجاسة إنما هو عدم وجوبها خارج الوقت كما ان المتيقن مما دل على وجوبها إنما هو وجوبها في الوقت فنرفع اليد عن ظاهر كل من الطائفتين بنص الطائفة الأخرى لأنه مقتضى الجمع العرفي بين المتعارضين والنتيجة وجوب الإعادة في الوقت و عدم وجوبها في خارجه، كما جمع بعضهم بذلك بين الأخبار الواردة في بطلان بيع العذرة و أن ثمنها سحت و بين الأخبار الواردة في صحته و انه لا بأس بثمان العذرة «١» بدعوى أن المتيقن من العذرة في الأخبار المانعة عذرة ما لا يوكل لحمه و المتيقن منها في الأخبار المجوزة عذرة ما يوكل لحمه و الجمع العرفي بينهما تقتضى حمل الظاهر من كل منهما على نص الآخر و نتیجته جواز بيع العذرة مما يوكل لحمه و عدم جوازه مما لا يوكل لحمه، و «يدفعه»: أن الجمع بذلك جمع تبرعى صرف و ليس من الجمع العرفي في شيء لأنه إنما يصح فيما إذا كان هناك لفظان كان أحدهما ظاهرا في شيء و الآخر في شيء آخر فيكون النص من كل منهما قرينة على ارادة خلاف الظاهر من الآخر. و أما مع الاتحاد في اللفظ و الدلالة في كلتا الطائفتين فلا- مساغ لذلك، حيث أن المتبع هو الظهور و المفروض أنهما ظاهرتان في شيء واحد لوحد اللفظ و الدلالة و إنما يختلفان في الحكم فهما من المتعارضين و لا يأتي فيهما الجمع العرفي بحمل أحدهما على شيء

(١) راجع ب ٤٠ من أبواب ما يكتسب به من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٧٤

.....

و الآخر على شيء آخر، و عليه فالصحيح ما سلكه المشهور من أن الإعادة لا فرق في وجوبها بين الوقت و خارجه لإطلاقات الأخبار المتقدمة هذا. على أن حسنة محمد بن مسلم المتقدمة (١) صريحة الدلالة على وجوب القضاء في المسألة حيث ورد في ذيلها «و إذا كنت قد رأيت و هو أكثر من مقدار الدرهم فضيعة غسله و صليت فيه صلاة كثيرة فأعد ما صليت فيه» فان ظاهر «صلاة كثيرة» هي الفرائض الكثيرة دون النوافل المتعددة و قد دلت على وجوب إعادتها عند تذكر النجاسة بعد مضي وقتها، و نظيرها رواية علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: سألت عن الرجل احتجم فأصاب ثوبه دم فلم يعلم به حتى إذا كان من الغد كيف يصنع؟ قال: إن كان رآه فلم يغسله فليقض جميع ما فاتته على قدر ما كان يصلي و لا ينقص منه شيء و إن كان رآه و قد صلى فليعتد بتلك الصلاة ثم ليغسله (٢) هذا. و ربما يستدل على التفصيل بين الوقت و خارجه بما عن علي بن مهزيار قال: كتب اليه سليمان بن رشيد يخبره أنه بال في ظلمة الليل و أنه أصاب كفه برد نقطة من البول لم يشك أنه أصابه و لم يره و أنه مسح بخرقه ثم نسي أن يغسله و تمسح بدهن فمسح به كفيه و وجهه و رأسه ثم توضأ وضوء الصلاة فصلى، فأجابه بجواب قرأته بخطه: أما ما توهمت مما أصاب يدك فليس بشيء إلا ما تحقق، فان حققت ذلك كنت حقيقاً أن تعيد الصلاة اللواتي كنت صليتهن بذلك الوضوء بعينه ما كان منهن في وقتها، و ما فات وقتها فلا إعادة عليك لها: من قبل أن الرجل إذا كان ثوبه نجسا لم يعد الصلاة إلا ما كان في وقت، و إذا كان جنباً أو صلى على غير وضوء فعليه إعادة الصلوات المكتوبات اللواتي فاتته، لان الثوب خلاف

(١) في ص ٣٦٢-٣٦٣

(٢) المروية في ب ٤٠ من النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٧٥

.....

الجسد، فاعمل على ذلك إن شاء الله (١) فإنها كما ترى صريحة في التفصيل بين الوقت و خارجه لقوله عليه السلام إن الرجل إذا كان ثوبه نجسا لم يعد الصلاة إلا ما كان في وقت. و معناه أنه لا يعيد الصلاة في غير وقتها. و قد نوقش في الاستدلال بهذه الرواية باضطراب معناها و إجمال عبارتها و قد شهد باجمالها المحدث الكاشاني «قده» حيث حكى عنه: أن الرواية يشبه أن يكون قد وقع فيه غلط من النساخ. و مع إجمال الرواية لا يمكن أن تنهض حجة لإثبات حكم شرعي. و لا يخفى ما في هذه المناقشة أما «أولاً»: فلاجل أن إجمال جملة من جملات الرواية و اضطراب بعضها من حيث الدلالة لا يكاد يسرى إلى جملاتها الصريحة بوجه القاعدة أن يؤخذ بصريحها و تطرح مجملاتها و متشابهاتها و قوله «لم يعد الصلاة إلا ما كان في وقت» لا نرى فيه أي إجمال أو اضطراب فلا إجمال في دلالة. و أما «ثانياً»: فلما قدمناه في بحث تنجيس المتنجس من أن الرواية غير مجملة و لانها مضطربة المتن في شيء. نعم هي من جملة الأدلة القائمة على عدم تنجيس المتنجس و بذلك يرتفع الاضطراب المتوهم عن الحديث فان الوجه في قوله «أن تعيد الصلوات اللواتي كنت صليتهن بذلك الوضوء بعينه» إنما هو نجاسة بدنه أعنى كفه، لا- بطلان وضوئه فإنه بناء على عدم تنجيس المتنجس محكوم بصحته، حيث أن كفه المتنجسة التي ييست بالتمسح بالخرقة لا- تنجس ما يلاقيها من الماء أو غيره و مع طهارة الماء يحكم بصحة الوضوء و إن كان بعض أعضائه- و هو كفه- متنجساً، حيث لا دليل على اعتبار طهارة الأعضاء في الوضوء إلا من جهة عدم سراية النجاسة إلى الماء و مع البناء على عدم تنجيس المتنجس يبقى ماء الوضوء و سائر أعضائه على طهارته فنجاسة الكف لا تكون مانعة عن صحة الوضوء فبطلان الصلوات حينئذ مستند إلى

(١) المروية في ب ٤٢ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٧٦

مطلقا سواء تذكر بعد الصلاة أو في أثنائها (١)

نجاسة بدنه و كفه. و المكلف حينما توضأ و إن كان غسلها لا محالة الا أن النجاسة المفروضة في الرواية لما كانت هي نجاسة البول و هي تحتاج الى غسلها مرتين بالماء القليل لم يكف غسل كفه مرة واحدة في طهارتها فلو كان قد اكتفى بالوضوء مرة واحدة بطلت صلاته لنجاسة بدنه و هو المراد بقوله «تعيد الصلاة اللواتي كنت صليتهن بذلك الوضوء بعينه» نعم إذا توضأ مرة ثانية و لم يكتف بذلك الوضوء بعينه طهرت كفه المتنجسة لتعدد غسلها فلا تبطل صلواته اللواتي صلاهن بغير الوضوء الأول، و على الجملة لا تشويش في الرواية و لا اضطراب في متنها غير أنها مبتنية على عدم تنجيس المتنجس فلا مانع من الاستدلال بها من هذه الجهة. نعم الرواية مخدوشة السند بسليمان بن رشيد حيث لم يظهر أنه من هو و لم يعلم حاله و لعله قاض من قضاء الجمهور و من أحد حكامهم و مثله انما ينقل عن أئمة مذهبه لا- عن أئمتنا-ع- فلم يثبت أن الرواية منقولة عنهم عليهم السلام و معه كيف يمكن الاعتماد عليها في الاستدلال. نعم إدراج الرواية في أخبارنا المدرجة في الجوامع المعتبرة قد يؤثر الظن بصدورها عن المعصومين-ع- إلا انه مجرد ظن، و الظن لا يغني عن الحق شيئا، فالصحيح ما سلكه المشهور في المقام من أن الناسي لا فرق في وجوب الإعادة في حقه بين الوقت و خارجه.

(١) بفحوى الأخبار المتقدمة الآمرة بالإعادة على الجاهل إذا التفت إلى نجاسة ثوبه أو بدنه في أثناء الصلاة حيث انها تدل على وجوب الإعادة عند نسيان النجاسة و الالتفات إليها في أثناء الصلاة بالأولوية لأن النسيان هو الجهل بعينه بزيادة السبق بالعلم، فالبطلان مع النسيان أولى منه مع الجهل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٧٧

أمكن التطهير أو التبديل أم لا (١) (مسألة ١) ناسي الحكم تكليفا أو وضعيا كجاهله (٢) في وجوب الإعادة و القضاء.
(مسألة ٢) لو غسل ثوبه النجس و علم بطهارته، ثم صلى فيه،

هذا. على أن المسألة منصوصة كما في صحيحة ابن سنان المتقدمة «١» المروية عن كتاب المشيخة لابن محبوب حيث ورد فيها «و ان كنت رأيت قبل أن تصلى فلم تغسله ثم رأيت بعد و أنت في صلاتك فانصرف فاغسله و أعد صلاتك» و صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن رجل ذكر و هو في صلاته انه لم يستنج من الخلاء قال: ينصرف و يستنجي من الخلاء و يعيد الصلاة .. «٢».

(١) لإطلاقات الأخبار الدالة على ان ناسي النجاسة يعيد صلاته.

(٢) لا- إشكال في أن ناسي الحكم كجاهله فإن الناسي هو الجاهل بعينه إذ لا واسطة بين العالم و الجاهل حيث أن المكلف إما أن ينكشف لديه الشيء و إما أن لا ينكشف، الثاني هو الجاهل، و الناسي أيضا كذلك لعدم انكشاف الحكم لديه إما لتقصيره و إما لقصوره فكون الناسي داخلا- في موضوع الجاهل مما لا- شبهة فيه و إنما الكلام في أن حكمه أيضا حكم الجاهل أو أن له حكما يخص به؟ و بما أنه ظهر مما تقدم أنه لا مانع من شمول حديث «لا تعاد» للجاهل غير الناسي فضلا عن الجاهل الناسي فالأقرب صحة صلاته إلا أن الحكم بالصحة يختص بما إذا كان الناسي معذورا كما كان هذا هو الحال في الجاهل غير الناسي.

(١) في ص ٣٦٢

(٢) المروية في ب ٩ و ١٠ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٧٨

و بعد ذلك تبين له بقاء نجاسته (١) فالظاهر أنه من باب الجهل بالموضوع

[بعض فروع الجهل بالنجاسة]

(١) فهل مثله يلحق بناسى موضوع النجس - لسبق علمه به - وإن كان جاهلا في حال الصلاة أو يلحق بجاهله؟ الثاني هو الصحيح و ذلك لان المستفاد من صحیحة زرارة المتقدمة و ما رواه أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن أصاب ثوب الرجل الدم فصلى فيه و هو لا يعلم فلا إعادة عليه، و إن علم قبل أن يصلى فنى و صلى فيه فعليه الإعادة «١» أن المناط في صحة الصلاة إنما هو عدم تنجز النجاسة حالها كما هو مقتضى قوله: فصلى فيه و هو لا يعلم، و لم يقل: لم يعلم، فكل من صلى في النجس و هو غير عالم به و لم تنتجز النجاسة في حقه يحكم بصحة صلاته و إنما يستثنى من ذلك خصوص من نسى موضوع النجاسة و بما أن من غسل ثوبه و اعتقد طهارته غير عالم بنجاسة ثوبه و لم تنتجز نجاسته عليه في حال الصلاة و لا يصدق عليه عنوان الناسى - قطعا - فلا محالة يحكم بصحة صلاته. هذا. على أن المسألة منصوصة لحسنه ميسر قال:

قلت لأبي عبد الله عليه السلام أمر الجارية فتغسل ثوبى من المنى فلا تبالغ فى غسله فأصلى فيه فإذا هو يابس، قال: أعد صلاتك، أما انك لو كنت غسلت أنت لم يكن عليك شيء «٢» حيث صرحت بأنك لو غسلت ثوبك و صليت فيه ثم ظهر عدم زوال النجاسة عنه لم تجب إعادتها، و حيث لا - معارض لها فلا - مناص من العمل على طبقها. و أما الأمر بالإعادة على تقدير أن غسله غيره - كما فى صدرها - فهو فى الحقيقة تخصيص فى الأدلة المتقدمة النافية للإعادة عن الجاهل بموضوع النجس، و مرجعه إلى الردع عن العمل بأصالة الصحة الجارية فى عمل الغير بحسب البقاء و بعد انكشاف الخلاف - لا بحسب الحدوث و الابتداء -

(١) المروية فى ب ٤٠ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) المروية فى ب ١٨ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٧٩

فلا - يجب عليه الإعادة و القضاء. و كذا لو شك فى نجاسته ثم تبين بعد الصلاة أنه كان نجسا (١) و كذا لو علم بنجاسته فأخبره الوكيل فى تطهيره بطهارته أو شهدت البيئة بتطهيره ثم تبين الخلاف (٢).

و الا لم يجز له الشروع فى الصلاة فيه و لا دلالة فى الرواية على عدم جواز الشروع بل فيها دلالة على الجواز. و على الجملة إن صدر الحسنه إما أن يحمل على ما ذكرناه من عدم جواز الاعتماد على أصالة الصحة فى عمل الغير بعد انكشاف الخلاف. و إما ان يحمل على استحباب إعادة الصلاة و غسل الثوب حينئذ.

(١) ما أفاده «قده» من الحكم بصحة الصلاة فى مفروض المسألة و الحاقه بصورة الجهل بموضوع النجس و إن كان كما أفاده لما تقدم من أن المناط فى الحكم بصحة الصلاة فى النجس عدم تجز النجاسة حال الصلاة. بل قدمنا سابقا أن الفحص غير لازم فى مثلها فما ضنك بوجود الإعادة حينئذ إلا انه لم يكن محتاجا إلى البيان لانه بعينه من الجهل بموضوع النجس و لم يقع إشكال فى صحة

الصلاة معه و هو بعينه مورد صحيحة زرارة المتقدمة «فإن ظننت أنه قد أصابه و لم أتيقن ذلك فنظرت فلم أر فيه شيئاً ثم صليت فرأيت فيه قال:

تغسله و لا تعيد الصلاة» (١)

(٢) و ذلك لما تقدم من أن المناط في عدم وجوب الإعادة جهل المصلي بنجاسة ثوبه أو بدنه حال الصلاة و عدم تنجزها عليه و هو متحقق في المقام لعدم تنجز النجاسة الواقعية بقيام البيئة أو غيرها من الأمارات على خلافها فلا كلام في صحة صلاته، و إنما المناقشة في ثبوت الطهارة باخبار الوكيل، فإن الوكالة المعتبرة التي هي من العقود مختصة بالأموال الاعتبارية التي منها العقود و الإيقاعات. و أما الأمور التكوينية كالأكل و الغسل و التطهير و نحوها فغير

(١) المروية في ب ٤١ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٨٠

و كذا (١) لو وقعت قطرة بول أو دم -مثلاً- و شك في أنها وقعت على ثوبه أو على الأرض ثم تبين أنها وقعت على ثوبه، و كذا لو رأى في بدنه أو ثوبه دماً، و قطع بأنه دم البق أو دم القروح المعفو، أو انه أقل من الدرهم، أو نحو ذلك، ثم تبين أنه مما لا يجوز الصلاة فيه و كذا لو شك في شيء من ذلك ثم تبين أنه مما لا يجوز، فجميع هذه من الجهل بالنجاسة لا- يجب فيها الإعادة أو القضاء.

قابلة للوكالة لأن أكل الوكيل -مثلاً- لا يكون أكلاً لموكله، كما يكون بيعه يبعاً له حقيقة. نعم التوكيل بحسب اللغة تعم الأمور التكوينية و غيرها فيقال:

أو كل أمره إلى كذا. اللهم إنا نتوكل عليك في أمورنا. فهو بمعنى الإيكال و الإحالة و خارجه عن الوكالة الشرعية و لا يترتب عليه آثارها و عليه فإن كان الغاسل موثقاً و قلنا باعتبار خبر الثقة في الموضوعات الخارجية فلا محالة يكون إخباره عن طهارة الثوب معتبراً فلا- إشكال في ثبوتها بإخباره و لكن ذلك لا يختص بالوكيل. و أما إذا أنكرنا إخباره في الموضوع الخارجي فلا يترتب على إخبار الوكيل اثر و لا تثبت به طهارة الثوب إلا من باب العمل بأصالة الصحة في عمل الوكيل و لكنك عرفت أن أصالة الصحة في عمل الغير غير مجزئة و لا معتبرة بعد انكشاف الخلاف على ما استفدناه من حسنة ميسر المتقدمة فلا يترتب عليها سوى جواز الدخول في الصلاة فيما علم بنجاسته سابقاً و أخبر الوكيل بغسله و تطهيره.

(١) مقتضى صحيحة زرارة- كما مر- أن المناط في بطلان الصلاة في النجس علم المصلي بنجاسة ثوبه أو بدنه و تنجزها عليه حال الصلاة فإذا لم يكن عالماً بنجاستها و لم تنتجز النجاسة في حقه فلا محالة يحكم بصحة صلاته و عدم وجوب الإعادة عليه و ذلك لأنها عللت الحكم بعدم وجوب الإعادة بقوله «لأنك

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٨١

.....

كنت على يقين من طهارتك فشككت ..» و هو كالصريح في أن المانع عن صحة الصلاة في النجس إنما هو تنجز النجاسة على المصلي حال الصلاة فمع عدم علمه و عدم تنجزها عليه لا يحكم ببطلان صلاته و لا بوجوب الإعادة عليه و قد خرجنا عن هذا الضابط في خصوص ناسي النجس بالنصوص المتقدمة القائمة على بطلان صلاته مع عدم تنجز النجاسة عليه لنسيانه و عذره. و ذلك عقوبة لتساهله و نسيانه حتى يحتفظ بطهارة ثوبه و بدنه. و على هذا الضابط تتفرع فروع منها ما تقدم و منها ما إذا وقعت قطرة بول أو دم-

مثلاً- و شك في أنها هل وقعت على ثوبه أو على الأرض، ثم تبين أنها واقعة على ثوبه. و منها الفرعان المذكوران بعد ذلك فإن النجاسة غير منجزة في جميعها و معه يحكم بصحة صلاته و عدم وجوب الإعادة في حقه فان المفروض عدم انطباق عنوان الناسى عليه. ثم إن ما افاده الماتن في هذه المسألة من أن المصلى إذا شك في أن الدم من المعفو أو من غيره فصلى ثم تبين أنه مما لا يجوز لم تجب عليه الإعادة لا- ينافى ما يأتي منه «قده» من البناء على عدم العفو فيما إذا شك في أن الدم من الجروح أو القروح أو من غيرهما أو شك في أنه بقدر الدرهم أو أقل حيث احتاط فيهما احتياطاً لزومياً و بنى على عدم العفو في كلا الموردین.

و الوجه في عدم منافاتهما أن كلامه «قده» في المقام مبنى على القول بجواز الدخول في الصلاة مع الشك في أن الدم من المعفو أو من غيره، و هذا لا يضره الحكم بعدم العفو فيما إذا لم ين على جواز الدخول في الصلاة مع الشك في أن الدم من المعفو كما يأتي عن قريب و بعبارة واضحة إن البحث في المقام متمحض في لزوم الإعادة و عدمه من ناحية أن المقام داخل في صغرى الجهل بالنجاسة أو غير داخل فيها، و البحث في المسألتين المذكورتين إنما هو في جواز الدخول في الصلاة مع الشك في أن الدم من المعفو أو من غيره فعلى تقدير البناء على جوازه

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٨٢

(مسألة ٣) لو علم بنجاسة شيء فسنى و لاقاه بالرطوبة، و صلى ثم تذكر أنه كان نجساً، و أن يده تنجست بملاقاته (١) فالظاهر. أنه أيضاً من باب الجهل بالموضوع لا النسيان، لأنه لم يعلم نجاسة يده سابقاً و النسيان إنما هو في نجاسة شيء آخر غير ما صلى فيه. نعم لو توضأ أو اغتسل قبل تطهير يده، و صلى كانت باطلاً من جهة بطلان وضوئه أو غسله.

لا محذور في الحكم بعدم وجوب الإعادة في المقام لجهل المكلف بالنجاسة و عدم صدق عنوان الناسى عليه،

(١) بان تكون النجاسة منسية من جهة و مجهولة من جهة فإن نجاسة ثوبه أو بدنه- إذا كان هو الملاقى للنجس- مجهولة و لا يعلم بها المصلى من الابتداء. و نجاسة الملاقى- كالإناء- الذى لاقته يده أو ثوبه و هو السبب في نجاستهما منسية لعلمه بنجاسته سابقاً. فهل يحكم ببطلان الصلاة في مثلها؟

الصحيح لا، لعدم تنجز النجاسة على المصلى حال الصلاة لجهله بنجاسة يده أو ثوبه. و أما نجاسة الإناء الذى هو السبب في نجاستهما فهي و إن كانت منسية إلا أن ما دل على ان نسيان النجاسة موجب لبطلان الصلاة الواقعة في النجس إنما دل على بطلانها فيما إذا نسي نجاسة بدنه أو ثوبه الذى صلى فيه و ما صلى فيه المكلف في مفروض المسألة ليس بمنسى النجاسة- و هو يده أو ثوبه- و إنما هو مجهول النجاسة، و ما نسيت نجاسته هو السبب و لا اعتبار بنسيان نجاسته، فما نسيت نجاسته لم تقع فيه الصلاة و ما وقعت فيه الصلاة لم تنس نجاسته فصلاته صحيحة. نعم لو كان ملاقى الإناء النجس- مثلاً- عضواً من أعضاء الغسل أو الوضوء فتوضأ أو اغتسل قبل تطهير ذلك العضو المتنجس يحكم ببطلان

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٨٣

(مسألة ٤) إذا انحصر ثوبه في نجس فان لم يمكن نزع حال الصلاة لبرد أو نحوه صلى فيه (١) و لا يجب عليه الإعادة أو القضاء (٢)

الصلاة حينئذ و لكنه لا من جهة مانعية النجاسة المجهولة عن الصلاة بل من جهة بطلان وضوئه أو غسله- بناء على اشتراط طهارة محل الغسل أو الوضوء في صحتها- على خلاف في ذلك يأتي في محله إلا انه خارج عن مورد البحث و النزاع إذ الكلام إنما هو في مانعية نجاسة الثوب و البدن في الصلاة لا في بطلانها ببطلان الغسل أو الوضوء حيث أن بطلان الصلاة ببطلانها مما لا اشكال فيه حتى مع الجهل بنجاسة منشأ نجاسة اليد أو غيرها من أعضائها كما إذا لم يعلم بنجاسة الإناء أصلاً و لاقته يده فتوضأ و صلى و علم بنجاسته بعد الصلاة.

[إذا انحصر ثوبه في نجس]

(١) لأنه المقدمار المتيقن من الأخبار الآمرة بالصلاة في الثوب المتنجس كما يأتي في المسألة الآتية فإن إطلاقها وإن كان يشمل غير صورة الاضطراب إلى لبس المتنجس و نلتزم فيها أيضا بالجواز إلا- أن المقدمار المتيقن منها صورة الاضطراب إلى لبسه. مضافا إلى الضرورة و الإجماع و غيرهما مما دل على ان الصلاة لا تسقط بحال، و أن المكلف معذور فيما هو خارج عن قدرته و الله سبحانه أولى بالعدر في مثله و أنه بلاء ابتلى به كما في روايات السلس و البطن «١» و هذا هو الوجه في وجوب الصلاة في الثوب المتنجس عند الاضطراب و ليس الوجه فيه عدم شمول أدلة مانعية النجس في الصلاة بصورة الاضطراب، حيث انها مطلقة تشمل صورة الاضطراب و غيرها في أنفسها.

(٢) أما القضاء فلا ينبغي الإشكال في عدم وجوبه في مفروض المسألة لأن موضوعه فوات الواجب في وقته و لم يتحقق الفوت في المسألة لأنه مأمور بالصلاة

(١) راجع حسنة منصور و موثقة سماعة المرويتين في ب ١٩ و ٧ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٨٤

.....

في الثوب المتنجس و قد أتى بها في وقتها مشتملة على أجزائها و شرائطها حيث أن المانعية قد سقطت في حال الاضطراب إذ الأمر بالصلاة في الثوب المتنجس و مانعية النجاسة عن الصلاة حتى في حال الاضطراب أمران لا يجتمعان و عليه فلم يفت عنه الواجب في ظرفه حتى يجب قضاؤه. و أما الإعادة في الوقت فالمعروف بينهم عدم وجوبها، و عن الشيخ «قده» في بعض كتبه وجوب الإعادة، و نقل عن ابن الجنيد «أن من ليس معه إلا ثوب واحد نجس يصلى فيه و يعيد في الوقت إذا وجد غيره، و لو أعاد إذا خرج الوقت كان أحب إليّ» و عن المدارك و الرياض نسبة القول بوجوب الإعادة إلى جماعة. و قد استدلل لهم بموثقة عمار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سئل عن رجل ليس عليه إلا ثوب و لا تحل الصلاة فيه، و ليس يجد ماء يغسله، كيف يصنع؟

قال: يتيمم و يصلى فإذا أصاب ماء غسله و أعاد الصلاة «١» و هي على طبق القاعدة لما قدمناه عند التكلم على الأجزاء من أن الإتيان بالمأمور به الاضطرابي إنما يجزى إذا كان الاضطراب مستوعبا للوقت بتمامه. و أما إذا كان الاضطراب في بعض الوقت دون بعضه فلا يتحقق معه الاضطراب إلى ترك الواجب حيث أن الأمر إنما يتعلق بالطبيعي الجامع بين أفراد العرضية و الطولية، و مع التمكن من إيجادها في ضمن أي فرد مشتمل على شرائطه و اجزائه لا يتحقق الاضطراب إلى ترك المأمور به فهو من الاضطراب إلى ترك فرد من أفراد الواجب لا- إلى ترك المأمور به، و الفرق بينهما من الوضوح بمكان. نعم إذا اعتقد بقاء اضطرابه أو استصحب بقائه إلى آخر الوقت جاز له البدار إلا انه لا يجزى عن المأمور به الواقعي فيما إذا ارتفع عذره في أثناء وقت الواجب كما عرفت فما تضمنته الموثقة هو الذي تقتضيه القاعدة فسواء كانت هناك رواية أم لم تكن، لا مناص من

(١) المروية في ب ٤٥ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٨٥

.....

الالتزام بمضمونها فوجود الموثقة و عدمها سيان، إلا انا مع ذلك لا نلتزم بوجوب الإعادة في المقام وذلك لحديث لا تعاد حيث دل على ان الطهارة الخبثية لا تعاد منها الصلاة و قد مر أن الحديث يشمل الناسي و الجاهل كليهما، و المكلف في المقام حيث انه جاهل باشتراط الطهارة الخبثية في صلاته فإنه بادر إلى الصلاة في ثوبه المتنجس بالاستصحاب أو باعتقاد بقاء عذره الى آخر الوقت فهو لا يعلم باشتراط الطهارة في صلاته فلا- تجب عليه إعادتها بالحديث. و أما الموثقة فهي أجنبيّة عما نحن فيه حيث أن موردها تيمم المكلف للصلاة بدلا عن الجنابة أو الوضوء مع عدم اضطراره اليه واقعا لفرض أنه وجد الماء قبل انقضاء وقت الصلاة، و قد عرفت ان مقتضى القاعدة فيه بطلان الصلاة و وجوب الإعادة بعد ارتفاع الاضطرار و لا دليل على أن ما أتى به مجزئ عن المأمور به، و حديث لا- تعاد لا ينفي الإعادة من الإخلال بالطهارة من الحدث، حيث أنها مما تعاد منه الصلاة و هذا بخلاف المقام لعدم الإخلال فيه إلا بالطهارة من الخبث و هي مما لا تعاد منه الصلاة، و على الجملة أن الفارق بين المقام و بين مورد الموثقة قيام الدليل على الأجزاء فيما نحن فيه- و هو حديث لا تعاد- بخلاف مورد الموثقة كما عرفت.

(بقي شيء) و هو أن الموثقة إنما وردت فيمن تيمم و لم يكن فاقدا للماء في تمام وقت الصلاة، و إنما كان فاقدا له في بعضه و هذا هو الذي قلنا إن القاعدة يقضى فيه بوجوب الإعادة و بطلان الصلاة لأن المدار في صحة التيمم على فقدان في تمام الوقت دون بعضه. بل قلنا لا مسوغ فيه للبدار إلا ان يستند إلى ترخيص ظاهري أو تخيلي و هما غير مفيدين للأجزاء على تقدير ارتفاع الاضطرار قبل خروج وقت الصلاة و لأجل هذا كانت الإعادة فيه على طبق القاعدة. و هناك مسألة أخرى نلتزم فيها باستصحاب الإعادة و عدم وجوبها و لعله المعروف بينهم و هي ما إذا تيمم لصلاة سابقة و صلى و لم ينتقض تيممه حتى دخل وقت فريضة أخرى

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٨٦

و إن تمكن من نزعه ففي وجوب الصلاة فيه، أو عاريا، أو التخيير وجوه (١) الأقوى الأول، و الأحوط تكرار الصلاة.

و أتى بها بتيممه السابق و بعد ذلك وجد الماء في أثناء وقت الفريضة الأخرى.

إلا- انها غير المسألة المبحوث عنها في المقام إذ المفروض في تلك المسألة أن المكلف على الطهارة حقيقة لفقدانه الماء في تمام وقت الفريضة المتقدمة و طهارته و إن كانت ترايبه الا انها باقية بحالها حين إتيان الفريضة الأخيرة لوضوح أن دخول وقت الفريضة لا يكون ناقضا للطهارة بوجه و مع إتيانه الفريضة متطهرا حقيقة لا- وجه لوجوب الإعادة عليه. نعم لا مانع من استحبابها كما يأتي في محلها، و أين هذا من مفروض الرواية؟ فإن المصلى في موردها لم يكن فاقدا للماء في مجموع وقت الصلاة فلم تنعقد له طهارة من الابتداء و معه لا وجه لحمل الأمر بالإعادة في الرواية على الاستصحاب.

(١) بل أقوال أشهرها وجوب الصلاة عاريا و دونه القول بالتخيير بينها و بين الصلاة في الثوب المتنجس و دونهما القول بوجوب الصلاة في الثوب المتنجس خاصة. و منشأ اختلاف الأقوال هو اختلاف الأخبار الواردة في المسألة فقد ورد في جملة من الاخبار الصحاح الأمر بالصلاة في الثوب المتنجس و هي و ان لم تبلغ من الكثرة مرتبة التواتر إلا أن دعوى القطع بصدور بعضها عنهم-ع- غير بعيدة: «منها»: صحيحه الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أجنب في ثوبه و ليس معه ثوب غيره (آخر) قال: يصلى فيه فإذا وجد الماء غسله «١» و «منها»: صحيحته الأخرى أنه: سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون له الثوب الواحد فيه بول لا يقدر على غسله، قال: يصلى فيه «٢» و «منها»:

(١) المرويتان في ب ٤٥ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) المرويتان في ب ٤٥ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٨٧

.....

صحيحه عبد الرحمن بن أبي عبد الله أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يجنب في ثوبه ليس معه غيره ولا يقدر على غسله قال: يصلى فيه «١» و «منها»:

صحيحه علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن رجل عريان وحضرت الصلاة فأصاب ثوبا نصفه دم أو كله دم، يصلى فيه أو يصلى عريانا؟

قال: إن وجد ماء غسله، وإن لم يجد ماء صلى فيه ولم يصل عريانا «٢» ومنها غير ذلك من الأخبار. ويزاؤها جملة من الأخبار دلت على وجوب الصلاة عاريا:

«منها»: مضمرة سماعه قال: سألته عن رجل يكون في فلاة من الأرض وليس عليه إلا ثوب واحد وأجنب فيه وليس عنده ماء كيف يصنع؟ قال: يتيمم ويصلى عريانا قاعدا يومئ إيماء «٣» و «منها»: مضمرته الأخرى قال: سألته عن رجل يكون في فلاة من الأرض فأجنب وليس عليه إلا ثوب فأجنب فيه وليس يجد الماء، قال: يتيمم ويصلى عريانا قائما يومئ إيماء «٤» و «منها»:

رواية محمد بن علي الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل أصابته جنابة وهو بالفلاة وليس عليه إلا ثوب واحد وأصاب ثوبه منى، قال: يتيمم ويطرح ثوبه ويجلس مجتمعا فيصلى ويومئ إيماء «٥» ومنها غير ذلك من الأخبار هذه هي الأخبار الواردة في المسألة فمن الأصحاب من رجح الطائفة السابقة على الثانية لاشتغالها على المرجح الداخلي أعني صحتها وكونها أكثر عددا من الثانية، ومنهم من عكس الأمر لاشتغال الثانية على المرجح الخارجي أعني عمل المشهور على طبقها ومنهم جمع ثالث قد أخذوا بكل واحدة من الطائفتين لما فيهما من المرجحات ومن هنا ذهبوا إلى التخيير بين الصلاة عاريا وبين الإتيان بها في الثوب المتنجس. وذهب صاحب المدارك إلى عدم المعارضة بين الطائفتين لأن

(١) المرويتان في ب ٤٥ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) المرويتان في ب ٤٥ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٣) المرويات في ب ٤٦ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٤) المرويات في ب ٤٦ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٥) المرويات في ب ٤٦ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٨٨

.....

الطائفة الأولى صحاح بخلاف الثانية ولا اعتبار بغير الصحيحة ولو كان موثقة.

وما ذكره «قده» متين على ما سلكه من عدم حجية غير ما يرويه الإمامي العدل أو الثقة. وأما بناء على ما هو الصحيح المعمول به من كون الموثقة كالصحيحة في الاعتبار فلا وجه لما أفاده لأن الطائفتين حينئذ على حد سواء ولا يكون وصف الصحة مرجحا أبداً ومعه لا مزية في البين والطائفتان متعارضتان.

والذي يوهن الطائفة الثانية أن روايتي سماعه مضمرتان وليس السماع في الجلالة والاعتبار كمحمد بن مسلم و زرارة وأضرابهما حتى لا يحتمل سؤاله عن غير الامام ولعله سأل غيره ولو ممن رآه أهلا للسؤال ومن المحتمل أن يكون قد سأل شخصين آخرين غير

الامام عليه السّلام و يؤكده اختلاف الروائين في الجواب حيث ورد في إحداهما: انه يصلى قاعدا. و دلت الأخرى على انه يصلى قائما. و معه كيف يمكن الجزم بأن المسئول في الروائين هو الامام عليه السّلام فالروائتان ساقطتان عن الاعتبار. و أما رواية الحلبي ففي سندها محمد بن عبد الحميد. و أبوه- عبد الحميد- و إن كان موثقا و قد ورد في صحيحة إسماعيل بن بزيع: «إذا كان القيم به مثلك أو مثل عبد الحميد فلا بأس» (١) إلا أن ابنه الواقع في سلسلة الحديث و هو محمد لم تثبت وثاقته، فان كل من وثقه من علماء الرجال قد تبع النجاشي في توثيقه، و لكن العبارة المحكية عنه غير وافية في توثيق الرجل حيث قال في محكي كلامه: «محمد بن عبد الحميد بن سالم العطار أبو جعفر روى عبد الحميد عن أبي الحسن موسى عليه السّلام و كان ثقة من أصحابنا الكوفيين» و هذه العبارة و إن صدرت منه عند ترجمته محمد بن الحميد إلا أن ظاهر الضمير في قوله كان ثقة أنه راجع إلى أبيه و هو عبد الحميد لا إلى ابنه. و لو لم يكن الضمير ظاهرا

(١) المروية في ب ١٦ من أبواب عقد البيع و شروطه من الوسائل. و في ج ٢ من تنقيح المقال ص ١٣٥.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٨٩

.....

في ذلك فلا أقل من إجماله فلا يثبت بذلك وثاقه الرجل و بهذا تسقط الرواية عن الاعتبار و تبقى الصحاح المتقدمة الدالة على وجوب الصلاة في الثوب المتنجس من غير معارض هذا. ثم لو سلمنا المعارضة بين الطائفتين فقد يتوهم أن هناك شاهد جمع بين الطائفتين و هو رواية محمد الحلبي قال. سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الرجل يجنب في الثوب أو يصيبه بول و ليس معه ثوب غيره، قال: يصلى فيه إذا اضطر اليه (١) بدعوى أنها تقتضى حمل الصحاح المتقدمة على صورة الاضطرار الى لبس الثوب المتنجس و حمل الطائفة المانعة على صورة التمكّن من نزعها. و هذا الجمع و إن كان لا بأس به صورة إلا أنه بحسب الواقع لا يرجع الى محصل صحيح أما «أولا»: فلأن الرواية ضعيفة من جهة القاسم بن محمد و أما «ثانيا»: فلأنه لم يثبت أن الاضطرار في الرواية أريد به الاضطرار إلى لبس المتنجس، لاحتمال أن يراد به الاضطرار إلى الصلاة في الثوب لما قد ارتكز في أذهان المتشرعة من عدم جواز إيقاع الصلاة من دون ثوب فهو مضطر إلى الصلاة فيه لوجوبها كذلك بالارتكاز فاضطراره مستند إلى وجوب الصلاة لا انه مضطر إلى لبسه و بما أنه لم يفرض في الرواية عدم تمكّن المكلف من الغسل فلا محالة يتمكن من الصلاة في الثوب الطاهر بغسله و لا يكون مضطرا إلى إيقاع الصلاة في الثوب المتنجس. و إما «ثالثا»: فلأن الاضطرار لو سلمنا انه بمعنى الاضطرار إلى لبس المتنجس لا- يمكننا حمل الصحاح المتقدمة على صورة الاضطرار لأن فيها روايتين صريحتين في عدم ارادتها «إحداهما» صحيحة على ابن جعفر قال: سألته عن رجل عريان و حضرت الصلاة .. إلى أن قال يصلى عريانا. لأنها صريحة في عدم اضطرار الرجل إلى لبس الثوب المتنجس و «ثانيتها»: صحيحة الحلبي سأل أبا عبد الله عن الرجل يكون له الثوب

(١) المروية في ب ٤٥ من أبواب النجاسات من النجاسات.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٩٠

.....

الواحد فيه بول لا يقدر على غسله لأنها فرضت أن الرجل غير قادر على غسله فلا بد من قدرته على نزعها و إلا لكان الاولى و الأنسب أن يقول: و لا- يقدر على نزعها فهي أيضا صريحة في عدم الاضطرار إلى لبس المتنجس و إن كانت في الصراحة دون الصحيحة

المتقدمة. و نظيرها صحيحة عبد الرحمن فليراجع.

و أما ما عن الشيخ «قده» من الجمع بين الطائفتين بحمل الصلاة في الصحاح المتقدمة على صلاة الجنائز، و حمل الدم في صحيحة على بن جعفر على الدم المعفو عنه فيدفعه: أنه على خلاف ظواهر الصحاح فلا موجب للمصير اليه و عليه فالطائفتان متعارضتان. بل من أظهر موارد المعارضة فلا مناص من علاجها. و قد مر أن للطائفة الأولى مرجحا داخليا و هو صحتها و كونها أكثر عددا. و للثانية مرجحا خارجيا و هو عمل الأصحاب على طبقها إلا انها غير صالحين للمرجحية. أما عمل الأصحاب على طبق الرواية فلو ضوح ان عملهم ليس من مرجحات المتعارضين على ما قررناه في محله و لا سيما في المقام حيث انهم كما عملوا بالطائفة الثانية كذلك عملوا بالطائفة المتقدمة. غاية الأمر أن العامل بالثانية أكثر من العامل بالسابقة. و أما صحة الرواية و اكثريتها عددا فلان الطائفة الثانية بعد البناء على اعتبارها حجة معتبرة فهي و الطائفة السابقة متساويتان فلا اعتبار بوصف الصحة و لا بكثرة أحدهما عددا فالصحيح في وجه المعالجة أن يقال:

ان لكل من الطائفتين نصا و ظهورا و مقتضى الجمع العرفي بينهما ان نرفع اليد عن ظاهر كل منهما بنص الأخرى على ما هو الضابط الكلى في علاج المعارضة بين الدليلين حيث يقدم ما هو أقوى دلالة على الآخر فالأظهر يتقدم على الظاهر و النص يتقدم على الأظهر و هذا جمع عرفي لا تصل معه النوبة إلى الترجيح.

و حيث أن الطائفة الثانية صريحة في جواز الصلاة عاريا و ظاهرة في تعينها، فإن الإطلاق في صيغ الأمر و الجملات الخبرية و سكوت المتكلم عن ذكر العدل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٩١

.....

في مقام البيان يقتضى التعيين. و الطائفة المتقدمة صريحة في جواز الصلاة في الثوب المتنجس و ظاهرة في تعينها فنرفع اليد عن ظهور كل منهما بنص الأخرى لا محالة و النتيجة هي التخيير و أن المكلف لا بد من أن يأتي بأحدهما فاما أن يصلى في الثوب المتنجس و إما أن يصلى عاريا كما ذهب اليه جمع من المحققين و ربما يورد على الجمع بينهما بذلك بما ذكره شيخنا الأستاذ «قده» في مبحث الترتب و الواجب التخييري من أن الضدين الذين لا ثالث لهما يستحيل أن يجعل التخيير بينهما، لانه بمعنى طلب أحدهما الرجوع إلى طلب الجامع بينهما و هذا في موارد المتناقضين و الضدين لا ثالث لهما حاصل بطبعه إذ المكلف يأتي بأحدهما في نفسه فلا حاجة إلى طلبه لانه من تحصيل الحاصل المحال، و لأجل ذلك منع عن الترتب في مثلها فان المكلف عند تركه لأحدهما يأتي بالآخر بطبعه فلا مجال للأمر به حينئذ لأنه من تحصيل الحاصل كما عرفت. و يطبق ذلك على ما نحن فيه بأن الصلاة عاريا و الصلاة في الثوب المتنجس ضدان لا- ثالث لهما حيث أن الاخبار في المسألة- بعد الفراغ عن وجوب أصل الصلاة و أنه لا بد أن يصلى لا محالة- اختلفت في قيدها فدلت طائفة على انها مقيدة بالإتيان بها عاريا و دلت الأخرى على انها مقيدة بالإتيان بها متسترا بالثوب المتنجس و من الظاهر أن المصلى في مفروض المسألة إما أن يصلى عاريا و إما أن يصلى متسترا بالنجس و لا ثالث لهما فالتخيير بينهما أمر غير معقول و لكن الصحيح أن التخيير بينهما معقول لا محذور فيه و ذلك لأن التخيير المدعى ليس هو التخيير بين إتيان الصلاة عاريا أو متسترا. بل المراد تخيير المكلف بين أن يصلى عاريا مع الإيماء في ركوعه و سجوده قائما أو قاعدا و بين أن يصلى في الثوب المتنجس مع الركوع و السجود التأمين الصحيحين. حيث أنه إذا صلى عاريا يتعين أن يركع و سجوده. و إذا صلى متسترا يتعين أن يركع و يسجد بحيث لو صلى

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٩٢

(مسألة ٥) إذا كان عنده ثوبان يعلم بنجاسة أحدهما (١) يكرر الصلاة

في الثوب المتنجس مع الإيماء في ركوعه أو سجوده أو صلى عاريا مع الركوع و السجود بطلت صلاته. و من الواضح أن الصلاة عاريا مؤميا في الركوع و السجود، و الصلاة في الثوب المتنجس مع الركوع و السجود التأمين ضدان لهما ثالث، حيث له أن يصلى عاريا من غير إيماء في ركوعه و سجوده أو في الثوب المتنجس مؤميا فيهما و معه لا محذور في الحكم بالتخير بوجه. نعم الأحوط الاولى أن يصلى في الثوب المتنجس لان الواجب و إن كان تخيرا حسب ما قدمناه من الدليل - بناء على تعارض الطائفتين - إلا أن الأمر بحسب الواقع دائر بين التعيين و التخير إذ الصلاة في الثوب المتنجس تجزى - يقينا - لأنها إما متعينة لرجحان أدلتها أو أنها عدل الواجب التخييري و هذا بخلاف الصلاة عاريا لاحتمال ان يكون المتعين وقتئذ هو الصلاة في الثوب المتنجس كما مر هذا. بل استفاد من صحيحة علي بن جعفر المتقدمة أفضلية الصلاة في الثوب المتنجس، حيث ورد فيها «صلى فيه و لم يصل عريانا» و ظاهره مرجوحية الصلاة عاريا و نفى مشروعيتها فإذا رفعنا اليد عن ظهورها في نفى المشروعية بما دل على مشروعيتها عاريا بقيت مرجوحيتها بحالها هذا كله فيما إذا كان له ثوب واحد متنجس.

[إذا كان عنده ثوبان أحدهما نجس]

(١) إذا تمكن المكلف من غسل أحدهما يغسله و يصلى فيه و به يقطع بفراغ ذمته، لان ما غسله إما كان طاهرا من الابتداء و إما كان نجسا فطهره بغسله. و أما إذا لم يتمكن من غسل شيء منهما فهل يجب عليه أن يكرر الصلاة في المشتبهين كما هو المعروف بينهم أو يصلى عريانا كما عن ابني إدريس و سعيد؟ و الكلام في ذلك «تارة» من جهة مقتضى القاعدة مع قطع النظر عن الدليل. و «أخرى» من جهة النص الوارد في المسألة. (أما الجهة الاولى): فلا ينبغي الإشكال في

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٩٣

.....

أن مقتضى العلم الإجمالي بوجوب الصلاة في أحدهما الإتيان بها في كل واحد من التوبين تحصيلاً لليقين بفراغ ذمته، و العلم بنجاسة أحدهما غير المعين غير مانع عن الحكم بصحة الصلاة الواقعة في الثوب الطاهر منهما لعدم الإخلال حينئذ بشيء مما اعتبر في صحة الصلاة شرعا أو عقلا، حيث أن العبادة كما مر غير مرة لا يعتبر في صحتها إلا أن يؤتى بها مضافة إلى الله سبحانه نحو إضافة و لا كلام في أن المكلف إذا صلى في أحدهما برجاه أنها المأمور بها في حقه ثم صلى في الآخر كذلك قطع بأنه أتى بصلاة مضافة إلى الله جل شأنه فإن ما أتى به من الصلاتين أما طاعة أو انقياد، و لا يعتبر في صحتها القطع بطهارة ثوبه أو بدنه على سبيل الجزم و اليقين حين اشتغاله بها بل الطهارة الواقعية و الإتيان بها برجاه كونها واقعة في الثوب الطاهر تكفى في صحتها، فتحصل أن الاحتياط بتكرار الصلاة في التوبين المشتبهين غير محل بقصد التقرب المعبر في العبادات زائدا على ذاتها. و أما قصد الوجه فلا إخلال به أيضا - بناء على اعتباره - و ذلك لأن المصلى متمكن من أن يأتي بالمأمور به المردد بينهما بقصد الوجه و صفا أو غاية بأن يأتي بالصلاة المأمور بها بوصف كونها واجبة في حقه أو لوجوبها. نعم التكرار إنما يخل بالتمييز إلا أنه مما لم يقم على وجوبه دليل عقلي و لا سمعي بل الدليل قائم على عدم وجوبه لانه مما يتلى به الناس مرات متعددة في كل يوم فلو كان مثله واجبا لوجب عليهم عليه السلام البيان و لو كانوا بينوا وجوبه لوصل إلينا متواترا أو شبهه فعدم الدليل في مثله دليل على عدم الوجوب هذا. ثم لو سلمنا وجوبه فلا إشكال في أنه ليس في عرض سائر الاجزاء و الشرائط و انما اعتباره في طولها حيث يجب الإتيان بالاجزاء و الشرائط متميزة عن غيرها فإذا دار الأمر في مثله بين إلغائه و بين الإخلال بسائر الاجزاء و الشرائط تعين إلغائه فإنه انما يجب إذا تمكن المكلف من إتيان العمل باجزائه و

شروطه فعند ذلك يجب أن

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٩٤

.....

يؤتى بها متميزة دون ما إذا لم يتمكن من إتيان العمل كذلك فإنه لا معنى حينئذ للقول بوجود الإتيان به متميزا فلا محالة يسقط اعتباره. فلا يدور الأمر في شيء من الموارد بين ترك جزء أو شرط و بين الإتيان بالعمل متميزا و الأمر في المقام أيضا كذلك فلا يجب الإتيان بالصلاة عاريا لأجل التحفظ على اعتبار التمييز في أجزاء الصلاة و شرائطها فعلى ذلك لا مجال فيما نحن فيه لدعوى ابني إدريس و سعيد تعين الصلاة عاريا نظرا الى أن تكرارها يوجب الإخلال ببعض القيود المعتبرة في الأمور به. هذا كله إذا قلنا إن حرمة الصلاة في المنتجس تشريعية- كما هو الصحيح- لأن النهي الوارد عن الصلاة فيه إرشاد إلى مانعية النجس و ليس نهيا مولويا و عليه فالصلاة في الثوب أو البدن المنتجسين انما يحرم إذا اتى بها المكلف بقصد أمرها و مضيها لها الى الله لانه تشريع محرم، و التشريع لا يتحقق باتيانها رجاء و من باب الاحتياط. و أما إذا بنينا على أن الصلاة في النجس محرمة بالذات نظير سائر المحرمات المولوية فهل يجب أن يكرر الصلاة تحصيليا لموافقة الأمر بالصلاة في الثوب الطاهر- و إن استلزم المخالفة القطعية للنهي عن الصلاة في الثوب المنتجس أو تجب عليه الصلاة عريانا تحصيليا لموافقة النهي عن الصلاة في النجس- و إن استلزم العلم بمخالفة الأمر بالصلاة في الثوب الطاهر- أو يصلى في أحد المشتبهين مخيرا لانه موافقة احتمالية من جهة و مخالفة احتمالية من جهة؟ يمكن أن يقال: للمكلف علمان إجماليان في المقام: أحدهما العلم بطهارة أحد الثوبين و ثانيهما العلم بنجاسة أحدهما، و الموافقة القطعية للعلم الإجمالي بطهارة أحدهما يتوقف على تكرار الصلاة فيهما، كما أن الموافقة القطعية للعلم الإجمالي بنجاسة أحدهما تتوقف على أن لا يصلى في شيء من المشتبهين، و حيث أن المكلف غير متمكن من إحراز الموافقة القطعية لكليهما فلا محالة تقع المزامحة بين التكليفين في

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٩٥

.....

مقام الامتثال و حينئذ لا بد من العمل بما هو الأهم منهما- إن كان- و الا يتخير بينهما لا محالة فإذا فرضنا ان حرمة الصلاة في النجس أهم بحيث لم يرض الشارع بمخالفتها و لو على نحو الاحتمال يتعين القول بوجود الصلاة عاريا تحصيليا لموافقة النهي عن الصلاة في النجس و هو و ان استلزم العلم بمخالفة الأمر بالصلاة في الثوب الطاهر إلا أن أهمية الحرمة توجب سقوط اشتراط الصلاة بطهارة اللباس فتجب الصلاة عاريا و لا يجوز تكرارها في المشتبهين لاستلزامه مخالفة النهي عن الصلاة في النجس و لا يصلى في أحدهما مخيرا لثلاثا تلزم المخالفة الاحتمالية لعدم رضى الشارع بمخالفة الحرمة و لو على نحو الاحتمال. و إذا فرض أن وجوب الصلاة في الثوب الطاهر أهم فلا بد من تكرارها في المشتبهين تحصيليا للموافقة القطعية للأمر بالصلاة في الثوب الطاهر و ليس له أن يصلى عاريا لاستلزامه المخالفة للواجب الأهم و لا أن يصلى في أحدهما دون الآخر للزوم المخالفة الاحتمالية و لا يرضى الشارع بمخالفة الواجب و لو على نحو الاحتمال و أما إذا لم تحرز أهمية أحدهما عن الآخر و كان الحكمان متساويين من جميع الجهات فلا بد من الحكم بالتخير بينهما هذا. و لكن الصحيح أن الواجب- لو قلنا بحرمة الصلاة في النجس ذاتا- هو الصلاة عاريا دون تكرارها و لا الصلاة في أحد المشتبهين و ذلك للعلم الخارجى بأن الاجزاء و الشرائط المعتبرة في الصلاة لا تراحم شيئا من المحرمات و الواجبات حيث أن لها مراتب متعددة و مع العجز عما هو الواجب في حق المكلف المختار ينتزل إلى ما دونه من المراتب النازلة و سره أن القدرة المعتبرة في الاجزاء و القيود قدرة شرعية فمع توقف إحراز شيء منهما على ترك الواجب أو مخالفة الحرام يسقط عن الوجوب لعدم تمكن المكلف منه شرعا فيتنزل إلى الصلاة فاقدة الشرط أو الجزء فلا مساغ لارتكاب المحرم أو ترك الواجب مقدمه لإتيان شيء من

القيود المعتمدة في الصلاة و من هنا لو علمنا

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٩٦

.....

بغضبه أحد الثوبين أو بكونه حريرا لا يمكن الحكم بوجوب الصلاة في كليهما لتحصيل الموافقة القطعية للأمر بالصلاة كما لا يمكن الحكم بالتخير بينهما و عليه ففي المقام لا مساغ للحكم بوجوب الصلاة في كلا المشتبهين تحصيلا لليقين بإتيان الصلاة في الثوب الطاهر. بل تسقط شرطية التستر حينئذ و تصل النوبة إلى المرتبة الدانية و هي الصلاة فاقدة للتستر هذا. و إن شئت قلت: ان القدرة المعتمدة في الصلاة في الثوب الطاهر شرعية و القدرة المأخوذة في ترك المحرم - كالصلاة في النجس - عقلية و عند تراحم التكليفين المشروط أحدهما بالقدرة الشرعية يتقدم ما هو المشروط بالقدرة العقلية على غيره كما حررناه في محله هذا.

و الذى يسهل الخطب أن المبنى فاسد من أساسه و لا موجب للقول بحرمه الصلاة في النجس ذاتا. هذا كله في الجهة الاولى. و أما الجهة الثانية ففي حسنة صفوان بن يحيى عن أبي الحسن عليه السلام أنه كتب إليه يسأله عن الرجل معه ثوبان فأصاب أحدهما بول و لم يدر أيهما هو، و حضرت الصلاة و خاف فوتها و ليس عنده ماء كيف يصنع؟ قال: يصلى فيهما جميعا «١» و قد مر أن تكرار الصلاة في المشتبهين هو المطابق للقاعدة فما ذهب اليه ابنا إدريس و سعيد من وجوب الصلاة عاريا عند اشتباه الثوب الطاهر بغيره اجتهد في مقابل النص الصريح و لعل صاحب السرائر إنما ترك العمل على طبق الحسنه من جهة عدم اعتبار الخبر الواحد عنده كما هو أصله و مسلكه و أما مرسله الشيخ «قده»: روى انه يتركهما و يصلى عريانا فهي ضعيفة بإرسالها و لم يعمل المشهور على طبقها حتى يتوهم انجبار ضعفها بعملهم فإذا لا يمكننا الاعتماد عليها بوجه هذا كله فيما إذا تمكن من تكرار الصلاة في المشتبهين.

(١) المروية في ب ٤٥ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٩٧

و إن لم يتمكن إلا من صلاة واحدة (١) يصلى في أحدهما، لا عاريا

(١) إذا لم يتمكن الا من صلاة واحدة لضيق الوقت أو لغيره من الاعذار فهل يصلى في أحدهما أو يصلى عاريا أو يتخير بينهما؟ فان قلنا بوجوب الصلاة في الثوب النجس عند دوران الأمر بين الصلاة فيه و الصلاة عاريا كما قلنا به حسب ما استفدناه من الاخبار الواردة في تلك المسألة من أن شرطية التستر أقوى من مانعية النجاسة في الصلاة فلا بد في المقام من الحكم بوجوب الصلاة في أحد المشتبهين لأن شرطية التستر إذا كانت أهم من مانعية النجس و متقدمة عليها عند العلم به فتقدم عليها عند الشك في النجاسة بالأولية القطعية لوضوح أن الصلاة إذا وجبت مع العلم بمقارنتها لوجود ما هو مانع في طبعه فلا محالة تكون واجبة عند احتمال مقارنتها له بطريق اولي و إن شئت قلت إن تقديم الصلاة في الثوب النجس على الصلاة عاريا إنما هو من جهة أهمية الركوع و السجود عند الشارع من شرطية طهارة الثوب في الصلاة - حسب ما استفاد من الاخبار - لما مر من انه إذا صلى عاريا يومئذ في ركوعه و سجوده. فإذا اقتضت أهمية الركوع و السجود تعين الصلاة في الثوب المعلوم نجاسته فتقتضى أهميتها و جوبها في الثوب المحتمل نجاسته بالأولية القطعية كما مر. و أما ان قلنا في تلك المسألة بوجوب الصلاة عاريا فهل يجب القول به فيما نحن فيه أو لا بد في المقام من الحكم بوجوب الصلاة في أحد المشتبهين؟ الظاهر أنه لا علاقة بين المسألتين لأننا لو قلنا هناك بوجوب الصلاة عاريا فإنما نلتزم به للنصوص و هي إنما وردت في مورد دوران الأمر بين الصلاة عاريا و الصلاة في الثوب المعلوم نجاسته، و لا مسوغ للتعدى عن موردها الى ما إذا كان الثوب مشكوك النجاسة و ذلك للفرق بين صورتين حيث أن المكلف في مورد النصوص غير متمكن

من الصلاة في الثوب الطاهر لانحصار ثوبه بما يعلم بنجاسته. و أما من كان عنده ثوبان يعلم

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٩٨

و الأحوط القضاء خارج الوقت (١) في الآخر أيضا إن أمكن و إلا عاريا

بنجاسة أحدهما فهو متمكن من الإتيان بالصلاة في الثوب الطاهر يقينا لطهارة أحد المشتبهين على الفرض و غاية الأمر لا يتمكن من تمييزه و تشخيص أن الصلاة الواقعة في الثوب الطاهر أى منهما فالمتعين أن يصلى في أحد المشتبهين فيما نحن فيه و لا يمكنه الصلاة عاريا لانه يوجب القطع بكونها فاقدة لشرطها. و هذا بخلاف الصلاة في أحد المشتبهين لأن غاية ما يترتب عليها احتمال اقترانها بالنجاسة و مع دوران الأمر بين الموافقة الاحتمالية و المخالفة القطعية لا- إشكال في أن الاولى أولى و هى متقدمة على المخالفة القطعية عند العقل لاستقلاله بعدم جواز المخالفة القطعية مع التمكن من الموافقة الاحتمالية و لا يرى المكلف مخيرا بينهما فالمتيقن هو الصلاة في أحد المشتبهين مع سعة الوقت و ضيقه. نعم لو كنا اعتمدنا في تلك المسألة على أن مانعية النجاسة أهم من شرطية التستر في الصلاة لأمكن التعدى الى ما نحن فيه إلا أن الأمر ليس كذلك كما عرفت.

(١) ما سردناه في المسألة المتقدمة إنما هو بالإضافة إلى وظيفة المكلف في الوقت، و هل يجب عليه القضاء خارج الوقت، لعدم إحراز امتثال الواجب في وقته، لجواز ان يكون ما اتى به من الصلاة واقعة في الثوب النجس- و من هنا احتاط الماتن بالقضاء خارج الوقت في الثوب الآخر إن أمكن و الا- فعاريا- أو لا- يجب؟ التحقيق عدم وجوبه و ذلك لان القضاء انما هو بأمر جديد و موضوعه فوت الفريضة في وقتها، و لم يتحقق هذا في المقام، فان الواجب على المكلف في ظرفه لم يكن سوى الإتيان بالصلاة في أحد المشتبهين لاستقلال العقل بلزوم الموافقة الاحتمالية و التنزل الى الامتثال الإجمالى عند عدم التمكن من الموافقة القطعية للمأمور به، و حيث أن المكلف أتى به في ظرفه فنقطع بعدم فوت الواجب عنه في وقته. نعم لو كان وجوب القضاء متفرعا على ترك الواجب

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٣٩٩

(مسألة ٦) إذا كان عنده مع الثوبين المشتبهين ثوب طاهر لا يجوز أن يصلى فيهما (١) بالترار. بل يصلى فيه. نعم لو كان له غرض

الواقعي ثبت ذلك بالاستصحاب أو بغيره من المنجزات و لا محالة لزم الحكم بوجوب القضاء في المسألة و لكن الأمر ليس كذلك هذا و لو شككنا في ذلك و لم ندر- في النتيجة- أن الفوت يصدق مع الإتيان بما هو الواجب في وقته أولا يصدق نحكم بعدم وجوب القضاء أيضا لأنه مورد للبراءة و هو ظاهر. ثم انه بناء على القول بوجوب القضاء في المسألة فلا إشكال في أن القضاء في الثوب الآخر يولد القطع بإتيان الصلاة في الثوب الطاهر في الوقت أو في خارجه للقطع بطهارة أحدهما. و أما القضاء عاريا فلم نقف له على وجه صحيح، حيث أن وجوب القضاء ليس على الفور و المضايقة، و إنما هو واجب موسع و معه كان الواجب على المكلف أن يصبر الى أن يتمكن من الصلاة في الثوب الطاهر و لو بعد سنين متمادية فلا وجه للحكم حينئذ بوجوب الصلاة عليه عاريا. اللهم إلا أن نقول بالمضايقة و الفور في وجوب القضاء حيث يتعين القضاء حينئذ عاريا ان لم يتمكن من الصلاة في الثوب الآخر.

(١) تبتنى هذه المسألة على القول بعدم جواز الاحتياط- مع التمكن من الامتثال التفصيلي- عند استلزامه التكرار و عمدة الوجه في ذلك أن الاحتياط يوجب الإخلال بالجزم بالنية المعتبرة حال العمل لعدم علم المكلف عند الاحتياط بان ما يأتي به امتثال للتكليف المتوجه اليه و انه مما ينطبق عليه المأمور به و لكننا أسلفنا في محله أن العبادة لا تمتاز عن غيرها الا باعتبار إتيانها مضافة إلى المولى سبحانه نحو اضافة. و أما الجزم بالنية فلم يقم على اعتباره في العبادات دليل. نعم الاحتياط انما يخل بالتمييز الا انه أيضا كسابقه مما لا دليل عليه، و بما أن المكلف يأتي بكلتا الصلاتين مضافة بهما الى الله فلا مناص من الحكم بصحة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٠٠

عقلاني في عدم الصلاة فيه لا بأس بها فيهما مكررا (١) (مسألة ٧) إذا كان أطراف الشبهة ثلاثة يكفي تكرار الصلاة في اثنين سواء علم بنجاسة واحد و بطهارة الاثنين، أو علم بنجاسة واحد و شك في نجاسة الآخرين، أو في نجاسة أحدهما، لأن الزائد على المعلوم محكوم بالطهارة، و إن لم يكن مميزا، و إن علم في الفرض بنجاسة الاثنين يجب التكرار بإتيان الثلاث، و إن علم بنجاسة الاثنين في أربع يكفي الثلاث (٢) و المعيار- كما تقدم سابقا- التكرار الى حد يعلم وقوع أحدها في الطاهر.

الصلاة و الالتزام بأن الامتثال الإجمالي كالتفصيلي مطلقا.

(١) العبادة إنما يعتبر في صحتها أن يؤتى بها بداع قربي إلهي. و أما خصوصياتها الفردية من حيث الزمان و المكان و غيرها فهي موكولة إلى اختيار المكلفين و للمكلف ان يختار أية خصوصية يريد بها بلا فرق في ذلك بين استناد اختياره الخصوصيات الفردية إلى داع عقلاني و عدمه- كما إذا اختار الصلاة في مكان مشمس بلا داع عقلاني في نظره فان صلاته محكومة بالصحة حيث أتى بها بقصد القربة و الامتثال هذا بحسب خصوصيات الأفراد العرضية أو الطولية و كذلك الحال في المقام فإن العبادة بعد ما كانت صادرة بداع القربة فلا محالة يحكم بصحتها سواء أ كان اختياره الامتثال الإجمالي أو التفصيلي بداع عقلاني أم لم يكن، و على الجملة لا يعتبر في صحة الصلاة في الثوبين المشتبهين أن يكون اختيار هذا النوع من الامتثال مستندا إلى داع عقلاني. بل اللازم أن يكون أصل العبادة بداع الهی و الخصوصيات الفردية موكولة إلى اختيار المكلفين.

(٢) و الضابط أن يزيد عدد المأتى به على عدد المعلوم بالإجمال بواحد فإنه

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٠١

(مسألة ٨) إذا كان كل من بدنه و ثوبه نجسا، و لم يكن له من الماء الا ما يكفي أحدهما فلا يبعد التخيير و الأحوط تطهير البدن (١)

بذلك يقطع بإتيان الصلاة في الثوب الطاهر أو بغيره مما يعتبر في صحتها من أجزاء الصلاة و شرائطها.

[دوران الأمر بين تطهير الثوب أو البدن]

(١) لعل الوجه في احتياظه «قده» بتطهير البدن و الصلاة في الثوب المتنجس أن الثوب خارج عن المصلى و مغاير معه و هذا بخلاف بدنه لانه عضوه بل هو هو بعينه لتركبه منه و من غيره من أعضائه، و مع هذه الخصوصية يحتمل وجوب إزالة النجاسة عن البدن بخصوصه فالأحوط اختيارها. هذا من جهة الحكم التكليفي. و أما من جهة الحكم الوضعي فمع عدم التمكن من التكرار كان الأحوط أن يغسل الثوب إذ معه يقطع بصحة الصلاة. و أما إذا غسل البدن فمعه يحتمل الصلاة عاريا- بحسب الواقع و ان كان الأقوى عدم وجوبها كما مر- فلا يحصل الجزم بصحة الصلاة في الثوب المتنجس. ثم إن هذه المسألة و غيرها مما يذكره الماتن في المقام و ما يتعرض له في بحث الصلاة من دوران الأمر بين الإتيان بجزء أو جزء آخر أو بين شرط و شرط آخر، أو عدم مانع و عدم مانع آخر، أو بين شرط و جزء و هكذا، كلها من واد واحد. و هي عند المشهور بأجمعها من باب التراحم لوجوب كل واحد من الأمرين في نفسه و عدم تمكن المكلف من امتثالهما معا بحيث لو قدر عليهما وجبا في حقه و للعجز عن امتثالهما وقعت المزامحة بينهما، و من هنا رجعا في تمييز ما هو المتعين منهما إلى مرجحات باب التراحم كالترجيح بالأهمية و احتمالهما و بالاسبقية بالوجود، إلا أن الصحيح أن الموارد المذكورة خارجة عن كبرى التراحم و مندرجة في التعارض. بيان ذلك: أن الميزان في تعارض الدليلين تكاذبهما و تنافيهما في مقام الجعل و التشريع مع قطع النظر عن مرحلة الفعلية و الامتثال بان يستحيل جعلهما و تشريعهما لاستلزامه التعبد بالضدين أو

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٠٢

.....

النقيضين في مورد واحد كما دل على وجوب القصر فيمن سافر أربعة فراسخ و لم يرد الرجوع ليومه و ما دل على وجوب التمام فيه و ذلك للقطع بعدم وجوب صلاة واحدة في يوم واحد قصرا و إتماما و كما دل على إباحة شيء و ما دل على وجوبه أو على عدم إباحته، فإن تشريع مثلها مستلزم للجمع بين الضدين أو النقيضين و التعبد بهما أمر غير معقول- فصدق كل منهما يدل على كذب الآخر و لو بالالتزام و هذا هو الميزان الكلي في تعارض الدليلين بلا- فرق في ذلك بين القول بتبعية الأحكام الشرعية للمصالح و المفسد في متعلقاتها أو في جعلها- كما التزم به العدلية- و القول بعدم تبعيتها لهما، لأننا قلنا بذلك أم لم نقل يستحيل الجمع بين الضدين أو النقيضين بحسب الجعل و التشريع، فما عن صاحب الكفاية «قده» من أن ميزان التعارض أن لا يكون لكلا الحكمين مقتضى و ملاك بل كان المقتضى لأحدهما فمما لا وجه له، لما مر من أن القول بوجود الملاك في الاحكام و عدمه أجنيان عن بابي المعارضة و المزاومة بل المدار في التعارض عدم إمكان الجمع بين الحكمين في مرحلة الجعل و التشريع كما مر هذا. على أن العلم بالملاك و انه واحد أو متعدد يحتاج إلى علم الغيب المختص بأهله و ليس لنا إلى إحرازه سبيل إلا أن يستكشف وجوده من الاحكام نفسها و معه كيف يمكن إحراز أنه واحد أو متعدد مع الكلام في تعدد الحكم و وحدته. أما المتزاحمان فلا مانع من جعل كل منهما على نحو القضية الحقيقية فإن الأحكام الشرعية مشروطة بالقدرة عقلا أو من جهة اقتضاء نفس الخطاب ذلك من غير أن يكون للقضية نظر الى ثبوت موضوعها- و هو القادر- و عدمه فأى مانع معه من ان يجعل على ذمة المكلف وجوب الصلاة في وقت معين إذا قدر عليها و يجعل على ذمته أيضا وجوب الإزالة أو غيرها على تقدير القدرة عليها حيث لا تكاذب بين الجعلين بوجه و لا ينفي أحدهما الآخر أبدا. بل لا مانع من أن يتكفلهما

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٠٣

.....

آيتان صريحتان من الكتاب أو غيره من الأدلة مقطوعة الدلالة و السند و لا يقال حينئذ إن الكتاب اشتمل على حكمين متكاذبين. نعم التنافي بين المتزاحمين إنما هو في مقام الفعلية و الامتثال لعجز المكلف عن امتثال كلا التكليفين في زمان واحد حيث أن له قدرة واحدة فاما ان يعملها في هذا أو يعملها في ذاك فالأخذ بأحد الحكمين في المتزاحمين يقتضى ارتفاع موضوع الحكم الآخر و شرطه لأنه إذا صرف قدرته في أحدهما فلا قدرة له لامتثال التكليف الآخر و هذا بخلاف الأخذ بأحد المتعارضين لأن الأخذ بأحدهما يقتضى عدم ثبوت الحكم الآخر حيث يدل على عدم صدوره لتكاذبهما بحسب مرحلة الجعل و التشريع مع بقاء موضوعه بحاله و إذا عرفت ما هو الميزان في كل من التعارض و التزاحم فنقول: التزاحم على ما بيناه في بحث الترتب و غيره انما يتحقق بين تكليفين استقلاليين لا يتمكن المكلف من الجمع بينهما في الامتثال، و مقتضى القاعدة حينئذ عدم وجوب امتثالهما معا و أما امتثال أحدهما فحيث انه متمكن منه فيجب عليه إذ لا- موجب لسقوط التكليف عن كليهما، نعم لا- بد في تشخيص أن ما يجب امتثاله اى من المتزاحمين من مراجعة المرجحات المقررة في محلها بلا- فرق في ذلك بين كونهما وجوبيين أو تحريميين أو بالاختلاف. و أما إذا كان التكليف واحدا متعلقا بعمل ذى أجزاء و شروط وجودية أو عدمية و دار الأمر فيه بين ترك جزء أو جزء آخر أو بين شرط و شرط آخر أو الإتيان بمانع أو بمانع آخر فلا- تأتي فيه كبرى التزاحم بل هو في مثله أمر غير معقول و ذلك فان المركب من جزء و شرط فعل واحد ارتباطى بمعنى أن ما دل على وجوب كل واحد من الاجزاء و الشرائط إرشاد إلى جزئية الجزء أو شرطية الشرط و معناهما أن الركوع- مثلا- واجب مقيدا بما إذا تعقبه السجود و هما واجبان مقيدان بتعقب الجزء الثالث و جميعها واجب مقيد بتعقبه بالجزء الرابع و هكذا الى آخر الاجزاء و الشرائط، و معه إذا لم يتمكن

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٠٤

.....

المكلف من جزئين أو شرطين منها معا سقط عنه الأمر المتعلق بالمركب لتعذر جزئه أو شرطه فان التكليف ارتباطى و وجوب كل من الاجزاء و الشرائط مقيد بوجود الآخر كما مر. نعم الدليل القطعى قام فى خصوص الصلاة على وجوب الإتيان بما تمكن المكلف من اجزائها و شرائطها و انه إذا تعذرت منها مرتبة تعينت مرتبة أخرى من مراتبها و ذلك للإجماع القطعى و القاعدة المتصيدة من أن الصلاة لا تسقط بحال الاستفادة مما ورد فى المستحاضة من انها لا تدع الصلاة على حال «١» للقطع بعدم خصوصية للمستحاضة فى ذلك، إلا انه تكليف جديد و هذا الأمر الجديد إما أنه تعلق بالأجزاء المقيدة بالاستقبال- مثلا- أو على المقيدة بالاستقرار و الطمأنينة، فيما إذا دار أمر المكلف بين الصلاة إلى القبلة فاقدة للاستقرار و بين الصلاة معه إلى غير القبلة للقطع بعدم وجوبها معا فوجوب كل منهما يكذب وجوب الآخر و هذا هو التعارض كما عرفت فلا بد حينئذ من ملاحظة أدلة ذينك الجزئين أو الشرطين فان كان دليل أحدهما لفظيا دون الآخر فيتقدم ما كان دليله كذلك على غيره بإطلاقه فإن الأدلة اللبية يقتصر فيها على المقدر المتيقن. و إذا كان كلاهما لفظيا و كانت دلالة أحدهما بالعموم و دلالة الآخر بالإطلاق فما كانت دلالة بالعموم يتقدم على ما دلالة بالإطلاق لأن العموم يصلح أن يكون قرينة و بيانا للمطلق دون العكس. و إذا كانا متساويين من تلك الجهة فيتساقتان و يتخير المكلف بينهما بمقتضى العلم الإجمالى بوجوب أحدهما و اندفاع احتمال التعيين فى أحدهما بالبراءة كما هو الحال فى موارد دوران الأمر بين التعيين و التخيير. و اما إذا كان دلالة كل منهما بالعموم فلا محالة يدخلان تحت الدليلين المتعارضين فيرجع و لا مساغ حينئذ للترجيح بالأهمية إذا الشك فيما هو المجعول الواقعى سواء أ كان هو الأهم أم غيره، و من هنا ربما يتعارض الإباحة مع الوجوب مع انه أهم من الإباحة يقينا

(١) راجع ب ١ من أبواب الاستحاضة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٠٥

.....

ثم إنا لو أغمضنا عن ذلك و بنينا على أن المدار فى التعارض وحدة الملاك و و المقتضى و عدم اشتغال كلا المتعارضين عليهما أيضا لا تندرج المسألة فى كبرى التراحم و ذلك لان الصور المحتملة فى مقام الثبوت ثلاث لا رابع لها إذ الجزءان أو الشرطان اللذان دار الأمر بينهما إما أن لا يكون فى شىء منهما الملاك. و أما ان يكون الملاك لكل منهما بحيث لو أتى بالصلاة فاقدة لشىء منهما بطلت. و إما أن يكون الملاك لأحدهما دون الآخر. أما الصورة الأولى فلازمها الحكم بصحة الصلاة الفاقدة لذينك الجزئين أو الشرطين معا إذ لا ملاك و لا مدخلية لهما فى الصلاة و هذا خلاف علمنا الإجمالى بوجوبها مقيدة بهذا أو بذاك. و أما الصورة الثانية فلازمها سقوط الأمر بالصلاة لمدخلية كل من الجزئين أو الشرطين فى صحتها بحيث إذا وقعت فاقدة لأحدهما بطلت و بما أن المكلف عاجز عن إتيانها معا فيسقط عن الأمر بالصلاة. و هذا أيضا على خلاف العلم الإجمالى بوجوبها مقيدة بأحدهما، و مع بطلان القسمين السابقين نتعين الصورة الثالثة و هى أن يكون المقتضى لأحدهما دون الآخر و هو الميزان فى تعارض الدليلين عند صاحب الكفاية «قده» فعلى مسلكنا و مسلكه لا بد من اندراج المسألة تحت كبرى التعارض. و هذا بخلاف التراحم بين التكليفين الاستقلاليين، إذ لا مانع من اشتغال كل منهما على الملاك و بما أن المكلف غير متمكن من امتثالهما فيسقط التكليف عن أحدهما و يبقى الآخر بحاله، و المتحصل أن فى تلك المسائل لا سبيل للرجوع إلى مرجحات باب التراحم، و العجب كله عن شيخنا الأستاذ

«قده» حيث ذهب في تلك المسائل إلى الترجيح بتلك المرجحات و لم يدرجها في كبرى التعارض مع انه قدس الله سره هو الذى أوضح الفرق بين الكبريين معترضا على القول بأن الأصل عند الشك في الدليلين المتنافيين هو التعارض أو التزاحم؟ بأنه يشبه القول بأن الأصل في الأشياء هل هي الطهارة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٠٦

و إن كانت نجاسة أحدهما أكثر (١)

أو البطلان في البيع الفضولى؟ فكما لا ربط و لا جامع بين أصالة الطهارة و بطلان البيع الفضولى كذلك لا جامع بين كبرى التعارض و التزاحم. و له «قده» حاشيتان في مسألة ما إذا دار أمر المكلف بين مكانين في أحدهما قادر على القيام و لكن لا يتمكن من الركوع و السجود إلا مؤميا، و فى الآخر لا يتمكن من القيام إلا أنه يتمكن منهما جالسا و لم يسع الوقت للجمع بينهما بالتكرار.

قدم فى إحدى الحاشيتين الركوع و السجود جالسا على القيام مؤميا فيهما و عكس الأمر فى الحاشية الثانية فقدم الصلاة مع القيام مؤميا فى ركوعها و سجودها على الصلاة مع الركوع و السجود جالسا حيث قال: «الأحوط أن يختار الأول» و قد نظر فى إحداهما إلى الترجيح بالأهمية لوضوح أهمية الركوع و السجود من القيام.

و نظر فى الثانية إلى الترجيح بالأسبقية فى الزمان و الوجود. و لم يكن شىء من ذلك مترقبا منه «قده» و تعرض الماتن «قده» للمسألة فى بابى القيام و المكان من بحث الصلاة و ذهب فى كلا الموردین إلى التخيير بينهما، و على الجملة أن إدراج تلك المسائل تحت كبرى المتزاحمين انحراف عن جادة الصواب بل الصحيح انها من كبرى التعارض و لا بد فيها من الترجيح بما مر و ما ذكرناه فى المقام باب تفتح منه الأبواب فاغتنمه.

(١) النهى عن الطبيعة يتصور على وجهين: فإن المفسدة قد تكون قائمة بصرف الوجود- كما أن المصلحة قد تكون كذلك- بحيث لو وجد فرد من الطبيعة عصيانا أو اضطارا و نحوهما تحققت المفسدة فى الخارج و فات الغرض الداعى إلى النهى، و يعبر عنه بإرادة خلو صفحة الوجود عن المنهى عنه. و فى مثله إذا وجد فرد من افراد الطبيعة سقط عنها النهى، و لا يكون فى الفرد الثانى و الثالث و غيرهما أى مفسدة و لا يكون موردا للنهى كما إذا نهى السيد

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٠٧

.....

عبيده عن أن يدخل عليه أحد لغرض له فى ذلك لا يتحصل إلا بخلو داره عن الغير فإنه إذا ورد عليه أحد عصيانا أو غفلة و نحوهما فات غرضه و حصلت المفسدة فى الدخول فلا مانع من أن يدخل عليه شخص آخر بعد ذلك إذ لا نهى و لا مفسدة. و قد تكون المفسدة قائمة بمطلق الوجود فيكون النهى حينئذ انحلاليا لا محالة، و هو و إن كان فى مقام الجعل و الإنشاء نهيا واحدا إلا أنه فى الحقيقة ينحل إلى نواهى متعددة لقيام المفسدة بكل واحد واحد من الوجودات و الافراد فإذا وجد فرد من الطبيعة لعصيان أو اضطراب فلا يترتب عليه إلا سقوط نهيه و تحقق المفسدة القائمة بوجوده، و لا يحصل به الترخيص فى بقية الأفراد لأنها باقية على مبغوضيتها و اشتمالها على المفسدة الداعية إلى النهى عن إيجادها لأن المفسدة القائمة بكل فرد من افراد الطبيعة تغاير المفسدة القائمة بالفرد الآخر، و هذا كما فى الكذب فإن المفسدة فيه قائمة بمطلق الوجود فإذا ارتكبه فى مورد لا يرتفع به النهى عن بقية افراد الكذب و هذا ظاهر.

و هذا القسم الأخير هو الذى يستفاد من النهى بحسب المتفاهم العرفى فحملة على القسم الأول يحتاج إلى قرينة تقتضيه، فإذا كان هذا حال النواهى النفسية الاستقلالية فلتكن النواهى الضمنية الإرشادية أيضا كذلك: فقد يتعلق النهى فيها بالطبيعة على نحو صرف

الوجود، وإذا وجد فرد من أفرادها سقطت المانعية والحرمة عن الجميع فلا مانع من إيجاد غيره من الأفراد وقد تتعلق بالطبيعة على نحو مطلق الوجود فيكون النهى انحلاليا ولا يسقط النهى والمانعية بإيجاد فرد من أفرادها بالعصيان أو الاضطرار، وقد مر أن الثاني هو الذى يقتضيه المتفاهم العرفى من النهى والقسم الأول يحتاج إلى دلالة الدليل عليه، فإذا اضطر المكلف إلى لبس الثوب المتنجس فى صلاته فليس له لبس ثوب متنجس آخر بدعوى أن مانعية النجس سقطت بالاضطرار وذلك فإن

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٠٨

أو أشد (١) لا يبعد ترجيحه

المانعية قائمة بكل فرد من أفراد النجس ولا تسقط عن بقية الأفراد بسقوطها عن فرد للاضطرار اليه، فلو أتى بفرد آخر زائدا على ما اضطر اليه بطلت صلاته، وكذلك الحال فيما إذا كان كل من ثوبه وبدنه متنجسا فإنه مع تمكنه من تطهير أحدهما لا يجوز له الصلاة فيهما بل تجب إزالة النجاسة عما يمكنه تطهيره وكذا إذا كانت نجاسة أحدهما أكثر من نجاسة الآخر يتعين عليه إزالة الأكثر، لأن الاضطرار إنما هو إلى الصلاة فى المتنجس الجامع بين ثوبه وبدنه ولا اضطرار له إلى الصلاة فى خصوص ما كانت نجاسته أكثر فإن له أن يكتفى بما كانت نجاسته أقل فلو اختار الصلاة فيما نجاسته أكثر بطلت لعدم ارتفاع المانعية عن النجاسة الكثيرة بالاضطرار إلى ما هو الجامع بين القليلة والكثيرة.

نعم إذا تمكن من إزالة النجاسة بمقدار معين عن أحدهما - كالدراهمين يتخير بين إزالة النجاسة بمقدارهما عن ثوبه أو بدنه أو بالاختلاف بان يزيل مقدار درهم من بدنه ومقدار درهم من ثوبه ولعله ظاهر.

(١) كما إذا تنجس أحدهما بالدم والآخر بشيء من المتنجسات، أو تنجس أحدهما بالبول والآخر بالدم، والبول أشد نجاسة من الدم، وهل يتعين عليه إزالة الأشد والصلاة فى غيره أو يتخير بينهما؟ الثانى هو الصحيح لانه لا اثر لأشدية النجاسة فى المنع عن الصلاة لأن المانعية مترتبة على طبعى النجس فخفيفه كشديده وهما فى المانعية على حد سواء وإن كان أحدهما أشد وجودا من غيره، وهذا نظير ما إذا دار أمر المصلى بين أن يتكلم فى صلاته قويا أو يتكلم ضعيفا حيث يتخير بينهما لأن قوة الصوت وضعفه مما لا اثر له من حيث مانعية التكلم أو قاطعيته هذا بناء على أن المورد من باب التعارض - كما هو الصحيح - وأما بناء على انه من كبرى التراحم فلا إشكال فى أن الأشدية

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٠٩

(مسألة ٩) إذا تنجس موضعان من بدنه أو لباسه، ولم يمكن إزالتهما فلا يسقط الوجوب (١) ويتخير إلا - مع الدوران بين الأقل والأكثر (٢) أو بين الأخف والأشد (٣) أو بين متحد العنوان ومتعددة (٤) فيتعين الثانى فى الجميع.

مرجحة حيث لا يمكننا دعوى الجزم بتساوى الشدید والخفيف فى المانعية عن الصلاة بل نحتمل أن يكون الشدید متعين الإزالة، واحتمال الأهمية من مرجحات باب التراحم.

(١) ظهر الوجه فى ذلك مما بيناه آنفا وقلنا إن النهى انحلالى والاضطرار الى فرد من الطبيعة المنهى عنها لا يستتبع سقوط النهى عن بقية الأفراد و عليه فيتخير بين إزالة هذا الفرد وإزالة الفرد الآخر.

(٢) لما مر من أن الاضطرار إلى الصلاة فى النجس الجامع بين القليل والكثير غير مسوغ لاختيار الفرد الكثير لعدم اضطراره اليه فلو صلى فيه مع الاختيار بطلت صلاته.

(٣) فى تعين الأشد إشكال ومنع لأن الأشد كالأخف من حيث المانعية فى الصلاة وهما من تلك الجهة على حد سواء إلا بناء على إدراج المسألة فى كبرى التراحم، فان احتمال الأهمية فى الأشد من المرجحات حينئذ.

(٤) لاتحاد العنوان و تعدده موردان: «أحدهما»: تعدد العنوان و اتحاده من حيث المانعية في الصلاة، كما إذا أصاب موضعا من بدنه دم الآدمي أو دم الحيوان المحلل، و أصاب موضعا آخر دم الهرة أو غيرها مما لا يؤكل لحمه، فإن في الأول عنوانا واحدا من المانعية و هو عنوان النجاسة، و في الثاني عنوانين: أحدهما عنوان النجاسة، و ثانيهما عنوان كونه من أجزاء ما لا يؤكل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤١٠

بل إذا كان موضع النجس واحدا و أمكن تطهير بعضه لا يسقط الميسور (١) بل إذا لم يمكن التطهير لكن أمكن إزالة العين وجبت (٢)

لحمه، فإن كل واحد منهما عنوان مستقل في المنع عن الصلاة حتى لو فرضنا طهارة دم الهرة أو غيرها مما لا يؤكل لحمه كما إذا ذبحت و قلنا بطهارة الدم المتخلف فيما لا يؤكل لحمه على خلاف في ذلك مر في محله. و «ثانيهما»: تعدد العنوان و اتحاده من حيث النجاسة فحسب كما إذا أصاب موضعا من بدنه دم و أصاب موضعا آخر دم و بول، فإن الأول متنجس بعنوان واحد و الثاني بعنوانين. فإن كان نظر الماتن «قده» الى الاتحاد و التعدد بالمعنى الأول فما أفاده متين لأن الاضطرار إلى الصلاة في النجس الجامع بين ماله عنوان واحد و ماله عنوانان لا يستلزمه سقوط النهي و المانعية عن الآخر لعدم الاضطرار اليه فلو صلى فيه مع الاختيار بطلت صلاته. و أما إذا كان نظره الى الاتحاد و التعدد بالمعنى الأخير فالصحيح هو التخيير فيه بناء على ما قدمناه من أن المورد من صغريات باب التعارض لأن المانعية لم تترتب على عنوان الدم أو البول و نحوهما و إنما تترتب على عنوان النجس و النجس نجس استند إلى أمر واحد أو إلى أمور متعددة فلا فرق بين متحد العنوان و متعددة من هذه الجهة.

نعم بناء على ان المقام من صغريات التزاحم كان متعدد العنوان متعين الإزالة لاحتمال كونها أهم.

(١) اتضح الوجه في ذلك مما بيناه في الحواشي المتقدمة فإن المانعية انحلالية و المكلف غير مضطر إلى الصلاة فيما لم يطهر بعضه لتمكنه من غسل نصف الموضع النجس - مثلا- فيتعين غسل المقدار المتمكن منه بحيث لو صلى فيه من دون تطهير بعضه بطلت صلاته.

(٢) فإن قلنا ان حمل النجس مانع مستقل في الصلاة كما أن نجاسة البدن

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤١١

بل إذا كانت محتاجة إلى تعدد الغسل، و تمكن من غسله واحدة، فالأحوط عدم تركها (١) لأنها توجب خفة النجاسة إلا أن يستلزم خلاف الاحتياط من جهة أخرى، بأن استلزم وصول الغسالة إلى المحل الطاهر (٢)

و الثوب مانعة فلا ينبغي الشك في وجوب إزالة العين حينئذ لأنه مضطر إلى الصلاة في النجس و به سقطت مانعية النجاسة في حقه و لا اضطرار له الى حمل النجس حتى ترتفع مانعية الحمل أيضا. و أما إذا قلنا بعدم مانعية حمل النجس في الصلاة- كما هو غير بعيد- فعلى ما سلكناه من إدراج المورد تحت كبرى التعارض لا يفرق في الحكم بصحة الصلاة حينئذ بين إزالة العين و عدمها لأنه مضطر إلى الصلاة في النجس، و حمل النجاسة لا أثر له على الفرض. و أما بناء على درج المسألة في كبرى التزاحم فيما أنا نحتمل أن تكون الصلاة في النجس من دون عين النجاسة أهم منها فلا محالة يتعين إزالة العين لاحتمال الأهمية.

(١) فعلى ما سلكناه من أن هذه المسائل بأجمعها من صغريات كبرى التعارض لا يفرق في الحكم بصحة الصلاة حينئذ بين غسل المتنجس مرة و عدمه لأن المانعية مترتبة على عنوان النجس و لا فرق في المانعية بين الشديدة و الخفيفة. و أما بناء على انها من باب التزاحم فحيث يحتمل أن تكون الصلاة في النجس الأخرى أهم منها في الأشد فلا- مناص من غسل المتنجس مرة واحدة ليحصل بذلك تخفيف في نجاسته.

(٢) لما ذكرناه في محله من أن غير الغسالة التي يتعقبها طهارة المحل ماء قليل محكوم بالنجاسة لملاقاته المحل كما انه منجس لكل ما لاقاه سواء انفصل عن المحل أم لم ينفصل فإذا استلزم الغسل مرة- في النجاسة المحتاجة إلى تعدد الغسل- وصول الغسالة إلى شيء من المواضع الطاهرة لم يجز غسله لعدم جواز تكثير النجاسة و إضافتها و «دعوى»: أن الغسالة إنما يحكم بنجاستها بعد

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤١٢

(مسألة ١٠) إذا كان عنده مقدار من الماء لا يكفي إلا لرفع الحدث أو لرفع الخبث من الثوب أو البدن تعين (١) رفع الخبث، و يتيمم بدلا عن الوضوء أو الغسل، و الأولى أن يستعمل في إزالة الخبث أولا ثم التيمم ليتحقق عدم الوجدان حينه.

الانفصال. و أما ما دامت في المحل فهي طاهرة و لا يوجب مرورها على المواضع الطاهرة ازدياد النجاسة و تكثيرها «مندفعة»: بأن الغسالة لو كانت طاهرة ما دامت في المحل فما هو الموجب في نجاستها بعد الانفصال و هل الانفصال من المنجسات في الشريعة المقدسة؟! و قد أوضحنا الكلام في ذلك في محله بما لا مزيد عليه فليراجع.

(١) لأن الغسل و الوضوء يشترط في وجوبهما التمكن من استعمال الماء شرعا فان المراد من عدم الوجدان في الآية المباركة ليس هو عدم الوجدان واقعا و إنما المراد به عدم التمكن من استعماله و لو شرعا بقرينه ذكر المريض حيث أن الغالب فيه عدم التمكن من استعمال الماء لا عدم وجدانه حقيقة. نعم لو كان اكتفى في الآية المباركة بذكر المسافر أمكن حمل عدم الوجدان على حقيقته لأن المسافر في الصحارى قد لا يجد الماء حقيقة. و إطلاق ما دل على وجوب غسل الثوب أو البدن يقتضى وجوبه و لو مع عدم كفاية الماء للغسل و الوضوء و هذا معجز مولوى و لا- يتمكن المكلف معه من استعماله في الوضوء أو الغسل و بما أن الطهارة لها بدل فتنتقل وظيفته الى التيمم و بذلك يتمكن من تحصيل الطهارة من الخبث و الحدث، و هذا بخلاف ما إذا صرف الماء في الطهارة من الحدث فإنه لا بد أن يصلح حينئذ فاقدا للطهارة من الخبث حيث لا بدل لها. و ذكر شيخنا الأستاذ «قده» في بحث الترتب أن المشروط بالقدرة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤١٣

.....

العقلية يتقدم على ما اشترطت القدرة فيه شرعا و بما أن القدرة المأخوذة في الوضوء شرعية بخلاف الأمر بغسل الثوب أو البدن لأنه مشروط بالقدرة العقلية فلا- محاله يتعين رفع الخبث في مفروض المسألة و التيمم بدلا عن الغسل أو الوضوء هذا. و الصحيح أن المكلف مخير بينهما لأن المسألة مندرجة في باب التعارض فلو كنا نحن و الأمر بالوضوء و غسل الثوب أو البدن المتنجسين لقلنا بسقوط الأمر عن الصلاة لعجز المكلف من الصلاة بقيودها و شرائطها إلا أن الدليل قام على أن الصلاة لا تسقط بحال، و علمنا أن لها مراتب فمع عدم التمكن من الصلاة مع الطهارة المائية ينتقل إلى الصلاة مع الطهارة الترابية، كما أن مع عدم التمكن من الصلاة مع طهارة الثوب أو البدن ينتقل الأمر إلى الصلاة عاريا أو في البدن و الثوب المتنجسين، و عليه قلنا علم إجمالى بوجوب الصلاة مع الوضوء في الثوب و البدن المتنجسين أو الصلاة مع التيمم في البدن و الثوب الطاهرين فالأمر دائر بينهما و احتمال التعين في كل منهما مندفع بالبراءة فيتخير المكلف بينهما. نعم إذا تمكن من الجمع بينهما بأن يجمع الماء المستعمل في الغسل أو الوضوء ثم يستعمله في رفع الخبث و جب إلا أن ذلك خارج عما نحن فيه لكفاية الماء حينئذ لكل من رفع الحدث و الخبث هذا كله بناء على أن المقام من موارد المعارضة و لو تنزلنا عن ذلك و بنينا على انه من موارد التزاحم فالأمر أيضا كذلك لأن الأمر بالطهارة المائية و إن كان قد اشترطت فيها القدرة شرعا، و هب ان المشروط بالقدرة العقلية متقدم على ما اشترطت فيه القدرة شرعا إلا أن الأمر بتطهير الثوب و البدن- كالأمر بالطهارة من الخبث- اشترطت فيه القدرة شرعا، فإن الأمر بالطهارة من الحدث أو الخبث ليس من الأوامر النفسية، و لا

أن الطهارتين من الواجبات الاستقلالية، وإنما الأمر بهما إرشاد إلى اشتراطهما في الصلاة، و كما أن الصلاة المشروطة بالوضوء لها بدل و هو الصلاة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤١٤

.....

مع التيمم، كذلك الصلاة المشروطة بطهارة الثوب و البدن فان بدلها الصلاة عاريا أو في الثوب و البدن المتنجسين، و القدرة في كل منهما شرط شرعى.

نعم لا بدل للشرط في نفسه أعنى طهارة الثوب و البدن إلا أن الأمر بالشرط لما لم يكن أمرا نفسيا و كان إرشادا إلى تقييد المشروط به كان المعبر لحاظ نفس المشروط و أن له بدلا أو لا بدل له لأنه الواجب النفسى دون شرطه.

و احتمال الأهمية في الصلاة متيمما مع الثوب أو البدن المتنجسين و ان كان موجودا لا محالة إلا أنه لا يقتضى الترجيح في غير المتراحمين المشروطين بالقدرة العقلية و ذلك لأن الخطاب فيهما لما كان مطلقا كان استكشاف اشتمالهما على الملاك حتى حال تزامهما من إطلاق الخطابين بمكان من الوضوح و حيث انهما واجبان فيكون احتمال الأهمية في أحدهما مرجحا له. و هذا بخلاف المشروطين بالقدرة الشرعية و ذلك لأنه لا إطلاق في خطابهما حتى يشمل صورة تزامهما لتقييد كل منهما بالقدرة عليه فلا مجال فيهما لاستكشاف اشتمالهما على الملاك بل المقتضى و الملاك إنما هو لأحدهما، إذ لا قدرة إلا لأحدهما و لا ندرى أن ما يحتمل أهميته هو المشتمل على الملاك أو غيره فلم يثبت وجوب ما يحتمل أهميته و ملاكه حتى يتقدم على غيره. نعم على تقدير وجوبه و ملاكه نعلم بأهميته و لكن من أخبرنا بوجوبه و اشتماله على الملاك؟ و من الجائز أن يكون الواجب و المشتمل على الملاك هو ما لا- يحتمل أهميته. و النتيجة أن المكلف يتخير بين تحصيل الطهارة من الحدث و بين تحصيل الطهارة من الخبث. نعم الأحوط أن يستعمل الماء في تطهير بدنه أو ثوبه إذ به يحصل القطع بالفراغ إما لأجل أنه المتعين حينئذ- كما ذكره- و أما لأنه أحد عدلى الواجب التخيري، كما أن الأحوط أن يستعمله في إزالة الخبث أولا ثم يتيمم حتى يصدق عليه فاقد الماء حال تيممه.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤١٥

(مسألة ١١) إذا صلى مع النجاسة اضطرارا لا يجب عليه الإعادة (١) بعد التمكن من التطهير نعم لو حصل التمكن في أثناء الصلاة

[إذا صلى مع النجاسة اضطرارا]

للمسألة صورة:

إشارة

(١) «الاولى»: أن يعتقد تمكنه من الصلاة مع طهارة الثوب و البدن إلى آخر الوقت «الثانية»: أن يعتقد عدم تمكنه منها إلى آخر الوقت «الثالثة»: أن يشك في ارتفاع اضطراره إلى آخر الوقت و عدمه إلا انه شرع في صلاته باستصحاب بقاء اضطراره الى آخر الوقت.

(أما الصورة الاولى)

فلا شبهة فيها في وجوب الإعادة لأن الأمر انما تعلق بالطبيعة الواقعة بين المبدء و المنتهى، و المكلف لم يضطر إلى إيقاع تلك الطبيعة

في الثوب أو البدن المتنجسين، و إنما اضطر إلى إتيان فرد من أفرادها مع النجس فلم يتعلق الاضطرار بترك المأمور به و معه لا موجب لتوهم أجزاء ما أتى به عن الوظيفة الواقعية بوجه. بل لا مسوغ معه للبدار لاعتقاده التمكن من المأمور به إلى آخر الوقت و هذه الصورة خارجة عن محط كلام الماتن «فده»

و (أما الصورة الثانية و الثالثة)

فهما محل البحث في المقام و قد وقع الكلام فيهما في أنه إذا دخل في الصلاة باعتقاد عدم ارتفاع اضطراره إلى آخر الوقت أو باستصحاب بقائه ثم انكشف تمكنه من الصلاة المأمور بها في وقتها فهل تجب عليه الإعادة أو لا تجب؟ قد يكون الاضطرار إلى الصلاة مع النجاسة مستندا إلى التقية و لا ينبغي الإشكال حينئذ في عدم وجوب الإعادة بعد التمكن من التطهير، لأن المأتي به تقية كالمأمور به الواقعي على ما يأتي في محله. و قد يستند الاضطرار إلى أمر آخر كعدم وجدانه الماء- مثلا- و الصحيح حينئذ أيضا عدم وجوب الإعادة لحديث لا تعاد، لما مر من أن مقتضاه عدم وجوب الإعادة على من صلى في النجس للاضطرار معتقدا عدم تمكنه من المأمور به إلى آخر الوقت حيث أنه من مصاديق الجاهل بالاشتراط، و المراد بالظهور في الحديث

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤١٦

استأنف في سعة الوقت (١) و الأحوط الإتمام و الإعادة.

(مسألة ١٢) إذا اضطر إلى السجود على محل نجس (٢) لا يجب إعادتها بعد التمكن من الطاهر.

هو الطهارة من الحدث فلا عموم فيها يشمل الطهارة من الخبث و لا انها مجمله للقرينة المتقدمة فراجع. نعم القاعدة تقتضى وجوب الإعادة في المسألة حيث أنها تقتضى عدم كفاية الإتيان بالمأمور به الظاهري فضلا عن المأمور به التخيلي عن المأمور به الواقعي و إلى ذلك نظرنا في الطبعة الأولى من تعليقاتنا حيث استظهرنا وجوب الإعادة في المسألة، و لكن مقتضى حديث لا تعاد عدم الإعادة كما مر.

(١) لأن الصلاة بأسرها عمل واحد لم يقع في حال الاضطرار و إنما أتى ببعضه في النجس مع التمكن من تطهير ثوبه أو بدنه.

أو اضطر إلى السجدة على ما لا يصح السجود عليه

(٢) أو على السجدة في موضع مرتفع عن موضع قدميه أربعة أصابع، و الكلام في هذه المسألة بعينه الكلام في المسألة السابقة فإن القاعدة تقتضى وجوب الإعادة و مقتضى حديث لا تعاد عدمها كما مر. و قد يقال أن مستند اعتبار الطهارة فيما يسجد عليه انما هو الإجماع و المتيقن منه ما إذا تمكن المكلف من السجود على المحل الطاهر حال الصلاة- لأنه الميزان في الاختيار و الاضطرار- و حيث أن المكلف غير متمكن من السجدة على المحل الطاهر فلا يشمل ما دل على اعتبار الطهارة فيما يسجد عليه.

و حاصله أن مدرك اعتبار الطهارة فيما يسجد عليه قاصر الشمول للمسألة فصحة الصلاة و عدم وجوب إعادتها حينئذ على طبق القاعدة بحيث لو قلنا بوجوب الإعادة في المسألة السابقة أيضا لا نلتزم بوجوبها في المقام. و هذا المدعى يتوقف على ثبوت أمرين:

«أحدهما»: أن يكون مدرك اعتبار الطهارة في

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤١٧

.....

محل السجود منحصرًا بالإجماع المدعى و «ثانيهما» أن لا يكون لمعقد الإجماع إطلاق يشمل كلتا حالتى الاضطراب والاختيار حال الصلاة و لم يثبت شىء منهما.

أما عدم انحصار الدليل بالإجماع المدعى فلصحيحة حسن بن محبوب قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الجص يوقد عليه بالعدرة و عظام الموتى ثم يجصص به المسجد أ يسجد عليه؟ فكتب إلى بخطه: إن الماء و النار قد طهراه «١» فإنها كما أسلفناه فى بعض المباحث المتقدمة يقتضى اعتبار الطهارة فيما يسجد عليه لكشفها عن مفروغية اعتبار الطهارة فيه عند السائل و ارتكازه فى ذهنه، و قد قرره عليه السلام على هذا الاعتقاد و الارتكاز حيث أجابه بأن النار و الماء قد طهراه فمدرك اعتبار الطهارة فيما يسجد عليه غير منحصر بالإجماع. و أما إطلاق معقد إجماعهم فلان و زان اشتراط الطهارة فيما يسجد عليه و زان اشتراطها فى الثوب و البدن فكما أن الثانى مطلق يشمل كلتا حالتى الاختيار و الاضطراب فكذلك الحال فى سابقه فإطلاق اشتراطهم يعم كلتا صورتين قطعاً. و السر فى دعوى القطع بالإطلاق أنا لا- نحتمل فقيها بل و لا متفقها يفتى بجواز السجدة على المحل النجس بمجرد عدم تمكن المصلى من السجدة على المحل الطاهر حال الصلاة مع القطع بتمكّنه منها بعد الصلاة. و ليس هذا إلا لأجل أن اشتراط الطهارة فيما يسجد عليه يعم حالتى الاختيار و الاضطراب حال الصلاة. و على الجملة حال هذه المسألة حال المسألة المتقدمة بعينها، على أن لنا أن نعكس الأمر بأن نلتزم بعدم وجوب الإعادة فى المسألة المتقدمة لحديث لا تعاد، و نلتزم بوجوبها فى هذه المسألة حيث أنه سجد على المحل النجس و لم يأت بالمأمور به و نمنع عن التمسك بالحديث بدعوى أنه يقتضى وجوب الإعادة إذا لا خلال بالسجود مما يعاد منه الصلاة و تفصيل الكلام فى ذلك و اندفاع هذه الشبهة يأتى فى الحاشية الآتية.

(١) المروية فى ب ٨١ من النجاسات و ١٠ من أبواب ما يسجد عليه من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤١٨

(مسألة ١٣) إذا سجد على الموضع النجس جهلاً أو نسياناً لا يجب عليه الإعادة (١) و إن كانت أحوط

[إذا سجد على الموضع النجس جهلاً أو نسياناً]

(١) السجدة على المحل النجس أو على ما لا تصح السجدة عليه- كالمأكول- أو على الموضع المرتفع عن موضع القدم بأربعة أصابع قد تكون فى سجدة واحدة دون كليهما سواء أ كانت فى ركعة واحدة أو فى ركعتين أو فى الجميع بان سجد فى جميع ركعاته مرة على المحل الطاهر و اخرى على النجس مثلاً. و قد تكون فى كلتا السجدين. أما فى السجدة الواحدة فلا يحتمل فيها وجوب الإعادة فإن غاية ما يتوهم ان اعتبار الطهارة فى المسجد يقتضى أن تكون السجدة على المحل النجس كعدمها فكأنه لم يأت بالسجدة الواحدة فى ركعة أو فى جميع الركعات و مع ذلك فهو غير موجب لبطلان الصلاة لأنه ليس بأزيد من عدم الإتيان بها نسياناً فإن الصلاة لا تبطل بترك السجدة الواحدة إذا لم يكن عن عمد و اختيار و ذلك تخصيص فى حديث لا تعاد حيث أنه يقتضى الإعادة بالإخلال بالسجدة الواحدة.

و أما الصورة الثانية فالتحقيق أيضاً عدم وجوب الإعادة فيها لحديث لا تعاد. بيان ذلك أن السجود و الركوع و غيرهما من الألفاظ المستعملة فى الاخبار مما لم يتصرف فيه الشارع بوجه و إنما هى على معناها اللغوى. نعم تصرف فيما أمر به بإضافة شرط أو شرطين و هكذا و من هنا لا يجوز للمكلف السجود فى الصلاة على ما لا تصح السجدة عليه بدعوى أنه ليس من السجدة الزائدة فى المكتوبة لعدم كونها مشتملة على قيودها و شرائطها و ليس ذلك إلا من جهة أن المراد بالسجدة إنما هو معناها لغو كما هو المراد منها عند

إطلاقها فإذا عرفت ذلك فنقول: إن ظاهر الحديث ارادة ذات السجدة من لفظة السجود- لأنه معناها اللغوي- لا السجود المأمور به المشتمل على جميع قيوده و اجزائه فمقتضى الحديث وجوب التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤١٩ فصل فيما يعنى عنه في الصلاة و هو أمور: «الأول»: دم الجروح و القروح (١) ما لم تبرأ، في

الإعادة بالإخلال بذات السجود بأن لم يأت به أصلا. و أما إذا أتى به فاقتدا لبعض ما يعتبر في صحته فلا يشمل الحديث و لا يوجب الإعادة من جهته و حيث أنه أتى بذات السجدة و أوجد معناها لغة و إنما أخل بالمأمور به من جهة الجهل أو النسيان في مفروض المسألة فأى مانع من الحكم بعدم وجوب الإعادة فيها بمقتضى الحديث فلا يكون وقوعه في النجس جهلا أو نسيانا موجبا لإعادتها و (قد يقال): إن لازم هذا الكلام عدم وجوب إعادة السجدة إذا علم بوقوعها على الموضع النجس بعد ما رفع رأسه من سجده و ان كان متمكنا من السجدة على المحل الطاهر و (يندفع): بأنه يشترط في التمسك بحديث لا تعاد كون الفائت مما لا يمكن تداركه بان لم يتمكن من تصحيح الصلاة إلا- بإعادتها و في مفروض المثال يمكن أن يتدارك السجدة لعدم فوت محلها، و نظيره ما لو علم بوقوع كلتا السجدين على الموضع النجس أو على ما لا تصح السجدة عليه بعد ما رفع رأسه من السجدة الثانية مع التمكن من السجدة على المحل الطاهر إلا أنه تصحح السجدة الأولى بالحديث لمضى محلها و عدم كونها قابلة للتدارك و يأتي بالسجدة الأخيرة ثانيا لبقاء محلها، و على الجملة لا- مانع من نفي وجوب الإعادة في مفروض المسألة بحديث لا تعاد و بهذا ظهر أن نسيان النجاسة في الثوب أو البدن و ان كان موجبا لبطلان الصلاة إلا أن حكم نسيان النجاسة في محل السجود حكم الجهل بالنجاسة هناك

فصل فيما يعنى عنه في الصلاة

[الأول] العفو في الصلاة عن دم القروح و الجروح

(١) في الجملة مما لا خلاف

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٢٠

.....

فيه و إنما اختلفت كلماتهم في اعتبار المشقة و السيلان- بان لا يكون فترة تيسر فيها الصلاة من دونه- في موضوع حكمهم بالعفو، فعن ظاهر الصدوق و صريح جملة من المتأخرين عدم اعتبار شيء منهما، و في كلمات جماعة منهم المحقق «قده» اعتبارهما معا، و عليه فالعفو عن الدمين في الصلاة لا يحتاج إلى رواية لأنه مقتضى قاعدة نفي العسر و الحرج نظير صاحب السلس و البطن، فكما أن القاعدة تقتضى عدم اعتبار الطهارة في حقهما من غير حاجة إلى رواية فكذلك الحال في المقام. و إن كان يمكن التفرقة بين المسألتين نظرا إلى أن مقتضى القاعدة الأولية سقوط الصلاة عن صاحب السلس و البطن لعدم تمكنهما من الطهارة و لا صلاة إلا بطهور، كما التزموا بذلك في فاقد الطهورين فلو لا الاخبار الواردة في المسألة لالتزمنا بعدم تكليفهما بالصلاة. و هذا بخلاف ما نحن فيه لان المكلف واجد فيه للطهارة من الحدث فلا مقتضى لسقوط الصلاة في حقه و غاية الأمر أن ثوبه أو بدنه متنجس و حيث أن في تطهيره مشقة و عسرا فحكم بسقوط اشتراط الطهارة من الخبث في صلاته من غير حاجة إلى رواية كما مر بل و لا يختص ذلك بدم القروح و الجروح لوضوح أن النجاسات بأجمعها كذلك و يرتفع الأمر بغسلها عند المشقة و الحرج، فأية خصوصية لدم القروح و

الجروح و ما المقتضى لتخصيصه بالذكر في المسألة؟ و من هنا لا بد من التصرف في كلماتهم و لو بحمل المشقة الظاهرة في الفعلية على المشقة النوعية فإن القاعدة تختص بالمشقة الشخصية و لا تعم النوعية و بهذا يحصل نوع خصوصية للدمين حيث أن المشقة النوعية توجب رفع مانعتهما في الصلاة. و هل الأمر كذلك و المشقة النوعية توجب الحكم بالعمو عنهما؟ يأتي عليها الكلام بعد تحقيق المسألة إن شاء الله. فالمتبع هو الاخبار فلا بد من ملاحظتها لترى أنها هل تدل على اعتبار السيلان و المشقة الفعلية في العمو عن دم القروح و الجروح

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٢١

.....

أو أنها إنما تدل على أنهما ما لم تبرأ يعنى عنهما في الصلاة سواء أسال دمهما أم لم يسأل فالمعتبر أن لا ينقطع الدم لبرئتهما؟ و الاخبار في المسألة مستفيضة «منها»:

موتقة أبي بصير قال: دخلت على أبي جعفر عليه السلام و هو يصلى فقال لى قائدى:

إن فى ثوبه دما، فلما انصرف قلت له: إن قائدى أخبرنى أن بثوبك دما فقال لى: إن بى دما ميل و لست اغسل ثوبى حتى تبرأ «١» و هى كما ترى مطلقه من ناحية السيلان و عدمه، فإن الغاية فى ارتفاع العمو فيها إنما هى البرء لا انقطاع السيلان. كما أن إطلاقها يقتضى عدم الفرق بين كون الإزالة ذات مشقة و عدم كونها كذلك و «منها»: صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته عن الرجل يخرج به القروح فلا تزال تدمى كيف يصلى؟

فقال: يصلى و إن كانت الدماء تسيل «٢» فقد دلت على أن دم القروح إذا سال لا يمنع عن الصلاة فكيف بما إذا لم يسأل، و معناه أن السيلان و عدمه على حد سواء، كما أنها مطلقه من ناحية كون الإزالة حرجية و ما إذا لم تكن و «منها»: الصحيح عن لىث المرادى قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام الرجل تكون به الدمامل و القروح فجلده و ثيابه مملوءة دما و قيحا، و ثيابه بمنزلة جلده فقال: يصلى فى ثيابه و لا شىء عليه و لا يغسلها «٣» و إطلاقها من جهتى السيلان و عدمه و لزوم المشقة و عدم لزومها مما لا يكاد يخفى. و «منها»: موتقة «٤» عمار عن أبى عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الدملى يكون بالرجل فينفجر و هو فى الصلاة: يمسحه و يمسح يده بالحائط أو بالأرض و لا يقطع الصلاة «٥» و هى كسابقتها ظاهرة الإطلاق من الجهتين المذكورتين. بل الظاهر المستفاد منها

(١) المرويات فى ب ٢٢ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) المرويات فى ب ٢٢ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٣) المرويات فى ب ٢٢ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٤) كذا عبروا عنها فى كلماتهم مع أن فى سندها على بن خالد فراجع.

(٥) المرويات فى ب ٢٢ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٢٢

.....

أن الحكم بالعمو أمدته البرء إذ ما لم يبرأ يصدق انه رجل به الدملى أو غيره من القروح و الجروح فيكون العمو مغيبى بانقطاع الدم و عدم سيلانه المستند إلى البرء، لا مجرد عدم السيلان مع بقاء الجرح بحاله. و أما الاخبار المستدل بها على اعتبار المشقة و السيلان «فمنها»: مرسله سماعة بن مهران عن أبى عبد الله عليه السلام قال: إذا كان بالرجل جرح سائل فأصاب ثوبه من دمه فلا يغسله حتى

يبرأ و ينقطع الدم «١» حيث جعلت الغاية للعفو و عدم وجوب الإزالة انقطاع الدم و وقوفه عن السيلان، كما أن مفهوم صدرها أن الجرح إذا لم يكن سائلا لا عفو عنه و يجب غسله. و فيه «أولا»: أن الرواية ضعيفة بإرسالها، لأن ابن أبي عمير نقلها عن بعض أصحابنا و لا ندري أنه ثقة و لعله من غير الثقة الذي علمنا برواية ابن أبي عمير عن مثله و لو في بعض الموارد، فما في بعض العبارات من التعبير عنها بالموثقة مما لا وجه له. و «ثانيا»: الرواية لا مفهوم لصدرها حيث لم يقل:

الجرح إذا سال فلا يغسله، ليكون مفهومه انه إذا لم يسال يغسله و لا عفو عنه و إنما قال: إذا كان بالرجل جرح سائل. و مفهومه إذا لم يكن بالرجل جرح سائل فهو من السالبة بانتفاء موضوعها. نعم لو دل فإنما يدل عليه مفهوم القيد، و نحن و إن قلنا بمفهوم الوصف في محله إلا أنه إذا لم يكن لإتيانه فائدة بحيث لو لا دلالة على مدخلية الوصف في الحكم المترتب على موصوفة أصبح لغوا ظاهرا. و ليس الأمر في المقام كذلك لأنه إنما أتى لفائدة التمهيد و المقدمة لاصابة الدم الثوب التي هي المقصودة بالإفادة في قوله: فأصاب ثوبه .. أي سال حتى أصاب ثوبه، فإنه لو لم يسال لم يصب الثوب طبعاً، و لا دلالة معه للمفهوم كما أسلفناه في محله. و «الثالث»: المراد بالانقطاع في ذيلها هو

(١) المروية في ب ٢٢ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٢٣

.....

الانقطاع المساوق للبرء فهو عطف توضيح و بيان لقوله حتى يبرء، و لم يرد منه الانقطاع الموقت بسد طريقه بشيء بحيث لو ارتفع لسال، فإن الغاية إذا كانت هي انقطاعه مع بقاء الجرح بحاله لم يكن لذكر البرء قبل ذلك معنى صحيح فان المدار حينئذ على مجرد الانقطاع و لو من غير برء فما معنى ذكر البرء قبله فالرواية مطلقة من جهتي المشقة و السيلان و لا دلالة لها على اعتبارهما بوجه. و «منها»:

مضمرة سماعاً قال: سألته عن الرجل به الجرح و القرحة فلا يستطيع أن يربطه و لا يغسل دمه قال: يصلى و لا يغسل ثوبه كل يوم إلا مرة، فإنه لا يستطيع أن يغسل ثوبه كل ساعة «١» فإن الغسل كل ساعة إنما يكون مع السيلان و عدم الفترة في البين، إذ معها لا حاجة إلى الغسل كل ساعة. و يدفعه:

«أولا»: أن الرواية مضمرة إذ لم يثبت أن سماعاً لا يروى عن غير الامام عليه السلام و «ثانياً»: ليس عدم الاستطاعة من الغسل كل ساعة علته للعفو و إلا لوجب القول بعدم العفو عن استطاع من غسل ثوبه كذلك و للزم حمل موثقة أبي بصير المتقدمة على عدم تمكن الامام من غسل ثوبه كل ساعة، و لا يمكن الالتزام بذلك. على أن غسل الثوب و البدن إنما هو مقدمة للصلاة و لا تجب الصلاة كل ساعة لتجب تحصيل مقدمتها كذلك فلا معنى له إلا أن يكون حكماً لما دلت عليه الرواية من عدم وجوب غسل الثوب في كل يوم إلا مرة واحدة، و قد أتى بها تقريبا للأذهان فمعناه أن المكلف لا يتمكن من غسل ثوبه في كل ساعة من ساعات وجوب الصلاة. فإذا كان الجرح أو القرحة يدميان كل أربع ساعات - مثلاً - مرة واحدة يصدق أن يقال انه لا يستطيع أن يغسل ثوبه كل ساعة من ساعات الصلاة أو إصابته الدم، و أين هذا من اعتبار استمرار السيلان في العفو كاعتباره في الحائض، فلا دلالة للرواية على

(١) المروية في ب ٢٢ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٢٤

.....

اعتبار السيلان. نعم يمكن أن يستدل بها على اعتبار المشقة في العفو لقوله عليه السلام فإنه لا يستطيع أن يغسل .. و يدفعه أن الامام عليه السلام إنما ذكر ذلك لأجل أنه مفروض السؤال فان سماعه إنما سأله عن به جرح أو قرح لا يستطيع أن يغسله و يربطه. فكأنه سلام الله عليه قال: و حيث أن مفروض المسألة عدم تمكن الرجل من الغسل فلا يغسله إلا مرة في كل يوم، لا لأجل اعتباره في العفو. نعم ظاهرها وجوب الغسل مرة في كل يوم و هو أمر آخر يأتي عليه الكلام عن قريب، حيث وقع الكلام في أنه واجب أو مستحب فلو قوينا استحبابه يزداد ضعف ما توهم من دلالتها على اعتبار المشقة في العفو لدلالتها على عدم وجوب الغسل مطلقا مع التمكن و عدمه و «منها»: موثقة عبد الرحمن بن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام الجرح يكون في مكان لا يقدر على ربطه فيسيل منه الدم و القيح فيصيب ثوبى، فقال: دعه فلا يضررك أن لا تغسله «١» بدعوى دلالتها على اعتبار السيلان في العفو.

وفيه: إن سيلان الدم إنما ورد في كلام السائل و لم يؤخذ في موضوع الحكم في كلامه عليه السلام و «منها»: صحيحة محمد بن مسلم المروية في السرائر عن كتاب البنظي قال: قال: إن صاحب القرحة التي لا يستطيع صاحبها ربطها و لا حبس دمها يصلى و لا يغسل ثوبه في اليوم أكثر من مرة «٢» فإن عدم التمكن من حبس الدم لا يكون إلا باستمرار سيلانه، و لا يضرها الإضمار لأن محمد بن مسلم لا يروى عن غيرهم عليهم السلام. و الجواب عنها: أن عدم التمكن من حبس الدم يصدق على من به جرح يدمى في كل أربع ساعات - مثلا - و هو لا يتمكن من حبسه، و أين هذا من اعتبار استمرار السيلان - كما في الحائض - فلا دلالة

(١) الرواية في ب ٢٢ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) السرائر: نوادر البنظي الحديث ١٤ و عنه في هامش الطبعة الأخيرة من الوسائل ج ٢ ص ١٠٢٩

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٢٥

في الثوب أو البدن قليلا كان أو كثيرا، أمكن الإزالة أو التبديل بلا مشقة أم لا (١)

للرواية على المدعى. و أما دلالتها على وجوب الغسل مرة في كل يوم فيأتى عليه الكلام بعيد ذلك. فالنتيجة ان دم القروح و الجروح يمتاز عن بقية النجاسات بالعفو عنه في الصلاة سال أم لم يسل و كانت في إزالته أو في تبديل الثوب المتنجس به مشقة أم لم تكن، كثيرا كان أم قليلا. ثم إن مقتضى صحيحة محمد بن مسلم المروية عن المستطرفات و مضمرة سماعه المتقدمين أن الجريح و القريح يغسلان ثوبهما مرة في كل يوم. و لم يلتزم بذلك الأصحاب. نعم مال إليه في الحدائق معترفا بعدم ذهابهم إليه، و الحق معهم و ذلك لأن إعراضهم عن الرواية يسقطها عن الاعتبار، لما مر غير مرة من أن إعراضهم عن رواية لا يكون كاسرا لاعتبارها. بل من جهة أن المسألة كثيرة الابتلاء و قلّ موضع لم يكن هناك مبتلى بالقروح و الجروح، و الحكم في مثلها لو كان لذاع و اشتهر و نفس عدم الاشتهار حينئذ يدل على عدمه، كما هو الحال في مسألة وجوب الإقامة في الصلاة لأنها مما يبتلى به مرات في كل يوم فكيف لا يشتهر و جوبها - لو كانت واجبة - و من هنا رفعنا اليد عما ظاهره وجوب الإقامة و حملناه على الاستحباب هذا «أولا». و «ثانيا»: لو سلمنا أن المسألة ليست كثيرة الابتلاء فالأمر في الروايتين يدور بين حملهما على الوجوب حتى نقيدهن بهما المطلقات، و بين حملهما على الندب ليسلم المطلقات عن القيد. و المتعين هو الأخير، لأن بعض المطلقات يأبى عن التقييد بذلك كما في موثقة أبي بصير «و لست أغسل ثوبى حتى تبرأ» و قوله في مرسله سماعه «لا يغسله حتى يبرأ و ينقطع الدم» و إباحتهما عن التقييد بالغسل مرة في كل يوم غير خفى فلا مناص من أن تحملا على استحباب الغسل مرة في كل يوم.

(١) كل ذلك للإطلاق كما شرحناه في الحاشية المتقدمة بعض الشرح.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٢٦

نعم يعتبر أن يكون مما فيه مشقة نوعية (١) فإن كان مما لا مشقة في تطهيره أو تبديله على نوع الناس فالأحوط إزالته أو تبديل الثوب وكذا يعتبر أن يكون الجرح مما يعتد به و له ثبات و استقرار (٢) فالجروح الجزئية يجب تطهير دمها، و لا يجب فيما يعفى عنه منعه عن التنجيس (٣) نعم يجب شدة (٤) إذا كان في موضع يتعارف شدة، و لا يختص العفو

(١) الوجه في ذلك و فيما تعرض له بقوله: و كذا يعتبر أن يكون الجرح مما يعتد به و له ثبات و استقرار. أن الروايات المتقدمة موردها ذلك فإن موثقه أبي بصير انما وردت في دماميل كانت على بدنه عليه السلام و المشقة النوعية في تطهيرها أمر جلي و ان لم تكن فيه مشقة شخصية، كما إذا تمكن الجريح من تطهير ثوبه بسهولة لحرارة الهواء أو تمكنه من تبديل ثوبه. كما أن الدماميل ليست من الجروح الطفيفة سريعة الزوال. و كذلك الحال في موثقه عبد الرحمن و روايتي سماعه و عمار فليلاحظ. و مع كون موردها مما فيه مشقة نوعية و دوام لا يمكننا التعدي عنه الى غيره فالجروح الطفيفة التي لا ثبات لها و لا فيها مشقة نوعية تبقى مشمولة لإطلاق ما دل على مانعية النجس في الصلاة. في غير المقدار الأقل من مقدار الدرهم.

(٢) لما قدمناه في الحاشية السابقة لا للانصراف.

(٣) لإطلاقات الاخبار و عدم اشتغالها على لزوم منعه عن التنجيس مع انها واردة في مقام البيان فلاحظ صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة حيث ترى انها مع كونها مسوقة لبيان وظيفة المصلى - الذي به قروح لا تزال تدمى - غير مشتملة على الأمر بمنعها عن التنجيس و كذلك غيرها من الاخبار.

(٤) لم يظهر الفرق بين الشد و المنع، لأن الشد من أحد طرق المنع

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٢٧

.....

عن التنجيس فما استدلل به على أن ما يعفى عنه في الصلاة لا يجب منعه عن التنجيس هو الدليل على عدم وجوب الشد أيضا فإن الأخبار الواردة في المسألة - مع انها في مقام البيان - غير مشتملة على وجوبه. و أما ما في موثقه عبد الرحمن من سؤاله عن الجرح يكون في مكان لا يقدر على ربطه فيسيل منه الدم .. فلا دلالة له على وجوب ربط الجرح و شدة، لأنه إنما ورد في كلام السائل دون الامام عليه السلام و كذلك مضمرة سماعه «فلا يستطيع أن يربطه و لا يغسل دمه» لأنه قضية في واقعه وقعت في كلام السائل، فليست في شيء من الروايتين أية دلالة على وجوب الشد و الربط. نعم ورد في صحيحة محمد بن مسلم المروية عن البنزطي: أن صاحب القرحة التي لا يستطيع صاحبها ربطها و لا حبس دمها يصلى و لا يغسل .. و قد أخذ في موضوع العفو عدم التمكن من ربط القرحة و شدة في كلامه عليه السلام و قد ذكرنا في محله أن الأصل في القيود أن تكون احترازية و لازمة أن تكون للقيود مدخلية في الحكم إذا لم يؤت بها لإفادة أمر آخر و عليه فالصحيحة تدل على وجوب الإزالة و عدم العفو عند القدرة على ربط الجرح و شدة. و لكن الصحيح أن الصحيحة لا يمكن الاعتماد عليها كما لم يعتمد عليها الماتن «فده» و إلا للزم الحكم بوجوب منعه عن التنجيس أيضا، لأنه الغاية المترتبة على الشد. و السر في ذلك ما تقدم من أن مسألة دم القروح و الجروح كثيرة الابتلاء و الحكم في مثلها لو كان لشاع و لم تنحصر روايته بواحدة أو اثنتين فنفس عدم اشتغاره يفيد القطع بعدمه. و لم ينقل وجوبه إلا - عن بعضهم بل عن الشيخ «فده» الإجماع على عدم وجوب عصب الجرح و منعه عن التنجيس و هذا يوجب سقوط الصحيحة عن الاعتبار فلا مناص من تأويلها و لو بحمل القيد على وروده تمهيدا لبيان إصابة الدم الثوب. و هذا غير مسألة سقوط الرواية عن

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٢٨

بما في محل الجرح، فلو تعدى عن البدن إلى اللباس أو إلى أطراف المحل كان معفوا (١) لكن بالمقدار المتعارف (٢) في مثل ذلك

الجرح و يختلف ذلك باختلافها من حيث الكبير و الصغر، و من حيث المحل، فقد يكون في محل لازمة بحسب المتعارف التعدي إلى الأطراف كثيرا أو في محل لا يمكن شدة، فالمناطق المتعارف بحسب ذلك الجرح.

الاعتبار بالاعراض كما لعله ظاهر.

(١) لإطلاقات الاخبار و صراحة بعضها كقوله في موثقة أبي بصير و لست أغسل ثوبى حتى تبرأ.
 (٢) فلو تعدى الدم من القرحة الواقعة في بدنه الى رأسه - مثلا - فلا عفو عنه لعدم دلالة الأخبار عليه ففي موثقة أبي بصير «و لست أغسل ثوبى ..» و الثوب متعارف الإصابة في مثل الدماميل الكائنة في البدن و لا تعرض لها الى أن الدم لو كان أصاب رأسه - مثلا - لم يكن يغسله. نعم ورد في رواية عمار عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سأله عن الدملي يكون بالرجل فينجر و هو في الصلاة. قال: يمسحه و يمسح يده بالحائط أو بالأرض و لا تقطع الصلاة «١» و استدلت بها في الحدائق على جواز تعدي دم القروح و الجروح إلى سائر أجزاء البدن و الثوب بالاختيار - حيث دلت على جواز مسح الدم بيده - فضلا عما إذا تعدى إليها بنفسه بلا فرق في ذلك بين متعارف الإصابة و غيره و يدفعه ان الرواية لا دلالة لها على جواز التنجيس بالاختيار و لا على العفو عما لم يتعارف إصابة الدم له. أما عدم دلالتها على جواز التنجيس بالاختيار فلأنها إنما دلت على جواز تنجيس اليد في حال الصلاة و هو حال الاضطراب فان مسح الدم بثوبه ينجس الثوب فلا محيص

(١) المتقدمة في ص ٤٢١

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٢٩

(مسألة ١) كما يعنى عن دم الجروح، كذا يعنى عن القيح المتنجس الخارج معه (١) و الدواء (٢) المتنجس الموضوع عليه، و العرق المتصل به في المتعارف، أما الرطوبة الخارجية إذ وصلت اليه و تعدت

من أن يمسحه بيده لأنه المتعارف في مسح دم القروح و الجروح، و التعدى عن موردها يحتاج الى دليل و لا دليل عليه. و أما عدم دلالتها على العفو عما لا تصيبه القروح عادة فلأنها لم تدل إلا على مسح الدم بيده و هما مما يتعارف أصابته بدم القروح فالمتحصل أن دم القروح و الجروح فيما لم يتعارف أصابته غير مشمول لأدلة العفو إلا إذا كان أقل من مقدار الدرهم كما ستعرف.

(١) كما في صحيحة ليث و موثقة عبد الرحمن المتقدمتين «١» بل نلترم بذلك و ان لم يكن هناك نص لأن دم القروح و الجروح يلازم القيح غالبا و لا تجد جرحا سال دمه من دون قيح إلا نادرا، و لا سيما في الدماميل فما دل على العفو عن دم الجروح و القروح دل على العفو عن القيح المتنجس بالالتزام و لا فرق بين الدم و القيح إلا في أن الدم نجس معفو عنه في الصلاة و القيح متنجس معفو عنه فلو خصصنا الأخبار المتقدمة بالدم غير المقترن بالقيح للزم حملها على المورد النادر و هو ركيك.

(٢) لعين ما قدمناه أنفا لتلازمه مع الجروح و القروح و حملهما على ما لا دواء عليه حمل على مورد نادر، و منه يظهر الحال في العرق المتصل بهما الجارى على المواضع الطاهرة لأنه أيضا أمر غالب الوجود معهما و لا - سيما في البلاد الحارة فما دل على العفو عن نجاستهما يقتضى العفو عن نجاسة العرق المتصل بهما أيضا بالملازمة.

(١) المتقدمتان في ص ٤٢١ - ٤٢٤

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٣٠

إلى الأطراف (١) فالعفو عنها مشكل فيجب غسلها إذا لم يكن فيه حرج.

(مسألة ٢) إذ تلوّث يده في مقام العلاج- يجب غسلها و لا عفو (٢) كما أنه كذلك إذا كان الجرح مما لا يتعدى، فتلوّث أطرافه بالمسح عليها بيده، أو الخرقه الملوّثتين على خلاف المتعارف.
(مسألة ٣) يعفى عن دم البواسير (٣) خارجة كانت أو داخلية، وكذا كل قرح أو جرح باطنى خرج دمه إلى الظاهر.

(١) كما إذا وقعت قطرة من الماء عند شربه على الجرح و سرت منه الى المواضع الظاهرة فهل يعفى عنها في الصلاة؟ فقد يتوهم أن الدم إذا كان بنفسه معفوا عنه في الصلاة فالرطوبة المتنجسة بسببه أيضا يعفى عنها في الصلاة لأن الفرع لا يزيد على أصله. و يندفع بأن هذه القاعدة و نظائرها مما لا يمكن الاعتماد عليه في الأحكام الشرعية فإنها قواعد استحسانية لا تنهض حجة في مقابل أدلة مانعية النجاسة فإنها مطلقة و لا بد في الخروج عنها من اقامة الدليل و لا دليل على العفو عن الرطوبة المتنجسة بدم القروح و الجروح.
(٢) ظهر حكم هذه المسألة مما قدمناه في الحواشى المتقدمة.

(٣) لأنها علّة و قروح باطنية في أطراف المقعدة قد تنفجر و تسيل دمها في مقابل النواسير التي هي قروح خارجية حوالى المقعدة أو غيرها، و دم القروح و الجروح معفو عنه في الصلاة بلا فرق في ذلك بين الداخلية و الخارجية فإن المدار على صدق أن الرجل به جرح أو قرح و لا إشكال في صدق ذلك في البواسير حقيقة لصحة أن يقال إن للمبسور قرحة فلا وجه لتخصيص الجرح بالخارجي. نعم يمكن أن يقال بعدم العفو في بعض القروح الداخلية كما في جرح الكبد و الحلق و الصدر- أعاذنا الله منه و من نظائره- و ذلك لأن الدم

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٣١

(مسألة ٤) لا يعفى عن دم الرعاف (١) و لا يكون من الجروح (مسألة ٥) يستحب لصاحب القروح و الجروح أن يغسل ثوبه من دمهما كل يوم مرة (٢) (مسألة ٦) إذا شك في دم أنه من الجروح أو القروح أم لا، فالأحوط عدم العفو عنه (٣)

الخارج منه و ان كان يصدق انه دم القرحة أو الجرح حقيقة إلا أن العفو انما ثبت لخصوص الدم الذى يصيب الثوب أو البدن عادة و لا يعفى عما لم تتعارف اصابته البدن و الثوب و الدم الخارج من الجروح المذكورة مما لا يصيبهما عادة.
(١) لدلالة غير واحد من الاخبار على عدم جواز الصلاة معه «١» و لعل الوجه فيه أن دم الرعاف يستند إلى الحرارة الناشئة من الهواء أو أكل شىء و شربه و لأجلها تنفجر العروق و هو و ان كان يصدق عليه الجرح حقيقة إلا أنه يندمل بساعته و لا استقرار له و قد مرّ اشتراطهما في العفو عن دم القروح و الجروح. و أما إذا استند دم الرعاف إلى قرحة داخلية و كان لها ثبات و دوام فالأمر أيضا كما عرفت و هو غير مشمول للأخبار المتقدمة لأن العفو إنما ثبت في الدم الذى يصيب الثوب أو البدن عادة، و الدم الخارج من الأنف بسبب القرحة الداخلية ليس كذلك لمكان تقدم الأنف على سائر أجزاء البدن فهو عند خروجه لا يصيب شيئا منهما بطبعه.
(٢) عرفت تفصيل الكلام في ذلك مما قدمناه فلا نعيد.
(٣) لا شبهة في أن الحكم بالمانعية و عدمها أى العفو موضوعهما الدم

(١) راجع ب ٢ من أبواب قواطع الصلاة و ٧ من أبواب نواقض الوضوء و ٤٢ من أبواب النجاسات من الوسائل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٣٢

(مسألة ٧) إذا كانت القروح أو الجروح المتعددة متقاربة، بحيث تعد جرحا واحدا عرفا (١) جرى عليه حكم الواحد فلو برىء بعضها لم يجب غسله. بل معفو عنه حتى يبرأ الجميع و إن كانت متباعدة لا يصدق عليها الوحدة العرفية فلكل حكم نفسه، فلو برىء البعض و جب غسله و لا يعفى عنه إلى أن يبرأ الجميع (٢)

المتحقق خارجا فان غير الخارج لا- يكون مانعا و لا يقال انه من دم القروح و الجروح أو من غيرهما و لو قلنا بنجاسته، فإذا رأينا في الخارج دما و شككنا في أنه من القروح و الجروح حتى لا- يكون مانعا أو من غيرهما ليكون مانعا لم يمكننا استصحاب كونه من غيرهما لعدم الحالة السابقة له و هو ظاهر. نعم بناء على مسلكتنا من جريان الأصل في الاعدام الأزلية لا مانع من استصحاب عدم كونه من الجروح و القروح لأنه قبل وجوده لم يكن منتسبا إليهما قطعا فإذا وجدت الذات و شككنا في أن الاتصاف و الانتساب الى القروح و الجروح هل تحققا معها أم لم يتحققا فنستصحب عدم حدوث الاتصاف و الانتساب فهو دم بالوجدان و ليس بدم القروح و الجروح بالاستصحاب فبضم أحدهما إلى الآخر يحرز دخوله تحت العموم أعني عموم ما دل على مانعية النجس أو إطلاقه، لوضوح أن الباقي تحت العموم غير معنون بشيء سوى عنوان عدم كونه دم الجروح و القروح. و لعل الوجه في احتياط الماتن «قده» عدم جزمه بجريان الأصل في الاعدام الأزلية.

(١) و إن كانت له شعب.

(٢) فإذا كان جرح في يده و آخر في رجله- مثلا- فبرأ أحدهما فلا محالة يرتفع عنه العفو لبرئه و لا يحكم باستمراره إلى أن يبرأ الثاني لتعددتهما

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٣٣

(الثاني): مما يعفى عنه في الصلاة الدم الأقل من الدرهم (١)

فان كلا منهما جرح مستقل له حكمه. و «قد يقال»: باستمرار العفو إلى أن يبرأ الجميع لموثقة أبي بصير المتقدمة «١» حيث ورد فيها «إن بي دماميل و لست أغسل ثوبي حتى تبرأ» بدعوى دلالتها على العفو عن الجميع حتى يبرأ الجميع. و للمناقشة في ذلك مجال واسع و ذلك أما «أولا» فلأنها حكاية فعل من الامام عليه السلام في قضية شخصية، و لا إطلاق للأفعال، و لعل عدم غسله الثوب من جهة أن دماميله كانت تعد بالنظر العرفي قرحة واحدة ذات شعب.

نعم لو كان سأل عن رجل به دماميل و أجابه بأنه لا- يغسل ثوبه إلى أن يبرأ لأمكن الاستدلال بترك تفصيلها و لكن الأمر ليس كذلك كما مر لأنها حكاية فعل في واقعة. و أما «ثانيا»: فلأنها معارضة بمرسلة سماعه المتقدمة «٢» إذا كان بالرجل جرح سائل فأصاب ثوبه من دمه فلا يغسله حتى يبرأ و ينقطع الدم، بناء على ما هو المعروف عندهم من أن مراسيل ابن أبي عمير كمسانيده، حيث تدل على أن العفو في كل جرح سائل مغيب ببرئه فإذا حصل ارتفع سواء برأ الجرح الآخر أم لم يبرأ، و التعارض بين الروايتين بالإطلاق فيتساقطان و يرجع إلى عموم ما دل على مانعية النجس في الصلاة.

[الثاني] لا إشكال و لا خلاف في ثبوت العفو عما دون الدرهم من الدم

إشارة

(١) كما لا شبهة في وجوب إزالة ما زاد عنه و إنما الخلاف فيما إذا كان بقدره بلا زيادة و نقصان- و إن كان إحراز أن الدم بقدر الدرهم غير خال عن الصعوبة بل هو نادر التحقق جدا كما إذا ألقينا درهما على الدم ثم وضعناه على الثوب أو البدن فتنجس بقدره- فهل يعمه العفو أو يختص بما إذا كان أقل منه؟

(٢) المتقدمة في ص ٤٢٢

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٣٤

.....

قد اختلفت كلماتهم في ذلك كما أن الاخبار مختلفة فمنها ما هو مجمل من تلك الناحية، ومنها ما ظاهره العفو عنه كما ادعى، و منها ما يقتضى وجوب إزالته و مانعيته.

و إليك بعضها: «منها»: مصححة الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام قال: في الدم يكون في الثوب إن كان أقل من قدر الدرهم فلا يعيد الصلاة، و إن كان أكثر من قدرهم الدرهم و كان رآه فلم يغسل حتى صلى فليعد صلاته. و إن لم يكن رآه حتى صلى فلا يعيد الصلاة «١» و هي إما أن تكون مهملة لعدم تعرضها للمسألة أعنى ما إذا كان الدم بقدر الدرهم لأنها قليلة الاتفاق و التكلم فيها مجرد بحث علمي، و إنما تعرضت لما إذا كان أقل من قدر الدرهم أو زاد عليه ففيما إذا كان الدم بقدره يرجع إلى عموم ما دل على مانعية النجس في الصلاة.

و إما أن تكون مجملة لأن مفهوم الشرطية الاولى في الرواية أن الصلاة تجب إعادتها إذا لم يكن الدم أقل من مقدار الدرهم سواء أ كان بقدره أم كان زائدا عليه، كما أن مفهوم الشرطية الثانية أعنى قوله «و إن كان أكثر من قدر الدرهم ..» عدم وجوب الإعادة إذا لم يكن الدم بأكثر من مقدار الدرهم سواء أ كان أقل منه أم كان مساويا معه، فالجملتان متعارضتان في الدم بقدر الدرهم، و حيث أن تعارضهما بالإطلاق فيحكم بتساقطهما و الرجوع إلى عموم مانعية النجس في الصلاة و «منها»: حسنة محمد بن مسلم قال: قلت له:

خويي، سيد ابو القاسم موسى، التنقيح في شرح العروة الوثقى، ٦ جلد، قم - ايران، اول، ١٤١٨ هـ ق

التنقيح في شرح العروة الوثقى؛ الطهارة ٢، ص: ٤٣٤

الدم يكون في الثوب على و أنا في الصلاة قال: إن رأيت و عليك ثوب غيره فاطرحه و صل في غيره، و إن لم يكن عليك ثوب غيره فامض في صلاتك و لا-إعادة عليك ما لم يزد على مقدار الدرهم و ما كان أقل من ذلك فليس بشيء رأيت قبل أو لم تره، و إذا كنت قد رأيت و هو أكثر من مقدار الدرهم

(١) المروية في ب ٢٠ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٣٥

سواء كان في البدن أو اللباس (١)

فضيحت غسله و صليت فيه صلاة كثيرة فأعد ما صليت فيه «١» و قد قدم في هذه الرواية بيان مانعية ما زاد عن الدرهم على بيان العفو عن الأقل منه على عكس الرواية المتقدمة، و يأتي فيها أيضا الاحتمالان المتقدمان فإنها إما أن تكون مهملة فيما هو بقدر الدرهم، و إما أن تكون مجملة لعين ما قدمناه في الرواية السابقة و بعد تساقطهما بالمعارضة يرجع إلى عموم مانعية النجس، فان ذكر أحد الأمرين مقدما على الآخر لا تكون قرينة على المتأخر منهما. اللهم إلا أن يقال: المراد بالزائد على مقدار الدرهم في قوله: ما لم يزد على مقدار الدرهم. هو مقدار الدرهم فما زاد كما احتمله صاحب الجواهر (قده) لمعهودية إطلاق الزائد على شيء من المقادير و ارادة ذلك المقدار و ما فوجه كما في قوله: عز من قائل فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ «٢» هذا و الذي يسهل الخطب أن في المقام رواية

ثالثة تقتضى مانعية ما كان بقدر الدرهم من الدم و هي قرينه على الروايتين المتقدمتين و معها لا بد من الحكم بوجوب إزالة الدم بقدر الدرهم سواء أ كانت الروايتان ظاهرتين أم مجملتين و هي صحيحة عبد الله بن أبي يعفور (في حديث) قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام الرجل يكون في ثوبه نقط الدم لا يعلم به، ثم يعلم فينسى أن يغسله فيصلى، ثم يذكر بعد ما صلى، أ يعيد صلاته؟ قال: يغسله و لا يعيد صلاته إلا أن يكون مقدار الدرهم مجتمعا فيغسله و يعيد الصلاة «٣».

(١) النجس في الصلاة إذا سلبت عنه مانعيته لا يكون مانعا مطلقا سواء أ كان في الثوب أم في البدن. و أما اشتغال الأخبار على الثوب دون البدن فلعل

(١) المرويتان في ب ٢٠ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) النساء ٤: ١١

(٣) المرويتان في ب ٢٠ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٣٦

من نفسه أو غيره (١)

السر فيه غلبة اصابة الدم للثوب لأن البدن مستور به غالبا فما يصيب الإنسان يصيب ثوبه دون بدنه، حيث لا يصيبه غير دم القروح و الجروح إلا نادرا هذا. على أن الظاهر عدم الخلاف في مشاركة الثوب و البدن في العفو. و أما رواية مثنى ابن عبد السلام عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: إني حككت جلدي فخرج منه دم، فقال إن اجتمع قدر حمصة فاغسله و إلا فلا «١» فهي و إن كانت تقتضى التفصيل بين الثوب و البدن بأن يكون العفو في الثوب محدودا بما دون الدرهم كما دلت عليه الاخبار المتقدمة. و في البدن محدودا بما دون الحمصة حسب ما يقتضيه هذا الخبر، إلا أن الصحيح عدم الفرق بين الثوب و البدن فإن الرواية غير قابلة للاعتماد عليها سندا و دلالة. أما بحسب السند فلأجل مثنى بن عبد السلام حيث لم تثبت وثاقته. و أما بحسب الدلالة فلأن ظاهرها طهارة ما دون الحمصة من الدم دون العفو عنه مع نجاسته إذ الأمر بغسل شيء إرشاد إلى نجاسته كما أن نفى وجوبه إرشاد إلى طهارته كما مر غير مرة، فالرواية تدل على نجاسة ما زاد عن مقدار الحمصة و طهارة ما دونها و هذا مما لم ينسب الى أحد من أصحابنا عدى الصدوق و قد تقدم نقله و الجواب عنه في التكلم على نجاسة الدم. فالرواية متروكة فلا يبقى معه لتوهم انجبارها بعملهم مجال.

(١) فصل صاحب الحدائق «قده» بين دم نفس المصلى و غيره فالحق دم الغير بدم الحيض في عدم العفو عن قليله و كثيره قائلا و لم أقف على من تنبه و تبه على هذا الكلام إلا الأمين الأسترآبادي فإنه ذكره و اختاره. و استند في ذلك إلى مرفوعة البرقي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال: دمك أنظف من دم غيرك، إذا كان في ثوبك شبه النضح من دمك فلا بأس، و إن كان دم غيرك قليلا

(١) المروية في ب ٢٠ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٣٧

عدا الدماء الثلاثة (١) من الحيض، و النفاس، و الاستحاضة

أو كثيرا فاغسله «١» و لكن الصحيح ما ذهب اليه الماتن و غيره من عدم الفرق في العفو عما دون الدرهم بين دم نفسه و غيره فإن الرواية المستدل بها على التفصيل المدعى و ان كانت لا بأس بدالاتها إلا أنها ضعيفة بحسب السند لكونها مرفوعة، و لم يعمل بها الأصحاب (قدهم) كما يظهر من كلام صاحب الحدائق (قده) حتى يتوهم انجبارها بعملهم.

[استثناء الدماء الثلاثة عن الدم المعفو عنه]

(١) لرواية أبي بصير «لا- تعاد الصلاة من دم لا- تبصره غير دم الحيض فإن قليله و كثيره في الثوب إن رآه أو لم يره سواء» (٢) هذا بالإضافة إلى دم الحيض. و أما دم النفاس و الاستحاضة فلأجل أن دم النفاس حيض محتبس يخرج بعد الولادة، و الاستحاضة مشتقة من الحيض فحكمها حكمه.

هذا و الصحيح عدم الفرق في العفو عما دون الدرهم بين الدماء الثلاثة و غيرها، و ذلك أما بالإضافة إلى دم النفاس فلأننا لو سلمنا أنه حيض محتبس و كان ذلك و اردا في رواية معتبرة لم يمكننا اسراء حكم الحيض إليه لأن المانع- على تقدير القول بها- إنما ثبتت على الحيض غير المحتبس و المحتبس موضوع آخر يحتاج إسراء الحكم إليه إلى دلالة الدليل و لا دليل عليه. و أما بالإضافة إلى دم الاستحاضة فلأنه و دم الحيض و إن كانا مشتركين في بعض أحكامهما إلا- أنهما دمان و موضوعان متغايران يخرجان من عرقين و مكانين مختلفين- كما في الخبر (٣)- فلا- وجه لاشتراكهما من جميع الجهات و الاحكام، و من هنا ذكر صاحب الحدائق «قده» أن استثناء دمي الاستحاضة و النفاس إلحاقا لهما بدم الحيض

(١) المرويتان في ب ٢١ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) المرويتان في ب ٢١ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٣) راجع ب ٣ من أبواب الحيض من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٣٨

.....

للوجهين المتقدمين أو غيرهما مما ذكره في وجهه لا- يخرج عن القياس. و أما بالإضافة إلى دم الحيض فلأن الرواية و إن كانت دلالتها غير قابلة للإنكار إلا أن سندها مورد للمناقشة من جهتين «إحداهما»: أن الرواية مقطوعة و غير مسنده إلى الامام عليه السلام و إنما هو كلام من أبي بصير حيث قال: «لا تعاد ..»

و قد أجيب عن ذلك بان ذكرها في الكتب المعتمدة- أعنى التهذيب و الكافي- يأبى عن ذلك لبعد أن ينقل الشيخ أو الكليني «قدهما» كلام غيره عليه السلام.

و «يدفعه»: أن غاية ما يستفاد من نقلهما أن الرواية صادرة عنهم «ع» حسب اعتقادهما. و أما أن الأمر كذلك في الواقع فلا. و الصحيح في الجواب عن هذه المناقشة أن يقال إنها و إن رويت مقطوعة و غير مسنده إليه عليه السلام ففي بعض نسخ التهذيب (١) إلا أنها مروية في الكافي (٢) و في بعض النسخ الأخر من التهذيب (٣) مسنده إلى أبي جعفر و أبي عبد الله عليهما السلام و من هنا نقلها في الوسائل كذلك فليراجع. و «ثانيتها»: أن في سند الرواية أبا سعيد المكارى و لم يرد توثيق في حقه. بل له مكالمة مع الرضا عليه السلام لو صحت و ثبتت لدلت على أنه كان مكارياً حقيقة، حيث لم يكن يعتقد بإمامته و أساء معه الأدب في كلامه، و دعا الرضا عليه السلام عليه بقوله: أطفئ الله نور قلبك و أدخل الله الفقر بيتك، و ابتلى بالفقر و البلاء بعد خروجه من عنده (٤) نعم ابنه الحسين أو الحسن ممن وثقه النجاشى و غيره، و على الجملة الرواية ضعيفة و لا يمكن الاعتماد عليها في شيء، إلا أن استثناء دم الحيض عما عفى عنه في الصلاة هو المشهور بينهم حيث ذهبوا إلى أن قليله و كثيره مانع عن الصلاة،

(١) راجع ج ١ من التهذيب ص ٢٥٧ من الطبعة الحديثة

(٢) راجع ج ٣ من الفروع ص ٤٠٥ من الطبع الحديث

(٣) راجع ج ١ من التهذيب ص ٢٥٧ من الطبعة الحديثة

(٤) راجع ج ٣ من تنقيح المقال ص ٢٨٧.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٣٩

أو من نجس العين (١)

و أنكروا نقل خلاف في المسألة. بل قالوا إنها إجماعية، و عليه فان قلنا بانجبار ضعف الرواية بعملهم فلا مانع من القول باعتبارها. و أما بناء على ما سلكناه من أن عمل المشهور أو أعراضهم لا يكون جابرا أو كاسرا فلا يمكننا استثناء دم الحيض لأجلها. و أما الإجماع المدعى فنحن لو لم نجزم بعدم تحقق إجماع تعبدى فلا أقل من أن لا نجزم بتحقيقه إذ من المحتمل أن لا يصل إليهم الحكم يدا بيد و يعتمدوا في ذلك على الرواية المتقدمة، و معه يكون استثناء دم الحيض مبنيًا على الاحتياط.

[استثناء دم نجس العين عن الدم المعفو عنه]

(١) يمكن أن يعلل ذلك بوجهين: «أحدهما»: أن الأدلة المتقدمة إنما دلت على العفو من حيث مانعية نجاسة الدم لا من حيث مانعية شيء آخر ككونه من أجزاء ما لا- يوكل لحمه. و «يدفعه»: أن نجس العين لا- يلزم أن يكون دائما مما لا يؤكل لحمه فان من افراده المشترك. بل اليهود و النصرى- بناء على نجاسة أهل الكتاب- فإنهم من افراد نجس العين حقيقة و ليسوا مما لا يؤكل لحمه لما يأتى فى محله من أن ذلك العنوان غير شامل للآدمى و من هنا تصح الصلاة فى شعره أو غيره من اجزائه الطاهرة و لا سيما إذا كان من نفس المصلى، فتعليل مانعية نجس العين بكونه ما لا يؤكل لحمه عليل. و «ثانيهما»:

أن أدلة العفو إنما دلت على العفو عن النجاسة الدموية لا عن النجاسة الأخرى و حيث أن الدم من العين النجسة فنجاسته من جهتين من جهة أنه دم و من جهة أنه من نجس العين و لا تشمل أدلة العفو غير النجاسة الدموية. و هذا الوجه هو الصحيح و توضيحه: أن احتمالات الأخبار الواردة فى العفو عما دون الدرهم من الدم ثلاثة: لأنها إما أن تدل على العفو عن النجاسة الدموية فحسب، فلا تشمل حينئذ دم نجس العين كالمشرك و اليهودى- بناء على نجاسة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٤٠

.....

أهل الكتاب- لان نجاسته من جهتين من جهة أنه دم و من جهة أنه من نجس العين و قد فرضنا أن الأدلة إنما دلت على العفو عن النجاسة الدموية لا عن النجاسة من جهة أخرى. و إما أن تدل على العفو عن نجاسة الدم و إن كانت نجاسته من جهتين فتشمل حينئذ دم نجس العين كالمشرك و غيره إلا انها غير شاملة لدم ما لا يؤكل لحمه لان فيه جهة أخرى من المانعية غير مانعية النجس كما لا يخفى. و إما أن تدل على العفو عن مانعية الدم الأقل من مقدار الدرهم مطلقا فتشمل الاخبار حينئذ كل دم أقل من الدرهم و لو كان مما لا يؤكل لحمه. و المقدار المتيقن من تلك المحتملات هو الأول و عليه لا دلالة لها على العفو عن دم نجس العين فضلا عما لا يؤكل لحمه. و إن شئت قلت إن نجاسة دم نجس العين و إن كانت نجاسة واحدة إلا أنها من جهتين كما مر و دليل العفو لم يدل على مزيد من العفو عن نجاسة الدم بما هو فلا يعم ما إذا كان الدم من نجس العين لأن نجاسته من جهتين. و يؤكد ذلك أن أدلة العفو المتقدمة إنما يستفاد منها عدم مانعية الدم الأقل من الدرهم، و لم تدل على أن فيه اقتضاء للجواز فكيف يمكن معه أن يلتزم بمانعية بصاق المشرك أو اليهودى- مثلا- بناء على نجاسته، و إن كان قليلا و لا يلتزم بمانعية دمه؟! ثم لو أغمضنا عن ذلك كله و بنينا على

أن أدلة العفو تشمل دم نجس العين كغيره فالنسبة بينها وبين ما دل على المنع عن الصلاة في ثوب اليهودى والنصرانى «١» عموم من وجه، حيث أنها تدل على بطلان الصلاة فيما تنجس من ثيابهما ولو بدمهما وهذه الأدلة تقتضى جواز الصلاة فى الدم الأقل ولو كان من اليهودى أو غيره من الأعيان النجسة فتعارضان فى الدم الأقل إذا كان من نجس العين و تتساقطان و المرجع حينئذ هو المطلقات و هى تقتضى بطلان الصلاة فى دم نجس العين و لو كان أقل من الدرهم.

(١) راجع ب ١٤ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٤١

أو الميتة (١) بل أو غير المأكول (٢)

[عدم العفو عن دم الميتة و لا يؤكل لحمه]

(١) قد ظهر الحال فى دم الميتة مما قدمناه فى دم نجس العين فلا نعيد.

(٢) لأن أجزاء ما لا يؤكل لحمه مانعة مستقلة بنفسها سواء أمكنت الصلاة فيها أم لم تمكن كما فى لبنه و روثه لموثقة ابن بكير قال: سأل زهارة أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة فى الثعالب و الفنك و السنجاب و غيره من الوبير، فأخرج كتابا زعم أنه إملاء رسول الله صلى الله عليه و آله أن الصلاة فى وبر كل شىء حرام أكله فالصلاة فى وبره و شعره و جلده و بوله و روثه و كل شىء منه فاسدة لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلى فى غيره مما أحل الله أكله .. «١» و أدلة العفو كما عرفت إنما تدل على العفو عن مانعية الدم فحسب و لم تدل على العفو عن مانعية ما لا يؤكل لحمه أو غيره فمقتضى الموثقة بطلان الصلاة فى أجزاء ما لا يؤكل لحمه و لو بحملها، و أدلة العفو لا تقتضى العفو عن غير النجاسة الدموية، و لا معارضة بين المقتضى و اللامقتضى. فان قلت: إن أدلة العفو كما مرت مطلقة تشمل دم المأكول و غيره فلا وجه لتخصيصها بما يؤكل لحمه. قلت على تقدير تسليم الإطلاق فيها انها معارضة بموثقة ابن بكير، و النسبة بينهما هى العموم من وجه فإن الموثقة دلت على مانعية ما لا يؤكل لحمه كان دما أم غيره، و أدلة العفو دلت على العفو عما دون الدرهم من الدم سواء أ كان مما يؤكل لحمه أم مما لا يؤكل لحمه، و فى النتيجة لا بد من الحكم ببطلان الصلاة فى دم ما لا يؤكل لحمه إما لتقديم الموثقة على أدلة العفو لقوة دلالتها حيث انها بالعموم و دلالة الأدلة بالإطلاق. و إما للحكم بتساقطهما بالمعارضة، و الرجوع الى أدلة مانعية النجس فى الصلاة هذا و للشيخ المحقق الهمداني «قده» كلام فى المقام و حاصله عدم دلالة الموثقة على ارادة الدم من كل شىء، بدعوى أن سياق

(١) المروية فى ب ٢ من أبواب لباس المصلى من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٤٢

.....

الرواية يشهد بان المراد بعموم كل شىء هو الأشياء التى يكون المنع من الصلاة فيها ناشئا من حرمة الأكل بحيث لو كان حلال الأكل لكانت الصلاة فيها جائزة فمثل الدم و المنى خارج عما أريد بهذا العام. لأن الحيوان لو كان محلل الأكل أيضا لم تكن الصلاة فى دمه أو منيه جائزة لنجاستهما. فإذا لم يكن الدم و نحوه مشمولاً لعموم المنع من الابتداء بقيت أدلة العفو غير معارضة بشىء هذا. و ما أفاده «قده» ينبغى أن يعد من غرائب الكلام، و ذلك لأن للدم جهتين مانعتين عن الصلاة: «إحداهما»: نجاسته و منجسيته للثوب و

البدن و «ثانيتها»: كونه من أجزاء ما لا يؤكل لحمه، و لا يفرق في المانعية من الجهة الأولى بين كون الدم مما يؤكل لحمه و كونه من غيره. و هذا بخلاف المانعية من الجهة الثانية لاختصاصها بما لا يؤكل لحمه، كما أن المانعية من الجهة الثانية لا تتوقف على تحقق المانعية من الجهة الأولى، و من هنا لو فرضنا الدم من غير المأكول طاهرا كما إذا ذبح و قلنا بطهارة الدم المتخلف في الذبيحة مما لا يؤكل لحمه أيضا كان استصحابه في الصلاة مانعا عن صحتها و ان لم يكن نجسا و لا مانع من الصلاة فيها من ناحية الطهارة، إذا استصحابناه في الصلاة على نحو لم يلاق الثوب أو البدن فإنه أيضا يوجب البطلان و ليس ذلك إلا من جهة أن ما لا يؤكل لحمه مانع باستقلاله سواء أ كان نجسا أم لم يكن، و هل يسوغ القول بمانعية الأجزاء الطاهرة مما لا يؤكل لحمه كالوبر و الشعر- حيث تصح فيهما الصلاة على تقدير حلية حيوانهما- دون أجزائه النجسة؟! فإنه أمر غير محتمل بالوجدان كيف و قد دلت الموثقة على مانعية ما لا يؤكل لحمه بجميع أجزائه النجسة و الطاهرة. بل قد صرحت ببطلان الصلاة في روثه مع أن حال الروث حال الدم بعينه، فمع شمول الموثقة له يقع التعارض بينها و بين أدلة العفو، و النتيجة عدم جواز الصلاة في دم غير المأكول كما مر، و كان

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٤٣

مما عدا الإنسان (١) على الأحوط، بل لا يخلو عن قوة، و إذا كان متفرقا في البدن أو اللباس أو فيهما، و كان المجموع بقدر الدرهم، فالأحوط عدم العفو (٢).

الأولى على ما ذكرناه أن لا يعقب الماتن استثنائه الدم مما لا يؤكل لحمه بقوله «على الأحوط» لأنه يوهم أن استثناء بقية المذكورات في كلامه أعني دم نجس العين و الميتة مما لا شبهة فيه بخلاف استثنائه الدم مما لا يؤكل لحمه فإنه أمر غير مسلم، مع أنك عرفت أن استثنائه مما لا تردد فيه بل إنه أولى بالاستثناء كما لا يخفى وجهه.

(١) يأتي الوجه في استثناء ذلك في محله إن شاء الله.

[إذا كان الدم بقدر الدرهم متفرقا]

(٢) ذكرنا أن الدم بقدر الدرهم فما زاد تجب إزالته و لا عفو عنه، و هذا إذا كان له وجود و أحد مما لا خلاف فيه. و أما إذا كان مقدار الدرهم أو الزائد عليه متفرقا في وجودات متعددة فقد وقع الخلاف في وجوب إزالته و عدمه فذهب جماعة إلى أن العبرة بكل واحد من وجوداته فإذا بلغ مقدار الدرهم فما زاد باستقلاله تجب إزالته و تحكم بمانعيته و قال جماعة آخرون أن المانعية و وجوب الإزالة حكمان متربان على ذات الدم و طبيعته، و الاجتماع و الافتراق من حالاتها فإذا بلغ مجموع الوجودات المتفرقة مقدار الدرهم و ما زاد وجبت إزالته و هو مانع عن الصلاة. و منشأ الخلاف هو اختلاف الاستظهار و الاستفادة من الاخبار. فقد يستظهر منها أن العبرة بالاجتماع الفعلي دون التقديرى بمعنى أن الدم المجتمع بالفعل إذا كان بمقدار الدرهم وجبت إزالته.

و أما الدم غير المجتمع كذلك فهو مما لا- عبرة به و لا- تجب إزالته و لو كان أكثر من مقدار الدرهم على تقدير الاجتماع و قد يستظهر أن العبرة بكون ذات

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٤٤

.....

الدم بمقدار الدرهم فما زاد و لو على تقدير الاجتماع فالتقديرى كالفعلى كاف في المانعية و وجوب الإزالة. و كيف كان المتبع هو الإخبار فلا بد من النظر الى الروايات الواردة في المقام لنرى أن المستفاد منها أى شىء: «فمنها»: صحيحة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن دم البراغيث يكون في الثوب هل يمنعه ذلك من الصلاة فيه؟ قال: لا، و ان كثر فلا بأس أيضا بشبهه من الرعاف

ينضحه و لا يغسله «١» لدلالاتها على أن دم الرعاف إذا كان نقطا و شبيها بدم البراغيث لم يمنع من الصلاة سواء أ كانت النقط على تقدير اجتماعها بمقدار الدرهم فما زاد أم لم يكن و مقتضاها أن العبرة بكون الدم بمقدار درهم فما زاد مجتمعا و أما المتفرق منه فهو ليس بمانع و لا- تجب إزالته و لو كان على تقدير الاجتماع بقدر الدرهم فما زاد و الجواب عن ذلك أن الرواية غير شاملة لما إذا كانت النقط بالغه بمقدار الدرهم على تقدير الاجتماع و ذلك لأن دم البرغوث في الثياب لا يكون- على الأغلب المتعارف- بمقدار الدرهم على تقدير اجتماعه، فالمشابه به- أعنى دم الرعاف-- أيضا لا بد أن يكون كذلك، حيث دلت الصحيحة على العفو عما يشابه دم البراغيث فهي منصرفه عن صورة بلوغ دم البراغيث أو الرعاف الى حد الدرهم و لو على تقدير الاجتماع هذا. ثم لو سلمنا عدم انصرافها و قلنا بشمولها لما إذا كانت النقط بمقدار الدرهم على تقدير الاجتماع فهي معارضة بحسنه محمد بن مسلم قال: قلت له: الدم يكون في الثوب على و أنا في الصلاة قال:

ان رأيت و عليك ثوب غيره فاطرحه و صل في غيره، و ان لم يكن عليك ثوب غيره فامض في صلاتك و لا اعاده عليك ما لم يزد على مقدار الدرهم و ما كان أقل من ذلك فليس بشيء رأيت قبل أو لم تره، و إذا كنت قد رأيت و هو أكثر من

(١) المرويه في ب ٢٠ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٤٥

.....

مقدار الدرهم فضيحت غسله و صليت فيه صلاة كثيرة فأعد ما صليت فيه «١» فان مقتضى إطلاقها وجوب الإعادة إذا كان الدم أكثر من مقدار الدرهم مجتمعا أم متفرقا، و التعارض بينهما بالإطلاق و مقتضى القاعدة سقوطهما و الرجوع إلى عموم الفوق و هو عموم ما دل على مانعيه النجس في الصلاة، إذ المقدار المتيقن الخروج منه هو الدم الأقل من الدرهم و أما الزائد على ذلك متفرقا فهو مشكوك الخروج فتشمله العمومات كما مر ثم إن في المقام روايتين استدلت بهما على كلا الطرفين: «إحدهما»: مرسله جميل عن أبي جعفر و أبي عبد الله عليهما السلام إنهما قالا: لا بأس أن يصلى الرجل في الثوب و فيه الدم متفرقا شبه النضح، و إن كان قد رآه صاحبه قبل ذلك فلا بأس به ما لم يكن مجتمعا قدر الدرهم «٢» و لكنها لإرسالها ضعيفة غير قابلة للاستدلال بها. و «ثانيتها»:

صحيحه ابن أبي يعفور في (حديث) قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام الرجل يكون في ثوبه نقط الدم لا يعلم به، ثم يعلم فينسى أن يغسله فيصلى، ثم يذكر بعد ما صلى، أ يعيد صلاته؟ قال: يغسله و لا يعيد صلاته، إلا أن يكون مقدار الدرهم مجتمعا فيغسله و يعيد الصلاة «٣» فالدم الذي تجب إزالته هو ما كان قدر الدرهم مجتمعا أو ما كان مجتمعا قدر الدرهم كما في الروايتين و المحتملات في هذه الجملة إلا أن يكون «مقدار الدرهم مجتمعا» أربعة: «الأول»: أن يكون قدر الدرهم اسما ليكون و مجتمعا خبره. «الثاني»: أن يكون مقدار الدرهم خبرا ليكون و اسمها الدم المحذوف في الكلام و مجتمعا خبر بعد خبر، و المعنى حينئذ إلا أن يكون الدم قدر الدرهم و يكون مجتمعا و النتيجة في هاتين الصورتين واحدة و هي دلالتها على أن المانع يعتبر فيه أمران: أحدهما أن يكون الدم بقدر الدرهم. و ثانيهما أن يكون مجتمعا، فالدم المشتمل على هاتين

(١) المرويات في ب ٢٠ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) المرويات في ب ٢٠ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٣) المرويات في ب ٢٠ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٤٦

.....

الصفيتين تجب إزالته فلا تترتب المانعية على الدم الذي ليس بقدر الدرهم و ان كان مجتمعا أو ما كان بقدره و لم يكن مجتمعا فالدم المتفرق لا عبرة به و لو كان بقدر الدرهم «الثالث»: أن يكون قدر الدرهم خيرا ليكون و مجتمعا حالا و هذا له صورتان: «إحدهما»: أن يكون مجتمعا حالا من الدم الذي هو اسم ليكون، و المعنى حينئذ إلا أن يكون الدم مقدار الدرهم حال كونه أى الدم مجتمعا و نتیجتها عدم العبرة بالدم المتفرق و إن كان بقدر الدرهم كما فى الصورتين السابقتين. و «ثانيتها»: أن يكون مجتمعا حالا من مقدار الدرهم الذى هو خير ليكون، و المعنى حينئذ و لا يعيد صلاته إلا أن يكون الدم مقدار الدرهم حال كونه مجتمعا فتدل على أن بلوغ نقط الدم مقدار الدرهم على فرض اجتماعها مانع عن الصلاة و تجب إزالته، و عليه لا يعتبر الاجتماع الفعلى فى المانعية، لأن السائل قد فرض الدم نقطا و توصيف قدر الدرهم حينئذ بالاجتماع إنما يكون بمعنى الفرض و التقدير و معناه أن الدم إذا كان بمقدار الدرهم على تقدير اجتماع النقط المنتشرة منه و جبت إزالته و هو مانع عن الصلاة، و هذا الاحتمال هو المتعين الصحيح دون الاحتمالات الثلاثة المتقدمة، و ذلك لأنها تستلزم أن يكون الاستثناء الواقع فى كلامه عليه السلام منقطعاً لأن الدم فى مورد الصحيحة إنما هو النقط المنتشرة، و لا يتحقق فيها الاجتماع بالفعل فلا بد أن نرضه فى غير مورد السؤال أى فى غير الدم النقط و هو معنى كون الاستثناء منقطعاً و حيث أنه خلاف ظاهر الاستثناء فلا يصار اليه و يتعين الأخذ بالمحتمل الأخير، و عليه فالصحيحة تدل على أن النقط المنتشرة فى الثوب إذا كانت بمقدار الدرهم على تقدير اجتماعها و جبت إزالتها و أن المانع لا يعتبر فيه الاجتماع بالفعل، هذا. ثم لو تنزلنا عن ذلك و قلنا بعدم ظهور الصحيحة فيما ذكرناه فلا- أقل من أنه محتمل كغيره و هو يوجب إجمال الرواية و يسقطها عن الاعتبار، و لا بد معه

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٤٧

.....

من الرجوع الى عموم مانعية النجس و ذلك لما حررناه فى محله من أن المخصص إذا دار أمره بين الأقل و الأ-كثر فإنما يتبع فى المقدار المتيقن منه و هو الأقل و يرجع فى الأكثر المشكوك فيه الى العام، و «توضيحه»: أن الروايات الواردة فى مانعية النجاسة بين ما ورد فى النجاسة السابقة على الصلاة و دلت على وجوب غسلها و إعادة الصلاة منها، و بين ما ورد فى انكشاف النجاسة فى أثنائها و دلت على إتمام الصلاة و عدم وجوب إعادتها كموثقة داود بن سرحان عن أبى عبد الله عليه السلام فى الرجل يصلى فأبصر فى ثوبه دما، قال: يتم «١» بحيث لو كنا نحن و هذه الموثقة لقلنا بعدم وجوب الإعادة مطلقاً عند انكشاف النجاسة فى أثناء الصلاة إلا أن صحيحة زرارة «٢» دلتنا على أن من علم بنجاسة سابقة فى أثناء الصلاة يقطع صلاته و هى باطلة إلا أن يحتمل طروها فى أثنائها فإنه يقطع صلاته و يغسله ثم يبنى عليها، و حيث أن الصحيحة أخص من الموثقة فلا محالة تخصصها و معه يحكم بوجوب إزالة النجاسة السابقة على الصلاة فإنها مانعة عن صحتها. ثم أنه ورد على هذا المخصص مخصص آخر و هو أدلة العفو عما دون الدرهم من الدم لدلائها على عدم بطلان الصلاة فيه و لو كان سابقاً على الصلاة و صلى فيه متعمداً، و هذا هو القدر المتيقن من التخصيص فى صحيحة زرارة و غيرها مما دل على مانعية النجاسة السابقة على الصلاة و بهذا المقدار نخرج عن عموم أدلة المانعية أو إطلاقها. و أما الدم الزائد على مقدار الدرهم أو ما هو بقدره متفرقا فخروجه عنها غير معلوم و عموم أدلة المانعية أو إطلاقها محكم فيه، فتحصل الى هنا أنه لا فرق فيما هو بقدر الدرهم فما زاد بين كونه مجتمعا و كونه متفرقا هذا إذا كان الدم فى الثوب و كذلك الحال فيما إذا كان فى البدن لما مر من عدم الفرق بين الثوب و البدن

(١) المرويتان في ب ٤٤ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) المرويتان في ب ٤٤ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٤٨

و المناط سعة الدرهم (١) لا وزنه، وحده سعة أخصم الراحة، و لما

و عدم ذكر البدن في الاخبار من جهة أن الغالب إصابة الدم الثوب لأنه مستور به، و عليه لو فرضنا أن في ثوبه و بدنه دما لا يبلغ كل منهما مقدار الدرهم بنفسه إلا أنهما على تقدير اجتماعهما يبلغان مقدار الدرهم فما زاد فلا محالة تجب إزالته و هو مانع عن الصلاة. (بقي شيء) و هو أن للمصلي إذا كان أثواب متعددة كما هو المتعارف في الأعصار المتأخرة و كان الدم في كل واحد منها أقل من مقدار الدرهم الا- أن مجموع بقدره فما زاد فهل تجب إزالته و هو مانع من الصلاة؟ التحقيق لا و ذلك لأن الأخبار الواردة في في المسألة انما موردها الثوب و قد دلت على أن الدم الكائن فيه إذا كان بمقدار الدرهم فما زاد مجتمعا بالفعل أو بالتقدير وجبت إزالته، كما أنه إذا كان أقل من ذلك يعفى عنه في الصلاة فإذا فرضنا أن الدم في كل واحد من الأثواب أقل من مقدار الدرهم فهو موضوع مستقل للعفو و تشمله أدلته إذ يصدق أنه ثوب و الدم الكائن فيه أقل من الدرهم، و كذلك الحال في الثوب الثاني و الثالث و هكذا فان مقتضى إطلاق الروايات عدم الفرق في العفو بين تعدد الثوب و وحدته، و لا دليل على ان مجموع ما في الأثواب المتعددة إذا كان بقدر الدرهم يكون مانعا عن الصلاة و لا يقاس المقام بالمسألة المتقدمة، فإن الثوب الواحد إذا كان فيه شبه النضح و النقط و كان مجموعها بقدر الدرهم يصح ان يقال انه ثوب و الدم الكائن فيه بقدر الدرهم و هو مانع عن الصلاة، و كذا إذا كان مجموع ما في البدن و الثوب بقدر الدرهم لأن حكمهما واحد.

و هذا بخلاف المقام لتعدد الثياب و كون كل واحد منها مشمولاً لأدلة العفو في نفسه، فافهم ذلك و اغتنمه.

[المناط في العفو سعة الدرهم لا وزنه]

(١) لأنه الموافق للفهم العرفي من مثله و لا يكاد يستفاد من قوله: إلا

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٤٩

.....

أن يكون بمقدار الدرهم .. أن يكون الدم بمقدار وزن الدرهم ليعتبر وزنه و وزن الدم الكائن في الثوب ليرى أنهما متساويان أو مختلفان، مع ما في وزن الدم- و هو في الثوب- من الصعوبة و الإعضال. ثم أن الدراهم المتعارفة في زمان الصادقين عليهما السلام- وافيا كانت أم بغليا- كانت مختلفة من حيث السعة و الضيق حيث انها كالقمرات العجمية الدارجة إلى قريب عصرنا إنما كانت تضرب بالآلات اليدوية لا بالمكائن و الأدوات الدقيقة، و من الواضح أن الآلة اليدوية لا انضباط لها لتكون الدراهم على ميزان واحد و من هنا كانت دثراتها تختلف بحسب الضيق و السعة و قد شاهدنا هذا الاختلاف في القمرات العجمية المضروبة- قبيل عصرنا- ببلدة همدان أو خراسان. و عليه فلا بد من تشخيص أن الميزان سعة اي درهم؟ فنقول: الدراهم إذا كانت مختلفة من حيث السعة و الضيق فلا يمكن أن تكون العبرة بأجمعها فإن لازمة الحكم بالعفو عن مقدار خاص باعتبار أنه أقل من مقدار بعض الدراهم، و الحكم بعدمه باعتبار أنه يزيد على مقدار بعضها الآخر فإذا لا بد من أن تكون العبرة ببعضها دون غيره و حيث أنه لم تقم قرينة على إرادته أكثرها سعة و لا على متوسطها فلا مناص من الاقتصار على أقلها سعة من الافراد المتعارفة الدارجة في عصر الصادقين عليهما السلام على ما تقتضيه القاعدة عند دوران المخصص المجمل بين الأقل و الأكثر. و عليه فيقع الكلام في تحديد الدراهم المتعارفة و تمييزها عن

غيرها. و لم يرد تحديد الدرهم في شيء من الروايات و المعروف بينهم ان المراد بالدرهم المعفو عما دونه هو البغلى و عن المتقدمين تفسيره بالوافى. و من البعيد جدا أن يعبروا عن شيء واحد بتعبيرين مختلفين. ثم إن كلماتهم قد اختلفت في تحديد سعة ذلك الدرهم المفسر بالبغلى أو الوافى. فقد نسب الى أكثر العباثر تحديدها بأخمص الراحة و هو أكثر التحديدات المذكورة في المقام، التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٥٠

.....

و عن الإسكافي تحديدها بسعة العقد ألا على من الإبهام من غير تعرض لكونه البغلى أو غيره، و عن بعضهم تحديدها بعقد الوسطى و عن رابع تحديدها بعقد السبابة و هو أقل التحديدات المتقدمة. أما تحديدها بأخمص الراحة فلا مستند له في كلماتهم سوى ما عن ابن إدريس في سرائره من أنه شاهد درهما - من الدراهم التي كانت تجدها الحفرة في بلدة قديمة يقال لها بغل قريبة من بابل - تقرب سعته من سعة أخمص الراحة. و فيه «أولا»: أن ابن إدريس إنما شهد على أن سعة الدرهم البغلى قريبة من سعة أخمص الراحة لا أن سعته بمقدار سعتها فهو في الحقيقة شهد على نقصان سعة الدرهم عن المقدار المدعى و لازم الاعتماد على شهادته تحديد الدرهم البغلى بما ينقص عن سعة أخمص الراحة بشيء لا تحديده بسعتها. و «ثانيا»: ان شهادته «قده» غير مسموعة فإن الشهادة يعتبر فيها تعدد الشاهد و لا يكتفى فيها بالواحد و باب الشهادة غير باب النقل و الرواية كما لا يخفى. على أن الدرهم البغلى مورد الخلاف من حيث نسبته فان ابن إدريس نسبه إلى المكان حيث قال: و هو - اي الدرهم البغلى - منسوب إلى مدينة قديمة يقال لها بغل. و عن آخر نسبته إلى ابن أبى البغل، و عن ثالث أنه منسوب إلى رأس البغل، و مع هذا الاختلاف كيف يعتمد على شهادته؟ فهذا التحديد لا مثبت له. و كذلك التحديدات الأخر لعدم قيام الدليل على شيء منها. و توهم أن المراد بالدرهم هو الدرهم على نحو القضية الحقيقية بان يكتفى بكل ما صدق عليه عنوان الدرهم في أى زمان كان و لو كانت سعته أكثر من سعة الدراهم الموجودة في زمانهم «ع» مندفع بأنه محض احتمال لا مثبت له، فان الظاهر من الدرهم في رواياته هو الدرهم المتعارف في عصرهم و حيث لم يرد تحديد سعتها في شيء من رواياتهم فمقتضى القاعدة الاقتصار على أقل التحديدات المتقدمة و هو تحديد سعته بسعة عقد السبابة لأنه المقدار المتيقن في البين،

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٥١

حده بعضهم بسعة عقد الإبهام من اليد و آخر بعقد الوسطى و آخر بعقد السبابة فالأحوط الاقتصار على الأقل و هو الأخير. (مسألة ١) إذا فتشى من أحد طرفى الثوب إلى الآخر فدم واحد (١) و المناطق في ملاحظة الدرهم أوسع الطرفين (٢). نعم لو كان الثوب طبقات فتشى من طبقة إلى أخرى فالظاهر التعدد (٣) و إن كانتا

و يرجع فيما زاد على هذا المقدار إلى عموم ما دل على مانعية النجس في الصلاة كما هو الحال في غير المقام عند إجمال المخصص لدورانه بين الأقل و الأكثر. ثم إنا لو ظفرنا بدرهم و أحرزنا أنه كان موجودا في زمانهم «ع» أيضا لم يمكننا الاعتماد على سعته، إذ من المحتمل القريب - لو لم ندع الجزم به كما مر - اختلاف الدراهم الموجودة في زمانهم بحسب الضيق و السعة، و معه كيف يعلم أن ما ظفرنا به هو المراد بالدرهم الواقع في رواياتهم، و لعل سعته أقل أو أكثر من سعة الدراهم المقصودة في الروايات. كما أن تعيين أوزان الدراهم مما لا ثمره له إذ المدار على سعة الدرهم لا على وزنه كما عرفت، و قد يكون الدرهم أوسع من غيره و هو أقل وزنا من ذلك، فلا اثر لتحقيق أن الدرهم ستة دوانيق أو أقل أو أكثر.

(١) لا شبهة في وحدته حينئذ إذ الدم ليس من الاعراض الخارجية و إنما هو من الجواهر و له أبعاد ثلاثة من العمق و الطول و العرض فدائما له سطح داخلي فقد يرى من الجانب الآخر و قد لا يرى.

(٢) لصدق أنه دم بقدر الدرهم فما زاد فتجب إزالته وإن كان في الطرف الآخر أقل منه.

(٣) لأن التعدد في الوجود يمنع عن وحدة الدمين و لو كان الثوب واحدا كما إذا أصاب الدم الظهر و تفسى إلى البطانة و كان مجموعهما بمقدار

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٥٢

من قبيل الظهر و البطانة، كما انه لو وصل إلى الطرف الآخر دم آخر لا بالتفسى، يحكم عليه بالتعدد (١) و إن لم يكن طبقتين.
(مسألة ٢) الدم الأقل إذا وصل إليه رطوبة من الخارج، فصار المجموع بقدر الدرهم أو أزيد لا إشكال في عدم العفو عنه (٢) و إن لم يبلغ الدرهم (٣) فان لم يتنجس بها شيء من المحل - بان لم تتعد عن

الدرهم فما زاد فإنه مانع عن الصلاة و تجب إزالته لأجلها - بناء على عدم اعتبار الاجتماع الفعلى في الحكم بوجوب الإزالة - كما هو الصحيح

(١) لا - يتم الحكم بالتعدد في مثله على إطلاقه و ذلك لان الدم في كل من الطرفين قد يتصل بالدم الكائن في الطرف الآخر و قد يبقى بينهما فاصل و لا يتصلان لثخانة الثوب أو لكونه مانعا من السريء و التفسى كما في ال «نايلون» الدارج في زماننا. أما المتصلان فهما دم واحد بالنظر العرفى كالمتفسى من جانب إلى جانب آخر. بل هما متحداً بالنظر الدقيق الفلسفى لان الاتصال مساوق للوحدة فلا وجه في مثله لضم أحدهما إلى الآخر و ملاحظة بلوغ مجموعهما مقدار الدرهم فإنه دم واحد فإذا كان في أحد الجانبين بمقدار الدرهم فهو و إلا - تشمله أدلة العفو لا - محالة. و أما غير المتصلين فهما دمان متعددان فينضم أحدهما إلى الآخر و يلاحظ بلوغ مجموعهما مقدار الدرهم و عدمه.

(٢) لأن أدلة العفو إنما دلت على جواز الصلاة مع النجاسة الدموية الأقل من مقدار الدرهم و أما ما كانت بقدره فما زاد فهو خارج عن أدلة العفو و مقتضى عموم مانعية النجس و جوب إزالته للصلاة.

(٣) للمسألة صورتان: «إحدهما»: ما إذا وصلت الرطوبة إلى المحل المتنجس من الثوب بالدم و كانت باقية معه حال الصلاة و «ثانيتها»: ما إذا

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٥٣

محل الدم - فالظاهر بقاء العفو، و إن تعدى عنه و لكن لم يكن المجموع بقدر الدرهم ففيه اشكال (١) و الأحوط عدم العفو.
(مسألة ٣) إذا علم كون الدم أقل من الدرهم، و شك في أنه

وصلت الرطوبة إليه الا انها ارتفعت حال الصلاة بأشراق الشمس و نحوه. و لا مانع من الحكم بصحة الصلاة في كلتا صورتين و ذلك أما من ناحية الدم فلانه أقل من مقدار الدرهم و لم تزد نجاسته عما كانت عليه إذ المفروض أن الرطوبة إنما وقعت على نفس الموضوع المشتمل على الدم و لم يتفش إلى غيره نظير ما إذا وقع دم آخر على ذلك المورد المشتمل على الدم و لم يتجاوز عنه إلى غيره حيث لا يتنجس الموضوع بذلك زاندا على نجاسته السابقة. و أما من قبل الرطوبة المتنجسة فلجواز حمل النجس في الصلاة كما يأتي في محله إن شاء الله، هذا فيما إذا كانت الرطوبة باقية حال الصلاة كما في الصورة الأولى على الفرض. و أما إذا ارتفعت باليوسه كما في الصورة الثانية فالأمر أوضح حيث لا تبقى حينئذ سوى نجاسة الدم لارتفاع الرطوبة المتنجسة بيوستها.

(١) ما ذكرناه في الحاشية السابقة إنما هو إذا لم تتعد الرطوبة عن المحل المتنجس بالدم. و أما إذا تجاوزت و لم يكن المجموع بقدر الدرهم فالصحيح و جوب إزالتها و عدم صحة الصلاة حينئذ، إذ لا تشمله أدلة العفو لأنها كما مر انما تدل على العفو عما دون الدرهم من الدم. و أما النجاسة الأخرى غيره فلا دلالة لها على العفو عنها ابدا. و دعوى أن نجاسة الرطوبة ناشئة من الدم و الفرع لا يزيد على

أصله. مندفعه بأن الأحكام الشرعية تعبدية و لا سبيل فيها للرجوع إلى القواعد الاستحسانية بوجه، و من المحتمل أن تكون للمتنجس بالدم خصوصية تقتضى بطلان الصلاة فيه فكيف يمكن معه مقياسه بالدم

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٥٤

من المستثنيات أم لا يبني على العفو (١). و أما إذا شك في أنه بقدر

[الدم المشكوك كونه من المستثنيات]

(١) لا- يبتنى حكمه بالعفو في المسألة على جواز التمسك بعموم ما دل على العفو عما دون الدرهم من الدم. نظرا إلى أنه عام و قد خرج عنه دم الحيض و غيره من المستثنيات فإذا شككنا في مورد أنه من الافراد الخارجة أو مما بقي تحت العموم فرجع الى العام بل يمكن الحكم بالعفو على القول بعدم الجواز أيضا كما هو الصحيح و ذلك لما هو الأظهر من جريان الاستصحاب في الاعدام الأزلية، لأن الدم قبل أن يتحقق في الخارج كنا عالمين من عدمه و من عدم اتصافه بالحيض، فإذا علمنا تبدله بالوجود و شككنا في أن اتصافه أيضا وجد معه أم لم يوجد فبني على عدم تحققه بالاستصحاب لان الاتصاف أمر حادث مسبق بالعدم و الأصل بقاءه بحاله فهو دم أقل من مقدار الدرهم- بالوجدان- و ليس بدم الحيض- مثلا- بالاستصحاب فيه يحرز دخوله تحت العموم و مقتضاه العفو عن كل دم أقل من مقدار الدرهم، هذا.

ثم لو بنينا على عدم جريان الأصل في الاعدام الأزلية فقد يقال- و القائل هو المحقق الهمداني «قده»- باستصحاب جواز الصلاة في الثوب لأن الصلاة فيه قبل أن يطرأ عليه الدم المردد بين كونه مما عفى عنه و ما لم يعف عنه كانت جائزة يقينا و الأصل أن الثوب كما كان عليه. و فيه أنه لا مجال للأصل في المقام سواء قلنا بجريان الأصل الموضوعي أم بعدمه. أما مع جريانه- و هو استصحاب العدم الأزلي- فلوضوح انه لا- مجال للأصل الحكمي معه لأنه حاكم عليه. و أما مع عدم جريانه فلأن جواز الصلاة في الثوب قبل ان يطرأ عليه الدم المردد إنما كان مستندا الى طهارته و هي قد ارتفعت لتنجس الثوب على الفرض و لا حالة سابقة لجواز الصلاة في الثوب المتنجس حتى نستصحبه. و العجب منه «قده» حيث لم يقتصر على ذلك و أضاف إليه:

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٥٥

الدرهم، أو أقل فالأحوط عدم العفو (١)

أنه لو لم تكن له حالة سابقة معلومة أو منع من استصحابها مانع كما لو كان من أطراف الشبهة المحصورة و جبت إزالته لقاعدة الاشتغال. و يندفع بأن في أمثال المقام من الشبهات الموضوعية لا مجال للرجوع إلى قاعدة الاشتغال و انما يرجع فيها الى البراءة باعتراف منه «قده» في البحث عن الصلاة في اللباس المشكوك فيه. و السر في ذلك أن المانع كالمحرمات النفسية انحلالية فتتحل الى موانع متعددة بتعدد أفراد موضوعها، و المانع هو ما يتقيد الأمر به بعدمه فإذا شككنا في أن الصلاة هل تقيد بأن لا تقع في الدم المردد بين كونه مما عفى عنه أو من دم الحيض و نحوه كان مقتضى البراءة عدم تقيدها بأن لا تقع في المشكوك فيه و معه لا بد من الحكم بصحة الصلاة فيه و بعبارة أخرى إن المورد قد جمع بين الشبهة الموضوعية و دوران الأمر بين الأقل و الأكثر. و فيه جهتان و ذلك للعلم بتقيد الصلاة بعدة قيود عدمية كالعلم بتقيدها بأن لا تقع في البول و المنى و غيرها و شك في أنها زائدة على ذلك هل تقيد بأن لا تقع في الدم المشكوك فيه؟ فيرجع الى البراءة عن الزائد كما هو الحال في غيره من موارد دوران الأمر بين الأقل و الأكثر فالمتحصل ان المرجع في المسألة هو البراءة- إذا بنينا على عدم جريان الأصل في الاعدام الأزلية- نعم لو كان المشكوك فيه من أطراف العلم الإجمالي لم تجر فيه أصالة البراءة للمعارضه.

(١) وهذا لا لعموم ما دل على مانعية النجس في الصلاة لأنه من التمسك بالعام في الشبهات المصادقية للعلم بتخصيصه و التردد في أن المشكوك فيه هل ينطبق عليه عنوان المخصص أو لا ينطبق. بل العفو و عدمه في مورد الكلام بينتيان على ملاحظة أن الدم الذي تجب إزالته و هو مانع عن الصلاة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٥٦

.....

مقيد بعنوان وجودي - أعنى كونه بمقدار الدرهم و ما زاد، أو أنه مقيد بعنوان عدمي - أعنى عدم كونه أقل من مقدار الدرهم. فعلى الأول يجري استصحاب عدم كون الدم بقدر الدرهم فما زاد و ذلك لاستصحاب العدم الأزلي، حيث أن الدم قبل أن يتحقق في الخارج كنا قاطعين من عدمه و عدم اتصافه بمقدار الدرهم فما زاد فإذا علمنا بوجوده و شككنا في تحقق اتصافه معه فالأصل عدم تحقق الاتصاف فهو دم - بالوجدان - و ليس بمقدار الدرهم بالاستصحاب فيدخل بذلك تحت العموم و يعفى عنه في الصلاة. و أما على الثاني فمقتضى الاستصحاب الجارى في العدم الأزلي عدم اتصافه بالقله حيث أنه قبل وجوده كنا عالمين من عدمه و عدم اتصافه بالقله فإذا شككنا في تحققه بعد العلم بذاته نبني على عدمه بالاستصحاب و بضم الوجدان الى الأصل نحرز دخوله تحت العموم و مانعيته فتجب إزالته. و الاخبار الواردة في المقام و إن كانت مختلفة - حيث يستفاد من بعضها أن المانع هو الدم بمقدار الدرهم فما زاد كما في رواية الجعفي «و إن كان أكثر من قدر الدرهم» و صحيحة ابن أبي يعفور «إلا أن تكون مقدار الدرهم». و يستفاد من بعضها الآخر أن المانع هو الدم الذي لا يكون أقل من قدر الدرهم كما في حسنة محمد بن مسلم «و ما كان أقل من ذلك فليس بشيء» و رواية الجعفي في قوله:

«إن كان أقل من قدر الدرهم فلا يعيد الصلاة» فإن ظاهرهما أن المانع ما لا يكون أقل من قدر الدرهم - إلا أن مقتضى كلماتهم هو الأخير حيث ذكروا: ان ما دون الدرهم يعفى عنه .. فاستثنوا الدم الأقل من قدر الدرهم عن مانعية النجس و عليه فيكون المانع هو الدم المقيد بأن لا يكون أقل من ذلك. و هو وصف عدمي و هذا غير بعيد. بل يمكن استظهاره من الاخبار أيضا نظرا إلى أنها وردت تخصيصا لعموم مانعية النجاسة أو تقييدا لإطلاقها

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٥٧

إلا أن يكون مسبوqa بالقلية و شك في زيادته (١) (مسألة ٤) المتنجس بالدم ليس كالدّم في العفو عنه، إذا كان أقل من الدرهم (٢)

بالدم الأقل من مقدار الدرهم فإذا كان الخارج هو الدم الأقل فلا - محالة - يكون المانع هو ما لا يكون أقل من ذلك المقدار. و الاستظهار موكول الى نظر الفقيه فكلما استظهر أن الدم المانع عن الصلاة مقيد بقيد عدمي فلا - محالة - يمكن إحراز ذلك القيد باستصحاب العدم الأزلي و يحكم على الدم المشكوك فيه بوجود الإزالة و عدم العفو كما في المتن. و إذا استظهر انه مقيد بقيد وجودي فلا يمكن إحرازه بالاستصحاب بل هو يجري في عدمه و يحكم على الدم المشكوك فيه بالعفو و عدم وجوب إزالته. و أما إذا شك في ذلك و لم يستظهر انه مقيد بهذا أو بذاك فلا يبقى للأصل الموضوعي مجال و تصل النوبة إلى البراءة عن تقييد الصلاة بعدم وقوعها في الدم المشكوك فيه. و بها يثبت العفو و في النتيجة لا يتحصل فرق بين هذه المسألة و المسألة المتقدمة.

(١) كما إذا كان الدم يطرأ على الثوب بالتقطير فإن القطرة الأولى حينئذ:

أقل من مقدار الدرهم قطعا فإذا زيدت عليه قطرات و شككنا في أنها بلغت مقدار الدرهم أم لم يبلغه يجري استصحاب كونه أقل من الدرهم أو عدم زيادته.

(٢) لاختصاص الأدلة بالدم. نعم قد يقال: المتنجس بالدم إنما تستند نجاسته اليه، فإذا لم يكن الدم مقتضيا لبطان الصلاة فكيف

يقتضيه المنتجس به فان الفرع لا يزيد على أصله. وفيه ان ذلك قاعدة استحسانية و لا سبيل للرجوع إليها في الأحكام التعبدية كما مر عن قريب.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٥٨

(مسألة ٥) الدم الأقل إذا اذبل عينه فالظاهر بقاء حكمه (١)

(١) وهذا لا- لاستصحاب العفو عنه ليرد أنه من الاستصحاب التعليق أو يقال إن المورد من موارد الرجوع الى العام أعنى مانعية النجس في الصلاة لا الاستصحاب- مع أن المناقشة في الاستصحاب بأنه من الاستصحاب التعليق ساقطة، لأننا لا نريد به أن الثوب كان بحيث لو صلى فيه أحد- قبل زوال العين عنه- لوقعت صلاته صحيحة و انه الآن كما كان، و إنما المراد به استصحاب عدم مانعية النجاسة الكائنة في الثوب أو عدم مانعية الثوب حال كون العين موجودة عليه، فان الصلاة لم تكن مقيدة بعدم وقوعها في ذلك الثوب قبل زوال العين عنه و الأصل انه الآن كما كان. و لا- تعليق في المانعية أو عدمها- بل الحكم بالعفو لوجهين آخرين: «أحدهما»: الأولوية القطعية لدى العرف فإنه لا يكاد يشك في أن الدم مع بقاء عينه إذا لم يكن مانعا عن الصلاة فلا يكون مانعا عنها بعد زوال عينه بطريق أولى. و السر في ذلك أن أدلة العفو عما دون الدرهم من الدم مما لا دلالة لها- حسب المتفاهم العرفي- على شرطية وجود الدم في الحكم بصحة الصلاة، فإنها وردت تخصيصا في أدلة المانعية فتدل على عدم مانعية الدم الأقل لا على شرطية وجوده فإذا فالأولوية القطعية ثابتة. و «ثانيهما»: إطلاقات أدلة العفو، لأنها تقتضى صحة الصلاة في الدم الأقل مطلقا سواء أ كانت العين باقية أم كانت زائلة و ذلك فان روايات العفو على قسمين: فمنها ما فرض أن الثوب مشتمل على وجود الدم حال الصلاة و هذا القسم خارج عن مورد الاستدلال في المقام. و منها ما فرض اشتمال الثوب على الدم بمدة قبل الصلاة حتى انه نسيه فصلى فيه كما في صحيحة ابن أبي يعفور «عن الرجل يكون في ثوبه نقط الدم فينسى أن يغسله فيصلى ..»

و هذا القسم هو الذي نستدل به في المسألة حيث أن الصحيحة فرضت وجود

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٥٩

(مسألة ٦) الدم الأقل إذا وقع عليه دم آخر أقل، و لم يتعد عنه، أو تعدى و كان المجموع أقل، لم يزل حكم العفو عنه (١).

(مسألة ٧) الدم الغليظ الذي سعته أقل، عفو (٢) و إن كان بحيث لو كان رقيقا صار بقدره أو أكثر.

(مسألة ٨) إذا وقعت نجاسة أخرى كقطرة من البول- مثلا- على الدم الأقل، بحيث لم تتعد عنه إلى المحل الطاهر، و لم يصل إلى الثوب أيضا، هل يبقى العفو أم لا؟ إشكال فلا يترك الاحتياط (٣)

النقط في الثوب قبل الصلاة، و لم يستفصل الامام عليه السلام في الجواب بين بقاء العين حال الصلاة و عدمه، و ترك الاستفصال دليل العموم، على أن مقتضى الطبع زوال العين باستمرار الزمان و لو ببعضها. بل ظاهر الصحيحة زوالها بأجمعها لظهورها في أن النقط انما كانت في ثوبه بمدة قبل الصلاة حتى نسيها و مع الأولوية و الإطلاق لا يبقى مجال للاستصحاب.

(١) لإطلاقات الأخبار حيث دلت على العفو عما دون الدرهم من الدم مطلقا سواء أصابه مرة أو مرتين.

(٢) لان المدار في كون الدم بقدر الدرهم فما زاد على كونه بهذا المقدار بالفعل و أما كونه كذلك بالتقدير و أنه لو كان رقيقا لكان بقدره أو أكثر فغير كاف في الحكم بالمانعية.

(٣) للمسألة صور: «الأولى»: ما إذا وقعت قطرة من البول- مثلا- على غير المحل المنتجس بالدم. و لا إشكال حينئذ في ارتفاع العفو عن الصلاة فيه لانه يختص بالنجاسة الدموية و لم يثبت في غيرها من النجاسات. «الثانية»:

ما إذا وقعت على نفس الموضع المنتجس من الثوب بالدم و لم يتعد عنه فهل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٦٠
«الثالث»: مما يعفى عنه ما لا تتم فيه الصلاة (١) من الملابس كالقلنسوة

يثبت العفو حينئذ نظرا إلى أن الموضع المتنجس منه لا يتنجس بالبول ثانيا نعم يترتب عليه الزائد عن الآثار المترتبة على الدم كغسله مرتين بالماء القليل مثلا فهو متنجس بالدم فحسب أو لا عفو عنه؟ التحقيق عدم العفو عن مثله لإطلاق ما دل على وجوب إزالة النجس عن الثوب و البدن، حيث انها شاملة للبول في مفروض المسألة و إن لم يكن مؤثرا في تنجيس ما وقع عليه لتنجسه في نفسه.
«الثالثة»: ما إذا وقعت على نفس الدم الأقل و لم يصل إلى الثوب و لها صورتان: «إحدهما»: ما إذا يبست القطرة الواقعة حال الصلاة. و لا مانع فيها من الحكم بصحة الصلاة لعدم تنجس الثوب بالبول لأنه انما وقع على الدم و النجس لا يتنجس ثانيا، كما لا عين للبول الواقع لارتفاعه و يبوسته فليس الثوب حينئذ إلا متنجسا بالدم الأقل و هو معفو عنه في الصلاة و «ثانيتها»:
ما إذا كانت القطرة الواقعة باقية حال الصلاة. و الحكم بصحة الصلاة أو بطلانها وقتئذ يبتنيان على جواز حمل النجس في الصلاة و عدمه و حيث أن التحقيق جوازه فلا بد من الحكم بصحة الصلاة في مفروض المسألة. هذا إذا قلنا بعدم تنجس الدم بالبول. و أما إذا قلنا بتنجسه فصحة الصلاة في كلتا صورتين أعني صورتى يبوسة البول و عدمها تبتنى على جواز حمل النجس لأن النجاسة الدموية إن كانت موردا للعفو، إلا أن نجاسة البول باقية بحالها و لم يعف عنها في الصلاة.

[الثالث] العفو في الصلاة عما لا تتم فيه الصلاة

إشارة

(١) في الجملة مما لا خلاف فيه. بل ادعى عليه الإجماع في كلمات غير واحد من الأصحاب كما وردت في ذلك جملة من الاخبار عمدتها موثقة زرارة عن أحدهما «ع» قال: كل ما كان لا تجوز فيه الصلاة
التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٦١
و العرقجين، و التكة، و الجورب، و النعل، و الخاتم، و الخلخال و نحوها بشرط أن لا يكون من الميتة (١)

وحده فلا بأس بأن يكون عليه الشيء مثل القلنسوة و التكة و الجورب «١»

[يشترط في العفو عما لا تتم الصلاة فيه ان لا يكون من أجزاء نجس العين]

(١) لأن موثقة زرارة- كما ترى- واردة فيما لا يتم فيه الصلاة إذا كان متنجسا بشيء من النجاسات أو المتنجسات كما لعله صريح قوله: لا بأس بأن يكون عليه الشيء، و قد صرح بذلك أيضا في خبره قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام إن قلنسوتي وقعت في بول فأخذتها فوضعتها على رأسي ثم صليت فقال:
لا بأس «٢» فالموثقة تختص بما إذا كان ما لا تتم فيه الصلاة نجسا بالعرض و لا تشمل ما إذا كان نجسا بالذات لكونه ميتة فلا محالة تشمل عموم المنع عن الصلاة في النجس. نعم هناك روايتان تدلان في نفسهما على عدم الفرق في العفو عما لا تتم الصلاة فيه بين النجس الذاتى و العرضى: «إحدهما»: رواية الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كل ما لا تجوز الصلاة فيه وحده فلا بأس بالصلاة فيه مثل التكة الإبريسم و القلنسوة و الخف و الزنار يكون في السراويل و يصلى فيه «٣» و ذلك لاشتغالها على ما لم تشمل عليه الموثقة المتقدمة كالتكة الإبريسم و الخف و الزنار. و هي بإطلاقها تعم ما إذا كانت الأمور المذكورة فيها نجسة بالعرض و ما إذا

كانت نجسة بالذات. بل هي - بامثلتها - ظاهرة في انه عليه السلام بصدد بيان أن الموانع المقررة للصلاة مختصة بما تتم فيه فلا تكون مانعة فيما لا تتم فيه الصلاة فلا عبرة بكونه من الإبريسم أو الميتة أو غيرهما و «ثانيتها»:
 موثقة إسماعيل بن الفضل قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن لباس الجلود و الخفاف و النعال و الصلاة فيها إذا لم تكن من ارض المصلين، فقال: أما النعال

(١) المرويتان في ب ٣١ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) المرويتان في ب ٣١ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٣) المروية في ب ١٤ من أبواب لباس المصلي من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٦٢

.....

و الخفاف فلا بأس بهما «١» لعدم استفعالها بين ما إذا كانت الخفاف و النعال نجسة بالعرض و ما إذا كانت نجسة بالذات و ترك الاستفعال دليل العموم بل يأتي انها صريحة في جواز الصلاة فيما لا تتم فيه الصلاة المأخوذ من ارض غير المصلين المحكوم بعدم تذكيتها بمقتضى الاستصحاب فلا يختص الاستثناء بما إذا كان ما لا يتم فيه الصلاة نجسا بالعرض. و لكن في قبالها صحيحة ابن أبي عمير عن غير واحد عن أبي عبد الله عليه السلام في الميتة قال: لا تصل في شيء منه و لا في شسع «٢» و الذي يروى عنه ابن أبي عمير و إن كان غير مذكور في السند إلا انه ينقلها عن غير واحد، و مثله خارج عن المراسيل حيث أن ظاهره أن الرواية كانت مشهورة و ثابتة عنده من غير خلاف و من هنا ينقلها نقل المسلمات و صحيحة محمد بن أبي نصر عن الرضا عليه السلام قال: سألت عن الخفاف يأتي السوق فيشتري الخف، لا يدري أ ذكى هو أم لا، ما تقول في الصلاة فيه و هو لا يدري؟ أ يصلى فيه؟ قال: نعم، أنا أشتري الخف من السوق و يصنع لى و أصلى فيه و ليس عليكم المسألة «٣» حيث تدل على أنه لو سأل عنه و ظهر أنه من الميتة لم يجز له الصلاة فيه، إذ لو جازت الصلاة فيه حتى مع ظهور كونه من الميتة لم يكن لردعه عليه السلام عن المسألة وجه صحيح. و التعارض بين هاتين الروايتين مع الروايتين السابقتين و إن كان ظاهرا في بادي النظر إلا أنه لا تعارض بينهما حقيقة، و ذلك أما بالإضافة إلى خبر الحلبي فلأنه ضعيف السند بأحمد بن هلال لانه مرمى بالغلو تارة و بالنصب اخرى و لا يمكن الاعتماد على رواياته كما أسلفناه في بعض المباحث المتقدمة. على أنا لو أغمضنا عن سنده

(١) المروية في ب ٣٨ من أبواب لباس المصلي من الوسائل.

(٢) المروية في ب ١ و ١٤ من أبواب لباس المصلي من الوسائل.

(٣) المروية في ب ٥٠ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٦٣

.....

فدلالتها على جواز الصلاة فيما لا- تتم فيه الصلاة من الميتة بالإطلاق و لا- تعارض بينه و بين الروايتين بل مقتضى قانون الإطلاق و التقييد أن يقيد الخبر بصحيحة ابن أبي عمير الناهية عن الصلاة في الميتة و لا في شسع و غيرها مما هو بمضمونها و بهذا تختص الرواية بما لا تتم فيه الصلاة من غير الميتة. و أما بالإضافة إلى موثقة إسماعيل بن الفضل فلا كلام فيها بحسب السند و أما بحسب

الدلالة فقد يقال: انها كالرواية السابقة انما دلت على جواز الصلاة فيما لا تتم الصلاة فيه من الميتة بترك استئصالها و إطلاقها، و مقتضى قانون الإطلاق و التقييد أن ترفع اليد عن إطلاقها بصحيتى ابن أبى عمير و البنزطى المتقدمين و يبعده «أولاً»: أن السائل قد خص سؤاله بلباس الجلود و الخفاف و النعال فلو كان أراد منها النجس بالعرض لم يكن وجه لتخصيصه السؤال بها لوضوح عدم انحصار المتنحس بالمذكورات و هذه قرينة على أن سؤاله انما كان من جهة نجاستها بالذات أو من جهة عدم تذكيتها لأنها كانت فى أرض غير المصلين- اى المسلمين- و الأصل فى الجلود عدم التذكية فلا تصح فيها الصلاة إلا أن تقوم اماره على التذكية من يد المسلمين و سوقهم أو غيرهما من الإمارات. و «ثانياً»:

ان الامام عليه السلام رخص الصلاة فى النعال و الخفاف و لم يخصصها فى الجلود فلو كان الوجه فى ترخيصه هو اشتمال النعال و الخفاف على النجاسة العرضية لم يكن فرق بينهما و بين لباس الجلود و ذلك لان السائل غير عالم بنجاستها العرضية على الفرض و مع الشك فى نجاستها يبنى على طهارتها بقاعدة الطهارة من دون تفصيل فى ذلك بين لباس الجلود و النعال و الخفاف ففصيله عليه السلام بينهما أوضح قرينة على أن السؤال انما كان من جهة الحكم بعدم تذكية النعال و الخفاف بمقتضى أصالة عدم التذكية فيستفاد من الموثقة أن الميتة انما تكون مانعة فيما تتم فيه الصلاة دون ما لا تتم فيه و بما ذكرناه فى المقام تكون الموثقة كالصريح و لا تكون دلالتها

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٦٤

.....

بالإطلاق حتى يقيد بالصحيحة المتقدمة. فالصحيح أن يقال أن الصحيحة و الموثقة يختلفان موردا و لا يرد النفي و الإثبات فيهما على محل واحد و معه لا تعارض بينهما حقيقة. بيان ذلك أن الميتة- كما مر غير مرة- هو ما استند موته إلى سبب غير شرعى فهو عنوان وجودى و ما لم يذك عنوان عدمى و هما و إن كانا متلازمين فى الخارج إلا أنها مختلفان بحسب المفهوم و العنوان و لاختلافهما كذلك فكنا بين آثارهما و أحكامهما و قلنا إن النجاسة مترتبة على الميتة دون ما لم يذك فلا يثبت نجاسة اللحم أو الجلد أو غيرهما باستصحاب عدم تذكيتها. نعم هما مشتركان فى بعض أحكامهما كحرمة الأكل و بطلان الصلاة. و اختلاف الأحكام الشرعية باختلاف العناوين غير عزيز و لو كان مصداقها شيئا واحدا. و قد بينا فى الكلام على العفو عما دون الدرهم من الدم أن الأثر يختلف باختلاف كون الدم المانع مقيدا بالقيود الوجودى و كونه مقيدا بالقيود العدمى، مع أن مصداقهما شىء واحد. فعلى ذلك لا معارضة بين الصحيحة و الموثقة لان الموثقة إنما سيقت- بظاها- لبيان جواز الصلاة فيما شك فى تذكيتها إذا لم تتم فيه الصلاة فلا تنافى عدم جوازها فيما أحرز أنه ميتة و غير مذكى و توضيحه: أن غير المذكى و إن كان قد أخذ- بعنوانه فى موضوع الحكم بعدم جواز الصلاة فيه. إلا أن ذلك فيما تتم فيه الصلاة فمع الشك فى التذكية يجرى استصحاب عدمها و به يحكم ببطلان الصلاة فيه بلا حاجة إلى إثبات أنه ميتة و أما ما لا تتم فيه الصلاة فلم يؤخذ فى موضوع الحكم بعدم جواز الصلاة فيه إلا كونه ميتة دون عنوان عدم التذكية، فإن أحرزنا فى مورد أنه ميتة و لم تقع عليه التذكية فيحكم ببطلان الصلاة فيه بمقتضى هذه الصحيحة و أما مع الشك فى ذلك فلا مانع من الحكم بصحة الصلاة فيه كما هو مفاد الموثقة لأن استصحاب عدم التذكية لا يثبت به عنوان الميتة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٦٥

و لا من أجزاء نجس العين (١) كالكلب و أخويه

و إن كان مصداقهما حقيقة شيئا واحدا. ثم لو أبيت إلا عن إطلاق الموثقة و شمولها لما علم كونه ميتة و ما شك فيه فلا مناص من تقييدها بهذه الصحيحة الدالة على عدم جواز الصلاة فيما علم كونه ميتة فلا يبقى بذلك تعارض بين الروايتين هذا. فلو أبيت إلا عن

اتحاد الميتة و غير المذكى و بنيت على تعارض الروايتين فإن أمكن حمل الصحيحة المانعة عن الصلاة في الميتة على الكراهة فيما لا تتم فيه الصلاة من الميتة فهو، و أما إذا استبعدنا ذلك فالروايتان متعارضتان و مقتضى القاعدة هو التساقط و الرجوع إلى عموم ما دل على المنع عن الصلاة في النجس إذ لم يرد عليه تخصيص أو تقييد و النتيجة إذا ما ذهب إليه الماتن «قده» من اختصاص العفو فيما لا تتم فيه الصلاة بالنجاسة العرضية و عدم شموله للنجس بالذات لا تقييد الموثقة بالصحيحة أو غيرها مما هو بمضمونها لأنه أمر لا موجب له كانت الروايتان متعارضتين أم لم تكن.

(١) قد يقال باستثناء ما كان من نجس العين عن العفو عما لا تتم فيه الصلاة، معللا بأنه ميتة لأن نجس العين غير قابل للتذكية. و قد مر أن الصلاة في الميتة باطله بمقتضى صحيحة ابن أبي عمير المتقدمة. و هذا الاستدلال من الفساد بمكان، و ذلك لعدم اختصاص الكلام باجزاء الميتة بل البحث في ما يعم الميتة و غيرها كما إذا صنع قلنسوة من شعر الكلب- و هو حي- أو من شعر خنزير أو مشرك كذلك فإنه من أجزاء نجس العين و ليس من الميتة في شيء لأنه من الحي. بل لو فرضنا أن الحيوان قد مات أيضا لا يكون شعره من الميتة لما قدمناه سابقا من أن الموت إنما تعرض على ما تحله الحياة فإذا انقضت حياته يقال انه ميتة. و أما ما لا تحله الحياة فهو لا يتصف بالموت بوجه فلا تعرضه نجاسته. و إن كان نجسا بالذات فكونه مانعا عن الصلاة إنما هو لكونه مما

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٦٦

.....

لا- يؤكل لحمه و من النجاسات الذاتية لا لأجل كونه ميتة فتعليل عدم جواز الصلاة في أجزاء نجس العين بأنه ميتة تعليل عليل فلا مناص من مراجعة الاخبار لنرى انها تدل على العفو عما لا تتم فيه الصلاة و لو كان من أجزاء نجس العين أو لا تدل؟ و قد مر أن عمدة الاخبار الواردة في المسألة موثقة زرارة و هي انما دلت على العفو عن النجاسة العرضية لقوله عليه السلام: «فلا بأس بأن تكون عليه الشيء» و لا دلالة لها على العفو عن النجاسة الذاتية فيما لا تتم فيه الصلاة فعموم مانعية النجس في الصلاة محكم و هو يقضى بطلان الصلاة في أجزاء نجس العين و لو كان مما لا يتم فيه الصلاة هذا. على أن الكلب و الخنزير مما لا يؤكل لحمه و هو بنفسه جهة مستقلة في المانعية عن الصلاة على ما نطقت به موثقة ابن بكير المتقدمة «١» و من هنا ظهر أن موثقة زرارة لو كانت شاملة لكل من النجاسة الذاتية و العرضية- كما إذا كانت الرواية هكذا: كل ما كان لا تجوز فيه الصلاة وحده فلا بأس بأن يكون نجسا- أيضا لم يمكن الاعتماد عليها لمعارضتها بموثقة ابن بكير، و حيث أن دلالة الثانية بالعموم لاشتمالها على أداة العموم في قوله: «في كل شيء منه» فلا محالة تتقدم على موثقة زرارة لأن دلالتها بالإطلاق أو لو كانت دلالتها أيضا بالعموم- كما هو كذلك- لاشتمالها على قوله «كل ما كان» فلا محالة يتساقطان فيرجع إلى عموم ما دل على المنع عن الصلاة في النجس و لا تصل النوبة معها الى البراءة بوجه. «بقي شيء» و هو أن الموثقة كما أنها ناظرة إلى عموم مانعية النجس في الصلاة- حيث فرضت أن للصلاة مانعا و هو النجاسة و دلت على عدم البأس بها فيما لا تتم فيه الصلاة- فهل لها نظر الى أدلة سائر الموانع أيضا؟ كما لا يؤكل لحمه و الإبريسم بأن تدل على أن الموانع المقررة للصلاة إنما هي في غير ما لا تتم فيه. الصحيح انه لا نظر

(١) المتقدمة في ص ٤٤١

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٦٧

و المناط عدم إمكان الستر بلا-علاج، فان تعمم أو تحزم بمثل الدستمال مما لا يستر العورة بلا علاج، لكن يمكن الستر به بشدة بحبل، أو بجعله خرقا لا مانع من الصلاة فيه. و أما مثل العمامة الملفوفة التي تستر العورة إذا فلت فلا يكون معفوا (١) إلا إذا خيطة بعد اللف بحيث تصير مثل القلنسوة.

لها إلى غير مانعية النجس لأنها و ان كانت مطلقة أو عامة إلا أن ذيلها و هو قوله فلا بأس بأن يكون عليه الشيء. يخصصها أو يقيدتها بالمانعية من جهة النجاسة و ذلك لأنما يوجب بأسا في الثوب إنما هو نجاسته لأنها توجب سقوطه عن قابلية الصلاة فيه. و هذا بخلاف أجزاء ما لا- يؤكل لحمه كما إذا كان على الثوب وبر منه- مثلا- فإنه لا يقال ان الثوب مما لا يصح الصلاة فيه بل هو مما تصح فيه الصلاة حتى مع وجود الوبر عليه و إنما الوبر بنفسه مما لا تصح الصلاة فيه فإذا عرفت ذلك فنقول: الموثقة اشتملت على أن كل ما كان لا تجوز فيه الصلاة وحده فلا بأس بأن يكون عليه الشيء و هذا التعبير و اللسان لا يناسبهما سوى إرادة النجاسة من الشيء لأن اشتمال الثوب على غير النجاسة من موانع الصلاة غير مؤلّد للباس فيه بخلاف النجاسة كما مر.

[المناطق فيما لا تتم الصلاة فيه]

(١) صرح الصدوق في محكي كلامه بجواز الصلاة في العمامة المتنجسة معللا بأنه مما لا تتم فيه الصلاة و نقله عن أبيه و مستنده في ذلك إما رواية الفقه الرضوي: إن أصاب قلنسوتك أو عمامتك أو التكة أو الجورب أو الخف منى أو بول أو دم أو غائط فلا بأس بالصلاة فيه و ذلك أن الصلاة لا تتم في شيء من هذه وحده «١» و إما موثقة زرارة و غيرها مما اشتمل على أن

(١) في ص ٦

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٦٨

.....

ما لا تجوز فيه الصلاة وحده فلا بأس أن يكون عليه الشيء مثل القلنسوة و التكة و الجورب. أما رواية الفقه الرضوي فهي ضعيفة سندا و دلالة أما بحسب السند فواضح بل لم يثبت كونها رواية فضلا عن أن تكون حجة شرعية. و أما بحسب الدلالة فلأن العمامة مما تتم فيه الصلاة وحده، و لعل المراد بها في الرواية هو العمامة الصغيرة التي لا- يمكن التستر بها لصغرها أو لخياطتها على نحو صارت كالقلنسوة، و يؤيده التعليل في ذيلها بقوله: «و ذلك أن الصلاة لا تتم في شيء من هذه وحده» مع وضوح أن العمامة المتعارفة مما تتم فيه الصلاة. و أما موثقة زرارة و ما هو بمضمونها فهي أيضا قاصرة الدلالة على المدعى لأن موضوعها الثوب المتنجس و قد دلت على أن نجاسته إنما تكون مانعة فيما إذا تمت الصلاة فيه دون ما لا تتم فيه، و من الظاهر أن العمامة المتعارفة في حد ذاتها ثوب تجوز فيه الصلاة سواء لفت على الرأس ليصدق عليه العمامة أم لم تلف بل شد على الوسط ليصدق عليه اسم الإزار و المئزر، و على الجملة أن الفل و الفك لا تخرجان العمامة عن موضوع اللباس و بهذا تفرق عن التكة و الجورب و نحوهما حيث لا تتم فيه الصلاة إلا بالعلاج بالخياطة أو غيرها مما يخرجها عن عنوان التكة و الجورب، إلا أن تخاط العمامة على وجه لو انفلت خرجت عما كانت عليه قبل فلها فإنها حينئذ كالقلنسوة و غيرها مما لا- تتم فيه الصلاة إلا- بخروجه عن الموضوع. نعم العمامة الصغيرة التي لا يمكن التستر بها في الصلاة يعفى عن نجاستها العرضية لا محالة ثم إن الظاهر المنصرف اليه مما ورد في الروايات من جواز الصلاة فيما لا تتم فيه الصلاة إنما هو ما لا تتم فيه الصلاة لصغرها و عدم كونه قابلا للتستر به. و أما ما لا تتم فيه الصلاة لأجل أمر آخر ككونه رقيقا حاكيا عما تحته فهو خارج عن منصرف الروايات و لا يشمل العفو بوجه. ثم ان هذا كله فيما إذا كان ما لا تتم فيه الصلاة ملبوسا للمصلي

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٦٩

«الرابع»: المحمول المتنجس الذي لا تتم فيه الصلاة (١) مثل السكين و الدرهم و الدينار و نحوها.

فإنه مورد العفو كما مر. و أما إذا لم يكن ملبوسا له و انما حملة المصلى في صلاته فيأتى تحقيق الحال فيه في الحاشية الآتية فلاحظ.

[الرابع المحمول المتنجس]

إشارة

(١) و الوجه في استثنائه أن المستفاد من الأخبار الواردة في موارد مختلفة أن الصلاة في النجس غير جائزة- و إن كانت هذه الجملة غير واردة في الروايات- مؤيدا برواية موسى بن أكيل عن أبي عبد الله عليه السلام في الحديد أنه حلية أهل النار الى أن قال: لا تجوز الصلاة في شيء من الحديد فإنه نجس ممسوخ «١» فإن النهي عن ذلك و إن كان محمولا على الكراهة لما يأتى في محله من جواز الصلاة في الحديد و اختصاص المنع بما كان نجسا بالفعل إلا أن تعليلها المنع بأنه نجس يدل على أن عدم جواز الصلاة في النجس كبرى كلية غير مختصة بمورد دون مورد، و كيف كان فلا إشكال في أن الصلاة في النجس باطلة، و إنما الكلام فيما ينطبق عليه هذا العنوان أعنى عنوان الصلاة في النجس فكل مورد صدق ذلك يحكم بطلان الصلاة فيه، مع أن الصلاة في النجس لا معنى له بظاهره، إذ الصلاة نظير الأكل و الشرب فعل من أفعال المكلفين و للأفعال ظرفان: ظرف زمان و ظرف مكان فيصح أن يقال: أكل زيد في يوم كذا أو في مكان كذا أو صلى في زمان أو مكان كذا، و ليست النجاسة في الثوب و البدن ظرف مكان للصلاة و لا ظرف زمان، كما أنها ليست ظرفا لسائر الافعال فكما لا يصح أن يقال زيد أكل في النجس أو شرب فيه- إذا كان ثوبه نجسا- فكذلك لا يصح أن يقال زيد صلى في النجس في تلك الحال فإسناد الظرفية إلى النجس في أمثال المقام غير صحيح على وجه الحقيقة. نعم

(١) المروية في ب ٣٢ من أبواب لباس المصلى من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٧٠

.....

لا- بأس باسنادها اليه على وجه العناية و المجاز فيما إذا كان الفاعل لابسا للنجس بأن يكون الفاعل مطروفا و النجس ظرفا له فان مثله من العلاقات المصححة لإسناد الظرفية إلى النجس باعتبار أن النجس ظرف للفاعل و إن لم يكن ظرفا لفعله. نعم هو ظرف لفعله بواسطة الفاعل بالعناية و المجاز فيقال زيد صلى أو أكل في النجس مجازا بمعنى أنه صلى أو أكل و هو في النجس. و أما إذا لم يكن النجس ظرفا للمصلى- كما أنه ليس بظرف للصلاة- و إنما كان موجودا عنده و معه كما إذا كان في جيبه فإسناد الظرفية إلى النجس لا- يمكن أن يكون إسنادا حقيقيا- و هو ظاهر- و لا إسنادا مجازيا حيث لا علاقة مرخصة له فكما لا يصح أن يقال: زيد أكل في النجس إذا كان في جيبه كذلك لا يصح أن يقال زيد صلى في النجس و الحال هذه. نعم قد ورد في بعض الأخبار «١» جواز الصلاة في السيف ما لم تر فيه دم، كما ورد في موثقة ابن بكير: أن الصلاة في وبر كل شيء حرام أكله فالصلاة في وبره و شعره و جلده و بوله و روثه و كل شيء منه فاسدة «٢» مع أن السيف و البول و الروث و الألبان مما لا يؤكل لحمه أمور مقارنة للصلاة لا أنها ظرف لها و لا للفاعل و قد عرفت أن إسناد الظرفية حينئذ إلى النجس لا يمكن أن يكون حقيقيا و لا إسنادا مجازيا إذ لا علاقة مصححة للتجاوز في الاسناد. و دعوى أن العلاقة المصححة للإسناد في مثله هي أن الوبر و الشعر و نحوهما من أجزاء ما لا يؤكل لحمه انما يقع على ثوب المصلى فيكون ظرفا للوبر و كأنه جزء من الثوب مما لا يرجع إلى محصل و ذلك أما «أولا»:

فلأن غاية ما هناك أن يكون الثوب ظرفيا لمظروفين: الوبر و الصلاة. و أية علاقة مصححة لإسناد الظرفية في أحد المظروفين إلى المظروف الآخر بأن

(١) راجع ب ٥٧ من أبواب لباس المصلى من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٢ من أبواب لباس المصلى من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٧١

.....

يكون أحدهما ظرفاً للآخر مع أنهما مظهران لثالث و أما «ثانياً»: فلأن الوبر أو غيره من أجزاء ما لا يؤكل لحمه لا يلزم أن يقع على الثوب دائماً. بل قد يقع على البدن كما إذا قطرت عليه قطرة من لبنه أو بوله أو وقع عليه شيء من وبره أو صنع من عظمه فصلاً لخاتمه - وهو في يده - ومع ذلك كيف تسند الظرفية إلى تلك الأجزاء مع عدم كونها ظرفاً للفاعل ولا لفعله فلا محيد في أمثال ذلك من رفع اليد عن ظهور كلمة «في» في الظرفية و حملها على معنى «مع» و المقارنة، و هذا لقيام القرينة على إرادة خلاف ظاهرها و هي عدم إمكان إبقائها على ظاهرها، كما في رواية السيف و موثقة ابن بكير. و أما إذا لم تقم قرينة على ذلك - لإمكان إبقائها على ظاهرها و حملها على ما إذا كان ملبوساً للمصلى - فلا مقتضى لرفع اليد عن ظهور لفظ «في» في الظرفية، فيكون معنى الصلاة في النجس كون النجس ظرفاً لها و هذا لا يتحقق إلا بلبسه. و أما إذا لم يلبسه المصلى و إنما كان المتنجس محمولاً عليه في الصلاة فلا يصدق الصلاة في النجس عليه، و لا قرينة على إرادة المعية من كلمة «في» فالمقتضى لبطان الصلاة مع المحمول المتنجس قاصر في نفسه، و لم يكن ذلك داخلًا - فيما دل على بطلان الصلاة في النجس لاحتياج إلى المخصص، هذا على انه يمكن أن يستدل على جواز حمل النجس في الصلاة بموثقة زرارة المتقدمة المشتملة على أن كل ما كان لا تجوز فيه الصلاة وحده فلا بأس بأن يكون عليه الشيء، فإن موضوعها و ان كان هو الملبوس و قد دلت على أنه قسمان: قسم تتم فيه الصلاة و قسم لا تتم فيه فلا تشمل لمثل السكين المتنجس و غيره مما لا يكون من الملبوس حقيقة إلا أنها نفت البأس عن الملبوس إذا كان مما لا تتم فيه الصلاة، و لم تقيد ذلك بلبسه بالفعل في الصلاة و لم يقل: لا بأس بلبسه و إطلاق نفيها البأس عن الصلاة في المتنجس الذي من شأنه اللبس يشمل ما إذا كان ما لا تتم

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٧٢

و أما إذا كان مما تتم فيه الصلاة كما إذا جعل ثوبه المتنجس في جيبه - مثلاً - ففيه إشكال (١) و الأحوط الاجتناب و كذا إذا كان من الأعيان

فيه الصلاة، ملبوساً بالفعل في الصلاة و ما إذا كان محمولاً فيها، لأنه ملبوس لبس أو حمل، فإطلاق الموثقة يدل على جواز حمل المتنجس - الذي من شأنه أن يكون ملبوساً - في الصلاة، و بالقطع بعدم الفرق بين مثل القلنسوة و التكة مما من شأنه اللبس و بين مثل السكين المتنجس تعدى إلى المحمولات المتنجسة التي ليست من شأنها اللبس و ذلك فإن الملبوس المتنجس إذا لم يكن حمله مانعاً عن الصلاة فحمل غير الملبوس لا يكون مانعاً عنها بالأولية. و يؤيده مرسله عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: كل ما كان على الإنسان أو معه مما لا تجوز الصلاة فيه وحده فلا بأس أن يصلى فيه و إن كان فيه قدر مثل القلنسوة و التكة و الكمره و النعل و الخفين و ما أشبه ذلك (١) حيث نفت البأس عن كل متنجس كان مع المصلى مما لا تجوز فيه الصلاة وحده.

(١) مقتضى ما سردناه في الحاشية المتقدمة - من قصور الأدلة المانعة عن الصلاة في النجس عن حمله - هو الجواز. نعم لا يمكن الاستدلال عليه بإطلاق الموثقة لاختصاصها بما لا - تتم فيه الصلاة، و لكن العمدة قصور أدلة المانعة و عدم شمولها للمحمول المتنجس. فبهذا يظهر أنه لا - مانع من حمل المتنجس في الصلاة مطلقاً ملبوساً كان أم غيره، و على الأول كان مما يتم فيه الصلاة أم مما لا تتم هذا كله فيما إذا كان المحمول متنجساً و لم يكن فيه جهة المنع سوى نجاسته. و أما إذا كانت فيه جهة أخرى من المانعة

كاشتماله على شىء من أجزاء ما لا يؤكل لحمه من شعر كلب أو خنزير أو جلد هما وغيره فلا ينبغي الإشكال في بطلان الصلاة معه لعدم جواز الصلاة في شىء من أجزاء

(١) المروية في ب ٣١ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٧٣

النجسة (١) كالميتة، و الدم، و شعر الكلب و الخنزير، فإن الأحوط اجتناب حملها في الصلاة

ما لا يؤكل لحمه.

[حمل العين النجسة في الصلاة]

(١) كما إذا جعل مقداراً من البول أو الغائط أو غيرهما من الأعيان النجسة في قارورة و حملها في الصلاة فهل يحكم ببطلان الصلاة حينئذ؟ الظاهر أن حمل العين النجسة كحمل المتنجس غير موجب لبطلان الصلاة إذ لا يصدق الصلاة في النجس بحملها إلا أن هناك عدة أخبار استدلت بها على عدم جواز حمل العين النجسة في الصلاة: «منها»: ما في الصحيح عن علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: سألت عن الرجل يمرّ بالمكان فيه العذرة فتهب الريح فتسفي عليه من العذرة فيصيب ثوبه و رأسه يصلّي فيه قبل أن يغسله؟ قال: نعم ينفضه و يصلّي فلا بأس (١) بدعوى دلالتها على المنع عن الصلاة مع حمل أجزاء العذرة في الثوب إلا ان ينفضه. و فيه أن الرواية أجنبية عما نحن فيه لان الكلام في حمل العين النجسة في الصلاة لا في الصلاة في النجس و مورد الرواية هو الثاني لأن العذرة إذا وقعت في الثوب سواء نفذت في سطحه الداخل أم لم تنفذ فيه يعد جزء من الثوب و معه تصدق الصلاة في النجس كما إذا كان متنجساً. و «منها»:

ما رواه الصدوق في الصحيح عن علي بن جعفر عن أخيه «في حديث» قال:

سألت عن الرجل يصلّي و معه دبة من جلد الحمار أو بغل، قال: لا يصلح أن يصلّي و هي معه إلا أن يتخوف عليها ذهابها فلا بأس أن يصلّي و هي معه .. (٢)

و روى الشيخ بإسناده مثل ذلك باختلاف يسير، حيث ورد فيه «سألت عن الرجل صلى و معه دبة من جلد حمار و عليه نعل من جلد حمار هل تجزيه صلاته؟ أو عليه

(١) المروية في ب ٢٦ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٦٠ من أبواب لباس المصلّي من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٧٤

.....

إعادة؟ قال: لا يصلح له أن يصلّي و هي معه .. (١) و كيف كان فقد ادعى دلالة الرواية على عدم جواز الصلاة مع حمل الدبة المتخذة من الميتة. و يرد على الاستدلال بها وجوه «الأول»: أن كلمة لا يصلح غير ظاهرة في المنع التحريمي و انما ظاهرها الكراهة و معه تدل على مرتبة من المرجوحية في حمل الدبة المذكورة في الصلاة «الثاني»: انها غير مشتملة على ذكر الميتة، و إنما سئل فيها عن الدبة المتخذة من جلد الحمار، و لعله لما كان اشتهر في تلك الأزمنة من نجاسة أبوال الحمير و البغال و حرمة لحمهما حتى التزم بذلك

معظم العامة على ما قدمنا نقله «٢» و حرمة أكل لحمهما توجب المنع عن الصلاة في أجزائهما. فإذا ظهر أن أبوالهما طاهرة و انهما محلل الأكل فيلزمه جواز الصلاة في أجزائهما و منها جلدهما. نعم وردت الرواية في طهارة شيخنا الأنصاري «قده» مشتملة على كلمة ميت بعد لفظه حمار من دون ذكر الراوي و المروي عنه حيث ورد فيها «عن الرجل يصلي و معه دبة من جلد حمار ميت قال: لا يصلح أن تصلي» إلا أنه محمول على الاشتباه لأن الرواية إنما وردت بطرق ثلاثة: أحدها طريق الصدوق. و ثانيها طريق الشيخ. و ثالثها طريق الحميري و لم يرد لفظه «ميت» في شيء من تلك الطرق. «الثالث»: هب أن الرواية مشتملة على تلك اللفظة كما نقله شيخنا الأنصاري «قده» إلا أن غاية ما تدل عليه أن حمل الميتة في الصلاة كحمل أجزاء ما لا يؤكل لحمه مانع عن الصلاة و أين هذا من المدعى و هو عدم جواز حمل الأعيان النجسة مطلقاً لأن الرواية إنما وردت في خصوص الميتة فنلتزم بها في موردها و التعدى عنها إلى سائر الأعيان النجسة يحتاج الى دليل. و لعله لأجل اهتمام الشارع بالميتة و من هنا ورد المنع عن الصلاة في الميتة و لو في شسع.

(١) المروية في ب ٦٠ من أبواب لباس المصلي من الوسائل.

(٢) تقدم في ج ١ ص ٦٧ و ٦١٤

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٧٥

(مسألة) الخيط المتنجس الذي خيط به الجرح يعد من المحمول (١) بخلاف ما خيط به الثوب و القياطين و الزرور و السفائف، فإنها تعد من أجزاء اللباس لا عفو عن نجاستها.

و «منها»: ما في الصحيح عن عبد الله بن جعفر قال: كتبت إليه يعني أبا محمد عليه السلام يجوز للرجل أن يصلي و معه فأرة المسك؟ فكتب: لا- بأس به إذا كان ذكياً «١» و ظاهره أن الضمير راجع الى الفأرة لا الى المسك لأنها المسئول عنها فتدل بمفهومها على أن الفأرة إذا لم تكن ذكياً ففي الصلاة معها بأس. و فيه أن هذه الرواية كسابقتها لا دلالة لها على المدعى و إنما تقتضى عدم جواز حمل الميتة أو غير المذكى في الصلاة و لا يستفاد منها عدم جواز حمل مطلق العين النجسة فالمتحصل ان حمل النجس و المتنجس في الصلاة جائز و لا تبطل به الصلاة. و يستثنى منه موردان «أحدهما»: ما إذا كان المحمول مضافاً الى نجاسته من أجزاء ما لا يؤكل لحمه و «ثانيهما»: ما إذا كان ميتة و غير مذكى إلا في خصوص الخف و النعل و أمثالهما إذا شك في تذكته بمقتضى موثقة إسماعيل بن الفضل المتقدمة.

(١) و ذلك لأن الخيط لا يعد جزء من البدن فإنه مركب من عدة أجزاء مرددة بين ما تحله الحياة الحيوانية- كاللحم و الجلد- و ما تحله الحياة النباتية- كالشعر و العظم- و ليس الخيط مندرجا في أحدهما فلا- مناص من أن يكون من المحمول الخارجى و هذا بخلاف الخيط الذى يخاط به الثوب فإنه يعد من أجزائه حيث أن له خيوطاً أولية و خيوطاً ثانوية تربط القطع بعضها ببعض. نعم ان هناك أموراً آخر من المحمول حقيقة و بالتدقيق الفلسفى إلا أنها

(١) المروية في ب ٤١ من أبواب لباس المصلي من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٧٦

«الخامس»: ثوب المريية للصبي (١)

لا تعد منه لدى العرف و هذا كما إذا أكل المصلي نجسا عصيانياً أو نسيانياً لأنه في جوفه محمول حقيقة و لا يعد من أجزاء بدنه إلا أنه غير معدود من المحمول بالنظر العرفى، فلو قلنا بعدم جواز حمل النجس في الصلاة لم نقل ببطالان الصلاة في مفروض المثال كما لا

نحكم بطلانها إذا أكل المصلى شيئاً مما لا يؤكل لحمه لعدم صدق عنوان الصلاة في النجس أو فيما لا يؤكل لحمه كما لا يقال أنه صلى مع النجس أو مع ما لا يؤكل لحمه فلا يجب عليه القيء و إخراج ما في جوفه من النجس أو ما لا يؤكل لحمه مقدمة للصلاة. و ان استشكل في ذلك بعض من عاصرناه عند ما أكل المصلى أو غيره مالا مغسوبا فأوجب عليه القيء و الإخراج نظرا الى أن كونه في بطنه تصرف في مال الغير و استيلاء عليه و التصرف في مال الغير محرم فمقدمة لرده الى مالكة لا بد من القيء و الإخراج و فيه ما لا يخفى لأن المغسوب المأكول و إن لم يكن تالفا حقيقته إلا أنه تالف لدى العرف و مع التلف لا معنى للتصرف فيه حتى يحكم بحرمة و وجوب رده الى مالكة فلا يكلف الغاصب على القيء و إخراج مال الغير عن جوفه.

[الخامس: ثوب المريية للصبى]

(١) مدر كههم فى هذا الاستثناء إما هو الإجماع كما ربما يظهر من صاحب الحدائق «قده» حيث قال: المشهور بين الأصحاب من غير خلاف العفو .. و إن توقف فيه الأردبيلى و صاحبى المعالم و المدارك و الذخيرة- كما حكى- و إما رواية أبى حفص عن أبى عبد الله عليه السلام قال: سئل عن امرأة ليس لها إلا قميص واحد و لها مولود فيبول عليها كيف يصنع؟ قال: تغسل القميص فى اليوم مرة «١» فإن استندوا فى ذلك الى الإجماع المدعى ففیه أنه معلوم المدرك لأنهم اعتمدوا فى ذلك على الرواية المتقدمة على ما يظهر من كلماتهم و لا أقل من احتمالها و معه لا يكون الإجماع تعبديا كاشفا عن قوله عليه السلام. و أما

(١) المروية فى ب ٤ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٧٧

.....

الرواية فيرد على الاستدلال بها أنها ضعيفة السند من وجوه: و ذلك أما «أولا» فلأن فى سندها محمد بن يحيى المعاذى الذى لم تثبت وثاقته بل ضعفه بعضهم فليراجع. و أما «ثانيا»: فلأن فى سندها محمد بن خالد و هو مردد بين الطيالسى و الأصم و كلاهما لم يوثق فى الرجال. و أما «ثالثا»: فلاشتمال طريقها على أبى حفص و هو إما مشترك بين الثقة و غيره أو أن المراد به أبو حفص الكلبي غير الثقة. و دعوى انجبارها بعملهم على طبقها مندفعه بأن عملهم بالرواية و إن كان غير قابل للمناقشة فلا كلام فى صغرى ذلك إلا أن المناقشة فى كبرى انجبار الرواية بعملهم - كما مر غير مرّة - لا تبقى مجالا لدعوى الانجبار لأن عملهم إنما يجبرها فيما إذا أوجد وثوقا شخصيا بالرواية و هذا مما لا يحصل من عملهم بوجه لأنه مختلف الوجه و الجهة فبعضهم يعمل على طبق الرواية لأجل دعوى القطع بصحة الأخبار المدونة فى الكتب الأربعة فهو فى الحقيقة عامل بقطعه لا بالرواية كما هو ظاهر. و بعضهم يعمل على طبقها لحسان أن العدالة عبارة عن إظهار الإسلام و عدم ظهور الفسق، فكل من أظهر الإسلام و لم يظهر منه فسق فهو عادل. و ثالث يفتى على طبق الرواية لأن مضمونها مورد لإجماعهم أو للشهرة المحققة لعدم حجية الخبر الواحد عنده و مع اختلاف الجهة لا يحصل وثوق شخصى من عملهم. و قد أسلفنا فى محله أن اعتبار أى رواية إما أن يكون من جهة كونها موثقة فى نفسها. و إما أن يكون من جهة الوثوق الشخصى الحاصل بها خارجا و لم يتحقق شىء منهما فى المقام. و من ذلك ظهر أن تأمل الأردبيلى و تابعيه فى المسألة هو الحقيق و من ثمة كتبنا فى التعليق: أن الأحوط الاقتصار فى العفو على موارد الحرج الشخصى. ثم لو بنينا على اعتبار الرواية و لو لانجبارها بعمل الأصحاب فحيث أنها تشتمل على قيود فلا بد من التكلم على كل واحد منها بخصوصه حسب ما يشير اليه الماتن «قده».

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٧٨

أما كانت أو غيرها (١)، متبرعة أو مستأجرة ذكرًا كان الصبي أو أنثى (٢) وإن كان الأحوط الاقتصار على الذكر، فنجاسته معفوة

(١) التي وردت في الرواية هي كلمة «امرأة» ولكنهم عبروا عنها بالمربية وجعلوا مدار العفو تربية المولود و كونه في حجرها بلا فرق في ذلك بين كون المربية هي الأم وبين غيرها. ولكن في التعدي عن الأم إلى غيرها إشكال و منع لأن الرواية قيدت المرأة بأن يكون لها الولد حيث قال: «و لها مولود» و دعوى أن اللام للاختصاص و يكفي في ثبوته كونها مربية للولد.

مندفعة: بأن اللام في اللغة و إن صح استعمالها في مطلق الاختصاص و منه اختصاص التربية كما ذكرنا إلا أنها في الرواية لم يظهر كونها لمطلق الاختصاص بل الظاهر أنها للاختصاص المطلق و هذا انما يختص بالأم، لأنها ولدت المولود فلا مناص من الاكتفاء بالمقدار المتيقن و هو الأم المربية و التعدي عنها إلى مطلق المربية يحتاج إلى دليل بل لا يمكننا التعدي إلى جدة الولد، لأن ظاهر قوله: «لها مولود» انه متولد منها و لا يصدق ذلك على الجدة. نعم لو كان عبر بالولد شملها، إذ يصح أن يقال: إن لها ولد باعتبار أن الولد لابنها أو بنتها و لكن الوارد هو المولود و كم فرق بين التعبيرين؟ فإذا لم تشمل الرواية للجدة فما ظنك بالأجنبية المربية؟!.

(٢) الذي اشتملت عليه الرواية هو المولود فإن أريد منه طبيعياً فلا محالة تشمل الأنثى و الذكر إلا أن الظاهر أنه في مقابل المولودة فلا يعم الحكم لغير الذكر. ثم لو لم تكن الرواية ظاهرة في ذلك و شككنا في شمولها للأنثى و عدمه لا بد من الاقتصار على المقدار المتيقن منها و هو المولود الذكر، لأن العفو على خلاف القاعدة و العمومات.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٧٩

بشرط غسله في كل يوم مرة (١) مخيرة بين ساعاته، و إن كان الأولى غسله آخر النهار، لتصلى الظهرين و العشاءين مع الطهارة، أو مع خفة النجاسة و إن لم يغسل كل يوم مرة

(١) دلت الرواية على أن المرأة تغسل القميص في اليوم مرة، و لا كلام في أن غسل الثوب و القميص ليس بواجب نفسى على المربية و انما هو للإرشاد إلى شرطية الطهارة في حقها. بل الكلام في أن الطهارة هل هي شرط لجميع صلواتها اليومية أو شرط لواحدة منها مخيراً، و على الأول هل يجب أن تغسله قبل صلاة صبحها لتكون من قبيل الشرط المتقدم على الجميع أو بعد جميع صلواتها لتكون من الشرط المتأخر عن الجميع أو أن لها أن يأتي به بين الصلوات ليكون شرطاً متقدماً على الصلوات الباقية و من قبيل الشرط المتأخر بالإضافة إلى الصلوات السابقة عليه؟ مقتضى النظر إلى الرواية المتقدمة و لحاظ الأدلة المانعة عن الصلاة في النجس أن الطهارة شرط لصلاة واحدة من صلواتها مخيراً و ليست شرطاً للجميع على نحو الشرط المتقدم و لا على نحو الشرط المتأخر، فإن الرواية ناظرة إلى أدلة اشتراط الطهارة في الصلاة و قد دلت على إلغاء اشتراطها عن صلوات المربية إلا مرة في كل يوم و لا مقتضى لتقييد ذلك بما قبل صلاة الفجر لأنه على خلاف إطلاق الرواية و لا مقيد لها، على أن الغسل لو كان مقيداً بذلك لكان المناسب أن يقول: تغسل قميصها عند طلوع الفجر أو قبل صلاته. كما أن الطهارة شرط مقارن للصلاة و ليست من الشروط المتأخرة و لا من المتقدمة، و لا يحتمل أن تجب على المرأة غسل ثوبها أول الصبح تحصيلاً لشرط صلاة ظهرها مع العلم بأنه يتنجس قبل أن يأتي بها بزمان

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٨٠

فالصلوات الواقعة فيه مع النجاسة باطلة (١)

أو يجب عليها غسله أول الزوال تحصيلاً لمقدمة صلاة الفجر مع العلم بأنها وقعت في الثوب المتنجس. و عليه فليست الطهارة شرطاً للجميع على نحو الشرط المتقدم و لا- على نحو الشرط المتأخر فإن مجرد الغسل لا أثر له و لا أنه واجب باستقلاله و إنما الواجب تحصيل الطهارة للصلاة، فالرواية إنما تدل على أن الغسل - أى طهارة الثوب - شرط في صلاة واحدة مخيراً على نحو الشرط المقارن:

و من هنا لو تمكن من الجمع بين صلاتين أو أكثر من فرائضها بالطهارة وجب لأن الرواية لا دلالة لها على ترخيص الصلاة في النجس مع الاختيار، فإذا علمت بأنها لو أخرت صلاتها الثانية تنجس ثوبها و لم يتمكن من إيقاعها مع الطهارة فلا مناص من أن يأتي بها بعدها بيدها من الصلاة، و لا يستفاد الترخيص من الرواية في تأخيرها بوجه، فإن التفرقة بين الصلاتين ليست بواجبة يقينا و لا موجب لرفع اليد عن اشتراط طهارة الثوب في الصلاة لأجل أمر غير واجب.

(١) بل الباطلة هي الأخيرة، لأن الغسل إنما وجب في واحدة من صلواتها مخيرا فإذا تركته في صلواتها السابقة يتعين عليها في الأخيرة لا- محالة كما هو الحال في جميع الواجبات التخيرية حيث يتعين في العدل الأخير عند تعذر غيره من الافراد أو تركه. و أما بطلان الصلوات الواقعة مع النجاسة- كما في المتن- فهو مبنى على جعل الغسل و الطهارة شرطا متأخرا للصلوات و قد عرفت بطلانه «بقي الكلام» فيما هو المراد باليوم الوارد في الرواية فهل المراد به أعم من ليلته أو المراد به خصوص النهار؟ لا يبعد الالتزام بأنه أعم نظرا إلى أن الغسل شرط لواحدة من الصلوات الليلية و النهارية فإن الغرض الإتيان بإحداها مع الطهارة كان ذلك في اليوم أو الليل و إنما قيدت الرواية باليوم من جهة غلبه وقوع الغسل فيه لا لأجل عدم إرادة الأعم منه هذا و لكن لقائل أن يقول:

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٨١

و يشترط انحصار ثوبها في واحد (١) أو احتياجها إلى لبس جميع ما

الرواية إنما اشتملت على اليوم و شموله لليل غير معلوم و لم يدلنا دليل على إرادة الأعم منه و لا مناص معه من الاقتصار على المقدار المتيقن من اليوم و هو خصوص النهار كما هو الحال في بقية القيود الواردة في الرواية هذا. و الصحيح أن الغسل لا- يجب أن يقع في النهار و لا اختصاص له في ذلك و هذا لإطلاق الرواية حيث أنها تشمل بإطلاقها لما إذا غسلت المرأة قميصها في آخر ساعة من النهار، لانه من الغسل في اليوم حقيقة و لا شبهة في جواز إيقاع صلاة المغرب بذلك الغسل إذا لم تتفق اصابتها البول لثوبها إلى زمان إيقاعها، فإذا جاز ذلك بإطلاق الرواية جاز أن يصلى المغرب بغسل قميصها في الليل بطريق أولى، فالصحيح عدم اختصاص الغسل بالنهار، كما أن غسل القميص في اليوم الثاني و ما بعده لا يعتبر وقوعه في الزمان الذي وقع فيه في اليوم السابق عليه بل لها أن تؤخره في اليوم الثاني عن ذلك الوقت أو تقدمه عليه لما مر من أن الغسل شرط لواحدة من صلواتها سواء أ كان في الوقت السابق أم في غيره.

(١) أما إذا كان متعددا فان احتاجت الى لبس الجميع فهو في حكم قميص واحد، لأن معنى قوله: ليس لها إلا قميص واحد- حسب المتفاهم العرفي- أنه ليس لها قميص آخر يتمكن من إتيان الصلاة فيه فإذا فرضنا عدم تمكنها من تبديل ثوبها لاحتياجها الى لبس الجميع فكأنه ليس لها إلا قميص واحد.

و كذلك الحال إذا كان لها ثوب آخر لا- يحتاج الى لبسه إلا- أنه لا- يتمكن من إيقاع الصلاة فيه لأنه رقيق أو نجس أو من غير المأكول أو غير ذلك مما لا يتمكن من الصلاة فيه لأنها حينئذ غير متمكنة من إتيان الصلاة في ثوب آخر. و أما إذا كان لها أثواب متعددة يتمكن من إيقاع الصلاة فيها فلا محالة يتعين عليها

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٨٢

عندها، و إن كان متعددا. و لا فرق في العفو (١) بين أن تكون متمكنة من تحصيل الثوب الطاهر بشراء أو استيجار أو استعاره أم لا و إن كان الأحوط الاقتصار على صورة عدم التمكّن (مسألة ١) إلحاق بدننها بالثوب في العفو عن نجاسته محل

تبديل ثوبها و هي خارجة عن موضوع العفو في الرواية، حيث أن لها قميص آخر يتمكن من الصلاة فيه.

(١) مقتضى المناسبة بين الحكم و موضوعه اختصاص العفو بما إذا لم تتمكن المرأة من تحصيل قميص آخر بشراء أو استيجار أو

غيرهما حيث انها تقتضى استناد العفو في الرواية إلى الحرج في غسل الثوب على المربية و لو نوعا، و مع فرض تمكنها من الاستيجار أو الشراء لا حرج عليها في إيقاع صلاتها في ثوب طاهر. و لكن الصحيح أن الرواية مطلقة تشمل صورة تمكن المربية من الاستيجار و الشراء و نحوهما و صورة عجزها عن ذلك فإنها تدل على أن العفو إنما ثبت للمرأة التي ليس لها إلا قميص واحد بالفعل سواء أ كانت متمكنة من تحصيل ثوب آخر بشراء أو استيجار أم لم تكن متمكنة من ذلك فالمدار على وحدة القميص بالفعل. بل تقييد العفو في الرواية بصورة عدم تمكنها من تحصيل ثوب طاهر تقييد لها بمورد نادر، لأن المربية لو سلمنا عدم تمكنها من شراء أو استيجار فباب الاستعارة مفتوح لكل شخص، و فرض امرأة غير متمكنة من تحصيل ثوب آخر و لو بالعارية فرض أمر نادر. كما أن تقييده بما إذا لم تتمكن المرأة من الصلاة في سائر آخر و لو في غير القميص - بناء على كفاية مطلق الساتر في الصلاة - كذلك لأن الغالب تمكنها من الساتر الطاهر غير القميص.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٨٣

إشكال (١) و إن كان لا يخلو عن وجه (مسألة ٢) في إلحاق المربي بالمربية إشكال (٢)

(١) لأن الرواية إنما دلت على العفو عن نجاسة القميص و لم تدل على عدم مانعية نجاسة البدن في المربية و مقتضى إطلاق أدلة المنع عن الصلاة في النجس و جوب إزالته عن بدنها فإلحاقه بالثوب بلا وجه.

(٢) الوارد في الرواية - كما قدمناه - هو المرأة و قد تعدى بعضهم الى الرجل إذا كان مريبا بدعوى أن العلة الموجبة للعفو في المرأة المشقة و الحرج و هي بعينها متحققة في الرجل بلا نقص. و يدفعه أن ذلك لا يوجب سوى الظن بالاشتراك، و لا يعتمد على الظن في الاحكام. و دعوى أن الاحكام الشرعية مشتركة بين الجميع إنما تفيدها فيما إذا لم نحتمل خصوصية في طائفة دون طائفة مع انا نحتملها في النساء بالوجدان، و لم تثبت كلية للاشتراك في الأحكام فكم من أحكام مختصة بالرجال دون النساء أو العكس. فليكن منها المقام و عليه فمقتضى إطلاق ما دل على مانعية النجس في الصلاة و جوب الإزالة على الرجل في جميع صلواته إلا أن يستلزم حرجا شخصا في حقه. «بقي الكلام» في جهتين:

«إحداهما»: أن الحكم الوارد في الرواية هل يختص بمن له مولود واحد أو يعمه و من له مولود متعدد؟ و المتعين هو الثاني لأن كلمة «مولود» و إن كانت نكرة إلا أن المراد بها الطبيعي الشامل للواحد و المتعدد لوضوح أن السائل لا نظر له إلى صورة الوحدة و التعدد بحيث لو كان لها مولودان في حرجها لم يسأل عن حكمها. «ثانيتها»: هل الحكم خاص بما إذا تنجس ثوب المرأة بالبول أو يعم ما إذا كان متنجسا بالغاائط؟ الرواية إنما نصت على خصوص البول و لا دليل على التعدد عنه إلى الغائط. و دعوى انها متلازمان و من هنا قد يكتفى عنهما بالبول مندفعه بأن الأمر بالعكس فان انفكاك البول عن الغائط

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٨٤

و كذا من تواتر بوله (١)

هو الغالب، و لا سيما في الأطفال فلعل كثرة ابتلاء المرأة ببول الصبي هي الموجبة لتخصيص العفو به دون الغائط.

(١) ذهب جماعة - كما حكى - إلى إلحاق من كثر بوله و تواتر بالمربية في العفو و عدم لزوم غسله الثوب إلا مرة في كل يوم مستندا في حكمهم هذا «تارة» إلى الحرج و المشقة. و هو استدلال صحيح و لكنه خاص بموارد تحقق العسر و الحرج و لا يقتضى العفو مطلقا فالدليل أخص من المدعى.

و «أخرى» إلى رواية عبد الرحيم القصير قال: كتبت الى أبي الحسن عليه السلام في الخصى يبول فيلقى من ذلك شدة، و يرى البلبل بعد البلبل، قال: يتوضأ و ينتضح في النهار مرة واحدة «١» و رواها الكليني بإسناده عن سعدان بن عبد الرحمن قال: كتبت الى أبي

الحسن عليه السلام و ذكر مثله. و كذلك الصدوق إلا- أنه رواها مرسلًا عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام و قال: ثم ينضح ثوبه ففي المسألة روايتان فان المرسله ليست روايةً مستقله و انما هي إشارة إلى إحدى الروايتين المتقدمتين. و هذا الاستدلال أيضا غير تام لأن الروايتين ضعيفتان بحسب الدلالة و السند أما بحسب الدلالة فلأن وجوب الغسل مرة في كل يوم لا عين منه و لا أثر في الروايتين و من المحتمل القريب ان تكون الروايتان ناظرتين الى عدم وجوب الوضوء عليه و ذلك بإبداء المانع عن العلم بخروج البول منه حيث انه انما كان يلقي الشدة من أجل رؤيته البلل بعد البلل- فان قوله و يرى البلل بعد البلل- تفصيل للإجمال المتقدم عليه في قوله فيلقى من ذلك شدة. فإذا انتضح بدنه أو ثوبه فلا- يحرز أن البلل الذي يراه بول أو غيره لاحتمال أنه من النضح كما ورد نظيره في بعض الروايات «٢» فيمن بال و لم يقدر

(١) المرويتان في ب ١٣ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

(٢) المرويتان في ب ١٣ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٨٥

«السادس» يعنى عن كل نجاسة في البدن أو الثوب في حال الاضطرار (١)

على الماء و اشتد ذلك عليه فقال عليه السلام: إذا بلت و تمسحت فامسح ذكرك بريقك، فان وجدت شيئاً فقل هذا من ذاك هذا على أن المراد منهما لو كان نفى وجوب الغسل على الخصى إلا مرة في كل يوم لم يكن لذكر الوضوء فيهما وجه فقوله عليه السلام يتوضأ و ينتضح قريبتان على أن المراد في الروايتين عدم إيجاب الوضوء عليه ثانياً بإبداء المانع عن العلم بخروج سببه و مع الغض عن جميع ذلك ان النضح لم يقل أحد بكونه غسلًا مطهراً عن البول أو غيره من النجاسات و حملة على الغسل بعيد. و أما بحسب السند فلجهالة سعدان بن عبد الرحمن الواقع في طريق الكليني لعدم ذكره في الرجال و عدم توثيق سعدان بن مسلم و عبد الرحيم القصير الواقعيين في طريق الشيخ «قده» و دعوى استفادة توثيقهما من رواية صفوان و ابن أبي عمير عن سعدان و رواية ابن أبي عمير و غيره عن عبد الرحيم في موارد آخر عهدتها على مدعيها، لأن نقل ابن أبي عمير و نظرائه- كما ذكرناه غير مرة- لا يوجب وثاقة الضعيف. و لعله لأجل ما ذكرناه في تضعيف الروايتين ذكر المحقق الهمداني «قده»- بعد نقله الرواية- انها ضعيفة السند متروكة الظاهر منافية للقواعد الشرعية المقررة في باب النجاسات فيجب رد علمها إلى أهلها، فتحصل ان إلحاق من تواتر بوله بالمربيئة خال عن الوجه فلا عفو عنه إلا أن يكون الغسل حرجياً في حقه.

[السادس: يعنى عن كل نجاسة في البدن أو الثوب في حال الاضطرار]

(١) ظهر محمل القول في ذلك مما بيناه في فروع الصلاة في النجس فليراجع.

«و الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين»

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٨٦

.....

تذييلات

إشارة

١- نقلنا في ص ٧ رواية عن أبي بصير و عبرنا عنها بالموثقة. و لكن الصحيح أن الرواية ضعيفة لأن في سندها ابن سنان و الظاهر أنه محمد بن سنان الزاهري بقرينه رواية الحسين بن سعيد عنه (، و لا أقل من تردده بين محمد بن سنان و بين عبد الله ابن سنان)) و المظنون و إن كان وثيقة الرجل و قد كنا نعتمد على رواياته سابقا إلا أن الجزم بها في نهاية الاشكال و من هنا بنينا أخيرا على عدم وثاقته فلا يمكن الركون على رواياته حينئذ.

٢- أوردنا في ص ١٣ رواية عن حفص بن غياث للاستدلال بها على طهارة الدم مما لا نفس له كما استدللنا بها على طهارة بوله و ميته في المجلد ١ و عبرنا عنها بالموثقة- مع ان في سندها أحمد بن محمد عن أبيه و الظاهر أنه أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد، و هو و إن كان من مشايخ الشيخ المفيد إلا أنه لم تثبت وثاقته بدليل و كونه شيخ اجازة لا دلالة له على الوثاقة بوجه- فالوجه في كون الرواية موثقة أن في سندها محمد بن أحمد بن يحيى و للشيخ «قده» اليه طرق متعددة و هي و ان لم تكن صحيحة بأسرها إلا أن في صحة بعضها غنى و كفاية، و ذلك لأن الرواية إما أن تكون من كتاب الراوى أو من نفسه و على كلا التقديرين يحكم بصحة رواية الشيخ عن محمد بن أحمد لتصريحه في الفهرست بأن له إلى جميع كتب محمد بن أحمد و رواياته طرقا متعددة و قد عرفت صحة بعضها، و إذا صح السند الى محمد بن احمد بن يحيى صح بأسره لوثاقة الرواة الواقعة بينه و بين الامام عليه السلام، و بهذا الطريق الذى أبديناه أخيرا يمكنك تصحيح جملة من الروايات التى تقدمت فى تضاعيف الكتاب أو لم تتقدم.

٣- ذكرنا في ص ٦٠ أن فى محمد بن عيسى كلاما و فى خصوص رواياته

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٨٧

.....

عن يونس كلاما آخر، و أشرنا أيضا الى ضعفه فى بعض المواضع من المجلد الأول و كونه محل الكلام و الاشكال و ان كان صحيحا كما لا يخفى على الخبير إلا- أن الصحيح وثاقة الرجل و اعتبار رواياته مطلقا و لو كانت عن يونس و يأتى تفصيل الاستدلال على وثاقته عند الكلام على الحيض إن شاء الله تعالى.

٤- نقلنا صحيحة و هب بن عبد ربه فى ص ٣٥١ فاقده لكلمة «لا» قبل قوله: يعيد إذا لم يكن علم و استظهرنا سقوط تلك الكلمة عن الصحيحة ثم ظهر ان نسخ التهذيبيين كانت مختلفة ففى بعضها جاءت الرواية مشتملة على كلمة «لا» كما فى الطبعة الأخيرة من التهذيب ص ٣٦٠ ج ٢ و الاستبصار ص ١٨١ ج ١ و ما نقلناه و استظهرناه موافق مع النسخة التى روى عنها صاحب الوافى و الوسائل «قدهما» حيث نقلنا الرواية عن الشيخ كما نقلناه.

٥- جاء فى ج ١ ص ٤٩ أن المصعد من الأعيان النجسة محكوم بالطهارة إلا أن ينطبق عليه عنوان آخر نجس و هذا كما فى المصعد من الخمر المعبر عنه عندهم ب (العرق) فإنه كأصله مسكر محكوم بالنجاسة شرعا.

و هذا لا- ينافى ما ذكرناه فى هذا الجزء ص ١٠٠ من أن مقتضى القاعدة طهارة المادة المتخذة من الخمر المعبر عنها بجوهر الخمر «اسپرتو» التى تتحصل بتبخيرها.

و ذلك لأن العرق الذى حكمنا بنجاسته هو الذى يعد من جملة الخمور و شربه أمر متعارف عند أهله، و لا فرق بينه و بين غيره من الخمور إلا فى أنه يشتمل على المادة الألكلية بنسبة الأربعين فى المائة- فى العرق العراقى- فما زاد و اما بقية الخمور فمنها ما يشتمل على المادة الألكلية بنسبة العشرة فى المائة و منها غير ذلك مما لا حاجة الى ذكره. كما انها فى الفقاع بنسبة الخمسة فى المائة (كذا فى بعض الكتب الكيماوية الحديثة و ما قدمنا نقله فى ص ١٣٧ فى بيان مقدار المادة الألكلية الموجودة فى المسكرات فهو انما كان مستندا إلى

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٢، ص: ٤٨٨

.....

قول بعض أهل الاطلاع) و أما (اسپرتو) و جوهر الخمر فهو عبارة عن نفس المادة الألكلية التي منها تتكون المسكرات على اختلاف أقسامها و هي غير قابلة للشرب بوجه، و هذا هو الذي حكمنا بطهارته على طبق القاعدة. فالعرق و (اسپرتو) موضوعان متغايران و إن اشتركا في بعض مقدمات صنعهما و تحصيلهما.

٦- جاء في ج ١ ص ٢٤٨ ان بكر بن محمد- ان كانت له رواية فهو- إنما يروى عن الجواد عليه السلام. و غرضنا من هذه العبارة الإشارة الى ان الرجل لا يمكنه الرواية عن الباقر عليه السلام لتأخره عن عصره بمدة طويلة نعم يمكنه أن يروى عن الجواد عليه السلام لكونه في عصره. و ان لم يرو عنهم عليهم السلام على ما في ترجمته و بما أن المراد من أبي جعفر الواقع في الرواية هو الباقر عليه السلام لأن في سلسلة السند منصور بن حازم و هو من أصحاب أبي عبد الله عليه السلام فيستكشف بذلك أن الراوى عنه عليه السلام في الرواية ليس هو بكر بن محمد بن حبيب.

تنبیه

جرت العادة في الكتاب على نقل اللباب المتحصل من كلمات الأصحاب «قدم» عند ما دعت الحاجة الى نقلها- إلا في بعض الموارد- و ربما نقلناها مشروحة موضحة أو ملخصة و لو بغير ألفاظها أو زدنا عليها شيئاً من لوازماتها روما لاتضح صحتها أو سقمها.

خوبی، سید ابو القاسم موسوی، التنقيح في شرح العروة الوثقى، ٦ جلد، قم - ایران، اول، ١٤١٨ ه ق

الجزء الرابع

[تنمة كتاب الطهارة]

إشارة

فصل في المطهرات و هي أمور:

«أحدها»: الماء و هو عمدتها، لأن سائر المطهرات مخصوصة بأشياء خاصة بخلافه فإنه مطهر لكل منتجس (١) حتى الماء المضاف

فصل في المطهرات

«أحدها»: الماء و هو عمدتها

(١) المنتجس إما من الأجسام الجامدة. و إما من المائعات. و المائع إما هو الماء و إما غيره و هو المضاف و ما يلحقه من اللبن و الدهن و نحوهما. أما الجوامد من الأجسام فمطهرها- على نحو الإطلاق- إنما هو الغسل بالماء و ذلك للاستقراء و ملاحظة الموارد المتعددة من الثوب و البدن و الحصر و الفرش و الأواني و غيرها مما حكم فيها الشارع- على اختلافها- بتطهيرها بالغسل، حيث سئل عن أصابتها بالدم أو المنى أو البول أو غيرها من النجاسات و أمروا-ع- بغسلها بالماء. و من هذا يستفاد أن الغسل بالماء مطهر على

الإطلاق فإن الأمر في تلك الموارد بالغسل على ما قدمناه في محله - إرشاد إلى أمرين: «أحدهما»:

كون ملاقاته الأعيان النجسة منجسة لملاقياتها. و «ثانيهما»: طهارة الملاقي المتنجس بغسله بالماء، و حيث أن المستفاد من تلك الأوامر حسب المتفاهم العرفي عدم اختصاص الطهارة المسببة من الغسل بمورد دون مورد لوضوح عدم مدخلية شيء من خصوصيات الموارد في ذلك فلا- مناص من التعدى و الحكم بأن الغسل بالماء مطهر للأجسام المتنجسة على الإطلاق. و من ثمة لا نضايق من الحكم

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٦

.....

بكفاية الغسل بالماء في تطهير الأجسام المتنجسة التي لم تكن متكونة في زمان صدور الأمر بالغسل في الموارد المتقدمة و ذلك كما في (البرتقان و الطماطة) و ليس هذا إلا من جهة أن الغسل بالماء مطهر مطلقا. نعم قد اعتبر الشارع في حصول الطهارة بذلك بعض القيود يأتي عليها الكلام في تفاصيل المطهرات إن شاء الله. هذا مضافا الى موثقة عمار الواردة فيمن يجد في إنائه فأرة ميتة و قد توضع من ذلك الماء مرارا أو اغتسل منه أو غسل ثيابه قال- ع-: إن كان رآها في الإناء قبل أن يغتسل أو يتوضأ أو يغسل ثيابه ثم يفعل ذلك بعد ما رآها في الإناء فعليه أن يغسل ثيابه و يغسل كل ما أصابه ذلك الماء .. «١» لدلالته على أن المتنجس بالماء المتنجس مطلقا يطهر بالغسل، و كيف كان فبالموثقة و الاستقراء نحكم بأن الجوامد يطهرها الغسل بالماء هذا، و لكن بعض الجوامد غير قابل للتطهير بالاستهلاك و لا بالغسل لعدم استهلاكه في الاجزاء المائية و لا يتداخل الماء في أجزائه ليظهر بالغسل كما في الدهن الجامد إذا تنجس حال ميعانه، فان مثله لا يستهلك في الماء لانفصاله عن الاجزاء المائية بالطبع و لا يرسب الماء في جوفه و يأتي ذلك في المسألة التاسعة عشرة إن شاء الله.

نعم لم يستبعد الماتن «قده» الحكم بطهارة الدهن حينئذ فيما إذا جعل في ماء عاصم و غلى الماء مقدارا من الزمان فان الماء يصل بذلك إلى جميع أجزائه إلا أن الصحيح عدم كفاية ذلك في تطهيره على ما يأتي في محله، لان الغليان إنما يوجب تصاعد الأجزاء و تنازلها و هذا لا يقتضى سوى وصول العاصم الى السطح الظاهر من الأجزاء و لا يوجب تداخل العاصم و وصوله الى جوفها. و نظيره: الفلزات كالذهب و الفضة و غيرها إذا تنجست حال ذوبانها، حيث لا يمكن

(١) المروية في ب ٤ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٧

.....

الحكم بتطهيرها بشيء لعدم استهلاكها في الماء و عدم رسوبه في جوفها حتى إذا فرضنا- فرضا غير واقع- أن الفلز كالدهن يذوب بالغليان في الماء لما مر من أن الغليان الذي هو تصاعد الاجزاء و تنازلها لا يوجب سوى وصول الماء الى السطح الظاهر من أجزائه و لا يقتضى تداخله و وصوله الى جوفه هذا كله في الأجسام الجامدة. و أما المياه المتنجسة فقد قدمنا في محله أن مطهرها هو اتصالها بالماء العاصم أو بممازجتها معه- بناء على اعتبار الامتراج في تطهيرها.

و أما المضاف النجس فقد أسلفنا في بحث المياه عدم قابليته للطهارة إلا بالاستهلاك و انعدام موضوعه و لا نعرف مخالفا في المسألة سوى ما حكى عن العلامة «قده» من الحكم بطهارة المضاف باتصاله بالكثير إلا أنه من الفلذات و لم يقم دليل على أن الاتصال بالكر

مما يطهر المضاف. و إنما يطهره الاستهلاك كما ذكره في المتن، و لكن في إسناد التطهير الى الاستهلاك ضربا من المسامحة إذ لا موضوع مع الاستهلاك حتى يحكم بطهارته لأجله. نعم اسناد الطهارة بالاستهلاك الى الماء اسناد حقيقي لا تسامح فيه و ذلك لان الاستهلاك بما هو هو غير موجب للطهارة بوجه و من هنا لو استهلك المضاف المتنجس في ماء قليل حكما بنجاسة القليل لملاقاته المضاف المتنجس و إن استهلك فيه المضاف فلا- بد في الحكم بالطهارة من أن يكون الماء كرا و غير منفعل بالملاقاة فمثله مطهر للمضاف مشروطا باستهلاكه فيه.

بل يمكن أن يقال: لا تسامح في إسناد التطهير الى الاستهلاك أيضا، و ذلك لان المضاف إذا استهلك في الماء العاصم ثم فصلناه عن الماء بالتبخير فهو محكوم بالطهارة لا- محالة لأن أجزائه المستهلكة في الماء- المتحققه فيه عقلا قبل الانفصال- قد حكمت بطهارتها على الفرض و معه تكون طاهرة و لو بعد الانفصال

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٨

بالاستهلاك (١) بل يطهر بعض الأعيان النجسة كميته الإنسان فإنه يطهر (٢) بتمام غسله. و يشترط في التطهير به أمور، بعضها شرط في كل من القليل و الكثير، و بعضها مختص بالتطهير بالقليل. أما الأول «فمنها»: زوال العين و الأثر (٣) بمعنى الاجزاء الصغار منها لا بمعنى اللون و الطعم و نحوهما (٤)

فلا تستند طهارة الأجزاء المستهلكة إلا الى الاستهلاك السابق مع بقاء المضاف و وجود الموضوع لفرض انفصاله عن الماء فلا تسامح في إسناد التطهير الى الاستهلاك كما لا مسامحة في إسناده الى الماء. و كيف كان الاستهلاك مطهر للمضاف. بل ذكرنا في بحث الماء المضاف أن المضاف المتنجس إذا أثر في الماء العاصم باستهلاكه. كما إذا قلبه مضافا بعد مضي زمان لم يحكم بنجاسة شيء منهما و ذلك لأن المضاف قد حكم بطهارته بالاستهلاك فإذا قلب المطلق إلى الإضافة لم يكن موجب للحكم بنجاسته فان ملاقاته من أجزاء المضاف محكوم بالطهارة و انقلاب الماء الطاهر مضافا ليس من أحد المنجسات.

(١) قد عرفت انه لا تسامح في اسناد الطهارة بالاستهلاك الى الماء و كذا في إسنادها إلى الاستهلاك.

(٢) يأتي الكلام على ذلك في محله إن شاء الله تعالى.

(٣) لا يخفى ما في عد ذلك من شرائط التطهير بالماء من المسامحة لأن زوال العين و الاجزاء الصغار التي تعد مصداقا للنجاسة لدى العرف مقوم لمفهوم الغسل المعتبر في التطهير و لا يتحقق غسل بدونه، لانه بمعنى إزالة العين و مع عدمها لا غسل حقيقة.

(٤) و عن العلامة «قده» في المنتهى وجوب إزالة الأثر بمعنى اللون دون الرائحة، و في محكى النهاية وجوب إزالة الرائحة دون اللون- إذا كان عسر الزوال- و عن القواعد ما ربما يفهم منه وجوب إزالة كل من اللون و الرائحة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٩

.....

- إذا لم يكن عسر في إزالتها.

و التحقيق وفاقا للماتن «قده» عدم اعتبار شيء من ذلك في حصول الطهارة بالغسل و ذلك إما «أولا»: فلا تطلق الروايات الآمرة بالغسل حيث لم تدل إلا على اعتبار الغسل في تطهير المتنجسات و قد أشرنا آنفا الى أن الغسل بمعنى إزالة العين و أما إزالة الرائحة أو اللون فهي أمر خارج عن مفهومه و اعتبارها فيه يتوقف على دلالة دليل و هو مفقود. و أما «ثانيا»: فلان النجاسات- بأكثرها- تشتمل على رائحة أو لون لا تزولان بزوال عينها كما في دم الحيض و الميتة و بعض أقسام المنى فترى أنها بعد ما غسلت و أزيلت عينها تبقى رائحتها أو لونها، و لم ترد- مع ذلك- إشارة في شيء من الاخبار الواردة في التطهير عن الأعيان المذكورة و غيرها إلى اعتبار زوال

الرائحة أو اللون و إنما دلت على لزوم غسلها فحسب. و يؤيده ما في جملة من الروايات «١» من الأمر بصيغ الثوب الذي أصابه دم الحيض بالمشق حتى يختلط فيما إذا غسل و لم يذهب أثره.
نعم لا- يمكن الاستدلال على المدعى بما ورد في الاستنجاء من أن الريح لا- ينظر إليها «٢» و ذلك لأن الموضوع المخصوص له خصوصية من بين سائر المتنجسات بحيث لا- يمكن قياس غيره به، و من هنا يكفي في تطهيره التمسح بالأحجار مع أن الأجزاء المتخلفة من النجس في المحل قد لا يقلعها التمسح بالأحجار، لوضوح أنه ليس من الأجسام الصيقلية حتى تزول عنه العين بالتمسح بها فمقاييسه غيره من المتنجسات به في غير محله.

(١) يراجع ب ٢٥ من أبواب النجاسات و ٥٢ من أبواب الحيض من الوسائل.

(٢) كما في حسنة ابن الغيرة المروية في ب ٢٥ من النجاسات و ١٣ من أحكام الخلوة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ٣، ص: ١٠

.....

و أما ما يقال من أن بقاء الأثر كاللون و الريح و غيرهما يكشف عن بقاء العين لا محالة، لأن انتقال العرض من معروضه أمر غير معقول. فيندفع «أولاً»:

بأن الأحكام الشرعية لا تبتنى على التدقيقات الفلسفية و إنما تدور مدار صدق العناوين المأخوذة في موضوعاتها عرفاً و بما أن الأثر المتخلف من العين من قبيل الاعراض لدى العرف و النجاسة مترتبة على عنوان الدم و العذرة و نحوهما و لا يصدق شيء من هذه العناوين على الأوصاف و الاعراض فلا يمكن الحكم بنجاسة الآثار المتخلفة في المحل و «ثانياً»: بان كبرى استحالة انتقال العرض و إن كانت مسلمة إلا- انها غير منطبقة على المقام، لأن عروض الرائحة أو اللون أو غيرهما من آثار النجس على الثوب- مثلاً- كما يحتمل أن يكون مستندا إلى انتقال أجزاء ذلك النجس إلى الثوب لاستحالة انتقال العرض من دون معروضه، كذلك يحتمل أن يكون مستندا إلى المجاورة، لأنها ربما تسبب استعداد الشيء للتأثر بآثار مجاوره و هذا لا بمعنى انتقال اعراض ذلك النجس إليه حتى يدفع باستحالته. بل بمعنى تأهل الشيء لأن يعرض عليه مثل ذلك العرض من الابتداء كما عرض على النجس، و هذا كما إذا جعلنا مقدارا قليلا- من الميته في حب من الماء فان الماء يكتسب بذلك رائحة الجيفة إذا مضى عليه زمان، و لا يحتمل أن يكون ذلك مستندا إلى انتقال أجزاء الجيفة إلى الماء، حيث أن الجيفة لقلتها لا يمكن أن تنتشر في تلك الكمية من الماء فليس ذلك إلا من جهة تأهل الماء بالمجاورة لعروض الرائحة عليه من الابتداء، و يمكن مشاهدة ما ادعيناه بالعيان فيما إذا ألقينا كمية قليلة من اللبن على أكثر منها من الحليب لأنها يقلبه لنا لا محالة من دون أن يكون ذلك مستندا إلى انتشار الأجزاء اللبنة في الحليب فلا وجه له سوى التأهل بالمجاورة.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ٣، ص: ١١

و «منها»: عدم تغير الماء (١) في أثناء الاستعمال.

(١) و تفصيل الكلام في هذه المسألة يقع في صور ثلاث: «الاولى»:

ما إذا تغير الماء بأوصاف عين النجس في الغسلة المتعقبة بطهارة المحل. «الثانية»:

الصورة مع حصول التغير في غير الغسلة المتعقبة بالطهارة. «الثالثة»:

ما إذا تغير الماء بأوصاف المتنجس بلا فرق في ذلك بين الغسلة المتعقبة بالطهارة و غيرها.

أما «الصورة الأولى»: فلا- مناص فيها من اشتراط عدم تغير الماء في التطهير به وفاقا للماتن «قده» و ذلك لإطلاق ما دل على نجاسة الماء المتغير بأوصاف النجس و لا موجب لرفع اليد عن إطلاقه، و مع الحكم بتقديره لا يمكن الحكم بطهارة المتنجس المغسول به. و توضيح ذلك أن الغسالة غير المتغيرة بالنجس و إن التزمنا فيها بتخصيص أدلة انفعال الماء القليل بالملاقاة على جميع الأقوال المذكورة في الغسالة حيث أنا سواء قلنا بطهارتها مطلقا أم قلنا بنجاستها بالانفصال عن المحل أو قلنا بنجاستها مطلقا غير أن خروج المقدار المتعارف منها مطهر للأجزاء المتخلفة في المحل، نظير الدم المتخلف في الذبيحة، حيث أن خروج المقدار المتعارف منه بالذبح موجب لطهارة الأجزاء المتخلفة منه في الذبيحة لا بد من أن نلتزم بتخصيص أدلة انفعال الماء القليل بالملاقاة إما مطلقا أو ما دام في المحل أو بعد خروج المقدار المتعارف من الغسالة، لوضوح انه لو لا- ذلك لم يمكن الحكم بطهارة شيء من المتنجسات بالغسل و به ينسد باب التطهير بالمياه و هو على خلاف الضرورة و الإجماع القطعي بين المسلمين. و أما الأدلة القائمة على نجاسة الماء المتغير بأوصاف النجس فلا ترى ملزما لتخصيصها بوجه و ليست هناك ضرورة تدعو اليه و لا تترتب على القول بنجاسة الماء المتغير مطلقا أي مفسدة و معه لا بد من الالتزام بعدم حصول الطهارة إلا بالماء غير المتغير بالنجس. نعم يستلزم ذلك

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٢

.....

القول بتخصيص أدلة انفعال الماء القليل و هو مما نلتزمه كما عرفت هذا.

و قد يقال: لا مانع من التزام حصول الطهارة بالماء المتغير بالاستعمال- دون المتغير قبل الغسل به و استعماله- تمسكا بإطلاقات الأدلة الآمرة بالغسل كما في صحيحه محمد بن مسلم «اغسله في المرنج مرتين فان غسلته في ماء جار فمرة واحدة» (١) و غيرها لأن إطلاقها يشمل ما إذا تغير الماء بغسله و استعماله و بهذا نلتزم بتخصيص ما دل على نجاسة الماء المتغير و حصول الطهارة بالماء المتغير بالاستعمال أو أنا نتحفظ بإطلاق ما دل على نجاسة الماء المتغير و ما دل على كفاية الغسل في تطهير المتنجسات، فنلتزم بزوال النجاسة السابقة الموجودة في المتنجس- حسب إطلاق ما دل على حصول الطهارة بالغسل- كما نلتزم بتنجسه ثانيا من جهة ملاقاته الماء المتغير- لإطلاق ما دل على نجاسة الماء المتغير بالنجس- و هاتان دعويان لا يمكن المساعدة على شيء منهما.

أما بالإضافة إلى الدعوى المتقدمة فلان النسبة بين إطلاقات ما دل على حصول الطهارة بالغسل و بين إطلاق ما دل على نجاسة الماء المتغير عموم من وجه، لأن الأولى مطلقة من حيث حصول التغير بالغسل و عدمه و الثاني أعم من حيث استناد التغير الى نفس استعمال الماء أو إلى أمر سابق عليه و مع التعارض في مورد الاجتماع- و هو الماء المتغير بالاستعمال- يتساقطان فلا بد من الرجوع إلى أحد أمرين: إما العموم الفوق كما دل على عدم جواز الصلاة في الثوب المتنجس، فإنه إرشاد إلى نجاسته و مقتضى تلك الإطلاقات أن النجاسة تبقى في أي متنجس إلى الأبد إلا أن يطرأ عليه مزيل شرعي كالغسل بالماء غير المتغير و هذا هو المستفاد من قوله-ع- في موثقة عمار «إذا علمت فقد قدر (٢) و لا يكفي الغسل بالماء المتغير لأجل الشك في مطهريته و مقتضى الإطلاق بقاء

(١) في ب ٢ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) في ٣٧ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٣

.....

النجاسة ما لم يقطع بارتفاعها، و اما استصحاب النجاسة- مع الغض عن الإطلاق- فهو يبتنى على القول بجريان الاستصحاب في

الاحكام و حيث أنا لا نقول به و قد عرف تمامية الإطلاقات الفوق فلا مناص من اشتراط عدم انفعال الماء و لو بالاستعمال.
و أما بالإضافة إلى الدعوى الثانية: أعني التحفظ على كلا الإطالقيين فلان ظاهر ما دل على طهارة المتنجس بالغسل أن ذلك سبب
لحصول الطهارة بالفعل و الطهارة الفعلية لا تجتمع مع الحكم بنجاسة الماء بغسله من جهة ملاقاته مع الماء المتغير و هو نجس هذا كله
في الصورة الاولى.

و أما «الصورة الثانية»: و هي ما إذا تغير الماء بأوصاف النجس في الغسله غير المتعقبه بطهارة المحل فلا نلتزم فيها بالاشتراط فتغير الماء
حين استعماله كعدمه اللهم الا- أن يكون هناك إجماع تعبدى على اعتبار عدم تغير الماء حتى في الغسله الاولى اعنى ما لا يتعقبه
طهارة المحل أو ادعى انصراف أدلة المطهريه عن الغسل بالماء المتغير الا- أن قيام الإجماع التعبدى في المسألة مما لا نظنه و لا
نحتمله، و دعوى الانصراف لو تمت فإنما يتم في الغسله المتعقبه بالطهارة بأن يقال إن ظاهر الغسل المأمور به هو الذى يتعقبه طهارة
المحل- بالفعل- فلا يشمل الغسل غير المتعقب بالطهارة كذلك. و أما الغسله غير المتعقبه بالطهارة- كما في محل الكلام- فلا معنى
لدعوى انصراف المطهريه عنها كما لعله ظاهر. على أن التغير في الغسله الأولى أمر غالبى كما في الغسله الأولى فيما اصابه بول كثير
أو دم كذلك- فيما إذا قلنا بلزوم التعدد في مثله- فدعوى الانصراف ساقطه و إطلاقات أدلة الغسل هي المحكمه و مقتضاها عدم
الفرق في الغسله غير المتعقبه بطهارة المحل بين تغير الماء باستعماله و عدمه.

و «أما الصورة الثالثة»: أعنى ما إذا استند التغير إلى المتنجس لا الى

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٤

و «منها»: طهارة الماء (١).

عين النجس فاشتراط عدم التغير بذلك يبتنى على ما أسلفناه في محله من أن المتغير بالمتنجس كالتغير بأوصاف النجس في الحكم
بنجاسته أو أن التغير بالمتنجس مما لا اثر له؟ و قد عرفت في محله أن المتعين عدم نجاسته لانه المستفاد من الاخبار و لو بملاحظة
القرائن المحتفاه بها كقوله-ع- في صحيحه ابن بزيع «حتى يذهب الريح و يطيب طعمه» (١) على التفصيل المتقدم هناك و عليه لا اثر
لتغير الماء بأوصاف المتنجس ما دام لم ينقلب مضافا بلا فرق في ذلك بين الغسله المتعقبه بالطهارة و غيرها، و كلام الماتن و إن كان
مطلقا في المقام إلا أنه صرح في محله بعدم نجاسته المتغير بأوصاف المتنجس فليلاحظ.

(١) لأن الطهارة الحاصلة للأشياء- المتنجسه- بغسلها، حسب ما هو المرتكز لدى العرف، مترتبة على الماء الطهور و هو ما كان طاهرا
في نفسه و مطهرا لغيره و يمكن الاستدلال عليه بجمله من الروايات الواردة في موارد خاصة كالأمر بصب ماء الإناء إذا ولغ الكلب فيه
«٢» و الأمر بإهراق الماءين المشتبهيين إذا وقع في أحدهما قدر و هو لا يدرى أيهما «٣» إلى غير ذلك من الاخبار، حيث أن الماء
المتنجس لو جاز غسل المتنجس به أو كان تترتب عليه فائدة أخرى مما يجوز استيفائه لم يكن للأمر بصبه و إهراقه وجه صحيح
فالأمر بإهراقه أو بصبه كناية عن عدم قابليته للاستعمال.

و يؤيده الأخبار المانعة عن التوضؤ من الماء الذى تدخل فيه الدجاجة

(١) المرويه في ب ١٤ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(٢) كما في صحيحه البقباق و غيرها من الاخبار المرويه في ب ٣ من أبواب الأستار و ١٢ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٣) موثقة سماعة: المرويه في ب ٨ و ١٢ من أبواب الماء المطلق من الوسائل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٥

و لو في ظاهر الشرع (١) و «منها»: إطلاقه (٢) بمعنى عدم خروجه عن الإطلاق في أثناء الاستعمال.

أو الحمامة و أشباههما و قد وطئت العذرة «١» أو الذى قطرت فيه قطرة من دم الرعاف «٢» و الناهية عن الشرب و التوضؤ مما وقع فيه دم «٣» أو مما شرب منه الطير الذى ترى فى منقاره دما أو الدجاجة التى فى منقارها قدر «٤» لأن الشرب و التوضؤ مثالان لمطلق الانتفاعات المشروعة و المتعارفة فتشمل مثل الغسل و الغسل.

و حيث أنا نقطع بعدم الفرق بين تلك النجاسات الواردة فى الاخبار و بين غيرها من افرادها كما لا فرق بين مثل الشرب و التوضؤ و غيرها من الانتفاعات و التصرفات المشروعة و المتعارفة فلا مناص من اشتراط الطهارة فى الماء.

(١) كما إذا أثبتنا طهارته بالاستصحاب أو بقاعدة الطهارة فى قبال إحراز أن الماء طاهر واقعا فلا فرق بين الطهارتين - فى المقام - سوى أن الاولى طهارة ظاهرية و الثانية واقعية.

(٢) لعدم مطهريه المضاف و غيره من أقسام المائعات فلا مناص من

(١) ورد فى صحيحه على بن جعفر المرويه فى ب ٨ و ٩ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(٢) كما فى الصحيحه الأخرى لعلى بن جعفر - ع - المرويه فى ب ٨ و ١٣ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(٣) راجع حديث سعيد الأعرج المرويه فى ب ١٣ و ٨ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(٤) راجع موثقه عمار المرويه فى ب ٤ من أبواب الأستار و غيرها من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٦

و «أما الثانى»: فالتعدد فى بعض المتنجسات كالمتنجس بالبول (١) و كالظروف و التعفير (٢) كما فى المتنجس بولوغ الكلب. و العصر (٣) فى مثل الثياب و الفرش و نحوها مما يقبله.

اشتراط بقاء الإطلاق فى الماء مطلقا بلا فرق فى ذلك بين الغسله الاولى و الثانية بحيث لو انقلب مضافا قبل إكمال الغسلات أو قبل تمام الغسله الواحدة - فيما لا يشترط فيه التعدد - حكم بعدم طهارة المغسول به.

(١) يأتى الكلام فى تفصيل هذه المسأله عن قريب و نصرح هناك بان تعدد الغسل فى المتنجس بالبول لا يختص بالماء القليل، بل يشترط ذلك حتى فى الكثير، و إنما تكفى المره الواحدة فى المتنجس بالبول فى خصوص الغسل الجارى و ما يلحق به من ماء المطر - بناء على تماميه ما ورد «١» من أن كل شىء يراه ماء المطر فقد طهر - فتخصيص الماتن اشتراط التعدد بالليل بيتنى على إلحاق الكثير الجارى و فيه منع كما سيظهر.

(٢) خص لزوم التعفير - فى المتنجس بالولوغ - بما إذا غسل بالماء القليل، و هذا من أحد موارد المناقضة فى كلام الماتن «قده» فإنه سوف يصرح فى المسأله الثالثه عشره بأن اعتبار التعفير فى الغسل بالكثير لا يخلو عن قوة و يأتى هناك ما هو الصحيح فى المسأله.

(٣) لا - ينبغى الإشكال فى أن الغسل و الصب - لدى العرف - مفهومان متغايران و كذلك الحال فى الاخبار حيث جعل الغسل - فى جملة منها - مقابلا للصب فقد ورد فى بعضها «إن أصاب ثوبك من الكلب رطوبة فاغسله و ان

(١) ورد ذلك فى مرسله الكاهلى المرويه فى ب ٦ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٧

.....

مسه جافا فاصيب عليه الماء .. «١» و في آخر حينما سئل عن بول الصبي «تصب عليه الماء فان كان قد أكل فاغسله بالماء غسلًا» «٢»
و في ثالث «عن البول يصيب الجسد» قال صب عليه الماء مرتين، فإنما هو ماء و سألته عن الثوب يصيبه البول، قال: اغسله مرتين ..
«٣».

و على الجملة لا تردد في أن الصب غير الغسل و إنما الكلام في أن الغسل - الذي به ترتفع نجاسة المتنجسات، لما ذكرناه من أن الأمر في الروايات الآمرة بغسل الأشياء المتنجسة إرشاد إلى أمرين: «أحدهما»: نجاسة الثوب - مثلاً - بملاقاة النجس و «ثانيهما»: أن نجاسته ترتفع بغسله - هل يعتبر في مفهومه العصر فلا يتحقق إلا بإخراج الغسالة بالعصر أو ما يشبهه كالنغميز و التثقيب و نحوهما أو يكفي في تحقق الغسل مجرد إدخال المتنجس في الماء أو صب الماء عليه حتى يرتوي؟ و إلا فلم يرد في شيء من الروايات اعتبار العصر في الغسل فنقول: إن مقتضى إطلاق ما دل على تقذر المتقذرات بالمنع عن استعمالها في الصلاة أو الشرب أو غيرهما مما يشترط فيه الطهارة أو بغير ذلك من أنحاء البيان بقائها على قدارتها إلا أن يرد عليها مطهر شرعي بحيث لولاه لبقيت على نجاستها إلى الأبد كما هو المستفاد من قوله -ع- في موثقة عمار «فإذا علمت فقد قذر» «٤» و على ذلك إذا علمنا بحصول الطهارة بشيء من الأسباب الموجبة للطهارة فلا مناص من

- (١) كما في صحيحة الفضل أبي العباس المروية في ب ١٢ من أبواب النجاسات و ١ من أبواب الأستار من الوسائل.
(٢) مصححة الحلبي المروية في ب ٣ من أبواب النجاسات من الوسائل.
(٣) حسنة الحسين بن أبي العلاء المروية في ب ١ من أبواب النجاسات من الوسائل.
(٤) المتقدمة في ص ١٥.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٨

.....

الأخذ به و تقييد الإطلاق المتقدم بذلك.

و أما إذا شككنا في أن الشيء الفلاني سبب للطهارة أو لا تحصل به الطهارة؟

فلا بد من الرجوع إلى الإطلاق المتقدم ذكره و مقتضاه الحكم ببقاء النجاسة و آثارها. إذا عرفت ذلك فنقول: الصحيح اعتبار العصر في الغسل و ذلك لانه مفهوم عرفي لم يرد تحديده في الشرع فلا مناص فيه من الرجوع إلى العرف و هم يرون اعتباره في مفهومه بلا ريب و من هنا لو أمر السيد عبده بغسل شيء -ع- و لو من القذارة المتوهمة - كما إذا لاقى ثوبه رجل غير نظيف لا يكتفى العبد في امتثاله بإدخال الثوب في الماء فحسب، بل ترى أنه يعصره و يخرج غسالته. على أن لو تنزلنا عن ذلك فلا أقل من أنا نشك في أن العصر معتبر في مفهوم الغسل الذي به ترتفع نجاسة المتنجس أولاً اعتبار به و قد عرفت أن المحكم حينئذ هو الإطلاق و هو يقتضى الحكم ببقاء القذارة إلى أن يقطع بارتفاعها - كما إذا عصر.

و تؤيد ما ذكرناه حسنة الحسين بن أبي العلاء سألت أبا عبد الله -ع- عن الصبي يبول على الثوب قال: تصب عليه الماء قليلاً ثم تعصره «١» و الوجه في جعلها مؤيدة أن الجملة المذكورة في الحديث مسبوقة بجمليتين حيث سئل -ع- عن البول يصيب الجسد قال: صب عليه الماء مرتين و عن الثوب يصيبه البول قال: اغسله مرتين «٢» و هاتان الجملتان قرينتان على أن المراد ببول الصبي في الرواية هو الصبي غير المتغذى و لا يجب فيه الغسل كى يعتبر فيه العصر فالأمر به محمول على الاستحباب لا محالة. و في الفقه الرضوي «و إن أصاب بول في ثوبك فاغسله من ماء جار مرة و من ماء راكد مرتين ثم أعصره» «٣» و عن دعائم الإسلام عن علي -ع- قال في المنى يصيب الثوب: يغسل مكانه فان لم

- (١) المروية في ب ٣-١ من أبواب النجاسات من الوسائل.
 (٢) المروية في ب ٣-١ من أبواب النجاسات من الوسائل.
 (٣) المروية في باب ١ من أبواب النجاسات من المستدرک.
 التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٩

.....

يعرف مكانه و علم يقينا أنه أصاب الثوب غسله كله ثلاث مرات يفرك في كل مرة و يغسل و يعصر «١» إلا أنهما لضعفهما مما لا يمكن الاستدلال به حيث لم يثبت أن الاولى رواية فضلا عن اعتبارها، و الثانية مرسله. على انهما تشتملان على ما لا نقول به لان ظاهرهما اعتبار العصر بعد الغسل و لم نثر على قائل بذلك حيث أن من يرى اعتباره فإنما يعتبره في نفس الغسل أو الغسلتين لا بعدهما و كذلك الكلام في اعتبار الغسل ثلاث مرات في المنى و اعتبار الفرك في كل غسله لأنهما مما لا نلتزم به. هذا كله في الغسل بالماء القليل.

و أما الغسل بالمطر فقد يقال بعدم اعتبار العصر فيه لمرسله الكاهلي عن أبي عبد الله -ع- «كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر» «٢» لدلائلها على كفاية رؤية المطر في التطهير فلا حاجة معها إلى العصر إلا انها لإرسالها غير قابلة للاعتماد عليها بل الصحيح أن للغسل مفهوما واحدا لا يختلف باختلاف ما يغسل به من أقسام المياه.

و أما الجارى فقد الحقه بعضهم بالمطر في عدم اعتبار العصر فيه و لعله من جهة ما بينهما من الشباهة في الجريان حيث أن المطر يجرى من السماء فيشبه الماء الجارى على وجه الأرض و فيه أن ذلك لو تم فإنما يقتضى أن يكون المطر كالجارى لما مر و أما عكسه و هو كون الجارى كالمطر فلا- إذ انه لم يثبت بدليل فلا تترتب عليه احكام المطر التي منها عدم اعتبار العصر في الغسل به، على أن ذلك في المطر أيضا محل منع فما ظنك بما الحق به؟! و أما الماء الكثير فعن أكثر المتأخرين عدم اعتبار العصر في الغسل به و لعل المستند في ذلك هو ما أرسله العلامة «قده» عن أبي جعفر محمد بن علي -ع-

- (١) المروية في باب ٣ من أبواب النجاسات من المستدرک.
 (٢) المروية في.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٠

و ورود (١) أى ورود الماء على المتنجس دون العكس على الأحوط.

من أن هذا «مشيرا به الى ماء في طريقه فيه العذرة و الجيف» لا يصيب شيئا إلا طهره .. «١» و لكن الرواية مرسله لا يثبت بها شيء من الأحكام الشرعية، على انها لم توجد في جوامع الاخبار فالصحيح أن مفهوم الغسل أمر مطرد في جميع أقسام المياه فلا يفرق في اعتبار العصر فيه بين القليل و غيره من المياه المعتصمة.

(١) اختلفت كلماتهم في الحكاية عما سلكه المشهور في المسألة فقد ينسب إليهم القول بالاشتراط و قد ينسب إليهم القول بعدمه و عن بعضهم أن الأ-كثر لم يتعرضوا لهذا الاشتراط، فلو كان معتبرا لكان موجودا في كلماتهم و كيف كان المتبع هو الدليل و قد استدلو على اعتبار ورود الماء على المتنجس- في التطهير بالماء القليل- بوجوه: «منها»: التمسك بالاستصحاب لأنه يقتضى بقاء المتنجس على نجاسته حتى يقطع بزوالها. و «منها»: أن الغالب في إزالة القذرات العرفية ورود الماء على القذر و حيث إن الشارع في

إزالة القذارات الشرعية لم يتخط عن الطريقة المألوفة لدى العرف فلا مناص من حمل الأخبار الواردة في الغسل على الطريقة العرفية و غلبة الورد فيها مانعة عن شمول إطلاقات مطهريه الغسل لما إذا كانت النجاسة واردة على الماء فندرة العكس توجب انصراف المطلق إلى الفرد الغالب. و «منها»: الروايات الآمرة بصب الماء على الجسد عند تطهيره «٢» حيث أن مقتضى الجمود على ظواهرها يقتضى الحكم باشتراط الورد، لأن الظاهر من «الصب» إنما هو ارادة ورود الماء على الجسد و «منها»: غير ذلك من الوجوه. و لا يمكن المساعدة على شيء من ذلك

(١) المروية في ب ٩ من أبواب الماء المطلق من المستدرک.

(٢) راجع ب ١ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢١

.....

أما الوجه الأول فلان الأصل محكوم بإطلاق ما دل على مطهريه الغسل و الا فيرجع الى إطلاق ما دل على تقذر المتقذر و عدم جواز شربه أو غيره مما يشترط فيه الطهارة و على كلا التقديرين لا يبقى مجال للتمسك بالاستصحاب مع ان الشبهة حكيمه. و أما الثاني من الوجوه فلان مقتضى إطلاق ما دل على مطهريه الغسل بالماء عدم الفرق بين ورود الماء على المتنجس و عكسه و «دعوى» أن الدليل منصرف إلى صورة الورد «تندفع» بان الغلبة لا تقتضى الانصراف، على أن الأغلبية غير مسلمة، لأن الغسل بإيراد المتنجس المتقذر على الماء- كما في إدخال اليد المتقذرة على الماء القليل- أيضا متعارف كثير و غاية الأمر أن الغسل بإيراد الماء عليه أكثر و هذا لا يوجب الانصراف بوجه.

و أما الوجه الثالث و هو العمدة من الوجوه المستدل بها في المقام فلانه يرد عليه أن الأمر بالصب في الاخبار لم يظهر كونه بعناية اعتبار ورود الماء على النجس بل الظاهر أن الصب في قبال الغسل و إنما أمر به تسهلا للمكلفين فلم يوجب عليهم الغسل- كما أوجه عند تنجس ثيابهم- فكان الصب غسل و محقق لمفهومه في الجسد، و لا سيما أن مواضع الجسد مما يصعب إيراده على الماء القليل- كما إذا تنجس بطن الإنسان- مثلا- و يدل على ما ذكرناه حسنة الحسين بن أبي العلاء المتقدمة «١» حيث أمر فيها الامام-ع- بصب الماء على الجسد مرتين فيما إذا اصابه البول معللا بقوله: فإنما هو ماء. و دلالتها على أن إيجاب الصب- دون الغسل- بعناية التسهيل مما لا يقبل المناقشة فإن الجسد غير الثوب و نحوه مما يرسب فيه البول و بما أنه أيضا ماء فيزول عنه بالصب من غير حاجة إلى الغسل.

(١) في ص ١٧.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٢

.....

هذا و قد يبدو من بعضهم أن بعض المطلقات كالصريح في عدم اعتبار الورد و هذا كما في صحيحه محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله-ع- عن الثوب يصيبه البول قال: اغسله في الممرن مرتين فان غسلته في ماء جار فمرة واحدة «١» لأن الغسل في الممرن- بقرينه التقابل- كالغسل في الجارى لا محالة، فكما أن الغسل فيه إنما هو بإيراد النجس على الماء- لوضوح انه لو انعكس بأخذ الماء و صبه على النجس لخرج عن الغسل بالماء الجارى- فكذلك الغسل في الممرن لا- بد أن يراد به إيراد النجس على الماء فإذا الصحيحة كالصريح في عدم اعتبار الورد.

ولكن الصحيح عدم الفرق بين هذه الرواية وغيرها من المطلقات فإنها ليست بصريحة في الدلالة على المدعى فان دعوى الصراحة إنما تتم فيما إذا كانت الرواية هكذا: اغسله في الماء القليل مرتين، بان يبدل المرحن بالماء القليل و يكون ظرف الغسل هو الماء فتتم دعوى الصراحة حينئذ بالتقريب المتقدم، إلا أن الأمر ليس كذلك و ظرف الغسل في الصحيحة هو المرحن و الغسل في المرحن على نحوين: فإنه قد يتحقق بإيراد النجس على الماء و قد يتحقق بطرح المتنجس في المرحن أولاً ثم صب الماء عليه فدلالة الصحيحة على كفاية مورودية الماء القليل بالإطلاق دون الصراحة. و الصحيح أن يفصل في المسألة بين الغسلة المطهرة و الغسلة غير المطهرة. بيان ذلك: أن القاعدة: المرتكزة في أذهان المتشرعة التي دلت عليها جملة كثيرة من الاخبار أعنى انفعال الماء القليل بملاقاة النجس تقتضى الحكم بنجاسة الماء عند إيراد المتنجس عليه لانه قليل و مع الحكم بنجاسته لا يتيسر التطهير به. و أما إذا عكسنا الأمر و أوردنا الماء على النجس فمقتضى القاعدة المتقدمة

(١) المروية في ب ٢ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ٣، ص: ٢٣

(مسألة ١) المدار في التطهير زوال عين النجاسة دون أوصافها فلو بقيت الريح أو اللون مع العلم بزوال العين كفى (١) إلا أن يستكشف من بقائهما بقاء الاجزاء الصغار، أو يشك في بقائها فلا يحكم حينئذ بالطهارة.

و ان كان هو الحكم بنجاسة الماء كسابقه إلا أن الإجماع و الضرورة يقضيان بتخصيصها إما بالالتزام بعدم نجاسة الغسالة مطلقاً كما هو المختار في الغسلة المتعقبه بطهارة المحل. و إما بالالتزام بعدم نجاستها ما دامت في المحل و يحكم بنجاستها بالانفصال. و أما بالالتزام بطهارتها بعد خروج المقدار المتعارف منها عن الثوب فإنه لو لا ذلك لم يمكن التطهير بالماء القليل أصلاً و هو خلاف الضرورة و الإجماع القطعي بين المسلمين و من هنا فصل السيد المرتضى «قده» في انفعال الماء القليل بين الوارد و المورد نظراً إلى أن الحكم بانفعال الماء عند وروده على النجس يؤدي إلى سد باب التطهير بالقليل و ينحصر بإيراده على الكرا و إيراده عليه و هو أمر عسر. فإذا لا مناص من اشتراط الورد في التطهير بالماء القليل. هذا كله في الغسلة المتعقبه بالطهارة.

و أما غيرها فمقتضى إطلاق ما دل على حصول الطهارة بالغسل عدم الفرق في ذلك بين ورود الماء على النجس و عكسه لانه دل بإطلاقه على أن الغسلة غير المطهرة معدة لعروض الطهارة على المحل عند الغسلة المطهرة سواء أ كان ذلك بإيراد الماء على النجس أم بإيراد المتنجس عليه و لا يلزمه تخصيص القاعدة المتقدمة فإن الماء يوجب استعداد المحل و قابليته للحكم بطهارته و لو مع الحكم بنجاسة الماء بالاستعمال.

(١) أسلفنا تفصيل الكلام في ذلك عند التكلم على شرائط التطهير بالماء فليراجع.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ٣، ص: ٢٤

(مسألة ٢) إنما يشترط في التطهير طهارة الماء قبل الاستعمال فلا يضر (١) تنجسه بالوصول إلى المحل النجس. و أما الإطلاق فاعتباره إنما هو قبل الاستعمال و حينه، فلو صار بعد الوصول إلى المحل مضافاً لم يكف (٢) كما في الثوب المصبوغ، فإنه يشترط في طهارته بالماء القليل بقاؤه على الإطلاق حتى حال العصر، فما دام يخرج منه الماء الملون لا يطهر إلا إذا كان اللون قليلاً لم يصير إلى حد الإضافة. و أما إذا غسل في الكثير فيكفى (٣) فيه نفوذ الماء في جميع أجزائه بوصف الإطلاق، و إن صار بالعصر مضافاً، بل الماء المعصور المضاف أيضاً محكوم بالطهارة (٤) و أما إذا كان بحيث يوجب إضافة الماء بمجرد وصوله

(١) لأن نجاسة الماء بالاستعمال لو كانت مانعة عن التطهير به لانسد باب التطهير بالماء القليل رأساً هذا كله في غير الغسلة المطهرة.

و أما الغسلة المتعقبه بطهارة المحل فقد عرفت أن الالتزام فيها بطهارة الغسالة مما لا مناص عنه و هو مستلزم لتخصيص أدلة انفعال الماء القليل بالملاقاة فإذا لم يكن الماء محكوما بالنجاسة قبل استعماله لم يحكم بنجاسته بالاستعمال.

(٢) لان المطهر انما هو الغسل بالماء فإذا خرج الماء عن كونه ماء بالإضافة- و لو بالاستعمال- لم يتحقق الغسل بالماء.

(٣) هذا انما يتم بناء على ما سلكه الماتن «قده» من التفرقة في اشتراط العصر بين الغسل بالماء القليل و الكثير.

و أما بناء على ما ذكرناه من أن الغسل قد اعتبر في مفهومه العصر بلا فرق في ذلك بين أقسام المياه فلا مناص من اشتراط بقاء الماء على إطلاقه و عدم صيرورته مضافا و لو بالعصر، لانه لولاه لم يتحقق الغسل بالماء و لا يفرق الحال في ذلك بين القليل و الكثير.

(٤) لانه قد انقلب مضافا عن الماء الطاهر و لم يلاق شيئا يقتضى التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٥

اليه و لا ينفذ فيه الا مضافا فلا يطهر ما دام كذلك، و الظاهر أن اشتراط عدم التغير أيضا كذلك (١).

نجاسته، إذ المتنجس المغسول بالكثير قد طهر بغسله- بناء على عدم اعتبار العصر في مفهومه- فلا موجب لنجاسة الماء المعصور المضاف لوضوح أن الانقلاب ليس من أحد المنجسات. نعم بناء على ما سلكناه لا- بد من الحكم بنجاسة الماء المعصور حينئذ لملاقاته المتنجس قبل تحقق غسله لاعتبار العصر في تحققه كما مر فلاحظ.

(١) بمعنى أن التغير بالاستعمال كالإضافة الحاصلة بسببه مانع عن حصول الطهارة بالغسل و كذا التغير بالعصر إذا غسل المتنجس بالماء القليل. و أما إذا غسل بالكثير فلا يضره تغير الماء بعصره، و ذلك لتامية الغسل في الكثير بمجرد نفوذ الماء في اجزائه من دون حاجة إلى العصر. هذا ما اراده. الماتن «قده» في المقام.

و لكنه من الندره بمكان، على أن المراد بالتغير هو التغير المستند إلى عين النجس، و هي إذا كانت مقتضية لذلك لا وجبت التغير من حين ملاقاتهما، لا أن الماء يتغير- لأجلها- لدى العصر. بل لو تغير بسببه فهو تغير مستند إلى المتنجس و لا ينفعل الماء بذلك بوجه.

ثم إن هذه المسألة أيضا مبتنية على الكلام المتقدم في العصر و انه معتبر في الغسل بالماء القليل دون الكثير. و قد عرفت أن الصحيح عدم الفرق في اعتباره بينهما و عليه فلو حدث التغير بالعصر لم يحكم بطهارة المتنجس و لو في الماء الكثير لتغير الماء قبل تمامية غسله و الماء المتغير مما يغسل منه و ليس مما يغسل به هذا كله في الغسلة المتعقبه بطهارة المحل. و أما غيرها فلا يضره تغير الماء بوجه لان مقتضى إطلاق ما دل على لزوم الغسل عدم الفرق بين تغير الماء و عدمه،

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٦

فلو تغير بالاستعمال لم يكف ما دام كذلك (١) و لا يحسب غسلة من الغسلات فيما يعتبر فيه التعدد.

حيث أنه غير مطهر للمحل حتى يقال: الماء المتغير لا يكفي في تطهير المحل، فإن الغسلة غير المطهرة معدة لأن يكون المحل قابلا للحكم بطهارته عند الغسلة المطهرة

(١) اي ما دام الماء يتغير بغسل المتنجس فيه مرة أو مرتين أو أكثر فكل مرة يتغير الماء بغسل المتنجس فيه لا تحسب من الغسلات و لا يمكن أن يحصل بها الطهر. هذا.

ثم إن في المقام مسألة أخرى ربما يفسر قول الماتن: ما دام كذلك.

بتلك المسألة. و هي أن الماء إذا تغير بغسل المتنجس فيه ثم زال عنه تغيره بنفسه أو بالعلاج بحيث لم يكن متغيرا بقاء و إن كان كذلك بحسب الحدوث فهل يكفي الغسل به في تطهير المتنجس؟ قد يقال بكفايته تمسكا بإطلاق ما دل على مطهريه الغسل. و يندفع بان ما استدللنا به على عدم مطهريه الماء المتغير بحسب الحدوث و البقاء يأتي بعينه في الماء المتغير بحسب الحدوث و إن لم

يكن متغيراً بقاء.

وحاصل ما ذكرناه في وجهه أن قاعدة انفعال الماء القليل بملاقاة النجس وإن رفعنا عنها اليد في الغسل المتعقب بالطهارة حيث أن التحفظ بعمومها يقتضى سد باب التطهير بالماء القليل إلا أن رفع اليد عما دل على نجاسة الماء المتغير مما لا موجب له إذ لا إجماع ولا ضرورة تقتضيه بل مقتضى إطلاقه بقاء الماء على نجاسته لأنه كان متغيراً بالنجاسة ولم يطرأ عليه مطهر شرعى بعد ما زال عنه تغيره، ومن الظاهر أن مجرد زوال التغير لا يقتضى الحكم بطهارته. هذا كله في أصل المسألة.

و أما تفسير عبارة الماتن بذلك وحمل قوله: ما دام كذلك. على معنى ما دام متغيراً بحيث لو ذهب عنه التغير لكان موجبا للطهارة فقد عرفت أن

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٧

(مسألة ٣) يجوز (١) استعمال غسالة الاستنجاء في التطهير على الأقوى وكذا غسالة سائر النجاسات على القول بطهارتها، و أما على المختار من وجوب

زوال التغير لا يقتضى الحكم بذلك ما لم يطرأ عليه مطهر شرعى. على أن الظاهر عدم ارادة الماتن ذلك وإنما مراده بقوله: ما دام .. هو ما دام الماء متغيراً بغسل المتنجس فيه فكل مرة يتغير الماء بذلك لا- يكفى في الحكم بطهارة المغسول به ولا- انها تعد من الغسلات المعتبرة في التطهير، ويشهد لذلك قوله: ولا يحسب غسلة من الغسلات فيما يعتبر فيه التعدد. ومع لا مسوغ لتفسيره بما عرفت.

(١) لطهارتها مع الشروط المتقدمة في محلها وكذلك الحال في بقية الغسلات- على القول بطهارتها- كما هو الصحيح في الغسلة المتعقب بالطهارة.

و الوجه في جواز استعمالها في إزالة الخبث ثانياً وثالثاً وهكذا إنما هو إطلاق الروايات الآمرة بالغسل كقوله-ع- اغسل ثوبك من أبوال مالا يؤكل لحمه «١» وقوله عليه السلام صب عليه الماء مرتين «٢» وقوله اغسله في المرن مرتين «٣» وغيرها فإنه لا فرق في صدق الغسل بالماء بين الغسل بالغسالة وغيرها نعم في ارتفاع الحدث بالماء المستعمل في إزالة الخبث كلام قدمنا تفصيله في محله و قلنا إن القول بعدم جواز استعماله في رفع الحدث هو الصحيح إن تمت الإجماعات المنقولة في المسألة ولم تناقش في رواية عبد الله بن سنان «الماء الذى يغسل به الثوب أو يغتسل به الرجل من الجنابة لا يجوز أن يتوضأ منه

(١) حسنه عبد الله بن سنان المروية في ب ٨ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) صحيحة البرزطى المروية في ب ١ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٣) صحيحة محمد بن مسلم المروية في ب ٢ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٨

.....

و أشباهه، «١» بحسب السند والدلالة فالأولى فهو مبنى على الاحتياط.

و أما إزالة الخبث به ثانياً وثالثاً وهكذا فقد عرفت انها هو الصحيح للإطلاق المتقدم تقريبه. وقد يقال بعدم الكفاية لموثقة عمار «٢» الآخرة بصب الماء- فى الإناء- و تحريكه ثم تفرغ من الماء ثم صب ماء آخر فيه مع التحريك و الإفراغ و هكذا إلى ثلاث مرات. بتقريب أن الغسالة لو جاز أن يغسل بها المتنجس ثانياً وثالثاً لم يكن وجه للأمر بإفراغ الإناء من الماء المصبوب فيه أولاً ثم صب ماء

آخر فيه بل كان تحريم ذلك الماء فيه بعينه مرة ثانية و ثالثة كافيًا في تطهير الإناء من دون حاجة إلى تفرغ عنه أبداً، فالأمر بتفريغه من الماء المصبوب فيه أولاً كاشف قطعي عن عدم كفاية الغسالة في إزالة الخبث بها ثانياً و ثالثاً. هذا ما ربما يتوهم في المقام. ولكنه من الفساد بمكان لا ينبغي التعرض له و ذلك لان الوثيقة أجنبية عما نحن بصددده حيث انها من أدلة نجاسة الغسالة و كلامنا إنما هو في الغسالة الطاهرة و قد بينا في مورده أن غير الغسالة المتعقبة بطهارة المحل محكوم بالنجاسة و عليه فالوجه في امره عليه السلام بإفراغ الإناء من الماء المصبوب فيه أولاً و ثانياً إنما هو نجاسة الغسالة في المرتين لعدم كونها فيهما متعقبة بالطهارة و من الظاهر أن الماء المتنجس لا- يكفي في تطهير مثله من الأشياء المتنجسة و أما أمره-ع- بالأفراغ في الغسلة الثالثة فهو أيضاً مستند إلى نجاسة الماء- بناء على أن الغسالة مطلقاً نجسة و لو ما دامت في المحل- و أما بناء على ما هو الصحيح من طهارة الغسالة حينئذ فالوجه في امره عليه السلام أن الغسلة الثالثة لا يتحقق من غير إفراغ الإناء، حيث أن مجرد صب الماء فيه لا يكفي في صدق الغسل عليه ما دام لم يفرغ من الماء. فليس

(١) المروية في ب ٩ من أبواب الماء المضاف من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٥٣ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٩

الاجتناب عنها احتياطاً فلا.

(مسألة ٤) يجب في تطهير الثوب أو البدن بالماء القليل من بول غير الرضيع الغسل مرتين (١).

الوجه في امره عليه السلام بالصب في الغسلة الثالثة أن الغسالة الطاهرة لا تزال بها الخبث ثانياً و ثالثاً.

(١) أسنده في الحدائق و محكى المدارك و غيرهما إلى الشهرة مطلقاً و قيدها في الجواهر ب «بين المتأخرين» و عن المعتمد أنه مذهب علمائنا. و عن الشهيد في البيان عدم وجوب التعدد إلى في إناء الولوغ، و عنه «قده» في ذكره اختيار التعدد ناسباً إلى الشيخ في مبسوطه عدم وجوب التعدد في غير الولوغ و قد استظهر القول بذلك عن العلامة في جملة من كتبه و لكنه في المنتهى ذهب إلى التفصيل بين صورتى جفاف البول و عدمه بالاكْتفاء بالمرّة في الصورة الأولى دون الثانية. و عن صاحبى المدارك و المعالم الاكْتفاء بالمرّة في البدن دون الثوب. هذه هي المهم من أقوال المسألة و قد يوجد فيها غير ذلك من الوجوه.

أما ما ذهب إليه الشهيد في البيان و العلامة في جملة من كتبه من كفاية الغسل مرّة واحدة في غير الولوغ فلم يقدّم عليه دليل فيما نحن فيه سوى الأخبار الآمرة بغسل ما اصابه البول (١) من غير تقييده بمرتين. و فيه أن هذه الاخبار غير واردة في مقام البيان من تلك الناحية أعنى كفاية الغسل مرّة واحدة و عدمها.

بل انما وردت لبيان أصل الوجوب. على انها على تقدير كونها مطلقاً لا بد من تقييدها بمرتين على ما دل عليه غير واحد من الاخبار.

و لعل نظرهم من الاكْتفاء بالمرّة الواحدة إلى صورة زوال العين و جفافها

(١) كما في صحيحة و حسنة ابن سنان و موثقة سماعة المروية في: ب ٨ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٠

.....

كما حكى ذلك عن العلامة «قده» في المنتهى حيث فصل بين صورتى جفاف البول و عدمه و اكتفى بالمرّة الواحدة في الأولى دون

الثانية، و لعله من جهة أن الغسلة الأولى للإزالة و الثانية للتطهير- و لو بدعوى استفادة ذلك من المناسبات المركوزة بين الحكم و موضوعه فمع زوال العين بنفسها لا حاجة الى تعدد الغسلتين.

و هذا الاحتمال و إن كان امرا معقولا- في نفسه إلا- أن الظاهر من الاخبار الآمرة بالغسل مرتين أن للغسلتين دخالة في التطهير لا أن إحداهما من باب الإزالة كما ادعى. بل لو سلمنا أن الغسلة الأولى للإزالة فلا مناص من اعتبار كون الإزالة بالماء فلا يكون الإزالة على إطلاقها موجبة للطهارة و إن كانت مستندة إلى أمر آخر غير الماء كما إذا جف البول أو تمسح بخرقه و نحوها فان ظهور الاخبار في مدخلية الماء في الطهارة أمر غير قابل للإنكار، و من الجائز أن تكون الغسلة الأولى موجبة لحصول مرتبة ضعيفة من الطهارة لتشتد بالثانية و لا يكون الأمر بها لمجرد الإزالة حتى يكتفى بمطلقها هذا كله، على أن حمل الروايات الآمرة بالتعدد على صورة وجود العين حمل لها على مورد نادر، لان الغالب في غسل الثوب و الجسد إنما هو غسلهما بعد الجفاف، و لا أقل من أن ذلك أمر غير غالبى هذا.

و يمكن الاستدلال لهذه الدعوى بما رواه الشهيد «قده» في الذكرى عن الصادق-ع- «في الثوب يصيبه البول، اغسله مرتين: الأولى للإزالة و الثانية للإنقاء» «١» فإن الغرض من الغسلة الأولى إذا كان هو الإزالة فالمطهر هو الغسلة الثانية حقيقة فيصدق أن الغسلة الواحدة كافية في تطهير نجاسة البول، و الإزالة قد تتحقق بالجفاف و قد تتحقق بغيره كما مر هذا.

(١) في البحث الثالث من احكام النجاسات ص ١٥.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣١

.....

و قد سبقه الى ذلك المحقق «قده» في المعبر «١» حيث نقل رواية الحسين ابن أبى العلاء المتقدمه «٢» بزيادة «الأولى للإزالة و الثانية للإنقاء» و هى كما ترى صريحة الدلالة على مسلك الشهيد «قده» إلا أن الكلام فى ثبوت تلك الزيادة لأنها على ما اعترف به جملة من الأكابر لم يرد فى شىء من كتب الحديث فهذا صاحب المعالم «قده» ذكر فى محكى كلامه «و لم أر لهذه الزيادة أثرا فى كتب الحديث الموجودة الآن بعد التصحيح بقدر الوسع» و نظيره ما ذكره صاحب الحدائق و الفاضل السبزواري فى ذخيرته فليراجع.

و الظاهر اشتباه الأمر على الشهيد حيث حسب الزيادة من الرواية مع انها من كلام المحقق «قده» ذكرها تفسيرا للرواية. على أنا لو سلمنا أن المحقق نقل الزيادة تنمة للرواية أيضا لم يمكننا المساعدة عليها لما عرفت من انها مما لا عين له و لا أثر فى كتب الحديث فالأمر مشتبه على المحقق «قده». و لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا عدم اشتباه الأمر عليه و هى رواية حقيقة فالواسطة التى وصلت منها الرواية إلى المحقق «قده» مجهولة عندنا و لم يظهر انها من هو فلا يمكن الاعتماد عليها بوجه.

و أما ما ذهب اليه صاحبا المعالم و المدارك من التفصيل بين الثوب و البدن و الاكتفاء بالمره فى البدن دون الثوب فهو مستند إلى استضعاف الأخبار الواردة فى التعدد فى البدن. و يرد عليه ما أورده صاحب الحدائق «قده» و حاصله أن ما دل على التعدد فى الجسد عدة روايات:

□

«منها» صحيحة أو حسنة أبى إسحاق النحوى عن أبى عبد الله عليه السلام

(١) فى أحكام النجاسات ص ١٦٢.

(٢) فى ص ١٧.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٢

.....

قال: سألت عن البول يصيب الجسد قال: صب عليه الماء مرتين «١» و «منها»: حسنة الحسين ابن أبي العلاء قال: سألت أبا عبد الله -ع- عن البول يصيب الجسد قال: صب عليه الماء مرتين فإنما هو ماء «٢» و «منها»: صحيحة البرزطي المروية في آخر السرائر «٣» و هي بعين الألفاظ المنقولة من الحسنه و مضمونها. و هذه الاخبار كما ترى بين صحيحة و حسنة فلا مجال فيها للمناقشة سندا. فإلى هنا ظهر أن الصحيح هو ما ذهب اليه الماتن وفاقا للمشهور من وجوب التعدد في البول. بقي الكلام في جهات:

«الاولى»: هل الحكم بالتعدد يخص الثوب و البدن فيكتفى بالغسله الواحدة في غيرهما أو أنه يعم جميع الأشياء المتنجسة بالبول؟ الأخبار الآمرة بالتعدد إنما وردت في الثوب و البدن و لا يمكننا التعدى إلى غيرهما من الأشياء الملاقيه له إلا بدعوى دلالة الاخبار على العموم بإلغاء خصوصيتي الثوب و الجسد، و هذا مما لا سبيل إليه. وأنا و إن قلنا أن الأمر بغسل ما لاقاه بول أو دم أو غيرهما من الأعيان المذكورة في الروايات إرشاد إلى نجاسة الملقى و تعدينا عن مواردها إلى جميع ما يلقى الأعيان النجسة حسب ما يقتضيه الفهم العرفي من مثله، إذا الانفعال عندهم ليس من الأمور المختصة بملاقاة الأعيان المذكورة في الاخبار. بل المستفاد منه أن ملاقاة مطلق العين النجسة سبب في تأثر الملقى إلا انه في خصوص المقام ليس لنا جزم بعدم خصوصيتي الثوب و البدن في وجوب التعدد في الغسل لانه من المحتمل القوى أن الشارع أراد فيهما المحافظة على المرتبة الشديدة من الطهارة، و مع هذا الاحتمال ليس لنا أن نتعدى إلى غيرهما.

(١) ب ١ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) ب ١ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٣) ب ١ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٣

.....

و على الجملة إنما يمكننا التعدى إلى غير الثوب و الجسد فيما إذا علمنا بعدم دخل خصوصيتهما في الحكم المترتب عليهما و جزمنا بوحدة المناط في الأشياء الملاقيه مع البول بأسرها. و أما مع عدم القطع بذلك فلا لأننا نحتمل دخل خصوصيتي الثوب و البدن في حكمهما لوضوح أن الاحكام الشرعية يختلف باختلاف موضوعاتها مع انها مما قد تجمعها طبيعة واحدة. فترى أن الشارع حكم بوجوب الغسل ثلاث مرات في الإناء و لم نر من الأصحاب من تعدى عنه إلى غيره مما صنع من مادته من صفر أو خزف أو غيرهما، مع العلم بان الجميع صفر أو غيره من المواد إلا انه إذا اصطنع بهيئة الإناء يعتبر في تطهيره الغسل ثلاث مرات و إذا كان على هيئة أخرى كفى في تطهيره الغسل مرة واحدة- مثلا. و كذا نرى أن الشارع حكم بطهارة مخرج الغائط بالتمسح بالأحجار أو غيرها من الأجسام القالعة للقدارة، و لا يحكم بطهارة هذا الموضوع -بعينه- إذا تنجس بغير الغائط من النجاسات بمجرد إزالتها كما إذا تنجس بدم قد خرج من بطنه أو اصابه من الخارج. بل يجب غسله بالماء.

و لأجل هذا و ذاك لا يحصل القطع لنا بعدم الفرق بين الثوب و الجسد و غيرهما من المتنجسات بالبول، و لا يصغى إلى ما قيل من أن التوقف في ذلك من الخرافات. بل الحكم بتعدد الغسل أو الصب يختص بمورد النصوص و هو الثوب و الجسد، و أما في غيرهما

فاطلاقات مطهريه الغسل محكمه و هي تقتضى الاكتفاء بالغسل مرة واحدة.

«الجهة الثانية»: هل الصبة الواحدة المستمرة بقدر زمان الغسلتين أو الصبتين و الفصل بينهما كافية عن الصبتين أو الغسلتين المأمور بهما في تطهير الثوب و البدن أو يعتبر تحققهما بالانفصال؟ فلو فرضنا امتداد كل من الصبتين دقيقة التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٤

.....

واحدة و الفصل بينهما أيضا كذلك بحيث كان زمانهما مع الفصل بينهما ثلاث دقائق لم تكف الصبة الواحدة المستمرة ثلاث دقائق أو أكثر في الحكم بطهارة البدن أو الثوب بل لا بد من صب الماء عليهما مرتين بانفصال كل منهما عن الآخر أو غسلهما كذلك. حكي عن الشهيد في الذكرى القول بكفاية الصبة الواحدة بقدر الغسلتين أو الصبتين و تبعه جماعة ممن تأخر عنه و لعله من جهة أن الاتصال بين الغسلتين بالصب ليس بأقل من القطع بينهما بالفصل.

إلا أن الصحيح هو اعتبار الفصل بين الغسلتين أو الصبتين لأنه الذي يقتضيه الجمود على ظواهر الأخبار الآمرة بالصب أو الغسل مرتين، حيث أن ظواهرها أن للتعدد دخلا- في حصول الطهارة المعتبرة. و دعوى: أن وصل الماء ليس بأقل من فصله مندفعه: بأنه وجه استحساني لا مثبت له، فإنه على خلاف ما عليه أهل المحاوره، حيث أن السيد إذا أمر عبده بالسجدة مرتين أو برسم خطين مستقيمين لم يكتف العبد في امتثاله بالسجدة الواحدة الممتدة بقدر زمان السجديتين و الفصل بينهما أو برسم خط واحد كذلك. فرغ اليد عن ظهور الاخبار في التعدد بمثل ذلك من الوجوه الاستحسانية مما لا مسوغ له.

«الجهة الثالثة»: هل الحكم بوجوب التعدد يختص ببول الآدمي أو أنه يعم غيره من الأبوال النجسة؟

ظاهر الأسئلة الواردة في الروايات- حسب المتفاهم العرفي- هو الاختصاص لأنهم كانوا يبولون على وجه الأرض و هي على الأغلب صلبة فكان يترشح منها البول إلى أبدانهم و أثوابهم و من أجل ذلك تصدوا للسؤال عن حكمه و لا يبعد- بهذه المناسبة- دعوى انصراف الاخبار إلى بول الآدمي و أنه المنسقب إلى الأذهان من الأسئلة، و لعل هذا هو الوجه في عدم استفصالهم عن كون البول مما يؤكل لحمه أو من غيره مع طهارة البول مما يؤكل لحمه. و من ذلك يظهر أن

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٥

.....

نظرهم إنما هو السؤال عن خصوص بول الآدمي فتعميم الحكم إلى مطلق الأبوال النجسة مما لا وجه له.

بل يمكن التمسك في ذلك بإطلاق قوله عليه السلام اغسل ثوبك من أبوال مالا يؤكل لحمه «١» لان مقتضى إطلاقه جواز الاكتفاء بالمرة الواحدة في بول غير الآدمي فلا يجب التعدد في مطلق الأبوال النجسة حينئذ.

«الجهة الرابعة»: أن الظاهر من أسألتهم عن أن البول يصيب الثوب أو البدن هو اختصاص السؤال و الجواب بما قد يصيبه البول و قد لا يصيبه فيعتبر في مثله الغسل مرتين.

و أما ما كان في معرض الإصابة دائما فلا تشمله الروايات بوجه و عليه فلا يجب التعدد في مخرج البول حينئذ إذ لا يصح أن يقال إنه مما يصيبه البول بل إن كان هناك دليل يدل على اعتبار التعدد فيه فهو و إلا فيقتصر فيه بالصبة الواحدة أو الغسل مرة.

«الجهة الخامسة»: هل يعتبر إزالة العين النجسة قبل الغسلتين أو الصبتين أو أن إزالتها بالغسله الأولى كافية في حصول الطهارة بالثانية؟ قد يتوهم أن الغسلتين أو الصبتين لا بد من أن تقعا بعد إزالة العين بشيء فلا تكفى إزالتها بالغسله الأولى من الغسلتين. و يتوجه عليه أن الحكم بذلك يتوقف على دلالة الدليل و لا دليل على اعتبار وقوع الغسلتين بعد إزالة العين. بل الأمر بغسل ما اصابه البول مرتين

أو صب الماء عليه كذلك يقتضى بإطلاقه كفاية الإزالة بأولى الغسلتين و عدم اعتبار وقوعهما بعد إزالة العين بمزيل. بل المناسبة المرتكزة بين الحكم و موضوعه أن الغسلة الأولى للإزالة و الثانية للإبقاء كما

(١) حسنة عبد الله بن سنان المروية في ب ٨ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٦

.....

نقلناه عن المحقق «قده» هذا.

و قد يقال إن مقتضى الإطلاق في الروايات كفاية إزالة العين و لو بالغسلة الثانية فلا يعتبر إزالتها بأولى الغسلتين و «يندفع»: بأن الأخبار الواردة في المقام منصرفه إلى البول المتعارف الذى يكفى في إزالة الغسل أو الصب مرة واحدة كما يرشدنا إليه قوله في بعض الاخبار المتقدمة «فإنما هو ماء» (١) تعليلاً لما أمر به من صب الماء عليه مرتين فان ظاهره بيان ان الماء كما أنه لا لزوجة له، و يكفى في إزالته صب الماء عليه مرة واحدة فكذلك الحال في البول فتكون الغسلة الثانية مطهرة لا مزيلة، و معه فالأخبار مختصة بالبول الذى يكفى في إزالته الغسل مرة واحدة فإذا فرض بول لا يكفى ذلك في إزالته فهو خارج عن مورد الروايات هذا.

و يمكن أن يوجه المدعى بتقريب آخر و هو أن الاخبار الواردة في المقام و إن أخذت فيها الإصابة كما في قوله: يصيب الثوب أو البدن. و ظاهر الإصابة الحدوث فإنها لا تطلق على بقاء البول. إلا أن من المقطوع به عدم الفرق في نجاسة البول بين الحدوث و البقاء. و عليه فإذا أصاب الثوب أو البدن و جب غسله أو صب الماء عليه مرتين كما دلت عليه الاخبار المتقدمة. فإذا غسلناه مرة واحدة و لم يزل بذلك فهو أيضا بول متحقق في الثوب أو البدن فيجب غسله مرتين بمقتضى إطلاق الروايات و عليه فمقتضى الإطلاقات هو العكس اعنى اعتبار كون الغسلة الأولى مزيلة للعين و إلا و جب غسله مرتين لانه بول متحقق في الثوب أو البدن و لا فرق في تحققه بين الحدوث و البقاء.

(١) راجع ب ١ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٧

و أما من بول الرضيع غير المتغذى بالطعام فيكفى صب الماء مرة (١) و ان كان المرتان أحوط.

(١) الكلام في هذه المسألة يقع من جهات:

«الأولى»: أن الصبة الواحدة هل تكفى في إزالة بول الرضيع غير المتغذى بالطعام أو لا بد في تطهيره من صب الماء عليه مرتين؟ المشهور بل المتسالم عليه بينهم كفاية الصب مرة خلافا لما حكى عن كشف الغطاء من اعتبار الصب مرتين، و لعل الوجه فيه أن حسنة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن بول الصبي قال: تصب عليه الماء (١) «الدالة على كفاية الصبة الواحدة مطلقاً. و مقتضى قانون الإطلاق و التقييد تقيدها بما دل على اعتبار التعدد في مطلق البول كما في حسنة أو صحيحة أبي إسحاق النحوى (٢) و حسنة الحسين بن أبي العلاء (٣) و غيرهما من الاخبار المشتملة على قوله عليه السلام: صب عليه الماء مرتين. بعد السؤال عن إصابة البول للجسد هذا.

و لكن الصحيح هو ما ذهب إليه المعروف في المسألة و ذلك لان حسنة الحلبي و إن كانت مطلقاً إلا أن حسنة الحسين المتقدمة ظاهرة الدلالة على كفاية الصبة الواحدة في بول الصبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن البول يصيب الجسد قال: صب عليه

الماء مرتين وإنما هو ماء، و سألته عن الثوب يصيبه البول قال: اغسله مرتين، و سألته عن الصبي يبول على الثوب قال: تصب عليه الماء قليلا ثم تعصره (٤).

و الوجه في الظهور: أن التفصيل قاطع للشركة فإنه عليه السلام فصل بين بول الصبي حيث اكتفى فيه بالصب مره و بين غيره فأوجب فيه الصب مرتين و هذا

(١) راجع ب ١ و ٣ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) راجع ب ١ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٣) راجع ب ١ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٤) راجع ب ١ و ٣ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٨

.....

يدلنا على أن التعدد إنما هو في بول غير الصبي. و أما بول الصبي فيكفى فيه الصب مرة واحدة كما التزم به المعروف. «الجهة الثانية»: هل العصر بعد الصب معتبر في بول الصبي أو يكفي في إزالته مجرد الصب؟ قد يقال: باعتبار العصر في تطهيره نظرا إلى ما ورد في ذيل حسنة الحسين المتقدمة «تصب عليه الماء قليلا ثم تعصره» و لا سيما بناء على أن الغسالة نجسة، فإن الماء ينفعل بملاقاة البول لا محالة، و لا مناص في تطهير المتنجس حينئذ من إخراج الغسالة بالعصر.

و لكن الظاهر عدم الاعتبار و ذلك لان الأمر بالعصر في الحسنه يحتمل أن يكون جاريا مجرى العادة و الغلبة، فإن الغالب عصر المتنجس بعد الصب عليه كما يحتمل أن يكون مستحبا للقطع بكفاية العصر- على تقدير القول به- مقارنة مع الصب فالتقييد بكونه بعد الصب قرينه على ما ذكرناه فلا دلالة للحسنه على اعتبار العصر بعد الصب.

و أما غسالة بول الصبي فإن قلنا بطهارة الغسالة المتعقبه بطهارة المحل كما هو الصحيح فلا كلام. و أما إذا قلنا بنجاستها فالأمر أيضا كذلك لانه لا يجب إخراج الغسالة في التطهير عن بول الصبي للحكم بطهارتها ما دامت باقية في محلها تبعاً له فلا يحكم بنجاستها بالانفصال.

«الجهة الثالثة»: هل الرش كالصب في التطهير عن بول الصبي؟ الصحيح عدم كفاية الرش عن الصب لان الوارد في السنة الأخبار المتقدمة إنما هو الصب فلا دليل على كفاية الرش و النضح و إن استوعبا الموضوع النجس فان ظاهر الاخبار اعتبار القاهريه في الماء و غلبه المحل دفعه.

نعم ورد في روايتين الأمر بالنضح في بول الصبي ففي «إحدهما»:

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٩

.....

يغتسل من بول الجارية و ينضح على بول الصبي ما لم يأكل (١) و «ثانيتها»:

أن النبي صَلَّى الله عليه و آله أخذ الحسن بن علي عليه السلام فأجلسه في حجره فبال عليه قال: فقلت له: لو أخذت ثوبا فأعطني إزارك فاغسله فقال: إنما يغسل من بول الأنثى و ينضح من بول الذكر (٢) إلا-أنهما عاميان و لا يمكن أن نرفع اليد لأجلهما عن الاخبار المعبرة الآمرة بالصب كما تقدم.

«الجهة الرابعة»: هل الحكم بكفاية الصب خاص بالصبي أو يعم الصبية أيضا؟ قد يطلق الصبي ويراد به الجنس فيشمل الأنثى والذكر إلا- أن إرادته من لفظه الصبي في روايات الباب غير ظاهرة فيما أن الوارد فيها هو الصبي فلا مناص من أن يقتصر في الحكم بكفاية الصب عليه و يرجع في بول الصبية إلى عموم ما دل على أن البول يغسل منه الثوب أو البدن مرتين لان المقدار المتيقن من تخصيص ذلك إنما هو تخصيص ببول الصبي. و أما بول الصبية فيبقى مشمولاً لعموم الدليل أو إطلاقه.

و أما ما ورد في ذيل حسنة الحلبي من قوله عليه السلام و الغلام و الجارية في ذلك شرع سواء «٣» فلا يمكن الاستدلال به لإجمال المشار إليه في قوله:

«في ذلك» لان المتقدم عليه أمران: أحدهما قوله عليه السلام يصب عليه الماء و ثانيهما: قوله فان كان قد أكل فاغسله بالماء غسلا. و لم يعلم أن الجارية كالغلام في كفاية صب الماء في تطهيره، أو أن المماثلة إنما هي في لزوم الغسل بالماء فيما إذا كان يأكل الطعام و معه نشك في التحاق بول الصبية ببول الصبي فلا مناص حينئذ من الاكتفاء في الخروج عن مقتضى الأدلة الدالة على لزوم غسل البول

(١) أخرجه أبو داود في سننه ج ١ ص ١٥٤ بتغيير يسير و كذا غيره.

(٢) نفس المصدر و عنه في تيسير الوصول ج ٣ ص ٥٧.

(٣) راجع ب ٣ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٠

و أما المتنجس بسائر النجاسات عدا الولوغ (١) فالأقوى كفاية الغسل مرة (٢)

مرتين بخصوص بول الصبي.

«الجهة الخامسة»: أن عنوان الرضيع لم يرد في شيء من الروايات المعتمدة و إنما ورد فيها عنوان الصبي مقيدا في بعضها كما إذا لم يأكل الطعام و حيث أن الصبي غير المتغذى بالطعام لا ينفك عن كونه رضيعا فعبّر عنه بالأصحاب بالرضيع و عليه فالمدار إنما هو على صدق عنوان الصبي سواء بلغ عمره سنتين أم زاد عليهما فما في بعض الكلمات من تخصيص الحكم بالصبي الذي لم يبلغ سنتين ضعيف.

(١) قد كتبنا في تعليقتنا أن استثناء الولوغ في المقام من اشتباه القلم بلا ريب و الصحيح «عدا الإناء» لوضوح أن الولوغ لا خصوصية له في وجوب التعدد فيه، حيث أن الأواني بأجمعها كذلك و الإناء قد يتنجس بالولوغ و قد يتنجس بغيره و لكل منهما و ان كان حكم على حدة إلا أن الجميع يشترك في وجوب التعدد فيه كما يأتي في محله.

(٢) و ذلك لإطلاقات الروايات الآمرة بالغسل في مثل البول- من غير الآدمي- «١» و المنى «٢» و الكافر «٣» و الكلب «٤» و غير ذلك من

(١) حسنة عبد الله بن سنان قال: قال أبو عبد الله -ع-: اغسل ثوبك من أبوال ما لا- يؤكل لحمه. المروية في ب ٨ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) صحيحة محمد بن مسلم في المنى يصيب الثوب قال: إن عرفت مكانه فاغسله و إن خفي عليك فاغسله كله. المروية في ب ١٦ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٣) موثقة أبي بصير عن أحدهما عليهما السلام في مصافحة المسلم اليهودي و النصراني قال: من وراء الثوب فان صافحك بيده فاغسل يدك. المروية في ب ١٤ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٤) حسنه محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله -ع- عن الكلب السلوقي، فقال: إذا مسسته فاغسل يديك المرويئة في ب ١٢ من أبواب النجاسات و ١١ من أبواب النواقض من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤١

.....

النجاسات الواردة في الأخبار، فإن الأمر بالغسل إرشاد إلى أمرين:

«أحدهما»: نجاسة ذلك الشيء و «ثانيهما»: أن الغسل بالماء مطهر له و مقتضى إطلاق الأمر به كفاية الغسل مرة واحدة و لعل هذا مما لا اشكال فيه.

و إنما الكلام في المتنجسات التي لم يرد فيها أمر مطلق بالغسل و ذلك كما إذا استفدنا نجاسته من الأمر بإعادة الصلاة الواقعة فيه و كما في ملاقى المتنجس بالبول أو غيره مما يجب فيه الغسل متعددا و لا سيما في المتنجس بالمتنجس من دون واسطة فإنه يتنجس بملاقاته من دون أن يكون هناك مطلق ليمسك بإطلاقه في الحكم بكفاية المرة الواحدة فيه. نعم المتنجس بالمتنجس بالنجاسة التي يكفى فيها الغسل مرة كالدّم و غيره لا إشكال في كفاية المرة الواحدة فيه. فهل يكتفى في أمثال ذلك بالمرة الواحدة أو لا بد فيها من التعدد؟ فقد يقال بكفاية المرة الواحدة حينئذ و ما يمكن أن يستدل به على ذلك وجوه:

«الأول»: الإجماع المركب و عدم القول بالفصل بين النجاسات التي ورد فيها أمر مطلق بغسلها و ما لم يرد في غسلها أمر مطلق بوجه و حاصله دعوى الإجماع على أن كل مورد لم يقدّم فيه الدليل على اعتبار التعدد يكفى فيه المرة الواحدة. و يدفعه عدم إحرار اتفاقهم في المسألة كيف و قد ذهب جملة من متأخري المتأخرين إلى اعتبار التعدد فيما لم يقدّم دليل على كفاية المرة فيه على أنا لو سلمنا ثبوت الاتفاق عندهم في المسألة أيضا لم يمكن لاعتماد عليه لوضوح انه ليس إجماعا تعبديا كاشفا عن رأى المعصوم عليه السلام لاحتمال استنادهم في ذلك إلى أحد الوجوه الآتية في الاستدلال.

«الثاني»: النبوى الذى رواه المؤلف و المخالف - كما عن السرائر - أعنى

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٢

.....

قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله خَلَقَ اللهُ الْمَاءَ طَهُورًا لَا يَنْجَسُهُ شَيْءٌ إِلَّا مَا غَيَّرَ لَوْنَهُ أَوْ طَعْمَهُ أَوْ رِيحَهُ «١» لدلالته على حصول الطهارة بالماء مطلقا. و فيه أنه إنما يدل على ثبوت المطهريّة للماء فحسب و أما كيفية التطهير به فلا يستفاد من الرواية بوجه، على أنها كما قدمنا في الجزء الأول من كتابنا «٢» نبوية ضعيفة السند حيث رويت بطرق العامة و لم تثبت روايتها من طرقنا فضلا عن أن يكون نقلها متسالما عليه بين المؤلف و المخالف.

«الثالث»: أصالة الطهارة بتقريب أن المتيقن من نجاسة الملاقى لشيء من النجاسات انما هو نجاسته قبل غسله فإذا غسلناه مرة واحدة لم ندر أنه طاهر أو نجس و مقتضى أصالة الطهارة طهارته. و هذا الوجه و إن كان وجيها في نفسه بناء على ما سلكناه من عدم جريان الاستصحاب فى الأحكام الكلية الإلهية لأن استصحاب نجاسة المتنجس فيما نحن فيه بعد الغسل الواحدة معارض باستصحاب عدم جعل النجاسة عليه زائدا على المقدر المتيقن و هو نجاسته قبل غسله إلا أنه لا مجال للرجوع إليها فى المسألة لإطلاق ما دل على نجاسة المتنجسات فإن إطلاق ما دل على أن الصلاة الواقعة فى ملاقى النجس باطلّة أو تجب إعادتها أو ما دل على نجاسته بغير ذلك من أنحاء البيان يقتضى بقائها على نجاستها إلى الأبد إلا أن يطرأ عليها مطهر شرعى و هو غير محرز فى المقام.

«الرابع»: إطلاقات الاخبار و قد عثرنا على ذلك فى جملة من الروايات:

«الأولى»: صحيحة زرارة التي هي من أدلة الاستصحاب قال: قلت له: أصاب ثوبي دم رعا ف أو غيره أو شيء من منى .. إلى أن قال:

تعيد

(١) المروى في ب ١ من أبواب الماء المطلق من الوسائل. و ب ٣ من تلك الأبواب من المستدرک.

(٢) ص ١٧.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٣

.....

الصلاة و تغسله .. الحديث «١» فان الظاهر أن السؤال فيها إنما هو عن مطلق النجاسة لا عن الدم فحسب فان قوله: أو غيره. و إن كان يحتمل في نفسه أن يراد به غير الدم من النجاسات ليكون ذكر المنى بعد ذلك من قبيل ذكر الخاص بعد العام كما يحتمل أن يراد به دم غير الرعا ف إلا أن المستفاد من جملات السؤال و الجواب الواردة في الصحيحة أن السؤال إنما هو عن طبيعي النجاسة و لا سيما قوله: و لا تعيد الصلاة قلت لم ذلك قال: لأنك كنت على يقين من طهارتك ..

«الثانية»: موثقة عمار عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سئل عن رجل ليس عليه إلا ثوب و لا تحل الصلاة فيه و ليس يجد ماء يغسله كيف يصنع؟ قال: يتيمم و يصلى فإذا أصاب ماء غسله و أعاد الصلاة «٢» فإن قوله و لا تحل الصلاة فيه و إن كان يحتمل استناده إلى كون الثوب مما لا يؤكل لحمه إلا أن قوله عليه السلام فإذا أصاب ماء غسله كاشف عن أن عدم حلية الصلاة فيه كان مستندا إلى نجاسته.

«الثالثة»: مرسله محمد بن إسماعيل بن بزيع عن أبي الحسن عليه السلام في طين المطر أنه لا بأس به أن يصيب الثوب ثلاثة أيام إلا أن يعلم انه قد نجسه شيء بعد المطر فإن أصابه بعد ثلاثة أيام فاغسله .. «٣» و هذه الاخبار كما ترى مطلقه و مقتضاها كفاية الغسله الواحدة في التطهير عن مطلق النجس.

نعم لا يمكن الاستدلال على ذلك بالرواية الأخيرة لضعف سندها بالإرسال و إمكان المناقشة في دلالتها من جهة أن الطريق سواء علمنا بطهارته أم بنجاسته لا يختلف حكمه قبل الثلاثة و بعدها فإنه إن كان طاهرا فهو كذلك قبل الثلاثة

(١) المروية في ب ٤١ و ٤٢ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٤٥ من أبواب النجاسات و ٣٠ من أبواب التيمم من الوسائل.

(٣) المروية في ب ٧٥ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٤

.....

و بعدها و إذا كان نجسا فكذلك أيضا فلم يظهر لنا وجه صحيح لمدخلة ثلاثة أيام في الحكم الوارد في الرواية. و من جملة الأخبار التي يمكن أن يستدل بها على المدعى موثقة ثانية لعمار عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل إذا قص أظفاره بالحديد أو جز شعره، أو حلق قفاه، فان عليه أن يمسحه بالماء قبل أن يصلى، سئل فإن صلى و لم يمسح من ذلك بالماء؟ قال: يعيد الصلاة لأن الحديد نجس .. «١» فان حكمه بكفاية المسح بالماء معللا بان الحديد نجس يعطى أن طبيعة النجس تنجس ملاقاتها بالرطوبة و تزول نجاستها بمجرد أن أصابها الماء و هو معنى كفاية الغسل مرة واحدة. نعم تطبيق ذلك على الحديد لا يخلو من عناية

لوضوح عدم كون الحديد نجسا و لا انه منجس لما يلاقيه الا انه أمر آخر.
و الضابط الكلي في المسألة أن ما دل على نجاسة الملقى لشيء من الأعيان النجسة كالأمر بغسله أو بإعادة الصلاة الواقعة فيه و نحوهما إما أن يكون مطلقا و إما أن لا يكون و انما دل على نجاسته في الجملة:
فعلى الثانى لا بد من الاكتفاء في نجاسته بالمقدار المتيقن و هو ما إذا لم يغسل الملقى أصلا و لو مرة واحدة فإنه حينئذ محكوم بالنجاسة قطعا، و أما إذا غسلناه مرة واحدة فلا محالة يشك في نجاسته و طهارته و بما انه لا إطلاق لما دل على نجاسته فلا بد من المراجعة إلى الأصول الجارية في المسألة و لا بأس باستصحاب بقاء النجاسة بعد الغسل مرة بناء على جريانه في الأحكام الكلية الإلهية و حيث لا نلتزم بذلك يتعين الرجوع الى أصالة الطهارة لا محالة.
و أما على الأول فلا مناص من التمسك بإطلاق الدليل عند الشك في نجاسة

(١) المروية في ب ١٤ من أبواب نواقض الوضوء و ٨٣ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٥

.....

المتنجس و طهارته بعد الغسل الواحدة إلا انك عرفت ان الإطلاق يقتضى كفاية الغسل مرة في مطلق النجاسات سوى ما قام الدليل فيه على التعدد.

ثم لو ناقشنا في تلك المطلقات سندا أو دلالة و لو بدعوى عدم كونها في مقام البيان من تلك الناحية فلا بد من النظر الى ما ورد من الدليل في كل واحد من النجاسات فان كان له إطلاق من حيث كفاية الغسل مرة واحدة- مضافا الى إطلاقه من حيث بقائه على نجاسته الى أن يطراً عليه مزيل- فهو و إلا فلا بد من غسله ثانيا حتى يقطع بطهارته هذا بحسب كبرى المسألة.

و أما تطبيقها على صغرياتها فاعلم ان الأدلة الواردة في نجاسة الأعيان النجسة بأجمعها مطلقة و ذلك لأنها انما تستفاد من الأمر بغسلها و إزالتها عن الثوب و البدن أو بإعادة الصلاة الواقعة في ملاقياتها و الاخبار الآمرة بالغسل مطلقة.

فقد ورد في البول «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه» (١) و مقتضى إطلاقه كفاية الغسل مرة واحدة و قد خرجنا عن ذلك بما دل على لزوم التعدد في بول ما لا يؤكل لحمه أو خصوص بول الإنسان- على الخلاف- و كذلك الحال في الغائط لأنه بإطلاقه و ان لم ترد نجاسته في رواية إلا انها يستفاد مما دل على نجاسة البول لعدم القول بالفصل بينهما.

و أما الغائط من الإنسان فهو لا يحتاج الى الغسل إذ يكفي في إزالته التمسح بالأحجار و نحوها. و ورد في الكلب «إن أصاب ثوبك من الكلب رطوبة فاغسله ..» (٢).

(١) حسنة ابن سنان المروية في ب ٨ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) صحيحة أبي العباس المروية في ب ١٢ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٦

.....

و فى الخنزير «عن الرجل يصيب ثوبه خنزير فلم يغسله فذكر و هو فى صلاته كيف يصنع به؟ قال: إن كان دخل فى صلاته فليمض، فان لم يكن دخل فى صلاته فليوضح ما أصاب من ثوبه إلا أن يكون فيه اثر فيغسله ..» (١).

و في أهل الكتاب «في مصافحة المسلم اليهودى و النصرانى، قال: من وراء الثوب فان صافحك بيده فاعسل يدك» «٢» و قد أسلفنا تحقيق الكلام فى نجاستهم و عدمها فى محله فليراجع.

و فى عرق الإبل الجلالة «و إن أصابك شىء من عرقها فاعسله» «٣» نعم بينا فى محله عدم نجاسته و قلنا ان الوجه فى الأمر بغسله انه من أجزاء ما لا يؤكل لحمه و استصحابها فى الصلاة يمنع عن صحتها.

و فى المنى «ان عرفت مكانه فاعسله و ان خفى عليك فاعسله كله» «٤» و فى الميت «يغسل ما أصاب الثوب» «٥» و فى الخمر إذا أصاب ثوبك «فاعسله ان عرفت موضعه و ان لم تعرف موضعه فاعسله كله و ان صليت فيه فأعد صلاتك» «٦».

-
- (١) صحيحه على بن جعفر المرويه فى ب ١٣ من أبواب النجاسات من الوسائل.
- (٢) موثقه أبى بصير المرويه فى ب ١٤ من أبواب النجاسات من الوسائل.
- (٣) حسنه حفص بن البختري المرويه فى ب ١٥ من أبواب النجاسات من الوسائل.
- (٤) صحيحه محمد بن مسلم المرويه فى ب ١٦ من أبواب النجاسات من الوسائل.
- (٥) حسنه الحلبي المرويه فى ب ٣٤ من أبواب النجاسات من الوسائل.
- (٦) صحيحه على بن مهزيار الآمره بالأخذ بقول أبى عبد الله -ع- المرويه فى ب ٣٨ من أبواب النجاسات من الوسائل.
- التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٧

.....

و فى الدم «ان اجتمع قدر حمصه فاعسله و إلا فلا» «١» اى و إلا فلا يعاد منه الصلاة فلا يلزم غسله لذلك لا انه طاهر إذا كان أقل من حمصه كما ذهب اليه الصدوق.

و هذه الاخبار كما ترى مطلقه دلت على نجاسة الأعيان الواردة فيها كما انها اقتضت كفايه الغسل مره واحده. و إن كان لا يعتمد على بعضها لضعف سندها أو لغيره من الجهات المتقدمه فى مواردنا هذا كله فى المتنفس بالأعيان النجسه فتلخص أن المره الواحده كافيه فى إزالتها.

و أما المتنفس بالمتنفس بتلك النجاسات فلا مناص من الحكم بكفايه المره الواحده فى تطهيرها لان المره إذا كانت كافيه فى إزالة الأعيان النجسه كانت موجهه لطهاره المتنفس بالمتنفس بها بالأولويه القطعيه.

نعم فيما إذا كانت العين مما يعتبر فيه التعدد كالبول لم يمكن الحكم بكفايه المره فى المتنفس بها مع الواسطه لعدم زوال العين إلا بالتعدد فهل يلتزم فيه بالتعدد أو تكفى فيه المره أيضا.

الثانى هو الصحيح و ذلك لمعتبره العيص بن القاسم قال: سألته عن رجل أصابته قطره من طشت فيه وضوء فقال: إن كان من بول أو قدر فيغسل ما أصابه «٢» لأن إطلاقها يقتضى الحكم بكفايه الغسله الواحده فى المتنفس بالماء المتنفس بالبول أو بغيره من النجاسات هذا.

و قد يناقش فى الاستدلال بالروايه من جهتين: «إحدهما»: الإضمار

-
- (١) روايه مثنى بن عبد السلام المرويه فى ب ٢٠ من أبواب النجاسات من الوسائل.
- (٢) المرويه فى ب ٩ من أبواب الماء المضاف من الوسائل.
- التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٨

.....

و يدفعه أن جلالته شأن العيص مانعة عن احتمال رجوعه في الأحكام الشرعية إلى غير الامام عليه السلام فالإضمار في حقه غير مضر. و «ثانيتهما» الإرسال. و يرد عليه أن ظاهر قول الشهيد أو المحقق «قده» قال العيص أو روى أو ما هو بمضمونها أنه إخبار حسى لانه ينقلها عن نفس الرجل و كلما دار أمر الخبر بين أن يكون إخبارا حسيا أو إخبارا حدسيا حمل على الحس على ما بيناه في محله و بما أن الشهيد لم يكن معاصرا للرجل فلا مناص من حمل قوله هذا على انه وجدها في كتاب قطعي الانتساب الى العيص و حيث انه ثقة عدل فيعتمد على نقله و روايته فلا- إشكال في الرواية بوجه فتحصل ان المتنجس بالأعيان النجسة و المتنجس أنها يطهر بغسله مرة واحدة نعم الإناء المتنجس بالبول أو الولوغ أو بغيرهما من الأعيان النجسة لا بد فيه من التعدد فان له حكما آخر كما يأتي عن قريب. و أما إذا تنجس بالمتنجس كما إذا تنجس بالمتنجس بالبول أو الولوغ فهل يكفي فيه المرة الواحدة أو لا بد من غسله متعددا كما إذا كان متنجسا بالأعيان النجسة؟

□

مقتضى إطلاق موثقة عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سئل عن الكوز و الإناء يكون قدرا كيف يغسل؟ و كم مرة يغسل؟ قال: يغسل ثلاث مرات يصب فيه الماء فيحرك فيه ثم يفرغ منه، ثم يصب فيه ماء آخر فيحرك فيه ثم يفرغ ذلك الماء ثم يصب فيه ماء آخر فيحرك فيه ثم يفرغ و منه و قد طهر. (١)

أن الإناء انما يطهر بغسله ثلاث مرات سواء في ذلك ان يتنجس بشيء من الأعيان النجسة و أن يكون متنجسا بالمتنجس إلا فيما دل الدليل على وجوب غسله زائدا على ذلك.

(١) المروية في ب ٥٣ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٩

فلا تكفي الغسلة المزيله (١) لها إلا- أن يصب الماء مستمرا بعد زوالها و الأحوط التعدد في سائر النجاسات أيضا، بل كونهما غير الغسلة المزيله.

(مسألة ٥) يجب في الأواني إذا تنجست بغير الولوغ الغسل ثلاث مرات في الماء القليل (٢) و إذا تنجست بالولوغ التعفير بالتراب مرة و بالماء بعده مرتين (٣) و الأولى أن يطرح فيها التراب من غير ماء و يمسح به، ثم يجعل فيه شيء من الماء و يمسح به و إن كان الأقوى كفاية الأول فقط، بل الثاني أيضا،

(١) تكلمنا على ذلك في البحث عن التطهير من البول و ذكرنا ما توضيحه: ان الغسل بمعنى إزالة العين بالماء و لا شبهة في أن ذلك صادق على الغسلة المزيله أيضا فمقتضى الإطلاقات كفاية الغسلة المزيله كغيرها و لم يقد دليل على عدم كفاية المزيله في التطهير و لم يثبت أن الغسلة الأولى للإزالة و الثانية للإبقاء. نعم لا بأس بالاحتياط بالغسل مرتين بعد الغسلة المزيله.

(٢) لموثقة عمار المتقدمه (١) فإن مقتضى إطلاقها عدم الفرق في ذلك بين النجاسات و المتنجسات و بها يقيد إطلاق صحيحة محمد بن مسلم قال: سألته عن الكلب يشرب من الإناء؟ قال: اغسل الإناء (٢) إلا أن الموثقة مختصة بالغسل بالماء القليل لعدم إمكان جعل الماء الكثير في الإناء ثم تفرغته و معه انما يرفع اليد عن الإطلاق في صحيحة محمد بن مسلم في خصوص الغسل بالماء القليل و يبقى إطلاقها في التطهير بالكثير و الجارى و نحوهما على حاله إذ لا مقتضى لتقييده في الغسل بغير الماء القليل و لعلنا نعود إلى تميم هذا البحث بعد ذلك.

(٣) هذا هو المعروف بينهم و عن المفيد في المقنعة أن الإناء يغسل من الولوغ ثلاثا وسطاهن بالتراب ثم يجفف و عن السيد و الشيخ

«قدهما» في

(١) في ص ٤٨.

(٢) المروية في ب ١ و ٢ من أبواب الأستار من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٥٠

.....

محكى الانتصار و الخلاف انه يغسل ثلاث مرات إحداهن بالتراب. و هذان القولان مما لم نقف له على مستند فيما بأيدينا من الروايات. و عن ابن الجنيد انه يغسل سبع مرات أولاهن بالتراب و يأتي الكلام على مدرك ذلك بعد التعرض لما هو المختار في المسألة.

و الكلام في هذه المسألة يقع في مقامين: «أحدهما»: في تطهير ما ولغ فيه الكلب بالماء القليل. و «ثانيهما»: في تطهيره بالماء العاصم من الكر و الجارى و نحوهما.

أما المقام الأول فالصحيح فيه ما ذهب إليه المشهور من لزوم غسله ثلاث مرات أولاهن بالتراب و هذا لصحيفة البقباق قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن فضل الهرة و الشاة. إلى أن قال فلم اترك شيئا إلا سألته عنه فقال: لا بأس به حتى انتهيت إلى الكلب فقال: رجس نجس لا تتوضأ بفضله و اصعب ذلك الماء و اغسله بالتراب أول مرة ثم بالماء مرتين «١» بناء على ما نقله المحقق في المعبر، لأنها- على ذلك- صريحة فيما سلكه المشهور في المقام.

و أما إذا ناقشنا فيما نقله «قده» لعدم نقل الرواية في كتب الأصحاب و جوامع الاخبار كما نقله «قده» حيث انهم انما رووها بإسقاط لفظه «مرتين» فالزيادة محمولة على سهو القلم- فالأمر أيضا كذلك و يعتبر في تطهير الإناء من الولوغ غسله ثلاث مرات أولاهن بالتراب و ذلك لموثقة عمار المتقدمة لأنها كما تقدمت مطلقة و مقتضى إطلاقها وجوب غسل الإناء ثلاث مرات سواء تنجس بشيء من النجاسات أو المتنجسات و بذلك لا بد من رفع اليد عن إطلاق صحيفة البقباق في قوله: بالماء و تقييده بثلاث مرات كما هو الحال في صحيفة محمد

(١) المروية في ب ١ من الأستار و ٧٠ من أبواب النجاسات من الوسائل من غير لفظه «مرتين».

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٥١

.....

ابن مسلم المتقدمة في قوله: اغسله بالماء و نتيجة ذلك انه لا بد من غسل الإناء المتنجس ثلاث مرات مطلقا من دون تقييد كون أولاهن بالتراب و لكن الصحيفة قيدت الغسله الأولى بذلك فالصحيفة مقيدة للموثقة من جهة و الموثقة مقيدة لها من جهة و قد أنتج الجمع بين صحيتي البقباق و محمد بن مسلم و موثقة عمار بتقييد بعضها ببعض أن الإناء المتنجس بالولوغ لا بد من غسله ثلاث مرات أولاهن بالتراب.

و أما ما حكى عن ابن الجنيد فالمستند له أمران:

«أحدهما»: النبوى إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعا أولاهن بالتراب «١» و فيه مضافا إلى أنه نبوى ضعيف السند انه معارض بما فى النبويين الآخرين «إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله ثلاث مرات «٢» و فى أحدهما زيادة: أو خمسا أو سبعا «٣» و بما أن

التخير في تطهير المنتجس بين الأقل والأكثر مما لا معنى له فالرواية تدلنا على أن المعتبر في تطهير الإناء هو الغسل ثلاث مرات و الزيادة تكون مستحبة لا محالة.

و «ثانيهما»: موثقة عمار عن الإناء يشرب فيه النبيذ فقال: تغسله سبع مرات و كذلك الكلب «٤» و يرد على الاستدلال بها أن المذكور في الموثقة ابتداء هو النبيذ و قد حكم بوجود غسل الإناء منه سبع مرات ثم شبه به الكلب و يأتي في محله أن الإناء إنما يغسل من النبيذ ثلاث مرات و لا يجب فيه السبع

(١) نقله في كنز العمال ج ٥ ص ٨٩ عن احمد و النسائي عن أبي هريرة.

(٢) حاشية ابن مالك على صحيح مسلم ج ١ ص ١٦٢.

(٣) سنن البيهقي ج ١ ص ٢٤٠ عن الأعرج عن أبي هريرة عن النبي -ص- في الكلب يبلغ في الإناء انه يغسله ثلاثا أو خمسا أو سبعا.

(٤) المروية في ب ٣٠ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٥٢

.....

و معه لا بد من حمل الزائد على الاستحباب و إذا كان هذا هو الحال في المشبه به فلا محالة تكون الحال في المشبه أيضا كذلك فلا يمكن الاستدلال بها على وجوب غسل الإناء من الولوغ سبع مرات هذا كله في الغسل بالماء القليل.

و أما المقام الثاني و لزوم التعدد أو التعفير في الغسل بالماء العاصم من الكر و الجارى و غيرهما فيأتى عليه الكلام عند تعرض الماتن لحكمه.

بقي الكلام في أمور:

«منها»: ما حكى عن المفيد من اعتبار تجفيف الإناء بعد الغسلات و وافقه عليه جملة من المتأخرين و متأخريهم بل عن الصدوقين أيضا التصريح به و لعل المستند في ذلك هو الفقه الرضوى «إن وقع كلب في الماء أو شرب منه أهريق الماء و غسل الإناء ثلاث مرات مرة بالتراب و مرتين بالماء «١» ثم يجفف» و الصحيح وفاقا للمشهور عدم اعتبار التجفيف بعد الغسلات لان الفقه الرضوى لم يثبت كونه رواية فضلا عن أن تكون معتبرة، على أن الأمر بالتجفيف فيه انما جرى مجرى الغالب لان تجفيف الإناء بعد غسله أمر غالبى فما اعتمدوا عليه في ذلك لا يمكن المساعدة عليه سندا و دلالة.

و «منها»: أن الحكم بلزوم غسل الإناء ثلاثا أولاهن بالتراب هل هو خاص بما إذا شرب الكلب من الماء أو انه يعم ما إذا شرب من سائر المائعات و لا يعتبر في ذلك أن يكون السئور ماء؟

الظاهر عدم الاختصاص لان ذيل صحيحة البقباق المتقدمة و إن كان يظهر منه اختصاص الحكم بالماء حيث قال: و اصاب ذلك الماء إلا أن صدرها ظاهر

(١) كذا في المستدرک ب ٤٣ من أبواب النجاسات و بعض الكتب الفقهية الا انها في فقه الرضا هكذا: غسل الإناء ثلاث مرات بالماء و مرتين بالتراب ثم يجفف ص ٥ السطر ٢٩.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٥٣

.....

الدلالة على عدم الاختصاص لأن السؤال فيها انما هو عن فضل الهرة و الكلب و غيرهما من الحيوانات و الفضل بمعنى ما يبقى من الطعام و الشراب و هو أعم من الماء فالحكم عام لمطلق المائعات.

و أما ذيل الصحيحة أعنى قوله و اصبب ذلك الماء فإنما هو بلحاظ الوضوء حيث رتب عليه عدم جواز التوضؤ به و لأجل بيان ذلك قدم الأمر بصب الماء و «منها»: معنى التعفير و هو الذى أشار إليه بقوله و الاولى أن يطرح إلخ لأن لفظه التعفير و ان لم ترد فى شىء من الاخبار إلا أن الصحيحة ورد فيها الأمر بالغسل بالتراب و من هنا لا بد من التكلم فيما أريد منه فنقول:

إن الغسل بالتراب إما ان يكون بمعنى مسح الإناء بالتراب و انما استعمل فيه الغسل مجازا بجامع إزالة الوسخ به لانه كما يزول بالغسل بالماء كذلك يزول بالمسح بالتراب و على ذلك فالغسل بالتراب معنى مغاير للغسل بالماء فيعتبر فى تطهير الإناء حينئذ الغسل اربع مرات إحداها الغسل بالمعنى المجازى و ذلك لان موثقة عمار دلت على لزوم الغسل ثلاث مرات و صحيحة البقباق اشتملت على لزوم الغسل بالتراب و قد فرضنا انه أمر مغاير للغسل حقيقة و مقتضى هاتين الروايتين ان الإناء يعتبر فى تطهيره الغسل اربع مرات إحداها المسح بالتراب.

و إما أن يكون بمعنى الغسل بالماء باستعانة شىء آخر و هو التراب فالباء فى قوله: اغسله بالتراب للاستعانة كما هو الحال فى قولهم: اغسله بالصابون أو الأشنان أو الخطمى و نحوها فان معناه ليس هو مسح الثوب بالصابون و انما هو بمعنى غسله بالماء و لكن لا بوحدته بل بضم شىء آخر اليه و عليه فمعنى الغسل بالتراب جعل مقدار من الماء فى الإناء مع مقدار من التراب و غسله بالماء بإعانة التراب اعنى مسح الإناء بالماء المخلوط به التراب- كما هو الحال فى الغسل بالصابون و نحوه- ثم يزال اثر التراب بالماء و بذلك يتحقق الغسل بالتراب عرفا.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٥٤

و لا بد من التراب فلا يكفى عنه الرماد و الأشنان و النورة و نحوها (١) نعم يكفى الرمل (٢).

و هذا هو الصحيح المتعارف فى غسل الإناء و إزالة الأقدار العرفية و عليه لا يعتبر فى تطهير الإناء سوى غسله ثلاث مرات أولاهن بالتراب و ذلك لأن الغسل بالتراب- على ما ذكرناه- أمر غير مغاير للغسل بالماء بل هو بعينه بإضافة أمر زائد و هو التراب لان الغسل معناه إزالة الوسخ بمطلق المائع و انما خصصناه بالماء لانحصار الطهور به فى الأخبار و حيث أن الموثقة دلت على اعتبار الغسل ثلاث مرات من غير تقييد كون أولاهن بالتراب فنقيدها بذلك بمقتضى صحيحة البقباق و النتيجة أن الإناء يعتبر فى تطهيره الغسل ثلاث مرات مع الاستعانة فى أولاهن بالتراب.

(١) كالصابون و ذلك لان ما ورد فى صحيحة البقباق المتقدمة انما هو الغسل بالتراب و لم يحصل لنا القطع بعدم الفرق بين التراب و غيره مما يقلع النجاسة لاحتمال أن تكون للتراب خصوصية فى ذلك كما حكى أن «ميكروبات» فم الكلب و لسانه لا- تزول إلا بالتراب- و ان لم نتحقق صحته.

(٢) الوجه فى ذلك غير ظاهر لأنه إن كان مستندا إلى جواز التيمم به كالتراب ففيه انه أشبه شىء بالقياس لان التيمم حكم مترتب على الأرض و الصعيد فلا مانع من أن يتعدى فيه إلى الرمل لأنه أيضا من الأرض- على كلام فيه.

و أما إزالة النجاسة و التطهير فهى أمر آخر مترتب على التراب فلا وجه لقياس أحدهما بالآخر. و إن كان الوجه فيه هو ما ادعاه بعضهم من أن التراب حسب ما يستفاد منه لدى العرف أعم من الرمل فيدفعه أن التراب فى قبال الرمل فدعوى انه داخل فى مفهومه لانه فى قبالة بعيد غايته. فالصحيح الاقتصار فى التعفير على التراب.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٥٥

و لا فرق بين أقسام التراب (١) و المراد من الولوج شربه الماء، أو مائعا آخر (٢) بطرف لسانه، و يقوى إلحاق لطفه (٣) الإناء بشربه. و

أما وقوع لعاب فمه فالأقوى فيه عدم اللحوق و ان كان أحوط، بل الأحوط إجراء الحكم المذكور في مطلق مباشرته و لو كان بغير اللسان من سائر الأعضاء حتى وقوع شعره أو عرقه في الإناء.

(١) لإطلاق الصحيحة من حيث افراد التراب فيشمل الطين الأرمني و الطين الأحمر و غيرهما من أفرادها فهي و إن كانت خاصة بالتراب إلا انها عامة من حيث إفراده.

(٢) كما عرفت.

(٣) ان عنوان الولوغ لم يرد في شيء من الاخبار المعتبرة نعم ورد في النبويين المتقدمين إلا أنهما ضعيفان كما مر و العمدة صحيحة البقباق و هي انما وردت في خصوص الشرب مشتملة على عنوان الفضل و لا تشمل اللطع بوجه و التعدى من الشرب إليه يحتاج الى القطع بعدم الفرق بينهما و هو غير موجود لانه من الجائز أن تكون للشرب خصوصية في نظر الشارع إذ لا علم لنا بمناطات الأحكام الشرعية.

و أصعب من ذلك ما إذا لم يشرب الكلب من الإناء و لانه لطعه و انما وقع فيه شيء من لعاب فمه لعطسه و نحوها فإن إلحاق ذلك بالشرب في الحكم بوجوب التعفير و غسله ثلاث مرات لا- وجه له سوى القطع بوحدة المناط و لا قطع لنا بذلك و أوضح منهما- اشكالا- ما إذا أصاب الكلب الإناء بغير لسانه كيده و رجله و غيرهما من أعضاء جسده. و ذلك لعدم القطع بالتسوية بين الشرب بلسانه و بين اللمس ببقية أعضائه. نعم ورد في رواية الفقه الرضوي المتقدم نقلها «١»

(١) في ص ٥٢.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٥٦

(مسألة ٦) يجب في ولوغ الخنزير غسل الإناء سبع مرات (١) و كذا

«ان وقع كلب في الماء أو شرب منه أهريق الماء ..» و هو صريح في التسوية للقطع بان وقوع الكلب في الإناء بتمام جسده لا خصوصية له و وقوعه ببعضه كاف في صدق وقوع الكلب في الإناء الذي يترتب عليه الحكم بال غسل مرة بالتراب و مرتين بالماء. إلا ان الرواية ضعيفة لا يعتمد عليها و لا سيما في المقام لذهاب المشهور فيه إلى اختصاص الحكم بالولوغ.

(١) لصحيفة على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام حيث قال: و سألته عن خنزير يشرب من إناء كيف يصنع به؟ قال: يغسل سبع مرات «١».

و قد يستبعد إيجاب الغسل سبع مرات بأنه عليه السلام في صدر الصحيحة قد اكتفى في تطهير الثوب من الأثر المنتقل اليه من الخنزير بمطلق الغسل و طبيعية حيث قال: سألته عن الرجل يصيب ثوبه خنزير فلم يغسله فذكر و هو في صلاته كيف يصنع؟ قال: إن كان دخل في صلاته فليمض، فان لم يكن دخل في صلاته فلينضح ما أصاب من ثوبه إلا أن يكون فيه اثر فيغسله. و معه كيف يوجب الغسل سبع مرات في الإناء فان إزالة الأثر من الثوب أصعب من إزالته من الإناء. و يؤيد ذلك باعراض أكثر القدماء عن ظاهر الصحيحة و عدم التزامهم بمضمونها.

و يدفعه أن الوجوه الاستحسانية و الاستبعادات العقلية غير صالحة للركون عليها في الأحكام الشرعية التعبدية لأنه من المحتمل أن تكون للإناء الذي شرب منه الخنزير خصوصية لأجلها اهتم الشارع بشأنه و شدد الأمر فيه بل الأمر كذلك واقعا لأن الإناء معد للأكل و الشرب فيه. و اما المشهور فلم

(١) المروية في ب ١٣ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٥٧

في موت الجرذ (١) و هو الكبير من الفأرة البرية، و الأحوط في الخنزير التعفير قبل السبع أيضا. لكن الأقوى عدم وجوبه (٢).
(مسألة ٧) يستحب في ظروف الخمر الغسل سبعا (٣) و الأقوى كونها

يثبت اعراضهم عن الصحيحة بل اعتنوا بشأنها و حملوها على الاستحباب فالاستبعاد في غير محله.

و على الجملة يجب في ولوغ الخنزير غسل الإناء سبع مرات كما يجب في ولوغ الكلب ثلاث مرات و انما الفرق بينهما في أن في ولوغ الكلب لا يجب التعدد إلا إذا غسل بالماء القليل لاختصاص الموثقة له و إطلاقات الأمر بالغسل في الماء غير القليل تبقى بحالها. و أما في ولوغ الخنزير فيجب فيه الغسل سبع مرات بلا فرق في ذلك بين الغسل بالماء القليل و بين الغسل بغيره و ذلك لإطلاق الصحيحة المتقدمة فلاحظ.

(١) لموثقة عمار عن أبي عبد الله عليه السلام .. اغسل الإناء الذي تصيب فيه الجرذ ميتا سبع مرات «١».

(٢) لعدم الدليل عليه فان الصحيحة المتقدمة غير مقيدة بالتعفير و قد حكي عن الشيخ في الخلاف إلحاق الخنزير بالكلب مستدلا عليه بتسميته كلبا في اللغة و معه لا بد من القول بوجوب التعفير فيه. و فيه ان الخنزير ليس من الكلب في شيء فلو أطلق عليه أحيانا في بعض الموارد فهو إطلاق مجازي بلا ريب و لا يمكن معه اسراء حكم الكلب إليه.

(٣) لموثقة عمار عن أبي عبد الله عليه السلام عن الإناء يشرب فيه النبيذ فقال تغسله سبع مرات و كذلك الكلب «٢» و موثقة الأخرى عنه عليه السلام .. في

(١) المروية في ب ٥٣ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٣٠ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٥٨

كسائر الظروف في كفاية الثلاث (١).

قدح أو إناء يشرب فيه الخمر قال: تغسله ثلاث مرات. «١» لان مقتضى الجمع بينهما هو الحكم بوجوب الغسل في ظروف الخمر ثلاث مرات و استحباب غسلها سبعا و الجمع بينهما بذلك هو الذي يقتضيه الفهم العرفي في أمثال المقام و أما الأخذ بالأكثر بأن يؤخذ بالثلاثة التي دلت عليها إحداهما و تضاف عليها الأربعة التي تضمنتها رواية السبع لتكون النتيجة وجوب الغسل في ظروف الخمر سبع مرات فلا يراه العرف جمعا بين الدليلين.

(١) ما افاده «قده» من أن ظروف الخمر كسائر الظروف المتنجسة مما لا يمكن المساعدة عليه و ذلك لان وجوب الغسل ثلاث مرات في سائر الأواني المتنجسة انما يختص بغسلها في الماء القليل و أما إذا غسلت بالماء العاصم فقد تقدمت الإشارة إلى انه لا يعتبر فيه التعدد بل يكفي غسلها فيه مرة واحدة كما يأتي تفصيله عن قريب و ذلك لمكان الإطلاقات الواردة في غسل الإناء المقتضية لكفاية الغسل مرة واحدة و انما رفعنا عنها اليد بتقييدها ثلاث مرات لموثقة عمار المتقدمة و هي خاصة بالماء القليل فالإطلاقات المقتضية لكفاية المرة الواحدة في الماء العاصم بحالها.

و هذا بخلاف الظروف المتنجسة بالخمر لان مقتضى الجمع بين الموثقتين المتقدمتين وجوب غسلها ثلاث مرات مطلقا بلا فرق في ذلك بين غسلها بالماء القليل أو بالماء العاصم كما أن بذلك نرفع اليد عن المطلقات المقتضية لكفاية مطلق الغسل في الأواني

المتنجسة بالخمر و «منها» صدر الموثقة حيث قال: سألته عن الدن يكون فيه الخمر، هل يصلح أن يكون فيه خل أو كامخ أو زيتون؟

(١) المروية في ب ٥١ من النجاسات و ٣٠ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٥٩

(مسألة ٨) التراب الذي يعفر به يجب أن يكون طاهرا قبل الاستعمال (١)

قال: إذا غسل فلا بأس بناء على انها في مقام البيان من هذه الجهة.

(١) قد يقال - كما قيل - إن الوجه في ذلك هو انصراف النص إلى الغسل بالطاهر من التراب إلا انه من الفساد بمكان لعدم الفرق بين

النجس و الطاهر فيما هو المستفاد من النص - لو لم ندع أن الغالب في التعفير هو التعفير بالتراب النجس.

فالصحيح في المقام أن يقال: إن الغسل بالتراب ان أريد به مسح الإناء بالتراب - كما هو أحد المحتملين في معنى الغسل به - من دون اعتبار مزجه بالماء فلا مانع من اعتبار الطهارة في التراب حينئذ إما لأجل ما هو المرتكز في الأذهان من عدم كفاية الغسل أو المسح بالمتنجس في التطهير متفرعا على القاعدة المعروفة من أن فاقد الشيء لا يكون معطيا له فالتراب المتنجس لا يوجب طهارة الإناء المغسول به و إما لأجل أن التراب طهور للإناء و قد مر أن الطهور هو ما يكون طاهرا في نفسه و مطهرا لغيره فالتراب النجس لا يطهر الإناء.

و أما إذا أريد به الغسل حقيقة باستعانة التراب كما هو الحال في مثل الغسل بالصابون و نحوه لما تقدم من ان معنى ذلك ليس هو مسح المغسول بالصابون - مثلا - و انما معناه غسله بالماء باستعانة الصابون فلا وجه لاعتبار الطهارة في التراب و ذلك لان التراب ليس بطهور للإناء حينئذ و انما مطهره الماء.

و توضيحه: ان التراب الذي يصب في الإناء و يصب عليه مقدار من الماء ثم يمسح به الإناء لا بد من أن يزال أثره بالماء بعد المسح لوضوح أن مجرد مسح الإناء بالطين اى بالتراب الممتزج بالماء - من غير أن يزال أثره بالماء لا يسمى تعفيرا و غسلا بالتراب و عليه فهب ان التراب متنجس و الماء الممتزج به أيضا قد تنجس بسببه إلا أن الإناء يطهر بعد ذلك بالماء الطاهر الذي لا بد

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٦٠

(مسألة ٩) إذا كان الإناء ضيقا لا يمكن مسحه بالتراب فالظاهر كفاية (١) جعل التراب فيه و تحريكه إلى أن يصل إلى جميع أطرافه. و أما إذا كان مما لا يمكن فيه ذلك (٢) فالظاهر بقاؤه على النجاسة أبدا (٣) إلا عند من يقول بسقوط التعفير في الغسل بالماء الكثير.

من صبه على الإناء لإزالة أثر التراب عنه - و هو جزء متمم للتعفير - ثم يغسل بالماء مرتين ليصير مجموع الغسلات ثلاثا فالمطهر هو الماء و هو طاهر في الغسلات الثلاث و معه لا موجب لاعتبار الطهارة في التراب، و من هنا ذكرنا في التعليقة أن اشتراط الطهارة في تراب التعفير مبنى على الاحتياط.

(١) لان معنى الغسل بالتراب هو إيصال التراب إلى جميع أجزاء المغسول به سواء أ كان ذلك بواسطة اليد أو بالخشبة أو بتحريك الإناء. نعم مجرد التلاقي لا يكفي في تحقق الغسل بالتراب بل لا بد من وصوله إليه بالضغط فلا يعتبر فيه المسح أو الدلك و ما عبر به هو «قده» و عبرنا به من المسح لا يخلو عن مبالغة، و عليه فلو فرضنا أن الإناء ضيق على نحو لا يدخل فيه اليد أو الإصبع مثلا فلا مانع من تطهيره بإيصال التراب الى جميع أجزائه بخشبة أو بجعل مقدار من التراب فيه ثم تحريكه شديدا.

(٢) الظاهر أن ذلك مجرد فرض لا واقع له و على تقدير الوقوع لا بد من فرضه فيما إذا كان فم الإناء وسيعا أولا بحيث يتمكن الكلب من الولوغ فيه ثم عرضه الضيق إذ لا يتصور الولوغ فيما لم يمكن صب التراب فيه لضيق فمه.

(٣) لأن الأمر بتعفير ما اصابه الكلب- في الصحيحة- ليس من الأوامر النفسية حتى تسقط بالتعذر و انما هو إرشاد إلى نجاسة الإناء و الى طهارته بالتعفير فوزانه ووزان الجملة الخيرية كقولنا: يتنجس الإناء بالولوغ و يطهر بالتعفير. و بما انه مطلق فمقتضاه بقاء الإناء على نجاسته إلى ان يرد عليه

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٦١

(مسألة ١٠) لا يجرى حكم التعفير في غير الظروف (١) مما تنجس بالكلب و لو بماء ولوغه أو بلطعه.

المطهر و هو التعفير فإذا فرضنا عدم التمكن منه يبقى على النجاسة إلى الأبد.

فما في طهارة المحقق الهمداني «قده» من أن المتبادر من مثل قوله عليه السلام اغسله بالتراب أول مرة ثم بالماء ليس إلا إرادته بالنسبة إلى ما أمكن فيه ذلك فالأواني التي ليس من شأنها ذلك خارجة عن مورد الرواية. مما لا ترى له وجهاً صحيحاً.

(١) لأن العمدة في المقام انما هو صحة البقاع و هي انما دلت على وجوب التعفير في فضل الكلب، و الفضل و إن كان بمعنى الباقي من المأكول و المشروب و هو بإطلاقه يشمل ما إذا كان ذلك في الإناء و ما إذا كان في غيره إلا أن الضمير في قوله عليه السلام «و اغسله بالتراب ..» غير ظاهر المرجح لجواز رجوعه إلى كل ما اصابه الفضل من الثياب و البدن و الفرش و غيرها كما يحتمل رجوعه إلى مطلق الظروف المشتملة على الفضل و لو كان مثل يد الإنسان فيما إذا اغترف الماء بيده و شرب منه الكلب أو الصندوق المجتمع فيه ماء المطر أو غيره إذا شرب منه الكلب، كما يمكن رجوعه إلى كل ما جرت العادة بجعل الماء فيه لكونه معداً للأكل و الشرب منه- و هو المعبر عنه بالإناء- دون مطلق الظروف الشاملة لمثل اليد و الصندوق بل الدلو فإنه أعدّ لان ينزح به الماء لا لأن يشرب منه و هكذا غيرها مما لم تجر العادة بجعل الماء فيه لعدم إعداده للأكل و الشرب منه و حيث ان مرجع الضمير غير مصرح به في الصحيحة و هو يحتمل الوجوه المتقدمة فلا- مناص من ان يقتصر فيه على المقدار المتيقن منه و هو الظروف التي جرت العادة بجعل الماء أو المأكول فيها لكونها معدة لذلك دون مطلق الظروف و لا مطلق ما يصيبه الفضل كمثل الثوب و البدن و غيرها مما لم يقل أحد بوجوب

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٦٢

نعم لا فرق بين أقسام الظروف في وجوب التعفير حتى مثل الدلو (١) لو شرب الكلب منه، بل و القربة و المطهرة و ما أشبه ذلك.

(مسألة ١١) لا يتكرر التعفير (٢) بتكرر الولوج من كلب واحد أو أزيد بل يكفي التعفير مرة واحدة.

التعفير فيه و عليه فالحكم يختص الإناء و لا يأتي في غيره.

و يؤيد ما ذكرناه ورود لفظة الإناء في النبويات و الفقه الرضوي المتقدمة و ان لم نعتد عليها لضعفها.

(١) قدمنا ان الحكم يختص بالظروف المعدة للأكل و الشرب منها و لا يشمل مطلق الظروف كالدلو و نحوه لأنه أعدّ لان ينزح به الماء و لم يعد للأكل أو الشرب منه.

(٢) مقتضى القاعدة- على ما حققناه في محله- و إن كان عدم التداخل عند تكرر السبب إلا أن ذلك خاص بالواجبات نظير كفارة

الإفطار في نهار رمضان فيما إذا جامع- مثلاً- مرتين أو جامع و اتى بمفطر آخر فإن القاعدة تقتضى وجوب الكفارة حينئذ مرتين.

و أما في موارد الأوامر الإرشادية و غير الواجبات- التي منها المقام- فلا مناص فيها من الالتزام بالتداخل و ذلك لان الأوامر الإرشادية كالجملات الخيرية ليس فيها اقتضاء للوجود عند الوجود حتى يلتزم بعدم التداخل كما في الأوامر المولية. بل مقتضى إطلاقها التداخل و عدم الفرق في ترتب الحكم على موضوعه بين تحقق السبب و الموضوع مرة واحدة و بين تحققهما مرتين أو أكثر فعلى ذلك إذا شرب الكلب من إناء مرتين أو شرب منه كلبان- مثلاً- لم يجب تعفيره إلا مرة واحدة كما هو الحال في غيره من النجاسات

لوضوح أن البول-مثلا- إذا أصاب شيئا مرتين لم يجب تطهيره متعددا هذا.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٦٣

(مسألة ١٢) يجب تقديم التعفير على الغسلتين (١) فلو عكس لم يطهر.

(مسألة ١٣) إذا غسل الإناء بالماء الكثير لا يعتبر فيه التلث (٢) بل يكفي مرة واحدة حتى في إناء الولوغ.

على أن الموضوع للحكم بوجود التعفير في الصحيحة هو الفضل و عدم تعدده بتعدد الشرب غير خفى و معه لا وجه لتكرار التعفير عند تكرار الولوغ فبذلك اتضح أن الوجه فيما افاده الماتن «قده» من عدم تكرار التعفير بتكرار الولوغ هو ما ذكرناه لا-الإجماع المدعى- كما قيل-

(١) لأنه مقتضى الصحيحة المتقدمة حيث ورد فيها «و اغسله بالتراب أول مرة ثم بالماء» و قد أشرنا سابقا إلى أن ما حكى عن المفيد «قده» من أن الإناء يغسل من الولوغ ثلاثا وسطاهن بالتراب أو إحداهن بالتراب كما عن محكى الخلاف و الانتصار من دون تخصيصه بالغسل الأولى مما لا دليل عليه.

(٢) الكلام في هذه المسألة يقع في مقامين:

«أحدهما»: في تطهير الإناء لمتنجس بغير الولوغ- كالمتنجس بالخمير أو بولوغ الخنزير أو موت الجرذ فيه- و غيره من المتنجسات التي يعتبر فيه التعدد كالثوب المتنجس بالبول حيث يجب غسله مرتين و يقع الكلام فيه في انه إذا غسل بالماء العاصم من الكر و الجارى و المطر فهل يعتبر فيه ذلك العدد كما إذا غسل بالماء القليل أو يكفي فيه الغسل مرة واحدة؟

التحقيق أن المتنجسات المعتبر فيها العدد لا- يفرق الحال في تطهيرها بين الغسل بالماء القليل و غسلها بغيره من المياه المعتصمة و ذلك لإطلاق ما دل على وجوب غسلها متعددا فان تقييده بالغسل بالماء القليل مما لم يقم عليه دليل و معه لا بد من اعتبار العدد في تطهيرها مطلقا.

هذا و لكن المعروف بينهم سقوط التعدد في الغسل بغير الماء القليل بل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٦٤

.....

ظاهر الكلام المحكى عن الشهيد «قده» أن المسألة كالمتسالم عليها عندهم حيث قال: «لا ريب في عدم اعتبار العدد في الجارى و الكثير..» و إنما الكلام في مدرك ذلك. و قد استدلوا عليه بوجوه:

«الأول»: دعوى انصراف ما دل على اعتبار التعدد إلى الغسل بالقليل و مع عدم شموله الغسل بالماء الكثير و نحوه لا مناص من الرجوع فيه إلى المطلقات و هي تقتضى كفاية الغسل مرة واحدة.

و فيه ان دعوى الانصراف لا منشأ لها غير غلبة الوجود لغلبة الغسل بالماء القليل فان الأحواض المعمولة في زماننا لم تكن متداولة في تلك العصور و انما كان تطهيرهم منحصرا بالمياه القليلة إلا بالإضافة إلى سكنة السواحل و أطراف الشطوط، و قد ذكرنا في محله أن غلبة الوجود غير مسببة للانصراف و لا- سيما إذا كان المقابل أيضا كثير التحقق في نفسه كما هو الحال في المقام لان الغسل بالماء الكثير أيضا كثير كما في البرارى و الصحار و لا سيما في أيام الشتاء لكثرة اجتماع المياه- الناشئة من المطر و غيره- في الغدران حينئذ فدعوى الانصراف ساقطة.

«الثانى»: ما أرسله العلامة في المختلف عن أبى جعفر عليه السلام مشيرا إلى ماء في طريقه: إن هذا لا يصيب شيئا إلا طهره .. «١» فإنه يدل على ان مجرد الإصابة كاف في التطهير بالماء الكثير من غير توقفه على الغسل فضلا عن تعدده فان للحديث نوع حكومته و نظر

على الأدلة القائمة على لزوم الغسل في المنتجسات و يدفعه أن الرواية ضعيفة بإرسالها و دعوى أنها منجبرة بعمل الأصحاب غير قابلة للإصغاء إليها لأننا لو قلنا بانجبار الرواية الضعيفة بعمل الأصحاب على طبقها فإنما هو في غير المقام لان هذه الرواية ليس لها عين و لا أثر في جوامع

(١) تقدم نقله عن المستدرک في ص ٢٠.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٦٥

.....

الاجبار و لا في كتب الاستدلال قبل العلامة «قده» فأين كانت الرواية قبله؟

و هو انما ينقلها عن بعض علماء الشيعة و لا ندرى انه من هو؟ نعم قيل إن مراده ابن أبي عقيل إلا انه مجرد حكاية لم تثبت مطابقتها للواقع لاحتمال ارادة غيره فالرواية مرسله و غير قابلة للانجبار بعملهم.

«الثالث» مرسله الكاهلي «كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر» (١) حيث دلت على كفاية مجرد الرؤية في التطهير بماء المطر و بعدم القول بالفصل بينه و بين غيره من المياه العاصمة، يتم المدعى فلا حاجة في التطهير بها إلى تعدد الغسل.

و يندفع هذا «أولاً»: بأنها مرسله و لا يعتمد عليها في شيء و «ثانياً»: بان الاتفاق على عدم الفصل بين المطر و غيره لم يثبت بوجه فان دعواهم ذلك لا يزيد على الإجماع المنقول بشيء. بل الدعوى المذكورة معلومة الخلاف كيف و قد فصلوا بين ماء المطر و غيره بعدم اعتبارهم العصر في الغسل بالمطر بخلاف الغسل بغيره من المياه و هذا كاشف قطعي عن عدم التلازم بينهما في الأحكام فالحكم على تقدير ثبوته خاص بالمطر و لا يمكن تعديته الى غيره.

فلو تنازلنا عن ذلك فغاية الأمر أن نتعدى إلى الجارى فحسب- بناء على أن ماء المطر كالجارى- كما قيل- فان التشبيه على تقدير ثبوته و إن كان من طرف ماء المطر إلا انا ندعى- مما شاء للمستدل- أن الجارى أيضا كالمطر و ان الاحكام المترتبة على أحدهما مترتبة على الآخر إلا أن إلحاق غيره- كالكثير- يحتاج إلى دليل و لا دليل عليه.

«الرابع»: إطلاق أدلة التطهير بالماء كآيات و الاخبار المتقدمتين في أوائل الكتاب و إطلاق ما دل على أن المنتجس يطهر بغسله من غير تقييده بمرتين أو أكثر على ما تقدم في البحث عن اعتبار التعدد في البول فراجع.

(١) المروية في ب ٦ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٦٦

.....

و يدفعه أن العبرة انما هو بإطلاق دليل المقيد و هو ما دل على لزوم التعدد في غسل الثوب المنتجس بالبول و الإناء المنتجس بالخمير أو ببولغ الخنزير أو بوقوع ميتة الجرذ فيه و مقتضى إطلاقه عدم الفرق في اعتبار التعدد بين غسله بالماء القليل و غسله بالكثير.

«الخامس»: صحیحة محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الثوب يصيبه البول قال: اغسله في الممرن مرتين فان غسلته في ماء جار فمرة واحدة (١) بتقريب ان جملة فإن غسلته في ماء جار فمرة بيان للمفهوم المستفاد من الجملة السابقة عليها أعنى قوله عليه السّلام الغسل في الممرن مرتين. الذي يدل على لزوم التعدد في غسل المنتجس بالبول بالماء القليل، و يستفاد من مفهومها عدم اعتبار التعدد فيما إذا غسل بغيره من المياه العاصمة بلا فرق في ذلك بين غسله بالماء الكثير و غسله بالجارى و نحوهما مما لا

ينفعل بالملاقاة. و أما تعرضه عليه السَّلام للغسل بالجارى دون الكثير فلعله مستند إلى قلَّة وجود الماء الكثير في عصرهم عليهم السَّلام فالتصريح بكفاية المرة في الجارى لا دلالة له على اختصاص الحكم به بل الجارى وغيره من المياه العاصمة سواء و التعدد غير معتبر في جميعها.

و هذه الدعوى كما ترى مجازفة و لا مثبت لها لأنها ليست بأولى من عكسها فلنا ان نعكس الدعوى على المدعى بتقريب أن جملة «اغسله في المركز مرتين» تصريح و بيان للمفهوم المستفاد من الجملة المتأخرة عنها أعنى قوله عليه السَّلام فان غسلته في ماء جار فمرة واحدة. إذا تدلنا الصحيحة على أن الغسلة الواحدة تكفى في الجارى خاصة و لا تكفى في غيره من المياه بلا فرق في ذلك بين الماء القليل و الكثير و انما صرح بالغسل بالقليل دون الكثير من جهة قلَّة وجود الكر في عصرهم عليهم السَّلام لانه لم يكن يوجد وقتئذ إلا في الغدران الواقعة في الصحارى

(١) المروية في ب ٢ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٦٧

.....

و القفار فلاحتمالان متساويان و لا يمكن الاستدلال بالصحيحة على أحدهما، فالصحيح أن الصحيحة لا تعرّض لها على كفاية المرة في الغسل بالكثير إثباتا و لا نفي «السادس»: ما ورد في صحيحة داود بن سرحان «١» من أن ماء الحمام بمنزلة الماء الجارى. و تقريب دلائلها على المدعى أن المياه الكائنة في الحياض الصغار - مع انها ماء قليل - انما نزلت منزلة الماء الجارى الذى يكفى فيه الغسل مرة واحدة لاعتصامها بمادتها اعنى الماء الموجود في الخزائنة و هو كثير إذا فنفس المادة التى هى الماء الكثير أولى بأن تنزل منزلة الجارى في كفاية الغسل مرة واحدة و على ذلك فالكثير كالجارى بعينه و لا يعتبر فيه التعدد.

و يرد على هذا الاستدلال أن التنزيل في الصحيحة انما هو بلحاظ الاعتصام و هو الذى نطقت به جملة من الروايات و ليس من جهة أن ماء الحمام حكمه حكم الجارى مطلقا حتى يترتب عليه جميع الآثار المترتبة على الجارى:

و توضيحه: أن المياه الكائنة في الحياض الصغار في الحمامات ماء قليل ينفعل بملاقاة النجس لا محالة و كونها متصلة بالماء الكثير في موادها لا يوجب التقوى لدى العرف لعدم تقوى الماء السافل بالعالى حسب الارتكاز كما أن النجاسة لا تسرى من السافل الى العالى لأنهما ماء ان متغايران عرفا و معه فمقتضى القاعدة انفعال الماء في الأحواض الصغار و لأجل هذه الجهة سألوهم عليهم السَّلام عن حكمها و انها تنفعل بالملاقاة أولا تنفعل فأجابوا عليهم السَّلام انها معتصمة لاتصالها بالمواد فالسؤال عن حكمها انما هو من جهة أن اعتصامها على خلاف القاعدة و التشبيه بالجارى في كلامهم عليهم السَّلام لدفع توهم الانفعال ببيان ان مياه الأحواض الصغار لا تنفعل بالملاقاة لا ان حكمها حكم الجارى مطلقا حتى يترتب عليه جميع الآثار المترتبة على الجارى فالصحيح عدم الفرق في الموارد التى اعتبر فيها التعدد

(١) المروية في ب ٧ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٦٨

.....

بين الغسل بالماء القليل و الغسل بالكثير.

نعم خرجنا عن ذلك في خصوص غسل المنتجس بالبول في الجارى للصحيحة المتقدمة المشتملة على قوله عليه السلام «فان غسلته في ماء جار فمرة واحدة» هذا كله في هذا المقام.

و «ثانيهما»: الإناء المنتجس بالبولوغ و أنه إذا غسلناه بالماء العاصم فهل يعتبر فيه التعدد أو يكفي فيه الغسل مرة؟ وقد نسب القول بالتعدد إلى جماعة في المقام إلا أن الصحيح عدم الاعتبار كما افاده الماتن «قده» و ذلك لما قدمناه من أن موثقه عمار الآمرة بغسل الإناء المنتجس ثلاث مرات مختصة بالماء القليل فان صب الماء فيه و تفرغته لا يتحقق عادة إلا في القليل و بها قيدنا المطلقات المقتضية للاجتزاء بالغسل الواحدة في الماء القليل.

و أما الغسل بالمياه العاصمة فمقتضى إطلاق صحيحتي البقباق و محمد بن مسلم كفاية الغسل مرة واحدة و لم يرد عليهما ما يقتضى التقييد في الكثير و نحوه فلا موجب لرفع اليد عن إطلاقهما حينئذ في غير الماء القليل. نعم إذا بنينا على أن صحيحة البقباق مشتملة على كلمة «مرتين» بعد قوله ثم بالماء كما نقله المحقق «قده» كان اللازم اعتبار التعدد حتى في الغسل بالمياه العاصمة لإطلاق الصحيحة و عدم اختصاصها بالماء القليل. و لكن الزيادة لم تثبت كما مر إذ لا اثر منها في الجوامع المعتمدة و الكتب الفقهية.

و تعين الأخذ بالزيادة- عند دوران الأمر بين احتمالي الزيادة و النقيصة نظرا إلى أن احتمال الغفلة في طرف الزيادة أضعف و أهون من احتمالها في طرف النقيصة لأن الناقل قد يغفل فيتك شينا و ينقصه و أما انه يغفل فيزيد فهو احتمال ضعيف- لو تم فإنما هو في الموارد التي كان احتمال الغفلة في طرف الزيادة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٦٩

نعم الأحوط عدم سقوط التعفير فيه، بل لا يخلو عن قوة (١) و الأحوط التثليث حتى في الكثير.

ضعيفا و أهون.

و أما إذا كان احتمال الغفلة و الاشتباه في طرف الزيادة أقوى و أكد- كما في المقام- لتفرد المحقق في نقلها فلا وجه لتعين الأخذ بالزيادة بوجه، و المحقق «قده» و إن كان من أجلاء أصحابنا إلا أن تفرد في نقل الزيادة يؤكد احتمال الغفلة في نقلها إذا لا مثبت للتعدد في غسل الإناء المنتجس بالبولوغ بالمياه العاصمة

(١) ما أفاده «قده» في هذه المسألة مناقض صريح لما مر منه «قده» في أوائل الكتاب من جعله التعفير في البولوغ من شرائط التطهير بالماء القليل إلا انه في المقام ذهب إلى اشتراطه في الغسل بالكثير أيضا و هما أمران متناقضان و قد أشرنا إلى المناقضة أيضا هناك و الصحيح ما أفاده في المقام.

و ذلك لإطلاق صحيحة البقباق و عدم اختصاصها بالماء القليل فالتعفير معتبر في كل من الغسل بالماء الكثير و القليل. و أما الغسل بالمطر فهل يعتبر فيه التعفير أيضا أولا يعتبر؟ مقتضى مرسله الكاهلي. كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر (١) عدم اعتباره في الغسل بالمطر لدلالاتها على كفاية مجرد الرؤية في تطهير المنتجسات سواء أ كان المنتجس إناء البولوغ أم غيره. و مقتضى صحيحة البقباق المتقدمة اعتباره مطلقا حتى في الغسل بالمطر فهما متعارضتان في غسل إناء البولوغ بالمطر و النسبة بينهما عموم من وجه.

فقد يقال حينئذ بعدم اعتبار التعفير في الغسل بالمطر نظرا إلى أن المتعارضين يتساقطان بالمعارضة و معه لا يبقى هناك ما يقتضى التعفير في الغسل بالمطر و يكفي في الحكم بعدم الوجوب عدم الدليل عليه أو يرجح المرسله على

(١) المروية في ب ٦ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٧٠

(مسألة ١٤) في غسل الإناء بالماء القليل يكفي صب الماء فيه و إدارته إلى أطرافه ثم صبه على الأرض ثلاث مرات كما يكفي أن

يملاؤه ماء ثم يفرغه ثلاث مرات (١).

الصحيحة من جهة أن دلالتها بالعموم و دلالة الصحيحة بالإطلاق، و العموم متقدم على الإطلاق عند المعارضة و النتيجة على كلا التقديرين عدم وجوب التعفير في الغسل بالمطر هذا.

و لكن الصحيح أن الولوغ يعتبر التعفير فيه حتى إذا غسل بالمطر.

و ذلك أما «أولاً»: فلأجل أن الرواية ضعيفة بإرسالها و لا يعتمد على المرسله بوجه فالصحيحة غير معارضة بشيء.

و أما «ثانياً»: فلان الظاهر من المرسله أنها ناظرة إلى بيان أن الغسل بالمطر لا يعتبر فيه انفصال الغسالة و ان شئت قلت ان التطهير بالمطر لا يعتبر فيه الغسل لأنه - لغة - متقوم بخروج الغسالة و انفصالها فلا غسل بدونها و من هنا اعتبرناه في التطهير بكل من الماء القليل و الكثير و المرسله دلتنا على أن المطر يكفي رؤيته في تطهير المتنجسات من غير حاجة إلى غسلها و إخراج غسالتها.

و أما أن التعفير أو غيره من الشرائط المعتمدة في التطهير بغير المطر لا يعتبر في التطهير به فدون استفادته من المرسله خرط القتاد و عليه فالتعفير معتبر في إناء الولوغ مطلقاً بلا فرق في ذلك بين الغسل بالماء القليل و الغسل بالكثير أو المطر أو غيرهما من المياه.

(١) ورد في موثقة عمار المتقدمة الأمر بتحريك الإناء عند تطهيره بعد صب الماء فيه و من هنا وقع الكلام في أن تحريك الإناء هل له موضوعية في تطهير الإناء أو انه انما ذكر مقدمة لإيصال الماء إلى أجزائه بحيث لو أوصلناه إليها بتوسط أمر آخر من دون تحريكه كفي في تطهيره كما إذا

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٧١

(مسألة ١٥) إذا شك في متنجس أنه من الظروف حتى يعتبر غسله ثلاث مرات أو غيره حتى يكفي فيه المرة فالظاهر كفاية المرة (١).

أملأناه ماء؟

الذي يستفاد من الأمر بتحريك الإناء في الموثقة حسب المتفاهم العرفي أنه طريق إلى إيصال الماء إلى أجزاء الإناء و لا موضوعية له في تطهيره. و إن استشكل فيه صاحب الجواهر «قده» نوع اشكال جموداً على ظاهر الموثقة إلا أن مقتضى الفهم العرفي ما ذكرناه، و من المستبعد أن يفصل في تطهير الأواني بين ما يمكن أن يستقر فيه الماء على نحو يمكن تحريكه و مالا يستقر فيه الماء و لا يمكن تحريكه كما إذا كان مثقوباً من تحته بحيث لا يبقى الماء فيه فهل يحكم ببقائه على النجاسة فيما إذا أوصلنا الماء إلى جميع أجزائه لغزارته؟! و المتحصل أن الماء الملاقى للإناء كالغسالة يقتضى طهارته بالانفصال عنه

(١) الشك في أن المتنجس من الظروف و الأواني ليجب غسله ثلاثاً أو سبعا أو انه من غيرهما ليكتفى في تطهيره بالغسلة الواحدة يتصور على نحوين:

فتارة يشك في ذلك من جهة الشبهة المفهومية لتردد مفهوم الإناء بين الأقل و الأكثر كما إذا شككنا في أن الطست - مثلاً - هل يطلق عليه الإناء أو انه خارج عن حقيقته لعدم كونه معداً للأكل و الشرب منه.

و أخرى يشك فيه من جهة الشبهة الموضوعية لعمى أو ظلمة و نحوهما.

أما إذا شك فيه من جهة الشبهة المفهومية فيكتفى في تطهيره بالغسلة الواحدة و ذلك لما حررناه في محله من أن تخصيص أى عام أو مطلق و إن كان موجبا لتعنوان العام المخصص بعنوان عدمى إذا كان العنوان المأخوذ في دليل المخصص عنواناً وجودياً، لاستحالة الإهمال في مقام الثبوت فاما أن يكون الموضوع في دليل العام مطلقاً بالإضافة إلى العنوان الوارد في دليل الخاص.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٧٢

.....

و إما أن يكون مقيدا بوجوده أو بعدمه.

و الإطلاق و التقييد بالوجود لا معنى لهما مع التخصيص فيتعين أن يكون مقيدا بعدم ذلك العنوان الوارد في دليل المخصص و لا يفرق في ذلك بين العموم اللفظي و غيره فان المدار انما هو على ما يستفاد منه عموم الحكم و سريانه سواء كان لفظيا أم غيره. إلا أن هذا التقييد أعني تخصيص المطلق أو العام و رفع اليد عن إطلاقه أو عمومه انما هو بمقدار ما قامت عليه الحجة و الدليل. و أما الزائد المشكوك فيه فالحكم فيه هو الإطلاق أو العموم إذا عرفت هذا فنقول:
إن العمومات و الإطلاقات دلنا على كفاية الغسلة الواحدة في تطهير المتنجسات كقول عليه السلام في موثقة عمار: و اغسل كلما اصابه ذلك الماء .. (١)

و قد ورد عليهما التخصيص بالإناء لوجوب غسله ثلاثا أو سبعا و حيث انه مجمل على الفرض فيؤخذ منه بالمقدار المتيقن و هو الأفراد التي يصدق عليها عنوان الظرف و الإناء لأنها مما قامت الحجة على خروجها عن العام فيتقيد بعدمه. و أما ما يشك في صدق الإناء عليه و هو المقدار الزائد المشكوك فيه فيرجع فيه إلى عموم العام أو إطلاقه لعدم قيام الحجة القطعية على خروجه عن العام حتى يتقيد بعدمه. و مقتضى العموم أو الإطلاق كفاية الغسل مرة واحدة.
و أما إذا شك في من جهة الشبهة الموضوعية فلا مجال فيه للتمسك بعموم العام أو إطلاقه لعدم جواز التمسك بالعام في الشبهات المصدقية لتردده بين دخوله تحت إحدى الحجتين فهل يتعين حينئذ الرجوع إلى استصحاب بقاء النجاسة فيما يشك في كونه ظرفا بعد غسله مرة واحدة- بناء على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية- أو أن هناك أصلا آخر ينقح به الموضوع.

(١) المروية في ب ٤ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٧٣

(مسألة ١٦) يشترط في الغسل بالماء القليل انفصال الغسالة على المتعارف (١) ففي مثل البدن و نحوه مما لا ينفذ فيه الماء يكفي صب الماء عليه، و انفصال معظم الماء، و في مثل الثياب و الفرش مما ينفذ فيه الماء لا بد من عصره (٢) أو ما يقوم مقامه كما إذا داسه برجله أو غمزه بكفه، أو نحو ذلك، و لا يلزم انفصال تمام

التحقيق هو الثاني لاستصحاب عدم كون الموجود الخارجى المشكوك فيه إناء، و لا يبتنى هذا الأصل على جريان الأصل في الأعدام الأزلية بوجه لأن جريان الأصل فيها و ان كان هو الصحيح إلا أن الأصل الجارى في المقام انما يجرى في العدم النعتى دون الأزلى و ذلك لأن الظرف و الإناء لا يتكون إناء من الابتداء بل انما يتشكل بشكل الإناء بعد كونه مادة من الخزف أو الصفر أو النحاس أو نحوها و عليه فيصح أن يقال ان هذا الجسم الخارجى لم يكن إناء في زمان قطعا و الأصل انه الآن كما كان فمقتضى الاستصحاب الجارى في العدم النعتى أن المشكوك فيه ليس بإناء.

نعم إذا فرضنا ظرفا مخلوق الساعة بإعجاز و نحوه و شككنا في أنه إناء أو غيره لم يجر فيه استصحاب العدم النعتى إذ لا حالة سابقة له و ينحصر الأصل حينئذ باستصحاب العدم الأزلى فما أفاده الماتن «قده» من كفاية الغسلة الواحدة فيما شك في كونه إناء هو الصحيح.
(١) لأن عنوان الغسل يتوقف صدقه على انفصال الغسالة عن المغسول لوضوح انه لو أخذ كفه و صب الماء عليه بحيث لم تنفصل عنها الغسالة لم يصدق انه غسل يده.

(٢) لما مر من أن انفصال الغسالة معتبر في تحقق الغسل و هي فيما يرسب فيه الماء و ينفذ في أعماقه لا تنفصل إلا بعصره فالعصر أيضا معتبر في تحقق مفهوم الغسل و صدقه إلا أنه لا بما هو بل بما أنه مقدمة لانفصال الغسالة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٧٤
الماء، ولا يلزم الفرك و الدلك (١) إلا إذا كان فيه عين النجس أو المتنجس

عن المغسول بحيث لو انفصلت بغيره مما يفيد فائدته من فرك أو دلك أو نحوهما كفى في تحقق الغسل و طهارة المغسول.
و ربما يتوهم اعتبار العصر بما هو هو لوروده في حسنة الحسين بن أبي العلاء حيث قال عليه السلام: «و تصب عليه الماء قليلا ثم تعصره» (١) و يدفعه أن العصر في الحسنة محمول على الاستحباب كما مرت الإشارة إليه سابقا.
على أنه يحتمل أن يكون من جهة الجرى مجرى العادة لأن العصر هو الغالب في غسل الثوب و نحوه.
(١) هل يعتبر في التطهير الدلك بعد الغسل؟

قد يقال باعتباره نظرا الى وروده في تطهير الإناء كما في موثقة عمار:
و سئل أ يجز به أن يصب فيه الماء؟ قال: لا يجزيه حتى يدلكه بيده و يغسله ثلاث مرات «٢» و نسب اعتباره إلى العلامة «قده» و انه تعدى عن إناء الخمر و أوجب الدلك في مطلق المتنجسات الصلبة.
و يدفعه: أن الموثقة إنما اشتملت على الدلك بعد الصب و لم تدل على لزوم الدلك بعد الغسل كما انها انما وردت في الإناء المتنجس بالخمر لا في مطلق المتنجس بمطلق النجاسات.
و لعل اعتبار الدلك في مورد الموثقة مستند إلى أن للخمر- على ما يدعون- ثخونة- و رسوبا لا تزولان بصب الماء عليه و لا سيما في الأواني المصنوعة من الخشب أو الخزف بل يتوقف على الدلك و عليه فاعتماده في مورد الموثقة مطابق للقاعدة من دون اختصاصه بالإناء المتنجس بالخمر لان المتنجس

(١) المروية في ب ٢ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٥١ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٧٥

و في مثل الصابون و الطين و نحوهما مما ينفذ فيه الماء و لا يمكن عصره فيطهر ظاهره (١) بإجراء الماء عليه، و لا يضره بقاء نجاسة الباطن على فرض نفوذها فيه

لا بد من غسله على نحو يزول عنه عين النجس فان كانت العين مما يزول بالصب أو الغسل فهو و إلا فلا بد من دلها حتى تزول.
و يدل على ذلك ما ورد في حسنة الحسين بن أبي العلاء حيث سأل عن البول يصيب الجسد قال: صب عليه الماء مرتين فإنما هو ماء .. «١» حيث علل كفاية الصب في التطهير عن البول بأنه كالماء أمر قابل للارتفاع بالصب و إنما لا يكتفى بالصب فيما لا يزول به، فاعتبار الدلك في الموثقة مستند إلى ما ذكرناه و غير مستند إلى اعتباره في تطهير المتنجسات.
و يؤيده بل يدل عليه عدم ورود الأمر بذلك في شيء من الاخبار الواردة في التطهير.

(١) قد تعرض «قده» في هذه المسألة لعدة فروع.

«منها»: تطهير المتنجس الذي لا يرسب فيه الماء و لا ينفذ إلى أعماقه و قد تقدم آنفا أن في تطهيره بالماء القليل يكفى مجرد الصب عليه مشروطا بانفصال الغسالة عنه كما في البدن و نحوه.

و «منها»: تطهير المتنجس الذي يرسب فيه الماء و هو قابل للعصر أو ما يقوم مقامه. و قد عرفت أن في تطهيره بالماء القليل لا بد من صب الماء عليه و عصره أو دلكه أو غيرهما مما ينفصل به الغسالة عن الجسم.

و «منها»: المتنجس الراسب فيه الماء و هو غير قابل للعصر و شبهه كالصابون و الطين و الحنطة و الشعير و نحوهما فقد ذكر «قده» أن إجراء الماء على مثله يكفي في الحكم بطهارة ظاهره و لا يضره بقاء الباطن على نجاسته على

(١) المروية في ب ١ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٧٦

.....

تقدير نفوذها فيه. و هذه المسألة يقع الكلام فيها من جهات ثلاث:

«الأولى»: أن الجسم القابل لان يرسب فيه الماء إذا تنجس ظاهره بشيء فهل يمكن تطهير ظاهره بالماء القليل؟

قد يقال بعدم إمكان ذلك لاشتراط انفصال الغسالة عن المغسول في الغسل بالماء القليل و هذا لا يتحقق في الأجسام غير القابلة للعصر فيما إذا نفذ الماء في جوفها لانه لا ينفصل عن مثلها سوى المقدار غير الراسب في جوفها و مع عدم انفصال الغسالة يبقى المتنجس على نجاسته، لان الماء الكائن في جوفها ماء قليل لاقاه المتنجس و نجسه و هو يوجب نجاسة المغسول لا محالة.

هذا و لا يخفى عدم إمكان المساعدة عليه و ذلك لأننا و إن اشتراطنا انفصال الغسالة في التطهير إلا أن المعتبر إنما هو انفصالها عن الموضع المتنجس المغسول لا عن تمام الجسم بحيث لو انفصلت عن محل الغسل و اجتمعت في مكان آخر من الجسم كفت في طهارة الموضع الذي انفصلت الغسالة عنه- مثلا- إذا غسل الموضع المتنجس من يده و انفصلت الغسالة عنه و اجتمعت في كفه حكم بطهارة ذلك الموضع لا محالة. و كذلك الحال في تطهير الموضع المتنجس من الأرض فإن انفصالها عن موضع الغسل يكفي في طهارته و إن اجتمعت في جانب آخر من الأرض و عليه يكفي انفصال الغسالة عن ظاهر مثل الصابون في الحكم بطهارة ظاهره و ان صارت مجتمعة في جوفه فلا مانع من تطهير الأجسام غير القابلة للعصر بالماء القليل و إن نفذ في جوفها.

«الجهة الثانية»: أن الغسالة النافذة في جوف الأجسام المذكورة هل تنجس بواطنها- بناء على نجاسة الغسالة-؟

التحقيق انها لا تنجس البواطن، لان ما ينفذ في جوفها انما هو من الاجزاء المتخلفة من الغسالة و المتخلف منها محكوم بالطهارة بطهارة المحل، لانه من

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٧٧

.....

لوازم الغسل التي يحكم بطهارتها بتماميته.

و ذلك للأمر بغسل المتنجسات و دلالة الروايات على طهارتها بذلك و معه لا مناص من الالتزام بطهارة كل ما هو من لوازم غسلها و تطهيرها و قد عرفت أن بقاء مقدار من الغسالة في المغسول أمر لازم لغسله فننوذ الغسالة في الأجسام المذكورة لا يوجب نجاسة بواطنها.

«الجهة الثالثة»: ان بواطن الأجسام المذكورة إذا تنجست قبل غسلها و تطهيرها فهل تطهر بصب الماء على ظواهرها بمقدار يصل جوفها؟

فقد يقال بالمنع عن طهارة جوفها بذلك بدعوى: أن الطهارة إنما تحصل بالغسل، و صب الماء على ظاهر الجسم لا يعد غسلا لباطنه بوجه هذا، و الصحيح كفاية ذلك في تطهير بواطن الأجسام لأن غسل كل شيء انما هو بحسبه فرب شيء يكتفى في غسله بصب الماء عليه و انفصال الغسالة عنه كما في البدن و نحوه. و شيء يعتبر فيه عصره و لا يكفي صب الماء عليه، ففي بواطن الأجسام

المذكورة يكتفى بصب الماء على ظواهرها إلى أن يصل الماء الطاهر إلى جوفها لانه غسلها. و أما استكشاف أن ذلك يعدّ غسلًا للبواطن فهو إنما يحصل بملاحظة كيفية إزالة القذارات لدى العرف فترى أن العرف يكتفى - في تطهير ما وقع في البالوعة و تقدر جوفها لذلك - بصب الماء على ظاهره حتى ينفذ الماء الطاهر في أعماقه. فإذا كان هذا طريق الإزالة لدى العرف فلا مناص من الحكم بكفايته في حصول الطهارة لدى الشرع، لان ما أمر به في الروايات من الغسل إنما هو الغسل الذي يكون غسلًا لدى العرف. و عليه فمقتضى عموم أو إطلاق ما دل على طهارة المنتجس بغسله طهارة البواطن أيضا بما ذكرناه هذا.

و قد يستدل على طهارة البواطن بصب الماء على ظواهرها بحديث نفي الضرر لأن بقائها على نجاستها ضرر على مالکها، إذ النجاسة مانعة عن أكلها

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٧٨

.....

أو استعمالها فيما يشترط فيه الطهارة. و يجاب عنه بان الحديث إنما ينفي الأحكام الضرورية التكليفية و لا يعم الأحكام الوضعية التي منها الطهارة و النجاسة.

و هذا الاستدلال و الجواب لا يرجعان إلى محصل:

أما الجواب فاما قدمناه في محله من أن حديثي الرفع و نفي الضرر و كذلك ما دل على نفي العسر و الحرج غير مختصة بالأحكام التكليفية، و من هنا استدلو على عدم لزوم المعاملة الغبنية بحديث نفي الضرر و لم يستشكل عليهم بعدم جريان الحديث في الأحكام الوضعية.

و اما الاستدلال فلما بيناه في حديث نفي الضرر من انه إنما ينظر إلى الأحكام المجعولة في الشريعة المقدسة، و يدل على أن ما يلزم منه الضرر في مورد فهو مرفوع لا - محالة و لا نظر لها إلى الأحكام المعدومة بوجه فلو لزم من عدم جعل حكم في مورد ضرر على أحد المكلفين لم يقتض الحديث جعل ذلك الحكم في الشريعة المقدسة، فإن عدم جعل الحكم ليس من الأحكام الضرورية، و الأمر في المقام كذلك، لان الضرر إنما ينشأ عن عدم جعل مطهر لتلك الأجسام فالحديث لا يقتضى جعل مطهر لها في الشرع.

نعم لو أرجعنا الحديث إلى منشأ عدم جعل الطهارة للبواطن و هو نجاسة تلك الأجسام صح أن يقال انها حكم ضررى فيرتفع بالحديث إلا - أن ارتفاع النجاسة عن الأجسام المذكورة خلافاً المقطوع به لليقين بنجاستها على الفرض على أن ذلك خلاف ما نطقت به الاخبار حيث انها تدل على نجاسة جملة من الأمور الموجبة للضرر، كما دل على لزوم اهراق الا - باءين الذين وقع في أحدهما غير المعين نجس «١» و ما ورد في نجاسة الدهن بوقوع النجس عليه و انه

(١) راجع حديثي عمار و سماعة المرويتين في ب ٨ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٧٩

و أما في الغسل بالماء الكثير فلا يعتبر انفصال الغسالة (١) و لا العصر (٢) و لا التعدد (٣) و غيره، بل بمجرد غمسه في الماء بعد زوال العين يطهر، و يكفى

يطرح أو يستصبح به إذا كان ذائباً «١» مع ان نجاسة الماء أو الدهن موجبة للضرر على المكلفين فالصحيح في الحكم بطهارة بواطن الأجسام المذكورة ما ذكرناه من التمسك بالعمومات و المطلقات.

(١) شرع «قده» في أحكام الغسل بالماء الكثير و ذكر أن الأجسام التي لا ترسب فيها النجاسة و لا ينفذ فيها الماء تطهر بوصول الماء

الكثير إليها من غير حاجة إلى انفصال غسالتها، والأمر كما افاده لصدق عنوان الغسل في الأجسام التي لا يرسب فيها الماء بمجرد وصوله إليها من دون أن يتوقف على انفصال الغسالة عنها فلو ادخل يده المتنجسة في الماء الكثير صدق انه غسل يده و ان لم يخرجها عن الماء.

(٢) عدم اعتبار العصر و انفصال الغسالة انما هو فيما لا يرسب فيه الماء و لا يمكن عصره. و أما ما ينفذ الماء في جوفه و هو قابل للعصر- كالثياب المتنجسة بالبول و نحوه- فلا يفرق الحال في تطهيره بين غسله بالماء الكثير و غسله بالقليل. و ذلك لان العصر و إن لم يرد اعتباره في شيء من رواياتنا إلا أنا بينا أن الغسل لا يتحقق بدونه و انه مأخوذ في مفهومه بما هو طريق إلى إخراج الغسالة لا- بما هو هو و من هنا نكتفي في تحقيقه بالدلك و غيره مما يقوم مقامه و معه لا وجه لتخصيص اعتبار العصر بالغسل في القليل.

خوبى، سيد ابو القاسم موسى، التنقيح في شرح العروة الوثقى، ٦ جلد، قم - ايران، اول، ١٤١٨ هـ ق

التنقيح في شرح العروة الوثقى؛ الطهارة ٣، ص: ٧٩

(٣) أى في تطهير الأجسام التي لا ينفذ فيها الماء و قد قدمنا تفصيل الكلام في ذلك و قلنا إن التعدد المدلول عليه في موثقة عمار المقيدة لإطلاقات أدلة الغسل في الأواني انما يختص بالغسل بالماء القليل.

(١) راجع ب ٦ من أبواب ما يكتسب به من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٨٠

في طهارة أعماقه- إن وصلت النجاسة إليها- نفوذ الماء الطاهر (١) فيه في الكثير، و لا- يلزم تجفيفه أولاً- نعم لو نفذ فيه عين البول- مثلاً- مع بقائه فيه يعتبر تجفيفه، بمعنى عدم بقاء مائته فيه، بخلاف الماء النجس الموجود فيه، فإنه بالاتصال بالكثير يطهر فلا حاجة فيه الى التجفيف.

و أما في الغسل بالكثير فمقتضى الإطلاقات عدم اعتبار التعدد فيه. و أما التعدد المدلول عليه بالمطلقات- كما في التعدد في المتنجس بالبول أو الإناء الذى شرب منه الخنزير أو مات فيه الجرذ- فهو عام لا- يختص باعتباره بالغسل بالقليل بل مقتضى الإطلاق وجوب التعدد في كل من القليل و الكثير.

نعم خرجنا عن ذلك في خصوص غسل المتنجس بالبول في ماء جار لصحيحة محمد بن مسلم المصرحة بكفاية الغسل فيه مرة واحدة «١».

(١) تعرض «قده» لحكم الأجسام التي ينفذ فيها الماء و هي غير قابلة لعصر كالصابون و الحنطة و الطين و رأى أن نفوذ الماء الطاهر الكثير في أعماقها كاف في الحكم بطهارتها و ان ما في جوفها إذا كان غير العين النجسة كالماء المتنجس لم يلزم تجفيفها أولاً. بل يطهرها بمجرد اتصال ما في جوفها بالماء الكثير لكفاية اتصال الماء المعتصم في طهارة الماء المتنجس.

و أما إذا كان ما في جوفها هو العين النجسة- كالبول- فلا مناص من تجفيفها أولاً حتى تذهب مائتها و ان بقيت رطوباتها ثم يوصل الماء الكثير إلى جوفها و ذلك لان العين الموجودة في جوف الأجسام المذكورة مانعة عن وصول الماء المعتصم إليها. هذا ما افاده «قده» في المقام.

و لا يمكن المساعدة عليه لان الموجود في أعماق الأجسام المتنجسة لا يطلق عليه الماء ليكتفى في تطهيره بمجرد اتصاله بالماء الكثير

و انما هو رطوبات

(١) المروية في ب ٢ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٨١

(مسألة ١٧) لا يعتبر العصر و نحوه (١) فيما تنجس ببول الرضيع و ان كان مثل الثوب، و الفرش و نحوهما، بل يكفي صب الماء عليه مرة على وجه يشمل جميع أجزائه، و ان كان الأحوط مرتين. لكن يشترط أن لا يكون متغذيا، معتادا بالغذاء، و لا يضر تغذيته اتفاقا نادرا، و أن يكون ذكرا لا أنثى على الأحوط، و لا يشترط فيه أن يكون في الحولين، بل هو كذلك ما دام يعد رضيعا غير متغذ، و ان كان بعدهما كما أنه لو صار معتادا بالغذاء قبل الحولين لا يلحقه الحكم المذكور، بل هو كسائر الأبوال،

و المستفاد من صحيحه ابن بزيغ و غيرها إنما هو كفاية الاتصال بالماء العاصم في تطهير المياه المتنجسة و أما غيرها فلا دليل على طهارتها بذلك فلا يمكن الحكم بطهارة الرطوبات المتنجسة باتصالها بالماء المعتصم في بعض أطرافها، كما أن الاتصال كذلك بالنجس لا يوجب نجاسة الجميع.

حيث أن النجس إذا لاقى أحد أطراف الجسم الرطب لم يحكم بنجاسة سائر جوانبه بدعوى أن الرطوبات متصلة. فكما أنها لا توجب السراية في ملاقة الأشياء النجسة كذلك لا توجب سراية الطهارة في موارد الاتصال بالماء الكثير أ ترى أن الجسم الرطب إذا لاقى أحد جوانبه الطاهرة مع الماء العاصم يكفي ذلك في تطهير الجانب النجس منه؟! و عليه فلا بد في تطهير أمثال هذه الأجسام المتنجسة من إبقائها في الماء المعتصم بمقدار يصل إلى جميع أجزائها الداخلية لغلته على ما في جوفها من الرطوبات أو تحريك الماء في جوفها على نحو تحصل الغلبة.

(١) قدمنا الكلام على ذلك في المسألة الرابعة مفصلا، و تعرضنا هناك لجميع ما تعرض لها الماتن «قده» هنا من الشروط سوى اشتراط كون اللبن من المسلمة و انه إذا كان من الكافرة أو الخنزيرة حكم بوجوب غسله. و يقع

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٨٢

و كذا يشترط (١) في لحوق الحكم أن يكون اللبن من المسلمة فلو كان من الكافرة لم يلحقه، و كذا لو كان من الخنزيرة.

الكلام فيها و فيما دل على هذا الاشتراط في التعليق الآتيه فليلاحظ.

(١) قد يقال: الوجه في هذا الاشتراط هو ما استفاد من التعليل الوارد في رواية السكوني عن جعفر عن أبيه عليهما السلام أن عليا عليه السلام قال:

لبن الجارية و بولها يغسل منه الثوب قبل أن تطعم، لان لبنها يخرج من مثنائه أمها، و لبن الغلام لا يغسل منه الثوب و لا من بوله قبل أن يطعم، لان لبن الغلام يخرج من العضدين و المنكبين «١».

حيث استفاد منها أن العلة في الغسل من لبن الجارية و بولها هي نجاسة لبنها لخروجه من مثنائه أمها، كما أن العلة في عدم لزوم الغسل من لبن الغلام و بوله طهارة لبنة لانه يخرج من العضدين و المنكبين و بتعليلها هذا يتعدى من موردها إلى كل لبن نجس كلبن الكلبة و الخنزيرة و المشركه و الكافرة فإذا ارتضع به الولد وجب الغسل من بوله.

و هذا الاستدلال مخدوش من جهات:

«الأولى»: أن لازم هذا الكلام هو الحكم بوجوب الغسل من بول الغلام فيما إذا ارتضع بلبن امرأة ولدت جارية، و عدم وجوبه من بول الجارية التي ارتضعت بلبن امرأة ولدت ذكرا، و الوجه في الملازمة ظاهر لأن الجارية حينئذ ارتضعت باللبن الطاهر دون الغلام و قد

فرضنا أن نجاسة اللبن هي العلة في الحكم بوجوب الغسل من بول الجارية، وهذا مما لا يلتزم به أحد. «الثانية»: أن خروج اللبن من المثانة - على تقدير تسليمه - لا يقتضى نجاسته كيف فان المذى و الودى أيضا يخرجان من المثانة من دون أن يحكم

(١) المروية في ب ٣ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٨٣

.....

بنجاستهما، فان ما خرج من المثانة لم يدل دليل على نجاسته إلا إذا كان بولا أو منيا.

«الثالثة»: أن الرواية لا يحتمل صحتها و مطابقتها للواقع ابدا للقطع بعدم اختلاف اللبن في الجارية و الغلام من حيث المحل بأن يخرج لبن الجارية من موضع و يخرج لبن الغلام من موضع آخر لان الطبيعة تقتضى خروج اللبن عن موضع معين في النساء بلا فرق في ذلك بين كون الولد ذكرا أو أنثى، فإذا سقطت الرواية عن الحجية من هذه الجهة أعنى دلالتها على خروج لبن الجارية من مثانة أمها فلا محالة تسقط عن الحجية في الحكم المترتب عليه و هو الحكم بوجوب الغسل من بول الرضيع فيما إذا ارتضع باللبن النجس. و «دعوى»: أن سقوط الرواية عن الحجية في بعض مدلولها لا يكشف عن عدم حجيتها في بعض مدلولاتها الأخر لعدم قيام الدليل على خلافه.

«مدفوعة»: بما ذكرناه غير مرة من أن الدلالات الالتزامية تابعة للدلالات المطابقية حدوثا و حجية فإذا سقطت الرواية عن الاعتبار في مدلولها المطابقى سقطت عن الحجية في مدلولها الالتزامى أيضا لا محالة، و حيث أن في الرواية ترتب الحكم بوجوب الغسل من لبن الجارية على خروج لبنها من مثانة أمها و قد سقطت الرواية عن الحجية فيما يترتب عليه ذلك الحكم لعامنا بعدم مطابقتها للواقع سقطت عن الحجية في الحكم المترتب أيضا و هو وجوب الغسل من لبن الجارية و بولها.

و ما أشبه دعوى بقاء الرواية على حجيتها في مدلولها الالتزامى بعد سقوطها عن الحجية في المدلول المطابقى باستدلال بعض أهل الخلاف على جواز الجمع بين الفريضتين للمطر و الخوف و المرض - بل و للسفر و نحوه من الأعذار - بما رووه عن النبى صلى الله عليه و آله من انه جمع بينهما في الحضر من غير عذر و قالوا ان هذه الرواية و ان كان لا بد من طرحها لكونها مقطوعة الخلاف إلا انها تدلنا على

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٨٤

(مسألة ١٨) إذا شك في نفوذ الماء النجس في الباطن في مثل الصابون و نحوه بنى على عدمه (١) كما إنه إذا شك بعد العلم بنفوذ في نفوذ الماء الطاهر فيه بنى على عدمه (٢) فيحكم ببقاء الطهارة في الأول و بقاء النجاسة في الثانى.

(مسألة ١٩) قد يقال بطهارة الدهن المتنجس إذا جعل في الكر الحار بحيث اختلط معه، ثم أخذ من فوقه بعد برودته لكنه مشكل (٣) لعدم حصول العلم بوصول الماء إلى جميع اجزائه، و إن كان غير بعيد إذا غلى الماء مقدارا من الزمان.

جواز الجمع بينهما للمطر و غيره من الأعذار المتقدمة بالأولوية [١].

فإنهم قد أسقطوا الرواية في مدلولها المطابقى عن الاعتبار بدعوى انها مقطوعة الخلاف مع تمسكهم بمدلولها الالتزامى كما عرفت و هو من الغرابة بمكان «الجهة الرابعة»: و هى أسهل الجهات أن الرواية ضعيفة السند فان في طريقها النوفلى عن السكونى، و السكونى و إن كان لا بأس برواياته إلا أن النوفلى ضعيف و لم يوثقه علماء الرجال.

- (١) لاستصحاب عدم نفوذ الماء النجس في باطنه.
 (٢) لاستصحاب عدم نفوذ الماء الطاهر فيه.
 (٣) والوجه في ذلك أن الدهن المنتشر في الماء قد تكون اجزائه المتفرقة من الدقة والصغر بمكان يعد عرفا من الاعراض الطارئة على الماء، وإن

[١] الجزء الثاني من المنتقى لابن تيمية الحراني ص ٤٠ ان النبي «ص» جمع بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء بالمدينة من غير خوف ولا مطر قيل لابن عباس: ما أراد بذلك؟ قال: أراد ان لا يخرج أمته. قلت: وهذا يدل بفحواه على الجمع للمطر وللخوف والمرض، وإنما خلف و ظاهر منطوقه في الجمع لغير عذر للإجماع ولأخبار المواقيت فيبقى فحواه على مقتضاه. انتهى التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٨٥

.....

كان في الحقيقة باقيا على جوهريته السابقة على الانتشار إذ الجواهر يمتنع أن يتبدل عرضا، إلا أنه إذا تشتت و صارت أجزاء صغارا عد- بالنظر العرفي- عرضا على الماء، نظير الدسومة السارية من اللحم إلى اليد أو الإناء، فإنها لدقتها و صغارتها معدودة من عوارض اليد و طواري، الإناء و إن كانت- في الحقيقة- جوهرًا و قابلا- للانقسام إلى اليمين و اليسار و إلى غير ذلك من الجهات بناء على استحالة الجزء الذي لا يتجزأ.

ولا- مانع في هذه الصورة من الحكم بطهارة الدهن إذا أخذت أجزاءه المنتشرة على الماء لكونها مأخوذة من الماء الطاهر على الفرض. و لعل الماتن إلى ذلك أشار بقوله: و إن كان غير بعيد إذا غلى الماء مقدارا من الزمان.

إلا أن هذه الصورة خارجة عن محل الكلام لان البحث إنما هو في طهارة الدهن المنتجس مع بقائه على دهنيته و جوهريته لا فيما إذا انعدم موضوعه بصيرورته من عوارض الماء.

وقد يلقي الدهن المنتجس على الكر فيغلى و بعد ما برد يؤخذ من علا الماء مع بقائه على دهنيته من دون أن يصير من عوارض الماء. و لا يمكن الحكم بطهارته في هذه الصورة بوجه لان المطهر لا يصل إلى جميع أجزاء الدهن مرة واحدة، وإنما يلقى الماء جانبا من الاجزاء الدهنية فحسب و لا يلقى بقيه جوانبها، وهذا لا يكفي في الحكم بطهارة الدهن أبدا، لأن الغليان يوجب الانقلاب و به يتبدل الداخل خارجا و بالعكس، و معه إذا طهرنا الجانب الخارج من الدهن بإيصال الكر اليه تنجس بملاقاة الجانب الداخل عند صيرورة الخارج داخلا بالغليان، لعدم وصول المطهر الى الاجزاء الدهنية بجميع جوانبها و أطرافها دفعة واحدة.

نعم إذا انقلب ذلك الجزء الداخل المنتجس خارجا طهر لاتصاله بالكسر

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٨٦

(مسألة ٢٠) إذا تنجس الأبرز أو الماش (١) أو نحوهما يجعل في وصله (خرقة) و يغمس في الكر، و ان نفذ فيه الماء النجس يصبر حتى يعلم نفوذ الماء الطاهر الى المقدار الذي نفذ فيه الماء النجس، بل لا يبعد تطهيره بالقليل بان يجعل في ظرف و يصب عليه، ثم يراق غسالته، و يطهر الظرف أيضا بالتبع (٢) فلا حاجة الى التثليث فيه و إن كان هو الأحوط. نعم لو كان الظرف أيضا نجسا فلا بد من الثلاث.

و عليه فكل واحد من الاجزاء الخارجية إذا دخل الجوف تنجس، و إذا خرج طهر فلا يحصل بذلك طهارة الدهن كما عرفت. نعم يمكن تطهير الدهن المنتجس بطريق آخر أشار الماتن إليه في المسألة الرابعة و العشرين و هو بأن يلقي الدهن المنتجس على

العجين فيطبخ و إذا صار خبزاً سلط الماء عليه بمقدار يصل الى جميع اجزائه و جوانبه.

و الوجه في طهارته بذلك أن الدهن حينئذ من عوارض الخبر لعدم كونه معدوداً من الجواهر عرفاً، و معه إذا طهرنا الخبز طهرت عوارضه تبعاً لا محالة و حاصل هذا الطريق تطهير الادهان المتنجسة بإعدام موضوعها و قلبها عرضاً.

(١) قد اتضح حكم هذه المسألة مما أسلفناه في تطهير الصابون و غيره من الأجسام التي ينفذ في جوفها الماء و لا يمكن إخراج غسالتها بعصرها فان الأرز و الماش أيضاً من هذا القبيل، و قد بينا أن تطهير تلك الأجسام إنما هو بإيصال الماء الطاهر الى جوفها فراجع هذا.

و قد تعرض الماتن في هذه المسألة لحكم فرع آخر- و هو طهارة ظرف المتنجس بالتبع- نتعرض له في التعليقة الآتية فليلاحظ.

(٢) ذهب «قده» الى أن المحل الذي يجعل فيه المتنجس لا يحتاج إلى تطهيره بعد غسل المتنجس فيه بل يحكم بطهارة المحل بالتبع فإذا كان ذلك المحل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٨٧

.....

من الأواني و الظروف التي يعتبر في تطهيرها الغسل ثلاث مرات و كانت طاهرة قبل أن يغسل فيها المتنجس لم يجب غسلها ثلاثاً نعم إذا كانت متنجسة قبل ذلك لم يكن بد من غسلها ثلاث مرات.

و ذلك لأنها إذا كانت متنجسة سابقاً شملها إطلاق موثقه عمار الأمرة بغسل الإناء ثلاث مرات «١» و هذا بخلاف ما إذا كانت طاهرة قبل ذلك فان مقتضى صحبته محمد بن مسلم «اغسله في المرحن مرتين» «٢» هو الحكم بطهارة الإناء أيضاً لأنها دلت على أن الثوب المتنجس يطهر بغسله في المرحن مرتين و لازمة الحكم بطهارة المرحن أيضاً بذلك و إلا- لم يصح الحكم بطهارة الثوب حينئذ لملاقاته المرحن و هو باق على نجاسته- على الفرض- فالحكم بطهارة الثوب في الصحب يدل بالدلالة الالتزامية على طهارة المرحن بالتبع هذا.

و لو سلمنا جواز التفكيك بين المرحن و الثوب المغسول فيه من حيث الطهارة و النجاسة فسكوت الامام عليه السلام و عدم تعرضه لوجوب غسل المرحن بعد الغسل الاولي و الثانية يدل على طهارة المرحن بعد الغسلتين لانه لو كان باقياً على نجاسته لأشار عليه السلام إلى وجوب غسله بعد غسل الثوب لا محالة هذا.

و لا- يخفى عدم إمكان المساعدة على ذلك بوجه لأن غاية ما هناك أن الصحب تقتضى طهارة المرحن بالتبع، إلا ان ذلك لا يوجب الحكم بطهارة الأواني التي تغسل فيها المتنجسات و ذلك للعلم بعدم صدق الإناء على المرحن بوجه و لا أقل من احتمال، إذ الأواني هي الظروف المعدة للأكل و الشرب فيها فليس كل ظرف بإناء. و على هذا لم يقدّم دليل على الطهارة التبعية في مطلق الإناء و إنما الدليل

(١) المروية في ب ٥٣ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٢ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٨٨

(مسألة ٢١) الثوب النجس يمكن تطهيره بجعله في طشت و صب الماء عليه (١) ثم عصره، و إخراج غسالته و كذا اللحم النجس، و يكفي المرة في غير البول و المرتان فيه، إذا لم يكن الطشت نجساً قبل صب الماء (٢) و إلا- فلا- بد من الثلاث. و الأحوط التثليث مطلقاً.

(مسألة ٢٢) اللحم المطبوخ بالماء النجس أو المتنجس بعد الطبخ يمكن (٣) تطهيره في الكثير، بل و القليل إذا صب عليه الماء، و نفذ فيه إلى المقدار الذي وصل إليه الماء النجس.

قام عليها في خصوص المرن. و هو أجنبي عن الإناء بإطلاق موثقة عمار المتقدمة الآمرة بوجوب غسل الإناء ثلاثاً- بالإضافة إلى الأواني التي تغسل فيها المتنجسات- باق بحاله، و هو يقتضى عدم حصول الطهارة لها بالتبع. نعم إذا كان الإناء طاهراً في نفسه و لم تطرأ عليه النجاسة من غير جهة غسله، و كان المغسول فيه مما لا- يعتبر فيه التعدد لم يحكم بنجاسة الإناء أصلاً- بناء على ما هو الصحيح من أن غسله الغسل المتعقب بالطهارة طاهرة.

(١) اعتبار جعل المتنجس في الطشت أولاً ثم صب الماء عليه كاعتباره في المسألة السابقة يبنى على القول باشتراط الورد في التطهير بالماء القليل.

و قد أسلفنا تفصيل الكلام على ذلك في شرائط التطهير بالماء القليل فليراجع.

(٢) عرفت في المسألة السابقة أن الظروف التي تغسل فيها المتنجسات لا بد من غسلها ثلاث مرات بعد غسل المتنجس و تطهيره لأن الطهارة التبعية لم يقدّم عليها دليل في غير المرن كما مر.

(٣) ورد في تطهير اللحم المتنجس روايتان:

«إحدهما»: رواية زكريا بن آدم قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن قطرة خمر أو نبيذ مسكر قطرت في قدر فيه لحم كثير، قال: عن قطرة خمر أو نبيذ مسكر قطرت في قدر فيه لحم كثير، قال: يهراق المرق، أو يطعمه

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٨٩

.....

أهل الذمة أو الكلب، و اللحم اغسله و كله .. «١» و ظاهرها أن ظاهر اللحم قد تنجس بالنجاسة الواقعة في المرق و أنه إذا غسل بعد ذلك حكم بطهارته.

و «ثانيتها»: رواية السكوني عن جعفر عن أبيه عليهما السلام أن علياً عليه السلام سئل عن قدر طبخت و إذا في القدر فأرة قال: يهراق مرقها و يغسل اللحم و يؤكل «٢» و هذه الرواية ظاهرة في أن اللحم كما انه تنجس ظاهره بملاقاة المرق المتنجس كذلك تنجس باطنه بنفوذ المرق المتنجس في أعماقه لفرض طبخه في ذلك المرق. و بإطلاقها دلت على أن غسل ظاهر اللحم يكفي في تطهيره و جواز اكله بلا فرق في ذلك بين أن يكون باطنه أيضاً متنجساً و عدمه، لأنه إذا طهر ظاهره حكم بطهارة الباطن تبعاً من دون حاجة إلى اشتراط نفوذ الماء في أعماق اللحم.

و من هنا استدل بعضهم بهذه الرواية على أن البواطن المتنجسة تطهر بالتبع عند غسل ظواهرها.

هذا و فيه أن مورد الرواية إنما هو تنجس ظاهر اللحم دون باطنه و ذلك فإن اللحم قد يكون جافاً كما هو المتعارف في بعض البلاد و مثله إذا طبخ نفذ الماء في جوفه بحيث لو كان الماء متنجساً لا وجب نجاسة باطن اللحم لا محالة.

إلا أن هذه الصورة خارجة عما هو منصرف الرواية حيث أن ظاهرها إرادة اللحم المتعارف غير الجاف.

و اللحم غير الجاف إذا وضع على النار انكمش كانكماش الجلد و به تتصل

(١) المروية في ب ٣٨ من أبواب النجاسات و ٢٦ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٥ من أبواب الماء المضاف و ٤٤ من أبواب الأطعمة المحرمة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٩٠

(مسألة ٢٣) الطين النجس اللاصق بالإبريق يطهر (١) بغمسه في الكر و نفوذ الماء إلى أعماقه، و مع عدم النفوذ يطهر ظاهره، فالقطرات التي تقطر منه بعد الإخراج من الماء طاهرة، و كذا الطين اللاصق بالنعل بل يطهر ظاهره بالماء القليل أيضا بل إذا وصل إلى باطنه بأن كان رخوا طهر باطنه أيضا به.

(مسألة ٢٤) الطحين و العجين النجس يمكن تطهيره (٢) بجعله خبزا،

اجزاؤه المنفصلة و تنسد خلله و فرجه، و يندفع ما في جوفه من الماء و الرطوبات إلى خارجه، و لا ينفذ الماء في أعماقه لينجس جوفه و باطنه، و على الجملة أن اللحم الرطب مما لا تسرى النجاسة إلى جوفه فالمتنجس بالمرق حينئذ ليس إلا ظاهره، و مع الغسل بالماء الطاهر يحكم بطهارته لا- محالة، فلا- دلالة للرواية على طهارة الباطن بالتبع فيما إذا سرت إليه النجاسة على أن الروايتين ضعيفتان بحسب السند فحكم اللحم حينئذ حكم الطين الآتي في التعليقة الآتية.

(١) الطين اللاصق بالإبريق أو الكوز و نحوهما حكمه حكم الصابون و غيره من الأجسام التي ينفذ الماء في أعماقها و لا تنفصل غسالتها بالعصر. و عليه فإذا كان ذلك الطين جافا كفى في تطهيره أن يغمس في الكر أو يصب الماء عليه حتى ينفذ في أعماقه بمقدار نفذ فيه الماء النجس، فان هذا يكفي في صدق الغسل عليه حيث أن غسل كل شيء بحسبه.

و أما إذا كان رطبا فقد تقدم الإشكال في تطهير مثله بالصب أو بإلقائه في الكر. اللهم إلا أن يجفف أو يحرك الماء فيه بمقدار يغلب الماء الطاهر على ما في جوفه من الرطوبات المتنجسة، أو يبقى في الكر بمقدار تحصل به غلبة الماء الطاهر على الرطوبات الكائنة في جوفه.

(٢) و حاصله- كما مر- هو إعدام الموضوع الأول و قلبه موضوعا آخر قابلا للطهارة.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٩١

ثم وضعه في الكر حتى يصل الماء إلى جميع أجزائه و كذا الحليب النجس (١) بجعله جينا و وضعه في الماء كذلك.

(مسألة ٢٥) إذا تنجس التنور يطهر بصب الماء في أطرافه من فوق إلى تحت، و لا حاجة فيه إلى التثليث (٢) لعدم كونه من الظروف، فيكفي المرة في غير البول، و المرتان فيه، و الأولى أن يحفر فيه حفيرة يجتمع الغسالة فيها و طمها بعد ذلك بالطين الطاهر.

(١) ربما يستشكل في تطهير الحليب بأن حاله حال سائر المائعات و المياه المضافة التي لا- تكون قابلة للطهارة باتصالها بالماء المعتصم، لما تقدم في بحث المضاف من أن الاتصال بالكر و شبهه إنما يكفي في تطهير المياه، و لا دليل على كفايته في تطهير المضاف.

و فيه أن الحليب قد يراه تطهيره و هو حليب، و الحال فيه و إن كان كذلك حيث أنه كسائر المائعات و المياه المضافة غير قابل للتطهير بالاتصال. إلا أن هذا ليس بمراد الماتن «قده» قطعا لأنه إنما حكم بطهارته بعد صيرورته جينا- لا في حال كونه حليبيا. و قد يراد تطهيره بعد صيرورته جينا- مثلا- و لا- ينبغى الإشكال في قبوله التطهير حينئذ، لأن حال الجبن حال الصابون و غيره من الأجسام التي نفذ فيها الماء في أعماقها إلا أنها غير قابلة للعصر و قد تقدم أن طريق تطهيرها صب الماء أو تسليطه على ظواهرها بمقدار يصل إلى أعماقها و ذلك لأنه غسلها و غسل كل شيء بحسبه.

(٢) لعدم صحة إطلاق الإناء عليه و الغسل ثلاث مرات إنما يجب في الإناء فما افاده الماتن «قده» هو الصحيح، إلا أن الغسالة المجتمعة من غسل التنور محكومة بالنجاسة- بناء على نجاسة الغسالة- و هي تقتضى نجاسة موضعها

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٩٢

(مسألة ٢٦) الأرض الصلبة أو المفروشة بالآجر و الحجر (١) تطهر بالماء القليل إذا أجرى عليها، لكن مجمع الغسالة يبقى نجسا (٢)، و لو أريد تطهير بيت أو سكة فإن أمكن إخراج ماء الغسالة- بأن كان هناك طريق لخروجه- فهو، و الا يحفر حفيرة ليجتمع فيها، ثم يجعل فيها الطين الطاهر، كما ذكر في الثور، و ان كانت الأرض رخوة بحيث لا يمكن اجراء الماء عليها، فلا تطهر إلا بإلقاء الكر أو المطر أو الشمس (٣) نعم إذا كانت رملا- يمكن تطهير ظاهرها (٤) بصب الماء عليها و رسوبه في الرمل فيبقى الباطن نجسا بماء الغسالة، و إن كان لا يخلو عن اشكال (٥) من جهة احتمال عدم صدق انفصال الغسالة.

و معه لا بد من إخراج الغسالة عن ذلك المكان و طم الموضوع بالتراب فان بذلك يطهر ظاهره و ان بقى باطنه نجسا.
(١) أو بالقيروا- اعنى التبليط- أو بغير ذلك من الأمور.

(٢) بناء على أن الغسالة نجسة. و لا يمكن تطهير المجمع بالماء القليل لعدم انفصال الغسالة عنه و انما يطهر بالمطر أو باتصاله بالماء الكثير.

(٣) لأن في التطهير بالماء القليل يشترط انفصال الغسالة عن المتنجس المغسول، و الأرض الرخوة لا تنفصل عنها غسلتها حيث لا تنزل إلى جوف الأرض بتمامها بل يبقى منها مقدار في الاجزاء الأرضية و هو يقتضى تنجسها.

(٤) إذ الغسالة في الأراضي الرملية تنزل إلى الجوف بأسرها و قد عرفت فيما سبق أن انفصال الغسالة عن اى جسم يقتضى طهارته في المقدار الذى انفصلت عنه الغسالة و ان لم تخرج عن تمام الجسم، و الرطوبات الكائنة في الاجزاء المنفصلة عنها غسلتها لا توجب سراية النجاسة إليها.

(٥) و يندفع بما أشرنا إليه آنفا من أن المعبر إنما هو انفصال الغسالة عن الموضوع المغسول فحسب و لا يشترط انفصالها عن تمام الجسم، فإذا اجتمعت

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٩٣

(مسألة ٢٧) إذا صبغ ثوب بالدم لا يظهر ما دام يخرج منه الماء الأحمر (١) نعم إذا صار بحيث لا يخرج منه طهر بالغمس في الكر أو الغسل بالماء القليل، بخلاف ما إذا صبغ بالنيل النجس، فإنه إذا نفذ فيه الماء في الكثير بوصف الإطلاق يظهر و ان صار مضافا (٢) أو متلونا (٣) بعد العصر كما مر سابقا.

الغسالة في موضع آخر من الجسم و انفصلت عن المحل المغسول طهر المحل، و إلا- فلا- يمكن تطهير الأراضي الصلبة و البدن و نحوهما من الأجسام فيما إذا اجتمعت غسلتها في موضع آخر منها. و هو كما ترى.

(١) فان التغير بلون الدم يقتضى انفعال الماء و نجاسته و لا تحصل الطهارة بمثله ابدًا.

(٢) قد أسلفنا أن العصر يعتبر في كل من الغسل بالماء القليل و الكثير و انه مقوم لعنوان الغسل و تحققه فإذا غسلنا المصبوغ بمثل النيل في الكثير ولدى العصر خرج عنه ماء مضاف لم يحكم بطهارته لانه من الغسل بالمضاف و ليس من الغسل بالماء.

نعم بناء على عدم اعتبار العصر في الغسل بالكثير كما هو مسلك الماتن «فده» لا بد من الحكم بطهارته بالغمس في الكثير و ان خرج عنه ماء مضاف و ذلك لان الثوب قد طهر بمجرد وصول الماء الكثير إليه، و المضاف الخارج منه محكوم بطهارته لخروجه عن الثوب الطاهر حينئذ.

(٣) تلون الماء بمثل النيل المتنجس غير مانع عن التطهير به و لو على القول باعتبار العصر في الغسل بالماء الكثير إذا التغير بأوصاف المتنجس غير موجب لانفعال الماء بوجه اللهم إلا أن يصير مضافا فإنه- على ما سلكناه- مانع عن تحقق الغسل بالماء كما عرفت.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٩٤

(مسألة ٢٨) فيما يعتبر فيه التعدد لا يلزم توالى الغسلتين (١) أو الغسلات فلو غسل مرة في يوم، و مرة أخرى في يوم آخر كفى. نعم يعتبر في العصر الفورية (٢) بعد صب الماء على الشيء المتنجس.

(مسألة ٢٩) الغسل المزيل للعين بحيث لا يبقى بعدها شيء منها تعد (٣) من الغسلات فيما يعتبر فيه التعدد، فتحسب مرة، بخلاف ما إذا بقي بعدها

(١) لإطلاق ما دل على اعتبار التعدد و عدم تقيده بالتوالى فى شيء من رواياته و عليه فلو غسل - ما يعتبر التعدد فى غسله - مرة ثم بعد فصل طويل غسله مرة ثانية كفى فى الحكم بطهارته.

(٢) لا وجه لاعتبار الفورية فى العصر لان اعتباره فى الغسل لم يثبت بدليل خارجى و انما نعتبره لانه مقوم لمفهوم الغسل كما مر و انه لا بد فى تحقق مفهومه من العصر. و لا يفرق فى ذلك بين أن يكون العصر و إخراج الغسالة فوراً و بين أن لا يكون كما إذا عصره بعد دقائق فإنه يصدق بذلك أنه غسله.

و على الجملة حال الغسل فى الأشياء المتنجسة شرعاً إنما هو حاله فى الأشياء المتقدرة بالقذارة العرفية و لا إشكال فى أن العرف لا يعتبر فورية العصر فى إزالة القذارة بل يكتفى بغسل المتقدر و عصره و لو بعد فصل زمان.

(٣) تقدمت الإشارة إلى ذلك فى ذيل المسألة الرابعة و قلنا إن دعوى وجوب إزالة العين قبل الغسلتين أو الغسلات أمر لا دليل عليه بل مقتضى إطلاق ما دل على اعتبار التعدد و عدم تقيده بكون العين زائلة قبل الغسلات كفاية زوالها بالغسل الأولى بعينها و عليه فلا مانع من عد الغسل المزيل من الغسلات.

ثم إن الماتن فى المقام و إن عد الغسل المزيل من الغسلات إلا انه ذكر فى المسألة الرابعة: أن الغسل المزيل للعين غير كافي إلا أن يصب الماء مستمراً بعد زوال العين. فليلاحظ.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٩٥

شئ من أجزاء العين، فإنها لا تحسب (١) و على هذا فإن أزال العين بالماء المطلق فيما يجب فيه مرتان كفى غسله مرة أخرى، و ان أزالها بماء مضاف يجب بعده مرتان أخريان.

(مسألة ٣٠) النعل المتنجس تطهر بغمسها فى الماء الكثير (٢) و لا حاجة فيها الى العصر، لا من طرف جلدها، و لا من طرف خيوطها. و كذا البارية.

بل فى الغسل بالماء القليل أيضاً كذلك، لان الجلد و الخيط ليسا مما يعصر، و كذا الحزام من الجلد كان فيه خيط أو لم يكن.

(مسألة ٣١) الذهب المذاب و نحوه من الفلزات إذا صب فى الماء النجس أو كان متنجساً فأذيب ينجس ظاهره و باطنه (٣)، و لا يقبل التطهير الا ظاهره.

(١) لعدم كونها غسلًا لما عرفت من أن الغسل متقوم بإزالة العين و اجزائها فلا غسل مع عدم الإزالة.

(٢) أما جلدها فلعدم كونه قابلاً للعصر فيكفى فى غسله و تطهيره صب الماء عليه بمقدار ينفذ فى أعماقه أو الغمس فى الكثير لان غسل كل شئ بحسبه.

و أما خيوطها فلأنها تابعة للجلد أو الحزام أو غيرهما مما تستعمل فيه و ليس لها وجود مستقل فإذا لم يكن الجلد قابلاً للعصر فتكون الخيوط القائمة به أيضاً كذلك. و مجرد انها قد تكون قابلة لحمل مقدار معتد به من الماء، لا يقتضى كونها قابلة للعصر و ذلك لأنها لا تحمل من الماء أزيد مما يحمله الجلد، و لا خلاف فى أن الجلد فى النعل غير قابل للعصر.

فعلى ما ذكرناه يكفى فى تطهيرها صب الماء عليها إلى أن يصل إلى جوفها أو يغمس فى الكثير كما عرفت فى الجلد.

(٣) يقع الكلام في هذه المسألة في مقامين:

«أحدهما»: ما إذا تنجس الفلز قبل أن يذاب و اذيب بعد تنجسه.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٩٦

.....

و «ثانيهما»: ما إذا طرأت عليه النجاسة حال ذوبانه كما إذا القى عليه ماء متنجس أو القى الفلز المذاب عليه فهل يحكم بذلك على

نجاسة اجزائه الداخلية و الخارجية في كلا المقامين أو يتنجس بذلك ظاهره فحسب؟

أما المقام الأول فإن علم بعد اذابة الفلز و انجماده أن اجزائه الظاهرية هي التي أصابها النجس قبل إذابته فلا- مناص من الحكم بنجاستها إلا انها إذا غسلت حكم بطهارتها كما هو الحال في بقية المتنجسات.

و أما إذا شككنا في جزء منها في أنه هو الذي أصابه النجس قبل الإذابة بمعنى أنه من الاجزاء الظاهرية التي علمنا بتنجسها سابقا أو أنه من الاجزاء الداخلية التي لم يلاقها النجس و ذلك لان اذابة الفلز انما هي غليانه و فورانه و الغليان هو القلب فان به تتبدل الاجزاء الداخلية خارجية و بالعكس و من هنا قد يشك في أن الجزء المشاهد الخارجي من الاجزاء الظاهرية للفلز حتى يحكم بنجاسته لملاقاته مع النجس قبل إذابته أو انه من الاجزاء الداخلية له ليكون طاهرا؟ فمقتضى القاعدة هو الحكم بطهارة ملاقى ذلك الجزء المشكوك طهارته لقاعدة الطهارة أو استصحاب عدم اصابه النجس له.

و أما نفس ذلك الجزء فلا يمكن الحكم بطهارته، لانه طرف للعلم الإجمالى بالنجس، حيث أن ما اصابه النجس قبل اذابة الفلز إما أن يكون هو ذلك الجزء الخارجى الذى نشك في طهارته و إما أن يكون هو الجزء النازل إلى الجوف بالغليان و العلم الإجمالى مانع عن جريان الأصول في أطرافه.

نعم ملاقى أحد أطراف العلم محكوم بطهارته إذ لا- مانع من جريان الأصول فيه لعدم كونه طرفا للعلم الإجمالى على ما حررناه في بحث الأصول و ذلك لان الأصل الجارى فيه لا يعارضه شىء من الأصول الجارية في أطراف العلم في نفسها- اى مع قطع النظر عن العلم الإجمالى.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٩٧

.....

و دعوى انه طرف لعلم إجمالى آخر و هو العلم بنجاسة الملاقى أو الطرف الآخر مدفوعه بأن العلم الإجمالى الآخر و إن كان موجودا كما ذكر إلا أنه مما لا اثر له لعدم ترتب التنجيز عليه فان المدار في تنجيز العلم الإجمالى انما هو تساقط الأصول في أطرافه بالمعارضة و قد عرفت أن الأصل الجارى في الملاقى غير معارض بشىء و تفصيل الكلام في ذلك موكول إلى محله.

فالمتحصل أن الملاقى للجزء المشكوك طهارته محكوم بطهارته بخلاف نفس ذلك الجزء أو غيره من الاجزاء الظاهرية للفلز بعد إذابته.

اللهم إلا أن تكون الاجزاء الباطنية خارجة عن قدرة المكلف فإنه لا مانع حينئذ من جريان الأصل في الاجزاء الظاهرية لعدم معارضته بالأصل في الطرف الخارج عن القدرة أو يقال بانحلال العلم الإجمالى بخروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء مع تعميمه الى مثل الاجزاء الداخلية في المقام كما عممه- اى الخروج عن محل الابتلاء- شيخنا الأنصارى «قده» الى خارج الإناء و عليه حمل صحيحة على بن جعفر عن أخيه عليه السلام «١» هذا كله بالإضافة إلى ظاهر الفلز بعد إذابته و انجماده.

و أما إذا استهلك ظاهره بالاستعمال أو بغيره حتى ظهرت اجزائه الداخلية فحالها حال الجزء الظاهر قبل الاستهلاك فان علم انها هي

التي أصابها النجس حكم بنجاستها كما يحكم بطهارتها إذا غسلت.
و إذا شككنا في أنها هي التي أصابها النجس أو أنها غيرها؟ اتى فيه

(١) قال: سألته عن رجل رعف فامتخط فصار بعض ذلك الدم قطعاً صغاراً فأصاب إناءه هل يصلح له الوضوء منه؟ فقال: إن لم يكن شيئاً يستين في الماء فلا بأس.. المروية في ب ٨ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٩٨

.....

ما قدمناه في صورة الشك قبل الاستهلاك فلا نعيد.

أما المقام الثاني فقد يقال: ان اصابه النجس لجزء من أجزاء الفلز تقتضى سراية النجاسة إلى تمام أجزائه الظاهرية و الباطنية.
إما بدعوى أن الفلزات الذائبة كالمياه المضافة و المائعات- كالدهن و الحليب و نحوهما- فكما أن اصابه النجس لجزء من اجزائها يوجب تنجس الجميع فليكن الحال في المقام أيضا كذلك.

أو بدعوى أن الفلزات الذائبة إذا ألقيت على ماء متنجس أو القى عليها الماء المتنجس وصل الماء إلى جميع أجزائها الداخلية و الخارجية و بذلك يتنجس الجميع. و يدعى أن هذا هو الغالب في الفلز المذاب و لا يخفى ما في هاتين الدعويين أما الأولى منهما فلأن سراية النجاسة من جزء الى غيره من الاجزاء الأخر انما هي في المياه المضافة و المائعات و لا دليل في غير ذلك على السراية بوجه فالزبيق- مثلاً- و إن كان ذائبا إلا انه إذا صب على موضع متنجس أن لا يحكم بنجاسة شيء من اجزائه و ذلك لعدم المقتضى له.

و أما ثانيتهما فلان الدعوى المذكورة على خلاف ما ندرکه بوجداننا حيث أن الفلزات الذائبة إذا لاقى الماء انجمدت فكيف يلقى الماء المتنجس جميع اجزائها. بل لا يلقى سوى بعضها و هو الاجزاء الظاهرية من الفلز.

هذا ثم لو سلمنا- على فرض غير واقع- أنها لا تنجمد إلا أن غاية ما هناك أن يلقى الماء الاجزاء الظاهرية من الفلز. و أما بواطنها فلا ينفذ الماء المتنجس فيها بأسرها، و لا محالة تبقى على طهارتها.

و على الجملة لا دليل على تنجس الاجزاء الداخلية في مثل الفلز المذاب.

هذا ثم لو فرضنا في مورد وصول الماء المتنجس إلى جميع الأجزاء الداخلية و الخارجية للفلز- و لو باذابته مرات كثيرة و إلقائه في كل مرة على الماء المتنجس

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٩٩

.....

بحيث لا- يشك في ملاقاته الماء المتنجس لكل واحد من أجزاء الفلز- لم يقبل الطهارة بعد ذلك أبدا لعدم التمكن من غسل باطنه ضرورة عدم وصول المطهر إلى جوف الفلز.

نعم لا مانع من تطهير ظاهره إلا أن الظاهر لو استهلك باستعمال الفلز فالجزء البادى بعد الاستهلاك باق على نجاسته و هو أيضا قابل للغسل و التطهير- بصيرورته من الاجزاء الظاهرية- هذا كله فيما إذا علمنا أن الجزء انما ظهر بعد استهلاك ظاهر الفلز.

و أما إذا شككنا في أنه من الاجزاء الظاهرية- التي طهرناها بغسلها- أو أنه مما ظهر بعد الاستهلاك فهو باق على نجاسته فهل يحكم بطهارته أو لا بد من غسله؟

تبتنى هذه المسألة على مسألة أصولية و هي أن الحالة السابقة إذا علم انتقاضها في بعض افراد المتيقن السابق و علم عدم انتقاضها في فرد آخر و شك في فرد بعد ذلك في أنه الفرد المعلوم انتقاض الحالة السابقة فيه أو انه الفرد الذى علمنا بعدم انتقاض حالته السابقة فهل يجرى فيه الاستصحاب أولاً؟

ذهب شيخنا الأستاذ «قده» إلى عدم جريان الأصل فيه بدعوى أنه من الشبهة المصدقية للاستصحاب و ذلك للشك في ان رفع اليد عن الحالة السابقة حينئذ نقض لليقين بالشك أو أنه من نقض اليقين باليقين و لا مجال معه للتمسك بعموم ما دل على حرمة نقض اليقين بالشك هذا.

و لكننا أسلفنا في محله أن اليقين و الشك و غيرهما من الأوصاف النفسانية لا يتعقل فيها شبهة مصداقية بوجه لانه لا معنى للشك في الشك أو اليقين بان يشك الإنسان في انه يشك في أمر كذا أو لا يشك أو أنه متيقن منه أولاً يقين له لأنه إذا راجع وجدانه يرى انه يشك أو يتيقن فلا معنى للشك في أمثالهما و عليه

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٠٠

فإذا اذيب ثانيا بعد تطهير ظاهره تنجس (١) ظاهره ثانيا. نعم لو احتمل عدم وصول النجاسة إلى جميع اجزائه و أن ما ظهر منه بعد الذوبان الاجزاء الطاهرة، يحكم بطهارته (٢) و على اى حال بعد تطهير ظاهره لا مانع من استعماله و إن كان مثل القدر من الصفر.

فلا مانع من الرجوع إلى استصحاب الحالة السابقة في الفرد المشكوك فيه.

و هذا كما إذا ذبحنا حيوانا و خرج منه المقدار المتعارف من الدم فإنه حينئذ يقتضى الحكم بطهارة المقدار المتخلف منه المقدار المتعارف من الدم فإنه السابقة فيه فلو شككنا بعد ذلك في دم أنه من الدم المتخلف أو المسفوح فعلى ما سلكناه لا مانع من التمسك باستصحاب نجاسته لعدم كونه من الشبهات المصدقية للنقض الحرام.

و على ذلك لما علمنا في المقام بانتقاض الحالة السابقة في الاجزاء الظاهرية للفلز للعلم بتطهيرها و علمنا أيضا بعدم انتقاضها في الاجزاء الداخلية لم يكن أى مانع من الرجوع إلى استصحاب بقاء النجاسة فيما إذا شككنا في جزء أنه من الاجزاء الظاهرية أو الداخلية.

نعم بناء على ما سلكه شيخنا الاسناد «قده» لا يبقى مجال للاستصحاب و تنتهى التوبة إلى قاعدة الطهارة في الجزء المشكوك فيه.

(١) لوضوح أن الفلز إذا اذيب و كانت أجزاءه الداخلية متنجسة حكم بنجاسة اجزائه الظاهرية لا محالة.

و هذا لا لان الذوبان يقتضى نجاستها بل لان الاجزاء الظاهرية هي الأجزاء الداخلية المتنجسة- على الفرض- و قد ظهرت بالغليان و الذوبان.

(٢) ظهر مما تلوناه عليك في التعليقة السابقة عدم إمكان الحكم بطهارة الجزء المشكوك فيه لانه طرف للعلم الإجمالى بإصابة النجاسة له أو للجزء الداخل إلى

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٠١

(مسألة ٣٢) الحلى الذى يصوغه الكافر إذا لم يعلم ملاقاته له مع الرطوبة يحكم بطهارته (١) و مع العلم بها يجب غسله و يظهر ظاهره، و إن بقى باطنه على النجاسة إذا كان متنجسا قبل الإذابة.

(مسألة ٣٣) النبات المتنجس يطهر بالغمس فى الكثير، بل و الغسل بالقليل إذا علم (٢) جريان الماء عليه بوصف الإطلاق و كذا قطعة الملح. نعم لو صنع النبات من السكر المتنجس أو انجمد الملح بعد تنجسه مائعا لا يكون حينئذ قابلا للتطهير (٣).

(مسألة ٣٤) الكوز الذى صنع من طين نجس أو كان مصنوعا للكافر يطهر ظاهره بالقليل (٤) و باطنه أيضا إذا وضع فى الكثير فنغذ الماء فى أعماقه.

الجوف بالغليان.

(١) فمجرد أن الصائغ غير مسلم لا يوجب الحكم بنجاسة الحلى. بل لو شككنا في أن ذلك الحلى هل أصابته نجاسة رطبة و لو كانت هي يد الصائغ بنينا على طهارته باستصحابها أو بقاعدة الطهارة.

نعم مع العلم بإصابة النجس له يحكم بنجاسة ظاهره أو جميع أجزائه الظاهرية و الباطنية على التفصيل المتقدم في التعليقة السابقة فليراجع.

(٢) وكذلك الحال فيما إذا شك في بقائه على إطلاقه و ذلك لاستصحاب بقائه على الإطلاق و عدم صيرورته مضافا بالجريان.

(٣) لعدم إمكان وصول المطهر إلى أعماقه- و هو مطلق- لان نفوذه في مثل النبات يستلزم صيرورته مضافا، و مع فرض كثرة الماء و غلبته يخرج النبات المتنجس عن كونه كذلك بالاستهلاك في الماء.

(٤) ظهر حكم هذه المسألة مما بيناه في تطهير الصابون و غيره من الأجسام التي ينفذ فيها الماء و هي غير قابلة للعصر فليراجع.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٠٢

(مسألة ٣٥) اليد الدسمة إذا تنجست تطهر في الكثير و القليل إذا لم يكن لدسومتها جرم (١) و إلا فلا بد من إزالته أولا، و كذا اللحم الدسم و الألية فهذا المقدار من الدسومة لا يمنع من وصول الماء.

(مسألة ٣٦) الظروف الكبار التي لا- يمكن نقلها، كالحب المثبت في الأرض و نحوه إذا تنجست يمكن تطهيرها بوجوه (٢) «أحدها»:

أن تملأ ماء ثم تفرغ ثلاث مرات «الثاني»: أن يجعل فيها الماء ثم يدار إلى أطرافها بإعانة اليد أو غيرها، ثم يخرج منها ماء الغسالة ثلاث مرات. «الثالث»: أن يدار الماء إلى أطرافها، مبتدئا بالأسفل إلى الأعلى، ثم يخرج الغسالة المجتمعة ثلاث مرات. «الرابع»: أن يدار كذلك لكن من أعلاها إلى الأسفل ثم يخرج ثلاث مرات. و لا يشكل بأن الابتداء من أعلاها يوجب اجتماع الغسالة في أسفلها قبل أن يغسل، و مع اجتماعها لا يمكن إدارة الماء في أسفلها، و ذلك لان المجموع يعد غسلا واحدا، فالماء الذي ينزل من الأعلى يغسل كل ما جرى

(١) بان عدت الدسومة من الاعراض الطارئة على اليد- مثلا- فان العرض غير مانع عن وصول الماء إلى البشرة و يمكن معه تطهير اليد أو اللحم أو غيرها بغسلها.

و أما إذا كانت الدسومة معدودة من الجواهر و الأجسام فلا ينبغي الشبهة في كونها مانعة عن الغسل و وصول الماء إلى البشرة فلا بد في تطهيرها حينئذ من إزالة الدسومة أولا.

(٢) و الدليل على تلك الوجوه موثقة عمار الواردة في كيفية تطهير الكوز و الإناء بضميمة ما قدمناه في المسألة الرابعة عشرة من أنه لا موضوعية للتحرريك الوارد في الموثقة و انما هو مقدمة لا يصال الماء الطاهر إلى جميع أجزاء الكوز و الإناء بأى وجه اتفق فليلاحظ.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٠٣

عليه إلى الأسفل، و بعد الاجتماع يعد المجموع غسالة، و لا يلزم تطهير آله (١)

(١) من اليد و الخرقه و نحوهما. و قد يقال:

بان الآلات المستعملة لإخراج الغسالة متنجسة لملاقاتها الغسالة و هي نجسة في غير الغسالة المتعقبه بطهارة المحل و معه لا بد من تطهيرها كل مرة قبل إدخالها الإناء لإخراج الغسالة الثانية لاستلزام بقائها على نجاستها نجاسة الظروف المغسولة بملاقاتها تانيا.

و هذا هو الصحيح و ذلك لان الوجه في الحكم بعدم لزوم تطهير الآلات المذكورة أحد أمرين:

«أحدهما»: إطلاق موثقة عمار الدالة على طهارة الظروف بغسلها ثلاث مرات من غير تقييدها بتطهير الآلات المستعملة لإخراج الغسالة. و «ثانيهما»: أن الغسالة لا تكون منجسة لما غسل بها و هذان الوجهان ساقطان.

أما أولهما فلما أورده صاحب الجواهر «قده» من أن الموثقة غير مسوقة لبيان ذلك و انما وردت لبيان أن الطهارة في مثل الكوز و الإناء تحصل بغسله ثلاث مرات، و الأمر كما افاده «قده».

و أما ثانيهما فلان الغسالة و ان لم تكن منجسة لما غسل بها مطلقا قلنا بطهارة الغسالة أم لم نقل، لان القول بكونها منجسة له يستلزم القول بتعذر تطهير المنتجسات و عدم إمكانه بغسلها و ذلك لفرض أن الغسالة منجسة للمغسول بملاقاته فكيف تحصل الطهارة بغسله حينئذ؟! و على الجملة أن الغسالة غير منجسة لما غسل بها اما لطهارتها في نفسها.

و اما بتخصيص ما دل على منجسية المنتجسات بالإضافة إلى الغسالة فرارا عن المحذور المتقدم ذكره، إلا أن ذلك انما هو حال الغسل بالماء و إجراءاته على المغسول

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٠٤

إخراج الغسالة كل مرة و ان كان أحوط، و يلزم (٣) المبادرة إلى إخراجها عرفا في كل غسله، لكن لا يضر الفصل بين الغسلات الثلاث، و القطرات التي تقطر من الغسالة فيها لا بأس بها، و هذه الوجوه تجرى في الظروف غير المثبتة أيضا و تزيد بإمكان غمسها في الكر أيضا، و مما ذكرنا يظهر حال تطهير الحوض أيضا بالماء القليل.

(مسألة ٣٧) في تطهير شعر المرأة و لحيه الرجل لا حاجة الى العصر (٤) و ان غسلا بالماء القليل، لانفصال معظم الماء بدون العصر. (مسألة ٣٨) إذا غسل ثوبه المتنجس، ثم رأى بعد ذلك فيه شيئا من الطين أو من دقاق الأشنان الذي كان متنجسا، لا يضر ذلك بتطهيره. بل يحكم

و أما بعد غسله و إخراج الغسالة فلا يفرق بين تلك الغسالة و غيرها من المنتجسات- بناء على أن الغسالة نجسة- بحيث لو أصابت الإناء- المغسول بها- ثانيا أوجب نجاسته.

و عليه لا بد من تطهير الآلة المستعملة لإخراج الغسالة قبل إدخالها الإناء حتى لا يتنجس بها ثانيا.

(٣) لزوم المبادرة العرفية إلى إخراج ماء الغسالة في كل غسله ممنوع بتاتا على ما أسلفناه في المسألة الثامنة و العشرين. على انه يمكن أن يستدل على ما ذكرناه في خصوص المقام بإطلاق موثقة عمار «١» و سكوته عليه السلام فيها عن بيانه- مع انه في مقام البيان.

(٤) إلا أن يكون الشعر كثيفا لا ينفصل عنه الماء بطبعه فان حاله حال الصوف المجعول في اللحاف و لا بد في مثله من إخراج الغسالة بالعصر أو بغيره.

(١) المروية في ب ٥٣ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٠٥

بطهارته أيضا لانغساله بغسل الثوب (١).

(مسألة ٣٩) في حال إجراء الماء على المحل النجس من البدن أو الثوب إذا وصل ذلك الماء الى ما اتصل به من المحل الطاهر- على ما هو المتعارف- لا يلحقه حكم ملاقي الغسالة (٢) حتى يجب غسله ثانيا، بل يطهر المحل النجس بتلك الغسله، و كذا إذا كان جزء من الثوب نجسا فغسل مجموعه، فلا يقال إن المقدار الطاهر تنجس بهذه الغسله، فلا تكفيه، بل الحال كذلك إذا ضم مع المتنجس شيئا آخر طاهرا، و صب الماء على المجموع، فلو كان واحد من أصابعه نجسا، فضم إليه البقية و أجرى الماء عليها، بحيث وصل الماء

الجارى على النجس منها إلى البقية، ثم انفصل تطهر بطهره. و كذا إذا كان زنده نجسا، فأجرى الماء عليه، مجرى على كفه ثم انفصل، فلا يحتاج الى غسل الكف لوصول ماء الغسالة إليها و هكذا. نعم لو طفر الماء من المتنجس حين غسله

(١) قدمنا في المسألة السادسة عشرة أن الأجسام غير القابلة للعصر - كالطين و دقاق الأسنان في مفروض الكلام - إذا نفذ الماء المتنجس في جوفها فان كانت جافة كفى في تطهيرها أن تغمس في الماء العاصم أو يصب عليها الماء بمقدار يصل الى أعماقها. و أما إذا كانت رطبة فيشكل الحكم بطهارتها بذلك إلا أن تجفف أو يحرك فيها الماء على نحو يغلب على الرطوبات الكائنة في جوفها أو تبقى في الماء الكثير مدة تحصل فيها غلبة الماء على رطوبتها.

(٢) الكلام في هذه المسألة يقع في مراحل ثلاث:

«المرحلة الأولى»: ما إذا كانت الغسالة طاهرة كما في الغسلة المتعقبه بطهارة المحل - بناء على طهارتها - كما هو الصحيح و لا إشكال في طهارة ملاقى تلك الغسالة فإنه لا مقتضى لنجاسته و هذه الصورة غير مرادة للماتن «قده»

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٠٦

.....

لأن كلامه إنما هو في طهارة ملاقى الغسالة المتنجسة و عدمها.

«المرحلة الثانية»: ما إذا كانت الغسالة محكومة بالنجاسة كما في غير الغسلة المتعقبه بطهارة المحل.

و التحقيق في هذه الصورة عدم طهارة الملاقى، لنجاسة الغسالة و ملاقاة المتنجس تقتضى النجاسة و هو ظاهر، و لم يرد مخصص على قاعدة منجسية المتنجس في المقام و لا - بد معه من غسل ملاقى الغسالة كما يجب غسل المتنجس من ثوب و غيره و يكفى في طهارتهما الغسل مرة واحدة و لو في غسالة المتنجس بالبول، و ذلك لأن المتنجس فرضنا انه قد غسل مرة واحدة و إلا لم يكن له غسالة حتى يحكم على ملاقيها بالنجاسة أو الطهارة فإذا غسل مرة ثانية حكم بطهارته لا محالة.

و أما كفاية المرة الواحدة في ملاقى الغسالة فلاجل عدم كونه متنجسا بالبول حتى يجب غسله مرتين و إنما هي متنجس بالمتنجس به و هي الغسالة.

«المرحلة الثالثة»: ما إذا كانت الغسالة من الغسلة المتعقبه بطهارة المحل إلا أنا بنينا على نجاستها كما التزم به جماعة و منهم الماتن «قده».

و لا ينبغي الإشكال في هذه الصورة في أن ملاقى الغسالة - في الجملة - محكوم بطهارته و ذلك للسيرة القطعية الجارية على الاكتفاء بالغسل في تطهير المتنجسات مع أن غسل المتنجس يقتضى سراية الغسالة إلى جزء آخر من الأجزاء الطاهرة لا محالة و لا يمكن عادة غسل الموضع المتنجس من غير أن تسرى الغسالة إلى شىء من أطراف المحل هذا.

بل لا يمكن الالتزام بنجاسة ملاقى الغسالة في نفسه إذ مع القول بها لا يتيسر الاكتفاء بالغسل في تطهير المتنجسات إذ لا بد من غسل كل جزء لاقتة الغسالة لنجاستها و إذا امتنع تطهير مثل الأرض أو غيرها من الأشياء الكبار فان غسل الموضع المتنجس منها يوجب سراية الغسالة و جريانها الى جزء

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٠٧

.....

آخر من الأرض فلا يتحقق تطهير الأرض - مثلا - إلا بغسل الكرة بأسرها هذا.

على أنه يمكننا الاستدلال على طهارة الملاقي في مفروض الكلام بالأدلة الواردة في تطهير المتنجسات و ذلك بدلالة الاقتضاء، و بالإطلاق المقامى حيث دلت على طهارة البدن أو الثوب بغسل الناحية التى أصابها دم أو منى أو غيرهما من النجاسات. فلو قلنا بنجاسة ملاقى الغسالة لم يمكن تطهيرهما و لا تطهير غيرهما من المتنجسات بصب الماء على الموضع المتنجس منهما و غسله إذ كلما طهرنا جانبا نجسنا جانبا آخر فلا تيسر الطهارة إلا بغسلهما بأسرهما و معه تصبح الأدلة الدالة على كفاية غسل الناحية المتنجسة منهما لغوا ظاهرا فإنه أى فائدة فى غسل تلك الناحية مع عدم حصول الطهارة به؟! مضافا الى أننا نقطع بعدم وجوب غسل البدن و الثوب أو غيرهما من المتنجسات بتمامه فيما إذا أصابت النجاسة جانبا منهما.

فإلى هنا ظهر أن ملاقى الغسالة- فى الجملة- محكوم بالطهارة و إن قلنا بنجاسة الغسالة فى نفسها، إلا- أن ما ذكرناه إنما هو فى خصوص المقدار الذى تصل إليه الغسالة عادة و حسب ما يقتضيه طبع الغسل. و لا يعم ما إذا لم تكن إصابة الغسالة لمثله أمرا عاديا أو مما يقتضيه الغسل بطبعه.

و السر فى ذلك أن طهارة الملاقى فى مفروض الكلام لم تثبت بدليل لفظى حتى يتمسك بعمومه أو إطلاقه بالإضافة الى جميع

الملاقات و إنما أثبتناها بالسيرة و دلالة الاقتضاء و لا بد فيهما من الاقتصار على المقدار المتيقن و هى المواضع التى تصيبها الغسالة عادة و حسب ما يقتضيه طبع الغسل.

و أما فى المقدار الزائد على ذلك فإطلاقات الأدلة الدالة على نجاسة ملاقى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٠٨

على محل طاهر من يده أو ثوبه يجب (١) غسله- بناء على نجاسة الغسالة- و كذا لو وصل بعد ما انفصل عن المحل الى طاهر

منفصل، و الفرق أن المتصل بالمحل النجس يعد معه مغسولا واحدا بخلاف المنفصل.

(مسألة ٤٠) إذا أكل طعاما نجسا فما يبقى منه بين أسنانه باق

النجاسات و المتنجسات يقتضى الحكم بنجاسته كما إذا طفرت الغسالة من موضع جريانها و أصابت جسما آخر أو أنها أصابت جسما طاهرا ملاصقا للمتنجس المغسول و لكن العادة لم تكن جارية على وصول الغسالة إليه كما إذا تنجست إحدى أصابعه فضمها الى غيرها من أصابعه و غسلها مرة واحدة أو أنه وضع إصبعه على رأسه و غسلها و رأسه أو جميع بدنه دفعة واحدة.

و ذلك لوضوح عدم جريان العادة على غسل سائر الأصابع و الرأس أو بقية أجزاء البدن فى غسل واحدة من الأصابع لا مكان الفصل بينهما و بهذا ظهر ما فى كلام الماتن من المناقشة فلاحظ.

(١) قد استثنى «قده» من الحكم بطهارة ملاقى الغسالة النجسة موردين:

«أحدهما»: ما إذا طفرت الغسالة من موضع جريانها الى محل طاهر آخر.

و «ثانيهما»: ما إذا انفصلت الغسالة من محلها و أصابت جسما آخر منفصلا عن المحل النجس و الأمر فيهما كما أفاده على ما فصلناه فى التعليقة المتقدمة فراجع هذا.

ثم إن فى كلام الماتن تقييد ان لم نقف على مأخذهما و لعلهما من سهو القلم:

«أحدهما»: تقييد الحكم بنجاسة الملاقى بما إذا انفصلت الغسالة عن المحل. مع أن انفصالها غير معتبر فى الحكم بنجاسة الملاقى قطعا لأنها إذا أصابت جسما آخر- و هى فى المحل- أيضا حكمنا بنجاسته إذا لم تجر العادة على وصول

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٠٩

على نجاسته، و يطهر بالمضمضة (١) و أما إذا كان الطعام طاهرا فخرج دم من بين أسنانه، فإن لم يلاقه لا يتنجس، و إن تبلل بالريق الملاقى للدم، لأن الريق لا يتنجس بذلك الدم، و إن لاقاه فى الحكم بنجاسته اشكال (٢) من حيث انه لاقى النجس فى الباطن لكن

الأحوط الاجتناب عنه، لأن القدر المعلوم ان النجس في الباطن لا ينجس ما يلاقيه مما كان في الباطن، لا ما دخل اليه من الخارج. فلو كان في أنفه نقطة دم لا يحكم بتنجس باطن الفم، ولا يتنجس رطوبته، بخلاف ما إذا أدخل إصبعه فلاقته، فان الأحوط غسله.

الغسالة إليه كما مر.

و «ثانيهما»: تقييده بما إذا أصابت جسما منفصلا عن المحل النجس.

وهو أيضا كسابقه لأنه تقييد بلا سبب لوضوح أن الغسالة بعد انفصالها أو قبله إذا أصابت جسما متصلا بالمحل النجس أيضا أوجبت نجاسته. بل لو أصابت - بعد انفصالها - نفس الموضع المغسول بها كانت موجبة لنجاسته ثانيا، فالتقييد بما إذا كان الجسم منفصلا مما لا وجه له.

(١) لأن الطعام المتنجس لا يعتبر في تطهيره أن يكون خارج الفم فان تطهيره في داخله كخارجيه، فإذا توضع على نحو وصل الماء الى جوف المتنجس - وهو في الفم - حكم بطهارته.

(٢) قد أسبقنا الكلام على هذه المسألة في بحث النجاسات وقلنا انه لم يقد دليل على كون النجاسات في الباطن منجسة لملاقياتها و من جملتها الدم حيث أن الأدلة الواردة في نجاسته و منجسيته تختص بالدم الخارجى كدم القروح و الجروح و الرعاف و غيرها من أقسام الدماء.

كما ذكرنا أن الجسم الطاهر إذا دخل الجوف و لاقى في الباطن نجسا لم يحكم بنجاسته فيما إذا خرج نظيفا و من هنا قلنا بطهارة شيشة الاحتقان الخارجة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١١٠

(مسألة ٤١) آلات التطهير كاليد و الظرف الذى يغسل فيه تطهر بالتبع (١) فلا حاجة الى غسلها، و فى الظرف لا يجب غسله ثلاث مرات، بخلاف ما إذا كان نجسا قبل الاستعمال فى التطهير، فإنه يجب غسله ثلاث مرات كما مر (٢).

نظيفة و إن علم ملاقاتها شيئا من النجاسات الباطنية و التفصيل موكول الى محله.

(١) الطهارة التبعية فى مثل اليد و الظروف و غيرها من الآلات لم يقد عليها دليل، و السيرة و ان جرت على عدم تطهير آلات الغسل بعد تطهير المتنجس إلا انها غير مستندة الى الطهارة التبعية.

بل الوجه فيها ان الآلات غالبا تغسل بنفسها حين غسل المتنجس فطهارتها مستندة الى غسلها كما أن طهارة المغسول مستندة الى تطهيره. و من ثمة لو أصاب الماء أعالي اليد و الظرف - فى غير الغسل المتعقب بطهارة المحل - و لم يصلها الماء فى الغسل المطهرة لم يمكن الحكم بطهارتها لعدم الدليل على الطهارة التبعية كما مر.

و الإطلاق المقامى فى صحیحته محمد بن مسلم «١» لو تم فإنما يقتضى الحكم بالطهارة التبعية فى المكن فحسب و لا دلالة لها على الطهارة التبعية فى الإناء و ذلك لأن المكن غير الإناء على ما مر تفصيله فى محله «٢» و المتحصل أن الآلات المستعملة فى تطهير الأشياء المتنجسة إنما يحكم بطهارتها فيما إذا غسلت مع المغسول دون ما إذا لم تغسل كذلك.

(٢) تقدم الوجه فى ذلك و الجواب عنه فى المسألة الواحدة و العشرين و سابقتها فليراجع.

(١) المروية فى باب ٢ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) راجع ص ٨٧.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١١١

«الثاني»: من المطهرات الأرض (١) و هي تطهر باطن القدم، و النعل بالمشى عليها

مطهريه الأرض

(١) قد اتفقوا على ان الأرض تطهر باطن القدم و النعل و الخف و غيرها مما يتعارف المشى به كالبقباب بعد زوال العين عنه، بل ادعوا على ذلك الإجماع في كلماتهم. و المسألة مما لا خلاف فيه عدا ما ربما يحكى عن الشيخ «قده» في الخلاف من قوله إذا أصاب أسفل الخف نجاسة فدلكه في الأرض حتى زالت تجوز الصلاة فيه عندنا .. الى أن قال: دليلنا: أنا بيّننا فيما تقدم أن ما لا تتم الصلاة فيه بانفراده جازت الصلوات و ان كانت فيه نجاسة و الخف لا تتم الصلاة فيه بانفراده .. فان الظاهر من هذا الكلام أن الخف إذا أصابته النجاسة لا ترتفع نجاسته بالدلك على الأرض. نعم يعفى عن نجاسته لأنه مما لا تتم فيه الصلاة.

و عن المحقق البهبهاني أن استدلال الشيخ «قده» بذلك غفلة منه.

و ما ذكره «قده» هو الوجيه و لا مناص من حمل الاستدلال المذكور على الاشتباه و ذلك لأن تجويزه الصلاة في الخف في مفروض الكلام لو كان مستندا الى كون الخف مما لا تتم فيه الصلاة لأصبحت القيود المأخوذة في كلامه- المتقدم نقله- لغوا ظاهرا. حيث أن صحة الصلاة فيما لا تتم فيه غير مقيدة بوصول النجاسة إلى أسفله و لا بزوال النجاسة عنه و لا على إزالتها بدلكه بالأرض ضرورة أن النجاسة فيما لا تتم الصلاة فيه لا تكون مانعة عن صحتها سواء أصابت أسفله أم أعلاه و سواء زالت عنه العين أم لم تزال كما في القلنوسة إذا أصابها البول و وضعها المكلف

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١١٢

.....

على رأسه فصلى مع بقاء العين فيها كما ورد في رواية زرارة «١» و ان لم يكن فيها تصريح ببقاء العين حال الصلاة و أيضا سواء دلكه بالأرض أم لم يدلكه.

و حيث أن تقييد موضوع الحكم بما لا يترتب عليه أى أثر لغو ظاهر و بعيد الصدور من مثل الشيخ «قده» فلا محالة يكون أخذها في كلامه قرينة ظاهرة على أن تجويزه الصلاة في الخف المنتجس مستند إلى طهارة أسفل الخف بالمشى به أو بدلكه على الأرض فالاستدلال المتقدم محمول على الاشتباه.

و لا نرى مانعا من صدور الاشتباه منه «قده» لعدم عصمته عن الخطأ حيث أن العصمة لأهلها.

فالمتلخص أن مطهريه الأرض لباطن النعل و القدم و الخف و غيرها ما يتعارف التنعل به مما لا ينبغى الخلاف فيه.

و تدل على ذلك النصوص الواردة في المقام، و جملة منها و ان كانت ظاهرة في إرادة الرجل و القدم أعنى نفس العضو و البشرة فلا نعم ما قد يقترن بها من خف أو نعل أو غيرهما- لعدم كونها نفس العضو و البشرة و لو تجوزا بعلاقة المشاركة- و معه لا تكون الأرض مطهرة لغير العضو مما يتنغل به عادة.

إلا أنه لا بد من التعدى عن البشرة الى كل ما يتعارف المشى به على الأرض لما ستقف عليه من الوجوه.

و توضيح الكلام في المقام يتوقف على نقل الأخبار الواردة في المسألة «منها»: صحيحة زرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: رجل وطأ على عذرة

(١) قال قلت لأبي عبد الله -ع- إن قلنسوتي وقعت في بول فأخذتها فوضعتها على رأسي ثم صليت فقال: لا بأس. المروية في باب ٣١ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١١٣

.....

فساخت رجله فيها، أ ينقض ذلك وضوءه؟ و هل يجب عليه غسلها؟ فقال:

لا يغسلها إلا أن يقذرها، ولكنه يمسحها حتى يذهب أثرها و يصلى «١» و هي تامه الدلالة و السند إلا أنها مختصة بالرجل الظاهرة في إرادة نفس البشرة.

□

و «منها»: ما عن معلى بن خنيس قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخنزير يخرج من الماء فيمر على الطريق فيسيل منه الماء، أمر عليه حافيا؟

فقال: أ ليس وراءه شيء جاف؟ قلت: بلى. قال: فلا- بأس إن الأرض يطهر بعضها بعضا «٢» و هي كسابقتها من حيث الدلالة و اختصاصها بالبشرة.

□

«منها»: رواية حفص ابن أبي عيسى قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام إن وطأت على عذرة بخفى و مسحته حتى لم أر فيه شيئا ما تقول في الصلاة فيه؟

فقال: لا بأس «٣» و هي واردة في الخف.

و لكن قد يقال إن نفى البأس عن الصلاة في الخف بعد مسحه و ازالة العين عنه لعله مستند الى أن الخف مما لا تتم فيه الصلاة فلا يتيسر- مع هذا الاحتمال- أن يستدل بها على طهارة الخف بالمسح.

و يدفعه أن الظاهر المستفاد من السؤال و الجواب الواردين في الرواية أنهما راجعان إلى طهارة الخف و نجاسته، و لا ظهور للرواية في السؤال عن كون الخف مما لا تتم فيه الصلاة ليكون الجواب ناظرا اليه.

على أن الامام عليه السلام قرر السائل على ما ارتكز في ذهنه من عدم جواز الصلاة في الخف على تقدير عدم ازالة العين عنه. و لا خفاء في أن صحة الصلاة فيه لو كانت مستندة إلى كونه مما لا تتم فيه الصلاة لم يفرق في ذلك بين صورتى وجود العين و ازلتها على ما تقدمت الإشارة إليه سابقا.

و هذه قرينة واضحة على أن الرواية سيقى لبيان طهارة الخف بالمسح

(١) المروية في ب ٣٢ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٣٢ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٣) المروية في ب ٣٢ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١١٤

.....

فلا مانع من الاستدلال بالرواية من هذه الجهة.

نعم الرواية ضعيفة السند بحفص بن أبي عيسى المجهول فلا يمكن الاعتماد عليها من هذه الجهة.

و «منها»: صحيحة الأحوال عن أبي عبد الله عليه السلام قال: في الرجل يطأ على الموضع الذى ليس بنظيف ثم يطأ بعده مكانا نظيفا

قال: لا بأس إذا كان خمسة عشر ذراعا أو نحو ذلك «١» و هي أيضا مطلقة كما يأتي عليها الكلام. □
و «منها»: ما رواه محمد الحلبي قال: نزلنا في مكان بيننا وبين المسجد زقاق قدر، فدخلت على أبي عبد الله عليه السلام فقال: أين نزلتم؟ فقلت نزلنا في دار فلان، فقال: إن بينكم وبين المسجد زقاقا قدرا، أو قلنا له: إن بيننا وبين المسجد زقاقا قدرا، فقال: لا بأس إن الأرض تطهر بعضها بعضا.

قلت و السرقين الرطب أطأ عليه فقال: لا يضر ك مثله «٢» و هي غير مقيدة بالقدم و البشرية. بل مقتضى إطلاقها أن الأرض تطهر باطن القدم و الخف و غيره مما يتعل به عادة.

□
و «منها» ما رواه في آخر السرائر نقلا- عن نوادر أحمد بن أبي نصر عن المفضل بن عمر، عن محمد الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: إن طريقي إلى المسجد في زقاق يبال فيه فرما مررت فيه و ليس عليّ حذاء فيلصق برجلي من نداوته، فقال: أ ليس تمشي بعد ذلك في أرض يابسة؟ قلت بلى قال: فلا بأس إن الأرض تطهر بعضها بعضا قلت: فأطأ على الروث الرطب؟ قال: لا بأس أنا و الله ربما وطئت عليه ثم أصلى و لا أغسله «٣». و هي مقيدة بالقدم كما هو ظاهر.

(١) المروية في ب ٣٢ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٣٢ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٣) المروية في ب ٣٢ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١١٥

.....

و ربما يورد على هاتين الروايتين بأنهما متنافيتان- نقلا- لأن ظاهرهما الحكاية عن قضية واحدة نقلها محمد الحلبي و غاية الأمر أن الراوى عن الحلبي شخصان و قد رواها أحدهما مقيدة بالرجل و رواها الآخر مطلقة فأحد النقلين يناقض الآخر.

هذا و لا يخفى أن الروايتين إن حملناهما على تعدد الواقعة- كما هو غير بعيد- بأن يقال إن الراوى سأله عليه السلام عن مسألة واحدة مطلقة تارة و مقيدة بالرجل أخرى حتى يطمئن بحكمها فإن المشى حافيا لا يناسب الحلبي و لا يصدر عن مثله إلا نادرا فسأله عن حكمه مرة ثانية حتى يطمئن به فهما روايتان و لا مانع من كون إحداهما مطلقة و الأخرى مقيدة بالرجل فنأخذ معه بإطلاق المطلقة و هي تقتضى اطراد الحكم في كل ما يتعارف المشى به من أسفل القدم و الخف و غيرهما.

و أما إذا قلنا بوحدة الواقعة في الروايتين لاستبعاد التعدد في الواقعة- و لا نرى أى بعد في تعددها كما مر- سقطت الروايتان عن الاعتبار للعلم بعدم صدور إحداها عن الامام عليه السلام و لا ندرى أنه أيهما.

و الوجه في اختلاف النقل حينئذ أن الحلبي إما انه نقل الرواية لأحد الروايين بألفاظها و نقلها للآخر بمعناها بتوهم عدم اختلاف المعنى بذلك أو أنه نقلها لكلا الروايين بالألفاظ، إلا أن أحدهما نقل الرواية على غير النمط الذى سمعه.

ثم انك إذا أحطت خبرا بالأخبار الواردة في المقام عرفت أن الصحيح عدم اختصاص الحكم بالرجل و البشرية و أنه مطرد في كل ما يتنعل به عادة. و يمكن الاستدلال على ذلك بوجوه:

«الأول»: التقريب المتقدم في الاستدلال برواية حفص- مع الغض عن سندها- فإنها دلت على طهارة الخف بمسحه بالأرض، و حيث أن الخف لا يحتمل أن تكون له خصوصية في المقام فيستكشف بذلك عمومية الحكم للنعال

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١١٦

.....

و غيره مما يتعارف المشى به.

«الثاني»: عموم التعليل الوارد في بعض الأخبار المتقدمة «١» أعنى قوله عليه السّلام «إن الأرض يطهر بعضها بعضا» حيث يدل على أن الأرض تطهر النجاسة الحاصلة منها مطلقا من دون فرق في ذلك بين أسفل القدم و الخف و غيرهما.

بيان ذلك أن نجاسة أسفل القدم أو الخف أو غيرهما انما حصلت من الأرض كما أشير إليه في بعض الروايات بقوله عليه السّلام ان طريقى الى المسجد فى زقاق يبال فيه «٢» و فى آخر: ان بيننا و بين المسجد زقاقا قدرا «٣» و لأجله صح أن يقال ان الأرض الطاهرة تطهر الأرض النجسة و هذا لا- بمعنى أنها تطهر الأرض النجسة بنفسها بل بمعنى أنها تطهر الأثر المترشح من الأرض القذرة و هو النجاسة فوزان ذلك وزان قولنا: الماء يطهر البول و الدم و غيرهما من الأعيان النجسة مع أن العين النجسة غير قابلة للتطهير و لا يكون الماء مطهرا لها بوجه إلا أنه لما أمكن أن يكون مزيلا و مطهرا من الآثار الناشئة عن الأعيان النجسة و هى النجاسة صح أن يقال ان الماء مطهر للبول.

و هذا تعبير صحيح و لا حاجة معه الى تفسير الجملة المذكورة بما عن المحدث الكاشانى «قده» من انها بصدد بيان أمر عادى و هو انتقال القذارة من الموضع المتنجس من الأرض الى الموضع الآخر منها بوضع القدم و رفعها حتى لا يبقى على الأرض شىء من النجاسة.

و لا الى تفسيرها بما عن الوحيد البهبهانى «قده» من أن معناها أن بعض

(١) تقدمت هذه الجملة فى الرواية الاولى و الثانية للحلبى و رواية المعلى و تأتى فى حسنة محمد بن مسلم الآتية.

(٢) و هى الرواية الثانية للحلبى.

(٣) و هى الرواية الأولى للحلبى.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١١٧

.....

الأرض - أى الطاهرة منها- يطهر بعض المتنجسات كالنعل، لمكان أن- بعضا- نكرة.

و ذلك لما عرفت من أن ظاهره حسب المتفاهم العرفى أن الأرض الطاهرة تطهر الأرض النجسة بالمعنى المتقدم، و هى واردة لبيان أمر شرعى فحملها على ارادة بيان أمر عادى أو على كون الأرض مطهرة لبعض المتنجسات خلاف الظاهر و لا يمكن المصير اليه.

ثم إن تلك الجملة و إن كانت مجملة فى بعض مواردنا كما فى حسنة محمد بن مسلم قال: كنت مع أبى جعفر عليه السّلام إذ مر على عذرة يابسة فوطأ عليها فأصاب ثوبه، فقلت: جعلت فداك قد وطئت على عذرة فأصاب ثوبك! فقال:

أليس هى يابسة؟ فقلت: بلى قال: لا بأس ان الأرض يطهر بعضها بعضا «١» لأن عدم تنجس ثوبه عليه السّلام و طهارته من جهة يابسة العذرة غير مرتبطة بقوله: إن الأرض يطهر بعضها بعضا. و هو كمضمون رواية عمار: كل شىء يابس زكى «٢» و من الواضح ان ذلك أجنبى عن التعليل الوارد فى الرواية فالجملة مجملة فى الحسنه.

إلا أن إجمالها فى مورد لا يضرها فى غيره لما عرفت من أنها واضحة الدلالة على مطهريه الأرض للأثر الناشئ من الأرض النجسة. و كيف كان فمقتضى عموم التعليل اطراد الحكم و شموله لكل ما يتنعل به عادة.

«الثالث»: صححة الأحوال المتقدمة «٣» حيث انها مطلقة لعدم استفصاله عليه السّلام بين و طء الموضع حافيا و وطئه متعلا. و ترك

الاستفصال يدل

(١) المروية في ب ٣٢ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٣١ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

(٣) في ص ١١٤

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١١٨

أو المسح بها (١) بشرط زوال عين النجاسة (٢) إن كانت، والأحوط (٣)

على عدم اختصاص الحكم بأسفل القدم.

وهذه الرواية صحيحة السند و تامة الدلالة غير انها اشتملت على تحديد المشى بخمسة عشر ذراعا. و المشهور لا يلتزم به لذهابهم إلى كفاية مطلق المشى و أن الحد هو النقاء و لو حصل بالمشى بما هو أقل من خمسة عشر ذراعا.

إلا- أن ذلك لا- يضر بالاستدلال بها. بل ان أمكننا حمله على الاستحباب أو على بيان أن النقاء- عادة- لا يتحقق بأقل من المقدار المذكور فهو و إلا فلا مناص من الأخذ به و تحديد المشى بخمسة عشر ذراعا.

(١) كما ورد في صحيحة زرارة و رواية حفص المتقدمتين (١).

(٢) و ذلك مضافا إلى الارتكاز- فان التطهير بالأرض لا يزيد على التطهير بالماء و قد مر اعتبار ازالة العين فيه- تدل عليه صحيحة زرارة: و لكنه يمسحها حتى يذهب أثرها. و رواية حفص حيث حكم عليه السلام فيها بحصول الطهارة فيما فرضه السائل بقوله: إن وطئت على عذرة بخفى و مسحته حتى لم أر فيه شيئا.

و معه يعتبر في مطهريه الأرض لأسفل النعل و القدم زوال عين النجس بحيث لو انجمدت تحتها- كما في الدم و نحوه- و لم تزل بالمشى أو المسح لم يحكم بطهارتهما

(٣) و الوجه في هذا الاحتياط اعنى الاقتصار على النجاسة الحاصلة بالمشى على الأرض النجسة و عدم التعدي إلى النجاسة الحاصلة من الخارج كما إذا انفجر ما في أسفل قدمه من الدم لدى المشى و أصاب الدم خفه أو رجليه.

هو أن الروايات المتقدمة إنما وردت في النجاسة الحاصلة بالمشى على الأرض كوطء العذرة الموجودة فيها و المرور على الطريق المتنجس و غيرها من الموارد. و لا مناص معه من الاقتصار على المقدار المتيقن من الاخبار و هى النجاسة الحاصلة من المشى

(١) في ص ١١٣

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١١٩

.....

و أما المقدار الزائد على ذلك فيرجع فيه إلى عموم أو إطلاق ما دل على أن النجاسة يعتبر في إزالتها الغسل بالماء لانه مقتضى القاعدة عند إجمال المخصص لدورانه بين الأقل و الأكثر.

و يؤيده ما تقدم في تفسير قوله عليه السلام ان الأرض يطهر بعضها بعضا. من أن تعبيره عليه السلام عن مطهريه الأرض لباطن النعل و القدم و غيرهما بقوله إن الأرض انما هو من جهة أن النجاسة كانت ناشئة من الأرض و لأجله صح أن يقال: إن الأرض الطاهرة مطهرة للأرض القدرة أى للنجاسة الناشئة منها. و مع كون الأثر و هى النجاسة مستندة إلى غير الأرض لا يصح التعبير المذكور بوجه هذا.

و قد يقال بالتعدي إلى النجاسة الحاصلة من الخارج و يستدل عليه بأمرين «أحدهما»: ما ورد في صحيحة زرارة جرت السنة في أثر

الغائط بثلاثة أحجار أن يمسح العجان ولا يغسله و يجوز أن يمسح رجليه ولا يغسلهما «١» فان قوله عليه السلام يجوز أن يمسح رجليه يدلنا- بإطلاقه- على مطهريه المسح في كل من النجاسة الناشئة من الأرض و النجاسة الناشئة من غيرها. و يدفعه «أولاً»: أن من المحتمل القوي أن يكون قوله: و يجوز أن يمسح رجليه. ناظرا إلى المسح في الوضوء لنفى ما يزعمه أهل الخلاف من اعتبار غسل الرجلين فيه، و من هنا قال: و يجوز أن يمسح .. مع أن مسحهما من الشرائط المعتمدة في الوضوء فهو أمر لازم لا جائز. و عليه فالرواية أجنبية عما نحن بصده.

و «ثانياً»: أن الرواية لو سلم كونها ناظرة إلى مطهريه المسح فلا شك في أنها ليست بصدد البيان للقطع بعدم كون المسح مطهرا مطلقا كالمسح بالخرقة

(١) المروية في ب ٣٠ من أبواب أحكام الخلو و في ب ٣٢ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ٣، ص: ١٢٠

.....

أو الخشب و نحوهما فلا إطلاق للرواية حتى يدل على مطهريه الأرض من النجاسة الحاصلة من الخارج.

و «ثانيهما»: ما ذكره المحقق الهمداني «قده» و توضيحه أن مقتضى الارتكاز عدم الفرق في مطهريه الأرض بين النجاسة الحاصلة من الأرض و بين الحاصلة من غيرها، إذ لا يتبادر من الاخبار سوى أن المسح أو المشى مطهر للرجل أو الخف من النجاسة من غير أن تكون لكيفية وصولها إلى الرجل مدخلة في الحكم.

و من هنا لا- يتوهم أحد فرقا بين أن تكون العذرة التي يطؤها برجله مطروحة على الأرض أو على الفراش. و بهذا الارتكاز العرفي نتعدى عن مورد الروايات الى مطلق النجاسة سواء حصلت بالمشى على الأرض أو بغيره هذا.

و لا يخفى أن الارتكاز العرفي و إن كان يقتضى عدم الفرق بين كون العذرة مطروحة على الأرض أو على الفراش إلا أن الكلام في المقام غير راجع إلى النجاسة المستندة إلى المشى و ان لم تكن ناشئة من الأرض و ذلك إذ قد لا تصل النعل أو الرجل إلى الأرض أصلا لحيلولة العذرة أو غيرها من النجاسات بينهما كما أشير إليه في صحيحة زرارة حيث قال: فساخت رجليه فيها «١» أو لكون العذرة الموطوءة مطروحة على خرقة أو خشبة أو غيرهما من الأشياء الموجودة في الطريق فلا يعتبر أن تكون النجاسة ناشئة من الأرض و انما يعتبر استناد النجاسة إلى المشى سواء أ كانت العذرة واقعة على الأرض أم على الفراش فما أفاده «قده» خارج عن محل الكلام.

و انما كلامنا فيما إذا استندت النجاسة إلى الخارج و غير المشى كما في المثال المتقدم حيث أن تنجس الأصابع بالدم حينئذ غير مستند إلى المشى

(١) المتقدمة في ص ١١٣

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ٣، ص: ١٢١

الاقتصار على النجاسة الحاصلة بالمشى على الأرض النجسة دون ما حصل من الخارج و يكفي مسمى المشى أو المسح (١) و إن كان الأحوط المنى خمس عشرة خطوة (٢)

و في مثله إن أقمنا دليلا قطعيا على عدم الفرق بين النجاسة الحاصلة بالمشى و النجاسة الحاصلة بغيره فهو و إلا فلا بد من الاقتصار على القدر المتيقن و هو النجاسة الحاصلة بالمشى و في المقدار الزائد يرجع إلى العموم أو الإطلاق و هما يقتضيان إناطة تطهير

المتنجس بالغسل بالماء. ولا سبيل لنا إلى مناطات الأحكام الشرعية و ملاكاتها و نحتمل - وجدانا- أن تكون لكيفية وصول النجاسة بالمشى مدخلية في الحكم.

و يشهد على ذلك ملاحظة أحجار الاستنجاء لأنها مطهرة من العذرة في المحل و أما إذا كانت في غيره من الثوب و البدن و نحوهما فالأحجار لا ترفع أثرها بوجه.

(١) لإطلاق النصوص عدا صحيحة الأحوال «١» حيث حددت المشى بخمسة عشر ذراعا.

و لكن الصحيح كفاية المسمى لأن دلالة صحيحة زرارة على أن المناط في حصول الطهارة هو النقاء و زوال عين النجس أقوى من دلالة الصحيحة المتقدمة على التحديد بخمسة عشر ذراعا، لانه من المحتمل أن يكون التحديد في الصحيحة جاريا مجرى الغالب من توقف إزالة النجاسة على المشى بذلك المقدار و يتقوى هذا الاحتمال بملاحظة قوله عليه السلام أو نحو ذلك. فلاحظ.

(٢) الذي ورد في صحيحة الأحوال انما هو خمسة عشر ذراعا. و ليس من خمس عشرة خطوة عين و لا أثر في الروايات، و الفرق بين الخطوة و الذراع

(١) المتقدمة في ص ١١٤.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٢٢

و في كفاية مجرد المماسه (١) من دون مسح أو مشى إشكال (٢)

بالتلث، فلا وجه لما ذكره الماتن من أن الأحوط المشى خمس عشرة خطوة.

فلو أنه أراد أن يبين مقدار خمسة عشر ذراعا بالخطوات لوجب أن يقول الأحوط المشى عشر خطوات لان الفاصل بين القدمين مقدار ذراع و مكان القدمين بمقدار نصف ذراع فتكون الخطوة الواحدة ذراعا و نصفا كما أن خمسة عشر ذراعا يعادل عشر خطوات على ما أشرنا إليه في التعليقة فليراجع.

(١) كما إذا وقعت نعله على الأرض و بذلك زالت عنها عين النجس أو أنها وقعت على الأرض و تحققت المماسه إذا لم تكن مشتملة على عين النجس.

(٢) و لعل الوجه فيه أن رواية الحلبي «١» دلت على انحصار المطهر بالمشى و ذلك من جهتين:

«إحدهما»: قوله عليه السلام أ ليس تمشى بعد ذلك في أرض يابسة؟ لأنه عليه السلام بصدد البيان و التحديد و ذكر في هذا المقام أ ليس تمشى .. و هو حينئذ ظاهر الدلالة على حصر المطهر في المشى.

و «ثانيتهما»: قوله عليه السلام فلا- بأس و قد فرع قوله هذا على المشى فدل ذلك على أن قوله: فلا- بأس تصريح بتالي المقدم المحذوف و حاصله: إن مشيت بعد ذلك فلا بأس. و دلالة حينئذ على عدم كفاية غير المشى لا تقبل الإنكار إلا أنا خرجنا عن ذلك في المسح بقوله عليه السلام في صحيحة زرارة و لكنه يمسحها حتى يذهب أثرها .. و قوله لا بأس في رواية حفص - على تقدير اعتبارها- جوابا عما سأله الراوى بقوله: إن وطئت على عذرة بخفى و مسحته حتى لم أر فيه شيئا. فهاتين الروايتين يقيد مفهوم الرواية المتقدمة و يكون النتيجة أن المطهر أمران: المشى على الأرض و المسح بها.

(١) المتقدمة في ص ١١٤

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٢٣

و كذا في مسح التراب عليها (١)

و أما مجرد المماسسة فمقتضى الرواية عدم كفايتها فلو شككنا في ذلك و لم ندر أن المماسسة كافية أو ليست بكافية فالمرجع هو المطلقات الدالة على اعتبار الغسل بالماء في إزالة النجاسات.

(١) كما إذا أخذ حجرا أو شيئا من التراب و مسح به رجله أو نعله.

و ظاهر الماتن أن الاشكال في هذه الصورة انما نشأ عن احتمال أن يكون المعتبر هو مسح الأرض بالرجل أو النعل فلو انعكس بان مسحهما بالأرض لم يمكن الحكم بكفايته هذا.

و لكن الصحيح أن الاشكال في هذه الصورة إنما ينشأ من انفصال الاجزاء الأرضية من الأرض لأن الحجر أو المقدار المأخوذ من التراب و ان كان حال كونه متصلا بالأرض مما لا إشكال في كفاية المسح أو المشى عليه.

و لكنه إذا انفصل لم يمكن الحكم بكفايته و ذلك لانه ليس بأرض و انما هو من الأرض و الاخبار المتقدمة إنما دلت على مطهريه الأرض فحسب و أما ما هو جزء من الأرض و لكنه ليس بأرض فلم يقدّم دليل على مطهريته.

و يدل على ذلك التعليق في بعضها بأن الأرض يطهر بعضها بعضا بمعنى أن الأرض الطاهرة تطهر الأرض النجسة بالمعنى المتقدم. فإن مقتضاه أن الأرض مطهرة لا ما هو من أجزائها.

و من ثمة لا يفرق في الأشكال الذي ذكرناه بين أن يمسح الرجل أو النعل بالحجر أو التراب المأخوذ من الأرض و بين أن يمسح الحجر أو التراب المأخوذ من الأرض بالنعل أو الرجل فإن الماسحية و الممسوحية في الاشكال سواء و هذا بخلاف ما إذا كان منشأ الاشكال هو ما يوهمه ظاهر الماتن فان لازمة الحكم بكفاية المسح في الصورة الثانية كما لعله ظاهر.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٢٤

و لا فرق في الأرض بين التراب و الرمل و الحجر الأصلي (١) بل الظاهر كفاية (٢) المفروشة بالحجر، بل بالأجر، و الجص و النورة.

نعم يأتي منافي المسألة الثانية من مسائل المقام ما يدل على كفاية المسح بالاجزاء المنفصلة من الأرض فيما لا يمكن عادة أن يمسح بالاجزاء المتصلة منها فليلاحظ.

(١) كما إذا كانت الأرض ذات رمل، أو حجر، أو تراب من الابتداء و ذلك لإطلاق الأرض الواردة في الاخبار و لعل هذا مما لا اشكال فيه.

و انما الكلام في كفاية الأرض الرملية أو الحجرية بالعرض و هو الذي أشار إليه بقوله: بل الظاهر كفاية المفروشة ..

(٢) لان المفروشة بالحجر أو بغيره من الاجزاء الأرضية يصح أن يقال انها أرض حقيقة فإن الحجر - مثلا - من الاجزاء الأرضية كما عرفت و انما انتقل من مكانه إلى مكان آخر و من الواضح أن الانتقال غير مانع من صدق عنوان الأرض بوجه.

ثم ان فرش الأرض بالحجر أو بغيره من أجزائها أمر متعارف بل هو أمر غالب في البلاد و ليس من الأمور النادرة ليدعى انصراف الأرض عن المفروشة بالحجر أو بغيره.

ثم لو قلنا بعدم صدق الأرض على المفروشة بشيء من الاجزاء الأرضية فهل يمكننا الحكم بطهارة باطن الرجل أو النعل بالمسح أو المشى عليها؟

قد يقال بطهارتهما بذلك نظرا إلى أن استصحاب نجاستهما السابقة يعارض استصحاب مطهريه الاجزاء الأرضية المفروشة فيتساقطان كما هو الحال في جميع الاستصحابات التعليقية فإن استصحاب المطهريه تعليقي في المقام و تقريبه: أن تلك الاجزاء المفروشة

كالحجر و غيره كانت - قبل أن تنتقل من مكانها - مطهرة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٢٥

نعم يشكل كفاية المظلي بالقيير (١) أو المفروش باللوح من الخشب،

لباطن الرجل أو الخف لو مسح أو مشى عليها و إذا انتقلت عن مكانها حكم بكونها أيضا كذلك بالاستصحاب و هو يعارض باستصحاب نجاستهما السابقة و لأجل ذلك يتساقطان و تنتهى التوبة إلى قاعدة الطهارة و ببركتها يحكم بطهارة باطن الرجل أو النعل فى مفروض الكلام.

و فيه بعد الغض عن عدم اعتبار الاستصحابات التعليقية فى نفسها و عدم جريان الاستصحاب فى الأحكام الكلية الإلهية- التى منها استصحاب النجاسة- فى المقام أن المورد ليس من موارد الرجوع إلى قاعدة الطهارة بل لا بد من الرجوع فيه إلى الإطلاقات المقتضية لاعتبار الغسل بالماء فى تطهير المتنجسات و عدم جواز الاكتفاء بغيره.

فان المقدار المتيقن مما خرج عن تلك المطلقات انما هو صورة المسح أو المشى على الأرض غير المفروشة و أما الزائد المشكوك فيه فىبقى تحت المطلقات لا محالة

(١) لعدم صدق الأرض عليها و كذا الحال فى المفروش بالصوف أو القطن أو غيرها مما ليس من الاجزاء الأرضية. نعم ورد فى صحيحة الأحول و رواية المعلى المتقدمتين «١» ما بإطلاقه يشمل المقام و هو قوله «مكانا نظيفا» و «شئ جاف» لشمولهما المظلي بالقيير و المفروش بالقطن و نحوه إلا أن مقتضى التعليل الوارد فى جملة من الاخبار المتقدمة أعنى قوله عليه السلام «إن الأرض يطهر بعضها بعضا» تقييد الروايتين المتقدمتين بالأرض و عدم ترتب الطهارة على المشى فيما ليس بأرض، و يؤيده رواية السرائر عن الحلبي لاشتمالها على اعتبار المشى فى الأرض اليابسة.

(١) فى ص ١١٣-١١٤.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٢٦

مما لا يصدق عليه اسم الأرض، و لا إشكال فى عدم كفاية المشى (١)-

(١) يتصور المشى على الأرض بوجوه:

«الأول»: أن يقع المشى على الاجزاء الأرضية الأصلية كما فى الأراضي الحجرية أو الرملية و نحوهما و لا إشكال فى مطهرية المشى حينئذ على تفصيل قد تقدم «الثانى»: أن يقع المشى على الاجزاء العرضية كالمشى على الأرض المفروشة بالأحجار- مثلا- و قد قدمنا أن المشى عليها أيضا مطهر لأنها من الأرض.

«الثالث»: أن يقع المشى على أجزاء عرضية تعد بالنظر العرفى من الأرض و إن لم تكن كذلك حقيقة و هذا كالمشى على الأرض المفروشة بالقيير المعبر عنه- فى زماننا هذا- بالتبليط أو المفروشة بالالواح و نحوها لأنها خارجة عن الأرض حقيقة إلا أنها لمكان اتصالها بها تعد من الأرض- مسامحة- و الأقوى فى هذه الصورة. عدم كفاية المشى عليها لأنها و ان كانت تطلق عليها الأرض عرفا و مسامحة الا أنها ليست من الأرض حقيقة.

«الرابع»: أن يقع المشى على الاجزاء العرضية غير المعدودة من الأرض عرفا و لا- حقيقة لانفصالها من الأرض و ذلك كالالواح المطروحة على الطريق و عدم كفاية المشى فى هذه الصورة أظهر من سابقتها لان الاجزاء العرضية كانت فى الصورة السابقة متصلة بالأرض و الاتصال مساوق للوحدة.

و هذا بخلاف هذه الصورة لانفصال الاجزاء فيها من الأرض و لا- موجب معه نتوهم الاجزاء ابداء. و المشى على النبات و الزرع كالمشى على القيير فلا- يكتفى به فى التطهير بل النبات غير متصل بالأرض- كالقيير- و إن كانت مادته و أصوله متصلتين بها فعدم

الكفاية في المشى على النبات أظهر، كما أن المشى على الفرش و الحصير و البوارى كالمشى على الألواح المطروحة في الطريق و قد عرفت حكمها.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٢٧

على الفرش، و الحصير، و البوارى، و على الزرع و النباتات، إلا- أن يكون النبات قليلا- (١) بحيث لا- يمنع عن صدق المشى على الأرض، و لا يعتبر أن تكون في القدم أو النعل رطوبة (٢) و لا زوال العين بالمسح أو المشى (٣) و إن كان أحوط.

(١) لصدق المشى على الأرض عند قلة النبات و لا سيما في البلدان- دون البوادي- لأن الأرض فيها لا تخلو عن الاجزاء العرضية كأجزاء الحطب أو الخرق مما ليس من الاجزاء الأرضية و مع ذلك يصدق المشى على الأرض عرفا (٢) لإطلاق الروايات.

(٣) فإذا زالت العين- قبل المسح أو المشى- بخرقة أو خشبة و نحوهما ثم مسح رجله أو نعله أو مشى بهما على الأرض كفى في الحكم بطهارتهما فلا يعتبر أن يكون زوال العين بالمسح أو المشى.

أما عدم اعتبار زوال العين بالمشى فلعدم تقييد الأدلة الدالة على مطهريته بما إذا زالت العين بالمشى و انما هي مطلقه كقوله عليه السلام أليس تمشى بعد ذلك في أرض يابسة؟ «١» و أما عدم اعتبار زوالها بالمسح فلا طلاق صحيحة زرارة الدالة على مطهريه المسح كالمشى فإن قوله: و لكنه يمسخها «٢» غير مقيد بان يكون المسح بالأرض فيعم المسح بغيرها إلا أنه لا بد من تقييد إطلاقه بذلك نظرا إلى أن المستفاد من النصوص أن المسح قائم مقام المشى في التطهير، و المشى هو الانتقال من مكان إلى مكان بوضع القدم و رفعها.

فغاية ما يمكن استفادته من الروايات أن الشارع ألغى خصوصية الانتقال

(١) المتقدمة في ص ١١٤.

(٢) المتقدمة في ص ١١٢-١١٣.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٢٨

و يشترط طهارة الأرض (١)

من مكان إلى مكان و اكتفى بمجرد وضع الرجل على الأرض و رفعها اعنى المسح و هو في مكانه من غير أن ينتقل الى مكان آخر. و اما إلغاءه خصوصية الأرض فلا يسعنا استفادته منها بوجه، و على ذلك فلا يعتبر في مطهريه الأرض زوال العين بالمسح لانه كما مر قائم مقام المشى و قد مر عدم اعتباره فيه.

(١) ذهب إلى ذلك جماعة نظرا إلى أن المنتجس لا يكفي في تطهير مثله و لا سيما بملاحظة ما هو المرتكز في الأذهان من أن فاقد الشيء لا يكون معطيا له و الى قوله صلى الله عليه و آله «جعلت لى الأرض مسجدا و طهورا» «١» لان معنى الطهور هو ما يكون طاهرا في نفسه و مطهرا لغيره. و إلى غير ذلك من الوجوه.

و عن جماعة منهم الشهيد الثانى «ره» عدم الاشتراط بل ذكر «قده» أن مقتضى إطلاق النص و الفتوى عدم الفرق في الأرض بين الطاهرة و غيرها هذا و ربما ناقش بعضهم في الاشتراط بأن الأحكام الشرعية تعبدية محضة و لا مجال فيها لإعمال المرتكزات العرفية فمن الجائز أن يكون النجس مطهرا لغيره بالتعبد الشرعى. و استقراء موارد التطهير بالمياه و الأحجار في الاستنجاء و غيرها مما اعتبرت فيه الطهارة لا يفيد القطع باعتبارها في كل مطهر.

و الصحيح هو ما ذهب اليه الماتن وغيره من اشتراط الطهارة في مطهريه الأرض و ذلك لوجهين:
«أحدهما»: أن العرف حسب ارتكازهم يعتبرون الطهارة في أى مطهر و لا يجوز عندهم أن يكون المطهر فاقدًا للطهارة بوجه و لا سيما
بملاحظة أن فاقد الشيء لا يكون معطيا له و لا نرى أى مانع من الاستدلال بالارتكاز. و إن كان قد يناقش فيه. بأنه لا ارتكاز عرفي في
التطهير بالأرض و لكنه كما ترى.

(١) راجع ب ٧ من أبواب التيمم من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٢٩
و جفافها (١) نعم الرطوبة غير المسرية غير مضره،

«و ثانيهما»: صحيحة الأحوال المتقدمه «١» في الرجل يطأ على الموضع الذي ليس بنظيف ثم يطأ بعده مكانا نظيفا، قال: لا بأس إذا كان
خمسة عشر ذراعا أو نحو ذلك. فان قيد النظافة في المكان و ان ورد في كلام السائل دون الامام عليه السلام الا أنه يمكن، أن يستدل
بالصحيحة على اعتبار الطهارة من جهتين:

«إحدهما»: أن قوله عليه السلام لا بأس نفى له عما أخذه السائل في كلامه من القيود و معناه أنه لا بأس بما فرضته من وطء الموضع
الذي ليس بنظيف مع وطء المكان النظيف بعده و هذا في الحقيقة بمنزلة أخذ القيود المذكورة في كلام الامام عليه السلام.
و «ثانيتهما»: أن نفى البأس في كلامه عليه السلام قد علق على ما إذا كان خمسة عشر ذراعا. و الضمير في قوله: كان، يرجع الى
المكان النظيف أى لا بأس إذا كان المكان النظيف خمسة عشر ذراعا.

و نحن و ان ذكرنا أن التحديد بذلك من جهة أن الغالب توقف زوال العين بالمشى خمسة عشر ذراعا الا أن تعليقه عليه السلام عدم
البأس على ما إذا كان المكان النظيف كذلك يرجع - بحسب اللب - إلى أنه لا بأس إذا كان المكان النظيف بمقدار تزول عنه العين
بالمشى عليه، فإذا لم يكن المكان النظيف بهذا المقدار انتفى المعلق عليه - و هو عدم البأس - لا محالة.

(١) لرواية محمد الحلبي: أ ليس تمشى بعد ذلك في أرض يابسة؟ «٢» و رواية المعلى بن خنيس: أ ليس وراه شيء جاف؟ «٣» و هما
يقتضيان

(١) المتقدمه في ص ١١٤.

(٢) المتقدمه في ص ١١٤.

(٣) المتقدمه في ص ١١٣.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٣٠

و يلحق بباطن القدم و النعل حواشيها بالمقدار المتعارف (١) مما يلتزق بهما من الطين و التراب حال المشى و في إلحاق ظاهر القدم
أو النعل بباطنهما إذا كان يمشى بهما، لا عوجاج في رجله وجه قوى (٢) و إن كان لا يخلو عن اشكال،

اعتبار الجفاف في الأرض، و على ذلك فالأرض الرطبة - مسرية كانت أم لم تكن - لا تكون مطهرة لشيء الا أن تكون الرطوبة قليلة
بحيث يصدق معها الجفاف و يصح أن يقال ان الأرض يابسة لأنها غير مضره حينئذ.

هذا و لكن الروايتين ضعيفتان فان في سند إحدهما المفضل بن عمر و الراوى في الثانية المعلى بن خنيس و هو و ان كنا نعتد على
رواياته الا - أن الصحيح أن الرجل ضعيف لا يعول عليه و معه لا يمكن الاستدلال بهما على اعتبار الجفاف في الأرض فلا مانع على

ذلك من الالتزام بمطهرية الأرض النديّة بمقتضى الإطلاقات. نعم إذا كانت رطبة على نحو تسرى رطوبتها الى الرجل لم يكن المشى عليها مطهرا لأنه كل ما يصل من الرطوبة إلى المحل النجس فهو ينجس بالملاقاة فلا بد من زواله في حصول طهارته. و لعله الى ذلك ينظر ما ذكره الماتن بقوله: نعم الرطوبة غير المسرية غير مضرّة.

(١) دون الزائد عن المقدار المتعارف و ذلك لإطلاق الروايات بدهاءه أن اصابة الأرض أو نجاستها لباطن الرجل أو النعل بخصوصه من دون أن تصيب شيئا من حواشيهما بالمقدار المتعارف مما يلتزق بهما حال المشى قليلة الاتفاق بل لا تحقق لها عادة. (٢) و الوجه في القوة هو أن في مفروض المسألة يصدق وطء الأرض و العذرة، و المشى على الأرض و غير ذلك من العناوين المأخوذة في لسان الاخبار لأن الوطء هو وضع القدم على الأرض من دون أن تؤخذ فيه خصوصية معينة التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٣١

كما أن إلحاق الركبتين و اليدين بالنسبة الى من يمشى عليهما أيضا مشكل (١) و كذا نعل الدابة، و كعب عصا الأعرج، و خشبة الأقطع (٢)، و لا فرق في النعل (٣) بين أقسامها من المصنوع من الجلود و القطن و الخشب و نحوها مما هو متعارف.

إذا الوطء في كل شخص بحسبه، و بما أن الاعوجاج في الرجل أمر متعارف و كثيرا ما ينفق في كل بلدة و مكان فلا يمكن دعوى انصراف الروايات عن مثله و معه لا مجال للإشكال في المسألة بوجه.

(١) و ذلك لأن وضع اليد أو الركبة على الأرض أجنبي عن المشى بالرجل و القدم، و الأخبار مختصة بالمشى بهما، و ليس فيها ما يعم وضع اليد أو الركبة على الأرض.

و التعليل الوارد في بعضها ان الأرض يطهر بعضها بعضا أيضا لا عموم له، و ذلك لأن الأخبار المشتملة على التعليل انما وردت لبيان عدم انحصار المطهر في الماء و للدلالة على أن الأرض أيضا مطهرة في الجملة، و لم ترد لبيان أنها مطهرة على وجه العموم بل لا يمكن حملها عليه- أي العموم- لاستلزامه تخصيص الأكثر المستهجن.

و أما صحیحة الأحوال فهي و ان كانت متضمنة على الوطء، دون المشى الا أنها أيضا غير شاملة للمقام إذ الوطء هو وضع القدم على الأرض، و أما وضع الركبة أو اليد عليها فلا يسمى وطأ بوجه و انما يطلق عليه الوضع.

فإذا لم تشمل الأخبار الواردة للركبتين. و اليدين بالنسبة الى من يمشى عليهما كان إطلاق ما دل على عدم زوال النجاسة بغير الغسل بالماء محكما في المقام

(٢) إذ لا يصدق فيها الوطء و لا المشى فلا تشملها الأخبار الواردة في المقام، و لم يقدّم دليل على أن مجرد المماسه مطهر في الأشياء المذكورة بخصوصها.

(٣) لإطلاق الأخبار و شمولها لكل ما يتنعل به عادة و لا يحتمل أن تكون

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٣٢

و في الجورب إشكال (١) إلا إذا تعارف لبسه بدلا عن النعل.

لبعض الخصوصيات مدخيلة في الحكم.

(١) أشرنا في التعليقة الى أن الجورب محل اشكال و ان تعارف لبسه بدلا عن النعل.

و السر في ذلك أن ما تعارف لبسه- بعد زمانهم عليهم السّلام غير مشمول للاخبار كما إذا تعارف إصاق خشبة على باطن القدم أو تعارف لبس شيء جديد وراء الأمور المتعارفة في عصرهم عليهم السّلام بل الروايات مختصة بالأمور المتعارفة هناك.

و ذلك لأن تلك الروايات غير واردة على نحو القضية الحقيقية حتى تشمل كل ما تعارف لبسه من غير اختصاص في ذلك بعصر

دون عصر، إذ لو كان الأمر كذلك لم يكن وجه لاختصاص الروايات بالأشياء المتعارف لبسها بل كانت تشمل كل ما يلبسه الرجل أو غيره و إن لم يكن متعارفا. وهذا مما لا يلتزم به الأصحاب لعدم الخلاف عندهم في اختصاصها بالأموال المتعارف لبسها. وهذا قرينة على أن الأخبار الواردة في المسألة إنما هي على نحو القضية الخارجية و إنها ناظرة إلى الأمور المتعارفة في عصرهم عليهم السلام.

ثم إن المتعارف في تلك الأزمنة إنما كان أمران: «أحدهما»: المشى حافيا. و «ثانيهما»: المشى متنعلا أو لابسا للخف و نحوهما و لم يدلنا دليل في غير الأمرين المذكورين على حصول الطهارة بالمسح أو المشى. و لا يتعدى عنهما إلى غيرهما بوجه. و التعدى إلى جميع أفراد الخف و النعل إنما هو من جهة القطع بعدم اعتبار خصوصية نعل دون نعل أو خف و نحوهما لا أنه من جهة كون القضية حقيقية فتعارف لبس الجورب لا يكاد أن تترتب عليه الطهارة بالمشى.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٣٣

و يكفى في حصول الطهارة زوال عين النجاسة و إن بقي أثرها (١) من اللون و الرائحة، بل و كذا الأجزاء الصغار التي لا تتميز (٢)، كما في الاستنجاء بالأحجار (٣) لكن الأحوط اعتبار زوالها، كما أن الأحوط زوال الأجزاء الأرضية اللاصقة بالنعل و القدم

(١) لأن زوال الأثر بمعنى اللون و الرائحة لا- يعتبر في الغسل بالماء فكيف بالتطهير بالتراب. بل اللون و الرائحة لا يزولان بالغسل المتعارف و لا بالمسح و لا المشى و لو بمقدار خمسة عشر ذراعا فعلى فرض القول باعتبار زوالهما فلا مناص من المسح أو المشى إلى أن يذهب جلد القدم أو أسفل النعل أو الخف بل قد لا يرتفعان بذلك أيضا، مع أن مقتضى الإطلاقات كفاية مطلق المشى أو المسح فاعتبار الزائد على ذلك خلاف ما نطقت به الروايات.

و أما ما ورد في صحیح زرارة من قوله: حتى يذهب أثرها «١» فالمتيقن منها ارادة ذهاب العين على نحو لا يبقى منها شيء يعتد به- كما هو المتعارف في الاستعمالات- و أما زوال اللون و الرائحة فقد عرفت أنه لا دليل على اعتباره في الغسل بالماء فضلا عن التطهير بالتراب.

(٢) و إن اعتبر زوالها في الغسل بالماء و الوجه في عدم اعتبار زوالها في المقام وضح أن النجس لا ينقطع بهما على وجه لا يبقى منها اجزاءها الصغار إلا في الأجسام الشفافة لانفصال الأجزاء الصغار عنها بالمسح و مع ذلك حكموا عليهم السّلام بكفاية المسح و المشى في التطهير، و عليه فمقتضى إطلاقات الأخبار عدم اعتبار زوال الأجزاء الصغار في التطهير بهما.

(٣) و في بعض النسخ و لعله الأكثر «كما في ماء الاستنجاء» و الظاهر أنه من سهو القلم و الصحيح أن يشبه المقام بأحجار الاستنجاء على ما أشرنا إليه في التعليقة كما في بعض النسخ، لأن كلامنا إنما هو في أن المتنجس لا يعتبر في

(١) المتقدمة في ص ١١٣.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٣٤

و إن كان لا يبعد طهارتها أيضا (١).

(مسألة ١) إذا سرت النجاسة إلى داخل النعل لا تطهر بالمشى (٢) بل في طهارة باطن جلدها إذا نفذت فيه اشكال و إن قيل بطهارته بالتبع.

تطهيره بالمسح أو المشى زوال الأجزاء الصغار، و أحجار الاستنجاء أيضا كذلك لأنها غير قالعة للأجزاء الصغار عن المحل مع كونها كافية في التطهير و ليس الكلام فيما يتطهر به و أن وجود الأجزاء الصغار غير مانع عن حصول الطهارة به فلا تغفل.

(١) لم يرد بذلك بيان ان الأجزاء الأرضية اللاصقة بباطن القدم و النعل من التراب و غيره طاهرة حتى يستدل عليها بالدلالة الالتزامية و يقال إن الدليل القائم على الطهارة بالمسح يدل بالدلالة الالتزامية على طهارة الأجزاء المتخلفة من الأرض في باطن النعل أو القدم. و الوجه في عدم ارادة ذلك أن طهارة الأجزاء الأرضية الملاصقة بباطن القدم- مثلا- مقطوع بها لما قدمناه من أن المطهر لا بد من أن يكون طاهرا في نفسه و معه إذا كانت الأرض مطهرة فلا مناص من أن يكون أجزائها أيضا طاهرة. بل المراد به أن الملاصق بالنعل أو القدم من التراب المتعارف ملاصقته في المشى على الأرض إذا تنجس كنفس الرجل أو القدم و طهرناهما بعد ذلك بالمسح أو المشى طهرت الأجزاء الملاصقة أيضا بالتبع و ذلك لإطلاق الأخبار فإن المشى من دون أن يلتصق شيء من الأجزاء الترابية بباطن الرجل أو القدم لا يكاد أن يتحقق خارجا اللهم إلا أن تكون الأرض حجيرية من دون أن يكون فيها شيء من التراب.

(٢) لأن ظاهر قوله في صحيحة الأحول: في الرجل يطأ على الموضع

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٣٥

(مسألة ٢) في طهارة ما بين أصابع الرجل إشكال (١)

الذى ليس بنظيف ثم يطأ بعده مكانا نظيفا .. و غيرها من الأخبار الواردة في طهارة الرجل أو القدم بالمسح أو المشى إنما هو تنجس السطح الخارج من النعل أو القدم بالعدرة أو بالبلل المتنجس بملاقاة الخنزير أو بغيرهما و أن ذلك السطح الخارج يطهر بالمسح أو المشى.

و أما طهارة داخلهما أو جوفهما فلا يستفاد من الأخبار الواردة في المسألة و لم يبق عليها دليل آخر فان التطهير بالأرض لا يزيد على التطهير بالماء فكما أن في غسل السطح الظاهر بالماء لا يمكن الحكم بطهارة الجوف و الداخل فليكن الحال في التطهير بالأرض أيضا كذلك.

(١) لأن النصوص الواردة في المقام- كما عرفت- إنما تدل على طهارة السطح الظاهر من القدم أو النعل بالمسح أو المشى. و أما طهارة مثل ما بين الأصابع الخارج عن سطح القدم أو النعل فلا يمكن أن تستفاد منها بوجه.

نعم ورد في صحيحة زرارة: رجل وطأ على عذرة فساخت رجله فيها أ ينقض ذلك وضوءه؟ و هل يجب عليه غسلها؟ فقال: لا يغسلها إلا أن يقدرها و لكنه يمسحها حتى يذهب أثرها و يصلى «١» و مقتضاها طهارة ما بين الأصابع أيضا بالمسح لأن الغالب مع السوخ وصول العذرة الى ما بين الأصابع بل الأمر دائما كذلك و مع هذا حكم عليه السلام بطهارة الرجل بالمسح فيستفاد منها أن المسح فيما بين الأصابع أيضا مطهر.

بل يدلنا هذا على كفاية المسح بالأجزاء المنفصلة من الأرض فيما يتعذر مسحه بالأجزاء المتصلة منها كما بين الأصابع فإن المتيسر في مثله أن يؤخذ حجر أو مدر من الأرض و يمسح به ما بين الأصابع فإطلاق قوله عليه السلام يمسحها

(١) المتقدمة في ص ١١٣.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٣٦

و أما أخصص القدم فان وصل الى الأرض يطهر، و إلا فلا (١) فاللازم وصول تمام الأجزاء النجسة إلى الأرض، فلو كان تمام باطن القدم نجسا و مشى على بعضه لا يطهر الجميع، بل خصوص ما وصل الى الأرض. (مسألة ٣) الظاهر كفاية المسح على الحائط، و إن كان لا يخلو عن إشكال (٢).

يقتضى كفاية المسح بتلك الكيفية أيضا وقد أشرنا الى ذلك فيما تقدم ومع ذلك فقد منعنا عن كفاية المسح بالأجزاء المنفصلة في مثل سطح الرجل أو النعل وغيرها مما يمكن أن يمسح بالأجزاء المتصلة من الأرض بسهولة.

(١) لأن الأخبار الواردة في المقام دلت على طهارة الموضع الذي يمس الأرض بالمشى أو المسح دون المواضع التي لا تمسها. و من هنا لو تنجست رجله فمشى على أصابعه لم يحكم بطهارة غير الأصابع منها.

و يوضحه: أن التطهير بالأرض لا يكون أقوى من التطهير بالماء، و لم يختلف اثنان في أن الغسل بالماء لا يظهر سوى الموضع المغسول به فكيف تكون الأرض مطهرة للمواضع التي لا تمسها؟! فأخصص القدم لا تطهر إلا بالمسح أو المشى على الأراضى غير المسطحة حتى تصل إلى الأرض و تمسها.

(٢) لا منشأ للاستشكال في كفاية المسح على الحائط لأنه من الاجزاء الأرضية و غاية ما هناك أنها أجزاء مرتفعة عن الأرض بالجعل، و لكن الارتفاع بالجعل كالارتفاع الأصلي في الجبال غير مانع عن كفاية المسح بوجه هذا.

بل لا مجال للتوقف في المسألة حتى بناء على اشتراط الاتصال، و ذلك لوضوح اتصال الحائط بالأرض فإذا مسح رجله على الحائط صدق أنه مسح رجله على الأرض فما ربما يتوهم من انصراف الأدلة عنه مما لا وجه له.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٣٧

(مسألة ٤) إذا شك في طهارة الأرض بينى على طهارتها (١) فتكون مطهرة إلا- إذا كانت الحالة السابقة نجاستها، و إذا شك في جفافها لا تكون مطهرة إلا مع سبق الجفاف فيستصحب (٢).

(مسألة ٥) إذا علم وجود عين النجاسة أو المتنجس لا بد من العلم بزوالها (٣) و أما إذا شك في وجودها (٤) فالظاهر كفاية المشى (٥) و إن لم يعلم بزوالها على فرض الوجود.

(١) لما تقدم من اعتبار الطهارة في مطهريه الأرض فمع الشك في تحققها لا مانع من إحرازها بالاستصحاب لعدم كون الأرض متنجسة أزلا، و إذا فرضنا عدم جريانه لمانع كما إذا كانت الأرض مسبوقه بحالتين متضادتين بأن كانت طاهرة في زمان و متنجسة في زمان آخر و اشبه المتقدم بالمتأخر منهما أيضا حكما بطهارتها بقاعدة الطهارة.

(٢) لأن جفاف الأرض شرط في مطهرتها و الاستصحاب يحزره إلا- إذا لم تكن الأرض مسبوقه بالجفاف، لأنه أمر وجودى فمع الشك في تحققه بينى على عدمه بالاستصحاب.

(٣) لأن زوال عين النجس شرط في حصول الطهارة بالمشى أو المسح على ما استفدناه من صحيحة زرارة: يمسحها حتى يذهب أثرها .. «١» فلا مناص من إحرازه، و مع الشك فيه لا يمكن الحكم بحصول الطهارة بوجه.

(٤) بأن علم بتنجس نعله أو رجله و لم يدر بوجود عين النجس لاحتمال انفصالها عنهما بعد الاتصال و الملاقاة.

(٥) لأن الأصل عدمها، هذا و لا يخفى أن مماسة الأرض لباطن القدم أو النعل معتبرة في مطهرتها

(١) راجع ص ١١٣.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٣٨

(مسألة ٦) إذا كان في الظلمة و لا يدرى أن ما تحت قدمه أرض أو شيء آخر من فرش و نحوه لا يكفى المشى عليه فلا بد من العلم بكونه أرضا (١) بل إذا شك في حدوث فرش أو نحوه بعد العلم بعدمه يشكل الحكم بمطهرته أيضا (٢).

- كما مر- و مع الشك في وجود العين لا تحرز المماسه بوجه لأنها على تقدير وجودها حائلة بينهما و بين الأرض، و أصالة عدم

العين لا أصل لها، إذ لا أثر شرعى يترتب على عدمها حتى يجرى فيه الاستصحاب بل الأثر مترتب على مماسه الأرض لباطن القدم أو النعل، واستصحاب عدمها لإثبات المماسه من أظهر أنحاء الأصول المثبتة و هو نظير ما لو شك- بعد غسل المتنجس- فى زوال العين وعدمه، فان استصحاب عدمها لا أثر له فى نفسه واستصحابه لإثبات تحقق الغسل- لتقومه بزوال العين- مثبت و لا اعتبار بالأصول المثبتة بوجه ففى موارد الشك فى وجود العين لا بد من العلم بزوالها على تقدير الوجود.

(١) لأن المطهر ليس هو مطلق المسح أو المشى، وإنما المطهر خصوص المسح أو المشى فى الأرض فلا بد فى طهارة القدم و النعل من إحراز وقوعهما على الأرض.

(٢) و الوجه فى الاستشكال أن استصحاب عدم كون الأرض مفروشة أو عدم حدوث الفرش لا يثبت وقوع المسح أو المشى على الأرض، و مع الشك فى ذلك لا يمكن الحكم بمطهرتها.

و أشكال من ذلك ما إذا لم تكن الأرض موردا للاستصحاب كما إذا كانت مسبوقه بحالتين متضادتين ككونها مفروشة فى زمان و غير مفروشة فى زمان آخر، و اشتبه المتقدم بالمتأخر منهما، و ذلك لأنه ليس هناك استصحاب حينئذ ليتوهم كفايته فى الحكم بمطهرية الأرض.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٣٩

(مسألة ٧) إذا وقع نعله بوصله طاهرة فتنجست تطهر بالمشى (١) و أما إذا رقعها بوصله متنجسة (٢) ففى طهارتها اشكال لما مر من الاقتصار على النجاسة الحاصلة بالمشى على الأرض النجسة.

«الثالث»: من المطهرات: الشمس (٣).

(١) لأن الرقعة فيما يتنعل به أمر شائع لا ندره فيها، و معه يشملها إطلاق الروايات فإذا تنجست بعد توصيلها حكم بطهارتها بالمشى أو المسح لصيرورتها جزء من النعل بالعرض، و إن لم يكن من الأجزاء الأصلية لها إلا- أن مقتضى الإطلاق عدم الفرق بين الأجزاء الأصلية و العرضية.

(٢) بأن كانت الرقعة متنجسة قبل صيرورتها جزء من النعل. و ليس منشأ الاشكال حينئذ هو ما ذكره الماتن «قده» إذ لو لم تقتصر على النجاسة الناشئة من الأرض أيضا استشكلنا فى طهارة الرقعة حينئذ.

و ذلك لأين النصوص الواردة فى المسألة إنما تدل على أن الرجل أو النعل إذا تنجست بالنجاسة الحاصلة من الأرض أو من غيرها حكم بطهارتها بالمسح أو المشى فالموضوع فى الحكم بالطهارة إنما هو تنجس النعل أو الرجل لا تنجس غيرهما من الأمور و الرقعة حينما تنجست لم تكن داخله فى شىء منهما. كما انها بعد ما صارت جزء من النعل لم تنجس على الفرض، فالمتحصل أن الأجزاء المتنجسة إذا صارت جزء من النعل لم يمكن الحكم بطهارتها بالمسح أو المشى.

مطهرية الشمس

(٣) الكلام فى مطهرية الشمس من جهات:

«الاولى»: أن الشمس هل هى كالماء مطهرة للأشياء المتنجسة- و لو فى الجملة- أو أنها لا تؤثر إلا فى العفو عن النجاسة فى بعض آثارها كالتييم

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٤٠

.....

و السجود على الموضع المتنجس الذي جففته الشمس من الأرض و الحصر و البواري؟

«الثانية»: أن الشمس هل هي مطهرة للأرض بخصوصها أو أن مطهرتها غير مختصة بها؟ و على الثاني هل هي مطهرة لجميع المتنجسات المنقولة و غير المنقولة أو أنها مختصة بالمتنجس غير المنقول؟.

«الثالثة»: أن مطهرتها خاصة بالبول أو يعم جميع النجاسات و المتنجسات؟

«أما الجهة الأولى»: و هي التي أشار إليها الماتن بقوله: الشمس و هي تطهير .. فالمشهور بين أصحابنا أن الشمس من المطهرات في الجملة. بل عن بعضهم دعوى الإجماع في المسألة فجواز التيمم و السجود على ما جففته الشمس من المواضع المتنجسة مستند الى طهارتها بذلك، لا الى أن الشمس تؤثر في العفو عنهما مع بقاء الموضع على نجاسته، و عن المفيد و جماعة من القدماء و المتأخرين القول بالعفو دون الطهارة. و استدلل للمشهور بجملة من الأخبار المستفيضة:

«منها»: صحيحة زرارة قال: سألت أبا جعفر عليه السّلام عن البول يكون على السطح أو في المكان الذي يصلى فيه، فقال: إذا جففته الشمس فصلّ عليه فهو طاهر «١».

و هذه الصحيحة أظهر ما يمكن أن يستدل به في المقام و قد دلت على أن السطح و المكان المتنجسين بالبول يطهران باسراق الشمس عليهما و تجفيفهما، و مقتضى صريحها أن جواز الصلاة على المكان المتنجس بعد جفافه بالشمس مستند الى طهارته بذلك لا الى العفو عنه مع بقاء الموضع على نجاسته.

و هذا لا- لأن قوله عليه السّلام فصل على ظاهره في إرادة السجود على السطح أو المكان. و جواز السجود عليهما يقتضى طهارتهما لعدم جواز السجدة على

(١) المروية في باب ٢٩ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٤١

.....

النجس. ليمنع بعدم ظهوره في إرادة السجود. بل لقوله عليه السّلام فهو طاهر فإنه صريح في المدعى حتى بناء على حمل قوله: فصل عليه على إرادة الصلاة فيه كما ربما يراد منه ذلك.

و دعوى أن الطاهر لم يثبت كونه بالمعنى المصطلح عليه و إنما هو بمعنى التنظيف مندفعه بأن الصحيحة إنما وردت عن أبي جعفر الباقر عليه السّلام و إطلاق الطاهر في ذلك العصر و ارادة معناه اللغوي بعيد غايته، لأن الطهارة في تلك الأزمنة إنما كانت تستعمل لدى المشرعة بالمعنى المرتكز منها في أذهانهم، و لعمري أن الكف عن التعرض لأمثال هذه المناقشة أولى و أحسن.

و «منها»: صحيحة زرارة و حديد بن الحكيم قالوا: قلنا لأبي عبد الله عليه السّلام: السطح يصيبه البول أو يبال عليه يصلى في ذلك المكان؟ فقال:

إن كان تصيبه الشمس و الريح و كان جافا فلا بأس به، إلا أن يتخذ مبالا «١» و استدلووا بهذه الصحيحة أيضا في المقام لنفيها بالأس عن الصلاة في المكان المتنجس بعد اصابه الشمس و جفافه، و ظاهرها أن ذلك من جهة طهارة المكان بالشمس، لا انه من جهة العفو مع بقائه على نجاسته- كما قيل- و الوجه في الظهور أن زرارة و صاحبه إنما سألا عن الصلاة في المكان المتنجس لاعتقادهما عدم جواز الصلاة في الأرض النجسة و عدم ثبوت العفو عنه و هو عليه السّلام لم يردعهما عن هذا الاعتقاد، فقوله: إن كان تصيبه الشمس ..

فلا بأس به- بعد تقريرهما على ما اعتقدها- ظاهر في طهارة الأرض المتنجسة بإصابة الشمس و تجفيفها.

و أما قوله: و الريح- مع عدم مدخليتها في الحكم بالطهارة- فلا- بد من حمله على بيان أمر عادي حيث أن جفاف الأرض كما انه يستند إلى إشراق الشمس

(١) المروية في ب ٢٩ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٤٢

.....

و إصابتها يستند أيضا- و لو بمقدار قليل- إلى هبوب الريح و جريان الهواء كما يأتي تفصيله فلا إشكال في الصحة من تلك الجهة.

نعم يمكن المناقشة في دلالتها بأن غاية ما هناك أنها دلت على جواز الصلاة في السطح المتنجس بعد جفافه بالشمس و هذا يجتمع مع القول بعدم طهارة المكان لجواز أن يكون ذلك مستندا الى العفو عنه، و لا تقرير في الصحة بوجه بل هي رادعة عن اعتقادها حقيقة.

نعم لو كانت متضمنة لجواز الصلاة على السطح المتنجس بعد إصابة الشمس لم تكن خالية عن الإشعار للمدعى لعدم جواز السجدة على النجس، و بين العبارتين من الفرق ما لا يخفى، حيث أن الصلاة على الشيء قد يستعمل بمعنى السجدة عليه و هذا بخلاف الصلاة فيه لانه يصح أن يقال: صلى زيد في المسجد مع سجوده على غير المسجد من التراب و القرطاس و نحوهما و لا يصح استعماله بمعنى السجدة عليه.

ثم إن إطلاق قوله: و كان جافا. إما أن نقيده بما ذكر قبله، ليكون معناه اعتبار جفاف المتنجس بكل من الشمس و الريح، و إما أن يبقى بحاله ليكون معناه اعتبار مطلق الجفاف فيه بحمل ذكر الشمس و الريح على بيان أمر عادي غالبي لأنه على الغالب يستند إلى إصابة الشمس أو إلى الرياح، و المتلخص أن هذه الصحة- على خلاف الصحة المتقدمة- لا يمكن الاستدلال بها على مطهريه الشمس للأرض.

بل يمكن أن يقال: إن ظاهره يقتضى اعتبار الجفاف حال الصلاة لقوله:

و كان جافا فالجفاف الحاصل قبلها لا اعتبار به حتى إذا كان مستندا إلى إشراق الشمس و إصابتها كما إذا جففت الأرض بإشراق الشمس أولا ثم ترطبت حال الصلاة.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٤٣

.....

و على ذلك فالصحة كما لا دلالة لها على مطهريه الشمس كذلك لا دلالة لها على ثبوت العفو عن نجاسة الأرض بعد إصابة الشمس إلا فيما إذا كانت يابسة حال الصلاة.

و الانصاف أن الصحة. إما أنها ظاهرة في ذلك و إما أنها مجمله لتردها بين المعنيين المتقدمين، فلا يمكن الاستدلال بها على كل حال.

□

و «منها»: موثقة عمار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال:

سئل عن الموضع القدر يكون في البيت أو غيره فلا تصيبه الشمس، و لكنه قد يبس الموضع القدر قال: لا يصلى عليه، و أعلم موضعه حتى تغسله، و عن الشمس هل تطهر الأرض؟ قال: إذا كان الموضع قدرا من البول أو غير ذلك فأصابته الشمس ثم يبس الموضع

فالصلاة على الموضع جائزة، وإن أصابته الشمس ولم يبيس الموضع القذر و كان رطباً فلا يجوز الصلاة حتى يبيس، وإن كانت رجلك و جبهتك رطبة أو غير ذلك منك ما يصيب ذلك الموضع القذر فلا تصل على ذلك الموضع حتى يبيس، وإن كان غير الشمس أصابه حتى يبيس فإنه لا يجوز ذلك «١».

حيث أن قوله عليه السلام فالصلاة على الموضع جائزة. يدلنا على طهارة الموضع المتنجس بالشمس، و ذلك بقريته أن السؤال في الرواية إنما هو عن طهارة الموضع و نجاسته لقوله: و عن الشمس هل تطهر الأرض؟ فبذلك يظهر أن جواز الصلاة حينئذ من أجل طهارة المكان لا للنفو عن نجاسته حال الصلاة. و إلا لم يتطابق السؤال و الجواب هذا.

و قد يقال: إن الرواية لا يستفاد منها مزيد من سبب تجفيف الشمس

(١) المروية في ب ٢٩ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٤٤

.....

لجواز الصلاة فلا دلالة لها على الطهارة. بل ربما يستشعر من عدول الامام عليه السلام إلى الجواب بجواز الصلاة عدم الطهارة فيكون الرواية حينئذ شاهدة للقائلين بالنعفو، و كذا ظاهر قوله عليه السلام و إن كانت رجلك رطبة .. بناء على رجوع الضمير في يبيس إلى الجبهة و الرجل لا إلى الموضع حتى يلزم التكرار.

مؤكداً ذلك بما عن الوافي و جبل المتين من قوله عليه السلام: و إن كان عين الشمس بالعين المهملة و النون بدلا عن (غير الشمس) لأنها على ذلك صريحة في عدم طهارة الموضع بإصابة الشمس و إشراقها عليه و كلمة «إن» على تلك النسخة و صليته، كما أن قوله: فإنه لا يجوز ذلك. تأكيد لعدم جواز الصلاة على ذلك الموضع حتى يبيس.

و هذه الدعوى يبعدها أمور:

«الأول»: ما تقدم من أن الرواية بقريته السؤال فيها ظاهرة في طهارة الموضع.

«الثاني»: أن الضمير في «يبيس» غير راجع إلى الجبهة أو الرجل بل الظاهر رجوعه إلى «الموضع» لقربه و لان مرجع الضمير لو كان هو الجبهة أو الرجل لكان الأولى أن يقول «حتى يبيس» بدلا عن «يبيس» و ذلك لان الجبهة و الرجل مؤنثتان إحداهما لفظية و الأخرى سماعية.

«الثالث»: أن كلمة «إن» لو كانت و صليته لكان المتعين أن يقول: و إن كان عين الشمس أصابته حتى يبيس بدلا عن «يبيس» لأن «إن» الوصلية إنما يؤتى بها في الأمور مفروضة التحقق و الوجود، و هي مدلول الأفعال الماضية دون المستقبلية. و معنى الجملة حينئذ أن عين الشمس لا- توجب طهارة الموضع و إن كانت أصابته و جففته و لا يصح في مثله أن يقال و لو كانت تجففه بعد ذلك بصيغة المضارع لأنه يناهى مفروضية التحقق بل استعمالها غلط أو شبه الغلط. نعم في

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٤٥

.....

كلمة «إن» الشرطية لا يفرق الحال بين الماضي و المضارع.

«الرابع»: أن النسخة لو كانت هي «عين الشمس» و جب تأنيث الضمير في «إصابة» لأن الضمير المتأخر في المؤنثات السماعية لا بد من تأنيثه، و إن كان الضمير المتقدم جائز الوجهين كما في قولنا: طلع الشمس أو طلعت.

خوبى، سيد ابو القاسم موسى، التنقيح في شرح العروة الوثقى، ٦ جلد، قم - ايران، اول، ١٤١٨ هـ ق

التنقيح في شرح العروة الوثقى؛ الطهارة ٣، ص: ١٤٥

«الخامس»: أنه لا معنى محصل لاصابة عين الشمس شيئاً لأن عينها بمعنى شخصها و نفسها لا تصيب شيئاً أبداً، و انما يصيب نورها و شعاعها فاستعمال العين في مورد الرواية من الاغلاط. و بعبارة اخرى ان العين و النفس إنما يؤتى بهما للتأكيد و لدفع توهم الاشتباه فيقال - مثلاً- رأيت زيدا بعينه حتى لا- يشته على السامع أنه رأى أباه أو ابنه. و هذا لا معنى له في إصابة الشمس و غيرها مما لا يحتمل فيه ارادة عين الشيء و نفسه فلا مسوغ لإتيان كلمة «العين» في الرواية حتى يوجب التأكيد فالصحيح هو غير الشمس. و يؤكد المدعى أن الرواية إنما أوردها الشيخ «قده» و استدلل بها على مطهريه الشمس للأرض و مع كون الرواية «عين الشمس» كيف صح له الاستدلال بها على الطهارة فإن الرواية حينئذ صريحة في عدمها. و «منها»: رواية أبي بكر الحضرمي عن أبي جعفر عليه السلام قال: يا أبا بكر ما أشرفت عليه الشمس فقد طهر «١» أو كل ما أشرفت عليه الشمس فهو طاهر «٢» و هي على احدي الروايتين عامه و على الأخرى مطلقة. و دلالتها على المدعى غير قابلة للمناقشة. نعم هي مطلقة من جهتين لا بد من تقيدهما: «إحدهما»: إطلاقها من جهة اليبوسة و عدمها، حيث أنها تقتضى طهارة كل ما أشرفت عليه الشمس سواء يبس باشراقها أم لم يبس فلا مناص من

(١) المروية في ب ٢٩ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٢٩ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٤٦

.....

تقيدها بصورة الجفاف بالإشراق لصحيحة زرارة المتقدمة الدالة على اعتبار الجفاف بالشمس في مطهريتها.

و «ثانيتهما»: إطلاقها من جهة كون المتنجس مما ينقل أو من غيره، مع أنهم لم يلتزموا بمطهريه الشمس في مثل اليد و غيرها من المتنجسات القابلة للانتقال فلا بد من تقيدها بغير الأشياء القابلة له.

و ذلك للأمر الوارد بغسل البدن و الثياب أو غيرهما من المتنجسات، حيث يدلنا على عدم حصول الطهارة بغير الغسل بالماء إذا الأمر في الأخبار المشتملة عليه و إن كان للإرشاد إلا- أن ظاهره التعيين و أن الغسل بالماء متعين في التطهير، فالتخير بين الغسل بالماء و غيره يحتاج إلى دليل و هو يختص بالأشياء غير القابلة للانتقال فلا يكتفى باشراق الشمس في تطهير الأمور القابلة له.

و يؤيده ما ورد في الفقه الرضوي من قوله عليه السلام ما وقعت الشمس عليه من الأماكن التي أصابها شيء من النجاسة مثل البول و غيرها طهرتها. و أما الثياب فلا يتطهر إلا بالغسل «١» حيث خص مطهريه الشمس بالأشياء غير القابلة للانتقال و بعد هذين التقيدين لا يبقى مجال للمناقشة في دلالة الرواية بوجه.

□

و انما الكلام في سندها و هو ضعيف و غير قابل للاستناد اليه لاشتماله على عثمان بن عبد الله و أبي بكر الحضرمي و الأول مجهول و الثاني غير ثابت الوثاقه، فإن قلنا بان اعتماد جماعة من المتقدمين و المتأخرين و عملهم على طبق رواية ضعيفة جابر لضعفها فهو و إلا لم يصح الاعتماد عليها في الاستدلال.

و ما ربما يقال من أن في رواية الأساطين لها كالمفيد و الشيخ و القمين كأحمد بن محمد بن عيسى و غيره نوع شهادة بوثاقه روايتها لأنهم لا ينقلون عن الضعفاء. بل كانوا يخرجون الراوى من البلد لنقله الرواية عن الضعيف فان

(١) المروية في ب ٢٢ من أبواب النجاسات من المستدرك.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٤٧

.....

قضية أحمد بن محمد و نفيه البرقى و إبعاده من بلدة قم معروفة في كتب الرجال، و مع هذا كيف يصح أن ينقل هو بنفسه عن الضعيف و معه لا مناص من الاعتماد على الرواية في المقام.

لا- يمكن المساعدة عليه بوجه لا-ن نقل هؤلاء الأعظم من غير الثقة كثير و قد ذكرنا في محله أن مثل ابن أبي عمير قد ينقل عن الضعيف و لو في مورد فلا يمكن الاعتماد على مجرد روايتهم فإنها لا تستلزم توثيق المخبر بوجه.

و أما حديث نفي البرقى من «بلدة قم» فهو مستند إلى إكثاره الرواية عن الضعفاء كجعل ذلك شغلا لنفسه و ليس من باب أن النقل عن الضعيف و لو في مورد واحد أو موردين مذموم و موجب للقدح عندهم كيف و قد عرفت أن الموثق قد ينقل عن الضعيف فلا يمكن عدّه قدحا في حقه و إلا لزم القدح في أكثر الرواة الأجلاء بل جلهم حيث لا يكاد يوجد راو لم يرو عن الضعيف و لو في مورد و معه لا مانع عن أن ينقل أحمد بن محمد عن عثمان أو أبي بكر الضعيفين من دون أن يكون لنقله دلالة على وثاقتهما. فالإنصاف أن الرواية ساقطة سندا.

فالعمدة في المسألة صحيحة زارة و موثقة عمار المتقدمين.

و يعارضهما صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع قال: سألته عن الأرض و السطح يصيبه البول و ما أشبهه هل تطهر الشمس من غير ماء؟ قال: كيف يطهر من غير ماء! «١».

و الصحيح أنه لا تعارض بينها و بين الصحيحة و الموثقة و ذلك أن السائل لما ارتكز في ذهنه أن الشمس سبب في تطهير المتنجس- في الجملة- و من هنا قال: هل تطهر الشمس من غير ماء. و شك في أنها سبب مستقل في طهارة الأرض أو السطح المتنجسين أو أن لها شرطا سأله عليه السلام عن استقلال الشمس في

(١) المروية في ب ٢٩ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٤٨

.....

المطهرية و عدمها و الامام عليه السلام بين أن الشمس باستقلالها غير كافية في التطهير بل هي محتاجة إلى قيد آخر و هو الماء فالصحيحة انما تدل على اعتبار الماء في مطهرية الشمس، لا انها تنفي مطهريتها لتكون معارضة للصحيحة و الموثقة المتقدمين، ثم إنه لما لم يحتمل أن تمس الحاجة الى الشمس و أصابها بعد تطهير السطح أو الأرض بالماء تعين أن يراد به المقدار القليل غير الموجب للتطهير، كما و أن الصحيحة يستفاد منها أن موردها الأرض اليابسة و من هنا دلت على اعتبار وجود الماء في تطهيرها بالشمس، فتحصل أن الصحيحة غير معارضة للروايتين المتقدمتين.

و إن شئت قلت ان مقتضى إطلاقها عدم المطهرية عند عدم الماء سواء أ كانت الأرض رطبة أم لم تكن. و مقتضى صريح الصحيحة

المتقدمة لزرارة طهارة الأرض الرطبة باسراق الشمس و تجفيفها، و النسبة بينهما عموم مطلق فيها تخرج الأرض الرطبة عن إطلاق صحيحة ابن بزيع و تبقى تحتها خصوص الأرض اليابسة و هي التي دلت الصحيحة على عدم مطهريه الشمس لها إلا مع الماء و ظاهر أن اعتبار الماء بالمعنى المتقدم في الأرض اليابسة مما لا كلام فيه هذا.

ثم لو سلمنا أنها ناظرة إلى نفى المطهريه عن الشمس و أنها معارضة للصحيحة و الموثقة فالترجيح معها لأنهما روايتان مشهورتان قد عمل المشهور على طبقهما و مخالفتان للعامه لذهاب أكثرهم الى عدم مطهريه الشمس [١] كما ذكره صاحب

[١] ففي الميزان للشعراني ج ١ ص ٢٤ عند الأئمة الثلاثة ان الشمس و النار لا يؤثران في النجاسة تطهيرا، و قال أبو حنيفة إذا تنجست الأرض فجفت بالشمس طهر موضعها و جاز الصلاة عليها.

و في نيل الأوطار للشوكاني ج ١ ص ٣٧- ان عدم كفايه الشمس في التطهير- مذهب العترة و الشافعي و مالك و زفر و قال أبو حنيفة و أبو يوسف هما-

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٤٩

و هي تطهر الأرض و غيرها (١) من كل ما لا- ينقل، كالأبنية، و الحيطان، و ما يتصل بها، من الأبواب، و الأخشاب، و الأوتاد، و الأشجار، و ما عليها من الأوراق، و الثمار، و الخضراوات، و النباتات ما لم تقطع و إن بلغ أو ان قطعها، بل و إن صارت يابسة ما دامت متصله بالأرض أو الأشجار.

و كذا الظروف المثبتة في الأرض، أو الحائط، و كذا ما على الحائط.

و الأبنية مما طلى عليها من جص و قير و نحوهما،

الوسائل و غيره. و صحيحة ابن بزيع موافقة لهم فلا بد من طرحها هذا تمام الكلام في الجهة الأولى.

(١) هذه هي الجهة الثانية من الجهات المتقدمة الثلاث و هي أن الشمس هل هي مطهرة للأرض بخصوصها أو أنها مطهرة للأعم منها و من غيرها؟ المشهور أن الشمس تطهر الأرض و غيرها مما لا ينقل حتى الأوتاد على الجدار و الأوراق على الأشجار.

و ذهب بعضهم إلى اختصاص الحكم من غير المنقول بالأرض مع التعدى إلى الحصر و البوارى مما ينقل. و عن ثالث الاقتصار عليهما فحسب إلى غير ذلك مما يمكن أن يقف عليه المتتبع من الأقوال.

و استدلل للمشهور برواية أبي بكر الحضرمي لأن عمومها أو إطلاقها يشمل الجميع. نعم خرجنا عن عمومها أو إطلاقها في المنقول بالإجماع و الضرورة

- مطهران لأنهما يحيلان الشيء.

و في كتاب الام ج ١ ص ٤٥ إذا صب على الأرض شيئا من الذائب كالبول و الخمر و الصديد و شبهه، ثم ذهب أثره و لونه و ريحه فكان في شمس أو غير شمس فسواء و لا يطهره إلا ان يصب عليه الماء و ذهب الى ذلك الشيخ عبد القادر الشيباني الحنبلي في نيل

المآرب ج ١ ص ٢٠ و ابن مفلح الحنبلي في الفروع ج ١ ص ١٥٣ و غيرهم.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٥٠

من نجاسة البول، بل سائر النجاسات و المتنجسات (١).

و إطلاق ما دل على لزوم غسل المتنجسات بالماء فيبقى غير المنقول مشمولاً لهما.

و دلالة الرواية و إن كانت ظاهرة كما ذكر إلا انها غير قابلة للاستدلال بها لضعف سندها بعثمان و أبي بكر الحضرمي كما مر. و الصحيح أن يستدل عليه بصحيحة زرارة و موقفة عمار المتقدمين، لاشتمال الاولى على «المكان» و الثانية على «الموضع» و هما أعم من الأرض فتشملان الألواح و غيرها من الأشياء المفروشة على الأرض إذا كان بمقدار يتيسر فيه الصلاة، إذ يصدق على مثله الموضع و المكان فإذا قلنا بمطهرية الشمس لغير الأرض من الألواح أو الأخشاب المفروشة على الأرض و هما مما لا ينقل تعدينا إلى غير المفروشة منهما كالمثبتة في البناء أو المنصوبة على الجدار- كالأبواب- بعدم القول بالفصل. فإذا قد اعتمدنا في القول بمطهرية الشمس لغير الأرض في غير المنقول على إطلاق الصحيحه و الموثقة- بنحو الموجبة الجزئية- كما أنا اعتمدنا فيها على الإجماع و عدم القول بالفصل- بنحو الموجبة الكلية- فتحصل أن مطهرية الشمس و ان كانت غير مختصة بالأرض إلا انها لا تعم المنقولات كما مر.

نعم استثنوا عنها الحصر و البواري و يقع الكلام عليهما بعد التعليقة الآتية فانظره.

(١) هذه هي الجهة الثالثة من الجهات المتقدمة و يقع الكلام فيها في أن الشمس مطهرة من خصوص نجاسة البول أو أنه لا فرق في مطهرتها بين البول و غيره من النجاسات و المتنجسات؟

الصحيح كما في المتن هو الثاني، لأن صحيحة زرارة و ان لم تشتمل على غير البول إلا أن الموثقة مطلقه تشمل النجاسة البولية و غيرها لأن المأخوذ فيها

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٥١

و لا تطهر من المنقولات إلا الحصر و البواري (١) فإنها تطهرهما أيضا على الأقوى.

هو القدر و هو أعم بل هي مصرحة بالتعميم بقوله: من البول أو غير ذلك و كذا يستفاد ذلك من صحيحة ابن بزيع لاشتمالها على السؤال عن البول و ما أشبهه نعم هي مضمرة إلا أن الإضمار غير قادح في أمثال ابن بزيع و غيره من الأجلاء. (١) قد وقعت طهارتهما بالشمس مورد الكلام فالأشهر أو المشهور على طهارتهما بالشمس و انهما مستثنيان من الأشياء المنقولة. استدلال عليه بوجوه:

«الأول»: رواية أبي بكر الحضرمي «١» فإن عموم قوله: كل ما أشرقت عليه الشمس أو إطلاق قوله ما أشرقت .. يشمل الحصر و البواري و انما خرجنا عن عمومها أو إطلاقها في غيرهما من المنقولات بالإجماع و الضرورة و هما مختصتان بغيرهما. و قد يناقش في شمول الرواية للحصر و البواري بأن ظاهرها مطهرية الشمس فيما من شأنه أن تشرق الشمس عليه و هو مختص بالمثبتات لعدم كون المنقولات كذلك حيث أنها قد توضع في قبال الشمس و تدخل بذلك فيما من شأنه أن تشرق عليه الشمس. و قد توضع في مكان آخر لا تشرق الشمس عليه.

و فيه أن اعتبار كون المتنحس أمرا قابلا لاشراق الشمس عليه و ان كان غير قابل للمناقشة، لأن الموضوع في الرواية هو ما أشرقت عليه الشمس و هو ظاهر في الفعلية و الفعلية فرع القابلية، الا أن اختصاص القابلية بالمثبتات مما لا وجه له، فان كل شيء مثبت أو غيره قابل لاشراق الشمس عليه إذا كان في محل تصيبه الشمس كما أنه ليس بقابل له إذا كان في محل لا تصيبه، كما إذا كانت الشجرة تحت الجبل- مثلا- و بعبارة أخرى كل شيء قابل لاشراق الشمس عليه فيما إذا

(١) المتقدمة في ص ١٤٥.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٥٢

.....

لم يحجز عنه حاجب من دون أن يكون ذلك مختصا بالمشبتات.

فالصحيح أن دلالة الرواية على المدعى غير قابلة للمناقشة، وإنما لا نعلم عليها لضعف سندها كما مر.

«الثاني»: صحيحة على بن جعفر عن أخيه عليه السلام في حديث قال: سألت عن البوارى يصيبها البول هل تصلح الصلاة عليها إذا جفت من غير أن تغسل؟

قال: نعم لا بأس «١».

فإنها وإن كانت مطلقة من حيث جفافها بالشمس أو غيرها، لعدم تقييدها بالجفاف بها، إلا أنه لا بد من تقييدها بذلك صحيحة زرارة الدالة على اعتبار كون الجفاف بالشمس. وبذلك تدل الصحيحة على طهارة البوارى فيما إذا أصابها الشمس وجفتها، إذ الصلاة على البوارى ظاهره، إرادة السجود عليها ولا يتم هذا إلا بطهارتها.

ويمكن المناقشة في هذا الاستدلال بأن الصلاة على الشيء وإن كان مشعرا بإرادة السجود عليه إلا أنه لا يبلغ مرتبة الظهور لتعارف التعبير بذلك في اتخاذ الشيء مكانا للصلاة، حيث أن لفظه «على» للاستعلاء وهو متحقق عند اتخاذ شيء مكانا للصلاة، لاستعلاء المصلى على المكان.

ويشهد على ذلك استعمال هذه الجملة في صحيحة زرارة بالمعنى الذى ذكرناه قال: سألت عن الشاذ كونه يكون عليها الجنابة أ يصلى عليها فى المحمل قال:

لا بأس بالصلاة عليها «٢» ونظيرها من الاخبار، ومع هذا الاحتمال لا يبقى مجال للاستدلال بالصحيحة على المدعى.

و يتضح مما ذكرناه أنه لا حاجة إلى تقييد إطلاق الصحيحة بحمل الجفاف

(١) المروية فى ب ٢٩ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) المروية فى ب ٣٠ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٥٣

و الظاهر أن السفينة و الطرادة من غير المنقول (١) و فى الكرى و نحوه

على الجفاف بالشمس و ذلك لان المكان إذا جف جازت الصلاة عليه سواء استند جفافه إلى الشمس أم استند إلى غيرها.

«الثالث»: الاستصحاب لان الحصر و البوارى كانا قبل قطعهما و فصلهما بحيث لو أشرفت عليهما الشمس طهرتا- لكونهما من النبات و هو مما لا- ينقل- فلو شككنا- بعد فصلهما- فى بقائهما على حالتهما السابقة و عدمه نبني على كونهما بعد القطع أيضا كذلك للاستصحاب التعليق و مقتضاه الحكم بكون الشمس مطهرة للحصر و البوارى.

و قد يقال: بمعارضته بالاستصحاب التنجيزى أعنى استصحاب نجاستهما المتيقنة قبل إشراق الشمس عليهما و يحكم بتساقطهما و الرجوع إلى قاعدة الطهارة. و فى كلا الأمرين ما لا يخفى.

أما فى التمسك بالاستصحاب فلانه من استصحاب الحكم المعلق، و الاستصحابات التعليقية غير جارية- فى نفسها و إن قلنا بجريان الاستصحاب فى الأحكام الكلية الإلهية فضلا عما إذا لم نقل به.

و أما جعله معارضا بالاستصحاب التنجيزى و الحكم بالتساقط و الرجوع إلى قاعدة الطهارة فلعدم جريان الاستصحاب فى الأحكام الكلية «أولاً» و لعدم كون المورد من موارد الرجوع إلى قاعدة الطهارة «ثانياً» لان المرجع فى المقام بعد تساقط الأصلين إنما هو العمومات أو المطلقات الدالة على اعتبار الغسل بالماء فى تطهير المتنجسات و المتلخص أنه لا دليل على إلحاق الحصر و البوارى

بالأرض بل حالهما حال غيرهما من المنقولات.

(١) لما تقدم من أن مطهريه الشمس غير مختصة بالأرض، لأن عنوان «الموضع القدر» أو «السطح» أو «المكان الذي يصلى فيه» كما ورد في الاخبار

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٥٤

إشكال (١) وكذا مثل الجلايية والقفة، ويشترط في تطهيرها أن يكون في المذكورات رطوبة مسرية (٢).

المتقدمة من العناوين الشاملة لغير الأرض أيضا فيشمل الطراذة والسفينه لا محالة لصحة أن يقال أن كلا منهما سطح أو مكان يصلى فيه بمعنى أنه قابل ومعد للصلاة فلا إشكال في طهارتهما بالشمس.

(١) لانه ونظائره من «الجلايية والقفة» وغيرهما من المراكب البحرية أو البرية غير معدة ولا قابلة للصلاة فيها لصغرهما وضيقها فلا يصدق عليها عنوان السطح أو المكان الذي يصلى فيه.

ونحن وإن قلنا بطهارة الأخشاب ونظائرها بالشمس نظرا إلى أنها إذا كانت مثبتة ومفروشة على الأرض صح أن يطلق عليها السطح أو المكان الذي يصلى فيه. وذكرنا أنها إذا صدق عليها شيء من العناوين المتقدمة في مورد تعدينا إلى سائر الموارد أيضا وإن لم يصدق عليها تلك العناوين كما إذا كانت مثبتة في البناء للإجماع القطعي وعدم القول بالفصل.

إلا- أن هذا فيما إذا كانت الأخشاب مما لا ينقل. وأما إذا كانت من المنقول: فلا إجماع قطعي حتى يسوغ التعدي بسببه. نعم لو كنا اعتمادنا على رواية الحضرمي لم يكن مانع من الحكم بالطهارة في «الغارى» ونظائره بالشمس لعموم قوله عليه السلام كل ما أشرقت .. أو إطلاق قوله ما أشرقت ولكنك عرفت عدم كون الرواية قابلة للاعتماد عليها في الاستدلال.

(٢) اشتراط الرطوبة المسرية في مطهريه الشمس لا- دليل عليه لأن ظاهر السؤال في الروايات عن البول يكون على السطح أو عن السطح يصيبه البول أو يبال عليه وإن كان هو اشتمال المنتجس على الرطوبة المسرية إلا أن حكمه عليه السلام لم يترتب على ما فيه رطوبة مسرية، وإنما حكم عليه السلام بعدم البأس فيما أشرقت عليه

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٥٥

.....

الشمس أو أصابته وجففته.

فالمدار على إصابه الشمس وجفاف المنتجس باسراقها، وهذا كما يتحقق مع الرطوبة المسرية كذلك يتحقق فيما إذا كانت الأرض أو السطح ندية فيقال انها كانت ندية فجففت باسراق الشمس عليها فاللازم في مطهريه الشمس اشتمال المنتجس على النداءة لتوقف صدق الجفاف واليبس عليها وعلى ذلك يحمل قوله عليه السلام في صحيحة ابن بزيع: كيف يظهر من غير ماء. وأما الزائد على ذلك أعنى الرطوبة المسرية فلا دليل على اشتراطه هذا.

وقد يقال: الجفاف غير اليبوسة إذ الأول في مقابل الرطوبة المسرية.

و الثاني في قبال النداءة وبما أن بينهما بحسب المورد عموم من وجه، لأن الأول يتوقف على الرطوبة المسرية ويصدق بذهابها وإن بقيت النداءة في الجملة.

و الثاني يكفي فيه مجرد النداءة ولا يصدق إلا بذهاب النداءة بتمامها كان مقتضى الجمع بين صحيحة زرارمة المشتملة على اعتبار الجفاف وبين الموثقة المتضمنة لاعتبار اليبوسة هو الاكتفاء بكل من الرطوبة المسرية والنداءة بحيث لو كانت في الموضع المنتجس رطوبة مسرية فاذهبتها الشمس طهر ولو مع بقاء ندائه لصدق الجفاف بذهاب الرطوبة. وإن كانت فيه ندائه طهر بذهابها لصدق

البيس بالشمس هذا.

ولا يخفى أن البيس و الجفاف على ما يظهر من اللغة مترادفان فيقال: جففه اي يبسه، و يبس الشيء: جففه. و الارتكاز العرفي و ملاحظة موارد الاستعمالات أقوى شاهد على المدعى.

و عليه فالمعتبر انما هو ذهاب النداءة بالشمس حتى يصدق معه اليبوسة و الجفاف، إذ لو أذهبت الشمس بالرطوبة و بقيت النداءة لم يصدق معه شيء منهما فلا يقال ان الشيء جاف أو يابس فلا يحكم بطهارته.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٥٦

و أن تجففها بالإشراق عليها (١) بلا حجاب عليها كالغيم و نحوه و لا على المذكورات فلو جفت بها من دون إشراقها، و لو بإشراقها على ما يجاورها، أو لم تجف أو كان الجفاف بمعونة الريح لم تطهر (٢).

نعم الظاهر أن الغيم الرقيق أو الريح اليسير على وجه يستند التجفيف إلى الشمس و إشراقها لا يضر.

(١) اعتبار استناد الجفاف إلى إشراق الشمس على المتنفس هو المصرح به في رواية الحضرمي حيث قال: كل ما أشرفت عليه الشمس فهو طاهر. فبناء على اعتبار الرواية لا غبار في هذا الاشتراط و لعلها المستند في المسألة عند الماتن و غيره ممن ذهب إلى ذلك، و تبع الرواية في التعبير بالإشراق.

و أما إذا لم نعتمد على الرواية- كما لا نعتمد- فالمدرک في هذا الاشتراط موثقة عمار. و قد ورد فيها: إذا كان الموضع قدرا من البول أو غير ذلك فأصابته الشمس ثم يبس الموضع فالصلاة على الموضع جائزة .. «١» لوضوح أن الإصابة لا تصدق مع الحجاب على الشمس أو على المتنفس كالغيم و الحصر الملقى على الأرض و غيره مما يمنع من إشراق الشمس عليه فلا يكفي الجفاف حينئذ لعدم إصابة الشمس عليه.

(٢) أما إذا جفت بالمجاورة فلما تقدم من اعتبار إصابة الشمس و إشراقها على المتنفس و مع انتفائها لا يكفي مطلق الجفاف و ما ورد في صحيحة زرارة من قوله: إذا جففته الشمس فصل عليه فهو طاهر «٢» و إن كان مطلقا يشمل الجفاف بالمجاورة إلا أنه لا بد من تقييدها بما إذا كان الجفاف مستندا إلى إصابة الشمس و إشراقها بمقتضى موثقة عمار.

(١) المتقدمة في ص ١٤٣.

(٢) المتقدمة في ص ١٤٠.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٥٧

.....

و أما إذا جفت بمعونة الريح بان استند الجفاف إلى إشراق الشمس و إلى غيره كالهواء و الريح و غيرهما. فهل يكفي في الطهارة اشتراكهما في التجفيف أو لا بد من استناده إلى الإشراق بالاستقلال؟

فالصحيح أن يفصل بين ما إذا كان تأثير الريح- مثلا- في التجفيف بالمقدار المتعارف و بين ما إذا كان المقدار الزائد عليه.

و أما في الصورة الاولى فلا- ينبغي الإشكال في كفاية التجفيف المشترك، لانه المتعارف في الإشراق و إليه تنظر الإطلاقات فان إشراق الشمس و تأثيرها في الجفاف من دون أن يشترك معها غيرها و لو بمقدار يسير أمر نادر أو لا تحقق له أصلا.

و أما الصورة الثانية كما إذا استند التجفيف في مقدار نصفه إلى الإشراق و في النصف الآخر إلى النار أو الهواء؟

فقد يقال فيها: بكفاية التجفيف أيضا بدعوى أن المعتبر حسب ما يستفاد من الأخبار استناد الجفاف إلى الشمس و هو حاصل في

فرض الاشتراك و أما عدم استناده إلى غير الشمس فهو مما لم يقم عليه دليل، ولا يستفاد من الاخبار. و يؤيد ذلك بموثقة عمار لما ورد فيها من قوله: فأصابته الشمس ثم يبس الموضع، لإطلاق اليبوسة فيها و عدم تقييدها بكونها مستندة إلى الشمس فحسب فمع الاشتراك يصدق أن الأرض مما أصابته الشمس ثم يبست، هذا. و لا يخفى أن موثقة عمار و إن كانت مطلقة من تلك الجهة إلا أنه على خلاف الإجماع القطعي عندنا لصدقها على ما إذا أصابت الشمس شيئاً في زمان و لم يحصل معها الجفاف و لكنه حصل بعد مدة كيوم أو أقل أو أكثر، لبداهة صدق أن الشيء أصابته الشمس ثم يبس حينئذ، مع أنه غير موجب للطهارة من التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٥٨

.....

غير نكير فسوء التعبير مستند إلى عمار، و على أي حال لا يمكن الاعتماد على إطلاق الموثقة و عليه فلا بد من ملاحظة أنه هل هناك دليل على لزوم استقلال الشمس في التجفيف و عدم استناده الي غيرها أو لا دليل عليه؟ فنقول: إن قوله عليه السلام في صحيحة زرارة: إذا جففته الشمس فصل عليه فهو طاهر (١) يقتضى بظاهره لزوم استناد التجفيف الي الشمس باستقلالها، و ذلك لان الجفاف عن رطوبة لا يعقل فيه التعدد و التكرار، لأنه أي الجفاف عرض غير قابل للتعدد عن رطوبة واحدة.

و إذا أسند مثله إلى شيء فظاهره أنه مستند إليه بالاستقلال لانه لو كان مستندا إلى شيئين أو أكثر كالشمس و النار و نحوهما لم يصح إسناده إلى أحدهما لأنه مستند الي المجموع على الفرض و لا يعقل فيه التعدد، فإذا استند الي شيء واحد كما في الخبر حيث أسند فيه الي الشمس فحسب كان ظاهرا في الاستناد بالاستقلال، و ليست اليبوسة كأكل زيد و نحوه مما لا ظهور له في نفى صدور الفعل عن غيره لوضوح أن قولنا: أكل زيد لا ظهور له في عدم صدور الأكل من عمرو- مثلا. و السر فيه أن الأكل- في نفسه- أمر قابل للتعدد و التكرار فيمكن أن يستند الي زيد كما يستند الي عمرو لتعددده و هذا بخلاف الجفاف و يبس، لان الشيء الواحد لا يجف- عن رطوبة واحدة- مرتين، فعلى ذلك يعتبر في الطهارة بالشمس استناد الجفاف الي الشمس بالاستقلال فمع استناده إليها و الي غيرها لم يحكم بالطهارة، و أما ما ورد في صحيحة زرارة و حديد من قوله عليه السلام إن كان تصيبه

(١) المتقدمة في ص ١٤٠.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٥٩

و في كفاية إشراقها على المرأة مع وقوع عكسه على الأرض إشكال (١).

الشمس و الريح و كان جافا فلا بأس «١» فقد قدمنا أنها أجنبية عن مورد الكلام، و انما تدل على جواز الصلاة في الأمكنة المتنجسة إذا يبست بشيء من الشمس أو النار أو الريح أو غيرها.

(١) و منشأ الاشكال في المسألة ليس هو عدم صدق الإشراق عليه بدعوى أن ظاهر الإشراق وقوع نفس الضوء على الأرض. و ذلك لأننا لو اعتمدنا على رواية الحضرمي و منعنا عن صدق الإشراق مع الوسطة فلنا أن نحكم بطهارة الأرض في مفروض المسألة بصحيحة زرارة، لأن الجفاف الوارد فيها مطلق يعم ما إذا كان الجفاف مع الوسطة و ذلك كما إذا أشرفت الشمس على أرض مجاورة للأرض المتنجسة فجفت بحرارة الشمس لا بإشراقها و لا تنافى بينها و بين رواية الحضرمي لأنها ليست بذات مفهوم لتدل على

أن غير الإشراق لا يطهر الأرض حتى تقع المعارضة بينهما في التطهير بالجفاف مع الواسطة. بل الإشكال في المسألة ينشأ عما قدمناه آنفاً من اعتبار الإصابة في مطهريه الشمس لموثقة عمار: إذا كان الموضع قدراً من البول أو غير ذلك فأصابته الشمس.. فإن الإصابة لا تصدق مع وجود الواسطة و عدم المقابلة بين الشمس و الموضع. و مفهوم الموثقة عدم حصول الطهارة في غير صورة الإصابة و بها قيدنا إطلاق الجفاف في صحيحة زرارة و كذا الحال في رواية الحضرمي على تقدير تماميتها سندا و شمول الإشراق للإشراق مع الواسطة. و من هنا يظهر أن إشراق الشمس على المتنجس بواسطة الأجسام الشفافة كالبلور و الزجاج و بعض الأحجار الكريمة- كالدر- لا يكفي في الطهارة، لعدم

(١) المتقدمة في ص ١٤١.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٦٠

(مسألة ١) كما تطهر ظاهر الأرض كذلك باطنها (١) المتصل بالظاهر النجس باسراقها عليه، و جفاهه بذلك بخلاف ما إذا كان الباطن فقط نجسا (٢) أو لم يكن متصلا بالظاهر، بان يكون بينهما فصل بهواء أو بمقدار طاهر.

صدق الإصابة معها فالحاجز- على إطلاقه- مانع عن التطهير بالشمس.

(١) قد يقال: بعدم طهارة الباطن باسراق الشمس على ظاهر الأرض نظرا إلى أن مطهريه الشمس انما استفدناها من حكمهم عليهم السلام بجواز الصلاة على الأرض المتنجسة بعد جفافها بالشمس. و من الظاهر أن في جواز الصلاة على الأرض المتنجسة تكفي طهارة الظاهر فحسب فلا يكون ذلك مقتضيا لطهارة الباطن أيضا.

نعم لا محيص من الالتزام بطهارة شيء يسير من الباطن فإن الصلاة على بعض الأراضى- كالأراضى الرملية- يستتبع تبدل أجزائها و قد توجب تبدل الظاهر باطنا و بالعكس ففي هذا المقدار لا بد من الالتزام بطهارة الباطن دون الزائد عليه.

و الصحيح ما أفاده الماتن «قده» لان جواز الصلاة على الأرض و ان لم يقتض طهارة المقدار الزائد على السطح الظاهر كما ذكر الا أن صحيحة زرارة تدلنا على طهارة الباطن أيضا لقوله فيها: فهو طاهر. حيث أن الضمير فيه يرجع الى الشيء المتنجس بالبول و نحوه و معناه أن ذلك المتنجس إذا جففته الشمس حكم بطهارته.

و من الظاهر أن الباطن المتصل بالظاهر شيء واحد ففي المقدار الذى وصل اليه النجس إذا جف بالشمس حكمنا بطهارته لو حدثهما.

(٢) و مما ذكرناه في التعليقة المتقدمة يظهر أن النجس إذا كان هو الباطن فحسب لم يحكم بطهارته باسراق الشمس على ظاهرها لان النجس حينئذ شيء آخر

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٦١

أو لم يجف (١) أو جف بغير الإشراق على الظاهر (٢) أو كان فصل (٣) بين تجفيفها للظاهر و تجفيفها للباطن، كان يكون أحدهما في يوم و الآخر في يوم آخر، فإنه لا يطهر في هذه الصورة.

يغايير ظاهرها فاشراق الشمس على الظاهر لا يوجب صدق الإصابة و الإشراق على باطنه لأنه أمر آخر غير ما تصيبه الشمس و كذا الحال فيما إذا لم يكن الباطن متصلا بالظاهر لتخلل هواء أو مقدار طاهر من الأرض بينهما و ذلك لان الباطن و الظاهر حينئذ شيان متعددان و لا موجب لطهارة أحدهما باسراق الشمس على الآخر

(١) فالظاهر خصوص السطح الظاهر الذي جف بالشمس. و أما الباطن الباقي على رطوبته فلا لاشتراط الجفاف في مطهريه الشمس.
 (٢) لانه يعتبر في الجفاف أن يستند إلى إشراق الشمس و أصابتها و لا؟ في الطهارة بمطلق الجفاف.
 (٣) حيث أن الباطن إذا جف مقارنا لجفاف السطح الظاهر صدق أنهما شيء واحد جف بإشراق الشمس عليه.
 و أما إذا حصل بين الجفابين فصل مخل للمقارنة العرفية- لأن جفاف الظاهر حقيقة متقدم على جفاف الباطن إلا أنهما متقارنان بالنظر العرفي ما لم يفصل بينهما بكثير- كما في ما مثل به الماتن «قده» فلا يمكن الحكم بطهارة الباطن لأن إشراق الشمس على ظاهر الأرض في اليوم الآخر لا يعد إشراقا على باطنها لتوسط الجزء الطاهر- و هو ظاهر الأرض حيث طهر في اليوم السابق على الفرض- بينه و بين الباطن، و هو كتوسط جسم آخر بين ظاهر الأرض و باطنها في المسألة المتقدمة.
 و أما إشراق الشمس على ظاهر الأرض في اليوم السابق في المثال فهو أيضا غير مقتض لظهور الباطن لعدم جفافه حينئذ و انما يبس في اليوم الآخر.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٦٢

(مسألة ٢) إذا كانت الأرض أو نحوها جافة، و أريد تطهيرها بالشمس يصب عليها الماء الطاهر، أو النجس، أو غيره (١) مما يورث الرطوبة فيها حتى تجففها.
 (مسألة ٣) ألحق (٢) بعض العلماء البيدر الكبير بغير المنقولات.
 و هو مشكل.
 (مسألة ٤) الحصى و التراب و الطين و الأحجار و نحوها ما دامت واقعة على الأرض هي في حكمها (٣).

(١) كسائر المائعات المورثة للرطوبة لما عرفت من اعتبار الجفاف بالشمس و هو لا يتحقق مع اليبوسة كما مر و على ذلك حملنا قوله عليه السلام في صحيحة ابن بزيع: كيف تطهر بغير الماء.
 (٢) و لا- بأس بهذا الإلحاق لو تمت رواية الحضرمي لأنها بإطلاقها أو عمومها يدل على طهارة كل ما أشرفت عليه الشمس و قد خرجنا عنها في الأشياء القابلة للانتقال بالإجماع و الضرورة. و البيدر و أمثاله من الظروف الكبيرة التي يصعب نقلها و إن كان من المنقول- حقيقة- إلا أنه لا إجماع و لا ضرورة يقتضى خروجه عن إطلاق الرواية.
 نعم من لا يعتمد عليها لضعفها لا يمكنه الحكم بالالتحاق لعدم شمول الاخبار له حيث لا يصدق عليه عنوان السطح أو المكان الذي يصلى فيه أو غيرهما من العناوين الواردة في الأخبار.
 (٣) و الوجه فيه أن المدار في طهارة المنتجس بالشمس انما هو صدق عنوان السطح أو المكان أو الموضع عليه ففي أى زمان صدق عليه شيء من العناوين المذكورة حكم بطهارته كما أنه إذا لم يصدق عليه شيء منها لم يحكم بطهارته و الحصاة التي هي من أجزاء الأرض أو الرمل إذا كانت واقعة على الأرض صدق عليها عنوان المكان أو الموضع بتبع الأرض فيحكم بطهارتها بالإشراق.
 التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٦٣
 و إن أخذت منها لحقت بالمنقولات، و إن أعيدت عاد حكمها (١) و كذا المسمار الثابت في الأرض. أو البناء، ما دام ثابتا يلحقه الحكم، و إذا قلع يلحقه حكم المنقول، و إذا أثبت ثانيا يعود حكمه الأول، و هكذا فيما يشبه ذلك.
 (مسألة ٥) يشترط في التطهير بالشمس زوال عين النجاسة (٢) إن كان لها عين.

و إذا أخذت من الأرض لحقتها حكم المنقول لعدم صدق العناوين الواردة في الاخبار عليها.

(١) لما عرفت من أن المدار في طهارة المنتجس بالشمس هو صدق شيء من العناوين المتقدمة عليه فإذا صدق شيء من تلك

العناوين بإعادة الحصى إلى الأرض حكم بطهارتها بالإشراق.

بل الحال كذلك فيما إذا عرضت لها النجاسة بعد الانفصال لعدم اشتراط الطهارة بالشمس بعروض النجاسة عليها حال اتصالها بالأرض.

(٢) وذلك للارتكاز الشاهد على أن الغرض من الأخبار الواردة في المقام انما هو تسهيل الأمر على المكلفين بجعل إشراق الشمس قائما مقام الغسل بالماء ولا ينبغي الإشكال بحسب الارتكاز في اعتبار زوال العين في الغسل به ولا بدّ معه من اعتبار ذلك أيضا في بدله. و يصلح هذا الارتكاز لتقييد المطلقات بصورة زوال عين النجس.

هذا على أن النجس إذا لم تكن له عين لدى العرف لكونه عندهم عرضا وان كان من الجواهر - حقيقة - كما في البول حيث أن له أجزاء صغيرة وربما يظهر أثره فيما يصيبه إذا تكررت اصابته إلا أنه عرض بالنظر العرفي فلا عين له ليشترط زوالها أو لا يشترط وهو مورد جملة من الاخبار المتقدمة.

و اما إذا عد من الجواهر و كانت له عين بنظرهم فلا شبهة في أن وجود

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٦٤

(مسألة ٦) إذا شك في رطوبة الأرض حين الإشراق، أو في زوال العين بعد العلم بوجودها، أو في حصول الجفاف، أو في كونه بالشمس أو بغيرها أو بمعونة الغير لا يحكم بالطهارة (١) و إذا شك في حدوث المانع عن الإشراق من ستر و نحوه بينى على عدمه على إشكال (٢) تقدم نظيره في مطهريه الأرض.

النجس حينئذ يمنع عن اصابة الشمس للأرض فهو لو كان طاهرا منع عن طهارة الأرض و لم تصدق معه الإصابة فكيف بما إذا كان نجسا.

و توهم أن العين بعد ما وقعت على الأرض عدت من أجزائها فتطهير العين بنفسها حينئذ تبعاً لطهارة الأرض بالإشراق فلا عين نجس بعد ذلك حتى يشترط زوالها يندفع: بان العين النجسة لا تعد من الأجزاء الأرضية بوجه و الصحيحة المتضمنة للسطح و المكان غير شاملة للعين النجسة لاختصاصها بالبول.

و أما موثقة عمار المشتملة على «الموضع القذر» فهي و إن كانت مطلقة و لا اختصاص لها بالبول و بإطلاقها تعدينا إلى غير البول من النجاسات إلا أنه لا مناص من تقييدها بالقرينة الخارجية بما إذا لم تكن في الموضع عين النجس و القرينة هو الارتكاز الشاهد على أن اصابة الشمس و إشراقها قائمة مقام الغسل بالماء تسهيلات للعباد و من الظاهر أن مع عدم زوال العين لا تحصل الطهارة بالماء. و على الجملة لا دلالة في شيء من الصحيحة و لا الموثقة على طهارة العين النجسة تبعاً.

(١) للشك في حصول شرطها و معه لا بد من الرجوع إلى استصحاب النجاسة السابقة و هو بلا معارض.

(٢) و هو أن استصحاب عدم حدوث المانع لا اثر له في نفسه و استصحابه لإثبات اصابة الشمس و إشراقها على الأرض من الأصول المثبتة و مع عدم إحراز الإصابة لا يمكن الحكم بالطهارة لأنها كما مر مرتبة على اصابة الشمس و إشراقها

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٦٥

(مسألة ٧) الحصر يطهر بإشراق الشمس على أحد طرفيه طرفه الآخر (١) و أما إذا كانت الأرض التي تحته نجسة فلا تطهر بتبعيته (٢) و إن جفت بعد كونها رطبة، و كذا إذا كان تحته حصر آخر (٣) إلا - إذا خيط به على وجه يعدان معا شيئا واحدا. و أما الجدار المتنحس إذا أشرق الشمس على أحد جانبيه فلا يبعد (٤) طهارة جانبه الآخر إذا جف به.

(١) لأن في الأخبار الواردة في جواز الصلاة على الحصر و البواري عند جفافهما بالشمس - على القول بطهارتهما بذلك - ما يدل على

أن إشراق الشمس على أحد جانبيهما تقتضى طهارة جميع أجزائهما الداخلية والخارجية كما في صحيحة علي بن جعفر المروية عن كتابه عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن البوارى يبيل قصبها بماء قدر أ يصلى عليه؟ قال: إذا بيست فلا بأس «(١)». و موثقة عمار قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن البارية يبيل قصبها بماء قدر، هل تجوز الصلاة عليها؟ فقال: إذا جفت فلا بأس بالصلاة عليها «(٢)» لأن ظاهر السؤال فيهما أن الماء القدر أصاب جميع أجزاء البارية وأجاب عليه السلام بأنها إذا جفت فلا بأس بالصلاة عليها.

و مقتضى مطابقة الجواب للسؤال أن الشمس إذا أصابت أحد جنبى البارية و جففته جازت الصلاة على كلا جانبيهما فإذا كان جواز الصلاة عليها دليلا على طهارتها فلا محالة يحكم بطهارة كلا الجانبين بإشراق الشمس على أحدهما.

(٢) و ذلك لأنها جسم آخر و الشمس إنما أصابت الحصرير دون الأرض و قد اشترطنا فى التطهير بها أصابتها على المنتجس و المفروض عدمها فى المقام.

(٣) لعين ما عرفته آنفا.

(٤) لان الضمير فى قوله عليه السلام و هو طاهر. الوارد فى صحيحة زرارة

(١) المروية فى ب ٣٠ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) المروية فى ب ٣٠ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٦٦

و ان كان لا يخلو عن اشكال (١) و أما إذا أشرقت على جانبه الآخر أيضا فلا اشكال

راجع إلى السطح أو المكان و قد دل على طهارتهما بإشراق الشمس عليهما و تجفيفهما و مقتضى إطلاقه عدم اختصاص الطهارة بجانب منهما دون جانب و بذلك يحكم على طهارة السطح أو المكان بتمامهما إذا جفا بالشمس.

(١) و منشأ الاشكال فى المقام دعوى أن إطلاق الصحيحة ينصرف إلى خصوص السطح الذى تشرق الشمس عليه و كذا أجزاءه الداخلية غير القابلة لأن تصيبها. و أما الجانب الآخر القابل لإشراق الشمس عليه فى نفسه من غير أن يكون تابعا لشيء آخر فلا يشمل إطلاقها. إلا أن دعوى الانصراف مما لا شاهد له و إطلاق الصحيحة يقتضى طهارة السطح أو المكان بأوله و آخره و ظاهره و باطنه. و بما ذكرناه يتضح أن الماتن لما ذا خص الاستشكال فى طهارة الجانب الآخر بالجدار و لم يستشكل فى طهارة الجانب الآخر فى الحصرير! و توضيح الفارق بينهما أن الحكم بالطهارة فى الطرف الآخر فى الجدار - على تقدير نجاسته و جفافه بيبوسة الطرف الذى أشرقت عليه الشمس - إنما هو بإطلاق الصحيحة المتقدمة و من ثمة استشكل فى ذلك بدعوى الانصراف إلى الأجزاء غير القابلة لإشراق الشمس عليها فى نفسها و أما الحكم بطهارة الجانب الآخر فى الحصرير فهو مستند إلى الرويتين المتقدمتين نظرا إلى أن مفروض سؤالهما وصول النجاسة إلى جميع أجزاء البارية و جوانبها كما أن مقتضى جوابه عليه السلام طهارة جميع تلك الأجزاء و الجوانب بإشراق الشمس على بعضها فالاستدلال على طهارة الجانب الآخر فى الحصرير ليس هو بالإطلاق ليستشكل عليه بدعوى الانصراف.

نعم هذا كله إنما هو فيما إذا قلنا بطهارة البوارى بالشمس و لكننا منعنا عن دلالة الأخبار على طهارتها و قلنا إن مدلولها جواز الصلاة فيها على تقدير

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٦٧

«الرابع»: الاستحالة (١).

يبوستها و هو لا يقتضى الطهارة فليلاحظ.

مطهريه الاستحالة

إشارة

(١) عدوا الاستحالة من المطهرات و عنوا بها تبدل جسم بجسم آخر مبائن للأول فى صورتها النوعية عرفا، و إن لم تكن بينهما مغايرة عقلا و توضيحه:

أن التبدل قد يفرض فى الأوصاف الشخصية أو الصنفية- مع بقاء الحقيقة النوعية بحالها- و ذلك كتبدل القطن ثوبا أو الثوب قطنا، فان التبدل حينئذ فى الأوصاف مع بقاء القطن على حقيقته لوضوح أن القطن لا يخرج عن حقيقته و كونه قطنا بجعله ثوبا أو الثوب بجعله قطنا بل هو حقيقة و إنما تغيرت حالاته بالتبدل من القوة إلى الضعف أو من الشدة إلى الرخاء أو العكس لتماكس أجزائه حال كونه ثوبا و تفللها و عدم تماكسها عند كونه قطنا و هذه التبدلات خارجة عن الاستحالة المعدة من المطهرات. و منها تبدل الحنطة دقيقا أو خبزا لأن حقيقة الحنطة باقية بحالها فى كلتا صورتين و إنما التبدل فى صفاتها من القوة و التماكس و عدم كونها مطبوخة الى غيرها من الصفات و الجامع هو التبدل فى الأوصاف الشخصية أو الصنفية.

و قد يفرض التبدل فى الصورة النوعية كما إذا تبدلت الصورة بصورة نوعية أخرى مغايرة للأولى عرفا. و هذه الصورة هى المراد بالاستحالة فى كلماتهم بلا فرق فى ذلك بين أن تكون صورتان متغايرتين بالنظر العقلى أيضا كما فى تبدل الجماد أو النبات حيوانا أو تبدل الحيوان جمادا كالكلب الواقع فى المملحة إذا صار ملحا أو الميتة أكلها حيوان و صارت نطفة و صارت النطفة بعد تحولاتها حيوانا- مثلا- و بين ما إذا لم تكن بينهما مغايرة عقلا. و إن كانتا متغايرتين

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٦٨

.....

□

عرفا و ذلك كالخمر إذا تبدلت بالخل كما يأتى بيانه فى التكلم على الانقلاب ان شاء الله. و حيث أن الاحكام الشرعية غير مبتنية على الإنظار العقلية و الفلسفية كان الحكم بالطهارة فى موارد الاستحالة منوطا بالتبدل لدى العرف و ان لم يكن تبدل فى الصورة النوعية عقلا.

ثم ان الدليل على مطهريه الاستحالة هو أن بالاستحالة يتحقق موضوع جديد غير الموضوع المحكوم بنجاسته لانه انعدم و زال و المستحال اليه موضوع آخر فلا بد من ملاحظة أن ذلك الموضوع المستحال اليه هل ثبت طهارته بدليل اجتهادى أو لم تثبت طهارته كذلك؟

فعلى الأول لا- مناص من الحكم بطهارته بعين ذلك الدليل كما إذا استحال شئ أو إنسانا أو جمادا أو غير ذلك من الموضوعات الثابتة طهارتها بالدليل.

كما أنه على الثانى يحكم بطهارة المستحال إليه أيضا لقاعدة الطهارة و ذلك لفرض أنه مشكوك الحكم و لم تثبت نجاستها و لا طهارتها بدليل. و نجاسته قبل الاستحالة قد ارتفعت بارتفاع موضوعها و لا معنى لبقاء الحكم عند انعدام موضوعه، بحيث لو قلنا بنجاسته كما إذا كان المستحال إليه من الأعيان النجسة فهى حكم جديد غير النجاسة الثابتة عليه قبل استحالاته، و ربما تختلف آثارهما

كما إذا استحال الماء المتنجس بولا لما لا يؤكل لحمه إذ النجاسة في الماء المتنجس ترتفع بالغسل مرة. و أما بول ما لا يؤكل لحمه أو الإنسان - على الخلاف - فلا تزول نجاسته إلا بغسله مرتين إما مطلقا أو في خصوص الثوب و الجسد فالتحصّل أن النجاسة في موارد الاستحالة ترتفع بانعدام موضوعها و إن المستحال إليه موضوع آخر لا ندرى بطهارته و نجاسته فلا مناص من الحكم بطهارته لقاعدة الطهارة.

و مما ذكرناه اتضح أن عد الاستحالة من المطهرات لا يخلو عن تسامح

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٦٩

و هي تبدل حقيقة الشيء و صورته النوعية إلى صورة أخرى، فإنها تطهر النجس (١)، بل المتنجس (٢) كالعذرة تصير ترابا، و الخشبة المتنجسة إذا صارت رمادا، و البول أو الماء المتنجس بخارا، و الكلب ملحا، و هكذا كالنطفة تصير حيوانا، و الطعام النجس جزء من الحيوان،

ظاهر، حيث أن الاستحالة موجبة لانعدام موضوع النجس أو المتنجس عرفا لا- أنها موجبة لطهارته مع بقاء الموضوع بحاله و لعل نظرهم قدس الله أسرارهم إلى أن الطهارة ثابتة مع الاستحالة لا أنها رافعة لها.

(١) لما عرفت من أن المستحال إليه إذا كان من الأشياء التي ثبتت طهارتها بشيء من الأدلة الاجتهادية حكم بطهارة العين المستحيلة بعين ذلك الدليل لأنها موضوع جديد و هو من جملة الأفراد التي قامت الأدلة على طهارتها و الموضوع السابق المحكوم بالنجاسة قد ارتفع بالاستحالة و إذا كان المستحال إليه مما يشك في طهارته و نجاسته في الشريعة المقدسة و لم يقم دليل على طهارته أيضا حكم بطهارتها لقاعدة الطهارة و توضيحه:

أن النجاسة في الأعيان النجسة إنما ترتبت على الصور النوعية و عناوينها الخاصة فالدم - مثلا - بعنوان أنه دم نجس كما أن العذرة بعنوانها محكومة بالنجاسة و مع تبدل الصورة النوعية و زوال العناوين الخاصة ترتفع نجاستهما لانعدام موضوعهما و لم ترتب النجاسة في الأعيان النجسة على مادة مشتركة بين المستحال منه و المستحال اليه أو على عنوان الجسم - مثلا - ليدعى بقاء نجاستها بعد استحالتها و تبدلها بصورة نوعية أخرى لبقاء موضوعها هذا كله في الأعيان النجسة.

(٢) لما قد مناه في استحالة الأعيان النجسة هذا و لكن قد يقال كما نقله شيخنا الأنصاري «قده» بالفرق بين استحالة نجس العين و المتنجس بالحكم

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٧٠

.....

بعدم كونها مطهرة في المتنجسات و أظن أن أول من أبداه هو الفاضل الهندي نظرا الى أن الاستحالة في الأعيان النجسة موجبة لانعدام موضوع الحكم كما مر و هذا بخلاف الاستحالة في المتنجس، حيث أن النجاسة بالملاقاة لم ترتب على المتنجسات بعناوينها الخاصة من الثوب و القطن و الماء و غيرها لعدم مدخلية شيء من تلك العناوين في الحكم بالنجاسة بالملاقاة بل النجاسة فيها ترتب على عنوان غير زائل بالاستحالة و هو الجسم أو الشيء كما في موثقة عمار: و يغسل كل ما أصابه ذلك الماء .. «١» أي كل شيء أصابه المتنجس بلا مدخلية شيء من الخصوصيات الفردية أو الصنفية فيه.

و من الواضح أن الجسمية أو الشيئية صادقتان بعد الاستحالة أيضا حيث أن الرماد أو الدخان - مثلا - جسم أو شيء. و مع بقاء الموضوع و عدم ارتفاعه يحكم بنجاسته حسب الأدلة الدالة على أن الجسم أو الشيء يتنجس بالملاقاة، ثم إن الشيء و إن كان يشمل الجواهر و الأعراض إلا- أن العرض لما لم يكن قابلا- للإصابة و الملاقاة كانت الإصابة في الموثقة قرينة على اختصاص الشيء

بالجواهر، و كيف كان الاستحالة غير موجبة للطهارة في المتنجسات هذا.

ولقد أطال شيخنا الأنصارى «قده» الكلام في الجواب عن ذلك و ذكر بتلخيص و توضيح منا:

أن النجاسة لم يعلم كونها في المتنجسات محمولة على الصورة الجنسية و الجسم و إن اشتهر في كلماتهم أن كل جسم لاقى نجسا مع رطوبة أحدهما ينجس. إلا أن قولهم هذا ليس مدلولاً للدليل من آية أو رواية و إنما هو قاعدة مستنبطة من الأدلة الخاصة الواردة في الموارد المعينة من الثوب و البدن و الماء و نحوهما فهي تشير إلى تلك العناوين المشخصة و يثول معناها إلى أن الماء إذا لاقى نجسا ينجس و الثوب

(١) المروية في ب ٤ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٧١

.....

إذا لاقى .. و هكذا فإذا للصور و العناوين الخاصة دخالة في الحكم بالنجاسة و إذا زالت بسبب الاستحالة زال عنها حكمها كما هو الحال في الأعيان النجسة كما مر هذا.

إلا أن ما أفاده «قده» لا يفي بدفع الشبهة و ذلك لما عرفت من أن النجاسة و الانفعال إنما رتبا على عنوان الجسم أو الشيء كما ورد في موثقة عمار فقولهم إن كل جسم لاقى نجسا مع رطوبة أحدهما ينجس هو الصحيح و هو مضمون الموثقة و لم تترتب النجاسة على العناوين الخاصة لبداها عدم مدخلية الخصوصيات الصنفيه من القطن و الثوب و نحوهما في الحكم بالانفعال بالملاقاة. و على ذلك لا مانع من التمسك بإطلاق الأدلة الاجتهادية الدالة على نجاسة الأشياء الملاقيه مع النجس برطوبة حيث أن مقتضى إطلاقها أن الشيء إذا تنجس تبقى نجاسته إلى الأبد ما لم يطرأ عليه مزيل شرعا، أو لو ناقشنا في إطلاقها لأمكن التمسك باستصحاب النجاسة الثابتة عليه قبل استحالته كما سيتضح.

فالصحيح في الجواب أن يقال: ان التمسك بالإطلاق أو الاستصحاب إنما يتم إذا كان التبدل في الخصوصيات الشخصية أو الصنفيه كما إذا بدلنا الثوب قطنا أو القطن ثوبا أو صارت الحنطة طحينا أو خبزا و نحو ذلك فإن النجاسة العارضة على تلك الأشياء بملاقاة النجس لا- ترتفع عنها بالتبدل في تلك الأوصاف فإن الثوب هو القطن حقيقة و إنما يختلفان في وصف التفرق و الاتصال، كما أن الحنطة هو الخبز واقعا و إنما يفترقان في الطبخ و عدمه و النجاسة كما ذكرنا إنما ترتبت على عنوان الشيء أو الجسم و صادقان بعد التبدل أيضا بل الشيء قبله هو الشيء بعده بعينه عقلا و عرفا و التبدل في الأوصاف و الأحوال غير مغير للحقيقة بوجه و معه لا مانع من التمسك بالإطلاق أو الاستصحاب لإحراز بقاء الموضوع و اتحاد القضية المتيقنة و المشكوك فيها- بناء على جريان الاستصحاب في الاحكام-

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٧٢

.....

الا أن التغير في تلك الأوصاف ليس من الاستحالة المبحوث عنها في المقام.

و أما إذا كان التبدل في الأوصاف النوعية كتبدل الثوب المتنجس ترابا أو الخشب المتنجس رمادا فلا يمكن التمسك حينئذ بالإطلاق أو الاستصحاب لمغايرة أحدهما الآخر، و ارتفاع موضوع الحكم بالنجاسة عقلا و عرفا و اما عرفا فحسب، و النجاسة بالملاقاة و ان كانت مترتبة على عنوان الجسم أو الشيء إلا أن المتبدل به شيء و المتبدل منه الذي حكم بنجاسته بالملاقاة شيء آخر، و الذي لاقاه

النجس هو الشيء السابق دون الجديد ولا- يكاد يسرى حكم فرد الى فرد آخر مغاير له فالمتحصل أن بالتبدل في العناوين المنوعة يرتفع الشيء السابق و يزول و يتحقق شيء آخر جديد فلا مجال معه للتمسك بالإطلاق أو الاستصحاب فالاستحالة في المنتجسات كالاستحالة في الأعيان النجسة موجبة لانعدام الموضوع السابق و إيجاد موضوع جديد.

و يؤيد ذلك ما جرت عليه سيرة المتدينين من عدم اجتنابهم عن الحيوانات الطاهرة إذا أكلت أو شربت شيئا متنجسا فاللدجاجة التي أكلت طعاما قدرا لا- يجتنب عن بيضها كما لا- يجتنبون عن روث الحيوان المحلل أو بوله أو خثرته أو لحمه إذا أكل أو شرب شيئا متنجسا و ليس هذا إلا من جهة طهارة المنتجس بالاستحالة هذا.

و قد يستدل على طهارة المنتجسات بالاستحالة بصحيفة حسن بن محبوب قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الجص يوقد عليه بالعدرة و عظام الموتى ثم يجصص به المسجد أ يسجد عليه؟ فكتب إلي بخطه: إن الماء و النار قد طهراه «١» لأنها تدل على أن مادة الجص و إن كانت تنجست بالعدرة و العظام النجستين

(١) المروية في ب ٨١ من أبواب النجاسات و ب ١٠ من أبواب ما يسجد عليه من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ٣، ص: ١٧٣

و أما تبدل الأوصاف و تفرق الأجزاء، فلا اعتبار بهما (١) كالحنطة إذا صارت طحينا أو عجينا، أو خبزا، و الحليب إذا صار جبنا. و في صدق الاستحالة على صيرورة الخشب فحما تأمل (٢) و كذا في صيرورة الطين خزفا أو آجرا،

للإيقاد بهما عليها و لا سيما مع ما في العظام من الأجزاء الدهنية إلا أن استحالتها بالنار و صيرورتها جصا موجبة لطهارتها. و يمكن المناقشة في هذا الاستدلال بوجه «الأول»: أن الرواية إنما تدل على طهارة العذرة و العظام النجستين بالاستحالة و ليست فيها أية دلالة على كفاية الاستحالة في تطهير المنتجسات فان المطهر للجص هو الماء على ما قدمنا «١» تفسيرها في التكلم على اعتبار الطهارة في موضع السجود و ما ذكرناه في تفسير الرواية هناك إن تم فهو و إلا- فالرواية مجملة، و ما قيل من أن النار مطهرة بإزالة العين و إعدامها. و الماء- اى المطر- مطهر باصابتة. كغيره مما ذكره في تفسيرها تأويلات لا ظهور للرواية في شيء منها.

«الثاني»: أن صريح الرواية إسناد الطهارة إلى كل من الماء و النار بان يكون لكل منهما دخل في حصولها فما معنى إسناد الطهارة إلى خصوص النار و دعوى أنها مطهرة بالاستحالة؟!

«الثالث»: ما تقدمت الإشارة إليه و يأتي تفصيله من أن طبخ الجص أو التراب أو الحنطة أو غيرها إنما هو من التبدل في الحالات و الأوصاف الشخصية أو الصنفيه و ليس من الاستحالة بوجه فالاستدلال بالصحيحة ساقط و الصحيح في وجه كون الاستحالة مطهرة في المنتجسات ما ذكرناه.

(١) لما تقدم من أن التبدل في الأوصاف كالتفرق و الاجتماع لا ربط له بالاستحالة التي هي التبدل في الصور النوعية بوجه.

(٢) بعد ما تقدم من أن الاستحالة في المنتجسات كالاستحالة في الأعيان

(١) ج ٢ ص ٢٦٣.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ٣، ص: ١٧٤

و مع الشك في الاستحالة لا يحكم بالطهارة (١).

النجسة مطهرة وقع الكلام في مثل الخشب المنتجس إذا صار فحما أو الطين خزفا أو آجرا و أن مثله هل هو من التبدل في الصورة

النوعية بصورة نوعية اخرى كما اختاره جماعة في مثل الطين إذا صار خزفا أو آجرا و من هنا قالوا بطهارته بذلك و عليه رتبوا المنع عن التيمم أو السجدة عليهما نظرا إلى خروجهما بالطبخ عن عنوان الأرض و التراب. أو أن الطبخ لا يوجب التبدل بحسب الحقيقة؟ الثاني هو الصحيح لأن الخشب و الفحم أو الطين و الآجر من حقيقة واحدة و لا- يرى العرف أى مغايرة بين الخزف و الآجر و إنما يراهما طينا مطبوخا و كذلك الحال فى الخشب و الفحم فالاختلاف بينهما إنما هو فى الأوصاف كتماسك الأجزاء و تفرقتها و حالهما حال اللحم و الكباب و حال الحنطة و الخبز. فمع بقاء الصورة النوعية بحالها لا يمكن الحكم بطهارة الطين و الخشب بصيرورتها خزفا أو فحما.

(١) الكلام فى ذلك يقع فى مقامين: «أحدهما»: أنه إذا شك فى الاستحالة فى الأعيان النجسة. و «ثانيهما» ما إذا شك فى الاستحالة فى المنتجسات.

(أما المقام الأول) فحاصل الكلام فيه أن الشبهة قد تكون موضوعية و يكون الشك فى الاستحالة مسببا عن اشتباه الأمور الخارجية. و قد تكون الشبهة مفهومية و يكون الشك فى الاستحالة ناشئا عن الشك فى سعة المفهوم و ضيقه و الأول كما إذا وقع كلب فى المملحة و شككنا بعد يوم فى أنه هل استحال ملحا أم لم يستحل، و الثانى كما إذا صارت العذرة فحما و شككنا بذلك فى استحالتها نظرا الى الشك فى أن لفظه العذرة هل وضعت على العذرة غير المحروقة فإذا أحرقت خرجت عن كونها عذرة أو أنها وضعت على الأعم من المحروقة و غيرها فلا يكون الإحراق سببا لاستحالتها فالشك فى سعة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٧٥

.....

المفهوم و ضيقه.

أما إذا كانت الشبهة موضوعية فلا مانع من التمسك باستصحاب كون العين النجسة باقية بحالها و عدم صيرورتها ملحا أو ترابا بان يشار الى الموضوع الخارجى و يقال انه كان كلبا أو عذرة سابقا و الأصل أنه الان كما كان لتعلق الشك حينئذ بعين ما تعلق به اليقين و اتحاد القضيتين: المتيقنة و المشكوك فيها و بهذا يترتب عليه جميع الآثار المترتبة على النجس هذا.

و قد يقال بعدم جريان الاستصحاب حينئذ نظرا الى أن مع الشك فى الاستحالة لا يمكن إحراز بقاء الموضوع فى الاستصحاب لعدم العلم بأن الموجود الخارجى كلب أو ملح، إذا لو كنا عالمين بكونه كلبا أو عذرة لم يشك فى نجاستهما بل قلنا بنجاستهما بعين الدليل الاجتهادى الذى فرضناه فى المسألة، و مع الشك فى الموضوع لا يبقى للاستصحاب مجال و تنتهى النوبة إلى قاعدة الطهارة لا محالة.

و هذه الشبهة من الضعف بمكان و ذلك لان المعبر فى الاستصحاب انما هو اتحاد القضيتين: المتيقنة و المشكوك فيها بمعنى كون الشك متعلقا بعين ما تعلق به اليقين و لا- يعتبر الزائد على ذلك فى الاستصحاب. ثم ان الموضوع فى القضيتين يختلف باختلاف الموارد:

فقد يكون الموضوع فيهما هو نفس الماهية- الكلية أو الشخصية- المجردة عن الوجود و العدم بحيث قد تتصف بهذا و قد تتصف بذاك، كما إذا شككنا فى بقاء زيد و عدمه حيث أن متعلق اليقين حينئذ هو الماهية الشخصية فى الزمان السابق و نشك فى نفس تلك الماهية فى الزمان اللاحق فالقضيتان متحدتان و لا يمكن أن يكون الموضوع فى مثله هو الوجود أو العدم لأنهما أمران متباينان و متقابلان تقابل السلب و الإيجاب فلا يتصف أحدهما بالآخر

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٧٦

.....

ليشك في أن الوجود- مثلا- هل صار عدما في الزمان اللاحق أم لم يصبر و انما القابل لذلك هو الماهية كما مر لإمكان أن تكون الماهية المتصفة بالوجود في الآن السابق متصفة بالعدم في الآن اللاحق و ليس كذلك الوجود و العدم.

على أن لازم ذلك عدم جريان الاستصحاب في وجود الشيء أو عدمه إذا شك في بقاءه على حالته السابقة لعدم إحراز الوجود أو العدم في زمان الشك فيهما.

و قد يكون الموضوع في القضيتين هو الوجود كما إذا علمنا بقيام زيد أو طهارة ماء ثم شككنا في بقاءه على تلك الحالة و عدمه لوضوح أن الموضوع في مثله هو زيد الموجود و بما أنا كنا على يقين من قيامه ثم شككنا فيه بعينه فالقضيتان متحدتان.

و ثالثة يكون الموضوع في القضيتين هو الهولي و المادة المشتركة بين الصور النوعية كما إذا كنا على يقين من اتصاف جسم بصورة و شككنا بعد ذلك في أنه هل خلعت تلك الصورة و تلبست بصورة أخرى أم لم تخلع؟ فان الموضوع في القضيتين هو المادة المشتركة فيشار الى جسم معين و يقال: انه كان متصفا بصورة نوعية كذا و الأصل أنه الان كما كان. و مقامنا هذا من هذا القبيل فنشير الى ذلك الموجود الخارجي و نقول انه كان كلبا سابقا و الآن كما كان للعلم بأن المادة المشتركة كانت متصفة بالصورة الكلية فإذا شك في بقاء هذا الاتصاف يجرى استصحاب كونها متصفة بالصورة الكلية، و لا نريد أن نقول انه كلب بالفعل ليقال انه لو كان كلبا- فعلا- لم نحتاج الى الاستصحاب بل حكمنا بنجاسته حسب الدليل الاجتهادي كما لا نريد أنه ملح كذلك يقال: ان مع العلم بالاستحالة نعلم بطهارته فلا حاجة أيضا الى الأصل.

بل نريد أن نقول إنه كان كلبا سابقا و لا منافاة بين العلم بالكلية السابقة

التفقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٧٧

.....

و بين الشك في الكلية فعلا. بل دعوى العلم بكونه كلبا سابقا صحيحة حتى مع العلم بالاستحالة الفعلية نظير قوله عز من قائل أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُُمْنَى ﴿١﴾ حيث أطلقت النطفة على الإنسان المستحيل منها فكأنه قال للإنسان: إنك كنت نطفة مع العلم باستحالتها إنسانا. نعم الأثر إنما يترتب على كونه كلبا سابقا فيما إذا شككنا في الاستحالة دون ما إذا علمنا أن المادة المشتركة قد خلعت الصورة الكلية و تلبست بصورة نوعية أخرى. هذا كله في الشبهات الموضوعية و أما الشبهات المفهومية فلا سبيل فيها إلى الاستصحاب لا في ذات الموضوع و لا في الموضوع بوصف كونه موضوعا و لا في حكمه- مضافا إلى ما نبهنا عليه غير مرة من عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية الإلهية.

أما عدم جريانه في ذات الموضوع الخارجي فلانه و إن تعلق به اليقين إلا أنه ليس متعلقا للشك بوجه للعلم بزوال وصف من أوصافه و اتصافه بوصف جديد حيث لم تكن العذرة- مثلا- محروقة فاحترقت و مع عدم تعلق الشك به لا يجرى فيه الاستصحاب ليقومه باليقين السابق و الشك اللاحق و لا شك في الموضوع كما عرفت.

و أما عدم جريانه في الموضوع بوصف كونه موضوعا فلانه عبارة أخرى عن استصحاب الحكم فان الموضوع بوصف كونه موضوعا لا معنى له سوى ترتب الحكم عليه و يتضح بعد سطر عدم جريان الاستصحاب في الحكم.

و أما عدم جريانه في نفس الحكم فلانا و إن كنا عالمين بترتب النجاسة على العذرة سابقا و قبل إحراقها و نشك في بقاءه إلا أن القضية المتيقنة و المشكوك فيها يعتبر إحراز اتحادهما و مع الشك في بقاء الموضوع لا مجال لإحراز الاتحاد لاحتمال أن يكون ما علمنا بنجاسته زائلا حقيقة و أن هذا الموجود الخارجي

(١) القيامة ٧٥: ٣٧.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٧٨

.....

موضوع جديد لم تتعلق النجاسة به و إنما ترتبت على العذرة غير المحروقة و مع هذا الاحتمال يكون المورد شبهة مصداقية للاستصحاب فلا يمكن التمسك بإطلاق أدلته أو عمومته. و هذا مطلب سيال يأتي في جميع الشبهات المفهومية كما ذكرناه في غير واحد من المباحث.

منها مبحث المشقات حيث قلنا: إن في الشك في مثل مفهوم العالم و إنه يعم ما إذا نقضى عنه التلبس أيضا لا يجري الاستصحاب في الموضوع لعدم تعلق الشك به و إنما نعلم باتصافه بالعلم سابقا و زواله عنه فعلا، و لا يجري في حكمه لأجل الشك في بقاء موضوعه، و لا يجري في الموضوع بوصف كونه موضوعا لانه راجع إلى استصحاب الحكم.

نعم الشك في الشبهات المفهومية التي منها المقام يرجع إلى التسمية و الموضوع له فان الشك في سعته و ضيقه و مآله إلى أن كلمة العذرة- مثلا- هل وضعت لمطلق العذرة أو للعذرة غير المحروقة و كذا الحال في غير المقام و لا أصل يعين السعة أو الضيق و معه لا بد في موارد الشك في الاستحالة من الرجوع إلى قاعدة الطهارة و بها يحكم بطهارة الموضوع المشكوك استحالته هذا كله في الأعيان.

و أما المقام الثاني و هو الشك في الاستحالة في المتنجسات فان كانت الشبهة موضوعية كما إذا شككنا في استحالة الخشب المتنجس رمادا و عدمها فلا مانع من استصحاب بقاء المادة المشتركة بين الخشب و الرماد على حالتها السابقة أعني اتصافها بالجسمية السابقة فنشير إلى الموجود الخارجي و نقول انه كان متصفا بالجسمية السابقة و نشك في بقاءه على ذاك الاتصاف و تبدل الجسم السابق بجسم آخر فنستصحب اتصافه بالجسمية السابقة و عدم زوال الاتصاف به و بذلك يحكم بنجاسته.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٧٩

.....

و هل تعقل الشبهة المفهومية في الاستحالة في المتنجسات؟

التحقيق عدم تصور الشبهة المفهومية فيها و ذلك لان النجاسة في الأعيان النجسة كانت مترتبة على العناوين الخاصة من الدم و العذرة و غيرها و لأجله كنا قد تردد في سعة بعض تلك المفاهيم و ضيقها و نشك في أن العذرة اسم لغير المحروقة أو للأعم منها و من غيرها و هو المعبر عنه بالشبهات المفهومية.

و أما المتنجسات فقد تقدم أن النجاسة بالملاقاة غير مترتبة على العناوين الخاصة من الصوف و القطن و غيرها ليمكن الشك في سعة بعض المفاهيم و ضيقه بل إنما ترتبت على عنوان الجسم و الشيء و لا- نشك في سعة مفهومهما لوضوح أنهما صادقان على المتنجسات قبل تبدل شيء من أوصافها الشخصية أو النوعية و بعده لأنها جسم أو شيء على كل حال فلا يتحقق مورد يشك في سعة المفهوم و ضيقه في المتنجسات فإذا شككنا في متنجس أنه استحال أم لم يستحل فهو شبهة موضوعية لا مانع من استصحاب عدم استحالته حينئذ.

و من ذلك الشك في استحالة الخشب فحما أو التراب آجرا أو خزفا فإنه مع الشك في تحقق الاستحالة مقتضى الاستصحاب هو الحكم ببقاء الموجود الخارجي على الجسمية السابقة و عدم تبدله بجسم آخر فلا بد من الحكم بالنجاسة في تلك الأمور نعم الشك في الاستحالة بالإضافة إلى جواز السجدة أو التيمم على التراب من الشبهات المفهومية لا محالة لأن جواز السجدة مترتب على عنوان

الأرض و نباتها على التراب أو الأرض و معنى الشك في الاستحالة هو الشك في سعة مفهوم الأرض و التراب و أنهما يشملان ما طبخ منهما و صار آجرا أو خزفا، و مع الشك في المفهوم لا يجرى فيه الاستصحاب كما عرفت و لا بد في جواز الأمرين المذكورين من إحراز موضوعيهما.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٨٠

«الخامس»: الانقلاب كالخمر ينقلب خلا، فإنه يطهر (١) سواء كان بنفسه أو بعلاج كإلقاء شيء من الخل أو الملح فيه

تنبيه

ربما عدوا النار من المظهرات في قبال الاستحالة. و فيه أن النار لم يبق على مطهريتها دليل في نفسها و الأخبار المستدل بها على مطهريتها قد قدمنا الجواب عنها في التكلم على نجاسة الدم «١» نعم هي سبب للاستحالة و هي المطهرة حقيقة. بل قد عرفت أن عد الاستحالة من المظهرات أيضا مبتن على المسامحة فيكون إطلاق المطهر على النار مسامحة في مسامحة هذا. و في بعض المؤلفات: أن نجاسة أى نجس انما هي جائئة من قبل «الميكروبات» المتكونة فيه فإذا استعرض على النار قتلت الجراثيم و الميكروبات بسببها و بذلك تكون النار مطهرة على وجه الإطلاق. و لا يخفى أن التكلم في أمر «الميكروب» أجنبي عما هو وظيفة الفقيه لأنه إنما يتعبد بالأدلة و الأخبار الواصلتين اليه من قبل الله سبحانه بلسان سفرائه و أوليائه الكرام، و ليس له أن يتجاوز عما وصله و لا يوجد فيما بأيدينا من الأخبار و لا غيرها ما يقتضى تبعية النجاسة لما في النجس من «الميكروب» حتى تزول بهلاكه و إحراقه فلا بد من مراجعة الأدلة ليرى أنها هل تدل على مطهرية النار أولا و قد عرفت عدم دلالة شيء من الأدلة الشرعية على ذلك.

مطهرية الانقلاب

(١) التحقيق أن الانقلاب من أحد أفراد الاستحالة و صغرياتها و إنما

(١) ج ٢ ص ٢٧-٢٩.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٨١

.....

أفرده بعضهم بالذكر و جعله قسما من أقسام المظهرات لبعض الخصوصيات الموجودة فيه.

أما أن الانقلاب هو الاستحالة حقيقة فلان تبدل الخمر خلا و إن لم يكن من التبدل في الصورة النوعية لدى العقل، لو حدة حقيقتها بل التبدل تبدل في الأوصاف كالاسكار و عدمه، إلا أنه من التبدل في الصورة النوعية عرفا إذ لا شبهة في تباين حقيقة الخل و الخمر لدى العرف، على أن الحرمة و النجاسة قائمتان في الأعيان النجسة بعناوينها الخاصة من البول و الدم و نحوهما، فإذا زال عنوانها زالت حرمتها و نجاستها و حيث أن الحرمة و النجاسة في الخمر مترتبتان على عنواني الخمر و المسكر- الذي هو المقوم للحقيقة الخمرية- فبتبدلها خلا يرتفع عنها هذان العنوانان فيحكم بطهارة الخل و حليته.

و أما الخصوصية الموجبة لإفراد الانقلاب بالذكر فهي جهتان:

«الأولى»: أن الاستحالة و ان كانت من أقسام المظهرات بالمعنى المتقدم في محله الا- أنها في تبدل الخمر خلا لا يقتضى الحكم

بطهارتها و حليتها و ذلك لأن الخمر من المائعات و هي تحتاج إلى إناء لا محالة و هذا الإناء قد تنجس بالخمر قبل صيرورتها خلا فإذا تبدلت خلا فلا محالة يتنجس بانائها ثانيا فإن الاستحالة انما هي في الخمر لا في الإناء.

نعم الاستحالة تقتضى ارتفاع نجاسة الخمر و حرمتها الذاتيتين، الا انها تبلى بالنجاسة و الحرمة العرضيتين و في النتيجة لا يترتب على استحالة الخمر خلا شيء من الحلية و الطهارة الفعليتين و من ثمة نحتاج في الحكم بهما الى الاخبار الواردة في المقام و هي كافية في إثباتهما و ذلك لأنها دلت بالدلالة المطابقة على طهارتها و حليتها الفعليتين كما دلت بالدلالة الالتزامية على طهارة انائها بالتبع لعدم إمكان الطهارة و الحلية الفعليتين مع بقاء الإناء على نجاسته.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٨٢

.....

«الثانية»: أن الاستحالة تقتضى الطهارة و الحلية مطلقا سواء حصلت بنفسها أم بالعلاج مع أن انقلاب الخمر خلا إذا كان بالعلاج كما إذا القي في الخمر مقدار ملح من دون أن يندك فيها و تزول عينه لا يوجب الحكم بحليتها و طهارتها و ذلك لأن الاستحالة إنما هي في الخمر لا- فيما عولجت به من ملح أو غيره، و حيث أن ما به العلاج- لاقته الخمر و نجسته قبل استحالتها فهو يوجب تنجسها بعد استحالتها خلا فلا تحصل لها الطهارة و الحلية بالانقلاب و هذه أيضا جهة توجهنا إلى التشبث بالأخبار و هي قد تكفلت بطهارة الخمر و حليتها و لو كان بعلاج. و الأخبار على طوائف ثلاث:

«الأولى»: المطلقات الدالة على طهارة الخل المتبدل من الخمر سواء أ كان ذلك بنفسها أم بالعلاج كصحيحه على بن جعفر عن أخيه قال: سألته عن الخمر يكون أو له خمرا ثم يصير خلا قال: إذا ذهب سكره فلا بأس .. «١» و موثقة عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال في الرجل إذا باع عصيرا فنجسه السلطان حتى صار خمرا فجعله صاحبه خلا- فقال: إذا تحول عن اسم الخمر فلا بأس به «٢» و في بعض الاخبار أن الخل المستحصل من الخمر تقتل دواب البطن و يشد الفم «٣» و في آخر أنه يشد اللثة و العقل «٤».

«الثانية»: ما دل على طهارة الخمر و حليتها فيما إذا انقلبت خلا بالعلاج كما عن السرائر نقلا عن جامع البزنطي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سئل عن الخمر تعالج بالملح و غيره لتحول خلا قال: لا بأس بمعالجتها .. «٥» و ما رواه عبد العزيز بن المهدي قال: كتبت إلى الرضا عليه السلام جعلت فداك، العصير يصير خمرا

- (١) المروية في ب ٣١ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.
- (٢) المروية في ب ٣١ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.
- (٣) راجع ب ٤٥ من أبواب الأطعمة المباحة من الوسائل.
- (٤) راجع ب ٤٥ من أبواب الأطعمة المباحة من الوسائل.
- (٥) المروية في ب ٣١ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٨٣

سواء استهلك أو قي على حاله (١) و يشترط في طهارة الخمر بالانقلاب عدم

فيصّب عليه الخل و شيء يغيره حتى يصير خلا قال: لا بأس به «١» و حسنة زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الخمر العتيقة تجعل خلا قال:

لا بأس «٢» و ذلك لأن قوله تجعل خلا ظاهره جعل الخمر خلا بسبب و علاج.

«الثالثة»: الأخبار الواردة في أن الانقلاب بالعلاج لا تترتب عليه الطهارة و هي في قبال الطائفة الثانية:

«منها»: موثقة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سئل عن الخمر يجعل فيها الخل فقال: لا إلا ما جاء من قبل نفسه «٣».

و «منها»: موثقة الأخرى قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخمر يصنع فيها الشيء حتى تحمض قال: إن كان الذي صنع فيها هو الغالب على ما صنع فلا بأس به «٤».

و هاتان الطائفتان متعارضتان و حيث أن الطائفة الثانية صريحة في طهارة الخل المنقلب من الخمر بالعلاج و الطائفة الثالثة ظاهرة في نجاسته فيتصرف في ظاهر الطائفة الثانية بحملها على الكراهة، و على الجملة أن الأخبار تقتضى حلية الخل المستحيل من الخمر بالمعالجة أو بغيرها.

(١) لما عرفت من أن الأخبار الواردة في المقام دلت على طهارة الخل

(١) المروية في ب ٣١ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٣١ من أبواب الأشربة المحرمة و ٧٧ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٣) المروية في ب ٣١ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

(٤) المروية في ب ٣١ من أبواب الأشربة المحرمة و ٧٧ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٨٤

وصول نجاسة خارجية إليه (١) فلو وقع فيه - حال كونه خمرا - شيء من البول أو غيره أو لاقى نجسا لم يطهر بالانقلاب.

و حليته الفعليتين فيما إذا انقلب من الخمر بنفسها أو بالعلاج كما أنها بإطلاقها دلت على أنه لا يفرق الحال في ذلك بين أن يكون ما به العلاج مستهلكا في الخمر و بين ما إذا لم يكن كما إذا ألقى عليها قطعة ملح أو ملح مدقوق إلا أنه لم تضمحل فيها بتمامه بل بقي منه مقدار من الخليط كالتراب أو الرمل أو نحوهما، و هذا يدلنا على أن ما به العلاج في مفروض الكلام لا يمكن أن يكون باقيا على نجاسته لأن الطهارة الفعلية لا تجتمع مع نجاسته حيث أن ما به العلاج لو كان باقيا على نجاسته لتنجس به الخل و لم يمكن الحكم بطهارته بالانقلاب.

(١) لعله بدعوى أن الأخبار المتقدمة ناظرة بأجمعها إلى النجاسة الخمرية فحسب و قد دلت على أنها ترتفع بالانقلاب و لا نظر لها الى غيرها من النجاسات.

و فيه أن الخمر من النجاسات العينية و هي غير قابلة لان تنجس ثانيا بملاقاة الأعيان النجسة أو المتنجسات، كما أن نجاستها غير قابلة للاشتداد بالملاقاة لأن الغائط - مثلا - لا - تزيد نجاسته بملاقاة البول أو غيره. و عليه لو صب بول أو نجس آخر على الخمر لم تزد نجاستها بملاقاة البول أو غيره، و عليه لو صب بول أو نجس آخر على الخمر لم تزد نجاستها عما كانت ثابتة عليها قبل الصب و انما نجاستها هي النجاسة الخمرية فحسب و معه لا مانع من أن تشملها الأخبار، فإن نجاستها هي النجاسة الخمرية فقط هذا.

بل الأمر كذلك حتى إذا قلنا بتنجس الخمر بالملاقاة و ذلك لإطلاق الأخبار حيث دلت على طهارة الخل المنقلب من الخمر مطلقا سواء أصابته نجاسة خارجية أم لم تصبها و ذلك لان ما دل على جواز أخذ الخمر لتخليها غير مقيد بما إذا أخذت من يد المسلم بل مقتضى إطلاقها عدم الفرق في ذلك بين أن يؤخذ من يد المسلم أو الكافر و من الواضح أن الكافر بل مطلق صناع الخمر لا يتحفظ

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٨٥

(مسألة ١) العنب أو التمر المتنجس إذا صار خلا لم يطهر (١).

و كذا إذا صار خمرا ثم انقلب خلا (٢).

عليها من سائر النجاسات بل تصيبها النجاسة عنده و لو من جهة الأواني أو يده النجسة أو المتنجسة.

نعم هذا فيما إذا لم تصب النجاسة الثانية للإناء و إلا فالإناء المتنجس يكفي في تنجس الخل به بعد انقلابه من الخمر. و ما قدمناه من أن مقتضى الأخبار عدم تنجس الخل بنجاسة الإناء إنما هو فيما إذا كانت النجاسة العارضة على الإناء مستندة إلى الخمر. و أما إذا تنجس الإناء بنجاسة أخرى غيرها فلا دلالة للأخبار على طهارة الخل حينئذ.

(١) لما تقدم من أن النجاسة في المتنجسات قائمة بالجسم و ليست قائمة بعناوينها فلا ترتفع بصيرورة العنب خلا، و نصوص الانقلاب مختصة بالخمر فلا دليل على مطهرته في المتنجسات.

(٢) لان الانقلاب حسب ما يستفاد من رواياته إنما يوجب ارتفاع النجاسة الخمرية فحسب هذا.

و لكن الصحيح أن العنب أو التمر أو غيرهما إذا صار خمرا ثم انقلب خلا طهر و ذلك لما أشرنا إليه من أن النجاسة العرضية في مثل العنب و نظائره تتبدل بالنجاسة الذاتية عند صيرورته خمرا و الخمر غير قابلة لان تعرضها النجاسة العرضية كما أن نجاستها لا تقبل الاشتداد إذا ليست هناك نجاسة أخرى غير النجاسة الخمرية و مع انقلاب الخمر خلا يشملها الأخبار المتقدمة و بذلك يحكم بزوال نجاستها بل ذكرنا أن مقتضى إطلاق الروايات هو الحكم بالطهارة مع الانقلاب و إن قلنا بتنجس الخمر بالملاقاة نعم يشترط في الحكم بالطهارة مع الانقلاب و إن قلنا بتنجس الخمر بالملاقاة نعم يشترط في الحكم بالطهارة أن يفرغ بعد صيرورته خمرا من إنائه إلى إناء آخر ليتحقق الانقلاب خلا في ذلك الإناء،

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٨٦

(مسألة ٢) إذا صب في الخمر ما يزيل سكره لم يطهر و بقي على حرمة (١)

لأنه لو بقي في إنائه السابق لتنجس به بعد الانقلاب، فان ذلك الإناء متنجس بالخل المتنجس قبل أن يصير خمرا و قد تقدم أن الاخبار الواردة في المقام ناظرة إلى ارتفاع النجاسة الخمرية بالانقلاب دون النجاسة المستندة إلى غيرها.

(١) هنا مسألتان ربما تشتبه إحداهما بالأخرى:

«الأولى» أن مطهريه الانقلاب هل تختص بما إذا انقلبت الخمر خلا أو تعم ما إذا انقلبت شيئا آخر من الماء أو مائع طاهر آخر؟

الثاني هو الصحيح و ذلك لموثقة عبيد بن زرارة: إذا تحول عن اسم الخمر فلا بأس به «١» و صحيحة على بن جعفر المروية عن كتابه: إذا ذهب سكره فلا بأس «٢» لدالتهما على أن المناط في الحكم بطهارة الخمر إنما هو زوال سكرها أو نحولها عن اسمها سواء استند ذلك إلى انقلابها خلا أم استند إلى انقلابها شيئا آخر هذا.

و ربما يقال: إن الظاهر عدم عملهم لظاهر الروايتين و أن بناءهم على الاختصاص و هذا هو الذي يقتضى ظاهر كلامهم في المقام و لا يمكن المساعدة على ذلك بوجه حيث لم يظهر أن المشهور ذهبوا إلى الاختصاص، لان ظاهر كلماتهم كظاهر عبارة الماتن هو التعميم و يشهد على ذلك أمران:

«أحدهما»: أنهم ذكروا أن من أقسام المطهرات الانقلاب ثم مثلوا له بقولهم: كالخمر ينقلب خلا- و هذه قرينة على أن مطهريه الانقلاب غير مختصة عندهم بما إذا انقلبت الخمر خلا- و إنما هو مطهر على كبريته و إطلاقه و من موارد صغرياتها انقلاب الخمر خلا فقولهم: كالخمر ينقلب خلا تمثيل تبعي، لوروده

(٢) المروية في ب ٣١ من أبواب الأشرطة المحرمة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٨٧

.....

في الأخبار لانه الغالب في انقلاب الخمر لا- من جهة أن مطهريه الانقلاب مختصة بذلك. بل يأتي أن الانقلاب مطهر في جميع الأعيان النجسة و لا تختص مطهريته بالنجاسة الخمرية فليلاحظ.

و «ثانيهما»: ملاحظة ذيل كلام الماتن «قده» حيث قال: الانقلاب غير الاستحالة، إذ لا تتبدل فيه الحقيقة النوعية بخلافها و لذا لا تطهر المتنجسات به و تطهر بها. حيث ظهر من تفريره أن الانقلاب لا تترتب عليه الطهارة في المتنجسات لما سنذكره في المسألة الخامسة إن شاء الله. و إنما هو مطهر في الأعيان النجسة من دون أن تختص مطهريته بالنجاسة الخمرية فضلا عن اختصاصها بانقلاب الخمر خلا- فالانقلاب على ذلك من أقسام المطهرات من دون حاجة في ذلك إلى الأخبار و إنما احتجنا إليها في خصوص انقلاب الخمر خلا من جهة نجاسة إنائها حال خمريتها و هي موجبة لتنجسها بعد انقلابها خلا هذا كله في هذه المسألة «المسألة الثانية»: أن الخمر إذا صب فيها مقدار من الماء أو غيره حتى زالت سكرها من دون أن تنقلب خلا- أو ماء أو غيرهما- كما في المسألة المتقدمة بل استهلكت فيما صب فيها أو امتزجت معه و حصلت منهما طبيعة ثالثة فهل تطهر بذلك أو لا؟

حكم الماتن بنجاستها و هو كما أفاده «قده» لان ما القى في الخمر من ماء أو غيره يتنجس بمجرد ملاقاتهما فإذا زال عن الخمر إسكارها فلا محالة يتنجس به سواء بقي بحاله كما إذا استهلكت الخمر في الماء أم لم يبق كذلك كما إذا تبدا حقيقة ثالثة و ذلك لان النجاسة في الأشياء المتنجسة غير طارئة على عناوينها و إنما تترتب على أجسامها كما مر و هي باقية بحالها بعد صيرورتها طبيعة ثالثة فزوال العنوان في المتنجسات لا- يؤثر في طهارتها، و لم يبق دليل على أن الخمر إذا استهلكت فيما صب فيها أو امتزجت معه حتى حصلت منهما طبيعة ثالثة ارتفعت

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٨٨

.....

نجاستها فإن الأخبار المتقدمة إنما تدل على طهارتها بالانقلاب اما بنفسها و اما بالعلاج، و الاستهلاك و الامتزاج ليسا من انقلاب الخمر في نفسها و لا من الانقلاب بالعلاج.

و توضيح ذلك: أن الانقلاب إنما لم نلتزم بكونه موجبا للطهارة في نفسه نظرا إلى أن نجاسة الإناء الناشئة من الخمر- الموجودة فيه قبل الانقلاب- تقتضى نجاستها بعد انقلابها خلا و من هنا احتجنا إلى الروايات الواردة في المسألة و بيركتها قلنا بطهارة الإناء وقتئذ بالتبع فلو لا نجاسة الإناء لم نحتج في الحكم بمطهريه الانقلاب إلى النصوص و من هنا لو اكتفينا بحرمة الخمر و لم نلتزم بنجاستها كما هو أحد القولين في المسألة و فرضنا أنها تحولت إلى شيء آخر و إن لم تنقلب خلا لم تتردد في الحكم بزوال حرمتها و هذا بخلاف ما لو قلنا بنجاستها- كما هو الصحيح- حيث لا يمكننا الحكم بزوال نجاستها بالانقلاب إلا مع التشبث بذيل النصوص كما اتضح، و هذه النصوص لا- دلالة لها على طهارة الخمر و إنائها عند استهلاكها أو امتزاجها بما يصب فيها و إنما تختص بصورة الانقلاب، و على الجملة ان القاعدة تقتضى الحكم بعدم طهارة الخمر في مفروض الكلام و يؤكدها عدة روايات:

«منها»: رواية عمر بن حنظلة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام ما ترى في قدح من مسكر يصب عليه الماء حتى تذهب عاديته و يذهب سكره؟ فقال:

لا و الله و لا قطرة قطرت في حب إلا أهرق ذلك الحب «١» لأن القطرة تستهلك في حب من الماء، كما أن الماء المصبوب في قدح

من المسكر يمتزج معه فلو كان استهلاكه أو امتزاجه بشيء آخر موجبا لطهارته لم يكن وجه للحكم بإهراق الحب و المنع عن شرب ما في القدح.

(١) المروية في ب ١٨ و ٢٦ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٨٩

(مسألة ٣) بخار البول أو الماء المتنجس طاهر (١) فلا بأس بما يتقاطر من سقف الحمام إلا مع العلم بنجاسة السقف.

و «منها»: رواية زكريا بن آدم قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن قطرة خمر أو نبيذ مسكر قطرت في قدر فيها لحم كثير و مرق كثير، قال. فقال:

يهراق المرق أو يطعمه أهل الذمة .. «١» مع أن القطرة مستهلكة في المرق الكثير لا محالة.

و «منها»: رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال:

ما يبيل الميل ينجس حبا من ماء يقولها ثلاثا «٢» فقد اتضح من جميع ما تلوناه في المقام أن الخمر في مفروض المسألة باقية على نجاستها و لا- تشملها اخبار الانقلاب كما مر، و ان في المقام مسألتين اختلطت إحداهما بالأخرى و الظاهر أن الثانية هي مراد الماتن «قده» و لا نظر له إلى المسألة الاولى و لا أنه بصدد التعرض لحكمها

(١) تقدمت هذه المسألة في أوائل الكتاب «٣» و ذكرنا هناك أن ذلك من الاستحالة و التبديل في الصورة النوعية و الحقيقة إذ البخار غير البول و غير الماء المتنجس لدى العرف و هما أمران متغايران و لا يقاسان بالغبار و التراب لان العرف يرى الغبار عين التراب و انما يصعد الهواء للطافته و صغره لا لأنه أمر آخر غير التراب.

و من هنا يصح عرفا أن يقال- عند نزول الغبار- إنه ينزل التراب. و أما

(١) المروية في ب ٢٦ من أبواب الأشربة المحرمة و ٣٨ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٢٠ من أبواب الأشربة المحرمة و ٣٨ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٣) ج ١ ص ٤٨.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٩٠

(مسألة ٤) إذا وقعت قطرة خمر في حب خل، و استهلكته فيه لم يطهر و تنجس الخل إلا إذا علم انقلابها خلا بمجرد الوقوع فيه (١).

البخار فلا- يقال إنه ماء فإذا استحال البول أو الماء المتنجس بخارا حكم بطهارته فلو انقلب البخار ماء فهو ماء جديد قد تكون من البخار المحكوم بطهارته فلا- مناص من الحكم بطهارته لوضوح أنه ماء آخر غير الماء الأول المتبدل بالبخار، و هذا في بخار البول أظهر منه في الماء المتنجس لان الغافل قد يتوهم أن الماء الحاصل بالبخار هو الماء السابق بعينه و انما تبدل مكانه.

و لكن هذا التوهم لا- يجرى في بخار البول لان الماء المتكون منه ماء صاف خال من الأجزاء البولية فكيف يتوهم أنه البول السابق بعينه لان حاله حال الماء المتحصل من الرمان أو غيره حيث أن الماء المصعد منه ماء صاف لا يتوهم أنه الماء السابق قبل تبخيره.

(١) القطرة الخمرية الواقعة في حب خل لو فرضنا تبدلها خلا قبل ملاقاتهما كما إذا تبدلت- بفرض غير واقع- بمجرد أن أصابها الهواء الكائن في السطح الظاهر من الخل فلا ينبغي التردد في بقاء الخل على طهارته لأنه إنما يلقى جسما طاهرا، إلا أن في هذه الصورة لا يصدق وقوع الخمر في الخل لعدم بقائها على خمريتها حال الوقوع و كونها خمرا قبل ذلك لا يترتب عليه أثر.

و أما إذا فرضنا انقلابها خلا- بعد ملاقاتهما و لو بآن دقى حكمى فالخل محكوم بالانفعال لانه لاقى خمرا على الفرض. و الأخبار المتقدمة إنما دلت على طهارة الخمر فيما إذا انقلبت خلا- بنفسها أو بالعلاج لا- فيما إذا لاقى خلا ثم تبدلت إليه و عليه فلا موقع للاستثناء الواقع فى كلام الماتن «قده» بل الصحيح هو الحكم بنجاسة الخل فى مفروض المسألة مطلقا.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٩١

(مسألة ٥) الانقلاب غير الاستحالة (١) إذ لا تتبدل فيه الحقيقة النوعية بخلافها، و لذا لا تطهر المتنجسات به و تطهر بها.

(١) الانقلاب و الاستحالة متحدان حقيقة بحسب اللغة فإن الحول و القلب بمعنى فيقال: قلبه قلبا. حوله عن وجهه و لم ترد الاستحالة فى شىء من الأخبار ليتكلم فى مفهومها و إنما حكمنا بالطهارة معها لانعدام موضوع النجاسة و ارتفاع حكمه. نعم بين الاستحالة و الانقلاب فرق فى مصطلح الفقهاء و قد تصدى الماتن «قده» لبيان الفارق بينهما بحسب الاصطلاح. و توضيح ما أفاده أن النجاسة فى الأعيان- كما تقدم- مترتبة على عناوينها الخاصة من البول و الخمر و الدم و هكذا فالخمر بما هى خمر نجسة لا بما أنها جسم- مثلا- و هكذا الحال فى غيرها من الأعيان و هو معنى قولهم: الأحكام تتبع الأسماء بمعنى أنها تدور مدار العناوين المأخوذة فى موضوعاتها فإذا زال عنها عنوانها زال حكمها لا محالة فيحكم بعدم نجاسة الخمر و عدم حرمتها إذا سلب عنها عنوانها و اتصفت بعنوان آخر فلا يعتبر فى زوال النجاسة أو الحرمة زوال الخمر و انعدامها بذاتها أو انعدام البول كذلك أو غيرهما. و من هنا يظهر أن استصحاب النجاسة عند زوال عنوان النجس بالانقلاب من الأغلاط التى لا- تتمكن من تصحيحها فإن النجاسة كحرمة المسكر الجامد- كالبنج- فكما أنه إذا زال عنه إسكاره ارتفعت حرمة لكونها مترتبة على البنج المسكر كذلك الحال فى المقام فهل يمكن استصحاب حرمة حينئذ؟ و هذا بخلاف المتنجسات.

لعدم ترتب النجاسة فيها على عناوينها و إنما ترتبت على ذواتها فهى متنجسة بما أنها جسم فلا ترتفع نجاستها بزوال عناوينها لبقاء الجسمية بمرتبها النازلة بل يتوقف زوال حكمها على انعدام ذواتها و تبدل صورتها الجسمية

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٩٢

(مسألة ٦) إذا تنجس العصير بالخمر، ثم انقلب خمرا و بعد ذلك انقلب الخمر خلا، لا يبعد طهارته (١) لأن النجاسة العرضية صارت ذاتية بصيرورته خمرا، لأنها هى النجاسة الخمرية، بخلاف ما إذا تنجس العصير بسائر النجاسات فان الانقلاب إلى الخمر لا يزيلها، و لا يصيرها ذاتية، فأثرها باق بعد الانقلاب أيضا

بجسم آخر كما إذا تبدل النبات المتنجس حيوانا فإن الصورة الجسمية فى أحدهما غير الصورة فى الآخر، و حيث أن ارتفاع النجاسة فى الأعيان النجسة لا يحتاج إلى تبدل الذات بل يكفى فيه تبدل العنوان على خلاف المتنجسات فاصطاح الفقهاء «قدس الله أسرارهم» فى زوال العنوان بالانقلاب كما اصطاحوا فى زوال الذات و الحقيقة بالاستحالة تمييزا بينهما و بيانا للفارق بين النجاسات و المتنجسات لا من جهة أن الانقلاب غير الاستحالة حقيقة لما عرفت من أنهما شىء واحد.

و إن شئنا عكسنا الأمر و عبرنا عن زوال الذات بالانقلاب و عن تبدل العناوين بالاستحالة و قلنا: انقلاب الحقائق و الذوات و استحالة العناوين و تحولاتها من المطهرات. فإنه صحيح و ان كان على خلاف الاصطلاح و لا بأس بما اصطاحوا عليه تمييزا بين القسمين المتقدمين، و على ذلك اتضح عدم اختصاص مطهريه الانقلاب بالخمر فإنه مطهر فى مطلق النجاسات العينية المترتبة على العناوين و الأسماء فان أحكامها ترتفع بزوال عناوينها و هو الانقلاب كما أنه لا يترتب عليه أثر فى المتنجسات فان زوال العنوان غير مؤثر فى ارتفاع أحكامها لترتيبها على ذواتها. اللهم إلا- أن تتبدل صورتها الجسمية بصورة جسمية أخرى كما مر و هو الاستحالة بحسب الاصطلاح.

(١) لا غبار فيما أفاده «قده» بناء على ما ذكرناه من أن نجاسة العنب أو العصير أو غيرهما بسبب الملاقاة غير مانعة عن طهارة الخمر الحاصلة منه بانقلابها خلا لاندكاك نجاستها العرضية في نجاستها الذاتية فإن العرف لا يرى في مثلها

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٩٣

(مسألة ٧) تفرق الاجزاء بالاستهلاك غير الاستحالة (١) و لذا لو وقع مقدار من الدم في الكر و استهلك فيه يحكم بطهارته لكن لو أخرج الدم من الماء بآلة من الآلات المعدة لمثل ذلك عاد إلى النجاسة، بخلاف الاستحالة فإنه إذا صار البول بخارا ثم ماء لا يحكم بنجاسته، لأنه صار حقيقة أخرى.

نجاستين بأن تكون إحداها عرضية قائمة بجسمها و ثانيتهما ذاتية قائمة بعنوانها.

بل تقدم أنا لو سلمنا اشتغالها على نجاستين أيضا التزمنا بالطهارة لإطلاقات الأخبار و شمولها لما إذا كانت الخمر منتجسة أيضا و لعل هذا هو الغالب في الخمور لتنجسها حال كونها عصيرا أو خلا بيد صناعتها مسلما كان أو غيره لبعدهم تحفظهم على عدم تنجسها من سائر الجهات إذا الخمر لا يبالي بأمثال ذلك.

و أما بناء على ما سلكه الماتن «قده» من اعتبار الطهارة في التمر أو العنب أو غيرهما مما يصطنع منه الخمر و أن نجاسته قبل صيرورته خمرا مانعة عن طهارة الخمر الحاصلة منه بالانقلاب فيشكل الفرق بين تنجسه بالنجاسة الخمرية و تنجسه بسائر النجاسات و المنتجسات و ذلك لا مكان أن يقال: ان العنب أو التمر أو غيرهما إذا تنجس بالخمر ثم صار خمرا منع ذلك عن طهارتها بالانقلاب لاشتغال الخمر حينئذ على نجاستين:

عرضية و هي تقوم بجسمها كما هو الحال في بقية المنتجسات و ذاتية قائمة بعنوانها، و الأخبار إنما تقتضى زوال نجاستها الذاتية القائمة بعنوانها بالانقلاب و أما نجاستها العرضية فهي باقية بحالها لعدم ارتفاع موضوعها بالانقلاب.

و على الجملة لا نرى وجها صحيحا للتفصيل بين التنجس بالخمر و التنجس بغيرها فاما أن نلتزم بالطهارة بالانقلاب في كليهما لما ذكرناه و إما أن نلتزم بعدم حصول الطهارة في كليهما لما ذكره «قده».

(١) و ذلك لان الاستهلاك من الهلاك و هو بمعنى انعدام الشيء بتمامه

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٩٤

نعم لو فرض صدق البول عليه يحكم بنجاسته بعد ما صار ماء. و من ذلك يظهر حال عرق بعض الأعيان النجسة أو المحرمة، مثل عرق لحم الخنزير، أو عرق العذرة، أو نحوهما، فإنه إن صدق عليه الاسم السابق و كان فيه آثار ذلك الشيء و خواصه يحكم بنجاسته أو حرمة، و إن لم يصدق عليه ذلك الاسم، بل عود حقيقة أخرى ذات أثر و خاصية أخرى، يكون طاهرا و حلالا، و أما نجاسة عرق الخمر فمن جهة أنه مسكر مائع، و كل مسكر نجس.

انعداما عرفيا و زوال حيثية الوجود عنه من غير أن يبقى منه شيء ظاهرا- و إن كان باقيا حقيقة- و الاستحالة عبارة عن زوال الحقيقة و الصورة النوعية و حدوث حقيقة أخرى و إن كانت المادة المشتركة بينهما باقية بحالها فان الوجود في موارد الاستحالة هو الوجود الأول و إنما التبديل في مراتبه بمعنى أن الهيولى كانت متحققة و موجودة بالصورة المرتفعة ثم صارت موجودة بالصورة النوعية الأخرى و المادة المشتركة خلعت صورة و لبست صورة أخرى بحيث يصح أن يقال: إن هذا- مشيرا به إلى موجود خارجي- كان كذا ثم صار كذا كما تقدم في قوله تعالى أَلَمْ يَكُنْ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُمْنَى ﴿١﴾.

و تظهر الثمرة فيما إذا استهلكت قطرة دم في ماء كثير ثم أخذناها من الماء بالآلات المعدة للتجزئة فإنها محكومة بالنجاسة حينئذ لأنها عين القطرة السابقة غاية الأمر أنها لم تكن محسوسة لتفرق أجزائها- مع بقائها حقيقة من غير أن تتبدل حقيقتها و صورتها- فإذا

اجتمعت و ظهرت على الحس حكم بنجاستها لا محالة و هذا بخلاف ما إذا استحالت القطرة ترابا ثم بدواء أو غيره صيرنا التراب دما فإنه حينئذ دم جديد غير الدم السابق لانه قد انعدم بصورته و حقيقته و لا يحكم بنجاسته لاختصاص النجاسة بدم الحيوان الذى له نفس سائلة، و الدم المتكون

(١) تقدم فى ص ١٧٧

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٩٥

(مسألة ٨) إذا شك فى الانقلاب بقى على النجاسة (١).

(السادس): ذهاب الثلثين فى العصير العنبى على القول بنجاسته بالغليان لكن قد عرفت أن المختار عدم نجاسته، و ان كان الأحوط الاجتناب عنه (٢) فعلى المختار فائدة ذهاب الثلثين تظهر بالنسبة إلى الحرمة، و أما بالنسبة إلى النجاسة فتفيد عدم الاشكال لمن أراد الاحتياط، و لا فرق بين أن يكون الذهاب بالنار، أو بالشمس، أو بالهواء كما لا فرق فى الغليان الموجب للنجاسة على القول بها بين المذكورات، كما أن فى الحرمة بالغليان التى لا اشكال فيها و الحلية بعد الذهاب كذلك، أى لا فرق بين المذكورات،

بعد الاستحالة دم مخلوق الساعة و لا دليل على نجاسته.

ثم إن الأنسب فى المثال ما ذكرناه دون ما مثل به الماتن «قده» و ذلك لانه مثل فى الاستحالة بما لا يعود إلى الشىء السابق لوضوح أن الماء الحاصل من البخار غير البول الذى استحال بخارا و من المناسب أن يمثل بما يعود إلى الشئىة السابقة بعد الاستحالة و الاستهلاك و يحكم عليه فى أحدهما بالطهارة و فى الآخر بالنجاسة، و لا مثال له سوى الدم كما مثلنا به.

و أما بخار الماء المتنجس إذا صار ماء فهو أيضا غير صالح للمثال لان البخار و ان كان يعود إلى الشئىة السابقة و هى الماء الا أنه لا يتم فى الاستهلاك لأننا لو فصلنا أجزاء المتنجس من الماء الكثير بعد فرض استهلاكه فيه لم نحكم بنجاستها لطهارتها بالكثير كما لا يحكم بنجاستها فى فرض استحالتها و معه لا يبقى فرق بين الاستحالة و الاستهلاك فالصحيح فى المثال ما ذكرناه.

(١) لاستصحاب بقاء العنوان و عدم زواله.

مطهريه ذهاب الثلثين

(٢) مر تفصيل هذه الفروع فى مبحث النجاسات و ذكرنا أن الغليان مطلقا يوجب حرمة العصير بل و نجاسته أيضا- على تقدير القول بها- بلا فرق فى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٩٦

و تقدير الثلث و الثلثين إما بالوزن أو بالكيل أو بالمساحة (١).

ذلك بين استناد الغليان الى نفسه و استناده الى النار أو الشمس أو غيرهما و دفعنا التفصيل بين الغليان بنفسه و هو المعبر عنه بالشيش و الغليان بسبب النار أو غيرها بالقول بالحرمة و النجاسة على الأول و بالحرمة فحسب على الثانى، بما لا مزيد عليه نعم ذكرنا أن المطهر أو المحلل انما هو خصوص ذهاب الثلثين بالطبخ و هو لا يكون الا بالنار فذها بهما بنفسه أو بحرارة الشمس أو غيرهما مما لا يترتب عليه الحكم بالطهارة و الحلية فليراجع.

(١) ذكر صاحب الجواهر «قده»: ان المعتبر إنما هو صدق ذهاب الثلثين من دون فرق بنى الوزن و الكيل و المساحة و إن كان الأحوط الأولين- أى الوزن و الكيل- بل قيل هو الوزن. و تبعه الماتن فى المقام و نقول فى توضيح المسألة:

إن المساحة و الكيل أمران متحدان و هما طريقان إلى تعيين كم خاص و لا-اختلاف بينهما. و أما الوزن فهو أمر يغير الكيل و المساحة و النسبة بينه و بينهما عموم مطلق. و التحديد بمثلها أمر لا محصل له لحصول الأخص و هو الكيل و المساحة في المقام قبل الأعم- و هو الوزن- دائما و يعتبر في التحديد بشيئين أن تكون النسبة بينهما عموما من وجه بحيث قد يتحقق هذا دون ذاك و قد يتحقق ذاك دون هذا على ما سبقت الإشارة إليه عند تحديد الكيل بالوزن و المساحة حيث قلنا إن النسبة بين سبعة و عشرين شبرا و بين الوزن عموم من وجه و لا مانع من تحديد الكيل بهما و هذا بخلاف ستة و ثلاثين أو ثلاثة و أربعين إلا ثمن شبر، فان الوزن حاصل قبلهما. و الأمر في المقام كذلك.

فان بقاء الثلث أو ذهاب الثلثين بحسب المساحة و الكيل الخارجى يتحقق قبل ذهابهما أو قبل بقاء الثلث بحسب الوزن. و «سره» أن أوزان الأشياء

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٩٧

.....

المتحدة بحسب الكيل الخارجى تختلف باختلافها فترى أن الخشب و الحديد المتحدين بحسب الأبعاد الثلاثة مختلفان وزنا إذ الحديد أثقل من الخشب و كذا الذهب و الحديد المتوافقين بحسب الكيل الخارجى فإن الذهب أثقل الفلزات و هكذا كم خاص من الماء الصافى و العصير لان العصير لا شتماله على المواد السكرية و الأرضية أثقل فإذا غلى كل منهما و ذهب ثلثاهما بحسب الكيل كان الثلث الباقي من العصير أثقل من الثلث الباقي من الماء لكثافته الأول- من جهة ذهاب الأجزاء المائية و بقاء المواد الأرضية و السكرية- و خفة الثانى لصفائه، و عليه فذهاب الثلثين وزنا يتأخر دائما عن ذهابهما كيلا و مساحة، و مع كون النسبة بين الوزن و الكيل أى المساحة و الكيل عموما مطلقا لا يمكن تحديد الحرمة أو هى مع النجاسة بهما بل لا بد من تحديدها بأحدهما، و هل المدار على الذهاب وزنا أو على الذهاب كما؟ لا بد فى ذلك من النظر إلى الروايات لئلا نرى أن الاستفادة منها أى شىء.

و الكلام فى تحقيق ذلك يقع فى مقامين: «أحدهما»: فيما تقتضيه الأدلة الاجتهادية و «ثانيهما»: فيما يقتضيه الأصل العملى.

(أما المقام الأول) فقد يقال إن المعتبر هو الوزن و يستدل عليه بوجهين «أحدهما»: أن جملة من الاخبار الواردة فى العصير دلت على أنه إذا غلى حرم أو نجس أيضا و هى بإطلاقها تقتضى بقاء حرمة أو نجاسته مطلقا ذهب ثلثه أم لم يذهب «منها»: رواية حماد عن أبى عبد الله عليه السلام قال سألته عن شرب العصير قال: تشرب ما لم يغلى فإذا غلى فلا تشربه .. «١»

و «منها»: حسنته عنه عليه السلام قال: لا يحرم العصير حتى يغلى «٢» و «منها»:

موثقة ذريح قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إذا نش العصير أو غلى حرم «٣» و فى قبال هذه الروايات جملة أخرى دلت على أن الحرمة و النجاسة تزولان

(١) المروية فى ب ٣ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل

(٢) المروية فى ب ٣ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل

(٣) المروية فى ب ٣ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٩٨

.....

بذهاب ثلثى العصير و بقاء ثلثه و فى بعضها أن ثلثيه للشيطان و ثلثه لآدم عليه السلام «١» و هى تخصص المطلقات المتقدمة بما إذا لم

يذهب ثلثاه ولكنها مجملة لإجمال المراد بالثلث و الثلثين للشك في أن المراد منهما خصوص الوزني أو الكمي، و مقتضى القاعدة في المخصصات المجملة المنفصلة الأخذ بالمقدار المتيقن و الرجوع في الزائد المشكوك فيه إلى العام، و الذي نتيقن بإرادته في المقام هو الوزني الذي يحصل بعد الكمي كما عرفت. و أما الاكتفاء بخصوص الذهاب الكمي فهو مشكوك فيه فيرجع فيه إلى العمومات و المطلقات الدالة على بقاء الحرمة و النجاسة حتى يذهب ثلثاه بحسب الوزن.

و «ثانيهما»: الأخبار: «منها»: ما رواه ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا زاد الطلأ على الثلث أوقية فهو حرام «٢» لدلالته على أن المراد بالثلث هو الثلث الوزني لمكان قوله: أوقية. و هي من أسماء الأوزان و «منها»: ما رواه عقبه بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل أخذ عشرة أرطال من عصير العنب فصب عليه عشرين رطلا ماء ثم طبخهما حتى ذهب منه عشرون رطلا و بقي عشرة أرطال أ يصلح شرب تلك العشرة أم لا؟ فقال: ما طبخ على الثلث فهو حلال «٣» و قد دلت على أن المراد من الثلث و الثلثين هو الوزني خاصة. و «منها»: رواية عبد الله بن سنان قال: العصير إذا طبخ حتى يذهب منه ثلاثة دوانيق و نصف ثم يترك حتى يبرد فقد ذهب ثلثاه و بقي ثلثه «٤» هذا و في كلا الوجهين ما لا يخفى. أما «أولهما»: فلأجل أن الأشياء تختلف بحسب الاعتبار فان في بعضها الاعتبار بالعدد كما في الحيوان و الإنسان و غيرها

(١) راجع ب ٢ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

(٢) راجع ب ٢ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

(٣) المروية في ب ٨ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

(٤) المروية في ب ٥ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ١٩٩

.....

من المعدودات و في بعضها الآخر بالوزن كما في الحنطة و الشعير و الأرز و غيرها مما يوزن و في ثالث بالمساحة كما في الأراضي، و العرف لا يكاد يشك في أن المائعات التي منها الماء و العصير مما يعتبر فيه المساحة فإذا قيل العصير يعتبر في حليته و طهارته ذهاب ثلثيه و بقاء ثلثه حمل على ارادة الثلثين بحسب المساحة فلا إجمال في المخصص بوجه.

و يدل على ذلك أنهم عليهم السلام أطلقوا اعتبار ذهاب الثلثين في حلية العصير من دون أن يخصصوا ذلك بشخص دون شخص مع أن أكثر أهل البلاد لا- يتمكن من وزن العصير حيث لا- ميزان عندهم فكيف بالصحاري و القرى! و ما هذا شأنه لا يناط به الحكم الشرعي من غير أن يبين في شيء من الروايات.

و مما يؤيد ذلك ما ورد في بعض الروايات- بيانا لكيفية طبخ العصير- من قوله عليه السلام ثم تكيهه كله فتنظر كم الماء ثم تكيه ثلثه «١» فإنه كالصريح في أن الاعتبار بالكيل و المساحة. نعم لم نستدل بتلك الرواية في الحكم بحرمة العصير بالغليان للمناقشة فيها سندا و دلالة فليراجع ما ذكرناه في البحث عن نجاسة العصير و حرمة «٢» هذا كله في الوجه الأول من الوجهين السابقين.

و أما «ثانيهما»: و هو الاستدلال بالأخبار فلان الرواية الأولى منها و إن كانت تامة دلالة إلا أنها مرسله لأن الكليني «قده» إنما ينقلها عن بعض أصحابنا فلا يمكن الاعتماد عليها.

و أما الرواية الثانية فلان الوزن فيها انما ذكر في كلام السائل دون جواب الامام عليه السلام فان كلامه غير مشعر بإرادة الوزن أبدا. و قد عرفت أن إطلاق

(١) راجع رواية عمار المروية في ب ٥ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

(٢) راجع ج ٢ ص ١١٦-١١٧

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٠٠

.....

□
الثلث أو غيره من المقادير في المائعات منصرف الى الكيل و المساحة. مضافا إلى ضعف سندها بعقبه بن خالد و محمد بن عبد الله بناء على أنه محمد بن عبد الله بن هلال كما هو الظاهر.

و أما الرواية الثالثة فلان الدايق معرب «دانك» بالفارسية و المراد به سدس الشئ عند الإطلاق و هو من أسماء المقادير بالمساحة فلا دلالة لها على إرادة الوزن. على أن سندها ضعيف من وجوه منها: عدم توثيق منصور بن العباس الواقع في سلسلته فليراجع. و أما المقام الثاني فقد يقال: إن مقتضى استصحاب حرمة العصير أو نجاسته قبل ذهاب الثلثين عنه هو الحكم بحرمة و نجاسته بعد الغليان و ذهاب ثلثيه كما و ذلك للشك في طهارته و حليته بذلك و لا مسوغ لرفع اليد عن اليقين بحرمة و نجاسته حتى يقطع بحليته و طهارته و هذا انما يحصل بذهاب الثلثين وزنا. و فيه: أن الشبهه مفهوميه في المقام للشك فيما يراد من الثلث الباقي أو الثلثين الذاهبين و قد أسلفنا في محله أن استصحاب الحكم لا- يجرى في أمثال المقام للشك في بقاء موضوعه و مع عدم إحراز اتحاد القضيتين المتيقنه و المشكوكه لا يبقى مجال للاستصحاب. كما أنه لا مجال لاستصحاب الموضوع حينئذ لتقومه بالشك و اليقين و لا شك لنا في المقام في شئ للقطع بزوال الثلثين كما و عدم زوالهما بحسب الوزن و معه كيف يجرى الاستصحاب في الموضوع؟! على أن الاستصحاب لا يجرى في الشبهات الحكمية رأسا فإذا شكنا في حرمة العصير و طهارته بعد ذهاب ثلثيه بحسب الكم فلا بد من الرجوع إلى أصالتي الحل و البراءة أو أصالة الطهارة. فالمتلخص أن الميزان في حلية العصير و طهارته إنما هو زوال ثلثيه بحسب الكم و المساحة.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٠١

و يثبت بالعلم، و بالبينه، و لا يكفي الظن (١).

(١) لقد تكلمنا في اعتبار الأمور التي ذكرها الماتن «قده» في المقام من العلم و البينه و خبر العدل و إخبار ذي اليد في البحث عما يثبت به النجاسة، مفصلا «١» و لا حاجة إلى إعادته. كما ذكرنا أن الظن لا اعتداد به شرعا بقى الكلام في أن اعتبار قول ذي اليد- في محل الكلام- هل يختص بما إذا كان مسلما عارفا أو مسلما ورعا مؤمنا أو لا يشترط بشئ؟
ورد في موثقه عمار- عن أبي عبد الله عليه السلام ان كان مسلما ورعا مؤمنا فلا بأس ان يشرب. بعد السؤال عن رجل يأتي بالشراب و يقول هذا مطبوخ على الثلث «٢» و في صحيحه على بن جعفر عن أخيه عليهم السلام قال: سألته عن الرجل يصلى إلى القبلة لا يوثق به أتى بشراب يزعم أنه على الثلث فيحل شربه؟
قال: لا يصدق إلا أن يكون مسلما عارفا «٣».

و لكن الصحيح عدم اعتبار شئ من ذلك في اعتبار قول ذي اليد و ذلك لما ورد في صحيحه معاوية بن عمار من قوله: قلت فرجل من غير أهل المعرفة ممن لا نعرفه يشربه على الثلث و لا يستحله على النصف يخبرنا أن عنده بختجا على الثلث قد ذهب ثلثاه و بقي ثلثه يشرب منه؟ قال: نعم «٤» حيث أن ظاهر قوله: ممن لا نعرفه. أنه ممن لا يعرفون وثاقته و عدالته، و مع هذا أمر بتصديقه في إخباره فلا يشترط في اعتبار قول ذي اليد شئ من الإسلام و الايمان و العدالة نعم لا بد في حجية قوله من اشتراط شئ آخر و هو أن لا يكون ممن يشرب العصير قبل تثليثه و إن لم يكن مستحلا له أيضا و ذلك لما ورد في صدر

(١) ج ١ ص ٢٨١-٢٩٢ و ج ٢ ص ١٦٥-١٧٠

(٢) المروية في ب ٧ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

(٣) المروية في ب ٧ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

(٤) المروية في ب ٧ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٠٢

و في خبر العدل الواحد إشكال (١) إلا أن يكون في يده و يخبر بطهارته و حليته و حينئذ يقبل قوله و إن لم يكن عادلا، إذا لم يكن ممن يستحله قبل ذهاب الثلثين (٢).

(مسألة ١) بناء على نجاسة العصير إذا قطرت منه قطرة بعد الغليان على الثوب أو البدن أو غيرهما يطهر بجفافه أو بذهاب ثلثيه بناء على ما ذكرنا عن عدم الفرق بين أن يكون بالنار أو بالهواء (٣) و على هذا فالآلات المستعملة في طبخه تطهر بالجفاف و إن لم يذهب الثلثان مما في القدر، و لا يحتاج إلى إجراء حكم التبعية، و لكن لا يخلو عن إشكال من حيث أن المحل إذا تنجس به أولا

الصحيحة من قوله: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل من أهل المعرفة بالحق يأتيه بالبختج و يقول قد طبخ على الثلث و أنا أعرف أنه يشربه على النصف فأشربه بقوله و هو يشربه على النصف؟ فقال: لا تشربه، فإنه يدل على عدم قبول إخبار ذي اليد إذا كان ممن يشرب العصير على النصف و لو كان من أهل المعرفة و غير مستحل له.

(١) بل لا إشكال في اعتباره لما ذكرناه غير مرة من عدم التفرقة في حجته بين الأحكام و الموضوعات إلا في موارد خاصة كالزنا و موارد الترافع و غيرهما. بل لا يشترط في اعتباره العدالة أيضا لكفاية الوثاقة في حجية الخبر.

(٢) مر أن حجية قول ذي اليد في خصوص المقام لا يكفي فيها مجرد عدم استحلاله للعصير قبل تثليثه بل يشترط فيها أن يكون ممن لا يشربه قبل التثليث.

(٣) إذا بنينا على أن المحلل و المطهر - على تقدير القول بنجاسة العصير بالغليان - إنما هو خصوص ذهاب الثلثين بالنار كما قويناه في البحث عن نجاسة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٠٣

لا ينفعه جفاف تلك القطرة، أو ذهاب ثلثها، و القدر المتيقن من الطهر بالتبعية المحل المعد للطبخ مثل القدر و الآلات، لا كل محل كالثوب و البدن و نحوهما.

العصير بالغليان فلا إشكال في عدم طهارة الثوب و البدن و لا نفس القطرة الواقعة عليهما بذهاب ثلثها أو بجفافها لعدم استنادهما إلى النار.

و أما إذا قلنا بكفاية مطلق ذهابها في حليته و طهارته سواء أ كان بالنار أم غيرها فهل يحكم بطهارة الثوب و البدن؟ استشكل الماتن في طهارتهما نظرا إلى أن المحل بعد ما تنجس بتلك القطرة لم ينفذ ذهاب ثلثها أو جفافها بوجه. لأنه لم يبق دليل على طهارة المحل تبعا لطهارة القطرة الواقعة عليه. و ما أفاده «قده» هو المتين و توضيحه: أن الطهارة بالتبع إنما تثبت بأحد أمور منتفية في الثوب و البدن، حيث أنها:

إما أن تثبت من جهة السيرة الخارجية و الإجماع القطعيين القائمين على عدم الاجتناب عن العصير و محله بعد ذهاب الثلثين لطهارة المحل بتبع طهارته.

و اما أن تثبت بالروايات لسكوتها عن التعرض لنجاسة المحل و هي في مقام البيان فيستكشف من ذلك طهارته تبعاً إذ لو كان نجسا لكان عليهم عليهم السلام البيان و التنبيه على نجاسته.

و اما أن تثبت من جهة اللغوية فإن الحكم بطهارة العصير بعد تثليثه مع بقاء المحل على نجاسته لغو ظاهر. و هذه وجوه ثلاثة و هي مختصة بالأواني و الآلات و غيرها مما يصيبه العصير - عادة - حين طبخه و تثليثه و لا يأتي شيء منها في الثوب و البدن:

أما السيرة و الإجماع فلأنهما من الأدلة اللبية و القدر المتيقن منهُما الأواني و الآلات و نظائرهما و هي التي جرت السيرة على عدم التجنب عنها و لا يمكن الاستدلال بالأدلة اللبية في الزائد على القدر المتيقن منها.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٠٤

.....

و أما سكوت الأخبار في مقام البيان فلأنهم عليهم السلام انما كانوا بصدد بيان أن العصير يحل شربه و يحكم بطهارته بذهاب ثلثيه و كذلك آلاته و أوانيهِ و لم يعلم أنهم بصدد بيان أن محل العصير - و لو كان كالثوب و البدن - أيضا يطهر بتبعه حتى يتمسك بإطلاق الروايات و سكوتها في مقام البيان:

و أما دليل اللغوية فلأنه انما يتم فيما إذا ورد دليل على ثبوت حكم في مورد - بخصوصه - و كان ثبوته في ذلك المورد متوقفا على ثبوت حكم آخر فإنه يلتزم حينئذ بثبوت ذلك الحكم الآخر أيضا صونا للكلام عن اللغو و هذا كما في الحكم بطهارة العصير المغلى بعد ذهاب ثلثيه فإنها مع بقاء الآلات و الأواني على نجاستهما لغو ظاهر فصونا لكلامهم عليهم السلام عن اللغو نلتزم بثبوت الطهارة للأواني و الآلات كالعصير.

و أما إذا لم يثبت الحكم إلا - بالإطلاق و كان شموله لفرد من افراده متوقفا على التزام حكم آخر فلا - مسوغ للتمسك بالإطلاق في ذلك الفرد ما لم يتم دليل على ثبوت الحكم الآخر في نفسه و ذلك لما ذكرناه في محله من أن الإطلاق انما يشمل الموارد التي لا يتوقف شموله لها على مئونة زائدة كالحاظ ثبوت اللازم و هو الحكم الآخر على الفرض و مع توقفه على المئونة أي على لحاظ ثبوت الحكم الآخر لا يشمل الإطلاق في نفسه حتى يقوم دليل خارجي على تلك المئونة الزائدة و قد ذكرنا نظيره في الكلام على الأصول المثبتة، حيث استدلل على اعتبارها بإطلاق أدلة الأصول و لزوم اللغوية على تقدير عدم ثبوت مثبتاتها لأن إطلاق قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك يشمل اليقين السابق الذي لا - يترتب عليه أثر شرعي في نفسه و لا - معنى لنقضه الا أن له لازما له اثر و بما أن شموله لذلك الفرد من اليقين لغو الا بالالتزام بجريانه في لازمه و الحكم بعدم نقض آثار ذلك اللازم فصونا لكلامه عليه السلام عن اللغو لا بد من التزام شمول الأدلة للازمه.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٠٥

.....

و قد أجبنا عن ذلك هناك بما ذكرناه في المقام لان عدم نقض اليقين الذي لا أثر شرعي له في نفسه ليس بمورد للدليل و انما يشمل إطلاقه و الإطلاق لا يشمل الا الموارد التي لا يتوقف شموله لها على لحاظ أمر زائد و لو كان لحاظ ثبوت الحكم في لازمه ما دام لم يتم دليل خارجي على لحاظه و الأمر فيما نحن فيه أيضا كذلك إذ العصير الطارى على الثوب أو البدن ليس بمورد للدليل بالخصوص و انما يحكم بطهارته بذهاب الثلثين للإطلاق و هو لا يشمل الموارد التي يتوقف شموله لها على لحاظ أمر زائد و عليه فالدليل على طهارة العصير بذهاب ثلثيه قاصر الشمول للقطرة الواقعة على الثوب أو البدن في نفسه حتى يدعى ثبوت الطهارة في لازمه بدليل اللغوية.

و هذا بخلاف الأواني و الآلات حيث أن طهارة العصير المغلى بذهب ثلثيه مورد للدليل بالخصوص، و العصير انما يكون فى الإناء كما أن اغلائه انما يكون بالآلاته و معه لا بد من الالتزام فيهما أيضا بالطهارة صونا لكلامهم و حكمهم بطهارة العصير بذهب الثلثين عن اللغو فالمتحصل أنه لا دليل على طهارة البدن و الثوب تبعا لطهارة القطرة الواقعة عليهما أو بجفافها، و لأجل ذلك استشكل الماتن فى الحكم بطهارتهما كما عرفت.

نعم يمكن الحكم بطهارة الثوب و البدن أيضا تبعا لطهارة العصير المغلى فى إنائه بذهب الثلثين - لا تبعا بطهارة القطرة الواقعة على الثوب و البدن بجفافها أو بذهب ثلثيها - و ذلك لما تقدم من أن الأواني و الآلات و لباس الطباخ و بدنه و غيرها مما يصيبه العصير عادة حين طبخه حتى الملعقة التى بها يحرك العصير و الإناء الذى تجعل فيه تلك الملعقة محكومة بالطهارة تبعا لطهارة العصير و ذلك لان نجاسة تلك الأمور مما يغفل عنه العامة و هى على تقدير ثبوتها لا بد من أن يبين فى مقام البيان فسكوتهم عليهم السلام عن التعرض لنجاستها فى تلك الروايات الواردة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٠٦

(مسألة ٢) إذا كان فى الحصرم حبة أو حبتان من العنب فعصر و استهلك لا ينجس و لا يحرم بالغليان (١) أما إذا وقعت تلك الحبة فى القدر من المرق أو غيره فغلى يصير حراما و نجسا على القول بالنجاسة.

فى مقام البيان يدل على طهارتها تبعا.

و أما التبعية فى الثوب و البدن للقطرة الواقعة عليهما فقد عرفت عدم ثبوتها كما أن ثوب الطباخ أو بدنه إذا كان بحيث لا يصيبه العصير - عادة - لم نلتزم بطهارتهما التبعية لعدم الدليل عليها و ان أصابتهما قطرة العصير اتفاقا.

و بما سردناه فى المقام اتضح أن الحكم بطهارة نفس القطرة - بجفافها أو بذهب ثلثيها - أيضا غير تام، لما مر من أن العصير الطارى على الثوب أو البدن ليس بمورد للدليل بالخصوص و انما يحكم بطهارته بذهب الثلثين للإطلاق و هو لا يشمل الموارد التى يتوقف شموله لها على لحاظ أمر زائد كما فى المقام لأن المحل بعد ما تنجس بتلك القطرة لم ينفج جفافها أو ذهاب ثلثيها فى طهارتها بل تتنجس بنجاسة المحل و لا - يمكن الحكم بطهارتها الا - بالحكم بطهارة لازمة و هو المحل و الإطلاق لا يشمل الفرد الذى يتوقف شموله له على لحاظ أمر زائد كما مر

(١) و الوجه فيه أن ما حكم بحرمته أو بنجاسته أيضا - إذا غلى - انما هو العصير العنبى لا عصير الحصرم أو غيره و مع استهلاك حبة أو حبتين من العنب فى عصير الحصرم لا يبقى موضوع للحرمه و النجاسة. بل لا يتوقف الحكم بالحليء و الطهارة على صدقه كما يظهر من كلام الماتن. بل المدار عدم صدق العصير العنبى لانه الموضوع للحكم بالحرمه و النجاسة و بانتفائه ينتفى الحكمان، صدق عليه عصير الحصرم أم لم يصدق.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٠٧

(مسألة ٣) إذا صب العصير الغالى قبل ذهاب ثلثيه فى الذى ذهب ثلثاه يشكل طهارته (١) و إن ذهب ثلثا المجموع. نعم لو كان ذلك قبل ذهاب ثلثيه و إن كان ذهابه قريبا فلا بأس به. و الفرق أن فى الصورة الأولى ورد العصير النجس على ما صار طاهرا فيكون منجسا له بخلاف الثانية، فإنه لم يصير بعد طاهرا فورد نجس على مثله. هذا و لو صبّ العصير الذى لم يغلى على الذى غلى فالظاهر عدم الاشكال فيه. و لعل السرفيه أن النجاسة العرضية صارت ذاتية، و إن كان الفرق بينه و بين الصورة الأولى لا يخلو عن إشكال و محتاج إلى التأمل.

(١) الصور المذكورة للمسألة فى كلام الماتن ثلاث:

«الأولى»: ما إذا كان عصير ان قد صب أحدهما في الآخر بعد غليان كل منهما و نجاستهما. و لا ينبغي الإشكال حينئذ في أنه إذا غلى و ذهب ثلثا مجموع العصيرين حكم بحليته و طهارته لان المجموع عصير مغلى قد ذهب ثلثاه.

«الثانية»: ما إذا كان عصير ان أحدهما مغلى نجس و الآخر طاهر غير مغلى و قد صب أحدهما في الآخر فهل يحكم بطهارة المجموع إذا غلى و ذهب ثلثاه؟

استشكل الماتن في الحكم بطهارته حينئذ، و لعل منشأ استشكله أن الاخبار الواردة في طهارة العصير بذهاب ثلثيه بالغليان انما دلت على أن نجاسته الذاتية المسيبة عن الغليان ترتفع بذهاب ثلثيه، و العصير الطاهر في مفروض الكلام قد طرأت عليه نجاستان: ذاتية بالغليان و عرضية بملاقاته مع العصير المغلى النجس و معه لا- يحكم بطهارته إذا غلى و ذهب عنه الثلثان لعدم دلالة الاخبار على ارتفاع النجاسة العرضية في العصير أيضا بذلك فهو غير مشمول للروايات و نظيره ما إذا تنجس العصير قبل الغليان بشيء من النجاسات الخارجية كالدم و البول و غيرهما حيث لا يحكم بطهارته بذهاب ثلثيه قطعاً.

و لا يمكن قياس المقام بما إذا تنجس العصير بالخمير أو بغيرها ثم انقلب خمرا

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٠٨

.....

و بعد ذلك انقلب الخمر خلا، لان الحكم بطهارته و ارتفاع النجاسة العرضية عنه مستند إلى إطلاق الروايات- كما مر- و لا إطلاق في المقام لاختصاص أخبار المسألة بالنجاسة العينية الحاصلة للعصير بالغليان.

و «دعوى»: أن النجاسة العرضية بعد ما غلى العصير تندك و تتبدل بالنجاسة الذاتية. «غير مسموعة»: لأن النجاسة و ان كانت تتبدل بالذاتية إلا- أن الاخبار الواردة في المسألة لا دلالة لها على ارتفاع تلك النجاسة الذاتية المنقلبة عن العرضية لاختصاصها بارتفاع النجاسة الذاتية المسيبة عن الغليان.

هذا على أن ذلك لو تم في تنجس العصير الطاهر بالعصير النجس جرى مثله حينئذ في تنجس العصير بالنجاسات الخارجية أيضا من البول و المنى و غيرهما مع أن النجاسة العرضية الحاصلة بملاقاتها غير مرتفعة بالغليان جزما هذا كله في تقريب الاستشكال في المسألة.

و مقتضى تدقيق النظر أن ذهاب ثلثي المجموع موجب لطهارته و الوجه فيه أن نجاسة العصير الطاهر- في مفروض الكلام- أيضا مستندة إلى الغليان بالارتكاز بيان ذلك أن الغليان لا يطرأ على تمام أجزاء العصير و أطرافه دفعة واحدة لأنها مستحيلة- عادة- أو كالمستحيلة و القدر المتيقن انها غير واقعة خارجا إذ الغليان في أى مائع عصير أو غيره إنما يتحقق في الأجزاء المتصلة منه بالإناء ثم شيئا فشيئا يسرى إلى بقية الأجزاء و الأطراف بل في القدور الكبيرة قد تغلى الأجزاء المتصلة بها من غير أن تنسلب البرودة عن الأجزاء الوسطانية أو الأخيرة تماما و على ذلك إذا غلت الأجزاء المتصلة بالإناء من العصير حكم بنجاستها لا محالة لأنها عصير قد غلى، و إذا تنجست الأجزاء المتصلة به تنجست بقية الأجزاء أيضا بسببها- مع عدم غليانها حالئذ على الفرض- و لا إشكال في أن ذهاب الثلثين في مثله موجب للحلية و الطهارة في المجموع و لا وجه لذلك في

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٠٩

.....

الأجزاء غير المغلية إلا- استناد نجاستها إلى الغليان بواسطة اتصالها بالأجزاء المغلية و لا فرق في ذلك بين كون الأجزاء غير المغلية متصلة بالأجزاء المغلية ابتداء و بين كونها متصلة بها بعد ما كانت منفصلة عنها أولا لعدم الفرق بين الاتصال و الانفصال كذلك

حسب المرتكز عرفا نعم هذا يختص بالنجاسة الحاصلة بالغليان ولا يأتي في تنجس العصير بالنجاسات الخارجية من البول و الدم و نحوهما «الثالثة»: ما إذا كان عصيران مغليان أحدهما طاهر بالتثليث و الآخر نجس لعدم تثليثه و قد صب أحدهما في الآخر فهل يحكم بطهارة المجموع إذا ذهب ثلثاه؟ التحقيق عدم طهارته بذلك لان العصير بعد ما طهر بتثليثه لو عرضته نجاسة خارجية لم تطهر بإذهاب ثلثيه ثانيا لان النصوص الواردة في المقام انما تدل على أن ذهاب ثلثي العصير يطهره من النجاسة الحاصلة بغليانه و لا يكاد يستفاد منها كونه مطهرا له مطلقا و لو بعد ذهاب ثلثيه مرة أو أكثر و بما أن العصير النجس في مفروض الكلام أوجب تنجس العصير الطاهر بالتثليث فلا يمكن الحكم بارتفاع نجاسته العرضية بتثليثه ثانيا و إن كانت نجاسة الطاهر أيضا مستندة إلى الغليان، و الفرق بين هذه الصورة و الصورة الثانية مما لا يكاد يخفى لأن العصير الطاهر في الصورة الثانية لم يذهب ثلثاه فإذا تنجس بالنجاسة المستندة إلى الغليان حكم بارتفاعها بتثليثه. و أما في الصورة الثالثة فقد فرضنا أن العصير كان نجسا و طهرناه بتثليثه و معه لم يبق دليل على أنه إذا تنجس ثانيا ترتفع نجاسته بالتثليث هذا.

و لا يخفى أن ذلك كله يبتنى على القول بنجاسة العصير بالغليان و قد منعه في التكلم على نجاسته و طهارته و ذكرنا أن الغليان إنما يسبب الحرمة دون النجاسة و عليه فلا ينبغي الإشكال في حلية العصير في جميع الصور الثلاث: أما في الأوليتين فظاهر. و أما في الثالثة فلان ذهاب الثلثين عن العصير قد أوجب الحكم بحلية

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢١٠

(مسألة ٤) إذا ذهب ثلثا العصير من غير غليان لا ينجس إذا غلى بعد ذلك (١).

(مسألة ٥) العصير التمرى أو الزبيبي لا يحرم و لا ينجس (٢) بالغليان على الأقوى، بل مناط الحرمة و النجاسة فيهما هو الإسكار.

شربه فإذا امتزج مع ما يحرم شربه و غلى مجموعهما ثانيا حكم بحليته بالتثليث لأن حلية الحلال لا تنقلب إلى الحرمة إذا زالت عن الممتزج به بإذهاب الثلثين ثانيا

(١) ذهاب ثلثي العصير بعد ما وضع على النار و قبل أن يغلى قد يفرض مع تبدل العصير و خروجه عن كونه عصيرا كما إذا كان من الغلظة و التخونة بحيث ينقلب دبسا بمجرد وضعه على النار و قبل أن يغلى و لا شبهة حينئذ في أنه إذا غلى بعد ذلك لم يحكم بحرمة و لا بنجاسته لأنهما حكمان مترتبان على غليان العصير و واضح أن الدبس غير العصير، إلا أن هذه الصورة خارجة عن محط كلام الماتن لان ظاهره إرادة بقاء العصير بحاله لا خروجه عن كونه عصيرا.

و قد يفرض مع بقاء العصير على كونه عصيرا و في هذه الصورة إذا غلى بعد ما ذهب ثلثاه لا مانع من الحكم بحرمة بل بنجاسته أيضا- على تقدير القول بها- لإطلاق الروايات و دلالتها على أن غليان العصير سبب لحرمة و نجاسته تقدم عليه ذهاب ثلثيه أم لم يتقدم و لم يبق دليل على أن ذهاب ثلثي العصير قبل غليانه يوجب سقوطه عن قابلية الانصاف بالحرمة و النجاسة و ان غلى بعد ذلك و انما الدليل دل على أن ذهابهما يرفع الحرمة و النجاسة بعد الغليان. و أما ذهابهما قبله فلا يترتب عليه أثر بوجه و عليه لا يحكم بحليته و طهارته إلا أن يذهب ثلثاه ثانيا.

(٢) تكلمنا على ذلك في مبحث النجاسات فليراجع «١» و يأتي منا في المسألة

(١) ج ٢ ص ١٢٣-١٣١.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢١١

(مسألة ٦) إذا شك في الغليان بينى على عدمه (١) كما أنه لو شك في ذهاب الثلثين بينى على عدمه (٢).

(مسألة ٧) إذا شك في أنه حصرم أو عنب بينى على أنه حصرم (٣).

(مسألة ٨) لا بأس (٤) بجعل الباذنجان أو الخيار أو نحو ذلك في الحب مع ما جعل فيه من العنب أو التمر أو الزبيب ليصير خلا أو بعد ذلك قبل أن يصير خلا، و إن كان بعد غليانه أو قبله و علم بحصوله بعد ذلك.

العاشرة أيضا أن العصير التمري أو غيره لا بأس به ما دام غير مسكر فانتظره.

(١) لاستصحاب عدمه لأنه أمر حادث مسبوق بالعدم.

(٢) للاستصحاب.

(٣) لاستصحاب بقاء صفته و هي الحصرمية و عدم تبدلها بالعينية.

(٤) لا- موجب للحكم بطهارة الخل في مفروض المسألة- بناء على نجاسة العصير بالغليان- لان العصير و إن كان يحكم بطهارته و حليته بالانقلاب خلا أو بتثليته إلا أن الباذنجان المجعول فيه الذي تنجس بالعصير بعد غليانه باق على نجاسته لعدم ورود مطهر شرعى عليه و عدم الدليل على طهارته بالتبع و هو يوجب تنجس العصير ثانيا بعد تثليته أو انقلابه خلا. نعم الأواني و حب التمر و غيرهما مما يتقوم به الخل و العصير أو جرت العادة على جعله فيه محكومة بالطهارة تبعا لانه المتيقن من الأخبار الدالة على طهارة العصير بالتثليث دون ما لا مدخلة له في الخل و العصير و لم تجر العادة على جعله فيهما. و الذي يسهل الخطب أنا لم نلتزم بنجاسة العصير بالغليان و إنما هو سبب لحرمة فحسب و معه لا إشكال في الحكم بحلية الخل مع جعل الباذنجان أو الخيار فيه لأنهما حينئذ من ملاقى الحرام- دون النجس- و ملاقى الحرام ليس بحرام.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢١٢

(مسألة ٩) إذا زالت حموضة الخل العنبى (١) و صار مثل الماء لا بأس به إلا إذا غلى (٢) فإنه لا بد حينئذ من ذهاب ثلثيه أو انقلابه خلا ثانيا.

(١) قيد الخل بالعنبى احترازا عن الزببى و التمري لعدم حرمتها بالغليان

(٢) في المقام مسألتان: «إحداهما»: أن العصير العنبى إذا غلى هل ينحصر تطهيره بتثليته أو أنه يطهر بانقلابه خلا أيضا؟ و هذه المسألة و إن كانت أجنبية عن المقام إلا- أنا نتعرض لها تبعا حيث أشار الماتن في طى كلامه إلى طهارة العصير المغلى بالانقلاب. و «ثانيتهما»: أن الخل العنبى إذا زالت حموضته و صار ماء مضافا فهل ينجس بالغليان؟

أما المسألة الأولى فقد يقال: بعدم الانحصار و طهارة العصير بانقلابه خلا و يستدل عليه بوجوه:

«الأول»: الإجماع القطعى على أن انقلاب العصير المغلى خلا كانقلاب الخمر خلا موجب لطهارته. و فيه أن تحصيل الإجماع التعبدى في المسألة كبقية المسائل من الصعوبة بمكان و لعله مما لا سبيل اليه.

«الثانى»: الأولوية القطعية بتقريب أن الانقلاب خلا- إذا كان موجبا للطهارة في الخمر فهو موجب لها في العصير المغلى بالأولوية، لوضوح أن الخمر أشد نجاسة من العصير.

و في هذه الدعوى ما لا- يخفى على الفطن لأنها قياس على أنه في غير محله لانه مع الفارق حيث أن الخمر من النجاسات العينية و النجاسة فيها قائمة بالعنوان كعنوان الكلب و البول و الخمر فإذا زال بالانقلاب ارتفع حكمه لا محالة و من ثمة قلنا ان الطهارة في انقلاب الخمر خلا حكم على القاعدة و لا حاجة فيها إلى التمسك بالأخبار و إنما مست الحاجة إليها من جهة نجاسة الإناء الموجبة لتنجس الخمر بعد انقلابها خلا فلولاها لم نحكم بطهارة الخمر حينئذ و هذا بخلاف العصير فإن

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢١٣

النجاسة فيه بالغليان إنما ترتبت على ذاته و جسمه و لم يتعلق على اسمه و عنوانه و عليه فقياس العصير بالخمير مع الفارق لبقاء متعلق الحكم في الأول دون الثاني.

«الثالث»: صحيحة معاوية: خمر لا تشربه «١» حيث دلت على أن العصير بعد غليانه خمر و هو تنزيل له منزلتها من جميع الجهات و الآثار و حيث أن الخمر يطهر بانقلابها خلا فلا مناص من أن يكون العصير أيضا كذلك.

و يرد عليه «أولا»: أن لفظه خمر غير موجودة على طريق الكليني «قده» كما تقدم «٢».

و «ثانيا»: أنها ظاهرة- على تقدير وجود اللفظة- في أن العصير منزل منزلة الخمر من حيث حرمة، حيث قال: خمر لا تشربه. لأنه فرق بين أن يقال: خمر فلا تشربه و بين أن يقال: خمر لا تشربه. فان ظاهر الأول عموم التنزيل لمكان «فاء» الظاهرة في التفرغ لدلالاتها على أن حرمة الشرب أمر متفرع على التنزيل لا- أن التنزيل خاص بحرمة الشرب، و الثاني ظاهر في إرادة التنزيل من حيث حرمة الشرب فحسب.

و «ثالثا»: هب أنها دلت على تنزيل العصير منزلة الخمر مطلقا إلا أنه ينصرف إلى أظهر الخواص و الآثار و هي في الخمر ليست إلا حرمة الشرب و النجاسة. و أما طهارتها بالانقلاب خلا فهي من الآثار غير الظاهرة التي لا ينصرف إليها التنزيل بوجه.

و الصحيح أن يستدل على ذلك بالأخبار الواردة في طهارة الخل و جواز

(١) المروية في ب ٧ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

(٢) تقدم في ج ٢ ص ١٠٦.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢١٤

.....

شربه و أوصافه و آثاره «١» كما دل على أنه مما لا- بد منه في البيوت، و أنه ما أفقر بيت فيه خل و غير ذلك من الآثار و ذلك لأن الخل لا يتحقق إلا بعد نشيش العصير و غليانه بنفسه و قد دلت الروايات على حليته مع أنه غلى قبل الانقلاب. بل الحرمة بالنشيش أكد من الحرمة بالغليان بالنار أو غيرها و مقتضى الأخبار المذكورة طهارة الخل الحاصل بالنشيش فضلا عن الحاصل بالغليان بالأسباب و معه لا حاجة إلى الاستدلال بشيء من الوجوه المتقدمة. هذا كله في المسألة الأولى.

«أما المسألة الثانية»: أعني نجاسة الخل الذي ذهب حموضته و حرمة بالغليان فقد ذهب الماتن إلى نجاسته و حرمة إذا غلى إلا أن يذهب ثلثاه أو ينقلب خلا ثانيا. و لا يمكن المساعدة عليه.

و ذلك لأن الموضوع للحكم بالحرمة أو هي مع النجاسة هو الغليان على نحو صرف الوجود المنطبق على أول الوجودات، و معه إذا تحقق الغليان أولا، ثم طهر بذهاب الثلثين أو التحليل فالغليان الثانوي لا يترتب عليه أثر من الحرمة و النجاسة حتى نحتاج في تطهيره و تحليله إلى ذهاب الثلثين أو التحليل هذا في العصير، و كذلك الحال في الخل لعدم حرمة و نجاسته بالغليان حيث سبقه الغليان مرة و ترتبت عليه الحرمة و النجاسة و زالتا بانقلابه خلا إذا فالوجود الثاني من الغليان لا يؤثر شيئا منهما و إنما هو باق على حليته و طهارته غلى أم لم يغل هذا كله في الخل غير الفاسد.

و أما الخل الفاسد أعني ما زالت عنه حموضته فهو أيضا كسابقه و الغليان الثانوي لا يقتضى حرمة و لا نجاسته.

(١) راجع ب ٤٣ و ٤٤ و ٤٥ من أبواب الأطعمة المباحة و ب ٣١ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢١٥

(مسألة ١٠) السيلان وهو عصير التمر أو ما يخرج منه بلا عصر، لا مانع من جعله في الأمراق (١) ولا يلزم ذهاب ثلثه كنفس التمر. «السابع»: الانتقال (٢) كانتقال دم الإنسان أو غيره مما له نفس إلى جوف ما لا نفس له كالبق والقمل، و كانتقال البول إلى النبات و الشجر (٣) و نحوهما، و لا بد من كونه.

(١) و الوجه في حليته و طهارته أن العصير التمرى لا دليل على حرمة أو نجاسته بالغليان ما دام غير مسكر و إذا أسكر فهو حرام كما ورد في جملة من الأخبار «١» و في بعضها: يا هذا قد أكثرت على أفسكر؟ قال: نعم قال: كل مسكر حرام. و الروايات الدالة على حرمة العصير أو نجاسته بالغليان مختصة بالعصير العنبى دون التمرى فلئن تعدى أحد فإنما يتعدى إلى الزبيبي أو يحتاط فيه. و أما التمرى أو غيره فالالتزام بحرمة أو نجاسته بالغليان بلا موجب يقتضيه

مطهريه الانتقال

(٢) و المراد به انتقال النجس إلى جسم طاهر و صيرورته جزء منه. (٣) الظاهر أن ذلك من سهو القلم لان المنتقل إلى النبات أو الشجر إنما هو الأجزاء المائية من البول لا الأجزاء البولية بأنفسها و هو معدود من الاستحالة و ليس من الانتقال في شيء. نعم يمكن أن تنتقل الأجزاء البولية إلى الشجر بجعله فيه مدة ترسب الأجزاء البولية فيه، إلا- أنه لا- يحتمل أن يكون مطهرا للبول الموجود في الشجر فالأنسب أن يمثل بانتقال الماء المتنجس إلى الشجر أو النبات.

(١) راجع ب ٢٤ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢١٦

على وجه لا يسند إلى المنتقل عنه (١) و إلا لم يطهر كدم العلق بعد مصه من الإنسان

(١) و تفصيل الكلام في ذلك أن النجس كدم الإنسان أو غيره مما له نفس سائلة قد ينتقل إلى حيوان طاهر ليس له لحم و لا دم سائل كالبق و القمل أو أن له لحما و لا نفس سائلة له كالسمك على نحو تنقطع إضافته الأولية عن المنتقل عنه و تبدل إلى إضافة ثانوية إلى المنتقل اليه بحيث لا يقال إنه دم إنسان- مثلا- بل دم بق أو سمكة و نحوها لصيرورته جزء من بدنهما بالتحليل بحيث لا يمكن إضافته إلى الإنسان الا على سبيل العناية و المجاز فالدم و ان كان هو الدم الأول بعينه الا أن الإضافة إلى الإنسان في المثال تبدلت بالإضافة إلى البق أو السمكة فهو ليس من الاستحالة في شيء لأنه يعتبر في الاستحالة تبدل الحقيقة إلى حقيقة أخرى مغايرة مع الأولى و الحقيقة الدموية لم تبدل بحقيقة أخرى في المثال بل تبدلت إضافته فحسب و لا إشكال حينئذ في الحكم بطهارة ذلك النجس لانه دم حيوان لا نفس له و مقتضى عموم ما دل على طهارة دمه أو إطلاقه هو الحكم بطهارته.

و قد ينتقل النجس الى حيوان طاهر من دون أن تنقطع إضافته الأولية إلى المنتقل عنه و لا يصح إضافته إلى المنتقل اليه كما إذا انتقل دم الإنسان إلى بق أو سمكة و قبل أن يصير جزء منهما عرفا شق بطنهما فان الدم الخارج حينئذ دم الإنسان و لا يقال انه دم البق أو غيره و جوف السمكة أو البق وقتئذ ليس إلا ظرفا لدم الإنسان، و نظيره ما لو أخذ الإنسان دم السمكة في فمه و طبقه فان الدم الخارج من فمه دم سمكة و انما كان ظرفه فم الإنسان.

و من هذا القبيل الدم الذى يمصه العلق من الإنسان و لا شبهة حينئذ في نجاسة ذلك الدم لانه مما له نفس سائلة. و انما تبدل مكانه

من دون تبدل في حقيقته و إضافته فمقتضى عموم ما دل على نجاسة دم الإنسان أو إطلاقه هو

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢١٧

.....

الحكم بنجاسته.

و ثالثه ينتقل النجس الى حيوان طاهر و لكنه بحيث يصح أن يضاف الى كل من المنتقل عنه و المنتقل إليه إضافة حقيقته لجواز اجتماع الإضافات المتعددة على شيء واحد لعدم التنافي بينها و الإضافة أمر خفيف المثنو و تصح بأدنى مناسبة فترى أن دم الإنسان بعد ما انتقل الى البق أو السمكة- في زمان قريب من الانتقال- و إن صار جزء منهما يصح أن يضاف إلى الإنسان باعتبار أنه منه كما يصح أن يضاف إلى البق نظرا إلى أنه جزء من بدنه بل لا يستبعد اجتماع الإضافتين قبل صيرورة الدم جزء من البق أو السمكة فيضاف إلى الإنسان لأنه منه كما يصح أن يضاف الى البق لأنه في جسده فهل يحكم بطهارة الدم وقتئذ؟ فيه اشكال و كلام.

و الذى ينبغى أن يقال إن نجاسة دم المنتقل عنه و طهارة دم المنتقل اليه إما أن تثبتا بدليل لبي من إجماع أو سيرة. و إما أن تثبتا بدليل لفظي اجتهدى، و إما أن تثبت إحداهما باللبى و ثانيتهما باللفظي.

فان ثبت كل منهما بالأدلة اللبية فلا إشكال في عدم إمكان اجتماعهما في ذلك المورد لاستحالة اتصاف الشيء الواحد بالنجاسة و الطهارة الفعليتين من جهتين فالدليلان لا- يشملان المورد بوجه فيفرضان كالعدم و لا بد معه من مراجعة الأصل العملى من قاعدة الطهارة أو استصحاب النجاسة كما يأتى عن قريب.

و أما إذا ثبت أحدهما باللفظي و ثبت الآخر باللبى فلا بد من رفع اليد عن عموم الدليل اللفظي أو إطلاقه بقريته الإجماع- مثلا- و حمله على مورد آخر هذا فيما علم شمول الإجماع لمورد الاجتماع و الا فيؤخذ بالقدر المتيقن- و هو غير مورد الاجتماع- و يرجع فيه الى الدليل اللفظي من إطلاق أو عموم.

و أما إذا ثبت كل منهما بدليل لفظي فإن كان أحدهما بالإطلاق و الآخر

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢١٨

.....

بالوضع و العموم فقد بينا فى محله أن الدلالة الوضعية متقدمة على الإطلاق فالمقدم هو ما ثبت بالوضع و العموم و إذا كان كلاهما بالإطلاق فلا- محالة يتساقطان لانه مقتضى تعارض المطلقين و يرجع الى مقتضى الأصل العملى، و لو ثبت كلاهما بالعموم فهما متعارضان و معه لا بد من الرجوع إلى المرحجات- كمواقفة الكتاب و مخالفة العامة- إن وجدت و الا فيحكم بالتخير بينهما على ما هو المعروف بينهم و أما على مسلكنا فلا- مناص من الحكم بتساقطهما و الرجوع الى الأصل العملى و هو استصحاب نجاسة الدم المتيقنة قبل الانتقال و هذا هو المعروف عندهم إلا أنه يبتنى على جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكمية و قد ناقشنا فيه فى محله لانه مبتلى بالمعارض دائما حيث أن استصحاب نجاسة الدم قبل الانتقال معارض باستصحاب عدم جعل النجاسة عليه زائدا على القدر المتيقن و هو الدم ما لم ينتقل و معه تصل النوبة إلى قاعدة الطهارة و بها يحكم على طهارة الدم فى مفروض الكلام هذا كله إذا علمنا حدوث الإضافة الثانوية و عدم انقطاع الإضافة الأولية.

و أما لو شكنا فى ذلك فلا- يخلو إما أن يعلم بوجود الإضافة الثانوية لصدق أنه دم البق أو البرغوث- مثلا- و يشك فى انقطاع الإضافة الأولية و عدمه. و إما أن يعلم بقاء الإضافة الأولية لصدق أنه دم الإنسان- مثلا- و يشك فى حدوث الإضافة الثانوية. و إما أن

يشك في كلتا الإضافتين للشك في صدق دم الإنسان أو البق و عدمه و هذه صور ثلاث:

أما الصورة الأولى: فإن كانت الشبهة مفهومية كما إذا كان الشك في سعة مفهوم الدم- أي دم الإنسان مثلا- و ضيقه من غير أن يشك في حدوث شيء أو ارتفاعه فلا مانع من التمسك بإطلاق ما دل على طهارة الدم المنتقل إليه أو عمومه. و لا يجرى استصحاب بقاء الإضافة الأولى لما مر غير مرة من عدم

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢١٩

.....

جريان الاستصحاب في الشبهات المفهومية لا في الحكم لعدم إحراز موضوعه و لا في الموضوع لعدم الشك في حدوث شيء أو ارتفاعه.

و أما إذا كانت الشبهة موضوعية كما إذا بنينا على بقاء الإضافة الأولى حال المص و الانتقال كما أن الإضافة الثانوية موجودة على ما تأتي الإشارة إليه فإنه على ذلك قد يشك في أن الدم الذي أصاب ثوبه أو بدنه هل أصابه بعد الانتقال ليحكم بطهارته لأنه دم البق أو أنه أصابه حال مصه ليحكم بنجاسته فلا مانع من استصحاب بقاء الإضافة الأولى و بذلك يشمل إطلاق ما دل على نجاسة دم المنتقل عنه أو عمومه و لكن يعارضه العموم أو الإطلاق فيما دل على طهارة الدم المنتقل إليه و يدخل المورد بذلك تحت القسم الثالث من أقسام الانتقال و ذلك للعلم بصدق كلتا الإضافتين لأجل إحراز أحدهما بالوجدان و ثانيهما بالتعبد و لا بد حينئذ من ملاحظة أن دلالة دليلهما بالإطلاق أو بالعموم أو أن إحداهما بالعموم و الأخرى بالإطلاق إلى آخر ما قدمناه آنفا.

لا يقال: إن الاستصحاب الذي هو أصل عملي كيف يعارض الدليل الاجتهادي من عموم أو إطلاق.

لأنه يقال: التعارض حقيقة إنما هو بين دليل طهارة الدم المنتقل إليه و بين ما دل على نجاسة الدم المنتقل عنه و الاستصحاب إنما يجرى في موضوع الدليل القائم على نجاسة الدم المنتقل عنه و به ينقح موضوعه و بعد ذلك يشمل عموم ذلك الدليل أو إطلاقه و هو يعارض العموم أو الإطلاق في الدليل القائم على طهارة الدم المنتقل إليه.

و أما الصورة الثانية فلا إشكال فيها في الحكم بنجاسة الدم بلا فرق في ذلك بين جريان الاستصحاب في عدم حدوث الإضافة الثانوية كما إذا كانت الشبهة موضوعية و بين عدم جريانه كما إذا كانت الشبهة مفهومية و ذلك لعموم ما

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٢٠

(مسألة ١) إذا وقع البق على جسد الشخص فقتله، و خرج منه الدم لم يحكم بنجاسته إلا إذا علم أنه هو الذي مصه من جسده بحيث أسند إليه لا إلى البق (١) فحينئذ يكون كدم العلق

دل على نجاسة دم المنتقل عنه أو إطلاقه حيث لا- معارض له لعدم جواز التمسك بالإطلاق أو العموم فيما دل على طهارة الدم المنتقل إليه و ذلك للشك في موضوعه كما في الشبهات المفهومية أو لاستصحاب عدم حدوث الإضافة الثانوية كما في الشبهات الموضوعية حيث يحرز به أن الدم ليس بدم البق- مثلا- فلا يشمل العموم أو الإطلاق فيما دل على طهارة دمه.

و أما الصورة الثالثة: فإن كانت الشبهة مفهومية لم يكن فيها مجال لاستصحاب الحكم أو الموضوع في شيء من الإضافتين فيرجع حينئذ إلى قاعدة الطهارة.

التنقيح في شرح العروة الوثقى؛ الطهارة ٣، ص: ٢٢٠

و أما إذا كانت الشبهة موضوعية فلا مانع من استصحاب بقاء الإضافة الأولية أو استصحاب عدم حدوث الإضافة الثانوية و الحكم بنجاسة الدم هذا كله في كبرى المسألة. و أما صغرها فقد أشار إليه الماتن بقوله: إلا إذا علم انه هو الذي مصه.

(١) ما أفاده «قده» من الحكم بنجاسة الدم على تقدير العلم ببقاء الإضافة الأولية و عدم صدق دم البق عليه و إن كان متينا الا أن الكلام في تحقق المعلق عليه و صدق ذلك التقدير و الصحيح عدم تحققه و ذلك.

أما «أولا» فلان البق و البرغوث من الحيوانات التي ليس لها دم حسب خلقتها و تكونها و الدم المضاف إليهما أعنى ما يقال له انه دم البق و يحكم بعدم البأس به و ان كثر و تفاحش هو الدم الذي يمسه من الإنسان أو غيره فما يمسه هو دم البق حقيقة لا- أنه دم الإنسان- مثلا- و عليه فالمقام من صغريات القسم الأول من أقسام الانتقال و هو مما علم انقطاع الإضافة الأولية فيه و تبدلها بالإضافة الثانوية فلا بد

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٢١

«الثامن»: الإسلام و هو مطهر لبدن الكافر (١) و رطوباته المتصلة به

من الحكم بطهارته حينئذ.

و أما «ثانيا»: فلأننا لو تنزلنا عن ذلك و فرضنا الإضافة الأولية غير محرزة الانقطاع عنه فلا محالة يدخل المقام تحت الصورة الأولى من صور الشك المتقدمة و هي ما إذا علمنا بحدوث الإضافة الثانوية جزما و شككنا في بقاء الإضافة الأولية و انقطاعها و قد مر أن الشبهة حينئذ إذا كانت مفهومية لا يجرى الاستصحاب في بقاء الإضافة الأولية و يجرى إذا كانت الشبهة خارجية و به تقع المعارضة بين العموم أو الإطلاق في كل من دليلي الدم المنتقل عنه و المنتقل اليه فيتساقطان و يرجع الى قاعدة الطهارة لأن دلالة كل منهما في المقام بالإطلاق.

و أما «ثالثا»: فلأننا لو تنزلنا عن ذلك أيضا و سلمنا بقاء الإضافة الأولية حال المص و الانتقال كما أن الإضافة الثانوية موجودة فهو مورد لكلتا الإضافتين لعدم التنافي بينهما فتندرج- مسألتنا هذه في القسم الثالث من أقسام الانتقال للعلم بكلتا الإضافتين و قد تقدم أن دليلي المنتقل عنه و المنتقل إليه إذا كانت دلالتهما بالإطلاق لا بد من الحكم بتساقطهما و الرجوع الى الأصل العملي و بما أن نجاسة دم الإنسان و طهارة دم البق- مثلا- إنما ثبتنا بالإطلاق فيتساقطان و يرجع الى قاعدة الطهارة لا محالة.

مطهريه الإسلام

(١) لأن بالإسلام يتبدل عنوان الكافر و موضوعه فيحكم بطهارته كما هو الحال في بقاء الأعيان النجسة لأن الخمر أو غيرها من الأعيان النجسة إذا زال عنوانها زال عنها حكمها.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٢٢

من بصاقه، و عرقه، و نخامته، و الوسخ الكائن على بدنه (١).

و أما النجاسة الخارجية التي زالت عنها ففي طهارته منها اشكال (٢) و إن كان هو الأقوى. نعم ثيابه التي لاقاها حال الكفر مع الرطوبة لا تطهر على الأحوط

(١) لا ينبغي الارتياح في طهارة فضلات الكافر المتصلة ببدنه من شعره و بصاقه و نخامته و عرقه و غيرها لان نجاستها انما كانت تبعية لنجاسة بدنه لان الشعر- مثلا- بما أنه شعر الكافر نجس و لم يدل دليل على نجاسة الأمور المذكورة في أنفسها فإذا حكمنا بطهارة

بدنه بالإسلام زالت النجاسة التبعية فيها لا محالة، إذ الشعر- بقاء- ليس بشعر كافر وإن كان شعر كافر حدوثا.

كما لا- ينبغي الشك في عدم طهارة الأشياء الخارجية- التي تنجست بملاقاة الكافر قبل الإسلام- كالأواني و الفراش وغيرهما مما لاقاه الكافر برطوبة كما هو الحال في بقية النجاسات حيث أن النجس إذا لاقى شيئا خارجيا ثم استحال و حكم بطهارته لم يوجب ذلك طهارة الملاقى بوجه و الوجه فيه أن الأمور الخارجية ليست نجاستها نجاسة تبعية لبدن الكافر أو يده- مثلا- وإنما حكم بنجاستها لملاقاتها مع النجس فلا وجه لطهارتها بطهارته و هذا واضح، و انما الاشكال و الكلام في موردين آخرين:

«أحدهما»: أن بدن الكافر لو أصابته نجاسة قبل إسلامه ثم زالت عنه عينها فهل يحكم بطهارته و تزول عنه النجاسة العرضية أيضا بإسلامه كما تزول النجاسة الكفرية به فلا- يجب على الكافر غسل بدنه بعد ذلك أو أن النجاسة العرضية لا تزول بالإسلام؟ و «ثانيتهما»: ثيابه التي لاقاها حال كفره و يأتي التعرض لهما في التعليقتين الآتيتين فليلاحظ.

(٢) قد يقال: إن إسلام الكافر يقتضى الحكم بطهارته من جميع الجهات و لا تخصص مطهرته بالنجاسة الكفرية و يستدل عليه بالسيرة و يخلو السنة عن الأمر

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٢٣

بل هو الأقوى فيما لم يكن على بدنه فعلا (١).

بتطهير بدنه بعد إسلامه مع أن الغالب ملاقاة الكافر بشيء من النجاسات حال كفره. بل من المستحيل عادة أن لا يلاقيه شيء من المتنجسات و بهذا يستكشف أن الإسلام كما يوجب ارتفاع النجاسة الذاتية عن الكافر كذلك يوجب ارتفاع النجاسات العرضية عنه و هذا هو الذى قواه الماتن «قده» و لا يمكن المساعدة عليه.

و ذلك لأن المقدار الثابت من طهارة الكافر بالإسلام انما هو طهارته من النجاسة الكفرية فقط و زوال النجاسات العرضية عنه بذلك يحتاج إلى دليل و أما عدم أمرهم عليهم السلام بتطهير بدنه بعد إسلامه فهو مما لا دلالة له على المدعى.

و ذلك أما فى عصر النبى صلى الله عليه و آله فلاحتمال أن يكون عدم أمر الكفار بتطهير أبدانهم بعد الإسلام مستندا إلى عدم تشريع النجاسات و أحكامها للتدرج فى تشريع الأحكام الشرعية.

و أما فى عصر الأئمة عليهم السلام و الخلفاء فلاجل أن الكافر بعد ما أسلم و ان كان يجرى عليه جميع الأحكام الشرعية إلا أنه يبين له تلك الاحكام تدريجا لا دفعة و من جملتها وجوب غسل البدن و الثياب و تطهيرهما و لقد بينوها فى رواياتهم بل لعل بعض الكافرين كان يعلم بوجوبه فى الإسلام فلا- موجب للأمر بالكافر بخصوصه فإن إطلاق ما دل على لزوم الغسل من البول و غيره من النجاسات شامل له و معه يجب على الكافر أن يطهر بدنه و ثيابه من النجاسات العارضة عليهما حال كفره.

(١) لا- فرق بين ألبسه الكافر و بين الأواني و الفرش و غيرها من الأشياء الخارجية التي لاقاها حال كفره و قد عرفت عدم طهارتها بإسلامه- مثلا- إذا أسلم فى الشتاء لا وجه للحكم بطهارة ثيابه الصيفى لعدم تبعيتها للكافر فى نجاستها و كذا الحال فى ثيابها التي على بدنه هذا.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٢٤

(مسألة ١) لا- فرق فى الكافر (١) بين الأصلى و المرتد الملى بل الفطرى أيضا على الأقوى من قبول توبته باطنا و ظاهرا أيضا فتقبل عباداته و يطهر بدنه نعم يجب قتله إن أمكن و تبين زوجته. و تعدد عدة الوفاة و تنتقل أمواله الموجودة

و قد يقال: بطهارتها بإسلامه لعين ما نقلناه فى الاستدلال على طهارة بدنه من النجاسات العرضية من السيرة و خلو السنة عن الأمر بغسل ألبسته بعد الإسلام و الجواب عنهما هو الجواب.

(١) أما الأصلي و الملى - و هو المرتد الذي لم يكن أحد أبويه مسلماً حال انعقاده - فهما المتيقن مما دل على طهارة الكافر بالإسلام و لا خلاف فيها بينهم.

و أما الفطرى - و هو المرتد الذي انعقد و أحد أبويه أو كلاهما مسلم - فيقتل و تبين عنه زوجته و تقسم أمواله، و المشهور عدم قبول توبته و إسلامه و أنه مخلد في النار كبقية الكفار و ذهب جملة من المحققين الى قبول توبته و إسلامه واقعا و ظاهرا. و فصل ثالث في المسألة و التزم بقبول توبته و إسلامه فيما بينه و بين الله سبحانه واقعا و انه يعامل معه معاملة المسلمين و حكم بعدم قبولهما ظاهرا بالحكم بنجاسته و كفره و غيرهما من الأحكام المترتبة على الكفار و عن ابن الجنيد أن الفطرى تقبل توبته مطلقا حتى بالإضافة إلى الأحكام الثلاثة المتقدمة فلا يقتل بعد توبته و لا تبين زوجته و لا يقسم أمواله إلا أنه شاذ لا يعبا به الى غير ذلك من الأقوال.

و الصحيح هو القول الوسط و هو ما نقلناه عن جملة من المحققين و ذلك لانه سبحانه واسع رحيم و لا يغلق أبواب رحمته لأحد من مخلوقاته فإذا ندم المرتد و تاب حكم بإسلامه واقعا و ظاهرا و نسبة عدم قبولهما الى المشهور غير ثابتة و لعلمهم أرادوا بذلك عدم ارتفاع الأحكام الثلاثة المتقدمة بإسلامه و إن كان مسلماً شرعا و حقيقة و لا غرابه في كون المسلم محكوما بالقتل في الشريعة المقدسة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٢٥

.....

و يدل على ذلك «أولا»: صدق المسلم عليه من دون عناية، إذ لا نعى بالمسلم الا من أظهر الشهادتين و اعترف بالمعاد و بما جاء به النبي صلى الله عليه و آله و المفروض أن المرتد بعد توبته معترف بذلك كله فلا وجه معه للحكم بنجاسته. بل لا دليل على هذا المدعى سوى ما ورد في جملة من الأخبار من أن الفطرى لا يستتاب و أنه لا توبة له «١» و لا يمكن الاستدلال به على المدعى لوضوح أن عدم استتابته لا يقتضى كفره و نجاسته على تقدير توبته فلعل عدم استتابته من جهة أن توبته لا يترتب عليها ارتفاع الأحكام الثلاثة الثابتة عليه بالارتداد فلا اثر لتوبته بالإضافة إليها و قد تقدم أن عدم ارتفاع الأحكام الثلاثة أعم من الكفر. و أما ما دل على أنه لا توبة له فهو و إن كان قد يتوهم دلالة على كفره و نجاسته لانه لو كان مسلماً قبلت توبته لا محالة. إلا أنه أيضا كسابقه حيث أن التوبة ليست الا - بمعنى إظهار الندم و هو يتحقق من الفطرى على الفرض فلا - معنى لنفى توبته سوى نفى آثارها و على ذلك فمعنى إن الفطرى لا توبة له: أن القتل و بينونة زوجته و تقسيم أمواله لا يرتفع عنه بتوبته و أن توبته كعدمها من هذه الجهة و لا منافاة بين ذلك و بين إسلامه بوجه.

و يمكن حمله على نفى الأعم من الآثار الدنيوية و الأخروية و أنه مضافا

(١) صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر - ع - قال: سألت عن المرتد فقال من رغب عن الإسلام و كفر بما انزل على محمد بعد إسلامه فلا توبة له و قد وجب قتله و بانت منه امراته و قسم ما ترك على ولده. صحيحة الحسين بن سعيد قال: قرأت بخط رجل إلى أبي الحسن الرضا - ع - رجل ولد على الإسلام ثم كفر و أشرك و خرج عن الإسلام هل يستتاب أو يقتل و لا يستتاب؟ فكتب - ع - يقتل المرويتان في ب ١ من أبواب حد المرتد من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٢٦

.....

إلى قتله و غيره من الأحكام السابقة أنفا يعاقب بارتداده أيضا و لا يرتفع عنه العقاب بتوبته لأن ما دل على أن التائب من ذنب كمن لا

ذنب له و غيره من أدلة التوبة «١» لا مانع من أن يخصيص بما دل على أن الفطرى لا تقبل توبته إلا أنه لا يدل على عدم قبول إسلامه بوجه.

و توضيح ما ذكرناه أن المعصية الصادرة خارجا قد يقوم الدليل على أن الآثار المترتبة عليها غير زائلة إلى الأبد و إن زالت المعصية نفسها و ذلك لإطلاق دليل تلك الآثار أو عمومها لدلالته على أن المعصية بحدوثها و صرف وجودها كافية في بقاء آثارها إلى الأبد. و قد لا يقوم دليل على بقاء آثار المعصية بعد ارتفاعها لعدم العموم و الإطلاق في دليلها بحيث لا يستفاد منه سوى ترتب الأثر على المعصية ما دامت موجودة.

ثم إن الآثار المترتبة على المعصية قد تكون تكوينية كاستحقاق العقاب و قد تكون شرعية كوجوب القتل و جواز تقسيم المال و نحوهما.

أما القسم الأول من المعصية فمقتضى إطلاق أو عموم الأدلة الدالة على آثارها و إن كان بقاء تلك الآثار و إن ارتفعت المعصية إلا أنه قد يقوم الدليل على أن المعصية المتحققه كلا معصية و كأنها لم توجد من الابتداء و معه ترتفع الآثار المترتبة على صرف وجودها لا محالة و هذا كما في دليل التوبة لدلالته على أن التوبة تمحى السيئة و العصيان و أن التائب من ذنب كمن لا ذنب له و معناه أن المعصية الصادرة كغير الصادرة فلا يبقى مع التوبة شىء من آثار المعصية بوجه نعم قد يرد مخصص على هذا الدليل و يدل على أن التوبة- مثلا- لا توجب ارتفاع المعصية المعينة كما ورد في المرتد عن فطرة و دل على أنه لا توبة له و أنها لا تقبل منه فتوبته كعدمها و معه إذا كان لدليل آثارها إطلاق أو عموم

(١) المروية في ب ٨٦ من أبواب جهاد النفس من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٢٧

.....

فلا- مناص من الالتزام ببقائها فلا بد من النظر إلى الآثار المترتبة على الارتداد لرى أيها يثبت على المعصية الارتدادية مطلقا و أيها يثبت عليها ما دامت باقية. فنقول:

أما استحقاق العقاب و الخلود في النار فمقتضى قوله عز من قائل «وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْإِيمَانَ وَ لَمَّا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَ هُمْ كُفَّارٌ أُولَٰئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا »١» أن الخلود في النار إنما هو من الآثار المترتبة على الكفر حال الموت دون من لم يتصف به حينه فارتفاع المعصية الكفريه يقتضى الحكم بعدم الخلود في النار فإذا أسلم المرتد و تاب و لم يبق على كفره إلى حين موته ارتفع عنه العقاب و الخلود.

و هذا لا من جهة دليل التوبة حتى يدعى أن توبة المرتد كعدمها لانه لا تقبل توبته بل من جهة القصور في دليل الأثر المترتب على الارتداد لاختصاصه بما إذا كان باقيا حال الممات و مع القصور في المقتضى لا حاجة إلى التمسك بدليل التوبة لأنه إنما يحتاج إليه في رفع الآثار التي لولاه كانت باقية بحالها.

و أما بقاء الأحكام المترتبة على الكفر و الارتداد كنجاسة بدنه و عدم جواز تزويجه المرأة المسلمة و عدم توارثه من المسلم و نحوها فهي أيضا كسابقها لارتفاعها بارتفاع موضوعها الذى هو الكفر لوضوح أن نجاسة اليهود و النصرارى- مثلا- على تقدير القول بها إنما تترتب على عنوان اليهودى أو النصرانى و نحوهما فإذا أسلم و تاب لم يصدق عليه عنوانهما فترتفع نجاسته و غيرها من الآثار المترتبة على عنوانهما لقصور أدلتها و عدم شمولها لما بعد إسلامه من غير حاجة إلى التشبث بدليل التوبة ليقال ان المرتد لا توبة له.

و أما وجوب قتل المرتد و بينونة زوجته و تقسيم أمواله فلا مناص من

(١) النساء ٤: ١٨.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٢٨

.....

الالتزام ببقائها وعدم ارتفاعها بتوبته وذلك لإطلاق أدلتها فليراجع «١» وان زال كفره وارتداده بسببها فهو مسلم يجب قتله ولا غرابة في ذلك لأن المسلم قد يحكم بقتله كما في اللواط وبعض أقسام الزنا والإفطار في نهار شهر رمضان متعمدا على الشروط والتفاصيل المذكورة في محلها هذا كله في الوجه الأول مما يمكن الاستدلال به على المختار.

«الوجه الثاني»: أنه لا شبهة في أن المرتد بعد ما تاب وأسلم كبقية المسلمين مكلف بالصلاة والصيام ويتوارث من المسلم ويجوز له تزويج المرأة المسلمة وغيرها من الأحكام ولا يمكن النفوه بإنكاره لأنه على خلاف الضرورة من الفقه وإن كان ثبوتها في حقه قبل إسلامه وتوبته مورد الكلام والنزاع للخلاف في تكليف الكفار بالفروع وعدمه.

وعلى ذلك إما أن نلتزم بإسلامه وطهارة بدنه وغيرها من الأحكام المترتبة على بقية المسلمين وهذا هو المدعى وإما أن نلتزم بنجاسة بدنه وبقائه على كفره وهذا يستلزم التكليف بما لا يطاق لأن من حكم بنجاسته لا يتمكن من تطهير بدنه فكيف يكلف بالصلاة وغيرها من الأمور المشروطة بالطهارة وهل هذا إلا التكليف بما لا يطاق.

و«دعوى»: أن عجزه عن الامتثال إنما نشأ من سوء الاختيار وقد تقرر في محله أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار فلا مانع من تكليف المرتد بالصلاة وغيرها مما يشترط فيه الطهارة.

«تدفع»: بان قبح التكليف بما لا يطاق لا يختص - على مسلكتنا - بما إذا لم يستند إلى سوء الاختيار.

و أما ما ربما يقال من أن التكليف في حقه تسجيلية ولا غرض منها سوى

(١) راجع ب ١ من أبواب حد المرتد من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٢٩

حال الارتداد إلى ورثته، ولا تسقط هذه الأحكام بالتوبة، لكن يملك ما اكتسبه بعد التوبة (١).

التوصل إلى عقابه فهو أيضا كسابقه مما لا يمكن المساعدة عليه لأن الأمور الخارجة عن الاختيار فهو غير قابلة للبعث نحوها أو الزجر عنها، فبناء على ما ذكرناه من أن الضرورة تقتضي تكليف المرتد بمثل الصلاة والصيام ونحوهما بعد توبته لا بد من الالتزام بأحد أمرين على سبيل منع الخلو:

فأما أن نلتزم بالتقييد في الأدلة الدالة على اعتبار الإسلام والطهارة في مثل الصلاة والتوارث وتزويج المرأة المسلمة بان لا نعتبرهما في حقه فتصح صلاته من دون طهارة وإسلام ويجوز له تزويج المسلمة ويتوارث من المسلم من دون أن يكون مسلما.

أو نلتزم بالتخصيص فيما دل على أن الفطري لا تقبل توبته بان نحمله على عدم قبولها بالإضافة إلى الأحكام الثلاثة المتقدمة لا في مثل طهارة بدنه وتوارثه وجواز تزويجه المسلمة وغيرها من الأحكام لقبول توبته بالإضافة إليها.

ومقتضى الفهم العرفي للالتزام بالأخير بل لا ينبغي التردد في أنه المتعين الصحيح لأنه أهون من الأول بالارتكاز وإن كانت الصناعة العلمية قد يقتضى العكس.

فتلخص أن المرتد عن فطرة تقبل توبته وإسلامه ظاهرا و واقعا. نعم دلت الأخبار المعتمدة على أنه يقتل ويقسم أمواله وتبين زوجته و

تعد عدة المتوفى عنها زوجها «١».

(١) لأنه كسائر المسلمين فله ما لهم و عليه ما عليهم و لعل هذا مما لا اشكال فيه و إنما الكلام فيما اكتسبه بعد كفره و قبل أن يتوب- بالحيازة أو العمل- فهل ينتقل إلى ورثته كغيره مما تملكه قبل الارتداد أو لا ينتقل؟

(١) راجع ب ١ من أبواب حد المرتد من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٣٠

و يصح الرجوع إلى زوجته بعقد جديد (١) حتى قبل خروج العدة على الأقوى

الصحيح عدم انتقاله إلى ورثته لأنه حكم على خلاف القاعدة و لا بد من الاقتصار فيه على دلالة الدليل و هو انما دل على أن أمواله التي يملكها حال الارتداد تنتقل إلى ورثته. و أما ما تملكه بعد توبته فلا دليل على انتقاله هذا و قد يستشكل في الحكم بتملكه بعد توبته بأن الشارع قد ألغى قابليته عن التملك بل نزل منزلة الميت في انتقال أمواله إلى ورثته فالمعاملة معه كالمعاملة مع الميت و هو غير قابل للتملك بالمعاملة.

و يدفعه إطلاقات أدلة البيع و التجارة و الحيازة و غيرها من الأسباب لأنها تقتضى الحكم بصحة الأمور المذكورة و إن كانت صادرة من المرتد بعد إسلامه و هذه المسألة عامة البلوى في عصرنا هذا لان المسلم قد ينتمى إلى البهائية أو الشيعية أو غيرهما من الأديان و العقائد المنتشرة في ارجاء العالم و هو بعد رده و إن كان يجب قتله و تبين عنه زوجته و تقسم أمواله تاب أم لم يتب إلا أن المعاملة معه إذا تاب و ندم مما يتلى به الكسبة غالباً لأنه إذا لم يكن قابلاً للتملك لم يجز التصرف فيما يؤخذ منه لعدم انتقاله من مالكة و إذا كان قابلاً له و لكن قلنا بانتقال ما تملكه إلى ورثته وقعت معاملاته فضولية لا محالة.

و أما بناء على ما ذكرناه من أنه قابل للتملك و لا تنتقل أمواله التي اكتسبها بعد توبته إلى ورثته فلا يبقى أى شبهة في معاملاته وضعاً و إن كانت في بعض الموارد محرمة تكليفاً بعنوان أنها ترويح للباطل أو غير ذلك من العناوين الثانوية الموجبة لحرمة المعاملة تكليفاً. (١) لما تقدم من أن دليل التوبة بإطلاقه يجعل المعصية المتحققة كغير المتحققة فكأنها لم تصدر من المكلف أصلاً و به ترتفع آثارها مطلقاً الا فيما دل الدليل على بقائه كوجوب قتل المرتد و غيره من الأحكام الثلاثة المتقدمة تخصيصاً

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٣١

(مسألة ٢) يكفى في الحكم بإسلام الكافر إظهاره الشهادتين و ان لم يعلم موافقة قلبه للسانه (١).

في أدلة التوبة بما دل على أن توبته كعدمها- بالإضافة إلى تلك الأحكام- و أما غيرها من الآثار المترتبة على الكفر المقارن كالنجاسة و عدم تزويج المرأة المسلمة و الخلود في النار و نحوها فقد عرفت أنها ترتفع بارتفاع الكفر و الارتداد من غير حاجة إلى التشبث بشيء و على هذا لا مانع من الرجوع إلى زوجته قبل خروج عدتها و بعده لأنه بعد توبته مسلم و له أن يتزوج بالمسلمة و بما أنها زوجته لم يعتبر انقضاء عدتها في تزويجها لأن المرأة إنما تعدد لغير زوجها.

نعم لا بد في رجوعه من العقد الجديد لحصول البينونة بينهما بالارتداد.

(١) أسلفنا تحقيق الكلام في هذه المسألة سابقاً «١» و لا بأس بتوضيحه أيضاً في المقام.

فقول: الايمان في لسان الكتاب المجيد هو الاعتقاد القلبي و العرفان، و الإيقان بالتوحيد و النبوة و المعاد و لا يكفى في تحققه مجرد الإظهار باللسان لأن النبي صلى الله عليه و آله و سلم انما بعث لان يعترف الناس وحدانيته سبحانه و نبوة نفسه و الاعتقاد بيوم الجزاء، و الايمان أمر قلبي لا بد من عقد القلب عليه و قد تصدى سبحانه في غير موضع من كتابه لإقامة البرهان على تلك الأمور فبرهن على

وحدانيته بقوله لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا «٢» وقوله إِذَا لَمَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ «٣» كما برهن على نبوة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بِقَوْلِهِ:

(١) راجع ج ٢ ص ٥٩ و ٦٨ و ٦٩.

(٢) الأنبياء ٢١: ٢٢.

(٣) المؤمنون ٢٣: ٩١.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٣٢

.....

وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ، فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَأْتُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ. «١» وقوله فَأْتُوا بِكِتَابِكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ «٢» وقال في مقام البرهان على المعاد قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ «٣» الى غير ذلك من الآيات الدالة على تلك الأمور و كيف كان فهذه الأمور يعتبر في تحققها الاعتقاد و العرفان و لا يكفي فيها مجرد الإظهار باللسان.

و أما الايمان في لسان الأئمة عليهم السلام و رواياتهم فهو أخص من الايمان بمصطلح الكتاب و هو ظاهر.

و أما الإسلام فيكفي في تحققه مجرد الاعتراف و إظهار الشهادتين باللسان و إن لم يعتقدتهما قلبا بأن أظهر خلاف ما أضمرة و هو المعبر عنه بالنفاق و يدل على ذلك الأخبار الواردة في أن الإسلام هو إظهار الشهادتين «٤» و ان به حققت الدماء و عليه جرت المواريث و جاز النكاح «٥» كما ورد ذلك في جملة من الأخبار النبوية أيضا فراجع «٦» و قوله عز من قائل:

(١) البقرة ٢: ٢٣ و ٢٤.

(٢) الصافات ٣٧: ١٥٧.

(٣) يس ٣٦: ٧٩.

(٤) فليراجع ب ١ من أبواب مقدمة العبادات من الوسائل.

(٥) حمران بن أعين عن أبي جعفر -ع- في حديث و الإسلام ما ظهر من قول أو فعل و هو الذي عليه جماعة الناس من الفرق كلها و به حققت الدماء و عليه جرت المواريث و جاز النكاح .. المروية في ج ٢ من أصول الكافي ص ٢٦ و روى جملة منها في باب ١ من أبواب مقدمة العبادات من الوسائل.

(٦) كما في صحيح مسلم ج ١ ص ٣٩ و البخارى ج ١ ص ١٠ و ١١ و كنز العمال ج ١ ص ٢٣.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٣٣

لا مع العلم بالمخالفة (١).

قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ «١» هذا.

مضافا الى السيرة القطعية الجارية في زمان النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ على قبول إسلام الكفرة بمجرد اظهارهم للشهادتين مع القطع بعدم كونهم معتقدين بالإسلام حقيقة لانه من البعيد جدا- لو لم يكن مستحيلا عادة- ان يحصل اليقين القلبي للكفرة بمجرد مشاهدتهم غلبة الإسلام و تقدمه إلا في مثل العقيل على ما حكى.

فتلخص أن الإسلام لا- يعتبر فيه سوى إظهار الشهادتين و لا- بأس بتسميته بالايان بالمعنى الأعم و تسمية الايمان فى لسان الكتاب بالايان بالمعنى الأخص و تسمية الايمان فى لسان الأخبار بالايان أخص الخاص. هذا كله إذا لم يعلم مخالفة ما أظهره لما أضمره. و أما إذا علمنا ذلك و أن ما يظهره خلاف ما يعتقده فيأتى عليه الكلام فى التعليقة الآتية.

(١) بأن علمنا بقاءه على كفره و انما يظهر الشهادتين لجلب نفع أو دفع ضرر دنيوى فهل يحكم بإسلامه؟
ظاهر المتن عدم كفاية الإظهار حينئذ و لكننا فى التعليقة لم نستبعد الكفاية حتى مع العلم بالمخالفة فيما إذا كان مظهر الشهادتين جاريا على طبق الإسلام و لم يظهر اعتقاده الخلاف.

و توضيح ذلك: أن إظهار الشهادتين قد يقتربن بإظهار الشك و التردد أو بإظهار العلم بخلافهما و عدم كفاية الإظهار حينئذ مما لا اشكال فيه لانه ليس إظهارا للشهادتين و انما هو إظهار للتردد فيهما أو العلم بخلافهما. و قد لا يقتربن بشيء منهما و هذا هو الذى لم نستبعد كفايته فى الحكم بإسلام مظهر الشهادتين.

(١) الحجرات ٤٩: ١٤.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٣٤

(مسألة ٣) الأقوى قبول إسلام الصبى (١) المميز إذا كان عن بصيرة.

و يدل على ذلك إطلاقات الأخبار الدالة على أن إظهار الشهادتين هو الذى تحقق به الدماء و عليه تجرى المواريث و يجوز النكاح «١» و السيرة القطعية الجارية على الحكم بإسلام المظهر لهما و لو مع العلم بالخلاف لمعاملته النبى صلى الله عليه و آله مع مثل أبى سفيان و غيره من بعض أصحابه معاملة الإسلام لإظهارهم الشهادتين مع العلم بعدم إيمانهم لله طرفه عين و انما أسلموا بداعى الملك و الرئاسة. كيف و قد أخبر الله سبحانه النبى صلى الله عليه و آله بنفاق جماعة معينة- عنده- من المسلمين مع التصريح بإسلامهم حيث قال عز من قائل **قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا** «٢» فتحصل أن الظاهر كفاية إظهار الشهادتين فى الحكم بإسلام مظهرهما و لو مع العلم بالمخالفة ما لم يبرز جحده أو تردده.

(١) فان الصغير قد يكون أذكى و أفهم من الكبار و لا ينبغى الإشكال فى قبول إسلامه و الحكم بطهارته و غيرها من الأحكام المترتبة على المسلمين و ذلك لإطلاق ما دل على طهارة من أظهر الشهادتين و اعترف بالمعاد أو ما دل على جواز تزويجه المسلمة و غير ذلك من الأحكام و لا شبهة فى صدق المسلم على ولد الكافر حينئذ إذ لا نعى بالمسلم إلا من اعترف بالوحدانية و النبوة و المعاد. اللهم أن يكون غير مدرك و لا- مميز ل-ان تكلمه حينئذ كتكلم بعض الطيور و هذا بخلاف المميز الفهيم لانه قد يكون فى أعلى مراتب الايمان.

و لا ينافى إسلامه حديث رفع القلم عن الصبى «٣» لأنه بمعنى رفع الإلزام

(١) كما تقدم فى ص ٢٣٢.

(٢) الحجرات ٤٩: ١٤.

(٣) راجع ب ٤ من أبواب مقدمات العبادات من الوسائل و غيره من الأبواب المناسبة.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٣٥

.....

و المؤاخذه و لا دلالة فيه على رفع إسلامه بوجه.

نعم قد يتوهم: أن مقتضى ما دل على أن عمد الصبي خطأ «١» عدم قبول إسلامه لأنه في حكم الخطاء و لا أثر للأمر الصادر خطأ. و يندفع: بان الحديث لم يثبت إطلاق له ليدل على أن كل ما يصدر عن الصبي من الأفعال الاختيارية فهو بحكم الفعل الصادر خطأ بحيث لو قلنا بصحة عبادات الصبي و تكلم في أثناء الصلاة أو أكل في صيامه متعمدا لم تبطل صلاته و صومه لان التكلم أو الأكل خطأ غير موجب لبطلانها.

و هذا للقطع ببطلان الصلاة و الصوم في مفروض المثال و عليه فالحديث مجمل للقطع بعدم إرادة الإطلاق منه. فلا- مناص من حمله على ما ورد في رواية أخرى من أن عمد الصبي خطأ تحمله العاقلة «٢» و هذا لا لقانون الإطلاق و التقييد لعدم التنافي بينهما بل للقطع بعدم إرادة الإطلاق منه و مقتضى الجمع العرفي حينئذ ما ذكرناه و معه يختص الحديث بالديات و مدلوله أن القتل الصادر عن الصبي عمدا كالقتل خطأ تثبت فيه الدية على عاقلة و لا يقتص منه. بل ان الحديث في نفسه ظاهر في الاختصاص بموارد الدية مع قطع

(١) صحیحہ محمد بن مسلم عن أبي عبد الله-ع- قال: عمد الصبي و خطؤه واحد. المرويه في باب ١١ من أبواب العاقلة من الوسائل. (٢) رواها إسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه-ع- ان عليا-ع- كان يقول عمد الصبيان خطأ يحمل على العاقلة. المرويه في ب ١١ من أبواب العاقلة و في رواية أبي البختری عن جعفر عن أبيه عن علي-ع- انه كان يقول في المجنون و المعتوه الذي لا يفقه و الصبي الذي لم يبلغ عمدهما خطأ تحمله العاقلة و قد رفع عنهما القلم. المرويه في ب ٣٦ من أبواب القصاص في النفس من الوسائل. التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٣٦

.....

النظر عن القرينة الخارجية و ذلك لان المفروض في الرواية ثبوت حكم للخطأ غير ما هو ثابت للعمد و أنه يترتب على عمد الصبي أيضا و هذا إنما يكون في موارد الدية فلا حاجة الى إقامة قرينة خارجية عليه. نعم إذا كان الوارد في الحديث: عمد الصبي كلا عمد أحتجنا إلى قيام القرينة على ما ذكرناه من الخارج و على ذلك:

فلا مجال لما عن بعضهم من الحكم ببطلان عقد الصبي و معاملاته و لو ياذن من الولي نظرا إلى أن العقد الصادر منه خطأ لا يترتب اثر عليه و ذلك لما ذكرناه من أن الحديث لم يثبت إطلاقه ليدل على أن كل عمل اختياري يصدر عن الصبي فهو بحكم الخطاء و إنما هو ناظر إلى الدية كما عرفت و على الجملة لا دلالة للحديث على أن الإسلام الصادر عن الصبي بالاختيار خطأ فهو مسلم حقيقة لاعترافه بكل ما يعتبر في الإسلام و يترتب عليه ما كان يترتب على سائر المسلمين من الأحكام و أظهرها الطهارة.

و إن شئت قلت إن الدليل على نجاسة أولاد الكفار- على ما عرفت- منحصر بما مر من صدق اليهودي أو النصراني أو المشرك أو غير ذلك من العناوين المحكومة عليها بالنجاسة على الصبي المميز المعتقد بما يعتقد به أبواه. و يحكم بنجاسة غير المميز بعدم القول بالفصل، و من الظاهر أن المميز المعترف بالإسلام لا يصدق عليه شيء من تلك العناوين.

فالمقتضى للنجاسة قاصر الشمول له في نفسه فهو بعد إظهاره الشهادتين محكوم بالطهارة قبل إسلامه أم لم يقبل. نعم غير الطهارة من أحكام المسلمين كجواز تزويجه المرأة المسلمة و غيره يتوقف على قبول إسلامه كما مر. هذا كله في إسلام ولد الكافر.

و أما إذا ارتد ولد المسلم و أنكر الإسلام فهل يحكم بنجاسته و غيرها من أحكام الارتداد عن فطرة؟

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٣٧

(مسألة ٤) لا يجب على المرتد الفطري بعد التوبة تعريض نفسه للقتل (١) بل يجوز له الممانعة منه، و إن وجب قتله على غيره.

«التاسع»: التبعية و هي في موارد:

التحقيق أن يفصل في المقام بالحكم بنجاسته لصدق أنه يهودى أو نصرانى حسب اعترافه بهما. دون وجوب قتله و تقسيم أمواله و بينونة زوجته و ذلك لحديث رفع القلم «١» الدال على عدم إلزام الصبى بشيء من التكاليف حتى يحتلم فلا اعتداد بفعله و قوله قبل البلوغ و لا- يحكم عليه بشيء من الأحكام المذكورة حتى يشب فإذا بلغ و رجع فى أول بلوغه فهو و إلا فيحكم بوجوب قتله و غيره من الأحكام المتقدمة فحاله قبل الاحتلام حال المرتد عن مله فى قبول توبته و عدم ترتب الأحكام المتقدمة عليه.

و أما الحكم بنجاسته فهو فى الحقيقة إلزام لسائر المكلفين بالتجنب عنه لا أنه إلزام للصبى حتى يحكم بارتفاعه بالحديث و على جملة الأحكام الثلاثة المتقدمة غير ثابتة على الصبى. نعم لا بأس بتأديبه كغيره من المعاصى و المنكرات.

(١) قد يفرض الكلام قبل ثبوت الارتداد عند الحاكم و أخرى بعد ثبوته:

أما الصورة الأولى: فلا ينبغى التردد فى حرمة تعريض المرتد نفسه إلى القتل بإظهاره عند الحاكم أو بغيره لوجوب حفظ النفس عن القتل بل له رد الشاهدين و إنكار شهادتهما أو الفرار قبل إقامة الدعوى عند الحاكم، على أنه إظهار للمعصية و افتضاح لنفسه و هو حرام.

و أما الصورة الثانية: فلا يبعد فيها أن يقال بوجوب تعريض المرتد نفسه إلى القتل لوجوب تنفيذ حكم الحاكم الشرعى و حرمة الفرار عنه لان رد حكمه

(١) قدمنا مصدره فى ص ٢٣٤.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٣٨

«أحدها»: تبعية فضلات الكافر المتصلة ببدنه (١) كما مر.

«الثانى»: تبعية ولد الكافر له فى الإسلام (٢) أبا كان، أو جدا، أو أمًا، أو جدة.

□

بالفعل أو القول رد للأئمة عليهم السلام و هو رد لله سبحانه هذا.

و الظاهر أن نظر الماتن إلى الصورة الاولى أعنى التعريض قبل ثبوت الارتداد عند الحاكم، لعدم اختصاص وجوب القتل بالحاكم حيث لا- يتوقف على حكمه بل يجوز ذلك لجميع المسلمين إذا تمكنوا من قتله و لم يترتب عليه مفسدة، و انما ينجر الأمر إلى إقامة الدعوى عند الحاكم فى بعض الموارد و الأحيان فمراده «قده» أن المرتد لا يجب أن يعرض نفسه للقتل و يسلمها للمسلمين بمجرد الارتداد ليقتلوه.

مطهرية التبعية و هي فى موارد

(١) لأن نجاسة فضلاته كطهارتها انما هي من جهة التبعية لبدنه و لأجل إضافتها إليه فإذا أسلم انقطعت إضافتها إلى الكافر و تبدلت

بالإضافة إلى المسلم فلا يصدق- بعد إسلامه- أن الشعر شعر كافر أو الوسخ و سخره بل يقال إنه شعر مسلم و سخره كما تقدم. □

(٢) و هي القاعدة المعروفة بتبعية الولد لأشرف الأبوين و ليس مدرتهم فى تلك القاعدة رواية حفص قال: سألت أبا عبد الله عليه

السلام عن الرجل من أهل الحرب إذا أسلم فى دار الحرب فظهر عليهم المسلمون بعد ذلك فقال: إسلامه إسلام لنفسه و لولده

الصغار و هم أحرار و ماله و متاعه و رقيقه له، فأما الولد الكبار فهى فى للمسلمين إلا أن يكونوا أسلموا قبل ذلك .. «١» لكى يرد

عدم شمولها

(١) المروية في باب ٤٣ من أبواب الجهاد من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٣٩

«الثالث»: تبعية الأسير للمسلم الذي أسره (١) إذا كان غير بالغ (٢) و لم يكن معه أبوه أو جده (٣).

«الرابع»: تبعية ظرف الخمر له بانقلابه خلا (٤).

للجد و الجدة لاختصاصها بالأب أو الأبوين على أنها ضعيفة السند بقاسم بن محمد و علي بن محمد القاشاني الضعيف لرواية الصفار عنه فليراجع ترجمته.

بل المدرك في ذلك كما أشرنا إليه سابقا أنه لا دليل على نجاسة ولد الكافر غير الإجماع و عدم القول بالفصل بين المميز المظهر للكفر وغيره و لا إجماع على نجاسة ولد الكافر إذا أسلم أحد أبويه أو جده أو غير ذلك من الأصول فدليل النجاسة قاصر الشمول للمقام رأسا لا ان طهارة ولد الكافر مستندة إلى دليل رافع لنجاسته.

(١) و ذلك لان دليل النجاسة قاصر الشمول له في نفسه حيث أن الدليل على نجاسة ولد الكافر منحصر بالإجماع و عدم الفصل القطعي بين المظهر للكفر وغيره و من الواضح عدم تحقق الإجماع على نجاسته إذا كان أسيرا للمسلم مع الشروط الثلاثة الآتية لذهاب المشهور الى طهارته فالمقتضى للنجاسة قاصر في نفسه و هو كاف في الحكم بطهارته.

(٢) لأن الأسير البالغ موضوع مستقل و يصدق عليه عنوان اليهودى و النصرانى و غيرهما من العناوين الموجبة لنجاسته.

(٣) و الا تبعهما في نجاستهما و لم يمكن الحكم بطهارته بالتبعية للإجماع القطعي على نجاسة ولد الكافر كما مر هذا و قد ذكرنا في التعليقة شرطا ثالثا في الحكم بطهارته و هو أن لا يكون مظهرا للكفر و الا انطبق عليه عنوان اليهودى أو غيره من العناوين الموجبة لنجاسته.

(٤) لما أسلفنا في التكلم على الانقلاب من أن أوانى الخمر لو كانت باقية

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٤٠

«الخامس»: آلات تغسيل الميت (١) من السدة، و الثوب الذى يغسله فيه، و يد الغاسل دون ثيابه، بل الأولى و الأحوط الاقتصار على يد الغاسل.

«السادس»: تبعية أطراف البئر (٢) و الدلو و العدة، و ثياب النازح - على

على نجاستها بعد الانقلاب لكان الحكم بطهارة الخمر بالانقلاب لغوا ظاهرا هذا و قد نسب الى بعض المتقدمين من المعاصرين اختصاص الطهارة التبعية بالأجزاء الملاصقة من الإناء بالخمر. و أما الأجزاء الفوقانية المتنجسة بالخمر قبل الانقلاب - حيث أن الانقلاب تقل كميتها - فلا - مقتضى لطهارتها تبعا إذ لا يلزم من بقائها على نجاستها أى محذور، و لا يكون الحكم بطهارة الخمر بالانقلاب لغوا بوجه و من هنا حكم بلزوم كسر الإناء أو ثقبه من تحته حتى يخرج الخل من تلك الثقبه فإن إخراج بقلب الإناء يستلزم تنجس الخل بملاقاة الأجزاء الفوقانية. و يدفعه: أن طهارة الأجزاء الفوقانية فى الإناء و ان لم يكن لازمة لطهارة الخمر بالانقلاب الا أن السيرة العملية كافية فى الحكم بطهارتها لأن سيرتهم فى عصر الأئمة عليهم السلام و ما بعده لم تجر على أخذ الخل بكسر ظرفه أو ثقبه على الكيفية المتقدمة و انما كانوا يأخذونه من ظروفه أخذ الماء أو غيره من المائعات عن محلها.

(١) للسيرة القطعية الجارية على عدم غسل السدة و الثوب الذى يغسل فيه الميت بعد التغسيل و كذلك غيره مما يستعمل فيه من الكيس و يد الغاسل و نحوهما فان الثوب يحتاج فى تطهيره الى العصر و لم يعهد عصر ثوب الميت بعد التغسيل فطهارته تبعية مستندة

الى طهارة الميت. نعم الأشياء التي لم تجر العادة على اصابة الماء لها حال التغيل كغسل الغاسل - مثلا- لا وجه للحكم بطهارتها بالتبع.

(٢) لا يخفى أن السيرة و ان كانت جارية على عدم غسل الدلو و أطراف

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٤١

القول بنجاسة البئر - لكن المختار عدم تنجسه بما عدا التغير، و معه أيضا يشكل جريان حكم التبعي (١).

البئر و غيرهما مما يصيبه الماء بالنزح عادة و لا سبيل إلى إنكارها بوجه الا أنها من باب السالبة بانتفاء موضوعها لأن ماء البئر لا ينفعل بملاقاة النجس حتى تتنجس أطرافها و الآلات المستعملة في النزح بسببه و يحتاج في الحكم بطهارتها التبعي إلى الاستدلال بالسيرة، و النزح أمر مستحب أو أنه واجب تعبدى من غير أن يكون مستندا إلى انفعال ماء البئر بملاقاة النجس فاطراف البئر أو الدلو و نحوهما لا تتنجس الا بالتغير و لا دليل حينئذ على الطهارة التبعي في تلك الأمور التي يصيبها الماء عند النزح لان التغير في البئر أمر قد ينفق و لا مجال لدعوى السيرة فيه كيف و هو من الندره بمكان لم نشاهده طيلة عمرنا و إحراز السيرة فيما هذا شأنه مما لا سبيل إليه.

(١) و الوجه في ذلك ليس هو استناد طهارة البئر حينئذ إلى زوال التغير لا- إلى النزح لأن الطهارة في مفروض الكلام و إن كانت مستندة إلى زوال التغير لقوله عليه السلام في صحيحة محمد ابن إسماعيل بن بزيع: فينزح حتى يذهب الريح و يطيب طعمه «١» و النزح مقدمه له و من هنا ذكرنا أن زوال التغير إذا نشأ من إلقاء عاصم عليه أيضا كفى في تطهيره من غير حاجة إلى النزح إلا أنه لا فرق في الحكم بالطهارة التبعي و عدمه بين استناد الطهارة إلى النزح و استنادها إلى زوال التغير فإن السيرة إن كانت جارية على عدم غسل الحبل و الدلو و أطراف البئر و نحوها فلا- مناص من الالتزام بطهارتها بالتبع سواء استندت طهارة البئر إلى زوال التغير أم الى النزح و ان لم تجر السيرة على ذلك فلا مناص من الالتزام بنجاستها استندت طهارة البئر إلى النزح أو إلى زوال التغير.

(١) المروية في ب ١٤ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٤٢

«السابع»: تبعي الآلات المعمولة (١) في طبخ العصير - على القول بنجاسته - فإنها تطهر تبعاً له بعد ذهاب الثلثين.

«الثامن»: يد الغاسل و الآلات الغسل (٢) في تطهير النجاسات، و بقیة الغسالة الباقية في المحل (٣) بعد انفصالها.

«التاسع»: تبعي ما يجعل مع العنب أو التمر للتخليل (٤) كالخيار، و الباذنجان، و نحوهما كالخشب و العود، فإنها تنجس تبعاً له عند غليانه - على القول بها - و تطهر تبعاً له بعد صيرورته خلا.

بل الوجه فيما أفاده أن النجاسة بعد ما ثبتت تحتاج إزالتها إلى غسلها أو إلى دليل يقتضى زوالها من غير غسل و الأول مفروض العدم في الدلو و أشباهه و الثانى غير متحقق لانحصار دليل الطهارة بالسيرة و هى غير محرزة لقله الابتلاء بتغير البئر كما مر فأدلة لزوم الغسل فى المتنجات محكمة و مقتضى تلك الأدلة عدم طهارة الدلو و نظائره من غير غسل.

(١) للسيرة المحققة و لأن الحكم بطهارته من غير طهارة الإناء المطبوخ فيه العصير لغو ظاهر كما عرفت فى أو انى الخمر المنقلبة خلا.
(٢) لا دليل على طهارتهما التبعي بوجه و إنما لا يحتاجان إلى الغسل بعد تطهير المتنجات لانغسالهما حال غسلها و تطهيرها فكما أن المتنجس يطهر بغسله كذلك اليد و الظرف يطهران به لا أنهما يطهران بتبع طهارة المتنجس من غير غسلهما.

(٣) و الأمر و إن كان كما أفاده إلا- أن طهارة بقیة الغسالة لا- تستند إلى الطهارة بالتبع بل عدم نجاستها من باب السالبة بانتفاء موضوعها لأن الغسالة فى الغسلة المتعقبه بطهارة المحل طاهرة كما بيناه فى محله.

(٤) إثبات الطهارة لما يجعل مع العنب أو التمر للتخليل من الصعوبة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٤٣

«العاشر»: من المطهرات: زوال عين النجاسة أو المتنجس عن جسد الحيوان غير الإنسان (١) بأى وجه كان سواء كان بمزيل، أو من قبل نفسه، فمقار الدجاجة إذا تلوث بالعدرة يطهر بزوال عينها و جفاف رطوبتها و كذا ظهر الدابة المجروح إذا زال دمه بأى وجه، و كذا ولد الحيوانات الملوثة بالدم عند التولد إلى غير ذلك.

بمكان و دون إثباتها خرط القتاد حيث لا دليل على الطهارة التبعية فيه بعد العلم بتنجسه بالعصير - بناء على القول بنجاسته بالغلان - إذ الحكم بطهارته يحتاج إلى الغسل أو إلى دليل دل على طهارته التبعية من غير غسل و كلا الأمرين مفقود في المقام فماذا أوجب طهارته بعد طهارة العصير بالثلث؟! و كذلك الحال فيما يجعل في العصير للتخليل فيصير خمرا ثم ينقلب خلا كما قد يتفق في بعض البيوت لانه بعد ما تنجس بالخمير يحتاج زوال النجاسة عنه إلى دليل.

نعم إذا كان الشيء المجموع فيه مما يعد علاجا للتخليل كالمالح أو كان أمرا عاديا في العصير كالعودة في العنب و النواة في التمر حكم بطهارته التبعية للأخبار الدالة على طهارة الخمر المنقلبة خلا بالعلاج و جريان السيرة على طهارته هذا. و الذى يسهل الخطب في مفروض المسألة أنا لا نلتزم بنجاسة العصير بالغلان كما تقدمت الإشارة إليه سابقا «١».

مطهريه زوال العين

(١) المشهور طهارة بدن الحيوان غير الآدمى بزوال العين عنه و يستدل عليه بالسيرة المستمرة من الخلف و السلف على عدم التحرز من الهرة و نظائرها مما يعلم عادة بمباشرتها للنجس أو المتنجس عادة و عدم ورود أى مطهر عليها.

(١) تقدم في الفرع ٨ من فروع مطهريه ذهاب الثلثين.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٤٤

.....

و بما دل على طهارة سؤر الهرة «١» مع العلم بنجاسة فمها عادة لأكل الفأرة أو الميتة أو شربها المائع المتنجس و غير ذلك من الأسباب الموجبة لنجاسة فمها فلا وجه لظهور سؤرها سوى طهارة الهرة بزوال العين عنها، و بما دل على طهارة الماء الذى وقعت فيه الفأرة و خرجت حية «٢» مع العلم بنجاسة موضع بولها و بعرها و بما دل على طهارة الماء الذى شرب منه باز أو صقر أو عقاب إذا لم ير فى مقارها دم «٣» مع العلم العادى بنجاسة مقارها بملاقاته الدم أو الميتة أو غيرهما من النجاسات، لأنها من جوارح الطيور فلو لم يكن زوال العين مطهرا لمنقارها لم يكن موجب للحكم بطهارة الماء فى مفروض الخبر. فهذا كله يدلنا على أن زوال العين مطهر لبدن الحيوان من دون حاجة إلى غسلها هذا. و فى المسألة احتمالات أخرى:

«أحدها»: ما احتمله شيخنا الهمداني «قده» بل مال إليه من استناد الطهارة فى سؤر الحيوانات الواردة فى الروايات إلى ما نفى عنه البعد فى محله من عدم سراية النجاسة مع المتنجس الجامد الخالى عن العين إلى ملاقياته، إذ مع البناء على ذلك لا يمكن استفادة طهارة الحيوان من الأدلة المتقدمة بزوال العين عنه، لأنها دلت على طهارة الماء الملقى لتلك الحيوانات فحسب و هى لا تنافى بقائها على نجاستها لاحتمال استنادها إلى عدم تنجيس المتنجسات. و مقتضى إطلاق ما دل على لزوم الغسل فى المتنجسات بقاء النجاسة فى الحيوانات المذكورة بحالها إلى أن يغسل.

و تظهر ثمرة الخلاف في الصلاة في جلدها أو صوفها المتخذين عنها بعد

(١) راجع ب ٢ من أبواب الأستار من الوسائل.

(٢) راجع ب ٩ من أبواب الأستار من الوسائل.

(٣) راجع موثقة عمار المرويه في ب ٤ من أبواب الأستار من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٤٥

.....

زوال عين النجس لأنها- بناء على هذا الاحتمال- غير جائزة ما لم يرد عليهما مطهر شرعى. و أما على القول بطهارتها بزوال العين عنها فلا مانع من الصلاة في جلدها أو صوفها لطهارتهما بزوال العين عنهما.

«ثانيها»: أن الاخبار المتقدمة إنما وردت للدلالة على سقوط استصحاب النجاسة و عدم جريانه في الحيوان غير الآدمي تخصيصا في أدلته من غير أن تدل على طهارة الحيوان بزوال العين عنه و ذلك لانه عليه السلام قد علق نفى البأس عما شرب منه باز أو صقر أو عقاب على ما إذا لم يرفى منقارها دم و مقتضى ذلك أن يكون الحكم بنجاسة بدن الحيوان مختصا بصورة رؤية النجاسة على بدنه و مع عدم رؤيتها و إحساسها لا يجرى فيه استصحاب النجاسة و لا يحكم بنجاسته و لا بكونه منجسا لملاقياته، لاحتمال أن يرد مطهر عليه كشربه من بحر أو نهر أو كر ماء أو اصابة المطر له، و من هنا نسب إلى النهاية اختصاص الحكم بطهارة بدن الحيوان بعد زوال العين عنه بما إذا احتمل ورود مطهر عليه فالمدار على ذلك في الحكم بطهارة بدن الحيوان هو احتمال ورود المطر عليه و عن بعضهم اعتبار ذلك في الحكم بطهارة بدن الحيوان من باب الاحتياط [١].

«ثالثها»: أن الوجه في طهارة سؤر الحيوانات المتقدمة عدم تنجسها بشيء لا أنها تتنجس و تطهر بزوال العين عنها و ذلك لعدم عموم أو إطلاق يدلنا على نجاسة كل جسم لاقى نجسا، و قولهم: كل ما لاقى نجسا ينجس لم يرد في لسان أى دليل، و إنما عمومه أمر متصيد من ملاحظة الأخبار الواردة في موارد خاصة لعدم احتمال خصوصية في تلك الموارد و مع عدم دلالة الدليل عليه لا يمكننا الحكم بنجاسة بدن الحيوان بالملاقاة و إنما النجس هو العين الموجودة عليه. و هذا هو الذى استقر به الماتن «قده» و قال: إنه على هذا فلا وجه لعد زوال العين

[١] حكاه- دام ظلّه- عن المحقق الورع الميرزا محمد تقى الشيرازى «قده».

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٤٦

.....

من المطهرات. هذه احتمالات ثلاثة و إذا انضمت إلى ما ذهب إليه المشهور من أن الحيوان كغيره يتنجس بملاقاة النجس إلا أن زوال العين عنه مطهر له للسيرة و الأخبار المتقدمة كانت الوجوه و الاحتمالات فى المسألة أربعة.

و لا يمكن المساعدة على شىء منها عدا الاحتمال الأخير و هو الذى التزم به المشهور: أما ما احتمله شيخنا الهمداني «قده» فيدفعه: «أولاً»: أن المتننجس من غير واسطة- على ما قدمناه فى محله- منجس لما لاقاه و قد دللنا على ذلك جملة من الأخبار: «منها»: قوله عليه السلام: و إن كانت أصابته جنباً فأدخل يده فى الماء فلا بأس به إن لم يكن أصاب يده شىء من المنى «١» لان مفهومه- على ما صرح به فى الرواية- أنه إذا أصاب يده شىء من المنى فأدخل يده فى الماء فيه بأس.

و «ثانياً»: أن البناء على عدم تنجيس المتنجس انما يقدر في الاستدلال بالأخبار. و أما السيرة فهي باقية بحالها لان المتشعة خلفا عن سلف و في القرى و الأمصار جرت سيرتهم على عدم التجنب عن أبدان الحيوانات و أصوافها و أوبارها و جلودها حيث يعاملون معها معاملة الأشياء الظاهرة فيلبسونها فيما يشترط فيه الطهارة مع العلم بتنجسها جزماً بدم الولادة حين تولدها من أمهاتها أو بدم الجرح أو القرع المتكونين في أبدانها أو بالمنى الخارج منها بالسفاد أو بغير ذلك من الأمور. و الاطمئنان بعدم ملاقاتها للمطهر الشرعي لأنها لا تستنجي من البول و لا- نسبح في الشطوط فهل في قلال الجبال و الفلوات نهر أو بحر أو ماء كثير ليحتمل ورودها في تلك المياه؟! كيف و لا يوجد في مثل الحجاز شيء من ذلك إلا ندره و انما يتعيش أهله بمياه الآبار. و أما احتمال اصابة المطر لها فيندفع: بان المطر على تقدير اصابته الحيوانات

(١) راجع موثقة سماعة المروية في ب ٨ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٤٧

.....

المتنجسة أبدانها فإنما يصل الى ظهورها لا إلى بطونها فكيف لا يتحرزون عنها و يستعملونها فيما يشترط فيه الطهارة فلا وجه له سوى طهارتها بزوال العين عنها.

و أما الاحتمال الثاني فيرده أن السيرة جرت على عدم غسل الحيوانات مع العلم بنجاستها في زمان و العلم- عادة- بعدم ملاقاتها للمطهر بوجه كما في الحيوانات الأهلية في البيوت للقطع بعدم ورود أي مطهر على الهرة من غسلها أو وقوعها في ماء كثير أو اصابة المطر لها و لا سيما في غير أو ان المطر و على ذلك لا يعتبر في الحكم بطهارة الحيوان احتمال ورود المطر عليه، إذ لم يعهد من أحد غسل الهرة أو التحرز عن صوف الشاة في الصلاة بدعوى العلم بتنجسها بدم الولادة و عدم ورود مطهر عليه بل لو غسل أحد فم الهرة التي أكلت الفأرة أو شيئاً متنجساً عدّ من المجانين عندهم، و هذا لا- يستقيم إلا بطهارة الحيوان بمجرد زوال العين عنه فلا يمكننا المساعدة على هذا الاحتمال.

إذا يدور الأمر بين الاحتمالين الأخيرين و هما يبتنيان على أن الأدلة الدالة على الانفعال بالملاقاة هل فيها عموم أو إطلاق يدلنا على نجاسة كل جسم لاقى نجساً أو لا عموم فيها، و حيث أن موثقة عمار: يغسله و يغسل كل ما أصابه ذلك الماء. «١» يكفي في إثبات العموم فلا مناص من أن يلتزم بنجاسة كل جسم لاقى نجساً أو متنجساً و لو كان بدن حيوان غير آدمي.

ثم إن الأمر بالغسل في تلك الروايات و إن كان إرشاداً إلى أمرين:

«أحدهما»: نجاسة ذلك الشيء الذي أمر بغسله و «ثانيهما»: أن نجاسته لا ترتفع من دون غسل و مقتضى ذلك عدم زوال النجاسة عن الحيوانات المتنجسة إلا بغسلها إلا أننا علمنا بالأخبار و السيرة المتقدمتين أن نجاسة الحيوان بخصوصه قابلة الارتفاع بزوال العين عنه و بذلك نرفع اليد عن حصر المطهر بالغسل في

(١) المروية في ب ٤ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٤٨

.....

الحيوان فهو و ان قلنا بتنجسه بالملاقاة كبقية الأجسام الملاقية للنجس الا أنه يمتاز عن غيره في أن زوال العين عنه كاف في طهارته.

فعلى ذلك لو تنجس بدن الحيوان بشيء كالعذرة فجف فيه و لم تزل عنه عينه ثم ذبح لا بد في تطهيره من الغسل و ذلك لان كفاية زوال العين في التطهير انما يختص بالحيوان فإذا خرج عن كونه حيوانا لا- دليل على كفايته فلا مناص من غسله بالماء نعم بناء على عدم تنجس الحيوان بالملاقاة لا- يحتاج في تطهيره الى الغسل لأن النجاسة حينما أصابته رطبة لم تؤثر في بدنه لانه حيوان و هو لا يتنجس بالملاقاة و بعد ما خرج عن كونه حيوانا لم تصبه النجاسة الرطبة حتى تنجسه و يحتاج في تطهيره إلى الغسل فالمتحصل أن ما ذهب إليه المشهور من تنجس بدن الحيوان بالملاقاة و كفاية زوال العين في طهارته هو الصحيح.

بقي الكلام فيما يترتب على هذا النزاع فقد يقال: كما عن جماعة منهم شيخنا الأستاذ «قده» في بحث الأصول: ان الثمرة تظهر فيما إذا أصابت الحيوان عين من الأعيان النجسة أو المتنجسة ثم لاقى بدنه ماء أو غيره من الأجسام الرطبة كالثوب مع الشك في بقاء العين في الحيوان حال وصول الماء أو الجسم الرطب إليه فإنه ان قلنا بعدم تنجس الحيوان أصلا فلا يحكم بنجاسة الملقى للحيوان لأن ما علمنا بملاقاته الماء- مثلا- انما هو بدن الحيوان و هو جسم طاهر لا يقبل النجاسة حتى ينجس الماء أو غيره. و أما العين النجسة التي أصابت الحيوان- على الفرض- فملاقاتها الماء غير محرزة للشك في بقائها حال ملاقاتهما. و استصحاب بقائها الى حال الملاقاة لا يترتب عليه ملاقاته العين النجسة مع الماء. اللهم على القول بالأصل المثبت.

و أما إذا قلنا بتنجس الحيوان بالملاقاة و طهارته بزوال العين عنه فلا مناص من الحكم بنجاسة الملقى للحيوان في مفروض الكلام أعني الماء أو الجسم الآخر

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٤٩

.....

الرطب و ذلك لأن ملاقاته الحيوان مع الماء أو الثوب الرطب- مثلا- وجدانية و غاية الأمر أنا نشك في زوال العين عنه. و بعبارة أخرى نشك في طهارته و نجاسته و مقتضى استصحاب بقاء النجاسة أو عدم زوال العين عنه أنه باق على نجاسته حال ملاقاتهما و هو يقتضى الحكم بنجاسة الملقى للحيوان هذا.

و فيه أنا سواء قلنا بتنجس الحيوان بالملاقاة و طهارته بزوال العين عنه أم قلنا بعدم تنجسه أصلا لا نلتزم بنجاسة الملقى للحيوان مع الشك في بقاء العين على بدنه و ذلك لانقطاع استصحاب النجاسة في الحيوان لما تقدم من دلالة الأخبار على أن الحكم بالنجاسة في الحيوان ينحصر بصورة العلم بنجاستها و مع الشك لا يحكم عليها بالنجاسة لأن مقتضى قوله: كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه إلا- أن ترى في منقاره دما. نجاسة الماء الذي يشرب منه الطير إذا رأى في منقاره دما. و الرؤية و إن كانت موجبة للعلم بالحاسة الخاصة أعني الابصار إلا أن هذه الخصوصية ملغاة للقطع بعدم الفرق بين العلم بالحاصل بالابصار و العلم بالحاصل بغيره و عليه فالرواية تدل على نجاسة منقار الطيور و الماء الملقى معه عند العلم بها و أما مع الشك في نجاسته فهو و ما لاقاه محكوم بالطهارة فهذه الثمرة ساقطة.

نعم لا بأس بجعل ما قدمناه ثمرة للنزاع و هو ما إذا أصابت الحيوان نجاسة و جفت و لم تزل عنه عينها ثم ذبح فإنه على القول بعدم تنجس الحيوان أصلا لا- بد من الحكم بطهارته لان العين حال رطوبتها لم توجب نجاسته لفرض أن الحيوان لا يتنجس بها و أما بعد ذبحه و خروجه عن كونه حيوانا فلأنه لم تصبه عين رطبة حتى يحكم بنجاسته. و أما على القول بتنجس الحيوان بالملاقاة و طهارته بزوال العين عنه فالحيوان المذبوح محكوم بالنجاسة و لا يكفى زوال العين في طهارته لأن كونه مطهرا يختص بالحيوان و المفروض خروجه عن كونه حيوانا فلا مناص

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٥٠

و كذا زوال عين النجاسة أو المتنجس عن مواطن الإنسان (١) كفمه، و أنفه، و اذنه. فإذا أكل طعاما نجسا يطهر فمه بمجرد بلعه. هذا

إذا قلنا إن البواطن تتنجس بملاقاة النجاسة، وكذا جسد الحيوان.

ولكن يمكن أن يقال بعدم تنجسهما أصلاً، وإنما النجس هو العين الموجودة في الباطن، أو على جسد الحيوان. وعلى هذا فلا وجه لعدده من المطهرات.

وهذا الوجه قريب جداً.

ومما يترتب على الوجهين أنه لو كان في فمه شيء من الدم فريقه نجس ما دام الدم موجوداً على الوجه الأول، فإذا لاقى شيئاً نجسه، بخلافه على الوجه الثاني فإن الريق طاهر. والنجس هو الدم فقط، فإن أدخل إصبعه - مثلاً - في فمه، ولم يلاق الدم لم ينجس، وإن لاقى الدم ينجس إذا قلنا بأن ملاقاة النجس في الباطن أيضاً موجبة للنجس، وإلا فلا ينجس أصلاً إلا إذا أخرجه وهو ملوث بالدم.

من تطهيره بال غسل.

ثم إن ما دل على اناطة الحكم بالنجاسة بالعلم بها إنما ورد في الطيور ويمكن الحكم بذلك في الفأرة أيضاً نظراً إلى قضاء العادة بنجاستها ولو من جهة بولها وبعرها الموجبين لنجاسة محلها ومع حكمه عليه السلام بطهارة الماء الذي وقعت فيه الفأرة إذا خرجت منه حية «١» و أما غير الفأرة فإن قطعنا بعدم الفرق بينها وبين سائر الحيوانات فهو وإلا - فيقتصر في الحكم بالطهارة وانقطاع استحباب النجاسة بمورد النص والفأرة فحسب.

(١) وقع الكلام في أن بواطن الإنسان هل تتنجس بملاقاة النجاسة

(١) كما في رواية علي بن جعفر المروية في ب ٩ من أبواب الأسائر من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٥١

.....

وتطهر بزوال العين عنها أو أنها لا تقبل النجاسة أصلاً؟

وما يمكن أن يقال في المقام أن البواطن على قسمين: ما دون الحلق وما فوقه أما البواطن ما دون الحلق فلا ينبغي الإشكال في عدم تنجسها بملاقاة النجاسة. بل ولا ثمره للبحث في أنها تتنجس وتطهر بزوال العين عنها أو لا تتنجس من الابتداء للقطع بصحة الصلاة ممن أكل طعاماً متنجساً أو شرب ماء كذلك أو الخمر وهي موجودة في بطنه فالنزاع في ذلك لغو لا أثر له. وأما العموم المستفاد من موثقة عمار المتقدمة «١» فهو منصرف عن هذا القسم من البواطن جزماً ولا يتوهم شمولها لغسل البواطن بوجه.

وأما البواطن ما فوق الحلق كباطن الفم والأنف والعين والاذن فإن كانت النجاسة الملاقية لها من النجاسات المتكونة في الباطن كملاقاة باطن الأنف بدم الرعاف فلا شبهة في عدم تنجسها بذلك لما ورد في موثقة عمار الساباطي قال:

سئل أبو عبد الله عليه السلام عن رجل يسيل من أنفه الدم، هل عليه أن يغسل باطنه يعني جوف الأنف؟ فقال: إنما عليه أن يغسل ما ظهر منه «٢» وهي تخصص العموم المستفاد من موثقة عمار المتقدمة «٣» لأنها تقتضي وجوب الغسل حتى إذا كان الملاقي من البواطن فوق الحلق وبهذه الموثقة يرتفع الأمر بالغسل في البواطن المذكورة ومع ارتفاعه لا يبقى دليل على نجاسة داخل الأنف وأمثاله من البواطن لأن النجاسة إنما تستفاد من الأمر بالغسل كما مر غير مرة.

وإذا كانت النجاسة خارجية ولم تكن من النجاسات المتكونة في الجوف كما إذا استنشق بالماء المتنجس فقد ذكرنا في البحث عن نجاسة البول والغائط «٤»

(١) المتقدمة في ص ٢٤٧.

(٢) المروية في ب ٢٤ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٣) المتقدمة في ص ٢٤٧.

(٤) راجع ج ١ ص ٤٢٠.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٥٢

(مسألة ١) إذا شك في كون شيء من الباطن أو الظاهر يحكم ببقائه على النجاسة بعد زوال العين على الوجه الأول (١) من الوجهين و يبنى على طهارته على الوجه الثاني، لأن الشك عليه يرجع إلى الشك في أصل التنجس.

أن الأجزاء الداخلية لا- تتنجس بملاقاة النجاسة الخارجية إلا- أن ذلك انما يتم في القسم الأول من البواطن. و أما القسم الثاني منها فمقتضى عموم موثقه عمار المتقدمة تنجسها بملاقاة النجاسة و لم يرد أى مخصص للعموم المستفاد منها بالإضافة إلى النجاسات الخارجية الا أنها تطهر بزوال العين عنها و ذلك:

للسيرة الجارية على طهارتها بذلك مؤيدة بروايتين واردتين في طهارة بصاق شارب الخمر «إحدهما»: ما رواه عبد الحميد بن أبي الديلم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام رجل يشرب الخمر فيصق فأصاب ثوبى من بصاقه قال: ليس بشيء «١» و «ثانيتهما»: رواية الحسن بن موسى الحناط قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يشرب الخمر ثم يمجه من فيه فيصيب ثوبى فقال: لا بأس «٢» و عليه فهذا القسم من البواطن نظير بدن الحيوان لا أنها لا تتنجس بالملاقاة أصلا.

و تظهر ثمره ذلك فيما إذا وصلت نجاسة إلى فم أحد فإنه على القول بتنجس البواطن يتنجس به الفم لا محالة و به ينجس الريق الموجود فيه فإذا أصاب شيئاً نجسه و هذا بخلاف ما إذا قلنا بعدم تنجسها فان الريق و الفم كملاقتهما باقيا على الطهارة.

(١) بل على كلا الوجهين السابقين:

أما إذا قلنا بتنجس البواطن و طهارتها بزوال العين عنها فلأجل العلم بنجاسة ما يشك في كونه من البواطن و انما الشك في ارتفاع نجاسته بزوال العين عنه

(١) المروية في ب ٣٩ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٣٩ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٥٣

.....

و مقتضى الاستصحاب بقاءه على نجاسته.

و أما إذا قلنا بعدم تنجس البواطن فلأجل الأصل الموضوعى الموجب للحكم بعدم ارتفاع نجاسته حتى يغسل و توضيحه: أن الشك في كون شيء من البواطن قد يكون من جهة الشبهة المفهومية و عدم الاطلاع بسعة مفهوم الباطن و ضيقه و لا مناص حينئذ من الرجوع إلى مقتضى العموم و الإطلاق و مقتضى العموم المستفاد من موثقه عمار المتقدمة أن كل شيء أصابته النجاسة ينجس و لا- ترتفع نجاسته إلا بغسله و خرجنا عن عمومها في البواطن بما دل على أنها لا تتنجس بملاقاة النجاسة أصلا- لأننا نتكلم على هذا البناء- و مع إجمال المخصص لدورانه بين الأقل و الأكثر يرجع إلى العام في غير المقدار المتيقن من المخصص لانه من الشك في التخصيص الزائد فيندفع بالعموم و الإطلاق.

وقد يكون من جهة الشبهة المصدقية كما إذا شك - لظلمة ونحوها - في أن ما أصابته النجاسة من البواطن أو غيرها و في هذه الصورة و ان لم يجر الرجوع إلى العام لانه من التمسك بالعموم في الشبهات المصدقية الا أن هناك أصلا موضوعيا و مقتضاه أن المورد المشكوك فيه باق تحت العموم و ذلك لأن الحكم بعدم التنجس في الدليل المخصص انما رتب على عنوان الباطن و هو عنوان وجودى و مقتضى الأصل عدمه و أن المشكوك فيه ليس من البواطن لجريان الأصل في الأعدام الأريئة و كل ما لم يكن من البواطن لا بد من غسله لتنجسه بملاقاة النجاسة و عدم ارتفاعها إلا بغسله.

و ذلك لان الموضوع للحكم في الموثقة هو الشيء المعبر عنه بلفظة «ما» في قوله و يغسل كل ما أصابه ذلك الماء. و ما لم يثبت أنه من الباطن أيضا شيء و يصدق أن يقال: انه مما أصابه ذلك الماء من غير حاجة الى تجشم إثبات أنه

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٥٤

(مسألة ٢) مطبق الشفتين من الباطن (١) و كذا مطبق الجفنين، فالمناطق في الظاهر فيهما ما يظهر منهما بعد التطبيق.

من الظواهر هذا كله في النجاسة الخارجية.

و أما النجاسة الداخلية فقد عرفت أنها غير منجسة للبواطن فلو شككنا في أن ما أصابته النجاسة الداخلية من الباطن أو الظاهر؟ فلا مناص من الحكم بطهارته بالأصل الموضوعى أو قاعدة الطهارة و ذلك لأن وجوب الغسل في موثقة عمار الواردة في دم الرعاف «١» انما رتب على عنوان الظاهر حيث قال: و انما يغسل ظاهره.

و عليه إن قلنا إن الجملة المذكورة متكفلة لحكم إيجابى فقط و هو وجوب غسل الظاهر فيما أنه من العناوين الوجودية يمكن أن يحرز عدمه بالاستصحاب لجريانه في الأعدام الأريئة كما مر فيقال: الأصل ان المشكوك فيه لم يكن من الظاهر و كلما لم يكن كذلك لا تتنجس بالنجاسة الداخلية بمقتضى الموثقة.

و أما إذا بنينا على أن الجملة المذكورة متكفلة لحكمين: إيجابى و سلبى لكلمة «إنما» لأنها من أداة الحصر فتدل على وجوب غسل الظاهر و عدم وجوب غسل الباطن فلا يمكننا استصحاب عدم كون المشكوك فيه من الظاهر لانه يعارض باستصحاب عدم كونه من الباطن فيتساقطان الا أنه لا بد حينئذ من الرجوع إلى قاعدة الطهارة و هي تقتضى الحكم بطهارة المشكوك فيه لا محالة.

(١) أما في الطهارة الحديثة من الغسل و الوضوء فلا شك في أن المطبقين من البواطن و لا يجب غسلهما و يمكن استفادة ذلك من كلمة «الوجه» لأنها بمعنى ما يواجه الإنسان و مطبق الشفتين أو الجفنين لا يواجه الإنسان و هو ظاهر، و كذا في غسل الجنابة لقوله: لو أن رجلا ارتمس في الماء ارتماسه واحدة أجزأه

(١) المتقدمة في ص ٢٥١.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٥٥

.....

ذلك «١» فإنه يقتضى عدم كون المطبقين من الظاهر لجريان العادة على عدم فتح العينين و الشفتين في الارتماس و عند صب الماء على الوجه فلا يصل الماء إلى المطبقين و قد دلت الرواية على كفايته. و إنما الكلام في الطهارة الخبيثة.

و الصحيح أن الأمر فيها أيضا كذلك و هذا لا لموثقة عمار الواردة في الرعاف «٢» و لا لما ورد في الاستنجاء «٣» الداليتين على أن الواجب انما هو غسل ظاهر الأنف و المقعدة حتى يستشكل شيخنا الأعظم «قده» باختصاصهما بالأنف و المقعدة و أنه لا دليل على التعدى إلى غيرهما على أنهما خاصتان بالنجاسة الداخلية و قد عرفت أنها غير موجبة للتنجس البواطن أصلا و هي خارجة عن محل

الكلام لأن البحث في تنجس المطبقين بالنجاسة الخارجية التي بنينا على كونها موجبة لتنجس البواطن وإن كان زوالها موجبا لطهارتها.

بل لجريان السيرة على عدم فتح العينين أو الفم فيما إذا تنجس جميع البدن و أريد تطهيره بالارتماس في كر و نحوه أو بصب الماء على جميع البدن كما يظهر ذلك من ملاحظة حال الداخلين في الحمامات و أمثالهم و يؤيد ذلك الروايتان المتقدمتان الواردتان: في طهارة بصاق شارب الخمر و هما روايتا عبد الحميد بن أبي الديلم و الحسن بن موسى الحنات «٤».

و ذلك لوصول الخمر - عادة - الى مطبق الشفتين فلو لم يكن مطبقهما

(١) كما في صحيحة زرارة المروية في ب ٢٦ من أبواب الجنابة من الوسائل.

(٢) المتقدمة في ص ٢٥١.

(٣) كما في موثقة عمار المشتملة على قوله: انما عليه ان يغسل ما ظهر منها يعنى المقعدة و ليس عليه ان يغسل باطنها و نحوها من الاخبار المروية في ب ٢٩ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

(٤) المتقدمة في ص ٢٥٢.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٥٦

(الحادى عشر): استبراء الحيوان الجلال (١) فإنه مطهر لبوله و روثه،

من البواطن لتنجس بشربها و لم يكف زوال العين في الحكم بطهارته و بذلك كان يتنجس البصاق لغلبة اصابته مطبقهما و قد تقدم أن المتنجس من غير واسطة منجس لما لاقاه و معه لا وجه للحكم بطهارة بصاق شارب الخمر و حيث أنه عليه السلام حكم بطهارته فيستكشف من ذلك أن مطبق الشفتين من البواطن التي تنجس بملاقاء النجاسة الخارجية و إن كانت تطهر بزوال العين عنها و من ذلك يظهر الحال في مطبق الجفنين أيضا لان حكمه حكم مطبق الشفتين.

مطهرية استبراء الجلال

(١) الكلام في هذه المسألة يقع في جهات:

«الأولى»: يحرم أكل الحيوانات الجلالة لصحيحة هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا تأكل اللحوم الجلالة و إن أصابك من عرقها شيء فاعسله «١» و غيرها من الأخبار.

«الجهة الثانية»: أن بول الجلالة و مدفوعها محكومان بالنجاسة لقوله في حسنة ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه «٢» لأنها تدل على ثبوت الملازمة بين كون الحيوان محرم الأكل و كون بوله نجسا، كما أن مقتضى إطلاقها عدم الفرق في تلك الملازمة بين الحرمة الذاتية و بين كونها عارضة بالجلل أو غيره و بهذا تثبت نجاسة بول الجلالة لحرمة أكلها فإذا ثبتت نجاسة بولها تثبت نجاسة مدفوعها لعدم الفصل بينهما بالارتكاز.

ثم ان الحرمة العرضية إنما تستتبعها نجاسة البول و الخراء فيما إذا كانت ثابتة

(١) المروية في ب ١٥ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٨ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٥٧

و المراد بالجلال (١) مطلق ما يؤكل لحمه من الحيوانات المعتادة بتغذى العذرة،

على نوع المكلفين كما هو الحال في الجلل. و أما الحرمة العرضية الثابتة لشخص دون شخص أو لطائفة دون أخرى فهي لا تستلزمها نجاسة البول و الخراء و ذلك لوضوح أن حرمة أكل لحم الشاة على المريض لإضراره -مثلا- لا تستتبعها نجاسة بول الشاة و خريتها كما لا تستتبعها حرمة أكلها لغيره و كذا الأغنام المملوكة لملاكها لأنها محرمة الأكل على من لم يأذن له المالك إلا أن أمثال تلك الحرمة العرضية لا تستلزم نجاسة بولها و روثها فالمدار في الحكم بنجاسة بول الحيوان و خريته إنما هو حرمة لحمه على نوع المكلفين كما أن الأمر كذلك في الملازمة بين حلية أكل لحم الحيوان و طهارة بوله و روثه لأن حلية الأكل العارضة لبعض دون بعض غير مستتبعة للحكم بطهارة بول الحيوان و روثه كما إذا اضطر أحد إلى أكل لحم السباع أو احتاج إليه للتداوى فالمدار في الطرفين على كون الحكم ثابتا للنوع هذا. و قد سبق بعض الكلام في ذلك في التكلم على نجاسة البول و عرق الإبل الجلالة فليراجع «١».

(١) هذه هي الجهة الثالثة من الكلام و هي في بيان مفهوم الجلل، و التحقيق أن الجلل لا يختص بحيوان دون حيوان بل يعم كل حيوان يتغذى بعذرة الإنسان. و ما في بعض كتب اللغة من تفسير الجلالة بالبقرة تتبع النجاسات «٢» فالظاهر أنه تفسير بالمثل و ذلك لإطلاق الجلالة في بعض الأخبار المعتبرة على الإبل «٣» بل قد أطلقت على غيرها من الحيوانات كالدجاجة و البطة

(١) راجع ج ١ ص ٤١٠ و ج ٢ ص ١٥٤-١٥٥.

(٢) كما في لسان العرب و أقرب الموارد.

(٣) ورد ذلك في حسنة حفص بن البختری المروية في ب ١٥ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٥٨

.....

و الشاة و غيرها على ما في بعض الأخبار الواردة في استبراء الحيوانات الجلالة «١» نعم لا بد من تخصيص الجلالة بالحيوان الذي يأكل العذرة فلا يعم أكل سائر الأعيان النجسة لأن الأسد و الهرة و غيرها من السباع يأكل الميتة و لا يصح إطلاق الجلالة عليهما. ثم على تقدير الشك في ذلك فلا مناص من الأخذ بالمقدار المتيقن و هو الأقل و في المقدار الزائد يرجع إلى عموم العام و ذلك لأن الجلال محلل الأكل في ذاته و مقتضى إطلاق ما دل على حليته مطلقا و إنما خرجنا عن ذلك في خصوص أكل العذرة للقطع بجلله فإذا شككنا في صدق الجلل بأكل غيرها من الأعيان النجسة فلا بد من مراجعة إطلاق ما دل على حليته كما هو الحال في موارد إجمال المخصص لدورانه بين الأقل و الأكثر.

و أما مرسله موسى بن أكيل عن أبي جعفر عليه السلام في شاة شربت بولا ثم ذبحت قال: فقال: يغسل ما في جوفها ثم لا بأس به و كذلك إذا اعتلفت بالعذرة ما لم تكن جلاله و الجلالة التي تكون ذلك غذاها «٢» فلا يمكن الاستدلال بها من جهتين: «الأولى»: ضعف سندها بالإرسال «الثانية»: عدم دلالتها على أن الجلل هو التغذى بعذرة الإنسان فحسب لعدم تقييد العذرة في الرواية بشيء. و دعوى انصرافها إلى عذرة الإنسان مندفة: بأنها اسم لكل رجيع نتن و لا اختصاص لها بمدفوع الإنسان بوجه. بل قد أطلقت في بعض الأخبار

(١) السكوني عن أبي عبد الله جعفر بن محمد -ع- قال: قال: أمير المؤمنين -ع- الدجاجة الجلالة لا يؤكل لحمها حتى تقيد ثلاثة

أيام و البطة الجلالة بخمسة أيام و الشاة الجلالة عشرة أيام و البقرة الجلالة عشرين يوما و الناقة الجلالة أربعين يوما.

و غيرها من الاخبار المروية في ب ٢٨ من أبواب الأطعمة المحرمة من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٢٤ من أبواب الأطعمة المحرمة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٥٩

و هي غائط الإنسان، و المراد من الاستبراء (١) منعه من ذلك و اغتذاؤه بالعلف الطاهر حتى يزول عنه اسم الجلل، و الأحوط مع زوال الاسم مضي المدة المنصوصة في كل حيوان بهذا التفصيل:-

على رجيع الكلب و السنور «١» فالرواية غير قابلة للاعتماد عليها بوجه. و إنما خصصنا الجلل بالتغذى بعذرة الإنسان خاصة نظرا إلى عدم معهودية أكل الحيوان غيرها من عذرة الكلب و الهرة و نحوهما و انما المشاهد اكله عذرة الإنسان فالجلل مختص به و على تقدير الشك في سعته و ضيقه كان المرجع إطلاق ما دل على حلية أكل لحم المحلل في ذاته كما تقدم.

(١) هذه هي الجهة الرابعة من الجهات التي يتكلم عنها في المقام و هي في بيان ما يحصل به الاستبراء عن الجلل و به ترتفع نجاسة البول و الرجيع بناء على نجاستهما في مطلق الحيوان المحرم أكله و لو عرضا أو ما يرتفع به خصوص حرمة الأكل إذا منعنا عن نجاستهما في المحرم بالعرض.

ذكر الماتن «قده» أن المدار في ذلك على زوال اسم الجلل و هذا هو الوجه لأن الموضوع في الحكم بحرمة الأكل أو هي و نجاسة البول و الرجيع هو الجلل و بما أن الحكم يتبع موضوعه بحسب الحدوث و البقاء فمع ارتفاعه لا يحتمل بقاء الأحكام المترتبة عليه، و لا يصغى معه إلى استصحاب بقاء الأحكام المترتبة على الحيوان حال الجلل إذ لا مجرى للاستصحاب بعد ارتفاع موضوعه على أنه من الاستصحاب في الشبهة الحكمية و هو ممنوع كما مر غير مرة. و أما ما عن المشهور من أن الاستبراء انما يحصل بمضي المدة المنصوصة في الروايات و إن بقي عنوان

(١) عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: سألت أبا عبد الله -ع- عن الرجل يصلى و في ثوبه عذرة من إنسان أو سنور أو كلب أو يعيد صلاته قال: إن كان لم يعلم فلا يعيد. المروية في ب ٤٠ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٦٠

.....

الجلل بعد انقضائها فهو على تقدير صحة النسبة- و هي مستبعدة- مندفع بوجهين:

«أحدهما»: أن الاخبار المحددة للاستبراء كلها ضعاف لأنها بين مرسله و مرفوعة و ضعيفة الإسناد فلا اعتبار لها بوجه.

و «ثانيهما»: أن المرتكز في الأذهان من تحديد حرمة الأكل أو نجاسة الخراء و البول بتلك المدة المنصوصة في الاخبار أن الحرمة أو النجاسة محددتان بتلك المدة بعد زوال عنوان الجلل بمعنى أن الإبل الجلالة- مثلا- بعد ما زال عنها اسم الجلل لا يحكم بحلية لحمها و طهارة بولها و روثها إلا- بعد أربعين يوما- كما في الخبر- لا- أن الاحكام المترتبة على الإبل الجلالة ترتفع بعد المدة المنصوصة و أن بقي عنوان جللها و قد ذكرنا نظير ذلك في مثل الأمر الوارد بغسل الثوب المتنجس بالبول مرتين أو بصب الماء على البدن كذلك «١» و ما ورد في الاستنجاء من المسح بثلاثة أحجار «٢» حيث قلنا إن ظاهرها كفاية الحد بعد زوال النجاسة عن المحل لا- أن مجرد الغسل أو الصب أو المسح بالأحجار كاف في الحكم بالطهارة و لو بقيت العين بحالها. نعم لا يشترط ارتفاع الموضوع قبل الغسل أو الصب أو قبل انقضاء المدة المنصوصة في المقام. بل يكفي ارتفاعه و زواله و لو مع الغسل أو أخويه فانقضاء المدة المنصوصة في الأخبار غير كاف في الحكم بحلية اللحم أو بطهارة الخراء و البول و إن بقي موضوعهما و هو عنوان الجلل.

نعم لو تمت الأخبار الواردة بحسب السند لأمكن القول بأن طهارة مدفوعى الجلايلات و حلية لحمها متوقفتان على انقضاء المدة المنصوصة بعد زوال عنوانها و هو الجلل لانه تحديد تعبدى فلا يحكم بارتفاع أحكامها بزوال جللها

(١) راجع صحيحة البنظى و غيرها مما ورد فى ب ١ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) راجع ب ٣٠ من أبواب أحكام الخلو من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة، ٣، ص: ٢٤١

.....

قبل المدة المنصوصة فى الأخبار. و مع عدم تمامية سندها كما مر لا مناص من حملها على الندب- بناء على التسامح فى أدلة السنن. و من المحتمل القريب أن يكون ما ذكرناه هو المراد مما ذكره الشهيد الثانى «قده» و غيره من اعتبار أكثر الأمرين من المقدر و ما يزول به اسم الجلل بان يقال: إن نظره من ذلك إلى أن انقضاء المدة المنصوصة- مع بقاء الجلل- غير موجب لارتفاع الأحكام المترتبة عليه و ذلك لأن ظاهر التحديد ارادة مضى المدة المنصوصة بعد زوال عنوان الجلل.

و أما ما ربما يظهر من كلام صاحب الجواهر «قده» من الأخذ بالمقدار المنصوص عليه إلا مع العلم ببقاء صدق الجلل فان انقضاء المدة غير موجب لحلية الحيوان و طهارة بوله و روثه فلعله أيضا ناظر إلى ما قدمناه بمعنى أنه لا يريد بذلك أن التحديد بالمقدرات المنصوصة تحديد ظاهرى و أن المقدرات حجة فى مقام الشك و الجهل بل لعل مقصوده أن المقدرات و إن كانت تحديدات واقعية إلا- أن التمسك بإطلاقها إنما يصح فى موردين: «أحدهما»: ما إذا علم زوال اسم الجلل و عنوانه قبل انقضاء المدة المنصوصة فى الأخبار و «ثانيهما» ما إذا شك فى زواله بانقضاء المدة المقدره و هو الغالب فى أهل القرى و البوادي و غير المطلعين باللغة العربية حيث أن أكثرهم غير عالمين بزوال الجلل لجهلهم بمفهومه و أما مع العلم ببقاء عنوان الجلل فلا يمكن الحكم بحليته و طهارة بوله و روثه بمجرد انقضاء المدة المقدره لما تقدم من أن المتفاهم العرفى فى أمثال التحديدات الواردة فى المقام هو التحديد بعد زوال الموضوع و ارتفاعه و لو كان ارتفاعه مقارنا لانقضاء المدة كما مر و بهذا يحصل التوافق بين كلمات الشهيد و صاحب الجواهر و ما ذكره الماتن «قدس الله أسرارهم» إلا أن هذا كله مبنى على تمامية الأخبار الواردة فى التحديد و قد مر أنها ضعيفة السند و الدلالة فالصحيح ما اخترناه

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة، ٣، ص: ٢٤٢

.....

تبعاً للماتن «قده».

فإلى هنا تحصل أن مفهوم الجلل كبقية المفاهيم العرفية لا بد فى تعيينه من الرجوع إلى العرف و لا اعتبار بشيء مما ذكره فى تعريفه من أنه يحصل بالتغذى بالعدرة يوما و ليلة أو بظهور التتن فى لحمه و جلده أو بصيرورة العذرة جزء من بدنه. بل إنما هو عرفى لا بد من الرجوع إليه فإن علمنا بحدوثه أو بارتفاعه فهو. و إذا شككنا فى حدوثه أو فى بقائه فلا بد من الرجوع إلى ما يقتضيه القواعد المقررة وقتئذ و هى قد تقتضى الرجوع إلى عموم الدليل أو إطلاقه و قد تقتضى الرجوع إلى الاستصحاب.

و تفصيل الكلام فى المقام: أن الشك فى حدوث الجلل قد يكون من جهة الشبهة المفهومية و قد تكون من جهة الشبهة الموضوعية فان شككنا فى حدوثه من جهة الشبهة المفهومية للجهل بمفهوم الجلل و أنه يتحقق بالتغذى بالعدرة يوما و ليلة أو بثلاثة أيام- مثلا- فلا يمكن الرجوع حينئذ إلى الاستصحاب الحكيم للجهل بموضوعه و لا إلى الاستصحاب الموضوعى إذ لا شك لنا فى شيء من

الموجودات الخارجية فلا بد معه من الرجوع إلى عموم أو إطلاق الدليل الذي دلّ على حلية لحم الدجاج أو الشاة- مثلا- و طهارة بولهما و مدفوعهما لأن ما دل على حرمة لحم الجلال أو نجاسة بوله و روثه من المخصصات المنفصلة لدليل الحلية و الطهارة و قد بينا في محله أن إجمال المخصص المنفصل لا يسرى إلى العام. بل يؤخذ بالمقدار المتيقن منه للعلم بقيام حجة أقوى فيه على خلاف العموم و في المقدار الزائد يرجع إلى عموم الدليل أو إطلاقه لأنه حجة في مدلوله ما دام لم يقم على خلافه حجة أقوى و حيث لا حجة على خلافه في المقدار الزائد فيكون عموم العام أو إطلاقه هو المحكم فيه.

و أما إذا كانت الشبهة مصداقية للعلم بمفهوم الجلل و الشك في بعض الأمور

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٦٣

.....

الخارجية، كما إذا علمنا أن الجلل يتحقق بالتغذى ثلاثة أيام أو أربعة- مثلا- و شككنا في أن التغذى هل كان ثلاثة أيام أو أربعة أم لم يكن فلا- يمكن الرجوع فيها إلى عموم الدليل بناء على عدم جواز التمسك بالعام في الشبهات المصداقية كما هو الصحيح و لا مناص حينئذ من الرجوع إلى استصحاب عدم حدوث الجلل و به يحكم بحلية لحمه و طهارة بوله و روثه.

و إذا كان الشك في بقاءه بعد العلم بالحدوث فهو أيضا يتصور على قسمين إذ قد تكون الشبهة مفهومية كما إذا شك في بقاءه للجهل بمفهوم الجلل و أنه هل يزول بالاستبراء ثلاثة أيام أو بغير ذلك. نعم هذا لا يتحقق إلا إذا بنينا على أن استبراء الجلل إنما هو بزوال اسمه عرفا. و أما إذا عملنا بالأخبار الواردة في تحديده فلا يتصور للجهل بشبهة مفهومية بحسب البقاء للعلم ببقائه إلى انقضاء المدّة المقدره. نعم تتحقق فيه الشبهة المصداقية كما يأتي عن قريب.

و على الجملة إذا شك في بقاءه للشبهة المفهومية لا- بد- في غير المقدار المتيقن فيه- من الرجوع الى العموم أو الإطلاق لا الاستصحاب لما مر غير مرة من عدم جريان الاستصحاب في الشبهات المفهومية. على أن الشبهة حكمية و لا يجرى فيها الاستصحاب بل لو قطعنا النظر عن هاتين الجهتين أيضا لا بد من الرجوع الى العموم أو الإطلاق دون الاستصحاب و ذلك لما بنينا عليه في محله من أن الأمر إذا دار بين التمسك بالعموم أو استصحاب حكم المخصص تعين الأخذ بالعموم من غير فرق في ذلك بين كون الزمان مأخوذا على وجه التقييد حتى لا يمكن جريان الاستصحاب في غير المقدار المتيقن في نفسه أو يكون مأخوذا على وجه الظرفية حتى يمكن جريان الاستصحاب فيه- في نفسه- إذ العموم و الإطلاق محكمان في كلتا صورتين كان المورد قابلا للاستصحاب أم لم يكن.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٦٤

في الإبل إلى أربعين يوما (١).

ثم على تقدير التنزل و البناء على أن المورد حينئذ كما أنه ليس بمورد لاستصحاب حكم المخصص ليس بمورد للتمسك بالعموم و الإطلاق أيضا كما ذكره صاحب الكفاية «قده» في التنبيه الذي عقده لبيان هذا الأمر في الاستصحاب حيث ذكر أن المورد قد لا يكون موردا لشيء من العموم و الاستصحاب.

لا- بد من الرجوع فيه إلى قاعدة الحل و هي تقتضى طهارة بول الحيوان و روثه لأن كل ما حل أكل لحمه حكم بطهارة بوله و مدفوعه.

ثم لو ناقشنا في ذلك أيضا بدعوى أن طهارة الروث و البول مترتبة على الحيوان الذي من شأنه و طبعه أن يكون محلل الأكل لا المحلل الفعلي بالقاعدة و من الظاهر أن أصالة الحل لا تثبت الحلية الشأنية- و إنما تقتضى الحلية الفعلية في ظرف الشك فحسب

تصل النوبة إلى قاعدة الطهارة في بوله و روثه فعلى جميع تلك التقادير لا بد من الحكم بحلية لحم الحيوان و طهارة بوله و روثه. و أما إذا شككنا في بقاء الجلل من جهة الشبهة الموضوعية كما إذا كان الجلل معلوما بمفهومه و علمنا أنه يرتفع بترك تغذى العذرة ثلاثة أيام- مثلا- أو اعتمدنا على الروايات المتقدمة و بنينا على أن الجلل يزول باستبراء الحيوان أربعون يوما- مثلا- و شككنا في أن التغذى هل كان بتلك المدة أو أقل فلا مجال حينئذ للتمسك بالعام لانه من الشبهة المصادقية فلا بد من الرجوع الى استصحاب بقاء الجلل و به يحكم بنجاسة بوله و روثه كما يحكم بحرمة لحمه.

(١) نص على ذلك في جملة من الأخبار: «منها» خبر مسمع عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام الناقة الجلالة يؤكل لحمها و لا يشرب لبنها حتى تغذى أربعين يوما .. «١» و «منها»: رواية السكوني

(١) المروية في ب ٢٨ من أبواب الأطعمة المحرمة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٦٥

و في البقر إلى ثلاثين (١) و في الغنم إلى عشرة أيام (٢) و في البطة إلى خمسة أو سبعة (٣) و في الدجاجة إلى ثلاثة أيام (٤) و في غيرها يكفى زوال الاسم.

«الثاني عشر»: حجر الاستنجاء (٥) على التفصيل الآتي.

«الثالث عشر»: خروج الدم من الذبيحة بالمقدار المتعارف فإنه مطهر (٦) لما بقى منه في الجوف.

إن الناقة الجلالة لا يؤكل لحمها حتى تقيد أربعين يوما «١» و «منها»: غير ذلك من الأخبار.

(١) كما في مرفوعة يعقوب بن يزيد «٢» و نحوها خبر مسمع المتقدمة- على رواية الكافي- و رواية يونس «٣» و غيرهما من الأخبار.

(٢) كما في روايات السكوني و مسمع و الجوهري «٤» و مرفوعة يعقوب بن يزيد.

(٣) ورد التحديد بخمسة أيام في روايتي السكوني و مسمع كما ورد سبعة أيام في رواية يونس.

(٤) كما في جملة من الأخبار: «منها» رواية السكوني و «منها» خبر مسمع و «منها» غير ذلك من الروايات.

(مطهريه حجر الاستنجاء)

(٥) يأتي عليه الكلام في محله.

(مطهريه خروج الدم من الذبيحة بالمقدار المتعارف)

(٦) إطلاق المطهر على ذلك يبتنى على القول بنجاسة الدم في الباطن فإن

(١) المروية في ب ٢٨ من أبواب الأطعمة المحرمة من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٢٨ من أبواب الأطعمة المحرمة من الوسائل.

(٣) المروية في ب ٢٨ من أبواب الأطعمة المحرمة من الوسائل.

(٤) المروية في ب ٢٨ من أبواب الأطعمة المحرمة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٦٦

«الرابع عشر»: نزع المقادير المنصوصة (١) لوقوع النجاسات المخصوصة في البئر على القول بنجاستها ووجوب نزعها.
«الخامس عشر»: تيمم الميت (٢) بدلا عن الأغسال عند فقد الماء، فإنه مطهر (٣) لبدنه على الأقوى.

خروج المقدار المتعارف من الذبيحة حينئذ مطهر للمقدار المتخلف في الجوف و مزيل لنجاسته. و أما بناء على عدم نجاسته لاختصاص أدلتها بالدم الخارجى بإطلاق المطهر على خروج الدم بالمقدار المتعارف بمعنى الدفع لا الرفع لأنه إنما يمنع عن الحكم بنجاسة المقدار المتخلف من الدم لا أنه رافع لنجاسته حيث لم يكن محكوماً بالنجاسة في زمان حتى يحكم بارتفاعها بسببه و إطلاق المطهر بمعنى الدفع أمر لا بأس به و قد وقع نظيره في الآية المباركة «يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً» «١» لأن التطهير فيها بمعنى المنع عن عروض ما يقابل الطهارة عليهم - عليهم أفضل الصلاة - لا الرفع فإنهم قد خلقوا طاهرين و أنهم المطهرون من الابتداء.

(١) لزوال النجاسة بسببه.

(٢) لعدم وجدان الماء حقيقة أو لعدم التمكن من استعماله لتناثر لحم الميت أو جلده بالتغسيل كما في المجذور و المحروق و ما ورد من الأمر «٢» بصب الماء عليه صبا محمول على صورة عدم تناثر لحمه أو جلده بالتغسيل و صب الماء عليه
(٣) استفادة أن التيمم يكفى في ارتفاع الخبث من أدلة بديلة التيمم

(١) الأحزاب ٣٣: ٣٣.

(٢) زيد بن على عن على - ع - انه سئل عن رجل يحترق بالنار فأمرهم أن يصبوا عليه الماء صبا و ان يصلى عليه. المروية في ب ١٦ من أبواب غسل الميت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٦٧

«السادس عشر»: الاستبراء بالخرطاط بعد البول، و بالبول بعد خروج المنى، فإنه مطهر لما يخرج منه من الرطوبة المشتبهة، لكن لا يخفى أن عد هذا من المطهرات من باب المسامحة، و إلا ففي الحقيقة مانع عن الحكم بالنجاسة أصلا «السابع عشر»: زوال التغير في الجارى، و البئر، بل مطلق النابع بأى وجه كان (١) و فى عد هذا منها أيضا مسامحة، و إلا ففي الحقيقة المطهر هو الماء الموجود فى المادة (٢).

عن الغسل فى الأموات من الصعوبة بمكان و دون إثباته خرط القتاد لأن غاية ما يمكن أن يستفاد من أدلة البديلة أن التيمم فى الأموات - كالأحياء - ينوب عن الاغتسال فى رفعه الحدث و أما أنه يرفع الخبث و يطهر بدن الميت أيضا فهو يحتاج إلى دليل. نعم لو ثبت أن نجاسة بدن الميت متفرعة على حدثه بحيث ترتفع لو ارتفع قلنا بطهارة جسده فى المقام لارتفاع حدثه بالتيمم و أنى لنا بإثباته؟ لأنهما حكمان ثبت كل منهما بدليل لوضوح أن وجوب تغسيل الميت حكم ثبت بأدلتها، و نجاسة بدنه حكم على حدة ثبت بدليلها و مقتضى إطلاقه عدم ارتفاعها بشيء حتى يغسل بالماء و من هنا استشكلنا فى التعليق و ذكرنا أن الأقرب بقاء بدنه على النجاسة ما لم يغسل.

(١) و لو بإلقاء كر عليه أو بزوال التغير عنه بنفسه.

(٢) بمعنى أن اتصاله بالمادة هو المطهر له و زوال التغير شرط فى طهارته فلا يكون زوال التغير مطهرا له.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٦٨

«الثامن عشر»: غيبة المسلم، فإنها مطهرة (١) لبدنه، أو لباسه، أو فرشته، أو ظرفه، أو غير ذلك مما فى يده -

مطهريه غيبه المسلم

(١) عد غيبه المسلم من المطهرات لا يخلو عن تسامح ظاهر لأنها طريق يستكشف بها طهارة بدن المسلم و ما يتعلق به لدى الشك لا أنها مطهرة لبدنه و متعلقاته فالأولى ذكرها في عداد ما تثبت به الطهارة كإخبار ذى اليد و خبر الثقة و نحوهما. و الوجه في الحكم بالطهارة معها استمرار سيرتهم القطعية المتصلة بزمان المعصومين عليهم السلام على المعاملة مع المسلمين و ألبستهم و ظروفهم و غيرها مما يتعلق بهم معاملة الأشياء الطاهرة عند الشك في طهارتها، مع العلم العادى بتنجسها في زمان لا محالة و لا سيما في الجلود و اللحوم و السراويل للعلم بتنجسها حين الذبح أو في وقت ما من غير شك و مع هذا كله لا يبنون على نجاستها بالاستصحاب و هذا مما لا شبهة فيه. إنما الكلام في أن الحكم بالطهارة وقتئذ و عدم التمسك باستصحاب الحالة السابقة هل هو من باب تقديم الظاهر على الأصل لظهور حال المسلم في التجنب عن شرب النجس و عن الصلاة في غير الطاهر و عن بيع النجس من غير اعلام بنجاسته و هكذا أو أن الطهارة حكم تعبدى نظير قاعدة الطهارة من غير ملاحظة حال المسلم و ظهوره؟ فعلى الأول يستند عدم جريان الاستصحاب إلى قيام الأمانة على انتقاض الحالة السابقة و خلافها كما أنه على الثانى يستند إلى التخصيص فى أدلة اعتبار الاستصحاب.

ذهب شيخنا الأنصارى «قده» إلى الأول لظهور حال المسلم فى التنزه عن النجاسات و قد جعله الشارع أمانة على الطهارة- للسيرة و غيرها- كما جعل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٦٩

.....

سوق المسلمين أمانة على الذكاه و عليه لا يمكن الحكم بطهارة بدن المسلم و توابعه إلا مع عدم العلم بعدم مبالاته بالنجاسة إذ لا يستكشف الطهارة بظهور حال المسلم مع القطع بعدم مبالاته على نجاسته كما أنه يشترط فى الحكم بالطهارة بناء على أنها من باب تقديم الظاهر على الأصل علم المسلم بنجاسة ما يستعمله لوضوح أنه لا ظهور فى التنزه عن النجاسة فى استعمالاته مع الجهل بالنجاسة و هذا ينحل إلى أمرين:

«أحدهما»: استعماله الثوب أو غيره فيما يشترط فيه الطهارة.

و «ثانيهما»: العلم بشرطية الطهارة فيما يستعمله لأنه لولاها لم يكن استعماله الخارجى إخباراً عملياً عن طهارة ما يستعمله فلا يكون له ظهور فى الطهارة بوجه نعم العلم بان المستعمل عالم بالاشتراط غير معتبر فى استكشاف الطهارة إذ يكفى احتمال كونه عالماً به و ذلك لان حال المسلم ظاهر فى كونه عارفاً بما يشترط فى أعماله. و من هنا لم نستبعد فى التعليق كفاية احتمال العلم أيضاً هذا كله بناء على إن الحكم بالطهارة- عند الغيبه- من باب تقديم الظاهر على الأصل و حمل فعل المسلم على الصحة.

و لا يبعد أن يقال إن الحكم بالطهارة أمر تعبدى كما هو الحال فى قاعدة الطهارة من غير أن يلاحظ حال المسلم و ظهوره، و عليه لا يعتبر فى الحكم بالطهارة شىء من الشرائط المتقدمة و يبتنى استكشاف أنه من باب التعبد على التأمل فى أن السيرة الجارية على الحكم بالطهارة فى موارد الغيبه خاصة بموارد وجود الشرائط المتقدمة أو أنها جارية فى جميع الموارد حتى فى الفاقد لتلك الشروط؟ و الأقرب أنها عامة لجميع موارد الشك فى الطهارة و إن لم يكن واجداً للشروط و ذلك لأن التأمل فى سيرة الأئمة عليهم السلام و تابعهم فى عصرهم و غيره يعطى عدم اختصاصها بمورد دون مورد لأنهم عليهم السلام كانوا يساورون أهل الخلاف

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٧٠

.....

الموجودين في زمانهم و يدخلون بيوت الفسقة و المرتكبين لأعظم المحرمات مع أن العامة لا يلتزمون بنجاسة جملة من الأمور المعلومة نجاستها عندنا لذهابهم إلى طهارة جلد الميتة بالدباغة «١» و طهارة مخرج البول بالتمسح على الحائط و نحو ذلك «٢» و الفسقة كانوا يشربون الخمر و لا يبالون بإصابة البول و غيره من النجاسات و المتنجسات و لم يسمع تجنبهم عليهم السلام عن أمثالهم و عدم مساورتهم أو غسلهم لما يشترونه من الفساق أو أهل الخلاف. و كذلك الحال في المسلمين فتراهم يشترون الفرو- مثلاً- ممن يغلب في بلاده المخالفون من غير سؤال عن صانعه و أنه من الشيعة أو غيرهم.

و قد نسب إلى الميرزا الشيرازي «قده» أنه كان بانياً في الحكم بالطهارة- عند الغيبة- على مراعاة الشروط المتقدمة إلى أن نزل سامراء و شاهد العامة و أوضاعهم فعدل عن ذلك و بنى على عدم اعتبار تلك الشروط، و من الظاهر أن أهل الخلاف الذين كانوا يتعيشون في عصرهم عليهم السلام إما كانوا أسوأ حالاً- منهم في عصرنا أو أنهم مثلهم و قد عرفت أن من النجاسات القطعية عندنا ما هو محكوم بالطهارة عندهم و كذلك أهل القرى و البوادي لعدم جريان السيرة على التجنب عن مساورتهم و المؤاكلة معهم مع العلم بتنجس ظروفهم أو ألبستهم أو أيديهم في زمان و عدم علمهم بنجاسة جملة من النجاسات و المتنجسات في الشريعة المقدسة. فالإنصاف أن السيرة غير مختصة بمورد دون مورد إلا أنه مع ذلك لا يمكننا الجزم بعدم الاشتراط لإمكان المناقشة فيما تقدم بأن عدم تجنبهم عن مساورة الأشخاص المتقدم ذكرهم يحتمل أن يكون مبنيًا على عدم تنجيس المتنجس شرعاً.

(١) تقدم نقله في ج ١ ص ٤٨٤.

(٢) تقدم نقله في ج ١ ص ٤٠-٤١.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٧١
بشروط خمسة (١):

«الأول»: أن يكون عالماً بملاقاة المذكورات للنجس الفلاني.

«الثاني»: علمه بكون ذلك الشيء نجساً أو متنجساً اجتهداً أو تقليداً.

«الثالث»: استعماله لذلك الشيء فيما يشترط فيه الطهارة، على وجه يكون أمانة نوعياً على طهارته، من باب حمل فعل المسلم على الصحة.

و يمكن الجواب عن ذلك بأن الاستدلال بالسيرة لا يتوقف على القول بالسراية في المتنجسات لأننا بالسراية في المتنجس من دون واسطة و أنكرناها في غيره بل لو سلمنا عدم تنجيس المتنجس مطلقاً أيضاً أمكننا الاستدلال بالسيرة على عدم الاشتراط لعدم اختصاصها على عدم الغسل فيما يصيبه العامة أو الفسقة بأبدانهم أو في ألبستهم و غيرها مما يتعلق بهم حتى يحتمل استنادها إلى إنكار السراية في المتنجسات بل هي جارية على المعاملة مع الأمور المذكورة معاملة الأشياء الطاهرة لأنهم يصلون فيما يشترونه من أمثالهم كالقرو في المثال المتقدم و من الظاهر أنه لو كان محكوماً بالنجاسة لم تصح فيه الصلاة قلنا بالسراية في المتنجسات أم لم نقل.

و على الجملة القول بعدم الاشتراط هو الأقرب و السيرة مخصصة للاستصحاب و بها يحكم بالطهارة فيما علمنا بنجاسته سابقاً عند احتمال طرو الطهارة عليه إلا أن الاحتياط اللازم يقتضى اعتبار الشرائط المتقدمة في الحكم بالطهارة.

(١) الشروط المذكورة تبتنى أكثرها على أن يكون الحكم بالطهارة في موارد الغيبة من باب تقديم الظاهر على الأصل حملاً لفعل

المسلم على الصحيح و حيث لم يثبت ذلك لما تقدم من أن الحكم بالطهارة في تلك الموارد أمر تعبدى و ليس من باب أمارية حال المسلم و ظهوره فالقول بشرطية الأمور المذكورة يكون مبنيا على الاحتياط كما مر.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٧٢

«الرابع»: علمه باشتراط الطهارة (١) في الاستعمال المفروض.

«الخامس»: أن يكون تطهيره لذلك الشيء محتملا، و الافع العلم بعدمه لا وجه للحكم بطهارته (٢) بل لو علم من حاله أنه لا يبالي بالنجاسة و أن الطاهر و النجس عنده سواء يشكل الحكم بطهارته، و إن كان تطهيره إياه محتملا. و في اشتراط كونه بالغا، أو يكفى و لو كان صبيا مميزا وجهان (٣) و الأحوط ذلك. نعم لو رأينا أن وليه مع علمه بنجاسة بدنه أو ثوبه يجرى عليه بعد غيبته آثار الطهارة لا يبعد البناء عليها. و الظاهر إلحاق الظلمة (٤) و العمى بالغيبة مع تحقق الشروط المذكورة.

(١) قد عرفت الكلام في ذلك فلا نعيد.

(٢) ضرورة أن جريان السيرة مختص بصورة الشك و لا يحتمل أن تكون الغيبة من المطهرات.

(٣) أقواهما عدم اشتراط البلوغ لأن المميز إذا كان مستقلا في تصرفاته - كالبالغين - حكم بطهارة بدنه و ما يتعلق به عند احتمال طرو الطهارة عليهما لجريان السيرة على المعاملة معهما معاملة الطهارة. نعم لو كان الطفل غير مميز و لم يكن مستقلا في تصرفاته و لا أنها صدرت تحت رعاية البالغين لم يحكم بطهارة بدنه و ثيابه و غيرهما بعد العلم بنجاستهما في زمان ما بمجرد احتمال تطهيرهما و ذلك لعدم تمكنه من تطهيرهما بنفسه - على الفرض - فاحتمال الطهارة حينئذ إما من جهة احتمال اصابة المطر لهما أو من جهة احتمال تطهير البالغين لبدنه أو ثيابه من باب الصدفة و الاتفاق إلا أن احتمال الصدفة مما لا يعتنى به عند المتشرع و العقلاء.

نعم الطفل غير المميز إذا كانت أفعاله تحت رعاية البالغين حكم بطهارة بدنه و ألبسته و جميع ما يتعلق به كالبالغين عند احتمال طرو الطهارة عليها لأنه حينئذ من توابع البالغ الذى تصدى لأفعاله و أموره.

(٤) لأن الغيبة ليست لها خصوصية في الحكم بالطهارة فإنه يدور مدار

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٧٣

ثم لا- يخفى أن مطهريه الغيبة إنما هي في الظاهر، و إلا فالواقع على حاله، و كذا المطهر السابق و هو الاستبراء بخلاف سائر الأمور المذكورة فعد الغيبة من المطهرات من باب المسامحة، و إلا ففي الحقيقة من طرق إثبات التطهير.

(مسألة ١) ليس من المطهرات الغسل بالماء بالمضاف (١) و لا مسح النجاسة عن الجسم الصيقل (٢) كالشيشة، و لا إزالة الدم بالبصاق (٣) و لا غليان الدم (٤) في المرق، و لا خبز العجين النجس (٥).

قيام السيرة و عدمه و هي كما أنها متحققة في موارد الغيبة كذلك متحققة في غيرها لأنهم إذا رأوا أحدا استنجى خارج الفسطاظ و علموا بنجاسة يده عاملوا معها معاملة الطهارة عند احتمال تطهيرها بعد ذلك فلا موضوعية للغيبة و الحكم يشمل موارد الظلمة و العمى و غيرهما.

(١) كما قدمناه في بحث المياه و ضعفنا ما ذهب اليه الشيخ المفيد و السيد «قدهما».

(٢) و إن ذهب السيد و المحدث الكاشاني «قدهما» إلى كفاية زوال العين في الأجسام الصيقلية بالمسح أو بغيره إلا- أن مقتضى إطلاقات الأمر بالغسل كقوله في موثقة عمار: و يغسل كل ما أصابه ذلك الماء .. «١» عدم الفرق في وجوبه بين الأجسام الشفافة الصيقلية و غيرها على ما مر عليه الكلام في محله

(٣) و إن وردت في رواية غياث «٢» إلا أنا أجبنا عنها في البحث عن أحكام المضاف فليراجع.

(٤) كما مر في التكلم على نجاسة الدم.

(٥) كما أشير إليه في المسألة الرابعة والعشرين من فروع التطهير بالماء.

(١) المروية في ب ٤ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٤ من أبواب الماء المضاف والمستعمل من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٧٤

ولا مزج الدهن النجس بالكر الحار (١) ولا دبغ جلد الميتة (٢) وإن قال بكل قائل.

(مسألة ٢) يجوز استعمال جلد الحيوان الذي لا يؤكل لحمه بعد التذكية (٣) ولو فيما يشترط فيه الطهارة، وإن لم يدبغ على الأقوى.

نعم يستحب أن لا يستعمل مطلقا إلا بعد الدبغ.

(١) كما تقدم في المسألة التاسعة عشرة من فروع التطهير بالماء، ولا مناقضة فيما أفاده في تلك المسألة وفي المقام حيث حكم في كليهما بعدم كفاية مزج الدهن النجس بالكر نعم حكى هناك قولاً بكفايته واستشكل فيه إلا أنه استثنى صورة واحدة ولم يستبعد الطهارة فيها وهي ما إذا جعل الدهن في كر حار وعلی مقداراً من الزمان حتى وصل إلى جميع الأجزاء الدهنية وقد ذكرنا هناك أن ذلك أمر لا تحقق له خارجاً وأن الماء لا يصل إلى جميع الأجزاء الدهنية بالغليان.

(٢) نعم ورد في بعض الأخبار ما يدل على طهارة جلد الميتة المدبوغ (١) إلا أنها غير قابلة للاستناد إليها لضعفها ومعارضتها مع الأخبار الكثيرة وموافقها للعادة كما تعرضنا لتفصيله في التكلم على نجاسة الميتة فليراجع.

(٣) في هذه المسألة عدة فروع:

«أحدها»: أن الحيوان الذي لا يؤكل لحمه إذا لم تقع عليه التذكية كما إذا مات حتف أنفه أو بسبب آخر غير شرعي فهل يجوز استعمال جلده أو لا يجوز؟

وقد ذكرنا في التكلم على الانتفاع بالميتة أن جواز الانتفاع بها فيما لا يشترط فيه الطهارة مما لا تأمل فيه وإنما استشكلنا في جواز بيعها وعليه لا مانع من استعمال جلد الحيوان في مفروض الكلام والماتن «قده» لم يصرح بهذا الفرع

(١) كما في رواية الفقه الرضوي ص ٤١ وخبر الحسين بن زرارة المروية في ب ٣٤ من أبواب الأطعمة المحرمة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٧٥

.....

في كلامه وإنما أشار إليه بقوله: بعد التذكية.

«ثانيها»: أن جلد الحيوان الذي لا يؤكل لحمه هل يجوز أن يستعمل بعد التذكية وإن لم يدبغ أو أن استعماله محرم قبل دباغته؟ حكى عن الشيخ في المبسوط والخلاف وعن السيد المرتضى في مصباحه المنع من استعماله قبل الدبغ ونسبه في الذكرى إلى المشهور وعن كشف اللثام نسبته إلى الأكثر. وذلك إما لتوقف تذكية الجلد وطهارته على الدبغ أو من جهة حرمة استعماله قبل الدبغ تعبداً وذهب الآخرون إلى جواز استعماله من غير حاجة إلى الدبغ وهذا هو الصحيح لإطلاق الأخبار الدالة على جواز الانتفاع بجلد الحيوان بعد التذكية:

«منها»: موثقة سماعة قال: سألت عن جلود السباع أينتفع بها؟ قال:

إذا رميت و سميت فانتفع بجلده «١».

«منها»: موثقة الأخرى قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن جلود السباع فقال: اركبوها و لا تلبسوا شيئاً منها تصلون فيه «٢» و «منها» غير ذلك من الأخبار، فما حكى عن الشيخ و السيد مما لا وجه له.

و ربما نقل عن الشيخ الاستدلال على ما ذهب إليه بأن الإجماع قام على جواز الانتفاع به بعد دباغته و لم يتم إجماع على جواز قبل الدبغ. و هو استدلال عجيب لبدهة عدم انحصار الدليل بالإجماع و يكفي في الحكم بالجواز إطلاق الروايات كما تقدم. هذا على أن مقتضى أصالة الحل جواز الانتفاع بالجلد قبل دباغته لانه فعل يشك في حرمة و الأصل يقتضى حليته و معه لا يحتاج في الحكم بالجواز إلى دليل فان المتوقف على الدليل إنما هو الحرمة دون الجواز.

(١) المروية في ب ٤٩ من النجاسات و ٣٤ من أبواب الأطعمة المحرمة من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٥ من أبواب لباس المصلى من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٧٦

(مسألة ٣) ما يؤخذ من الجلود من أيدي المسلمين أو من أسواقهم محكوم بالتذكية (١) و إن كانوا ممن يقول بطهارة جلد الميتة بالدبغ.

و «ثالثها»: أن جلد الحيوان الذي لا يؤكل لحمه هل يستحب التجنب عن استعماله قبل الدبغ؟ ذهب المحقق في الشرائع و العلامة في محكى القواعد إلى استحبابه و وافقهما الماتن «قده» و عن المعبر و المختلف كراهة استعماله قبل الدبغ. و لا يمكن المساعدة على شيء من ذلك لعدم دلالة الدليل على كراهة الاستعمال و لا على استحباب التجنب عنه لما حكى في المدارك عن المحقق في المعبر من أنا إنما قلنا بالكراهة تفصيلاً عن شبهة الخلاف و معنى ذلك أن القول بالكراهة أو الاستحباب للاحتياط لا لأنه أمر مستحب أو مكروه في نفسه و حيث أن مستند المنع ضعيف فلا موجب للقول بالكراهة أو استحباب التجنب عن استعماله قبل الدبغ.

(١) و كذا اللحوم و الشحوم و ذلك للروايات الكثيرة. «١» الدالة على طهارة اللحم أو الجلد المأخوذ من أسواق المسلمين أو من أيديهم و إن كانوا معتقدين بطهارة جلد الميتة بالدبغ. و في بعضها: و الله إنى لأعترض السوق فاشترى بها اللحم و السمن و الجبن و الله ما أظن كلهم يسمون هذه البربر و هذه السودان. «٢» و قد ورد المنع عن السؤال في بعضها «٣» فلا يعنى معها

(١) راجع ب ٥٠ من أبواب النجاسات و ٢٩ من أبواب الذبائح من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة من الوسائل.

(٣) إسماعيل بن عيسى قال: سألت أبا الحسن -ع- عن جلود الفراء يشتريها الرجل في سوق من أسواق الجبل يسأل عن ذكاته إذا كان البائع مسلماً غير عارف؟ قال: عليكم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك، و إذا رأيتم يصلون فيه فلا تسألوا عنه. و المروية في ب ٥٠ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٧٧

(مسألة ٤) ما عدا الكلب و الخنزير من الحيوانات التي لا يؤكل لحمها قابل للتذكية (١) فجلده و لحمه طاهر بعد التذكية.

(مسألة ٥) يستحب غسل الملاقى في جملة من الموارد مع عدم تنجسه كملاقاة البدن أو الثوب لبول الفرس، و البغل و الحمار (٢) و ملاقاة الفأرة الحية

باحتمال عدم التذكية أو كون الدباغة مطهرة عنده و هذه المسألة قد تقدمت في البحث عن نجاسة الميتة مفصلاً. وهذا بخلاف اللحوم و الجلود المأخوذة من غير المسلمين و أسواقهم لأنه إذا لم يكن هناك أماره أخرى على التذكية فمقتضى الاستصحاب عدمها إلا أن هذا الاستصحاب لا يترتب عليه الحكم بنجاسة الجلود و اللحوم و إنما يترتب عليه حرمة أكلها و عدم جواز الصلاة فيها و ذلك لأن النجاسة مترتبة على عنوان الميتة و استصحاب عدم التذكية لا يثبت كونها ميتة و التفصيل موكول إلى محله.

(١) مرت الإشارة إلى ذلك في المسألة الثالثة من مسائل نجاسة البول و الغائط فليراجع.

(٢) للأمر بغسلهما من أبوال الدواب الثلاث في جملة من الأخبار «١» المحمولة على الاستصحاب جمعا بينها و بين ما دل بصراحته على عدم وجوب الغسل من أبوالها. و يمكن المناقشة في ذلك بأن الأخبار الدالة على نجاسة الأبوال

(١) حسنة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله -ع- قال: سألته عن أبوال الدواب و البغال و الحمير فقال: اغسله، فان لم تعلم مكانه فاغسل الثوب كله، فان شككت فانضح و غيرها من الأخبار المروية في ب ٩ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٧٨

- مع الرطوبة- مع ظهور أثرها (١) و المصافحة مع الناصبي بلا رطوبة (٢).

و يستحب النضح- أى الرش بالماء- فى موارد، كملاقاة الكلب (٣).

المذكورة بالأمر بغسلها محمولة على التقيية لذهاب جم غفير من العامة «١» إلى نجاسة البول من الحيوانات المكروهة لحمها و معه لا يبقى أى دليل على الحكم بالاستصحاب.

(١) كما ورد فى صحيحه على بن جعفر قال: سألته عن الفأرة الرطبة قد وقعت فى الماء فتمشى على الثياب أ يصلى فيها؟ قال: اغسل ما رأيت من أثرها، و ما لم تره انضح بالماء «٢» و حملت على الاستصحاب لجملة من الأخبار المعتبرة الدالة على طهارتها و عدم وجوب الغسل من أثرها.

(٢) لخبر خالد القلانسي قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام ألقى الدمى فيصافحنى قال: امسحها بالتراب و بالحائط قلت فالناصب؟ قال: اغسلها «٣» المحمول على الاستصحاب لعدم سراية النجس مع الجفاف كما هو مفروض الرواية فإنه لولاه لم يكن وجه لقوله: امسحها بالتراب و بالحائط لتعين الغسل حينئذ و بما أن الرواية ضعيفة بعلى بن معمر فالحكم بالاستصحاب يبتنى على التسامح فى أدلة السنن.

(٣) ورد ذلك فى صحيحه الباق قال: قال أبو عبد الله عليه السلام، إذا أصاب ثوبك من الكلب رطوبة فاغسله، و إن مسه جافا فاصب عليه الماء .. «٤»

و فى حديث الأربعمائه: تنزهوا عن قرب الكلاب فمن أصاب الكلب و هو

(١) قدمنا أقواهم فى ذلك فى ج ١ ص ٤١٤ و ٤٧.

(٢) المروية فى ب ٣٣ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٣) المروية فى ب ١٤ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٤) المروية فى ب ٢٦ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٧٩

و الخنزير (١) و الكافر (٢) بلا رطوبة، و عرق الجنب من الحلال (٣) و ملاقاة ما شكك فى ملاقاته (٤) لبول الفرس و البغل و الحمار،

رطب فليغسله و إن كان جافاً فلينضح ثوبه بالماء «١» و نحوها غيرها و حيث أن ملاقاته النجس مع الجفاف غير موجبة للسراية و وجوب الصب أو النضح خلاف المقطوع به حمل الأمر بهما في الأخبار على الاستحباب.

(١) ففي صحيحة علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن الرجل يصيب ثوبه خنزير فلم يغسله فذكر و هو في صلاته كيف يصنع به؟ قال: إن كان دخل في صلاته فليمض، فان لم يكن دخل في صلاته فلينضح ما أصاب من ثوبه إلا أن يكون فيه أثر فيغسله «٢» و غير ذلك من الأخبار.

(٢) كما ورد في مصححة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في ثوب المجوسى فقال: يرش بالماء «٣» المحمولة على الاستحباب إذا لم يعلم ملاقاته الثوب عن رطوبة، و حيث أن المجوسى لا خصوصية له فيتعدى عنه إلى غيره من أصناف الكفار. (٣) لموثقة أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن القميص يعرق فيه الرجل و هو جنب حتى يبتل القميص فقال: لا بأس و إن أحب أن يرشه بالماء فليفعل «٤».

(٤) لقوله عليه السلام في حسنة محمد بن مسلم المتقدمة: فإن شككت فانضحه.

- (١) المروية في ب ١٢ من أبواب النجاسات من الوسائل.
- (٢) المروية في ب ١٣ من أبواب النجاسات من الوسائل.
- (٣) المروية في ب ٧٣ من أبواب النجاسات من الوسائل.
- (٤) المروية في ب ٢٧ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٨٠

و ملاقاته الفأرة الحية (١) مع الرطوبة إذا لم يظهر أثرها. و ما شك في ملاقاته للبول (٢) أو الدم أو المنى (٣) و ملاقاته الصفرة الخارجة من دبر صاحب البواسير (٤)

(١) لقوله عليه السلام في صحيحة علي بن جعفر المتقدمة: و ما لم تره انضحه بالماء.

(٢) لصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن رجل يبول بالليل فيحسب أن البول أصابه فلا يستيقن فهل يجزيه أن يصب على ذكره إذا بال و لا- يتنشف؟ قال: يغسل ما استبان أنه أصابه و ينضح ما يشك فيه من جسده أو ثيابه و يتنشف قبل أن يتوضأ «١».

(٣) لحسنة عبد الله بن سنان قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أصاب ثوبه جنابة أو دم قال: إن كان قد علم أنه أصاب ثوبه جنابة أو دم قبل أن يصلى ثم صلى فيه و لم يغسله فعليه أن يعيد ما صلى، و إن كان لم يعلم به فليس عليه إعادة، و إن كان يرى أنه أصابه شيء فنظر فلم ير شيئاً أجزاءه أن ينضحه بالماء «٢».

(٤) لصحيحة البنظي قال: سألت الرضا عليه السلام رجل و أنا حاضر فقال:

إن لى جرحاً فى مقعدتى فأتوضأ ثم استنجى، ثم أجد بعد ذلك الندى و الصفرة تخرج من المقعدة أفاعيد الوضوء؟ قال: قد أيقنت؟ قال: نعم، قال: لا

(١) المروية في ب ١١ من أحكام الخلوة و ٣٧ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٤٠ من أبواب النجاسات من الوسائل. ثم إن كلمة دم فى الجواب موجودة فى التهذيب و الوسائل و غير موجودة

في الكافي و الوافي فعلى نسختهما لا بد من حمل الجنابة على المثال ليطابق الجواب مع السؤال.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٨١

و معبد اليهود و النصرارى و المجوس (١) إذا أراد أن يصلى فيه. و يستحب المسح بالتراب أو بالحائط فى موارد: كمصافحة الكافر الكتابى (٢) بلا رطوبة، و مس الكلب و الخنزير (٣) بلا رطوبة، و مس الثعلب و الأرنب.

و لكن رشه بالماء و لا تعد الوضوء «١» و الجرح يعم الواسير و غيرها.

(١) كما فى صحیحة عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الصلاة فى البيع و الكنائس و بيوت المجوس، فقال: رش و صل «٢» و غيرها من الأخبار «٣» و الوارد فىها بيوت المجوس لا- معابدهم و من ثمة عبر صاحب الوسائل «قده» بباب جواز الصلاة فى بيوت المجوس فليلاحظ. و قد أسلفنا بعض الكلام فى هذه المسألة عند التكلم على أحكام النجاسات فليراجع «٤» (٢) كما فى رواية القلانسى المتقدمة و قد عرفت الحال فيها.

(٣) هذا و إن اشتهر فى كلام جملة منهم- كما نقله صاحب الحدائق «قده»- إلحاقا لهما بسابقهما ما عن الشيخ فى المبسوط استحبابه فى كل نجاسة يابسة أصابت البدن، و عن ابن حمزة إيجابه فى مس الكلب و الخنزير و أخويهما بل هو ظاهر الطوسى «قده» فى نهايته بزيادة الثعلب و الأرنب و الفأرة، و الوزغة و كذا المفيد «قده» بإسقاط الأرنب و الثعلب إلا أنه لم يرق دليل على استحباب ذلك فضلا عن وجوبه فالحكم باستحباب التمسح حينئذ يستند إلى فتوى الأصحاب و لا بأس به بناء على التسامح فى أدلة السنن إلا أنه على ذلك لا وجه للاقتصار على ما ذكره الماتن «قده» بل لا بد من إضافة الفأرة و الوزغة بل كل نجاسة

(١) المروية فى ب ١٦ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

(٢) المروية فى ب ١٣ من أبواب مكان المصلى من الوسائل.

(٣) راجع ب ١٣ و ١٤ من أبواب مكان المصلى من الوسائل.

(٤) ج ٢ ص ١٦٤.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٨٢

فصل إذا علم نجاسة شىء يحكم ببقائها ما لم يثبت تطهيره، و طريق الثبوت أمور:

«الأول» العلم الوجدانى (١) «الثانى» شهادة العدلين (٢) بالتطهير أو بسبب الطهارة، و إن لم يكن مطهرا عندهما أو عند أحدهما، كما إذا أخبر بنزول المطر على الماء النجس بمقدار لا يكفى عندهما.

يابسة لوجود الفتوى باستحباب التمسح فى مسها.

فصل طريق ثبوت الطهارة

(١) لأنه حجة بذاته و هو أقوى الحجج و الطرق.

(٢) لا شبهة فى حجة البينة فى الشريعة المقدسة على ما بيناه مفصلا فى مباحث المياه و عند البحث عما تثبت به النجاسة فليراجع «١» و إنما الكلام فى أن البينة إذا قامت على طهارة شىء معلوم النجاسة سابقا هل يترتب أثر عليها أو لا أثر لها؟ الثانى هو الصحيح. و ذلك لأن الطهارة ليست أمرا قابلا للإحساس بإحدى الحواس. و إنما هى حكم حدسى نظرى و لا معنى للشهادة فى لأنها إنما تعتبر فى الأمور المحسوسة فحسب فعلى ذلك ترجع الشهادة بالطهارة إلى الشهادة بالسبب كإصابة المطر أو الاتصال بالكر و غيرهما من

الأسباب المحسوسة للطهارة وهذا إنما يفيد فيما إذا كان السبب متحدا عند الشاهد و المشهود عنده كما لو اعتقدا كفاية مجرد الاتصال بالكر في التطهير لأن السبب يثبت بذلك لدى المشهود عنده و لا مناص له من الحكم بالطهارة على طبقه.

(١) راجع ج ١ ص ٢٨٣ و ج ٢ ص ١٦٥.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٨٣

في التطهير مع كونه كافيا عنده أو أخبرا بغسل الشيء بما يعتقدان أنه مضاف و هو عالم بأنه ماء مطلق، و هكذا «الثالث» إخبار ذى اليد (١) و إن لم يكن عادلا. «الرابع»: غيبة المسلم (٢) على التفصيل الذى سبق. «الخامس»: إخبار الوكيل في التطهير (٣) بطهارته.

و أما إذا اختلف السبب عندهما كما إذا اعتقد الشاهد كفاية الاتصال بالكر في التطهير و بنى المشهود عنده على عدم كفايته فلا أثر للشهادة حينئذ لاحتمال استناد الشاهد في شهادته هذه إلى ما لا أثر له عند من يشهد له و معه لا بد من الرجوع إلى استصحاب نجاسته السابقة. و على الجملة حال الشهادة على المسبب حال الشهادة على السبب و ليس لها أثر زائد عليه.

(١) لقيام السيرة القطعية على المعاملة مع الأشياء المعلومه نجاستها السابقة معاملة الأشياء الطاهرة- لدى الشك- إذا أخبر ذو اليد عن طهارتها.

(٢) كما تقدم و عرفت تفصيل الكلام فيه.

(٣) للسيرة الجارية على اتباع قول الوكيل فيما و كل فيه كالتطهارة فيما و كل لتطهيره. و هذا لا بما أنه إخبار الوكيل. بل بما أنه من مصاديق الكبرى المتقدمة أعنى أخبار ذى اليد عما تحت استيلائه لأن المراد به ليس هو المالك للعين فقط و إنما يراد به مطلق من كان المال تحت يده و استيلائه سواء أ كان مالكا لعينه أم لمنفعته أو للانتفاع به أو كان المال وديعه عنده كما فى المقام.

نعم قد ادعوا الإجماع فى العقود و الإيقاعات على اعتبار إخباره بما أنه و كيل بحيث لو أخبر عن بيعه أو تطلقه أو غيرهما من الأمور الاعتبارية اعتمد على أخباره و ثبت به البيع و الطلاق و هو من فروع القاعدة المتصيدة: من ملك شيئا ملك الإقرار به إلا أن ذلك يختص بالأمر الاعتبارية دون الأمور التكوينية كالغسل و التطهير إذ لم يتم فيها دليل على اعتبار قوله بما أنه و كيل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٨٤

«السادس»: غسل مسلم له بعنوان التطهير (١) و إن لم يعلم أنه غسله على الوجه الشرعى أم لا حملا لفعله على الصحة «السابع» إخبار العدل الواحد عند بعضهم لكنه مشكل (٢).

(مسألة ١) إذا تعارض البيتان أو إخبار صاحبي اليد فى التطهير و عدمه تساقطا (٣) و يحكم ببقاء النجاسة. و إذا تعارض البينة مع أحد الطرق المتقدمة

و إنما يعتبر لانه ذو اليد و تظهر ثمره ذلك فيما إذا لم يكن المال تحت يد الوكيل لأن إخباره حينئذ عن طهارة ما و كل لتطهيره لم يتم دليل على اعتباره.

(١) كما إذا شاهدنا غسله و ذلك حملا لفعله على الصحة. كما هو الحال فى جميع الأفعال القابلة للاتصاف بالصحة مرة و بالفساد اخرى من العبادات و المعاملات.

(٢) بل لا إشكال فى حجيته لأن السيرة الجارية على اعتباره فى الأحكام هى التى تقتضى اعتباره فى الموضوعات. و أما ما قد يتوهم من أن رواية مسعدة بن صدقة «١» رادعة عن السيرة فى الموضوعات الخارجية فيدفعه أن الرواية غير صالحة للرادعية بوجه لضعفها

بحسب الدلالة و السند على ما بيناه في مباحث المياه «٢».

(٣) لأن أدلة الاعتبار لا تشملهما معاً لاستلزامه الجمع بين المتضادين أو المتناقضين و لا لأحدهما دون الآخر لأنه من غير مرجح فإدلة اعتبار الطرق و الأمارات تختص بصورة عدم ابتلائها بالمعارض هذا في البيتين و إخبار صاحبى اليد و كذا الحال في إخبار العدلين أو أحدهما مع غيبة المسلم أو غسله.

(١) المروية في ب ٤ من أبواب ما يكتسب به من الوسائل.

(٢) راجع ج ١ ص ٢٨٤.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٨٥

ما عدا العلم الوجدانى تقدم البينة (١).

(مسألة ٢) إذا علم بنجاسة شيئين فقامت البينة على تطهير أحدهما غير المعين، أو المعين و اشتبه عنده أو طهر هو أحدهما ثم اشتبه عليه حكم عليهما بالنجاسة عملاً بالاستصحاب (٢) بل يحكم بنجاسة ملاقى كل منهما.

(١) لأنها أقوى الأمارات و الحجج عدا العلم فيتقدم على غيرها. نعم يتقدم عليها الإقرار على ما يستفاد من الأخبار الواردة في القضاء و لقد أسلفنا جملة من الكلام على ذلك في مباحث المياه فليراجع «١».

(٢) لما اخترناه في مباحث الأصول من أن العلم الإجمالى بنفسه غير منجز و لا- مانع من جريان الأصول في أطرافه في نفسه و إنما المانع عن ذلك لزوم الترخيص في المخالفة القطعية على تقدير جريانها في أطرافه فمتى لم يلزم من جريانها محذور المخالفة القطعية جرت في أطرافه و الحال في المقام كذلك لأن استصحاب النجاسة في كل من الطرفين لا يستلزم الترخيص في المخالفة العملية إذ المعلوم بالإجمال طهارة أحدهما غير المعين و لا معين للمخالفة العملية في مثلها إذا لا مانع عن جريان الاستصحاب في الطرفين و الحكم بنجاسة ملاقى أى منهما و إن قلنا بعدم النجاسة في ملاقى بعض أطراف الشبهة و ذلك لجريان استصحاب النجاسة في المقام هذا.

و لقد التزم شيخنا الأنصارى «قده» بذلك في مباحث القطع و ذكر أن المخالفة الالتزامية غير مانعة عن جريان الأصول في الأطراف و لكنه «قده» منع عن جريان الاستصحاب فيها في مباحث الاستصحاب و هذا لا لأجل المحذور المتقدم ليختص بما إذا لزم من جريانه الترخيص في المخالفة العملية. بل من جهة لزوم المناقضة بين الصدر و الذيل في قوله عليه السلام في صحيحة زرارة «و لا تنقض اليقين أبداً بالشك و إنما تنقضه

(١) ص ٢٩٣ ج ١.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٨٦

.....

بيقين آخر» «١» حيث منع عن نقض اليقين بالشك في صدره و أمر بنقض اليقين باليقين في ذيله فان الشك في صدره و اليقين في ذيله مطلقان فإطلاق الشك يشمل البدوى و المقرون بالعلم الإجمالى كما أن إطلاق اليقين يشمل اليقين الإجمالى و التفصيلي و هذان الإطلاقان لا يمكن التحفظ عليهما في أطراف العلم الإجمالى لأن مقتضى إطلاق الصدر جريان الاستصحاب في كلا الطرفين و مقتضى إطلاق الذيل عدم جريانه في أحدهما و بهذا تصبح الصحيحة مجملة و على الجملة أن جريان الاستصحاب في أطراف الشبهة

و إن كان لا إشكال فيه بحسب الثبوت إلا أنه غير ممكن بحسب الإثبات فالمانع إثباتي و هو لزوم المناقضة بين الصدر و الذيل.
و لقد وافقه شيخنا الأستاذ «قده» على هذا المدعى و إن لم يرتض ببرهانه حيث أجاب عما استدل به «قده» بما ذكره صاحب الكفاية من أن دليل اعتبار الاستصحاب غير منحصر بتلك الصحيحة المشتملة على الذيل فهب أنها مجملَةٌ إلا أن الأخبار التي لا تشتمل على هذا الذيل مطلقة و هي شاملة لكل من الشبهات البدوية و المقرونة بالعلم الإجمالي لوضوح أن إجمال أى دليل لا يسرى إلى الآخر هذا.

على أن ظاهر اليقين الوارد في ذيل الصحيحة خصوص اليقين التفصيلي و ذلك لأن ظاهر الذيل جواز نقض اليقين الأول باليقين الثاني المتعلق بما تعلق به اليقين الأول لا نقضه بمطلق اليقين و إن كان متعلقا بشيء آخر. و من الضروري أن اليقين في موارد العلم الإجمالي لا يتعلق بما تعلق به اليقين السابق أعني اليقين بنجاسة كلا الإناءين - مثلا - إذ لا يقين بطهارة هذا و ذاك و إنما اليقين تعلق بطهارة أحدهما فمتعلق اليقين الثاني في موارد العلم الإجمالي أمر آخر غير ما تعلق به اليقين السابق عليه و معه لا محذور في استصحاب نجاستهما و المانع

(١) المروية في ب ١ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٨٧

.....

الإثباتي لا تحقق له. و إنما لا نلتزم بجريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي للمانع الثبوتى.
و تقريره: أن الاستصحاب أصل إحرزى تنزيلي و معنى ذلك أن الشارع في مورد الاستصحاب قد نزل المكلف منزلة العالم تعبدا، و إن كان شاكا وجدانا و من البين أن جعل المكلف عالما بنجاسة كل من الإناءين بالتعبد مع العلم الوجداني بطهارة أحدهما أمر غير معقول، لأنه تعبد على خلاف المعلوم بالوجدان و هذا يختص بالأصل التنزيلي و لا يجرى في غيره من الأصول المثبتة للتكليف في أطراف العلم الإجمالي كأصالة الاحتياط عند العلم بجواز النظر إلى إحدى المرأتين لأنه لا مانع من الحكم بعدم جواز النظر إليهما من باب الاحتياط و إن علمنا بجواز النظر إلى إحدهما. و سره أن الشارع لم يفرض المكلف عالما بعدم جواز النظر واقعا هذا كله فيما إذا قامت البينة على طهارة أحد الإناءين أو علمنا بطهارته من غير تعيين.

و أما إذا قامت البينة على طهارة أحدهما المعين أو علمنا بطهارته ثم اشتبه بغيره فقد بنى على عدم جريان الاستصحاب في الطرفين و ذكر في وجهه زائدا على المناقشة المتقدمة و جها آخر و هو أن اليقين بالنجاسة في أحدهما المعين حال قيام البينة على طهارته أو العلم بها قد انقطع و زال و سقط فيه الاستصحاب عن الاعتبار لتبدل اليقين بالنجاسة باليقين بطهارته فإذا اشتبه بالآخر لم يمكن استصحاب النجاسة في شيء منهما و ذلك لاشتباه ما انقطعت فيه الحالة السابقة بغيره فالطرفان كلاهما من الشبهات المصادقية لحرمة نقض اليقين بالشك و لا يمكن التمسك فيها بالعموم أو الإطلاق.

و قد ظهر بما سردناه في المقام أن ما أفاده شيخنا الأستاذ «قده» لو تم فإنما يتم في الأصول الإحرزية التنزيلية و لا يجرى في سائر الأصول كأصالة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٨٨

.....

الاحتياط في المثال فما ربما يقال من أنه لو تم لشمل الأصول العملية بأسرها و لا يختص بالاستصحاب مما لا أساس له.

نعم لا- تسعنا المساعدة على ما أفاد شيخنا الأستاذ «قده» و ذلك لأنه إنما يتم فيما إذا كان اليقين و الشك في كلا الطرفين موردا لاستصحاب واحد بان شملهما شمولاً واحداً فان التعبد بالنجاسة في مجموعهما تعبد على خلاف العلم الوجداني بعدم نجاسة أحدهما فعلى تقدير أن يكون لنجاسة المجموع أثر شرعي كما إذا فرضنا أن لبسهما معاً محرم في الصلاة لم يمكن الحكم ببقاء النجاسة في مجموعهما باستصحاب واحد لأنه على خلاف ما علمناه بالوجدان. و أما إذا كان كل واحد من اليقين و الشك في الطرفين موردا للاستصحاب مستقلاً فلا- وجه لما أفاده و ذلك لأن كل واحد من الطرفين معلوم النجاسة سابقاً و مشكوك فيه بالفعل و هو مورد للاستصحاب من دون علم وجداني على خلافه لأن العلم الإجمالي إنما يتعلق بالجامع دون الأطراف فمرتبة الاستصحاب في كل واحد من الطرفين محفوظة فلا مانع من جريانه فيه و لا يضره العلم بمخالفة أحد الاستصحاب للواقع لأن المخالفة الالتزامية غير مانعة عن جريان الأصول في الأطراف كما مر.

و يترتب على ما ذكرناه من جريان الاستصحاب في كلا الطرفين أنه إذا لاقى أحدهما شيئاً برطوبة حكم بنجاسته إلا أن الطرفين إذا كانا ثوباً و كرر الصلاة فيهما صحت صلاته و ذلك أما في صورة عدم التمكن من الصلاة في الثوب المعلوم طهارته تفصيلاً فواضح. و أما في صورة التمكن منها فلما بيناه غير مرة من أن الامتثال الإجمالي إنما هو في عرض الامتثال التفصيلي لا في طوله و معه لا مانع من تكرار الصلاة في الثوبين مع التمكن من تحصيل العلم بالظاهر منهما هذا كله في صورة العلم الإجمالي بطهارة أحد الطرفين.

و أما إذا علم طهارة أحدهما تفصيلاً أو شهدت البيئة بطهارته معينا ثم

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٨٩

لكن إذا كانا ثوبين و كرر الصلاة فيهما صحت (١).

(مسألة ٣) إذا شك بعد التطهير و علمه بالطهارة، في أنه هل أزال العين أم لا-؟ أو أنه طهره على الوجه الشرعي أم لا-؟ يبنى على الطهارة (٢) إلا أن يرى فيه عين النجاسة، و لو رأى فيه نجاسة، و شك في أنها هي السابقة أو أخرى

اشتبه بغيره فيتوجه على ما أفاده أن الشبهة المصدقية للاستصحاب أو لسائر الأصول العملية لا مصداق لها بوجه لما ذكرناه في محله من أن اليقين و الشك من الأمور الوجدانية التي لا يتطرق عليها الشك و التردد إذ لا معنى لتردد الإنسان في أنه متيقن من أمر كذا أو أنه شاك فيه و إنما الشبهة المصدقية تتحقق في الأمور التكوينية و بما أن نجاسة كل واحد من الإناءين كانت متيقنة سابقاً و مشكوكه بحسب البقاء فلا مانع من جريان الاستصحاب في كليهما نعم يحتمل في كل منهما أن يكون هو الذي قد علمنا بطهارته و انقطع باليقين بنجاسته إلا أن العلم بالطهارة في أحدهما المعين قبل التردد و الاشتباه غير مانع عن جريان الاستصحاب بعد الاشتباه إذ اليقين على خلاف اليقين السابق إنما يمنع عن الاستصحاب ما دام باقياً و أما لو ارتفع و شك المكلف في بقاء المتيقن فاليقين بالطهارة- بوجوده المرتفع بالفعل- لا يكون مانعاً عن استصحاب النجاسة.

و نظيره ما إذا علم فسق أحد ثم قطع بعدالته ثم شك في أن قطعه بالعدالة هل كان مطابقاً للواقع أم كان جهلاً مركباً فإنه يستصحب فسقه لعدم بقاء اليقين بعدالته، و على الجملة اليقين بالطهارة إنما يمنع عن استصحاب النجاسة- على تقدير بقائه- لا فيما إذا انعدم و زال كما يأتي في المسألة الآتية إن شاء الله.

(١) كما اتضح مما سردناه في التعليقة المتقدمة.

(٢) لقاعدة الفراغ المعبر عنها في أمثال المقام بأصالة الصحة الثابتة بالسيرة القطعية لما قدمناه في محله من أن الشك إذا كان في عمل الشاك نفسه و كان مقارناً

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٩٠

له اعتنى بشكّه و إذا كان بعد العمل لم يعتن به لقوله عليه السلام كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو «١» وغيره. و أما إذا شك في العمل الصادر من الغير فلا يعتنى به مطلقا مقارنا كان أم بعده و هذا بعينه قاعدة الفراغ.

ثم إن أصالة الصحة إنما تجرى فيما إذا علم تحقق أصل العمل الجامع بين الصحيح و الفاسد و شك في صفته كما إذا شك - بعد علمه بالطهارة- في أنه أورد المتنجس على الماء القليل أو أورد الماء عليه؟ بناء على اعتبار ورود الماء على المتنجس. و أما إذا شك في أصل إتيانه بالعمل و عدمه فهو ليس بمورد لأصالة الصحة و قاعدة الفراغ كما إذا شك في أنه باع أم لم يبع أو أنه صلى على الميت أم قرء الفاتحة عليه حيث لا يمكن الحكم حينئذ بأنه باع أو صلى على الميت بأصالة الصحة.

و هذا بخلاف ما إذا تيقن ببيعه و شك في أنه أوقعه بالعربية أو بغيرها أو علم أصل صلاته و شك في عدد تكبيراتها. فعلى هذا لا مجال في المقام للتشبث بشيء من أصالة الصحة و قاعدتي الفراغ و التجاوز لأنه بعد علمه بالطهارة إذا شك في بقاء العين و إزالتها أو في عصر الثوب و عدمه فهو في الحقيقة شك في أصل الغسل و عدمه لما أسبقناه من أن الغسل متقوم بالعصر و إزالة العين و لا غسل بدونهما فالأظهر في المقام هو الحكم بالنجاسة كما كتبناه في التعليقة لاستصحاب النجاسة المتيقنة سابقا و قد أشرنا أن اليقين بالطهارة قبل الشك إنما يمنع عن استصحاب النجاسة على تقدير البقاء لا في صورة الارتفاع و الزوال فاستصحاب بقاء النجاسة - مع الشك في أصل الغسل - محكم سواء أ كانت العين مانعة عن نفوذ الماء - على تقدير بقائها - أم لم تكن و ليست المسألة من موارد القواعد الثلاث حتى تكون حاكمة على الاستصحاب.

(١) المروية في ب ٢٣ من أبواب الخلل من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٩١
طارئة بنى على أنها طارئة (١).

(مسألة ٤) إذا علم بنجاسة شيء، و شك في أن لها عينا أم لا، له أن يبنى على عدم العين (٢) فلا يلزم الغسل، بمقدار يعلم بزوال العين على تقدير وجودها، و إن كان أحوط.

(١) بدعوى أن التردد في أنها عين طارئة يساوق التردد في صحة التطهير و فساده لأنه من المحتمل أن تكون هي العين السابقة إلا أن مقتضى قاعدة الفراغ أو أصالة الصحة صحة الغسل و التطهير و بها يتعين أن تكون العين طارئة.

و قد ظهر لك مما ذكرناه في التعليقة المتقدمة أن الشك في التطهير من جهة الشك في بقاء العين و زوالها شك في تحقق الغسل و عدمه و مع الشك في أصل العمل لا مجرى للقواعد الثلاث و يكون المحكم هو استصحاب نجاسة المغسول و عدم طرو المطهر عليه.

(٢) إن كان الماتن «قده» قد اعتمد فيما أفاده على استصحاب عدم العين في المتنجس فيدفعه أن استصحاب عدم العين لا يثبت تحقق الغسل بمقدار لا تزول به العين على تقدير وجودها لأنه لازم عقلي لعدم العين في المتنجس إذ الغسل يتقوم بإزالة العين فاستصحاب عدمها لإثبات تحقق الغسل بذلك المقدار من أظهر أنحاء الأصول المثبتة فاللازم حينئذ هو استصحاب بقاء النجاسة مطلقا سواء أ كانت العين على تقدير وجودها حاجبة عن وصول الماء إلى المحل أم لم تكن.

و إن استند إلى السيرة بدعوى جريانها على عدم الاعتناء بالشك في وجود العين النجسة لدى الغسل، كما ادعوا قيامها على ذلك في الشك في الحاجب في موردين: «أحدهما»: الطهارة الحديثة نظرا إلى أنهم يدخلون الحمامات

التنقيح في شرح العروة الوثقى؛ الطهارة ٣، ص: ٢٩٢

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٩٢

(مسألة ٥) الوسواسى يرجع فى التطهير إلى المتعارف، و لا يلزم أن يحصل له العلم بزوال النجاسة (١).

و الخرافات و يغتسلون و لا- يعتنون باحتمال أن يكون على ظهرهم شىء مانع عن وصول الماء إلى بشرتهم كدم البق و البرغوث و نحوهما. و «ثانيهما»: تطهير مخرج البول حيث لا يعتنون فى تطهيره باحتمال أن يكون على المخرج لزوجة مانعة عن وصول الماء إليه فقيه:

أن السيرة غير ثابتة فى الموردین فان عدم اعتنائهم باحتمال وجود الحاجب مبنى على اطمینانهم بعدمه و بوصول الماء إلى البشرة كما هو الغالب أو أنهم لغفلتهم لا يشكون فى وجود المانع أصلاً. ثم على تقدير تسليم السيرة فى الموردین لا يمكننا تسليمها فى الطهارة الخبيثة إذ لم نحرز قيامها على عدم اعتنائهم بالشك فى وجود عين الدم- مثلاً- فى يدهم أو لباسهم عند تطهيرهما و عليه يجرى استصحاب النجاسة حتى يعلم بارتفاعها بان يصب عليه الماء بمقدار تزول به العين على تقدير وجودها.

(١) الوسواسى قد يشك فى تطهير المنتجس على النحو المتعارف العادى كما إذا ييست النجاسة على المحل و صب الماء عليه مرة أو مرتين و شك فى وصول الماء إليه و زوال العين عنه فإنه شك عادى قد يعترى على غير الوسواسى أيضاً إذ النجاسة بعد يبوستها قد لا تزول بصب الماء عليها مرتين و فى هذه الصورة يجرى فى حقه الاستصحاب و تشمل الأدلة القائمة على اعتباره فلا يجوز له أن ينقض يقينه بالنجاسة بالشك فى ارتفاعها.

و قد يشك فيه على نحو غير عادى بحيث لا يشك فيه غيره فيغسل المنتجس مرة ثم يغسله ثانياً و ثالثاً و رابعاً و هكذا و لا إشكال فى عدم جريان الاستصحاب فى حقه لأن ما دل على حرمه نقض اليقين بالشك لا يشمل مثله لانصرافه إلى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٩٣

فصل فى حكم الأوانى (مسألة) لا يجوز استعمال الظروف المعمولة من جلد نجس العين أو الميتة (١) فيما يشترط فيه الطهارة، من الأكل و الشرب و الوضوء و الغسل بل الأحوط (٢) عدم استعمالها فى غير ما يشترط فيه الطهارة أيضاً.

الشك العادى و معه لا بد من أن يرجع فى تطهيره إلى العادة المتعارفة بين الناس لأن شكه هذا غير عادى و هو من الشيطان أو أنه جنون كما ورد فى صحيحه عبد الله بن سنان قال: ذكرت لأبى عبد الله عليه السلام رجلاً مبتلى بالوضوء و الصلاة و قلت هو رجل عاقل فقال: أبو عبد الله عليه السلام و أى عقل له و هو يطبع الشيطان فقلت له و كيف يطبع الشيطان؟ فقال: سله هذا الذى يأتيه من أى شىء هو؟

فإنه يقول لك من عمل الشيطان (١) و قد حكى مد ظله «عن بعض مشايخه» عن بعض المبتلين بالوسواس أنه كان يشك فى جواز صلاة الصبح للشك فى طلوع الفجر و عدمه و فى عين الوقت يشك فى طلوع الشمس و قضاء صلاته.

فصل فى أحكام الأوانى

(١) لأنه بعد الفراغ عن نجاسة الميتة و جلد نجس العين لا إشكال فى تنجس ما فى تلك الظروف من المأكول و المشروب و لا يسوغ أكل المنتجس أو شربه أو التوضؤ و الاغتسال به.

(٢) هذا الاحتياط و جوبى لعدم كونه مسبوقاً بالفتوى فى المسألة فيناقض ما تقدم منه «قده» فى الكلام على نجاسة الميتة من جواز

الانتفاع بها فيما لا يشترط فيه الطهارة، و ما أفاده «قده» في تلك المسألة هو الصحيح لأن

(١) المروية في ب ١٠ من أبواب مقدمة العبادات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٩٤

و كذا غير الظروف من جلدهما، بل و كذا سائر الانتفاعات غير الاستعمال (١) فإن الأحوط ترك جميع الانتفاعات منهما و أما ميتة ما لا نفس له كالسمك و نحوه فحرمة استعمال جلده غير معلوم (٢) و إن كان أحوط. و كذا لا يجوز استعمال

المنع عن استعمال الميتة و الانتفاع بها و إن ورد في بعض الأخبار «١» إلا أنه معارض بالأخبار المجوزة و معه لا بد من حمل المانعة على التصرفات المتوقفة على الطهارة أو الكراهة. و إن كان ترك الانتفاع بها هو الموافق للاحتياط.

(١) كتطعيمها للحيوانات و جعلها في المصيدة للاصطياد فان ذلك لا يعد استعمالا للميتة أو الجلد.

(٢) التفصيل بين الميتة مما لا نفس له و بين ما له نفس سائلة إنما يتم فيما إذا استندنا في المنع عن الانتفاع بالميتة مما له نفس سائلة إلى مثل رواية الوشاء قال: سألت أبا الحسن عليه السلام فقلت إن أهل الجبل تثقل عندهم أليات الغنم فيقطعونها قال: هي حرام، قلت فتصبح بها؟ فقال: أما تعلم أنه يصيب اليد و الثوب و هو حرام «٢» و رواية تحف العقول: أو شيء من وجوه النجس فهذا كله حرام و محرم لأن ذلك كله منهى عن أكله و شربه و لبسه و ملكه و إمساكه و التقلب فيه فجميع تقلبه في ذلك حرام «٣» لأنهما كما ترى يختصان بالميتة النجسة و لا تشملان الميتة الطاهرة كميته ما لا نفس له.

إلا أنا لا نعتمد على شيء منهما لما ذكرناه في محله و إنما نعتمد في المنع عن الانتفاع بالميتة - على تقدير القول به - على صحیحته على بن أبي مغيرة قال:

(١) راجع ج ١ ص ٥٠١.

(٢) المروية في ب ٣٢ من أبواب الأطعمة المحرمة و ٣٠ من أبواب الذبائح من الوسائل.

(٣) المروية في ب ٢ من أبواب ما يكتسب به من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٩٥

الظروف المغصوبة مطلقا (١) و الوضوء و الغسل منها - مع العلم.

قلت لأبي عبد الله عليه السلام الميتة ينتفع بها بشيء؟ قال: لا .. «١» و نحوها من الأخبار و هي مطلقه تشمل الميتات النجسة و الطاهرة.

و دعوى انصرافها إلى النجسة، مما لا ينبغي التفوه به فعلى القول بحرمة الانتفاع بالميتة لا وجه للتفصيل بين الميتة النجسة و الطاهرة.

و الذى يهون الأمر ما قدمناه فى التكلم على أحكام الميتة من جواز الانتفاع بها مطلقا نجسة كانت أم طاهرة لصحیحته البنظى قال:

سألته عن الرجل تكون له الغنم يقطع من ألياتها و هى أحياء أ يصلح له أن ينتفع بما قطع؟

قال: نعم يذبيها و يسرح بها و لا - يأكلها و لا يبيعها «٢» و نحوها لأنها صريحة الدلالة على جواز الانتفاع بالميتة النجسة فضلا عن

الميتات الطاهرة و معه لا بد من حمل ما دل على المنع عن الانتفاع بالميتة إما على حرمة فيما يشترط فيه الطهارة و إما على الكراهة

جمعا بين الأخبار، و على الجملة لا يمكننا التفصيل بين الميتة النجسة و الطاهرة قلنا بحرمة الانتفاع بها أم قلنا بالجواز. □

(١) لأن حرمة مال المسلم كحرمة دمه فلا يسوغ التصرف فى ماله إلا بطيبة نفسه كما فى موثقة سماعة عن أبى عبد الله عليه السلام

فى حديث أن رسول الله صلى الله عليه و آله قال: من كانت عنده أمانة فليؤدها إلى من ائتمنه عليها فإنه لا يحل دم امرء مسلم

(١) المروية في ب ٣٤ من أبواب الأطعمة المحرمة و ٦١ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٦ من أبواب ما يكتسب به و ٣٠ من أبواب الذبائح من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٩٦

باطل (١) مع الانحصار، بل مطلقا. نعم لو صب الماء منها في ظرف مباح فتوضأ أو اغتسل صح، وإن كان عاصيا من جهة تصرفه في المغصوب.

و لا ماله إلا بطيئة نفس منه «١».

(١) ظاهر لفظه «منها» في كلام الماتن «قده» أن مراده الوضوء أو الغسل منها بالاغتلاف لا بالارتماس و الدخول فيها كما في الأواني الكبيرة فإنهما خارجان عن محط بحثه في المقام و لتعرض لهما بعد بيان حكم التطهر بالاغتلاف.

و الكلام في الوضوء و الاغتسال منها بالاغتلاف- اى بأخذ الماء منها غرفة فغرفة يقع في موردين: «أحدهما»: ما إذا انحصر الماء بالماء الموجود في الأواني المغصوبة. و «ثانيهما»: ما إذا لم ينحصر، لوجود ماء آخر مباح.

أما المورد الأول فلا اشكال و لا خلاف في أن المكلف يجوز أن يقتصر فيه بالتيمم بدلا عن وضوئه أو غسله لأنه فاقد الماء لما بيناه غير مرة من أن المراد بالفقدان ليس هو الفقدان الحقيقي و إنما المراد به عدم التمكن من استعماله و إن كان موجودا عنده و هذا بقرينه ذكر المرضى- في الآية المباركة- في سياق المسافر و غيره إذ المريض يبعد- عادة- أن يكون فاقدا للماء حقيقة و إن كان المسافر يفتقده كثيرا و لا سيما في القفار و حيث أن المكلف لا يجوز أن يتوضأ من الإناء و لو بإفراغ مائه إلى إناء آخر لأنه تصرف منهي عنه في الشريعة المقدسة و الممنوع شرعا كالممتنع عقلا- فهو غير متمكن من استعمال الماء في الوضوء و الغسل و فاقد له و وظيفته التيمم حينئذ. و على الجملة لم يخالف أحد في جواز الاقتصار بالتيمم في مفروض المسألة.

(١) المروية في ب ٣ من أبواب مكان المصلى و ١ من أبواب القصاص في النفس من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٩٧

.....

و إنما الكلام فيما إذا أراد التوضؤ و الاغتسال و التصرف في ماء الإناء باستعماله في أحدهما فهل يصحان وضعا بعد ما كانا محرمين تكليفا أو أنهما باطلان؟

قد يقال بصحة الوضوء و الغسل حينئذ نظرا إلى أنهما و إن لم يكونا مأمورا بهما بالفعل لحرمة ما يتوقفان عليه إلا أن الملاك موجود فيهما و هو كاف في الحكم بصحة العمل و في التمكن من قصد التقرب به. و يرد عليه ما قدمناه في بحث الترتب من أن الطريق لاستكشاف الملاك منحصر بالأمر و التكليف و مع ارتفاعهما لعدم التمكن من الامتثال يحتاج دعوى الاستكشاف إلى علم الغيب.

و «دعوى»: أن الأمر بهما ظاهره وجود الملاك «مدفوعة»: بأن سعة المنكشف تتبع سعة الكاشف و هو الأمر و هو إنما يكشف عن الملاك ما دام موجودا و لم يرتفع. و أما بعد ارتفاعه فلا كاشف و لا منكشف. هذا ما قدمناه هناك.

و نزيده في المقام أن المكلف مع العجز عن الماء مأمور بالتيمم كما عرفت و ظاهر الأمر و إطلاقه التعيين، و تعيين التيمم حينئذ يدل على عدم الملاك في الوضوء أو الغسل. و هذا هو الذى ذكره شيخنا الأستاذ «قده» و إن قرره بتقريب آخر و حاصله أن الأمر بالوضوء مقيد- في الآية المباركة- بالتتمكن من استعمال الماء فإذا ارتفع التمكن ارتفع الأمر و الملاك و بعبارة أخرى أن الآية قسمت

المكلفين إلى واجد الماء وفاقده، لأن التفصيل قاطع للشركة و قيد الأمر بالوضوء بالوجدان كما قيد الأمر بالتييم بالفقدان فإذا انتفى القيد و هو وجدان الماء انتفى المقيد و المشروط و مع ارتفاع الأمر يرتفع الملاك لا محالة هذا على أن مجرد الشك في الملاك يكفي في الحكم بعدم جواز الاكتفاء بالوضوء لاستلزامه الشك في تحقق الامتثال بإتيان غير المأمور به بدلا عن المأمور به و مع الشك في السقوط لا بد من إتيان التيمم لأنه مقتضى القاعدة تحصيلاً للقطع بالفراغ.

و هذه المسألة لا يقاس بما إذا أمر المولى بشيء على تقدير التمكن منه

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٩٨

.....

و بشيء آخر على تقدير العجز عنه كما إذا أمر عبده بشراء التفاح - مثلا- إن تمكن و إلا فبشراء شيء آخر أو قال إذا جاءك زيد فقدم له تمرا فان لم تجد فماء باردا و نحو ذلك، من الأمثلة فإن مقتضى الفهم العرفي في أمثال ذلك أن الملاك في شراء التفاح أو تقديم التمر مطلق و لا يرتفع بالعجز عنه.

و الوجه في منع القياس أن إحراز بقاء الملاك في تلك الأمثلة العرفية و عدم ارتفاعه بالعجز عنه إنما هو من جهة العلم الخارجي بالبقاء. و هذا بخلاف الأحكام الشرعية إذ لا علم ببقاء ملاكاتها بعد زوال القيود لاحتمال زوال الملاك في الوضوء بارتفاع التمكن من الماء.

و من الغريب في المقام ما صدر عن بعضهم من دعوى أن الأمر بالوضوء مطلق و لا- يشترط فيه الوجدان مستشهدا عليه بالإجماع المحكى على حرمة إراقة الماء بعد الوقت. و الوجه في غرابته أن الأمر بالوضوء لمن لا يتمكن من استعمال الماء تكليف بما لا يطاق فلا مناص من تقييده بالوجدان و من هنا لم يدع أحد الإطلاق في وجوب الوضوء و إن ادعى بعضهم الإطلاق في الملاك إلا أنهما دعويان متغايرتان و الأولى غير ممكنة و الثانية أمر ممكن و إن كانت باطلة.

و الاستشهاد على الدعوى المذكورة بالإجماع على حرمة إراقة الماء بعد الوقت أجنبي عما نحن فيه و ذلك لان الأمر بالوضوء مع التمكن من الماء بعد الوقت فعلى منجز و تعجز النفس من امتثال الواجب الفعلي كالعصيان محرم حسب ما يقتضيه الفهم العرفي في أمثال المقام لأن السيد إذا أمر عبده بإتيان الماء- مثلا- على تقدير التمكن منه و إتيان شيء آخر على تقدير العجز عنه لم يجز له أن يفوت قدرته على المأمور به بان يعجز نفسه عن إتيان الماء في المثال حتى يدخل بذلك فيمن لا يتمكن من المأمور به و يترتب عليه وجوب الإتيان بالشيء الآخر و أين هذا مما نحن فيه؟! فدعوى الإطلاق في الأمر بالوضوء مما لا يمكن المساعدة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٢٩٩

.....

عليه. و الاستشهاد في غير محله. هذا كله فيما إذا اشترطنا في القدرة المعبرة في التكليف القدرة على مجموع الواجب المركب من الابتداء بان يعتبر في مثل وجوب الوضوء أن يكون عند المكلف قبل الشروع في التوضؤ ماء بمقدار يكفي لغسل تمام أعضاء الوضوء و لنعبر عنها بالقدرة الفعلية على المركب.

و أما إذا لم نعتبر ذلك و لم نقل باعتبار القدرة الفعلية على مجموع العمل قبل الشروع فيه و اكتفينا بالقدرة التدريجية في الأمر بالواجب المركب و لو على نحو الشرط المتأخر بأن تكون القدرة على الأجزاء التالية شرطا في وجوب الأجزاء السابقة بحيث لو لم يتمكن من القيام و الركوع و سائر الأجزاء الصلواتية سوى التكبيرة- مثلا- لمرض و نحوه و لكنه علم بطر و التمكن منها شيئا فشيئا بعد ما كبر بحيث لو كبر لتمكن من القراءة و القيام و لو أتى بهما تمكنا من غيرهما من أجزاء الصلاة لبرء مرضه أو حل شدة لو كان

مشدودا- مثالا- وجبت عليه الصلاة قائما.

أو إذا لم يكن له من الماء إلا- بمقدار يفي بغسل الوجه فحسب إلا- أنه يعلم بنزول المطر و تمكنه من غسل بقية الأعضاء به بعد ما غسل وجهه وجب عليه الوضوء أو إذا كان عنده ثلج يذوب شيئا فشيئا و لا إناء عنده ليجمعه و لا يتمكن من الماء إلا بمقدار غرفة يسعها كفه و هو لا- يفي إلا- بغسل الوجه فحسب و لا- يتمكن من غسل سائر الأعضاء بالفعل إلا أنه يتمكن من غسلها بعد ما غسل وجهه لتمكنه من الغرفة الثانية و الثالثة بعد ذلك على التدرج.

أو أن الماء كان لغيره و لم يأذن له في التصرف الا بمقدار غرفة و لكنه علم أن المالك يبدو له فيرضى بالغرفة الثانية و الثالثة بعد ما غسل وجهه وجب عليه الوضوء في تلك الموارد و لا يسوغ التيمم في حقه لتمكنه من الماء متدرجا و قد بينا كفاية القدرة التدريجية في الأمر بالمركب فلا- بأس بالتوضؤ من الأواني المغصوبة لإمكان تصحيحه بالترتب حيث أن المكلف بعد ما ارتكب المحرم و اغترف من الإناء يتمكن من الوضوء بمقدار غسل الوجه فحسب إلا أنه يعلم

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٠٠

.....

بطرو التمكن له من غسل بقية أعضائه لعلمه بأنه سيعصى و يغترف ثانيا و ثالثا- و إن لم يتوضأ و لم يغتسل- فعلى ذلك فهو متمكن من الوضوء بالتدرج فلا بد من الحكم بوجوبه إلا أنه بالترتب لترتب الأمر به على عصيانه و مخالفته النهى عن الغضب بالتصرف في الإناء لتوقف قدرته للوضوء على معصيته بحيث إن طالت المعصية طالت القدرة و إن قصرت قصرت فهو و إن كان مأمورا بالتجنب عن التصرف فيه لأنه غضب محرم و يجب عليه التيمم لفقدانه الماء إلا أنه لو عصى النهى وجب الوضوء في حقه لصيرورته واجدا له بالعصيان.

و نظير ذلك ما إذا ابتلى المكلف بالنجاسة في المسجد لأن وجوب الصلاة في حقه مترتب على عصيانه الأمر بالإزالة. بل هو بعينه مما نحن فيه لوجوب الإزالة في جميع الآتات الصلاة فالمكلف غير قادر عليها بوجه إلا أنه بعد الآن الأول من ترك الإزالة يتمكن من تكبير الصلاة و هو في هذا الحال و ان لم يتمكن من بقية أجزاء الصلاة- لوجوب الإزالة في حقه- إلا أنه يعلم بتمكنه منها لعلمه بأنه يعصى الأمر بالإزالة في الآن الثاني أيضا فيقدر على الجزء الثاني من الصلاة و في الآن الثالث فيتمكن من الجزء الثالث و هكذا.

و حيث أن الترتب على طبق القاعدة و لا يحتاج في وقوعه الى دليل في كل مورد فلا مناص من الالتزام به في الوضوء أيضا. و أما ما عن شيخنا الأستاذ «قده» من أن الترتب يتوقف على أن يكون المهم واجدا للملاك مطلقا حتى حال المزاحمة أعنى حال وجود الأمر بالأهم و هو إنما يحرز فيما إذا كانت القدرة المأخوذة في المهم عقليته. و أما إذا كانت شرعية بأن أخذت قيدا للمهم في لسان الدليل كما هو الحال في الوضوء فبانتفاء القدرة في ظرف الأمر بالأهم لا يبقى ملاك للأمر بالمهم لارتفاعه بارتفاع قيده و شرطه و معه لا يجري فيه الترتب بوجه على ما أفاده «قده» في التنبيه الذي عقده لذلك

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٠١

.....

في بحث الأصول.

فقد أجبنا عنه في محله بان الترتب لا يتوقف على إحراز الملاك في المهم لأنه مما لا سبيل له سوى الأمر و مع سقوطه لا يبقى طريق لاستكشافه سواء أ كانت القدرة المأخوذة فيه عقلية أم كانت شرعية لأن في كل منهما يحتمل زوال الملاك بالعجز و المتلخص أن في هذه الصورة يمكن أن يصح الغسل و الوضوء بالترتب هذا كله في صورة الانحصار.

و أما المورد الثاني أعنى صورة عدم الانحصار فالاعتراف من الأواني المغصوبة و إن كان عصيانا محرما إلا أن الوضوء أو الغسل الواقع بعده صحيح لا محالة و ذلك لبقاء الأمر بالوضوء في حقه إذ المفروض تمكنه من الماء في غير الأواني المغصوبة، و ما يأخذه من الإناء المغصوب أيضا مباح بعد الاعتراف- لأنه ملكه و إن كان في إناء مغصوب- و لا فرق بينه و بين الماء الموجود في غيره بحيث لو توضأ أو أغتسل منه لصح و ان ارتكب أمرا محرما.

نعم لو قلنا إن ما يأخذه من الأواني المغصوبة و إن كان ملكا له إلا أن الوضوء به تصرف في الإناء لأن التصرف في الأواني ليس إلا بأخذ الماء منها و صرفه في الأكل و الشرب و الغصب و الوضوء و غيرها و عليه فالوضوء أو الغسل في أنفسهما معدودان من التصرف في الأواني المغصوبة بمعنى أن الوضوء بالماء المأخوذ من الإناء المغصوب بنفسه مصداق للغصب و التصرف الحرام و كذلك الحال في الاغتسال به فهما باطلان إذ لا معنى للتقرب بما هو مبغوض في نفسه، و لو تمت هذه الدعوى لم يكن فرق بين صورتى الانحصار و عدمه لأن الوضوء في كليهما تصرف حرام و التقرب بالمبغوض أمر لا معنى له فلا مناص من الحكم ببطلانه و لعل الماتن و غيره ممن حكم بالبطلان في كلتا صورتين قد نظروا إلى ذلك هذا. و لكن دعوى أن التصرفات الواقعة بعد أخذ الماء تصرف في نفس

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٠٢

.....

الإناء دون إثباتها خرط القتاد و لا يمكن تميمها بدليل أن التصرف في الإناء بحسب الفهم العرفي إنما هو الاعتراف و أخذ الماء منه و أما سقيه بعد ذلك للحيوان أو صبه على الأرض أو شربه فكل ذلك تصرفات خارجية إنما تقع في ملكه و هو الماء و لا يقع شيء من ذلك في الإناء فهل يقال إن سقى الحيوان بالماء الموجود في الكف تصرف في الإناء؟! نعم يحرم الأكل في أواني الذهب و الفضة و في الأواني المغصوبة إلا أنها ليست مستندة إلى أن الأكل تصرف في الأواني و إنما هي من جهة الدليل الذي دل على حرمة الأكل في الأواني المذكورة فإن الأكل في الإناء بطبعه يقتضى أخذ الطعام أو غيره منه و وضعه في الفم. و لم يرد دليل على حرمة التوضؤ من الأواني المغصوبة حتى نلتزم بحرمة نفس التوضؤ بعد أخذ الماء منها و إنما قلنا بحرمة الوضوء منها من أجل أنه تصرف في مال الغير من غير رضاه و هو يختص بالأخذ و الاعتراف دون التوضؤ أو الاغتسال أو غيرهما من التصرفات هذا كله فيما إذا كان التوضؤ بالاعتراف.

و أما لو أخذ الماء من الإناء المغصوب دفعة واحدة بمقدار يفي بالوضوء كما إذا فرغ ماءه على إناء آخر ثم توضأ أو اغتسل به صح وضوئه أو غسله لأنه ماء مباح و إن ارتكب معصية بأخذ الماء منها، و لا فرق في ذلك بين صورتى الانحصار و عدمه. و أما لو توضأ منها بالارتماس كما إذا أدخل يده فيها مرة أو مرتين فالظاهر البطلان لأن إدخال اليد في الإناء للوضوء أو لغيره تصرف فيه عرفا بلا فرق في ذلك بين استلزامه تموج الماء على السطح الداخلة للإناء كما هو الغالب أو الدائم و بين عدم استلزامه- على فرض غير محقق- و ذلك لصدق التصرف على الارتماس و ان لم يستلزم التموج في الماء. و مع فرض كون الوضوء تصرفا محرما لا يمكن

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٠٣

(مسألة ١) أواني المشركين و سائر الكفار محكومة بالطهارة (١) ما لم يعلم ملاقاتهم لها مع الرطوبة المسرية.

التقرب به، و لا يكفي في الامتثال لأن الحرام لا يكون مصداقا للواجب.

«بقي شيء» و لا بأس بالإشارة إليه و هو أن المالك لو اذن له في الإفراغ فحسب فهل يصح التوضؤ منها بالاعتراف أو لا يصح؟ بناء على بطلانه على تقدير عدم الاذن في الإفراغ الظاهر عدم صحة الوضوء و هذا لا لأن وجوب المقدمة مشروط بقصد التوصل بها إلى

ذيتها حتى يجاب بأن المقدمة- بناء على وجوبها- واجبة في ذاتها و ان لم يقصد بها التوصل إلى ذيتها بل من جهة أن الترخيص في الإفراغ قد يراد به جواز الإفراغ و لو في بعض الإناء بان يفرغ بعض الماء دون بعض و لا إشكال حينئذ في صحة الوضوء منه بالاغتراف لأنه إفراغ لبعض مائه إلا- أن هذه الصورة خارجة عن مورد الكلام. و قد يراد به جعل الإناء خاليا من الماء كما هو معنى الإفراغ و حينئذ لو توضحاً منه بالاغتراف بطل وضوءه لأنه إفراغ لبعض مائه لعدم صيرورة الإناء خالياً بذلك عن الماء فالوضوء منه بالاغتراف مما لم يأذن به المالك فيبطل.

و على الجملة مورد الاذن انما هو الإفراغ فيسوغ جعل الإناء خالياً عن الماء دفعة واحدة أو متدرجا بان يفرغ بعض مائه مشروطا بانضمامه الى إفراغ البعض الآخر. و أما الإفراغ لا- بشرط أو بشرط لا فهما خارجان عن مورد الاذن و الترخيص و بما أن الاغتراف للوضوء تخلية لبعض الإناء عن الماء بشرط لا فهو خارج عن مورد الاذن المالكى اللهم إلا أن نصحه بالترتب كما تقدم في الصورة السابقة.

(١) و ذلك لأحد أمرين:

«أحدهما»: استصحاب طهارتها فيما لو شككنا في أصل تنجسها مع العلم

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ٣، ص: ٣٠٤

.....

بطهارتها السابقة لعموم التعليل الوارد في صحيحة ابن سنان قال: سأل أبي عبد الله عليه السلام و أنا حاضر إنى أعير الذمي ثوبى و أنا أعلم أنه يشرب الخمر و يأكل لحم الخنزير فيرده على فاعسله قبل أن أصلى فيه؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام صل فيه و لا تغسله من أجل ذلك فإنك أعرتة إياه و هو طاهر و لم تستيقن أنه نجسه، فلا بأس أن تصلى فيه حتى تستيقن أنه نجسه «١» فان قوله: أعرتة إياه و هو طاهر و لم تستيقن أنه نجسه يدل على جريان الاستصحاب في مورد الصحيحة و هو انما يتقوم باليقين السابق و الشك اللاحق و هذا يجرى في أوانى الكفار أيضا إذ لا خصوصية للثوب و الإعارة جزما و لا سيما في الطهارة التى هي مورد الصحيحة. و حيث أنا ندرى بطهارة أوانيتهم أولا و لا نشك في تنجسها عندهم فلا بد من البناء على طهارتها بالاستصحاب بل يجرى استصحاب الطهارة في كل ما نشك في تنجسه مما عندهم إذ لا خصوصية للأوانى في ذلك.

و «ثانيهما»: قاعدة الطهارة فيما لو علمنا بطرو حالتين متضادتين على أوانى الكفار كما إذا علمنا بنجاستها في زمان و طهارتها في وقت آخر و شككنا في السبق و اللحق كما هو الغالب فيها لأنها تتنجس و تطهر هذا. نعم ورد في جملة من الروايات «٢» النهى عن الأكل فى أوانى أهل الكتاب و قد ورد فى بعضها الأمر بغسل آنتيتهم «٣» و هو إرشاد إلى نجاستها.

و من هنا قد يتوهم أن المقام من موارد تقديم الظاهر على الأصل لأن مقتضى الاستصحاب أو قاعدة الطهارة و إن كان طهارة آنتيتهم إلا أن الظاهر لما

(١) المروية فى ب ٧٤ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) راجع ب ٥٥ من أبواب الأطعمة المحرمة من الوسائل.

(٣) كما فى صحيحة زرارة و روايته المرويتين فى ب ٥٥ من أبواب الأطعمة المحرمة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة، ٣، ص: ٣٠٥

.....

اقتضى نجاستها لنجاسة أيديهم و طعامهم قدمه الشارع على مقتضى الأصلين حسب ما دلت عليه الأخبار الواردة في المقام. نعم لا بد من إخراج صورة العلم بطهارتها كما إذا أخذها الكافر من المسلم ثم استردها المسلم من غير فصل إذ لا يمكن الحكم بنجاستها مع العلم ببقائها على طهارتها. و أما صورة الشك في الطهارة فهي باقية تحت المطلقات.

و لكن التوهم غير تام و ذلك لأن في بعض الروايات قيدت الأواني بما شرب فيه الخمر أو ما أكل فيه الميتة أو لحم الخنزير كما في صحيحته محمد بن مسلم «١» و الثانية منهما أصرح في التقييد لمكان «إذا» الشرطية و بذلك تقييد المطلقات الواردة في المقام و لا يلتزم بالنجاسة إلا فيما يشرب فيه الخمر أو يؤكل فيه شيء من النجاسات. و إذا شككنا في إناء من آنتهم في أنه مما يؤكل فيه الميتة أو يشرب فيها الخمر - مثلاً - فهو شبهة مصداقية لا يمكن التمسك فيها بالمطلقات فلا مناص من الرجوع إلى استصحاب طهارتها أو إلى قاعدة الطهارة.

«تتميم»: لا يخفى أن الأخبار الواردة في أواني أهل الكتاب على طوائف ثلاث:

«منها»: ما دل على المنع من الأكل أو الشرب في آنتهم من غير تقييدها بشيء «٢» و هو في نفسه يكشف عن نجاسة أهل الكتاب بعد العلم بان مجرد تملك الكتابي للإناء لا يقتضى نجاسته و إنما يتنجس الإناء باستعماله.

و «منها»: ما دل على المنع عن الأكل في آنتهم التي يأكلون فيها الميتة أو يشربون فيها الخمر «٣» و هذا يدلنا على أن نجاسة آنية أهل الكتاب عرضية

(١) راجع ب ٥٥ من أبواب الأطعمة المحرمة من الوسائل.

(٢) كما في صحيحة زرارة و صدر صحيحة محمد بن مسلم المرويتين في ب ٥٥ من أبواب الأطعمة المحرمة من الوسائل.

(٣) كما في ذيل صحيحة محمد بن مسلم و صحيحته الأخرى المرويتين في ب ٥٥ من أبواب الأطعمة المحرمة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٠٦

بشرط أن لا تكون من الجلود، و الا فمحكومة بالنجاسة (١) إلا إذا علم تذكية حيوانها، أو علم سبق يد مسلم عليها، و كذا غير الجلود و غير الظروف مما في

ناشئة من ملاقاتها للخمر أو الميتة أو غيرهما من النجاسات كما يدل على طهارة الكتابي بالذات.

و «منها»: طائفة ثالثة دلت على أن النهي عن الأكل في آنتهم نهى تنزيهي «١» و لو كنا نحن و هذه الروايات لحملنا الأخبار المانعة على التنزه و قلنا بطهارتهم جمعاً بين ما دل على نجاسة أهل الكتاب و ما دل على طهارتهم و إنما لا نلتزم بذلك للشهرة العظيمة القائمة على نجاسة أهل الكتاب و ارتكازها في أذهان المسلمين. و كيف كان فالأخبار الواردة في المقام سواء دلت على طهارتهم أم دلت على نجاسة آنتهم و أنفسهم لا نظر لها إلى بيان الحكم الظاهري و الوظيفة الفعلية حال الشك في طهارتها و نجاستها فإنها لو دلت فإنما تدل على الحكم الواقعي و أنه الطهارة أو النجاسة و عليه فعند الشك في طهارة آنتهم لا بد من الرجوع إلى استصحاب الطهارة أو قاعدتها لحكومة أدلة الأصول على أدلة الأحكام الواقعية هذا كله فيما بأيديهم غير الجلود و اللحوم و الشحوم.

(١) اللحوم و الجلود و غيرهما مما يحتاج إلى التذكية لا يجوز أكلها و لا الصلاة فيها إذا كانت بأيدي غير المسلمين لاستصحاب عدم التذكية و أما الحكم بنجاستها فقد ذكرنا غير مرة أن النجاسة لم تترتب في أدلتها على عنوان ما لم يذكر و إنما ترتبت على عنوان الميتة و أصالة عدم التذكية لا تثبت كونها ميتة بوجه و إن حرم أكلها و لم تصح فيها الصلاة اللهم إلا أن تكون هناك أمارة على

(١) كما في صحيحة إسماعيل بن جابر المروية في ب ٥٥ من أبواب الأطعمة المحرمة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٠٧

أيديهم، مما يحتاج إلى التذكية كاللحم والشحم والألية، فإنها محكومة بالنجاسة (١) إلا مع العلم بالتذكية، أو سبق يد المسلم عليه، و أما ما لا يحتاج إلى التذكية فمحكوم بالطهارة، إلا مع العلم بالنجاسة، ولا يكفي الظن (٢) بملاقاتهم لها مع الرطوبة، و المشكوك في كونه من جلد الحيوان أو من شحمه أو أليته (٣) محكوم بعدم كونه منه، فيحكم عليه بالطهارة، و إن أخذ من الكافر. (مسألة ٢) يجوز استعمال أواني الخمر بعد غسلها (٤) و إن كانت من الخشب أو القرع أو الخزف غير المطلى بالقيصر أو نحوه (٥) و لا يضر نجاسة باطنها

التذكية من يد المسلم أو غيرها.

(١) قد عرفت الكلام في نجاستها.

(٢) لعدم حجية الظن شرعا.

(٣) كما إذا شككنا في شيء أنه من ال «لاستيك» المتداول في عصرنا أو من الجلود و قد فرع الماتن الحكم بطهارته على الحكم بعدم كون المشكوك فيه من الحيوان و يظهر من تفريعه هذا أنه «قده» يرى جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية كما اخترناه و تقريب ذلك أن إضافة الجلد أو اللحم أو غيرها إلى الحيوان أمر حادث مسبوق بعدم و لا ندرى تحققها حال حدوثها و الأصل عدم تحقق إضافتها إلى الحيوان حينئذ و هذا بناء على جريان الأصل في الأعدام الأزلية مما لا غبار عليه. و أما إذا منعنا عن ذلك فلا مناص من الحكم على المشكوك فيه أيضا بالطهارة و الحلية لقاعدة الطهارة و أصالة الحل.

(٤) لأنها كسائر الأواني المتنجسة قابلة للطهارة بال غسل لإطلاق ما دل على غسل الإناء ثلاث مرات أو أكثر «١».

(٥) قد يقال بالمنع من استعمال ما ينفذ فيه الخمر غسل أو لم يغسل و يستدل

(١) راجع ب ٥٣ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٠٨

بعد تطهير ظاهرها داخلا و خارجا، بل داخلا فقط. نعم يكره استعمال ما نفذ الخمر إلى باطنه إلا إذا غسل على وجه يطهر باطنه أيضا.

على ذلك بان للخمر حدة و نفوذا فإذا لم تكن الآنية صلبة نفذت في أعماقها من غير أن يصل إليها الماء حال تطهيرها و بذلك تبقى على نجاستها. و يرد على ذلك:

«أولا»: أن هذا لا اختصاص له بأواني الخمر بوجه لأنه لو تم لعن الأواني الملاقية للبول و الماء المتنجس و غيرها من المائعات النجسة أو المتنجسة لأنها أيضا تنفذ في أعماقها و لا يصلها الماء حال تطهيرها.

و «ثانيا»: قدمنا في البحث عن المطهرات [١] أن أواني الخمر قابلة للطهارة حتى أعماقها بجعلها في الكر أو الجارى إلى أن ينفذ الماء في جوفها.

و «ثالثا»: أن نجاسة باطنها و عدم قبوله التطهير- لو سلم لا يمنعان عن الحكم بطهارة ظاهرها بغسله فلو غسلنا ظاهرها من الداخل حكم بطهارته و إن كان باطنها نجسا هذا و لكن المعروف بينهم كراهة استعمال ما نفذ فيه الخمر كما أشار إليه الماتن بقوله: نعم يكره ..

و بصحيفة محمد بن مسلم عن أحدهما عليهم السلام قال: سألت عن نبيذ قد سكن غليانه .. الى أن قال: و سألت عن الظروف فقال: نهى رسول الله صلى الله عليه و آله عن الدباء و المزفت و زدتم أنتم الحنتم يعنى الغضار، و المزفت يعنى الزفت الذى يكون فى الزرق و يصب فى الخوابى ليكون أجود للخمر، قال: و سألت عن الجرار الخضر و الرصاص، فقال: لا- بأس بها «٢» و الدباء هو الظروف

المصطنعة من القرع و المزفت من الأوعية هو الإناء الذي طلى بالزفت و هو القير و الحنتم هي

[١] في التكلم على التطهير بالماء.

(٢) المروية في ب ٥٢ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٠٩

.....

الجرار الصلبة المصنوعة من الخزف و قد يعبر عنها بالجرار الخضر [١] و في بعض العبائر «الحنتم» و هو غلط و الوجه في نفيه عليه السلام البأس عن الجرار الخضر و الرصاص أعنى الحنتم هو عدم كونه منهيًا عنه في كلام النبي صلى الله عليه و آله و انما زيد من قبلهم لقوله صلى الله عليه و آله: و زدتم أنتم الحنتم و هذه الرواية و إن كانت صحيحة سندا إلا أنها غير تامة الدلالة على المراد ذلك لأن المزفت بل الدباء مما لا يصل الماء إلى جوفه فأين هذا من الأواني التي تنفذ الخمر في باطنها؟! و لعل النهي عن استعمال تلك الظروف مستند إلى ملاك آخر غير كونها ظروف خمر ككونها موجبة لبعض الأمراض أو غير ذلك من الملاكات. على أنها معارضة بما دل على طهارة ظروف الخمر بالغسل كما قدمناه في محله «٢».

و رواية أبي الربيع الشامي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: نهى رسول الله صلى الله عليه و آله عن كل مسكر فكل مسكر حرام قلت: فالظروف التي يصنع فيها منه؟ قال:

نهى رسول الله صلى الله عليه و آله عن البداء و المزفت و الحنتم و النكير، قلت: و ما ذلك؟

قال: الدباء، القرع، و المزفت: الدنان، و الحنتم: حرار خضر، و النكير:

خشب كان أهل الجاهلية ينقرونها حتى يصير لها أجواف ينبذون فيها «٣» و هذه الرواية مضافا إلى قصورها سندا لعدم توثيق أبي الربيع و ان لم يبعد تشيعه.

لا دلالة لها على المدعى لأن الأواني المذكورة فيها ليست مما تنفذ الخمر في أعماقه لصلابتها على أنها تنافي الصحيحة المتقدمة لأنها نفت البأس عن الحنتم

[١] و اما الرصاص فلم نعثر على تفسيره فيما يحضرنا بالفعل من كتب الحديث و اللغة، و لعل المراد به هو الحنتم و انما أطلق عليه لاستحكامه و تداخل اجزائه و منه قوله: عز من قائل كَانَهُمْ بَيِّنَاتٌ مَرْصُوصٌ: الصف ٦١: ٤.

(٢) تقدم في الفرع ٧ من فروع مطهريه الماء.

(٣) المروية في ب ٥٢ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣١٠

(مسألة ٣) يحرم استعمال أواني الذهب و الفضة في الأكل و الشرب (١)

كما عرفت كما أنها تعارض الأخبار الدالة على طهارة ظروف الخمر - كغيرها - بالغسل فالمتحصل أن الروايتين لا دلالة لهما على المنع عن استعمال أواني الخمر غير الصلبة تحريما و لا - كراهة و على تقدير التنازل نلتزم بالكراهة في مورد الروايتين و لا - يمكننا

التعدى عنه إلى بقية الظروف أو نلتزم باستحباب الترك في مورد الرواية- بناء على القول بالتسامح في أدلة السنن. نعم لا مانع من الاحتياط بالترك في أواني الخمر مطلقا خروجاً عن شبهة الخلاف.

(١) المعروف بل المتسالم عليه بين الأصحاب حرمة استعمال أواني الذهب و الفضة في الأكل و الشرب و حكى عن الشيخ في الخلاف القول بكراهته و قد حملوا الكراهة في كلامه على الحرمة بقرينة دعواهم الإجماع على حرمة و تصريحه بالتحريم في محكى زكاة الخلاف و لعله إنما عبر بالكراهة تبعاً لبعض النصوص. و قد وردت حرمة في رواياتنا و روايات المخالفين ففي الحدائق أن الجمهور رووا عن النبي صلى الله عليه و آله أنه قال: لا تشربوا في آنية الذهب و الفضة و لا تأكلوا في صحافها فإنها لهم في الدنيا لكم في الآخرة. و عن علي عليه السلام: الذي يشرب في آنية الذهب و الفضة إنما يجرجر في بطنه نار جهنم. و في تعليقه أن الرواية الأخيرة أعنى الرواية عن علي عليه السلام لم توجد في طرقهم.

و أما الأخبار الواردة من طرقنا في الأواني و الآلات المتخذة من الذهب و الفضة فهي من الكثرة بمكان و قد جمعها صاحب الحدائق «قده» و نقلها في الوسائل في أبواب مختلفة و هي في الأواني على طوائف ثلاث.

«الأولى»: ما اشتملت على النهي عن استعمالها في الأكل و الشرب كمصححة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: لا تأكل في آنية ذهب و لا فضة (١)

(١) المروية في ب ٦٥ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣١١

.....

و صحيحته المروية في المحاسن عن أبي جعفر عليه السلام أنه نهى عن آنية الذهب و الفضة (١) و حسنة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا تأكل في آنية من فضة و لا في آنية مفضضة (٢) و غير ذلك من الأخبار.

«الثانية»: الأخبار المشتملة على الكراهة كصحيحه محمد بن إسماعيل بن بزيع قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن آنية الذهب و الفضة فكرههما .. (٣)

و موثقة بريد عن أبي عبد الله عليه السلام أنه كره الشرب في الفضة و في القدر المفضض (٤) و صحيحه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه كره آنية الذهب و الفضة و الآنية المفضضة (٥) و قد ذكروا أن الكراهة في تلك الطائفة بمعنى المرجوحية المطلقة لا المعنى المصطلح عليه فلا تنافي الطائفة الدالة على حرمة استعمالهما في الأكل أو الشرب لأن الحرمة تجتمع مع المرجوحية المطلقة هذا و لكن الصحيح أن تلك الطائفة أيضاً تدل على الحرمة مع قطع النظر عن الطائفة المتقدمة.

و ذلك لأن الكراهة التي هي في قبال الأحكام الأربعة اصطلاح مستحدث. و أما بحسب اللغة فهي بمعنى المبعوضة لأن معنى كرهه: ضد أحبه أي أبغضه و على ذلك فالكراهة تدل على الحرمة ما دام لم تقم قرينة على خلافها إذ الدليل قد يدل على الحرمة نفسها و قد يدل على الحرمة بالدلالة على منشئها الذي هو البغض هذا و قد استعملت الكراهة بمعنى الحرمة في بعض

(١) المروية في ب ٦٥ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٦٦ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٣) المروية في ب ٦٥ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٤) المروية في ب ٦٦ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٥) المروية في ب ٦٥ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣١٢

.....

الأخبار أيضا فليراجع «١» و يؤيد ما ذكرناه صحيحة على بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن المرأة هل يصلح إمساكها إذا كان لها حلقة فضة؟

قال: نعم، إنما يكره استعمال ما يشرب به .. «٢» إذ الكراهة في قوله عليه السلام إنما يكره. بمعنى الحرمة و ذلك لأن معنى تلك الجملة حسب ما تقتضيه الفهم العرفي أنه لا يصلح استعمال أواني الفضة لأن مقابل يصلح هو لا يصلح فكأنه عليه السلام قال: لا بأس بالتصرف في المرأة التي فيها حلقة من فضة و إنما المحرم ما إذا كانت الآنية فضة هذا على أن الكراهة في الإناء لو كانت بمعنى الكراهة المصطلح عليها كما في المشط و المدهن و نحوهما لم يتم الحصر في قوله: إنما يكره. لثبوت الكراهة في غير الآنية أيضا و عليه فالصحيحة تدلنا على أن المراد بالكراهة المنحصرة في الإناء هو الحرمة.

و «الطائفة الثالثة»: ما اشتمل على كلمة «لا ينبغي» كموثقة سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا ينبغي الشرب في آنية الذهب و الفضة «٣» قالوا إن لفظه لا- ينبغي غير مستعملة في الأمور المحرمة على ما هو الشائع المتعارف من استعمالاتها و إنما يستعمل في الأمور غير المناسبة فهي على هذا تنول إلى الكراهة

(١) كما في رواية سيف التمار قال: قلت لأبي بصير: أحب ان تسأل أبا عبد الله-ع- عن رجل استبدل قوصرتين فيهما بسر مطبوخ بقوصرة فيها تمر مشقق قال: فسأله أبو بصير عن ذلك فقال-ع- هذا مكروه، فقال أبو بصير: و لم يكره؟ فقال: ان على بن أبي طالب-ع- كان يكره ان يستبدل وسقا من تمر المدينة بوسقين من تمر خبير لأن تمر المدينة أدونهما و لم يكن على-ع- يكره الحلال. المروية في ب ١٥ من أبواب الربا من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٦٧ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٣) المروية في ب ٦٥ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣١٣

.....

بل ربما تؤخذ هذه الموثقة قرينة على التصرف في الأخبار الناهية المتقدمة و حملها على الكراهة- لو لا الإجماع- و لا يمكن المساعدة على شيء من ذلك لان «الانبغاء» في اللغة بمعنى التيسر و التسهل فمعنى لا ينبغي الشرب: انه لا يتيسر و لا يتسهل و لا يمكن للمكلفين و حيث أن الأكل و الشرب من أواني الذهب و الفضة أمر ميسور لهم فلا يكاد يحتمل أن يراد منها في الرواية معناها الحقيقي الخارجي فلا مناص من أن يراد بها في المقام عدم كون الأكل و الشرب منهما ميسرا لهم في حكم الشارع و هذا لا يتحقق إلا في المحرمات.

و يؤيد ذلك أن كلمة «لا- ينبغي» قد استعملت في غير موضع من الكتاب العزيز بمعناها اللغوي كما في قوله عز من قائل [□]قَالُوا سُبْحَانَكَ [□]مَا كَانَ يَنْبَغِي [□]لَنَا أَنْ نَتَّخِذَ مِنْ دُونِكَ مِنْ أَوْلِيَاءَ [□] «١» و قوله [□]لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي [□]لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ [□] «٢» و قوله [□]قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَ هَبْ لِي مُلْكًا [□]لَا يَنْبَغِي [□]لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي [□] «٣» و غير ذلك من الآيات لأنها إنما استعملت فيها بمعنى ما لا يتيسر لا بمعنى ما يكره و ما لا يليق فهي على ذلك قد استعملت في الموثقة بمعنى الحرمة كما قد استعملت بهذا المعنى في قوله عليه السلام فليس ينبغي لك أن

تنقض اليقين بالشك أبداً (٤) أى لا يتيسر لك نقض اليقين بالشك لا أنه لا يناسبك ولا يليق لك.

نعم يمكن أن يقال إنها وإن كانت بمعنى الحرمة - لغة - إلا أنها ظاهرة

(١) الفرقان: ٣٥: ١٨.

(٢) يس: ٣٦: ٤٠.

(٣) ص: ٣٨: ٣٥.

(٤) كما في صحيحة زرارة المروية في ب ٤١ و ٤٤ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣١٤

.....

في عصرنا في المعنى المصطلح عليه أعنى الكراهة والأمر غير المناسب وبما أن تاريخ النقل إلى المعنى المصطلح عليه غير معين ولا ندرى أنه كان متقدماً على عصر الصدور أم كان متأخراً عنه فلا محالة تكون مجملته والمتخلص أن الرواية إما ظاهرة في الحرمة أو أنها مجملته وعلى كلا التقديرين لا مجال لدعوى كونها قرينة على التصرف في الأخبار الناهية المتقدمة و حملها على الكراهة هذا والذي يسهل الخطب أن المسألة متسالم عليها بين الأصحاب ولا خلاف في حرمة الأكل والشرب في أواني التقدين:

«بقيت شبهة» و هي أن مقتضى الأخبار المتقدمة حرمة الأكل في أواني الذهب والفضة و حرمة الشرب في آنية الفضة و أما الشرب من آنية الذهب فلم يصرح بحرمة في الأخبار المتقدمة حتى بناء على أن «كره» بمعنى أبغض نعم ورد ذلك في الطائفة الثالثة إلا أنكم ناقشتم في دلالتها بإمكان دعوى إجمالها فما ادعيتم من أن الطائفة الأولى والثانية تدلان على حرمة الأكل والشرب من أواني الذهب مما لا دليل عليه.

والجواب عنها مضافاً إلى أن المسألة متسالم عليها بينهم أن قوله عليه السلام نهى عن آنية الذهب والفضة وقوله: عن آنية الذهب والفضة فكرههما - أى أبغضهما وغيرهما من الأخبار المتقدمة في الطائفتين مطلق فكما أنها تشمل استعمال الأواني المذكورة أكلاً كذلك تشمل استعمالها بحسب الشرب لأن الإناء هو ما يستعمل في الأكل والشرب فصح أن الطائفتين تدلان على حرمة الأكل والشرب في الأواني المذكورة، ويؤيدها جملة من الروايات الناهية عن الشرب في آنية الذهب والفضة «١» إلا أن أساندها غير نقيه عن المناقشة و من ثمة جعلناها مؤيدة

(١) كحديث المناهى ورواية مسعدة المرويتين في ب ٦٥ من أبواب النجاسات عن الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣١٥

و الوضوء والغسل و تطهير النجاسات وغيرها من سائر الاستعمالات (١) حتى وضعها على الرفوف للترزين، بل يحرم ترزين المساجد و المشاهد المشرفة بها، بل يحرم اقتناؤها من غير استعمال.

للمدعى هذا كله في حرمة الأكل والشرب من الآنتين وقد تلخص أن مقتضى الأخبار المتقدمة حرمة الأكل والشرب من أواني الذهب والفضة وإن لم يصدق عليهما استعمال الإناء نظراً إلى أن استعماله إنما هو بتناول الطعام أو الشراب منه و أما أكله أو شربه بعد ذلك فهما أمران آخران و غير معدودين من استعمال الإناء و كيف كان فهما محرمان صدق عليهما الاستعمال أم لم يصدق.

(١) المعروف بين الأصحاب «قد هم» تعميم الحكم بالحرمة بالنسبة إلى سائر الاستعمالات من الوضوء والغسل و تطهير النجاسات و

غيرها مما يعد استعمالا للآنية. بل عن بعضهم دعوى الإجماع في المسألة و هو إن تم فلا كلام و أما لو ناقشنا في ذلك إما لأن الإجماع محتمل المدرك و إما لعدم ثبوته في نفسه و لو لا اقتصار بعضهم على خصوص الأكل و الشرب و عدم تعرضه لغيرهما فلا يمكن المساعدة على ما التزمه بوجه لضعف مستنده حيث استدلوا على ذلك.

تارة برواية موسى بن بكر عن أبي الحسن موسى عليه السلام قال: آنية الذهب و الفضة متاع الذين لا يوقنون «١» فان المتاع بمعنى ما ينتفع به و منه متاع البيت فالرواية تدل على ان الانتفاع بآنيتهما حرام لأنهما مما ينتفع به غير الموقنين و بذلك يحرم استعمالتهما مطلقا حيث أن استعمال الشيء انتفاع به. و يدفعه: أن المتاع و إن كان بمعنى ما ينتفع به إلا- أن الانتفاع في كل متاع بحسبه فان الانتفاع بالفرش الذي من أمتعة البيت بفرشه و في اللباس بلبسه و هكذا و من الظاهر أن الانتفاع بآنيتهما إنما يكون بالأكل و الشرب فيهما لأن الإناء إنما يعد

(١) المروية في ب ٦٥ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣١٦

.....

لذلك و هما الغاية المطلوبة منه فمعنى الرواية أن الانتفاع بهما، كما ينتفع به غير الموقنين محرم و قد مر أن الانتفاع بالإناء إنما هو باستعماله في خصوص الأكل و الشرب فلا تشمل بقية الانتفاعات هذا على أن الرواية- على طريق الكليني ضعيفة بسهل بن زياد و موسى بن بكر و على رواية البرقي بخصوص الأخير فليراجع و معه لا دليل على حرمة استعمالتهما عدى الأكل و الشرب و إن كانت الشهرة على خلاف ذلك.

و اخرى بصحيتي محمد بن مسلم المتقدمة نهى عن آنية الذهب و الفضة «١» و محمد بن إسماعيل بن بزيع سألت الرضا عليه السلام عن آنية الذهب و الفضة فكرهما «٢» و نحوهما من المطلقات نظرا إلى أن النهي و الكراهة لا معنى لتعلقهما بالذوات أما في النهي فهو ظاهر و أما في الكراهة فلان الكراهة التكوينية و إن أمكن أن تتعلق بالذوات بان يكون الشيء مبغوضا بذاته كما أنه قد يكون محبوبا كذلك إلا- أن الكراهة التشريعية كالنهي لا- معنى لتعلقها بالذوات و الكراهة في الصحيحة لا يحتمل حملها على الكراهة التكوينية لأن ظاهر الرواية أنها صدرت من الامام عليه السلام بما أنه مبين للأحكام و لا ظهور لها في أنه عليه السلام بصدد إظهار الكراهة لشخصية في الإناء و معه لا بد من تقدير شيء من الافعال في الصحيحتين ليكون هو المتعلق للنهي و الكراهة و حيث أن المقدر غير معين بوجه فلا مناص من تقدير مطلق الاستعمالات.

و يرد على هذا الاستدلال أن النهي و الكراهة و إن لم يمكن أن يتعلقا بالذوات إلا أن القدر متعين و هو في كل مورد بحسبه لان المناسب في مثل النهي عن الأمهات هو النكاح لأنه الأثر الظاهر في النساء و في النهي عما لا فلس له من الأسماك أو الميتة أو الدم هو الأكل و حيث أن الأثر الظاهر من الإناء هو

(١) المتقدمة في ص ٣٠٥ و ٣١١.

(٢) المتقدمة في ص ٣٠٥ و ٣١١.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣١٧

.....

الأكل و الشرب منه لانه لم يعد إلا لهما لا لغيرهما من الاستعمالات فناسب أن يكون المقدر في الصحيحتين هو الأكل أو الشرب فحسب هذا.

و توضيح الكلام في المقام أن هناك وجوها أو احتمالات:

«الأول»: ما قدمناه آنفا من أن المقدر هو الأكل و الشرب فحسب لأن النهى عن كل شىء إنما هو بحسب الأثر المرغوب منه و قد تقدم أن الأثر المرغوب منه فى الآنية هو الأكل و الشرب منها و على ذلك تتحد الصحيحتان مع الأخبار الناهية عن الأكل و الشرب من آنية الذهب و الفضة و لا يبقى دليل على المنع عن سائر استعمالاتهما.

«الثانى»: أن المقدر مطلق الاستعمال الأعم من الأكل و الشرب و يقع الكلام على هذا التقدير فى أن المحرم هو نفس تلك الاستعمالات أو أنه أعم منها و من الأفعال المترتبة عليها؟ و على القول بحرمة الاستعمال نفسه- دون الفعل المترتب عليه كما هو الصحيح- لا- بأس بالتوضؤ من أوانى الذهب و الفضة لأن المحرم على ذلك هو استعمالهما أعنى تناول الماء منهما فحسب. و أما صرفه بعد ذلك فى شىء من الغسل أو الوضوء أو الصب أو غيرها فلا يعد استعمالا للآنية بل هو فعل آخر لم يقم على حرمة دليل و إنما التزمنا بحرمة الأكل و الشرب منهما- بعد تناول الطعام أو الشرب منهما- لقيام الدليل عليها لأنهما استعمال للإناء هذا إذا كان عنده ماء آخر يتمكن من الوضوء أو كان متمكنا من إفراغ الآنيتين فى ظرف آخر.

و اما إذا انحصر الماء بما فى الآنيتين فصحة الوضوء و الغسل منهما تبنى على القول بالترتب كما قدمناه فى التوضؤ من الآنية المغصوبة فإن حال الآنيتين حال الأوانى المغصوبة من تلك الجهة. و قد تقدم الكلام فيها مفصلا. و على الجملة لا دليل على حرمة التوضؤ و غيره من الأفعال المترتبة على استعمالهما- بناء على هذا الاحتمال- كما لا دليل على حرمة وضعها على الرفوف للترتيب لعدم صدق

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣١٨

.....

الاستعمال عليه فان استعمال أى شىء إنما هو عبارة عن اعماله فى جهة من الجهات المرغوبة منها و مجرد الترتيب بهما ليس من الجهات المرغوبة من الآنيتين حتى لو سئل عن وضعهما على الرف انك هل استعملتهما؟ لأجاب بقوله: لا بل وضعتها على الرف- مثلا- للترتيب.

«الثالث»: أن المقدر هو الانتفاع كما هو المناسب لقوله عليه السلام فى رواية موسى بن بكر «آنية الذهب و الفضة متاع الذين لا يوقنون» لما عرفت من أن المتاع بمعنى ما ينتفع به و عليه فالمحرم هو الانتفاع منهما مطلقا سواء أ كان ذلك باستعمالهما أم بغيره كالترتيب لوضوح أنه انتفاع بهما كالانتفاع بالترتيب بغيرهما من النقوش الموجودة على البيوت و الأبواب و إن لم يعد استعمالا لهما أو للنقوش و إلى هذا ذهب صاحب الجواهر «قده» إلا- أنه على ذلك لا دليل على حرمة اقتنائهما و ادخارهما لعدم كونه انتفاعا بهما بوجه كما إذا ادخرهما بداعى بيعهما عند ما دعت الحاجة إليه.

«الرابع»: أن المقدر مطلق الفعل المتعلق بهما سواء عد استعمالا لهما أم لم يعد و سواء كان انتفاعا بهما أم لم يكن و ذلك كالاقتناء لأن حفظهما عن الضياع أيضا فعل متعلق بهما فيحرم. هذه هى الوجوه المحتملة فى المقام.

و قد عرفت أن أظهرها أولها لما تقدم من أن مناسبة الحكم و الموضوع تقتضى أن يكون المقدر فى كل مورد ما يناسب ذلك المورد فيقدر النكاح فى تحريم الأمهات و الأكل فى تحريم الدم و الميتة و ما لا فلس له من الأسماك و اللبس فى تحريم لباس الذهب و الحرير دون فرشهما- مثلا- و بما إن المناسب للآنية- كما يأتى فى معنى الإناء هو الأكل و الشرب فليكن المقدر فى النهى عن آنية الذهب و الفضة خصوصا الأكل و الشرب منهما دون سائر الاستعمالات هذا و مع التنازل عن ذلك فالظاهر هو الاحتمال

الثاني و مع الإغماض عنه فالاحتمال الثالث. و أما الاحتمال الرابع

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣١٩

و يحرم بيعها و شراؤها (١)

فهو مما لا- يمكن تميمه بدليل و لعله لأجل الترتب في الاحتمالات المذكورة ترقى الماتن شيئا فشيئا فأولا حكم بحرمة الأكل و الشرب منهما ثم عطف عليها سائر الاستعمالات ثم عممها إلى مثل الوضع على الرفوف ثم ترقى إلى حرمة اقتنائها. (١) ذكرنا في البحث عن المكاسب المحرمة أن مالية الأموال بالمواد لا بالصور الشخصية و الصفات فالمال إنما يبذل بإزاء موادها فحسب و لا يقع شيء من الثمن بإزاء الصور الشخصية بالاستقلال. نعم الصور باعثة على بذل المال في مقابل المواد و موجبة للزيادة في قيمتها فتري أن الصوف المغزول- مثلا- تزيد قيمته على غير المغزول منه و إن كان المال مبذولا في مقابل المادة التي هي الصوف فاوانى النقدين لا إشكال في جواز بيعهما فيما إذا وقع الثمن في المعاملة بإزاء مادتهما من غير أن يكون للهيئة دخل في بذل الثمن بإزائها و ذلك لوضوح أنهما من الأموال و من هنا لو أتلفهما متلف ضمنهما كما التزم شيخنا الأنصارى «قده» بذلك في بيع الصليب و الصلبان إذا قصد المعاوضة على موادهما فحسب و أما إذا باعهما بشكلهما و هيئتهما بأن كان لصورتهما دخل في المعاوضة و في بذل المال في مقابلهما فعلى ما قدمناه أيضا لا إشكال في صحة بيعهما لأن الثمن إنما يبذل بإزاء المواد و لا يقع شيء منه في قبال الصور الشخصية بوجه و إنما هي دواع للبيع فقط سواء قلنا بحرمة اقتنائهما أم لم نقل.

نعم على القول بحرمة الاقتناء بيتنى الحكم ببطلان بيعهما على تامة شيء من العمومات المقتضية للبطلان كقوله: ان الله إذا حرم شيئا حرم ثمنه. إذ مع القول بحرمة اقتنائهما يصدق أنهما مما حرمه الله لحرمة جميع الأفعال المتعلقة بهما. و قوله في رواية تحف العقول: و كل شيء يجيء منها الفساد محضا إلا أن روايته تحف العقول ضعيفة السند. و الرواية الأولى يأتي عدم تماميتها في التعليقة الآتية فعلى

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٢٠

و صياغتها و أخذ الأجرة عليها (١) بل نفس الأجرة أيضا حرام، لأنها عوض المحرم، و إذا حرم الله شيئا حرم ثمنه. (مسألة ٤) الصفر أو غيره الملبس بأحدهما يحرم استعماله إذا كان على وجه لو انفصل كان إناء مستقلا (٢)

ذلك لا مانع من جواز بيع الأواني المصوغة من النقدين.

(١) يترتب هذه المسألة على جواز اقتنائهما و عدمه لأنه إذا جاز صياغتها للاقتناء كما جاز أخذ الأجرة عليها. و هذا بخلاف ما إذا قلنا بحرمة لأن الأفعال المتعلقة بها إذا حرمت بأجمعها و لم يبق لها طريق محلل حرمت صياغتها و لم يجز أخذ الأجرة عليها. و هذا لا لما استند إليه الماتن «قده» من أن الله إذا حرم شيئا حرم ثمنه. لأنها رواية عامية لم تثبت من طرفنا بل و لا من طرفهم فان ما يوجد في كتبهم هو أن الله إذا حرم أكل شيء حرم ثمنه بإضافة لفظه «أكل» نعم عثرنا على روايتها من غير تلك اللفظة في موضع من مسند أحمد. إلا أنها محمولة على السقط و الاشتباه لأن أحمد بنفسه رواها من ذلك الراوى بعينه في مواضع آخر من مسنده بإضافة لفظه «أكل» كما مر «١» فما اعتمد عليه الماتن ساقط.

بل الوجه في حرمة صياغتها و أخذ الأجرة عليها حينئذ أن الشارع بعد ما سد السبيل إلى إيجادها و حرم الأفعال المتعلقة بها بأجمعها- كما هو الفرض- لم يجز تسليمها و تسلمها لحرمتها و مبغوضيتها و لا تصح معه الإجارة على صياغتها إذ لا يعقل الأمر بالوفاء بعقدها مع حرمة العمل و مبغوضيته فإنه كالإجارة للغيبه أو الكذب أو غيرهما من المحرمات فلا يشملها ما دل على وجوب الوفاء بالعقود و لا تصح الإجارة على صياغتها.

(٢) الإناء الملبس بأحدهما قد يكون من قبيل إناء في إناء نظير الشعار

(١) مر في ج ١ ص ٤٢٥ و ص ٤٢٧.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٢١

و أما إذا لم يكن كذلك فلا يحرم، كما إذا كان الذهب أو الفضة قطعاً منفصلاً لبس بهما الإناء من الصفر داخلاً أو خارجاً.

(مسألة ٥) لا بأس بالمفضض (١) و المطلق و المموه بأحدهما. نعم يكره

و الدثار بحيث لو نزعنا الإناء الصفر - مثلاً - عما لبس به بقي لباسه إناء مستقلاً في نفسه و هذا لا شبهة في حرمة استعماله مطلقاً أو في خصوص الأكل و الشرب على الخلاف لأنه إناء ذهب أو فضة و قد لا يكون من هذا القبيل كما إذا نصب فيه قطعة ذهب أو فضة أو كان له حلقة أو سلسلة منهما و هذا لا إشكال في جواز استعماله لعدم كون الإناء إناء ذهب أو فضة و إنما هو صفر أو غيره و إن كان مشتملاً على قطعة منهما - مثلاً.

(١) و هو المقصود بالمطلق و المموه و لعل الوجه في تسمية المفضض مموهاً أنه يوهم الناظر أن الإناء من الفضة أو الذهب كما في المذهب مع أنه من الصفر أو النحاس أو غيرهما و قد تقدم في حسنة الحلبي «١» المنع عن الأكل في الآنية المفضضة و لكن صحيحة معاوية بن وهب قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الشرب في القدر فيه ضبة من فضة قال: لا بأس إلا أن تكره الفضة فيزعاها «٢» و حسنة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا بأس أن يشرب الرجل في القدر المفضض و اعزل فمك عن موضع الفضة «٣» تدلان على الجواز و معه لا بد من حمل النهي في حسنة الحلبي على الكراهة بالإضافة إلى المفضض لأنه مقتضى الجمع بين الطائفتين مع التحفظ على ظهورها في الحرمة بالإضافة إلى الفضة إذ لا مانع من حمل النهي الوارد في رواية واحدة على الكراهة - في جملة - و على الحرمة - في جملة أخرى -

(١) المتقدمة في ص ٣١١.

(٢) المروية في ب ٦٦ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٣) المروية في ب ٦٦ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٢٢

استعمال المفضض، بل يحرم (١) الشرب منه إذا وضع فمه على موضع الفضة، بل الأحوط ذلك في المطلق أيضاً.

و ذلك لما بيناه في محله من أن الأمر و النهي ظاهران في الحرمة و الوجوب فيما إذا لم يقترنهما الترخيص في فعل المنهى عنه أو في ترك المأمور به كما أن ظاهرهما الكراهة و الاستحباب إذا اقترنهما و حيث أن النهي في المفضض قد اقترنه المرخص دون الفضة لم يكن مناص من حمله على ظاهره في الفضة و على الكراهة في المفضض فلا يتوهم على ذلك أن المقام من قبيل استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد لما تبين من أن صيغة النهي إنما استعملت في معنى واحد و هو إبراز اعتبار المكلف محروماً عن الفعل و إنما فرقنا بين الفضة و المفضض لقيام القرينة على الترخيص في الثاني دون الأول.

(١) هذا هو المعروف بينهم إلا أنه إنما يتم في الإناء المشتمل على قطعة من الفضة و ذلك لحسنة عبد الله بن سنان الآمرة بعزل الفم عن موضع الفضة و حيث لا قرينة على الرخصة في تركه فلا بد من الأخذ بظاهره و مقتضى الجمود عليه هو الوجوب. و أما الإناء المطلق فلا يأتي ذلك فيه حيث لا فضة فيه ليقال:

عزل فمك عن موضع الفضة وإنما هو مطلى بمائها و هو من قبيل الأعراض التي لا وجود لها بالاستقلال و إن كان مشتملا على الأجزاء الصغيرة من الفضة- حقيقة- ثم إن كراهة الأكل و الشرب و الأمر بعزل الفم فيما فيه قطعة فضة أو فيه و في المطلى يختص بالفضة فحسب و أما الإناء المشتمل على قطعة من الذهب أو الإناء المطلى بالذهب فلا كراهة في استعماله كما لا دليل فيه على وجوب عزل الفم عن موضع الذهب بل القاعدة تقتضى الجواز فيه و إن كان الذهب أعلى قيمة من الفضة و ذلك لعدم السبيل إلى ملاكات الأحكام الشرعية فلو كان الملاك في الحكم بكراهة الأكل و الشرب في المفضض أو وجوب العزل عن موضع التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٢٣

(مسألة ٦) لا يحرم استعمال الممتزج من أحدهما مع غيرهما (١) إذا لم يكن بحيث يصدق عليه اسم أحدهما.

الفضة غلاء قيمتها و كونها مرغوبة لدى الناس لكانت الأحجار الكريمة من الزبرجد و الماس و غيرهما مما هو أعلى قيمة من الفضة أولى بالكراهة أو الوجوب.

نعم ورد في رواية الفضيل بن يسار عن أبي عبد الله عليه السلام عن السرير في الذهب أ يصلح إمساكه في البيت؟ فقال: إن كان ذهباً فلا و إن كان ماء الذهب فلا بأس (١) و هي تدل على عدم جواز إمساك السرير إذا كان ذهباً إلا أنها مختصة بالسرير و لا تعم الإناء المذهب بوجه و «دعوى»: ان الرواية تكشف عن ان حرمة مطلق المذهب في الشريعة المقدسة كانت مرتكزة و مفروغا عنها عند السائل «مندفعة»: بأن الرواية ضعيفة سنداً و دلالة أما بحسب السند فلو قوع محمد بن سنان و ربعى في سلسلته و أما بحسب الدلالة فلأجل القطع بجواز إبقاء السرير من الذهب لضرورة عدم حرمة إبقاء الذهب في الشريعة المقدسة سريراً كان أو غيره، و أما قوله عز من قائل وَالَّذِينَ يَكْتَنُونَ الذَّهَبَ وَ الفِضَّةَ وَ لَمْ يُنْفِقُوهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ (٢) فهو ناظر إلى تحريم منع الزكاة فإن إخراج زكاة المسكوك من الفضة و الذهب مانع عن تجمعهما إلا إذا كانا أقل من النصاب و هو مما لا حرمة في إبقائه في الشريعة المقدسة بوجه.

و مما ذكرناه يظهر أن ما ذكره صاحب الحدايق «قده» من إلحاق المذهب بالمفضض مما لا يمكن المساعدة عليه لعدم الدليل كما عرفت.

(١) لأن الحرمة إنما ترتبت على استعمال آنية الذهب و الفضة مطلقاً أو في خصوص الأكل و الشرب على الخلاف فتدور مدار صدقتها فإذا فرضنا أن

(١) المروية في ب ٦٧ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) التوبة ٩: ٣٤.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٢٤

(مسألة ٧) يحرم ما كان ممتزجاً منهما (١) و إن لم يصدق عليه اسم أحدهما بل و كذا ما كان مركباً منهما، بأن كان قطعة منه من ذهب و قطعة منه من فضة (مسألة ٨) لا بأس بغير الأواني إذا كان من أحدهما (٢) كاللوح

الخليط أكثر من الذهب و الفضة بحيث لا يصدق على الإناء إنائهما إلا على سبيل التسامح و المجاز لم يحرم الأكل و الشرب منه كما إذا كان ثلثاه من الصفر و نحوه و ثلثه منهما.

و أما إذا قل خليطهما بحيث لم يمنع عن صدق إناء الذهب أو الفضة عليه كما هو الغالب المتعارف في صياغة الذهب بل لا يوجد منه الخالص الا نادراً- كما قيل- فلا ينبغي الإشكال في حرمة إذ لا يعتبر في الأحكام المترتبة على آنية الذهب و الفضة خلوصهما من

غيرهما كما يعتبر ذلك في حرمة لبس الحرير لوضوح أن إطلاق الأدلة تشمل الردى و الجيد كليهما.

(١) الأدلة اللفظية الواردة في المقام و إن كانت قاصرة الشمول للممتزج من الذهب و الفضة و كذا ما كان مركبا منهما بان كان نصفه من الفضة و نصفه من الذهب أو غير ذلك من أنحاء الامتزاج و ذلك لأن الممتزج منهما لا يصدق عليه إناء الذهب و لا إناء الفضة و مع عدم صدق أحد العنوين عليه لا- يحكم بحرمة الأكل و الشرب منه إلا- أنه لا بد من الالتزام بحرمة بمقتضى الفهم العرفي و الارتكاز و ذلك لقيامهما على أن المركب من عدة أشياء محرمة- بانفرادها- محرم و ان لم ينطبق عليه شيء من عناوين اجزائه- مثلا- إذا ركبنا معجونا من الميتة و الدم الطاهرين أو من التراب و النخاع حرم اكله حسب الفهم العرفي و الارتكاز و إن لم يصدق على المركب عنوان الميتة أو الدم أو غيرهما من أجزاء و ذلك لحرمة أكل الأجزاء بانفرادها.

(٢) لاختصاص الأخبار الواردة بالآنية لكونها مأخوذة في موضوعها

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٢٥

من الذهب أو الفضة، و الحلوى كالخلخال، و إن كان مجوفا بل و غلاف السيف و السكين و أمامة الشطب، بل و مثل القنديل، و كذا نقش الكتب و السقوف و الجدران بهما.

و لسانها فأدلة التحريم لا تشمل غيرها و لوجود الدليل على الجواز و هو صحيحة على بن جعفر عن أخيه عليهم السلام قال: سألته عن المرأة هل يصلح إمساكها إذا كان لها حلقة فضة؟ قال: نعم، إنما يكره استعمال ما يشرب به ﴿١﴾.

مضافا إلى الأخبار الواردة في موارد خاصة كما ورد في ذى الفقار سيف رسول الله صلى الله عليه و آله من أنه هبط به جبرئيل من السماء و كانت حلقة فضة ﴿٢﴾ و ما ورد في ذات الفضول درعه صلى الله عليه و آله من أن لها ثلاث حلقات من فضة: حلقة بين يديها و حلقتان من خلفها ﴿٣﴾ أو أربع حلقات: حلقتان في مقدمها و حلقتان في مؤخرها ﴿٤﴾ و غير ذلك من الروايات هذا.

و قد يقال بحرمة غير الأواني منهما- كأوانيهما- و يستدل عليها بجملة من الأخبار:

«منها»: خبر الفضيل بن يسار قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن السرير فيه الذهب، أ يصلح إمساكه في البيت؟ فقال: إن كان ذهبا فلا و إن كان ماء الذهب فلا بأس ﴿٥﴾ لدلالته على حرمة إمساك السرير الذى فيه الذهب و يدفعه أن إمساك الذهب لم يرق دليل على حرمة كما مر و المحرم انما هو استعمال آنيته مطلقا أو في خصوص الأكل و الشرب فلا مناص من حمل الرواية على الكراهة لأن اتخاذ السرير الذهبى من أعلى مراتب الإقبال على نشأة الدنيا الموقته و هو بهذه المرتبة مذموم بتاتا على أن الرواية ضعيفة السند كما مر.

و «منها»: صحيحة على بن جعفر عن أخيه المروية بأسانيد متعددة قال:

(١) المروية في ب ٦٧ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٦٧ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٣) المروية في ب ٦٧ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٤) المروية في ب ٦٧ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٥) المروية في ب ٦٧ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٢٦

سألته عليه السلام عن السرج و اللجام فيه الفضة أ يركب به؟ قال: إن كان مموها لا يقدر على نزعها فلا بأس و إلا فلا تتركب به (١) و فيه ما قدمناه في الرواية المتقدمة من أن مضمونها مقطوع الخلاف فان جعل الفضة في السرج أو اللجام لم يقد على حرمة دليل. بل نفس الصحيحة تدلنا على الجواز لأنها علق الحرمة على التمكن من النزاع فلو كان جعل الفضة في السرج و اللجام كاستعمال آنتها محرما لم يفرق في حرمة بين التمكن من نزعها و عدمه و ذلك لأنه متمكن من تعويضهما أو من تعويض المركب أو المشى راجلا حيث لم يفرض في الرواية عدم القدرة من تلك الجهات حتى يتوهم أن نفيه عليه السلام البأس من أجل الاضطرار هذا.

مضافا إلى النصوص الواردة في موارد خاصة كما تقدم بعضها و مع ذلك لا مناص من حمل الرواية على الكراهة و ذلك لأن المراد من المموه ليس هو المطلى جزما إذ لا فضة فيه ليتمكن من نزعها أو لا يتمكن منه و إنما المطلى يشتمل على ماء الفضة فحسب. بل المراد به تلبس السرج أو اللجام بالفضة و هو كما ترى من أعلى مراتب الإقبال على الدنيا و نشأته. هذا على أن لو تنازلنا على ذلك فغاية الأمر أن نلتزم بحرمة الفضة في مورد الصحيحة فحسب و هو السرج و اللجام فالاستدلال بها على حرمتها مطلقا مما لا وجه له.

و «منها»: صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن آنية الذهب و الفضة فكرههما، فقلت قد روى بعض أصحابنا أنه كان لأبي الحسن عليه السلام امرأة ملبسة فضة فقال: لا الحمد لله (٢) أو لا و الله (٣) إنما كانت لها حلقة من فضة و هي عندي ثم قال: إن العباس حين عذر عمل له

(١) المروية في ب ٦٧ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) كما في الكافي ج ٦ ص ٢٦٧ من الطبعة الحديثة.

(٣) كما في التهذيب ج ٩ ص ٩١ من الطبعة الحديثة.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٢٧

.....

قضية ملبس من فضة من نحو ما يعملها الصبيان تكون فضة نحو من عشرة دراهم فأمر به أبو الحسن عليه السلام فكسر (١) إذ لو لا حرمة استعمال الذهب و الفضة في غير الأواني أيضا لم يكن وجه لتشديده عليه السلام في الإنكار. و يندفع بان استنكاره عليه السلام إنما هو لكذبهم في أخبارهم كيف فان المرأة الملبسة إنما تناسب العرس و الطرب و لا يتناسب مع المؤمنين فضلا عن الامام عليه السلام و ليست فيها آية دلالة على حرمة استعمال الفضة في غير الإناء.

و عن بعضهم الاستدلال على حرمة استعمالهما في غير الأواني بما عن النبي صلى الله عليه و آله أن هذين حرام على ذكور أمتي حل لأنائهم (٢) مشيرا إلى الحرير و الذهب و يرد على الاستدلال به أمور:

«الأول»: أن الحديث نبوي لم يثبت من طرقنا فلا يمكن الاعتماد عليه «الثاني»: أنه غير شامل للفضة لاختصاصه بالذهب و الحرير.

«الثالث»: أن الحديث يختص بالرجال و كلامنا إنما هو في حرمة الذهب و الفضة لمطلق المكلفين ذكورا كانوا أم إناثا.

«الرابع»: أن التحريم الوارد في الحديث لا يراد به سوى تحريم

(١) المروية في ب ٦٥ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) في سنن النسائي ج ٢ ص ٢٨٥ و سنن أبي داود ج ٤ ص ٥٠ و مسند احمد بن حنبل ج ١ ص ٩٦ «الطبعة الأولى» بمصر كلهم عن أبي زرير الغافقي قال سمعت علي بن أبي طالب يقول: ان رسول الله -ص- أخذ يمينه حريرا و أخذ ذهبا لشماله ثم رفع بهما يديه و قال: إن هذين حرام على ذكور أمتي و رواه ابن ماجه في سننه ج ٢ ص ٣٧٦ مع زيادة «حل لأنائهم» في أخره. و في سنن الترمذي

على هامش الماحوزى ج ٧ ص ٢١٩ عن أبى موسى الأشعري عن رسول الله -ص- انه قال: حرام لباس الحرير و الذهب على ذكور أمتى و أحل لأناثهم

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٢٨

(مسألة ٩) الظاهر أن المراد من الأواني (١) ما يكون من قبيل الكأس و الكوز، و «الصينى»، و القدر، و «السماور» و الفنجان، و ما يطبخ فيه القهوة و أمثال ذلك مثل كوز القليان بل و المصفاة و (المشقاب)، و (النعلبكى) دون مطلق ما يكون ظرفا، فشمولها لمثل رأس القليان و رأس الشطب، و قراب السيف، و الخنجر، و السكين و قاب الساعة، و ظرف الغالية، و الكحل، و العنبر و المعجون و الترياك، و نحو ذلك غير معلوم و إن كانت ظروفًا، إذ الموجود في الأخبار لفظ الآنية، و كونها مرادفا للظرف غير معلوم، بل معلوم العدم و إن كان الأحوط في جملة من المذكورات الاجتنب. نعم لا بأس بما يصنع بيتا للتعويذ إذا كان من الفضة، بل الذهب أيضا، و بالجملة فالمناط صدق الآنية، و مع الشك فيه محكوم بالبراءة.

لبسهما فحسب إذ لا يحتمل حرمة استعمال الحرير بفرشه أو بغير ذلك من الاستعمالات فالمتلخص أنه لا دلالة في شيء من الأخبار المتقدمة على المدعى.

و أما الاستدلال عليه ببعض الوجوه الاعتبارية كدعوى أن استعمال الذهب و الفضة في غير الأواني كتنقيش الكتب و السقوف و الجدران تعطيل للمال و تضييع له في غير الأغراض الصحيحة و أنه يستلزم الخيلاء و كسر قلوب الفقراء و غير ذلك مما ربما يستدل به في المقام فمما لا ينبغي الإصغاء إليه لأنه أى تضييع للمال في جعلهما حلقة للمرأة أو السيف أو في استعمالهما في موارد أخرى؟ و أى فرق بين إبقائهما في مثل المرأة و السقف و نحوهما و بين إبقائهما في الصندوق من غير استعمالهما في شيء كما أن استعمالهما لا يستلزم العجب و كسر القلوب كيف و قد تقدم أن درع النبي صلى الله عليه و آله و سيفه كانا مشتملين على حلقات الفضة. و ذلك لوضوح أن استعمالهما كاستعمال بقية الأشياء الثمينة و الأحجار الكريمة الغالية التي لا خلاف في جواز استعمالها

(١) إن من العسير جدا تعيين معانى الألفاظ و كشف حقائقها بالرجوع إلى

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٢٩

.....

كتب اللغة لأن شأن اللغوى إنما هو التفسير بالأعم و شرح الألفاظ ببيان موارد استعمالاتها و ليس من شأنه تعيين المعانى الحقيقية و لا أنه من أهل خبرة ذلك إذا لا- سبيل إلى تعيين معنى الإناء لأن ما ذكره في تفسيره من أنه كوعاء لفظا و معنى «١» أو أنه الوعاء و الجمع آنية و جمع الجمع أو ان كسقاء و أسقية و أساق «٢» تفسير بالأعم لعدم صحة استعمال الإناء فيما يصح استعمال الوعاء فيه إذ الوعاء مطلق الظرف يجمع فيه الزاد أو المتاع فيصدق على مثل الصندوق و غيره مما لا يصدق عليه الإناء.

ففى كلام على عليه أفضل الصلاة: يا كميل بن زياد ان هذه القلوب أوعية فخيرها أوعاها «٣» فترى أنه سلام الله عليه قد أطلق الأوعية على القلوب مع أنه لا- يصح إطلاق الآنية عليها إذ لا- يصح أن يقال: القلوب آنية فبذلك يظهر أن الوعاء لا يرادف الإناء فهو من التفسير بالأعم.

بل قد يقال: إنه من التفسير بالمباين لأن الوعاء قد أخذ فيه مفهوم اشتقاقى بمعنى المحل و يعينه ما يضاف إليه فيقال وعاء من أوعية الماء و ليس كذلك الإناء فتفسير أحدهما بالآخر من التفسير بالمباين و صدقهما على بعض الموارد إنما هو باعتبارين بمعنى أن الإناء إنما تطلق الوعاء عليه بالإضافة إلى ما يوضع فيه و لا يطلق عليه إذا لوحظ الظرف شيئا مستقلا في نفسه.

و المتحصل أن مفهوم الإناء من المفاهيم المجملة و معه لا- بد من الاقتصار على المقدار المتيقن منه و يرجع إلى البراءة في الزائد

المشكوك فيه لانه من الشبهات الحكيمية التحريمية و القدر المتيقن من مفهوم الإناء هو الظروف المعدة للأكل

(١) كما في المصباح.

(٢) كما في أقرب الموارد.

(٣) نهج البلاغة: باب المختار من حكم أمير المؤمنين عليه السلام رقم ١٤٧.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٣٠

(مسألة ١٠) لا فرق في حرمة الأكل و الشرب (١) من آنية الذهب و الفضة بين مباشرتهما لفمه، أو أخذ اللقمة منها و وضعها في الفم. بل و كذا إذا وضع ظرف الطعام في الصيني من أحدهما، و كذا إذا وضع الفنجان في (النعلبكي) من أحدهما و كذا لو فرغ ما في الإناء من أحدهما في ظرف آخر لأجل الأكل

و الشرب منها قريبا أو بعيدا فيشمل المشقاب و القدر و المصفاء و الصيني الموضوع فيه الظرف الذي يؤكل فيه أو يشرب منه كما يشمل السماور حيث أن نسبته بالإضافة إلى الماء المصبوب منه كنسبه القدر بالإضافة إلى ما يطبخ فيه و لا يشمل كوز القليان و لا قراب السيف و لا رأس الشطب و غير ذلك مما ذكره في المقام لعدم كونها مستعملة في الأكل و الشرب و لو بعيدا هذا. بل يمكن أن يقال إن الإناء يختص بما يكون قابلا لأن يشرب به لصحيحة علي بن جعفر المتقدمة «١» المشتملة على قوله عليه السلام نعم و إنما يكره استعمال ما يشرب به لأنها رواية معتبرة قد دلت على حصر الحرمة بما يشرب به و إن كان قد يستعمل في الأكل أيضا كالكأس و نحوه فلا يشمل الصيني و القدر و المصفاء و المشقاب و حلقات الذهب أو الفضة التي يتعارف وضع الاستكان فيها في بعض البلدان و صحائف الذهب أو الفضة التي يؤكل فيها الطعام و غيرها و ذلك لعدم كونها قابلا لأن يشرب به. نعم يشمل الحب و غيره مما يشرب به الماء و لو مع الواسطة كما يأتي فالصحيحة على ذلك شارحة للفظه الإناء الواردة في الأخبار موجبة لاختصاص الحرمة بما يشرب به و إن كان الأحوط الاجتناب عن كل ما يستعمل في الأكل و الشرب و لو بعيدا. (١) لإطلاق الأخبار الناهية عن الأكل و الشرب من آنيتهما و دعوى

(١) في ص ٣٢٥

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٣١

و الشرب لا لأجل نفس التفرغ، فإن الظاهر حرمة الأكل و الشرب لأن هذا يعد أيضا استعمالا لهما فيهما بل لا يبعد حرمة شرب الشاي في مورد يكون (السماور) من أحدهما و إن كان جميع الأدوات ما عداه من غيرهما، و الحاصل أن في المذكورات كما أن الاستعمال حرام، كذلك الأكل و الشرب أيضا حرام. نعم

أنهما منصرفان إلى الأكل و الشرب من غير واسطة تندفع: بأنها لو تمت فإنما يتم في الشرب فحسب لأن الغالب فيه هو الشرب بلا واسطة أي بمباشرة الفم للإناء و أما الأكل فالأمر فيه بالعكس لعدم جريان العادة على أخذ الطعام من الإناء بالفم فإنه شأن الحيوانات حيث تأخذ العلف من المعلف بالفم و أما الإنسان فهو إنما يأكل بأخذ الطعام بيده أو بغيرها من الآلات ثم وضعه في فمه فالغالب في الأكل هو الأكل مع الواسطة هذا.

و لو أغمضنا عن ذلك و سلمنا انصرفهما إلى الأكل و الشرب من غير واسطة ففي صحيحتي محمد بن إسماعيل بن بزيع «فكرهما» (١) و محمد بن مسلم المروية في محاسن البرقي «نهى عن آنية الذهب و الفضة» (٢) و ما هو بمضمونهما غنى و كفاية و ذلك لأن

النهي و الكراهة و إن كانا لا يتعلقان بالذوات إلا بلحاظ الأفعال المتعلقة بها لكن المقدر فيهما إما أن يكون خصوص الأكل و الشرب لمناسبته الإناء أو يكون مطلق الاستعمال الشامل للأكل و الشرب و على كلا التقديرين دلت الروايتان على حرمتها من غير تقيدهما بمباشرة الفم للإناء فمقتضى إطلاقهما حرمة الأكل و الشرب من آنية الذهب و الفضة مطلقا كانا من غير واسطة أو معها إذ لا موجب لانصرافهما إلى الأكل و الشرب بلا واسطة.

(١) المتقدمة في ص ٣٠٥

(٢) المتقدمة في ص ٣١١

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٣٢

المأكول و المشروب لا يصير حراما (١) فلو كان في نهار رمضان لا يصدق أنه أفطر على حرام، و إن صدق أن فعل الإفطار حرام.

(١) وقع الكلام في أن الحرمة و الحزارة في الأكل و الشرب من آنية الذهب و الفضة هل تختصان الأكل و الشرب فقط أو يعمان المأكول و المشروب أيضا؟

نسب إلى المفيد و ظاهر أبي الصلاح و العلامة الطباطبائي «قدم» القول بحرمة المأكول و المشروب أيضا، و يظهر من الحدائق الميل إليه حيث ذكر- توجيهها لكلام المفيد ره- أن النهي أولا- و بالذات و إن كان عن تناول المأكول و المشروب لكن يرجع ثانيا و بالعرض إلى المأكول بأن يقال إن هذا المأكول يكون حراما متى أكل على هذه الكيفية، و ظاهر النصوص يساعده .. إلى آخر ما أفاده. و المشهور عدم تعدى الحرمة إلى المأكول و المشروب.

و لقد رتبوا على هذا النزاع أنه بناء على سراية الحرمة إلى المأكول و المشروب لو أكل المكلف أو شرب من آنيتهما في نهار شهر رمضان فقد أفطر على الحرام و وجب عليه الجمع بين الكفارات الثلاث نظير ما إذا أفطر بالخمير أو الميتة و نحوهما و هذا بخلاف ما إذا قلنا بالاختصاص و عدم سراية الحرمة إليهما لأنه على ذلك إفطار بالحلال لعدم حرمة المشروب و المأكول حينئذ هذا.

و التحقيق أنه لا- معنى محصل لهذا النزاع لوضوح أن الاحكام التكليفية لا- تتعلق على الذوات الخارجية بما هي و إنما تتعلق عليها بلحاظ الفعل المتعلق بها فلا معنى لحرمة الميتة أو الخمر- مثلا- إلا حرمة أكلها أو شربها و عليه فلا معنى محصل لحرمة المأكول و المشروب في نفسها- بعد حرمة الفعل المتعلق بهما- أعنى الأكل و الشرب.

ثم إن معنى الإفطار بالحرام هو أن يكون المفطر محرما في نفسه مع قطع

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٣٣

.....

النظر عن كونه مفطرا كأكل الميتة و شرب الخمر و نحوهما و بما أن الأكل و الشرب من آنية الذهب و الفضة كذلك لحرمتها في نفسها فيكون الاقدام عليهما في نهار شهر رمضان إفطارا على الحرام.

نعم هناك كلام في أن الحرمة في الإفطار على الحرام الموجب للجمع بين الخصال هل تعتبر أن تكون ذاتية بأن تكون ثابتة على المحرم بالعنوان الأولى كما في أكل الميتة و شرب الخمر و نحوهما أو أن الحرمة العرضية الطارئة على المحرم بالعنوان الثانوى أيضا تقتضى كفارة الجمع؟ كما إذا أفطر بالطعام المغصوب- مثلا- إذ الطعام مباح في نفسه و إن حرم بعنوان أنه غصب و تصرف في مال الغير من غير رضاه أو أفطر بالأكل أو الشرب من آنية الذهب و الفضة فإن الطعام و الشرب الموجودين في آنيتهما و ان كانا مباحين في ذاتيهما إلا أنهما محرمان بالعنوان الثانوى و هو كونه أكلا أو شربا من آنيتهما.

و الصحيح - كما يأتي في محله - بناء على أن الإفطار على الحرام موجب للجمع بين الخصال عدم الفرق بين الحرمة الذاتية و العرضية لإطلاق الدليل هذا.

ثم إن هناك نزاعاً آخر و هو أن الأكل - مثلاً - قد يكون محرماً بعنوان أنه مفطر و لا إشكال في أن ذلك من الإفطار على الحرام و به يجب الجمع بين الخصال الثلاث سواء أ كانت حرمة ذاتية أم كانت عرضية كما إذا أكل الميتة أو الطعام المغصوب في نهار شهر رمضان.

و قد يكون محرماً لا بعنوان أنه مفطر بل بعنوان آخر و إن كان قد ينطبق على المفطر كما إذا أكل طعاماً مضراً له - و هو ملكه - فإن الأكل و إن كان محرماً حينئذ بناء على أن الإضرار بالنفس حرام إلا أنه لكونه مضراً له لا لأجل كونه مفطراً و إن كان قد ينطبق عليه كما إذا أكله في نهار رمضان و هو صائم فهل تكون الحرمة من غير جهة الأكل و الإفطار أيضاً موجبة للإفطار على

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٣٤

و كذلك الكلام في الأكل و الشرب من الظرف الغصبي (١).

(مسألة ١١) ذكر بعض العلماء أنه إذا أمر شخص خادمه فصب الشاي من «القورى» من الذهب أو الفضة في الفنجان «الفرفورى» و أعطاه شخصاً آخر، فشرب، فكما أن الخادم و الأمر عاصيان كذلك الشارب لا يبعد (٢) أن يكون عاصياً، و يعد هذا منه استعمالاً لهما.

الحرام و يجب معه الجمع بين الكفارات كما في المحرم بعنوان المفطر أو لا؟

الصحيح - كما يأتي في محله - أن الحرمة من جهة أخرى غير موجبة للجمع بين الخصال و لا يكون الإفطار معها إفطاراً على الحرام. (١) قد اتضح مما سردناه في التعليقة المتقدمة أن الأكل و الشرب من آنية الذهب و الفضة و كذا أكل المغصوب و شربه غير الأكل أو الشرب من الآنية المغصوبة - مع حلية ما فيها من الطعام و الشراب - و ذلك لأن الثانى ليس من الإفطار بالحرام و إنما هو إفطار بالمباح لأن الطعام ملكه أو أنه لغيره إلا أنه مجاز في أكله و المحرم تناول الطعام و الشراب من الآنية لأنه تصرف في مال الغير و هو حرام فالأكل حلال و إن كانت مقدمته محرمة و هذا بخلاف الأكل أو الشرب من آنية الذهب و الفضة أو أكل المغصوب لما مر فما صنعه الماتن «قده» من إلحاق الأكل و الشرب من الآنية المغصوبة بالأولين مما لا يمكن المساعدة عليه.

(٢) بل هو بعيد و إن كان أمر الأمر و فعل الخادم محرماً و ذلك لأن الأخبار الواردة في المقام على طائفتين:

«إحدهما»: الأخبار المشتملة على النهى عن الأكل و الشرب في آنية الذهب و الفضة و هذه الطائفة لا تشمل الشارب بوجه لأن شرب الشاي من الإناء الفرفورى لا يصدق عليه الأكل و الشرب من الآنيتين بل عده كذلك من الأغلاط لأنه نظير أن يقال زيد أكل من القدر باعتبار أنه أكل في المشقاب

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٣٥

(مسألة ١٢) إذا كان المأكول أو المشروب في آنية من أحدهما ففرغه في ظرف آخر بقصد التخلص من الحرام لا بأس به (١) و لا يحرم الشرب أو الأكل بعد هذا.

طعاماً طبخ في القدر و هو غلط لعدم أكله من القدر و إنما القدر ما طبخ فيه الطعام و كذا الحال في «القورى» لأنه ظرف قد طبخ فيه الشاي لا أن الشارب شرب الشاي منه.

و «ثانيتها»: الأخبار المشتملة على النهى عن أوانيها و أنهما مكروهتان و هى أيضاً غير شاملة للشارب لما تقدم من أن المقدر فيها خصوص الأكل و الشرب أو مطلق الاستعمال، و الشارب لم يستعمل «القورى» في المقام و لا أنه أكل أو شرب منه فلا عاصيان في

حقه نعم استعمالها الأمر و الخادم كلاهما:

أحدهما بالمباشرة و الآخر بالتسبب و الأمر به، و حيث أن استعماله المباشري محرم و عصيان حرم التسبب إليه بالأمر به لأنه أمر بالحرام و العصيان و هو حرام.

(١) لعله أراد بذلك ما إذا لم يصدق على تفرغ الطعام أو الشراب من آنيتهما في غيرهما استعمال الآيتين عرفا و توضيحه: أن استعمال كل إناء بحسبه فان استعمال آنية الذهب و الفضة في الشرب أو الأكل قد يكون مع الواسطة لدى العرف كالقدر و «الساور» و نحوهما فإن الأكل و الشرب في مثلهما إنما هو بصب الطعام و الشراب منهما في المشقاب و الفنجان فإن الأكل أو الشرب منهما من غير واسطة غير معهود بل ربما تكون الواسطة شيئا معينا عندهم كتوسط الصيني و المشقاب في القدر. و قد يكون بلا واسطة و ذلك كالشرب عن الكأس و الأكل في المشقاب فإذا أكل من آنيتهما مع الواسطة المعينة- فيما يحتاج فيه إلى التوسط- أو من غير واسطة- فيما لا حاجة إليها- صدق أنه استعمالهما في الأكل أو الشرب و هو

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٣٦

(مسألة ١٣) إذا انحصر ماء الوضوء أو الغسل في إحدى الآيتين (١)

حرام فلا يجوز تفرغ الطعام من القدر في الصيني و المشقاب أو تفرغ الماء من «الساور» في الفنجان كما لا يجوز شرب الماء من آنية الذهب من دون واسطة و ذلك لأنه بنفسه مصداق لاستعمال الآيتين في الأكل أو الشرب عرفا و لا فرق في ذلك بين قصده التخلص من الحرام بتفريغه و عدمه لوضوح أن القصد لا يغير الواقع عما هو عليه فيما أن تفرغه أو شربه مصداق لاستعمال الآيتين حقيقة فقصدته التخلص لا يمنع عن صدق الاستعمال عليهما و لا يخرجهما عن كونهما استعمالا لهما في الأكل أو الشرب. و أما لو أكل من آنيتهما بتوسط أمر اخترعه بنفسه على خلاف المتعارف في مثلهما لأن الأكل منهما لم يكن محتاجا إلى واسطة أصلا أو لو احتاج فإلى واسطة معينة لا إلى تلك الواسطة المخترعة كما إذا فرغ الطعام من القدر الذهبي إلى قدر آخر من الصفر- مثلا- أو من «الساور» كذلك إلى «سماور» آخر أو من كأس إلى كأس غير ذهب و هكذا فلا يعد تفرغه مصداقا لاستعمالهما لدى العرف لأنه في الحقيقة إعراض عن الإناء الأول بداعي التخلص عن الحرام و لا- فرق في ذلك بين القول بحرمه استعمالهما في خصوص الأكل أو الشرب و بين القول بحرمه استعمالهما مطلقا لما عرفت من أن التفرغ حينئذ ليس بمصداق لاستعمالهما عرفا و إذا لم يكن التفرغ مصداقا له لم يكن وجه لحرمته.

و هذا هو مراد الماتن «قده» في المقام دون الصورة المتقدمة فلا وجه للنقض عليه بما إذا فرغ ماء «الساور» في القورى أو الفنجان و نحوهما و ذلك لأنه من قبيل الصورة المتقدمة و هو استعمال عرفي «للسماور» في الشرب منه و قد مر أن مراده «قده» ما إذا لم يكن التفرغ مصداقا للاستعمال الحرام.

(١) ظهر حكم هذه المسألة مما قدمناه في التوضؤ من الإناء المغصوب

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٣٧

.....

و تفصيل الكلام فيها بناء على عدم جواز استعمال الآيتين مطلقا أن الماء قد ينحصر في إحداهما و لا يتمكن المكلف من تفرغه في ظرف آخر على وجه لا يعد استعمالا للآيتين و قد لا ينحصر أو يتمكن من تفرغه في ظرف آخر من دون أن يعد استعمالا للآيتين و هاتان صورتان:

«أما الصورة الأولى»: فلا شبهة في أن وظيفة المكلف هو التيمم وقتئذ و لا يجب في حقه تحصيل الطهارة المائية لحرمه مقدمتها، و

إنما الكلام في أنه لو عصى النهى عن تلك المقدمة و أخذ الماء من الآيتين فتوضأ أو اغتسل فهل يمكن الحكم بصحة أو لا يمكن؟ قد يكون الغسل أو الوضوء محرمين في نفسيهما كما إذا توضأ أو اغتسل فيهما بالارتماس و لا شبهة في بطلانهما حينئذ لعدم إمكان التقرب بما هو مصداق للحرام. و قد يكون المحرم مقدمتهما دون نفسيهما كما إذا اغتسل أو توضأ منهما بالاغتراف بان بنينا على أن الاستعمال المحرم إنما هو تناول الماء منهما فحسب دون الاستعمالات المترتبة عليه. و صحة الغسل أو الوضوء في هذه الصورة مبتنية على القول بالترتب و لا- نرى أى مانع من الالتزام به في المقام، لأن المعترف في الواجبات المركبة إنما هي القدرة التدريجية و لا تعتبر القدرة الفعلية على جميع أجزائها من الابتداء كما أوضحناه في التكلم على الوضوء من الإناء المغصوب، و حيث أن القدرة التدريجية متحققة في المقام بالعصيان فلا مانع من الالتزام به و ذلك لأن الترتب على طبق القاعدة و لا يحتاج الالتزام به الى دليل بالخصوص و لا- مانع من الأمر بالأهم و المهم كليهما سوى لزوم الأمر بالجمع بين الضدين المحال إلا أن ذلك يرتفع بالتقييد في إطلاق أحدهما فإن الأمر بالغسل أو الوضوء مقيد بالوجدان و الأمر بالتييم و بالاجتناب عن استعمال الآيتين مطلق في المقام و نتيجة ذلك أن الأمر بالغسل أو الوضوء مشروط بعصيان الأمر

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٣٨

.....

بالاجتناب و التيمم و ذلك لأنه لو عصى و تناول الماء من الآيتين بالاغتراف تحققت القدرة على غسل الوجه في الوضوء و حيث أن المكلف عالم بعصيانه مرة ثانية فثالثه فهو متمكن من غسل يديه متدرجا و القدرة التدريجية كافية في الواجب المركب على الفرض فلا مانع من الحكم بصحة الغسل و الوضوء بالترتب فان حالهما حال الصلاة المزاحمة بالإزالة على ما بيناه سابقا فلا نعيد. و أما ما عن شيخنا الأستاذ «قده» من أن الترتب مشروط بإحراز الملاك في كلا الواجبين فقد تقدم الجواب عنه في الكلام على التوضؤ من الإناء المغصوب فراجع هذا.

و لا يخفى أن تصحيح الوضوء و الغسل بالترتب يبتنى على القول بعدم حرمة الاستعمالات المتفرعة على تناول الماء من الإناء و إلا فالوضوء بنفسه مصداق للحرام و يستحيل أن يتصف معه بالوجوب و كذلك الحال في الغسل. نعم لا ملزم للالتزام به لأن الأخبار النهائية عن الأكل و الشرب في آنيتهما تختص بالأكل و الشرب منهما و لا تشمل غيرهما من استعمالتهما فضلا عن الاستعمالات المترتبة على تناول الماء منهما.

و أما ما ورد بلسان النهى عنهما أو كراهتهما فهي أيضا كذلك لأن المقدر فيهما إما الأكل و الشرب فحسب و إما مطلق استعمالتهما و استعمال الإناء لا- يصدق إلا- على تناول الماء منهما. و أما صبه بعد ذلك أو إطعامه للحيوان أو غسل الثوب به خارج الإناء فلا يصدق على شيء من ذلك استعمال الآنية بوجه و من هنا نسب إلى عامة الفقهاء صحة التوضؤ منهما في صورة عدم الانحصار مع ذهابهم إلى حرمة استعمال الآيتين مطلقا فلو كان الوضوء محرما في نفسه لم يكن وجه للقول بصحته هذا كله في صورة الانحصار. و «أما الصورة الثانية»: فهي التي أشار إليها الماتن بقوله: و إن كان له ماء آخر أو أمكن التفريغ في ظرف ..

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٣٩

فإن أمكن تفريغه في ظرف آخر و جب و إلا- سقط وجوب الوضوء أو الغسل، و وجب التيمم، و إن توضأ أو اغتسل منهما بطل سواء أخذ الماء منهما بيده أو صب على محل الوضوء بهما، أو ارتمس فيهما، و إن كان له ماء آخر، أو أمكن التفريغ في ظرف آخر و مع ذلك توضأ أو اغتسل منهما فالأقوى أيضا البطلان (١) لأنه و إن لم يكن مأمورا بالتيمم إلا أن الوضوء أو الغسل حينئذ يعد استعمالا لهما عرفا فيكون منهيًا عنه. بل الأمر كذلك لو جعلهما محلا لغسالة الوضوء (٢) لما ذكر من أن توضؤه حينئذ يحسب في العرف استعمالا لهما.

آخر .. فالأقوى أيضا البطلان.

(١) بل لا ينبغي التأمل في صحة الغسل و الوضوء حينئذ و ذلك لأن الأمر بالطهارة المائية فعلى في حقه لتمكنه من الماء فإذا عصى و تناول الماء منهما بالاعتراف صح وضوءه و غسله قلنا بالترتب أم لم نقل لأن الماء الموجود في يده حال المياه المباحة و اختيار المقدمة المحرمة لا يضر بصحتها بعد كونه متمكنا من الماء.

(٢) يقع الكلام في هذه المسألة في صورتين:

«إحدهما»: ما إذا قصد المتوضى ادخار ماء الوضوء و جمعه في الآنتين لأنه قد يتعلق به الغرض من التبرك أو استعماله بعد ذلك في مورد آخر.

و «ثانيتها»: ما إذا لم يقصد المتوضى ذلك و إنما اجتمع ماء الوضوء فيهما بطبعه.

«أما الصورة الأولى»: فالظاهر أنه لا إشكال في حرمة لأنه استعمال للآنتين و قد فرضنا حرمة و الوجه في ذلك أن استعمال أى شيء إنما هو باعماله فيما أعد له و الآنية معدة لأن يجمع فيها الماء و الطعام و هل حرمة ذلك تستتبع الحكم ببطلان الوضوء و حرمة.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٤٠

.....

الصحيح أنها غير مستتعبة لذلك و «سره» أن الوضوء أو الغسل شيء و استعمال الإناء بجمع الماء فيه شيء آخر و لا يصدق استعمال الإناء على الوضوء و مع عدم كونه استعمالا لآئتهما لا موجب لحرمة و بطلانه.

و قد يقال بالحرمة و البطلان نظرا إلى أن الغسل أو الوضوء علتان للمعصية و هى جمع الماء في الآنتين و إذا حرم المعلول حرمت علتة و فيه أن دعوى ذلك كدعوى أن الوضوء استعمال للآنتين أمر لا يمكن المساعدة عليه و ذلك لعدم تماميتها صغرى و كبرى. أما بحسب الصغرى فلأمرين:

«أحدهما»: أن الوضوء هو إيصال الماء إلى البشرة على وجه يجرى من محل إلى محل و من الظاهر أنه غير مستلزم لصب الماء على الإناء و لا لجمعه فيه فان إجراء الماء على أعضاء الوضوء إذا كان على وجه التدخين باليد لم يستلزم صب الماء على الإناء. و أما وقوع بعض القطرات فيه أثناء الوضوء فهو و إن كان كذلك إلا أنه لا يعد استعمالا للإناء مضافا إلى إمكان المنع عن انفصال القطرات عن المحال فبذلك يظهر أن انصباب الماء على الإناء و اجتماعه فيه عند الوضوء أمر قد يتحقق و قد لا يتحقق و ليس هذا معلولا للوضوء حتى لا ينفك عنه.

و «ثانيتها»: هب أن الوضوء يستلزم الصب و أنه علة لاجتماع الماء في الإناء إلا أنه لا شك في أن اجتماع الماء في الإناء غير مستند إلى التوضؤ بوحده و إنما هو معلول لأمرين: «أحدهما» الوضوء و «ثانيتها» إبقاء الإناء في موضعه إذ لو نقل منه إلى محل آخر لم يقع عليه ماء الوضوء و الإبقاء أمر اختياري للمتوضى و معه فالوضوء مقدمة من مقدمتى الحرام و ليس علة تامة للمعصية و قد بينا في محله أن مقدمة الحرام ليست بحرام.

و أما بحسب الكبرى فلأن العلة و معلولها موجودان متغايران و لا- يكون البغض في أحد المتغايرين ساريا إلى الآخر وجه حيث لا تلازم بينهما فلا أساس

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٤١

نعم لو لم يقصد جعلهما مصبا للغسالة، لكن استلزم توضؤه ذلك أمكن أن يقال إنه لا يعد الوضوء استعمالا لهما (١) بل لا يبعد أن يقال: إن هذا الصب أيضا لا يعد استعمالا فضلا عن كون الوضوء كذلك.

(مسألة ١٤) لا فرق في الذهب والفضة (٢) بين الجيد منهما والردى، والمعدنى والمصنوعى، والمغشوش والخالص، إذا لم يكن الغش إلى حد يخرجهما عن صدق الاسم وان لم يصدق الخلوص. وما ذكره بعض العلماء من أنه يعتبر الخلوص وأن المغشوش ليس محرماً وإن لم يناف صدق الاسم، كما في الحرير المحرم على الرجال حيث يتوقف حرمة على كونه خالصاً لا وجه له، والفرق بين الحرير والمقام أن الحرمة هناك معلقة في الأخبار على الحرير المحض، بخلاف المقام فإنها معلقة على صدق الاسم.

لما هو المشتبه من أن علة الحرام حرام والمتلخص أن الوضوء والغسل صحيحان في محل الكلام ولا يعدان استعمالاً للإناء هذا كله في الصورة الأولى. أما «الصورة الثانية»: فهي التي أشار إليها الماتن بقوله: نعم لو لم يقصد..

(١) بل هذا هو الصحيح لما مر من أن استعمال أى شىء إنما هو إعماله فيما أعد له وقد فرضنا أن الإناء لم يعمل لجمع الماء فيه لأن المتوضى لا يريد ذلك ولا يقصده وحيث لا إعمال فلا استعمال للإناء و«دعوى»: أن صدق الاستعمال عليه أوضح من صدق الاستعمال على الوضوء من ماء الإناء عهدتها على مدعيها فما أفاده الماتن من أن هذا الصب لا يعد استعمالاً فضلاً عن كون الوضوء كذلك متين لا غبار عليه.

(٢) لإطلاق الدليل وهو يشمل المعدنى والمصنوعى والقسم الجيد والردى وكذلك الخالص والمغشوش إذا كان الخليط قليلاً كما هو الحال في الليرات وغيرها من النقود وذلك لأن الحكم يدور مدار عنوان الذهب والفضة وهو

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٤٢

(مسألة ١٥) إذا توضع أو اغتسل من إناء الذهب أو الفضة مع الجهل بالحكم أو الموضوع صح (١).

يصدق على المغشوش وسائر الأقسام المتقدمة. بل قدمنا أن الغالب في صياغة الذهب هو المزج حتى يتقوى بذلك - كما قيل - ولم يرد اعتبار الخلوص في حرمة أواني الذهب والفضة حتى نلتزم بالجواز في الممتزج بغيرهما ولو قليلاً وإنما الدليل دل على حرمة آنيتهما فحسب فمتى صدق هذا العنوان حكم بحرمتها.

و أما اعتباره في حرمة الحرير على الرجال فهو مستند إلى الأخبار الدالة على جواز لبس الحرير إذا كان مخلوطاً بغيره ولو قليلاً «١» نعم إذ أكثر المزيج بحيث لم يصدق على الإناء عنوان الذهب أو الفضة جاز استعماله لعدم شمول الدليل عليه وإن كان مشتملاً على شىء منهما. وكذا ما ليس بذهب حقيقة فإنه لا بأس باستعماله وإن سمي ذهباً لدى العرف كما هو الحال في الذهب المعروف بالفرنكى

(١) قد يفرض الكلام فيما إذا كان التوضؤ أو الاغتسال محرماً في نفسه كما إذا توضع أو اغتسل بالارتماس فإنه استعمال للآيتين وقد فرضنا حرمة وقد يفرض فيما إذا كانت مقدمتهما محرمة لأنفسهما كما إذا توضع أو اغتسل منهما بالاغتلاف لما مر من أن المحرم ليس إلا - تناول الماء من الآيتين لا الأفعال المترتبة عليه. ومحل الكلام في هذه الصورة ما إذا لم نقل بصحة الوضوء أو الغسل عند العلم بالحرمة وموضوعها بالترتب لأنه على ذلك لا مناص من الالتزام بصحتهما مع الجهل بالأولوية.

و «أما الصورة الأولى»: فلا - تردد في الحكم بطلانها لما ذكرناه في محله من أن الفعل إذا حرم بذاته استحال أن يكون مصداقاً للواجب لأنه مبغوض ولا يكون المبغوض الواقعى مقرباً بوجه وجهه المكلف حرمة وإن

(١) راجع ب ١٣ من أبواب لباس المصلى من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٤٣

(مسألة ١٦) الأوانى من غير الجنسين لا مانع منها (١) وإن كانت أعلى وأغلى (٢) حتى إذا كانت من الجواهر الغالية كالياقوت و

الفيروزج.

كان عذرا له إلا أنه لا يغير الواقع عما هو عليه و لا ينقلب المبعوض محبوبا و مقربا بسببه. و هذه المسألة طويله الذليل و قد تعرضنا لتفصيلها في بحث اجتماع الأمر و النهى و قلنا إن ما نسب إلى المشهور من الحكم بصحة العبادة مع الجهل بحرمتها لا يجتمع مع القول بالامتناع فلا بد من الالتزام ببطلانها أو القول بالجواز أعنى جواز الاجتماع.

و أما «الصورة الثانية»: فحاصل الكلام فيها أن الحكم ببطلان الغسل و الوضوء لما كان مستندا إلى التزاحم بين حرمة المقدمة و وجوبها و سقوطهما عن الوجوب للعجز عن المقدمة انحصر ذلك بما إذا تنجزت حرمة المقدمة بأن كان المكلف عالما بحكمها و موضوعها و أما إذا لم يكن كذلك لجهل المكلف بحرمتها من جهة الشبهة الحكمية أو الموضوعية فلا- موجب لسقوطها عن الوجوب لإباحة المقدمة و لو ظاهرا.

نعم هذا إذا كان الجهل معذرا و موجبا للترخيص في مرحلة الظاهر كما إذا كانت الشبهة موضوعية أو أنها كانت حكمية و لكنه فحص و لم يظفر بالدليل و هو المعبر عنه بالجهل القصورى. و أما إذا لم يكن جهله معذرا بان كان تقصيرا كما في الشبهات الحكمية قبل الفحص فلا- بد من الحكم ببطلان الغسل أو الوضوء لتنجز الحرمة الواقعية بالاحتمال و عدم الترخيص في الإتيان بالمقدمة بحكم العقل و مع عدم الترخيص فيها يسقط الأمر عن الغسل أو الوضوء فيحكم ببطلانها

(١) لاختصاص الأدلة بأوانى الذهب و الفضة فلا نهى عن غيرها.

(٢) لما تقدم من أن ملاكات الأحكام الشرعية مما لا سبيل إليه و لم يعلم أن الملاك في النهى من آنيتهما غلاء قيمتهما ليثبت الحكم فيما هو أعلى و أعلى

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٤٤

(مسألة ١٧) الذهب المعروف بالفرنكى لا بأس بما صنع منه (١) لأنه في الحقيقة ليس ذهبا، و كذا الفضة المسماة بالورشو، فإنها ليست فضة بل هي صفر أبيض.

(مسألة ١٨) إذا اضطر إلى استعمال أوانى الذهب أو الفضة في الأكل و الشرب و غيرهما جاز (٢) و كذا في غيرهما من الاستعمالات نعم لا يجوز التوضؤ

منهما بالأولية.

(١) لما ذكرناه من أن النهى إنما تعلق بالذهب أو الفضة الحقيقيتين و ليس الأمر في الذهب الفرنكى و الورشو كذلك إذ ليسا ذهبا و لا فضة حقيقية و إنما الأول ملون بلون الذهب و الثانى صفر أبيض أو مادة أخرى.

(٢) لحديث رفع الاضطرار [١] و قوله عليه السلام ليس شىء مما حرم الله

[١] وضع عن أمتى تسعة أشياء: السهو و الخطاء و النسيان و ما أكرهوا عليه و ما لا يعلمون و ما لا يطيقون و ما اضطروا إليه، و الطيرة، و الحسد، و التفكير فى الوسوسة فى الخلق ما لم ينطق الإنسان بشفة. المروية فى ب ٣٠ من أبواب الخلل و ٥٦ من أبواب جهاد النفس من الوسائل.

ثم إن هذه الرواية المروية عن التوحيد و الخصال و إن عبر عنها شيخنا الأنصارى «قده» بالصحيحة حيث قال: و منها المروى عن النبى صلى الله عليه و آله بسند صحيح فى الخصال كما عن التوحيد ثم ساق الخبر. إلا أنها ضعيفة السند بأحمد بن محمد بن يحيى نعم هناك رواية أخرى صحيحة السند و متحدة المضمون مع الرواية المتقدمة فى غير السهو و الحسد و الطيرة و الوسوسة فى الخلق ما لم

ينطق بشفة. و هي ما رواه احمد بن محمد بن عيسى في نوادره عن إسماعيل الجعفي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: وضع عن هذه الأمة ست خصال:

الخطاء والنسيان و ما استكروها عليه و ما لا يعلمون و ما لا يطيقون و ما اضطروا

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٤٥

.....

اليه. المروية في ب ١٦ من أبواب كتاب الايمان من الوسائل. و استدلالنا انما هو بهذه الرواية لا الرواية المتقدمة. و الوجه في صحة سندها ان للشيخ إلى نوادر احمد بن محمد بن عيسى طريقان أحدهما قابل للاعتماد عليه و اما ما يرويه عنه- في غير نوادره- فقد ذكر إليه طريقين في المشيخة متقسطا حيث قال: و من جملة ما ذكرته عن احمد بن محمد بن عيسى ما رويته بهذه الأسانيد: عن محمد بن يعقوب عن عدة من أصحابنا عن احمد بن محمد بن عيسى. ثم قال بعد فصل غير طويل: و من جملة ما ذكرته عن احمد بن محمد بن عيسى ما رويته بهذا الاسناد: عن محمد بن علي بن محبوب عن احمد بن محمد و طريقه إليه في الجملة الأولى صحيح و ضعيف في الجملة الثانية، لأن في طريق الشيخ إلى محمد بن علي بن محبوب احمد بن محمد بن يحيى العطار و هو ضعيف إذا لا يمكننا الحكم بصحة شيء مما يرويه الشيخ «قده» بإسناده عن الرجل- في غير نوادره- لكونه شبهة مصداقية للأخبار التي رواها عنه بطريقه الصحيح إذ من المحتمل ان تكون الرواية من الجملة الثانية التي عرفت ضعف طريقا الشيخ إليها. نعم لو كان طريقه إليه معتبرا في كلتا الجملتين لم يكن مجال للمناقشة في الحكم بصحة طريقه إلى الرجل بأن العبارة غير مشتملة على طريقه الى ما يرويه عنه- جمعا و إنما اشتملت على طريقه مقسطا و من المحتمل ان يكون له طريق ثالث لم يتعرض إليه في المشيخة. و الوجه فيما ذكرناه انه لو كان له طريق ثالث إليه لوجب ان يذكره في مشيخته لأنه إنما تعرض لطرقة إلى الرواة روما لخروج الأخبار التي رواها في كتابه عن حد المراسيل على ما صرح به في أول المشيخة و السكوت عن بعض الطرق لا يلائم هذا الغرض فهذا نظمتان بان له الى الرجل طريقان و حيث انهما معتبران فلا مناص من الحكم بصحة طريقه إلى الرجل على نحو الإطلاق.

نعم هذا إنما هو في المشيخة. و اما في الفهرست فقد ذكر فيه إلى أحمد بن محمد بن عيسى طريقين كليهما ضعيف أحدهما بأحمد بن محمد بن يحيى العطار و الآخر بأحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد فما في بعض الكلمات من ان طريق-

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٤٦

و الاغتسال (١) منهما، بل ينتقل إلى التيمم.

(مسألة ١٩) إذا دار الأمر في حال الضرورة بين استعمالهما أو استعمال الغصبي قدمهما (٢).

إلا و قد أحله لمن اضطر اليه «١».

(١) لعدم اضطراره إليهما فاستعمال أواني الذهب و الفضة- في الغسل أو الوضوء- باق على حرمة و مع حرمة المقدمة و مبعوضيتها لا تجب العبادة المتوقفة عليها بوجه. بل لا تصح أيضا إلا على الترتب على ما عرفت نعم لو اضطر إلى خصوص التوضؤ منهما أو إلى جامع التوضؤ و غيره كما إذا اضطر إلى إفراغهما شيئا فشيئا و هو يحصل بالتوضؤ منهما و بالاغتراف صح وضوءه و غسله لعدم حرمة مقدمتهما و إباحتهما في نفسيهما.

(٢) و هذا لا لأن أدلة حرمة الغصب بلسان: لا يحل مال امرء مسلم إلا بطيبة نفسه «٢» و لا يحل لأحد أن يتصرف في مال غيره بغير إذنه «٣» و هي أقوى دلالة من الأدلة الدالة على حرمة استعمال الآيتين حيث أنها بلسان: لا ينبغي أو الكراهة كما تقدم و النهي إنما ورد في بعضها. و ذلك لأن الأقوية في الدلالة أو السند إنما هي من المرجحات في المتعارضين.

و أما في باب التزاحم الذي لا تنافي و لا تكاذب فيه بين الدليلين بحسب

- الشيخ الى الرجل صحيح في المشيخة و الفهرست مبني على وثاقة الرجلين أو أولهما أو انه من سهو القلم.

(١) المروية في ب ١ من أبواب القيام و ١٢ من أبواب كتاب الايمان من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٣ من أبواب مكان المصلي من الوسائل.

(٣) المروية في ب ٣ من أبواب الأنفال من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٤٧

.....

الجعل لإمكان ثبوت المتزاحمين كليهما في الشريعة المقدسة. نعم قد يكونان متنافيين في مرحلة الامتثال من جهة عجز المكلف عن صرف قدرته في امتثالهما فلا تكون الأقوية في الدلالة أو السند موجبة لتقديم أحدهما على الآخر بل قد يتقدم أضعفهما دلالة أو سندا على أقواهما من الجهتين لأهميته بحسب الملاك و من هنا قد تتقدم السنة على الكتاب عند تزاحمهما كما إذا كان مدلولها أهم و أقوى بحسب الملاك و مقامنا هذا من هذا القبيل حيث لا تعارض و لا تكاذب بين أدلة حرمة الغضب و أدلة حرمة استعمال الآيتين فان كلتا الحرمتين ثابتتان في الشريعة المقدسة إلا أن المكلف في خصوص المقام غير قادر على امتثالهما معا لفرض اضطراره إلى الشرب من الآنية المغصوبة أو من آنيتهما و مع التزاحم لا قيمة لأقوائيه الدلالة أو السند هذا.

على أن «لا ينبغي» أو «الكراهة» على ما قدمناه لا يقصران في الدلالة على الحرمة عن قوله: لا يجوز أو لا يحل.

أضف إلى ذلك أن الأدلة غير منحصرة بالأخبار المشتملة على «لا ينبغي و الكراهة» لما تقدم من أن جملة من الأخبار الواردة هناك تشمل على لفظه النهي فليراجع بل الوجه في ذلك أن حقوق الناس أهم من حقوق الله سبحانه فكلما دار الأمر بينها و بين حق الله محضا تقدمت حقوق الناس لأهميتها فهي الأولى بالمراعاة عند المزاحمة و بما أن حرمة استعمال الآيتين من حقوق الله المحضة بخلاف حرمة التصرف في المغصوب لأن فيها حق الناس أيضا فلا محالة تتقدم الحرمة فيه على الحرمة في الآيتين لأن حق الناس إذا كان محرز الأهمية عن حق الله سبحانه فلا كلام في تقدمه و إذا كان مشكوك الأهمية فالأمر أيضا كذلك للقطع بعدم الأهمية في حق الله سبحانه فهما إما متساويان أو أن حق الناس أهم و مع كون أحد المتزاحمين محتمل الأهمية يتقدم على ما لا يحتمل فيه الأهمية.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٤٨

(مسألة ٢٠) يحرم إجارة نفسه لصوغ الأواني من أحدهما (١) و أجرته أيضا حرام كما مر.

(مسألة ٢١) يجب على صاحبهما كسرهما (٢) و أما غيره (٣) فان علم أن

(١) تتفرع هذه المسألة على ما اختاره «قده» من حرمة الانتفاع بالآيتين حتى اقتنائهما و عليه فالأمر كما أفاده لمبغوضية الهيئة عند الشارع و حرمتها فصياغتهما فعل محرم و عمل الحرام لا يقابل بالمال فلو أجر نفسه على المحرم بطلت الإجارة لما قدمناه في المسألة الثالثة فليراجع.

هذا و لكن الصحيح جواز الإجارة على صياغتهما لما تقدم من أن الأخبار الواردة في المقام إنما يدل على حرمة استعمالهما في خصوص الأكل و الشرب أو مطلقا. و أما الانتفاع بهما أو اقتنائهما فلم يقدّم دليل على حرمة.

(٢) هذه المسألة أيضا متفرعة على ما اختاره «قده» من حرمة الانتفاع بهما واقتنائهما و معه الأمر كما أفيد لمبغوضية الهيئة و عدم رضى الشارع بوجودها و كونها ملغاة عن الاحترام.

(٣) بمعنى أن المسألة تختلف باختلاف المالك مع غيره و اتفاهما فى الاعتقاد لأن نهى غير المالك للمالك ثم مباشرته للكسر إنما يسوغ من باب النهى عن المنكر عند اتفاهما- اجتهادا أو تقليدا- على حرمة الانتفاع بالآيتين و عدم جواز اقتنائهما حكما و موضوعا. و أما مع اختلافهما فى ذلك بحسب الحكم أو الموضوع كما إذا رأى المالك- اجتهادا أو تقليدا- جواز الاقتناء و الانتفاع بهما أو عدم كون الإبريق الذهبى إناء فلا مسوغ لنهيه إذ لا منكر و لا لكسره لجواز إبقائهما للمالك حسب عقيدته و هو معذور فى ذلك الاعتقاد و الهيئة كالمادة حينئذ باقية على احترامها.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٤٩

صاحبهما يقلد من يحرم اقتناءهما أيضا، و أنهما من الأفراد المعلومه فى الحرمة يجب عليه نهيه (٣) و إن توقف على الكسر يجوز له كسرهما، و لا يضمن قيمة صياغتهما نعم لو تلف الأصل ضمن (٤) و إن احتمل أن يكون صاحبهما ممن يقلد من يرى جواز الاقتناء، أو كانتا مما هو محل الخلاف فى كونه آنية أم لا، لا يجوز له التعرض له (٥).

(مسألة ٢٢) إذا شك فى آنية أنها من أحدهما أم لا، أو شك فى كون شىء مما يصدق عليه الآنية أم لا، لا مانع من استعمالها (٦).

(٣) و ليس له الاقدام على كسرهما لأن الهيئة و إن لم تكن محترمة و هى مبغوضة الوجود إلا أن غير المالك لا يتمكن من إزالتها عند اقدام المالك عليها لاستلزامه التصرف فى مادتهما و هى محترمة و لا يجوز التصرف فيها إلا برضى مالكةا و هذا نظير ما إذا تنجس مصحف الغير فإن الأمر بتطهيره يتوجه على مالكة و مع اقدامه عليه ليس لغيره التصرف فيه بالتطهير لاستلزامه التصرف فى مال الغير من غير رضاه.

نعم إذا لم يرض المالك لكسرهما أو بتطهير المصحف فى المثال جاز لغيره الاقدام عليهما بل و جب لأن المالك بامتناعه عما و جب عليه فى الشريعة المقدسة ألغى ماله عن الاحترام بهذا المقدار من التصرف فيه لأن الهيئة مبغوضة و لا سبيل إلى إزالتها إلا بالتصرف فى مادتها و لو من دون رضى مالكةا لامتناعه عن كسرها و عن الاذن فيه و كذلك الحال فى المصحف المتنجس فلاحظ.

(٤) لأن الأصل مال محترم و إتلافه موجب للضمان كما إذا أزال الهيئة بإلقاء الإناء فى بحر أو نهر و نحوهما.

(٥) كما تقدم.

(٦) الشك فى إناء الذهب و الفضة قد يكون من جهة الهيئة و قد يكون

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٥٠

.....

من جهة المادة.

أما الشك فيه من جهة الهيئة فهو أيضا على قسمين لأن الشبهة قد تكون حكمية مفهومية كما إذا شك فى الظروف غير المعدة للأكل أو الشرب من جهة الشك فى سعة مفهوم الإناء و ضيقه و أنه هل يشمل الإبريق- مثلا- أو يختص بما أعد للأكل أو الشرب منه؟ و قد تكون موضوعية كما إذا لم يدر لظلمة أو عمى و نحو ذلك أن الهيئة هيئة صندوق مدور أو إناء.

أما إذا شك فى الهيئة من جهة الشبهة الحكمية فلا بد من الفحص عن مفهوم الإناء و بعد ما عجز عن تشخيصه رجع إلى استصحاب عدم جعل الحرمة لما يشك فى صدق الإناء عليه لأن مرجع الشك فى سعة مفهوم الإناء و ضيقه إلى الشك فى ثبوت الحرمة و جعلها على الفرد المشكوك فيه و مقتضى استصحاب عدم جعل الحرمة عليه جواز الأكل و الشرب منه و على تقدير المناقشة فى ذلك

أصالة البراءة عن حرمة استعماله هي المحكمة.

و أما الشك في الهيئة من جهة الشبهة الموضوعية فهو أيضا مورد للحكم بالإباحة و ذلك لأن اتصاف المادة بهيئة الإناء أمر حادث مسبق بالعدم لعدم كونها متصفه بها من الابتداء فمقتضى الاستصحاب النعتي عدم اتصافها بهيئة الإناء و مع الغض عن ذلك أصالة البراءة عن حرمة استعماله مما لا محذور فيه.

و أما الشك فيه من جهة المادة فالشبهة فيه موضوعية غالبا كما إذا لم يدر- مثلا- أن مادة الإناء ذهب أو نحاس و جريان الاستصحاب حينئذ يبنى على القول بجريانه في الأعدام الأزلية و ذلك لأن المادة قبل وجودها لم يكن اتصافها بالذهب موجودا يقينا و بعد ما وجدت المادة و شككنا في تحقق اتصافها بالذهب نستصحب عدمه و كذلك الحال فيما إذا شككنا في كونها فضة فهذا الاستصحاب يثبت أن المادة ليست بذهب و لا فضة فيجوز استعمالها مطلقا و مع

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٥١

فصل في أحكام التخلي (مسألة ١) يجب في حال التخلي بل في سائر الأحوال ستر العورة (١) عن الناظر المحترم.

المناقشة في جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية أصالة البراءة عن حرمة استعمالها مما لا مزاحم له.

نعم قد يشك في المادة من جهة الشك في سعة مفهوم الذهب و ضيقه كما إذا شك في أن مفهوم الذهب أو الفضة هل يصدق على مادة الإناء؟ و المرجع حينئذ هو استصحاب عدم جعل الحرمة لما يشك في كونه ذهبا أو فضة أو البراءة عن حرمة استعماله على تقدير المناقشة في الاستصحاب فالمتلخص أن ما يشك في كونه إناء الذهب أو الفضة يجوز استعماله مطلقا سواء كان الشك من جهة المادة أو الهيئة و سواء كانت الشبهة حكمية أو موضوعية.

فصل في أحكام التخلي

(١) وجوب ستر العورة عن الناظر المحترم من المسائل القطعية بل الضرورية في الجملة و يدل عليه قوله عز من قائل قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ﴿١﴾ و غيرها من الآيات المتحدة معها في المفاد، حيث دلت على وجوب حفظ الفرج عن كلما يترقب منه من الاستلذاذات إذ الاستلذاذ به قد يكون بلمسه و قد يكون بالنظر إليه و قد يكون بغير ذلك من الوجوه على ما تقتضيه القوة الشهوية و الطبع البشري و ذلك لأن حفظ الفرج في تلك الآيات الكريمة غير مقيد بجهة دون جهة.

(١) النور ٢٤: ٣١.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٥٢

.....

و معه لا حاجة في تفسير الآية المباركة إلى مرسله الصدوق «قده» سئل الصادق عليه السلام عن قول الله عز و جل قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ. فقال: كل ما كان في كتاب الله من ذكر حفظ الفرج فهو من الزناء إلا في هذا الموضوع فإنه للحفظ من أن ينظر إليه «١» حتى يرد بإرسالها. و أيضا يدل على ذلك جملة من الأخبار فيها روايات معتبرة و إن كان بعضها ضعيفا.

«فمنها»: ما رواه حرير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا ينظر الرجل إلى عورة أخيه «٢».

و «منها»: حسنة رفاعه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله من كان يؤمن بالله و اليوم الآخر فلا يدخل

الحمام إلا بمئزر (٣) حيث جعلت ستر العورة من لوازم الايمان فتدل على وجوب سترها مطلقا بعد القطع بان الاتزار ليس من الواجبات الشرعية في الحمام و الجزم بان الحمام ليست له خصوصية في ذلك فليس الأمر به إلا من جهة أن الحمام لا يخلو عن الناظر المحترم- عادة- كما أن الأمر به ليس مقدمة للاغتسال و من هنا ورد جواز الاغتسال بغير إزار حيث لا يراه أحد و ذلك كما في صحيحة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يغتسل بغير إزار حيث لا يراه أحد قال: لا بأس (٤) و هذه الصحيحة تدل على أن الأمر بالاتزار في الحسنه المتقدمه ليس إلا لوجوب ستر العورة عن الناظر المحترم. و في جملة من الأخبار «عورة المؤمن على المؤمن حرام» و ظاهرها أن النظر إلى عورة المؤمن حرام.

(١) المروية في ب ١ من أبواب أحكام الخلو من الوسائل.

(٢) المروية في ب ١ من أبواب أحكام الخلو من الوسائل.

(٣) المروية في ب ٩ من أبواب آداب الحمام من الوسائل.

(٤) المروية في ب ١١ من أبواب آداب الحمام من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٥٣

.....

و قد يناقش في ذلك بان المراد بالعورة هو الغيبة فالأخبار انما تدل على حرمة غيبة المؤمن و كشف ما ستره من العيوب كما ورد

تفسيرها بذلك في جملة من النصوص؟

«منها»: ما رواه عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال سألته عن عورة المؤمن على المؤمن حرام؟ فقال: نعم، قلت أعنى سفليه، فقال: ليس حيث تذهب إنما هو إذاعه سره (١)».

و «منها»: رواية زيد الشحام عن أبي عبد الله عليه السلام في عورة المؤمن على المؤمن حرام قال: ليس أن ينكشف فيرى منه شيئا إنما هو أن يرمى عليه أو يعيبه (٢) و منها غير ذلك من الروايات.

و الجواب عن ذلك أنه لا مناص من حمل تلك الروايات على تفسير كلامه بذلك في خصوص المورد أو الموردين أو أكثر فكأنه عليه السلام أراد منها معنى عاما ينطبق على الغيبة و إذاعه السر في تلك الموارد تنزيلا لهما منزلة كشف العورة و لا يمكن حملها على أن المراد بتلك الجملة هو الغيبة في جميع الموارد و أينما وقعت كيف و قد وردت في مورد لا يمكن فيه حملها على ذلك المعنى بوجه.

و هذا كما في رواية حنان بن سدير عن أبيه قال: دخلت أنا و أبي و جدى و عمى حماما بالمدينة فإذا رجل في البيت المسلخ فقال لنا: من القوم؟ فقلنا من أهل العراق فقال: و أي العراق؟ قلنا: كوفيون، فقال: مرحبا بكم يا أهل الكوفة أنتم الشعار دون الدثار ثم قال: ما يمنعكم من الأزرق إن رسول الله صلى الله عليه و آله قال: عورة المؤمن على المؤمن حرام، قال: فبعث إلى أبي كرباسة فشققها بأربعة ثم أخذ كل واحد منا واحدا ثم دخلنا فيها .. فسألنا عن الرجل فإذا هو

(١) المروية في ب ٨ من أبواب آداب الحمام من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٨ من أبواب آداب الحمام من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٥٤

سواء كان من المحارم أم لا (١) رجلا كان أو امرأة، حتى عن المجنون و الطفل

على بن الحسين عليه السلام و معه ابنه محمد بن علي عليهما السلام (١).

و ذلك لأن إرادة الغيبة من قوله عليه السلام فان رسول الله صلى الله عليه و آله قال: عورة المؤمن .. أمر غير ممكن بقرينه الحمام و اتزارهم بالكرباس فالمتحصل إلى هنا أن وجوب ستر العورة مما لا اشكال فيه و كذا الحال في حرمة النظر إليها على ما دلت عليه الأدلة المتقدمة.

و ما عن بعض متأخر المتأخرين من أنه لو لم يكن مخافة خلاف الإجماع لأمكن القول بكراهة النظر، دون التحريم كما نقله المحقق الهمداني «قده» فلعله مستند إلى مصححة ابن أبي يعفور قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام أ يتجرد الرجل عند صب الماء ترى عورته؟ أو يصب عليه الماء؟ أو يرى هو عورة الناس؟

قال: كان أبي يكره ذلك من كل أحد (٢) و لكن فيه أن الكراهة في الروايات لا- يراد منها الكراهة بالمعنى المصطلح عليه عند الأصحاب لأنه اصطلاح حديث و معناها الحرمة و البغض ما لم يقم على خلافها دليل و على ذلك فالرواية إما ظاهرة في الحرمة أو مجملته فلا يمكن جعلها قرينة على إرادة الكراهة المصطلح عليها في سائر الروايات هذا تمام الكلام في وجوب ستر العورة و حرمة النظر إليها. و أما خصوصيات ذلك فهي التي أشار إليها الماتن بقوله: سواء كان من المحارم ..

(١) هذا و ما بعده لإطلاق الأدلة المتقدمة من الآيات و الأخبار الداليتين على حرمة النظر إلى عورة الغير و وجوب حفظ الفرج مطلقا و ذلك لأنه لم يستثن منه سوى أزواجهم و ما ملكت أيماهم بلا فرق في ذلك بين المحرم كالأخ و الأخت و الأب و الأم و نحوهم و بين غير المحرم.

(١) المروية في ب ٩ من أبواب آداب الحمام من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٣ من أبواب آداب الحمام من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٥٥

المميز (١) كما أنه يحرم على الناظر أيضا النظر إلى عورة الغير و لو كان مجنونا (٢) أو طفلا- مميزا، و العورة في الرجل: القبل و البيضتان و الدبر، و في المرأة: القبل و الدبر (٣).

(١) لأنه مقتضى إطلاق الأدلة المتقدمة، و عدم حرمة كشف العورة و النظر إليها في حق الطفل و المجنون- نظرا إلى اعتبار العقل و البلوغ في التكليف- لا يستلزم جواز كشف العورة عندهما أو جواز النظر إلى عورتهما في حق المكلفين نعم لا يجب ستر العورة عن الصبي غير المميز و لا عن المجنون غير المدرك- لشدة جنونه- و ذلك لأن الظاهر المنصرف إليه من الأدلة المتقدمة أن العورة إنما يجب سترها عن الناظر المدرك دون الناظر فاقد الشعور و الإدراك فان حاله حال الحيوان فكما لا يحرم الكشف عنده فكذلك الناظر غير الشاعر المدرك.

(٢) لإطلاق ما دل على حرمة النظر إلى عورة الغير، و إنما خرجنا عن هذا الإطلاق في الطفل غير المميز بالسيره الجارية على جواز النظر إلى عورته كما تأتي الإشارة إليه في المسألة الثالثة إن شاء الله.

(٣) الذي ورد في الأدلة المتقدمة من الآيات و الروايات هو عنوان الفرج و العورة و الظاهر أنهما و السوءة من الألفاظ المترادفة كالإنسان و البشر و معناها ما يستحي و يأبى من إظهاره الطبع البشري و القدر المتيقن من ذلك هو القبل و الدبر في المرأة، و الدبر و القضيب و البيضتين في الرجل. و حرمة النظر إلى الزائد عن ذلك- كحرمة كشفه- تحتاج إلى دليل. و ما استدل به على التعميم روايات ثلاث:

«إحداهما»: رواية قرب الاسناد عن الحسين بن علوان عن جعفر عن أبيه عليه السلام انه قال: إذا زوج الرجل أمتة فلا ينظرون إلى عورتها، و العورة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٥٦

.....

ما بين السرة و الركبة «١».

و «ثانيها»: خبر بشير النبال قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الحمام فقال: تريد الحمام؟ قلت: نعم، فأمر بإسخان الماء ثم دخل فاتزر فغطى ركبتيه و سرته ثم أمر صاحب الحمام فطلى ما كان خارجا عن الإزار، ثم قال: اخرج عنى ثم طلى هو ما تحته بيده، ثم قال: هكذا فافعل «٢».

و «ثالثها»: حديث الأربعمائه المروي في الخصال عن علي عليه السلام إذا تعرى أحدكم (الرجل) نظر اليه الشيطان فطمع فيه فاستتروا ليس للرجل أن يكشف ثيابه عن فخذه و يجلس بين قوم «٣» و هي تدل على أن العورة الواجبة سترها هي ما بين السرة و الركبة. إلا أن هذه الأخبار ساقطة عن الاعتبار لضعف أسنادها و لا يمكن الاستدلال بها بوجه، على أنها معارضة بمثلها من الأخبار الضعاف: «منها»: مرسله الصدوق عن الصادق عليه السلام الفخذ ليس من العورة «٤» و «منها»: مرسله أبي يحيى الواسطي عن بعض أصحابه عن أبي الحسن الماضي عليه السلام قال: العورة عورتان: القبل و الدبر، و الدبر مستور بالأليتين فإذا سترت القضيب و البيضتين فقد سترت العورة «٥».

و «منها»: مرسله الكليني: أما الدبر فقد سترته الأليتان و أما القبل فاستره بيدك «٦» و بما ذكرناه تحمل الطائفة المتقدمة على الاستحباب - بناء

(١) المروية في ب ٤٤ من أبواب نكاح العبيد و الإمام من الوسائل.

(٢) المروية بالتقطيع في ب ٥ و ٢٧ و ٣١ من أبواب آداب الحمام من الوسائل.

(٣) المروية في ب ١٠ من أبواب الملابس من الوسائل.

(٤) المروية في ب ٤ من أبواب آداب الحمام من الوسائل.

(٥) المروية في ب ٤ من أبواب آداب الحمام من الوسائل.

(٦) المروية في ب ٤ من أبواب آداب الحمام من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٥٧

و اللازم ستر لون البشرة دون الحجم (١) و إن كان الأحوط ستره أيضا و أما الشبح و هو ما يتراءى عند كون الساتر رقيقا، فستره لازم، و في الحقيقة يرجع إلى ستر اللون.

(مسألة ٢) لا فرق في الحرمة بين عورة المسلم و الكافر على الأقوى (٢)

على التسامح في أدلته - أو على المحافظة على الجاه و الشرف.

(١) ظاهر الأدلة المتقدمة الدالة على وجوب حفظ الفرج و حرمة النظر إلى عورة الغير أن المحرم وقوع النظر على العين نفسها لأنه الظاهر من كلمة النظر في موارد استعمالها فالمنسب إلى الذهن في مثل قولنا: زيد نظر إلى كذا.

أنه نظر إلى عين ذلك الشيء و نفسه و الفقهاء «قد هم» عبروا عن ذلك بحرمة النظر إلى لون البشرة و أرادوا بذلك بيان أن وقوع

النظر على نفس العورة هو الحرام و ذلك لوضوح أن لون البشرة لا- مدخليه له في الحكم بوجه لأن من قام وراء زجاجة حمراء أو صفراء- مثلا- بحيث لا ترى عورته إلا بغير لونها لم يجز النظر إلى عورته بوجه و لم يكف التلون في الستر الواجب أبدا. و يترتب على ذلك أن اللازم إنما هو ستر نفس العورة لا- حجمها و لا مانع من النظر إليه لعدم صدق النظر إلى العورة حينئذ. نعم يحرم النظر إلى ما يتراءى تحت السائر الرقيق غير المانع عن وقوع النظر الى نفس العورة لما فيه من الخلل و ذلك لأن في مثله يصدق النظر إلى العورة حقيقة فلا يمكن الاكتفاء به في الستر الواجب بوجه.

(٢) ما أفاده «قده» بالإضافة إلى وجوب ستر العورة مما لا إشكال فيه لأن مقتضى الأدلة المتقدمة و جعله من لوازم الايمان- كما في بعضها- وجوب ستر العورة عن الناظر مطلقا بلا- فرق في ذلك بين المسلم و غيره على أن كشف العورة لدى الكافر ينافي احترام المسلم فعلى ذلك لو فرضنا أن من في الحمام التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٥٨

.....

بأجمعهم يهود أو نصارى- مثلا- لم يجز الدخول فيه من غير إزار. و أما بالإضافة إلى حرمة النظر إلى عورة الكافر ففيه كلام و خلاف و قد ورد جوازه في روايتين- و إن كان يحتمل اتحادهما- «إحدهما»: حسنة ابن أبي عمير عن غير واحد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: النظر إلى عورة من ليس بمسلم مثل النظر إلى عورة الحمار «١» و «ثانيتها»: مرسله الصدوق عن الصادق عليه السلام أنه قال: إنما أكره النظر إلى عورة المسلم فاما النظر إلى عورة من ليس بمسلم مثل النظر إلى عورة الحمار «٢» و هما صريحتان في الجواز- كما ترى- و لعل الوجه فيه أن غير المسلم نازل عن الإنسانية و ساقط عن الاحترام فحال الحيوان لأنهم كالأنعام بل هم أضل. و هذا أعنى القول بالجواز هو المحكى عن جماعة و هو ظاهر الوسائل و الحدائق بل الصدوق أيضا لأن إيراده الرواية في كتابه يكشف عن عمله على طبقها. و ما ذهبوا إليه لا يخلو عن قوة لصراحة الحسنه في الجواز و اعتبارها بحسب السند هذا و قد يناقش في الاستدلال بها من جهتين:

«إحدهما»: أنها ضعيفة السند بالإرسال لأن ابن أبي عمير قد نقلها عن غير واحد عن أبي عبد الله عليه السلام و في الحدائق وصفها بالإرسال و إن كان قد عمل على طبقها. و هذه المناقشة ساقطة و ذلك لأن مراسيل ابن أبي عمير كمسانيده لما مر غير مرة من أن المراسيل ساقطة عن الحجية مطلقا كان مرسلها ابن أبي عمير و نظرائه أم غيرهم. بل لأن قوله: عن غير واحد معناه أن الرواية وصلت إليه عن جماعة من الرواة لعدم صحة هذا التعبير فيما إذا رواها واحد أو اثنان و تلك الجماعة نظمت بوثاقه بعضهم- على الأقل- لأنه من البعيد أن يكون كلهم غير موثقين.

(١) المروية في ب ٦ من أبواب آداب الحمام من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٦ من أبواب آداب الحمام من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٥٩

.....

و «ثانيتها»: أن الرواية مهجورة لإعراض الأصحاب عن العمل على طبقها كما يستكشف من إطلاق كلماتهم في حرمة النظر إلى عورة الغير. و يرد على هذه المناقشة.

«أولاً»: أن إعراضهم عن الرواية لم يثبت بوجه لأنه من المحتمل أن يستندوا في الحكم بحرمة النظر مطلقاً إلى ترجيح الأدلة المعارضة وتقديمها على رواية الجواز كما ربما يظهر من كلام شيخنا الأنصاري «قده» فتركهم العمل على طبقها من جهة مخالفة الرواية لإطلاق الآية والروايات. و الاعراض عن الرواية إنما يسقطها عن الحجية فيما إذا كشف عن ضعفها دون ما إذا كان مستنداً إلى علة أخرى- كما في المقام- على أن مثل الصدوق وغيره ممن ذهبوا إلى الجواز قد عملوا على طبقها فصغرى الاعراض غير ثابتة.

و «ثانياً»: أن كبرى سقوط الرواية عن الحجية باعراضهم لا يمكن الالتزام بها بوجه كما قدمناه في محله و على ذلك لا إشكال في الرواية سنداً كما لا كلام في دلالتها على الجواز فهي مقيدة للأدلة المتقدمة الدالة على حرمة النظر إلى عورة الغير- على تقدير كونها مطلقة- هذا.

على أنا لو أغمضنا عن رواية الجواز أيضاً لا يمكننا الحكم بحرمة النظر إلى عورة الكافر و ذلك لقصور المقتضى في نفسه حيث لا إطلاق فيما دل على حرمة النظر إلى عورة الغير حتى يشمل الكفار لأن الأخبار الواردة في ذلك مقيدة بالمؤمن أو المسلم أو الأخ و أما الآية المباركة: قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم و يحفظوا فروجهم (١) فهي أيضاً لا دلالة لها على المدعى و ذلك: أما «أولاً»: فلان الظاهر من الآية المباركة أنها ناظرة إلى الجامعة الإسلامية و تكفلت ببيان وظيفته بعضهم بالإضافة إلى بعض آخر فلا إطلاق لها

(١) المتقدمة في ص ٣٥١.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٦٠

(مسألة ٣) المراد من الناظر المحترم من عدا الطفل غير المميز (١).

حتى تشمل غير المسلمين.

و أما «ثانياً»: فلأنها على تقدير إطلاقها و شمولها لغير المسلمين لا بد من تقييدها برواية حرير و ما تقدم عن حنان بن سدير و غيرهما من الأخبار المشتملة على الأخ المؤمن أو المسلم. و السر في ذلك أن تقييد موضوع الحكم بوصف أو غيره من القيود يدل على أن الحكم في القضية لم يترتب على الطبيعة بإطلاقها و إنما سرت و إنما ترتب على الحصص المتصرفة بذلك الوصف أو القيد لأنه لو لا ذلك لكان تقييد الموضوع بأحدهما لغوا ظاهراً.

و قد تقدم في مبحث المفاهيم أن ذلك متوسط بين القول بمفهوم الوصف و إنكاره حيث لا نلتزم بالمفهوم في الأوصاف بأن نفى الحكم عن غير المتصف و لو بسبب آخر. و لا ننكر مدخلية في ثبوت الحكم رأساً. بل ندعى أن للقيد دخالة في ترتب الحكم على موضوعه إلا أنه لا يدل على عدم مدخلية غيره من القيود فيه. مثلاً- تقييد الرجل بالعلم في قولنا: أكرم الرجل العالم يدل على أن له دخلاً في الحكم بوجوب إكرام الرجل و لا يدل على أن العدالة- مثلاً- ليست كذلك لأنه يحتمل أن تكون العدالة أيضاً كالعلم علة للحكم. و على الجملة تقييد حرمة النظر في الأدلة المتقدمة بالمؤمن أو المسلم أو الأخ يدلنا على أن الحرمة لم يترتب على النظر إلى عورة طبعي البشر و إنما هي خاصة بحصص معينة و هذا يكفينا في الحكم بجواز النظر إلى عورة الكافر لأنه مقتضى الصناعة العلمية و إن كان الاحتياط في تركه.

(١) لما تقدم من أن الظاهر المنصرف إليه من الأدلة المتقدمة لزوم ستر العورة عن له إدراك و شعور فغير المدرك الشاعر كالصبي غير المميز و البهائم خارج عن منصرف الأدلة رأساً هذا مضافاً إلى السيرة الجارية على عدم التستر

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٦١

و الزوج و الزوجة (١) و المملوكة بالنسبة إلى المالك، و المحللة بالنسبة إلى المحلل له (٢) فيجوز نظر كل من الزوجين إلى عورة

الآخر، و هكذا في المملوكة و مالكةها، و المحللة و المحلل له، و لا يجوز نظر المالكة إلى مملوكها أو مملوكتها و بالعكس (٣).
(مسألة ٤) لا يجوز للمالك النظر إلى عورة مملوكته إذا كانت مزوجة (٤)

عن مثله لأنهم يدخلون الحمامات مصاحبين لأطفالهم من غير أن يتستروا عن غير المميزين كما لا يجتنبون عن النظر إلى عوراتهم و هي سيرة متصلة بزمان المعصومين عليهم السلام و لم يردع عنها في أى دليل.
(١) لأن الآية المباركة الآمرة بالتحفظ على الفرج قد استثنت الأزواج و ما ملكت أيماهم، على أن جواز النظر في الزوج و الزوجة من اللوازم العادية للوطء الجائز لهما، و كذلك الحال في المالك و مملوكته.
(٢) لجواز الوطء و عدم وجوب التحفظ على الفرج في حقهما و قد مر أن جواز النظر من اللوازم العادية للوطء و اللمس الجائزين لهما.

(٣) لإطلاق ما دل على وجوب التحفظ على الفرج و حرمة النظر إلى عورة الغير.
(٤) المسألة منصوصة و قد عقد لها بابا في الوسائل و من جملة ما ورد في المسألة خبر الحسين بن علوان المتقدم نقله عن قرب الاسناد عن جعفر عن أبيه عليه السلام أنه قال: إذا زوج الرجل أمة فلا ينظرن إلى عورتها «١».
«تبيينها»: «أحدهما»: أن مقتضى الأخبار الواردة في المنع عن وطء الأمة المزوجة و النظر إلى عورتها عدم الفرق في ذلك بين كونها مدخولا بها و عدمه لإطلاقها. و أما الأمة المحللة فهي بما أنها محللة لا دليل على حرمة النظر إلى عورتها

(١) المروية في ب ٤٤ من أبواب نكاح العبيد و الإمام من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٦٢

.....

اللهم إلا أن تكون حبلى أو موطوءة و لم تستبرأ و ذلك لما ورد في جملة من الروايات من عدم جواز وطء الأمة الحامل - من زوجها أو من المحلل له - أو التي لم تنقض عدتها أو التي وطئت و لم تستبرأ «١» فلا مانع من اندراج المحللة فيمن يحرم على المالك النظر إلى عورتها إذا كانت حبلى من المحلل له أو موطوءة - له قبل ان تستبرأ لأن الأمة إذا حرم وطئها لا بد من الرجوع فيها إلى إطلاق الأدلة المتقدمة الدالة على حرمة النظر إلى عورة الغير و وجوب سترها عن النظر و ذلك لاختصاص الاستثناء في الآية المباركة بغير من يحرم وطئها من الإمام فمع حرمة تدرج الأمة في الجملة المستثنى منها لا محالة و مع عدم كونها كذلك يجوز للمالك النظر إلى عورتها بمقتضى الاستثناء الوارد في الآية المباركة و لا يمكن قياسها على المزوجة فما أفاده الماتن «قده» من أن المالك لا يجوز له النظر إلى عورة مملوكته المحللة لا يمكن المساعدة على إطلاقه.

و «ثانيهما»: أن من يحرم النظر إلى عورتها من الإمام غير منحصره بمن ذكرها الماتن «قده» بل هي كثيرة جمعها المحدث الكاشانى «قده» فيما عقد له من الباب و سماه باب ما يحرم من الإمام و تحل «٢» و تعرض لها صاحب الوسائل «قده» أيضا فليراجع «٣» «فمنها»: ما إذا ملك أخت أمته و «منها»: ما إذا ملك أم أمه من الرضاعة أو أختها أو عمته أو خالته لأنهن أمه أو عمته أو خالته من الرضاعة و «منها»: ما إذا ملك بنت أمته و «منها»: غير ذلك من الموارد و مع حرمة الوطء يحرم النظر إلى عورتها كما مر فالأولى حينئذ أن يقال: يحرم

(١) راجع ب ٢ و ٧ و ٨ و ٤٤ من أبواب نكاح العبيد و الإمام من الوسائل.

(٢) راجع المجلد الثالث من الوافي ص ٤٥ م ١٢.

(٣) راجع ب ١٨ من أبواب نكاح العبيد والإماء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٦٣

أو محلله أو في العدة (١) وكذا إذا كانت مشتركة بين مالكين لا يجوز لواحد منهما النظر إلى عورتها وبالعكس (٢).

(مسألة ٥) لا يجب ستر الفخذين (٣) ولا الأليتين ولا الشعر النابت أطراف العورة. نعم يستحب (٤) ستر ما بين السرة، إلى الركبة بل إلى نصف الساق.

(مسألة ٦) لا فرق بين أفراد الساتر (٥) فيجوز بكل ما يستر ولو بيده أو يد زوجته أو مملوكته.

النظر إلى عورة الأمة المحرمة وطئها ثم يمثل بما ذكره الماتن «قده» لا كما صنعه هو «ره» لأن ظاهره الحصر مع أن المحرمات كثيرة كما مر.

(١) للنص كما مر.

(٢) لعدم جواز وطئها للمالكين المشتركين وقد تقدم أن مع حرمة الوطء في الإماء لا بد من الرجوع إلى إطلاق الأدلة المتقدمة وهي تقتضي حرمة النظر إلى عورتها ووجوب حفظ الفرج عنها.

(٣) لانحصار العورة بالقبل والدبر أو به وبالقضيب والبيضتين فالفخذان خارجان عن حدها وكذا الحال في الأليتين وفي الشعر النابت أطراف العورة.

(٤) لعله لرواية النبال المتقدمة «١» بناء على أن المتعارف من الاتزار هو ما يستر به ما بين السرة إلى نصف الساق أو لما نسب إلى الحلبي من أن العورة من السرة إلى نصف الساق وهذا ولا يخفى أن الاستحباب لا يمكن إثباته بشيء منهما

(٥) لأن الغرض في الستر الواجب في نفسه - لا الستر الصلاتي - إنما هو التحفظ عن النظر إلى البشرة فيكفي في سقوط الأمر به الاتزار بكل ما يحصل هذا الغرض كما إذا سترها بيده أو بيد زوجته أو مملوكته أو الوحل أو الدخول

(١) في ص ٣٥٦.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٦٤

(مسألة ٧) لا يجب الستر (١) في الظلمة المانعة عن الرؤية أو مع عدم حضور شخص، أو كون الحاضر أعمى، أو العلم بعدم نظره.

(مسألة ٨) لا يجوز النظر إلى عورة الغير من وراء الشيئة (٢) بل ولا في المرأة أو الماء الصافي (٣).

في الحفيرة أو الماء أو غير ذلك مما يمنع عن وقوع النظر إلى البشرة. وهذا بخلاف الستر الواجب في الصلاة لأنه يعتبر أن يكون ثوبا ولا يجزى غيره إلا مع الاضطرار

(١) لعدم وقوع النظر على العين مع الظلمة فالغرض من الأمر بالستر حاصل من غير حاجة إلى الستر. وهذا بخلاف الستر الصلاتي لأنه واجب وإن صلى في الظلمة أو عند الأعمى أو في مكان خال عن الغير.

(٢) لأن الشيئة مانعة عن لمس البشرة وليست مانعة عن رؤيتها لنفوذ النور في الزجاج وبنفوذ يقع النظر على عين العورة و يصح أن يقال إنه نظر إلى العورة حقيقة كالنظر بالمنظرة أفيشك معها في صدق النظر إلى العورة حقيقة؟

فالأدلة القائمة على حرمة النظر إلى العورة غير قاصرة الشمول للنظر من وراء الشيئة.

(٣) حرمة النظر في المرأة أو الماء الصافي يتوقف على أحد أمرين:

«أحدهما»: أن تكون الرؤية بخروج الشعاع- لا بالانطباع- و يكون النور الخارج من العين المتصل بالمرآة أو الماء منكسرا منهما إلى المرئي و ذى الصورة بأن يقال إن النور و الشعاع فى الأجسام الشفافة و الصيقلية التى منها الماء و المرآة بعد ما خرج مستقيما عن العين يقع على تلك الأجسام الشفافة ثم ينكسر فيرد منها أيضا مستقيما إلى المرئي و ذى الصورة و على ذلك يقع النظر على نفس العورة حقيقة.

و «ثانيهما»: العلم بعدم الفرق بين النظر إلى ذى الصورة و صورته لأنها هو هو بعينه فالنظر إلى المرآة و صورتها سيان بالارتكاز و على ذلك لو لم نقل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٦٥

(مسألة ٩) لا يجوز الوقوف (١) فى مكان يعلم بوقوع نظره على عورة الغير، بل يجب عليه التعدى عنه و غض النظر، و أما مع الشك أو الظن فى وقوع نظره فلا بأس (٢) و لكن الأحوط أيضا عدم الوقوف أو غض النظر.
(مسألة ١٠) لو شك فى وجود الناظر أو كونه محترما فالأحوط التستر (٣)

بخروج الشعاع و الانكسار و قلنا إن المشاهد فى الماء أو المرآة صورة العورة- مثلا- قد انطبعت فيهما لا أن المشاهد هى العورة نفسها أيضا يمكننا الحكم بحرمه النظر إلى العورة فيهما لعدم الفرق بين رؤية الشئ و رؤية صورته بالارتكاز و أما إذا أنكرنا الانكسار و الشعاع و نفينا العلم بمساواة النظر إلى الصورة و صاحبها- و إن كان بعيدا فى نفسه- فلا مناص من الالتزام بجواز النظر إلى العورة فى المرآة أو الماء و بذلك يتضح أن النظر إليها من وراء الشيشة و النظر إليها فى الماء أو المرآة من واديين و ليست الحرمة فى كليهما مبتنية على الأمرين المتقدمين.

(١) لعله أراد بذلك حرمة الوقوف فى مفروض المسألة عقلا لتوقف الامتثال على ترك الوقوف فى ذلك المكان و معه يستقل العقل بحرمه الوقوف حتى يتمكن المكلف من الامتثال. و أما لو أراد حرمة الوقوف شرعا بدعوى أنه مقدمة للحرام و هى محرمة إذا قصد بها التوصل إلى الحرام أو كانت علة تامة له- كما ادعوه- فيندفع بما قدمناه فى محله من أن مقدمة الحرام ليست محرمة مطلقا قصد بها التوصل الى الحرام أم لم يقصد كانت علة تامة له أم لم تكن.

(٢) لعدم الاعتبار بالظن و حكمه حكم الشك و هو مورد لأصالة البراءة

(٣) ذهب المحقق الهمداني «قده» الى أن وجوب التحفظ على المكلف موقوف على علمه بوجود ناظر بالفعل أو بتجدده حال انكشاف عورته فمع الشك فى وجوده أو الظن به يجوز كشف العورة لأصالة البراءة عن حرمة. إلا أن

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٦٦

(مسألة ١١) لو رأى عورة مكشوفة و شك فى أنها عورة حيوان أو إنسان، فالظاهر عدم وجوب الغض عليه (١) و إن علم أنها من إنسان و شك فى أنها من صبي غير مميز أو من بالغ أو مميز، فالأحوط ترك النظر (٢) و إن شك فى أنها من زوجته أو مملوكته أو أجنبية فلا يجوز النظر (٣) و يجب الغض عنها، لأن جواز النظر معلق على عنوان خاص و هو الزوجية أو المملوكية فلا بد من إثباته. و لو رأى عضوا من بدن إنسان لا يدرى أنه عورته أو غيرها من أعضائه

دقيق النظر يقتضى خلافه و عدم جريان البراءة فى المقام و ذلك لأن الأمر فى قوله تعالى .. وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ .. إنما تعلق بالمحافظة و قد أخذ فى مفهوم المحافظة احتمال ما ينافى صدقها بحيث لو لم يعتن بالاحتمال صدق ترك المحافظة لدى العرف- مثلا- لو احتل تلف الامانة على تقدير وضعها فى مكان كذا و مع ذلك وضعها فيه كان ذلك مصداقا لترك المحافظة على الامانة فليس له حينئذ التشبث باستصحاب عدم مجيء السارق أو عدم تلف المال بنفسه فالمحافظة لا تصدق إلا بسد أبواب الاحتمال فإذا لم يستر

عورته في موارد الشك في وجود الناظر صدق عدم التحفظ على عورته.

و على الجملة مقتضى المحافظة التستر في كل مورد احتمل فيه الناظر المحترم فمع الشك لا مناص من الاحتياط بل يمكن الجزم بوجوب التستر كما عرفت.

(١) للشك في موضوع الحكم و هو العورة و معه تجرى البراءة عن حرمة النظر الى المشكوك فيه.

(٢) و الأقوى جوازه لاستصحاب عدم بلوغ الصبي حد التمييز.

(٣) للشك في زوجية ذى العورة أو مملوكيته و الأصل عدمهما و السر في ذلك أن الرخصة و الجواز قد تعلقا على عنوان الزوجية أو المملوكية أو غيرهما من العناوين الوجودية و معه لا مناص من إحرازها في الخروج عن الإلزام و التكليف التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٦٧
جاز النظر (١) و إن كان الأحوط الترك.

(مسألة ١٢) لا- يجوز للرجل و الأنتى النظر إلى دبر الخنثى (٢) و أما قبلها (٣) فيمكن أن يقال بتجويزه لكل منهما، للشك في كونه عورة، لكن الأحوط الترك، بل الأقوى وجوبه، لأنه عورة على كل حال.

(١) للشك في الموضوع و أصالة البراءة عن حرمة النظر إلى المشكوك فيه هي المحكمة وقتئذ.

(٢) لأنه عورة على كل حال.

(٣) إن قلنا إن الخنثى طبيعة ثالثة اجتمعت فيها الأنوثة و الذكورة فهي امرأة و رجل و لها آلتها و ان الإنسان قد يكون ذا آله واحدة: أنوثية أو ذكورية. و قد يكون ذا آلتين. فلا شبهة في حرمة النظر إلى إحليلها و بضعها لأنهما عورتان حقيقة.

خويي، سيد ابو القاسم موسوي، التنقيح في شرح العروة الوثقى، ٦ جلد، قم - ايران، اول، ١٤١٨ هـ ق

التنقيح في شرح العروة الوثقى؛ الطهارة ٣، ص: ٣٦٧

و أما لو قلنا إنها مرددة بين الرجال و النساء و ليست طبيعة ثالثة كما هو المستفاد من الآيات المباركة يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاثًا وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ «١» أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَاثًا وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيمًا «٢» مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ .. «٣» أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ «٤» إلى غير ذلك من الآيات. و ما ورد في استكشاف حالها و اختبارها لينظر أنها أنثى أو ذكر «٥» فيقع الكلام فيها بالإضافة إلى محارمها تارة و بالنسبة إلى

(١) الشورى ٤٢ ٤٩.

(٢) الشورى ٤٢ ٥٠.

(٣) غافر ٤٠ ٤٠.

(٤) آل عمران ٣ ١٩٥.

(٥) راجع ب ١ و ٣ من أبواب ميراث الخنثى و ما أشبهه من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٦٨

(مسألة ١٣) لو اضطر الى النظر إلى عورة الغير - كما في مقام المعالجة -

الأجنبي أخرى:

أما نظر المحارم إلى أحد قبلها فلا إشكال في حرمة للعلم الإجمالي بأن أحدهما عورة فيجب الغض عن كليهما عند ما تمت شرائط التنجيز كما إذا كان متمكنا من النظر إلى عورتها و لو بالغلبة.

و أما الأجنبي فإن نظر إلى ما يماثل عورته كما إذا نظر الرجل إلى إحليلها أو المرأة إلى بضعها فلا إشكال أيضا في حرمة للعلم بأنها إما عورة محرمة النظر و إما عضو من أعضاء بدن الأجنبي أو الأجنبية- مثلا- إذا نظر الرجل الأجنبي إلى إحليلها علم بأنه إما عورة الرجل- كما إذا كانت ذكرا واقعا- و إما عضو من بدن المرأة الأجنبية- كما إذا كانت أنثى واقعا- و كذلك الحال فيما إذا نظرت المرأة إلى بضعها لأنه إما عورة المرأة- على تقدير كونها أنثى- و إما عضو من بدن الرجل- كما إذا كانت ذكرا- فالناظر حينئذ عالم بحرمة النظر تفصيلا و إنما الإجمال في سببها و لعله إلى ذلك نظر الماتن «قده» في قوله:
لأنه عورة على كل حال.

و أما إذا نظر الأجنبي إلى ما يخالف عورته كما إذا نظرت المرأة إلى إحليلها أو الرجل إلى بضعها فلا يمكن الحكم بحرمة للشك في كل من قبلي الخنثى أنه عورة أو عضو زائد من بدن المماثل للناظر في الأنوثة و الذكورة فالمرأة يحتمل أن يكون إحليل الخنثى آلة رجولية كما تحتمل أن يكون عضوا زائدا من بدن المرأة و كذلك الحال في الرجل و حيث أن نظر المماثل إلى بدن المماثل أمر لا حرمة فيه فالعلم الإجمالي غير مؤثر في التنجيز و لا بد من الرجوع إلى أصالة البراءة عن حرمة النظر إلى المشكوك فيه كما تقدم في الشك في العورة.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٦٩

فالأحوط أن يكون في المرأة (١) المقابلة لها إن اندفع الاضطرار بذلك و إلا فلا بأس.

(مسألة ١٤) يحرم في حال التخلي استقبال القبلة و استدبارها (٢).

(١) إن قلنا بجواز النظر إلى العورة أو الأجنبية في الماء أو المرأة أو غيرهما من الأجسام الشفافة فلا شبهة في تعيين ذلك في المقام لدور ان الأمر بين المحرم و المباح و لا كلام في تعيين الثاني حينئذ. و أما إذا قلنا بحرمة- كما قويناه في المسألة الثامنة- و لو للعلم الخارجى بعدم الفرق بين النظر إلى العورة أو الأجنبية نفسهما و بين النظر إلى صورتيهما لتساويهما في الملاك و المفسدة فأیضا متعين النظر في المرأة أو الماء و نحوهما و ذلك للقطع بأكديء الحرمة و أقوائتها في النظر إلى نفس العورة أو الأجنبية و لا أقل من احتمال الأهمية و الأقوية عنه و هذا بخلاف النظر إلى الصورة إذ لا يحتمل أن تكون الحرمة فيه أكد من النظر إلى نفس العورة أو الأجنبية فيكون المقام حينئذ من دوران الأمر بين ما يحتمل أهميته و ما لا- تحتمل أهميته و لا إشكال في أن محتمل الأهمية هو المتعين حينئذ هذا مضافا إلى روايتي موسى بن محمد و المفيد في الإرشاد الواردتين في كيفية اختبار الخنثى و أنها تبول من فرج الذكر أو الأنثى حيث دلنا على تعيين الكشف في المرأة و أن العدول- أو العدلين- يأخذ كل واحد منهم مرآة و تقوم الخنثى خلفهم عريانة فينظرون في المرآة فيرون شبعا «١» لا- أنهم ينظرون إلى نفس العورة. و الروايتان و إن كانتا واضحة الدلالة على المراد إلا أنهما ضعيفتان بحسب السند و من ثمة نجعلهما مؤيدتين للمدعى.

(٢) حرمة استقبال القبلة و استدبارها حال التخلي من المسائل المتسالم عليها عند الأصحاب حيث لم ينقل فيها الخلاف إلا عن جماعة من متأخري المتأخرين

(١) المرويتان في ب ٣ من أبواب ميراث الخنثى و ما أشبهه من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٧٠

.....

منهم صاحب المدارك «قده» حيث ذهب إلى كراهتهما فإن اعتمدنا على التسالم القطعي و إجماعهم بأن كان اتفاق المتقدمين و المتأخرين مدركا لإثبات حكم شرعي- كما هو غير بعيد- فلا كلام و إلا فما قواه في المدارك من القول بالكراهة وفاقا لجملة من متأخر المتأخرين هو الصحيح.

و ذلك لأن الأخبار المستدل بها على حرمة استقبال القبلة و استدبارها في المقام ساقطة عن الاعتبار و هي بين ضعيفة و مرفوعة و مرسله «١» و لا يمكننا الاعتماد على شيء منها في الاستدلال. نعم لا وجه للمناقشة في دلالتها على الحرمة لأن اشتمال بعضها على بعض المكروهات كاستقبال الريح و استدبارها غير صالح للقينية على التصرف في ظهور النهي عن استقبال القبلة و استدبارها في الحرمة، و اقتران حكم غير إلزامي لحكم إلزامي لا- يكون قرينة على ارادة غير الإلزام منه بدعوى وحدة السياق و ذلك لأن الظهور حجة و لا- يمكن أن يرفع اليد عنه إلا- بقرينة أقوى على خلافه و هي غير موجودة في المقام فما عن بعضهم من المناقشة في دلالة الأخبار من جهة اشتمالها على ما هو مسلم الكراهة مما لا يمكن المساعدة عليه. نعم للمناقشة في إسنادها مجال واسع كما مر فلو كنا نحن و هذه الروايات لم يمكننا الحكم بحرمة استقبال القبلة و استدبارها حال التخلي.

بل يمكن الاستدلال على كراهتهما أو استحباب تركهما برواية محمد بن إسماعيل بن بزيع قال: دخلت على أبي الحسن الرضا عليه السلام و في منزله كنيف مستقبل القبلة و سمعته يقول: من بال حذاء القبلة ثم ذكر فأنحرف عنها إجلالا للقبلة و تعظيما لها لم يقم من مقعده ذلك حتى يغفر له «٢» و ذلك لأن لسانها لسان الاستحباب أو كراهة الفعل فإن ترك الاستقبال لو كان واجبا لأمره

(١) راجع ب ٢ من أبواب أحكام الخلو من الوسائل.

(٢) راجع ب ٢ من أبواب أحكام الخلو من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٧١

بمقاديم بدنه (١) و إن أمال عورته إلى غيرهما، و الأحوط ترك الاستقبال و الاستدبار بعورته فقط، و إن لم يكن مقاديم بدنه إليهما، و لا فرق في الحرمة

بالانحراف أو نهاء عن الاستمرار على استقبال القبلة. نعم لا- مجال للاستدلال بوجود الكنيف في منزله مستقبل القبلة على جواز استقبالها حال التخلي و ذلك لأن استقبال القبلة حائل لو لم يكن محرما فلا أقل من كراهته و الامام عليه السلام لا يرتكب المكروه فلا مناص من حمل ذلك على صورة كون المنزل للغير أو على شرائه و هو بهذه الحالة أو على عدم وسع البناء لجعل الكنيف على كيفية أخرى أو غير ذلك من الوجوه.

(١) هل المحرم- بناء على حرمة استقبال القبلة حال التخلي- هو استقبال القبلة أو استدبارها بمقاديم البدن و إن أمال المتخلي عورته عن القبلة إلى الشرق أو الغرب و بال إلى غير القبلة أو أن المحرم هو البول إلى القبلة سواء كان بمقاديم البدن مستقبلا لها أم لم يكن؟ الأول هو المشهور و إليه ذهب الماتن «قده».

و الصحيح أن يقال إن المدرك في الحكم بحرمة استقبال القبلة و استدبارها إن كان هو الروايات و لو بناء على انجبار ضعفها بعملهم كان المتعين هو الحكم بحرمة كل من الاستقبال بمقاديم البدن و الفرج لاشتمال جملة منها على النهي عن استقبال القبلة بالبول أو الغائط و مقتضى إطلاقها عدم الفرق في حرمة بين الاستقبال بمقاديم البدن و عدمه و بعضها اشتمل على نهى المتخلي عن استقبال القبلة و استدبارها حيث قال: إذا دخلت المخرج فلا تستقبل القبلة و لا تستدبرها و يشمل بإطلاقه صورة الاستقبال بالبول و الفرج و

عدمه و حيث لا تنافى بين الجهتين فأخذ بكلتيهما و نلتزم بحرمة كل من الاستقبال بالبدن و الاستقبال بالفرج و إن كان قد يجتمعان بل هذا هو المتعارف كما يأتي كما إذا استقبل القبلة بمقاديم بدنه و عورته.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٧٢

بين الأبنية و الصحارى (١) و القول بعدم الحرمة في الأول ضعيف و القبلة المنسوخة

و أما إذا كان المدرك هو التسالم و الإجماع فلا مناص من القول بحرمة المجمع دون خصوص الاستقبال بالبدن و الاستقبال بالفرج و ذلك لأنه المتيقن مما قام الإجماع على حرمة دون كل واحد منهما لوجود المخالف كما مر فالمحرم - على ذلك - هو استقبال المتخلى بمقاديم بدنه و فرجه كما هو المتعارف حال التخلي لا ما إذا استقبلها ببدنه دون فرجه أو العكس.

ثم إن الجمع بين الاستقبال بالبدن و الاستقبال بالفرج إنما يأتي في البول و لا يتصور في الغائط أبداً لأن استقبال المتخلى ببدنه لا يجتمع مع الاستقبال بمخرج الغائط لضرورة أن المتخلى إذا استقبل القبلة ببدنه كان مخرج الغائط إلى السفلى لا إلى القبلة. نعم يمكن استقبالها بمخرج الغائط فيما إذا كان المتخلى مستلقياً و كان رأسه إلى الشمال و رجلاه إلى الجنوب و بالعكس فإن في مثله قد يكون مخرج الغائط مستقبلاً للقبلة و قد يكون مستديراً لها - إلا أن ذلك من الفروض النادرة و الأدلة لا تشمل سوى التخلي المعتاد و هو التخلي المتعارف حال القعود المستلزم كون الغائط إلى السفلى.

(١) لإطلاق الروايات من غير تقييدها بالأبنية. و أما رواية محمد بن إسماعيل المتقدمة «١» فقد عرفت أنها قضية في واقعه من غير أن تدل على جواز التخلي مستقبلاً للقبلة في الأبنية و أنها محمولة على ما إذا كان المنزل موقفاً أو انتقله إليه عليه السلام و هو بتلك الحالة أو غير ذلك من المحامل و أما ما يحكى عن ابن الجنيدي و المفيد و سلال قدس الله أسرارهم من عدم الحرمة في الأبنية فلعله من جهة أن استقبال القبلة عند ما لا حائل بينها و بين المتخلى مناف لاجلالها و تعظيمها و هذا بخلاف ما إذا كان حائل بينهما إلا أنه يندفع بإطلاق الروايات

(١) في ص ٣٧٠

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٧٣

كبيت المقدس) لا يلحقها الحكم (١) و الأقوى عدم حرمتها في حال الاستبراء و الاستنجاء (٢) و إن كان الترك أحوط.

كما أشرنا إليه هذا كله إذا كان المدرك هو الأخبار.

و أما إذا استندنا إلى الإجماع و التسالم فلا مناص من الاقتصار على غير الأبنية لوجود المخالف في الأبنية و مع الشك في حرمة استقبال القبلة و استدبارها في الأبنية يرجع إلى البراءة و إن كان تركهما حتى في الأبنية هو الأحوط.

(١) لاختصاص الإجماع و الاخبار بالقبلة الفعلية للمسلمين و ذلك لأن الحكم بالحرمة على تقدير الصدور إنما يصدر من أئمتنا عليهم أفضل الصلاة فلا تشمل قبلة اليهود و غيرهم للانصراف و كونها هي القبلة للمسلمين سابقاً غير كاف في الشمول لظهور القبلة فيما هو القبلة الفعلية للمسلمين لا ما كان كذلك سابقاً.

(٢) لاختصاص الأدلة بالبول و الغائط و لم يرد نهى عن استقبال القبلة أو استدبارها حال الاستبراء و الاستنجاء.

نعم قد يقال بعموم الحكم لهما لرواية عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له:

الرجل يريد أن يستنجى كيف يقعد؟ قال: كما يقعد للغائط «١» فكما أن القعود للغائط مستقبلاً للقبلة أو مستديراً لها حرام فكذلك القعود للاستنجاء بمقتضى الخبر.

و يرد عليه أن الرواية إنما وردت لبيان الكيفية اللازمة في القعود و أن كفيته للاستنجاء ككفيته للتخلي فلا يعتبر- في القعود له- أن يرخى نفسه و لا أن يوسع فخذه بأكثر من تفريجهما للتخلي و إن التزم العامة باستحباب الاسترخاء حينئذ بل ذهب بعضهم إلى وجوبه [٢] فلا دلالة للرواية على حرمة

[٢] ذكر في شرح الزرقاني على مختصر أبي الضياء المالكي ج ١ ص ٧٦ و يندب لقاضي الحاجة حال الاستنجاء تفريج فخذه و استرخاؤه لئلا ينقبض المحل-

(١) المروية في ب ٣٧ من أبواب أحكام الخلو من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٧٤

.....

استقبال القبلة أو استدبارها في الاستنجاء.

و قوله عليه السلام في ذيلها: و إنما عليه أن يغسل ما ظهر منه و ليس عليه أن يغسل باطنه. أيضا يدل على ذلك و لا أقل من أنه مشعر له لأنه ناظر إلى دفع ما ربما يتوهمه الغافل من اعتبار إدخال الأنملة لتنظيف الباطن أو الاسترخاء أو التفريج الزائد أو غيرها من الأمور. و أما الاستبراء فهو أيضا كسابقه و لا دليل فيه على حرمة استقبال القبلة و استدبارها و قد يقال فيه بالحرمة نظرا إلى أنه قد يخرج بسببه قطرة بول أو قطرتان أو أكثر فإذا استبرأ المكلف مستقبلا للقبلة أو مستدبرا لها- و هو عالم بخروج البول منه- فقد ارتكب الحرام الخروج البول منه نحو القبلة أو دبرها.

و يندفع بان الحكم في لسان الدليل قد يتعلق بخروج البول من مخرجه و لا شبهة حينئذ في أن خروج القطرة يكفي في ترتب الحكم عليه و هذا كما في الوضوء لأن المكلف إذا توضأ ثم استبرأ فخرج منه البول و لو قطرة بطل وضوءه لترتب الحكم على خروج البول منه. و قد يتعلق بالبول و أن البول إلى القبلة محرم- كما في المقام- و لا تأمل في عدم ترتب الحكم حينئذ على مجرد خروج قطرة أو قطرتين لأنه لا يصدق بذلك أنه قد بال و مع عدم صدقه لا مانع من

على ما فيه من الأذى فيؤدى ذلك إلى بقاء النجاسة. و في الفقه على المذاهب الأربعة ج ١ ص ٤٨ يندب الاسترخاء قليلا عند الاستنجاء. و الشافعية قالوا بوجوب الاسترخاء و الحنفية قالوا انهما يندب الاسترخاء إذا لم يكن صائما محافظة على الصوم و في بدائع الصنائع ج ١ ص ٢١ ينبغي ان يرخى نفسه إرخاء تكميلا- للتطهير و في البحر الرائق لابن نجيم ج ١ ص ٢٤ الاولى ان يقعد مسترخيا كل الاسترخاء إلا ان يكون صائما.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٧٥

و لو اضطر إلى أحد الأمرين تخير، و إن كان الأحوط الاستدبار (١)

استقبال القبلة أو استدبارها. هذا كله بناء على أن المدرك في المسألة هو الروايات و اما إذا استندنا إلى التسالم و الإجماع فالأمر أوضح لأن المتيقن منه إنما هو حرمة استقبال القبلة أو استدبارها لدى البول أو الغائط دون الاستبراء كما لعله ظاهر. (١) لأن استدبار القبلة أقرب إلى إجلالها و تعظيمها هذا و الصحيح أن المسألة يختلف باختلاف المدركين و ذلك: لأن المدرك في الحكم بحرمة استقبال القبلة و استدبارها إن كان هو الأخبار فمقتضى إطلاقها عدم الفرق في حرمتها بين الاضطرار

وغيره و معه تدرج المسألة في كبرى التراحم لعدم قدرته على امتثال التكليفين مع الاضطرار إلى ترك أحدهما فيرجع إلى مرجحات المتراحمين و حيث أن الحرمة في استقبال القبلة محتملة الأهمية دون الحرمة في استئدبارها فلا مناص من تقديمها و بذلك يتعين عليه الاستئدبار و يكون الاحتياط به و جوبيا حينئذ.

و أما إذا كان المدرك هو التسالم و الإجماع - كما قربناه - اندرجت المسألة في دوران الأمر بين التعيين و التخيير بحسب الجعل و ذلك لأن الإجماع و التسالم إنما يوجبان حرمة استقبال القبلة و استئدبارها في الجملة و لا يسببان حرمتها على نحو الإطلاق حتى في موارد عدم التمكّن من كليهما و بما أن المكلف قد عجز عن أحدهما فلا يحتمل حرمتها في حقه معا فالحرمة في حال الاضطرار إما أنها مجعولة في خصوص استقبال القبلة - لاحتمال كونها أهم - أو أنها جعلت لاستقبالها و استئدبارها مخيرا. و قد أسلفنا في محله أن مقتضى الأصل - النافي للتعين - هو التخيير و معه يكون الاحتياط بالاستئدبار احتياطا ندييا لا محالة.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٧٦

و لو دار أمره بين أحدهما و ترك الستر مع وجود الناظر و جب الستر (١) و لو اشتبهت القبلة (٢).

(١) كما إذا كان في غير القبلة و دبرها ناظر محترم لا يمكن التستر عنه فإن أمره يدور بين ترك استقبال القبلة و استئدبارها و البول من دون تستر و بين البول مستقبلا لها أو مستديرا و لا إشكال في وجوب التستر حينئذ بلا فرق في ذلك بين كون المدرك هو الأخبار و كونه التسالم و الإجماع فإنه وقتئذ بحث علمي لا نتيجة عملية له.

فإن المدرك لو كان هو الأخبار وقعت المزامحة بين حرمتها و حرمة كشف العورة و حيث أن الثانية أهم - بالارتكاز - فتقدم على حرمتها و يجوز للمكلف - أن يبول مستقبل القبلة أو مستديرا لها.

و إذا كان المدرك هو التسالم و الإجماع لم يبق دليل على حرمة استقبال القبلة و استئدبارها عند التراحم و ذلك لأن التسالم لا يقتضى حرمتها إلا في الجملة و في غير مورد التراحم و أما معه فلا مقتضى لحرمتها كما هو ظاهر.

(٢) قد يتمكن المكلف عند اشتباه القبلة من الاحتياط كما إذا دار أمر القبلة بين نقطتين متقابلتين لأنه يتمكن حينئذ من البول إلى غيرهما من النقاط و كذا إذا دارت بين الجهات الأربع أو الأقل أو الأكثر في نقاط معينة بحيث لو تقاطع خطان من تلك النقاط - على وجه حصلت منهما زوايا أربع - علم بوجود القبلة في منتهى أحد الخطوط الأربعة لتمكّنه حينئذ من البول إلى غيرها كما إذا بال بين خطين منها.

و قد لا - يتمكن من الاحتياط كما إذا دار أمر القبلة بين جهات متعددة بحيث احتملنا القبلة في كل نقطة من نقاطها فإن تمكن من الانتظار إلى أن ينكشف له القبلة - لوصوله إلى منزله أو لدخول الليل و ظهور الأنجم أو لطلوع الشمس أو

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٧٧

لا يبعد العمل بالظن (١) و لو ترددت بين جهتين متقابلتين اختار الأخيرين، و لو تردد بين المتصلتين فكالتريد بين الأربع، التكليف ساقط فيتخير بين الجهات

غير ذلك مما يستكشف به القبلة - تعين و بقيت حرمة التخلي إلى القبلة أو استئدبارها بحالها.

و إن لم يتمكن من الانتظار اندرجت المسألة في كبرى الاضطرار إلى أحد أطراف الشبهة - لا - بعينه - و قد بينا في محله أن العلم الإجمالي لا يسقط عن التنجيز بالاضطرار لأنه لم يتعلق بمخالفة الحكم الواقعي إذ لا اضطرار للمكلف إلى البول مستقبل القبلة أو مستديرا لها و إنما تعلق بارتكاب أحد أطراف الشبهة و لا يسقط بذلك سوى وجوب الموافقة القطعية مع بقاء المخالفة القطعية بحرمتها و قد ذكرنا في المباحث الأصولية أن الموافقة القطعية مع التمكّن منها في أطراف العلم واجبة و المخالفة القطعية محرمة و مع

العجز عنها تسقط عن الوجوب و تبقى المخالفة القطعية على حرمتها خلافا لصاحب الكفاية «قده» حيث ذهب إلى سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز بطرو الاضطرار إلى أحد الأطراف لا بعينه.

(١) إذا ظن بالقبلة في جهة فهل يحرم التخلي إلى تلك الجهة أو أن الظن كالشك و لا يمكن الاعتماد عليه فلا محالة يتخير بينها و بين سائر الجهات؟

الصحيح أن الظن حجة في باب القبلة مطلقا و ذلك لإطلاق صحيحة زرارة قال: قال أبو جعفر: يجرى التحرى أبدا إذا لم يعلم أين وجه القبلة «١» لدالاتها على كفاية الأخذ- في باب القبلة بما هو أحرى و أرجح في نظر المكلف، و لا اشعار فيها باختصاص ذلك بباب الصلاة بل مقتضى إطلاقها حجية الظن في تعيين القبلة بالإضافة إلى الأحكام المترتبة عليها وجوبية كانت- كما في الصلاة و الدفن و نحوهما- أم تحريمية- كما في التخلي- أم شرطا- كما في الذبح. و هذا

(١) المروية في ب ٦ من أبواب القبلة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٧٨

(مسألة ١٥) الأحوط ترك إقعاد الطفل للتخلي على وجه يكون مستقبلا أو مستدبرا (١) و لا- يجب منع الصبي و المجنون (٢) إذا استقبلا أو استدبرا عند التخلي، و يجب ردع البالغ العاقل العالم بالحكم و الموضوع (٣) من باب النهي عن المنكر، كما أنه يجب إرشاده إن كان من جهة جهله بالحكم، و لا يجب ردعه إن كان من جهة الجهل بالموضوع.

من الموارد التي أثبتنا حجية الظن فيها بالخصوص.

(١) قد يستفاد من الدليل المتكفل لبيان حرمة الشيء أو من الخارج أن ذلك الشيء مبغوض مطلقا و أن المولى لا يرضى بصدوره و لو من غير المكلفين كما في الخمر و اللواط و الزنا و قتل النفس و أمثالها مما علمنا أن الشارع لا يرضى بصدورها و لو من الصبي و في مثل ذلك يحرم إيجاده و إصداره بالصبي بالاختيار لأنه إيجاد للمبغوض شرعا.

و قد لا يستفاد من نفس الدليل و لا من الخارج إلا حرمة الشيء على المكلفين و لا مانع في مثله من إصداره بغير المكلفين لعدم كونه مبغوضا من مثله و الأمر في المقام كذلك لأن غاية ما ثبت بالإجماع و الروايات إنما هي حرمة استقبال القبلة و استدبارها من المكلفين لأن الخطاب مختص بهم كما في بعضها: إذا دخلت المخرج .. «١» أو: لا تستقبل القبلة و لا تستدبرها «٢» فلا يكون استقبالها و استدبارها مبغوضا من غير البالغين و معه لا مانع من إقعاد الطفل إليها للتخلي هذا و لو شككنا في ذلك و لم نعلم أن المنهى عنه مبغوض مطلقا أو مبغوض من المكلفين أيضا لا مانع من إقعاد الطفل إليها لأصالة البراءة عن حرمة.

(٢) كما يظهر وجهه مما يأتي في التعليقة الآتية.

(٣) المتخلي مستقبل القبلة أو مستدبرا لها قد يكون عالما بالحكم

(١) المرويتان في ب ٢ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

(٢) المرويتان في ب ٢ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٧٩

.....

و موضوعه و قد لا يكون و غير العالم قد يكون ناسيا و غافلا و قد يكون جاهلا بالحكم أو موضوعه.

أما العالم بالحكم و موضوعه فلا إشكال في وجوب ردعه لوجوب النهي عن المنكر و حرمة العمل في حقه. و أما غير العالم فقد يكون جهله رافعا للحرمة الواقعية عنه كما في الناسي و الغافل و لا يجب الردع في مثله لأنما يصدر منهما عمل محلل حقيقة و غير مبغوض في حقهما. و قد يكون جهله مسوغا للعمل في مرحلة الظاهر فحسب و لا يتصف بالحلية الواقعية لأجله بل هو باق على مبغوضيته و حرمة كما هو الحال في موارد الجهل بالموضوع إذا ارتكب العمل اعتمادا على أصل أو أمانة نظير ما إذا ظن بالقبلة في جهة معينة أو قامت الأمانة على ذلك و بال المكلف إلى غيرها و صادف القبلة واقعا لخطأ الأمانة أو الظن. و الردع في هذه الصورة أيضا غير واجب و هذا لا- لأن العمل مباح واقعا بل لأنه مرخص في الارتكاب و مع الترخيص المولوى و لو في مرحلة الظاهر لا يبقى مجال للردع عنه و هذا هو الحال في جميع الشبهات الموضوعية- إذا اعتمد فيها على أصل أو أمانة معتبرة و لم يصادفها الواقع- إلا- في موارد علمنا فيها باهتمام الشارع و عدم رضائه بصدورها و لو من غير المكلفين و ذلك كما في النفوس و الأعراس و الأموال الخطيرة فإذا أراد تزويج أمريئة و علمنا أنها أخته أو أراد قتل شخص باعتقاد أنه سبع أو كافر و علمنا أنه مؤمن محرم القتل و جب ردعه عن عمله و إن كان مستندا في عمله ذلك إلى حجة معتبرة. و أما لو كان المكلف جاهلا بالحكم و لم يكن جهله رافعا للحرمة الواقعية- كما في موارد الغفلة و النسيان- فيجب إرشاده من باب وجوب البيان و تبليغ الأحكام الشرعية و حفظها عن الانطماس و الانداس.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٨٠

و لو سأل عن القبلة فالظاهر عدم وجوب البيان (١) نعم لا يجوز إيقاعه في خلاف الواقع (٢).

(مسألة ١٦) يتحقق ترك الاستقبال و الاستدبار بمجرد الميل إلى أحد الطرفين (٣) و لا يجب التشريق أو التغريب و إن كان أحوط.

(١) لأنه من السؤال عن الموضوع الخارجي و لا- يجب فيه البيان. نعم لو سأل عن حكمها لوجب الجواب و البيان لوجوب تبليغ الأحكام و إرشاد الجهال

(٢) كما لو عين القبلة في غير جهتها ليول إلى جهة القبلة. نظير ما إذا عدم طعاما نجسا للجاهل ليأكله و قد ذكرنا في بحث المياه أن الشارع إذا نهى المكلف عن عمل دلنا ذلك- بحسب الارتكاز- على أن مبغوض الشارع مطلق الوجود بلا فرق في ذلك بين إيجاده بالمباشرة و إيجاده بالتسبيب فييجاد البول إلى القبلة بالتسبيب كاصداره بالمباشرة حرام.

(٣) أما إذا كان المدرك هو التسالم و الإجماع فلأنه لا إجماع و لا تسالم على حرمة التخلي منحرفا عن القبلة إلى الشرق أو الغرب لاختصاصهما بالتخلي إلى القبلة فحسب. و أما إذا كان المدرك هو الروايات فلأنها إنما دلت على حرمة استقبال القبلة و استدبارها و لا دلالة لها على وجوب التشريق أو التغريب. و ما ورد في بعض النصوص من قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ لَكِنْ شَرَقُوا أَوْ غَرَبُوا «١» غير صالح للاستدلال به على وجوبها و ذلك لضعفها بعيسى بن عبد الله و غيره و لعدم دلالة على وجوبها بالمعنى المقصود في المقام أعنى مواجهة المشرق أو المغرب لأنهما بمعنى الميل إليهما و الانحراف عن القبلة و بهذا المعنى يستعملان اليوم في عرفنا فيتحققان في أمثال بلادنا بالميل إلى طرفي الشرق أو الغرب.

(١) و هو رواية عيسى بن عبد الله الهاشمي عن أبيه عن جده المروية في ب ٢ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٨١

(مسألة ١٧) الأحوط فيمن يتواتر بوله أو غائظه مراعاة ترك الاستقبال و الاستدبار بقدر الإمكان و إن كان الأقوى عدم الوجوب (١).

(مسألة ١٨) عند اشتباه القبلة بين الأربع لا يجوز أن يدور بوله (٢)

(١) و الوجه في ذلك أما بناء على أن مدركهما الإجماع و التسالم فلان المقدار المتيقن منهما حرمة الاستقبال و الاستدبار في البول و الغائط المعتادين و قيامهما على حرمتهما فيمن تواتر بوله أو غائطه غير معلوم.

و أما بناء على أن المدرك هو الأخبار فلان ما يصدر من المتخلى مستقبل القبلة أو مستدبرا لها أمران: «أحدهما»: الاستقبال و استدبار القبلة.

و «ثانيهما»: التبول و التغوط فان كان المحرم في حقه هو استقبال القبلة و استدبارها حال التخلي فمن تواتر بوله أو غائطه مشمول للأخبار الناهية عنهما لأن مركز الحرمة أمر اختياري له و هو استقباله و استدباره و إن كان البول و الغائط خارجين عن تحت قدرته. و أما لو كان المحرم على المتخلى هو التبول و التغوط مستقبل القبلة أو مستدبرا لها- كما هو مدلول النصوص- فالأخبار لا تشمل المقام و لا- يحرم على من تواتر بوله أو غائطه استقبال القبلة و استدبارها لأن الأفعال الصادرة عن المكلفين إنما تتصف بالحرمة أو غيرها إذا كانت اختيارية لفاعلها و التبول و التغوط إنما يصدران عن تواتر بوله أو غائطه لا بالاختيار فلا يتصفان بالحرمة في حقه فما أفاده الماتن «قده» هو الصحيح و مع ذلك فالأحوط ترك الاستقبال و الاستدبار بقدر الإمكان و في غير ذلك لا يحرم للقطع بعدم حرمتها في حقه زائدا على إمكانه و وسعه و إلا لاستلزم العسر و الحرج المنفيين في الشريعة المقدسة.

(٢) لاستلزامه المخالفة القطعية مع اتحاد الواقعة و قد تقدم أن الموافقة القطعية في أطراف العلم الإجمالي واجبة كما أن المخالفة القطعية فيها محرمة فيما إذا

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٨٢

إلى جميع الأطراف. نعم إذا اختار في مرة أحدها لا يجب عليه الاستمرار عليه بعدها (١) بل له أن يختار في كل مرة جهة أخرى إلى تمام الأربع، و إن كان الأحوط ترك ما يوجب القطع بأحد الأمرين و لو تدرجاً خصوصاً إذا كان قاصداً ذلك من الأول، بل لا يترك في هذه الصورة.

أمكننا و حيث لا- يمكن الموافقة القطعية في المقام لاضطرار المكلف إلى التخلي مستقبلاً أو مستدبرا لبعض الجهات سقط العلم الإجمالي عن التنجيز بالإضافة إلى وجوب الموافقة إلا أنه بالإضافة إلى حرمة المخالفة القطعية باق على تنجيزه لإمكانها و قد مر أن الاضطرار إلى ارتكاب أحد أطراف الشبهة لا يوجب سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز نعم إذا تمكن من الانتظار إلى أن يظهر الحال لكان العلم منجزاً بالإضافة إلى وجوب الموافقة القطعية أيضاً.

(١) بأن كانت الواقعة متعددة كما إذا حبس مدة في مكان و اضطر فيه إلى البول متعدداً و كون التخيير استمرارياً حينئذ و عدم وجوب اختيار الطرف الذي قد اختاره في المرة الأولى كما ذهب إليه الماتن «قده» مبنى على عدم تنجيز العلم الإجمالي في الأمور التدريجية و قد ذكرنا في محله أن التدريجي كالدفعي و العلم الإجمالي منجز في كليهما و ذلك لأن للمكلف علوماً إجمالية عند العلم بحرمة البول إلى إحدى الجهات و ذلك لأنه إذا بال إلى جهة علم أن البول إلى تلك الجهة أو إلى الجهة الأخرى محرم و هكذا الحال في المرة الثانية و الثالثة و هكذا و مقتضى ذلك تنجز التكليف بالإضافة إلى الموافقة و المخالفة القطعيتين.

نعم الموافقة القطعية ساقطة عن الوجوب لعدم كونها ممكنة في حقه- للاضطرار- و لكن المخالفة القطعية باقية على حرمتها لكونها ميسورة له و قد تقدم أن الاضطرار إلى أحد أطراف الشبهة لا يوجب سقوط العلم عن التنجيز بالإضافة إلى حرمة المخالفة القطعية بلا فرق في ذلك بين أن يكون المكلف قاصداً للوصول إلى الحرام

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٨٣

(مسألة ١٩) إذا علم ببقاء شيء من البول في المجرى يخرج بالاستبراء فالاحتياط بترك الاستقبال أو الاستدبار في حاله أشد (١).

من الابتداء و عدمه و إن كان القصد إليه أشنع فعلى ذلك لا يكون التخيير استمراريا و إنما هو بدوى هذا. و قد يقال إن التخيير استمرارى فى المقام و له أن يختار فى كل مرة جهة غير الجهة التى اختارها أولا بدعوى أنه إذا بال إلى جميع الجهات و إن حصل له العلم بالمخالفة القطعية إلا- أنه يعلم حصول الموافقة القطعية أيضا لعلمه بأنه بال الى غير القبلة فى بعض الجهات لأن الجواب ليست قبله بأجمعها. و أما إذا اقتصر على ما اختاره أولا فهو لم يرتكب المخالفة القطعية بالوجدان إلا أنه لم يحصل العلم بالموافقة القطعية أيضا لاحتمال أن تكون القبلة هى الجهة التى قد اختارها للتخلى فالموافقة و المخالفة احتماليتان و الأمر يدور بين المخالفة القطعية المستلزمة للموافقة القطعية و بين الموافقة الاحتمالية المستلزمة للمخالفة الاحتمالية و هما سيان عقلا و لا ترجيح لأحدهما على الآخر هذا.

و لا يمكن المساعدة على ذلك لأن المخالفة الاحتمالية المقرونة بالموافقة كذلك لا يمكن مقياستها بالمخالفة القطعية المستتبعه للعلم بالموافقة القطعية لما بيناه فى المباحث الأصولية من أن المخالفة الاحتمالية- بالترخيص فى بعض الأطراف- أمر ممكن لا قباحة فيه و إنما لم نلتزم بجوازها لقصور أدلة اعتبار الأصول العملية و عدم شمولها للأطراف إذ شمولها لبعضها المعين لا مرجح له و شمولها للجميع يستلزم الترخيص فى المعصية و شمولها لبعضها غير المعين لا معنى محصل له، و هذا بخلاف المخالفة القطعية لأن الترخيص فيها قبيح و إن كانت مستتبعه للعلم بالموافقة القطعية و على الجملة العقل لا يرخص فى المخالفة القطعية تحصيلًا للعلم بالموافقة القطعية.

(١) تعرض «قده» فى المسألة الرابعة عشرة لحكم الاستبراء مستقبل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٨٤

(مسألة ٢) يحرم التخلّى فى ملك الغير (١) من غير اذنه حتى الوقف الخاص، بل فى الطريق غير النافذ بدون إذن أربابه (٢) و كذا يحرم على قبور

القبلة أو مستدبرها و جعل تركهما أحوط، و جعل الأحوط فى المقام أشد و ذلك لفرض علم المكلف بخروج البول بالاستبراء. و قد قدمنا جوازه مستقبل القبلة و مستدبرها لأن المتيقن من التسالم و الإجماع غير ذلك و ليست الحرمة فى الأدلة اللفظية مترتبة على مجرد خروج البول من مخرجه و إنما هى مترتبة على عدم جواز البول مستقبل القبلة و مستدبرها و من البديهي أن الاستبراء- و لو خرج به البول- لا يسمى بولا عرفا و لا يصدق معه أنه يبول بل يقال إنه يستبرئ.

(١) لحرمة التصرف فى ملك الغير من غير اذنه و رضاه و نظيره الوقف الخاص لأن التخلّى فيه من دون رضى الموقوف عليه تصرف فى الوقف على غير ما أوقفه أهله.

(٢) حرمة التخلّى فى الطريق غير النافذ تبتنى على أحد أمرين:

«أحدهما»: القول بان الطرق غير النافذة مختصة كانت أم مشتركة ملك لأربابها بالحيازة و من ثمة جاز لهم أن يجعلوا لها الباب و جاز منع غيرهم من التصرف فيها بأئحائه و هذا كله للسيرة الجارية عليه و معه لا يجوز التصرف فيها إلا بإذن أربابها كما هو الحال فى الأملاك و الوقوف.

«ثانيهما»: أن التصرف فيها بالتخلّى أو غيره- بناء على عدم كونها ملكا لأربابها- إنما يسوغ إذا لم يكن مزاحما لاستطراق أربابها. و أما إذا زاحمه و لو بتلوث أبدانهم و أثوابهم- و لو فى استطراقهم ليلا- فلا يجوز لمنعهم و مزاحمتهم بالتخلّى أو غيره كما هو الحال فى الطرق النافذة لأن التخلّى و غيره من التصرفات إنما يجوز إذا لم يزاحم المارة بوجه.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٨٥

المؤمنين (١) إذا كان هتكا لهم.

(مسألة ٢١) المراد بمقادير البدن: الصدر، والبطن، والركبتان (٢).

(١) لحرمة هتك المؤمن حيا و ميتا.

(٢) اعتبر في باب الصلاة- مضافا إلى استقبال القبلة بالصدر والبطن والركبتين- استقبال القبلة بالوجه، ولا يعتبر هذا في المقام للفرق بين استقبال القبلة في الصلاة وبين استقبالها فيما نحن فيه والفارق هو الدليل لأنه دل على اعتبار استقبال القبلة بالوجه في الصلاة كما في قوله عز من قائل وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ «١» وقد ورد النهي «٢» عن الالتفات يمينا وشمالا في الصلاة وفي بعض الأخبار: أمروا أن يقيموا وجوههم شطره «٣» وبالجملة الدليل الخارجي قام على اعتبار ذلك في باب الصلاة.

و لم يقدّم أى دليل على اعتباره في المقام لأن المناط في حرمة التخلي إنما هو صدق استقبال القبلة بالبول والغائط ولا ينبغي التردد في عدم توقف ذلك- أى صدق استقبال القبلة- على الاستقبال بالوجه. نعم يعتبر في المقام الاستقبال بالصدر لعدم صدقه لولاه و كذلك الاستقبال بالبطن لعدم انفكاكه عن الاستقبال بالصدر. و أما الركبتان فقد ذكرنا في بحث الصلاة ان الاستقبال بهما غير معتبر في الصلاة فضلا عن غيرها و ذلك لصحة الصلاة متربعا مع أن الركبتين تستقبلان الشرق والغرب. و في الصلاة قائما و إن كانتا واقعيتين نحو القبلة إلا أنه غير معتبر في استقبال الصلاة هذا كله في باب الصلاة.

و كذلك الحال في المقام لصدق استقبال القبلة فيما إذا قعد للتخلي على النحو المتعارف- بان استقبال القبلة بصدرة و بطنه و رفع رجليهما أمامه- فان الركبتين

(١) البقرة: ٢: ١٤٤ و ١٥٠.

(٢) راجع ب ١ من أبواب القبلة من الوسائل.

(٣) راجع ب ١ من أبواب القبلة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٨٦

(مسألة ٢٢) لا يجوز التخلي في مثل المدارس (١) التي لا يعلم كيفية وقفها من اختصاصها بالطلاب أو بخصوص الساكنين منهم فيها أو من هذه الجهة أعم

حينئذ إلى السماء مع عدم صدق الاستقبال عليه و كذا الحال فيما إذا قعد للتخلي متربعا إذ يصدق عليه الاستقبال عرفا. مع أن الركبتين إلى الشرق والغرب على أن العادة جرت على عدم الاستقبال بهما في التخلي لما عرفت من عدم استقبال القبلة بالركبتين في التخلي على الوجه المتعارف اللهم إلا بمشقة خارجة عما هو المتعارف المعتاد.

(١) إذا ثبت أن المدرسة- مثلا- وقفت لطائفة معينة أو لساكنيها أو لغيرهم بالبينه أو برؤية ورقة الوقف و نحوهما فهي من الوقوف الخاصة و قد تقدم أن التصرف فيها محرم و لا نعيد، كما أنه إذا ثبت أنها من الوقوف العامة جاز فيها التخلي و غيره من التصرفات. و إنما الكلام فيما إذا لم يثبت شيء من ذلك. و الأقوى حرمة التصرف حينئذ لأن التصرف في الوقوف إنما يجوز إذا جعلها الواقف عامة بالنسبة إلى المتصرف فيها فالشك في جواز التصرف و عدمه ينشأ عن الشك في كيفية جعل الواقف و أنه جعل وقفه عاما أو خاصا و مقتضى أصالة عدم جعله عاما بالنسبة إلى المتصرف حرمة التصرف فيه.

و بعبارة أخرى المدرسة قد خرجت عن سلطنة الواقف جزما و إنما الشك في أنها هل خرجت عن ملكه بجعلها وقفا عاما يشمل المتخلي أو بجعلها وقفا مختصا لطائفة لا يشمل المتصرف فيه و الأصل عدم جعلها وقفا عاما بالإضافة إليه و لا يعارض ذلك أصالة عدم جعلها وقفا خاصا لأنها و إن كانت تامة الأركان في نفسها إلا أن الأثر لم يترتب على عدم جعل الوقف خاصا، و إنما ترتب على

جعلها وقفا عاما لأن جواز التصرف في المال يتوقف على اذن المالك أو كون المتصرف

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٨٧

من الطلاب وغيرهم، و يكفي إذن المتولى (١) إذا لم يعلم كونه على خلاف الواقع، و الظاهر كفاية جريان العادة (٢) أيضا بذلك، و كذا الحال في غير التخلي من التصرفات الأخر. فصل في الاستنجاء يجب غسل مخرج البول بالماء (٣).

مالكا له و الاذن مفروض العدم و المالكية- بمعنى نفوذ التصرفات و جوازها- إنما يثبت إذا كان الوقف عاما شاملا للمتخلي فعدم كونه وقفا خاصا لا أثر شرعى له و استصحابه لإثبات عموم وقفها من الأصول المثبتة. (١) لحجية قول ذى اليد ما لم يعلم مخالفته للواقع.

(٢) كما إذا جرت العادة على التصرف في الوقف يدا بيد من دون مخالف و نكير و ذلك لأن يدهم يد عامة نوعية و هي كاليد الشخصية في الاعتبار و هذا هو الحال في الخانات الشاء عباسية الموجودة في بعض الطرق فان المسافرين يدخلونها للتخلي و لسائر التصرفات و لا ينكر ذلك في زمان و به يستكشف أن الوقف عام.

فصل في الاستنجاء

(٣) الكلام في ذلك يقع من جهات:

«الجهة الأولى»: وجوب غسل المخرج بالماء. و قد تكلمنا في كبرى ذلك في مباحث المياه و قلنا إن المتنجس لا يطهر إلا بالغسل و لا يكفي فيه المسح و الدلك كما أن الغسل لا بد أن يكون بالماء و لا يكفي الغسل بالمضاف أو بغيره من المائعات و إنما الكلام في المقام في مخرج البول بخصوصه و أنه كمخرج الغائط يطهر بالتمسح

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٨٨

.....

أو أنه كسائر المتنجسات التي لا يطهر إلا بالغسل بالماء؟ و يظهر من عدة روايات كفاية التمسح في مخرج البول.

«منها»: رواية سماعة قلت لأبي الحسن موسى عليه السلام إنى أبول ثم أتمسح بالأحجار فيجىء منى البلبل ما يفسد سراويلي قال: ليس به بأس (١).

و «منها» موثقة حنان بن سدير قال: سمعت رجلا سأل أبا عبد الله عليه السلام فقال: إنى ربما بلت فلا أقدر على الماء و يشتد ذلك على فقال: إذا بلت و تمسحت فامسح ذكرك بريقك فان وجدت شيئا فقل هذا من ذاك (٢).

و «منها»: خبر عبد الله بن بكير قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يبول و لا يكون عنده الماء فيمسح ذكره بالحائط قال: كل شيء يابس زكى (٣) هذا و الصحيح عدم كفاية التمسح في تطهيره و ذلك لأن أقصى ما يستفاد من الروايتين الأوليتين عدم تنجيس المتنجس و أن الذكر المتنجس بالبول لا- ينجس الريق أو البلبل الخارج منه كما أنهما لا ينجان السراويل و غيره من ملاقاتهما فلا دلالة لهما على طهارة مخرج البول بالتمسح.

مضافا إلى أن الرواية الأولى ضعيفة السند بحكيم بن مسكين و الهيثم بن أبي مسروق لعدم توثيقهما على أنهما معارضان في موردتهما بصحيفة عيص بن القاسم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل بال في موضع ليس فيه ماء فمسح ذكره بحجر .. قال: يغسل ذكره و فخذيه .. (٤) لدلالاتها على عدم طهارة الذكر بالتمسح و تنجيس المتنجس و من هنا أمر بغسل فخذيه لملاقاتهما مع

المتنجس و هو الذكر. و أما رواية ابن بكير فهي مضافا إلى ضعف سندها بمحمد بن خالد قاصرة الدلالة على المدعى لأنها ظاهرة في أن مخرج البول بعد ما يبس لا ينجس

- (١) المروية في ب ١٣ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.
 (٢) المروية في ب ١٣ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.
 (٣) المروية في ب ٣١ من أبواب أحكام الخلوّة من الوسائل.
 (٤) المروية في ب ٣١ من أبواب أحكام الخلوّة من الوسائل.
 التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٨٩
 مرتين (١).

لما لاقاه لا أنه يطهر بيبوسته فان مجرد اليبوسة لو كان كافيا في تطهير المتنجس لم يحتج في تطهير الفرش و الثياب و البدن و غيرها إلى الغسل مع وضوح عدم طهارتها إلا بالغسل بالماء فالعموم في قوله: كل شيء .. بمعنى أن كل يابس لا تسرى نجاسة لما لاقاه لا أنه يطهر باليبوسة هذا.

مضافا إلى صحیحته زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: لا صلاة إلا بطهور و يجزيك من الاستنجاء ثلاثة أحجار بذلك جرت السنة من رسول الله صلى الله عليه و آله و أما البول فإنه لا بد من غسله «١» و رواية بريد بن معاوية عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال يجزى من الغائط المسح بالأحجار و لا يجزى من البول إلا الماء «٢» فالمتحصل أن مخرج البول كسائر المتنجسات لا يطهر إلا بالغسل بالماء هذا كله في الجهة الأولى.

(١) هذه هي الجهة الثانية من الجهات التي يتكلم عنها في المقام و يقع فيها الكلام في أن الغسل مرة واحدة هل يكفي في تطهير مخرج البول أو يعتبر فيه التعدد؟

قد يقال بكفاية الغسل مرة و يستدل عليها بجملة من الأخبار:

«منها»: موثقة يونس بن يعقوب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام الوضوء الذي افترضه الله على العباد لمن جاء من الغائط أو بال قال: يغسل ذكره و يذهب الغائط ثم يتوضأ مرتين مرتين «٣» لأنه عليه السلام على ما هو ظاهر الموثقة بصدد بيان ما هو المعبر في الاستنجاء و مع ذلك ترك التقيد بمرتين فظهورها في كفاية المرة قوى غاية و يزيدا ظهورا أنه عليه السلام قيد الوضوء بمرتين فان التعرض للتعدد في الوضوء - مع استحبابه - دون المقام أظهر في الدلالة على عدم اعتبار التعدد في مخرج البول.

- (١) المروية في ب ٩ من أبواب أحكام الخلوّة من الوسائل.
 (٢) المروية في ب ٩ من أبواب أحكام الخلوّة من الوسائل.
 (٣) المروية في ب ٩ من أبواب أحكام الخلوّة من الوسائل.
 التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٩٠

و يرد على هذا الاستدلال أن الموثقة إنما وردت لبيان ما هو المعبر في الوضوء و ذلك بقرينة السؤال لأن السائل إنما سأله عن الوضوء الذي افترضه الله على العباد و ليست بصدد بيان ما يجب في تطهير مخرج البول فلو دلت الموثقة فإنما تدل على اشتراط

الاستنجاء في صحة الوضوء كما يأتي عند التعرض لتلك المسألة اللهم إلا أن يقال إن السؤال فيها و إن كان عن الوضوء إلا أنه عليه السلام تصدى لبيان ما يعتبر في الوضوء و ما هو مقدمه له من غسل الذكر و تطهير موضع الغائط أيضا- تفضلا- إذا الموثقة مطلقه. و الجواب عنها- على ذلك يأتي في الجواب عن رواية نشيط فانتظره.

و «منها»: حسنة ابن المغيرة عن أبي الحسن عليه السلام قال: قلت له:

للاستنجاء حد؟ قال: لا، ينقى ما ثمة .. «١» لأنها تقتضى بإطلاقها كفاية مجرد النقاء في الاستنجاء سواء أ كان بال غسل بالماء أم بغيره و على تقدير الغسل بالماء غسل مرة أو مرتين.

و فيه أن الاستنجاء- لغة- بمعنى إنقاء موضع الغائط- بال غسل أو المسح- لأنه من النحو فلا يشمل موضع البول بوجه و إن كان في كلمات الفقهاء «قدم» يستعمل بالمعنى الأعم. على أنه لو كان شاملا لغسل موضع البول في نفسه ففي الرواية قرينة على عدم ارادة المعنى الأعم و ذلك لما ورد في ذيله من قوله: قلت ينقى ما ثمة و يبقى الريح؟ قال: الريح لا ينظر اليه. و من الظاهر أن الريح يختص بالغائط فالمراد بالاستنجاء في الحسنه هو إنقاء موضع الغائط فحسب.

و «منها»: صحيحة جميل بن دراج عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا

(١) المروية في ب ١٣ من أبواب أحكام الخلو من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٩١

.....

انقطت درة البول فصب الماء «١» لأن قوله: صب الماء بإطلاقه يقتضى جواز الاقتصار بالصب مرة واحدة.

و يندفع: بأن الصحيحة بصدد بيان أن الاستبراء من البول غير معتبر في طهارة المحل بال غسل بل إذا صب الماء عليه بعد انقطاع الدرّة طهر و ليست ناظرة إلى بيان عدم اعتبار التعدد في تطهير مخرج البول.

و «منها»: رواية نشيط عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته كم يجزى من الماء في الاستنجاء من البول؟ فقال: مثلا ما على الحشفة من البلل «٢» و هذه الرواية هي العمدة في المقام لاشتمالها على السؤال عن كم الماء و مقداره اللازم في غسل مخرج البول و قد دلت على أن كمه مثلا- ما على الحشفة و تقرب دلالتها على المدعى أن مثلى البلل الموجود على رأس الحشفة إما أن يصبها عليها دفعة واحدة أو دفعتين لا سبيل إلى إرادة الثانى بوجه لأن مثل البلل إذا صب على المحل خرج عن كونه ماء مطلقا لامتزاجه بالبول المساوى معه بحسب الحكم و من الظاهر أن المضاف لا يكفى في تطهير المتنجس فارادة الشقة الأولى هي المتعينة و الجواب عن هذه الرواية أنها ضعيفة السند بهيثم ابن أبى مسروق بل يمكن المناقشة في سندها بغير ذلك أيضا فليراجع.

ثم لو أغمضنا عن ذلك و بينا على صحة سندها لكون الرواية موردا لاعتمادهم «قدم»: حيث أدرجوا عباراتها في كتبهم و فتاويهم و قالوا: يجزى في الاستنجاء من البول مثلا ما على الحشفة فهي قابلة للمناقشة في دلالتها و ذلك لأن أقصى ما هناك أن الرواية بإطلاقها يقتضى كفاية الغسل مرة و ليست صريحة في ذلك لأن مثلا أعلى الحشفة قد يصب مرة واحدة و قد يصب مرتين

(١) المروية في ب ٣١ من أبواب أحكام الخلو من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٢٦ من أبواب أحكام الخلو من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٩٢

.....

و لا تقييد في الرواية بأحدهما.

و «دعوى» أن القطرة الأولى بملاقاتها مع البلل الكائن على الحشفة يخرج عن كونها ماء مطلقا مما لا يصغى إليه لأن القطرة إذا وصلت إلى الحشفة سقطت عنها القطرة العالقة على المحل كما أن القطرة الثانية إذا وصلت إليها سقطت عنه القطرة الأولى لا محالة و معه لا تجتمع القطرتان في رأس الحشفة ليخرج الماء عن إطلاقه بالامتزاج بل لو لا- انفصال البول بالصببة الأولى عن المحل لم يمكن الاقتصار بصب مثلي ما على الحشفة دفعة واحدة أيضا و ذلك لأن الماء إذا امتزج بشيء آخر بمقدار الثلث خرج عن إطلاقه فلو امتزج كران من الماء بمقدار كر من البول سلب إطلاقهما لأن الثلث لا يندك في الثلثين حتى لا يؤثر فيهما فالمتحصل أن كفاية المرة إنما تستفاد من إطلاق الرواية.

إذا لا مانع من تقييدها بغيرها مما دل على اعتبار التعدد في البول لصحيحة البنظي قال: سألته عن البول يصيب الجسد قال: صب عليه الماء مرتين «١» و غيرها من الأخبار الدالة على المراد و مقتضى الجمع العرفي بينهما حمل المطلقة على بيان كم الماء اللازم في غسل مخرج البول من دون أن تكون متعرضة لكيفيته من أن المثلين يصبان مرة أو مرتين فان المدار في كيفية الغسل على المقيدات و هي تقتضى لزوم الصب مرتين.

هذا و قد يقال- كما عن غير واحد- إن صحيحة البنظي و غيرها من المقيدات المشتملة على كلمة «الإصابة» منصرفة عن مخرج البول لأن ظاهر الإصابة إصابة البول للجسد من غير الجسد و لا تشمل البول الخارج من الجسد. و هذه الدعوى لا يمكن تميمها بدليل و ذلك لأن الإصابة بمعنى الملاقاة

(١) المروية في ب ١ من النجاسات و ٢٦ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٩٣

.....

و هي تعم البول الواصل من الجسد إلى الجسد فلو ورد اغسل بدنك مما يصيبه من النجاسات فهل يشك في شموله للدم أو المنى أو غيرهما من النجاسات الخارجة من البدن؟! على أن العمل بظاهر الرواية غير ممكن في نفسها لأنها تدل على كفاية مثلي ما على الحشفة من البلل و هو عبارة عن الأجزاء اللطيفة المتخلفة في المحل و نسبة البلل الوجود على الحشفة إلى القطرة كنسبة الواحد إلى العشرة، إذ القطرة الواحدة يمكن أن تبلل بها الكف- مثلا- و نسبة مخرج البول إلى الكف كنسبة الواحد إلى العشرة أو ما يقاربها فما على الحشفة من البلل عشر القطرة- تقريبا و لا شبهة في أن مثلي عشر القطرة لا يستوعب مخرج البول استيعابا يصدق عليه الغسل عرفا. مع أن مقتضى الأدلة و منها موثقة يونس بن يعقوب المتقدمة «١» المشتملة على قوله عليه السلام يغسل ذكره. اعتبار الغسل في تطهير مخرج البول فظاهر الرواية مما لا يمكن العمل به. و أما العمل على خلاف ظاهرها بحمل البلل على القطرة- كما عبرنا بها آنفا فهو أمر يحتاج إلى دليل لعدم حجية الرواية فيما يخالف ظاهرها. هذا كله في رواية النشيط و قد ظهر بذلك الجواب عن موثقة يونس المتقدمة أيضا- بناء على أنها مطلقة- إذ لا بد من تقييدها بصحيحة البنظي و غيرها من المقيدات.

ثم إن للنشيط رواية أخرى في المقام و هي مرسله عن أبي عبد الله عليه السلام قال: يجزى من البول أن تغسله بمثله «٢» و هي مضافا إلى إرسالها قاصرة الدلالة على المدعى لأن الضمير في «بمثله» غير ظاهر المرجع فهل يرجع إلى ما على الحشفة و هو غير مذكور في الرواية أو يرجع إلى البول و معناه إنه لا بد من غسل البول

(١) المتقدمة في ص ٣٨٩.

(٢) المروية في ب ٢٦ من أبواب أحكام الخلوّة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٩٤

.....

بمثله من الماء. و الظاهر أنها بصدد بيان أن البول كالماء فكما أن غسل الماء المتنجس لا- يحتاج إلى مسح أو ذلك ونحوهما فكذلك البول يرتفع بصب الماء عليه من دون حاجة إلى ذلك و هذا بيان للحكم المترتب على البول على نحو الإطلاق فلا اختصاص له بمخرج البول لأن الوارد في الرواية مطلق البول.

وقد صرح بذلك في مرسله الكليني: و روى أنه يجزى أن يغسل بمثله من الماء إذا كان على رأس الحشفة و غيره «١» كما صرح بعدم اعتبار الدلك فيه في مرسلته الثانية: روى أنه ماء ليس بوسخ فيحتاج أن يدلك «٢» فالضمير على ما ذكرناه راجع إلى البول بالمعنى المتقدم فلا دلالة لها على كفاية المرة بوجه.

و «منها»: صحیحہ زرارہ عن أبي جعفر عليه السلام قال: لا صلاة إلا بطهور و يجزيك من الاستنجاء ثلاثة أحجار بذلك جرت السنة من رسول الله صلى الله عليه وآله و أما البول فإنه لا بد من غسله «٣» لأن مقتضى إطلاقها جواز الاقتصار على الغسل مرة واحدة. و الجواب عن ذلك أن الصحیحة إنما سقت لبيان الفارق بين المخرجين و ان مخرج الغائط يكفي فيه التمسح بالأحجار دون مخرج البول و لم يرد لبيان كفاية المرة في البول هذا مضافا إلى انها على تقدير إطلاقها كرواية نشيط المتقدمة و غيرها لا بد من ان يقيد بما دل على لزوم التعدد في البول كما مر و على الجملة أن التعدد في غسل مخرج البول لو لم يكن أقوى فلا أقل أنه أحوط.

تتميم: لقد تلخص عما سردناه أن الأخبار المستدل بها على كفاية المرة بين ما ليس بصدد البيان- من تلك الناحية- كصحیحہ زرارہ و غيرها و بين

(١) المروية في ب ٢٦ من أبواب أحكام الخلوّة من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٢٦ من أبواب أحكام الخلوّة من الوسائل.

(٣) المروية في ب ٩ من أبواب أحكام الخلوّة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٩٥

.....

ما لا يعتمد على سنده على تقدير دلالة. بقي الكلام في صحیحہ البنظي المتقدمة و غيرها من الأخبار الواردة في تعدد الصب أو الغسل فيما أصابه البول فان منعنا دعوى انصرافها إلى إصابة البول للجسد من غير الجسد- كما عرفت- فلا كلام فيما قويناه آنفا من اعتبار التعدد في مخرج البول. و أما لو قلنا بانصراف الاخبار إلى إصابة البول من غير الجسد كما لعله معنى الإصابة في صحیحہ داود ابن فرقد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان بنو إسرائيل إذا أصاب أحدهم قطرة بول قرضوا لحومهم بالمقاريض .. «١» لوضوح أن الإصابة لا يمكن أن يراد بها ما يعم إصابة البول الخارج من الجسد للجسد حتى يشمل المخرج البول فان قرضه بسبب البول يستلزم انعدامه متدرجا- فيمكننا الاستدلال على اعتبار التعدد بان الأمر بالغسل إرشاد إلى النجاسة- كما مر غير مرة- و لا فرق في نجاسة البول حسب ما هو المرتكز في الأذهان بين مخرج البول و غيره.

ثم لو تنزلنا عن ذلك أيضا و منعنا ارتكاز التسوية بين البول الخارج من الجسد و الطارئ من غيره و لو باحتمال الفرق بينهما لدى

العرف فلا محالة تصل النوبة إلى الأصول العملية لعدم جواز التمسك باحتمال الفرق بينهما لدى العرف فلا محالة تصل النوبة إلى الأصول العملية لعدم جواز التمسك بإطلاق الأدلة الدالة على كفاية الغسلة الواحدة في مطلق النجاسات و ذلك لما فرضناه من أنها كأدلة الدالة على التعدد منصرفه إلى النجاسات الخارجية و لا تشمل البول الخارج من الجسد فإذا وصلت النوبة إلى الأصول العملية: فعلى ما سلكه المشهور من جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية لا بد من الالتزام بالتعدد إذ بعد الغسلة الواحدة نشك في طهارة مخرج البول و عدمها و معه يجرى استصحاب النجاسة ما لم يقطع بالارتفاع و أما بناء على مسلكنا من عدم جريان الاستصحاب في الأحكام لابتلائه بالمعارض دائما فبعد الغسلة

(١) المروية في ب ١ من أبواب الماء المطلق و ٣١ من أبواب أحكام الخلو من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٩٦

و الأفضل ثلاث (١) بما يسمى غسلا (٢) و لا يجرى غير الماء، و لا فرق بين الذكر، و الأنثى، و الخنثى (٣) و كذا لا فرق بين المخرج الطبيعي و غيره معتادا

الواحدة إذا شكنا في نجاسة المخرج رجعنا إلى قاعدة الطهارة و بها يقتصر في تطهير مخرج البول على الغسل مرة.

(١) لما رواه زرارة قال: كان يستنجى من البول ثلاث مرات و من الغائط بالمدر و الخرق «١» و عن المنتقى أن ضمير «كان» عائد الى أبي جعفر عليه السلام و قوله كان يدل على انه عليه السلام كان مستمرا على الثلاث و هذا يكشف عن رجحانه لأنه لو لواه لم يكن وجه لاستمراره عليه السلام عليه نعم لو كان صدر ذلك منه عليه السلام مرة أو مرتين لم يستكشف به الرجحان أبدا. ثم إن المدرك في اسناد الرواية إلى أبي جعفر عليه السلام شهادة المنتقى - كما مر - و لا ندري من أين جاء به؟ لأن زرارة لجلالته و علو منزلته و ان كان لا يروى عن غير المعصوم عليه السلام إلا أن تعيينه في أبي جعفر عليه السلام يحتاج إلى قرينه لأنه عاصر كلا من الباقر و الصادق عليهما السلام و لا دليل على تعيين المروي عنه في أحدهما عليهما السلام و ربما احتل رجوع الضمير في «قال» الى أبي جعفر عليه السلام و في «كان» الى النبي صلى الله عليه و آله و لا نرى لهذا الاحتمال وجهها يقتنع به لأن الرواية مروية عن زرارة و ظاهرها انه الفاعل ل «قال» فإرجاع الضمير فيه الى النبي صلى الله عليه و آله مع انه لم يذكر في الكلام يحتاج إلى قرينه معينة و لا قرينه عليه.

(٢) لموثقة يونس و صحيحة زرارة المتقدمتين «٢» و غيرهما من الأدلة القائمة على اعتبار الغسل في تطهير المتنجسات.

(٣) لإطلاق الأخبار الدالة على التعدد. نعم لو بنينا على كفاية

(١) المروية في ب ٢٦ من أبواب أحكام الخلو من الوسائل.

(٢) المتقدمتان في ص ٣٨٩.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٩٧

أو غير معتاد (١) و في مخرج الغائط مخير (٢) بين الماء و المسح بالأحجار أو الخرق

المرّة في المقام لا يختص ذلك بالرجال و ذلك لأن عمدة الدليل على هذا القول روايتان: «إحداهما» موثقة يونس بن يعقوب. و «ثانيتها»: رواية نشيط و هما مختصتان بالرجال.

أما الموثقة فبقريتين: «إحداهما»: قوله عليه السلام يغسل ذكره و «ثانيتها»: قوله: و يذهب الغائط و ذلك لأن الإذهاب بمعنى الإزالة و

لو بالتمسح بالخرق و المدر و الاستنجاء بغير الماء انما يتم على الأغلب في الرجال لأن من البعيد في النساء أن لا يصل بولهن الى حواشى مخرج الغائط و معه لا يكتفى بالتمسح في الاستنجاء منه، و على الجملة ان موردها الذكر فهي مختصة بالرجال. نعم لو كان موردا لموثقة شيئا قابل التحقق في النساء تعدينا من الذكر إلى الأنثى أيضا بقاعدة الاشتراك في التكليف كما إذا كان السؤال فيها عن الغسل.

و أما الرواية فاختصاصها بالرجال أظهر من سابقتها لقوله عليه السلام فيها: مثلا ما على الحشفة من البول.

(١) كل ذلك لإطلاق الأخبار نعم لو قلنا بكفاية المرة في مخرج البول اختص ذلك بالمخرج الطبيعي لورود الروايتين المتقدمتين في الذكر و الحشفة و لا مناص معه من الالتزام بالتعدد في غير المخرج الطبيعي و الخنثى.

(٢) لصحیحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: لا صلاة إلا بطهور و يجزيك من الاستنجاء ثلاثة أحجار بذلك جرت السنة من رسول الله صلى الله عليه و آله و أما البول فإنه لا بد من غسله «١» و غيرها من الأخبار الواردة في المقام فان قوله عليه السلام يجزى يدلنا على جواز الاجتزاء في الاستنجاء بالتمسح و لا دلالة لها على تعيينه و معه يجوز الاقتصار بالماء أيضا بل الاستنجاء به أفضل كما يأتي

(١) المروية في ب ٩ من أبواب أحكام الخلو من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٩٨

إن لم يتعد عن المخرج (١) على وجه لا يصدق عليه الاستنجاء.

عن قريب. مضافا إلى المطلقات و الأخبار الواردة في كفاية الغسل بالماء «١».

ثم ان الاستنجاء بالماء أو بالتمسح مختص بما إذا نجس الغائط شيئا من ظاهر البدن و أطراف المقعدة و أما إذا خرج من غير أن ينجس شيئا من ظاهره - كما قد يتفق - فالظاهر عدم وجوب شيء منهما لعدم تنجس الباطن و عدم وجوب غسله و إنما يجب الغسل في ظواهر البدن و مع عدم تنجسها لا مقتضى للغسل و التطهير. و احتمال وجوب الغسل أو التمسح تعبدا يندفع بأنه يحتاج إلى دليل و لا دليل عليه.

(١) قد يتعدى الغائط إلى جسم آخر غير متصل بمخرجه كما إذا ظفر و أصاب رجله أو فخذ و لا كلام حينئذ في تعيين الغسل بالماء لأنه جسم متنجس مبائن لمخرج الغائط فلا يكفى فيه التمسح بوجه و قد يتعدى إلى ما هو متصل بالمخرج زائدا على المقدار المتعارف كما إذا استنجى قائما لأنه يستلزم إصابة الغائط بالأيدين و غيرها زائدا على المعتاد المتعارف في الاستنجاء. و في هذه الصورة أيضا يتعين غسل المقدار الزائد بالماء و لا يكفى فيه التمسح لعدم صدق الاستنجاء عليه. نعم لهم كلام في أن المسح هل يكفى في تطهير المخرج حينئذ أو انه كالمقدار الزائد لا بد من أن يغسل بالماء.

و الصحيح كفاية التمسح للإطلاقات فهو مخير في تطهير المخرج بين التمسح

(١) كموثقة عمار عن أبي عبد الله «ع» في حديث قال .. و إن خرج من مقعدته شيء و لم يبيل فإنما عليه ان يغسل المقعدة وحدها و لا يغسل الإحليل.

المروية في ب ٢٨ من أبواب أحكام الخلو و في جملة أخرى منها! انما عليه ان يغسل ما ظهر منها يعني المقعدة و ليس عليها ان يغسل باطنها. المروية في ب ٢٩ من أبواب أحكام الخلو. و غيرها من الروايات.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣٩٩

و إلا- تعين الماء (١) و إذا تعدى على وجه الانفصال، كما إذا وقع نقطة من الغائط على فخذ من غير اتصال بالمخرج، يتخير في المخرج بين الأمرين (٢)

و الغسل و إن كان الغسل في المقدار الزائد على المعتاد متعينا. و يتعدى ثالثا- إلى حواشى المخرج المقدار المتعارف المعتاد، و الظاهر كفاية التمسح في الزائد لأن المسح بالخرق و نحوها قد كان متعارفا في تلك الأزمنة و الأخبار الواردة في الاجتزاء به ناظرة إلى الاستنجاء المتعارف و لا كلام في أن التعدى إلى حواشى المخرج أمر معتاد و إن كان لا يتعدى إليها أحيانا إلا أن المتعارف هو التعدى و عدم كفاية التمسح حينئذ يحتاج إلى دليل و لا دليل عليه إلا أن يقوم الإجماع عليه و هو أمر لا نحتمله فضلا عن الظن أو الاطمئنان به حيث أن لازم ذلك تخصيص روايات التمسح بالإجماع و حملها على المورد النادر و هو كما نرى.

و أما ما نسبته الجمهور إلى على عليه السلام من أنه قال: كنتم تبغرون بعرا و أنتم اليوم تثلطون ثلطا فأتبعوا الماء الأحجار [١] فهو على تقدير صدوره مندفع بأن الأخبار الواردة في جواز الاكتفاء بالتمسح إنما صدرت عنهم عليهم السلام في عصر السعة و الرخاء متأخرا عن عصر على عليه السلام و مع ذلك كيف يمكن الالتزام بمفاد الرواية على أن لازمها تخصيص الأخبار الواردة في المقام بالموارد النادرة و هو أمر لا نحتمله.

(١) كما مر.

(٢) تقدم وجهه.

[١] نسبه إلى على «ع» ابن قدامة في المغنى ج ١ ص ١٥٩ و ابن الأثير في النهاية و ابن منظور في لسان العرب في مادة ثلط و قد ينسب إلى الحسن البصرى كما في بدائع الصنائع ج ١ ص ٢١. التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٠٠ و يتعين الماء فيما وقع على الفخذ (١) و الغسل أفضل (٢) من المسح بالأحجار، و الجمع بينهما أكمل (٣) و لا يعتبر في الغسل تعدد بل الحد النقاء (٤) و إن حصل بغسلة

(١) لما عرفت.

(٢) لما رواه جميل بن دراج عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز و جل: **إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ** قال: كان الناس يستنجون بالكرسف و الأحجار ثم أحدث الوضوء و هو خلق كريم فأمر به رسول الله صلى الله عليه و آله و صنعه فأنزل الله في كتابه إن الله يحب التوابين و يحب المتطهرين «١» و غيرها من الأخبار. (٣) لم يظهر لنا معنى أكملية الجمع. نعم هو جمع بين الأمرين و لا إشكال في جوازه. و أما ما ورد عن على عليه السلام فأتبعوا الماء الأحجار «٢» فقد عرفت أنه حديث عامى و الحكم باستحباب الجمع بذلك مبنى على القول بالتسامح في أدلة السنن و استحباب ما بلغ فيه الثواب و لو بطريق غير صحيح و أما بناء على ما سلكناه في محله من أن أخبار من بلغ لا دلالة لها على استحباب العمل و إنما تدل على ترتب الثواب على إتيانه برجاء الثواب و الاستحباب و أنها إرشاد إلى حسن الانقياد فلا يمكننا الحكم باستحباب الجمع و أكمليته بالخبر الضعيف لأن الاستحباب كالوجوب حكم شرعى لا يثبت إلا بحجة معتبرة.

(٤) لحسنه ابن المغيرة عن أبي الحسن عليه السلام قال: قلت له: للاستنجاء حد؟ قال: لا ينقى ما ثمة .. «٣» و موثقة يونس بن يعقوب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام الذى افترضه الله على العباد لمن جاء من الغائط

(١) المروية في ب ٣٤ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

(٢) المتقدمة في ص ٣٩٩.

(٣) المروية في ب ١٣ و ٣٥ من أبواب أحكام الخلوة و ٢٥ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٠١

و في المسح لا بد من ثلاث (١) و إن حصل النقاء بالأقل، و إن لم يحصل بالثلاث فالنقاء، فالواجب في المسح أكثر الأمرين من النقاء و العدد.

بال، قال: يغسل ذكره و يذهب الغائط ثم يتوضأ مرتين مرتين «١» لدلالته على أن المدار إنما هو إذهاب الغائط سواء كان ذلك بالتمسح أو بالغسل الواحدة أو بالغسلتين.

(١) لا ينبغي التردد في أن الغائط إذا لم يذهب عينه بالتمسح ثلاثا لم يحكم بطهارة المحل بل وجب غسله أو التمسح بعد ذلك حتى يحصل النقاء إذ لا- يحتمل طهارة المحل بمجرد المسح ثلاث مرات و إن كانت العين بحالها فزوال العين مما لا بد منه في كل من الغسل و المسح. و إنما الكلام في أن النقاء إذا حصل بأقل من الثلاث فهل يكتفى به في تطهير المحل أو يجب إكمال الثلاث؟ و الكلام في ذلك يقع في موردين:

«أحدهما»: أن التمسح بأقل من الثلاث هل دل دليل على كفايته بحيث لا تصل النوبة إلى الشك و الأصل العملي من استصحاب النجاسة أو قاعدة الطهارة أو لا دليل عليها و لا بد من الرجوع إلى الأصل العملي في المسألة؟ و «ثانيهما»: في الأدلة الواردة في التقييد بالثلاث.

«أما المورد الأول»: فقد يستدل على كفاية الأقل من الثلاث بعدة من الروايات:

«منها»: موثقة يونس بن يعقوب المتقدمة لأن السؤال فيها و إن كان عن الوضوء إلا أنه عليه السلام تصدى لبيان ما يعتبر في الوضوء و مقدماته من غسل الذكر و تطهير موضع الغائط أيضا- تفضلا- و حيث أنه لم يقيد إذهاب الغائط بشيء فمقتضى إطلاقها عدم الفرق بين التمسح مرة واحدة أو مرتين لأن المدار على ما

(١) المروية في ب ٩ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٠٢

.....

يستفاد منها إنما هو على ذهاب الغائط فحسب فإذا حصل بالتمسح مرة واحدة حكم بكفايته.

و عن شيخنا الأنصاري «قده» المناقشة في الموثقة بأن ذكر الوضوء في صدرها و ذكر غسل الذكر في الجواب قرينتان على أنها ناظرة إلى التطهير بالماء فلا- نعم التمسح بالأحجار أو غيرها فالمراد من الموثقة أنه يغسل ذكره و دبره و إنما ترك التعبير بغسل الدبر للاستهجان بذكره.

و فيه أن الذكر و الدبر في الاستهجان سواء فلما ذا صرح بالذكر دون الدبر؟ على أن في بعض الروايات صرح بمسح العجان «١» و هو و الدبر بمعنى واحد هذا مضافا إلى إمكان التعبير عن الدبر بموضع الغائط و محل النجو و نحوهما مما لا استهجان في ذكره فعدم ذكر الغسل في موضع الغائط يكشف عن أن الموثقة ناظرة إلى كفاية مجرد النقاء سواء أ كان بالماء أو بالتمسح مرة أو مرتين أو أكثر.

و «منها»: حسنة ابن المغيرة المتقدمة «٢» لأنها صريحة الدلالة على أن حد الاستنجاء هو النقاء سواء حصل ذلك بالغسل أو بالتمسح

مرة أو مرتين أو أكثر. وربما يناقش في دلالتها- كما عن شيخنا الأنصاري- «قده» بأن الرواية بذيلها: قلت ينقى ما ثمة و يبقى الريح؟ قال: الريح لا ينظر إليها، ظاهرة في إرادة النقاء بالماء لأن الريح الباقية في المحل إنما يستكشف باستشمام اليد، و مزاوله اليد المحل إنما هي في الاستنجاء بالماء.

(١) و هي صحيحة زرارة عن أبي جعفر «ع» قال: جرت السنة في أثر الغائط بثلاثة أحجار أن يمسح العجان و لا يغسله .. المروية في ب ٣٠ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

(٢) في ص ٤٠٠.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٠٣

.....

و لا يخفى ضعف هذه المناقشة لأن بقاء الريح كما يمكن استكشافه باستشمام اليد المزاوله للمحل كذلك يمكن أن يستكشف غيرها من الأشياء الملاقيه له و كذا باستشمام اليد الماسحة على الموضوع بعد التمسح بالأحجار أو الخرق و نحوهما فهذه المناقشة ساقطة.

نعم يرد على الاستدلال بالحسنه أن المراد بالنقاء لو كان يعم التمسح لكان الأولى بل المتعين أن يسأل عن الأجزاء الصغار أيضا لتخلفها في المحل و عدم زوالها بالتمسح و يشهد لذلك اختباره في اليد الملوثة بالوحل أو غيره حيث ترى أن مسحها بالحجر أو الخرق لا- يزيل الأجزاء الصغار و من هنا ذكر فقهاؤنا الأعلام «قدم» أنه لا يعتبر في الاستنجاء بالتمسح إزالة الأثر المفسر بالأجزاء الصغار- دون الأعراض الخارجية من اللون و الرائحة و نحوهما- لعدم اعتبار زوالها في الغسل فكيف بالتمسح. و حيث لم يسأل عن الأجزاء الصغار فيستكشف به أن الرواية ناظرة إلى الاستنجاء بالماء و لا تعم التمسح أصلا. بل لو كانت الرواية ناظرة إلى الأعم منه لم يبق موجب للسؤال عن بقاء الريح بوجه و ذلك لأن التمسح غير قانع للأجزاء الصغار و هي مستتعة لبقاء الريح بلا كلام و مع العفو عن الأجزاء المذكورة كيف يكون بقاء الريح مخللا للطهارة؟! و هذا بخلاف ما إذا اقتصت الرواية بالغسل فان بقاء الريح أمر لا يلزمه بل قد تزول به و قد لا- تزول كما إذا كان الغائط عفنا جدا. و عليه فللسؤال عن بقاء الريح مجال. و حاصل الجواب عنه أن المبالغة في الغسل على وجه يذهب به الريح غير معتبر في الاستنجاء و مجرد زوال العين كاف في طهارة المحل و لعل هذا مراد من منع عن دلالة الرواية على كفاية الأقل من الثلاث في المسح.

و «منها»: رواية بريد بن معاوية عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: يجزى

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٠٤

.....

من الغائط المسح بالأحجار و لا يجزى من البول إلا الماء «١» بتقريب أن اللازم في الأحجار للنجس و مقتضاه أن جنس الحجر كاف في تطهير المحل متعددًا كان أو غيره و لم يرد به الجمع ليقال إن أقل الجمع ثلاثة.

و فيه أن اللام و إن كان للجنس كما أفيد إذ لا يحتمل حمله للاستغراق للقطع بعدم إرادة التمسح بأحجار العالم جمع كما لا يحتمل حمله على العهد لبعده إرادة الأحجار المعهودة خارجا فلا مناص من أن يكون اللام للجنس و الطبيعة و إنما الكلام في أن المراد به طبيعي الفرد أو طبيعي الجمع و لا إشكال في أن ظاهر اللام داخل على الجمع جنس الجمع و لا إشكال في أن ظاهر اللام الدخلى على الجمع جنس الجمع لا الفرد- حيث لا قرينة على العهد و لم يمكن حمله على الاستغراق- نعم قد تقوم القرينة على إرادة جنس الفرد

من اللام الداخلة على الجمع كما في قوله عز من قائل وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ .. (٢) وقوله إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا .. (٣) وذلك لوضوح أن الخمس والصدقات إنما تدفعان للأفراد لا إلى المجموع. فهذه الرواية على خلاف المطلوب أدل.

و «منها»: مضمرة زرارة: كان يستنجى من البول ثلاث مرات و من الغائط بالمدر و الخرق «٤» حيث لم يقيد المسح - بالمدر و الخرق - بالتعدد و مقتضى إطلاقها كفاية التمسح مطلقا.

و يرد هذا الاستدلال أن الرواية غير واردة لبيان اعتبار التعدد و عدمه و إنما وردت حكاية عن فعل الامام عليه السلام و غاية ما تدل عليه أن مخرج البول لا يجتزئ

(١) المروية في ب ٣٠ من أبواب أحكام الخلو من الوسائل.

(٢) الأنفال: ٤١: ٨.

(٣) التوبة: ٩: ٦٠.

(٤) المروية في ب ٢٦ من أبواب أحكام الخلو من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٠٥

.....

فيه بالتمسح لالتزامه عليه السلام فيه بالماء و إنما يكفي ذلك في الغائط. و أما أنه يكفي مطلقا أو ثلاث مرات فليست الرواية ناظرة إليه و على الجملة الراوى إنما حكى عن الإمام كفاية التمسح في الغائط دون التعدد و عدمه إذ لم يكن عليه السلام يستنجى من الغائط بمرتي من زرارة ليتمكن من حكاية ذلك عنه عليه السلام و الحاصل أن الأخبار المتقدمة لا دلالة في شيء منها على الاجتزاء بالأقل من الثلاث عدا موثقة يونس لتامة دلالتها كما مر و معها لا تصل النوبة إلى الأصل فإن قام دليل مقيد لإطلاقها فلا كلام و إلا فلا مناص من الأخذ بإطلاق الموثقة و الحكم بالاجتزاء بالأقل من الثلاث في المسح كالغسل هذا كله في المورد الأول.

و «أما المورد الثاني»: فقد ورد في صحیح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: لا صلاة إلا بطهور و يجزيك من الاستنجاء ثلاثة أحجار بذلك جرت السنة من رسول الله صلى الله عليه و آله «١» و قد قيدت المجزئ من الاستنجاء بالثلاث و حيث أنا نلتزم بمفهوم العدد بالإضافة إلى الأقل لأن المفاهيم العرفي في مثل قولنا:

الإقامة عشرة أيام موجبة لإتمام الصلاة. عدم وجوب الإتمام في الإقامة بما دون العشرة فلا مناص من الالتزام بعدم أجزاء ما دون الأحجار الثلاثة في المقام فهي صالحة لتقييد الموثقة المتقدمة بما إذا كان إذ هاب الغائط في التمسح بالثلاث هذا و قد نوقش في التقييد بهذه الصحيحة من وجوه:

«الأول»: استبعاد وجوب التمسح ثانيا و ثالثا بعد النقاء لأن المسح وقتئذ لغو ظاهر لا يترتب عليه أي أثر. و يبعده أن الأحكام التبعية لا سبيل إلى استكشاف ملاكاتها بالوجوه الاعتبارية و الاستحسانات و من المحتمل أن يكون الملاك في وجوب التمسح ثلاثا أمرا آخر وراء النقاء. و نظائر ذلك كثيرة في الشريعة المقدسة.

(١) المروية في ب ٩ من أبواب أحكام الخلو من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٠٦

.....

«منها»: وجوب الغسل مرتين كما في المتنحس بالبول لأننا إذا بالغنا في الغسل الأولى في غسله و أزلنا عنه العين و أثرها لم يترتب على الغسل الثانية أثر حينئذ مع أنها معتبرة في الحكم بطهارته و «منها»: وجوب الغسل ثلاث مرات في الإناء مع أن العين قد تزول عنه بالأقل من الثلاث و من هذا القبيل نفس الخزف المصنوع منه الإناء لأنه إذا صنع بهيئة غير الإناء كفى في تطهيره للغسل مرة و إذا صنع بهيئة الإناء اعتبر فيه الغسل ثلاث مرات مع أن الخزف هو الخزف بعينه و كذا الحال في إزالة الغائط بالتمسح حيث يختص ذلك بما إذا كان الغائط في المحل لأنه إذا كان في غير المخرج لم يكف في إزالته المسح من غير خلاف مع أن العذرة هي العذرة بعينها و على الجملة لا مجال لاستكشاف الملاكات بالاستحسان و حيث أن الدليل دل على وجوب التمسح ثلاثا فلا مناص من الأخذ بظاهره و الحكم باعتبار التعدد و إن حصل البقاء قبل الثلاث.

«الثاني»: أن الصحيحة تشتمل على كلمة «السنة» و هي تحتمل الاستحباب و مع احتمالها لا يمكن الاستدلال بها على وجوب التمسح ثلاثا.

□
ويندفع بأن السنة في قبال الفريضة فالمراد بها ما ثبت وجوبه و تشريعه من النبي صلى الله عليه و آله كما أن الفريضة هي ما أوجبه الله سبحانه في كتابه. و استعمال السنة بالمعنى المذكور أمر شائع في الأخبار فإذا قيل: الركعتان الأخيرتان سنتان في الصلاة لا يراد منها استحبابهما و هذا ظاهر.

«الثالث»: أن التقييد في الصحيحة بالثلاث إنما ورد مورد الغالب لعدم حصول النقاء غالبا بالتمسح بأقل من ثلاث مرات و لا مفهوم للقيد إذا كان واردا مورد الغالب كما في قوله عز من قائل وَ رَبَّائِكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنَ النَّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ (١) و هذه المناقشة يرد عليها أمران:

(١) النساء ٤: ٢٣.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٠٧

و يجزئ ذو الجهات الثلاث (١) من الحجر، و بثلاثة أجزاء من الخرقه الواحدة، و إن كان الأحوط ثلاثة منفصلات.

«أحدهما»: منع الكبرى المدعاة لأن الإتيان بأى قيد في الكلام ظاهره أن للمتكلم عناية خاصة به و هو يقتضى المفهوم لا محالة ورد في مورد الغالب أو غيره لأن الغلبة غير مانعة عما ندعيه من الظهور و أما عدم التزامنا بمفهوم القيد في الآية المباركة فهو مستند إلى الأدلة الدالة على أن حرمة الربائب لا تختص بما إذا كانت في الحجر و لو لا تلك الأدلة لالتزامنا بمفهومه كما التزمنا به في قوله: دخلتم بهن. مع أن كون المرأة المزوجة مدخولا بها أمر غالبي و قلما يتفق عدم الدخول بها.

و «ثانيهما»: أن القيد الوارد مورد الغالب لو سلمنا عدم دلالة على الاختصاص فلا ينطبق ذلك على المقام لعدم كونه من هذا القبيل و ذلك لأن حصول النقاء بالتمسح بثلاثة أحجار ليس بغالبي فإنه كما يحصل بالثلاثة كذلك يحصل بالأربعة و الخمسة. نعم لا يحصل النقاء بالمرء الأولى و الثانية غالبا لا أن حصوله غالبي في الثلاثة فلو كانت العبارة هكذا: لا يجزئ بالمرء الأولى و الثانية لكان للقول بان التقييد بهما مستند إلى الغلبة وجه صحيح. و أما في مثل قوله عليه السلام يجزيك من الاستنجاء ثلاثة أحجار فلا لعدم الغلبة في الثلاثة كما عرفت إذا فما ذهب إليه المشهور من اشتراط أن يكون التمسح بثلاثة أحجار هو الصحيح.

(١) بعد ما اتضح أن التمسح يشترط أن يكون بالثلاث و لا يجزئ الأقل منها يقع الكلام في أنه هل يعتبر في الاستنجاء به أن يكون المسح بثلاثة أحجار أو يكفى التمسح بالحجر الواحد ثلاث مرات كما إذا كان له جهات ثلاث؟

و بعبارة أخرى أن المعتبر تعدد المسح فحسب و إن كان ما به التمسح واحدا أو يعتبر التعدد في كل من التمسح و ما به المسح.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٠٨

.....

اختلفت كلماتهم في المقام فذهب جماعة إلى اعتبار التعدد فيما يتمسح به من الحجر أو غيره نظرا إلى صحیحه زرارة المتقدمة: يجزيك من الاستنجاء ثلاثة أحجار. لصراحتها في تعدد ما يتمسح به و عن جماعة آخرين كفاية التمسح بالحجر الواحد ثلاثا كما إذا كانت له جهات ثلاث للقطع بعدم الفرق بين الاتصال و الانفصال حيث أن المدار على التمسح ثلاث مرات سواء أ كان ما يتمسح به في كل مرة منفصلا عما يتمسح به في المرة الأخرى أم لم يكن.

و هذه الدعوى عهدتها على مدعيها لما تقدم من أن الأحكام التعبدية لا- سبيل إلى استكشاف ملاكاتها بالوجوه الاعتبارية و الاستحسانات إذ من المحتمل- بالوجدان- أن يكون للانفصال خصوصية لا يحصل الغرض من التمسح إلا به و لو لا هذا الاحتمال لزم الحكم بكفاية الغسل الواحدة- فيما يجب فيه الغسلتان- إذا كانت الغسل بمقدار الغسلتين بحسب الكم و الزمان كما إذا فرضنا زمان كل من الغسلتين دقيقة واحدة و كان الماء المستعمل فيها بمقدار كأس- مثلا- و قد غسلناه دقيقتين و صببنا عليه الماء كأسين فهل يصح أن يقال إنها غسلتان متصلتان و لا فرق بين اتصالهما و انفصالهما؟! فهذه الدعوى ساقطة.

و من الغريب في المقام ما صدر عن بعضهم من أن قوله عليه السلام يجزيك من الاستنجاء ثلاثة أحجار يدل على كفاية التمسح بالحجر ذى جهات ثلاث و ذلك بدعوى أن المراد بالتمسح بثلاثة أحجار هو ثلاث مسحات قياسا للمقام بما إذا قيل: ضربته خمسين سوطا لوضوح أن صدقه لا يتوقف على تعدد السوط و ما به الضرب و عليه فالمسح ثلاث مرات إنما يقتضى تعدد المسح سواء أ كان ما به التمسح أيضا متعددا أم لم يكن.

و الوجه في غرابته أن السوط في المثال مصدر ساط أى ضرب بالسوط لأنه قد يستعمل بالمعنى المصدرى و قد يستعمل بمعنى الآلة و ما به الضرب

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٠٩

و يكفى كل قالع و لو من الأصابع (١)

فالمعنى حينئذ: ضربته خمسين مرة بالسوط، فسوطا مفعول مطلق للضرب أى ضربته كذا مقدارا ضربا بالسوط فالتعدد في المثال إنما هو في الضرب لا في السوط و ما به الضرب. و أين هذا من قوله عليه السلام يجزيك من الاستنجاء ثلاثة أحجار حيث أن التعدد فيه في الآلة و ما به التمسح أعنى الأحجار و لا ينطبق الأحجار الثلاثة على التمسح بالحجر الواحد و إن كان ذا جهات ثلاث و على ذلك لا مناص من أن يكون ما يتمسح به كالمسح متعددا نعم قد يصدق المسح بالأحجار الثلاثة على التمسح بالحجر الواحد كما إذا كان حجرا عظيما أو جبلا- متحجرا لأنه حجر واحد حقيقة إذ الاتصال مساوق للوحدة مع أنه لو تمسح بأطرافه الثلاثة صدق التمسح بالأحجار الثلاثة عرفا لطول الفواصل بين الأطراف

(١) كما إذا استنجى بثلاثة من أصابعه و المستند في ذلك أمور:

«الأول»: الإجماع على أنه لا- فرق في جواز الاستجمار بين الأحجار و غيرها من الأجسام الطاهرة القالعة للنجاسة- و لو كانت هي أصابع المتخلى- عدا ما استثنى من العظم و الروث و غيرها مما يأتي عليه الكلام. و يندفع بأن الإجماع التعبدى على جواز الاستجمار بكل جسم قالع للنجاسة لم يثبت بوجه و على فرض التحقق لا نعلم بل لا نظن أن يكون المراد من معقد إجماع المجمعين أى جسم قالع للنجاسة و لو كان من أعضاء المتخلى كأصابعه.

«الثاني»: الأخبار المشتملة على كفاية الاستجمار بغير الأحجار من المدر و الخرق و الكرسف و غيرها فقد ورد في بعضها أن الحسين

بن علي عليه السلام كان يتمسح من الغائط بالكرسف ولا يغسل «١» و في مضمرة زرارة المتقدمة أنه كان يستنجي من الغائط بالمدر و الخرق (و الخزف) كما عن بعض نسخ

(١) المروية في ب ٣٥ من أبواب أحكام الخلو من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤١٠

.....

التهديب «١» و معها لا- نحتمل أن تكون للأحجار خصوصية بوجه. نعم لو كان الوارد في النصوص خصوص التمسح بالأحجار لاحتملنا أن تكون لها مدخلية في الحكم بالطهارة، كما أنا لا نحتمل خصوصية للكرسف و المدر و غيرهما من الأمور الواردة في النصوص. بل يستفاد من مجموع الأخبار الواردة في المسألة أن الحكم يعم كل جسم قالع للنجاسة و لو كان من أعضاء المتخلى كأصابعه.

و يؤيده ما ورد في رواية ليث المرادي عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

سألته عن استنجاء الرجل، بالعظم أو البعر أو العود قال: أما العظم و الروث فطعام الجن و ذلك مما اشترطوا على رسول الله صلى الله عليه و آله فقال: لا يصلح بشيء من ذلك «٢» حيث أن ظاهرها أن الأجسام القالعة بأجمعها صالحة للاستنجاء عدا العظم و الروث لاقتراهما بالمانع و هو عهدته صلى الله عليه و آله للجن أن لا يستعمل طعامهم في الاستنجاء بلا فرق في ذلك بين الأصابع و غيرها. و يرد هذا الوجه أن الأحجار و إن لم يحتمل أن تكون لها خصوصية في الاستنجاء فلا- مانع من التعدى عنها إلى كل جسم قالع للنجاسة إلا أن التعدى إلى مثل الأصابع التي هي من أعضاء المتخلى و ليست من الأجسام الخارجية الواردة في الروايات يحتاج إلى دليل، إذ لا يستفاد من النصوص سوى التعدى إلى الأجسام الخارجية دون الأصابع و نحوها.

«الثالث»: حسنة ابن المغيرة عن أبي الحسن عليه السلام قال: قلت له:

للاستنجاء حد؟ قال: لا، ينقى ما ثمة .. «٣» حيث أن الظاهر من جواب

(١) كما في مصباح الفقيه.

(٢) المروية في ب ٣٥ من أبواب أحكام الخلو من الوسائل.

(٣) المروية في ب ١٣ و ٣٥ من أبواب أحكام الخلو و ٢٥ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤١١

.....

الإمام عليه السلام بقوله: لا، ينقى ما ثمة أن المدار في طهارة موضع الغائط على النقاء سواء أ كان ذلك بالماء أو حصل من التمسح بالكرسف أو الأحجار أو غيرهما من الأجسام القالعة للنجاسة و لو كانت هي الأصابع و يدفع ذلك أمران: «أحدهما»: ما قدمناه من أن المراد بالنقاء بقرينه السؤال عن الريح هو النقاء المسبب من الغسل إذ لو كان المراد به الأعم من التمسح و الغسل لكان المتعين أن يسأله عن الأجزاء الصغار المتخلفة في المحل بعد المسح. بل لم يكن وجه للسؤال عن الريح لأنها من لوازم المسح كما مر.

و «ثانيهما»: أن الحسنه- بعد الغض عن المناقشة المتقدمة- إنما وردت لبيان حد الاستنجاء فحسب لأنه مورد السؤال فيها و لم ترد

ليبان حد ما يستنجى به وكم فرق بينهما فالحسنة لا إطلاق لها من تلك الناحية حتى يشمل الأصابع ونحوها «الرابع»: موثقه يونس بن يعقوب قلت لأبي عبد الله عليه السلام الوضوء الذي افترضه الله على العباد لمن جاء من الغائط أو بال. قال: يغسل ذكره ويذهب الغائط ثم يتوضأ مرتين مرتين «١» حيث أنها ناظرة إلى بيان ما يجب في الوضوء وما هو مقدمة له من غسل الذكر وإذهاب الغائط وحيث أنها مطلقة فتعم إذهابه بكل جسم قالع للنجاسة ولو كان هي الأصابع، ولعل هذه الموثقة هي التي اعتمد عليها الماتن في المقام.

ولكن الاستدلال بها أيضا غير تام لأن إطلاق الموثقة وإن لم يكن قابلا للإنكار لما تقدم من أنها تشمل الإذهاب بكل من الغسل والمسح ولا فرق في ذلك بين الحجر وغيره إلا أن إطلاقها لا يشمل الأصابع لأنها بصدد بيان ما اعتبر في الوضوء ومقدماته ومن الظاهر أن طهارة الأصابع أولى بالاشتراط من غيرها لأنها من مواضع الوضوء وبالاستنجاء بها يتنجس بالعدرة لا محالة ومعها

(١) المروية في ب ٩ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤١٢

ويعتبر فيه الطهارة (١).

يبطل الوضوء على أنها بظاهاها اعتبرت طهارة الذكر وموضع الغائط في الوضوء فكيف لا تعتبر الطهارة في أعضاء الوضوء؟ إذا لا يمكن أن يراد من إذهاب الغائط ما يعم الاستنجاء بالأصابع. نعم إطلاقها بالإضافة إلى غير الأصابع مما لا خدشه فيه فالصحيح أن الاستنجاء بكل جسم قالع للنجاسة كاف في طهارة المحل عدا الأصابع كما عرفت.

(١) قد يفرض الكلام في الاستنجاء بالأعيان النجسة أو المتنجسة فيما إذا أصابت المحل وهو رطب وأخرى في الاستنجاء بها إذا لم تصب المحل أو أصابته وهو يابس.

أما إذا كان المحل رطبا فلا شبهة في أن الاستنجاء بغير الأجسام الطاهرة لا يكفي في طهارته لوضوح أن النجس أو المتنجس حينئذ ينجسان الموضع بملاقاتهما فلا يكون التمسح بها موجبا للطهارة بل يسقط المحل بذلك عن كونه قابلا للطهارة بالاستجمار بحيث لو تمسح بعد ذلك بالأجسام الطاهرة لم يحكم بطهارته. والوجه فيه أن المحل إذا تنجس بغير النجاسة الخارجة من نفسه لم تشمله الأدلة الواردة في الاستنجاء باختصاصها بما إذا تنجس بالغائط الخارج منه كما أشار إليه الماتن «قده».

ودعوى أن المتنجس لا يتنجس ثانيا مندفعه بأن الملاقى للمتنجس إذا كان له أثر مغاير لأثر المتنجس فبمقتضى إطلاق أدلته يرتب ذلك الأثر عليه وإن قلنا بأن المتنجس لا يتنجس ثانيا- مثلا- إذا دل الدليل على أن ما لاقاه بول يجب أن يغسل مرتين وفرضنا أنه لاقى متنجسا تكفى فيه الغسلة الواحدة وجب غسل المتنجس مرتين وهذا لا لأن المتنجس يتنجس ثانيا بل لإطلاق ما دل على التعدد فيما لاقاه بول- مثلا- إذ معه لا بد من ترتيب الأثر الزائد على المتنجس وإن

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤١٣

.....

قلنا إن المتنجس لا يتنجس ثانيا، فتحصل أنه إذا استنجى بشيء من الأعيان النجسة أو المتنجسة لم يكف التمسح بعد ذلك في تطهير المحل ووجب الاقتصاد فيه على الماء لإطلاق الأدلة الدالة على وجوب الغسل فيما لاقى نجسا.

وأما إذا كان المحل يابسا أو أن العين لم تصبه أصلا كما إذا أصابت الغائط فقط فالظاهر أن الأمر أيضا كذلك وأن ما يتمسح به لا بد أن يكون طاهرا.

و هذا يمكن الاستدلال عليه بوجوه:

«الأول» الإجماع على عدم كفاية التمسح بالأجسام غير الطاهرة. و هذا يمكن المناقشة فيه بما أوردناه على دعوى الإجماع فى سائر المقامات.

«الثانى»: الارتكاز المتشريعى لأنه يدل على أن النجس و المتنجس لا يكونان مطهرين فى الشريعة المقدسة و يؤكده أنا لا نعهد مطهرا من دون أن يكون محكوما بالطهارة فى نفسه. و على ذلك فيعتبر فى المطهر أن يكون طاهرا لا محالة.

«الثالث»: صحیحة زرارة عن أبى جعفر عليه السلام قال: لا صلاة إلا بطهور و يجزىك من الاستنجاء ثلاثة أحجار بذلك جرت السنة من رسول الله صلى الله عليه و آله و أما البول فإنه لا بد من غسله «١» و تقريب الاستدلال بها أن الطهور أعم من الطهارة الحديثية و الخبثية بقرينة ذكر الاستنجاء من الغائط و البول. نعم لو لا ذلك أمكن دعوى أن الطهور ظاهره الطهارة الحديثية فحسب، و الطهور على ما قدمناه فى أوائل الكتاب هو ما يكون طاهرا فى نفسه و مطهرا لغيره، و حيث أنه شرط فى الصلاة فلا مناص من أن يكون المستعمل فى كل من الطهارة الحديثية و الخبثية طاهرا فى نفسه و مطهرا لغيره لأنه لو لم يكن مطهرا لغيره أو لم يكن طاهرا فى نفسه لم يصدق عليه الطهور و يترتب عليه بطلان الصلاة لأنها وقتند

(١) المروية فى ب ٩ من أبواب أحكام الخلوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤١٤

و لا يشترط البكارة (١) فلا يجزئ النجس، و يجزئ المتنجس بعد غسله، و لو مسح بالنجس أو المتنجس لم يطهر بعد ذلك إلا بالماء (٢) إلا إذا لم يكن لاقى

فاقده لشرطها و هو الطهور فعلى ذلك يشترط الطهارة فيما يتمسح به حتى يصدق عليه الطهور و يصح الاكتفاء به فى الصلاة و ظنى أن هذا أحسن استدلال على اعتبار الطهارة فيما يستنجى به فلاحظ.

(١) اختلفت كلماتهم فى معنى البكارة فيما يستجمر به ففسرها المحقق «فده»- فى محكى معتبرة- بأن لا يكون ما يستجمر به مستعملا فى الاستنجاء بوصف كونه متنجسا و مستعملا، و أما لو طهر الموضع المتنجس فيه أو انكسر أو كسره جاز استعماله فى الاستنجاء ثانيا و هذا المعنى من البكارة يرجع إلى اشتراط الطهارة فيما يتمسح به و ليس شرطا على حدة و إن أمكن الفرق بينهما من بعض الجهات. و قد تكلمنا فى اشتراط الطهارة عن قريب. و عن بعضهم أن البكارة بمعنى أن لا يستعمل فى الاستجمار قبل ذلك فالمستعمل فيه لا يكفى فى التمسح به سواء غسل الموضع المتنجس منه أو كسر، أم لم يغسل و لم يكسر.

و هذا المعنى من البكارة- مضافا إلى أنه مستبعد فى نفسه- يحتاج إلى دليل و لم يرد اعتبار البكارة فى شىء من رواياتنا سوى ما عن أبى عبد الله عليه السلام قال:

جرت السنة فى الاستنجاء بثلاثة أحجار أبكار و يتبع بالماء «١» إلا- أنها ضعيفة السند بالرفع و الإرسال و دلالتها أيضا لا تخلو عن مناقشة و ذلك لأن اتباع الأحجار بالماء مستحب و هو قرينة على أن البكارة أيضا مستحبة و لكن المهم هو ضعف السند فهذا المعنى من البكارة لم يقيم عليه دليل.

(٢) كما تقدم.

(١) المروية فى ب ٣٠ من أبواب أحكام الخلوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤١٥

البشرة، بل لاقى عين النجاسة، و يجب في الغسل بالماء إزالة العين و الأثر (١) بمعنى الأجزاء الصغار التي لا ترى لا بمعنى اللون و الرائحة (٢) و في المسح يكفي إزالة العين و لا يضر بقاء الأثر بالمعنى الأول أيضا.

(١) أراد بذلك بيان الفارق بين الغسل و المسح و حاصله أن التمسح يكفي فيه بإزالة العين و إن لم يذهب أثرها. و أما الغسل بالماء فقد اعتبروا فيه زوال العين و الأثر و ذلك لأن عنوان الغسل المعتبر بمقتضى الروايات الآمرة به متوقف على إزالة العين و الأثر و لا يصدق عرفا من غير زوالهما.

(٢) لأنهما من الأعراض و إزالة العرض غير معتبرة في حصول الطهارة شرعا و لا سيما في بعض النجاسات كدم الحيض فان لونه قد لا يزول بالمبالغة في غسله و من ثمة ورد في بعض الروايات السؤال عن عدم ذهاب لونه بغسله و أمروا عليه السلام بصيغ ما أصابه بالمشق حتى يختلط و يذهب «١» فالمراد بالأثر ليس هو اللون و الرائحة بل المراد به ما لو باشرته باليد الرطبة لأحسست فيه لزوجة تلصق بيدك أو بدنك و الوجه في اعتبار إزالته لدى الغسل أن اللزوجة عبارة عن الأجزاء الصغار من الغائط و الدم و غيرهما من النجاسات و قد تقدم أن إزالة العين مقومة للغسل.

نعم لا تعتبر إزالة اللزوجة و الأجزاء الصغار في التمسح و الاستجمار و ذلك لأن التمسح المعتبر في الاستنجاء - و هو المسح على النحو المتعارف - المعتاد - غير مزيل للأجزاء الصغار بطبعه إلا بالمبالغة الكثيرة المؤدية إلى الحرج و إذهاب جلد البشرة و من هنا لو باشرت ما مسحت عنه الأجسام اللزجة - التي منها الغائط - بالخرقة أو اليد الرطبتين لرأيت فيه اللصوقة و اللزوجة و هذه قرينة عقلية على أن الأخبار الواردة في الاستجمار لا تعتبر إزالة الأجزاء الصغار أيضا.

(١) المروية في ب ٢٥ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤١٦

(مسألة ١) لا يجوز الاستنجاء بالمحترقات (١) و لا بالعظم و الروث (٢) و لو استنجى بها عصي لكن يطهر المحل (٣) على الأقوى.

(١) ككتب الأخبار و القرآن - و العياذ بالله - و الاستنجاء بها من المحرمات النفسية التكليفية لحرمة هتكها و من هنا لو استنجى بها غفلة أو متعمدا طهر به المحل لإطلاق الأخبار الدالة على كفاية التمسح و إذهاب الغائط في الاستنجاء و إن كان أمرا محرما في نفسه هذا. إذا لم يستلزم الاستنجاء بها الكفر و الارتداد.

و أما لو بلغ تلك المرتبة كما إذا استنجى بالكتاب عامدا و قلنا انه يستلزم الارتداد فلا معنى للبحث عن طهارة المحل بالاستنجاء لتبدل النجاسة العرضية بالذاتية للارتداد.

(٢) الظاهر أن المسألة متسالم عليها عندهم و لم ينسب فيها الخلاف إلا إلى العلامة في التذكرة - لتردده - و صاحب الوسائل «قده» حيث عقد بابا و عنوانه بکراهة الاستنجاء بالعظم و الروث و لم ينقل خلافا ممن تقدمهما بل ظاهر العلامة في بعض كتبه دعوى الإجماع على المنع.

(٣) إن اعتمدنا في الحكم بحرمة الاستنجاء بهما إلى النصوص بدعوى أنها و إن كانت ضعيفة سندا إلا أن ضعفها منجبر بعملهم فلا مناص من الالتزام بعدم حصول الطهارة حينئذ و ذلك لأن عمدتها رواية ليث المرادى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن استنجاء الرجل بالعظم أو البعر أو العود قال: أما العظم و الروث فطعام الجن و ذلك مما اشترطوا على رسول الله صلى الله عليه و آله فقال: لا يصلح بشيء من ذلك «١» و ظاهر قوله: لا يصلح بشيء من ذلك نفى الجواز لأنه لم يكن يحتمل استحباب الاستنجاء بهما ليكون نفى الصلاحية نفيا لاستحبابه

(١) المروية في ب ٣٥ من أبواب أحكام الخلو من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤١٧

(مسألة ٢) في الاستنجاء بالمسحات إذا بقيت الرطوبة في المحل يشكل الحكم بالطهارة (١) فليس حالها حال الأجزاء الصغار.

وقد مر غير مرة أن ظاهر النواهي الواردة في المعاملات بالمعنى الأعم عدم التحقق والوجود دون الحرمة التكليفية إذا فنفي الجواز- في هذه الرواية- والنهي في غيرها يدلان على أن الطهارة لا تتحقق بالاستنجاء بالعظم والروث و أنهما غير صالحين لذلك لا أنه محرم تكليفي فالرواية مقيدة لإطلاق موثقة يونس المتقدمة- في قوله: و يذهب الغائط .. حيث أن ظاهره كما تقدم حصول الطهارة بالتمسح بأي جسم قالع للنجاسة- و موجبة لاختصاصها بغير العظم والروث.

و أما إذا اعتمدنا في المسألة على الإجماعات المنقولة البالغة حد الاستفاضة فلا بد من الالتزام بحرمة الاستنجاء بهما وضعا و تكليفا و ذلك لاختلاف كلماتهم المحكية في المسألة حيث صرح بعضهم بأن الاستنجاء بهما و إن كان معصية إلا أنه يقتضى طهارة المحل و بهذا التزم الماتن «قده» و ذهب آخر إلى أن الاستنجاء بهما غير مطهر بوجه و إن لم يكن معصية و بهذا نستكشف ثبوت أحد الأمرين في الشريعة المقدسة إما عدم جواز الاستنجاء بهما وضعا و إن جاز تكليفا. و إما عدم الجواز تكليفا و إن جاز وضعا و به يحصل العلم الإجمالي بإحدى الحرمتين فلا يبقى للتمسك بإطلاق الموثقة المتقدمة مجال لأن قوله عليه السلام و يذهب الغائط ظاهر في جواز الاستنجاء بهما من كلتا الجهتين و العلم الإجمالي بتقييدها من إحدى الناحيتين يمنع عن التمسك بإطلاقها و بهذا يشكل الحكم بجواز الاستنجاء بهما وضعا و تكليفا. بل مقتضى إطلاقات الأدلة الدالة على وجوب الغسل في المتنجسات عدم حصول الطهارة و وجوب الغسل بالماء لأن المتيقن مما خرج عن إطلاقها إنما هو الاستنجاء بغير العظم والروث.

(١) لأن مقتضى إطلاقات الأدلة أن المتنجسات لا بد من غسلها و أنها

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤١٨

(مسألة ٣) في الاستنجاء بالمسحات يعتبر أن لا يكون في ما يمسح به رطوبة مسرية (١) فلا يجزئ مثل الطين، و الوصلة المرطوبة. نعم لا تضر النداءة التي لا تسرى.

(مسألة ٤) إذا خرج مع الغائط نجاسة أخرى كالدّم، أو وصل إلى المحل نجاسة من خارج يتعين الماء (٢).

لا تطهر من دونه و قد خرجنا عن ذلك في مخرج الغائط لكفاية الاستجمار في تطهيره و المتيقن من ذلك ما إذا أزيلت النجاسة بما لها من الشئون والآثار إلا فيما قامت القرينة على عدم لزوم رفعه و إزالته كما في الأجزاء الصغار لما تقدم من أنها لا ترتفع بالتمسح المتعارف. و أما رطوبة النجاسة فحيث أنها قابلة لزوال بالتمسح و لا قرينة على عدم لزوم إزالتها اعتبرت إزالتها بالتمسح كالعين.

(١) لأن الرطوبة بعد ما تنجست بملاقاة العذرة تنجس المحل و يأتي أن التمسح إنما يكفي في الطهارة إذا لم تنجس بغير الغائط من النجاسات و المتنجسات نعم لا تعتبر البيوسة في الأحجار لأن كونها رطبة برطوبة غير مسرية لا يضر في الاستنجاء بها.

(٢) لأن الأخبار الواردة في المقام إنما دلت على جواز الاجترأ بالتمسح فيما إذا تنجس المحل بالغانط و أما إذا تنجس بغيره فيحتاج كفاية التمسح إلى دليل و لم يقد دليل على كفايته. بل الدليل قد دل على عدمها و ذلك لأن المحل إذا تنجس بغير الغائط من النجاسات الخارجية ترتبت عليه آثارها و منها.

لزوم غسلها بالماء و عدم كفاية التمسح في إزالتها و هذا بناء على أن المحل يتنجس بالنجاسة الخارجية أو بما خرج مع الغائط مما لا إشكال فيه.

و كذا إذا منعنا عن ذلك نظرا إلى أن المتنجس لا يتنجس ثانيا و هذا لأن المحل و إن لم يتنجس بالنجاسة الثانية حينئذ إلا أن المحل يتبدل حكمه

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤١٩
و لو شك في ذلك (١) يبنى على عدم فتخير.

بملاقاتها لأن للنجاسة الثانية أثرا زائدا أو مغايرا مع الأثر المترتب على النجاسة الأولى و مقتضى إطلاق أدلته لزوم ترتيب الأثر على المحل كما دل على وجوب التعدد أو التعفير أو الغسل بالماء أو غير ذلك من الآثار- مثلا- إذا أصاب البول جسما متنجسا بالدم و جب غسله مرتين لإطلاق ما دل على لزوم التعدد فيما تنجس بالبول كما أن الإناء المتنجس إذا ولغ فيه الكلب و جب تعفيره لإطلاق ما دل على اعتبار التعفير في الولوغ و هكذا.

و على ذلك إذا أصاب المحل المتنجس بالغايط دم أو غيره و جب غسله بالماء لإطلاق ما دل على لزوم الغسل بالماء في إزالة الدم و نحوه و عدم كفاية التمسح في التطهير منه و على الجملة أن النجاسة الثانية و إن لم تنجس المحل ثانيا إلا أن المحل يتبدل حكمه بملاقاتها و ينقلب جواز المسح بوجوب الغسل.

(١) للشك في ذلك صورتان:

«إحدهما»: أن يشك في تنجس المحل قبل خروج الغائط مع القطع بعدم طرو النجاسة عليه بعد الخروج و لا مانع في هذه الصورة من استصحاب عدم وصول النجاسة إلى المحل قبل الخروج فان مقتضاه الحكم بطهارة المحل إلى حين الخروج و عدم تنجسه إلا بالغايط أما تنجسه و ملاقاته للغائط فبالوجدان و أما عدم تنجسه بغيره فبالاستصحاب بضم الوجدان إلى الأصل يثبت أن المحل متنجس بملاقاة الغائط فحسب و لم تصبه نجاسة أخرى غيره و معه يتخير في تطهيره بين الغسل و المسح.

و دعوى أن المرجح- بناء على أن المتنجس لا يتنجس ثانيا- هو استصحاب نجاسة المحل بعد الاستجمار لأن النجاسة الحاصلة إن كانت مستندة إلى الغائط فقد ارتفعت قطعا و إن كانت مستندة إلى غيره فهي باقية جزما لعدم ارتفاعها

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٢٠

.....

بالمسح فالحدث مردد بين الطويل و القصير و ما هو مقطوع البقاء و مقطوع الارتفاع و معه يرجع إلى استصحاب كلي النجاسة الجامع بين القصير و الطويل للعلم بتحققها و الشك في بقائها و ارتفاعها بالمسح و هو من القسم الثاني من استصحاب الكلي حينئذ.

«مندفعة»: بأن الاستصحاب إنما يجري في الكلي الجامع فيما إذا تردد الفرد الحادث بين الطويل و القصير و لم يكن هناك أصل آخر معين لحاله كما إذا خرج من المكلف- بعد الوضوء- مائع مردد بين البول و المنى و ذلك لأن استصحاب عدم حدوث الجنابة حينئذ معارض باستصحاب عدم خروج البول منه و معه يتساقطان و يرجع إلى استصحاب كلي الحدث.

و أما إذا كان هناك أصل مبين لحال الفرد المشكوك فيه فلا يبقى لاستصحاب الكلي مجال كما إذا خرج المائع المردد بين البول و المنى بعد الحدث الأصغر في المثال فان استصحاب عدم حدوث الجنابة أو عدم خروج المنى معين للحدث المشكوك فيه و مقتضاه أن المكلف لم يخرج منه المنى و أنه ليس بمحدث بالأكبر، و لا يعارض ذلك استصحاب عدم خروج البول منه إذ لا أثر يترتب عليه حيث أن مفروض الكلام أن المكلف قد أحدث بالأصغر و المحدث لا يحدث ثانيا و لا أثر للبول بعد البول- مثلا- و كيف كان فمع جريان الأصل المذكور لا يبقى لاستصحاب الحدث الكلي مجال.

و مقامنا هذا من هذا القبيل لأن استصحاب عدم إصابة النجاسة إلى المحل قبل الخروج بضمه إلى الوجدان و هو ملاقاة المحل للغائط

يقتضى عدم كون الموضوع متنجسا بغير الغائط فهو ميبين لحال النجاسة الحادثة المشكوكه و معه يتخير بين الغسل و المسح كما تقدم.
و «ثانيتها»: أن يشك في طرو نجاسة أخرى على المحل بعد خروج
التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٢١
.....

الغائط مع الجزم بعدم طروها قبل الخروج و حال هذه الصورة حال الصورة المتقدمة حيث أن النجاسة الثانية مشكوكه الحدوث و الأصل عدمه إذ المحل متنجس بالغائط بالوجدان و لم تصبه النجاسة الأخرى بالاستصحاب فيتخير بين غسل المحل و التمسح بالأحجار قلنا بتنجس المتنجس ثانيا أم لم نقل.
أما على الأول فالأمر ظاهر كما مر. و أما على الثاني فلان المحل حينئذ و إن لم يتنجس بالنجاسة الثانية إلا أن المحل يتبدل حكمه بملاقاتها كما مر و مع الشك في تبدل حكم المحل يجرى استصحاب عدم طرو النجاسة الثانية و عدم تبدل حكمه من التخيير إلى تعيين الغسل بالماء و هو أصل موضوعي لا يجرى معه استصحاب نجاسة المحل.
و «دعوى»: أن المقام مورد لاستصحاب نجاسة المحل للعلم بنجاسته قبل التمسح و الشك في ارتفاعها بالاستجمار و ذلك للشك في أن المحل أصابته نجاسة غير الغائط أم لم تصبه و معه يجرى استصحاب كلى النجاسة و هو من القسم الأول من استصحاب الكلى.
«مندفعة»: بأن مقتضى الأصل الجارى في الموضوع أن المحل لم تصبه أية نجاسة غير الغائط و ذلك بضم الوجدان إلى الأصل و به يثبت أن المحل متنجس بالغائط فحسب فيترتب عليه حكمه و هو التخيير بين الغسل و المسح و على الجملة أن احتمال إصابة النجاسة سواء كان قبل خروج الغائط أم بعده و سواء قلنا بتنجس المتنجس ثانيا أم لم نقل مندفع بالاستصحاب لأن المقتضى للحكم بكفاية التمسح- و هو تنجس المحل بالغائط- محرز بالوجدان فإذا شككنا في طرو المانع و هو إصابة نجاسة أخرى للمحل بينى على عدمه كما مر و لا مجال معه لاستصحاب الكلى في كلتا صورتين.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٢٢

(مسألة ٥) إذا خرج من بيت الخلاء، ثم شك في أنه استنجى أم لا بنى على عدمه (١) على الأحوط و إن كان من عادته.

(١) لاستصحاب عدمه و عدم جريان قاعدة التجاوز فيه.

و توضيحه: أن قاعدة التجاوز إنما تجرى فيما إذا صدق التجاوز عن المشكوك فيه كما إذا شك في صحة شيء و فساده بعد العلم بوجوده الجامع بينهما لوضوح أن التجاوز عن المشكوك فيه فرع إحرازه و تحققه فإذا أحرز وجوده و شك في أنه هل أتى به صحيحا أو فاسدا صدق التجاوز عن المشكوك فيه حقيقة و أما إذا شك في وجود شيء و عدمه- كما في المقام- فلا يصدق أنه شيء قد مضى و تجاوز عنه إذ لم يحرز أصل وجوده فضلا عن التجاوز عنه و لعل المكلف لم يأت به أصلا مع أن المضى و التجاوز معتبران في القاعدة حسب ما تقتضيه أدلتها على ما يأتي في محله إن شاء الله. نعم دلت صحيحة زرارة:

قلت: لأبى عبد الله عليه السلام: رجل شك في الأذان و قد دخل في الإقامة قال:

يمضى، قلت: رجل شك في الأذان و الإقامة و قد كبر، قال: يمضى، قلت:

رجل شك في التكبير و قد قرء قال: يمضى قلت: شك في القراءة و قد ركع قال: يمضى، قلت: شك في الركوع و قد سجد قال:

يمضى على صلاته ثم قال: يا زرارة إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء «١» و غيرها من الأخبار الواردة في القاعدة.

على أن التجاوز الحقيقي عن المشكوك فيه غير معتبر في جريانها. بل المعتبر هو التجاوز عن المحل المقرر له في الشريعة المقدسة

لأنه عليه السلام قد حكم بالمضى في الشك في الموارد السؤال عنها في الصحيحة المتقدمة مع أن التجاوز عن المشكوك فيه غير محرز في شيء من تلك الموارد لوضوح أن الشك فيها إنما

(١) المروية في ب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٢٣

.....

هو في أصل الوجود و معه لا- يمكن إحراز التجاوز الحقيقي و على الجملة دلت الصحيحة على أن التجاوز عن المحل كالتجاوز عن المشكوك فيه. إلا أن شيئاً من التجاوز الحقيقي و التعبدى غير صادق فيما نحن فيه:

أما التجاوز حقيقة فلما تقدم من أن مع الشك في الوجود لا يمكن إحراز التجاوز عن المشكوك فيه.

و أما التجاوز تعبداً و هو التجاوز عن المحل فلاه لا محل مقرر للاستنجاء في الشريعة المقدسة بل أى مورد استنجى فيه المكلف فهو محله، و الصلاة و إن كانت مشروطة بالطهارة أو أن النجاسة مانعة عن الصلاة- على الخلاف- إلا- أن ذلك لا يستلزم أن يكون للاستنجاء محل مقرر شرعاً فالتجاوز التعبدى أيضاً لا تحقق له.

و «دعوى»: أن الاستنجاء إذا كان له محل اعتيادى كبيت الخلاء و نحوه و شك فيه بعد الخروج عنه صدق عليه أنه مضى و تجاوز محله.

«تدفع»: بان التجاوز عن المحل الاعتيادى و إن كان صادقاً عليه إلا أنه لم يبق دليل على كفايته في جريان القاعدة و إنما الدليل دل على جريانها عند التجاوز عن المحل المقرر الشرعى للمشكوك فيه و هو كالتجاوز الحقيقي غير صادق بالتجاوز عن المحل الاعتيادى.

نعم لو قلنا بكفاية التجاوز عن المحل العادى للمشكوك فيه لم يحتج إلى الاستنجاء بالإضافة إلى الصلوات المتأخرة من الشك فيه لأن الاستنجاء حينئذ قد أحرزته قاعدة التجاوز نظير ما إذا شككنا في الوضوء و أحرزناه بالتعبد الشرعى بالقاعدة لأنه وقتئذ كما يكفى بالإضافة إلى ما بيده من الصلاة كذلك يكفى بالإضافة إلى الصلوات المتأخرة عن الشك فيه هذا كله في جريان قاعدة التجاوز بالإضافة إلى الاستنجاء نفسه.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٢٤

بل و كذا لو دخل في الصلاة ثم شك (١).

(١) إذا شك في الاستنجاء- و هو في أثناء الصلاة- جرت قاعدة التجاوز بالإضافة إلى الأجزاء المتقدمة على الشك فيه لصدق التجاوز و المضى حقيقة. و أما بالإضافة إلى الأجزاء الآتية فليحصل الطهارة بالاستنجاء في أثنائها كما إذا لم يستلزم الفعل الكثير كالأستنجاء من البول من غير أن يكشف عورته أو كان بجانبه حوض ماء فدخل فيه ثم خرج و هو مستقبل القبلة- أو استنجى بالتمسح بالحجر أو الخرقه فإذا حصله في أثناء الصلاة حكم بصحتها.

«لا يقال»: الاستنجاء في أثناء الصلاة مما لا أثر له و هو مقطوع الفساد إما لأنه كان قد استنجى قبل الصلاة و الاستنجاء في أثنائها من الاستنجاء على الاستنجاء و هو فاسد لا أثر له. و إما لأنه لم يستنج قبل الصلاة و الأجزاء المتقدمة قد وقعت باطلة لاقرانها بالمانع أعنى نجاسة البدن و معه لا يترتب على الاستنجاء في أثناء الصلاة أى أثر.

«لأنه يقال»: الأمر و إن كان كذلك بالإضافة إلى الواقع إلا أن أثر الاستنجاء في أثناء الصلاة إنما هو انقطاع الاستصحاب الجارى في

نجاسة المحل لأنه لو لم يستنج في أثنائها لكان رفع اليد عن نجاسة المحل المتيقنة سابقا نقضا لليقين بالشك و هو حرام و هذا بخلاف ما إذا استنجى في أثناء الصلاة لأن رفع اليد حينئذ عن نجاسة المحل نقض لليقين باليقين. و قد ذكرنا عند التعرض للشبهة العباثية أن الشيء قد لا يكون له أثر بالإضافة إلى الواقع إلا أن له أثرا بالإضافة إلى انقطاع الاستصحاب و الحكم الظاهري و هو كاف في التعبد به فلا إشكال من هذه الجهة.

و نظيره ما ذكرناه في الشك في نية الفريضة كما إذا رأى نفسه في أثناء الصلاة كصلاة الفجر أو الظهر أو غيرهما و علم أنه ناو للفريضة بالفعل و لكنه شك

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٢٥

نعم لو شك في ذلك بعد تمام الصلاة صحت (١) و لكن عليه الاستنجاء للصلوات

في أنه هل نواها من الابتداء أو أنه نوى شيئا غيرها فإن القاعدة تجرى حينئذ بالإضافة إلى الأجزاء المتقدمة و بما أنه ناو للفريضة بالفعل فيحكم بصحة صلاته نعم تصحيح الصلاة بذلك يبتنى على أن لا تكون الطهارة شرطا للأكوان المتخللة في الصلاة كما أنها شرط لفعالها. و أما لو بنينا على ذلك و قلنا الطهارة كما أنها معتبرة في أفعال الصلاة كذلك يعتبر في الأكوان المتخللة بين أجزائها كما هو الظاهر من بعض الأخبار فلا يبقى مجال لتصحيح الصلاة بما مر و ذلك لا لاعتبار عدم طرو النجاسة في أثنائها لأنها غير مانعة في الأكوان المتخللة حسب ما دلت عليه صحيحة زرارة: و لعله شيء أوقع عليك «١» فلا مانع من إزالتها في أثناء الصلاة.

بل لأن المكلف في الآن الذي يشك في الاستنجاء فيه فاقده للطهارة بل محكوم بنجاسة البدن بمقتضى استصحابها و قاعدة التجاوز لا تجرى بالإضافة إلى ذلك الآن لعدم التجاوز عنه كما لا يمكنه إحراز الطهارة فيه بالاستنجاء لأنه يحتاج إلى زمان و هو من الأكوان المتخللة و لم يحرز الطهارة فيه فلا مناص من الحكم بطلان الصلاة بمقتضى استصحاب النجاسة السابقة.

(١) لقاعدة الفراغ لصدق المضى و التجاوز عنها حقيقة إلا أنه يستنجى للصلوات الآتية إذ لا تجرى فيها القاعدة لعدم صدق المضى و التجاوز عنها حقيقة و لا تعبدا و إجراء القاعدة بالإضافة إلى الصلاة المتقدمة و إن كان يلزمه تحقق الاستنجاء و الطهارة لا محالة و إلا لم يحكم بصحة الصلاة إلا- أن القاعدة لا- تثبت لوازماتها قلنا إنها من الأصول أم قلنا إنها أماره كما اخترناه في محله و ذلك لأن المثبت لا دليل على اعتباره في شيء من الأصول و الأمارات و حجية الأمارات

(١) المروية في ب ٤٤ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٢٦

الآتية، لكن لا يبعد جريان قاعدة التجاوز في صورة الاعتقاد (١).

(مسألة ٦) لا يجب الدلك (٢) باليد في مخرج البول عند الاستنجاء، و إن شك في خروج مثل المذى بنى على عدمه (٣) لكن الأحوط الدلك في هذه الصورة.

المثبتة تختص بما إذا كانت الامارة من سنخ الحكاية و الأخبار كالخبر الواحد و نحوه لجريان السيرة العقلانية على الأخذ بكل من المداليل المطابقة و الالتزامية في الحكاية و الأخبار و تفصيل الكلام في ذلك موكول إلى محله.

(١) لكنك عرفت أنه بعيد، إذ لا دليل عليه، و أدلة الاستصحاب محكمة

(٢) لإطلاق الأمر بالغسل أو الصب.

(٣) الوجه في كفاية الصب و عدم اعتبار الدلك في المخرج إذا احتتم أن يكون على البشرة ما يمنع عن وصول الماء إليه أحد

أمرين:

«أحدهما»: استصحاب عدم طرو المانع على المحل وذلك لأنه يكفي في طهارته مجرد الصب عليه ولا ندرى هل طراً عليه ما يمنع عن وصول الماء إليه أم لم يطرأ ومقتضى الأصل عدمه. وقد ذكروا نظير ذلك في الطهارة الحديثية فيما إذا شك في وجود الحاجب على بدنه كدم البق أو البرغوث أو غيرهما مما يمنع عن وصول الماء إلى البشرة وهذا لعله اعتمد عليه جمع غير. إلا أنه مندفع بأن أصالة عدم المانع لا أثر شرعى له إذ الطهارة إنما ترتبت على وصول الماء إلى البشرة ولم يترتب على عدم الحاجب والمانع في المحل. نعم وصول الماء إلى البشرة لازم عقلي له واستصحاب عدم المانع لإثبات وصول الماء إلى البشرة مثبت لا اعتبار به.

و «ثانيهما»: دعوى أن سيرة المتدينين خلفاً عن سلف و جيلاً بعد جيل في الطهارة الحديثية والخبيثة قد جرت على عدم الاعتناء باحتمال وجود الحاجب

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٢٧

(مسألة ٧) إذا مسح مخرج الغائط بالأرض ثلاث مرات كفى مع فرض زوال العين بها (١).

أو طرو المانع على المحل و هي متصله بزمان المعصومين عليهم السلام و بعدم ردعهم عنها يستكشف رضاؤهم عليهم السلام بذلك و عليه لا يجب الدلك في الاستنجاء من البول و إن احتمل وجود المانع على المحل كالمذى. و يردّه أن المسلمين و إن كان عملهم الخارجى جارياً على عدم الفحص عن المانع و الحاجب إلا أنه مستند إلى اطمينانهم بعدمه أو إلى غفلتهم عنه بالكلية.

و أما جريان سيرتهم على ذلك عند احتمال وجود الحاجب على المحل فهو غير محقق بوجه و هذا هو الذى يترتب عليه الأثر فى المقام إذ الكلام إنما هو فى المانع المحتمل على المحل إذا استصحاب نجاسة المحل هو المحكم حتى يقطع بارتفاعها بالدلك أو بغيره.

(١) و ذلك للإطلاق فإن صحيحة زرارة: و يجزيك من الاستنجاء ثلاثة أحجار بذلك جرت السنة من رسول الله صلى الله عليه و آله .. «١» غير مقيدة بأن تكون الأحجار ماسحة أو ممسوحة و كذلك رواية الأخرى: جرت السنة فى أثر الغائط بثلاثة أحجار أن يمسح العجان .. «٢» حيث أن مسح العجان أعم من أن يكون الموضع ماسحاً أو ممسوحاً. نعم فى موثقة زرارة عن أبى جعفر عليه السلام قال: سألت عن التمسح بالأحجار فقال: كان الحسين بن على عليه السلام يمسح بثلاثة أحجار «٣».

و ظاهرها أن الأحجار إنما كانت ماسحة إلا أنها ليست بصدد بيان أن الأحجار تعتبر أن تكون ماسحة أو لا تعتبر و إنما هى حكاية فعل عن

(١) المروية فى ب ٩ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

(٢) المروية فى ب ٣٠ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

(٣) المروية فى ب ٣٠ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٢٨

(مسألة ٨) يجوز الاستنجاء بما يشك فى كونه عظماً أو ورثاً أو من المحترقات (١) و يطهر المحل.

كان- فهو مستند إلى الغلبة إذ التمسح- عادة- إنما هو بجعل الأحجار ماسحةً و أما التمسح بجعلها ممسوحةً فهو على خلاف العادة المتعارفة هذا كله مضافاً إلى إطلاق موثقةً يونس بن يعقوب المتقدمة «١» .. و يذهب الغائط. لدلالاتها على أن المدار في طهارة المحل هو إذهاب الغائط و إزالته بلا فرق في ذلك بين أن تكون الأحجار ماسحةً و بين كونها ممسوحةً.

(١) ما أفاده «قده» بناء على جريان الاستصحاب في الاعدام الأزلية من الوضوح بمكان لأن مقتضاه أن ما يشك في كونه عظماً أو روثاً ليس بعظم و لا بروث و بذلك يجوز التمسح به لجوازه بكل جسم قالع للنجاسة. و قد خرج عنه العظم و الروث و هو عنوان وجودي مسبوق بالعدم فبالاستصحاب يصح الحكم بجواز التمسح بالمشكوك فيه لأنه استنجا بالوجدان و ليس ما يتمسح به عظماً و لا روثاً بالاستصحاب، و الاستنجا بما ليس كذلك كاف في طهارة المحل هذا بل الاستصحاب النعتي أيضاً يقتضى ذلك في بعض الموارد كما إذا شك في أن الورق من المحترقات- كالكتاب- أو أنه من الصحف و المجلات فان مقتضى الاستصحاب انه ليس من الكتاب- مثلاً- و هو استصحاب نعتي لان الورق كان و لم يكن من الكتاب في زمان، و كذلك الحال فيما إذا كان التمسح بالعظم أو الروث أو المحترقات محرماً تكليفاً فحسب و ذلك لأن الشبهة موضوعية و الشبهات الموضوعية التحريمية مورد للبراءة بالاتفاق.

(١) المتقدمة في ص ٣٨٩.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٢٩

و أما إذا شك في كون مائع ماء مطلقاً أو مضافاً لم يكف في الطهارة (١) بل لا بد من العلم بكونه ماء. فصل في الاستبراء و الاولى في كفيته أن يصبر حتى تنقطع دريرة البول (٢) ثم يبدأ بمخرج

و أما إذا بنينا على أن التمسح بتلك الأمور محرم وضعي و منعنا عن جريان الأصل في الاعدام الأزلية فلا يمكننا الاكتفاء بالتمسح بما يشك في كونه من هذا القبيل للشك في زوال النجاسة بسببه و لا أصل يحرز به ارتفاعها. بل مقتضى استصحاب نجاسة المحل عدم حصول الطهارة بالتمسح بما يشك في كونه عظماً أو روثاً أو من المحترقات.

(١) لأن موضوع الحكم بالطهارة مقيدة بالماء و هو عنوان وجودي لا مناص من إحرازه في الحكم بالطهارة بالغسل و مع الشك في القيد لا يمكن الحكم بطهارته.

فصل في الاستبراء

(٢) بل الصبر مما لا- مناص عنه حتى تنقطع لوضوح أن الغرض من الاستبراء ليس إلا- نقاء المجرى و المحل من الرطوبات البولية المتخلفة فيهما و هذا لا يحصل إلا بالاستبراء بعد الانقطاع فلو استبرأ قبله لزمه الاستبراء ثانياً لا مكان أن تتخلف الرطوبات البولية في الطريق بالبول بعد استبرائه و لا يؤمن خروجها بعد الانقطاع إلا بان يستبرئ ثانياً هذا.

على أنه يمكن استفادة ذلك من رواية عبد الملك بن عمرو عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يبول ثم يستنجي ثم يجد بعد ذلك بللاً، قال: إذا بال فخرط ما بين المقعدة و الأثنين ثلاث مرات و غمز ما بينهما. ثم استنجى فان سال حتى يبلغ

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٣٠

الغائط (١) فيطهره، ثم يضع إصبه الوسطى (٢) من اليد اليسرى (٣)

السوق فلا- يبالى «١» حيث أن الامام عليه السلام فرع الخرط فيها على البول بلفظة «فاء» الظاهرة في اعتبار كون الخرط متأخراً عن البول.

(١) لم ينص على ذلك في الأخبار إلا أنه يقتضيه أمران:

«أحدهما»: أن لا يتلوث يده ولا موضع الاستبراء بالنجاسة حتى يحتاج إلى الغسل بالماء زائدا عما يحتاج إليه في البدء بمخرج الغائط. و «ثانيهما»: استحباب تقديم الاستنجاء من الغائط على الاستنجاء من البول كما في بعض الروايات «٢» لأنه كما يستحب تقديمه على الاستنجاء من البول كذلك يستحب تقديمه على الأمور المعتبرة فيه لزوماً أو على غير وجه اللزوم.

(٢) كما في النبوى من بال فليضع إصبغه الوسطى في أصل العجان ثم ليسلها (يسلتها) ثلاثاً «٣» ولا بأس بالعمل به رجاء و من باب الانقياد.

(٣) للنهي عن الاستنجاء باليمين و عن مس الذكر بها «٤» و لما عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مِنْ اسْتِحْبَابِ أَنْ يَجْعَلَ الْيَدَ الْيُمْنَى لِلطَّعَامِ وَ الطَّهْوَرِ وَ غَيْرِهِمَا مِنْ أَعَالَى الْأُمُورِ، وَ الْيَسْرَى لِلْاسْتِنْجَاءِ وَ الْاسْتِبْرَاءِ وَ نَحْوِهِمَا مِنَ الْأُمُورِ الدَّائِيَةِ «٥».

نعم الحكم باستحباب ذلك يبتنى على التسامح في أدلة السنن.

(١) المروية في ب ١٣ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

(٢) كموثقة عمار عن أبي عبد الله -ع- قال: سألته عن الرجل إذا أراد أن يستنجى بالماء يبدأ بالمقعدة أو بالإحليل؟ فقال: بالمقعدة ثم بالإحليل المروية في ب ١٤ من أبواب أحكام الخلو من الوسائل.

(٣) المروية في ب ١٠ من أبواب أحكام الخلو من المستدرک.

(٤) راجع ب ١٢ من أبواب أحكام الخلو من الوسائل.

(٥) سنن أبي داود ج ١ ص ٩ عن عائشة قالت كانت يد رسول الله -ص- اليمنى لظهوره و طعامه و كانت يده اليسرى لخلائه و ما كان من أذى و أيضا فيه عن حفصة زوج رسول الله -ص- قالت: النبي -ص- يجعل يمينه لطعامه و شرابه و ثيابه و يجعل شماله لما سوى ذلك. و في المنتهى للعلامة ج ١ ص ٤١ عن عائشة كانت يد رسول الله اليمنى لطعامه و ظهوره و يده اليسرى للاستنجاء و كان النبي -ص- استحباب أن يجعل اليمنى لما علا من الأمور و اليسرى لما دنا.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٣١

على مخرج الغائط، و يمسح إلى أصل الذكر ثلاث مرات (١).

(١) اختلفت كلماتهم في عدد المسحات المعتبرة في الاستبراء فذهب المشهور إلى اعتبار أن تكون المسحات تسعا بأن يمسح من مخرج الغائط إلى أصل القضيب ثلاث مرات -بقوة- و يمسح القضيب ثلاثا و يعصر الحشفة و ينترها ثلاثا كما ذكره الماتن «قده» و عن جملة منهم «قدم» كفاية الست بالمسح من مخرج النجو إلى أصل القضيب ثلاثا و ينترها ثلاثا و عن علم الهدى و ابن الجنيد أن المسحات المعتبرة في الاستبراء ثلاث و هو بأن ينتر الذكر من أصله إلى طرفه ثلاثا. و عن المفيد «قده» في المقنعة أنه يمسح بإصبعه الوسطى تحت أثنييه إلى أصل القضيب مرة أو مرتين أو ثلاثا ثم يضع مسبحة تحت القضيب و إبهامه فوقه و يمرهما عليه باعتماد قوى من أصله إلى رأس الحشفة مرة أو مرتين أو ثلاثا ليخرج ما فيه من بقيه البول. و ظاهر هذا الكلام عدم اعتبار العدد في الاستبراء و المدار فيه على الوثوق بالنقاء.

هذه هي أقوال المسألة و منشأ اختلافها هو اختلاف الروايات الواردة في المقام.

«منها»: رواية عبد الملك بن عمرو عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يبول ثم يستنجى ثم يجد بعد ذلك بللا، قال: إذا بال فخرط ما بين المقعدة و الأثنين ثلاث مرات و غمز ما بينهما ثم استنجى فان سال حتى يبلغ السوق فلا

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٣٢

.....

بيالى (١).

و «منها»: حسنة محمد بن مسلم قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام رجل بال و لم يكن معه ماء قال: يعصر أصل ذكره إلى طرفه ثلاث عصرات و ينتر طرفه فان خرج بعد ذلك شيء فليس من البول و لكنه من الحبائل (٢).

و «منها»: رواية حفص بن البختری عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يبول، قال ينتره ثلاثا، ثم إن سال حتى يبلغ السوق فلا بيالى (٣)، و قالوا إن القاعدة تقتضى الاكتفاء بكل ما ورد في النصوص لاستبعاد تقييد بعضها ببعض، و لا نرى نحن أى مانع من تقييد المطلق منها بالمقيد فان حالهما في المقام حال بقیة المطلقات و المقيدات ففانطلق و المقيد يقتضى تقييد رواية عبد الملك الدالة على كفاية التمسح بما بين المقعدة و الأثنین ثلاثا و غمز ما بينهما برواية حفص الدالة على اعتبار مسح القضيب ثلاثا كما يقتضى تقييد رواية حفص بحسنة محمد بن مسلم المشتملة على مسح الحشفة ثلاثا أيضا و بهذا يستنتج أن المعتبر في الاستبراء تسع مسحات كما هو المشهور.

ثم إن رواية عبد الملك المتقدمة اشتملت على قوله: و غمز ما بينهما. و في الجواهر أن الغمز- أى غمز ما بين المقعدة و الأثنین- لم يقل أحد بوجوبه فلا مناص من طرحه. و الظاهر أن الرواية لم تعتبر شيئا زائدا على مسح القضيب، حيث أن الضمير يرجع الى الأثنین و المراد بما بينهما هو القضيب باعتبار وقوعه بين البيضتين و إنما لم يصرح عليه السلام به حياء و ليس غمز الذكر إلا عصره و مسحه بشدة و الله العالم بحقيقته الحال.

تتميم: ظاهر المتن اعتبار الترتيب في المسحات التسع المتقدمة حيث عبر بكلمة «ثم» و اعتبر تقدم المسحات الثلاث بين المقعدة و الأثنین على المسحات

(١) المروية في ب ١٣ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

(٢) المروية في ب ١١ من أبواب أحكام الخلو من الوسائل.

(٣) المروية في ب ١٣ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٣٣

.....

الثلاث المعتبرة في القضيب كما اعتبر تقدم مسحات القضيب على المسحات الثلاث في الحشفة. و هذا لم يقدّم عليه دليل. بل الأخبار المتقدمة مطبقة على أن المسحات لا يعتبر الترتيب بينها و لا اختلاف بين الروايات من هذه الجهة و إن كان لا بد من تقييد مطلقها بمقيدها كما تقدم و ذلك:

أما رواية حفص بن البختری فلان ظاهرها أن الضمير في «ينتره» راجع إلى البول المدلول عليه بجملة «يبول» كما في قوله عز من قائل **اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى** (١) و معنى ينتره أنه يجذب البول، و انجذاب البول المتخلف في الطريق لا يتحقق بعصر نفس القضيب لأن الاختبار أقوى شاهد على أن المتخلف من البول بين المقعدة و أصل القضيب أكثر من المتخلف في القضيب بحيث لو عصرت ما بينهما لرأيت أن البول يتقاطر من القضيب بأزيد مما يخرج في مسح القضيب و عليه فالرواية تدل على اعتبار عصر ما بين المقعدة و نهاية القضيب و جذب البول المتخلف فيما بينهما ثلاثا، و ما بين المقعدة و نهاية الذكر قطعات ثلاث و هي: ما بين المقعدة و الأثنین، و القضيب، و الحشفة، و مسح القطعات الثلاثة ثلاثا تبلغ تسع مسحات كما تقدم فالرواية دلت على اعتبار المسحات التسع من دون أن

تعتبر الترتيب بينها بحيث لو مسح من عند المقعدة إلى نهاية القضيب ثلاث مرات كفى في تحقق المسحات التسع المعتبرة في الاستبراء مع أن المسحات الثلاثة الأولى لم تتقدم بأجمعها على المسحات الوسطى الثلاث كما أنها بتمامها لم تتقدم على المسحات الأخيرة الثلاث.

و أما حسنة محمد بن مسلم فلان أصل الذكر الواردة في الحسنه ظاهره العروق التي يقوم عليها الذكر و لم يرد به آخر القضيب و هو القسمه الأخيرة المرئية خارجا كما أن أصل الشجر يطلق على العروق المنشعبة المتشعبة تحت الأرض و هي التي

(١) المائدة: ٥: ٨.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٣٤

.....

يقوم بها الشجر، و هذه العروق هي الكائنه فيما بين المقعدة و الأنثيين و عليه فالحسنه تدل على اعتبار المسح فيما بين المقعدة و طرف الذكر ثلاث مرات و لا دلالة لها على اعتبار تقدم المسحات الثلاث في القطعه الأولى على مسحات القطعه الوسطى الثلاث. بل لو مسح من عند المقعدة إلى طرف القضيب مره و هكذا في المره الثانيه و الثالثه كفى في حصول الاستبراء بمقتضى الحسنه. و هذا الذي ذكرناه في تفسيرها إما أنه الظاهر المستفاد منها لدى العرف، و إما أنه محتمل الإرادة منها في نفسه و معه تصبح الروايه مجمله، و كيف كان فليست الحسنه ظاهره الدلاله على اعتبار الترتيب بين المسحات هذا. و قد يتوهم أن قوله عليه السلام و ينتر طرفه مطلق و لا دلالة له على نتر الطرف ثلاثا. و يندفع بأنه عليه السلام لم يرد بقوله «و ينتر طرفه» أن مسح أصل الذكر مغاير مع نتر طرفه بان يراد مسح الذكر إلى الحشفه ثلاثا مره و مسح نفس الحشفه أخرى. بل الظاهر أنه عليه السلام أراد المسح من أصل الذكر إلى نهايته ثلاث مرات و دفعا لتوهم عدم اعتبار نتر الحشفه أضاف قوله: و ينتر طرفه. أى يمسح القضيب و ينتر طرفه في كل واحد من المسحات الثلاث فالحسنه و الروايه المتقدمه متطابقتان.

و أما روايه عبد الملك فقد تقدم أن المراد من «غمز ما بينهما» إنما هو عصر القضيب بقوة لأنها معنى الغمز و حيث أنها مطلقه بالإضافة إلى تعدد الغمز و عدمه فلا مناص من تقييدها بالروايتين المتقدمتين الداليتين على اعتبار غمز الذكر ثلاثا و معه تدل الروايه على اعتبار المسحات التسع فيما بين المقعدة و الأنثيين و القضيب و طرفه من غير أن تدل على اعتبار الترتيب بوجه فهى متطابقه مع الروايتين المتقدمتين و على ذلك لو مسح من عند المقعدة إلى نهاية الذكر مره و هكذا في المره الثانيه و الثالثه تحققت به المسحات التسع المعتبره في الاستبراء و المتحصل أن الأخبار الواردة في المقام مطبقة على عدم اعتبار الترتيب في

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٣٥

ثم يضع سببته فوق الذكر و إبهامه تحته (١) و يمسح بقوة إلى رأسه ثلاث مرات، ثم يعصر رأسه ثلاث مرات. و يكفى سائر الكيفيات (٢) مع مراعاة ثلاث مرات، و فائدته الحكم بطهارة الرطوبة المشتبهه (٣) و عدم ناقضيتها، و يلحق به في الفائدة المذكوره طول

المسحات فالقائل باعتبار التسع إن أراد ما قدمنا تفصيله فهو و أما لو أراد مسح كل قطع من القطعات الثلاث ثلاثا مرتبه على الترتيب الذي ذكره الماتن «قده» فهو مما لا دليل عليه.

(١) لم نعثر على ذلك في شيء من الروايات معتبرها و ضعيفها و لا نستعده في فتاوى أصحابنا فإن الموجود في كلماتهم عكس ما ذكره الماتن «قده» على أنه من الصعوبه بمكان لأنه خلاف المتعارف المعتاد فان الطبع و العاده جريا على مسح القضيب بوضع السبابه

تحتة و الإبهام فوقه فما ذكره «قده» من سهو القلم و الصحيح عكسه.

(٢) لأن الغرض ليس إلا تنقية المجرى و الطريق من الرطوبات البولية المتخلفة فيهما و هذا كما يحصل بالكيفية المتقدمة كذلك يحصل بغيرها و هو ظاهر

(٣) مقتضى قاعدة الطهارة و إن كان طهارة الرطوبة المشتبهة إلا أن الظاهر لما كان يقتضى تخلف شيء من الرطوبات البولية في الطريق و هي قد تجتمع و تخرج بعد البول بحركة و نحوها حكم الشارع بناقضية الرطوبة المشتبهة للوضوء تقديمًا للظاهر على الأصل و منه نستكشف نجاستها و كونها بولا و لو من جهة حصر النواقض و عدم انطباق شيء منها على الرطوبة المشتبهة بعد البول سوى البول كما يأتي في المسألة الثانية إن شاء الله و إذا استبرأ و حصلت به تنقية الطريق من الرطوبات المتخلفة فيه لم يحكم بنجاسة البلل و لا بناقضيته حسب الأخبار المتقدمة و أما صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال: من اغتسل و هو

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٣٦

المدة (١) على وجه يقطع بعدم بقاء شيء في المجرى، بأن احتمل أن الخارج

جنب قبل أن يبول ثم يجد بلل فقد انتقض غسله، و إن كان بال ثم اغتسل ثم وجد بللا فليس ينقض غسله و لكن عليه الوضوء لأن البول لم يدع شيئا «١» و موثقة سماعة: فإن كان بال قبل أن يغتسل فلا يعيد غسله و لكن يتوضأ و يستنجى «٢» فلا مناص من تقيدهما بما إذا لم يستبرئ من البول لما عرفت من أن الطهارة لا تنتقض بالبلل المشتبهة إذا خرج بعد الاستبراء.

تنبيه: الأخبار الواردة في الاستبراء إنما وردت للإرشاد و لبيان ما يتخلص به عن انتقاض الوضوء بالبلل المشتبه لأنه ناقض للطهارة و محكوم بالنجاسة كما عرفت فلا دلالة في شيء منها على وجوب الاستبراء و لو شرطا لكونها واردة للإرشاد و لصحيحة جميل بن دراج عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا انقطعت درة البول فصب الماء «٣» لدالاتها على طهارة المحل بصب الماء عليه بعد الانقطاع من غير أن يشترط الاستبراء في طهارته فالاستبراء لا دليل على وجوبه بل الحكم باستحبابه أيضا مشكل لما عرفت من أن الأخبار الآمرة به وردت للإرشاد و لا دلالة في شيء منها على وجوب الاستبراء و لا على استحبابه

(١) لما أشرنا إليه من أن الأخبار المتقدمة إنما وردت للإرشاد الى ما يتخلص به عن انتقاض الوضوء بالبلل المشتبه بعد البول و الوضوء لأن الظاهر تخلف شيء من الرطوبات البولية في الطريق و هي قد تجتمع و تخرج بعد البول بالحركة و نحوها و الشارع قدم هذا الظاهر على الأصل فالفائدة المترتبة على الاستبراء ليست إلا سد هذا الاحتمال إذ معه لا يحتمل أن تكون الرطوبة المشتبهة

(١) المروية في ب ١٣ من النواقض و ٣٦ من أبواب الجنابة من الوسائل.

(٢) المروية في ب ١٣ من النواقض و ٣٦ من أبواب الجنابة من الوسائل.

(٣) المروية في ب ٣١ من أبواب أحكام الخلو من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٣٧

نزل من الأعلى، و لا يكفي الظن بعدم البقاء (١) و مع الاستبراء لا يضر احتمال (٢) و ليس على المرأة استبراء (٣) نعم الأولى أن تصبر قليلا (٤) و تتنح و تعصر فرجها عرضا، و على أي حال الرطوبة الخارجة منها محكومة بالطهارة، و عدم الناقضية ما لم تعلم كونها بولا.

من الرطوبات البولية المتخلفة في الطريق و لا يندفع به احتمال كونها بولا قد نزل من موضعه لوضوح أن هذا الاحتمال كما أنه موجود قبله كذلك موجود بعده.

نعم هذا الاحتمال يندفع بالأصل و ليس أمرا يقتضيه ظاهر الحال ليتقدم على الأصل فعلى ذلك لو قطع المكلف و لو بطول المدة أن البلل الخارج ليس من الرطوبات البولية المتخلفة في الطريق لم يحتج إلى الاستبراء بوجه و ترتبت عليه فائدته و إن كان يحتمل أن تكون بولا نزل من موضعه إلا أنه مندفع بالأصل كما مر.

(١) لعدم العبرة به و مقتضى إطلاق الأخبار الواردة في الاستبراء أن وجود الظن كعدمه.

(٢) كما أشرنا إليه.

(٣) لاختصاص الروايات بالرجال و حيث أن الحكم بناقضيه البلل على خلاف القاعدة فلا مناص من الاقتصار على مورد النصوص فالمرأة باقية على الأصل و هو يقتضى طهارة البلل الخارج منها بعد البول.

(٤) حتى تظمن بعدم كون البلل من الرطوبات البولية المتخلفة في الطريق لأنها من المائعات و بالصبر تنزل و تخرج و لا يبقى شيء منها في الطريق حتى يخرج بعد البول نعم هذا على سبيل الاحتياط و الأولوية لا- على وجه اللزوم و الوجوب لأن البلل في المرأة محكوم بالطهارة و عدم الناقضية كما مر و كذلك الحال في التنحج و عصر فرجها عرضا. بل الأولوية في تلك الأمور ليست محتاجة إلى

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٣٨

(مسألة ١) من قطع ذكره يصنع ما ذكر فيما بقي (١).

(مسألة ٢) مع ترك الاستبراء يحكم على الرطوبة المشبهة بالنجاسة و الناقضية (٢).

النص لما مر من أن الاستبراء مختص بالرجال و الأمور المذكورة في حق المرأة من باب الاحتياط و لا كلام في أولويتها إذ بها تنزل الرطوبات المتخلفة في محلها و لا- تبقى ليخرج بعد البول فيوجب الشك في نجاستها و ناقضيتها و يحتاج في دفع احتمالهما إلى التشبث بالأصل.

(١) فيستبرأ بمسح ما بين المقعدة و الأنتيين إذا قطع من أصله أو به و مسح المقدار الباقي من ذكره إذا قطع مقدار منه و ذلك لأن الأمر به في الأخبار المتقدمة ليس على وجه التعبد. بل المرتكز أن الأمر به من جهة النقاء و إخراج الرطوبة المتخلفة في الطريق و هذا لا يفرق فيه بين سليم الذكر و مقطوعة لحصول النقاء بمسح الذكر و ما بين المقعدة و الأنتيين هذا.

ثم إن هذا الوجه الاستحسانى الذى ذكرناه و إن كان صحيحا في نفسه إلا أنا في غنى عنه للنص و هو رواية حفص المتقدمة لأن قوله عليه السلام ينتره ثلاثا يدل بإطلاقه على اعتبار جذب البول ثلاثا بالإضافة إلى سليم الذكر و مقطوعة.

(٢) تقدم الوجه في ذلك آنفا فلا- نطيل بإعادته. و قد تعجب صاحب الحقائق «قده» من حكمهم بنجاسة البلل المشبهة- على مسلكهم- و قال- في الكلام على الماء الطاهر المشته بالنجس- أن العجب منهم نور الله مراقدهم فيما ذهبوا إليه هنا من الحكم بطهارة ما تعدى إليه هذا الماء، مع اتفاقهم ظاهرا في مسألة البلل المشته بالخارج بعد البول و قبل الاستبراء على نجاسة ذلك البالي و وجوب غسله الى أن قال: و المسألتان من باب واحد كما لا يخفى.

و إلى ما ذكره «قده» من المناقشة أشرنا سابقا بقولنا: و من هنا قد يتوقف

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٣٩

.....

في الحكم بنجاسة البلل المشته لعدم دلالة دليل على نجاسته «١» و قد تعرض شيخنا الأنصارى «قده» لكلام صاحب الحقائق في الأصول و ذكر أن نجاسة البلل المشته بالخارج قبل الاستبراء إنما استفيدت من أمر الشارع بالطهارة عقبه من جهة استظهار أن الشارع

جعل هذا المورد من موارد تقديم الظاهر على الأصل (لما مر من أن الظاهر تخلف شىء من الرطوبات البولية في الطريق و هي قد تجتمع و تخرج بعد البول بحركة و نحوها) فحكم بكون الخارج بولا لا أنه أوجب خصوص الوضوء بخروجه. و قال: إن بذلك يندفع تعجب صاحب الحدائق من حكمهم بعدم النجاسة فيما نحن فيه- أى فى ملاقى بعض أطراف الشبهة و حكمهم بها فى البلل مع كون كل منهما مشتبهاً .. انتهى. و نزيد عليه أن ظاهر قوله عليه السلام و يستنجى فى موثقة سماعه المتقدمة أن الشارع إنما حكم بذلك لأجل أن البلل الخارج وقتئذ بول ناقض للوضوء إذ لو لا كونه بولا نجسا لم يكن وجه لأمره عليه السلام بعده بالاستنجاء لوضوح أن مجرد غسل الذكر من غير بول لا يسمى استنجاء بوجه هذا مضافا إلى أن نواقض الوضوء محصورة فإذا حكمنا على البلل بالناقضية استكشف من ذلك أنه بول لا- محالة، إذ لا- ينطبق شىء منها على البلل سوى البول فالبولية و الناقضية متلازمان فى البلل. و هذا بخلاف البلل الخارج بعد الاستبراء، لأنه محكوم بالطهارة و عدم انتقاض الوضوء به.

كما دلت عليه النصوص. و من هنا قيدنا صحيحة محمد بن مسلم و موثقة سماعه المتقدمتين «٢» الدالتين على انتقاض الوضوء بالبلل بما إذا خرج قبل الاستبراء من البول، فالتحصّل أن الأخبار الواردة فى المقام و إن لم يشتمل على أن البلل المشتبه بول أو نجس و إنما دلت على انتقاض الوضوء به إذا خرج بعد الاستبراء

(١) الجزء الثانى ص ١٦١.

(٢) فى ص ٤٣٦.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٤٠

و إن كان تركه من الاضطراب (١) و عدم التمكن منه.

من البول إلا أن الصحيح كما أفاده الماتن هو الحكم ببوليته و ناقضيته كما عرفت (١) كما إذا كانت يده مغلولتان أو غير ذلك من الوجوه و الوجه فيما أفاده أن المستفاد من الأدلة الدالة على نجاسة البلل الخارج قبل الاستبراء من البول و انتقاض الطهارة به أن طهارة البلل و عدم انتقاض الوضوء به من الآثار المترتبة على العملية الخاصة المتقدمة تفصيلها فإذا انتفت- و لو للاضطراب- ترتبت عليه النجاسة و الانتقاض لأنه مقتضى إطلاقها.

و «دعوى»: أن الاضطراب مرفوع فى الشريعة المقدسة- لحديث رفع الاضطراب- و حيث أن ترك الاستبراء فى مفروض المسألة مستند إليه فهذا الترك كلا ترك و كأنه قد استبرأ بمقتضى الحديث و بذلك يحكم على البلل بالطهارة و عدم الانتقاض به.

«مندفعة»: بوجوه تعرضنا لها فى التكلم على الحديث عمدتها: أن الرفع فيما اضطروا اليه و ما استكروهوا عليه و نحوها قد تعلق على التكليف الإلزامية المتوجهة إلى المكلف بسبب الفعل الصادر منه بالاختيار كالأطيار فى نهار رمضان إذا صدر عن علم و اختيار لأنه موضوع لجملة من الآثار منها وجوب الكفارة و الحرمة و العقاب و إذا ارتكبه بالاضطراب أو الإكراه و نحوها ارتفعت عنه الحرمة و وجوب الكفارة بحديث رفع الاضطراب.

و أما الأحكام الإلزامية المتوجهة إلى المكلف بسبب أمر غير اختيارى له فلا يرتفع عنه بالحديث و قد مثلنا لذلك بالنجاسة و وجوب الغسل المترتبين على إصابة النجس و ملاقاته لأنهما حكمان مترتبان على إصابة البول و نحوه و الإصابة ليست من الأفعال الاختيارية له و إن كانت قد تصدر عنه بالاختيارية و يكون فعلا من أفعاله إلا أن نجاسة الملاقى مترتبة على الإصابة بما أنها أصابه لا بما أنها

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٤١

(مسألة ٣) لا يلزم المباشرة فى الاستبراء (١) فيكفى فى ترتب الفائدة أن باشره غيره كزوجته أو مملوكته.

(مسألة ٤) إذا خرجت رطوبة من شخص و شك شخص آخر فى كونها

فعل اختياري للمكلف فالنجاسة تترتب على اصابة النجس سواء أ كانت باختياره أم لم تكن و لا- مجال في مثل ذلك للقول بأنها صدرت بالاضطرار و مقتضى حديث الرفع عدم نجاسة الملقى حينئذ.

و الأمر في المقام كذلك لأن النجاسة و الانتقاض قد ترتبا على خروج البلل بعد البول و قبل الاستبراء منه و من الواضح أن خروجه ليس من الأفعال الاختيارية للمكلف و إن كان قد يستند إلى اختياره إلا أنه إنما أخذ في موضوعيهما بما أنه خروج البلل لا بما أنه فعل اختياري للمكلف فمتى تحقق ترتب عليه أثره و إن كان مستندا إلى الاضطرار أو الإكراه.

على أن معنى الحديث إنما هو رفع الحكم عن المضطر اليه- كترك الاستبراء في مفروض الكلام- لا ترتيب اثر الفعل على الترك المستند إلى الاضطرار أو الإكراه- مثلا- إذا أكره أحد أو اضطر إلى ترك البيع في مورد لم يحكم بحصول الملكية المترتبة على البيع نظرا إلى أن تركه مستند إلى الإكراه أو الاضطرار و إنما حكم بارتفاع الحكم المترتب على ترك البيع لأن الترك هو المضطر اليه أو المكروه عليه فلا حظ.

(١) لأن مقتضى الأخبار المتقدمة ان نثر البول ثلاثا موضوع للحكم بطهارة البلل و عدم ناقضيته سواء في ذلك أن يثره بالإصبع أو بالخرقة أو بغيرهما مما يمكن به النثر و سواء كان ذلك بالمباشرة أو بالتسيب كما إذا نثرته مملوكته أو زوجته لما تقدم من أن الغرض من الاستبراء إنما هو النقاء و هذا لا يفرق فيه بين آلات النثر و أنحائه.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٤٢

بولا- أو غيره فالظاهر لحوق الحكم أيضا (١) من الطهارة إن كان بعد استبرائه و النجاسة إن كان قبله، و إن كان نفسه غافلا بان كان نائما مثلا، فلا يلزم أن يكون من خرجت منه هو الشاك، و كذا إذا خرجت من الطفل، و شك و ليه في كونها بولا، فمع عدم استبرائه يحكم عليها بالنجاسة.

(مسألة ٥) إذا شك في الاستبراء يبني على عدمه (٢) و لو مضت مدة، بل و لو كان من عادته. نعم لو علم انه استبرأ و شك بعد ذلك في أنه كان.

(١) لأن الأخبار الواردة في المقام دللتنا على أن النجاسة و الناقضية حكمان مترتبان على خروج البلل المشتبه قبل الاستبراء من البول كما أن الطهارة و عدم الناقضية مترتبان على خروج البلل بعد الاستبراء منه فالحكمان مترتبان على خروج البلل بلا فرق في ذلك بين من خرج منه البلل و غيره بحيث لو خرج البلل من شخص بعد ما بال و اعتقد كونه مذيا- مثلا- و شك آخر في أنه بول أو مذى بنى على نجاسته و ناقضيته فيما إذا خرج قبل الاستبراء من البول لما تقدم من أن مقتضى الروايات عدم الفرق في ذلك بين من خرج منه البلل و غيره كما لا فرق فيه بين أن يكون من خرج منه البلل غافلا أو معتقدا للطهارة بالغا كان أو غيره.

(٢) لأن الاستبراء ليس له محل مقرر شرعي و التجاوز عن المحل الاعتيادي لا اعتبار به في جريان قاعدة التجاوز كما مر فأصالة عدم الاستبراء عند الشك فيه هي المحكمة و إن لم يستبعد الماتن «قده» في المسألة الخامسة من مسائل الفصل السابق جريان القاعدة عند التجاوز عن المحل الاعتيادي، إلا انه مما لا يمكن تميمه بدليل كما عرفت.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٤٣

على الوجه الصحيح أم لا بنى على الصحة (١).

(مسألة ٦) إذا شك من لم يستبرئ في خروج الرطوبة و عدمه بنى على عدمه (٢) و لو كان ظانا بالخروج. كما إذا رأى في ثوبه رطوبة و شك في انها خرجت منه أو وقعت عليه من الخارج.

(مسألة ٧) إذا علم أن الخارج منه مذى، و لكن شك في انه هل خرج معه بول أم لا (٣) لا يحكم عليه بالنجاسة إلا أن يصدق عليه

الرطوبة المشتبهة بأن يكون الشك في أن هذا الموجود هل هو بتمامه مذى أو مركب منه و من البول (مسألة ٨) إذا بال و لم يستبرئ، ثم خرجت منه رطوبة مشتبهة بين البول

(١) لقوله عليه السلام كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو «١» و غيرها من الأخبار.

(٢) لأن الأخبار المتقدمة إنما وردت لبيان حكم الشك في صفة البلل بعد العلم بوجوده و خروجه بأن يشك في أنه بول أو مذى فالشك في أصل وجوده و أنه هل خرج منه البلل أم لم يخرج؟ خارج عن محطها و أصالة العدم يقتضى الحكم بعدمه.

(٣) هذا على قسمين:

لأنه قد يقطع بان ما يراه من الرطوبة المشتبهة مذى - مثلاً - ولكنه يشك في أنه خرج معه بول أيضاً أم لا. و هذا مورد لأصالة عدم الخروج لأنه من الشك في وجود البلل و خروجه و قد تقدم أن مورد الأخبار هو الشك في صفة الخارج لا الشك في الخروج.

خوي، سيد ابو القاسم موسوى، التنقيح في شرح العروة الوثقى، ٦ جلد، قم - ايران، اول، ١٤١٨ هـ ق

التنقيح في شرح العروة الوثقى؛ الطهارة ٣، ص: ٤٤٣

و قد يقطع بان البلل الخارج منه مقدار منه - كصفه - مذى - مثلاً - و لا يدري أن النصف الآخر منه أيضاً مذى أو بول و هو مشمول للأخبار لأنه

(١) المروية في ب ٢٣ من أبواب الخلل من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٤٤

و المنى (١) يحكم عليها بأنها بول، فلا يجب عليه الغسل، بخلاف ما إذا خرجت منه بعد الاستبراء، فإنه يجب عليه الاحتياط بالجمع بين الوضوء و الغسل عملاً بالعلم الإجمالى. هذا إذا كان ذلك بعد أن توضأ،

من الشك في صفة الخارج بالإضافة إلى النصف المشكوك كونه بولاً أو مذياً و ليس من الشك في الخروج.

(١) بان علم أنها نجسة و شك في أنها هل توجب الوضوء أو أنها منى يوجب الغسل؟ قد حكم الماتن «قده» بوجود الوضوء حينئذ كما حكم بالاحتياط و الجمع بين الوضوء و الغسل فيما إذا خرجت بعد الاستبراء من البول.

و أورد على ذلك بان مورد الأخبار الواردة في المقام انما هو البلل المردد بين البول و غير المنى كالمذى بحيث لو كان خرج قبل الاستبراء حكم ببوليته و ناقضيته و لو خرج بعده حكم بطهارته و كونه من الجبائل. و أما البلل المردد بين البول و المنى فالأخبار غير شاملة له و مقتضى العلم الإجمالى في مثله هو الجمع بين الوضوء و الغسل هذا على أننا لو قلنا بشمول الأخبار للبلل المردد بينهما فمقتضاه الحكم بكونه منياً فيما إذا خرج بعد الاستبراء من البول و ذلك لما تقدم من أن الروايات المتقدمة قد دلت على أن البلل الخارج بعد الاستبراء من البول ليس ببول و إذا نفينا ببوليته ثبت لازمه و هو كونه منياً - في المقام - و الماتن لا يرضى بذلك و من ثمة حكم بوجود الجمع بين الوضوء و الغسل حينئذ هذا.

و الصحيح ما أفاده الماتن «قده» و ذلك لأن صحيحة محمد بن مسلم و موثقة سماعة المتقدمتين الدالتين على أن الجنب إذا بال و خرجت منه رطوبة مشتبهة و جب عليه الوضوء و الاستنجاء دون الاغتسال لأن البول لم يدع شيئاً بعد تقيدهما بغير صورة الاستبراء من البول للأخبار الدالة على أن البلل بعد الاستبراء لا توجب الوضوء و أنه من الجبائل - تدلنا على أن احتمال كون البلل المردد بين

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٤٥

.....

البول و المنى من المنى المتخلف في الطريق ساقط لا يعبأ به لأن البول لم يدع شيئاً فهو مقطوع العدم كما أن احتمال كونه منياً نزل من محله أو بولا كذلك مورد لأصالة العدم. نعم لا دافع لاحتمال كونه من البول المتخلف في الطريق و من ثمة حكم في الروايتين بوجود الوضوء و الاستنجاء هذا فيما إذا كان المكلف جنباً و قد بال.

و من ذلك يظهر الحال فيما إذا لم يكن جنباً و ذلك لأنه لا خصوصية للجنباء فيما يستفاد من الروايتين فلنفرض أن المكلف لم يجنب قبل ذلك و لم يخرج منه المنى حتى يحتمل أن يكون البلل الخارج منه منياً متخلفاً في الطريق و إنما بال- كما هو مفروض الماتن «قده»- ثم خرجت منه رطوبة مشتبهة فإن احتمال كونه بولا أو منياً نزلاً من محلها مندفع بأصالة العدم و احتمال كونه بولا متخلفاً لا دافع له فالرطوبة محكومة بالبولية و الناقضية فلا يجب عليه إلا الوضوء.

فإذ قد عرفت ذلك ظهر لك أن ما ذكره الماتن هو الصحيح فان من بال و لم يستبرئ بالخرطات و خرجت منه الرطوبة المرددة بين البول و المنى لم يحتمل في حقه أن تكون الرطوبة منياً تخلف في الطريق لعدم سبقه بالجنباء أو لو كان جنباً قبل ذلك فالبول لم يدع شيئاً في الطريق. و أما احتمال أنها منى أو بول نزلاً- من محلها فهو مندفع بأصالة العدم و لا- يعتنى به بوجه. نعم احتمال أنه بول متخلف في الطريق مما لا دافع له لأنه لم يستبرئ على الفرض فالرطوبة الخارجة محكومة بالبولية و الناقضية و لا يجب على المكلف سوى الوضوء كما في المتن.

و أما إذا استبرأ بالخرطات فكما لا يحتمل أن تكون الرطوبة منياً متخلفاً في الطريق كذلك لا يحتمل أن يكون بولا متخلفاً لمكان الخرطات فيبقى احتمال كونها منياً أو بولا نزلاً من محلها و كل من هذين الاحتمالين في نفسه و إن كان مورداً للأصل إلا أن دوران الأمر بينهما و العلم الإجمالي بأنه بول أو منى يمنع

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٤٦

و أما إذا خرجت منه قبل أن يتوضأ فلا يبعد جواز الاكتفاء بالوضوء (١) لأن الحدث الأصغر معلوم و وجوده موجب الغسل غير معلوم، فمقتضى الاستصحاب وجوب الوضوء و عدم وجوب الغسل.

عن جريان الأصل في أطرافه و معه لا- مناص من الاحتياط بالجمع بين الغسل و الوضوء كما ذكره الماتن «قده» هذا فيما إذا كان المكلف متوضئاً بعد الاستبراء بمكان من الوضوح. و أما إذا خرجت منه الرطوبة قبل أن يتوضأ فستسمع الكلام عليه في التعليقة الآتية إن شاء الله.

(١) قد يقال إن المقام من موارد استصحاب كلي الحدث و هو من استصحاب القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلي بناء على أن الحدث الأكبر و الأصغر متضادان بحيث لو طرأ أحد أسباب الأكبر ارتفع الأصغر و ثبت الأكبر مكانه و ذلك لأن الحدث بعد ما توضأ المكلف في مفروض المسألة مردد بين ما هو مقطوع البقاء و ما هو مقطوع الارتفاع لأن الرطوبة المرددة على تقدير أن يكون بولا واقعاً فالحدث مقطوع الارتفاع و على تقدير أن تكون منياً كذلك فهو مقطوع البقاء و مقتضى استصحاب الحدث الجامع بينهما المتيقن وجوده قبل الوضوء بقاء الحدث و معه يجب عليه الغسل بعد الوضوء حتى يقطع بارتفاع حدثه الثابت بالاستصحاب.

نعم إذا بنينا على أن الحدث الأكبر و الأصغر فردان من الحدث و هما قابلان للاجتماع أو ان الأكبر مرتبة قوية من الحدث و إذا طرأت أسبابه تبدلت المرتبة الضعيفة بالقوية لم يجر استصحاب كلي الحدث لأنه من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي إذ المكلف بعد خروج البلل يشك في أن الحدث الأصغر هل قارنه الأكبر أو تبدل إلى مرتبة قوية أو أنه باق بحاله و مقتضى الأصل حينئذ أن

الأصغر لم يحدث معه فرد آخر و أنه باق بحاله و لم يبدل إلى مرتبة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٤٧

.....

قوية و معه لا يجب عليه الغسل بعد الوضوء هذا.

و الصحيح ما أفاده الماتن «قده» و ذلك لما ذكرناه في محله من أن الاستصحاب إنما يجرى في الكلى الجامع إذا لم يكن هناك أصل حاكم عليه كما إذا لم يكن المكلف متوضئا في مفروض الكلام. و أما معه فلا مجال لاستصحاب الجامع لتعيين الفرد الحادث و العلم بأنه من أى القبيلين تعبدا و توضيح الكلام في كبرى المسألة و تطبيقها على المقام:

أن المستفاد من قوله، عز من قائل **إِذْ قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ .. وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا** (١) أن الوضوء إنما هو وظيفة غير الجنب لانه مقتضى التفصيل الوارد في الآية المباركة. و كذا الحال في الأخبار لما ورد من أن غسل الجنابة ليس قبله و لا بعده وضوء «٢» فعلنا من ذلك أن الأدلة القائمة على وجوب الوضوء للمحدث مقيدة بغير الجنب لأن غسل الجنابة لا يبقى مجالا للوضوء و حيث أن المكلف في مفروض المسألة لم يكن متوضئا قبل خروج الرطوبة المشتبهة و هو شاك في جنابته لاحتمال أن تكون الرطوبة بولا واقعا فمقتضى الاستصحاب عدم جنابته فهو محدث بالوجدان و ليس جنبا بالاستصحاب فيحكم عليه بوجوب الوضوء لتحقق موضوعه بضم الوجدان إلى الأصل. و مع استصحاب عدم الجنابة لا مجال لاستصحاب كلى الحدث لأنه أصل حاكم رافع للتردد و الشك فان مقتضاه أن المكلف لم يجب بخروج البلل و إن حدث الأصغر باق بحاله.

بل يمكن أن يقال ان الرطوبة المشتبهة ليست بمنى و ذلك ببركة الاستصحاب الجارى في الأعدام الأزلية و لا يعارضه استصحاب عدم كونها بولا إذ المكلف محدث بالأصغر - على الفرض - و لا أثر للبول بعد الحدث حتى ينفى

(١) المائدة: ٥: ٦.

(٢) المروية في ب ٣٤ من أبواب الجنابة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٤٨

فصل في مستحبات التخلي و مكروهاته «أما الأول»: فإن يطلب خلوة (١) أو يبعد حتى لا يرى شخصه.

كونه بولا- و لا يفرق الحال فيما ذكرناه بين أن يكون الأكبر و الأصغر متضادين أو قلنا إنهما قابلين للاجتماع أو أن الأكبر مرتبة قوية من الحدث و الأصغر مرتبة ضعيفة و ذلك لأن مقتضى الأصل عدم حدوث الجنابة و عدم اقتران الحدث الأصغر بالأكبر و عدم تبذله إلى المرتبة القوية من الحدث.

فما أفاده الماتن «قده» من أن المكلف إذا لم يكن متوضئا و خرجت منه الرطوبة المشتبهة لم يبعد جواز الاكتفاء بالوضوء و عدم وجوب الجمع بينه و بين الغسل معللا- بان الحدث الأصغر معلوم و وجود موجب الغسل غير معلوم و مقتضى الاستصحاب وجوب الوضوء و عدم وجوب الغسل هو الصحيح.

فصل في مستحبات التخلي و مكروهاته

الحكم باستحباب جملة من الأمور التي تعرض لها الماتن «قده» أو كراهتها يبتنى على القول بالتسامح في أدلة السنن و استحباب ما بلغ فيه الثواب و إن لم يكن الأمر كما بلغ و التعدي عنها إلى أدلة الكراهة. و حيث أننا لم نلتزم بذلك و قلنا إن أخبار من بلغ واردة

للإرشاد إلى ترتب الثواب على العمل المأتمى به انقيادا و برجاء الثواب من دون أن تكون فيها أية دلالة على استحباب العمل فضلا عن التعدي عنها إلى الكراهة لم يسعنا الحكم بالاستحباب أو الكراهة في تلك الأمور كيف و لم يرد في بعضها سوى أن له فائدة طيبة أو منفعة أو مضرة دنيويتين أو غير ذلك مما لا يمكن الاستدلال به على الندب أو الكراهة و إنما نتعرض لها تبعا للماتن و تلميحا للكلام- على طريقتهم-

(١) لجملة من الأخبار الواردة في مدحه «منها»: ما رواه الشهيد في

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٤٩

و أن يطلب مكانا مرتفعا للبول (١) أو موضعا رخوا (٢) و أن يقدم رجله اليسرى عند الدخول (٣) في بيت الخلاء، و رجله اليمنى عند الخروج، و أن يستر

شرح النفلية عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله أَنَّهُ لَمْ يَرِ عَلَى بَوْلٍ وَ لَا غَائِطٍ «١» وَ «منها» رواية جندب (جنيد) بن عبد الله قال: في حديث: ورد على أمير المؤمنين عليه السلام فقال يا أبا الأزدي معك طهور؟ قلت: نعم فناولته الإداوة فمضى حتى لم أره و أقبل و قد تطهر .. «٢» و «منها»: ما ورد في وصف لقمان من أنه لم يره أحد من الناس على بول و لا غائط قط و لا اغتسال لشدة تستره و تحفظه في أمره .. «٣».

(١) لما في مرسله الجعفرى قال: بت مع الرضا عليه السلام في سفح جبل فلما كان آخر الليل قام ففتحى و صار على موضع مرتفع فبال و توضع .. «٤» و رواية ابن مسكان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ أَشَدَّ النَّاسِ تَوَقُّيًّا لِلْبَوْلِ كَانَ إِذَا أَرَادَ الْبَوْلَ يَمْعُدُ إِلَى مَكَانٍ مَرْتَفِعٍ مِنَ الْأَرْضِ أَوْ إِلَى مَكَانٍ مِنَ الْأَمْكَنَةِ يَكُونُ فِيهِ التَّرَابُ الْكَثِيرُ كَرَاهِيَةً أَنْ يَنْضَحَ عَلَيْهِ الْبَوْلُ .. «٥».

(٢) ففي رواية السكونى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ أَشَدَّ النَّاسِ تَوَقُّيًّا لِلْبَوْلِ كَانَ إِذَا أَرَادَ الْبَوْلَ يَمْعُدُ إِلَى مَكَانٍ مَرْتَفِعٍ مِنَ الْأَرْضِ أَوْ إِلَى مَكَانٍ مِنَ الْأَمْكَنَةِ يَكُونُ فِيهِ التَّرَابُ الْكَثِيرُ كَرَاهِيَةً أَنْ يَنْضَحَ عَلَيْهِ الْبَوْلُ .. «٤» و رواية ابن مسكان: أو إلى مكان من الأمكنة يكون فيه التراب الكثير كراهية أن ينضح عليه البول. كما تقدم في التعليقة السابقة.

(٣) استدل على استحباب ذلك بدعوى الإجماع عليه و كونه مشهورا عندهم كما في المدارك.

(١) المروية في ب ٤ من أبواب أحكام الخلوّة من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٤ من أبواب أحكام الخلوّة من الوسائل.

(٣) المروية في ب ٤ من أبواب أحكام الخلوّة من الوسائل.

(٤) المروية في ب ٢٢ من أبواب أحكام الخلوّة من الوسائل.

(٥) المروية في ب ٢٢ من أبواب أحكام الخلوّة من الوسائل.

(٦) المروية في ب ٢٢ من أبواب أحكام الخلوّة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٥٠

رأسه (١) و أن يتقنع (٢) و يجزئ عن ستر الرأس (٣) و أن يسمى عند كشف العورة (٤) و أن يتكئ في حال الجلوس.

(١) ادعى عليه الاتفاق كما عن الذكرى و المعتبر لما عن المقنعة من أن تغطئة الرأس- إن كان مكشوفاً- عند التخلي سنه من سنن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله «١»

(٢) لما ورد عن أبي عبد الله عليه السلام من أنه كان إذا دخل الكنيف يقنع رأسه و يقول سرا في نفسه: بسم الله و بالله .. «٢» و في وصية النبي صلى الله عليه و آله لأبي ذر يا أبا ذر أستحي من الله فاني و الذي نفسي بيده لأظل حين أذهب إلى الغائط متقنعا بثوبي استحياء من الملكين الذين معي .. «٣».

(٣) لعله لأن التقنع أخص من الستر فإذا تحقق حصل الغرض الداعي إلى الأمر بالأعم.

(٤) كما ورد في مرسله الصدوق: قال أبو جعفر الباقر عليه السلام إذا انكشف أحدكم لبول أو لغير ذلك فليقل: بسم الله. فان الشيطان يغض بصره حتى يفرغ «٤» و قد يستدل على ذلك برواية أبي أسامة عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث أنه سئل و هو عنده ما السنة في دخول الخلاء؟ قال: تذكر الله و تتعوذ بالله من الشيطان الرجيم .. «٥» و بالمرسل المروي عن الصادق عليه السلام أنه كان إذا دخل الكنيف يقنع رأسه و يقول- سرا في نفسه- بسم الله و بالله «٦» و فيه أنا لو سلمنا أن المراد بالتسمية مطلق ذكر الله سبحانه فغاية ما يستفاد من هاتين الروايتين هو استحباب الذكر و التسمية عند دخول الكنيف و الخلاء و أين هذا من استحبابهما

- (١) المروية في ب ٣ من أبواب أحكام الخلو من الوسائل.
- (٢) المروية في ب ٣ من أبواب أحكام الخلو من الوسائل.
- (٣) المروية في ب ٣ من أبواب أحكام الخلو من الوسائل.
- (٤) المروية في ب ٥ من أبواب أحكام الخلو من الوسائل.
- (٥) المروية في ب ٥ من أبواب أحكام الخلو من الوسائل.
- (٦) المروية في ب ٣ من أبواب أحكام الخلو من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٥١

على رجله اليسرى (١) و يفرج رجله اليمنى (٢) و أن يستبرئ بالكيفية التي مرت (٣) و أن يتنحج قبل الاستبراء (٤) و أن يقرأ الأدعية المأثورة بأن يقول عند الدخول: اللهم إني أعوذ بك من الرجس النجس الخبيث المخبث الشيطان الرجيم (٥) أو يقول: الحمد لله الحافظ.

عند كشف العورة فإنهما أمران متغايران.

(١) كما في الذكرى و كشف الغطاء و للمعتين و منظومة الطباطبائي و لم يرد في أخبارنا ما يدل عليه. نعم في السنن الكبرى للبيهقي عن سراقه بن حشعم:

علمنا رسول الله صلى الله عليه و آله إذا دخل أحدنا الخلاء أن يعتمد اليسرى و ينصب اليمنى «١» و لعله إليه أشار الشهيد في الذكرى حيث أسند ذلك إلى رواية عن النبي صلى الله عليه و آله و كذا العلامة في النهاية بقوله: لأنه علم أصحابه الاتكاء على اليسار.

(٢) كما عن جماعة و هو في الجملة لازم الاعتماد على اليسرى.

(٣) في الجواهر: لا- خلاف فيه بين المتأخرين. و عن ظاهر بعض المتقدمين الوجوب. و قد أشرنا سابقا إلى أن الأخبار الواردة في الاستبراء كلها إرشادية و لا دلالة فيها على الاستحباب فضلا عن الوجوب.

(٤) كما عن العلامة و الشهيد و البهائي و غيرهم حيث ذكروا التنحج ثلاثا في كيفية الاستبراء. و اعترف في الحدائق بعدم العثور على مأخذ له.

(٥) كما في رواية أبي بصير عن أحدهما عليهما السلام قال: إذا دخلت الغائط فقل: أعوذ بالله إلى آخر ما في المتن «٢» إلا أنها غير مشتملة على لفظة «اللهم إني» بل الوارد فيها «أعوذ بالله. و في مرسله الصدوق: كان رسول الله صلى الله عليه و آله إذا أراد دخول

المتوضأ قال: اللهم إلى آخر ما نقله الماتن «٣» و لكنها مشتملة

(١) ج ١ ص ٨٦.

(٢) المروية في ب ٥ من أبواب أحكام الخلوّة من الوسائل.

(٣) المروية في ب ٥ من أبواب أحكام الخلوّة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٥٢

المؤدى (١) و الاولى الجمع بينهما (٢). و عند خروج الغائط: الحمد لله الذى أطعمنيه طيبا فى عافية و أخرجه خبيثا فى عافية (٣) و عند النظر إلى الغائط:

اللهم ارزقنى الحلال و جنبنى عن الحرام (٤).

على زيادة اللهم أمط عنى الأذى و أعذنى من الشيطان الرجيم. و روى معاوية بن عمار عن أبى عبد الله عليه السلام إذا دخلت المخرج فقل بسم الله اللهم إنى أعوذ بك إلى آخر ما فى المتن «١» إلا أن «الخبث المخبث» مقدم فيها على «الرجس النجس» كما أن فيها زيادة «بسم الله».

(١) كما فى مرسله الصدوق قال: و كان عليه السلام إذا دخل الخلاء يقول:

الحمد لله الحافظ المؤدى «٢».

(٢) حتى يعمل بكلتا الروايتين. و الاولى من ذلك الجمع بينهما و بين ما ورد فى مرسله الصدوق من أن الصادق عليه السلام كان إذا دخل الخلاء يقنع رأسه و يقول فى نفسه بسم الله و بالله و لا إله إلا الله، رب اخرج عنى الأذى سرحا بغير حساب، و اجعلنى لك من الشاكرين فيما تصرفه عنى من الأذى، و الغم الذى لو حبسته عنى هلكت، لك الحمد اعصمنى من شر ما فى هذه البقعة و أخرجنى منها سالما و حل بينى و بين طاعة الشيطان الرجيم «٣».

(٣) و فى مرسله الصدوق كان رسول الله صلى الله عليه و آله إذا ترحر قال: اللهم كما أطعمتنيه طيبا فى عافية فأخرجه منى خبيثا فى عافية «٤» و هذا كما ترى يختلف مع ما فى المتن من جهات.

(٤) كما فى مرسله الصدوق قال: كان على عليه السلام يقول ما من عبد إلا و به ملك موكل يلوى عنقه حتى ينظر إلى حدثه ثم يقول له الملك: يا بن آدم هذا

(١) المروية فى ب ٥ من أبواب أحكام الخلوّة من الوسائل.

(٢) المروية فى ب ٥ من أبواب أحكام الخلوّة من الوسائل.

(٣) المروية فى ب ٥ من أبواب أحكام الخلوّة من الوسائل.

(٤) المروية فى ب ٥ من أبواب أحكام الخلوّة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٥٣

و عند رؤية الماء: الحمد لله الذى جعل الماء طهورا و لم يجعله نجسا (١) و عند الاستنجاء: اللهم حصن فرجى و أعفه و استر عورتى و حرمنى على النار و وفقنى لما يقربنى منك يا ذا الجلال و الإكرام (٢) و عند الفراغ من الاستنجاء: الحمد لله الذى عافانى من البلاء و أماط عنى الأذى (٣) و عند القيام عن محل الاستنجاء يمسح

رزقك فانظر من أين أخذته و إلى ما صار؟ و ينبغي للعبد عند ذلك أن يقول:

اللهم ارزقني الحلال و جنبني الحرام «١».

□

(١) ورد هذا الدعاء في رواية عبد الرحمن بن كثير الهاشمي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: بينا أمير المؤمنين عليه السلام ذات يوم جالسا مع محمد بن الحنفية إذ قال له: يا محمد ابنتي يأناء من ماء أتوضأ للصلاة، فأتاه محمد بالماء فأكفاه فصبه بيده اليسرى على يده اليمنى، ثم قال: بسم الله و بالله و الحمد لله الذي جعل الماء .. «٢» و الرواية- كما ترى- لا دلالة- لها على استحباب ذلك عند النظر إلى الماء و إن ذكره جمع غفير كالمفيد في المقنعة و الطوسي في مصباح المتهجد و الكفعمي في المصباح و الشهيد في النلفية و غيرهم من الأعلام.

(٢) كما في رواية ابن كثير الهاشمي المتقدمة حيث ورد فيها: ثم استنجى فقال: اللهم حصن فرجي و أعفه و استر عورتى و حرمنى على النار «٣» نعم الرواية- كما في الوسائل- غير مشتملة على «و وفقنى ..» إلى آخر ما في المتن.

(٣) كما في رواية أبي بصير حيث قال عليه السلام: و إذا فرغت فقل: الحمد لله الذى عافانى من البلاء و أماط عنى الأذى «٤» بناء على أن المراد بالفراغ

(١) المروية في ب ١٨ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

(٢) المروية في ب ١٦ من أبواب الوضوء من المسائل.

(٣) المروية في ب ١٦ من أبواب الوضوء من المسائل.

(٤) المروية في ب ٥ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٥٤

يده اليمنى (١) علي بطنه و يقول: الحمد لله الذى أماط عنى الأذى و هنأنى طعامى و شرابى و عافانى من البلوى (٢) و عند الخروج أو بعده: الحمد لله الذى عرفنى لذته، و أبقى فى جسدى قوته، و أخرج عنى أذاه، يا لها نعمة، يا لها نعمة، يا لها نعمة لا يقدر القادرون قدرها (٣) و يستحب أن يقدم الاستنجاء من الغائط

فى الرواية هو الفراغ عن الاستنجاء لا التخلى.

(١) كما عن المفيد «قده».

(٢) ذكره الشيخ فى مصباح المتهجد حيث قال: ثم يقوم من موضعه و يمر يده على بطنه و يقول: الحمد لله الذى أماط عنى الأذى و هنأنى طعامى و شرابى و عافانى من البلوى فإذا أراد الخروج .. الحديث «١» و عن الصدوق فى الهداية و المقنع: إذا فرغت من حاجتك فقل: «الحمد لله .. إلى آخر الدعاء. و إذا أراد الخروج .. «٢» و فى دعائم الإسلام عن أبى عبد الله عليه السلام أنه قال: إذا دخلت المخرج فقل .. فإذا فرغت فقل: الحمد لله الذى أماط عنى الأذى و هنأنى طعامى و شرابى «٣» و لم يذكر فيه «و عافانى من البلوى» كما أنه و كلام الصدوق غير مقيدين بحالته القيام من الموضع.

(٣) ذكره الشيخ فى مصباح المتهجد قال: فإذا خرج قال: الحمد لله الذى إلى آخر ما نقله فى المتن و فى مرسله الصدوق كان عليه السلام إذا دخل الخلاء يقول ..

□

فإذا خرج مسح بطنه و قال: الحمد لله الذى أخرج عنى أذاه و أبقى فى قوته، فى لها من نعمة لا يقدر القادرون قدرها «٤» و فى رواية القداح عن أبى عبد الله عليه السلام عن آبائه عن على عليه السلام أنه كان إذا خرج من الخلاء قال: الحمد لله الذى

- (١) المروية في ب ٥ من أبواب أحكام الخلوء من المستدرک.
- (٢) المروية في ب ٥ من أبواب أحكام الخلوء من المستدرک.
- (٣) المروية في ب ٥ من أبواب أحكام الخلوء من المستدرک.
- (٤) المروية في ب ٥ من أبواب أحكام الخلوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٥٥

على الاستنجاء من البول (١) و ان يجعل المسحات- إن استنجى بها- وترا (٢) فلو لم ينق بالثلاثة و أتى برابع يستحب أن يأتي بخامس ليكون وترا (٣) و إن حصل النقاء بالرابع. و أن يكون الاستنجاء و الاستبراء باليد اليسرى (٤).

رزقني لذته و أبقى قوته في جسدي و أخرج عنى أذاه يا لها نعمة ثلاثاً «١» و هاتان الروايتان غير موافقتين لما في المتن من جهات و عن المجلسي «قده» ان كثر العلماء جمعوا بين الروايتين و قالوا: الحمد لله الذي إلى آخر ما ذكره في المتن.

(١) لموثقة عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل إذا أراد أن يستنجى بالماء يبدأ بالمقعدة أو بالإحليل؟ فقال: بالمقعدة ثم بالإحليل «٢».

(٢) لما عن علي عليه السلام من أنه قال: قال رسول الله صَلَّى الله عليه و آله إذا استنجى أحدكم فليوتر بها وترا إذا لم يكن الماء «٣».

(٣) لإطلاق الرواية.

(٤) أما الاستنجاء فلجملة من الأخبار الواردة في النهي عن أن يستنجى الرجل بيمينه و أن الاستنجاء باليمين من الجفاء «٤» و لما أخرجه أبو داود في سننه عن عائشة من أنها قالت: كانت يد رسول الله صَلَّى الله عليه و آله اليمنى لظهوره و طعامه و كانت يده اليسرى لخلائه و ما كان من أذى «٥» و عن حفصة زوج رسول الله صَلَّى الله عليه و آله: النبي صَلَّى الله عليه و آله يجعل يمينه لطعامه و شرايه و ثيابه و يجعل شماله لما سوى ذلك «٦» و في المنتهى للعلامة «٧» عن عائشة كانت يد رسول الله اليمنى لطعامه

(١) المروية في ب ٥ من أبواب أحكام الخلوء من الوسائل.

(٢) المروية في ب ١٤ من أبواب أحكام الخلوء من الوسائل.

(٣) المروية في ب ٩ من أبواب أحكام الخلوء من الوسائل.

(٤) راجع ب ١٢ من أبواب أحكام الخلوء من الوسائل.

(٥) السنن ج ١ ص ٩.

(٦) السنن ج ١ ص ٩.

(٧) السنن ج ١ ص ٩.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٥٦

و يستحب أن يعتبر و يتفكر (١) في أن ما سعى و اجتهد في تحصيله و تحسينه كيف صار أذيه عليه، و يلاحظ قدرة الله تعالى في رفع هذه الأذية عنه و إراحته منها.

و أما المكروهات: فهي استقبال (٢) الشمس و القمر (٣) بالبول و الغائط

و ظهوره و يده اليسرى للاستنجاء و إن النبي صَلَّى الله عليه و آله استحب أن يجعل اليمنى لما علا من الأمور و اليسرى لما دنا. و أما الاستبراء فلمرسلة الفقيه: قال أبو جعفر عليه السلام: إذا بال الرجل فلا يمسه ذكره بيمينه «١» و للرواية المتقدمة الدالة على أن

النبي استحَب أن يجعل اليد اليمنى لما علا من الأمور و اليسرى لما دنا لأن الاستبراء من القسم الأخير
 (١) في مرسله الفقيه: كان على عليه السلام يقول: ما من عبد إلا و به ملك موكل يلوى عنقه حتى ينظر إلى حدثه ثم يقول له الملك:
 يا ابن آدم هذا رزقك فانظر من أين أخذته و إلى ما صار و ينبغي للعبد عند ذلك أن يقول:
 اللهم ارزقني الحلال و جنبني الحرام «٢» و في رواية أبي أسامة: يا ابن آدم انظر الى ما كنت تكدح له في الدنيا إلى ما صائر «٣».
 (٢) النهي يختص باستقبال الشمس فلا كراهة في استدبارها. نعم لا فرق في القمر بين استقباله و استدباره للنهي عن كليهما.
 (٣) لجملة من الأخبار:
 «منها»: رواية السكوني عن جعفر عن أبيه عن آباءه عليهم السلام قال: نهى رسول صلى الله عليه و آله أن يستقبل الرجل الشمس و
 القمر بفرجه و هو يقول «٤»

(١) راجع ب ١٢ عن أبواب أحكام الخلوّة من الوسائل.

(٢) المروية في ب ١٨ من أبواب أحكام الخلوّة من الوسائل.

(٣) المروية في ب ١٨ من أبواب أحكام الخلوّة من الوسائل.

(٤) المروية في ب ٢٥ من أبواب أحكام الخلوّة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٥٧

و ترتفع بستر فرجه (١) و لو بيده، أو دخوله في بناء أو وراء حائط و استقبال الريح بالبول بل الغائط أيضا (٢).

و «منها»: ما في غوالي اللثالي عن فخر المحققين قال: قال النبي صلى الله عليه و آله لا تستقبلوا الشمس ببول و لا غائط فإنهما آيتان
 من آيات الله «١».

و «منها»: مرسله الكليني قال: و روى أيضا: لا تستقبل الشمس و القمر «٢» و «منها»: مرسله الصدوق قال: و في خبر آخر: لا تستقبل
 الهلال و لا تستدبره يعنى في التخلي «٣» و «منها»: غير ذلك من الأخبار.

(١) لعله لما في بعض الأخبار من النهي عن البول و الفرج باد للقمر يستقبل به [٤] نظرا إلى أنه مع الستر أو الدخول في البناء و
 نحوهما لا يكون الفرج باديا للقمر و فيه أن الأخبار الناهية لا تختص بتلك الرواية و قد تعلق النهي في جملة منها على استقبال الشمس
 و القمر أو استقبال الهلال و استدباره و لا يفرق في ذلك بين ستر الفرج و الدخول في البناء و عدمهما.

(٢) لما في مرفوعتي محمد بن يحيى و عبد الحميد بن أبي العلاء أو غيره

[٤] كما في حديث المناهي قال: و نهى أن يبول الرجل و فرجه باد للشمس و القمر. و رواية الكاهلي: عن أبي عبد الله -ع- قال: قال
 رسول الله -ص- لا يبولن أحدكم و فرجه باد للقمر يستقبل به. المرويتان في ب ٢٥ من أبواب أحكام الخلوّة من الوسائل ثم ان الوجه
 في حمل الرواية على الكراهة ان الحرمة في المسألة لم تنقل من أصحابنا مع انها مما يكثر الابتلاء به و الحكم في مثلها لو كان لذاع و
 لم يخف على المسلمين فضلا عن الاعلام المحققين و لم تنحصر روايته بواحدة أو اثنتين.

(١) المروية في ب ٢٠ من أبواب أحكام الخلوّة من المستدرک.

(٢) المروية في ب ٢٥ من أبواب أحكام الخلوّة من الوسائل.

(٣) المروية في ب ٢٥ من أبواب أحكام الخلوّة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٥٨
و الجلوس في الشوارع (١).

«و لا تستقبل الريح و لا تستدبرها» (١) و مرفوعة محمد بن علي بن إبراهيم «و لا- تستقبل الريح لعلتين .. (٢)» و بذلك يظهر أن تخصيص الحكم باستقبال الريح كما صيغه الماتن و بعضهم مما لا وجه له للتصريح بالاستدبار في المرفوعتين.
(١) ففي حديث المناهي: نهى رسول الله صلى الله عليه و آله أن يبول أحد تحت شجرة مثمرة أو على قارعة الطريق الحديث (٣) و في حديث الأربعمائة: لا تبل على المحجة و لا تتغوط عليها (٤) و في دعائم الإسلام عنهم عليهم السلام أن رسول الله صلى الله عليه و آله نهى عن الغائط فيه أى فى الماء .. و على الطرق .. (٥) و فى البحار عن العليل لمحمد بن علي بن إبراهيم .. و لا يتوضأ على شط نهر جار .. و لا على جواد الطريق (٦) و فى صحيحة عاصم بن حميد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رجل لعلى بن الحسين عليه السلام أين يتوضأ الغرباء؟ قال: تتقى شطوط الأنهار، و الطرق النافذة .. (٧)
و ظاهر النهى فى الصحيحة و إن كان حرمة التخلى فى تلك الموارد إلا أنه لا مناص من حملها على الكراهة لتسالم الأصحاب على الجواز فى تلك الموارد.

نعم عن المفيد و الصدوق أنهما عبرا بعدم الجواز. و لم يعلم إرادتهما التحريم من ذلك. على أن التخلى فى تلك المواضع و لا سيما الشوارع و العقود كان من الأمور المتعارفة فى الأعصار السابقة بل الأمر كذلك حتى الآن فى بعض الأمصار و كذا فى القرى و البوادي و الحكم فى أمثال ذلك- مما يعم به البلوى غالباً- لو كان لاشتهر و بان و لوروده فى غير واحد من الأخبار و لم يكذب يخفى على الاعلام الباحثين

- (١) المروية فى ب ٢ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.
- (٢) المروية فى ب ٢ من أبواب أحكام الخلوة من المستدرک.
- (٣) المروية فى ب ١٥ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.
- (٤) المروية فى ب ١٥ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.
- (٥) المروية فى ب ١٢ من أبواب أحكام الخلوة من المستدرک.
- (٦) المروية فى ب ١٢ من أبواب أحكام الخلوة من المستدرک.
- (٧) المروية فى ب ١٥ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٥٩
أو المشارع (١) أو منزل القافلة (٢)، أو دروب المساجد (٣) أو الدور (٤).

عن مدارك الأحكام. أضف إلى ذلك أن مساق الصحيحة و ظاهرها أنها بصدد بيان السنن و الآداب ليتأدب بها الغريب و إلا فالأحكام الشرعية لا فرق فيها بين الغرباء و غيرهم.

(١) جمع مشرعة و هو مورد الشارعية. و فى مرفوعة على بن إبراهيم قال:

خرج أبو حنيفة من عند أبي عبد الله عليه السلام و أبو الحسن موسى عليه السلام قائم و هو غلام فقال له أبو حنيفة: يا غلام أين يضع الغريب ببلدكم؟ فقال: اجتنب أفنية المساجد و شطوط الأنهار، و مساقط الثمار، و منازل النزال، و لا تستقبل القبلة بغائط و لا بول، و ارفع ثوبك، وضع حيث شئت (١) و فى رواية السكونى نهى رسول الله صلى الله عليه و آله أن يتغوط على شفير بئر ماء يستعذب منها

- أو نهر يستعذب أو تحت شجرة فيها ثمرتها «٢» ونظيرها رواية الحصين بن مخارق «٣» و في صحيحة العاصم المتقدمة «تتقى شطوط الأنهار .. و في وصية النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لعلى عليه السلام: و كره البول على شط نهر جار «٤».
-
- (٢) للأمر بالاجتناب عن منازل النزال في مرفوعة القمي المتقدمة «٥» و رواية إبراهيم بن أبي زياد الكرخي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ثلاث من فعلهن ملعون: المتغوط في ظل النزال .. «٦»
- (٣) للأمر بالاجتناب عن أفنية المساجد في مرفوعة القمي المتقدمة «٧»
- (٤) لعله لما ورد في صحيحة عاصم بن حميد المتقدمة «٨» من قوله عليه السلام تتقى شطوط الأنهار .. و مواضع اللعن، فقيل له: و أين مواضع اللعن؟ قال:

- (١) المروية في ب ١٥ من أبواب أحكام الخلوء من الوسائل.
- (٢) المروية في ب ١٥ من أبواب أحكام الخلوء من الوسائل.
- (٣) المروية في ب ١٥ من أبواب أحكام الخلوء من الوسائل.
- (٤) المروية في ب ١٥ من أبواب أحكام الخلوء من الوسائل.
- (٥) المروية في ب ١٥ من أبواب أحكام الخلوء من الوسائل.
- (٦) المروية في ب ١٥ من أبواب أحكام الخلوء من الوسائل.
- (٧) المروية في ب ١٥ من أبواب أحكام الخلوء من الوسائل.
- (٨) المروية في ب ١٥ من أبواب أحكام الخلوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٦٠

أو تحت الأشجار المثمرة (١) و لو في غير أوان التمر (٢) و البول قائما (٣)

أبواب الدور.

- (١) و في صحيحة العاصم المتقدمة: و تحت الأشجار المثمرة. و في رواية الحسين بن زيد: نهى رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَنْ يبول أحد تحت شجرة مثمرة «١» و في مرفوعة القمي المتقدمة «٢» و مساقط الثمار. و في رواية السكوني و ابن مخارق المتقدمين: أو تحت شجرة فيها ثمرتها أو ثمرها و في مرسله الفقيه عن أبي جعفر عليه السلام «٣» و وصية النبي المتقدمة «٤» تحت شجرة أو نخلة قد أثمرت و في رواية عبد الله بن الحسن: تحت شجرة مثمرة قد أينعت أو نخلة قد أينعت يعني أثمرت «٥»
- (٢) ذهب إليه جماعة من المتأخرين و إن كانت الأخبار الواردة ظاهرة الاختصاص بحالة وجود الثمرة كما مر.
- (٣) لجملة من الأخبار: «منها»: صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: من تخلى على قبر أو بال قائما، أو بال في ماء قائما أو مشى في حذاء واحد أو شرب قائما، أو خلا في بيت وحده و بات على غمر فأصابه شيء من الشيطان لم يدعه إلا أن يشاء الله و أسرع ما يكون الشيطان إلى الإنسان و هو على بعض هذه الحالات «٦» و «منها»: مرسله الصدوق قال: قال عليه السلام البول قائما من

- (١) المروية في ب ١٥ من أبواب أحكام الخلوء من الوسائل.
- (٢) في ص ٤٥٩.
- (٣) المروية في ب ١٥ من أبواب أحكام الخلوء من الوسائل.
- (٤) في ص ٤٥٩.

(٥) المروية في ب ١٥ من أبواب أحكام الخلوّة من الوسائل.

(٦) المروية في ب ١٦ من أبواب أحكام الخلوّة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٦١

و في الحمام (١) و على الأرض الصلبة (٢) و في ثقب الحشرات (٣).

غير علّه من الجفاء «١» و «منها» غير ذلك من الأخبار.

(١) استدل عليه بأنه من الصفات المورثة للفقير كما في الخبر «٢».

(٢) لما ورد من أن من فقه الرجل أن يرتاد موضعا لبوله «٣» و أن رسول الله صلّى الله عليه و آله كان أشد الناس توقيا للبول كان إذا أراد البول يعمد إلى مكان مرتفع من الأرض أو إلى مكان من الأمكنة يكون فيه التراب الكثير كراهية أن ينضح عليه البول «٤» و في الجواهر: يظهر من بعضهم عدم جعله من المكروهات، بل جعل ارتياد موضع للبول من المستحبات، و الأولى الجمع بينهما للتسامح بكل منهما انتهى.

(٣) لما عن النبي صلّى الله عليه و آله من أنه قال: لا يبولن أحدكم في جحر «٥» و في البحار عن أعلام الدين للديلمى قال: قال الباقر عليه السلام لبعض أصحابه و قد أراد سفرا فقال له: أوصنى فقال: لا تسيرن سيرا و أنت حاف .. و لا تبولن في نفق الحديث «٦».

(١) المروية في ب ٣٣ من أبواب أحكام الخلوّة من الوسائل.

(٢) عن الخصال قال أمير المؤمنين -ع- البول في الحمام يورث الفقر.

راجع البحار ج ١٨ آداب الاستبراء و مثله في المستدرک ب ٢٩ من أبواب أحكام الخلوّة. و في وصية النبي -لعلی- ع-: لا- يبولن الرجل في ماء حار فان فعل ذلك و اصابه شيء فلا يلومن الا نفسه. الخصال ج ٢ ص ١٥٦.

(٣) المروية في ب ٢٢ من أبواب أحكام الخلوّة من الوسائل.

(٤) المروية في ب ٢٢ من أبواب أحكام الخلوّة من الوسائل.

(٥) كنز العمال ج ٥ ص ٨٧.

(٦) المروية في ب ٢٩ من أبواب أحكام الخلوّة من المستدرک. النفق محرکه سرب في الأرض له مخلص الى مكان. و السرب الجحر الوحشى.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٦٢

و في الماء (١) خصوصا الراكد (٢).

(١) ففي صحيحه محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: من تخلى على قبر أو بال قائما أو بال في ماء قائما .. فأصابه شيء من الشيطان لم يدعه إلا أن يشاء الله .. «١» و في روايته عن أحدهما عليهم السلام أنه قال: لا تشرب و أنت قائم و لا تبل في ماء نقيع .. «٢» و في مرسله حكيم عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: قلت له: يبول الرجل في الماء؟ قال: نعم و لكن يتخوف عليه من الشيطان «٣» و في مرسله مسمع عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام أنه نهى أن يبول الرجل في الماء الجارى إلا من ضرورة و قال: إن للماء أهلا «٤» و في صحيحه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال لا تشرب و أنت قائم و لا تطف بقبر، و لا تبل في ماء نقيع .. «٥» إلى غير ذلك من الأخبار.

(٢) الخصوصية مستفادة من الجمع بين الأخبار المتقدمة الناهية من البول في الماء و بين الأخبار الواردة في المقام كصحيحه الفضيل

عن أبي عبد الله عليه السلام قال لا بأس بأن يبول الرجل في الماء الجارى وكره أن يبول في الماء الراكد «٦» ورواية عنبسة بن مصعب، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يبول في الماء الجارى قال: لا بأس به إذا كان الماء جاريا «٧» إلى غير ذلك من الأخبار وذلك لأن مقتضى الجمع بين الطائفتين و التفصيل بين الجارى وغيره في هذه الروايات حمل الطائفة الثانية على خفة الكراهة في الجارى و الاولى على شدتها في الماء الراكد.

- (١) المروية في ب ١٦ من أبواب أحكام الخلوّة من الوسائل.
- (٢) المروية في ب ٢٤ من أبواب أحكام الخلوّة من الوسائل.
- (٣) المروية في ب ٢٤ من أبواب أحكام الخلوّة من الوسائل.
- (٤) المروية في ب ٢٤ من أبواب أحكام الخلوّة من الوسائل.
- (٥) المروية في ب ٢٤ من أبواب أحكام الخلوّة من الوسائل.
- (٦) المروية في ب ٥ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.
- (٧) المروية في ب ٥ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٦٣

و خصوصا في الليل (١) و التطميح بالبول (٢) أى البول في الهواء و الأكل (٣) و الشرب (٤) حال التخلّى. بل في بيت الخلاء مطلقا، و الاستنجاء باليمين (٥).

(١) علل ذلك بأن الماء للجن بالليل و أنه مسكنهم فلا يبال فيه و لا يغتسل لثلاث تصيبه آفة من جهتهم كذا حكى عن العلامة و الشهيد و غيرهما.

(٢) لما مر في مرسله الصدوق من أن رسول الله صلى الله عليه و آله نهى أن يطمح الرجل ببوله في الهواء من السطح أو من شيء المرتفع «١» و غيرها.

(٣) لمرسله الفقيه قال: دخل أبو جعفر الباقر عليه السلام الخلاء فوجد لقمّة خبز في القدر فأخذها و غسلها و دفعها إلى مملوك معه فقال: تكون معك لآكلها إذا خرجت فلما خرج عليه السلام قال للملوك: أين اللقمّة؟ فقال: أكلتها يا ابن رسول الله فقال عليه السلام أنها ما استقرت في جوف أحد إلا- أوجب له الجنة فاذهب فانت حر فإنى أكره أن استخدم رجلا من أهل الجنة «٢» و غيرها من الأخبار المتحدّه معها في المفاد.

و تقريب الاستدلال بها أن قوله عليه السلام تكون معك لآكلها إذا خرجت يكشف عن مرجوحية الأكل في بيت الخلاء لأنه لو لا مرجوحيته لم يكن عليه السلام يؤخر أكل اللقمّة بوجه لعلمه بأنها ما استقرت في جوف أحد إلا أوجب له الجنة نعم لا دلالة لها على كراهة الأكل حال التخلّى و أن استدلال بها بعضهم على كراهة الأكل حال التخلّى.

(٤) إلحاقا له بالأكل بحسب الفتوى.

(٥) لجملة من الأخبار كما مر «٣».

- (١) المروية في ب ٣٣ من أبواب أحكام الخلوّة من الوسائل.
- (٢) المروية في ب ٣٩ من أبواب أحكام الخلوّة من الوسائل.
- (٣) في ص ٤٥٥.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٦٤
و باليسار إذا كان عليه خاتم فيه اسم الله (١)

(١) كما عن المبسوط و المهذب و الوسيلة و التذكرة و غيرها للأخبار المتضافرة.

«منها»: رواية الحسين بن خالد عن أبي الحسن الثاني عليه السلام قال: قلت له: إنا روينا في الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وآله كان يستنجي و خاتمه في إصبه و كذلك كان يفعل أمير المؤمنين عليه السلام و كان نقش خاتم رسول الله: محمد رسول الله قال: صدقوا قلت: فينبغي لنا أن نفعل قال: إن أولئك كانوا يتختمون في اليد اليمنى فإنكم أنتم تتختمون في اليسرى (١).
و «منها»: رواية عمار عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: لا يمس الجنب درهما و لا ديناراً عليه اسم الله تعالى و لا يستنجي و عليه خاتم فيه اسم الله. (٢)

لعدم القول بالفصل بين الجنب و غيره و غير ذلك من الروايات. و في قبالها رواية وهب بن وهب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان نقش خاتم أبي: العزة لله جميعاً و كان في يساره يستنجي بها و كان نقش خاتم أمير المؤمنين عليه السلام الملك لله و كان في يده اليسرى يستنجي بها (٣) إلا أنها ساقطة عن الاعتبار بوجه:
«أحدهما»: أنها رواية شاذة لا تقاوم الأخبار المتضافرة في المقام.

و «ثانيها»: أنها معارضة في موردها لاشتمالها على أن النبي و الوصي عليهما السلام كانا يتختمان باليسار مع أن رواية الحسين بن خالد المتقدمة صريحة في أنهما كانا يتختمان باليمين و معه لا بد من حمل رواية وهب على التقيّة لموافقتهما العامة [٤].
و «ثالثها»: أن الرجل عامي خبيث و معروف بالكذب على الله و ملائكته

[٤] في تفسير روح البيان ج ٤ ص ١٤٢ الأصل التختم باليمين و لما صار شعار أهل البدعة و الظلمة صارت السنة ان يجعل الخاتم في خنصر اليد اليسرى في زماننا.

- (١) المروية في ب ١٧ من أبواب أحكام الخلوّة من الوسائل.
- (٢) المروية في ب ١٧ من أبواب أحكام الخلوّة من الوسائل.
- (٣) المروية في ب ١٧ من أبواب أحكام الخلوّة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٦٥
و طول المكث (١) في بيت الخلاء، و التخلي (٢) -

و رسله. بل قيل إنه أكذب البرية و هو يروى المنكرات فلا يصغى إلى روايته أبداً و لا يقاس ضعفه بضعف غيره من الرواة. و يستفاد من بعض الأخبار كراهة إدخال الخاتم الذي فيه اسم الله على الخلاء و إن لم يكن في اليد التي يستنجي بها كما في رواية عمار المتقدمة حيث ورد في ذيلها: و لا يدخل المخرج و هو عليه. و رواية أبي أيوب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ادخل الخلاء و في يدي خاتم فيه اسم من أسماء الله تعالى؟ قال:

لا و لا تجامع فيه (١) إلا أنهما محمولتان على صورة ما إذا كان الخاتم في اليد التي يستنجي بها و ذلك لما دلت عليه رواية الحسين بن خالد المتقدمة من أن النبي و الولي عليهما السلام كانا يتختمان باليمين و يدخلان الخلاء و يستنجيان و خاتمهما في اصبعيهما
(١) لجملة من الأخبار الواردة في أن طول الجلوس على الخلاء يورث الباسور «منها»: مرسله الصدوق قال: قال أبو جعفر عليه السلام

طول الجلوس على الخلاء يورث الباسورة «٢».

(٢) للأخبار الدالة على أن التغوط بين القبور مما يتخوف منه الجنون «٣» أو أن من تخلى على قبر فأصابه شيء من الشيطان لم يدعه إلا أن يشاء الله «٤» و في بعض الروايات النبوية: إياكم والبول على المقابر فإنه يورث البرص «٥» و أن

- (١) المروية في ب ١٧ من أبواب أحكام الخلوّة من الوسائل.
- (٢) المروية في ب ٢٠ من أبواب أحكام الخلوّة من الوسائل.
- (٣) المروية في ب ١٦ من أبواب أحكام الخلوّة من الوسائل.
- (٤) المروية في ب ١٦ من أبواب أحكام الخلوّة من الوسائل.
- (٥) كنز العمال ج ٥ ص ٨٧.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٦٦

□
- على قبر المؤمنين (١) إذا لم يكن هتكا و إلا كان حراما (٢) و استصحاب الدرهم البيض (٣) بل مطلقا (٤) إذا كان عليه اسم الله (٥) أو محترم آخر، إلا أن يكون مستورا (٦) و الكلام (٧)-

من جلس على قبر يبول عليه أو يتغوط فكأنما جلس على جمرة من نار «١».

(١) قال في كشف الغطاء: يكره التخلي على القبر حيث لا يكون محترما و إذا كان محترما فمحرم و ربما كان مكفرا. و يقوى استثناء قبر الكافر و المخالف.

و لكن النصوص و الفتاوى خاليتان عن التقييد بالمؤمن كما لا يخفى.

(٢) لحرمة هتك المؤمن حيا و ميتا.

(٣) لما رواه غياث عن جعفر عن أبيه عليهما السلام أنه كره أن يدخل الخلاء و معه درهم أبيض إلا أن يكون مصرورا «٢».

(٤) قيل لأنه لا يفهم الخصوصية للأبيض بعد تقييده بما كان عليه اسم الله لقرب دعوى أن الوجه في الكراهة حينئذ هو احترام الكتابة و فيه ما لا يخفى على الفطن.

(٥) لعله لمعروفية نقش ذلك على الدراهم البيض في ذلك العصر كذا في الجواهر.

(٦) لقوله عليه السلام في الرواية المتقدمة: إلا أن يكون مصرورا. كما مر

(٧) لرواية أبي بصير قال: قال لى أبو عبد الله عليه السلام: لا تتكلم على الخلاء فإنه من تكلم على الخلاء لم تقض له حاجة «٣» و

رواية صفوان عن أبي الحسن الرضا عليه السلام أنه قال: نهى رسول الله صلى الله عليه و آله أن يجيب الرجل آخر و هو على

(١) كنز العمال ج ٥ ص ٨٧.

(٢) المروية في ب ١٧ من أبواب أحكام الخلوّة من الوسائل.

(٣) المروية في ب ٦ من أبواب أحكام الخلوّة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٦٧

في غير الضرورة (١) إلا بذكر الله (٢) أو آية الكرسي (٣)

الغايط أو يكلمه حتى يفرغ «١» و عن المحاسن عن أمير المؤمنين عليه السلام ترك الكلام على الخلاء يزيد في الرزق «٢».

(١) كما إذا اضطر إلى التكلم لأجل حاجة تضر فوتها. وقد علله في مصباح الفقيه بانتفاء الحرج و الضرر لحكومة أدلتها على العمومات المثبتة للأحكام و فيه أن أدله نفي الحرج و الضرر ناظرة إلى نفي الأحكام الإلزامية الحرجية أو الضرورية و لا تشمل الأحكام غير الإلزامية إذ لا- حرج في فعل المستحب و ترك المكروه، و لا- امتنان في رفعهما لمكان الترخيص في ترك أحدهما و ارتكاب الآخر و أدله نفي الضرر مسوقة للامتنان فلا يجرى في ما لا امتنان فيه.

(٢) لصحيحة أبي حمزة عن أبي جعفر عليه السلام قال: مكتوب في التوراة التي لم تغير أن موسى سأل ربه فقال: إلهي انه يأتي على مجالس أعزك و أجلك أن أذكرك فيها فقال: يا موسى إن ذكرى حسن على كل حال «٣» و حديث الأربعمائه عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: اذكروا الله عز و جل في كل مكان فإنه معكم «٤» و غيرهما من الروايات.

(٣) لرواية عمر بن يزيد قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التسبيح في المخرج و قراءة القرآن قال: لم يرخص في الكنيف أكثر من آية الكرسي و يحمد الله و آية- على رواية الشيخ- و آية الحمد لله رب العالمين- على رواية الصدوق «٥» و هي على طريقه صحيحة- بناء على أن عمر بن يزيد هو عمر بن محمد بن يزيد

(١) المروية في ب ٦ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٦ من أبواب أحكام الخلوة من المستدرک.

(٣) المروية في ب ٧ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

(٤) المروية في ب ٧ من أبواب أحكام الخلوة من المستدرک.

(٥) المروية في ب ٧ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٦٨

أو حكاية الأذان (١) أو تسميت العاطس (٢)

بياع السابري- و في بعض الأخبار المروية عن أبي عبد الله عليه السلام سألته أ تقرأ النفساء و الحائض و الجنب و الرجل- يتغوط- القرآن؟ قال تقرأون ما شاءوا «١» و هي بظاهرها يقتضى عدم كراهية قراءة القرآن مطلقا و في الجواهر: لم أعثر على مفت به بل صرح بعضهم بكراهة ما عداها. و هو مقتضى الجمع بين الروايتين لصراحة الاولى في المنع و عدم الترخيص في الزائد على آيتي الكرسي و الحمد، و الثانية تقتضى الجواز، و الجمع بين المنع و الجواز ينتج الكراهة.

(١) لرواية أبي بصير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: إن سمعت الأذان و أنت على الخلاء فقل مثل ما يقول المؤذن و لا تدع ذكر الله عز و جل في تلك الحال لأن ذكر الله حسن على كل حال «٢» و صحيحة محمد بن مسلم المروية عن العليل عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال له: يا محمد بن مسلم لا تدعن ذكر الله على كل حال، و لو سمعت المنادي ينادى بالأذان و أنت على الخلاء فاذا ذكر الله عز و جل و قل كما يقول المؤذن «٣» و رواية سليمان بن مقبل المدني قال: قلت لأبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام لأى علة يستحب للإنسان إذا سمع الأذان أن يقول كما يقول المؤذن و إن كان على البول و الغائط؟ فقال: لان ذلك يزيد في الرزق «٤»

(٢) لرواية مسعدة بن صدقة عن جعفر عن أبيه عليهما السلام قال: كان أبي يقول: إذا عطس أحدكم و هو على خلاء فليحمد الله في نفسه «٥» هذا إن أريد بالتسميت تحميد العاطس نفسه. و أما لو أريد به ظاهره و هو الدعاء للغير عند العطاس فلم ترد رواية في استثنائه في المقام نعم يمكن أن يندرج تحت

(١) المروية في ب ٧ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٨ من أبواب أحكام الخلوء من الوسائل.

(٣) المروية في ب ٨ من أبواب أحكام الخلوء من الوسائل.

(٤) المروية في ب ٨ من أبواب أحكام الخلوء من الوسائل.

(٥) المروية في ب ٧ من أبواب أحكام الخلوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٦٩

(مسألة ١) يكره حبس البول أو الغائط (١) وقد يكون حراما كما إذا كان مضرا (٢) وقد يكون واجبا كما إذا كان متوضئا ولم يسع

الوقت للتوضؤ بعدهما و الصلاة (٣) وقد يكون مستحبا كما إذا توقف مستحب أهم عليه.

(مسألة ٢) يستحب البول (٤) حين إرادة الصلاة، وعند النوم،

مطلق الذكر.

(١) وفي الرسالة الذهبية: ومن أراد أن لا يشتكى مئنته فلا يحبس البول و لو على ظهر الدابة «١» و في الفقه الرضوي: و إذا هاج بك

البول قبل «٢» هذا كله في البول و أما الغائط فلم نعر على رواية تدل على كراهة حبسه- و لو على مسلك القوم- فلاحظ.

(٢) لا- يمكن المساعدة على ما أفاده بإطلاقه لأن الإضرار- بإطلاقه- لم تثبت حرمة بدليل و إنما يحرم بعض المراتب منه كما إذا

أدى إلى تلف النفس و نحوه.

(٣) وجوب الصلاة مع الطهارة المائية عند التمكن من الماء و إن كان مما لا تردد فيه إلا أنه لا ملازمة بين وجوب ذى المقدمة و

مقدمته و لا- وجوب شرعى للمقدمة كما ذكرناه في محله فلا وجه للحكم بوجوب الحبس من تلك الجهة و أما الحكم بوجوبه من

جهة حرمة تفويت القدرة و عدم جواز تعجيز النفس عن الصلاة الاختيارية المأمور بها فهو أيضا كسابقه لأن لازم ذلك الحكم بحرمة

البول و ترك الحبس لا- الحكم بوجوب الحبس. نعم لا- مانع من الحكم بوجوبه عقلا- لعدم حصول الواجب إلا به. و من هذا يظهر

الكلام في الحكم باستحباب حبس البول ان توقف عليه مستحب آخر أهم.

(٤) الموارد التي ذكرها الماتن «قده» في هذه المسألة لم يثبت استحباب

(١) المروية في ب ٢٩ من أبواب أحكام الخلوء من المستدرک.

(٢) المروية في ب ٢٩ من أبواب أحكام الخلوء من المستدرک.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٧٠

وقبل الجماع، و بعد خروج المنى، و قبل الركوب على الدابة، إذا كان النزول و الركوب صعبا عليه، و قبل ركوب السفينة إذا كان

الخروج صعبا.

(مسألة ٣) إذا وجد لقمه خبز في بيت الخلاء يستحب أخذها و إخراجها و غسلها، ثم أكلها (١)

البول فيها بدليل. نعم ورد في الخصال عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال لابنه الحسن عليه السلام: ألا أعلمك أربع خصال تستغنى

بها عن الطب؟ قال: بلى قال:

لا- تجلس على الطعام إلا- و أنت جائع، و لا تقم من الطعام إلا و أنت تشتهي، و جود المضغ، و إذا نمت فأعرض نفسك على الخلاء

فإذا استعملت هذا استغيت عن الطب «١» و في من لا يحضره الفقيه: من ترك البول على أثر الجنابة أو شكك تردد بقیة الماء في بدنه

فيورثه الداء الذي لا دواء له «٢» و في الجعفریات عن علي عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: إذا جامع الرجل فلا

يغتسل حتى يبول مخافة أن يتردد المنى فيكون منه داء لا دواء له (٣).

فعلى طريقتهم لا- مانع من التمسك بالرواية الأولى على استحباب البول و الغائط عند النوم- لا- خصوص البول كما فى المتن- و بالروایتين الأخيرتين على استحبابه بعد الجماع و بعد خروج المنى- لا قبل الجماع- كما فى المتن.
(١) لما ورد من أن أبا جعفر الباقر عليه السلام أو الحسين بن على عليه السلام دخل الخلاء فوجد لقمه خبز فى القدر فأخذها و غسلها و دفعها إلى مملوك معه فقال:

تكون معك لآكلها إذا خرجت، فلما خرج قال للملوك: أين اللقمة؟ فقال:

أكلتها يا ابن رسول الله صلى الله عليه و آله فقال عليه السلام: إنها ما استقرت فى جوف أحد إلا

(١) المروية فى ب ٢ من أبواب آداب المائدة من الوسائل.

(٢) ج ١ ص ٤٦ من الطبعة الحديثة.

(٣) المروية فى ب ٣٥ من أبواب الجنابة من المستدرک.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٧١

فصل فى موجبات الوضوء و نواقضه و هى أمور: «الأول و الثانى»: البول و الغائط (١) من الموضع الأصلي و لو غير معتاد، أو من غيره مع انسداده، أو بدونه بشرط الاعتياد، أو الخروج على حسب المتعارف، ففى غير الأصلي مع عدم الاعتياد و عدم كون الخروج على حسب المتعارف اشكال، و الأحوط النقض مطلقا خصوصا إذا كان دون المعدة.

وجبت له الجنة فاذهب فأنت حر فإنى أكره أن استخدم رجلا من أهل الجنة (١)

فصل فى موجبات الوضوء و نواقضه

(١) لا إشكال و لا خلاف فى أن البول و الغائط الخارجين من الموضع الخلقى الطبيعى ناقضان للوضوء بمقتضى النصوص المتواترة: «منها»: صحیحة زرارة عن أحدهما عليهما السلام قال: لا ينقض الوضوء إلا ما خرج من طرفيك أو النوم (٢) و «منها»: صحیحته الثانية: قلت لأبى جعفر و أبى عبد الله عليهما السلام: ما ينقض الوضوء؟ فقالا: ما يخرج من طرفيك الأسفلين: من الذكر و الدبر من الغائط و البول .. الحديث (٣) و «منها» غير ذلك من الأخبار.

بل قامت على ذلك ضرورة الإسلام و إن لم يكن خروجهما من المخرج الطبيعى أمرا اعتياديا للمكلف كما إذا جرت عادته على البول و الغائط من غير سبيليهما الأصليين لعارض حيث تشمله النصوص المتقدمة الواردة فى أن الخارج من الطرفين الذين أنعم الله بهما عليك ينقض الوضوء كالبول و الغائط و الريح و أما مثل القيح و المذى و نحوهما فهو إنما خرج بالدليل و لا يفرق فى ذلك بين أن يكون أخذ الخروج من الطرفين فى لسان الروايات المتقدمة من جهة المعرفة لما هو الناقض حقيقة أعنى البول و الغائط و نحوهما و إن لم يصرح عليه السلام باسمهما و بين

(١) المروية فى ب ٣٩ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

(٢) المروية فى ب ٢ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

(٣) المروية فى ب ٢ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٧٢

.....

كونه من جهة الموضوعية بأن يترتب الأثر على خروجهما من سبيلهما الطبيعيين لا على نفس البول و الغائط الخارجين لأن النصوص على كلا الفرضين شاملة للبول و الغائط الخارجين من سبيلهما الطبيعيين و إن كانت عاداته على خلافه فهذا مما لا تأمل فيه. و إنما الكلام فيما يخرج من غير المخرج الطبيعي إذا كانت عاداته على البول و الغائط من سبيلهما الأصليين بأن لا ينسد المخرج الطبيعي و انفتح غيره فهل ينتقض به الوضوء؟ فيه خلاف بين الأعلام، و المشهور عدم النقض إلا- مع الاعتياد و عن الشيخ «قده» التفصيل بين الخارج مما دون المعدة و ما فوقها و التزم بالنقض في الأول دون الأخير. و عن السبزواري «قده» عدم النقض مطلقاً أى مع الاعتياد و عدمه. و اختاره صاحب الحدائق «قده» و ذهب جماعة منهم المحقق الهمداني «قده» إلى النقض مطلقاً. و ما التزم به المشهور هو الصحيح.

و ذلك لأين حمل «ما خرج من طرفيك الأسفلين» الوارد في جملة من الأخبار على المعرفة المحضة بعيد و يزيد في الاستبعاد صحيحة زارة قلت لأبي جعفر و أبي عبد الله عليهما السلام: ما ينقض الوضوء؟ فقالا: ما يخرج من طرفيك الأسفلين من الذكر و الدبر: من الغائط و البول أو منى أو ریح، و النوم حتى يذهب العقل «١» حيث صرح بالذكر و الدبر و الغائط و البول، فلو كان المناط في النقض مجرد خروج البول و الغائط و لم يكن للخروج من السبيلين أثر و دخل كان ذكر الأسفلين و تفسيرهما بالذكر و الدبر لغوا لا محالة فهذه الصحيحة و غيرها مما يشتمل على العنوان المتقدم أعنى قوله «ما خرج من طرفيك» واضحة الدلالة على أن للخروج من السبيلين مدخلة في الانتقاض فلا ينتقض الوضوء بما يخرج من غيرهما.

(١) المروية في ب ٢ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٧٣

.....

و على الجملة إن من خرج غائطه أو بوله من غير المخرجين من دون أن يكون ذلك عادياً له كما إذا خرج بوله بالإبرة المتداوله في العصور المتأخرة لا يمكننا الحكم بالانتقاض في حقه لعدم شمول الأخبار له و «دعوى» أن الاستدلال بقوله: من طرفيك الأسفلين. و نحوه من العبائر الواردة في الاخبار من الاستدلال بالمفهوم و لا مفهوم للقيود «منفعة» بأن المفهوم فيها للحصر لا للقيود حيث أن زارة في الصحيحة المتقدمة سألهما عليهما السلام عما ينقض الوضوء فقالا- و هما في مقام البيان:- ما يخرج من طرفيك الأسفلين فهو حصر للناقض فيما يخرج من الطرفين.

ثم ان الصحيحة في الوافي «١» و الحدائق «٢» و الكافي «٣» و الفقيه «٤» قد نقلت كما نقلناه أى يعطف كل من البول و المنى و الريح ب «أو» و لم يعطف البول فيها ب «الواو» و المنى و الريح ب «أو» كما في الوسائل.

و معه لا تشويش في الرواية بوجه و لا حاجة إلى دعوى أن المنى معطوف على اسم الموصول، و البول على الغائط و هما أى البول و الغائط بيان للموصول و تفسير له. بل الصحيح ان المذكورات في الصحيحة- عدى النوم- تفسير للموصول بأجمعها و كأنها أتت بها تقييداً لإطلاق «ما يخرج من طرفيك الأسفلين» و بيانا لعدم انتقاض الوضوء بكل ما يخرج من الطرفين و انه إنما ينتقض بالمذكورات الأربعة إذا خرجت من السبيلين.

نعم لا مناص من الالتزام بالنقض فيما إذا كان الخروج من غير السبيلين

(١) المجلد ١ ص ٣٨ م ٤.

(٢) ج ٢ ص ٨٧ طبعة النجف الحديثة.

(٣) ج ٣ ص ٣٦ طبعة طهران الحديثة.

(٤) ج ١ ص ٣٧ طبعة النجف الحديثة.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٧٤

.....

الأصليين اعتياديا للمتكلف لانسداد المخرج الطبيعي و ذلك لأن الصحيحة و غيرها من الأخبار المتقدمة غير ناظرة إلى تلك الصورة إثباتا و نفيًا إذ الخطاب في الصحيحة شخصي قد وجه إلى زرارة و هو كان سليم المخرجين، و حيث لا يحتمل أن تكون له خصوصية في الحكم - بتاتا - كان الحكم شاملا- لغيره من سليمي المخرجين و أما غير المتعارف السليم كمن لم يخلق له مخرج بول أو غائط أصلا فالصحيحة غير متعرضة لحكمه و هذا لا للانصراف كي يدفع بأنه بدوي لا اعتبار به بل لما عرفت من أن الخطاب في الصحيحة شخصي.

إذا نرجع فيه إلى إطلاق قوله عز من قائل أو جاء أحد منكم من الغائط «١» و الخطاب فيها للعموم فإذا ذهب إلى حاجته فرجع صدق أنه جاء من الغائط و انتقضت طهارته و إن خرج غائطه من غير المخرج الأصلي.

و «دعوى» أن ظواهر الكتاب ليست بحجة أو أن الاستدلال بها نوع تخمين و تخريج كما في كلام صاحب الحدائق «قده».

«مندفعة» بما ذكرناه في محله من أن الظواهر لا- فرق في حجيتها بين الكتاب و غيره كما أن الاستدلال بالآية ليس من التخمين في شيء لأنه استدلال بالإطلاق و الظهور.

و إلى إطلاق صحيحة زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام لا يوجب الوضوء إلا من غائط أو بول أو ضرورة تسمع صوتها أو فسوة تجد ريحها «٢» و حملها على الغائط و البول الخارجين على النحو المتعارف كما صنعه صاحب الحدائق «قده» مما لا وجه له لأنه تقييد على خلاف الظهور و الإطلاق فما ذهب إليه السبزواري و صاحب الحدائق «قدهما» من عدم انتقاض الوضوء بالبول و الغائط الخارجين

(١) النساء: ٤: ٤٣.

(٢) المروية في ب ١ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٧٥

و لا- فرق فيهما بين القليل و الكثير (١) حتى مثل القطرة، و مثل تلوث رأس شيشة الاحتقان بالعدرة. نعم الرطوبات الآخر غير البول و الغائط الخارجة من المخرجين

من غير المخرجين الطبيعيين مطلقا و لو مع الاعتياد و انسداد المخرجين الأصليين مما لا يمكن المساعدة عليه.

على أن لازمة انحصار الناقض فيمن خرج بوله و غائطه من غير المخرجين الأصليين بالنوم و هو من البعد بمكان.

و أما التفصيل بين الخارج مما دون المعدة و ما فوقها كما عن الشيخ «قده» فهو أيضا لا دليل عليه و لعل نظره «قده» إلى تعيين ما هو الموضوع في الحكم بالانتقاض و إن ما خرج عما فوق المعدة لا يصدق عليه الغائط حتى يحكم بناقضيته لوضوح أن الغذاء الوارد على المعدة إنما يصدق عليه الغائط إذا انهضم و انحدر إلى الأمعاء و خلع الصورة النوعية الكيلوسية التي كان متصفا بها قبل الانحدر.

و أما إذا لم ينحدر من المعدة بل خرج عما فوقها فلا يطلق عليه الغائط لدى العرف بل يعبر عنه بالقيء.

و أما القول بالانتقاض و لو من غير الاعتياد و هو الذى اختاره المحقق الهمداني «قده» فقد ظهر الجواب عنه مما ذكرناه فى تأييد القول المختار فلا نعيد فالأقوى هو القول المشهور و إن كان القول بالنقض مطلقا هو الأحوط.

(١) لإطلاق الأدلة. و توهم اختصاصها بالكثير نظرا إلى أنه المتعارف من البول و الغائط مندفع بأن الكثير منهما و إن كان متعارفا كما ذكر إلا أن قليلهما أيضا متعارف لأنهما قد يخرجان بالقلء و قد يخرجان بالكثرة هذا.

على أن الناقضية حكم مترتب على طبيعى البول و الغائط و لا مدخليه فى ذلك للحكم.

مضافا إلى النصوص الواردة فى بعض الصغريات كالأخبار الواردة فى البلل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٧٦

ليست ناقضة (١) و كذا الدود أو نوى التمر و نحوهما إذا لم يكن متلطخا بالعدرة (٢).

«الثالث»: الريح (٣) الخارج من مخرج الغائط (٤) إذا كان من المعدة،

المشتبه و أنه قبل الاستبراء ناقض للوضوء «١» و ذلك لأن البلل المشتبه الخارج بعد البول أو المنى قليل غايته فإذا كان المشتبه بالبولية ناقضا للوضوء و هو قليل فالقليل مما علم بوليته ينقض الوضوء بالأولوية القطعية.

و ما ورد فى أن ما يخرج من الدبر من حب القرع و الديدان لا ينقض الوضوء إلا أن يكون متلطخا بالعدرة «٢» فإن ما يتحملة الحب و الديدان من العذرة ليس إلا قليل.

(١) لحصر النواقض فيما يخرج من السبيلين من البول و الغائط و الريح و المنى مضافا إلى النصوص الواردة فى عدم انتقاض الوضوء بالمذى و الودى و نحوهما «٣».

(٢) لحصر النواقض و للأخبار الواردة فى عدم انتقاض الوضوء بما يخرج من الدبر من حب القرع و الديدان إلا أن يكون متلطخا بالعدرة «٤».

(٣) انتقاض الوضوء بالريح من المسائل المتسالم عليها بين الفريقين و النصوص فى ذلك متضافرة «منها»: الصحاح المتقدمة لزرارة فليراجع فلا خلاف فى أصل المسألة و إنما الكلام فى بعض خصوصياتها.

(٤) الكلام فى ذلك هو الكلام فى البول و الغائط فإن مقتضى الحصر

(١) راجع ب ١٣ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

(٢) راجع ب ٥ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

(٣) راجع ب ١٢ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

(٤) راجع ب ٥ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٧٧

صاحب صوتا أو لا (١)

فى الأخبار المتقدمة و لا سيما الصحيحة الثانية لزرارة عدم الانتقاض بما يخرج من غير السبيلين سواء كان ريحا أو بولا أو غائطا إلا أن ذلك يختص بالأشخاص المتعارفين أعنى سليمى المخرجين لما مر من أن الخطاب فى الصحيحة شخصى موجه إلى زرارة و هو سليمى المخرجين فمن انسد سبيلاه و خرج ريحه من غير المخرجين فهو غير مشمول للأخبار و لا بد فيه من الالتزام بانتقاض الوضوء كما

عرفته في البول و الغائط فإن الصحيحة ساكنة عن مثله و غير متعرضة لحكمه إثباتا و نفيًا فلا مناص من الرجوع فيه إلى المطلقات كصحيحة زرارة الثالثة الدالة على أنه لا يوجب الوضوء إلا غائط أو بول أو ضرطة تسمع صوتها أو فسوة تجد ريحها «١».

(١) لإطلاق الصحيحة الثانية لزرارة و غيرها من الأخبار الواردة في المقام و لا مجال لتقييدها بما في الصحيحة الثالثة له: لا يوجب الوضوء إلا- غائط أو بول أو ضرطة تسمع صوتها أو فسوة تجد ريحها «٢» و ذلك لأن القيد فيها لم يذكر للاحتراز. بل الوجه في التقييد به أحد أمرين:

«أحدهما»: أن يكون الإتيان به لبيان الطبيعة و النوع و هو المعبر عنه بالقيد التوضيحي و قيد الطبيعة، لعدم احتمال أن يكون السماع أو الوجدان الشخصيين دخيلا في ناقضية الريح بان اعتبر في الانتقاض بهما سماع من خرجت منه أو وجدانه فلو خرجت منه الريح و هو لم يسمع صوتها و لو لمانع خارجي من صوت غالب عليه أو صمم و نحوهما لم ينتقض وضوءه و ان سمعها غيره من المكلفين و من هنا لم يفرض في الصحيحة خروج الريح من زرارة أي ممن يسمع صوتها و إنما دلت على أن الريح الناقضة هي التي تسمع صوتها. إذا ليس القيد إلا لبيان نوع الريح الناقض للوضوء و ان الريح نوعان «أحدهما»: ما لا ينفك عن

(١) المتقدمة في ص ٤٧٤.

(٢) المتقدمة في ص ٤٧٤.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٧٨

دون ما خرج من القبل (١) أو لم يكن من المعدة كنفخ الشيطان أو إذا دخل من الخارج ثم خرج.

الصوت و الا لم تسم ضرطة و «ثانيهما» ما يستشم رائحته نوعا.

و «ثانيهما»: أن يكون الإتيان به لبيان أن انتقاض الطهارة مترتب على الريح المحرزة بسماع صوتها أو استشمام رائحتها عادة. فلا أثر للريح المشكوكه الحدوث فان الشيطان قد ينفخ في دبر الإنسان حتى يخيل إليه أنه خرجت منه الريح فلا ينتقض الوضوء إلا ريح تسمعها أو تجد ريحها كما في صحيحة معاوية بن عمار «١» و ورد في صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله: أن إبليس يجلس بين اليتي الرجل فيحدث ليشككه «٢» فالتقييد بسماع الصوت و استشمام الرائحة من جهة أنهما طريقتان عاديان للعلم بتحققها و غير مستند إلى مدخليتهما في الحكم بالانتقاض و من هنا ورد في صحيحة علي بن جعفر المروية في كتابه عن أخيه عليه السلام بعد السؤال عن رجل يكون في الصلاة فيعلم أن ريحا قد خرجت فلا يجد ريحها و لا يسمع صوتها قال: يعيد الوضوء و الصلاة و لا يعتد بشيء مما صلى إذا علم ذلك يقينا «٣».

(١) لا- يتفق هذا في الرجال و عن جماعة أن ذلك يتفق في قبل النساء و أنه سبب للانتقاض معللين ذلك بأن له منفذا إلى الجوف فيمكن الخروج من المعدة إليه. و الصحيح عدم الانتقاض به كما ذكره الماتن «قده» و ذلك لأن الريح ليست ناقضة بإطلاقها و طبيعتها و إنما الناقض هو الريح المعنونة بالضرطة أو الفسوة كما في الصحيحة المتقدمة آنفا و الريح الخارجة من القبل لا تسمى ضرطة

(١) المرويات في ب ١ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

(٢) المرويات في ب ١ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

(٣) المرويات في ب ١ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٧٩

«الرابع»: النوم مطلقا (١) و إن كان حال المشى إذا غلب على القلب و السمع و البصر فلا- تنقض الخففة إذا لم تصل إلى الحد المذكور.

و لا فسوة و كذا الحال فيما لم يخرج من المعدة كنفخ الشيطان أو الريح الداخلة من الخارج بالاحتقان و نحوه إذ لا يطلق عليهما شيء من العنوانين المتقدمين.

(١) الكلام في هذه المسألة يقع من جهات:

«الاولى»: أن ناقضية النوم للوضوء- في الجملة- مما لا شبهة فيه و يدل عليه من الكتاب قوله عز من قائل [□]إِذْ قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ .. (١) و ذلك بأحد وجهين:

«أحدهما»: أن المراد بالقيام في الآية المباركة هو القيام من النوم و ذلك لموثقة ابن بكير قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام قوله تعالى [□]«إِذْ قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ ..»

ما يعنى بذلك قال: إذا قمتم من النوم، قلت ينقض الوضوء؟ فقال: نعم إذا كان يغلب على السمع و لا يسمع الصوت «٢» و قد نقل عن العلامة في المنتهى و الشيخ في التبيان إجماع المفسرين عليه فالآية المباركة ببركة الموثقة و الإجماع قد دلت على أن النوم ينقض الوضوء و أنه سبب في إيجابه.

و «ثانيهما»: أن الآية المباركة في نفسها مع قطع النظر عن الإجماع و الموثقة تدل على وجوب الوضوء عند مطلق القيام سواء أريد به القيام من النوم أو من غيره و إنما خرجنا عن إطلاقها في المتطهر بالإجماع و الضرورة القائمين على أن المتطهر لا يجب عليه التوضؤ ثانيا سواء قام أم لم يقم فالآية المباركة- بإطلاقها- دلت على وجوب التوضؤ عند القيام من النوم.

و أما ما دل عليه من السنة فهو جملة كثيرة من الأخبار قد وردت من

(١) المائدة: ٥: ٦.

(٢) المروية في ب ٣ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٨٠

.....

طرقنا و طريق العامة [١] تقدمت جملة من رواياتنا في التكلم على ناقضية البول و الغائط و الريح و ستطلع على جملة أخرى منها في التكلم على جهات المسألة و خصوصياتها إن شاء الله. و بالجملة أن المسألة متفق عليها بين الفريقين نعم نسب الخلاف في ذلك إلى الأوزاعي من العامة و إلى الصدوق و والده «قدهما».

أما صحة النسبة إلى الأوزاعي و عدمها فلا سبيل لنا إلى استكشافها [٢] و أما ما نسب إلى الصدوق و والده فهو من البعد بمكان كيف و قد دلت على ذلك الآية المباركة و وردت فيه أخبار متضاربة قابلة للاعتماد عليها في الأحكام منها ما رواه هو «قده» بنفسه عن زرارة عن أبي جعفر و أبي عبد الله عليهما السلام حيث سألهما عما ينقض الوضوء فقالا. ما خرج عن طرفيك الأسفلين: الذكر

[١] سنن البيهقي ج ١ ص ١١٨ باب الوضوء من النوم عن عبد الرحمن بن عائد الأزدي عن علي بن أبي طالب عن رسول الله قال: إنما العين و كاء السه فمن نام فليتوضأ. السه بفتح السين المهملة و ضمها ثم الهاء المخففة العجز و قد يراد به حلقة الدبر. و قد أخرجه أبو داود في سننه ج ١ ص ٥٢ و ابن ماجه في سننه ج ١ ص ١٧٦ و رواه ابن تيمية في المنتقى مع شرحه نيل الأوطار ج ١ ص ١٦٨ و في

كتر العمال ج ٥ ص ٨٢ الى غير ذلك من الروايات.

[٢] لان نسبة الخلاف إليه وإن كانت موجودة في المحلي ج ١ ص ٢٢٢ حيث قال: وذهب الأوزاعي الى ان النوم لا ينقض الوضوء كيف كان. الا- ان المصرح به في شرح صحيح مسلم على هامش إرشاد السارى في شرح البخارى ج ٢ ص ٤٥٤ ان الأوزاعي كالزهرى و ربيعة و مالك ذهب الى ان كثير النوم ينقض بكل حال و قليله لا ينقض بحال. حيث قال: اختلف العلماء فى هذه المسألة على ثمانية أقوال: «الأول»: ان نوم الجالس لا ينقض الوضوء على اى حال كان.

حكى ذلك عن أبى موسى الأشعري و سعيد بن المسيب و أبى مجاز (مجاز) و حميد

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٨١

.....

و الدبر من غائط أو بول أو منى أو ريح و النوم حتى يذهب العقل .. «١»

و هى صحيحة السند و مع روايته هذه و ملاحظته الآية المباركة كيف يذهب إلى عدم ناقضية النوم للوضوء؟

فعل نظرهما- فيما ذكره فى الرسالة و المقنع من حصر نواقض الوضوء فى البول و الغائط و المنى و الريح- كما ذكره صاحب الحدائق إلى أن النواقض الخارجة من الإنسان منحصرة فى الأربعة فى مقابل القيء و القلس و القبلة و الحجامه و المذى و الودى و الرعاف و غيرها مما يخرج أو يصدر من الإنسان لأنها ليست

- الأعرج و شعبة. «الثانى»: ان النوم ينقض الوضوء بكل حال و هو مذهب الحسن البصرى و المزنى و أبو عبيد و القاسم بن سلام و إسحاق بن راهويه و هو قول غريب للشافعى قال ابن المنذر و به أقول و روى معناه عن ابن عباس و انس و أبى هريرة. «الثالث»: ان كثير النوم ينقض بكل حال و قليله لا ينقض بحال و هو مذهب الزهرى و ربيعة و الأوزاعي و مالك و احمد فى إحدى الروايتين عنه. «الرابع»: إذا نام على هيئة من هيئات المصلى كالراعى و الساجد و القائم و القاعد لا ينتقض وضوءه سواء كان فى الصلاة أو لم يكن و ان نام مضطجعا أو مستلقيا على قفاه انتقض. و هذا مذهب أبى حنيفة و داود و قول للشافعى غريب.

«الخامس»: لا ينقض إلا نوم الراعى و الساجد روى هذا عن احمد بن حنبل.

«السادس»: لا ينقض إلا نوم الساجد روى أيضا عن احمد. «السابع» لا ينقض النوم فى الصلاة بكل حال و ينقض خارج الصلاة و هو قول ضعيف للشافعى.

«الثامن»: إذا نام جالسا ممكنا مقعدته من الأرض لم ينتقض و إلا انتقض سواء قل أو كثر و سواء كان فى الصلاة أو خارجها و هو مذهب الشافعى.

(١) من لا يحضره الفقيه ج ١ ص ٣٧ من طبعه النجف الحديثه و رواه فى الوسائل فى ب ٢ من أبواب نواقض الوضوء.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٨٢

.....

ناقضة للوضوء خلافا للعامة القائمين بالانتقاض بها «١» لا أن مرادها أن الناقض مطلقا منحصرة فى الأربعة.

«الجهة الثانية»: النوم الناقض للوضوء هو النوم المستولى على القلب و المستتب لذهاب العقل و تعطيل الحواس عن إحساساتها و إن شئت قلت: الناقض إنما هو حقيقة النوم فإذا تحققت انتقض بها الوضوء و يستكشف حصول تلك الحقيقة أعنى الاستيلاء على القلب

من النوم الغالب على الحاستين: السمع و البصر فإنه اماره على تحقق الحقيقة الناقضة للوضوء لا أن نومهما موضوع للحكم بالانتقاض كى يتوهم عدم انتقاض الوضوء فى فاقد الحاستين بالنوم إذ لا عين له ليصير و ينام و لا اذن له لسمع و ينام. و تدل على ذلك ما رواه زيد الشحام قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخفقة و الخفتين فقال: ما أدري ما الخفقة و الخفتين إن الله تعالى يقول:

(بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ) إن عليا عليه السلام كان يقول: من وجد طعم النوم فإنما أوجب عليه الوضوء «٢».

و ما رواه عبد الرحمن ابن الحجاج و هى بمضمون الصحيحة المتقدمة إلا أنه قال: من وجد طعم النوم قائما أو قاعدا فقد وجب عليه الوضوء «٣».

و ما رواه عبد الله بن المغيرة و محمد بن عبد الله فى الحسن عن الرضا عليه السلام قال سألناه عن الرجل ينام دابته؟ فقال: إذا ذهب النوم بالعقل فليعد الوضوء «٤».

و أما ما ورد فى بعض الأخبار من أن العين قد تنام و إن المعتبر هو استيلاء

(١) راجع الفقه على المذاهب الأربعة ج ١ ص ٦٤ الى ص ٧٥.

(٢) المروية فى ب ٣ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

(٣) المروية فى ب ٣ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

(٤) المروية فى ب ٣ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٨٣

.....

النوم على السمع و البصر أو هما مع القلب كما فى صحيحة زرارة حيث قال عليه السلام:

يا زرارة قد تنام العين و لا ينام القلب و الاذن فإذا نامت العين و الاذن و القلب وجب الوضوء .. «١» و رواية سعد عن أبى عبد الله عليه السلام قال: أذنان و عينان، تنام العينان و لا تنام الأذنان و ذلك لا ينقض الوضوء، فإذا نامت العينان و الأذنان انتقض الوضوء «٢».

فالظاهر انه ناظر إلى بعض الأشخاص ممن لا يغمض عينيه فى المنام فإنه إذا لم يبصر و عيناه منفتحتان قد يشك فى نومه و لا نظر له إلى جميع الأفراد لوضوح ان الإنسان قد يغمض عينيه قبل المنام و مجرد عدم الابصار لا يوجب انتقاض الوضوء فلا عبرة بنوم العين أبدا. و بما سردناه فى المقام تتحد الأخبار بحسب المفاد و تدل بأجمعها على أن الناقض حقيقة النوم و الخفقة و الخفتان لا أثر لهما فى الانتقاض.

«الجهة الثالثة»: مقتضى إطلاق الآية المباركة و الأخبار الواردة فى المقام أن النوم بإطلاقه ناقض للوضوء سواء أ كان ذلك فى حال الاضطجاع أم فى حال الجلوس أو القيام إلا أن المتسالم عليه عند الحنابلة و المالكية عدم انتقاض الطهارة بالنوم اليسير بلا فرق بين الجلوس و القيام «٣» بل عن بعضهم أن النوم فى حال الجلوس أو غيره من الحالات التى لا يخرج فيها الحدث عادة غير موجب للانتقاض سواء قل أم كثر «٤» و ذلك لعدم خروج الحدث حينئذ. و قد نسب هذا إلى الصدوق أيضا لأنه صرح بذلك فى كلامه بل لأنه روى مرسلا عن موسى بن جعفر عليه السلام أنه سئل عن الرجل يرقد و هو قاعد هل عليه وضوء؟ فقال: لا

(١) المروية فى ب ١ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

(٢) المروية فى ب ١ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

(٣) راجع المحلى ج ١ ص ٢٢٢ و الفقه على المذاهب الأربعة ج ١ ص ٦٥.

(٤) راجع المحلى ج ١ ص ٢٢٢ و الفقه على المذاهب الأربعة ج ١ ص ٦٥.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٨٤

.....

وضوء عليه ما دام قاعدا إن لم ينفرج «١» و قد التزم في صدر كتابه أن لا يورد فيه إلا ما يفتى على طبقه و يراه حجة بينه و بين ربه و هذه النسبة صحت أم لم تصح لا يمكننا المساعدة عليه بوجه.

و ذلك لأن ما يمكن أن يستدل به على هذا المدعى روايات اربع و هي إما قاصرة الدلالة أو السند:

«الأولى»: هي المرسله المتقدمة و هي ضعيفه السند بإرسالها نعم لا تصور في دلالتها على المدعى و ان لم يستبعد المحقق الهمداني «قده» دعوى ظهور قوله عليه السلام إن لم ينفرج. في كونه كناية عن عدم ذهاب شعوره بحيث يميل كل عضو من أعضائه إلى ما يقتضيه طبعها.

«الثانية»: موثقه سماعة بن مهران أنه سأله عن الرجل يخفق رأسه و هو في الصلاة قائما أو راکعا فقال: ليس عليه وضوء «٢» و هذه الرواية و إن كانت موثقه بحسب السند إلا أنها قاصرة الدلالة على المراد لأن خفق الرأس أعم من النوم فيحمل على الخفقه جمعا بينها و بين الأخبار الدالة على انتقاض الوضوء بالنوم «الثالثة»: رواية عمران بن حمران انه سمع عبدا صالحا- عليه السلام يقول:

من نام و هو جالس لا يتعمد النوم فلا وضوء عليه «٣».

«الرابعة»: رواية بكر بن أبي بكر الحضرمي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام هل ينام الرجل و هو جالس؟ فقال: كان أبي يقول: إذا نام الرجل و هو جالس مجتمع فليس عليه وضوء و إذا نام مضطجعا فعليه الوضوء «٤» و هاتان الروايتان ضعيفتان بحسب السند لعدم توثيق عمران و بكر هذا.

على أن الأخبار المتقدمة مضافا إلى ما فيها من قصور الدلالة أو السند

(١) المرويه في ب ٣ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

(٢) المرويه في ب ٣ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

(٣) المرويه في ب ٣ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

(٤) المرويه في ب ٣ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٨٥

.....

معارضه مع الأخبار الواردة في أن النوم مطلقا ناقض للوضوء:

«منها»: ما قدمناه من رواية زيد الشحام و غيرها.

و «منها» ما رواه عبد الحميد بن عواض عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: من نام و هو راکع أو ساجد أو ماش على أى الحالات فعليه الوضوء «١» و «منها» غير ذلك من الأخبار.

و الترجيح مع الطائفة الثانية لموافقها إطلاق الكتاب و مخالفتها للعامه و لا مناص معه من حمل الأخبار المتقدمة على التقيه، و يؤيده بل يدل عليه قوله عليه السلام كان أبي يقول .. لإشعاره بل ظهوره في أنه عليه السلام كان في مقام التقيه و إلا لم يكن وجه لإسناده

الحكم إلى أيه لا إلى نفسه كما مر وعلى ذلك فالوضوء ينتقض مطلقا بالنوم سواء كان في حال الجلوس أم في غيره من الحالات. «الجهة الرابعة»: هل النوم بما هو نوم ينتقض الوضوء أو أن سببته له من جهة أن النوم مظنة للحدث فالحكم بوجود الوضوء مع النوم من باب تقديم الظاهر على الأصل؟ والأول هو الصحيح وذلك لأن الظاهر من الروايات الواردة في المقام أن النوم ناقض في نفسه فهو بما أنه نوم من الأحداث وجملة على أن الناقض أمر آخر والنوم كاشف عنه و اماره إليه خلاف الظاهر. ففي صحيحة إسحاق بن عبد الله الأشعري عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا ينقض الوضوء إلا حدث والنوم حدث «٢» و هي كما ترى كالصريح في أن النوم حدث بنفسه و من ثمة طبق عليه كبرى الحدث فارادة أن الناقض أمر آخر والنوم اماره عليه خلاف الظاهر بل الصريح.

و أما رواية الكنانى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألت عن الرجل يخفق و هو فى الصلاة فقال: إن كان لا يحفظ حدثا منه - إن كان - فعليه الوضوء و اعاده

(١) المروية في ب ٣ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٣ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٨٦

.....

الصلاة و إن كان يستيقن أنه لم يحدث فليس عليه وضوء و لا- اعاده «١» فليست فيها أية دلالة على أن النائم إذا علم بعدم خروج الحدث منه حال المنام لم ينتقض وضوئه و ذلك لأن الرواية بصدد التفصيل و بيان أن الخفقة إذا كانت بحيث لو خرج منه حدث فى أثائها لعلم به و حفظه فلا ينتقض وضوئه لأنها لم تبلغ مرتبة النوم المستولى على السمع و البصر و لم يصدر منه أى حدث. و أما إذا كانت بحيث لو خرجت منه ريح حائذ لم يشعر بها فهى نوم حقيقة فعليه الوضوء و اعاده الصلاة، فالرواية. مضافا إلى إمكان الخدشة فى سندها قاصرة الدلالة على المدعى كما عرفت.

نعم روى الصدوق فى العلل و العيون عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام أنه قال: إنما وجب الوضوء مما خرج من الطرفين خاصة و من النوم دون سائر الأشياء، لأن الطرفين هما طريق النجاسة (إلى أن قال): و أما النوم فإن النائم إذا غلب عليه النوم يفتح كل شىء منه و استرخى، فكان أغلب الأشياء عليه فيما يخرج منه الريح فوجب عليه الوضوء لهذه العلة «٢».

و هذه الرواية و إن كانت صريحة الدلالة على أن العلة فى ناقضية النوم عليه خروج الريح من النائم لاسترخاء مفاصله إلا أن الرواية لا دلالة لها على بقاء الطهارة عند العلم بعدم خروج الريح منه.

و ذلك لأنها بصدد بيان الحكمة فى الحكم بالانتقاض و أن العلة للجعل و التشريع غلبة خروج الريح حالة النوم لا أن الانتقاض يدور مدار خروج الريح و عدمه و هى نظير ما ورد من أن العلة فى تغسيل الميت هى أن الروح إذا خرجت

(١) المروية في ب ٣ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٣ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٨٧

.....

من البدن خرجت النطفة التي خلق منها من فيه أو عينيه (١) إلا أن من الظاهر أن وجوب تغسيل الميت لا يدور مدار خروج المنى منه بحيث لو علمنا بعدم خروج النطفة من الميت في مورد لم يجب علينا تغسيله فخرج المنى منه ليس إلا حكمه في الحكم بوجوب تغسيله ولا- يعتبر في الحكم الاطراد وكذلك الحال في العدة الواجبة للطلاق لأنها إنما شرعت صيانةً للأنساب و تحصينا لها عن الاختلاف مع أن العدة واجبة على المرأة العقيم وغيرها ممن لا اختلاط في حقها فهذا يستكشف أن العلة المذكورة ليست من العلل الحقيقية المعبرة فيها الاطراد وإنما هي حكمه الجعل و التشريع و متدرجه تحت المصالح و المفاسد الداعيتين إلى جعل الاحكام- مضافا إلى أن الرواية ضعيفة السند للضعف في طريق الصدوق إلى الفضل بن شاذان فلاحظ- فتحصل أنه لا فرق في النوم الناقض بين أن يخرج من النائم ريح أو بول أو غيرهما من الاحداث الناقضة للوضوء لاسترخاء مفاصله و بين أن لا يخرج شيء منه لبقاء التماسك المانع من استرخاء المفاصل.

«الجهة الخامسة»: جاء في رواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل هل ينقض وضوئه إذا نام و هو جالس؟ قال: إن كان يوم الجمعة في المسجد فلا وضوء عليه. و ذلك أنه في حال ضرورة (٢) و حملها الشيخ «قده» على صورة عدم التمكن من الوضوء قال: و الوجه فيه: أنه يتيمم و يصلى فإذا انقض الجمع توطأ و أعاد الصلاة، لأنه ربما لا يقدر على الخروج من الزحمة. و استبعده في المنتقى و احتمال أن تكون صادرة لمراعاة التقيّة بترك الخروج للوضوء في تلك الحال. و اعترض عليه أن المورد ليس من موارد التقيّة بوجه لأن التقيّة بترك الخروج إنما يتحقق فيما إذا كان سبب الوضوء منحصرا بالنوم

(١) راجع ب ٣ من أبواب غسل الميت من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٣ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٨٨

.....

عند من تتقى منه و لكن الحصر غير صحيح لجواز أن يكون السبب هو الحدث الذي قد لا يدركه غير صاحبه. و ربما يرد الرواية بأنها شاذة و لم ينسب العمل بها إلى أحد هذا.

و الصحيح أن العمل بالرواية لو صح سندها مما لا مناص عنه و إن الحكم بعدم وجوب الوضوء في مفروضها من جهة التقيّة كما احتمله في المنتقى و ذلك لأن الرجل يوم الجمعة بعد ما ازدحم الناس إلى الصلاة و قامت الصفوف إن كان خرج من المسجد و خرق الصفوف من دون أن يصرح بعذرة فلا شبهة في أنه على خلاف التقيّة المأمور بها فإنه إعراض عن الواجب المتعين في حقه من غير عذر و هو يستتبع الحكم بنفسه على الأقل. و إن كان قد خرج مصرحا بعذرة أيضا ارتكب خلاف التقيّة لأن النوم اليسير أو النوم جالسا و لو كان غير يسير ليس من النواقض عند كثير منهم كما عرفت فكيف يمكن أن يعلل الخروج بالنوم اليسير أو بالنوم جالسا و من هنا ورد في الرواية أنه في حال ضرورة و عليه فلا مناص من الحكم بصحة صلاته لأنها مع الطهارة على عقيدتهم و إن كان الأمر على خلاف ذلك عندنا لانتقاض وضوئه بالنوم.

و هي نظير ما إذا توطأ على طريقتهم بان مسح على الخف أو غسل منكوسا- تقيّة- لأنه متطهر حينئذ على عقيدتهم و لأجله يحكم بصحة صلاته للعمومات الدالة على أن التقيّة في كل شيء كما يأتي تفصيله في محله ان شاء الله فالمتحصل أن الرجل إذا نام في المسجد يوم الجمعة و هو جالس لم يحكم بوجوب الوضوء في حقه فيما اقتضت التقيّة ذلك بل لا بد من الحكم بصحة صلاته فالعمل بالرواية على طبق القاعدة اللهم إلا أن يقوم إجماع تعبدى على بطلان وضوئه أو صلاته في مفروضها إذ معه لا بد من الحكم بالبطلان لانه دليل شرعى يخص به عمومات التقيّة.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٨٩
«الخامس»: كل ما أزال العقل (١) مثل الإغماء و السكر و الجنون دون مثل البهت.

(١) المتسالم عليه بين الأصحاب «قدهم» أن الإغماء و السكر و غيرهما من الأسباب المزيلة للعقل ناقض كالنوم و العمدة في ذلك هو التسالم و الإجماع المنقولين عن جمع غفير. نعم توقف في ذلك صاحبا الحدائق و الوسائل «قدهما» إلا- أن مخالفتها غير مضرّة للإجماع لما مر غير مرة من أن الاتفاق بما هو كذلك مما لا اعتبار به و إنما المدار على حصول القطع أو الاطمئنان بقول المعصوم عليه السلام من اتفاقاتهم و حيث أنا نظمئن بقوله عليه السلام من اتفاق الأصحاب «قدهم» في المسألة فلا مناص من اتباعه و إن خالف فيها من لم يحصل له الاطمئنان بقوله عليه السلام من إجماعهم.

و قد ذكر المحقق الهمداني «قده»: أنه قلما يوجد في الأحكام الشرعية مورد يمكن استكشاف قول الامام عليه السلام أو وجود دليل معتبر من اتفاق الأصحاب مثل المقام كما أنه قلما يمكن الاطلاع على الإجماع لكثرة ناقلية و اعتضاد نقلهم بعدم نقل الخلاف كما فيما نحن فيه. فلعل الوجه في مخالفة صاحب الحدائق و الوسائل عدم تامة الإجماع عندهما. ثم ان اتفاقهم هذا في المسألة ان استكشفنا منه قوله عليه السلام و لو على وجه الاطمئنان فهو و إلا فلتوقفهما مجال واسع. و قد يستدل على ذلك بوجوه:

«منها»: صحيحة زرارة المتقدمة: قلت لأبي جعفر عليه السلام ما ينقض الوضوء؟ فقال: ما يخرج من طرفيك الأسفلين .. و النوم حتى يذهب العقل «١» و ما رواه عبد الله بن المغيرة و محمد بن عبد الله في الحسن عن الرضا عليه السلام قال: سألته عن الرجل ينام على دابته فقال: إذا ذهب النوم بالعقل فليعد

(١) المتقدمة في ص ٤٧٢.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٩٠

.....

الوضوء «١».

بتقريب أن الروايتين تدلان على أن الوضوء ينقض بالنوم حتى يذهب العقل أو إذا ذهب النوم بالعقل و معنى ذلك أن الناقض حقيقة هو ذهاب العقل سواء استند ذلك إلى النوم أم إلى غيره.

و يرد أن الصحيحة و الحسنة إنما وردتا لتحديد النوم الناقض للوضوء و قد دلنا على أن الناقض هو النوم المستولى على العين و الاذن و القلب و هو المعبر عنه بذهاب العقل و ليست فيهما أية دلالة و لا إشعار بأن الناقض ذهاب العقل بأي وجه اتفق.

و «منها»: صحيحة معمر بن خلاد قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل به علة لا يقدر على الاضطجاع، و الوضوء يشتد عليه، و هو قاعد مستند بالوسائد فرما أغفى و هو قاعد على تلك الحال قال: يتوضأ قلت له: إن الوضوء يشتد عليه لحال علة فقال: إذا خفى عليه الصوت فقد وجب عليه الوضوء .. «٢»

و ذلك بتقريبين:

«أحدهما»: ان الإغماء و إن كان قد يطلق و يراد به النوم إلا أنه في الصحيحة بمعنى الإغماء و ذلك لأن كلمة «ربما» تدل على التكثر بل هو الغالب فيها على ما صرح به في معنى اللبيب و من الظاهر أن ما يكثر في حالة المرض هو الإغماء دون النوم.

و يندفع بأن الإغماء في الصحيحة بمعنى النوم و لم تقم قرينة على إرادة الإغماء منه. و أما كلمة «ربما» فهي إنما تستعمل بمعنى «قده»

كما هو الظاهر منها عند الإطلاق فمعنى الجملة حينئذ: أنه قد يطرأ عليه الإخفاء أى النوم و إنما

(١) المتقدمة في ص ٤٨٢.

(٢) المروية في ب ٤ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٩١

.....

احتيج إلى استعمال تلك الكلمة- مع أن النوم قد يطرأ على الإنسان- من دون أن يحتاج إلى البيان نظرا إلى أن النوم و هو قاعد متكئ على الوسادة خلاف المعتاد إذ العادة المتعارفة في النوم هو الاضطجاع.

و «ثانيهما»: أن قوله عليه السلام في ذيل الصحيحة: إذا خفى عليه الصوت فقد وجب عليه الوضوء. يدل على أن خفاء الصوت على المكلف هو العلة في انتقاض الوضوء و مقتضى إطلاقه عدم الفرق في ذلك بين أن يستند إلى النوم و بين استناده إلى السكر و نحوه من الأسباب المزيلة للعقل.

و فيه أن الخفاء- على نحو الإطلاق- لم تجعل في الصحيحة مناطا للانتقاض و إنما دلت الصحيحة على أن خفاء الصوت في خصوص النائم كذلك و هذا لأن الضمير في «عليه» راجع إلى الرجل النائم فلا دلالة في الصحيحة على أن مجرد خفاء الصوت ينقض الوضوء. و «منها»: ما رواه الصدوق في العلل و العيون عن الرضا عليه السلام قال:

إنما وجب الوضوء مما خرج من الطرفين خاصة و من النوم إلى أن قال: و أما النوم فإن النائم إذا غلب عليه النوم يفتح كل شيء منه و استرخى فكان أغلب الأشياء عليه فيما يخرج منه الريح فوجب عليه الوضوء لهذه العلة «١» و ذلك لوحده الملاك حيث أن من ذهب عقله لسكر أو إغماء و نحوهما يسترخى مفاصله و يفتح منه كل شيء و الغالب في تلك الحالة خروج الريح كما في النائم بعينه فهو و من ذهب عقله سيان في المناط.

و الاستدلال بهذه الرواية في المقام قابل للمناقشة صغرى و كبرى. أما بحسب الصغرى فلأنه لم يعلم أن الجنون أو غيره من الأسباب المزيلة للعقل يستتبع الاسترخاء كالنوم.

(١) المتقدمة في ص ٤٨٦.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٩٢

«السادس»: الاستحاضة (١) القليلة، بل الكثيرة و المتوسطة، و إن أوجبتا الغسل أيضا، و أما الجنابة فهي تنقض الوضوء (٢)

و أما بحسب الكبرى فلأن الرواية- كما مر- إنما وردت لبيان حكمه التشريع و الجعل، و الاطراد غير معتبر في الحكم و من ثمة أوجبنا الوضوء على النائم و إن علم بعدم خروج الريح منه و لا يحكم بارتفاع الطهارة فيمن له حالة الفتور و الاسترخاء إلا أن يعلم بالخروج على أن الرواية ضعيفة السند كما مر.

و «منها»: رواية دعائم الإسلام عن جعفر بن محمد عن آبائه عليهم السلام ان الوضوء لا يجب إلا من حدث و أن المرء إذا توضأ صلى بوضوئه ذلك ما شاء من الصلاة ما لم يحدث أو ينم أو يجمع أو يغمى عليه أو يكون منه ما يجب منه إعادة الوضوء «١».

و يرد عليه أن مؤلف كتاب الدعائم و إن كان من أجلاء أصحابنا إلا- أن رواياته مرسله و غير قابلة للاعتماد عليها بوجه، على أن الرواية تشمل على انتقاض الطهارة بالإغماء فحسب، و التعدى عنه إلى الجنون و السكر و غيرهما من الأسباب المزيلة للعقل يحتاج

إلى دليل و على الجملة أن العمدة في المسألة هو الإجماع كما عرفت.

(١) يأتي تحقيق الكلام في أقسام الاستحاضة من القليلة و المتوسطة و الكثيرة في محله إن شاء الله و نبين هناك أن أيا منها يوجب الوضوء فانتظره.

(٢) و ذلك للنص حيث ورد في صحیحته زارة المتقدمة بعد السؤال عما ينتقض الوضوء: ما يخرج من طرفيك الأسفلين: من الذكر و الدبر، من الغائط و البول، أو منى أو ریح و النوم حتى يذهب العقل ..

(١) المروية في ب ٢ من أبواب نواقض الوضوء من المستدرک.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٩٣

لكن توجب الغسل فقط (٣).

(٣) كما يأتي في محله. و أما سائر الأحداث الكبيرة كالنفاس و مس الميت فللكلام فيها جهتان قد اختلفتا. و ذلك لأنه قد يقع الكلام في أن الاحداث الكبيرة غير الجنابة هل توجب الوضوء و تنقضه أو لا؟ و اخرى يتكلم في أن الاغتسال منها هل يغني عن الوضوء كما في الاغتسال من الجنابة أو لا بد معه من الوضوء؟ و هاتان جهتان إحداهما أجنبية عن الأخرى كما ترى.

فان الرجل المتوضي إذا مس ميتا أو امرأة متوضئة إذا نفست زمانا غير طويل كنصف ساعة و نحوها وقع الكلام في أن ذلك المس أو النفاس هل ينتقض الوضوء بحيث لو أراد الصلاة بعدهما وجب عليهما الوضوء و إن اغتسلا من المس أو النفاس بناء على عدم إغناء كل غسل عن الوضوء سوى غسل الجنابة.

أو أن وضوءهما يبقى بحالهما و لا ينتقض بالمس و النفاس.

و المكلف في مفروض المثال و إن لم يمكنه الدخول في الصلاة ما لم يغتسل لمكان الحدث الأكبر إلا أنه متوضئ على الفرض بحيث لو اغتسل من المس و النفاس و لو قلنا بعدم إغناء الغسل عن الوضوء جاز له الدخول في الصلاة من دون حاجة إلى التوضؤ بوجه. و إنما مثلنا بالمس و النفاس و لم نمثل بحدث الحيض لأن أقله ثلاثة أيام و من البعيد أن لا يطرأ على الحائض - في تلك المدة - شيء من نواقض الوضوء كالنوم و البول و الغائط و الريح و فرض الكلام في الحائض التي لم يكن لها حدث سوى الحيض يلحق بالأمور الفرضية التي لا واقع لها بوجه.

و إذا فرضنا رجلا أو امرأة قد أحدث بالبول أو النوم و نحوهما ثم مس الميت أو نفست - قليلا - وقع الكلام في أن الغسل من المس أو النفاس في حقهما هل يغني عن الوضوء أو يجب عليهما التوضؤ بعد الاغتسال و هذا لا لأن الأحداث الكبيرة - غير الجنابة - تنقض الوضوء. بل لعدم كون المكلف على

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٩٤

(مسألة ١) إذا شك في طرو أحد النواقض بنى على العدم (١) و كذا إذا شك في أن الخارج بول أو مذى - مثلا - إلا أن يكون قبل الاستبراء فيحكم بأنه بول، فان كان متوضئا انتقض وضوئه كما مر.

(مسألة ٢) إذا خرج ماء الاحتقان و لم يكن معه شيء من الغائط لم ينتقض الوضوء، و كذا لو شك في خروج شيء من الغائط معه.

وضوء و عدم إغناء كل غسل عن الوضوء. فهاتان جهتان لا بد من التعرض لكل منهما على حدة فنقول:

أما الجهة الأولى فالتحقيق عدم انتقاض الوضوء بالاحداث الكبيرة غير الجنابة إذ لا دليل يدل عليه و لم نثر في ذلك على رواية و لو كانت ضعيفة. بل للدليل على عدم انتقاض الوضوء بها و هو الاخبار الحاصرة للنواقض في البول و غيره من الأمور المتقدمة و لم يعد

منها مس الميت و النفاس و الحيض. نعم الجنابة ناقضة للوضوء بالنص كما مر و لعل هذا هو السبب في عدم تعرض الماتن لغير الجنابة من الاحداث الكبيرة فالفارق بين الجنابة و غيرها هو النص.

□

و أما الجهة الثانية فسيأتى تحقيق الكلام في تلك الجهة عند تعرض الماتن للمسألة في محلها ان شاء الله.

(١) بلا فرق في ذلك بين الشك في وجود الناقض و الشك في ناقضية الموجود فيبنى - في كلتا الصورتين - على العدم بالاستصحاب و قد دلت على ذلك صحيحة زرارة حيث قال: لا حتى تستيقن انه قد نام .. و إلا فإنه على يقين من وضوئه و لا ينقض اليقين أبدا بالشك و إنما تنقضه بيقين آخر «١» فان موردها و إن كان هو الشك في النوم إلا أن تعليلها أقوى شاهد على عدم اختصاص الحكم به و من ذلك يظهر عدم اختصاص الاستصحاب بموارد الشك في الوجود

(١) المروية في ب ١ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٩٥

(مسألة ٣) القيح الخارج من مخرج البول أو الغائط ليس بناقض و كذا الدم الخارج منهما (١) إلا إذا علم أن بوله أو غائطه صار دما و كذا المذى (٢).

و جريانه عند الشك في ناقضية الموجود أيضا للتعليل.

نعم إذا تردد البلل الخارج المشكوك فيه بين البول و المذى - مثلا - و كان ذلك قبل الاستبراء من البول حكم بناقضيته و نجاسته و هذا لا من ناحية عدم جريان الاستصحاب فيه. بل للأخبار الدالة على ذلك تقدما للظاهر على الأصل و قد تقدمت في محلها. و مما ذكرناه في هذه المسألة ظهر الحال في المسألة الآتية فلا نطيل.

(١) لأدلة حصر النواقض في البول و الغائط و الريح و المنى و النوم فالقيح و الدم الخارجان من مخرج البول أو الغائط غير مؤثرين في الانتقاض اللهم إلا أن يكون خروجه بحيث يصدق عليه أنه يبول أو يتغوط دما لا أنه لا يبول و لا يتغوط و إنما يخرج الدم من أسفليه و ذلك لأنه على الثاني لا يصدق عليه انه يبول أو يتغوط كما لا يصدق على الخارج منه أنه بول أو غائط.

(٢) الأخبار الواردة في المذى على طوائف أربع:

□

«الأولى»: ما دل على عدم ناقضية المذى مطلقا كحسنة زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن سال من ذكرك شيء من مذى أو ودى و أنت في الصلاة فلا تغسله، و لا تقطع له الصلاة، و لا تنقض له الوضوء، و إن بلغ عقبيك فإنما ذلك بمنزلة النخامة .. «١» و بهذا المضمون عدة من الأخبار و هي و إن لم تكن متواترة بالمعنى المصطلح عليه إلا أن دعوى القطع بصدور بعضها عنهم عليهم السلام غير بعيدة جدا.

(١) المروية في ب ١٢ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٩٦

.....

«الثانية»: ما دل على أن المذى ينقض الوضوء مطلقا سواء أ كان عن شهوة أم لم يكن و ذلك كما رواه محمد بن إسماعيل بن بزيع عن الرضا عليه السلام قال:

سألته عن المذى فأمرني بالوضوء منه، ثم أعدت عليه في سنة أخرى فأمرني بالوضوء منه و قال: إن عليا عليه السلام أمر المقداد بن

الأسود أن يسأل رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَأَسْتَحْيِي أَنْ يَسْأَلَهُ فَقَالَ: فِيهِ الْوُضُوءُ «١» وَ بِالْإِطْلَاقِ صَرَحَ فِي صَحِيحَةِ يَعْقُوبِ بْنِ يَقْطِينٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الرَّجْلِ يَمْدَى فَهُوَ فِي الصَّلَاةِ مِنْ شَهْوَةٍ أَوْ مِنْ غَيْرِ شَهْوَةٍ قَالَ: الْمَدَى مِنْهُ الْوُضُوءُ «٢».

«الثالثة»: الْأَخْبَارُ الدَّالَّةُ عَلَى التَّفْصِيلِ بَيْنَ الْمَدَى الْخَارِجِ بِشَهْوَةٍ وَ بَيْنَ الْخَارِجِ لَا عَنْ شَهْوَةٍ بِالنَّقْضِ فِي الْأَوَّلِ دُونَ الْآخِرِ وَ ذَلِكَ كَرَوَايَةُ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ:

قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْمَدَى يَخْرُجُ مِنَ الرَّجْلِ، قَالَ: أَحَدُ لَكَ فِيهِ حَدَا؟ قَالَ:

قُلْتُ نَعَمْ جَعَلْتَ فِدَاكَ قَالَ: فَقَالَ: إِنْ خَرَجَ مِنْكَ عَلَى شَهْوَةٍ فَتَوْضَأْ وَ إِنْ خَرَجَ مِنْكَ عَلَى غَيْرِ ذَلِكَ فَلَيْسَ عَلَيْكَ فِيهِ وَضُوءٌ «٣» وَ صَحِيحَةُ عَلَى بْنِ يَقْطِينٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الْمَدَى أَيْنَقُضُ الْوُضُوءَ؟ قَالَ: إِنْ كَانَ مِنْ شَهْوَةٍ نَقَضَ «٤» وَ غَيْرَهُمَا مِنَ الْأَخْبَارِ.

«الرابعة»: مَا وَرَدَ فِي عَدَمِ نَاقِضِيَةِ الْمَدَى الْخَارِجِ بِشَهْوَةٍ وَ ذَلِكَ كَصَحِيحَةِ ابْنِ أَبِي عَمِيرٍ عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ:

لَيْسَ فِي الْمَدَى مِنَ الشَّهْوَةِ، وَ لَا مِنَ الْإِنْعَاظِ وَ لَا مِنَ الْقَبْلَةِ، وَ لَا مِنَ مَسِّ الْفَرْجِ وَ لَا مِنَ الْمَضَاجِعِ وَضُوءٌ، وَ لَا يَغْسَلُ مِنْهُ الثَّوْبَ وَ لَا الْجَسَدَ «٥».

وَ الْوَجْهَ فِي عَدَمِ إِحْقَاقِهَا بِالْمَرَامِيلِ مَا ذَكَرْنَاهُ غَيْرَ مَرَّةٍ مِنْ أَنْ التَّعْبِيرَ،

- (١) المروية في ب ١٢ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.
- (٢) المروية في ب ١٢ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.
- (٣) المروية في ب ١٢ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.
- (٤) المروية في ب ١٢ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.
- (٥) المروية في ب ٩ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٩٧

.....

«غير واحد» انما يصح فيما إذا كانت الوساطة جماعة من الرواة و لا نحتمل أن يكون الجميع غير موثقين بل لا أقل من أن يوجد فيهم ثقات لو لم يكن جلهم كذلك. بل التعبير بذلك ظاهر في كون الرواية مسلمة عنده و من هنا أرسلها إرسال المسلمات و هذا هو الحال في تعبيراتنا اليوم.

و ما رواه الشيخ بإسناده عن الحسن بن محبوب عن عمر بن يزيد قال:

اغْتَسَلْتُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ بِالْمَدِينَةِ وَ لَبَسْتُ أَثْوَابِي وَ تَطَيَّيْتُ، فَمَرَّتْ بِي وَصِيفَةٌ فَفَخَذَتْ لَهَا، فَأَمَذِيَتْ أَنَا وَ أَمَنْتُ هِيَ، فَدَخَلْنِي مِنْ ذَلِكَ ضَيْقٌ، فَسَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ ذَلِكَ فَقَالَ: لَيْسَ عَلَيْكَ وَضُوءٌ وَ لَا عَلَيْهَا غَسْلٌ «١» وَ مَحَلُّ الْإِسْتِشْهَادِ بِهَا هُوَ قَوْلُهُ: لَيْسَ عَلَيْكَ وَضُوءٌ. وَ أَمَا نَفِيهَا الْغَسْلُ عَنِ الْوَصِيفَةِ فَيَأْتِي الْكَلَامُ عَلَيْهِ فِي الْكَلَامِ عَلَى غَسْلِ الْجَنَابَةِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ. وَ هَذِهِ الرَّوَايَةُ وَارِدَةٌ فِي الْمَدَى الْخَارِجِ بِشَهْوَةٍ بَلْ مَوْرَدُهَا مِنْ أَظْهَرِ مَوَارِدِ الْخُرُوجِ كَذَلِكَ هَذِهِ هِيَ الْأَخْبَارُ الْوَارِدَةُ فِي الْمَقَامِ.

وَ الطَّائِفَةُ الْأُولَى الدَّالَّةُ عَلَى عَدَمِ انْتِقَاضِ الْوُضُوءِ بِالْمَدَى مُطْلَقًا وَ الطَّائِفَةُ الثَّانِيَةُ الدَّالَّةُ عَلَى انْتِقَاضِ الْوُضُوءِ بِهِ مُتَعَارِضَتَانِ. وَ النِّسْبَةُ بَيْنَهُمَا هُوَ التَّبَايُنُ وَ التَّرْجِيحُ مَعَ الطَّائِفَةِ الْأُولَى مِنْ جِهَاتٍ:

«الأولى»: أَنَّهَا مَشْهُورَةٌ وَ هِيَ تَقْتَضِي تَرْجِيحَهَا عَلَى الطَّائِفَةِ الثَّانِيَةِ بِنَاءً عَلَى أَنَّ الشَّهْرَةَ مِنَ الْمَرْجَحَاتِ.

«الثانية»: أنها توافق العام الفوق و هي الأخبار الحاصرة للنواقض في البول و الغائط و الريح و المنى و النوم لاقتضاءها عدم انتقاض الوضوء بغيرها من الأسباب و موافقة السنة من المرجحات.

(١) المروية في ب ١٢ من أبواب نواقض الوضوء و ٧ من أبواب الجنابة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٩٨

.....

خوبى، سيد ابو القاسم موسى، التنقيح في شرح العروة الوثقى، ٦ جلد، قم - ايران، اول، ١٤١٨ هـ ق

التنقيح في شرح العروة الوثقى؛ الطهارة ٣، ص: ٤٩٨

«الثالثة»: أنها موافقة للكتاب لأن مقتضى إطلاق قوله: عز من قائل **إِذْ قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ .. وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا** (١) أن من قام من النوم أو غيره من الأحداث الصغيرة إلى الصلاة فوضاً أو كان جنباً فاغتسل له أن يدخل في الصلاة مطلقاً أى خرج منه المذى بعد الغسل أو الوضوء أم لم يخرج فمقتضى إطلاق الآية عدم انتقاض الوضوء بالمذى و قد ذكرنا فى محله أن الرواية المخالفة لإطلاق الكتاب إذا كان معارضاً بما يوافق الكتاب سقطت عن الحجية و موافقة الكتاب من المرجحات.

«الرابعة»: أنها مخالفة للعام لأن أكثرهم - لو لا كلهم - مطبقون على النقض به «٢» فالطائفة الثانية ساقطة عن الاعتبار.

و أما الطائفة الثالثة الدالة على انتقاض الوضوء بالمذى الخارج عن شهوة فهي غير صالحة لتقييد الطائفة الاولى فى نفسها مضافاً إلى أنها مبتلاة بالمعارض الراجح.

أما عدم صلاحيتها للتقييد فى نفسها فلان المذى إذا كان هو الماء الرقيق الخارج عند الملاعبة و التقبيل و نحوهما و الجامع هو الشهوة كما فى بعض اللغات [٣] بل هو المصرح به فى مرسله ابن رباط حيث فسرت المذى بما يخرج من شهوة «٤» و من هنا كان يستحى على عليه السلام أن يسأل النبى صلى الله عليه و آله عن حكم المذى كما فى بعض الأخبار «٥» كانت الطائفة الثالثة و الاولى متعارضتان بالتباين لدلالة الثالثة على أن المذى و هو الماء الخارج عند الشهوة ناقض للوضوء و تدل الاولى

[٣] كما فى مجمع البحرين و لسان العرب و الثانى غير مشتمل على الماء الرقيق.

(١) النساء: ٥: ٦.

(٢) راجع المغنى ج ١ ص ١٧١ و البدائع ج ١ ص ٢٤ و البداية ج ١ ص ٣١.

(٤) المروية فى ب ١٢ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

(٥) المروية فى ب ١٢ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٤٩٩

و الودى (١)

على أن المذى بهذا المعنى غير ناقض له و قد تقدم أن الترجيح مع الطائفة الاولى من جهات.

و إذا كان المذى أعم مما يخرج عند الشهوة أو لا معها فلا إشكال في أن الظاهر المنصرف اليه و الفرد الغالب من المذى خصوص ما يخرج عند الشهوة و لا يمكن معه الجمع بين الطائفتين بحمل الأولى على الثالثة لاستلزامه تخصيص الطائفة الأولى مع ما هي عليه من الكثرة و التواتر الإجمالى على الفرد النادر- لندرة المذى الخارج من دون شهوة- و لا يعد هذا من الجمع العرفى بين المتعارضين فالطائفتان متعارضتان بالتباين و الترجيح مع الطائفة الأولى كما مر.

و أما معارضتها بالمعارض الراجح فلأجل أنها معارضة مع الطائفة الرابعة بالتباين و هي مرجحة على الطائفة الثالثة بالمرجحات الأربعة المتقدمة من الشهرة و موافقة الكتاب و السنة و مخالفة العامة.

(١) اشتملت عليه مرسله ابن رباط المتقدمة و من المحتمل القريب أن يكون الودى هو الودى و غاية الأمر أنه قد يعبر عنه بالدال المعجمة و أخرى بالدال غير المعجمة و يدل على ما ذكرناه صحيحة ابن سنان الآتية «١» لدلالته على حصر الخارج من الإحليل فى المنى و المذى و الودى إذ لو كان هناك ماء آخر و هو الودى لم يكن الحصر بحاصر و يؤيده ما ذكره الطريحي فى مجمع البحرين من أن ذكر الودى مفقود فى كثير من كتب اللغة، و لم نعثر عليه فى أقرب الموارد بعد الفحص عنه، و على الجملة الودى هو الودى و يأتى فى التعليقة الآتية أن الودى ليس من الأسباب الناقضة للوضوء.

ثم لو قلنا بأنه غير الودى كما تقتضيه المرسله المتقدمة فلا بد من الرجوع

(١) فى التعليقة الآتية.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٥٠٠

و الودى (١) و الأول هو ما يخرج بعد الملاعبة،

فيه إلى إطلاق الكتاب و الأخبار الحاصرة للنواقض فى الأمور المتقدمة و هما يقتضيان عدم انتقاض الوضوء بالودى.

(١) وردت كلمة الودى فى روايات ثلاث:

«إحداها»: مرسله ابن رباط عن بعض أصحابنا عن أبى عبد الله عليه السلام قال: يخرج من الإحليل: المنى، و الودى، و المذى و الودى فأما المنى فهو الذى يسترخى له العظام، و يفتر منه الجسد و فيه الغسل، و أما المذى فيخرج من شهوة و لا شىء فيه أما الودى فهو الذى يخرج بعد البول و أما الودى فهو الذى يخرج من الأدواء و لا شىء فيه «١».

و «ثانيها»: حسنة زرارة عن أبى عبد الله عليه السلام إن سال من ذكرك شىء من مذى أو ودى و أنت فى الصلاة فلا تغسله و لا تقطع له الصلاة، و لا تنقض له الوضوء، و إن بلغ عقبيك، فإنما ذلك بمنزلة النخامة، و كل شىء خرج منك بعد الوضوء فإنه من الحبائل، أو من البواسير، و ليس بشىء فلا تغسله من ثوبك إلا أن تقدره «٢».

و «ثالثتها»: صحيحة عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله عليه السلام قال:

ثلاث يخرج من الإحليل: و هن المنى، و فيه الغسل، و الودى فمنه الوضوء، لأنه يخرج من دريرة البول، قال: و المذى ليس فيه وضوء إنما هو بمنزلة ما يخرج من الأنف «٣». أما المرسله فهى إنما اشتملت على تفسير الودى و لم تتعرض لحكمه اللهم إلا- أن يستفاد ذلك مما ذكره عليه السلام فى المذى بقربته السياق.

و أما الحسنه و الصحيحة فهما متعارضتان لدلالة إحداها على انتقاض الوضوء بالودى و دلالة الأخرى على عدمه. و فى الوسائل أن الشيخ حمل الصحيحة على

(١) المروية فى ب ١٢ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

(٢) المروية في ب ١٢ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

(٣) المروية في ب ١٢ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٥٠١

و الثاني ما يخرج بعد خروج المنى، و الثالث ما يخرج بعد خروج البول.

(مسألة ٤) ذكر جماعة من العلماء استحباب الوضوء (١) عقيب المذى، و الودى، و الكذب، و الظلم، و الإكثار من الشعر-

من ترك الاستبراء بعد البول لأنه إذا خرج منه شيء حينئذ فهو من بقية البول لا محالة. و استجوده في الحداثق، و لعل الشيخ «قده» نظر في ذلك إلى رفع المعارضة بالجمع الدلالي للأخبار الواردة في البلل المشتبه الخارج بعد البول و قبل الاستبراء منه.

إلا- أنه مما لا يمكن المساعدة عليه لأن ترك الاستبراء من البول إنما يقتضى الحكم بناقضية البلل إذا اشتبه و دار أمره بين البول و المذى- مثلاً- و أما عند العلم بأن البلل الخارج و ذى أو مذى أو غيرهما فلا موجب للحكم بانتقاض الوضوء به للعلم بعدم كونه بولاً. فالصحيح أن يقال: إن الرويتين متعارضتان و لا بد من علاج التعارض بينهما و الترجيح مع الحسنه للوجه المتقدمه في المذى من الشهرة و موافقه الكتاب و السنه و مخالفه العامه.

(٣) الموارد التي ذكرها الماتن «قده» و نقل استحباب الوضوء بعدها عن جماعة من العلماء على قسمين:

فان في جملة منها ربما يوجد القائل بانتقاض الوضوء بها من أصحابنا و لا يوجد القائل به في جملة منها.

أما ما لا- يوجد القائل بانتقاض الوضوء به كمس الكلب و غيره فالأمر بالوضوء بعده و إن كان ورد في بعض الأخبار كما رواه أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: من مس كلباً فليتوضأ «١» إلا أنه لا بد من حملها على التقيه و ذلك لإطلاق الأخبار الحاصره للنواقض في البول و الغائط و الريح و المنى و النوم.

(١) المروية في ب ١١ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٥٠٢

.....

فإن رفع اليد عن أمثال تلك المطلقات الدالة على الحصر إذا ورد نص على خلافها و إن كان من الإمكان بمكان كما التزمنا بذلك في الصوم و قيدنا إطلاق قوله عليه السلام في صحبته محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام لا يضر الصائم ما صنع إذا اجتنب ثلاث (أو أربع) خصال: الطعام و الشراب، و النساء، و الارتماس في الماء «١» بما دل على بطلانه بالحقنة بالمائعات أو الكذب على الله أو رسوله أو الأئمة عليهم السلام أو غيرهما من المفطرات و ذلك لأن الإطلاق في الصحبته و إن كان من القوة بمكان و لكنها بلغت من القوة ما بلغت لا يمكنها أن تعارض مع النص الدال على خلافها.

إلا- أن الأخبار الحاصره في المقام أقوى من الأخبار الدالة على الانتقاض بمس الكلب و نحوه إذ الأخبار الحاصره وردت لبيان أن الوضوء لا ينتقض بتلك الأشياء الشائعه انتقاض الوضوء بها كالقبله و المس و الضحك و غيرها و أنه إنما ينتقض بالبول و الغائط و الريح و المنى و النوم و لذلك يتقدم عليها لا محالة.

هذا مضافاً إلى النصوص الواردة في عدم انتقاض الوضوء بجملة من تلك الأمور «٢» و معه تحمل الأخبار الواردة في انتقاض الوضوء بها على التقيه.

و أما ما يوجد القائل بانتقاض الوضوء به من أصحابنا فهو ستة أمور:

«منها»: التقييل حيث نسب إلى ابن الجنيد القول بانتقاض الوضوء بالتقييل المحرم إذا كان عن شهوة و استدل عليه بموثقة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

إذا قبل الرجل امرأة من شهوة أو مس فرجها أعاد الوضوء «٣» و هي كما ترى

(١) المروية في ب ١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم من الوسائل.

(٢) راجع ب ٦ و ٧ و ٨ و ٩ و ١٠ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

(٣) المروية في ب ٩ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٥٠٣

.....

أعم لعدم تقييدها القبلة بما إذا كانت محرمة، و لم ترد رواية في انتقاض الوضوء بخصوص القبلة عن حرام على أنها معارضة بغير واحد من الأخبار المعتبرة الدالة على عدم انتقاض الوضوء بالقبلة.

«منها»: صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: ليس في القبلة و لا المباشرة و لا مس الفرج وضوء «١» و «منها»: غير ذلك من الأخبار.

و «دعوى»: أن الصحيحة مطلقة فيقيد بالموثقة الدالة على انتقاض الوضوء بالقبلة الصادرة عن شهوة و تحمل الصحيحة على القبلة لا عن شهوة.

«مندفعة»: بأن حمل الصحيحة على القبلة الصادرة لا عن شهوة ليس من الجمع العرفي بينهما لأن الغالب في القبلة صدورها عن شهوة و القبلة لا عن شهوة فرد نادر لا يمكن حمل الصحيحة عليه هذا مضافا إلى الأخبار الحاصرة لأنها أيضا معارضة مع الموثقة.

و «منها»: مس الدبر و القبل و الذكر، و الانتقاض بذلك أيضا منسوب إلى ابن الجنيد فيما إذا مس - عن شهوة - باطن فرجه أو باطن فرج غيره محلا كان أم محلا كما نسب إلى الصدوق فيما إذا مس الإنسان باطن دبره و إحليله، و استدل عليه بالموثقة المتقدمة، و موثقة عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سئل عن الرجل يتوضأ ثم يمس باطن دبره قال: نقض وضوئه، و إن مس باطن إحليله فعليه أن يعيد الوضوء، و إن كان في الصلاة قطع الصلاة و يتوضأ و يعيد الصلاة، و إن فتح إحليله أعاد الوضوء و أعاد الصلاة «٢».

و هذه الموثقة مضافا إلى معارضتها مع الأخبار المتقدمة الحاصرة للنواقض في البول و الغائط و أخواتها معارضة بغير واحد من الأخبار الواردة في عدم انتقاض الوضوء بمس الفرج و الذكر «منها»: صحيحة زرارة المتقدمة عن

(١) المروية في ب ٩ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٩ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٥٠٤

.....

□
أبي جعفر عليه السلام قال: ليس في القبلة و لا المباشرة و لا مس الفرج وضوء «١» و «منها»: موثقة سماعة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يمس ذكره أو فرجه أو أسفل من ذلك و هو قائم يصلي يعيد وضوئه؟ فقال: لا بأس بذلك إنما هو من جسده «٢» و «منها» غير ذلك من الأخبار و يظهر من التعليل في موثقة سماعة انه لا فرق في عدم انتقاض الوضوء بين مس باطن الفرجين و مس

ظاهرهما لأن الباطن - كالمظاهر - من جسده و معه لا بد من حمل الموثقة على التقيّة و بما ذكرناه يظهر الجواب عن الموثقة المتقدمة أيضا.

و «منها»: القهقهة و قد حكى القول بالانتقاض بها أيضا عن ابن الجنيد مقيدا بما إذا كان متعمدا و في الصلاة لأجل النظر أو سماع أمر يضحكه.

و استدل عليه بموثقة سماعه قال: سألته عما ينقض الوضوء قال: الحدث تسمع صوته أو تجد ريحه، و القرقرة في البطن إلا شيئا تصبر عليه، و الضحك في الصلاة و القيء «٣» و هي أيضا محمولة على التقيّة لمعارضتها مع الأخبار الحاصرة للنواقض و ما دل على أن القهقهة غير ناقضة للوضوء كحسنة زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: القهقهة لا تنقض الوضوء و تنقض الصلاة «٤».

و يظهر من قوله عليه السلام و تنقض الصلاة أن القهقهة المحكومة بعدم كونها ناقضة للوضوء هي القهقهة التي لو كانت صادرة في أثناء الصلاة انتقضت بها الصلاة فالقهقهة في أثنائها غير ناقضة للوضوء و إن انتقضت بها الصلاة و «توهم» أن الحسنه إنما دلت على عدم انتقاض الوضوء بالقهقهة فتحمل الموثقة على انتقاضه بالتبسم و الضحك من دون قهقهة جمعا بين الرويتين سخياف غايته إذ لا يحتمل أن ينتقض الوضوء بالضحك دون القهقهة لأنها إذا لم توجب الانتقاض لم ينتقض بالتبسم و الضحك بطريق أولى.

(١) المروية في ب ٩ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٩ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

(٣) المروية في ب ٦ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

(٤) المروية في ب ٦ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٥٠٥

.....

و «منها»: الدم الخارج من السبيلين المحتمل مصاحبه بشيء من البول أو الغائط أو المنى و هذا أيضا منسوب إلى ابن الجنيد و قد استدل عليه بقاعدة الاحتياط بتقريب أن الواجب إنما هو الدخول في الصلاة مع الطهارة اليقينية و مع احتمال استحباب الدم شيئا من النجاسات الناقضة للوضوء يشك في الطهارة فلا يحرز أن الصلاة وقعت مع الطهارة بل لا يجوز معه الدخول في الصلاة لأن الأمور به إنما هو الدخول فيها مع الطهارة اليقينية. و فيه أن مقتضى استحباب عدم خروج شيء من النواقض مع الدم أن المكلف لم تنتقض طهارته و يجوز له الدخول في الصلاة كما أن صلاته وقعت مع الطهارة اليقينية بالاستصحاب.

و «منها»: الحقنة و انتقاض الوضوء بها أيضا منسوب إلى ابن الجنيد و لم نقف في ذلك له على دليل إلا أن يستند إلى الأخبار الواردة في أن الوضوء لا ينقضه إلا ما خرج من طرفيك الأسفلين أو من طرفيك الذين أنعم الله بهما عليك «١» نظرا إلى أن إطلاقها يشمل مثل ماء الحقنة فيما إذا خرج بعد الاحتقان. و فيه أن المراد بما يخرج من الطرفين ليس إلا خصوص البول و الغائط و المنى لا الخارج منهما على الإطلاق كما تقدم في المذى و أخواته.

و «منها»: المذى حيث ذهب ابن الجنيد إلى أن المذى إذا كان من شهوة أوجب الوضوء. و قد تقدم الكلام على ذلك و الجواب عنه فلا نعيد.

فالمحصل أن الأخبار الواردة في انتقاض الوضوء بغير البول و الغائط و أخواتهما فيما وجد القائل به من أصحابنا يحتمل فيها أمران: الحمل على التقيّة و الاستحباب في نفسها و إن كان المتعين هو الأول لمعارضتها مع الأخبار الدالة على عدم انتقاض الوضوء بها و موافقتها للعامّة كما مر كما أنها فيما لا يوجد به القائل من أصحابنا محمولة على التقيّة فحسب هذا على أن الوضوء مما يتبلى به

المكلف ثلاث

(١) راجع ب ٢ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٥٠٦

- الباطل، والقيء، والرعا، والتقبيل بشهوة، ومس الكلب، ومس الفرج، ولو فرج نفسه، ومس باطن الدبر، والإحليل، ونسيان الاستنجاء قبل الوضوء والضحك في الصلاة، والتخليل إذا أدمى. لكن الاستحباب في هذه الموارد غير معلوم (١) والاولى أن يتوضأ برجاء المطلوبة،

مرات في كل يوم - على الأقل - فلو كان ينتقض بشيء من تلك الأمور لاشتهر و بان و عدم الاشتهار في أمثال ذلك بنفسه دليل على الخلاف.

(١) لما تقدم من أن الأخبار الواردة في انتقاض الوضوء بتلك الأمور محمولة على التقيّة لمعارضتها مع الأخبار الدالة على خلافها و موافقتها للعامة كما مر.

و ربما يورد عليه بان علاج المتعارضين بحمل أحدهما على التقيّة تصرف راجع إلى أصالة الجهة مع أن المتيقن عند تعارض أصالتي الظهور و الجهة سقوط الاولى دون الثانية فمع إمكان الجمع العرفي بينهما و إسقاط أصالة الظهور لا وجه لحمل أحدهما على التقيّة، و حيث أن الأخبار الآمرة بالوضوء بعد المذى أو غيره من الأمور المتقدمة ظاهرة في الوجوب و المولوية فمقتضى الجمع بين الطائفتين أن يلغى ظهورها في الوجوب بحملها على الاستحباب لا حملها على التقيّة كما لا يخفى هذا.

و الصحيح ما أفاده الماتن «قده» و ذلك لأن الروايات الواردة في المقام ليست بظاهرة في الحكم المولوى و إنما ظاهرها أن الوضوء يفسد و ينتقض بالمذى أو غيره بل بعضها صريح في ذلك فلاحظ. كما أن الأخبار المعارضة لها ظاهرة في نفي الفساد و الانتقاض، و ظاهر أن الانتقاض و عدم الانتقاض أمران متناقضان و لا معنى للفساد أو الانتقاض استحباباً إذا لا بد من حمل الطائفة الأولى على التقيّة فلا يبقى بذلك معنى و مقتضى للحكم بالاستحباب. نعم لا بأس بالتوضؤ برجاء المطلوبة كما في المتن.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٥٠٧

و لو تبين بعد هذا الوضوء كونه محدثاً بأحد النواقض المعلومه كفى (١) و لا يجب عليه ثانياً.

(١) إذا بنينا على استحباب الوضوء بعد المذى و غيره من الأمور المتقدمة و فرضنا أن المكلف توضأ بعد المذى أو غيره ثم انكشف كونه محدثاً بأحد النواقض المعلومه صح وضوئه و كفى في رفع حدثه لأنه أتى به صحيحاً و إن اعتقد استحبابه و عدم رافعيته للحدث و ذلك لأنه من الخطأ في التطبيق و هو غير مضر بصحة الوضوء إذ لا يعتبر في صحته قصد رفع الحدث به.

و كذا إذا بنينا على عدم استحبابه و فرضنا أن المكلف توضأ برجاء الأمر و المحبوبة الفعليتين ثم انكشف أنه محدث بأحد النواقض واقعا فإنه يحكم بصحة وضوئه و ارتفاع حدثه حيث أتى به على وجه صحيح و المفروض حدثه، و وضوئه متعلق للأمر الفعلي واقعا. نعم قد يستشكل في الحكم بصحته بأنه من العبادات و لا يكون العمل عبادة إلا إذا قصد به التقرب إلى الله و كان أمراً صالحاً و قابلاً للتقرب به فمع احتمال أن العمل لغو و غير مستحب كما هو معنى احتمال الاستحباب و عدمه لم يحرز قابلية العمل للتقرب به و معه لا يمكن الحكم بصحته و كفايته في رفع الحدث.

و يرد على ذلك ما قدمناه في محله من أن العبادة إنما تمتاز عن بقية الواجبات التوصيلية باعتبار إضافتها إلى المولى جل شأنه نحو إضافة بعد اشتراكها معها في لزوم الإتيان بذواتها و هذا متحقق في المقام لأنه أتى بذات العمل و هو الوضوء و قد أضافها إلى الله

سبحانه حيث أتى بها برجاء استحبابها و معه لا بد من الحكم بصحته إذ لا يستفاد من أدلته اعتبار قصد الأمر في العبادات إلا إضافتها إلى المولى فحسب و قد ورد في بعض الأخبار: أن العبد ليصلي ركعتين يريد بهما وجه

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٥٠٨

كما أنه لو توضع احتياطاً لاحتمال حدوث الحدث ثم تبين كونه محدثاً كفى (١) و لا يجب ثانياً.

فصل في غايات الوضوءات الواجبة و غير الواجبة فإن الوضوء إما شرط في صحة فعل كالصلاة و الطواف (٢).

اللّه عز و جل فيدخله الله بهما الجنة (١) و في آخر: إذا كان أول صلاته نية يريد بها ربه فلا يضره ما دخله بعد ذلك (٢) و المفروض أن المكلف في المقام إنما أتى بالوضوء نية يريد بها ربه و هذا يكفي في صحته.

و «دعوى»: أنه أتى به مقيداً باستحبابه فإذا انكشف عدم كونه مستحباً واقعا وقع باطلا لا محالة «مندفعة»: بما سيأتي في مورده من أن الوجوب و الاستحباب صفتان للأمر الصادر من المولى و ليسا من أوصاف العمل المأمور به فتقيد العمل بأحدهما لا معنى محصل له و غاية الأمر أن يكون الداعي و المحرك له إلى نحو الوضوء هو الاستحباب أو الوجوب بحيث لو كان علم بانتفائه لم يكن يأت به جزماً إذا فالمقام من تخلف الداعي لا التقيد و تخلف الدواعي غير مضر بصحة العبادة بوجه، و الخلاصة أن الوضوء المأتي به برجاء الأمر الفعلي أو الاستحباب الواقعي محكوم بالصحة و هو يكفي في رفع الحدث قلنا باستحباب الوضوء بعد الأمور المتقدمة أم لم نقل. (١) الوجه في ذلك قد ظهر مما سردناه في الفرع المتقدم فلا نطيل.

فصل في غايات الوضوءات الواجبة و غير الواجبة

(٢) لوضوح أن الوضوء شرط لصحة الصلاة و الطواف لا أنه شرط

(١) المروية في ب ٨ من أبواب مقدمة العبادات من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٢٤ من أبواب مقدمة العبادات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٥٠٩

و إما شرط في كماله كقراءة القرآن (١)

لوجوبهما و يدل عليه جملة و افره من النصوص.

«منها»: صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: لا صلاة إلا بطهور (١) و «منها»: ما رواه علي بن مهزيار في حديث أن الرجل إذا كان ثوبه نجسا لم يعد الصلاة إلا ما كان في وقت و إذا كان جنباً أو على غير وضوء أعاد الصلوات المكتوبات اللواتي فاتته .. (٢) و «منها» حديث لا تعاد (٣) و «منها» غير ذلك من النصوص. هذا بالإضافة إلى الصلاة.

و أما الطواف فمن جملة الأخبار الواردة فيه صحيحة محمد بن مسلم قال:

سألت أحدهما عليهما السلام عن رجل طاف طواف الفريضة و هو على غير طهور قال:

يتوضأ و يعيد طوافه .. (٤) و «منها»: صحيحة علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام سألته عن رجل طاف ثم ذكر انه على غير وضوء قال: يقطع طوافه و لا يعتد به (٥) إلى غير ذلك من النصوص.

(١) و ليس شرطاً في صحتها و يدل عليه رواية محمد بن الفضيل عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته: أقرؤ المصحف ثم يأخذني البول فأقوم فأبول و استنجى و اغسل يدي و أعود إلى المصحف فأقرء فيه؟ قال: لا حتى تتوضأ للصلاة (٦) و رواية الصدوق في

الخصال في حديث الأربعمائة عن علي عليه السلام لا- يقرأ العبد القرآن إذا كان على غير طهر «طهور» حتى يتطهر «٧» و فيما رواه أحمد بن فهد في «عدة الداعي» أن قراءة القرآن متطهرا في غير صلاة خمس و عشرون

(١) المروية في ب ١ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٣ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٣) المروية في ب ٣ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٤) المروية في ب ٣٨ من أبواب الطواف من الوسائل.

(٥) المروية في ب ٣٨ من أبواب الطواف من الوسائل.

(٦) المروية في ب ١٣ من أبواب قراءة القرآن من الوسائل.

(٧) المروية في ب ١٣ من أبواب قراءة القرآن من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ٣، ص: ٥١٠

و إما شرط في جوازه كمس كتابه القرآن (١) أو رافع لكراهته كالأكل (٢)

حسنه و غير متطهر عشر حسنات (١).

نعم الاستدلال بهذه الأخبار على استحباب التوضؤ لقراءة القرآن مبني على التسامح في أدلة السنن لضعف أسانيدها. ثم ان مقتضى الروايتين السابقتين و إن كان كراهة القراءة على غير وضوء لا استحبابها مع الوضوء إلا أنهما تدلان على أن القراءة من غير وضوء أقل ثوبا من القراءة مع الوضوء لوضوح أن القراءة على غير الوضوء إذا كانت مكروهة فالقراءة مع الوضوء أفضل و أكمل منها من غير وضوء فالنتيجة أن القراءة مع الوضوء أكمل و أكثر ثوبا من غيره.

(١) كما يأتي عليه الكلام.

(٢) الظاهر أن في العبارة سقطا و الصحيح: كالأكل للجنب أو أن المراد بها بيان مورد الكراهة على سبيل الموجبة الجزئية و ذلك لعدم دلالة الدليل على كراهة الأكل قبل التوضؤ إلا بالإضافة إلى الجنب كما يأتي في محله و أما ما في جملة من الاخبار من أن الوضوء قبل الطعام و بعده يذيان الفقر (٢) أو أنهما يزيدان في الرزق (٣) و أن من سره أن يكثر خير بيته فليتوضأ عند حضور طعامه (٤) و غير ذلك من المضامين الواردة في الأخبار فلا دلالة له على كراهة الأكل قبل الوضوء لأنها لو دلت فإنما تدل على استحباب الوضوء قبل الطعام و بعده. على أن المراد بالوضوء في تلك الروايات ليس هو الوضوء بالمعنى المصطلح عليه و انما المراد به هو المعنى اللغوي أعنى التنظيف و الاغتسال و القرينة على ذلك أمور.

(١) المروية في ب ١٣ من أبواب قراءة القرآن من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٥٠ من أبواب آداب المائدة من الوسائل.

(٣) المروية في ب ٥٠ من أبواب آداب المائدة من الوسائل.

(٤) المروية في ب ٥٠ من أبواب آداب المائدة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ٣، ص: ٥١١

.....

«منها»: ما دل على أن التوضؤ جميعاً بعد الطعام أمر فارق بين المشركين و المسلمين كصحيحة الوليد قال: تعشينا عند أبي عبد الله عليه السلام ليلة جماعة فدعا بوضوء فقال: تعال حتى نخالف المشركين نتوضأ جميعاً «١» و ذلك لبداهه أن المشركين لا يتوضئون بالمعنى المصطلح عليه فرادى بعد الطعام ليكون التوضؤ جميعاً بعد العشاء خلافاً للمشركين.

و «منها»: الترغيب و الحث على التوضؤ بعد الطعام جميعاً في طشت واحد كما في جملة من الروايات «منها»: الرواية المتقدمة «و منها»: رواية الفضل بن يونس قال: لما تغدى عندي أبو الحسن عليه السلام و جىء بالطشت بدء به و كان في صدر المجلس فقال: ابدأ بمن على يمينك فلما توضأ واحد أراد الغلام أن يرفع الطشت فقال له أبو الحسن عليه السلام: دعها و اغسلوا أيديكم فيها «٢» و ما رواه البرقي في المحاسن عن عبد الرحمن بن أبي داود قال: تغدينا عند أبي عبد الله عليه السلام فأتى بالطشت فقال: أما أنتم يا أهل الكوفة فلا تتوضئون إلا واحد واحداً و أما نحن فلا نرى بأساً أن نتوضأ جماعة قال: فتوضأنا جميعاً في طشت واحد «٣».

و الوجه في الاستشهاد بها أن التوضؤ بالمعنى المصطلح عليه لم يثبت وجوبه و لا رجحانه قبل الطعام أو بعده لعدم دلالة دليل عليه فلا معنى للحث عليه جماعة في طشت واحد و الترغيب إلى تركه منفرداً اللهم إلا أن يراد به معناه اللغوي و هو المدعى و «منها»: الأخبار الدالة على أن صاحب المنزل أول من يتوضأ قبل الطعام و آخر من يتوضأ بعده كرواية محمد بن عجلان عن أبي عبد الله عليه السلام

(١) المروية في ب ٥٢ من أبواب آداب المائدة من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٥٢ من أبواب آداب المائدة من الوسائل.

(٣) المروية في ب ٥٢ من أبواب آداب المائدة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٥١٢

أو شرط في تحقق أمر كالوضوء للكون على الطهارة (١) أو ليس له غاية (٢) كالوضوء الواجب بالنذر، و الوضوء المستحب نفساً- ان قلنا به- كما لا يبعد.

قال: الوضوء قبل الطعام يبدأ صاحب البيت .. «١» و رواية مسعدة بن صدقة عن جعفر بن محمد عن أبيه عليه السلام قال: صاحب الرجل يتوضأ أول القوم قبل الطعام و آخر القوم بعد الطعام «٢» و ذلك لعدم دلالة دليل على استحباب أن يكون رب البيت أو من يتوضأ- بالمعنى المصطلح عليه- قبل الطعام و آخر من يتوضأ بعده و عليه فالمراد بالتوضؤ في تلك الروايات هو التنظيف و التمسيل كما هو معناه اللغوي و بذلك صرح في رواية الموسوي قال: قال هشام: قال لي الصادق عليه السلام: و الوضوء هنا غسل اليدين قبل الطعام و بعده «٣».

(١) يتضح الكلام في ذلك مما نبينه في التعليقة الآتية.

(٢) قد مثل للوضوء الذي لا غاية له بأمرين:

«أحدهما»: الوضوء الواجب بالنذر لانه لا يعتبر في الإتيان به قصد الغاية و فيه: أن نذر الوضوء يتوقف صحته على أن يكون الوضوء مستحباً في نفسه لوضوح أن النذر لا يشرع به ما ليس بمشروع في نفسه فلا مناص من أن يكون متعلقه راجحاً و مشروعاً مع قطع النظر عن النذر المتعلق به و ما لم يثبت رجحانه كذلك لم يصح نذره إذا لا معنى لعد ذلك قسماً آخر في مقابل الوضوء المستحب نفساً. و «ثانيهما»: الوضوء المستحب نفساً- على القول به- كما لم يستبعده الماتن «قده» و عن جماعة إنكار الاستحباب النفسي للوضوء و انه إنما يتصف بالاستحباب فيما إذا أتى به لغاية من الغايات المستحبة. و أما الإتيان به بما هو

(١) المروية في ب ٥١ من أبواب آداب المائدة من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٥١ من أبواب آداب المائدة من الوسائل.

(٣) المروية في ب ٥٠ من أبواب آداب المائدة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٥١٣

.....

مشمتم على الغسلتين والمسحنتين في قبال ما يؤتى به لغاية من الغايات فلم تثبت مشروعيته.

□ والصحيح أن الوضوء مستحب في نفسه وفاقا للماتن «قده» وهذا لا للحديث القدسي المروي في إرشاد الديلمي قال: قال النبي صلى الله عليه وآله: يقول الله سبحانه: من أحدث و لم يتوضأ فقد جفاني و من أحدث و توضأ و لم يصل ركعتين فقد جفاني، و من أحدث و توضأ و صلى ركعتين و دعاني و لم أجبه فيما سألتني من أمر دينه و دنياه فقد جفوته و لست برب جاف «١» و لا للمرسلة المروية عن الفقيه: الوضوء على الوضوء نور على نور «٢» و لا- لرواية محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: الوضوء بعد الطهور عشر حسنات فتطهروا «٣» و ذلك لعدم قابليتها للاستدلال بها لضعفها. بل لقوله عز من قائل إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ «٤» بضميمة الأخبار الواردة في أن الوضوء طهور «٥» و ذلك لأن الآية المباركة دللتنا على

(١) المروية في ب ١١ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٨ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٣) المروية في ب ٨ من أبواب الوضوء و مثله في حديث الأربعمئة المروية في ب ١ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

(٤) البقرة: ٢: ٢٢٢.

(٥) يستفاد ذلك من مثل صحيحة زرارة عن أبي جعفر «ع» قال: إذا دخل الوقت وجب الطهور و الصلاة و لا صلاة إلا بطهور المروية في ب ١٤ من أبواب الجنابة و ٤ من أبواب الوضوء و جملة منها في ب ١ من تلك الأبواب و ٩ من أحكام الخلوة من الوسائل و صحيحته الأخرى: لا تعاد الصلاة إلا من خمسة:

□ الطهور .. المروية في ب ٣ من أبواب الوضوء و غيره و حسنة الحلبي عن أبي عبد الله «ع» قال: الصلاة ثلاثة أثلاث: ثلث الطهور، و ثلث ركوع و ثلث سجود المروية في ب ٩ من أبواب الركوع و ٢٨ من أبواب السجود من الوسائل و ما رواه الصدوق في العيون و العلل عن الفضل بن شاذان عن الرضا «ع» قال:

إنما أمر بالوضوء و بدئ به لآن يكون العبد طاهرا .. المروية في ب ١ من أبواب الوضوء. الى غير ذلك من الاخبار التي لا- يسع المجال استقصائها.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٥١٤

.....

□ أن الطهارة محبوبة لله سبحانه و لا- معنى لحبه إلا- أمره و بعثه فيستفاد منها أن الطهارة مأمور بها شرعا و المراد بالطهارة في الآية المباركة ما يعم النظافة العرفية و ذلك لما ورد فيما رواه جميل بن دراج عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز و جل «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ» من أن الناس كانوا يستنجون بالكرسف و الأحجار ثم أحدث الوضوء و هو خلق كريم فأمر به رسول الله و صنعه فأنزل الله في كتابه «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ» «١» و في بعض الأخبار ان الناس كانوا يستنجون

بالأحجار فأكل رجل من الأنصار طعاما فلان بطنه فاستنجى بالماء فانزل الله تبارك و تعالی فيه «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ» و يقال إن هذا الرجل كان البراء بن معرور الأنصاري «٢» فان الاستنجاء بكل من الماء و الأحجار و إن كان نظافة شرعية إلا أن الاستنجاء بالماء يزيد في التنظيف لانه يذهب العين و الأثر، و الأحجار لا تزال إلا العين فحسب. فالآية المباركة دلت على أن الله يحب التطهير بالماء و حيث أن ورود الآية في مورد لا يوجب اختصاصها بذلك المورد فيتعدى عنه الى مطلق النظافات العرفية و الشرعية و على الجملة استفدنا من الآية المباركة إن النظافة بإطلاقها محبوبة لهف و انها مأثور بها في الشريعة المقدسة و يؤيده ما ورد من أن النظافة من

(١) المروية في ب ٣٤ من أبواب أحكام الخلوّة من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٣٤ من أبواب أحكام الخلوّة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٥١٥

.....

الايمان «١» هذا كله في كبرى محبوبية الطهارة شرعا.

و أما تطبيقها على الوضوء فلان الطهارة اسم لنفس الوضوء اعنى المسحيتين و الغسلتين لا أنها أثر مترتب على الوضوء كترتب الطهارة على الغسل في تطهير المتنجسات فإذا قلنا الصلاة يشترط فيها الطهارة فلا-نعنى به أن الصلاة مشروطة بأمرين: و إنما المراد أنها مشروطة بشيء واحد و هو الغسلتان و المسحتان المعبر عنهما بالطهارة و على هذا جرت استعمالاتهم فيقولون: الطهارات الثلاث و يريدون بها الوضوء و التيمم و الغسل.

لا يقال: الطهارة أمر مستمر و لها دوام و بقاء بالاعتبار و ليس الأمر كذلك في الوضوء لانه يوجد و ينصرم فكيف تنطبق الطهارة على الوضوء؟! لأنه يقال: الوضوء كالطهارة أمر اعتبار له الدوام و البقاء و يستفاد هذا من جملة من الروايات «منها»: ما في صحيحة زرارة: الرجل ينام و هو على وضوء «٢» و ذلك لأنه لو لم يكن للوضوء استمرار و دوام كما إذا فسرناه بالمسحيتين و الغسلتين بالمعنى المصدرى فما معنى أن الرجل ينام و هو على وضوء إذ الأفعال توجد و تنصرم و كون الرجل على وضوء فرع أن يكون الوضوء أمرا مستمرا بالاعتبار و بعبارة اخرى أن ظاهر قوله: و هو على وضوء ان الرجل بالفعل على وضوء نظير ما إذا قيل زيد على سفر فإنه إنما يصح إذا كان بالفعل على سفر و منه قوله تعالى وَ إِن كُنْتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ «٣» و قوله وَ إِن كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ «٤» أى كنتم كذلك بالفعل و هذا لا يستقيم إلا إذا كان المرتكز في ذهن السائل أن

(١) تقدم في ج ١ ص ٣٨.

(٢) المروية في ب ١ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

(٣) البقرة: ٢: ٢٨٣.

(٤) النساء: ٤: ٤٣.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٥١٦

.....

الوضوء له بقاء و دوام في الاعتبار.

و نظيرها رواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول:

من طلب حاجة و هو على غير وضوء فلم تقض فلا يلومن إلا نفسه «١» و مرسله الصدوق عن الصادق عليه السلام إنى لأعجب ممن يأخذ في حاجة و هو على وضوء كيف لا تقضى حاجته .. «٢» و غيرهما من الأخبار.

و «منها»: الأخبار الواردة في اشتراط الوضوء في الطواف كصحيحتي محمد بن مسلم و علي بن جعفر المتقدمين «٣» و غيرهما حيث دللتنا تلك الروايات على أن الإنسان قد يكون على وضوء و قد يكون على غير وضوء و لا- معنى لذلك إلا- أن يكون للوضوء كالحديث و الطهارة دواما عند الشارع.

و «منها»: ما هو أصرح من السابقتين و هو الأخبار الواردة في أن الرعاف و القيء و القلس و المذى و الودى و أمثال ذلك مما ورد في الأخبار غير ناقض للوضوء «٤» و أن البول و الغائط و النوم و المنى ناقض له «٥» و الوجه في صراحتها في المدعى أن النقض إنما يتصور في الأمر الباقي و المستمر و أما ما لا وجود له بحسب البقاء فلا معنى لنقضه و عدم نقضه فمن هذا كله يظهر أن الغسلتين و المسحيتين- لا بالمعنى المصدري الإيجادي- أمران مستمران و هما المأمور به فيما يشترط فيه الطهارة و هما المعبر عنهما بالطهارة في عبارات الأصحاب كما تقدم فالوضوء بنفسه مصداق للطهارة و النظافة تعبدا فتشملها الكبرى المستفادة من الآية المباركة و هي محبوبية النظافة في الشريعة المقدسة و كونها مأمورا بها من

(١) المروية في ب ٦ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٦ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٣) المتقدمتان في ص ٥٠٩.

(٤) راجع ب ٦ و ٧ و ١٢ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

(٥) راجع ب ٢ و ٣ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٥١٧

أما الغايات للوضوء الواجب فيجب للصلاة الواجبة (١) أداء أو قضاء عن النفس أو عن الغير و لأجزائها المنسية (٢) بل و سجدتي السهو على الأحوط (٣)

قبله فمن مجموع الآية و الاخبار نستفيد أن الوضوء بنفسه من غير أن يقصد به شيء من غاياته أمر محبوب و مأمور به لدى الشرع كما انه كذلك عند قصد شيء من غاياته فلا مانع من أن يتعلق به النذر و ان يؤتى به لذاته من غير نذر و لا قصد شيء من الغايات المترتبة عليه.

و بما ذكرناه ظهر أن قصد الكون على الطهارة هو بعينه قصد الكون على الوضوء لا أنه قصد أمر آخر مترتب على الوضوء لما عرفت من أن الوضوء هو بنفسه طهارة لا- أن الطهارة أمر يترتب على الوضوء فمن قصد الوضوء فقد قصد الكون عليه فلا وجه لعد الكون على الطهارة من الغايات المترتبة على الوضوء.

(١) للأخبار الكثيرة و قد أسلفنا شطرا منها فلاحظ و لقوله عز من قائل:

إِذْ قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ .. «١».

(٢) كالسجدة الواحدة و التشهد فإنه لا بد من قضائها- على كلام في التشهد- بمعنى أن الأجزاء المنسية تؤتى بها بعد الصلاة فقضائها بمعنى الإتيان بها كما هو معنى القضاء بحسب اللغة. و الوجه في وجوب الوضوء للأجزاء المنسية من الصلاة كما قدمناه في الكلام على اشتراط الطهارة في الصلاة هو أن الأجزاء المنسية هي بعينها الاجزاء المعتبرة في الصلاة و إنما اختلف محلها و أتى بها بعد الصلاة

فما دل على اعتبار الوضوء في الصلاة و اجزائها هو الدليل على اعتباره في الاجزاء المنسية لأنها هي هي بعينها.
(٣) و أما على الأظهر فلا، لأن سجدتي السهو خارجتان عن الصلاة و ليستا من اجزائها و إنما وجبتا لنسيان شيء مما اعتبر في الصلاة و من هنا لا تبطل الصلاة

(١) المائدة: ٥: ٦.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٥١٨

و يجب أيضا للطواف الواجب (١) و هو ما كان جزء للحج أو العمرة، و إن كانا مندوبين (٢) فالطواف المستحب ما لم يكن جزء من أحدهما لا يجب الوضوء له (٣) نعم هو شرط في صحة صلاته. و يجب أيضا بالنذر (٤) و العهد و اليمين، و يجب أيضا لمس كتابة القرآن إن وجب بالنذر أو لوقوعه في موضع يجب إخراجه منه، أو لتطهيره إذا صار متنجسا (٥) و توقف الإخراج أو التطهير

إذا لم يؤت بهما بعد الصلاة و عليه لا يشترط الوضوء فيهما إلا على سبيل الاحتياط.

(١) كما دلت عليه صحيحتا محمد بن مسلم و علي بن جعفر المتقدمتان «١» و غيرها من النصوص.

(٢) ادعى الإجماع على أن الحج و العمرة يجب إتمامهما بالشروع فيهما و يدل عليه قوله عز من قائل «وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ» (٢) و لم نقف على ما يدل عليه من الأخبار.

(٣) دلت على ذلك صحيحة محمد بن مسلم المتقدمه حيث ورد فيها «عن رجل طاف طواف الفريضة و هو على غير طهور قال: يتوضأ و يعيد طوافه، و إن كان تطوعا توضأ و صلى ركعتين «٣» و نظيرها غيرها من الاخبار الواردة في المقام نعم يعتبر الوضوء في صلاة الطواف و بهذه الأخبار يقيد المطلقات الدالة على أن الطواف يعتبر فيه الوضوء.

(٤) بناء على ما هو الصحيح من استحباب الوضوء في نفسه. و أما إذا أنكرنا استحبابه كذلك فلا ينعقد النذر به إلا إذا قصد به شيء من غاياته.

(٥) و الجامع ما إذا وجب مس الكتاب. و الكلام في هذه المسألة يقع

(١) في ص ٥٠٩.

(٢) البقرة: ٢: ١٩٦.

(٣) المروية في ب ٣٨ من أبواب الطواف من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٥١٩

على مس كتابته و لم يكن التأخير بمقدار الوضوء موجبا لهتك حرمة.

من جهات:

«الأولى»: هل يحرم مس كتابة القرآن من غير وضوء؟ المشهور بين المتقدمين و المتأخرين حرمة المس من غير طهر بل عن ظاهر جماعة دعوى الإجماع في المسألة و خالفهم في ذلك الشيخ و ابن البراج و ابن إدريس و التزموا بکراهته. و عن جملة من متأخري المتأخرين الميل إليه و ما ذهب إليه المشهور هو الصحيح و هذا لا لقوله عز من قائل «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (١) لأن معنى الآية المباركة أن الكتاب لعظمة معاني آياته و دقة مطالبه لا ينال فهمها و لا يدركها إلا من طهره الله سبحانه و هم الأئمة عليهم السلام لقوله سبحانه «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً» (٢) و ليست لها أية دلالة على حصر جواز المس

للمتطهر لأن المطهر غير المتطهر و هما من باين و لم ير إطلاق المطهر على المتطهر كالمغتسل و المتوضى في شىء من الكتاب و الاخبار، على أن الضمير في «يمسه» إنما يرجع إلى الكتاب المكنون و هو اللوح المحفوظ و معنى أن الكتاب المكنون لا يمسه إلا المطهرون هو ما قدمناه من أنه لا يناله و لا يصل إلى دركه إلا الأئمة المعصومون عليهم السلام إذا الآية أجنبية عن المقام بالكلية هذا كله بالإضافة إلى نفس الآية المباركة.

و أما بالنظر إلى ما ورد في تفسيرها ففي رواية إبراهيم بن عبد الحميد عن أبي الحسن عليه السلام قال: المصحف لا تمسه على غير طهر و لا جنباً و لا تمس خطه، و لا تعلقه إن الله تعالى يقول لا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ «٣» و مقتضى هذه

(١) الواقعة: ٥٦: ٧٩.

(٢) الأحزاب: ٣٣: ٣٣.

(٣) المروية في ب ١٢ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٥٢٠

.....

الرواية أن الضمير في «يمسه» راجع إلى الكتاب الموجود بين المسلمين و أن المراد بالمس هو المس الظاهري إلا- أنها غير قابلة للاستدلال بها لضعف سندها من وجوه:

«منها»: أن الشيخ رواها بإسناده عن علي بن حسن بن فضال و طريق الشيخ إليه ضعيف. بل و دلالتها أيضا قابلة للمناقشة و ذلك لأنها قد اشتملت على المنع من تعليق الكتاب و مس ظاهره من غير طهر و حيث لا قائل بحرمة التعليق من غير وضوء فلا مانع من أن يجعل ذلك قرينة على إرادة الكراهة من النهي و لو بان يقال: إن الكتاب لمكان عظمته و شموخ مقاصده و مداليه لا- يدركه غير المعصومين عليهم السلام و لذا يكره مسه و تعليقه من غير طهر. إذا لا يمكن الاستناد إلى الرواية في الحكم بحرمة المس و إرجاع الضمير إلى الكتاب الموجود بين المسلمين و لا لرواية حريز عمن أخبره عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان إسماعيل بن أبي عبد الله عنده فقال: يا بني اقرأ المصحف فقال: إني لست على وضوء فقال: لا تمس الكتاب و مس الورق و اقرأه «١» و ذلك لإرسالها. بل لموثقة أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عمن قرء في المصحف و هو على غير وضوء قال: لا بأس و لا يمس الكتاب «٢» فان دلالتها على ما ذهب إليه المشهور من حرمة مس كتابه القرآن على غير المتطهر غير قابلة للمناقشة.

«الجهة الثانية»: هل ينعقد النذر بمس الكتاب؟ قد يقال إن صحة نذر المس يتوقف على رجحانه في نفسه و لا رجحان في مس الكتاب. و فيه أن بعض أفراد المس و إن كان كذلك إلا أن من أفراد ما لا شبهة في رجحانه كما إذا نذر مس الكتاب بتقييله لأنه كتقيل الضرائح المقدسة و يد الهاشمي أو من قصد به النبي صلى الله عليه و آله تعظيم للشعائر و لا تأمل في رجحانه.

(١) المروية في ب ١٢ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٢) المروية في ب ١٢ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٥٢١

و إلا وجبت المبادرة من دون الوضوء (١).

«الجهة الثالثة»: إذا بنينا على عدم استحباب الوضوء في نفسه فهل يصح أن يؤتى به بغاية المس؟ قد يقال إن الغاية و ما يتوقف عليه

الوضوء ليس هو المس نفسه بل الغاية جواز المس و مشروعيته فليست الغاية فعلا- اختياريا صادرا من المكلفين و إنما هي حكم شرعى و حيث أن الوجوب الغيرى لا يتعلق إلا بما هو مقدمة للفعل الصادر من المكلفين و ليس الأمر فى المقام كذلك لما عرفت فلو وجب المس بالنذر أو بغيره لم يكن ذلك الوجوب كافيا فى تشريع الوضوء و الأمر به.

و يرد عليه أن مقدمة الواجب قد تكون مقدمة لذات الواجب و قد تكون مقدمة للواجب بوصف الوجوب و كلاهما مقدمة للواجب و من هنا ذكرنا فى التكلم على وجوب مقدمة الواجب و عدمه أن مقدمات الصحة أيضا داخله فى محل الكلام مع انها ليست مقدمة لوجود الواجب و ذاته كتطهير البدن و الثياب بالنسبة إلى الصلاة فلا فرق بين مقدمة ذات الواجب و مقدمة الواجب بوصف الوجوب فعلى القول بوجوب مقدمة الواجب يتصف كلتا المقدمتين بالوجوب و لا- مانع على ذلك من أن يقصد بالوضوء خصوص المس الواجب لأنه مقدمة لخصه خاصة منه و هو المس المتصف بالوجوب إذ لا تتحقق إلا بالوضوء كما لا تتحقق الصلاة الواجبة إلا بطهارة البدن و غيرها من المقدمات.

(١) لتزاحم حرمة هتك الكتاب مع حرمة المس من دون وضوء و حيث أن الحرمة فى الهتك أقوى و أكد فتسقط الحرمة عن المس و يحكم بوجوب المبادرة إلى الإخراج أو التطهير من دون وضوء و لا- يجب التيمم حينئذ و ان كان ميسورا للمكلف على وجه لا ينافى المبادرة و لا يستلزم هتك الكتاب كما إذا تيمم

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٥٢٢

و يلحق به أسماء الله و صفاته الخاصة (٢) دون أسماء الأنبياء و الأئمة عليهم السلام و إن كان أحوط، و وجوب الوضوء فى المذكورات- ما عدا النذر و أخويه- إنما هو

حال نزوله فى البالوعة و الوجه فى ذلك أن التيمم إنما يسوغ عند فقدان الماء حقيقة أو العجز من استعماله و لم تثبت مشروعيته فى غير صورتين- مثلا- إذا توقف إنقاذ الغريق على دخول المسجد و المكث فيه و فرضنا أن المكلف جنب لا يتمكن من الغسل لضيق المجال بحيث لو اغتسل لم يتمكن من إنقاذه لم يجز له التيمم لعدم مشروعيته لضيق الوقت بعد كون المكلف واجدا للماء. بل قد يستشكل فى مشروعية التيمم لضيق وقت الصلاة لأنه إنما شرع فى حق فاقد الماء و العاجز عن استعماله فحسب فيحتاج جوازه لضيق الوقت إلى دليل آخر و لا دليل عليه هذا.

نعم يمكن أن يقال بوجوب التيمم لضيق وقت الصلاة للضرورة و الإجماع القائمين على أن الصلاة لا تسقط بحال و هى مشروطة بالطهور و حيث لا- يتمكن المكلف من الغسل أو الوضوء فلا مناص من أن يتيمم للصلاة و يمكن الاستدلال عليه بقوله عز من قائل **أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ** (١) أى إلى منتصفه. لدلالاتها على أن الصلاة لا بد من إقامتها- على كل حال- بين حدى الدلوكة و الغسق و حيث أنها مشروطة بالطهور و المكلف غير متمكن من الغسل أو الوضوء و لو لضيق وقت الصلاة فدللت الآية المباركة على وجوب التيمم فى حقه إذ لا تتحقق الصلاة المأمور بها من دونه. نعم لا دليل على مشروعيته لضيق الوقت فى غير الصلاة و المتحصل أن ما ذكره الماتن من وجوب المبادرة من دون الوضوء هو الصحيح و لا يجب عليه التيمم لما عرفت.

(٢) إن اعتمدنا فى الحكم بحرمة مس الكتاب على موثقه أبى بصير المتقدمة

(١) الاسراء: ١٧: ٧٨.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٥٢٣

على تقدير كونه محدثا، و إلا فلا يجب. و أما فى النذر و أخويه فتابع للنذر، فان نذر كونه على الطهارة لا يجب إلا إذا كان محدثا، و إن نذر الوضوء التجديدى و جب و إن كان على وضوء.

(مسألة ١) إذا نذر أن يتوضأ لكل صلاة وضوء رافعا للحدث و كان متوضئا يجب عليه نقضه (١) ثم الوضوء لكن في صحة مثل هذا النذر على إطلاقه تأمل.

لم يمكننا الحكم بحرمه المس في غيره لاختصاص الموثقة بالكتاب و لا سبيل لنا إلى ملاكات الأحكام الشرعية لتعدى عنه إلى غيره. و أما لو كان المدرك قوله عز من قائل إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ «١» فلا مانع من التعدى إلى أسماء الله و صفاته الخاصة لدلالة الآية المباركة على أن المنع عن مس كتابه القرآن إنما هو لكرامته فيصح التعدى منه إلى كل كريم و أسماء الله و صفاته من هذا القبيل.

بل لازم ذلك التعدى إلى أسماء الأنبياء و الأئمة عليهم السلام بل و إلى أبدانهم الشريفة و الكعبة المشرفة و غيرها لكرامتها و شرافتها عند الله سبحانه و كل ذلك مما لا يمكن الالتزام به و الذى يسهل الخطب أن الآية كما تقدم أجنبية عن ما نحن فيه و المستند فى المنع هو الموثقة و هى تختص بالكتاب و معه فالحكم بإلحاق أسماء الله و صفاته و أسماء الأنبياء و الأئمة بالكتاب مبنى على الاحتياط.

(١) لا- إشكال فى أن النذر يعتبر الرجحان فى متعلقه لوضوح أن ما يلتزم الناذر أن يأتى به لله سبحانه لو لم يكن أمرا محبوبا له لم يكن معنى للالتزام بالإتيان به لأجله إلا- انه لا- يعتبر فى صحته أن يكون أرجح من غيره فلو نذر أن يزور المسلم عليه السلام ليلة الجمعة مثلا صح نذره لرجحان زيارته و محبوبيتها

(١) الواقعة: ٥٦: ٧٩.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٥٢٤

(مسألة ٢) وجوب الوضوء لسبب النذر أقسام: «أحدها» أن ينذر أن يأتى بعمل يشترط فى صحته الوضوء (١) كالصلاة.

عند الله فإنها زيارة من استشهد لإحياء الشريعة المقدسة سفارة من الحسين بن على عليهما السلام و إن كانت زيارة الحسين عليه السلام أفضل و أرجح من زيارته عليه السلام فالنذر لا يعتبر فى صحته سوى الرجحان فى متعلقه و ان استلزم ترك أمر آخر أرجح منه.

نعم إذا كان للفعل الراجح مقدمة مرجوحة تلازمه كان الفعل المقيد بها أيضا مرجوحا لا محالة فلا يصح النذر فى مثله و حيث أن الوضوء الراجع للحدث يتوقف على نقض الطهارة فى حق المتطهر لأن الرفع إعدام بعد الوجود و نقض الطهارة أمر مرجوح لاستحباب البقاء على الوضوء فى جميع الحالات و الأزمنة كما يدل عليه قوله عز من قائل إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ «١» كان النذر المتعلق به نذر فعل مرجوح لمقدمته فيبطل إلا إذا كان نقض الطهارة و احداث الحدث مشتملا على الرجحان كما إذا فرضنا أن البقاء على الطهارة يستتبع الابتلاء بمدافعة الأخبثين- و بنينا على كراهتها- فان النذر يصح حينئذ لرجحان ما يتوقف عليه الوضوء الراجع للحدث فى حق المتطهر اعنى نقض الطهارة كما أن نذره من المحدث كذلك، و على الجملة بطلان النذر فى مفروض الكلام مستند إلى المقدمة المرجوحة الملازمة لمتعلقه و ليس من جهة استلزامه ترك أمر آخر أرجح منه.

(١) فالنذر لم يتعلق بالوضوء و إنما يجب الإتيان به لتوقف الفعل المنذور عليه و النذر فى هذه الصورة مطلق و هو ظاهر.

(١) البقرة: ٢: ٢٢٢.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٥٢٥

«الثاني» أن ينذر أن يتوضأ إذا أتى بالعمل الفلاني غير المشروط بالوضوء (١) مثل أن ينذر أن لا يقرأ القرآن إلا- مع الوضوء (٢) فحينئذ لا يجب عليه القراءة، لكن لو أراد أن يقرأ يجب عليه أن يتوضأ «الثالث»: أن ينذر أن يأتي بالعمل الكذائي مع الوضوء (٣) كان ينذر أن يقرأ القرآن مع الوضوء. فحينئذ يجب الوضوء والقراءة. «الرابع»: أن ينذر الكون على الطهارة (٤) «الخامس»: أن ينذر أن يتوضأ من غير نظر إلى الكون على الطهارة (٥) وجميع هذه الأقسام صحيح. لكن ربما يستشكل في الخامس. من حيث أن صحته موقوفة على ثبوت الاستحباب النفسي للوضوء، وهو محل إشكال لكن الأقوى ذلك.

(١) النذر مقيد حينئذ لأنه إنما التزم به على تقدير إرادة القراءة-مثلا- ولم يلتزم به على نحو الإطلاق فيجب عند ارادتها. (٢) لا تخلو العبارة عن تسامح ظاهر لأن الكلام إنما هو في نذر الوضوء مقيدا بشيء لا في نذر ترك القراءة إلا مع الوضوء وإن كان ما ذكره «قده» عقدا سلبيا لتعلق النذر بالوضوء على تقدير إرادة القراءة حيث أن له عقدين: إيجابى وهو نذر الوضوء عند إرادة القراءة مثلا و سلبى لازم له وهو أن لا يقرأ القرآن إلا مع الوضوء. والمراد هو العقد الإيجابى وان عبر عنه بما يدل على العقد السلبى وهو قابل للمناقشة فان القراءة مستحبة مع الوضوء وعدمه وإن كانت القراءة مع الوضوء أرجح من القراءة من غير الوضوء إذا لا رجحان فى ترك القراءة ليتعلق النذر به.

(٣) فيكون متعلق النذر هو الوضوء مع الفعل الآخر.

(٤) أى ينذر الوضوء لغاية الكون على الطهارة.

(٥) بأن ينذر الإتيان بالوضوء من دون قصد شيء من غاياته. وهذا

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٥٢٦

(مسألة ٣) لا فرق فى حرمة مس كتابه القرآن على المحدث بين أن يكون باليد أو بسائر أجزاء البدن (١) و لو بالباطن كمسها باللسان أو بالأسنان، و الأحوط ترك المس بالشعر أيضا و إن كان لا يبعد عدم حرمة (٢).

يتصور على نحوين:

«أحدهما»: أن ينذر الوضوء قاصدا به الطبيعى المنطبق على ما قصد به شيء من غاياته و ما لم يقصد به. و لا ينبغى الاستشكال فى صحة ذلك لأنه نذر أمر راجح فى الشريعة المقدسة و ان قلنا بعدم الاستحباب النفسى فى الوضوء لأن المتعلق هو الطبيعى الصادق على ما قصد به شيء من الغايات المترتبة عليه و الوضوء بقصد شيء من غاياته مما لا كلام فى استحبابه.

و «ثانيهما»: أن ينذر الوضوء قاصدا به خصوص الحصة التى لا يؤتى بها بقصد شيء من غاياته و صحة النذر فى هذه الصورة تبتنى على القول بالاستحباب النفسى له إذ لو لا ذلك كان النذر نذر عمل لا رجحان له فيبطل. و هذا القسم الأخير هو المورد للاستشكال فى كلام الماتن: لكن ربما يستشكل فى الخامس.

دون القسم السابق فلاحظ.

(١) لإطلاق الدليل.

(٢) الصحيح أن يفصل بين الشعر الخفيف و الكثيف لأن الشعر القليل غير مانع عن صدق المس بالبدن أو اليد و نحوهما فلو مس الكتابة بشعر لحيته الخفيف أو بشعر ذراعه- مثلا- صدق أنه مس الكتابة بذراعه أو بوجهه فيشملة الدليل الدال على حرمة مس الكتابة من غير طهر: و أما الشعر الطويل أو الكثيف فلا يصدق على المس به مس الكتابة باليد أو غيرها لأنه فى حكم المس بالأمر الخارجى و هو غير مشمول للدليل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٥٢٧

(مسألة ٤) لا فرق بين المس ابتداء أو استدامة (١) فلو كان يده على الخط فأحدث يجب عليه رفعها فوراً، و كذا لو مس غفلة ثم التفت أنه محدث.

(مسألة ٥) المس الماحى للخط أيضاً حرام (٢) فلا يجوز له أن يمحوه باللسان أو باليد الرطبة.

(مسألة ٦) لا فرق بين أنواع الخطوط (٣) حتى المهجور منها كالكوفي و كذا لا فرق بين أنحاء الكتابة (٤) من الكتب بالقلم أو الطبع أو القص بالكاغذ أو الحفر أو العكس.

(١) لشمول النهي عن مسها للمس ابتداء و استدامة بالارتكاز.

(٢) لأنه محو بالمس حيث يمسه فيمحيه و المس من دون طهارة حرام. □

(٣) لأن الحرمة إنما ترتبت على مس كتابة القرآن النازل على النبي صلى الله عليه و آله سواء أ كانت مكتوبة بالخط الكوفي أو النسخ أو المستعليق أو غيرها من أنحاء الخطوط القديمة أو المستحدثة و كذلك يحرم مسها و إن كانت مكتوبة بغير الخط العربى.

(٤) أنحاء الكتابة ثلاثة:

«إحداها»: الخط الباز و هو الذى يعلو على سطح القرطاس أو الجلد أو غيرهما.

«ثانيهما»: الخط العادى و هو الذى لا يعلو على القرطاس أو غيره من الأجسام القابلة للكتابة عليها- عند النظر- و هذا هو المتعارف الغالب فى الكتابة.

«ثالثها»: الخط المحفور و هو الذى يحفر على الخشب أو الصفر أو غيرهما أما القسمان الأولان فلا ينبغى الاستشكال فى حرمة مسهما لأنهما من الكتابة القرآنية القابلة للمس و هو حرام على غير المتطهر.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٥٢٨

(مسألة ٧) لا فرق فى القرآن بين الآية و الكلمة، بل و الحرف (١) و إن كان يكتب و لا يقرأ (٢) كالألف فى (قالوا، و آمنوا) بل الحرف الذى يقرأ و لا يكتب إذا كتب (٣) كما فى الواو الثانى من (داود) إذا كتب بواوين، و كالألف فى (رحمان، و لقمن)، إذا كتب كرحمان و لقمان.

و أما القسم الثالث فقد يستشكل فى حرمة كما عن شيخنا الأنصارى «قده» نظراً إلى أن الكتابة بالحفر غير قابلة للمس لقيام الخط فيها بالهواء و لا يصدق عليه المس عرفاً. و الصحيح أن المحفور كغيره و لا فرق بينهما بوجه و ما ادعاه «قده» لو تم فهو من التدقيقات الفلسفية التى لا سبيل لها إلى الأحكام الشرعية و الوجه فيما ذكرناه أن العرف يرى الخط فى هذا القسم عبارة عن أطراف الحفر المتصلة بالسطح و هو أمر قابل للمس.

(١) لما تقدم من أن الحرمة إنما ترتبت على مس القرآن النازل على النبي صلى الله عليه و آله آية كانت أو كلمة أو حرفاً.

(٢) لأنه جزء من كتابة القرآن و ان لم يكن مقرواً.

(٣) الصحيح أن يفصل بين ما يعد صحيحاً حسب قواعد الكتابة فلا يجوز مسه لأنه جزء من كتابة القرآن كالألف فى رحمان و لقمن إذا كتب كرحمان و لقمان و انما كتب فى القرآن على غير تلك الكيفية تبعاً للخليفة الثالثة حيث أنه كتب رحمان و لقمن و احتفظ بكتابتها إلى الآن كما أنه كتب «ما لهذا هكذا: مال هذا «١» و هو غلط. و بين ما يعد غلطاً بحسب القواعد لأنه إذا كان غلطاً زائداً لم يحرم مسه لخروجه عن كتابة القرآن.

(١) كما في سورة الكهف ١٨: ٤٩ حيث كتب هكذا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً .. و في سورة الفرقان ٢٥: ٧ حيث كتب مَا لِهَذَا الرَّسُولِ ..

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٥٢٩

(مسألة ٨) لا فرق بين ما كان في القرآن أو في كتاب (١).

(١) لما مر من ان الحرمة حسب ما يقتضيه الفهم العرفي إنما ترتبت على القرآن النازل على النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ سِوَاءِ انضمام إلى باقى حروفه و آياته كما إذا كان في المصحف أم انفصل بان كان في كتاب فقه أو لغة أو غيرهما هذا و عن الشهيد «قده» التصريح بجواز مس الدراهم البيض المكتوب عليها شيء من الكتاب مستدلا على ذلك بما رواه محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته هل يمس الرجل الدرهم الأبيض و هو جنب؟ فقال: اى انى و الله لأوتى بالدرهم فأخذه و إنى لجنب «١» و ذكر أن عليه سورة من القرآن. و بما أنا لا نحتمل أن تكون للدراهم خصوصية في الحكم بالجواز فيمكن الاستدلال بالرواية على جواز مس كتابة القرآن في غير المصحف مطلقا.

و يرد عليه أن الرواية ضعيفة السند و ذلك لأن البنظى من أصحاب الرضا و الجواد عليهما السلام، و محمد بن مسلم من أصحاب الباقر و الصادق عليهما السلام فليسا من أهل طبقة واحدة حتى يروى البنظى عن محمد بن مسلم من غير واسطة و يؤيده أن البنظى ليس في ترجمته انه يروى عن محمد بن مسلم إذا في البين واسطة و حيث لم تذكر في السند فالرواية مرسله لا اعتبار بها و لعله لذلك عبر الشهيد عنها بالخبر و لم يوصف في كلام صاحب الحدائق «قده» بالصحيحة أو الموثقة و عبر عنها المحقق الهمداني بالرواية هذا و يمكن أن يضعف الرواية بوجه آخر و هو أن الرواية نقلها المحقق «قده» عن كتاب جامع البنظى و لم يثبت لنا اعتبار طريقه إلى هذا الكتاب هذا.

ثم إن دلالة الرواية أيضا قابلة للمناقشة و ذلك لأنها إنما دلت على أن الجنب أو المحدث يجوز أن يأخذ الدرهم المكتوب عليه شيء من الكتاب و أما أن الجنب

(١) المروية في ب ١٨ من أبواب الجنابة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٥٣٠

بل لو وجدت كلمة من القرآن في كاغذ، أو نصف الكلمة كما إذا قص من ورق القرآن أو الكتاب يحرم مسها أيضا (١) (مسألة ٩) في الكلمات المشتركة بين القرآن و غيره المناط قصد الكاتب (٢)

يجوز أن يمس تلك الآية المكتوبة عليه فلا إذ ليست في الرواية أية دلالة عليه فمن الجائز أن تكون الرواية ناظرة إلى دفع توهم أن الجنب لا يجوز أن يأخذ الدرهم الذى فيه شيء من الكتاب حيث قال عليه السلام أى إنى و الله لأوتى بالدرهم فأخذه و إنى لجنب فهذه الرواية ساقطة. و أما ما رواه إسحاق بن عمار عن أبي إبراهيم عليه السلام قال سألته عن الجنب و الطامث يمسان أيديهما الدراهم البيض؟ قال:

لا بأس «١» فهى و إن دلت على أن الجنب و الطامث يجوز أن يمس الدراهم إلا أنه لم تثبت اشتغالها على شيء من الكتاب. بل الظاهر اشتغالها على اسم الله سبحانه على أنها معارضة برواية عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا يمس الجنب درهما و لا ديناراً عليه اسم الله «٢» مع الغرض عن سندها لاشتماله على أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد و هو ممن لم يوثق في الرجال.

(١) لإطلاق موثقة أبي بصير لان المنع عن مس الكتاب يشمل الآية و الكلمات بل الحروف اللهم إلا أن يخرج عن القرآنية بحيث لا

يصدق عليه عنوان الكتاب كما إذا قطعت حروفه و انفصل بعضها عن بعضها الآخر فان كل واحد من الحروف المنفصلة حينئذ لا يطلق الكتاب عليه و لا يقال انه قرآن بالفعل. بل يقال: انه كان قرآنا سابقا و معه لا موجب لحرمة مسه.

(٢) كما هو الحال في غير الكلمات القرآنية من المشتركات كاعلام الأشخاص - مثلا- لفظه «محمد» تشترك بين اسم النبي صلى الله عليه وآله و غيره من المسمين بها و لا تتميز إلا بقصد الكاتب بحيث لا يترتب عليها أثارها إلا إذا قصد بها النبي صلى الله عليه وآله

(١) المروية في ب ١٨ من أبواب الجنابة من الوسائل.

(٢) المروية في ب ١٨ من أبواب الجنابة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٥٣١

(مسألة ١٠) لا- فرق فيما كتب عليه القرآن بين الكاغذ، و اللوح، و الأرض و الجدار، و الثوب، بل و بدن الإنسان (١) فإذا كتب على يده لا يجوز مسه عند الوضوء. بل يجب محوه أولا ثم الوضوء (٢).

(مسألة ١١) إذا كتب على الكاغذ بلا مداد (٣) فالظاهر عدم المنع من مسه، لانه ليس خطأ. نعم لو كتب بما يظهر أثره بعد ذلك فالظاهر حرمة كماء البصل فإنه لا اثر له إلا إذا احمى على النار.

فجمله «قال موسى»- مثلا- انما يحرم مسها إذا كتب قاصدا بها القرآن، و اما لو قصد بها شيء غيره أو لم يقصد بها شيء أصلا كما إذا قصد بكتابتها تجربة خطه فلا مقتضى لحرمة مسها بوجه و هذا بخلاف الكلمات المختصة بالكتاب لأنها محرمة المس مطلقا قصد بكتابتها القرآن أم لا هذا.

(١) لحرمة مس الكتابة مطلقا سواء كانت الكتابة على القرطاس - أو على شيء آخر.

(٢) أو يتوضأ بصب الماء على بشرته أو برمس يده في الماء من دون مس لأن مسها مس لكتابة القرآن من غير وضوء و هو حرام.

(٣) اعنى الكتابة من غير أن يظهر أثرها على القرطاس و هي أحد أقسام الكتابة و لا إشكال في عدم حرمة المس حينئذ لأنه من السالبة بانتفاء موضوعها حيث لا خط و لا كتابة كى يحرم مسهما.

«القسم الثانى»: من الكتابة ما إذا كتب بالمداد اعنى ما يظهر أثره على القرطاس بالكتابة و هذا لا إشكال في حرمة مسه كما عرفت.

«القسم الثالث»: ما إذا كتب بما لا- يظهر أثره بالكتابة و إنما يظهر بالعلاج كما إذا كتب باللبن أو بماء البصل إذ لا يظهر أثر الكتابة بهما إلا إذا احمى على النار فهل يحرم مس هذا القسم من الكتابة قبل أن يظهر بالعلاج؟

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٥٣٢

(مسألة ١٢) لا يحرم المس من وراء الشيشة (١) و إن كان الخط مرثيا و كذا إذا وضع عليه كاغذ رقيق يرى الخط تحته. و كذا المنطع في المرأة، نعم لو نفذ المداد فى الكاغذ حتى ظهر الخط من الطرف الآخر لا يجوز مسه (٢) خصوصا إذا كتب بالعكس فظهر من الطرف الآخر طرفا.

(مسألة ١٣) فى مس المسافة الخالية التى يحيط بها الحرف كالحاء أو العين - مثلا- إشكال أحوطه الترك (٣).

(مسألة ١٤) فى جواز كتابة المحدث آية من القرآن بإصبعه على الأرض أو غيرها إشكال، و لا يبعد عدم الحرمة (٤) فإن الخط يوجد بعد المس.

استظهر الماتن حرمة و هو الصحيح لأن الكتابة موجودة قبل العلاج لوضوح أن الحرارة ليست من أسباب تكونها و إنما هى سبب لبروزها و كونها قابلة للإحساس و الحرمة إنما ترتبت على مس الكتابة سواء أ كانت بارزة أم لم تكن.

(١) لضرورة أن المحرم انما هو مس الكتابة و مس الشيشة ليس مسا للكتابة- حقيقة- لوجود الحائل على الفرض.
 (٢) لأن الحرمة إنما ترتبت على مس كتابة القرآن من دون فرق في ذلك بين الكتابة المقلوبة و غيرها فان الخط الظاهر في الجانب الآخر من الخطوط القرآنية فيحرم مسها مع الحدث، و أظهر من ذلك ما إذا كتب مقلوبا فظهر من الطرف الآخر طردا لأنه كتابة قرآنية بلا ريب.

(٣) و الأقوى جوازه لعدم كون الممسوس كتابة القرآن.

(٤) علله «قده» بأن الخط يوجد بعد المس فلا يقع المس على الكتابة.

و فيه أن الخط و إن كان معلولا للمس و يوجد المس فيوجد الخط إلا أن تأخره رتبي لا زمني، و لا أثر للتقدم و التأخر الرتبيين بوجه لأن الموضوع للأحكام الشرعية إنما هو الأمور الواقعة في الزمان و ليس التقدم و التأخر زمانيا في المقام
 التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٥٣٣

و أما الكتب على بدن المحدث و إن كان الكاتب على وضوء فالظاهر حرمة (١) خصوصا إذا كان مما يبقى أثره.

لوضوح أن الخط غير متأخر عن المس بحسب الزمان و انما هما متقارنان و يوجدان في زمان واحد و لا- مناص معه من الحكم بالحرمة في المسألة لدلالة الوثيقة المتقدمة على عدم جواز مس الكتابة مع الحدث سواء أ كان مقارنا مع الخط أم كان متأخرا عنه في الزمان.

(١) للكتب على بدن المحدث صورتان: إذ قد يبقى أثر الكتابة و قد يزول كما إذا كتب بالماء- مثلا- لأنه يرتفع بعد الكتابة و يجف و قد حكم «قده» بالحرمة في كلتا صورتين كما أنه حكم بالجواز في الفرع المتقدم على ما نحن فيه. و ياليت عكس الأمر في المسألتين و حكم بالحرمة في الفرع المتقدم و بالجواز في الصورتين. و ذلك لأن الوجه فيما صنعه الماتن من الحكم بالتحريم في الصورتين أن المس بعد الحكم بحرمة لا- يفرق فيه بين أن يكون بالتسيب أو بالمباشرة. و الكاتب في مفروض المسألة و إن لم يرتكب المس المحرم بالمباشرة، لأنه متطهر على الفرض إلا- أنه بكتابه أو وجد المس في بدن المحدث فان مس المحدث للكتابة مسبب عن فعل الكاتب و قد عرفت أن إيجاد المس محرم مطلقا سواء أ كان بالمباشرة أم بالتسيب.

و يتوجه عليه أن الحرمة- على ما دلت عليه الوثيقة- إنما ترتبت على مس كتابة القرآن مع الحدث و المس انما يتحقق إذا كان هناك جسمان لاقى أحدهما الآخر. و لا يتحقق هذا في المقام و ذلك لأن المراد بالكتابة ليس هو الخطوط و النقوش في نفسها كيف و هما من الأعراض و المس انما يقع على الجواهر بما لها من الطوارئ و الاعراض و لا يقع على العرض نفسه. بل المراد بها هو الخطوط مع معروضاتها من القرطاس أو الخشب أو الحديد أو غيرها من الأجسام

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٥٣٤

(مسألة ١٥) لا يجب منع الأطفال (١) و المجانين من المس إلا إذا كان مما يعد هتكا. نعم الأحوط عدم التسبب لمسهم (٢).

الخارجية. و عليه فالكاتب إنما أوجد الكتابة في بدن المحدث و هو كما إذا أوجدها في القرطاس أو الحديد. و معه ليس في البين سوى الخطوط على بدنه و هو المعبر عنه بالممسوس فأين هناك الجسم الآخر الماس؟ حتى يقال ان الكاتب أوجد المس بالتسيب و يحكم عليه بالحرمة فإن المس لا يتحقق إلا بتلاقي الجسمين و ليس في المقام إلا جسم واحد كما عرفت.

نعم إذا مس المحدث ذلك الموضوع بيده أو غيرها من أعضائه صدق عليه مس الكتابة. و من هنا قلنا إن المتوضى يجب أن يمحو الآية المكتوبة على مواضع وضوئه أولا ثم يتوضأ لأن مسه مس صادر عن المحدث و هو حرام.

و عليه فالظاهر عدم حرمة الكتابة على بدن المحدث في كلتا صورتين.

(١) لأن المنع عن المس خاص للمكلفين و الأطفال و المجانين غير مكلفين بالاجتناب عنه فهو في حقهم مباح و مع إباحة الفعل الصادر عن الصبي أو المجنون لا مقتضى لوجوب منعهم عن المس.

(٢) هذا أحد الأقوال في المسألة أعنى المنع عن التسيب لمسهم مطلقاً.

و قد يفصل بين ما إذا كان التسيب باعطائهم له و مناوئتهم إياه بأن كان التسيب بإيجاد مقدمة من مقدمات أفعالهم و بين التسيب بإصدار نفس العمل من الغير كما إذا أخذ إصبع الصبي أو المجنون و وضعها على الكتاب بالمنع في الصورة الثانية دون الأولى.

و الصحيح عدم حرمة التسيب في كلتا صورتين. و ذلك لأننا و إن قدمنا في محله أن مقتضى الفهم العرفي و الارتكاز عدم الفرق في العصيان و المخالفة بين إيجاد العمل المحرم بالباشرة و بين إيجاده بالتسيب لأن كليهما يعد

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٥٣٥

و لو توضع الصبي المميز فلا إشكال في مسه بناء على الأقوى من صحة وضوئه و سائر عباداته (١).

(مسألة ١٦) لا- يحرم على المحدث مس غير الخط (٢) من ورق القرآن حتى ما بين السطور و الجلد و الغلاف نعم يكره ذلك (٣) كما أنه يكره تعليقه و حمله

عصيانا للنهي عرفا و بالارتكاز إلا- أن ذلك يختص بما إذا كان العمل محرما في حق المباشر. و أما إذا كان العمل مباحا و غير مبغوض بوجه فلا مانع من إيجاد الفعل بالتسيب إليه، و الأمر في المقام كذلك لأن المس الصادر عن غير المكلفين إنما يصدر على الوجه الحلال فلا مانع من إيجاد المس بيده.

اللهم إلا أن يعلم أهمية الحكم بحيث لا يرضى الشارع بتحقيق العمل في الخارج و لو من غير المكلفين كما إذا دل عليه دليل خارجا و معه لا بد من الحكم بوجوب ردعهم فضلا عن حرمة التسيب إليه و هذا قد ثبت في جملة من الموارد كشرب الخمر و الزنا و اللواط و القتل و غيرها من الأفعال القبيحة للعلم بعدم رضى الشارع بتحقيقها في الخارج إلا أنه لم يبق دليل على ذلك في المقام فالصحيح جواز التسيب في كلتا صورتين المتقدمتين.

(١) سيأتى تحقيق ذلك في محله إن شاء الله.

(٢) لاختصاص المنع بمس الكتابة و عدم الدليل على حرمة المس في غير الخط.

(٣) اعتمد في ذلك و في كراهة التعليق على رواية إبراهيم بن عبد الحميد المتقدمة «١» الناهية عن مس المصحف و مس خطه و تعليقه فان المصحف في قبال الخط يشمل الجلد و الورق و الغلاف. و قد تقدم الكلام على هذه الرواية فليلاحظ.

(١) راجع ب ١٢ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٥٣٦

(مسألة ١٧) ترجمة القرآن ليست منه (١) بأى لغة كانت فلا بأس بمسها على المحدث. نعم لا فرق في اسم الله تعالى بين اللغات (٢).

(مسألة ١٨) لا- يجوز وضع الشيء النجس على القرآن و إن كان يابساً لانه هتك (٣) و أما المنتجس فالظاهر عدم البأس به مع عدم الرطوبة فيجوز للمتوضى أن يمس القرآن باليد المنتجسة، و إن كان الأولى تركه.

(١) لأن المراد بالقرآن هو الذى أنزله الله سبحانه على النبي صلى الله عليه و آله و هو عربى اللغة كما فى قوله عز من قائل **إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ** «١» فالنهي عن مسه على غير الوضوء لا يشمل ترجمته لأنها ترجمة القرآن لا أنها القرآن نفسه.

(٢) لعدم اختصاص اسمه تعالى بكلمة «الله» بل كل ما عبر به عن الذات المقدسة و لو فى غير اللغة العربية فهو اسمه.

(٣) لا- ضابط كلي في كلا طرفي النفي والإثبات لأن المدار على صدق الهتك الذي بمعنى الوهن و عدم الاعتناء بالشئ و هذا يختلف باختلاف الموارد فقد ترى عدم صدق الهتك على وضع نجس العين على الكتاب كما إذا كان جلده من ميتة الأسد لأنه غالي القيمة و عزيز الوجود، أو وضعنا المصحف في صندوق صنع من جلد الميتة- تحفظا عليه- فإنه لا يعد هتكا للكتاب بل هو تجليل و تعظيم له و اعتناء بشأنه. و قد يصدق عليه الهتك كما إذا وضع عليه العذرة أو ما يشبهها من النجاسات لأنه هتك عظيم و ان لم تسر النجاسة إليه ليوستها بل قد يتحقق الهتك بوضع جسم طاهر عليه كما إذا وضع عليه روث البقر أو الغنم أو غيرهما من الحيوانات المحللة إذا فالمدار على صدق الهتك و عدمه من دون فرق في ذلك بين الأعيان النجسة و المتنجسة و الأعيان الطاهرة.

(١) يوسف: ١٢: ٢.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٥٣٧

(مسألة ١٩) إذا كتبت آية من القرآن على لقمة خبز لا يجوز للمحدث أكله (١) و أما المتطهر فلا بأس خصوصا إذا كان بنية الشفاء أو التبرك،

(١) لأنه باكله يمس كتابة القرآن بباطن فمه و لا فرق في المس المحرم بين المس بظاهر البدن و باطنه. نعم هذا يتوقف على صدق القرآن على الكتابة و هي في فمه. و أما إذا سقطت عن القرآنية لتفرق اجزائها و زوال هيئتها المعبرة فلا مانع من أكلها إذ لا يحرم أكل اللقمة على المحدث إلا لاستلزامه المس الحرام و إذا لم تبق الكتابة بحالها فلا موضوع ليستلزم الأكل مسه. اللهم إلا أن يكون أكلها على وجه الإهانة فيحرم لأنه هتك.

هذا ما أردنا إيراده في الجزء الثالث من كتابنا و الحمد لله أولا و آخر

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٥٥٢

[تنبيه فيه استدراك]

تنبيه: نقلنا رواية عن أبي جعفر «ع» في ص ١٩ و ٦٤ و عبرنا عنها بمرسلة العلامة «قده» و بالمراجعة إلى المختلف ظهر ان مرسلها هو ابن أبي عقيل و من ثمة نسبها اليه النوري في مستدركة حيث قال: العلامة في المختلف عن ابن أبي عقيل قال ذكر بعض علماء الشيعة .. و ان كانت الرواية معروفة بمرسلة العلامة «قده» و عليه فلا وقع لما قيل من ان مراده ببعض علماء الشيعة هو ابن أبي عقيل فلاحظ

خوي، سيد ابو القاسم موسوي، التنقيح في شرح العروة الوثقى، ٦ جلد، قم - ايران، اول، ١٤١٨ هـ ق

الجزء الخامس

[تنمة كتاب الطهارة]

اشاره

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

فصل في الوضوءات المستحبة (مسألة- ١): الأقوى- كما أشير إليه- كونه مستحبا في نفسه و إن لم يقصد غاية من الغايات (١) حتى

الكون على الطهارة، وإن كان الأحوط قصد إحداها.

(مسألة- ٢): الوضوء المستحب على أقسام:

«أحدها»: ما يستحب في حال الحدث الأصغر فيفيد الطهارة منه.

«الثاني»: ما يستحب في حال الطهارة منه كالوضوء التجديدي.

فصل في الوضوءات المستحبة

إشارة

(١) على ما قدمنا تفصيل الكلام في ذلك عند الكلام على غايات الوضوء «١» و بينا بما لا مزيد عليه ان الوضوء مستحب في نفسه وفاقا للماتن (قده) فليلاحظ.

(١) راجع الجزء الثالث ص ٥١٣.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٥

«الثالث»: ما هو مستحب في حال الحدث الأكبر و هو لا يفيد طهارة، وإنما هو لرفع الكراهة، أو لحدوث كمال في الفعل الذي يأتي به كوضوء الجنب للنوم، و وضوء الحائض للذكر في مصلاها.

أما القسم الأول فلأمور:

«الأول»: الصلاة المندوبة (١) و هي شرط في صحتها أيضا.

«الثاني»: الطواف المندوب (٢) و هو ما لا يكون جزءا من حج أو عمرة و لو مندوبين، و ليس شرطا في صحته نعم هو شرط في صحة صلاته.

(١) للأدلة الدالة على أن الطهارة شرط في الصلاة، و أنه لا صلاة إلا بطهور، و غاية الأمر أنها إذا كانت واجبة كان الوضوء أيضا واجبا إما عقلا و شرعا، و إما عقلا فقط بناء على إنكار القول بوجود مقدمة الواجب شرعا. كما أنها إذا كانت مستحبة كان الوضوء أيضا مستحبا لا محالة.

و هذا لا بمعنى أن المكلف- في الصلوات المندوبة- يتمكن من ترك الوضوء بأن يأتي بها من دون وضوء، كما هو معنى الاستحباب في غيرها كاستحباب الوضوء لقراءة القرآن و نحوها من المستحبات. بل معنى استحباب الوضوء- حينئذ- أن المكلف يتمكن من ترك الوضوء بترك ما هو مشروط به أعنى الصلاة المندوبة.

(٢) و هذا لاشتماله على الصلاة، و قد عرفت أنها مشروطة بالطهارة و إلا فلا يعتبر الوضوء في نفس الطواف المندوب أبدا و إنما يعتبر في الطواف الواجب على ما قدمنا الكلام عليه.

و تدلنا على ذلك صحيحه معاوية بن عمار قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: لا بأس أن يقضى المناسك كلها على غير وضوء، إلا الطواف

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٦

«الثالث»: التهيؤ للصلاة (١) في أول وقتها، أو أول زمان

فان فيه صلاة، و الوضوء أفضل «١»، و صحيحة جميل بن دراج عن عن أبي عبد الله (ع) أنه سئل أ ينسك المناسك و هو على غير وضوء؟

فقال: نعم إلا الطواف بالبيت، فان فيه صلاة «٢» لصراحتها في أن أصل الطواف غير مشروط بالوضوء و انما يعتبر لصلاته. نعم لا بد من تخصيص ذلك بالمندوب لأن الطواف الواجب- في نفسه- يعتبر فيه الوضوء كما تقدم.

الوضوء للتهيؤ:

(١) ان من المناسب في المقام أن نتكلم على ما هو الدليل على مشروعية الوضوء للتهيؤ قبل دخول وقت الصلاة، و ذلك لأننا ان قلنا: إن الوضوء أمر مستحب في نفسه، أو لم نقل بالاستحباب النفسى له و لكن المكلف أتى به بغاية الكون على الطهارة قبل الوقت فلا إشكال في صحته، لأنه على التقدير الأول مستحب نفسى، و على الثانى قد أتى به بغاية مستحبة و هو الكون على الطهارة- بناء على إنكار الاستحباب النفسى للوضوء- إذ الكون على الطهارة أمر محبوب شرعا فيأتى بالأفعال و الوضوء بغاية ترتب الطهارة عليها، فلا بد من الحكم بصحته على كلا التقديرين و إن كان له داع آخر أيضا على الإتيان به و هو التهيؤ للصلاة في أول وقتها.

(١) المروية في ب ٥ من أبواب الوضوء من الوسائل و رواها الصدوق (قده) بإسقاط قوله: فان فيه صلاة راجع ب ٣٨ من أبواب الطواف من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٣٨ من أبواب الطواف من الوسائل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٧

.....

و أما إذا أنكرنا استحبابه النفسى و لم يؤت به بغاية الكون على الطهارة فيقع الكلام- حينئذ في مدرك مشروعته إذا أتى به قبل وقت الفريضة بغاية التهيؤ للصلاة.

فقد يستدل على مشروعته بغاية التهيؤ قبل دخول وقت الصلاة بما دل على أفضلية الإتيان بها في أول وقتها و ان أول الوقت رضوان الله «١» و الآيات الآمرة باستباق الخيرات و المسارعة إلى مغفرة الله سبحانه «٢» بتقريب أن أفضلية الصلاة في أول وقتها تدلنا- بالملازمة- على جواز الإتيان بالوضوء للتهيؤ لها قبل دخول وقتها، لوضوح انه إذا لم يجوز الإتيان بالوضوء للتهيؤ لها قبل دخول وقتها، لوضوح انه إذا لم يجوز للمكلف الإتيان بالوضوء للتهيؤ لها قبل الحث على الإتيان بها وقتئذ- في تلك الأدلة- لغوا ظاهرا و مع سقوطها لم يمكن الحكم بأفضلية الصلاة في أول وقتها.

و يدفعه: أن الآيات و الأخبار و إن دلنا- بالملازمة- على استحباب الوضوء قبل دخول وقت الصلاة و انه حينئذ يقع صحيحا مأمورا به، لأن الصلاة مشروطة بالوضوء الصحيح، إلا- أنه لا دلالة لهما- بوجه- على أن الإتيان به بتلك الغاية أعنى غاية التهيؤ للصلاة أمر مشروع في الشريعة المقدسة و انه موجب لصحته و تماميته و ذلك لإمكان الإتيان به قبل الوقت بغاية الكون على الطهارة، أو بغاية صلاة مندوبة، أو لأجل استحبابه النفسى.

و على الجملة أن الصلاة مشروطة بالوضوء الصحيح و قد دلت الأدلة المتقدمة على جواز الإتيان به قبل وقت الصلاة و كونه صحيحا وقتئذ.

(١) راجع الباب ٣ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) البقرة ٢: ١٤٨. آل عمران ٣: ١٣٣.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٨

.....

و أما أن الإتيان به بغاية التهيؤ للصلاة مشروع و صحيح فلا يكاد يستفاد منها بوجه.

على أنا لو سلمنا دلالتها على مشروعية الوضوء للتهيؤ قبل وقت الصلاة فلما ذا خصصوا استحبابه بما إذا أتى به قريبا من الوقت؟ لأنه على ذلك لا- فرق في استحبابه- للتهيؤ- بين الإتيان به قريبا من الوقت أم بعيدا عنه كما إذا توضحاً أول طلوع الشمس- مثلا- للتهيؤ لصلاة الظهر.

و قد يستدل على ذلك بالمرسل المروي عن الذكري من قولهم (ع) و ما وقر الصلاة من آخر الطهارة لها حتى يدخل وقتها «١» و هي بحسب الدلالة ظاهرة و لكنها ضعيفة بحسب السند. اللهم إلا أن يقال إن اخبار من بلغ تدلنا على استحباب نفس العمل الذي قد بلغ فيه الثواب، أو على استحباب إتيانه رجاء. و قد عرفت عدم دلالتها على الاستحباب الشرعي في محله فليلاحظ.

فالصحيح أن يستدل على مشروعية الوضوء للتهيؤ قبل الوقت بإطلاق قوله عز من قائل إِذْ قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا.. «٢» نظرا إلى أن القيام نحو الشيء- على ما يستعمل في غير اللغة العربية أيضا- إنما هو الاستعداد و التهيؤ له، و قد دلت الآية المباركة على أن من تهيأ للصلاة شرع له الوضوء أعنى الغسلتين و المسحيتين.

و مقتضى إطلاقها عدم الفرق في ذلك بين القيام لها قبل الوقت أو بعده نعم يختص ذلك بما إذا أتى بالوضوء قريبا من وقت الفريضة، لعدم صدق القيام لها في مثل ما إذا توضحاً في أول الصبح- مثلا- تهيؤا

(١) المروية في الباب ٤ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٢) المائة: ٥: ٦.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٩

إمكانها- إذا لم يمكن إتيانها في أول الوقت، و يعتبر أن يكون قريبا (١) من الوقت أو زمان الإمكان، بحيث يصدق عليه التهيؤ. «الرابع»: دخول المساجد (٢).

لصلاة الظهر هذا.

و الذي يسهل الخطب أن الوضوء مستحب نفسي عندنا، و معه لا يفرق الحال في مشروعيته بين أن يأتي به قريبا من وقت الفريضة أم بعيدا عنه.

(١) قد عرفت تفصيل الكلام في ذلك آنفا فلاحظ.

الوضوء لدخول المساجد:

(٢) قد اتضح مما سردناه في التعليقة المتقدمة أن الحكم باستحباب الوضوء بغاية الدخول في المساجد و ما الحق بها من المشاهد المشرفة أيضا محل المناقشة و الكلام، إذ الأخبار الواردة في استحباب دخول المساجد أو هي مع المشاهد متطهرا «١» إنما تدل على أن الوضوء قبل دخولهما أمر مستحب. و أما أنه مشروع بتلك الغاية، و يستحب الوضوء بغاية دخولهما فهو مما لا يكاد يستفاد منها

كما عرفت، لإمكان أن يتوضأ بغاية الكون على الطهارة أو الصلاة المندوبة أو غيرهما من الغايات المسوغة للوضوء هذا. ويمكن أن يصحح الوضوء المأتمى به بغاية دخول المسجد و ما الحق به من المشاهد و غيره من الغايات المذكورة في المتن باننا مهما شككنا في شىء فلا نشك في أن الطهارة أمر مرغوب فيها في الشريعة المقدسة فإن بنينا على أن الطهارة هي الوضوء في نفسه كما ورد من أن الوضوء طهور «٢» و أنه

(١) راجع الباب ١٠ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٢) راجع الجزء الثالث ص ٥١٣.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٠

«الخامس»: دخول المشاهد المشرفة.

«السادس»: مناسك الحج مما عدا الصلاة و الطواف.

«السابع»: صلاة الأموات.

«الثامن»: زيارة أهل القبور.

«التاسع»: قراءة القرآن أو كتبه، أو لمس حواشيه، أو حمله.

«العاشر»: الدعاء و طلب الحاجة من الله تعالى.

«الحادى عشر»: زيارة الأئمة و لو من بعيد.

«الثانى عشر»: سجدة الشكر، أو التلاوة.

«الثالث عشر»: الأذان و الإقامة، و الأظهر شرطيته في الإقامة.

«الرابع عشر»: دخول الزوج على الزوجة ليلة الزفاف بالنسبة إلى كل منهما.

«الخامس عشر»: ورود المسافر على أهله فيستحب قبله.

«السادس عشر»: النوم.

«السابع عشر»: مقاربة الحامل.

«الثامن عشر»: جلوس القاضى فى مجلس القضاء.

«التاسع عشر»: الكون على الطهارة.

«العشرون»: مس كتابه القرآن فى صورة عدم وجوبه، و هو شرط فى جوازه كما مر، و قد عرفت أن الأقوى استحبابه نفسياً أيضاً.

□
على وضوء «١» كما قدمناه سابقاً و هو الدارج فى كلمات الفقهاء (قدس الله أسرارهم) حيث يقولون: الطهارات □ الثلاث و يقصدون بها الوضوء و الغسل و التيمم، فلا كلام فى أنه بنفسه أمر مستحب و مما ندب إليه فى الشريعة المقدسة، لأن الله يحب المتطهرين فلا يحتاج حينئذ فى صحته إلى

(١) راجع الجزء الثالث ص ٥١٥.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١١

.....

قصد شيء من غاياته لأجل الاستحباب النفسى - على الفرض.

و إذا قلنا أن الطهارة كالملكية و الزوجية و غيرها من الأمور الاعتبارية أمر مترتب على الغسلتين و المسحنتين فلو كنا نحن و ما دل على أن الوضوء غسلتان و مسحتان لاكتفينا فى الحكم بحصول الطهارة و ترتبها عليهما بمجرد حصولهما فى الخارج من غير اعتبار أى شيء آخر فى صحتها، كما كنا نحكم بحصول الطهارة الخبثية بمجرد غسل البدن و الثياب من دون اعتبار شيء آخر فى حصولها، إلا أن الأدلة الدالة على أن الوضوء يعتبر فيه قصد القرية و الإتيان به بنية صالحة دللتنا على أن الغسلتين و المسحنتين غير كافيتين فى حصول الطهارة ما لم يؤت بهما بنية صالحة مقربة.

و على ذلك يمكن أن يؤتى بالوضوء بقصد شيء من غاياته المترتبة عليه من دخول المساجد و المشاهد و قراءة القرآن و الصلاة المندوبة أو غير ذلك مما أشار إليه فى المتن، لأنه - وقتئذ - قد أتى بالغسلتين و المسحنتين و أضافهما إلى الله سبحانه باتيانهما بقصد شيء من غاياته، و قد فرضنا أنهما مع النية الصالحة محصلتان للطهارة بلا فرق فى ذلك بين قصد الغاية التى تتوقف مشروعيتها على الوضوء كالصلاة الواجبة و المندوبة و ما يتوقف عليه كمالها كالقراءة، و دخول المساجد و نحوهما من غاياته. إذا فلا يعتبر فى صحة الوضوء ان يؤتى به بغاية الصلاة أو الكون على الطهارة، و يصح بذلك الوضوء بجميع الغايات المذكورة فى المتن فليلاحظ.

فقد اتضح بما سردناه الخلل فى جملة من الاستدلالات على استحباب التوضؤ للغايات المذكورة فى كلام الماتن (قده) كما اتضح الوجه فى جواز التوضؤ بجميع تلك الغايات المذكورة فلا حاجة إلى إطالة الكلام بالتعرض لحكم كل واحد واحد بالاستقلال. التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٢ و أما القسم الثانى فهو الوضوء للتجديد، و الظاهر جوازه (١) ثالثاً و رابعاً فصاعداً أيضاً.

الوضوء التجديدي:

(١) لا ينبغى الإشكال فى مشروعية الوضوء التجديدي فى الشريعة المقدسة سواء تخلل بين الوضوءين فصل فعل كالصلاة و نحوها أو فصل زمان أم لم يتخلل، كما لا فرق فى استحبابه بين ما إذا أتى به لنفسه، و ما إذا أتى به لأجل فعل آخر مشروط به من فريضة أو نافلة.

و أيضاً لا فرق فى ذلك بين من يحتمل طرو الحدث فى حقه و من لا- يحتمل فلا وجه للتفصيل بينهما باشتراط الفصل بالفعل أو الزمان، أو إرادة الإتيان بما يشترط فيه الوضوء فى الثانى دون الأول، و السر فى ذلك أن الأخبار الواردة فى الوضوء التجديدي على طائفتين:

(إحداهما): ما ورد فى موارد خاصة من صلاة المغرب و الفجر و نحوهما.

(ثانيتها): ما ورد فى استحباب مطلق التجديد.

أما «الطائفة الأولى»: (فمنها): موثقة سماعه بن مهران قال:

كنت عند أبى الحسن (ع) فصلى الظهر و العصر بين يدي و جلست عنده حتى حضرت المغرب فدعا بوضوء فتوضأ للصلاة ثم قال لى: توض فقلت جعلت فداك أنا على وضوء فقال: و إن كنت على وضوء إن من توضأ للمغرب كان وضوءه ذلك كفارة لما مضى من ذنوبه فى يومه إلا الكبائر و من توضأ للصبح كان وضوءه ذلك كفارة لما مضى من ذنوبه فى ليلته إلا

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٣

الكبائر «١».

(و منها): ما رواه أيضا سماعة بن مهران قال: قال أبو الحسن موسى (ع) من توضأ للمغرب كان وضوءه ذلك كفارة لما مضى من ذنوبه في ليلته إلا الكبائر «٢» و زيد عليه في رواية الكافي قوله: و من توضأ لصلاة الصبح كان وضوءه ذلك كفارة لما مضى من ذنوبه في ليلته إلا الكبائر «٣».

و (منها): رواية أبي قتادة عن الرضا (ع) قال: تجديد الوضوء لصلاة العشاء يمحو لا والله و بلى والله «٤».

و (منها) غير ذلك من الروايات.

و أما «الطائفة الثانية»: (فمنها): ما رواه محمد بن مسلم [٥] عن أبي عبد الله (ع) قال: قال أمير المؤمنين (ع) الوضوء بعد الطهور

[٥] الرواية قد وقع في سندها القاسم بن يحيى عن جده الحسن بن راشد و هما و إن لم يوثقا في كتب الرجال غير أنهما ممن وقع في أسانيد كامل الزيارات فلا بد من الحكم بوثاقتهما.

و لا- يعارضه تضعيف العلامة و ابن الغضائري لهما، لأن الكتاب المنتسب إلى ابن الغضائري الذي منه ينقل تضعيفاته و وثيقاته لم يثبت أنه له و إن كان له كتاب و لا بأس بالاعتماد على مدحه و قدحه في نفسه.

و أما العلامة (قده) فلأن تضعيفاته كتوثيقاته مبتنية على حدسه و اجتهاده لتأخر عصره الموجب لضعف احتمال استناده في ذلك إلى الحس و النقل، إذا فالرواية لا بأس بها من حيث السند و لا بد من الحكم بصحتها.

(١) المروية في الباب ٨ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٢) المروية في الباب ٨ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٣) يلاحظ هامش الوسائل.

(٤) المروية في الباب ٨ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٤

.....

عشر حسنات فتطهروا «١».

و (منها): رواية المفضل بن عمر عن أبي عبد الله (ع) قال:

من جدد وضوءه لغير حدث جدد الله توبته من غير استغفار «٢».

و (منها): غير ذلك من الأخبار.

و مقتضى إطلاق هذه الروايات عدم الفرق في استحباب الوضوء التجديدي بين التخلل بفصل فعل أو زمان بين الوضوءين و عدمه و لا بين الإتيان به لنفسه و إتيانه لأجل فعل آخر مشروط به و لا بين احتمال طرو الحدث في حقه و عدمه بل مقتضى إطلاقها هو الحكم باستحباب التجديد ثالثا و رابعا فصاعدا، كما إذا توضأ بغاية قراءة القرآن ثم توضأ بغاية الصلاة المندوبة. ثم توضأ بغاية ثالثه مستحبه و هكذا.

بقي في المقام شيء:

و هو أن ظاهر بعض الأخبار الواردة في المقام عدم مشروعية التجديد في الشريعة المقدسة فضلا عن استحبابه كما في رواية عبد الله بن بكير عن أبيه قال: قال لي أبو عبد الله (ع): إذا استيقنت أنك قد أحدثت فتوضأ و إياك أن تحدث وضوء أبدا حتى تستيقن أنك قد أحدثت «٣».

و لكن مقتضى الجمع العرفي بينهما و بين الأخبار الواردة في مشروعية التجديد و استحبابه حمل الرواية على صورة إحداث الوضوء بنية الوجوب لأن استحباب الطهارة حينئذ يقتضى الحكم بعدم وجوب الوضوء

(١) المروية في الباب ٨ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٢) المروية في الباب ٨ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٣) المروية في الباب ٤٤ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٥

و أما الغسل فلا يستحب فيه التجديد (١) بل و لا الوضوء بعد غسل الجنابة، و إن طالت المدة.

و أما القسم الثالث فلأمور:

عليه فالحكم بالوجوب في حقه نقض لليقين بالشك، و معه يكون الإتيان بالوضوء تشريعا محرما، لا فيما إذا أتى به بنية الندب كما لعله ظاهر.

غسل الجنابة بعد غسلها:

(١) هل يستحب الإتيان بغسل الجنابة بعد غسل الجنابة؟ و هل يستحب الإتيان بالوضوء بعد غسلها؟

لم يرد مشروعية الغسل أو الوضوء بعد غسل الجنابة في أية رواية بالخصوص. نعم تشملهما الإطلاقات الواردة في استحباب الطهر على الطهر كما في مرسله سعدان عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله (ع) قال: الطهر على الطهر عشر حسنات «١» لأنها تشمل غسل الجنابة بعد غسل الجنابة.

و الأخبار الواردة في استحباب الوضوء بعد الطهور كما تقدم في رواية محمد بن مسلم.

و لكن الحكم باستحباب التجديد في غسل الجنابة بعيد غايته، لأنه لو كان مستحبا لبان و شاع، و لم يخف ذلك على الأصحاب (قدس الله أسرارهم) و لم يرد استحبابه في شيء من الروايات و لم يتعرض له الأصحاب في كلماتهم.

بل الحكم باستحبابه لا يخلو عن مناقشة و إشكال، لأن المرسل المتقدم الدالة بإطلاقها على استحباب غسل الجنابة بعد غسل الجنابة ضعيفة بالإرسال و غير

(١) المروية في الباب ٨ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٦

«الأول»: لذكر الحائض (١) في مصلاها مقدار الصلاة.

قابلة للاعتماد عليها في الحكم بالاستحباب اللهم إلا أن يقال باستفادة الاستحباب من أخبار من بلغ و قد ناقشنا فيه في محله فليراجع.

الوضوء بعد غسل الجنابة:

و أما الوضوء بعد غسل الجنابة فلا ينبغي التأمل في عدم مشروعيته، و ذلك لما ورد في صحيحة زرارة عن أبي عبد الله (ع) ليس قبله ولا بعده وضوء «١» فان ظاهرها نفى مشروعية الوضوء بعد غسل الجنابة، و حملها على نفى الوجوب - دون المشروعية - خلاف الظاهر.

و يؤيده قوله: قبله. لوضوح أن الوضوء قبل غسل الجنابة لم يتوهم أحد استحبابه و لا وجوبه، فكذلك الوضوء بعده. أضف إلى ذلك ما قدمناه في غسل الجنابة بعد غسل الجنابة من أن ذلك لو كان مستحبا في الشريعة المقدسة لذاع و شاع و ورد ذلك في الروايات مع أن كلمات الفقهاء (قدم) خالية عن التعرض لاستحبابه و لم ترد أية رواية في استحبابه بالخصوص.

(١) لصحيحة زرارة عن أبي جعفر (ع) قال: إذا كانت المرأة طامثا فلا تحل لها الصلاة، و عليها أن تتوضأ وضوء الصلاة عند وقت كل صلاة ثم تقعد في موضع طاهر فتذكر الله عز و جل و تسبحه و تهلله و تحمده كمقدار صلاتها، ثم تفرغ لحاجتها «٢».

(١) المروية في الباب ٣٤ و ٣٦ من أبواب الجنابة من الوسائل.

(٢) المروية في الباب ١٤ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٧

«الثاني»: لنوم الجنب (١) و أكله و شربه (٢) و جماعه (٣)

(١) دلت عليه صحيحة عبيد الله بن علي الحلبي قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الرجل أ ينبغي له أن ينام و هو جنب؟ فقال: يكره ذلك حتى يتوضأ «١».

و موثقة سماعه قال: سألته عن الجنب يجب ثم يريد النوم قال: ان أحب أن يتوضأ فليفعل. و الغسل أحب الي «٢».

(٢) لصحيحة عبيد الله بن علي الحلبي عن أبي عبد الله -ع- عن أبيه قال: إذا كان الرجل جنبا لم يأكل و لم يشرب حتى يتوضأ «٣»، و يؤيدها صحيحة زرارة عن أبي جعفر -ع- قال: الجنب إذا أراد أن يأكل و يشرب غسل يده و تميمض و غسل وجهه و أكل و شرب «٤».

(٣) المستند في ذلك ينحصر في روايتين:

«إحدهما»: ما رواه الإربلي في كتاب كشف الغمة عن كتاب دلائل الحميري عن الوشاء قال: قال فلان بن محرز: بلغنا أن أبا عبد الله عليه السلام كان إذا أراد أن يعاود الجماع توضأ وضوء الصلاة فأحب أن تسأل أبا الحسن الثاني -ع- عن ذلك قال الوشاء فدخلت عليه فابتدأني من غير أن أسأله فقال: كان أبو عبد الله -ع- إذا جامع و أراد أن يعاود توضأ وضوء الصلاة «٥».

و «ثانيهما»: ما عن أبي عبد الله -ع- قال: إذا أتى الرجل

(١) المروية في الباب ٢٥ من أبواب الجنابة و ١١ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٢) المروية في الباب ٢٥ من أبواب الجنابة من الوسائل.

(٣) المروية في ب ٢ من أبواب الجنابة من الوسائل.

(٤) المروية في ب ٢ من أبواب الجنابة من الوسائل.

(٥) المروية في ب ١٣ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٨
و تغسيلة الميت (١).

جاريته ثم أراد أن يأتي الأخرى تَوْضُأً «١».

ولكن الروايتين مضافا إلى اختصاصهما بمن أجنب بالجماع و عدم شمولها لمن أجنب بالاحتلام، لم يتضح صحة الأولى منهما بحسب الطريق، كما ان ثانيتهما ضعيفة بالإرسال. إذا فالحكم باستحباب الوضوء لجماع من أجنب بالمجامعة يبتنى على القول بالتسامح في أدلة السنن.

نعم قد يستدل على الحكم باستحباب الوضوء لجماع من أجنب بالاحتلام بقول الشهيد (ره) في الذكرى، حيث انه- بعد ان ذكر موارد استحباب الوضوء و عدّ منها جماع المحتلم- قال: كل ذلك للنص و قول صاحب المدارك (قده) لأنه أيضا كالشهيد (ره) بعد ما ذكر موارد استحباب الوضوء قال: و قد ورد بجميع ذلك روايات. بدعوى انهما (قدهما) قد أخبرا بذلك عن وجود رواية تدلنا على الاستحباب في محل الكلام.

و يردّه أن بمجرد هذين الكلامين لا يمكننا دعوى ورود نص- في محل الكلام- تام الدلالة على الاستحباب- عندنا- لان من الجائز أن لا يكون النص مما له دلالة على الاستحباب أو يكون نظرها (قده) الى ورود النص في مجموع الموارد المذكورة في كلامهما، أو أكثرها، لا في كل واحد واحد منها، إذ لو كان هناك نص في محل الكلام أيضا لعثرنا عليه في جوامع الأخبار و كتب الروايات بعد الفحص عنه لا محالة.

نعم لو ثبت بقولهما ذلك ان في المسألة رواية تامة الدلالة على الثواب و الاستحباب ابتنى الاستدلال بها- في المقام- على القول بالتسامح في أدلة الاستحباب كما لا يخفى.

(١) لحسنه شهاب بن عبد ربه قال: سألت أبا عبد الله -ع- عن

(١) المروية في ب ١٥٥ من أبواب مقدمات النكاح من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٩

«الثالث»: لجماع من مس الميت و لم يغتسل بعد (١).

«الرابع»: لتكفين الميت (٢) أو دفنه (٣) بالنسبة الى من غسله و لم يغتسل غسل المس.

الجنب يغسل الميت أو من غسل ميتا، له أن يأتي أهله ثم يغتسل؟ فقال:

سواء لا بأس بذلك إذا كان جنباً غسل يده و تَوْضُأً، و غسل الميت و هو جنب، و ان غسل ميتا تَوْضُأً ثم اتى أهله و يجزيه غسل واحد لهما «١».

(١) للحسنه المتقدمه الداللة على استحباب التوضؤ لجماع من غسل الميت و لم يغتسل بعد.

(٢) لم ترد أية رواية في استحباب الوضوء في المقام و ليس في المسألة إلا فتوى الأصحاب بالاستحباب إذا ببتنى الحكم بذلك على القول بالتسامح في أدلة المستحبات و فرض شمول أخبار من بلغه ثواب لفتوى الأصحاب بالاستحباب و هذا من قبيل الفرض في الفرض.

(٣) قد يستدل عليه بما رواه الحلبي و محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: تَوْضُأً إذا أدخلت الميت القبر «٢» و لكن الرواية ضعيفة السند لا لأجل محمد بن عبد الله بن زرارة لأنه ممن وقع في أسانيد كامل الزيارات و قد وثق مؤلفه كل من وقع

في سلسلة رواياته.

بل لان طريق الشيخ (قده) إلى علي بن الحسن بن فضال ضعيف بعلي ابن محمد بن الزبير القرشي [٣].

[٣] قد عدل سيدنا الأستاذ- مد ظله- عن ذلك و بنى على صحة طريق الشيخ إلى علي بن الحسن بن فضال. و أفاد في وجه ذلك ان طريق

(١) المروية في ب ٤٣ من أبواب الجنابة و ٣٤ من أبواب غسل الميت من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٥٣ و ٣١ من أبواب الدفن من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٠

(مسألة-٣): لا يختص (٤) القسم الأول من المستحب بالغاية

إذا الاستدلال بها في المسألة بيتنى على القول بالتسامح في أدلة السنن.

على أن الرواية غير مقيدة بمن غسل الميت و لم يغتسل- كما قيده الماتن (قد)- بل هي مطلقة فتعم غير الغاسل كما تعم الغاسل الذي قد اغتسل من مس الميت.

أضف الى ذلك ان الرواية تحتمل أن يراد بها استحباب الوضوء بعد إدخال الميت القبر، لا قبل الإدخال لأجل إدخال الميت القبر فليلاحظ.

إباحة جميع الغايات بالوضوء:

(١) و الوجه في ذلك أن الوضوء اما هو الطهارة في نفسه، أو ان الطهارة اعتبار شرعى مترتب على الوضوء كترتب الملكية على البيع، و الزوجية على النكاح و غيرهما من الأحكام الوضعية المترتبة على أسبابها، و على كلا التقديرين قد دللتنا الأدلة الواردة في اعتبار قصد القرية في الوضوء على ان الإتيان بالغسلتين و المسحتين انما تكونان طهارة أو ترتب عليهما الطهارة فيما إذا

الشيخ الى كتاب إذا كان ضعيفا فلي المشيخة و الفهرست، و لكن كان للنجاشي إلى ذلك الكتاب طريق صحيح، و كان شيخهما واحدا كما في المقام و هو ابن عبدون حكم بصحة رواية الشيخ أيضا عن ذلك الكتاب، إذ لا يحتمل أن يكون ما أخبر به شخص واحد كابن عبدون- مثلا- للنجاشي مغايرا لما أخبر به الشيخ فإذا كان ما أخبرهما به واحدا و كان طريق النجاشي إليه صحيحا حكم بصحة ما رواه الشيخ عن ذلك الكتاب أيضا لا محالة و يستكشف من تغاير الطريق ان الكتاب الواحد روى بطريقتين ذكر أحدهما الشيخ، و ذكر النجاشي الطريق الآخر، و ليلاحظ.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢١

.....

اتى بهما المكلف بنية صالحه و بقصد التقرب الى الله سبحانه، فإذا شككنا في اعتبار أمر زائد على ذلك في حصول الطهارة أو في تحقق الوضوء فلا- مناص من أن نرجع إلى إطلاق أدلة الوضوء و حيث إن المكلف قد أتى بها بغاية من الغايات القريبة، بمعنى أنه أضافهما الى الله سبحانه نحو اضافة و اتى بهما بنية صالحه فلا محالة تحصل بذلك الطهارة إذا فهو على وضوء أو قل انه على الطهارة

فيشرح له الدخول في كل فعل مشروط بالطهارة بحسب الصحة أو الكمال فله أن يأتي - وقتئذ - بغاية أخرى من الغايات المترتبة على الكون على الطهارة، أو الوضوء لتحقق ما هو مقدمتها، وما يتوقف عليه صحتها أو كمالها، ولعله الى ذلك أشار - ع - في الرواية المتقدمة حيث نهى عن احداث الوضوء إلا بعد اليقين بالحدث.

و في موثقة سماعه بن مهران المروية عن المحاسن: كنت عند أبي الحسن عليه السلام فصلى الظهر و العصر بين يدي و جلست عنده حتى حضرت المغرب فدعا بوضوء فتوضأ للصلاة، ثم قال لي: توض، فقلت: جعلت فداك أنا على وضوء، فقال: و ان كنت على وضوء، ان من توضأ للمغرب كان وضوءه ذلك كفارة لما مضى من ذنوبه في يومه إلا الكبائر و من توضأ للصبح كان وضوءه ذلك كفارة لما مضى من ذنوبه في ليلته إلا الكبائر «١».

و يستفاد من هاتين الروايتين ان الإتيان بالوضوء لأجل غاية معينة يكفي في الإتيان بغيرها من الغايات المترتبة عليه، و لا حاجة معه الى التجديد و التوضؤ ثانيا

(١) المروية في ب ٨ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٢

التي توضأ لأجلها بل يباح به جميع الغايات المشروطة به بخلاف الثاني (١) و الثالث (٢) فإنهما و ان وقعا على نحو ما قصدا لم يؤثر إلا فيما قصد لأجله نعم لو انكشف الخطأ بأن كان محدثاً بالأصغر، فلم يكن وضوءه تجديداً

(١) يعنى الوضوء التجديدي الصادر من المتطهر، فإنه لا يترتب عليه أثر من رفع الحدث، و احداث الطهارة لفرض كونه متطهراً قبل ذلك.

نعم إنما يؤثر في الاستحباب و مجرد المطلوبية فقط، و هذا لا لقصور في ذلك بل من جهة عدم قابلية المحل للتأثير لفرض سبقه بالطهارة.

(٢) فإن الظاهر عدم ترتب أى أثر على الوضوء في القسم الثالث سوى الغاية التي أتى به لأجلها، كما إذا توضأ الجنب للأكل، فإنه إذا أراد الجماع - مثلاً - لا بد في ارتفاع كراهته من أن يتوضأ ثانياً و لا يجزى توضؤه للأكل عن غيره.

و الوجه فيه أن الغاية في هذا القسم غير مترتبة على الطهارة، حيث لا طهارة مع الجنابة، أو الحيض أو غيرهما من الاحداث، فلا تتحقق الطهارة بالوضوء، و لا انه طهارة بنفسه، لعدم قابلية المحل حينئذ، فالغاية مترتبة على نفس الأفعال الصادرة من المتوضى أعنى الوضوء بالمعنى المصدرى الإيجادى، و هو أمر يوجد و ينعدم و لا- بقاء له حتى يكفي في حصول الغاية الثانية، فلا مناص من أن يتوضأ- ثانياً- لمثل رفع الكراهة عن الجماع أو غير ذلك من الغايات المترتبة عليه، فان مقتضى إطلاق القضية الشرطية في قوله - ع - «إذا كان الرجل جنباً لم يأكل و لم يشرب حتى يتوضأ» «١».

و قوله - ع -: الجنب إذا أراد أن يأكل و يشرب غسل يده و تمضمض و غسل وجهه و أكل و شرب «٢» بناء على أن المراد به هو الوضوء- ان الأكل كالجماع سبب مستقل للوضوء سواء تحقق معه سبب آخر أم لا، إذا

(١) المروية في ب ٢ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٢ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٣

و لا- مجامعا للأكبر، رجعا إلى الأول و قوى (١) القول بالصحة و إباحة جميع الغايات به إذا كان قاصدا لامثال الأمر الواقعي المتوجه

إليه في ذلك الحال بالوضوء، و ان اعتقد انه الأمر بالتجديدي منه - مثلا - فيكون من باب الخطأ في التطبيق، و تكون تلك الغاية مقصودة له على نحو الداعي لا- التقييد بحيث لو كان الأمر الواقعي على خلاف ما اعتقده لم يتوضأ، أما لو كان على نحو التقييد كذلك ففي صحته حينئذ إشكال.

لكل من الغايات المترتبة على وضوء المحدث بالحدث الأكبر وضوء مستقل وهذا معنى عدم التداخل في الأسباب.

التفصيل بين الداعي و التقييد:

إشارة

(١) حاصل ما أفاده «قده» في المقام هو التفصيل في صحة الوضوء المأتي به في محل الكلام بين ما إذا كانت الغاية مقصودة للمتوضئ على نحو الداعي إلى العمل فيحكم بصحته و ما إذا كانت مقصودة على نحو التقييد فيحكم ببطلان الوضوء و لتوضيح الكلام في المقام لا بد من أن نتعرض إلى موارد صحة التقييد و استحالته في الأفعال الصادرة من المكلفين حتى يتبين صحة ما أفاده الماتن «قده» أو سقمه فنقول:

أقسام التقييد:

التقييد قد يرجع الى متعلق الاعتبار فيقيده بقيد أو قيدين أو أكثر، و لا إشكال في إمكان ذلك فيما إذا كان المتعلق - و هو المبيع - مثلا أمرا كلياً فيوجب تضيق دائرته، كما إذا باعه مقدارا كلياً من الحنطة و قيدها

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٤

.....

بكونها من مزرعة فلانية، أو كتاب الجواهر المقيد بالطبعة المعينة و بذلك يتخصص المبيع بحصة معينة، فإذا دفع الى المشتري ما هو فاقد للقيد لم يكن هذا موجبا لبطلان المعاملة، كما لا يوجب الخيار بل للمشتري أن يرده و يطالب البائع بالمبيع، لأن الفاقد لم تقع عليه المعاملة و لم يعتبر ملكاً للمشتري.

و أما إذا كان المتعلق شخصياً، كما إذا باعه كتاباً مشخصاً أو عبداً خارجياً على أن يكون الكتاب طبعه كذا، أو العبد كاتباً - مثلاً - فهذا يستحيل أن يكون من باب التقييد، لان المفروض أن المبيع شخصي و جزئي حقيقي لا سعه فيه حتى يقيد و يضيق لبداهه أن الكتاب الخارجي المعين ليس له قسمان، و كذا العبد المشخص الخارجي، فإنه جزئي حقيقي فلا معنى للتضيق في مثله.

فالتقييد حينئذ مرجعه إلى الاشتراط و الترام البائع بأن يكون الكتاب المعين طبع كذا أو العبد المعين كذا، فإذا ظهر عدم كونه واجدا لتلك الصفة ثبت للمشتري الخيار على ما قدمنا الكلام عليه في بحث الخيار.

نعم لا مانع من التقييد في هذه الصورة أيضاً - و ان كان خارجاً عن محل الكلام - كما إذا رجع التقييد إلى أصل البيع و الاعتبار دون المتعلق و المبيع - بان يبيع - مثلاً - الحنطة المعينة على تقدير أن تكون من المزرعة الفلانية، على أن يكون البيع معلقاً على ذلك بحيث لو لم يكن من المزرعة المذكورة لم يكن بيع أصلاً و هذا تقييد في الاعتبار و ليس من باب التقييد في المتعلق.

و لا كلام أيضا في إمكانه، لأنه لا مانع من تقييد اعتبار الملكية بصورة دون صورة، إلا انه موجب لبطلان المعاملة حتى فيما إذا ظهر أن المبيع واجد للقيود فضلا عما إذا ظهر عدم كونه واجدا له، و ذلك لان التعليق في العقود موجب للبطلان و كذلك الحال فيما إذا كان التقييد راجعا

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٥

.....

إلى المشتري، كما إذا باع مالا- بقيمة زهيدة- لزيد الهاشمي أو التقى أو الذي يكون ابن عم له- حسب عقيدته- فان ذلك لا يعقل أن يكون من باب التقييد لعدم قابلية الجزئي للتضييق، فلا مناص من إرجاع ذلك أيضا الى الاشتراط و نتيجته تقييد التزام البائع- دون البيع- بما إذا كان المشتري هاشميا أو تقياً أو غيرهما من القيود، و تخلفه يوجب الخيار دون البطلان. و على الجملة التقييد في الجزئي الحقيقي غير معقول، و رجوعه انما هو إلى الاشتراط و هو يوجب الخيار دون البطلان، فلا- معنى وقتئذ لوحدة المطلوب و تعدده، لأن أصل البيع متحقق، و الالتزام مشروط و معلق على وجود القيد هذا كله في صورة التقييد. و أما إذا اعتبر الملكية لزيد على وجه الإطلاق بأن باعه شيئا بقيمة زهيدة من دون شرط بداعي أنه هاشمي أو تقى أو ابن عمه، فلا ينبغي الإشكال في أن تخلفه غير موجب للبطلان، كما أنه لا يوجب الخيار على ما هو الحال في جميع موارد تخلف الدواعي و هذا ظاهر.

و قد يكون التقييد راجعا إلى مقام الامتثال، كما إذا أتى بالمأمور به مقيدا بقيد و متخصصا بخصوصية أو خصوصيتين أو أكثر، فإن كان المأمور به كليا طبيعيا و منطبقا على المأتي به في الخارج، فلا إشكال في صحته و سقوط التكليف بذلك عن ذمته، و هذا كما إذا قرأ سورة من القرآن في يوم على انه يوم الجمعة أو غيره من الأيام المتبركة بحيث لو كان عالما بعدم كونه كذلك لم يمثل أصلا و لم يأت بالقراءة، أو أنه صلى في مكان على انه مسجد بحيث لو كان عالما بالخلاف لم يصل فيه. و الوجه في صحة الامتثال في هذه الموارد: أن المأمور به كلي طبيعى كالقراءة و الصلاة من دون مدخلة القيد المذكور في صحته، لأنهما أمران

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٦

.....

محبوبان سواء أ كانتا في يوم الجمعة أو في غيره و سواء وقعتا في المسجد أو في مكان آخر، فالمأمور به منطبق على القراءة أو الصلاة المتقيدتين. و أما قصده ان لا- يمثل على تقدير عدم كون المكان مسجدا فهو غير مانع من انطباق المأمور به على المأتي به في الخارج، فإذا فرضنا ان المكلف قد أتى بالمأمور به بما له من القيود و الشروط لم يكن أى موجب للحكم ببطلانه و عدم صحته. و أما إذا كان المأمور به طبيعيا خاصة غير منطبقه على الطبيعة المأتي بها في الخارج لتغيرهما و تعددهما فلا مناص من ان يحكم ببطلانه، و عدم فراغ ذمة المكلف عما هو الواجب في حقه في مقام الامتثال، اللهم إلا أن يدلنا دليل على كفايته و جواز الاجتزاء به نظير ما دل على كفاية غسل الجمعة عن غسل الجنابة لدلالته على جواز الاكتفاء به عن غسل الجنابة، و إلا فمقتضى القاعدة هو البطلان.

فإذا أتى بصلاة العصر باعتقاد أنه أتى بصلاة الظهر قبلها بحيث لو كان عالما بعدم إتيانه بالظهر لم يأت بصلاة العصر جزما بل كان يأتي بصلاة الظهر، أو انه أتى بصلاة الفجر قضاء معتقدا بإتيانه لها أداء في وقتها كما إذا جرت عادته على الإتيان بصلاة الفجر قضاء بعد الإتيان بها أداء بحيث لو كان عالما بعدم إتيانها أداء لقصد بما أتى به الأداء دون القضاء، أو أنه أتى بصلاة الظهر باعتقاد انه لم

يأت بها قبل ذلك.

ففى جميع هذه الصور لا بد من الحكم ببطلان الصلاة المأتى بها- بحسب القاعدة فلا يقع ما أتى به عصرا كما أنها لا تحتسب ظهرا- فى الصورة الاولى- ولا صلاة فجر قضائية ولا أدائية- فى الصورة الثانية- ولا يحتسب ما أتى به عصرا فى الصورة الثالثة، بل لا بد من الحكم بفساد ما أتى به من الصلاة مع قطع النظر عن النص الوارد فى الصورة الأولى، حيث دل التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٧

.....

على احتسابها ظهرا، لانه أربع مكان أربع «١».

إلا أن الكلام فيما تقتضيه القاعدة وقد عرفت أنها تقتضى البطلان وذلك لتغاير المأتى به و المأمور به و اختلافهما بحسب اختلاف القصود، فان القصد هو المناط فى التمايز بين مثل الظهرين، و صلاتى الفجر و نافلتها، و صلاة الأداء و القضاء على ما استفدناه من الروايات من أنها حقوق مختلفة باختلاف القصود، و ليست طبيعة واحدة.

فقد دلنا صحيحه عبيد بن زرارة. الا ان هذه قبل هذه «٢» على مغايرة صلاتى العصر و الظهر، حيث أشار بكل من كلمتى «هذه» إلى إحدى الصلاتين، و لو لا مغايرتهما لم يكن معنى لقوله: هذه و هذه، لأنهما- وقتئذ- شىء واحد مركب من ثمان ركعات و بحسب الطبع يكون إحدى الأربعة منها سابقة على الأخرى من دون حاجة فى ذلك الى البيان و التنبية.

و أيضا يدلنا على ذلك ما ورد فى العدول من الفريضة إلى النافلة و من الحاضرة إلى الفاتئة، و من اللاحقة إلى السابقة.

كما يمكن الاستدلال على التغاير فى الأغسال بما دل على انها حقوق متعددة، حيث قال-ع- فإذا اجتمعت عليك حقوق أجزأها عنك غسل واحد «٣» و مع التغاير بحسب الطبيعة كيف يعقل الحكم بصحة المأتى به فى محل الكلام، لان ما وقع لم يقصد و ما قصد لم يقع، و ان كان لو علم بالحال لأتى بما هو المأمور به فى حقه و ترك ما بيده غير ان كونه كذلك لا يقتضى الحكم بصحة عمله بعد عدم انطباق المأمور به على المأتى به فى الخارج اللهم إلا أن يقصد الفريضة الواقعية بحسب الواقع، كما إذا أتى بها

(١) المروية فى ب ٦٣ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المروية فى ب ٤ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٣) المروية فى ب ٤٣ من أبواب الجنابة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٨

.....

بقصد ما هو فريضة الوقت غير انه أخطأ و طبقها على صلاتى الظهر و العصر فإنها حينئذ تقع صحيحة، لأن الواجب الواقعى مقصود- وقتئذ- إجمالا و هو يكفى فى الحكم بصحة العمل و ان أخطأ فى تطبيقه.

و ما سردناه هو الميزان الكلى فى باب الامتثال، و لا معنى فيه للداعى و التقييد فإن المأمور به، إذا كان بحيث ينطبق على المأتى به فى الخارج، فلا مناص معه من الحكم بالصحة و لا موجب للحكم بالبطلان، و إذا لم ينطبق على المأتى به لكونهما طبيعتين متغايرتين فلا مناص من الحكم بالبطلان هذا كله بحسب كبرى المسألة.

و أما تطبيقها على المقام، فالمكلف إذا توضع بنية التجديد، ثم ظهر انه كان محدثا بالأصغر- رافعا- أو توضع بنية رفع الكراهة عن الأكل أو الجماع لاعتقاده بجنابته ثم ظهر انه كان محدثا بالأصغر فقد عرفت انه لا يأتى فيه احتمال التقييد و الداعى بوجه، فان باب

الامثال أجنبى عن ذلك بالكلية بل المدار فيه على ملاحظة أن المأتى به هل يتحد مع ما هو المأمور به فى حق المكلف و ينطبق عليه أو لا؟

إذا لا- بد من النظر إلى ان الوضوء التجديدى هل يتغير مع الوضوء الراجع للحدث حقيقة، و ان كلا منهما طبيعة مغايرة مع الأخرى حتى يحكم بفساد وضوءه، لعدم انطباق المأمور به على المأتى به، أو انهما متحدان و لا تغاير بينهما؟ و حينئذ يحكم بصحته. الثانى هو الأظهر، لعدم الفرق فى الوضوء بين المتجدد منه و غيره إلا فى الأوليئة، و الثانويئة، و التقديم و التأخير، و ذلك لوضوح أن حقيقة الوضوء إنما هى الغسلتان و المسحتان، مع إتيانها بنية صالحة و لا يعتبر فى حقيقته شىء زائد عليه، و ارتفاع الحدث به حكم شرعى مترتب عليه، لا انه من مقوماته و أركانه إذا فالمتجدد متحد مع غيره و ينطبق عليه الطبيعة التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٩

.....

المأمور بها و ان قصد به التجديد، لان التجديد كغير التجديد هذا كله فى الوضوء المتجدد و أما الوضوء بنية رفع الكراهة ممن هو محدث بالحدث الأ- كبر فقد حكى المحقق الهمداني «قده» عن صاحب الحقائق أن إطلاق الوضوء على الوضوء المجامع للحدث الأكبر- أعنى الوضوء الذى أتى به المكلف بنية رفع الكراهة- مثلا- و هو محدث بالحدث الأكبر- إنما هو من باب المجاز، لانه لا يرفع الحدث فلا يكون بوضوء حقيقة، و هو نظير إطلاق الصلاة على صلاة الميت إذا فهو طبيعة مغايرة للوضوء الصادر من المحدث بالأصغر.

و هذه الدعوى- على تقدير صحتها- تقتضى الحكم ببطلان الوضوء فيما إذا قصد به رفع الكراهة- مثلا- لعدم انطباق المأمور به على المأتى به حينئذ، و اختلافهما بحسب الحقيقة، و معه لا بد من الحكم بالبطلان. و لكن هذه الدعوى مما لا يمكن المساعدة عليه، لان الوضوء ليس إلا مسحتان و غسلتان مع الإتيان بهما بنية صالحة و هما متحققان فى الوضوء الصادر من المحدث بالحدث الأكبر أيضا و اما ارتفاع الحدث به و عدمه فقد عرفت انه حكم شرعى طارئ عليه، لا انه من مقومات الوضوء و معه كيف يقاس ذلك بصلاة الميت التى لا- يعتبر فيها شىء من الركوع و السجود و غيرهما مما يعتبر فى الصلاة و قد استفدنا من الروايات انهما من مقومات الصلاة.

لا يقال: ان مجرد الشك فى أن الوضوء من المحدث بالأكبر متحد مع الوضوء الصادر من غيره- حقيقة- أو انهما طبيعتان متعددتان، كاف فى الحكم بالبطلان و عدم جواز الاقتصار عليه.

لأنه يقال: ان مجرد الشك فى ذلك و ان كان يكفى فى ذلك، إلا

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٠

(مسألة- ٤) لا- يجب فى الوضوء قصد موجه، بان يقصد الوضوء لأجل خروج البول، أو لأجل النوم، بل لو قصد أحد الموجبات و تبين ان الواقع غيره صح (١) إلا أن يكون على وجه التقييد (٢)

ان إطلاق أدلته أعنى ما دل على أن الوضوء غسلتان و مسحتان، مع النية الصالحة لا تبقى مجالا للشك فى أنهما متحدتان بحسب الطبيعة أو متغايرتان؟

و على الجملة أن الوضوء حقيقة واحدة سواء أصدر من المحدث بالأكبر أم من المحدث بالأصغر، فإذا كانت الطبيعة متحدة تنطبق المأمور به على المأتى به، و بذلك يحكم بصحة الوضوء و ارتفاع الحدث بكل من الوضوء المتجدد و الوضوء المأتى به بنية رفع الكراهة- مثلا- فيما إذا ظهر انه محدث بالحدث الأصغر واقعا، و ان كان الحكم بالارتفاع فى الوضوء التجديدى أظهر من ارتفاعه فى

الوضوء المأتي به بنية رفع الكراهة.

عدم اعتبار قصد الموجب:

(١) وذلك لما تقدم من ان الوضوء هو الغسلتان و المسححتان مع الإتيان بهما بنية صالحة، وهذا هو الذى يترتب عليه الحكم بارتفاع الحدث أو إباحة الدخول فى الغايات المترتبة عليه و لا اعتبار بقصد كونه رافعا لحدث النوم أو البول أو غيرهما.
(٢) وهذا منه «قده» اما بمعنى الجزم بالبطلان عند الإتيان به على وجه التقييد، و اما بمعنى عدم الحكم فيه بصحة الوضوء للاستشكال فيه، و الاحتمال الثانى أظهر لمطابقته لاستشكاله «قده» فى المسألة المتقدمة.
و كيف كان- فقد عرفت ان فى أمثال المقام اعنى باب الامتثال لا- سبيل الى التقييد، بل المناط فيه انما هو انطباق الأمور به على المأتي به

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣١

(مسألة- ٥): يكفى الوضوء الواحد للاحداث المتعددة (١) إلا إذا قصد رفع طبيعة الحدث، بل لو قصد رفع أحدها صح و ارتفع الجميع إلا إذا قصد رفع البعض دون البعض، فإنه يبطل، لانه يرجع الى قصد عدم الرفع.

□
فى الخارج، و عدم مدخلية شىء من القيود المقصودة فى صحته، و بما ان الوضوء هو الغسلتان و المسححتان مع إضافتهما الى الله سبحانه نحو اضافته فلا محالة ينطبق على الوضوء المأتي به بنية رفع الحدث البولى دون النوى - مثلا- و أما قصد كونه رافعا للحدث من جهة دون جهة فهو مما لا مدخلية له فى صحة الوضوء لما مر من ان ارتفاع الحدث به و عدمه حكم شرعى طراً على الوضوء، و ليس أمراً راجعاً الى المكلف ليقصده أو لا يقصده فان ما هو تحت قدرته و اختياره انما هو الإتيان بالغسلتين و المسححتين بنية صالحة، و المفروض تحققه فى المقام و مع انطباق الأمور به على المأتي به لا موجب للتوقف فى الحكم بصحته.

كفاية الوضوء الواحد للاحداث المتعددة:

(١) و لنفرض الكلام فيما إذا حدثت الاحداث المتعددة فى زمان واحد من دون تقدم شىء منها على الآخر بحسب الزمان، كما إذا بال و تغوط معا. و قد ظهر حكم هذه المسألة مما سردناه فى الفروع المتقدمة. و ذكرنا غير مرة أن ارتفاع الحدث حكم شرعى قد طراً على الوضوء و غير راجع الى اختيار المكلف أبداً، إذا فلا أثر لقصد المكلف الرفع من جهة دون جهة.
لأنه إذا أتى بطبيعة التوضؤ قاصداً بها ربه فقد ارتفعت الاحداث

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٢

(مسألة- ٦): إذا كان للوضوء غايات متعددة (١) فقصد الجميع حصل امتثال الجميع، و أثيب عليها كلها، و ان قصد البعض حصل الامتثال بالنسبة اليه و يثاب عليه. لكن يصح بالنسبة إلى الجميع، و يكون أداء بالنسبة الى ما لم يقصد، و كذا إذا كان للوضوء المستحب غايات عديدة.

و إذا اجتمعت الغايات الواجبة و المستحبة أيضاً يجوز قصد الكل، و يثاب عليها، و قصد البعض دون البعض، و لو كان ما قصده هو الغاية المندوبة، و يصح معه إتيان جميع الغايات، و لا يضر فى ذلك كون الوضوء عملاً واحداً لا يتصف بالوجوب و الاستحباب معا. و مع وجود الغاية الواجبة لا- يكون إلا- واجبا، لانه على فرض صحته لا ينافى جواز قصد الأمر الندبى، و ان كان متصفاً بالوجوب فالوجوب الوصفى لا ينافى الندب الغائى.

لكن التحقيق صحة اتصافه فعلا بالوجوب و الاستحباب من جهتين.

بأجمعها بذلك اللهم إلا أن يشرّع في أمثاله تشريعا بان يقصد امتثال الأمر بالوضوء الراجع للحدث البولي دون النومى، و هو تشريع محرم، لوضوح انه ليس لنا أمر شرعى مختص بالوضوء الراجع لبعض الاحداث دون بعض و هذا فرض خارج عن محل الكلام.

تعدد غايات الوضوء:

(١) قد تكون الغايات واجبة كلها، و قد تكون مستحبة كذلك ففى هاتين الصورتين لا إشكال فى ان المكلف إذا أتى به بغاية واجبة أو مستحبة ترتب عليه الغايات الواجبة أو المستحبة كلها، إلا انه لا يقع امثالا إلا لخصوص الغاية الواجبة التى أتى به لأجلها أعنى الغاية المقصودة له، و أما غيرها من الغايات غير المقصودة له فلا تقع امثالا لها، لعدم قصدها على

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٣

.....

الفرض، و ان كانت تقع صحيحة لتحقيق ما هو مقدمتها على الفرض.

و كذلك الحال فى الغايات المستحبة، لأنه إنما يثاب بخصوص الغاية المندوبة التى قصدها دون غيرها، لعدم قصد امثالها و ان كانت - كالواجبة- ترتب عليه لا محالة لحصول ما هو مقدمها كما مر.

و ثالثه تختلف الغايات المقصودة، الوضوء المأتى به فيكون بعضها من الغايات الواجبة المستحبة و ذلك وضوء بعد الفجر، حيث ان له غايتان: «إحداهما»: نافلة الفجر المستحبة، و «ثانيتها»: صلاة الفجر الواجبة و فى هذه الصورة قد يأتي به المكلف بقصد كلتا الغايتين، و لا إشكال فى صحته وقتئذ، و يجوز له الدخول فى كل من الغايتين المذكورتين، لاندكاك الأمر الاستجابى فى الأمر الوجوبى. و قد يأتي به بقصد الغاية الواجبة، و فى هذه الصورة أيضا لا إشكال فى صحته و جواز دخوله فى كلتا الغايتين، أما دخوله فى الغاية الواجبة فالوجه فيه ظاهر.

و أما دخوله فى المستحبة، فلأجل حصول ما هو مقدمتها فى نفسها و انما الخلاف و النزاع فيما إذا أتى به بقصد الغاية المستحبة فهل يحكم حينئذ بصحة وضوئه، و يسوغ له الدخول فى كلتا الغايتين المترتبتين عليه، أو لا بد من الحكم بالبطلان، و لا يترتب عليه شىء من غايته؟

يبتنى الإشكال فى صحة الوضوء حينئذ على استحالة اجتماع الوجوب و الاستحباب فى شىء واحد، لأنهما ضدان لا يجتمعان فى محل واحد، و مع فرض ان الوضوء مقدمة للغاية الواجبة يتصف لا محالة بالوجوب، و بعد ذلك يستحيل أن يتصف بالاستحباب، و بما أنه قد قصد به الغاية المستحبة له فيحكم على الوضوء بالفساد، لأن ما قصده من الأمر الاستجابى لم يقع و الأمر الوجوبى الذى اتصف به الوضوء لم يقصد فلا مناص من الحكم

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٤

.....

بالفساد كما مر.

ثم ان الاستشكال فى المسألة بما تقدم تقريره يبتنى على القول بوجوب مقدمة الواجب شرعا، و أما إذا أنكرنا ذلك و قلنا بأنه لا دليل على وجوب مقدمة الواجب شرعا- على ما قويناه فى محله- فلا إشكال فى المسألة بوجه.

و ذلك لان وجوب المقدمة- عقلا- أعنى اللابديه العقلية غير مناف للحكم باستحباب المقدمة- فعلا- فيقال انها لما كانت مقدمة للغاية المستحبة فلا محالة تكون مستحبة- فعلا- من غير أن يكون ذلك منافيا لشيء.

كما أنه يبتنى على القول بوجوب المقدمة مطلقا. و أما بناء على ان الواجب من المقدمة هي التي يقصد بها التوصل إلى ذى المقدمة، كما ذهب إليه شيخنا الأنصارى «قده» و قواه شيخنا المحقق «قده» فلا محالة يرتفع الإشكال في المسألة.

نظرا الى ان المفروض عدم قصد المتوضى التوصل به الى الواجب و حيث ان الواجب من المقدمة ليس هو الطبيعي على إطلاقه بل انما هو حصه خاصه منه، و هي للمقدمة التي قصد بها التوصل الى الواجب فلا يتصف الموضوع بالوجوب- في المقام- و معه لا مانع من الحكم باستحبابها- فعلا- و هذا بخلاف ما إذا قلنا بوجوب المقدمة على نحو الإطلاق فإنه حينئذ يمكن أن يقال: ان الموضوع الذي له غايتان إحداها واجبه و الأخرى مستحبة إذا أتى به بقصد الغاية المستحبة وقع فاسدا، و ذلك لأن الاستحباب انما نشأ عن عدم مقتضى للوجوب و لا ينشأ من المقتضى لعدم الوجوب فان الاستحباب إنما ينشأ عن الملاك غير البالغ حد الإلزام أعنى عدم كون الملاك ملزما، و لا- ينشأ عن الملاك الملزم لعدم الوجوب إذا فهو لا- يقتضى عدم الوجوب. و أما الوجوب فهو مقتضى لعدم الاستحباب لنشوه عن الملاك الملزم للوجوب، و هو يمنع عن تركه، و معه لا يبقى اى نزاع فى البين،

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٥

.....

لوضوح انه لا تنافى بين المقتضى، و اللامقتضى، فإذا تحقق الوجوب ارتفع الاستحباب لا محالة. و على الجملة الموضوع إذا كان مقدما للواجب اتصف بالوجوب- لا محالة- و هذا يمنع عن اتصافه بالاستحباب، و يصح معه ان يقال: ان ما قصده من الاستحباب لم يقع: و ما وقع من الأمر الوجوبى لم يقصد فلا بد من الحكم بالفساد.

و الجواب عن ذلك: ان المكلف قد يأتي بالموضوع قاصدا به الغاية المستحبة من دون أن يقصد الأمر الندبى المتعلق بالموضوع، و هذا مما لا إشكال فى صحته. بل هو خارج عن محل الكلام، لوضوح أن قصد الغاية المندوبة غير مناف لوجوب الموضوع، فان للمكلف أن يأتي بالموضوع الواجب بداعى الوصول به الى تلك الغاية المندوبة كنافلة الفجر، فإنها مستحبة سواء أ كان الموضوع أيضا مستحبا أم لم يكن، فلا ينافى الوجوب الوصفى- فى الموضوع- للندب الغائى بوجه كما أشار إليه الماتن «قده» و ما أفاده من المتانة بمكان.

فان المكلف- حينئذ- قد أتى بالغسلتين و المسحنتين متقربا بهما الى الله سبحانه، فلا مناص معه من أن يحكم بصحته، كما انه يصح أن يؤتى به الغاية الواجبة المترتبة عليه أيضا لتحقيق الطهارة التي هي المقدمة للصلاة الواجبة.

و اخرى يأتي بالموضوع و يقصد به الأمر الندبى المتعلق به دون الغاية المندوبة المترتبة عليه، و هذا هو الذى وقع الكلام فى صحته و فساده بدعوى ان مع الوجوب المقدمى الغيرى- شرعا- لا يعقل ان يتصف الموضوع بالاستحباب.

و أجاب الماتن «قده» عن ذلك بأنه لا مانع من اجتماع الحكيمين أعنى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٦

.....

الوجوب و الاستحباب فى مورد واحد بعنوانين لجواز اجتماع الأمر و النهى إذا كان المجمع معنونا بعنوانين و جهتين، فإذا أمكن اجتماع الحرمة و الوجوب فى محل واحد أمكن اجتماع الوجوب و الاستحباب أيضا إذا كانا بعنوانين متعددين، و الأمر فى المقام كذلك، فيقال باستحباب الموضوع بعنوان أنه مقدمة للمستحب كما يحكم بوجوبه من حيث انه مقدمة للواجب هذا.

و ما أجاب به «قده» عن الاشكال ساقط رأسا، و ذلك لان اجتماع الأمر و النهى و ان كان ممكنا على ما حققناه فى محله غير انه انما

يجوز فيما إذا كان التركب انضماميا، و الجهتان تقيديتان و العنوانان في المقام ليسا كذلك بل انما هما تعليلتان و الحكمان و اردان على مورد واحد حقيقى بعلتين (أحدهما): كون الموضوع مقدمة للمستحب و (ثانيتها): كونه مقدمة للواجب.

و معه لا- يمكن الحكم بجواز الاجتماع و نظيره ما إذا أوجب المولى إكرام العالم و حرّم إكرام الفساق و انطبق العنوانان على زيد العالم الفاسق في الخارج فإنه يستحيل ان يتصف إكرامه بالحرمة و الوجوب لفرض انه موجود شخصى لا تعدد فيه، فلا مناص اما ان يحكم بحرمة إكرامه، و اما بوجوبه، و الجهتان التعليلتان غير مفيدتين لجواز الاجتماع فهذا الجواب ساقط.

و الصحيح في الجواب عن الاشكال- بناء على القول بوجوب المقدمة مطلقا- ان يقال ان الوجوب انما ينافى الاستحباب بحده و هو الترخيص في الترك لما قدمناه في محله من ان الاستحباب انما ينتزع عن الأمر المتعلق بشىء فيما إذا قامت قرينة على الترخيص في الترك، و من الواضح أن الوجوب لا يجتمع مع الترخيص في الترك.

و أما ذات الاستحباب أعنى المحبوبة و الطلب فهي غير منافية للوجوب أبدا، لجواز اجتماع الوجوب مع المحبوبة فيندك ذات الاستحباب في ضمن

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٧

.....

الوجوب و من الظاهر ان المقرب انما هو ذات الاستحباب دون حده، كما ان الداعى إلى إتيانه هو ذلك دون الحد، لوضوح انه يأتي به لمحبوبته، لا لكونه مرخصا في الترك.

و هذا هو المراد باندكاك الاستحباب في الوجوب، و لا- يراد به اندكاك الاستحباب بحده في الوجوب لضرورة انه بحده مبائن للوجوب، بل المراد هو اندكاك ذات الاستحباب في الوجوب، و عليه فلا مانع من أن يكون الموضوع واجبا، بالفعل و مستحبا أيضا أى محبوبا و ذا ملاك للطلب.

هذا كله إذا لم نقل باختصاص الوجوب الغيرى المقدمى بالمقدمة الموصلة و هى التى يقع فى سلسلة علّة الفعل و الواجب، و قلنا بوجوب المقدمة على نحو الإطلاق.

و أما إذا خصصنا الوجوب الغيرى بالمقدمة الموصلة إلى الواجب كما قويناه فى محله، فان كان قد اتى المكلف بالوضوء بداعى الغاية المستحبة و لم توصل ذلك الى الصلاة الواجبة فلا إشكال فى صحته، لأن هذه الحصّة الحاصلة من الوضوء ليست متصفّة بالوجوب المقدمى- لعدم كونها موصلة- و مع عدم اتصافها بالوجوب فأى مانع من استحبابها لأنها مقدمة لغاية مستحبة و هذا ظاهر.

و ان كان قد اتى به المكلف بداعى الغاية المستحبة و كان موصلا الى الواجب فعلى القول بوجوب المقدمة الموصلة لا بد من الحكم بوجوبه و حينئذ ان قلنا بما أسلفناه آفا من أن الوجوب غير مناف للاستحباب- فى ذاته- و انما ينافى الاستحباب بحده، فلا تنافى بين الحكم بوجوب الوضوء و استحبابه فلا- كلام و أما إذا لم نقل بصحته لتنافى الوجوب مع الاستحباب مطلقا فلا يمكننا الحكم حينئذ بفساد الوضوء، لان الحكم بفساد الوضوء يستلزم عدم الفساد، و كل ما استلزم وجوده عدمه فهو محال.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٨

فصل فى بعض مستحبات الوضوء «الأول»: أن يكون بمدّ و هو ربع صاع، و هو ستمائة و أربعة عشر مثقالا و ربع مثقال. فالمدّ مائة و خمسون مثقالا و ثلاثة مثاقيل، و نصف مثقال و حمصه و نصف.

بيان ذلك: ان الوضوء الذى أتى به بداعى الأمر الاستحبابى- و هو مقدمة موصلة إلى الواجب- على هذا باطل فى نفسه لان ما قصده لم يقع و ما وقع لم يقصد، فإذا كان فاسدا لم يكن مقدمة موصلة إلى الواجب، لأن الموصلة هى المقدمة الصحيحة دون الفاسدة، إذ

لا- إيصال في الفاسدة و معه لا يتصف بالوجوب- لاختصاصه بالموصلة- و إذا لم يكن واجبا فلا محالة يقع صحيحا، لأن المانع عن صحته انما هو الوجوب، و مع عدمه فهو أمر مستحب، لمكان أنه مقدمة للمستحب، و قد أتى به المكلف بداعي الأمر الاستجابي المتعلق به فلا مناص من الحكم بصحته.

فصل في بعض مستحبات الوضوء

إشارة

تنبيه: استحباب أكثر الأمور التي ذكرها الماتن «قده» في المقام لما لم يثبت إلا بروايات ضعاف كان الحكم باستحبابها- لا محالة- متوقفا على تمامية قاعدة التسامح في أدلة السنن، و حيث انها لم تثبت عندنا بدليل و لم يمكن استفادتها من الروايات المشتهرة ب «أخبار من بلغ» لم يسعنا

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٩

«الثاني»: الاستياك بأى شيء كان و لو بالإصبع، و الأفضل عود الأراك.

«الثالث»: وضع الإناء الذي يغترف منه على اليمين.

«الرابع»: غسل اليدين قبل الاغتراف مرة في حدث النوم و البول و مرتين في الغائط.

«الخامس»: المضمضة و الاستنشاق، كل منهما ثلاث مرات، بثلاث أكف، و يكفى الكف الواحدة أيضا لكل من الثلاث.

«السادس»: التسمية عند وضع اليد في الماء، أو صبه على اليد و أقلها: بسم الله، و الأفضل بسم الله الرحمن الرحيم و أفضل منهما: بسم الله و بالله اللهم اجعلنى من التوابين و اجعلنى من المتطهرين.

«السابع»: الاغتراف باليمنى و لو لليمنى، بأن يصبه في اليسرى ثم يغسل اليمنى.

«الثامن»: قراءة الأدعية المأثورة عند كل من المضمضة و الاستنشاق و غسل الوجه و اليدين، و مسح الرأس و الرجلين.

«التاسع»: غسل كل من الوجه و اليدين مرتين.

«العاشر»: أن يبدأ الرجل بظاهر ذراعيه في الغسلة الاولى، و في الثانية بباطنهما، و المرأة بالعكس.

«الحادى عشر»: أن يصب الماء على أعلى كل عضو و أما الغسل من الأعلى فواجب.

الحكم باستحبابها، فلو أتى بها رجاء كان أحسن و أولى، لترتب الثواب عليه- حينئذ- على كل حال.

إذا ليس هنا أمر قابل للبحث عنه إلا مسألة واحدة و هى استحباب الغسل- فى الوجه و اليدين- مرتين، فإنها قد وقعت محل الخلاف و

مورد الكلام بين الأصحاب «قدم» فنقول:

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٠

«الثانى عشر»: أن يغسل ما يجب غسله من مواضع الوضوء بصب الماء عليه، لا بغمسه فيه.

«الثالث عشر»: أن يكون ذلك مع إمرار اليد على تلك المواضع و ان تحقق الغسل بدونه.

«الرابع عشر»: ان يكون حاضر القلب فى جميع أفعاله.

«الخامس عشر»: أن يقرأ القدر حال الوضوء.

«السادس عشر»: أن يقرأ آية الكرسي بعده.

«السابع عشر»: ان يفتح عينه حال غسل الوجه.

استحباب الغسل ثانيا:

المعروف المشهور بينهم هو استحباب الغسل مرتين في كل من الوجه واليدين، و ذهب بعضهم الى عدم مشروعية الثنية في الغسل، و عن ثالث القول بالمشروعية فحسب و قال ان تركه أفضل من فعله نظير صلاة النافلة و الصوم في الأوقات المكروهة، و الصحيح هو ما ذهب اليه المشهور في المسألة و ذلك لما ورد في عدة روايات- فيها الصحيحة و الموثقة و غيرهما- من أن الوضوء مثنى مثنى، أو مرتين مرتين.

□
ففي صحيحتي معاوية بن وهب و صفوان عن أبي عبد الله-ع- ان الوضوء مثنى مثنى «١» و في رواية زرارة أيضا ذكر ذلك و زاد: من زاد لم يوجر عليه «٢»، و في موثقة أو صحيحة يونس بن يعقوب «يتوضأ مرتين مرتين «٣»».
ثم ان معنى مثنى مثنى هو الإتيان بالشئ مرتين من دون فصل، و هو المعبر عنه في الفارسية ب «جفت جفت» إذا فهذه الروايات واضحة الدلالة

(١) المروية في ب ٣١ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٣١ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٣) المروية في ب ١ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤١

.....

على استحباب الغسل مرتين و معها لا مجال للاستشكال في المسألة، و أما ما ذهب اليه الصدوق «قده» من حمل المرتين على التجديد و دعوى دلالتها على استحباب الإتيان بالوضوء بعد الوضوء فلا- يمكن المساعدة عليه بوجه كيف و الوضوء المتجدد انما هو بعد الوضوء الأول بزمان- لا محالة- و معه لا يصدق «مثنى مثنى» كما عرفت. فالأخبار المتقدمة ظاهرة الدلالة على استحباب الغسل مرتين في كل من الوجه و اليدين.

□
و أما ما ورد في مقابله مما دل على عدم استحباب الغسل مرتين، أو عدم جوازه فهي أيضا عدة روايات: ففي بعضها: و الله ما كان وضوء رسول الله إلا مرة مرة «١» غير انها ضعاف و غير قابلة للاعتماد عليها في شيء، و من الممكن حملها على ما إذا اعتقد المكلف وجوب الغسل ثانيا بقرينه ما في رواية ابن بكير من أن من لم يستيقن ان واحدة من الوضوء تجزيه لم يوجر على الثنتين «٢» و ذلك لأنه من التشريع المحرم، و لا يبقى بعد ذلك شيء مما ينافي استحباب الغسل مرتين إلا أمور:

ما توهم منافاته لاستحباب الغسل ثانيا:

«الأول» الوضوءات البيانية، لأنها على كثرتها و كونها واردة في مقام البيان غير متعرضة لاستحباب الغسل مرتين، و انما اشتملت على اعتبار غسل الوجه و اليدين و لزوم المسح على الرأس و الرجلين، فلو كانت الثنية مستحبة في غسل الوجه و اليدين لكانت الأخبار المذكورة مشتملة على بيانها لا محالة.

□
«الثاني»: موثقة عبد الكريم بن عمرو قال: سألت أبا عبد الله-ع-

(١) المروية في ب ٣١ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٣١ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٢

.....

عن الوضوء فقال ما كان وضوء على -ع- إلا مرة مرة «١» وبمضمونها غيرها من الروايات، فلو كان الغسل ثانياً امرأ مستحبا وأفضل في الشريعة المقدسة فكيف التزم على -ع- بالوضوء مرة مرة طيلة حياته؟! «الثالث»: صحيحة زرارة قال: قال أبو جعفر -ع- ان الله وتر يحب الوتر فقد يجزئك من الوضوء ثلاث غرفات: واحدة للوجه واثنتان للذراعين .. «٢» وهذه الأمور هي التي تبعد الاستدلال، بالأخبار المتقدمة على استحباب الغسل الثانية في كل من الوجه واليدين.

ولكن الصحيح ان الوجوه المتقدمة غير منافية للمدعى وذلك لأن الأخبار البيانية ناظرة إلى بيان ما يعتبر في كيفية الوضوء من غسل اليدين إلى الأصابع ومسح الرأس والرجلين على النحو الدائر المتعارف لدى الشيعة إيدانا بأن وضوء العامة أجنبي عن وضوء رسول الله -ص- وانه ليس بوضوءه -ص- بل إن وضوءه ليس إلا -ما هو الدائر عند الشيعة، والى ذلك يشير بقوله -ع- في جملة من الروايات- إلا أحكى لكم وضوء رسول الله -ص- أو ما هو بمعناه فليلاحظ «٣» وليست ناظرة إلى بيان الكم والعدد واعتبار الغسل الواحد فيه أو المتعدد فهذا الوجه ساقط.

و أما صحيحة زرارة فهي بقرينة اشتغالها على كلمة يجزئك واردة لبيان اعتبار الغسل الواحد في مقام الأجزاء بمعنى ان الله وتر وقد أمر بالغسل مرة وهو الغسل الواجب في الوضوء، ويجوز الاكتفاء به في مقام الامتثال وأما الغسل الزائد على ذلك -أعنى الغسل الثاني- فهو أمر مستحب،

(١) المروية في ب ٣١ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٣١ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٣) المروية في ب ١٥ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٣

.....

وقد زاده رسول الله -ص- على ما في بعض الروايات «١».

و أما ما دل على أن أمير المؤمنين -ع- كان ملتزماً بالغسل مرة في وضوئه فليس إلا حكاية فعل صادر عنه وهو مجمل غير مبين الوجه في الرواية فلا -ينافي الأخبار المعتمدة الدالة على أن الغسل ثانياً أمر مندوب في الشريعة المقدسة و غاية الأمر ان لا نفهم الوجه في فعله -ع- و انه لما ذا كان ملتزماً بالغسل الواحد ولا يمكننا رفع اليد عن الأخبار الظاهرة بالفعل المجمل وهذا ظاهر.

ولعل فعله هذا من جهة ان له سلام الله عليه كالنبي -ص- أحكاماً اختصاصية، كعدم حرمة دخوله المسجد في حال جنبته على ما اشتملت عليه الروايات فليكن هذا الحكم أيضاً من تلك الأحكام المختصة به.

و يؤكد هذا الاحتمال رواية داود الرقي عن أبي عبد الله -ع- حيث قال: ما أوجب الله فواحدة و أضاف إليها رسول الله -ص- واحدة لضعف الناس «٢» إذ الناس لا يباليون ولا يهتمون بأفعالهم فقد يتسامحون فلا يغسلون موضعاً من وجوههم و أيديهم فأمر -ص- بالغسل ثانياً، لاسباب الوضوء و من هنا يظهر ان استحباب الغسل الثاني في الوضوء انما يختص بالرعايا لأنهم الذين لا يباليون في أفعالهم و واجباتهم و هم الضعفاء في دينهم دون المعصومين -ع- إذ لا ضعف في أيمانهم ولا يتصور فيهم الغفلة أبداً، و على هذا

تحمل الأخبار الدالة على أن رسول الله -ص- كان يتوضأ مرة مرة (٣) -على تقدير صحة أسانيدها.
و كيف كان فسواء صح هذا الاحتمال أم لم يصح لا يسوغ لنا رفع اليد عن الروايات الظاهرة لأجل حكاية فعل مجمل الوجه، فإنه نظير ما إذا

(١) راجع ب ٣١ و ٣٢ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٣٢ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٣) راجع ب ٣١ و ٣٢ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٤

.....

شاهدنا أن أمير المؤمنين -ع- يتوضأ مرة مرة و سمعنا عن الصادق -ع- مشافهة ان الغسل الثاني مستحب فهل كنا نطرح قول الصادق -ع- بمجرد رؤية ان عليا -ع- توضأ مرة مرة؟! بل كنا نأخذ بقوله و ان لم ندر الوجه في عمل أمير المؤمنين -ع- إذا لا مانع من أن يؤخذ بالأخبار الظاهرة في الدلالة على المدعى و هو استحباب الغسلة الثانية في كل من الوجه و اليدين.
نعم رواية ابن أبي يعفور قد دلت على مرجوحية الغسلة الثانية في الوضوء، حيث روى عن أبي عبد الله -ع- في الوضوء انه قال: اعلم ان الفضل في واحدة .. «١» فإن مقتضى كون الفضل في الواحدة ان الغسلة الثانية مرجوحة و مما لا فضل فيه فيكون معارضة للأخبار الدالة على استحباب الغسلة الثانية في الوضوء.

إلا انها ضعيفة السند و غير قابلة للاعتماد عليها، لان محمد بن إدريس رواها عن نوادر أحمد بن محمد بن أبي نصر و طريقه الى كتاب النوادر مجهول عندنا، إذا فلا معارض للأخبار المتقدمة و مقتضاها هو استحباب الغسلة الثانية في كل من الوجه و اليدين.
و لكن شيخنا الأنصاري «قده» قد احتاط بترك الغسلة الثانية في اليد اليسرى، لاحتمال عدم مشروعية الغسلة الثانية و معه يقع المسح ببله الغسلة غير المشروعة و ليست هي من الوضوء فلا بد من الحكم بطلانه.

و احتاط سيد اساتيدنا الشيرازي «قده» بترك الغسلة الثانية حتى في اليد اليمنى فيما إذا كان غسل اليد اليسرى على نحو الارتماس الذي لا يحتاج معه إلى إمرار اليد اليمنى عليها حتى تكون البله الموجودة في اليمنى مستندة الى بله اليد اليسرى - و المفروض ان بلتها بله الغسلة الأولى - التي هي من

(١) المروية في ب ٣١ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٥

فصل في مكروهاته «الأول»: الاستعانة بالغير في المقدمات القريبة كان يصب الماء في يده. و أما في نفس الغسل فلا يجوز.

«الثاني»: التمدل بل مطلق مسح البلل.

«الثالث»: الوضوء في مكان الاستنجاء.

«الرابع»: الوضوء من الآنية المفضضة أو المذهبة أو المنقوشة بالصور.

«الخامس»: الوضوء بالمياه المكروهة كالشمس، و ماء الغسالة

الوضوء - لفرض انا تركنا الغسلة الثانية في اليسرى للاحتياط.

و احتياط المحقق الميرزا محمد تقي الشيرازي «قده» بترك الغسل الثانية في الوجه أيضا فيما إذا احتيج في المسح الى بلته. و هذه الاحتياطات كلها بملاك واحد، و هو ان لا يقع المسح ببله الغسل التي ليست هي من الوضوء و لا إشكال في أنها احتياط و الاحتياط حسن على كل حال.

فصل في مكروهاته

الكلام في مكروهات الوضوء هو الكلام في مستحباته و قد عرفت أن أكثرها تبتنى على القول بالتسامح في أدله السنن فكذلك الحال في مكروهاته بناء على تعميم القاعدة للمكروهات أيضا فليلاحظ.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٦

من الحدث الأكبر، و الماء الآجن، و ماء البئر قبل نزع المقدرات، و الماء القليل الذي ماتت فيه الحية أو العقرب، أو الوزغ، و سؤر الحائض، و الفار، و الفرس و البغل، و الحمار، و الحيوان الجلال، و آكل الميتة، بل كل حيوان لا يؤكل لحمه.

فصل في أفعال الوضوء «الأول»: غسل الوجه (١) وحده (٢) من قصاص الشعر الى الذقن طولاً، و مما اشتمل عليه الإبهام و الوسطى عرضاً و الأنزع و الأغم

فصل في أفعال الوضوء

[«الأول»: غسل الوجه]

إشارة

(١) لأن الوضوء غسلتان و مسحتان، و أولى الغسلتين غسل الوجه، و لا إشكال في وجوبه على ما يأتي في ضمن أخبار المسألة.
(٢) لصحيفة زرارة قال لأبي جعفر -ع-: أخبرني عن حد الوجه الذي ينبغي أن يوضأ، الذي قال الله عز و جل فقال: الوجه الذي قال الله و أمر الله عز و جل بغسله، الذي لا ينبغي لأحد ان يزيد عليه و لا ينقص منه، ان زاد عليه لم يؤجر، و ان نقص منه اثم ما دارت عليه الوسطى و الإبهام من قصاص شعر الرأس إلى الذقن و ما جرت عليه إصبعان من الوجه مستديرا فهو من الوجه، و ما سوى ذلك فليس من الوجه فقال له:

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٧

.....

الصدغ من الوجه؟ فقال: لا «١».

و رواه الكليني «قده» أيضا و زاد لفظة السبابة و قال: ما دارت عليه السبابة و الوسطى و الإبهام.

و لكن ذكر السبابة مستدرك و مما لا ثمره له، لوضوح ان الوسطى أطول من السبابة، فإذا دارت الوسطى و الإبهام على شيء دارت عليه السبابة أيضا لا محالة، لأنها تقع في وسط الإبهام و الوسطى، و لعل ذكرها من جهة جريان العمل في الخارج على ادارة السبابة مع الوسطى عند غسل الوجه فإنها لا تنفك عن الوسطى وقتئذ، لا من جهة ان إدارة السبابة أيضا معتبرة شرعا.

و الذي يشهد على عدم اهتمام الشارع بإدارة السبابة، و ان ذكرها من جهة جريان العمل في الخارج بذلك قوله -ع- و ما جرت عليه

الإصبعان فلو كانت ادارة السبابة أيضا معتبرة للزم أن يقول: و ما جرت عليه الأصابع الثلاثة.

ثم ان هذه الصحيحة و غيرها مما وردت في هذا المقام انما هي بصدد توضيح المفهوم المستفاد من الوجه لدى العرف و ليست فيها أية دلالة على أن للشارع اصطلاحا جديدا في معنى الوجه و انه حقيقة شرعية في ذلك المعنى، و ذلك لان الله سبحانه قد أمر عباده بغسل وجوههم و كانوا يغسلونها من لدن زمان النبي -ص- الى عصر الصادقين -ع- و لم ينقل إلينا انهم كانوا يسألون عما هو المراد بالوجه لدى الشارع. بل كانوا يغسلونه على ما هو معناه المرتكز لدى العرف و لكن زرارة أراد أن يصل الى حقيقته فسأله -ع- و أجابه بما قدمنا نقله و كيف كان المعروف المشهور وجوب غسل الوجه من القصاص إلى

(١) المروية في ب ١٧ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٨

.....

الذقن طولا و بمقدار ما بين الوسطى و الإبهام عرضا هذا هو المعروف في تحديد الوجه الواجب غسله في الوضوء. بل عن بعضهم ان هذا التحديد مجمع عليه بين الأصحاب «قدس الله أسرارهم».

مناقشة شيخنا البهائي «قده»:

و قد أورد عليه شيخنا البهائي «قده» بأن مبدأ الغسل ان كان هو القصاص بعرض ما بين الإصبعين لدخل التزعتان بذلك تحت الوجه الواجب غسله و هما البياضان فوق الجبين و ذلك لان سعة ما بين الإصبعين تشمل التزعتين قطعا، مع انهما خارجتان عن المحدود جزما بل و تدخل الصدغان فيه أيضا مع عدم وجوب غسلهما على ما صرح به في الصحيحة المتقدمة.

و لأجل هذه المناقشة لم يرتض «قده» بهذا التفسير المعروف عند الأصحاب و فسر الرواية بمعنى آخر يناسب الهندسة و لا يلائم الفهم العرفي أبدا و حاصله:

ان المقدار الواجب غسله انما هو ما تشتمل عليه الإصبعان على وجه الدائرة الهندسية، بان توضع أحدهما على القصاص، و الأخرى على الذقن من دون ان يتحرك وسطهما. بل يدار كل من الإصبعين على الوجه أحدهما من طرف الفوق إلى الأسفل و ثانيهما من الأسفل إلى الفوق، و بهذا تتشكل شبه الدائرة الحقيقية و تخرج التزعتان عن المحدود الواجب الغسل، لأن الإصبع الموضوع على القصاص ينزل إلى الأسفل شيئا فشيئا، و التزعتان تقعان فوق ذلك و يكون ما زاد عليه خارجا عن المحدود، كما تخرج الصدغان و انما عبر «قده» بشبه الدائرة، مع ان المتشكل من ادارة الإصبعين مع إثبات الوسط هو الدائرة الحقيقية لا ما يشبهها من جهة أن الوجه غير

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٩

.....

مسطح، فلو كان مسطحا لكان الأمر كما ذكرناه و تشكلت من ادارة الإصبعين دائرة حقيقية، و لعل الذي أوقعه في هذا التفسير الهندسي هو كلمتا «دارت» و «مستديرا» فحسب من ذلك ان المراد بهما هو الدائرة و هي انما تتشكل بما تقدم من وضع إحدى الإصبعين على القصاص، و الأخرى على الذقن و إدارة إحدهما من الأعلى إلى الأسفل، و إدارة الأخرى من الأسفل إلى الأعلى هذا.

الجواب عن مناقشة البهائي «قده»: و الصحيح هو ما ذكره المشهور و لا- يرد عليه ما أورده البهائي «قده» و ذلك لان القصاص ان أخذناه بمعنى منتهى منبت الشعر مطلقا و لو كان محاذيا للجبينين- أعنى منتهى منابت الشعر فى النزعتين- فهو و ان كان يشمل النزعتين لا محالة إلا أن الظاهر المتفاهم منه عرفا هو خصوص منتهى منبت الشعر من مقدم الرأس المتصل بالجبين، و من الواضح ان وضع الإصبعين من القصاص- بهذا المعنى- غير موجب لدخول النزعتين فى الوجه، لأنهما تبقيان فوق المحدود الذى يجب غسله من الوجه.

و أما الصدغان فان فسرناهما بآخر الجبين- المعبر عنه فى كلماتهم بما بين العين و الإذن- فهما مندرجان فى الوجه فيجب غسله على كلا- التفسيرين، كما انهما إذا كانا بمعنى الشعر المتدلى من الرأس أيضا دخل مقدار منهما فى المحدود، و خرج مقدار آخر، فما أورده «قده» على تفسير المشهور غير وارد.

و أما قوله: ما دارت فهو ليس بمعنى الدائرة الهندسية- كما تخيل- بل بمعنى التحريك و الإطافة، كما ان قوله-ع- و ما جرت عليه الإصبعان

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٥٠

.....

من الوجه مستديرا. بمعنى تحريك الإصبعين على وجه الدائرة، و هذا بلحاظ ان الجهة العالية من الوجه أوسع من الجهة السافلة منه، لأنها أضيق كما هو ظاهر، فإذا وضع المتوضى إصبعيه على القصاص كان الفصل بينهما أكثر و أوسع و كلما حركهما نحو الذقن تضيقت الدائرة بذلك الى ان يتصلا الى الذقن، كما انه إذا وضعناهما على الذقن كان الفصل بينهما أقل و أضيق و كلما حركناهما نحو القصاص اتسعت الدائرة بذلك لا محالة، و بهذا الاعتبار عبر عنه بالدائرة لشباهته إياها.

و أما ما فسّر به الرواية من وجوب غسل الدائرة المتشكلة من وضع إحدى الإصبعين على القصاص و الأخرى على الذقن فتوجه عليه المناقشة من جهات:

المناقشة مع البهائي «قده» من جهات:

«الأولى»: انا لو سلمنا تامة ما أفاده «قده» فلا ينبغى التردد فى انه على خلاف الظاهر و المتفاهم العرفى من الرواية، و من هنا لم يخطر هذا المعنى ببال أحد من لدن عصر النبى- ص- الى زمان الصادقين-ع- و الفقهاء «قدهم» أيضا لم يفسروها بذلك الى زمان شيخنا البهائي «قده».

«الثانية»: ان القسم المتوسطة من الجبين إنما هى على شكل الخط المستقيم و معه لا يمكن ان يراد من الرواية ما ذكره «قده» لان لازم وضع الإصبع على القصاص و إدارته على الوجه بشكل الدائرة أن يمر الإصبع على الجبين على نحو يكون المقدار الواقع منه بين الخطين الحادتين- من إمرار الإصبعين عليه- بشكل القوس للدائرة. لا بشكل الخط المستقيم، لان جزء الدائرة لا مناص من ان يكون قوسا لها، و لا يعقل ان يكون خطأ

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٥١

.....

مستقيما أبدا، و مع فرض امرارهما على الجبين على هذا النحو بحيث يكون المقدار الواقع من الجبين بينهما، بشكل القوس- كما إذا

أمرهما مما يلي طرف عينيه بشكل الدائرة- يبقى مقدار من طرفي الجبين في خارج الدائرة و لا بد من الحكم بعدم وجوب غسله مع وضوح ان الجبين واجب الغسل بتمامه حتى عند شيخنا البهائي «قده» فما ذهب اليه مما لا يمكن الالتزام به.

«الثالثة»: ان مقتضى صريح الرواية ان المبدء للوضع في كل من الإصبعين شيء واحد، كما ان المنتهى كذلك فمبدءهما القصاص و منتهاهما الذقن فيوضعان على القصاص و يحركان و ينتهي كل منهما الى الآخر في الذقن و هذا انما يتم على ما ذكره المشهور. و أما على ما أفاده «قده» فلا محالة يكون مبدء الوضع و منتهاه في كل من الإصبعين غير المبدء و المنتهى في الإصبع الآخر، فالمبدء لوضع أحدهما هو القصاص، و المنتهى هو الذقن، كما ان المبدء لوضع الإصبع الآخر هو الذقن و المنتهى هو القصاص بان يوضع أحد الإصبعين على القصاص فيحرك الى طرف الذقن و ينتهي اليه، كما يوضع الآخر على الذقن و يحرك الى طرف القصاص و ينتهي اليه، و هذا لعله خلاف صريح الرواية كما مر.

«الرابعة»: ان المشاهدة الخارجية قاضية بعدم تساوى البعد و الفصل الحاصلين بين الإصبعين، مع البعد الموجود بين الذقن و القصاص- غالبا- فان كل شخص إذا وضع إحدى إصبعيه على القصاص و الأخرى على ذقنه ليرى- بالعيان- ان ما بين الإصبعين أطول عن وجهه.

و عليه فإذا وضع إحداهما على القصاص تجاوز الأخرى عن الذقن و وصل الى تحت الذقن بمقدار، كما انه إذا وضع إحداهما على الذقن تجاوز الأخرى عن القصاص و وصل الى مقدار من الرأس فعلى ما فسره «قده» لا بد من التزام وجوب الغسل في شيء من تحت الذقن أو فوق الجبين و هذا

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٥٢

و من خرج وجهه أو يده عن المتعارف يرجع (١) كل منهم الى المتعارف فيلاحظ أن اليد المتعارفة في الوجه المتعارف اين قصاصه؟ فيغسل ذلك المقدار

مما لا يلتزم به هو و لا غيره من الفقهاء «قدهم» فالصحيح إذا هو ما ذهب اليه المشهور من وجوب غسل الوجه من القصاص الى الذقن بالمقدار الذي تدور عليه الوسطى و لا بهما.

وظيفة الأنزع و الأغم و نحوهما:

(١) و الوجه في رجوعهما الى المتعارف ان الوجه محدود بحد و لا يتسع بعدم انبات الشعر على القصاص كما لا يتضيق بإنباته على الجبهة فلا يقال في الأنزع ان وجهه طويل بل يقال لا شعر على ناصيته، كما لا يقال في الأغم ان وجهه قصير بل يقال نبت الشعر على جبهته، إذا فمثل الأنزع و الأغم لا بد من ان يرجع في المقدار المغسول من الوجه إلى الأشخاص المتعارفين في وجوههم و قصاصهم، و هذا مما لا كلام فيه.

و انما الكلام في ان الأشخاص المتعارفين أيضا مختلفون في أنفسهم، فقد يكون وجه بعضهم أطول من غيره بمقدار لا يخرج عن الوجه المتعارف لدى العرف فيقع الكلام في أن المدار هل هو على الأطول أو الأقصر بحسب الوجه؟

الظاهر ان الواجب حينئذ انما هو غسل كل مكلف وجه نفسه سواء أ كان أطول أم أقصر من غيره بمقدار لا يضر بكونه متعارفا لدى العرف و ذلك لان العموم- فيما دل على وجوب غسل الوجه في الوضوء- انحلالى فيجب على كل واحد من المكلفين ان يغسل وجه نفسه من دون نظر الى

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٥٣

.....

وجه غيره هذا كله بالإضافة إلى الاختلاف في الطول.

و أما بالإضافة إلى عرض الوجه، فإن الأشخاص المتعارفين بحسب الوجه قد يختلفون بكثرة الفصل و الابتعاد بين الإصبعين اعنى الوسطى و الإبهام و قلتها، فترى ان شخصين متحدان من حيث الوجه غير ان الإصبع من أحدهما أطول من إصبع الآخر فهل المدار و الاعتبار باطولهما في الإصبع بحيث يجب على أقصرهما إصبعاً ان يغسل المقدار الزائد على ما دارت عليه اصبعاه أو أن الاعتبار باقصرهما إصبعاً فلا يجب على اطولهما ان يغسل المقدار الزائد على ما دارت عليه إصبعاً أقصرهما بحسب الإصبع؟

الصحيح ان المدار على أقلهما فصلاً- اعنى أقصرهما إصبعاً- و ذلك لما تقدم من ان الوجه شيء واحد و ليس له الا حد واحد، و لا يعقل ان يكون له حدان أو أكثر، و المفروض انهما متساويان في الوجه، فمقتضى إطلاق ما دل على وجوب غسل الوجه في الوضوء ان أقلهما فصلاً أيضاً مأمور بغسل وجهه بالمقدار الذي تدور عليه اصبعاه فلا يجب عليه الزائد على ذلك بمقتضى تلك المطلقات. فإذا كان هذا هو حد الوجه الواجب غسله في أحدهما كان هذا هو الحد في وجه الآخر- أعنى أكثرهما فصلاً- لا محالة لتساويهما من حيث الوجه سعةً و ضيقاً، و لا- يمكن ان يكون للوجه حد آخر لما عرفت، و على ذلك لا يجب على اطولهما فصلاً غسل المقدار الزائد عما دارت عليه إصبعاً أقلهما فصلاً.

و هكذا الحال فيما إذا كانا متفقين من حيث الإصبع و مختلفين في الوجه من جهة المساحة العرضية، فإن الميزان- وقتئذ- انما هو الاقتصار بأقلهما- فصلاً- أو أقصرهما وجهاً، لانه مشمول للمطلقات الواردة في وجوب غسل الوجه، فإذا ثبت انه الحد الواجب الغسل في أحدهما ثبت

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٥٤

.....

في الآخر أيضاً لتساويهما في الفصل المتخلل بين الإصبعين.

و لكن هذا المقدار من الاختلاف في عرض الوجه لا يكاد يترتب عليه ثمرة عملية و ذلك من جهة لزوم الغسل في المقدار اليسير الزائد عن الحد الواجب في كل من الوجه و اليدين من جهة المقدمة العلمية، فزيادة أحد الوجهين عن الآخر- بمقدار يسير- كما هو الحال في الأشخاص المتعارفين لا يترتب عليها أثر عملي هذا كله في الأشخاص المتعارفين من حيث الوجه و اليدين.

الخارج عن العادة في الوجه و اليدين:

و أمّا من خرج عن العادة فيهما كما إذا كان وجهه ضعف الوجوه المتعارفة في الأشخاص أو كان وجهه اقصر من الوجوه المتعارفة بكثير، كما إذا كان بمقدار نصفها- مثلاً- فهل المدار على أكبرهما وجهاً فيجب على أقصرهما وجهاً ان يغسل وجهه و أذنيه مع خلفهما، لان المفروض ان المدار على أكبرهما وجهاً، و وجهه ضعف وجه أقصرهما أو ان المدار على أقصرهما وجهاً فلا يجب على أكبرهما وجهاً الا- غسل مقدار النصف- مثلاً- من وجهه، لان المقدار الواجب غسله انما هو وجه أقصرهما، و المفروض ان وجهه ضعف الوجوه المتعارفة فضلاً عن الوجوه القصيرة و الصغيرة؟

الصحيح في مفروض الكلام هو الرجوع الى المتعارف، و هذا لا بمعنى انه يغسل من وجهه بمقدار الوجه المتعارف لدى الناس- كما يعطيه ظاهر عبارة الماتن (قده)- لاستلزام ذلك وجوب غسل الأذنين بل و خلفهما أيضاً في حق من قصر وجهه عن الوجوه المتعارفة

بنصفها- مثلا-

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٥٥

.....

أو وجوب غسل نصف الوجه في حق من كبر وجهه و كان ضعف الوجوه المتعارفة.

بل بمعنى ان يلاحظ ان اليد المتناسبة لهذا الوجه تصل الى اى مقدار منه و يحيط به فيغسل وجهه بهذا المقدار، و الوجه في ذلك ما قدمناه في محله من ان التحديد قد يكون تحديدا عاما بالإضافة إلى الجميع كما هو الحال في مثل الكر المحدود بسبعة و عشرين شبرا أو غيره من التحديدات و في المسافة المرخصة للقصر المعنى بالذراع، لوضوح ان الكر و المسافة لا يختصان بشخص دون شخص، فإن أحكامهما طارئان على الماء و السفر فإذا بلغا ذلك الحد، فالأول كر في حق الجميع كما أن الثانية مسافة مرخصة للقصر كذلك، و إذا لم يبلغا إليه فهما ليسا كذلك في حق الجميع و المدار- وقتئذ- انما هو بأقل الأشخاص المتعارفة شبرا، أو ذراعا، و كذلك غيرهما من التحديدات العامة على ما أشرنا إليه في محلها.

و قد يكون التحديد شخصا و حكما انحلاليا، كما هو الحال في المقام لان قوله عز من قائل فَأَغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ «١» عام انحلالى بمعنى أن كل واحد من المكلفين يجب ان يغسل وجه نفسه، فإذا كان وجهه أكبر عن المتعارف أو أصغر منه فلا بد من ان يرجع الى المتعارف بالمعنى المتقدم و هو مراد الماتن «قده» أيضا، و ان كانت عبارته كغيره من الفقهاء الذين اعتبروا المراجعة في المقام الى المتعارف لا تخلو عن مسامحة، لأن ظاهرها يعطى لزوم الغسل بمقدار الوجه المتعارف لدى الناس. و قد عرفت عدم إمكان إرادته فليلاحظ.

(١) المائدة: ٦: ٥.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٥٦

و يجب اجراء الماء (١) فلا يكفى المسح به، وحده ان يجرى من جزء الى جزء آخر، و لو بإعانة اليد، و يجرى استيلاء الماء عليه، و ان لم يجر إذا صدق الغسل.

وجوب الغسل في الوضوء:

(١) الاحتمالات في ذلك ثلاثة:

«الأول»: أن يكون الغسل المعتبر في الوجه و اليدين هو الغسل المعتبر في تطهير الأجسام المتنجسة، بأن يعتبر فيه استيلاء الماء على البشرة و انفصال غسالته عنه كما هو الحال في تطهير المتنجسات، فان مجرد وصول الماء إليها من غير انفصال غسالتها غير كاف في تحقق الغسل، و صدق عنوانه لدى العرف.

و ربما يشهد لذلك ما ورد في صحيحة زرارة من قوله -ع-:

كل ما أحاط به من الشعر فليس للعباد ان يطلبوه و لا يبحثوا عنه، و لكن يجرى عليه الماء «١» لدلالاتها على اعتبار الجريان في الوضوء فلا- يكفى مجرد وصول الماء إلى البشرة. بل لا بد في صحته من إيصال الماء إليها، و جريانه اى انتقاله من جزء إلى جزء آخر حتى تنفصل غسالته.

«الثاني»: و هو مع الاحتمال المتقدم على طرفى النقيض ان يكون المعبر فى غسل الوجه و اليدين مجرد إيصال النداءة إلى البشرة و لو يامرار اليد عليها، فكما أن النداءة تكفى فى المسح، كذلك تكفى فى الغسل المعبر فى الوضوء، و هذا لا بمعنى أن المعبر فى الوجه و اليدين أيضا هو المسح كيف و هو على خلاف ما نطق به الكتاب و دلت عليه السنة القطعية

(١) المروية فى ب ٤٦ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٥٧

.....

لدالتهما على ان الوضوء غسلتان و مسحتان و ان الغسل معتبر فى الوجه و اليدين كما يعتبر المسح فى الرأس و الرجلين فللمسح موارد معينة و لا يجزى فى غيرها اعنى الوجه و اليدين.

بل لان الواجب فيهما إيصال النداءة إلى البشرة، و حيث أن ذلك لا يتحقق فى الغالب بل الدائم إلا بالمسح فيكون المسح مقدمة لما هو الواجب فى الوجه و اليدين، و الدليل انما دل على أن المسح ليس بواجب فيهما و لم يدلنا اى دليل على حرمة حتى لا يجوز الإتيان به مقدمة لتحقق ما هو الواجب فى الوجه و اليدين.

و قد يستدل على هذا الاحتمال بعدة من الاخبار الكثيرة التى فيها الصحيحة و الموثقة الدالة على ان الوضوء يكفى فيه مسمى الغسل و لو مثل الدهن «منها»: صحيحى زرارة و محمد بن مسلم عن أبى جعفر -ع- قال: انما الوضوء حد من حدود الله ليعلم الله من يطيعه و من يعصيه، و أن المؤمن لا ينجسه شىء، إنما يكفيه مثل الدهن «١» و «منها»:

موثقة [٢] إسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه -ع- ان عليا -ع- كان يقول: الغسل من الجنابة و الوضوء يجزى منه ما أجزى من الدهن الذى يبيل الجسد «٣» و «منها»: غير ذلك من الروايات.

و لكن الاستدلال بهذه الروايات يتوقف على أن يكون وجه الشبه فى تشبيه الماء بالدهن كفاية البلة و النداءة الواصلة إلى البشرة، و لو يامرار اليد عليها و جريانه و انتقاله من جزء إلى جزء آخر فتدلنا هذه الروايات على أن هذا المقدار من البلة المائية كاف فى صحة الوضوء. إلا انه لم تقم أية

[٢] عد هذه الرواية موثقة باعتبار ان غياث بن كلوب الواقع فى سندها و ان لم يوثق فى الرجال و لكن الشيخ نقل ان الطائفة قد عملت برواياته.

(١) المروية فى ب ٥٢ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٣) المروية فى ب ٥٢ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٥٨

.....

قرينة فى شىء من الأخبار المتضمنة للتشبيه على ان ذلك هو وجه الشبه بينهما.

بل من المحتمل القوى ان يكون وجه الشبه - فى الروايات - هو قلة الدهن فى التدهين، فان فى موارد التدهين لا يستعمل الدهن إلا قليلا فتؤخذ بمقدار الراحة من الدهن فيدهن به، كما ورد التصريح بذلك فى صحيحه محمد بن مسلم الواردة فى كيفية الوضوء،

حيث قال أبو جعفر عليه السلام يأخذ أحدكم الراحة من الدهن فيملاً بها جسده، و الماء أوسع .. «١» فكذلك الحال في الوضوء فيكتفى فيه بالمقدار القليل من الماء، ولا يعتبر فيه استعمال الماء الكثير.

و أوسع الماء في الصحيحة إنما هي بلحاظ سرعة جريانه. وقد ورد في صحيحة الحلبي الأمر بالاسباغ عند كثرة الماء، و الاكتفاء بالقليل عند قلتها، حيث قال: أسبغ الوضوء ان وجدت ماء، و إلا فإنه يكفيك اليسير «٢»، و على الجملة التشبيه إنما هو في الكم و المقدار دون الكيف و إيصال النداءة بالتمسح.

و ما ذكرناه إما هو الظاهر من الأخبار المتقدمة، أولاً أقل من انه القدر المتيقن منها، كيف و حملها على كفاية إيصال النداءة بالمسح ينافي الصحيحة المتقدمة التي دلت على اعتبار جريان الماء في الوضوء، كما ينافي ذلك ما ورد في الآية المباركة و الروايات من الأمر بغسل الوجه و اليدين فان الغسل يعتبر فيه استيلاء الماء على البشرة، و انفصاله عنها كما لا يخفى و مجرد إيصال النداءة إلى البشرة غير كاف في تحقق مفهوم الغسل لوضوح أن النداءة ليست بماء، و أيضا ينافية الأخبار البيانية الواردة في الوضوء

(١) المروية في ب ١٥ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٥٢ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٥٩

.....

المشتملة على حكاية فعلهم -ع- من انه أخذ كفا من الماء و غسل به وجهه و يديه «١».

«الثالث»: أن يكون المعبر في غسل الوجه و اليدين أمراً متوسطاً بين الاحتمالين المتقدمين بان يكون الواجب هو استيلاء الماء على البشرة، دون مجرد إيصال النداءة إليها، إلا انه لا يعتبر انفصال الغسالة عنها، بل لو أوصل الماء الى بشرته -و لو بالتمسح- على نحو لم ينفصل عنها و لو قطرة واحدة كفى هذا في صحة وضوئه، و على الجملة فاللازم أن يكون الماء مستولياً على البشرة و البدن، من دون اعتبار انفصال الغسالة عنها بوجه.

و تدل على ذلك صحيحة زرارة عن أبي جعفر -ع- في الوضوء قال: إذا مس جلدك الماء فحسبك «٢»، لظهورها في ان مجرد وصول الماء إلى البشرة كاف في صحة الوضوء و ان لم ينفصل عنها كما لا يخفى و هي حاكمة على ما دل على اعتبار جريان الماء أو الغسل في الوضوء بحيث لو لا هذه الصحيحة لقلنا باعتبار تحقق الغسل و الجريان أعني انفصال الغسالة في صحته، لانه معنى الغسل على ما عرفت.

و لكن هذه الصحيحة قد دلتنا على ان الغسل الواجب في الوضوء إنما هو بمعنى وصول الماء الى البدن لا بمعنى انفصال الغسالة عنه، و قد عرفت أن الأخبار الواردة في كفاية مثل الدهن من الماء أيضا ظاهرة في هذا المعنى، و لا أقل من انه القدر المتيقن من التشبيه دون إيصال مجرد النداءة إلى البشرة باليد.

(١) المروية في ب ١٥ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٥٢ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٦٠

و يجب الابتداء بالأعلى (١)

وجوب البدأ بالأعلى:

إشارة

(١) على ما هو المعروف بين المتقدمين والمتأخرين، وخالفهم في ذلك السيد المرتضى «قده» وذهب الى جواز النكس و تبعه الشهيد و صاحب المعالم و الشيخ البهائي و ابن إدريس و غيرهم «قدس الله أسرارهم» و استدل على ما ذهب اليه المشهور بوجوه: «الوجه الأول»: ان ذلك مقتضى أصالة الاشتغال لعدم العلم بالفراغ فيما إذا لم يتبدأ من الأعلى إلى الأسفل و هذا الاستدلال يبنى على أمرين:

«أحدهما»: ان لا يكون هناك دليل دل بإطلاقه على جواز الغسل بأية كيفية كانت، لوضوح ان مع وجود الدليل الاجتهادي لا تصل النوبة إلى التمسك بالأصل.

و «ثانيهما»: عدم جريان البراءة في الطهارات الثلاث بدعوى ان المأمور به فيها إنما هو تحصيل الطهارة و هو أمر معلوم، و انما الشك في أسبابها و محصلاتها، إذا فالشك في المكلف به دون التكليف و لا- تجرى معه أصالة البراءة في شيء من الطهارات و الأمران كلاهما ممنوعان.

أما الأول فلأن الآية المباركة إِذْ قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ (١) مطلقه و قد دلنا على وجوب غسل الوجه و اليدين و لزوم مسح الرأس و الرجلين من غير تقييدها الغسل بأن يتبدأ من الأعلى إلى الأسفل، فمقتضى إطلاقها جواز النكس في الغسل.

(١) الأعراف ٥: ٦

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٦١

.....

و دعوى: أن الآية بصدد التشريع و بيان أصل الحكم في الشريعة المقدسة، و ليست ناظرة إلى كفياته و خصوصياته مما لا شاهد له، لوضوح انها قد وردت بصدد البيان و بينت حدود الغسل و المسح الواجبين، و انه لا بد من ان يكون الغسل في اليدين من المرفق، و ان محله انما هو في الوجه و اليدين كما ان المسح في الرأس و الرجلين، و حيث لم يقيد فيها الغسل بكيفية معينة فيستفاد منها كفاية الغسل على وجه الإطلاق كما هو المدعى.

و كذلك الأخبار الواردة في كيفية وضوء النبي -ص- أو بعض الأوصياء -ع- كالروايات المشتملة على انه -ع- دعا بماء و أخذ كفا منه فغسل به وجهه و يديه «١» فإنها كما ترى مطلقه و ليست مقيدة بكيفية دون كيفية هذا كله في الأمر الأول.

ثم لو سلمنا ذلك و قلنا ان الآية ليست بصدد البيان، و انه لا دليل في المقام يتثبت بإطلاقه فللمنع عن الأمر الثاني مجال واسع و ذلك لاین الطهارة ليست مسببة عن الغسلتين و المسحتين، و انما هي عبارة عن نفس الأفعال لأن لها بقاء في عالم الاعتبار و التعبير (انه على وضوء) كثير في الروايات «٢».

و عليه فإذا شككنا في ان الوضوء الواجب هل هو الافعال فقط اعنى الغسلتين و المسحتين أو يعتبر فيه شيء زائد عليهما؟ فلا مانع من ان تجرى البراءة عن التكليف بالزائد، لأنه من الشك في التكليف بناء على ما هو الصحيح من جريان البراءة في دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطين كما هو الصحيح. نعم بناء على القول فيه بالاشتغال فللمنع من جريان

(١) المروية في ب ١٥ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٢) منها صحيحة زرارة قال: قلت له: الرجل ينام و هو على وضوء .. المروية في ب ١ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٦٢

.....

البراءة في المقام وجه، إلا انه على خلاف الواقع كما عرفت.

الوجه الثاني مما استدل به على مذهب المشهور رواية قرب الاسناد عن أبي جرير الرقاشي قال: قلت لأبي الحسن موسى -ع- كيف أتوضأ للصلاة؟ فقال: لا تعمق في الوضوء و لا تلطم وجهك بالماء لطما و لكن اغسله من أعلى وجهك إلى أسفله بالماء مسحاً، و كذلك فامسح الماء على ذراعيك و رأسك و قدميك «١» لدالاتها على الأمر بغسل الوجه من الأعلى إلى الأسفل، و قد نوقش في الاستدلال بهذه الرواية تارة من جهة السند و اخرى من جهة الدلالة.

اما من جهة السند فلاجل اشتماله على أبي جرير الرقاشي، و هو مهمل في الرجال و ذلك لان الرقاشي عنوان لشخصين ليس منهما أبو جرير و هما الحسين بن المنذر، و محمد بن درياب. كما ان أبا جرير كنية لجماعة ليس منهم الرقاشي، فأبو جرير الرقاشي مهمل و السند ضعيف.

و دعوى: ان كتاب قرب الاسناد من الأصول المعتمدة فلا يضره ضعف السند كما في الحدائق ساقطة لأن كون الكتاب من الأصول المعتمدة لا يقتضى اعتبار كل رواية من رواياته و كيف لا فان كتاب قرب الاسناد لا يزيد في الاعتبار على كتاب الكافي -مثلا- فإنه مع كونه من الكتب المعتمدة عليها عند الاعلام لا يسوغ الاعتماد على كل رواية مندرجة فيه الا بعد ملاحظة سندها و تماميته، إذا فهذه المناقشة مما لا مدفع له.

و اما من جهة الدلالة فقد نوقش فيها بأن الرواية قد نهت عن التعمق في الوضوء على ما هو دأب الوسواسين، كما نهت عن التلطم بالماء، و النهى عن ذلك يحتمل أمرين:

«أحدهما»: ان يكون النهى تنزيها باعتبار استحباب المسح في

(١) المروية في ب ١٥ و ٣٠ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٦٣

.....

غسل الوجه و إيصال الماء الى تمام أطرافه بإمرار اليد عليه فيكون اللطم في مقابله مكروها لا محالة.

و «ثانيهما»: ان يكون النهى عن التلطم مستندا الى عدم إحراز وصول الماء بذلك الى تمام الوجه و معناه انه لا تلطم وجهك بالماء لانه لا يوجب إحراز الغسل الواجب في الوضوء. و على هذا الاحتمال يبقى ظهور القيد- اعنى قوله .. مسحاً- في الاحترازية بحاله، لأن معناه ان التلطم بالماء غير كاف في الوضوء. بل لا بد فيه من غسل الوجه و لو مسحاً حتى يصل الماء الى تمام أطرافه و اجزائه، و معه لا بد من الحكم بوجوب المسح.

و هذا لا- لأجل أن له موضوعية في صحة الوضوء. بل من جهة طريقيته الى ما هو المعتمد من وصول الماء الى جميع أجزاء الوجه، فالأمر بالغسل مسحاً أمر وجوبى من دون ان يكون للمسح خصوصية و موضوعية و انما أخذ على وجه الطريقة فعلى هذا الاحتمال لا

ترد المناقشة على الرواية من تلك الجهة.

و اما على الاحتمال الأول و هو ان يكون النهى تنزيها فلا يمكن التحفظ معه على ظهور القيد في الاحترازية، و ذلك لعدم وجوب المسح في غسل الوجه قطعا لضرورة كغاية الغسل بالارتماس أو بماء المطر، و لأن التفصيل قاطع للشركة و قد فصل الله سبحانه بين الوجه و اليدين، و الرأس و الرجلين فأمر بالمسح في الثانيةين و هذا يدلنا على عدم وجوبه في الأولىين. و عليه يكون الأمر - بالغسل مسحا - محمولا على الأمر باختيار أفضل الافراد فهو أمر استحبابي لا محالة.

و النتيجة انه لم يدلنا دليل على وجوب كون الغسل من الأعلى إلى الأسفل هذا و لكن الصحيح عدم ورود هذه المناقشة على الاستدلال بالرواية،

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٦٤

.....

و ذلك لما بيناه غير مرة من ان الوجوب و الاستحباب خارجان عن مدلول الصيغة فان صيغة الأمر لا تستعمل في معنيين. بل انما تستعمل في معنى واحد دائما، و العقل ينتزع منها الوجوب مرة و الاستحباب أخرى، و خصوصية الاستحباب انما تنتزع من اقتران الصيغة بالترخيص في الترك كما ينتزع الوجوب من عدم اقترانها به، فإذا استعملت و لم يكن مقترنة به فالعقل ينتزع منها الوجوب و يستقل باستحقاق العقوبة على الترك.

و من هنا قلنا ان الأمر بغسل الجمعة و الجنابة في رواية واحدة اغتسل للجمعة و الجنابة [١] قد استعمل في معنى فأرد و لكن القرينة قامت على الترخيص في الترك في أحدهما فحكمتنا باستحبابه و لم تقم في الآخر فحكمتنا بوجوبه، و قيام القرينة على الترخيص في الترك في أحدهما غير مانع عن دلالة الأمر بالوجوب - على التقريب المتقدم - في الآخر لوجود الفارق بينهما و هو قيام القرينة على الترخيص في الترك، و ان كان المستعمل فيه في كليهما شيئا واحدا هذا كله في حال الأمر بالإضافة الى الافراد.

و منه يظهر الحال بالنسبة الى الاجزاء و القيود كما إذا أمر المولى بإكرام جماعة من العلماء و قامت القرينة على الترخيص في ترك الإكرام لبعضهم فلا محالة يكون الإكرام بالنسبة الى ذلك البعض مستحبا و بالنسبة إلى البقية محكوما بالوجوب، و في المقام لما قامت القرينة على الترخيص في ترك المسح الذي هو قيد المأمور به كان الأمر بالإضافة إليه استحبابيا لا محالة. و اما بالنسبة إلى المأمور به و هو الغسل من الأعلى إلى الأسفل

□

[١] لم نثر على هذه الرواية في مظانها نعم هناك رواية أخرى و هي صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله - ع - قال: اغتسل يوم الأضحى و الفطر و الجمعة و إذا غسلت ميتا و لا - تغتسل من مسه إذا أدخلته القبر و لا إذا حملته و نحوها غيرها. المروية في ب ١ من أبواب الأغسال المسنونة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٦٥

.....

فهو أمر وجوبي، لعدم قيام القرينة على الترخيص في تركه فعلى تقدير تمامية الرواية بحسب السند لا - ترد عليها المناقشة بحسب الدلالة، إذا فالعمدة هي المناقشة فيها بحسب السند.

«الوجه الثالث»: مما استدل به للقول المشهور هو الروايات البيانية الواردة في حكاية وضوء النبي - ص - «منها»: صحيحة زرارة قال: حكى لنا أبو جعفر - ع - وضوء رسول الله - ص - فدعا بقدح من ماء فأخذ كفا من ماء فاسد له على وجهه (من أعلى الوجه) ثم مسح

وجهه من الجانبين جميعاً ثم أعاد يده اليسرى في الإناء .. (١).

وقوله: ثم مسح وجهه من الجانبين جميعاً لعله بمعنى انه - ص - استعان بيده اليسرى كما استعان باليمنى فأمرهما معا على جانبيه. وقد ورد في بعض الاخبار انه - ص - كان يستعين بيده اليسرى في الوضوء (٢) وفي بعض تلك الروايات انه - ص - وضع الماء على جبهته (٣) و هي كما ترى كالصريحة في ان الغسل لا بد ان يكون من أعلى الوجه إلى أسفله.

ولكن للمناقشة في دلالتها على اعتبار ذلك مجال واسع، وذلك لان أبا جعفر - ع - انما حكى فعل رسول الله - ص - و وضوئه و انه كان يتوضأ بتلك الكيفية و ليست فيها أية دلالة على أن تلك الكيفية كانت واجبة في الوضوء و لعلها من باب الأفضلية و الاستحباب دون الوجوب، و من هنا لم ترد خصوصية غسله - ص - من أعلى الوجه إلى أسفله في غير هذه

(١) المروية في ب ١٥ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٢) كما فيما رواه بكير و زرارة ابنا أعين عن أبي جعفر - ع - المروية في ب ١٥ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٣) كما في صحيحة زرارة المروية في ب ١٥ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٦٦

.....

الروايات من الأخبار الواردة في الوضوءات البيانية و هي عدة روايات.

فإثبات وجوب تلك الكيفية بهذه الروايات مما لا يمكن المساعدة عليه.

ولا سبيل الى دعوى وجوبها من جهة وجوب التأسي بالنبي - ص - إذ لا مجال لوجوب التأسي في المباحات و المستحبات. وقد دللنا الآية المباركة - بإطلاقها - على عدم وجوب الابتداء بالأعلى إلى الأسفل في غسل الوجه هذا.

التذييل المنسوب إلى العلامة و الشهيد «قدهما»:

وقد نسب إلى العلامة في المنتهى و الشهيد في الذكرى (قدس الله أسرارهما) تذييل الصحيحة المتقدمة بقولهما: روى عنه عليه السلام انه صلى الله عليه و آله قال بعد ما توضأ: ان هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به (١) و هذا على تقدير ثبوته أيضا تدلنا على وجوب تلك الكيفية في الوضوء و معه لا بد من الحكم باعتبار البدء بالأعلى إلى الأسفل في غسل الوجه و غيره من الخصوصيات المذكورة في الرواية، الا أن يقوم دليل على عدم وجوبها.

و «سره»: ان المشار إليه في قوله: هذا وضوء. ليس هو الوضوء الشخصي الصادر من النبي - ص - كيف و هو أمر قد انقضى و انصرم و لا يمكن صدوره منه - ص - و لا من الباقر - ع - أو غيرهما. بل انما هو إشارة إلى صنف ذلك الشخص و هو الوضوء المشتمل على الخصوصيات المذكورة في الرواية فلا - مناص من الحكم بوجوبها. «و دعوى»: أن الإشارة إلى طبيعة الوضوء لا الى صنف ذلك الشخص الصادر منه - ص -

(١) راجع الجواهر المجلد الثاني ص ١٤٩ من الطبعة الحديثه.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٦٧

.....

«مندفعة»: بأن المحمول في قوله: ان هذا وضوء. هو الوضوء، و لا يصح هذا فيما إذا أريد من قوله هذا هو الطبيعي لأنه يؤول الى قوله ان طبيعي الوضوء وضوء. و هو كلام لا ينبغي صدوره منه -ص- نعم يصح ان يقال انه شيء أو أمر، و أما الوضوء فقد عرفت انه لا معنى لحمله عليه.

و الذى يسهل الخطب و هو العمدة في المقام أن هذا الذيل مما لا أصل له. لأنه انما وقع في كلامهما مرسلًا، و لا يكاد يوجد في شيء من الأخبار الواردة في كيفية غسل الوجه في الوضوء لا في مسنداتها و لا في مراسلتها و لا ندرى من اين جاء! به!

نعم ورد ذلك في روايات غسل الوجه مرة أو مرتين حيث روى الصدوق «قده» في الفقيه ان النبي -ص- توضع مرة مرة فقال: هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به «١» و هو أجنبى عما نحن بصدد لان الكلام انما هو في اعتبار غسل الوجه من الأعلى إلى الأسفل، لا في اعتبار المرة و عدم جواز الغسل مرتين.

«الوجه الرابع»: مما استدل به للمشهور ان الأمر بالغسل في الآية المباركة و الروايات انما ينصرف الى الغسل الخارجى المتعارف لدى الناس، و الدراج عندهم انما هو غسل الوجه من الأعلى إلى الأسفل و اما الغسل نكسا فهو أمر غير معتاد فالغسل منصرف عنه لا محالة. و هذا الاستدلال مورد للمناقشة صغرى و كبرى.

اما بحسب الصغرى فلان المتعارف في غسل الوجه انما هو الغسل من وسط الجبين أو ما يقرب من الوسط دون الغسل من قصاص الشعر إلى

(١) المروية في ب ٣١ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٦٨
و الغسل من الأعلى إلى الأسفل عرفا (١) و لا يجوز النكس

الأسفل لوضوح عدم جريان العادة بذلك، و معلوم ان هذا غير كاف في الوضوء.

و أما بحسب الكبرى فلان الغلبة الخارجية في افراد المطلق غير موجبة للانصراف الى الفرد الغالب فان الحكم بعد ما ترتب على الطبيعة سرى الى جميع ما يمكن ان يكون مصداقا لها، و لا فرق في ذلك بين الافراد النادرة و الغالبة، فالغلبة غير موجبة لاختصاص الحكم بالغالب فالمتحصل الى هنا ان وجوب غسل الوجه من الأعلى إلى الأسفل مما لم يقم عليه دليل.

فلم يبق الا تسالم الفقهاء الأقدمين و سيرة أصحاب الأئمة عليهم السلام حيث جرت على غسل وجوههم من الأعلى إلى الأسفل، فإن المتقدمين متسالمون على وجوب ذلك و لم يخالفهم في ذلك الا السيد المرتضى «قده» كما ان أصحاب الأئمة -ع- لم ينقل عنهم خلاف ذلك فلو لم يكن هذا على وجه الإلزام و الوجوب لظهر و شاع فنظمتن من عدم ظهور ذلك بان الغسل من الأعلى إلى الأسفل أمر واجب لا محالة.

و على الجملة أن التسالم بين الفقهاء «قدهم» ان تم و ثبتت سيرة أصحابهم -ع- فهو و الا فللمناقشة في وجوب غسل الوجه من الأعلى إلى الأسفل مجال واسع. غير ان النفس مطمئنة من سيرتهم و تسالم فقهاؤنا الأقدمين على وجوبه هذا تمام الكلام في أصل المسألة و هو وجوب غسل الوجه من الأعلى إلى الأسفل و عدمه.

(١) إذا قلنا بوجوب غسل الأعلى فالأعلى فلا بد من التكلم فيما هو الواجب في المسألة و فيه احتمالات:

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٦٩

الاحتمالات في الغسل من الأعلى:

«أحدها»: ان يقال ان الواجب وقتئذ هو الغسل من أعلى الوجه و القصاص بمقدار يسير يصدق عليه الشروع و اما بعد ذلك فلا يعتبر فيه الغسل من الأعلى فالأعلى بل له ان يغسل الباقي كيف ما شاء فكان الواجب انما هو مجرد الشروع و الابتداء في الغسل بالأعلى. و بذلك يسقط الوجوب و الترتيب فللمكلف ان يغسل وجهه بعد ذلك باية كيفية شاءها و لو نكسا.

و يدفعه: ان الظاهر المستفاد من الاخبار البيانية الواردة في حكاية وضوء النبي -ص- و رواية الرقاشي المتقدمة «١» على القول بصحة الاستدلال بهما على لزوم غسل الوجه من الأعلى إلى الأسفل ان الواجب انما هو غسل الوجه من الأعلى إلى أسفله بالتمام و ان النبي -ص- انما شرع من الأعلى و غسل الأعلى فالأعلى إلى أسفله لا ان الواجب مجرد الشروع بالأعلى فالحكم بجواز النكس - بعد الابتداء في الغسل به- خلاف ظواهر الاخبار.

«ثانيها»: ان الواجب غسل الاجزاء العالیه فالعالیه بحسب الخطوط العرضية، بحيث لا يجوز غسل شيء من الاجزاء السافله حتى الجزء السافل الذي لا يكون مسامتا للجزء الأعلى غير المغسول الا بعد غسل تمام الأجزاء الواقعة فوقها في خط عرضي دقيق، كما نقل عن المرحوم الميرزا محمد تقى الشيرازى «قده».

و يرد: أن هذا مضافا الى صعوبته في نفسه على خلاف الروايات الصريحة في عكس المدعى كقوله -ع- في صحيحة زرارة المتقدمة:

(١) المروية في ب ١٥ من أبواب الوضوء من الوسائل.

خوبى، سيد ابو القاسم موسى، التنقيح في شرح العروة الوثقى، ٦ جلد، قم - ايران، اول، ١٤١٨ هـ ق

التنقيح في شرح العروة الوثقى؛ الطهارة ٤، ص: ٧٠

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٧٠

.....

فاسد له على وجهه من أعلى الوجه ثم مسح وجهه من الجانبين جميعا «١» فان الماء بطبعه إذا اسدل من أعلى الوجه نزل إلى الأسفل منه فيغسل به الجزء السافل قبل غسل بقية الأجزاء العالیه من الخط العرضى و من هنا كان -ع- بمسح الجانبين فوصول الماء إليهما كان متأخرا عن إسدال الماء على الوجه لا محالة.

«ثالثها»: ان الواجب انما هو غسل الاجزاء العالیه فالعالیه بحسب الخطوط الطولية فلا- بد من غسل الجزء العالى قبل الجزء السافل السامت له دون الاجزاء السافله غير المسامته له فإنه يجوز غسلها قبل غسل الجزء العالى الذى لا يكون مسامتا له، إذا لا بد من غسل الوجه حسب الخط الطولى الهندسى لثلا يغسل شيء من الجزء السافل السامت للجزء العالى قبل غسل الجزء العالى عليه.

و هذا الاحتمال أيضا لا يمكن المساعدة عليه لوضوح ان الماء إذا صب من الأعلى لم ينزل إلى الأسفل على وجه مستقيم بل ينحرف بحسب الطبع الى اليمين و اليسار، و من الظاهر ان اجراء الماء من الأعلى يكفى في صحة الوضوء إذا وصل الى جميع أجزاء الوجه من دون اعتبار الاستقامة في الجريان فهذه الاحتمالات ساقطة.

فلا بد- على تقدير القول بوجود غسل الأعلى فالأعلى- من ان نلتزم بوجود ذلك على نحو الصدق العرفي المسامحي دون الصدق التحقيقي العقلي، بأن يغسل وجهه على نحو يصدق عرفا انه قد شرع من الأعلى إلى الأسفل، و ان لم يغسل بعض الأجزاء العالية قبل السافلة، كما إذا وضع الماء على جبهته و أمرّ يده عليه إلى الأسفل فإنه- بحسب الطبع- يبقى حيثئذ شيء من جانبي الجبين غير مغسول بذلك الغسل، الا انه

(١) المتقدمة في ص ٦٥.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٧١

و لا يجب غسل ما تحت الشعر (١) بل يجب غسل ظاهره، سواء شعر اللحية، و الشارب، و الحاجب، بشرط صدق إحاطة الشعر على المحل، و إلا لزم غسل البشرة الظاهرة في خلاله.

يكفى في صحة الوضوء إذا غسله بإمرار اليد عليه ثانيا و ثالثا لصدق انه قد غسل وجهه من الأعلى إلى الأسفل وقتئذ.

تحت الشعر غير لازم الغسل:

إشارة

(١) مقتضى ما دل على وجوب غسل الوجه و اليدين ان الواجب بحسب الابتداء انما هو غسل البشرة سواء أ كان فيها شعر أم لم يكن لان الوجه قد ينبت عليه الشعر و قد لا ينبت، فنبات الشعر و اللحية غير مانع عن صدق عنوان الوجه، فإنه اسم للعضو المخصوص، و الشعر قد ينبت عليه فحقيقة يصدق ان يقال ان اللحية نبتت على وجهه، أو الشعر نبت عليه، إذا يجب غسل الوجه و ان كان عليه شعر. إلا- أنا نرفع اليد عن ذلك و نكتفى بغسل ظاهر الشعر النابت على العضو فيما إذا أحاط به الشعر بمقتضى الدليل الدال عليه و هو الاخبار البيانية الحاكية عن وضوء النبي - ص - لأنه - ع - في مقام الحكاية عن وضوء رسول الله - ص - أخذ كفا من الماء فاسد له على وجهه و مسح جانبيه باليدين و اكتفى به في وضوئه من دون ان يتصدى للتبطين و التخليل، فهذا يدلنا على عدم اعتبار غسل ما تحت الشعر لوضوح أنه صيقل و لا ينفذ الماء داخله و تحته الا بعلاج.

فيظهر من ذلك ان الواجب غسله من الوجه هو المقدار الذي يصل إليه الماء بطبعه حين إسداله على الوجه فلا- يجب التخليل و التبطين و التعمق

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٧٢

.....

في إيصال الماء إلى البشرة بل و لا الى الشعر المحاط بالشعر.

و صحيحة زرارة المروية في التهذيب قال: قلت له: أ رأيت ما كان تحت الشعر قال: كل ما أحاط به الشعر فليس للعباد ان يغسلوه و لا يبحثوا عنه و لكن يجري عليه الماء «١» و رواها الصدوق في الفقيه بإسناده إلى زرارة عن أبي جعفر - ع - و نظيرها غيرها من الروايات فان مقتضى تلك الروايات عدم وجوب التبطين و التعمق في غسل الوجه و كفاية مجرد جريان الماء عليه من دون وصوله الى ذات البشرة بل و لا الى الشعر المحاط بالشعر.

تنبيه:

لا يخفى ان الرواية في كل من الفقيه و التهذيب - على ما في الوسائل المطبوعة جديدا - بلفظة اللام في قوله: فليس للعباد و كذا ظاهر الوافي ان نسختي الفقيه و التهذيب متوافقتان من هذه الجهة، لأنه بعد ما نقلها عن التهذيب أشار إلى ان الصدوق في الفقيه أيضا روى مثله عن أبي جعفر عليه السلام و ظاهر المماثلة هي المماثلة من جميع الجهات و عدم الفرق بين التهذيب و الفقيه من هذه الناحية. إلا أن شيخنا المحقق الهمداني «قده» رواها عن التهذيب باللام كما نقلناها و عن الفقيه ب «على» و انه ليس على العباد ان يغسلوه. و قد عرفت انه مخالف لنقل الوافي و الوسائل المطبوعة جديدا. نعم التهذيب و الفقيه - في طبعتهما الأخيرة - موافقان لنقل شيخنا المحقق فليلاحظ هذا كله في أصل المسألة.

(١) المروية في ب ٤٦ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٧٣

.....

بقي الكلام في أمور:**إشارة**

«الأول»: ان غسل ظاهر اللحية أو الشعر في مثل الحاجب و الشارب هل هو على سبيل الحتم و اللزوم بحيث لو غسل ذات البشرة و ترك الغسل في ظاهرهما فسد وضوءه أو انه على وجه الرخصة و الجواز بمعنى ان غسل ظاهر اللحية أو الشعر مجزئ عن غسل البشرة لا انه متعين على وجه اللزوم؟

الأول هو المتعين و ذلك لان ظاهر قوله -ع- في صحيحة زرارة المتقدمة: فليس للعباد ان يغسلوه، انما هو نفى المشروع و الجواز، فلا يجوز للمتوضى ان يغسل نفس البشرة هذا على نسخة «اللام» و أما على النسخة الأخرى أعنى قوله -ع- فليس على العباد ان يغسلوه فظاهرهما و ان كان هو نفى الوجوب و الإلزام عن غسل ذات البشرة و لا دلالة لها على نفى المشروع و الجواز غير ان نفى الوجوب يكفي في الحكم بطلان الوضوء فيما إذا غسل نفس البشرة و ذلك لأنه بعد عدم وجوبه تحتاج مشروعيته و جوازه إلى دليل و هو مفقود.

ان قلت: يكفي في الدلالة على ذلك الروايات المطلقة و الآية المباركة الدالتان على وجوب غسل الوجه و البشرة كما تقدم و هما كافتان في الحكم بمشروعيتي غسل البشرة و كونه متعلقا للأمر.

قلت: نعم و لكنك قد عرفت بما لا مزيد عليه ان المطلقات مخصصة بما دل على لزوم غسل ظاهر الشعر فقد رفعنا اليد عن مقتضى تلك الإطلاقات بالأخبار المتقدمة، و مع التخصيص لا أمر و لا وجوب إذا احتاج جواز غسل البشرة و الاكتفاء به في مقام الامتثال عن غسل ظاهر اللحية و الشعر

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٧٤

.....

- كما إذا لصق بلحيته ما يحجب عن وصول الماء الى ظاهرها- الى دليل و هو مفقود.

«الأمر الثاني»: لا ينبغي الإشكال في وجوب غسل البشرة و عدم كفاية غسل ظاهر الشعر فيما إذا كانت كل واحدة من الشعرات نابتة منفصلة عن الأخرى بفواصل، لعدم صدق الإحاطة بالشعر وقتئذ، كما لا اشكال و لا خلاف في ان الشعر إذا كان كثيفا بحيث يمنع عن وقوع النظر الى ذات البشرة و جب غسل ظاهر اللحية و الشعر كالشارب و الحاجبين و لم يجز الاقتصار بغسل ذات البشرة حسب ما تقتضيه الأخبار المتقدمة التي قدمنا الكلام على دلالتها بما لا مزيد عليه.

و اما إذا كان الشعر خفيفا و غير مانع عن وقوع الابصار على نفس الوجه و البشرة ففي وجوب غسل الظاهر أو لزوم غسل ذات البشرة خلاف و نزاع، و كلماتهم في ذلك مضطربة على ما نقلها الأصحاب «قدم» في كتبهم حتى ان بعضهم ادعى الإجماع على وجوب غسل البشرة إذا لم تكن مغطاة بالشعر ابدا بل كانت ظاهرة يقع عليها حس البصر و ذكر ان محل الخلاف و النزاع انما هو ما إذا كانت البشرة مستورة بالشعر الخفيف و مغطاة به.

و بعضهم قد عكس الأمر في المسألة فنفي الريب عن الإجماع و عدم الخلاف في عدم لزوم غسل البشرة المستورة بالشعر الخفيف، و ذكر ان الخلاف منحصر بما إذا كانت البشرة ظاهرة و غير مغطاة بوجه لا بالشعر الكثيف و لا بالشعر الخفيف كما إذا نبت الشعر على الوجه من غير النفاق بعضه ببعض بان كانت كل شعرة قائمة بأصلها مع الفصل بين منابتها بمقدار إصبع أو أكثر أو أقل.

و لا يخفى الفرق الشاسع بين الدعويين فان مقتضى الدعوى الاولى ان

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٧٥

.....

اللحية الخفيفة أو غيرها من الشعر الخفيف- و هو الذى لا يمنع عن وقوع النظر الى ذات البشرة- هى التى وقع فيها النزاع و الخلاف و اختلفت فيها آراء الفقهاء، و لا اتفاق على عدم وجوب غسل البشرة- وقتئذ- كما ان مقتضى الدعوى الثانية ان الشعر الخفيف كالشعر الكثيف مورد الاتفاق على ان معه لا يجب غسل البشرة و بين الدعويين بون بعيد.

و عن ثالث ان النزاع لفظى فى المقام هذا.

و الذى ينبغي ان يقال: ان الاخبار البيانية الواردة فى حكاية وضوء النبى- ص- لم تدع شكاً فى أى مورد فى وجوب غسل البشرة و عدمه لأنها دللتنا على ان اللازم غسله فى محل الكلام انما هو عبارة عما يصله الماء بطبعه عند إسداله على الوجه من دون فرق فى ذلك بين ما عليه شعر خفيف و ما كان عليه شعر كثيف، حيث حكى ذلك عن وضوء النبى و كان الأئمة-ع- أيضا يكتفون به فى وضوءاتهم.

و لحاحهم-ع- و ان لم تكن خفيفة، إلا ان الشعر الخفيف كان موجودا على وجوههم و ذلك لان من الواضح ان وجوههم-ع- لم تكن إلا- متعارفة و وجود الشعر الخفيف فى الوجه المتعارف أيضا غير قابل للإنكار كالشعر النابت على الخدين بل الموجود بين الحاجبين، لأنه أيضا خفيف إلا- فى بعض الناس و قد كانوا-ع- يكتفون بغسل الظواهر من ذلك بمقدار يصل اليه الماء- بحسب الطبع- عند إسداله.

إذا فالمدار فيما يجب غسله- بمقتضى تلك الروايات- على المقدار الذى يصل إليه الماء بطبعه عند إسداله من أعلى الوجه من غير تعمق و لا تبطين و بركة تلك الاخبار لا يبقى لنا اى مورد نشك فيه فى وجوب غسل البشرة و عدمه هذا ثم لو أغمضنا عن ذلك فنقول: الشعر النابت على الوجه على ثلاثة أقسام:

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٧٦

.....

أقسام الشعر النابت على الوجه:

«الأول»: ما نقطع بصدق عنوان المحيط عليه لغزارة و كثافته المانعتين عن وقوع حس البصر على البشرة و هذا مما نعلم باحاطته على الوجه و كونه مشمولاً للأخبار الدالة على ان الوجه المحاط بالشعر لا يجب غسله بل يجزى غسل ظاهر الشعر عن غسله.

«الثاني»: ما نقطع بعدم انطباق عنوان المحيط عليه اما لخفته أو لأن كل فرد من افراده قد نبت مستقلاً و منفصلاً عن الآخر اى من غير التفاف بعضها ببعض بحيث تظهر البشرة الواقعة تحته بوضوح و لا يكون شعرها مانعا عن رؤيتها و هذا أيضا لا إشكال فى حكمه فإن غسله لا يجزى عن غسل البشرة فى الوضوء لعدم إحاطته بالوجه على الفرض فلا مناص من غسل الوجه حينئذ.

و هل يجب غسل الشعر أيضا و ان لم يكن محيطا أو لا يجب؟ الظاهر هو الوجوب و هذا لا لأن الشعر من توابع الوجه الواجب غسله، لان التابع لا دليل على اتحاد حكمه مع المتبوع دائما و لا من جهة الأصل العملى بدعوى أن المأمور به و هو الطهارة معلوم للمكلف و انما يشك فى سببه و انها هل تحصل بغسل الوجه فحسب أو لا بد من غسل الشعر أيضا و مع الشك فى المحصل و السبب لا بد من الاحتياط و قاعدة الاشتغال فيه هى المحكمة.

و ذلك لما مر من ان الطهارة ليست مسببة عن الوضوء. بل الطهارة هى نفس الوضوء و معه يرجع الشك الى الشك فى التكليف بالمقدار الزائد و يندرج المقام فى دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين و يرجع فى الزائد على القدر المتيقن إلى البراءة. بل الوجه فيما ذكرناه صحيحة زارة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٧٧

.....

المتقدمة الآمرة بغسل الوجه من أول القصاص الى الذقن بما دارت عليه الإصبعان اعنى الوسطى و الإبهام و ذلك لضرورة ان الشعر النابت على الوجه أيضا مما تدور عليه الإصبعان، فإن هذا المقدار من الوجه واجب الغسل فى الوضوء و هو يشمل الشعر النابت عليه أيضا و ان لم يكن محيطا بالوجه.

«الثالث»: ما نشك فى صدق عنوان المحيط عليه و هذا إما من جهة الشبهة المفهومية، كما إذا لم ندر ان المحيط هل هو الشعر الكثيف المانع عن مشاهدة البشرة- دائما- أو انه يعم ما إذا كان خفيفا و غير مانع عن وقوع النظر على البشرة- دائما- أو فى بعض الأحيان كما عند ملاءمة الريح مع اللحية؟ و إما من جهة الشبهة المصادقية بأن علمنا بالمفهوم و ان المحيط هو الذى يمنع عن وقوع حس البصر على البشرة- دائما- إلا انا شككنا فى مورد فى انه من المحيط المانع عن الرؤية أو انه ليس كذلك. و فى كلتا الشبهتين يجب غسل كل من البشرة و الشعر.

أما فى الشبهة المفهومية فلأجل ان مقتضى صحيحة زارة المتقدمة المحددة لما يجب غسله من الوجه بما دارت عليه الإصبعان و غيرها مما دل على وجوب غسل الوجه فى الوضوء ان المعتبر فى الوضوء انما هو غسل البشرة و الوجه. و قد قيدناها بالصحيحة الثانية لزارة الدالة على أن ما أحاط به الشعر من الوجه لا يجب غسله بل يكفى عنه غسل ظاهر الشعر. و إذا فرضنا أن المخصص أو المقيد مجمل فلا بد من الأخذ بالمقدار المتيقن منه و هو ما يمنع عن وقوع حس البصر على البشرة- دائما- و اما فى غيره فيرجع الى العموم أو الإطلاق و مقتضاهما- كما عرفت- انما هو وجوب غسل البشرة، ففى موارد الشبهة لا- بد من غسل البشرة حسب ما تقتضيه المطلقات كما يجب غسل الشعر أيضا بمقتضى ما قدمناه من الدليل، و ان لم يكن محيطا بالوجه.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٧٨

.....

و أما في الشبهات المصدقية فلمكان المطلقات و هذا لا لأجل التمسك بالعموم في الشبهات المصدقية بل لأجل استصحاب عدم إحاطة الشعر بالوجه و لا سيما بملاحظة انه من الاستصحاب النعتي دون المحمولي أعني استصحاب العدم الأزلي حتى يقال انه مبني على القول بجريان الأصل في الاعدام الأزلية.

و ذلك لان شعر كل إنسان حتى بعد انبات لحيته لا يكون محيطا بوجهه من الابتداء بل هو مسبق بعدم الإحاطة أو لا، و الأصل- عند الشك- انه كما كان. و بعد ذلك تشمله الإطلاقات الدالة على ان الوجه إذا لم يحيط به الشعر وجب غسله، كما يجب غسل الشعر، لما تقدم، فالمتحصل انه في جميع الصور المتصورة في المسألة لا بد من غسل كل من الوجه و الشعر إلا في صورة واحدة، و هي ما إذا كان الشعر محيطا بالوجه، لما عرفت من أن غسل البشرة و الوجه غير واجب- وقتئذ- هذا.

ثم لا- يخفى الفرق الواضح بين ما ذكرناه في المقام و ما اعتمد عليه جملة من الأعلام و منهم المحقق الهمداني «قده» من العلم الإجمالي بوجوب غسل الوجه- إذا لم يكن الشعر محيطا- أو بوجوب غسل الشعر- إذا كان محيطا- و مقتضى العلم الإجمالي بوجوب أحدهما هو الاحتياط و غسل كل من البشرة و الشعر.

و الفارق هو انا إذا قلنا بوجوب غسل كل من الوجه و الشعر بأصالة الاشتغال لم يجز له ان يتمسح ببله شيء منهما، لعدم العلم بكونه بله الغسل المأمور به، فان ما وجب غسله على المكلف انما هو أحدهما، لا كلاهما، فأحدهما الآخر غير واجب الغسل، و لا يجوز التمسح ببلته، و حيث انه غير معلوم، فلا- يجوز للمكلف ان يتمسح ببله شيء منهما. و هذا بخلاف ما قررناه، فإنه عليه يتمكن من المسح ببله كل منهما لدلالة المطلقات و الأدلة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٧٩

(مسألة ١) يجب إدخال شيء من أطراف الحد من باب المقدمة (١) و كذا جزء من باطن الأنف و نحوه

على وجوب غسل كل من الوجه و الشعر.

هذا على ان ما ذكره المحقق الهمداني «قده» غير تام في نفسه، لان تنجيز هذا العلم الإجمالي يتوقف على القول بعدم وجوب غسل الشعر مع الوجه- كما إذا لم يكن محيطا بالوجه- و اما إذا قلنا بوجوبه كما اخترناه و عرفت فالعلم الإجمالي منحل لا محالة، و ذلك للقطع بوجوب غسل الشعر على كل تقدير سواء أ كان محيطا أم لم يكن، و نشك في وجوب غسل الوجه و عدمه و لا مانع وقتئذ من الرجوع الى أصالة البراءة.

غسل شيء من الأطراف مقدمة:

(١) إذا شككنا في وجوب غسل شيء من الوجه على نحو الشبهة المفهومية أو الموضوعية، فالرجوع معه الى الاحتياط أو البراءة يبتنى على الخلاف المتقدم في أن المأمور به الواجب تحصيله على المكلفين هل هو عنوان بسيط اعنى الطهارة التي هي معلومة لدى المكلف، و لكنه يشك فيما يحصلها، و ما هو سبب لتحققها في الخارج، أو ان الواجب أمر مركب و هو نفس الغسلتين و المسحيتين؟ فعلى الأول إذا شككنا في وجوب غسل شيء من الوجه لا بد من ان نرجع إلى قاعدة الاشتغال، كما انه على الثاني لا بد من الرجوع الى أصالة البراءة، لأن الشك في أصل توجه التكليف إلى الزائد بناء على ما هو الصحيح من جريان البراءة عند دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين هذا فيما إذا شككنا فيما يجب غسله من الوجه.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٨٠

.....

و أما إذا علمنا بالمقدار الواجب غسله من الوجه و هو ما دارت عليه الإصبعان اعنى الوسطى و الإبهام- عرضا- و من القصاص الى الذقن- طولاً- و لكن شككنا فى أن صب كف من الماء- مثلاً- من أعلى الوجه و إمرار اليد عليه هل يكفى فى حصول غسل ذلك المحدود أو لا يغسل به الا المقدار الأقل منه؟ فالأصل الجارى وقتئذ ليس إلا قاعدة الاشتغال و ذلك لان الاشتغال اليقيني يستدعى البراءة اليقينية، فلا بد من غسل شىء من أطراف الحد و لو يسيراً حتى يقطع بحصول غسل المحدود.

فان صب الماء من أعلى الوجه و إمرار اليد عليه لا- يمكن- عادة- لا- يتحقق به غسل المحدود من دون زيادة أو نقيصة. بل اما ان يغسل شيئاً زائداً عليه- و لو يسيراً- حتى نقطع بالفراغ و إما ان يغسل بمقدار يشك فى انه بمقدار المحدود أو أقل، فالأمر يدور بين الوجهين. و اما غسله بمقدار المحدود على وجه طابق النعل بالنعل من دون ان يزيد أو ينقص فلا يتيسر- عادة- كما هو الحال فى جميع التحديدات المكانية. و مع دوران الأمر بين الوجهين المذكورين يتعين الوجه الأول لا محالة قضاء لقاعدة الاشتغال كما مر. و من هنا يظهر ان المراد بوجوب غسل شىء من أطراف الحد من باب المقدمة كما فى المتن انما هو وجوب غسل شىء من أطراف المحدود من باب المقدمة العلمية، لا مقدمة الوجود، كما التزموا به فى جملة من الموارد.

«منها» الطواف الذى يجب الابتداء به من محاذاة الحجر الأسود و ينتهى فى محاذاته فقالوا انه يبتدأ بالطواف من مقدم الحجر الأسود بشىء يسير من باب المقدمة، كما انه فى الشوط السابع ينهى شوطه إلى مؤخر الحجر بمقدار يسير أيضاً مقدمة هذا كله فى الوجه و كذلك فى مثل الأنف و نحوه فإنه يغسل شيئاً من داخله من باب المقدمة العلمية كما عرفت.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٨١

و ما لا يظهر من الشفتين بعد الانطباق من الباطن (١) فلا يجب غسله.

(مسألة ٢) الشعر الخارج عن الحد كمسترس للحيه فى الطول، و ما هو خارج عن ما بين الإبهام و الوسطى فى العرض لا يجب غسله (٢).

الباطن لا يجب غسله:

(١) أما أن الباطن لا يجب غسله فهو مما لا إشكال فيه، لأن ما يجب غسله من الوجه إنما هو المقدار الذى يصل إليه الماء بطبعه عند إسداله من أعلى الوجه و لو بإمرار اليد عليه و هذا لا يكون إلا فى ظاهر الوجه، كما لا يخفى.

و يؤيده خبر زرارة عن أبى جعفر-ع- ليس المضمضة، و الاستنشاق فريضة و لا سنة إنما عليك أن تغسل ما ظهر «١».

و أما عدم وجوب الغسل فيما لا يظهر من الشفتين بعد إطباقهما فلاجل أن هذا المقدار بعد الانطباق مما لا يصل إليه الماء بطبعه عند إسداله من أعلى الوجه. و قد عرف سابقاً أنه المقدار الواجب فى غسل الوجه و كذلك فى داخل العين و نحوها.

الشعر الخارج عن الحد:

(٢) و ذلك لأن الواجب أولاً إنما هو غسل البشرة لقوله عز من قائل:

فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ. (٢) و الأخبار المتقدمة قريبا، إلا- أنا خرجنا عن مقتضاهما بما دلت عليه الروايات المتعددة من أن غسل الشعر المحيط بالوجه

(١) المروية في ب ٢٩ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٢) المائدة: ٥: ٦.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٨٢

(مسألة ٣) إن كانت للمرأة لحية فهي كالرجل (١).

(مسألة ٤) لا يجب غسل باطن العين، و الأنف و الفم (٢) إلا شئ منها من باب المقدمة.

(مسألة ٥) في ما أحاط به الشعر لا يجزئ غسل المحاط عن المحيط (٣).

يجزى عن غسل ذات البشرة بالمعنى المتقدم، و بها رفعنا اليد عما تقتضيه الآية المباركة و الأخبار المتقدمة، كما استكشفنا بها ان المراد بالغسل الواجب هو غسل الشعر المحيط بالبشرة و ذلك، لحكومتها عليهما.

و من الظاهر أنها إنما تختص بالشعر المحيط بالمقدار المتعارف و أما ما كان خارجا عن المتعارف في الطول أو كان خارجا عما دارت عليه الإصبعان- عرضا- كعريض اللحية فلا دليل على كون غسله مجزئا عن غسل ذات البشرة و لعله ظاهر.

(١) كما قد يتفق في بعض النساء، و الوجه فيما أفاده «قده» أن بعض الروايات الواردة في الباب و إن كان مشتملا على عنوان الرجل، كما في صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما-ع- قال: سألته عن الرجل يتوضأ أ يبطن لحيته؟ قال: لا «١» إلا أن صحيحة زرارة المتقدمة عن أبي جعفر-ع- قال: قلت له: أ رأيت ما كان تحت الشعر؟ قال: كل ما أحاط به الشعر فليس للعباد أن يغسلوه (أن يطلبوه) و لا يبحثوا عنه و لكن يجرى عليه الماء «٢» عامة شاملة لكل من الرجال و النساء.

(٢) قد أسلفنا الكلام على ذلك في بعض الفروع المتقدمة و ذكرنا أن البواطن لا يجب غسلها إلا بمقدار يسير من باب المقدمة العلمية فلاحظ

(٣) قد سردنا تفصيل الكلام في ذلك سابقا و لا حاجة معه إلى الإعادة فليراجع.

(١) المروية في ب ٤٦ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٤٦ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٨٣

(مسألة ٦) الشعور الرقاق المعدودة من البشرة يجب غسلها معها (١).

(مسألة ٧) إذا شك في أن الشعر محيط أم لا، يجب الاحتياط بغسله مع البشرة (٢).

(مسألة ٨) إذا بقي مما في الحد ما لم يغسل و لو مقدار رأس إبرة لا يصح الوضوء (٣).

(١) قد أسلفنا الوجه في ذلك و قلنا أن الدليل على وجوب غسل تلك الشعور هو ما دل على وجوب غسل الوجه بما دارت عليه الإصبعان، فإنه يدلنا بوضوح على أن الوجه بهذا المقدار مما لا بد من غسله و لو كان فيه شعر خفيف.

الشك في أن الشعر محيط:

(٢) سبق أن تكلمنا على ذلك مفصلاً وقلنا ان الشك في الإحاطة إما أن تكون من جهة الشبهة المفهومية، وإما أن يكون من جهة الشبهة الموضوعية و على كلا التقديرين لا بد من غسل كل من البشرة و الشعر، إلا أن الأخبار البيانية الحاكية لوضوء النبي -ص- لم تدع أي مورد للشك فيه فليراجع.

(٣) مقتضى إطلاق الآية المباركة و الروايات البيانية الواردة في حكاية وضوء النبي -ص- وجوب غسل الوجه و اليدين بجميع أجزائهما فإذا بقي منها شيء غير مغسول -و لو يسيراً- فلا مناص من الحكم بفساد الوضوء، لأن الواجب ارتباطي، و مع عدم غسل شيء من الوجه و اليدين لم يأت المكلف بالغسل بالمأمور به شرعاً فلا بد من ملاحظة آماقه و أطراف عينيه و حاجبيه حتى لا يكون عليها شيء مما يمنع عن وصول الماء إليه من قيح أو كحل أو وسخ أو وسمه على الحاجب و نحوها.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٨٤

(مسألة ٩) إذا تيقن وجود ما يشك في مانعيته يجب تحصيل اليقين (١) بزواله أو وصول الماء إلى البشرة.

صور الشك في المانعية:

(١) الشك في المانعية على وجهين:

«أحدهما»: أن يتيقن بوجود شيء و يشك في مانعيته و عدمها، و هذا هو الشك في مانعية الموجود و حاصله الشك في صفة الحاجبية بعد القطع بأصل الوجود:

«ثانيهما»: الشك في أصل وجود الحاجب و هو الشك في الوجود أي وجود المانع.

أما الوجه الأول فمقتضى قاعدة الاشتغال وجوب تحصيل اليقين بزوال ما قطعنا بوجوده و شككنا في مانعيته أو بوصول الماء إلى البشرة و ذلك للعلم باشتغال الذمة بوجوب غسل الوجه أو اليدين، و الشك في فراغ الذمة عن ذلك عند عدم العلم بوصول الماء إلى البشرة و عدم إزالة الشيء الموجود.

و لكن قد يقال: إن صحیحته على بن جعفر-ع- تدلنا على خلاف ذلك حيث روى عن أخيه موسى بن جعفر-ع- أنه سأله عن الخاتم الضيق لا يدرى هل يجرى الماء تحته إذا توضع أم لا يكف يصنع؟

قال: ان علم أن الماء لا يدخله فليخرجه إذا توضعاً «١» لدلالاتها على أن الفساد و البطلان إنما يخصان صورة العلم بحاجبية الموجود. و أما إذا لم يعلم بذلك سواء علم عدم الحاجبية أو شك فيها فوضوؤه محكوم بالصحة و لا يعتنى بشكه، و لا يلزم أن يخرج الخاتم من إصبعه.

(١) المروية في ب ٤١ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٨٥

.....

و موردها كما ترى هو الشك في حاجبية الموجود.

و «يرده»: إن على بن جعفر-ع- قد سأل أخاه في صدر الرواية عن المرأة عليها السوار و الدمليج في بعض ذراعها لا تدرى يجرى الماء

تحتة أم لا كيف يصنع؟ إذا توضأت أو اغتسلت قال: تحركه حتى يدخل الماء تحتة أو تنزعه و مع هذا السؤال لم تكن أية حاجة و محل إلى السؤال عن الخاتم الموجود على الإصبع للقطع بعدم الفرق بين الخاتم و السوار و الدمليج و لا بين المرأة و غيرها. و من هنا أجابه-ع- بأن الخاتم إن كان كالسوار و الدمليج في إمكان إيصال الماء إلى البشرة تحتة بتحريكه فحاله حالهما في أنه يتخير بين تحريكه و نزعه في إحراز وصول الماء إلى البشرة. و أما إذا كان الخاتم على نحو لا- يصل الماء تحتة حتى إذا حركه فلا محالة يتعين نزعه تحصيلاً للقطع بوصول الماء إلى البشرة.

إذا قوله-ع- ان علم أن الماء لا يدخله فليخرجه غير ناظر إلى أن في صورة الشك في الحاجية لا يجب على المكلف أن يفحص و يخرج الخاتم من إصبه، و إلا لكان مناقضاً لصدرها الصريح في وجوب الفحص و إيصال الماء إلى البشرة عند الشك في الحاجية. بل هو ناظر إلى ما عرفت من أن الخاتم إذا كان كالسوار و الدمليج فحاله حالهما في التخيير بين التحريك و النزاع و أما إذا علم أنه على نحو لا يصل الماء تحتة و لو بالتحريك فلا مناص من نزعه و إخراجه هذا.

ثم لو سلمنا أن ذيل الصحيحة ناظر إلى عدم وجوب إحراز وصول الماء إلى البشرة لدى الشك في حاجية الشيء الموجود فهو كما عرفت مناف لصدرها و بذلك تصبح الرواية مجتمعة فتسقط عن صلاحية الاعتماد عليها في مقام الاستدلال، و لا بد معه من أن نرجع إلى الأصل العملي و قد

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٨٦

و لو شك في أصل وجوده يجب الفحص (١) أو المبالغة حتى يحصل الاطمئنان بعدمه أو زواله أو وصول الماء إلى البشرة على فرض وجوده.

عرفت أن مقتضى قاعدة الاشتغال هو إحراز وصول الماء إلى البشرة بإزالة الشيء الموجود أو غيرها مما يوجب الإحراز في مقام الامتثال.

أما الوجه الثاني فيأتي عليه الكلام في التعليقة الآتية فلاحظ.

(١) هذا هو الوجه الثاني من الوجهين المتقدمين للشك في المانعية أعني الشك في أصل وجود الحاجب و المعروف بين الأصحاب (قدم).

أن الشك في وجود المانع مما لا اعتبار به. و قد استدلل عليه بأمور:

«الأول»: الإجماعات المنقولة على أن الشك في وجود الحاجب غير قابل للاعتناء به. و «يدفعه»: أن الإجماعات المدعاة أمور حدسية و معلومة المدرك أو محتمله، فلا- تكون كاشفة عن رأى المعصوم-ع- و لهذا لا- يسعنا الاعتماد على مثلها في استنباط الأحكام الشرعية بوجه.

«الثاني»: الاستصحاب، لأن الحاجب قد كنا على يقين من عدمه، فإذا شكنا في طوره بنينا على عدمه بمقتضى الأدلة الدالة على حرمة نقض اليقين بالشك.

و «فيه»: ان وجود الحاجب و عدمه مما لا أثر له، و إنما الأثر الشرعي مترتب على وصول الماء إلى البشرة و عدمه، و استصحاب عدم الحاجب لإثبات وصول الماء إلى البشرة من الأصول المثبتة التي لا نقول باعتبارها فان وصول الماء إليها من اللوازم العقلية، لعدم طرو الحاجب.

و دعوى أن الوسطة خفية، و معه يكون المثبت حجة مما لا يصغى إليه لما ذكرناه في المباحث الأصولية من أنه لا أثر لخفاء الوسطة و جلائها و الأصول المثبتة غير معتبرة بإطلاقها، فإن الاعتبار في موارد الاستصحاب إنما هو بالمتيقن و المشكوك فيه و لا اعتبار بغيرهما من اللوازم و الملزومات بل اللوازم بأنفسها مورد لاستصحاب العدم فيقال- مثلاً- ان وصول الماء

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٨٧

.....

إلى البشرة- اللزوم لعدم طرو الحاجب في محل الكلام- لم يكن متحققا قبل ذلك قطعاً، فإذا شككنا في تبدله إلى الوجود بنبي على عدم وصوله إليها في زمان الشك أيضاً.

«الثالث»: وهو العمدة دعوى سيرة المتدينين المتصلة بزمان المعصومين -ع- الجارية على عدم الاعتناء بالشك في وجود الحاجب، لأن الإنسان في أكثر الفصول لا يخلو عن البق و البرغوث وغيرهما من الحيوانات المؤذية الصغار و يتسبب بمصها أو قتلها- و هي على جسم الإنسان- وقوع قطرة أو قطرتين من الدم على اللباس أو على أعضاء الغسل أو الوضوء و هي مانعة عن وصول الماء إلى البشرة- غالباً- كيف و ربما يصعب إزالتها بعد الجفاف.

مع اننا لم نسمع و لم نر أحداً من المتدينين يفحص عن ذلك في بدنه عند اغتساله أو توضئه بل ينسبون المتفحص عن ذلك إلى الوسواس، مع وجود الاحتمال إذ قد يحصل انقطع للمكلف بخلو بدنه من دم القمل و البق و قذى البراغيث.

و هذه السيرة قد ادعاها جمع من المحققين و منهم صاحب الجواهر و المحقق الهمداني «قدس سرهما» و هي إن ثبتت و تمت فلا كلام، و لكن الخطب كل الخطب في ثبوتها فلا بد من ملاحظة أنها ثابتة أو غير ثابتة، و ملاحظة ذلك هي العمدة في المقام.

و الظاهر أن السيرة غير ثابتة و ذلك لأن الناس في عدم اعتنائهم باحتمال الحاجب مختلفون فجملة منهم لا يعتنون باحتماله من جهة غفلتهم عن أن في أبدانهم حاجبا و مع الغفلة لا-احتمال و لا-شك حتى نعتني به أو لا نعتني به إذا فعدم اعتنائهم بالشك من باب السالبة بانتفاء موضوعها. و من الظاهر أن هذا القسم خارج عن محل الكلام، لأن الدليل انما هو جريان سيرتهم

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٨٨

(مسألة ١٠) الثقب في الأنف موضع الحلقة أو الخزامة لا يجب غسل باطنها (١) بل يكفي ظاهرها سواء كانت الحلقة فيها أو لا.

على عدم الاعتناء باحتمال وجود الحاجب عند الشك و الاحتمال لا عند الغفلة و عدم الاحتمال و جملة منهم لا يعتنون باحتماله من جهة الاطمئنان بعد طرو الحاجب على أبدانهم أو مواضع وضوئهم فلا يشكون في وجود الحاجب و لا يحتملونه احتمالاً عقلاياً حتى يعتني به و ان كان الاحتمال الضعيف موجوداً و هذا أيضاً أجنبي عما نحن بصدد.

و جملة ثالثة لا يطمئنون بعدمه و لا يغفلون عنه بل يشكون و يحتملون وجوده، و لم يثبت لنا أن المتدينين من هذا القسم الثالث لا يعتنون باحتمالهم و شكهم هذا و السيرة دليل لبي لا بد من اليقين به و لا علم لنا بثبوت السيرة في هذه الصورة.

و من هنا ذكر شيخنا الأنصاري «قده» أنه لو ثبتت سيرتهم على عدم الاعتناء بالشك في وجود الحاجب للزم أن لا يعتنوا باحتمال مثل وجود القلنسوة على رءوسهم أو ثوب على أعضائهم، أو جورب في أرجلهم مع أنه مما لا يمكن التفوه به.

فالمحصل أن السيرة- من أهل النظر و غير المقلدة- على عدم الاعتناء باحتمال وجود الحاجب غير ثابتة. و أما المقلدة فلا يمكن الركون على عملهم و سيرتهم لاحتمال تقليدهم و تبعيتهم في ذلك لمن يرى تمامية السيرة كصاحب الجواهر و المحقق الهمداني و غيرهما من الأعلام قدس الله أسرارهم.

و معه لا بد من الرجوع إلى الأصل و هو كما عرفت يقتضى عدم وصول الماء إلى البشرة فلا بد من التدقيق و إحراز أن الماء قد وصل إلى البشرة.

(١) لما تقدم من أن ما يجب غسله على المكلف في الوجه فإنما هو المقدار الذي يصله الماء بطبعه عند إسداله من القصاص، و البواطن- و منها

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٨٩
«الثاني»: غسل اليدين (١) من المرفقين إلى أطراف الأصابع.

باطن الثقبه في الأنف - ليس كذلك، لأن الماء لا يصل اليه بطبعه عند إسداله من القصاص فلا يجب غسلها.

الثاني من واجبات الوضوء: [غسل اليدين]

إشارة

(٢) لا اشكال ولا كلام في وجوب غسل اليدين في الوضوء بحسب الكتاب والسنة، ولم يخالف في ذلك أحد من المسلمين بل لعله من ضروريات الدين واما الكلام في جهات:

«الأولى»: وجوب غسل المرفقين مع اليدين. ذكر الشيخ الطوسي (قده) في محكي خلافه ان الفقهاء بأجمعهم التزموا بوجوب غسل المرفقين مع اليدين الا - زفر - وهو ممن لا يعاب بمخالفته - وقد ثبت عن الأئمة - ع - ان (الي) في الآية بمعنى (مع) و الأمر كما أفاده (قده) فإن الأخبار البيانية الواردة في حكاية وضوء النبي - ص - صريحة الدلالة على وجوب غسل المرفقين مع اليدين. إذا فكلمة (الي) في الآية المباركة بمعنى (مع).

□

وهذا لا بمعنى ان كلمة (الي) مستعملة بمعنى (مع) بل بمعنى أن الغاية داخله في المغيى على ما يوافقك تفصيله قريبا ان شاء الله. فوجوب غسل المرفقين مع اليدين مما لا اشكال فيه، انما المهم بيان معنى المرفق.

بيان معنى المرفق:

و المتحصل مما ذكره في تفسير المرفق معان ثلاثة:

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٩٠

.....

«الأول»: ان المرفق هو الخط الموهومي الفاصل بين عظم الذراع المحاط بعظمى العضد المحيطين، فان من وضع يده على مفصل العضد و الذراع يرى أن في العضد عظمان محيطان بعظم الذراع.

و على هذا لا معنى للنزاع في أن الغاية - أي المرفق - داخله في المغيى أعني ما يجب غسله، و ذلك لأنه لا معنى لغسل الخط الموهوم فان الغسل انما يقع على الأجسام الخارجيه دون الأمور الوهميه. نعم يجب غسل كل من عظمى العضد و عظم الذراع لوقوعها تحت ذلك الخط الوهمي و هو المرفق على الفرض. و أما نفس ذلك الخط و المرفق فقد عرفت أنه لا معنى لغسله.

«الثاني»: ان المرفق هو عظم الذراع المتداخل في عظمى العضد و هو المعبر عنه بطرف الساعد الداخل في العضد على ما نسب الى ظاهر العلامة في المنتهى و محتمل كلامه في النهاية، و على هذا لا مانع من النزاع في أن المرافق أعني عظم الذراع داخل في المغيى أم خارج عنه، لأنه بمعنى ان عظم الذراع أيضا مما يجب غسله مع اليدين أو لا يجب.

«الثالث»: أن المرفق هو مجموع العظام الثلاثة المتركة من عظم الذراع المحاط و عظمى العضد المحيطين بعظم الذراع كما هو مختار

الماتن «قده»، ولا يستفاد شيء من هذه المعاني من الآية المباركة ولا من الأخبار المشتملة على ما اشتملت عليه الآية المباركة من تحديد اليد الى المرفق.

ولا يدلنا شيء من ذلك على أن المرفق هو الخط الوهمي حتى لا يبقى معه مجال للنزاع في أنه داخل في المغيبي أو خارج عنه أو أن المرفق بمعنى عظم الذراع أو مجموع العظام؟ كما لا يمكن أن يستفاد من شيء منها - في نفسها - أن المرفق داخل في المغيبي أو خارج عنه، إذ الغاية عند أهل المحاورة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٩١

.....

قد تكون داخله في المغيبي وقد تكون خارجه عنه.

غير أن التسالم القطعي والإجماعات المدعاة والأخبار البيانية دللتنا على أن المرفق واجب الغسل مع اليدين فوجب غسله معهما مما لا كلام فيه، وإن لم يعلم أنه بأي معنى من المعنيين الأخيرين، فإنه على المعنى الأول لا معنى لغسله كما مر. إذا فتلك الأمور قرينة على أن كلمة (الي) إنما هي بمعنى حتى أو مع في الآية المباركة وإن الغاية داخله في المغيبي كما أشرنا إليه.

وقد تقدم أن هذا لا بمعنى أن كلمة (الي) مستعملة بمعنى (حتى أو مع) حتى يقال إنه لم يعهد استعمالها بهذا المعنى بل الكلمة مستعملة في معناها الموضوع له. لكن المراد الجدي منها هو معنى (حتى أو مع) وعليه فلا يبقى إشكال في دخول الغاية في المغيبي.

إذا لا بد من تعيين ما هو الداخل في وجوب الغسل وإنه أي عظم وهل هو خصوص عظم الذراع - كما نسب إلى العلامة - (قده) أو مجموع العظام في المفصل؟

الثاني هو الظاهر وذلك لأن تفسير المرفق بعظم الذراع مضافاً إلى أنه على خلاف معنى المرفق - لغه - لأنه من الرفق والالتئام، والملثم في المفصل مجموع العظام الثلاثة فلا موجب لتخصيصه بأحدها وهو عظم الذراع - دون عظمي العضد - مخالف لصريح الصحيحة الواردة في المقام وهي صحيحة على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر - ع - قال: سألته عن رجل قطعت يده من المرفق كيف يتوضأ؟ قال: يغسل ما بقي من عضده «١».

لأن الظاهر من اليد - التي قطعت - في مقابل العضد هو الذراع، والظاهر أيضاً أن الذراع قد قطع بتمامه وانفصل عن عظمي العضد بحيث

(١) المروية في ب ٤٩ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٩٢

مقدماً لليمنى على اليسرى (١)

لم يبق من عظم الذراع شيء فلو كان المرفق بمعنى عظم الذراع فما معنى وجوب غسل العضد حينئذ. لأنه أمر آخر غير المرفق و الذراع.

فهذا يدلنا على أن العضد - بعظميه - من المرفق و حيث أخرج و انفصل بعضه - أي المرفق - و جب غسل الباقي منه و قوله - ع - يغسل ما بقي .. أيضاً شاهد على هذا المدعى و به نستكشف أن العضد هو باقي المرفق إذا صح ما اختاره الماتن (قده) من أن المرفق هو المؤلف من مجموع العظام الثلاثة و هو المشهور أيضاً بين الأصحاب (قد هم) بحيث لو فرضنا أن اليد قد قطعت و جب غسل الباقي

من المرفق و هو العضد و سيتعرض له الماتن «قده» فيما يأتي من الفروع إن شاء الله.

تقديم اليمنى على اليسرى:

(١) هذه هي الجهة الثانية التي لا بد من أن يتكلم عنها في المقام و هي مسألة تقديم اليد اليمنى على اليسرى في غسلها و هذه المسألة و إن كان يأتي عليها الكلام عند التكلم على شرائط الوضوء ان شاء الله غير إنا نتعرض لها في المقام تبعا للماتن «قده» فنقول ان المسألة متسالم عليها بين الأصحاب «قدهم» و العمدة فيها هي الروايات الكثيرة الواردة في الأمر بإعادة غسل اليد اليسرى و غيره من أفعال الوضوء فيما إذا غسلها قبل أن يغسل اليد اليمنى.

«فمنها»: صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله -ع- قال: إذا نسي الرجل أن يغسل يمينه فغسل شماله و مسح رأسه و رجليه فذكر بعد التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٩٣

.....

ذلك، غسل يمينه و شماله و مسح رأسه و رجليه «١».

و «منها»: موثقة أبي بصير عن أبي عبد الله -ع- قال: ان نسيت غسل وجهك فغسلت ذراعيك قبل وجهك ثم اغسل ذراعيك بعد الوجه، فإن بدأت بذراعيك الأيسر قبل الأيمن فأعد على غسل الأيمن ثم اغسل اليسار .. «٢».

و «منها»: صحيحة منصور بن حازم عن أبي عبد الله -ع- في الرجل يتوضأ فيبدأ بالشمال قبل اليمين قال: يغسل اليمين و يعيد اليسار «٣».

و يبدو من بعض الروايات الواردة في المقام ان المسألة من المسائل المسلمة عند الرواة حيث سئل -ع- عن بدأ بالمروءة قبل الصفا قال:

يعيد، ألا- ترى انه لو بدأ بشماله قبل يمينه في الوضوء أراد أن يعيد الوضوء «٤» و نظيرها ما ورد في حديث تقديم السعي على الطواف -قال: الا ترى أنك إذا غسلت شمالك قبل يمينك كان عليك أن تعيد على شمالك «٥» فان ظاهرهما ان وجوب تقديم اليد اليمنى على اليد اليسرى في الوضوء كان من المسلمات المفروغ عنها عندهم. و «منها»: غير ذلك من الروايات.

(١) المروية في ب ٣٥ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٣٥ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٣) المروية في ب ٣٥ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٤) المروية في ب ٣٥ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٥) المروية في ب ٣٥ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٩٤

و يجب الابتداء بالمرفق، و الغسل منه إلى الأسفل عرفاً، فلا يجزئ النكس (١).

لزوم البدأ بالمرفق:

(١) هذه هي الجهة الثالثة من الجهات التي نتكلم عنها في المقام وهي وجوب غسل اليدين من المرفق إلى طرف الأصابع و عدم كفاية النكس، و يدلنا على ذلك جميع ما قدمناه في وجوب غسل الوجه من الأعلى إلى الأسفل، و عدم جواز النكس من التسالم و الإجماع القطعيين، و الروايات البيانية الحاكية عن وضوء رسول الله - ص - و يزيد المقام على غسل الوجه بموافقه ابن سعيد لأنه (قده) قد قال بجواز النكس في الوجه، و لكنه التزم في اليدين بعدم الجواز، و كذلك السيد المرتضى (قده) في أحد قوليه، و كيف كان فالكل متسالم على عدم جواز غسل اليدين منكوسا.

□
أضف إلى ذلك صحيحة زرارة و بكير عن أبي جعفر - ع - عند حكاية فعل رسول الله - ص .. ثم غمس كفه اليسرى فغرف بها غرفة فأفرغ على ذراعه اليمنى فغسل بها ذراعه من المرفق إلى الكف لا يردّها إلى المرفق ثم غمس كفه اليمنى «١» فان اهتمامهما بحكاية عدم رد الباقر - ع - يده إلى المرفق أقوى دليل على أن ذلك من الخصوصيات المعتبرة في الوضوء قد أراد - ع - أن يعرفها و بينها في تلك الروايات.

و في بعض الأخبار: قلت له: يرد الشعر؟ قال: إذا كان عنده آخر فعل، و إلا فلا «٢» لأن الظاهر أن رد الشعر عبارة عن الغسل

(١) المروية في ب ١٥ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٢) المروية في ب ١٩ من أبواب الوضوء من المستدرک.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٩٥

.....

منكوسا، كما أن المراد بقوله: إذا كان عنده آخر. انه إذا كان عنده شخص آخر يتقى منه لا مانع من أن يغسل يده منكوسا.

و في صحيحة زرارة المروية في الفقيه عن أبي جعفر - ع ..

و لا ترد الشعر في غسل اليدين .. «١».

و يؤيد ما ذكرناه عدة روايات قد وردت في أن كلمة (إلى) في الآية بمعنى (من) و هذا لا بمعنى انها مستعمله فيه لانه استعمال غير معهود بل بمعنى أن المراد الجدى منها هو ذلك كما مر كرواية الهيثم بن عروة التميمي قال: سألت أبا عبد الله - ع - عن قوله تعالى «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ». فقلت هكذا و مسحت من ظهر كفى إلى المرفق:

فقال: ليس هكذا تنزيلها انما هي فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ (من) إِلَى الْمَرَافِقِ ثم أمر يده من مرفقه إلى أصابعه «٢» و في قضية على بن يقطين حيث أمره - ع - أن يغسل يديه من المرفقين بعد ما ارتفعت عنه التقيّة «٣».

و فيما علمه جبرئيل، حيث روى في كشف الغمة عن على بن إبراهيم في كتابه عن النبي - ص - و ذكر حديثا إلى أن قال فنزل عليه جبرئيل و أنزل عليه ماء من السماء فقال له يا محمد: قم توضأ للصلاة فعلمه جبرئيل عليه السلام الوضوء على الوجه و اليدين من المرفق و مسح الرأس و الرجلين الى الكعبين «٤» الى غير ذلك من الروايات غير الخالية عن ضعف في

(١) المروية في الفقيه ج ١ ص ٣٨ و قد روى صدرها في ب ١٧ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٢) المروية في ب ١٩ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٣) المروية في ب ٣٢ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٤) المروية في ب ١ من أبواب الوضوء من المستدرک.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٩٦

.....

في السند، الا أنها صالحة لأن تكون مؤيدة للمدعى.

ثم انه لا تنافى بين ما ذكرناه وبين الآية المباركة فَأَغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ «١» لأن الآية المباركة إما ظاهرة في أن كلمة (إلى) غاية للمغسول و بيان لما يجب غسله من اليد، فان ليد إطلاقات كثيرة، فقد تطلق على خصوص الأصابع والأشاجع كما في آية السرقة وقد تطلق على الزند كما في آية التيمم، و ثالثة تطلق على المرفق كما في آية الوضوء، و رابعة على المنكب كما هو الحال في كثير من الاستعمالات العرفية.

فأراد عز من قائل أن يحددها و يبين أن ما لا بد من غسله في اليد انما هو بهذا المقدار إذا فلا تعرض للآية إلى كيفية غسلها، و انما أوكلت بيان ذلك الى السنة، و سنة النبي - ص - و الأئمة - ع - قد دللتا على أنها لا بد من أن تغسل من المرفق إلى الأصابع فالسنة قد بينت ما لم يكن مبينا في الآية المباركة، فلا تكون الآية منافية لما قدمناه من لزوم كون الغسل من المرفق إلى الأصابع. و إما أن الآية - إذا لم تكن ظاهرة في كون الغاية غاية للمغسول - فعلى الأقل ليست بظاهرة في كون الغاية غاية للغسل فلا تعرض للآية الى ذلك حتى تكون منافية للزوم كون الغسل من المرفق إلى الأصابع أو موافقة له، و كيف كان فالآية غير ظاهرة فيما سلكه العامة، و لا انها منافية لما سلكه الخاصة أعنى ما قدمناه من لزوم كون الغسل من المرفق إلى الأصابع، و العامة أيضا لم تدعوا رجوع الغاية إلى الغسل و انما يدعون ان الغاية غاية للمغسول و قد استدلوا على مسلكهم اعنى جواز الغسل منكوسا بإطلاق الأمر بالغسل في الآية المباركة و ان مقتضى إطلاقه جواز غسل اليد من الأصابع إلى المرفق.

(١) المائدة: ٥: ٦

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٩٧

و المرفق مركب من شىء من الذراع و شىء من العضد، و يجب غسله بتمامه (١) و شىء آخر من العضد من باب المقدمة (٢) و كل ما هو في الحد يجب غسله (٣) و إن كان لحما زائدا أو إصبعا زائداً.

(١) كما تقدم و عرفت.

(٢) قد أسلفنا أن المراد بالمقدمة إنما هو المقدمة العلمية دون مقدمة الوجود، فان غسل الموضع المعين على نحو لا يزيد عنه و لا ينقص أبدا متعذر خارجا، فأما أن يكون المقدار الذى غسله أقل من المقدار اللازم و لو بمقدار قليل، و إما أن يكون زائدا عنه بشىء، و قد تقدم أن الثانى هو المتعين بحكم العقل.

كل ما هو فى الحد لا بد من غسله:

(٣) الظاهر أن المسألة متسالم عليها بين الأصحاب «قد هم» و الوجه فيه ما ورد فى ذيل صحيحة زرارة و بكبير المتقدمة: فليس له أن يدع من يديه إلى المرفقين شيئا إلا غسله .. «١» لأن الاستفادة منها ان اليد من المرفقين إلى الأصابع أعنى المقدار الواقع بين الحدين لا بد من غسلها بما لها من التوابع و الأطوار فإذا كان على يده لحم زائد أو إصبع زائداً فلا مناص من غسله بمقتضى تلك الصحيحة.

بلا فرق في ذلك بين أن يكون الزائد خارجا عن المحدود و ما إذا لم يكن كما إذا فرضنا أن الإصبع الزائدة أطول من بقية الأصابع، لأن مقتضى إطلاق الصحيحة وجوب غسلها بطولها لما عرفت من أن كلما كان على اليد من المرفق إلى الأصابع لا بد من غسله بمقتضى تلك الصحيحة.

(١) المروية في ب ١٥ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٩٨

و يجب غسل الشعر مع البشرة (١)

و أما ما ورد في بعض الروايات من تحديد اليد الواجب غسلها بقوله -ع- و حد غسل اليدين من المرفق إلى أطراف الأصابع «١» فالظاهر أن نظرها إنما هو إلى الأيدي المتعارفة و لا نظر لها إلى مثل الإصبع الزائدة أو اللحم الزائد على اليد، إذا فمقتضى إطلاق قوله -ع- فليس له أن يدع من يديه إلى المرفقين شيئا إلا غسله وجوب غسل كل ما كان على اليد و ان كان خارجا عن المحدود لطوله.

يغسل الشعر مع البشرة:

(١) قد أسلفنا أن مقتضى إطلاق أدلة الغسل في الوضوء وجوب غسل البشرة في كل من الوجه و اليدين و عدم جواز الاجتزاء بغسل غير البشرة عن غسلها، إلا أن الأدلة الخارجية دللتنا- في خصوص الوجه- على كفاية غسل الشعر عن غسله فهل الأمر في اليدين أيضا كذلك فيجزى غسل شعرهما عن غسلهما أو لا بد من غسل البشرة في اليدين؟ فهناك أمران:

«أحدهما»: ان الشعر الموجود على اليدين هل يجب غسله عند غسلهما أو لا يجب؟ لا إشكال في أن اليدين كالوجه في وجوب غسل الشعر الموجود عليهما مع غسلهما و ذلك أما في الوجه فلما مر و عرفت. و أما في اليدين فلصحيحة زرارة و بكير المتقدمة و غيرها مما دل على وجوب غسل اليدين مما بين المرفق و الأصابع فإنها و لا سيما الصحيحة كالصريحة في وجوب غسل كل ما كان على اليدين من المرفقين إلى الأصابع حيث قال -ع-

(١) المروية في الفقيه ج ١ ص ٢٨.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٩٩

.....

فليس له أن: يدع من يديه إلى المرفقين شيئا الا غسله «١» فوجوب غسل الشعر الكائن على اليدين عند غسلهما مما لا ينبغي الكلام فيه. و انما الكلام في الأمر الثاني الذي يأتي بعد ذلك.

و «ثانيهما»: انه هل يجزى غسل الشعر الكائن على اليدين عن غسل بشرتهما كما هو الحال في الوجه أو لا بد من غسل البشرة أيضا؟ مقتضى إطلاق أدلة وجوب الغسل لزوم غسل البشرة و اليدين و عدم كفاية غسل الشعر عن غسلها كما هو المشهور بين الأصحاب «قد هم» بل عن شيخنا الأنصاري «قد هما دعوى الاتفاق على عدم أجزاء غسل الشعر عن غسل اليدين و استظهر المحقق الهمداني «قده»

عدم الخلاف في المسألة عن بعضهم و خالفهم في ذلك كاشف الغطاء «قده» و ذهب الى الاجتزاء به. و الوجه فيما ذهب إليه هو صحيحة زرارة: قلت له: أ رأيت ما أحاط به الشعر فقال-ع- كل ما أحاط به الشعر فليس على العباد (أو للعباد) أن يطلبوه و لا يبحثوا عنه و لكن يجرى عليه الماء «٢» بدعوى ان عموم قوله-ع- كلما أحاط به الشعر، الدال على كفاية غسل الشعر عن غسل البشرة في الوضوء عدم الفرق في ذلك بين الوجه و اليدين. و يرد: مضافا إلى الفرق الظاهر بينهما فان مجرد إجراء الماء على اليدين يكفي في غسلهما- عادة- و لا توجد أية يد يكون ما عليها من الشعرات مانعة عن غسلها عند إجراء الماء على شعرها و هذا بخلاف الوجه لأن شعر الحواجب و اللحي قد يكون مانعا عن وصول الماء إلى البشرة و لا تنغسل عند إجراء الماء على شعرها، ان الصحيحة ليست رواية مستقلة في نفسها، و إنما هي ذيل الرواية الواردة في تحديد الوجه على ما نقله الصدوق «قده»

(١) المروية في ب ١٥ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٤٩ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٠٠

.....

□ في الفقيه «١» حيث روى عن زرارة بن أعين أنه قال لأبي جعفر الباقر-ع- أخبرني عن حد الوجه الذي ينبغي أن يوضأ الذي قال الله عز و جل؟ فقال:

الوجه الذي .. إلى أن قال: و ما جرت عليه الإصبعان مستديرا فهو من الوجه و ما سوى ذلك فليس من الوجه فقال له الصدغ من الوجه؟

فقال: لا قال زرارة: قلت أ رأيت ما أحاط به الشعر. «٢» و عليه فعموم قوله-ع- كلما أحاط به من الشعر، إنما هو بحسب ما أريد من لفظه «ماء» الموصلة، المراد بها الوجه بقريته صدرها إذا تدلنا الصحيحة على أن كل وجه أحاط به الشعر فليس على العباد أن يغسلوه. و أما ما صنعه الشيخ «قده» في التهذيب حيث نقلها مستقلة «٣» فهو إنما نشأ من تقطيع الروايات و ليس مستندا إلى كونها رواية مستقلة، و النتيجة أن الصحيحة ليس لها عموم حتى يستدل به في اليدين هذا أولا.

و ثانيا: لا معنى لكونها رواية مستقلة فإن قوله-ع- أ رأيت ..

لا- يمكن أن يكون كلاما ابتدائيا، حيث لم يسبقه سؤال عن شيء و لا حكم بالوجوب أو الحرمة أو غيرها حتى يسأل عن أن هذا الشيء إذا أحاط به الشعر كيف يصنع؟ و هذا أيضا قرينة على أنه ورد في ذيل كلام آخر و هو ما ورد في تحديد الوجه كما قدمناه هذا.

ثم لو أغمضنا عن ذلك و فرضنا انه رواية مستقلة أيضا لا يمكننا الاعتماد عليه، للقطع بأنه مسبوق بالسؤال عن شيء أو بالحكم بشيء لا محالة، إذ لا معنى لها مستقلة، و حيث لا ندري أن السابق عليها أى شيء؟ فتصبح

(١) الجزء الأول من الطبعة الحديثة.

(٢) أخرج صدره في ب ١٧ و ذيله في ب ٤٦ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٣) الجزء الأول ص ٣٦٤ من الطبعة الحديثة.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٠١

و من قطعت يده من فوق المرفق لا- يجب عليه غسل العضد (١) و إن كان أولى، و كذا إن قطع تمام المرفق و إن قطعت مما دون المرفق يجب عليه غسل ما بقي، فإن قطعت من المرفق- بمعنى إخراج عظم الذراع من العضد- يجب غسل ما كان من العضد جزءا من المرفق.

الرواية مجمله لذلك، و لا يمكن الاستدلال بها على شيء، فالصحيح هو ما ذهب إليه المشهور من عدم إجراء غسل الشعر عن غسل البشرة في اليدين و ما ذهب إليه كاشف الغطاء «قده» مما لا وجه له.

مقطوع اليد و صورته:

إشارة

(١) قطع اليد قد تكون مما دون المرفق، و قد تكون من نفس المرفق كما إذا قطع بعضه كعظم الذراع، و بقي مقدار منه كعظمي العضد، و ثلثه يقطع عما فوق المرفق و هذه صور ثلاث.

(أما الصورة الأولى و الثانية): أعني ما إذا قطعت عما دون المرفق أو من المرفق فلا كلام في أن المقدار الباقي- وقتئذ- مما لا بد من غسله، للقطع بوجوب الصلاة في حقه و عدم سقوطها عن ذمته و القطع بعدم وجوبها مع الطهارة الترابية.

و نتيجة هذين القطعين هو الحكم بوجوب الصلاة في حقه مع الطهارة المائية و حيث ان قطع شيء من أعضاء الوضوء غير موجب لسقوط الأمر بالغسل عن غيره من الأعضاء السالمة، لوضوح ان قطع احدى اليدين- مثلا- غير مستلزم لسقوط الأمر بالغسل في اليد الأخرى، و كذا فيما إذا قطع مقدار من إحداهما، فإنه لا يستلزم سقوط الأمر بالغسل عن المقدار الباقي من العضو فلا مناص من غسل المقدار الباقي في الصورتين، كما هو مفاد قاعدة «عدم سقوط الميسور بالمعسور» و إن لم نسلّمها في غير المقام.

و تدلنا على ذلك جملة من الصحاح:

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٠٢

.....

«منها»: صحيحة على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر- ع- قال: سألت عن رجل قطعت يده من المرفق كيف يتوضأ؟ قال: يغسل ما بقي من عضده «١» بناء على ما قدمناه من أن المرفق هو مجموع العظام الثلاثة أعني عظم الذراع و عظمي العضد.

«منها»: صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر- ع- قال: سألت عن الأقطع اليد و الرجل قال: يغسلهما «٢».

و «منها» صحيحة رفاعه قال: سألت أبا عبد الله- ع- عن الأقطع فقال: يغسل ما قطع منه «٣» و معناه انه يغسل المقطوع منه دون المقطوع كما هو المترى من ظاهر الصحيحة و بذلك يظهر ان الضمير في صحيحة محمد بن مسلم يرجع إلى المقطوع منه في كل من الرجل و اليد و «منها»: صحيحة أخرى لرفاعة عن أبي عبد الله- ع- قال:

سألت عن الأقطع اليد و الرجل كيف يتوضأ؟ قال يغسل ذلك المكان الذي قطع منه «٤» و هذه الصحاح قد دللتنا بوضوح على وجوب غسل الباقي من اليد و المرفق في حمل الكلام و هي بحسب السند صحاح و من حيث الدلالة ظاهرة.

نعم قد يقال ان صحيحتي رفاعه رواية واحدة و إحداهما منقولة، بالمعنى دون اللفظ، و لكن ذلك تم أم لم يتم و كانت الصحيحتان متحدتين أو متعدتين لا يضر فيما نحن بصدد ظهورها فيما ذكرناه فلاحظ، و لم يتعرض في شيء من الصحاح المتقدمة لى وجه الصراحة- للمقدار الواجب غسله في المسألة، و لعله لأجل كونها ناظرة إلى ما هو المرتكز في الأذهان من لزوم غسل المقدار الذي

يتمكن المكلف من غسله من يده و مرفقه

- (١) المروية في ب ٤٩ من أبواب الوضوء من الوسائل.
 (٢) المروية في ب ٤٩ من أبواب الوضوء من الوسائل.
 (٣) المروية في ب ٤٩ من أبواب الوضوء من الوسائل.
 (٤) المروية في ب ٤٩ من أبواب الوضوء من الوسائل.
 التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٠٣

.....

سواء قل أم كثر.

فقه الرواية:

بقي الكلام في فقه الرواية، حيث ورد في صحيحه محمد بن مسلم:

يغسلهما أى يغسل اليد و الرجل، فيقع الكلام في أنه ما معنى الأمر بغسل الرجل في الوضوء و في تفسير ذلك وجهان: «أحدهما»: أن يقال انه-ع- بصدد بيان ما هو الوظيفة الفعلية في الأقطع اليد و الرجل و إن الغسل أعم من المسح فقد بين-ع- انه يغسل يده و يمسح رجله «ثانيهما»: أن يحمل الأمر بغسل الرجل على موارد التقيّة أعني ما إذا لم يتمكن من المسح على رجليه تقيّة و الأظهر هو الأول هذا.

و قد يستدل على وجوب الغسل في المقدار الباقي من المرفق أو اليد بقاعدة: الميسور لا يسقط بالمعسور و الاستصحاب. و لكن القاعدة لو سلمنا أن غسل المقدار الباقي في الأقطع ميسور الوضوء- غير ثابتة إذ لم يدلنا عليها أى دليل على ما قررناه في محله. و أما الاستصحاب فهو أيضا كسابقه، لعدم جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية كما مر غير مرة.

على انا لو أغمضنا عن ذلك، و أغمضنا أيضا من المناقشة في بقاء الموضوع لدى العرف بأن قلنا ان الوضوء في المقدار الباقي من أعضائه قد كان واجبا في حق الأقطع قبل صيرورته أقطع و نشك في بقاءه عليه بعد صيرورته كذلك مع أن الواجب أولا- في حقه- بمقتضى الآية المباركة و غيرها إنما هو الوضوء التام أعني غسل الوجه و اليدين بتماهما

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٠٤

.....

لا المقدار الباقي منهما.

فإنما يتم ذلك فيما إذا عرض عليه التقطيع بعد دخول الوقت. دون ما إذا طرأ عليه قبل دخوله، إذ لا يتصف الوضوء في حقه- حينئذ- بالوجوب حتى نستصحبه لدى الشك في بقاءه، اللهم إلا على القول بالاستصحاب التعليقي و هو مما لا نقول به. إذا فالصحيح في الاستدلال ما ذكرناه هذا كله فيما إذا قطعت اليد من المرفق أو عماد دونه.

و إما الصورة الثالثة أعني ما إذا قطعت عما فوق المرفق فهل يجب عليه غسل عضده بدلا عن يده؟ المعروف بين أصحابنا عدم وجوب غسل العضد في حقه، بل التزم بعضهم بالاستصحاب بل لم ينسب الخلاف فيه إلا إلى ابن الجنيد. و لكن العبارة المحكية منه غير مساعدة على تلك النسبة قال فيما حكى من كلامه: إذا قطعت يده من مرفقه غسل ما بقى من عضده. و هذه العبارة كما ترى كعبارة

صحيحه على بن جعفر المتقدمة حيث سئل عن الرجل قطعت يده من المرفق كيف يتوضأ؟ قال-ع- يغسل ما بقي من عضده «١» و قد قدمنا أن ظاهرها أن المراد بما بقي، إنما هو الباقي من مرفقه و هو العضد بعد ما قطع بعضه أعنى الذراع، لأن السؤال إنما هو عن قطع يده من المرفق، فلو كان أراد به قطع تمام المرفق و وجوب غسل العضد بدلا عن اليد لكان الواجب أن يقول: يغسل العضد مما بقي من يده.

و على الجملة أن الصحيحه ظاهرة في إرادة قطع المرفق مع بقاء مقدار منه و ليست ناظرة إلى قطع اليد عما فوق المرفق، و عليه فعبارة ابن الجنييد خارجة عما هو محل الكلام أعنى قطع اليد عما فوق المرفق، و كيف كان

(١) المتقدمة في ص ١٠٢.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٠٥

.....

فلا مستند للقول بوجوب غسل العضد بعد قطع تمام المرفق إلا أمران كلاهما غير قابل للمساعدة عليه.

«أحدهما»: إطلاق صحيحتي رفاعه و محمد بن مسلم المتقدمتين لدلالتهما على الأمر بغسل المكان الذي قطع منه أو بغسلهما أى اليد و الرجل- فى أقطعهما- من دون تعرض للمقدار الباقي من اليد فمقتضى إطلاقهما لزوم غسل العضد فيما إذا قطعت اليد عما فوق المرفق، لصدق انه المكان الذى قطع منه و انه يد الأقطع، فيشمها الأمر بالغسل فى قوله-ع- يغسلهما. و «يرده»: أن القرنية القطعية الارتكازية فى الصحيحتين و غيرها من الأخبار المتقدمة مانعة عن انعقاد الإطلاق للروايات، و هى ارتكاز سوقها لأجل إثبات وجوب الغسل و ترتيبه على ما كان يجب غسله لو لا القطع دون ما لم يكن غسله واجبا كذلك أى لو لا القطع، كى يكون مفادها إثبات البدلية للواجب المتعذر، حتى أن ابن الجنييد «قده» أيضا لا يمكنه الالتزام بالإطلاق فى تلك الروايات لأن لازم ذلك أن يحكم بوجوب غسل الكتف- مثلا- فيما إذا قطعت اليد من الكتف لصدق انه المكان الذى قطع منه و هذا كما ترى لا يمكن الالتزام به.

و «ثانيهما»: صحيحه على بن جعفر المتقدمة بدعوى دلالتها على الأمر بغسل العضد بعد قطع اليد من المرفق.

و «يرده»: ما قدمناه من أن ظاهرها بل لعل صريحها وجوب غسل ما بقي من المرفق الذى هو العضد لا وجوب غسل العضد بعد قطع تمام المرفق، كما إذا قطعت اليد عما فوق المرفق، إذ لو كان أراد ذلك لوجب أن يقول: يغسل العضد مما بقي بعد القطع، إذا فما ذهب إليه المشهور من عدم وجوب غسل العضد عند قطع اليد عما فوق المرفق هو الصحيح.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٠٦

(مسألة ١١) ان كانت له يد زائدة (١) دون المرفق و جب غسلها أيضا كاللحم الزائد، و إن كانت فوقه، فان علم زيادتها لا يجب غسلها و يكفى غسل الأصلية.

حكم اليد الزائدة:

(١) إذا فرضنا لأحد يدا زائدة فهى تتصور على وجوه: لأن اليد الزائدة قد تكون مما دون المرفق، و قد تكون مما فوق المرفق.

أما إذا كانت من دون المرفق، فلا مناص من الحكم بوجوب غسلها سواء أ كانت أصلية- بالمعنى الآتى فى الصورة الآتية- أم كانت

زائدة و الوجه فيه: ما استظهرناه سابقا من أن مقتضى الآية المباركة و الروايات و لا سيما صحيحة الأخوين المتقدمة المشتملة على قوله-ع- و لا- يدع شيئا مما بين المرفقين إلى الأصابع إلا- غسله لزوم غسل اليدين من الأشاجع إلى المرافق بما لهما من التوابع و اللواحق و من المعلوم أن اليد الزائدة إما أن تكون أصلية أو تكون تابعة للأصلية و على كلا التقديرين لا مناص من غسلها، لعدم جواز ترك الغسل في شيء مما بين الحدين المذكورين في الآية المباركة و الروايات و لعل هذا ظاهر.

و أما إذا كانت مما فوق المرفق فقد ذكر لها- في كلام الماتن صورته و ذلك لأنها قد تكون أصلية تساوى اليدين الآخرين في جميع الآثار المترتبة منهما من القوة و البطش و الإعطاء و الأخذ و غيرها من آثارهما، و قد حكم «قده» فيها بوجوب غسل الزائدة مع اليد الأولى الواقعتين في أحد الجانبين من اليمين أو اليسار- و بجواز المسح بأيء منهما شاء.

و ما أفاده «قده» هو الصحيح، لإطلاق قوله عز من قائل:

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٠٧

.....

فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ «١» و غيرها مما دل على الأمر بغسل اليد في الوضوء، لأنها يد حقيقية و أصلية، و نسبتها مع اليد الأخرى متساوية على الفرض فلا يمكن ترجيح إحداها على الأخرى من غير مرجح و كونها زائدة إنما هي بالنسبة إلى الخلقة الأصلية فلا ينافي كونها أصلية بالإضافة إلى شخص المكلف إذا فلا وجه لاختصاص الحكم بإحداها دون الأخرى.

و قد يقال بعدم وجوب الغسل في إحداها- أعني اليد الزائدة و اليد الأولى الواقعتين في أحد الجانبين من اليمين أو اليسار- و ذلك لوجهين:

«أحدهما»: أن الواجب حسب ما يستفاد من الأخبار الواردة في الوضوء إنما هو غسل الوجه و اليدين دون الأيدي الثلاث أو الأربع و نحوهما، فلو حكمنا بوجوب غسل اليدين الموجودتين في جانب واحد للزم الحكم باعتبار غسل الأيدي الثلاث أو الأكثر في الوضوء و هو على خلاف ما نطقت به الروايات بل و على خلاف الآية المباركة، فإن الجمع الوارد فيها في قوله عز من قائل وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ. إنما هو بلحاظ آحاد المكلفين و معناه أن كلا- يغسل يديه و وجهه لا- أن كلا- يغسل وجهه و أيدي الثلاث أو الأربع و نحوهما و يندفع هذا الوجه بأن اشتمال الأدلة على اليدين إنما هو من جهة كونها ناظرة إلى الأغلب و المتعارف في الأشخاص، إذ الأغلب أن يكون للإنسان يداً لا أكثر، و لا نظر لها إلى نفى وجوب الغسل في اليد الزائدة التي قد يتحقق في بعض المكلفين.

و «ثانيهما»: ان اليد الواجب غسلها قد حددت في الآية المباركة بكونها إلى المرافق فلا تدرج في الآية المباركة إلا اليد المشتملة على المرفق، و اليد الزائدة إنما يمكن الحكم بوجوب غسلها تمسكا بإطلاق الآية و غيرها من الأدلة فيما إذا اشتملت على المرفق. و أما إذا لم يكن لها مرفق بأن كانت اليد

(١) المائة: ٥: ٦.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٠٨

.....

عظما واحدا متصلا، كما قد يقال ان رجل الفيل كذلك فلا مناص من الحكم بعدم وجوب غسلها لخروجها عن المحدود، فإذا وصلنا إلى المرفق لدى الغسل فقد امتثلنا الأمر بغسل اليد من دون حاجة إلى غسل العضو الزائد بوجه.

و فيه: أن المرفق انما ذكر في الآية المباركة حدا للمغسول دون وجوب الغسل و هو حد للأوساط المتعارفة ذوات الأيدي المشتملة

على المرافق دون الفاقدين للمرافق، فاللازم في اليد الفاقدة للمرفق هو غسلها الى حد المرفق في الأشخاص المتعارفة نظير ما إذا لم يكن للمكلف يد زائدة، الا أن احدى يديه الأصليتين كانت فاقدة للمرفق فكما أن وظيفته هو غسل يده الى حد المرفق في الأشخاص المتعارفة، فليكن الحال كذلك فيمن كانت له يد زائدة.

فالصحيح أن اليد الزائدة في هذه الصورة- أيضا لا بد من غسلها، كما يجوز المسح بأيء من اليدين شاء المكلف، لصدق انها اليد اليسرى أو اليمنى حقيقة. هذا كله فيما إذا كانت اليد الزائدة أصلية.

وقد لا تكون أصلية كما إذا لم يشترك مع اليد الأخرى في الآثار المترتبة من اليد وقد حكم الماتن «قده» بعدم وجوب غسلها حينئذ. والصحيح أن يقال أن اليد الزائدة غير الأصلية قد لا يكون يدا حقيقية، وانما يكون مجرد لحم بصورة اليد فحسب، وفي هذه الصورة لا يعتبر غسلها في الوضوء، لأن الواجب انما هو غسل اليد دون ما لا يكون كذلك كما هو المفروض في المسألة.

وقد تكون يدا حقيقية. ولا يتأتى منها الآثار المترتبة من اليد، وهذا كما في يد المشلول لأنها يد حقيقية ولا اثر لها من القوة والبطش ونحوهما

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٠٩

و إن لم نعلم الزائدة من الأصلية (١) وجب غسلهما، ويجب مسح الرأس و الرجل بهما من باب الاحتياط، و إن كانتا أصليتين يجب غسلهما أيضا و يكفي المسح بإحدهما.

و لا ترى وجها لعدم وجوب غسلها في الوضوء بعد ما فرضناه من أنها يد حقيقية و يصدق عليها عنوان اليد حقيقة، و ذلك لإطلاق ما دل على وجوب غسل اليد في الوضوء.

اللهم إلا أن يدعى الانصراف بدعوى: ان اليد في الآية و الروايات منصرفة عما لا يترتب عليه الآثار المترتبة من اليد، ولكنه انصراف بدوى ناش من قلة وجودها أو من غلبة اليد الصحيحة و المتعارفة، و غلبة الوجود لا يكون منشأ للانصراف هذا تمام الكلام في هاتين الصورتين.

(١) هذه هي الصورة الثالثة من الصور التي ذكرها الماتن «قده» في اليد الزائدة إذا كانت واقعة مما فوق المرفق، و ذكر أن الزائدة إذا اشبهت بالأصلية وجب الغسل في كليتهما، كما يجب المسح بهما من باب الاحتياط.

و ما أفاده «قده» فيما إذا كانت اليد الزائدة بصورة اليد من دون أن تكون يدا حقيقية، أو كانت يدا حقيقية، و لكن بنينا على عدم وجوب غسل اليد الزائدة- بحسب الكبرى- متين و ذلك للعلم الإجمالي بوجوب الغسل في إحدهما دون الأخرى، و حيث إنها غير متميزة عما لا يجب غسله وجب الغسل في كلتا اليدين تحصيلًا للعلم بالامثال كما يجب المسح بكليتهما من باب المقدمة العلمية لأنه إذا اقتصر بالمسح بإحدهما لم يحصل له العلم بالمسح باليد الأصلية، لاحتمال أن لا يكون ما اقتصر به يدا أصلية، و المسح بغير اليد الأصلية مما لا أثر له. و بهذا تفرق اليد الزائدة المشتبهة بالأصلية عن اليدين الأصليتين فإن الغسل و المسح في الأصليتين واجبان بالأصالة لا لأجل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١١٠

(مسألة ١٢) الوسخ تحت الأظفار إذا لم يكن زائدا على المتعارف (١) لا- يجب إزالته إلا- إذا كان ما تحته معدودا من الظاهر، فإن الأحوط إزالته و إن كان زائدا على المتعارف وجبت إزالته، كما انه لو قص أظفاره فصار ما تحتها ظاهرا وجب غسله بعد إزالة الوسخ عنه.

و لكن الكلام في صغرى ما أفاده «قده» و إن اشتباه الزائدة بالأصلية كيف يتحقق في الخارج؟ و الظاهر أنه لا يتحقق في الخارج أبداً، و ذلك لأن اليد الأصلية هي التي تشارك الأخرى و تساهمها في الآثار المترتبة من اليد من القوة و البطش و الأكل أو الكتابة بها و نحو ذلك، كما أن الزائدة هي ما لم تكن كذلك. و هذان أمران وجدانيان لكل أحد. فهل يعقل الشك في الأمور الوجدانية؟ فإنه إن رأى انها تشارك اليد الأصلية فيعلم أنها أصلية و إذا رأى أنها ليست كذلك فيعلم انها زائدة، و لا يبقى مجال للشك بينهما.

الوسخ تحت الأظفار:

(٢) الوسخ المتعارف هو الذي لا يخلو منه الأظفار عادة إلا فيمن واطب على نظافتها.

ثم ان الوسخ إذا كان في محل معدود من البواطن بحيث لو لا الوسخ أيضا لم يجب غسل ذلك المحل لم يحكم بوجوب إزالته كما إذا كان في داخل العين أو الأنف - دون موضع التقليم و نحوه - لوضوح أن الإزالة متقدمة لغسل المحل، و لا يجب غسل البواطن و هذا ظاهر على أن السيرة المستمرة جارية من المتدينين على التوضؤ من دون إزالته، كما أن الأخبار غير

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١١١

(مسألة ١٣) ما هو المتعارف بين العوام من غسل اليدين الى الزندين و الاكتفاء عن غسل الكفين، بالغسل المستحب قبل الوجه باطل (١).

متعرضة لوجوبها و من ذلك يظهر أن الشارع لم يهتم بإزالته و الا لورد الأمر بها في شيء من الروايات لا محالة. و أما إذا كان في محل معدود من الظواهر فلا- ينبغي التأمل في وجوب رفعه و إزالته، لأن المحل الواقع تحته مما يجب غسله في الوضوء بمقتضى إطلاق الأدلة، و لا يمكن غسله الا بإزالته و سخره، و كون الوسخ قائما مقام ذلك المحل في كفايته وصول الماء اليه يحتاج الى دليل، و لا دليل عليه، و لم يحرز جريان سيرة المتدينين على عدم ازالة الوسخ- وقتئذ.

و دعوى: ان المحل مستور بالوسخ فلا يجب غسل موضعه مندفعه: بأن الستر بالوسخ غير مسوغ لعد المحل من البواطن، و مع كون الموضوع معدودا من الظواهر لا مناص من غسله بمقتضى الأخبار المتقدمة. و قوله- ع- في صحیحہ زرارة و بكير: و لا يدع شيئا مما بين المرفقين إلى الأصابع الا غسله «١» فان الخروج عن ذلك يحتاج الى دليل و هو مفقود كما عرف هذا كله في الوسخ غير الزائد على المتعارف.

و اما الزائد عن المتعارف، كما إذا اشتغل بالطين - مثلا- و بقي شيء منه على وجهه أو يديه فلا إشكال في وجوب إزالته مطلقا سواء كان في محل الغسل أو موضع المسح، لانه مانع من وصول الماء إلى البشرة و هو واضح.

(١) لما تقدم من أن الوضوء يعتبر فيه غسل اليدين من المرفقين إلى الأصابع بعد غسل الوجه، فغسل اليدين الى الزند- قبل غسل الوجه- استحبابا ثم غسل اليدين من

(١) المروية في ب ١٥ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١١٢

(مسألة ٢) إذا انقطع لحم من اليدين و جب غسل ما ظهر بعد القطع (١) و يجب غسل ذلك اللحم أيضا (٢) ما دام لم ينفصل و ان كان اتصاله بجلدته، و ان كان أحوط لو عد ذلك اللحم شيئا خارجيا (٣) و لم يحسب جزءا من اليد.

المرفقين الى الزند غير كاف في صحته.

ما يقطع من لحم اليدين:

(١) لما أشرنا إليه في مسألة وجوب ازالة الوسخ تحت الأظفار، من أن المعتبر في صحة الوضوء انما هو غسل ما ظهر من البشرة بلا فرق في ذلك بين ما كان ظاهرا ابتداء و بحسب الحدوث، و ما صار كذلك بحسب البقاء فما تحت اللحم و ان كان من الباطن قبل قطعه، الا انه صار من الظواهر بعد قطع اللحم فلا بد من غسله.

(٢) لأنه معدود من توابع اليدين و لواحقهما و مقتضى قوله -ع- في صحيحة زرارة و بكير: لا يدع شيئا من المرفقين إلى الأصابع الا غسله «١» لزوم غسل اليدين بما لهما من التوابع و الاجزاء و معه و لا يجب قطع الجلد ليغسل تحتها، لأن غسل توابع اليد بمنزلة غسل نفس البشرة على ما هو الحال في اللحم و الإصبع الزائدين في اليد.

(٣) كتب سيدنا الأستاذ -مد الله في أظلاله- في تعليقه المباركة على المنن: لا يترك هذا الاحتياط و السر فيه ان مقتضى الأدلة الواردة في المقام وجوب غسل البشرة بالتمام في كل من الوجه و اليدين، فإذا فرضنا ان في اليد أو الوجه شيء يمنع عن وصول الماء إلى البشرة من غير

(١) المروية في ب ٢٩ من أبواب الوضوء من المسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١١٣

(مسألة ١٥) الشقوق التي تحدث على ظهر الكف من جهة البرد إن كانت واسعة يرى جوفها (١) و جب إيصال الماء فيها (٢) و إلا فلا (٣) و مع الشك (٤) لا يجب عملا بالاستصحاب و إن كان الأحوط الإيصال.

أن يعد جزءا أو تابعا لهما لدى العرف فكفاية غسله عن غسل البشرة المأمور به و قيامه مقامها في ذلك يحتاج إلى دليل و هو مفقود.

شقوق ظهر الكف:

(١) أى بسهولة و من دون علاج.

(٢) لأن جوفها -وقتئذ- من الظواهر، و قد مر أن الظواهر لا بد من غسلها في الوضوء.

(٣) لأن الشقوق إذا لم تكن واسعة على وجه يرى جوفها بسهولة لم يجب غسله، لأنه من البواطن -وقتئذ- و الباطن لا يعتبر غسله في الوضوء و إن أمكن رؤيته بالعلاج كما إذا فصل طرفي الشق باليد أو بغيرها.

(٤) الظاهر أنه «قده» أراد بذلك خصوص الشبهة المصدقية، إذ لا تحقق للشبهة المفهومية في أمثال المقام، و على فرض تحققها فهي من الندره بمكان، و عليه فلا مانع من العمل بالاستصحاب كما أفاده الماتن «قده».

و ذلك لأن عنوان الباطن و ان لم يؤخذ موضوعا لأي حكم شرعي و لا قييدا له في شيء من النصوص. و لكن ورد فيما رواه زرارة. الأمر بغسل ما ظهر، حيث قال -ع- انما عليك أن تغسل ما ظهر «١» و علل في جملة من الروايات عدم وجوب الاستنشاق و المضمضة في الوضوء بأنهما من

(١) المروية في ب ٢٩ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١١٤

.....

الجوف «١» و بذلك أصبح كل من عنوانى الجوف، و ما ظهر موضوعين لوجوب الغسل و عدمه.

و بما أن جوف الشقوق الذى نشك في أنه من البواطن معدود من الجوف و لم يصدق عليه عنوان «ما ظهر» قبل الانشقاق فإذا شكنا في ذلك بعد ظهور الانشقاق فمقتضى الاستصحاب أنه الآن كما كان فهو بمقتضى الأصل من الجوف بالفعل فلا يجب غسله. هذا كله فيما إذا كانت الشبهة مصداقية.

و أما إذا كانت مفهومية فلا مناص من غسل جوف الشقوق فيما إذا شكنا في أنه من البواطن أولاً و ذلك لما قررناه في الشك في إحاطة الشعر بالوجه من أن مقتضى إطلاق الأدلة الآمرة بغسل الوجه و اليدين انما هو وجوب غسل البشرة من المرافق إلى الأصابع و من القصاص الى الذقن فإذا ورد عليه تقييد و دار أمره بين الأقل و الأكثر فإنما ترفع اليد عن إطلاق تلك الأدلة بالمقدار المتيقن من دليل التقييد و هو الشعر الذى علمنا باحاطته أو الموضع الذى قطعنا بكونه من الجوف.

و أما في موارد الشك في الخروج كالشك في الإحاطة أو الجوف فالمحكم إطلاق الأدلة أو عمومها و هو يقتضى وجوب الغسل في المقام و ذلك لما بيناه في محله من أن إجمال المخصص لدورانه بين الأقل و الأكثر لا يسرى الى العام. بل انما يخصه بالمقدار المتيقن و في موارد الشك يرجع الى عموم العام.

(١) المروية في ب ٢٩ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١١٥

(مسألة ١٦) ما يعلو البشرة مثل الجدرى عند الاحتراق ما دام باقياً يكفى غسل ظاهره (١) و ان انخرق، و لا- يجب إيصال الماء تحت الجلد بل لو قطع بعض الجلد و بقى البعض الآخر يكفى غسل ظاهر ذلك البعض، و لا يجب قطعه بتمامه، و لو ظهر ما تحت الجلد بتمامه، لكن الجلد متصله قد تلزق و قد لا تلزق يجب غسل ما تحتها، و ان كانت لازقة يجب رفعها أو قطعها.

(مسألة ١٧) ما ينجمد على الجرح عند البرء و يصير كالجلد لا يجب رفعه (٢) و إن حصل البرء، و يجرى غسل ظاهره، و إن كان رفعه سهلاً.

و أما الدواء الذى انجمد عليه (٣) و صار كالجلد فما دام لم يمكن رفعه يكون بمنزلة الجبيرة يكفى غسل ظاهره، و إن أمكن رفعه بسهولة و جب.

ما يعلو البشرة عند الاحتراق:

(١) لصدق أنه مما ظهر من البشرة دون جوفه و ما تحته و ان انخرق، و كذا الحال فيما إذا قطع بعض الجلد المتصله باليد أو غيرها و هى تلتصق بالبشرة- تارة- كما إذا كانت رطبة- و تنفصل عنها- أخرى- و لا تعد من توابع اليد و البشرة و ما تحتها من الظواهر التى ترى من دون علاج فيجب غسل ما تحتها برفع الجلدة أو قطعها فيما إذا التصقت بالبشرة.

(٢) لأنه معدود من التوابع العرفية فلا ملزم لرفعه و إن أمكن بسهولة.

(٣) و نظيره القيير الملتصق بالبشرة و يأتي تفصيل هذه المسألة في المسألة الرابعة عشرة من أحكام الجبائر إن شاء الله و قد ذكر الماتن هناك أنه إذا كان شيء لاصقا ببعض مواضع الوضوء مع عدم جرح أو نحوه و لم يمكن إزالته أو كان فيها حرج و مشقة لا تتحمل مثل القيير و نحوه يجرى عليه حكم الجبيرة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١١٦

(مسألة ١٨) الوسخ على البشرة ان لم يكن جرما مرثيا (١) لا يجب إزالته و ان كان عند المسح بالكيس في الحمام أو غيره يجتمع و يكون كثيرا ما دام يصدق عليه غسل البشرة، و كذا مثل البياض الذي يتبين على اليد من الجص أو النورة إذا كان يصل الماء الى ما تحته، و يصدق معه غسل البشرة. نعم لو شك في كونه حاجبا أم لا وجب إزالته.

و الأحوط ضم التيمم أيضا، و لنا في إطلاق كلامه نظر يأتي تفصيله هناك. □
نعم الأمر في خصوص الدواء كما أفاده للنص الوارد على ما سيوافيك في محله ان شاء الله.

الأوساخ على البشرة:

(١) الأوساخ المتكونة في البشرة على أقسام:

«الأول»: الوسخ الذي لا يرى وجوده على البشرة إلا بعلاج كالدلك و نحوه و لا ينبغي الإشكال في عدم وجوب إزالته حينئذ لأنه من الأعراض و ليس من قبيل الأجرام و الأجسام المانعتين عن وصول الماء الى نفس البشرة.

«الثاني»: الوسخ الذي يرى على البشرة من دون أن يكون له جرم و جسم بحسب النظر العرفي المسامحي بل انما يعد من الأعراض الطارئة عليه كالبياض يترأى على اليد من استعمال الجص و النورة و أمثالها، و هذا أيضا لا تجب إزالته، لعدم كونه مانعا عن صدق غسل البشرة لدى العرف، لأن المفروض عدم كونه من قبيل الأجرام لدى العرف فإذا صب الماء على اليد -مثلا- و عليها شيء من ذلك الوسخ صدق أنه قد غسل البشرة و مع صدق ذلك لا ملزم لإزالته كما مر.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١١٧

(مسألة ١٩) الوسواسى الذى لا يحصل له القطع بالغسل يرجع الى المتعاف (١).

«الثالث»: الوسخ الذى يرى على البشرة و له جرم و معدود من الأجسام لدى العرف و لكن لا يمنع عن وصول الماء إلى البشرة. و هذا أيضا كسابقه لا تجب إزالته فإن المأمور به انما هو غسل البشرة و مع فرض تحققه و صدق أنه غسل بشرته لا وجه لوجوب ازالته الوسخ لأن الإزالة مقدمة للغسل المأمور به و إيصال الماء إلى البشرة و المفروض أنه متحقق من من دون حاجة الى الإزالة و هذا كما فى الثوب الرقيق الموجود على اليد أو البدن أو سائر مواضع الوضوء فيما إذا لم يمنع عن وصول الماء إلى البشرة فلا يجب نزع الثوب وقتئذ، لصدق غسل البشرة عند صب الماء على الثوب، و الوسخ غير المانع عن وصول الماء إلى البشرة كالثوب المذكور.

«الرابع»: الوسخ المرئى المعلوم مانعيته عن وصول الماء إلى البشرة أو محتملها و فى هذا القسم تجب الإزالة حتى يحرز وصول الماء إلى البشرة و يقطع بتحقق المأمور به.

وظيفة الوسواسى:

(١) و الوجه في ذلك مضافا الى النهى عن العمل على الوسواس في الروايات «١» و ان العمل على طبعه إطاعة الشيطان فلا يصح توصيف الوسواسى بالعقل «٢» ان الوسواسى لا يجب عليه الجزم بالامثال لعدم جريان

(١) راجع ب ١٦ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة من الوسائل.

(٢) كما فى صحيحه عبد الله بن سنان المرويه فى ب ١٠ من أبواب مقدمة العبادات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١١٨

(مسألة ٢٠) إذا نفذت شوكة فى اليد أو غيرها من مواضع الوضوء أو الغسل لا يجب إخراجها إلا إذا كان محلها على فرض الإخراج محسوبا من الظاهر (١).

الاستصحاب و لا-قاعدة الاشتغال فى حقه. أما عدم جريان الاستصحاب فلأن الشك المعتبر فى جريانه كما فى قوله -ع- لا تنقص اليقين بالشك «١» منصرف إلى الشك العادى المتعارف لدى الناس، و لا يشمل الشكوك النادرة الخارجة عن المعتاد فلا مجال لاستصحاب الحدث أو عدم تحقق الامتثال فى حقه.

و أما عدم جريان القاعدة فلأن العقل إنما استقل بلزوم الامتثال العقلانى دون ما يعد عملا سفهائيا لدى الناس، إذا لا يجب عليه تحصيل الجزم بالامتثال بل يكفى فى حقه الامتثال الاحتمالى و إن لم يكن هناك نهى عن العمل على الوسواس. نعم إذا كان شك الوسواسى شكا متعارفا- كما إذا وقف تحت المطر فأصابته وجهه قطرات فشك فى أنها هل وصلت إلى جميع أطراف الوجه أو يحتاج غسل تمام الوجه إلى إمرار اليد عليه- وجب الاحتياط فى مثله لا محالة.

(١) كما إذا كانت الشوكة كالمسمار بأن كان أحد طرفيها أوسع على نحو لا يدخل الجوف بل يلتصق بظاهر البشرة الواجب غسله و يستر مقدارا منه، أو دخلت الشوكة منحنية كالمسمار المنحنى- لا مستقيمة- على نحو بقى مقدار منها فى الخارج و ستر الظاهر على نحو لا يصل الماء إليه أى إلى الظاهر الذى وقع تحت الشوكة، و المناط أن لا يكون محل الشوكة معدودا من الجوف و الباطن الذى لا يجب غسله فى الوضوء.

(١) راجع ب ١ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١١٩

(مسألة ٢١) يصح الوضوء بالارتماس مع مراعاة الأعلى فالأعلى (١) لكن فى اليد اليسرى لا بد أن يقصد الغسل حال الإخراج من الماء (٢) حتى لا يلزم المسح بالماء الجديد، بل و كذا فى اليد اليمنى إلا أن يبقى شيئا من اليد اليسرى ليغسله باليد اليمنى حتى يكون ما يبقى عليها من الرطوبة من ماء الوضوء.

(١) بان يدخل المرفق أولا، ثم يرمس اليد إلى آخرها مرة واحدة أو تدريجا.

الوضوء الارتماسى:

(٢) فى المقام كلامان: «أحدهما»: أصل جواز الارتماس فى الوضوء. و «ثانيهما»: كفاية قصد الغسل حال الإخراج و عدمها. أما المقام الأول فلا ينبغى الإشكال فى جواز التوضؤ بالارتماس لإطلاقات الأدلة الآمرة بالغسل فى الوضوء و عدم قيام دليل على المنع

عن ذلك. و هي كافية في الحكم بالجواز.

و أما المقام الثاني فالصحيح أن الاكتفاء بما أفاده الماتن «قده» من قصد الغسل حال الإخراج غير صحيح و ذلك لأن الظاهر من أى أمر متعلق بأى فعل من أفعال المكلفين إنما هو الإيجاد و الاحداث أعنى إيجاد متعلقاته و إحدائه بعد ما لم يكن دون الإبقاء و الاستمرار، و بما أن المكلف قد وضع يده على الماء و رمسها فيه فقد تحقق منه الغسل لا محالة و هذا و إن كان غسلا- بحسب الإيجاد و الاحداث، إلا- أنه غير محسوب من الوضوء لأن المكلف لم يقصد به الغسل المأمور به- على الفرض- و إنما نوى الغسل المأمور به فى الوضوء حال إخراجها من الماء أو يقصد ذلك بتحريكها

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٢٠

.....

و هي فى الماء.

و هذا أيضا لا كلام فى أنه غسل لئيد حقيقة غير أنه غسل ابقائى أى إبقاء للنسل الحادث أولا برمس اليد فى الماء، و ليس إجيادا و إحدائا للغسل غير الغسل المتحقق أولا بإدخال اليد فى الماء و هذا ظاهر، و قد فرضنا أن المأمور به انما هو إيجاد الغسل و احدائه لا إبقاءه و استمراره.

و من هنا استشكلنا فى الغسل الترتيبى بتحريك الجانبين فى الماء، و ان كان المعروف صحة ذلك و كفايته و قد ذكرنا فى وجهه أن المأمور به فى كل من الغسل و الوضوء انما هو إيجاد الغسل و احدائه، و لا يكفى إبقاءه و استمراره و مع فرض أن المكلف قد دخل الماء و تحقق الغسل منه فى نفسه إذا حرك جانبيه- و هو فى الماء- كان ذلك غسلا بقاء و استمرارا للغسل و الحادث أولا لا إجيادا للغسل و إحدائا له.

و الذى يكشف عما ذكرناه إذ لو أمرنا بالغسل مرتين فى مثل اليد و الأوانى و غيرهما لم يمكننا الاكتفاء فيهما بإدخال اليد فى الماء و إخراجها منه، بان يكون الإخراج أيضا غسلا على حدة كالادخال حتى يتحقق بهما التعدد فى الغسل المأمور به و لا وجه له الا ما أشرنا إليه آنفا من أن الإخراج إبقاء للغسل الحادث بالإدخال أولا، لا أنه غسل جديد كى يتحقق به التعدد و هذا ظاهر إذا لا يمكن أن يقتصر فى الأوانى و نحوها مما يعتبر التعدد فى غسله بإخراجها عن تحت الماء بعد إدخالها فيه أو بتحريكها و هي فى الماء بل إدخالهما و إخراجهما يعدان غسلا واحدا لدى العرف.

و على الجملة لا يمكن الفرار بذلك- أى بقصد الغسل حال الإخراج- عن محذور المسح بالرطوبة الخارجية. بل لا بد فى تحقق المسح برطوبة الوضوء أن يبقى شيئا من يده اليسرى- بعدم رمسه فى الماء- حتى يغسل الباقي بعد إخراج يده من الماء بيده اليمنى لتكون الرطوبة من رطوبة الوضوء دون الرطوبة الخارجية.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٢١

(مسألة ٢٢) يجوز الوضوء بماء المطر (١) كما إذا قام تحت السماء حين نزوله فقصد بجريانه على وجهه غسل الوجه مع مراعاة الأعلى فالأعلى و كذلك بالنسبة إلى يديه، و كذلك إذا قام تحت الميزاب أو نحوه، و لو لم ينو من الأول لكن بعد جريانه على جميع محال الوضوء مسح بيده على وجهه بقصد غسله، و كذا على يديه إذا حصل الجريان كفى أيضا، و كذا لو ارتمس فى الماء ثم خرج و فعل ما ذكر.

نعم لا مانع من الغسل الارتماسى- فى الوضوء- إذا لم يكن الغسل بقائيا و استمراريا كما إذا قصد الغسل المأمور به من الابتداء نعم يبتلى المكلف- وقتئذ- بمعضلة كون المسح بالرطوبة الخارجية فيما إذا رمس يده فى مثل الحوض و الحب و نحوهما أو غسلها

بالمطر كما يأتي عليه الكلام في التعليقة الآتية فليلاحظ.

الوضوء بماء المطر:

(١) ظهر الحال في هذه المسألة مما سردناه في التعليقة المتقدمة و توضيحه:

أنه لا- إشكال و لا- كلام في صحة التوضؤ بماء المطر كما إذا قام تحت السماء حين نزول المطر و نوى من الابتداء أو بجريانه على وجهه أو يديه غسل الوجه أو اليدين المأمور بهما في الوضوء مراعيًا للأعلى فالأعلى.

و إنما الكلام فيما إذا لم يقصد الغسل المأمور به من الابتداء بل إنما قصد تنظيف وجهه أو تطهير يده- مثلاً- أو لم يكن له قصد أصلاً لغفلته، إلا أنه بعد ما جرى المطر على مواضع وضوئه قد مسح على وجهه أو غيره من مواضع الوضوء بيده قاصداً به غسل الوجه أو اليدين المعتبر في الوضوء، و الأشكال المتقدم في التعليقة السابقة يأتي في ذلك بعينه، لأن

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٢٢

.....

المأمور به إنما هو الغسل الحادث بعد ما لم يكن و القطرات الموجودة على وجهه- مثلاً- من ماء المطر، أو ماء الحوض بعد الخروج عنه إنما هي من توابع الغسل الحادث لوقوعه تحت المطر أو بدخوله تحت الماء، و ليس غسلاً جديداً، و إمرار اليد على البدن أو محال الوضوء و إيصال الرطوبة إلى جميع جوانب البدن في الغسل أو الوجه و اليدين في الوضوء لا يعد غسلاً بوجه، لأنه مفهوم عرفي يعرفه كل عارف باللسان، لبدهاء عدم إطلاق الغسل عرفاً على إمرار اليد على البدن و نقل الرطوبات المائية إلى أطراف البدن أو الوجه أو غيرهما.

و العجب عن بعض من قارب عصرنا حيث ذهب إلى كفاية مجرد قصد الغسل بعد الخروج عن الماء في حصول الغسل المأمور به من دون حاجة إلى شيء آخر حتى إمرار اليد مدعياً أن الرطوبات المائية الموجودة على بدنه من ماء الحوض أو المطر كافية في تحقق الغسل و لا يجب استعمال الزائد منها في تحصيله و تحقيقه إذا مجرد قصد الغسل و هي على بدنه كاف في حصول الغسل المأمور به. و فيه: ان الغسل لدى العرف لا يطلق على القصد مع إمرار اليد على البدن أو مواضع الوضوء فكيف بالقصد الساذج؟ لأن الرطوبات الموجودة على بدنه إنما هي من توابع الغسل الحادث بالدخول تحت الماء أو بوقوعه تحت المطر و لا يعد إيصالها إلى جوانب البدن أو محال الوضوء غسلاً حادثاً لدى العرف، فما ظنك بكفاية مجرد القصد؟! و على الجملة أن الإخراج و التحريك أو إمرار اليد و نحوها لا- يعد غسلاً عندهم، و لا أقل من الشك في صدق الغسل عليه و معه لا يمكن الاكتفاء به في مقام الامتثال ثم ان الوجه في ذلك كما تقدم هو ما أشرنا إليه من

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٢٣

(مسألة ٢٣) إذا شك في شيء أنه من الظاهر حتى يجب غسله أو الباطن فلا، فالأحوط غسله، (١) إلا إذا كان سابقاً من الباطن و شك في أنه صار ظاهراً أم لا كما أنه يتعين غسله لو كان سابقاً من الظاهر، ثم شك في أنه صار باطناً أم لا.

أن ظاهر الأوامر إنما هو إحداث المتعلق و إيجادها بعد ما لم يكن، لا- أن الوجه هو اعتبار البيوسة في أعضاء الوضوء أو الغسل لصحتها مع رطوبة المحل.

نعم يعتبر أن تكون الرطوبة السابقة أقل من الماء المستعمل في المحل حتى لا تكون غالبية عليه، كما إذا فرضنا الماء الموجود على

المحل خمس قطرات و كان الماء المستعمل فيه قطرتان أو ثلاثا، فإذا كانت الرطوبة السابقة أقل منه فهي غير مانعة من صحة الوضوء، فالمناقشة في صحتها مستندة إلى عدم كون الإخراج أو التحريك غسلا حادثا بعد ما لم يكن.

الشك في كون الشيء من الظاهر:

إشارة

(١) قد تكون الشبهة مفهومية و لا كلام حينئذ في وجوب الاحتياط لما قدمناه من أن مقتضى الإطلاقات و العمومات وجوب الغسل في كل شيء قابل له بين الحدين أعنى القصاص و الذقن، أو المرفق و أطراف الأصابع و قد خرجنا عن ذلك فيما صدق عليه عنوان الجوف أو ما لم يظهر، لأنه غير واجب الغسل بمقتضى الأخبار.

إذ قد ذكرنا سابقا أن الباطن و ان لم يكن موضوعا للحكم الا أن مرادفه أعنى الجوف أو ما لم يظهر قد أخذ موضوعا للحكم بعدم وجوب الغسل في بعض الروايات الواردة في المضمضة و الاستنشاق و غيرها فليلاحظ، فإذا علمنا أن موضعا من الجوف أو مرادفه فهو و ان شككنا في ذلك وجب الرجوع الى مقتضى العموم و الإطلاق و هو وجوب الغسل كما مر. و لكن

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٢٤

.....

الماتن لم يرد بذلك الشبهة المفهومية، و انما أراد الشبهة المصدقية و الموضوعية و للشبهة المذكورة صور و أقسام.

صور الشبهة الموضوعية:

«الأولى»: أن يكون للمشكوك فيه حالة سابقة، بان كان من الظاهر الذي يجب غسله في الوضوء، و لا إشكال حينئذ في استصحاب بقائه على الحالة السابقة، و وجوب غسله بمقتضاه.

«الثانية»: أن يكون له حالة سابقة على خلاف الصورة المتقدمة كما إذا كان المشكوك فيه من الجوف و ما لم يظهر و هو الذي لا يجب غسله في الوضوء فهل يجرى استصحاب كونه من الجوف أو غير الظاهر حينئذ أولا؟ فيه كلام، و الظاهر جريان الاستصحاب في هذه الصورة أيضا كما في الصورة المتقدمة و به يحكم على عدم وجوب غسله هذا.

و قد يقال بعدم الجريان نظرا إلى أنه من الأصول المثبتة بدعوى أن المأمور به هو الطهارة و إثباتها باستصحاب كونه من الجوف و الباطن يبنى على القول بالأصل المثبت.

و «يرده»: ان الطهارة أما أن تكون عنوانا و اسما للوضوء أعنى نفس الغسلتين و المسحيتين كما أشرنا إليه سابقا، و قلنا انه ليس ببعيد، و عليه لا- مانع من جريان استصحاب كونه من الجوف لأن المأمور به حينئذ نفس الغسلتين و المسحيتين و من الظاهر أن نفى وجوب الغسل عن بعض المواضع لا- يكون من المثبت في شيء و لعله ظاهر و اما أن تكون الطهارة أمرا بسيطا و حكما اعتباريا شرعيا غير المسحيتين و الغسلتين و لكنه يترتب عليهما ترتب الحكم على موضوعه، و عليه أيضا لا يكون الاستصحاب المذكور مثبتا لأنه أصل يجرى في موضوع الحكم الشرعي حينئذ، و به ينقح الموضوع للحكم بالطهارة و أن

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٢٥

.....

الموضوع هو غسل غير الموضع المشكوك فيه و تنقيح الموضوع بالأصل غير كون الأصل مثبتا.

نعم إذا قلنا إن الطهارة أمر تكويني واقعي و مترتبة على تلك الافعال ترتبا واقعا قد كشف عنها الشارع، حيث لا سبيل لنا إلى إدراكها كان للمناقشة المذكورة مجال لأن استصحاب الجوف و الباطن لأجل إثبات لازمة التكويني و هو الطهارة من الأصول المثبتة لا محالة إلا- أن القول بأن الطهارة أمر واقعي ضعيف غايته و لا يمكن التفوه به بل الطهارة عنوان لنفس الغسلتين و المسحيتين أو أنها حكم شرعي مترتب عليهما و معه لا يكون الاستصحاب مثبتا كما عرفت.

«الثالث»: أن لا يكون للمشكوك فيه حالة سابقة أصلا، كما إذا كان مشكوكا فيه من الابتداء و في هذه الصورة يبتنى الحكم بعدم وجوب غسل الموضع المشكوك فيه على القول بجريان الأصل في الاعدام الأزلية، فإن مقتضى استصحاب العدم الأزلي عدم كون المحل المشكوك فيه من الظاهر الذي يجب غسله، لأنه قبل أن يوجد لم يكن متصفا بكونه ظاهرا لا محالة فإذا وجد و شككنا في أنه هل تحقق و وجد معه الاتصاف به أيضا أم لم يتحقق فالأصل عدم تحقق الاتصاف به حتى بعد وجوده.

و هذا نظير الاستصحاب الجارى في الصورة الثانية غير أن العدم فيها نعتي و في الصورة الثالثة أزلي بمعنى أن المحل في الصورة الثانية كان موجودا سابقا و كان متصفا بعدم كونه من الظاهر فالمستصحب هو اتصافه بالعدم المعبر عنه بالعدم النعتي في الاصطلاح. و أما في الصورة الثالثة فلم يحرز اتصافه بالعدم بعد وجود المحل و انما نستصحب عدم تحقق الاتصاف المعلوم قبل وجوده و هو الذي يعبر عنه بالعدم الأزلي فلاحظ:

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٢٦

«الثالث»: مسح الرأس (١) بما بقى من البلة في اليد (٢).

الثالث من واجبات الوضوء: مسح الرأس:

إشارة

(١) لا إشكال و لا خلاف في وجوب المسح و اعتباره في الوضوء بين المسلمين. بل هو من الضروريات عندهم و قد دل عليه الكتاب و السنة و أمر به سبحانه بقوله وَ أَمْسِيحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ «١» و انما الكلام و الخلاف في بعض خصوصياته على ما يأتي عليها الكلام.

(٢) المعروف بين الإمامية و وجوب كون المسح بنداوة ماء الوضوء و عدم جواز المسح بالماء الجديد و لم ينقل في ذلك خلاف الا من ابن الجنيد، حيث نسب اليه القول بجوازه بالماء الجديد و لكن العبارة المحكية عنه غير مساعده على ذلك. فان ظاهرها أنه قد رخص في المسح بالماء الجديد فيما إذا لم تبق من بلة الوضوء شىء في يده أو في غيرها مع الاختيار أو بلا اختيار، و لم يجوز المسح بالماء الجديد عند وجود البلة من ماء الوضوء [٢] و كيف كان يدل على ما سلكه المشهور أمور.

«منها»: الروايات الحاكية لوضوء النبي أو الوصى حيث صرحت بأنه -ع- مسح رأسه و رجله بالبلة الباقية من ماء الوضوء: ففي صحيحه

[٢] و عبارته المحكية في الحدائق كما يلي: إذا كان بيد المتطهر نداوة يستبقها من غسل يديه، مسح بيمينه رأسه و رجله اليمنى و بنداوة اليسرى و ان لم يستبق ذلك أخذ ماء جديدا لرأسه و رجله الحدائق ج ٢ ص ٢٨٠ من الطبعة الحديثة.

(١) المائدة: ٥: ٦.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٢٧

.....

زرارة .. و مسح مقدم رأسه، و ظهر قدميه ببله يساره و بقيه بله يمناه «١» و في صحيحة زرارة و بكير .. ثم مسح رأسه و قدميه ببلل كفه لم يحدث لهما ماء جديدا «٢» إلى غير ذلك من الروايات البيانية.

و قد ذكرنا سابقا أن هذه الروايات انما وردت لبيان ما يجب في الوضوء و ما هو وظيفة المتوضى في الشريعة المقدسة، و على ذلك فكلما ذكر فيها من القيود و الخصوصيات فهو محكوم بالجوب ما لم يتم على خلافه دليل.

و «منها»: اهتمام الرواة بنقل هذه الخصوصية - أعني عدم تمسحهم - ع - بالماء الجديد - في رواياتهم: ففي بعضها أنه - ص - لم يعدهما (أى اليدين) في الإناء «٣» و في آخر: لم يجدد ماء «٤» و في ثالث:

لم يحدث لهما ماء جديدا «٥» و هذا يكشف عن اهتمام الأئمة - ع - لهذه الخصوصية في وضوءاتهم و حيث أن الأفعال الصادرة منهم - ع - في وضوءاتهم كانت كثيرة كنظرهم - ع - إلى السماء في أثناء الوضوء أو إلى اليمين أو اليسار، أو تكلمهم بكلام أو غير ذلك مما كان يصدر منهم - ع - و لم يتصد الرواة لنقل شيء من هذه الخصوصيات و الأفعال غير هذه الخصوصية فنستكشف من ذلك كشفا قطعيا أن لهذه الخصوصية مدخلية في صحة الوضوء في الشريعة المقدسة لا محالة.

و «منها»: صحيحة عمر بن أذينة عن أبي عبد الله - ع - (في حديث طويل) أن رسول الله - ص - قال: لما أسرى بي إلى السماء أوحى الله إلى يا محمد أذن من صاد فاغسل مساجدك و طهرها .. إلى أن قال ثم امسح رأسك بفضل ما بقى في يدك من الماء و رجليك إلى كعبيك .. «٦»

(١) المروية في ب ١٥ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٢) المروية في ب ١٥ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٣) يراجع الحديث ١٠ و ٦ و ١١ و ٣ و ٥ من الباب ١٥ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٤) يراجع الحديث ١٠ و ٦ و ١١ و ٣ و ٥ من الباب ١٥ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٥) يراجع الحديث ١٠ و ٦ و ١١ و ٣ و ٥ من الباب ١٥ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٦) يراجع الحديث ١٠ و ٦ و ١١ و ٣ و ٥ من الباب ١٥ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٢٨

.....

فإنها ظاهرة في أن كلما صنعه النبي - ص - بأمر الله سبحانه في تلك الصحيحة أمور واجبة المراعاة على جميع المسلمين في وضوءاتهم، إذ لا يحتمل أن يكون ذلك من خصائص النبي - ص - و قد قدمنا أن الأخبار البيانية تدلنا على أن ما وجب على النبي - ص - في وضوءاته قد وجب على غيره من المسلمين أيضا و إن متابعتها في ذلك لازمة فإن الله سبحانه لا يقبل وضوءا غيره إذا هذه الصحيحة تدلنا على أن المسلمين يجب أن يمسحوا رؤوسهم و أرجلهم بنداوة ماء الوضوء لأن الله سبحانه قد أوجب ذلك على النبي - ص - كما عرفت.

و «منها»: صحيحة زرارة قال: قال أبو جعفر - ع - أن الله وتر يحب الوتر. فقد يجزيك من الوضوء ثلاث غرفات واحدة للوجه، و اثنتان

للذراعين، و تمسح ببله يميناك ناصيتك و ما بقى من بله يميناك ظهر قدمك اليمنى و تمسح ببله يسراك ظهر قدمك اليسرى «١» لأن جملة و تمسح و ان كانت خبرية إلا أنها مستعملة في مقام الإنشاء فتدلنا على وجوب كون المسح ببله اليد هذا. و قد يناقش في دلالتها باحتمال أن تكون جملة و تمسح معطوفة على فاعل يجزيك و هو ثلاث غرفات أى و يجزيك المسح ببله يميناك، إذا تدلنا الصحيحة على أن المسح ببله اليد مجزئ في مقام الامتثال، لانه أمر واجب لا بدل له و هى - على هذا - موافقة لما ذهب إليه الإسكافي «قده» من جواز المسح بكل من بله اليد و الماء الجديد، و لا دلالة لها على تعين كون المسح بالبله الباقية من ماء الوضوء كما هو مسلك المشهور.

و «يدفعه»: أن الإضمار على خلاف الأصل و الظهور، و ذلك لأنه لا يمكن جعل و «تمسح»: معطوفة على فاعل يجزئك الا بتأويلها

(١) المروية في ب ٣ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٢٩

.....

بالمصدر أى و يجزيك المسح، إذ لا معنى لأن تكون الجملة الفعلية فاعلا فيما إن الإضمار على خلاف الأصل و الظاهر فلا يمكن المصير إليه و لا- مناص من إبقاء الجملة الفعلية على حالها، و حيث أنها في مقام الأمر و الإنشاء فلا محالة تدلنا على وجوب كون المسح بالبله الباقية من ماء الوضوء.

و «منها»: الأخبار الواردة في من نسي المسح حتى دخل في الصلاة- أو لم يدخل فيها- ثم ذكر أنه لم يمسخ في وضوئه حيث دلت على أنه يأخذ من بله لحيته- أو حاجبيه أو أو أشفار عينه- إن كانت، و إن لم يكن في لحيته و نحوها- بل فلينصرف و ليعد الوضوء «١».

و أما المسح بالماء الجديد فلم تدلنا عليه شيء من تلك الروايات.

و أما ما نسب إلى ابن الجنيد من تجويز المسح بالماء الجديد فيمكن الاستدلال عليه بطائفتين من الأخبار:

«الطائفة الأولى»: ما دلت على أن المسح بالماء الجديد هو المتعين بحيث لا يجزى عنه المسح بالبله الباقية من ماء الوضوء، و هى عدة روايات و إليك نصها:

«منها»: صحيحة أبى بصير قال: سألت أبا عبد الله- ع- عن مسح الرأس قلت: امسح بما على يدي من الندى رأسى؟ قال: لا: بل تضع يدك في الماء ثم تمسح «٢».

و «منها»: صحيحة معمر بن خلاد قال: سألت أبا الحسن- ع- أ يجزى الرجل أن يمسخ قدميه بفضله رأسه؟ فقال: برأسه لا، فقلت:

أ بماء جديد؟ قال: برأسه نعم «٣».

و «منها»: رواية جعفر ابن أبى عماره الحارثى قال: سألت جعفر

(١) المروية في ب ٢١ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٢١ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٣) المروية في ب ٢١ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٣٠

.....

ابن محمد-ع- أمسح رأسى ببلبل يدي؟ قال: خذ لرأسك ماء جديدا «١» و لكن هذه الطائفة بما أنها مخالفة للضرورة عند الشيعة و معارضة للأخبار المتواترة أعنى الإخبار البيانية الحاكية عن وضوء النبي-ص- و الوصى-ع- الدالة على وجوب كون المسح بالبلبة الباقية من ماء الوضوء و لا أقل من استحباب كون المسح بتلك البلبة أو جوازه بحيث لم يوجد قائل بمضمون تلك الطائفة حتى ابن الجنيد «قده» إذ لم ينقل منه وجوب كون المسح بالماء الجديد بل انما ينسب اليه جواز ذلك فحسب، فلا مناص من حملها على التقيّة هذا.

و قد يشكل الحمل على التقيّة في صحيحة معمر بن خلاد، لأجل اشتمالها على الأمر بمسح الرجلين على ما هو الدارج عند الشيعة الإمامية، و العامة يرون وجوب غسلهما و معه كيف يمكن حملها على التقيّة لأنها مخالفة للعامة وقتئذ. و الجواب عن ذلك بأحد وجوه:

«الأول»: أن المسح فيها محمول على الغسل فإن العامة يرون صحة إطلاق المسح على الغسل:

«الثاني»: ان المسح محمول على الموارد التي يجوز فيها المسح عند العامة كالمسح على الخفين لمن في رجله خف و لا يريد أن ينزعه للتوضؤ.

«الثالث»: أن العامة بأجمعهم لم يفتوا بوجوب الغسل في الرجلين بل الكثير منهم [٢] ذهبوا إلى التخيير بين المسح و الغسل فيهما نعم أئمتهم

[٢] كالحسن البصرى، و محمد بن جرير الطبرى و أبى على الجبائى و غيرهم حيث ذهبوا إلى التخيير بين المسح و الغسل، و أهل الظاهر ذهبوا إلى الجمع بينهما راجع عمدة القارئ ج ١ ص ٦٥٧ و فى تفسير الطبرى ج ١٠ ص ٥٩ الصواب عندنا أن الله تعالى أمر بعموم مسح الرجلين بالماء فى الوضوء

(١) المروية فى ب ٢١ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٣١

.....

قائلون بتعين الغسل «١» ما عدا الشافعى «٢» و أما سائر علمائهم الذين قد عاصروا الأئمة-ع- أو كانوا بعدهم فكثير منهم قائلون بالتخيير إذا لا تكون الرواية مخالفة للعامة فلا مانع من حملها على التقيّة و لا سيما فى الخبر الأخير لأنه فى الحمل على التقيّة أقرب من غيره و ذلك لأن جملة من رواه عامى المذهب كما هو ظاهر.

و كيف كان فهذه الطائفة ساقطة عن قابلية الاستدلال بها على ما ذهب إليه ابن الجنيد «قده».

و «أما الطائفة الثالثة»: فهى الأخبار الواردة فيمن نسى المسح و تذكره فى أثناء الصلاة و هى روايات ثلاث اثنتان منها مطلقتان و إحداها مصرحة بجواز المسح بالماء الجديد كما يجوز بالبلبة الباقية من ماء الوضوء.

أما المطلقتان فهما صحيحة منصور قال: سألت أبا عبد الله-ع- فىمن نسى أن يمسح رأسه حتى قام فى الصلاة قال: ينصرف و يمسح رأسه و رجليه «٣» و صحيحة أبى بصير عن أبى عبد الله-ع- قال:

سألته عن رجل توضأ و نسى أن يمسح رأسه حتى قام فى صلاته

كما أمر بعموم مسح الوجه بالتراب في التيمم، وإذا فعل ذلك المتوضى فهو مسح غاسل، لأن غسلهما إمرار اليد عليهما أو إصابتها بالماء و مسحهما إمرار اليد أو ما قام مقامها عليهما.

(١) كما في عمدة القارئ ج ١ ص ٦٥٧ و بداية المجتهد ١ ص ١٣ و في المغنى ج ١ ص ١٣٢ غسل الرجلين واجب في قول أكثر أهل العلم ٥

(٢) ففي اختلاف الحديث على هامش الام ج ٧ ص ٦٠ و أحكام القرآن ج ١ ص ٥٠ و هما للشافعي: غسل الرجلين كمال و المسح رخصة و كمال أيهما شاء فعل.

(٣) المروية في ب ٣٥ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٣٢

.....

قال: ينصرف و يمسح رأسه ثم يعيد «١» و نظيرهما صحيحة أبي الصباح قال: سألت أبا عبد الله-ع- عن رجل توضأ فنسى أن يمسح على رأسه حتى قام في الصلاة قال فليتنصرف فليمسح على رأسه و ليعد الصلاة «٢» و هما كما ترى مطلقتان لدلالتهما على الأمر بمسح الرأس من غير تقييده بأن يكون بالبلل الباقية من ماء الوضوء فتشملان المسح بالماء الجديد.

اللهم إلا أن يدعى انصراف المطلق إلى المسح بالماء الجديد لأنه الغالب في مفروض الرويتين لغلبة الجفاف و ذهاب البلل وقتئذ. و أما المصرحة بالجواز فهي ما رواه أبو بصير عن أبي عبد الله-ع- في رجل نسي أن يمسح على رأسه فذكر و هو في الصلاة فقال: ان كان استيقن ذلك انصرف فمسح على رأسه و على رجليه و استقبل الصلاة و إن شك فلم يدر مسح أو لم يمسح فليتناول من لحيته ان كانت مبتلة و ليمسح على رأسه و إن كان أمامه ماء فليتناوله منه فليمسح به رأسه «٣».

و مما يدل على ما سلكه ابن الجنيد «قده» إطلاق الكتاب و السنة لأن الله سبحانه قد أمر بمسح الرأس في قوله عز من قائل وَامْسُحُوا بِرُؤُوسِكُمْ «٤» و لم يقيد ذلك بأن يكون المسح بالبلل الباقية من ماء الوضوء كما أن الأخبار الآمرة بالمسح مطلقه و غير مقيدة بأن يكون المسح بالبلل الباقية من ماء الوضوء و هذه وجوه ثلاثة للاستدلال بها على ما سلكه ابن الجنيد «قده»

(١) المروية في ب ٣ من أبواب الوضوء من الوسائل ثم أن التعبير بالصحيحة في ما رواه أبو الصباح مبني على أن يكون المراد بمحمد بن الفضيل الواقع في سندها هو محمد بن القاسم بن الفضيل الثقة فإنه كثيرا ما يعبر عنه بمحمد بن الفضيل بل هو الظاهر منه فيما إذا كان الراوى عنه هو الحسين بن سعيد لغلبة روايته عنه فليلاحظ.

(٢) المروية في ب ٣ من أبواب الوضوء من الوسائل ثم أن التعبير بالصحيحة في ما رواه أبو الصباح مبني على أن يكون المراد بمحمد بن الفضيل الواقع في سندها هو محمد بن القاسم بن الفضيل الثقة فإنه كثيرا ما يعبر عنه بمحمد بن الفضيل بل هو الظاهر منه فيما إذا كان الراوى عنه هو الحسين بن سعيد لغلبة روايته عنه فليلاحظ.

(٣) المروية في ب ٤٢ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٤) المائدة: ٥: ٦.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٣٣

.....

و شىء منها غير صالح للاستدلال به كما لا يخفى.
 أما دعوى إطلاق الكتاب و السنة فلان الأمر و ان كان كذلك الا أن هناك روايات واضحة بحسب الدلالة و السند قد دللتنا على لزوم كون المسح بالبله الباقيه من ماء الوضوء و بها نرفع اليد عن تلك المطلقات على ما هو قانون حمل المطلق على المقيد فى غير المقام. «منها»: صحيحه زراره المتقدمه المشتمله على قوله -ع- تمسح ببله يماك ناصيتك «١» و «منها»: غيرها من النصوص فليراجع.
 و أما الطائفة الثانية: أعنى الأخبار الواردة فيمن نسي المسح و تذكره فى أثناء الصلاة أو غيره، فلأن المطلقتين منها لا بد من تقييدهما بما ورد فى فى خصوص هذه المسألة من لزوم كون المسح بالبله الباقيه من ماء الوضوء كموثقه [٢] زراره عن أبى عبد الله -ع- فى الرجل ينسى مسح رأسه حتى يدخل فى الصلاة قال: إن كان فى لحيته بلل بقدر ما يمسح رأسه و رجله فليفعل ذلك و ليصل «٣» فان مفهومها أنه إذا لم يكن فى لحيته بلل يكفى لمسح رأسه و رجله لم يجز له الاستمرار فى الصلاة حتى يتوضأ وضوء ثانياً.
 و أما المصرحه بجواز المسح بالماء الجديد كما يجوز بالبله الباقيه فيرد الاستدلال بها أنها وردت فى مورد لا يجب على المكلف أن يتوضأ فيه فان موردها الشك فى الوضوء بعد الفراغ و بعد الدخول فى الصلاة و قد دل النص

[٢] عدها موثقه يبتنى على القول بوثاقه القاسم بن عروه الواقع فى سندها أو بعد خبره صحيحاً نظراً إلى تصحيح العلامة «قده» خبراً هو فى طريقه و لكن الأول لم يثبت و الثانى غير مفيد.

(١) المرويه فى ب ٣١ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٣) المرويه ب ٣٥ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروه الوثقى، الطهاره ٤، ص: ١٣٤

و يجب أن يكون على الربع المقدم من الرأس (١) فلا يجزى غيره و الأولى

الصريح على عدم وجوب الوضوء وقتئذ، لأنه مورد قاعدة الفراغ.

و مع فرض عدم كون الشاك مكلفاً بالوضوء فأى مانع من الالتزام باستحباب المسح بكل من البله الباقيه و الماء الجديد و لكنه غير ما نحن بصدده من جواز المسح بالماء الجديد فى مورد يجب على المكلف الوضوء أعنى كفايه المسح بالماء الجديد فى مقام امتثال الأمر بالوضوء الواجب، فالتحصّل أن ما ذهب إليه ابن الجنيّد «قده» من جواز المسح بالماء الجديد مما لم يقم عليه دليل فالصحيح ما ذهب إليه المشهور من اعتبار كون المسح ببله ماء الوضوء.

محل المسح فى الرأس:

(١) مقتضى إطلاق الآيه المباركه و الأخبار الواردة فى وجوب المسح على الرأس عدم الفرق فى ذلك بين مقدم الرأس و مؤخره أو يساره و يمينه إلا أن الأخبار المتضافره دللتنا على عدم جواز التمسح بغير المقدم من الجهات.

«منها»: صحيحه محمد بن مسلم قال: قال أبو عبد الله -ع- مسح الرأس على مقدمه «١» و «منها» غير ذلك من الروايات و بذلك يتعين أن يكون المسح على مقدم الرأس. بل هو من ضروريات مذهب الشيعة و لا-خلاف فيه بين أصحابنا «قدهم» و لكن ورد فى صحيحتين للحسين بن أبى العلاء ما يدل على خلاف ذلك.

ففى «إحداهما»: قال: سألت أبا عبد الله -ع- عن المسح على الرأس؟ فقال: كأنى أنظر إلى عكته فى قفا أبى يمر عليها يده و سألته

(١) المروية في ب ٢٢ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٣٥

.....

عن الوضوء بمسح الرأس مقدمة أو مؤخره فقال: كأنى أنظر إلى عكنه في رقبه أبى يمسح عليها «١».

و فى «ثانيتها»: قال: قال أبو عبد الله امسح على مقدمه و مؤخره «٢».

و قد توهم دلالتها على جواز المسح بمؤخر الرأس أيضا.

و لكنهما مخالفتان لما ثبت بالضرورة من المذهب و لم يذهب أحد من أصحابنا إلى جواز ذلك، كما أنهما تنافيان الأخبار الدالة على لزوم المسح بمقدمه، إذا لا مناص من طرحهما أو تأويلهما و حملهما على التقيّة بل الصحيح أن الروايتين لا دلالة لهما على جواز المسح بمؤخر الرأس و إنا ظاهرهما وجوب المسح على تمام الرأس من مقدمه و مؤخره كما هو مذهب المخالفين، حيث أن كلمة «أو» فى إحدى الروايتين لم يثبت كونها بمعنى «أو» بل ظاهرها إرادة الجمع، كما أن قوله -ع- يمسح عليها لا يدل على أن المسح أمر جائز فى كل من مقدم الرأس و مؤخره. بل مقتضاه لزوم إمرار اليد على المؤخر أيضا كالمقدم.

و أما أن إمرار اليد على المؤخر كاف فى صحة الوضوء و لا يحتاج معه إلى إمرارها على المقدم فلا يكاد يستفاد منها بوجه و عليه لا مناص من حملهما على التقيّة لموافقتهما للعامّة و مخالفتهما لما ثبت بالضرورة من مذهب الشيعة، و لعل قوله -ع- كأنى أنظر إلى آخره إشارة إلى ذلك، إذ لو كان المسح على المؤخر واجبا أو جائزا لصرح به فى مقام الجواب.

(١) المروية فى ب ٢٢ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٢) المروية فى ب ٢٢ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٣٦

و الأحوط الناصية (١) و هى ما بين البياضين من الجانبين فوق الجبهة.

الناصية لا خصوصية لها:

إشارة

(١) أشرنا إلى أن الأصحاب «قد هم» قد تسالموا على وجوب كون المسح على الربع المقدم من الرأس و عدم كفاية المسح على سائر الجهات من المؤخر أو اليمين أو اليسار إلا- أنهم قد اختلفوا- بعد اتفاهم هذا- فى ان المسح هل يتعين ان يكون على خصوص الناصية- و هى عبارة عما بين التزعتين- أو يجوز بغيرها من أجزاء الربع المقدم أيضا؟

و قد مال صاحب الجواهر «قده» فى أول كلامه الى تعيين خصوص الناصية و ذلك لما ورد فى صحيحة زرارة المتقدمة من قوله -ع- و تمسح ببله يمناك ناصيتك «١» لأنها كما تقدم و إن كانت جملة خبرية الا انها مستعملة فى مقام الإنشاء و هى جملة مستقلة و غير معطوفة على فاعل يجزيك إذا تدلنا تلك الجملة على تعيين المسح على خصوص الناصية.

و لما ورد فى رواية عبد الله بن الحسين عن أبيه عن أبى عبد الله -ع- من قوله: لا- تمسح المرأة بالرأس كما يمسح الرجال، إنما

المرأة إذا أصبحت مسحت رأسها تضع الخمار عنها، وإذا كان الظهر والعصر والمغرب والعشاء تمسح بناصيتها «٢» و هما مقيدتان للاخبار المطلقة الدالة على وجوب كون المسح بمقدم الرأس، الا انه «قده» عدل عن ذلك في آخر كلامه و جوز المسح بكل جزء من أجزاء الربع المقدم من الرأس و جعل المسح على خصوص الناصية أحوط و اولى و أضاف أخيرا- ان المسألة لا تخلو

(١) المروية في ب ٣١ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٢٣ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٣٧

.....

عن إشكال هذا و في المسألة احتمالات.

احتمالات المسألة:

«الأول»: أن يقال بتعين خصوص الناصية تقديمًا للروايتين المتقدمتين على الأخبار المطلقة من باب حمل المطلق على المقيد و ذلك بناء على أن الطائفتين متنافيتان بحسب الابتداء، لأن الناصية و مقدم الرأس أمران أحدهما غير الآخر فلا بد أن تجعل الروايتان مقيدتين للاخبار المطلقة كما هو الحال في غير المقام.

«الثاني»: أن يقال بجواز المسح على مطلق الربع المقدم من الرأس و بجعل المسح على خصوص الناصية أفضل الأفراد هذا. و لا يخفى أنه إذا بنينا على تعارض الطائفتين و كون الناصية و مقدم الرأس أمرين متغايرين يتعين الاحتمال الأول لا محالة و ذلك لما حققناه في محله من أن الجمع بين المطلق و المقيد بحمل الثاني على أفضل الأفراد خلاف القاعدة و ما هو المتفاهم العرفي من الدليلين فإن القاعدة تقتضى حمل المطلق على المقيد كما عرفت.

«الثالث»: أن يحمل مقدم الرأس على الناصية و يقال: ان الناصية و مقدم الرأس عبارتان عن أمر واحد و ليسا بأمرين مختلفين إذا فلا تعارض بين الطائفتين، و ذلك لأن الناصية كما ذكره صاحب القاموس من أحد معاني المقدمة، و عليه يكون مقدم الرأس مجملا لم يعلم المراد منه و هل أريد به ما يقع في مقابل المؤخر أو أريد منه خصوص الناصية، و لكن الناصية مبينة فيحمل المجمع على المبين.

«الرابع»: عكس الثالث و هو حمل الناصية على مقدم الرأس بأن يقال ان الناصية أمر مجمل فيحتمل أن يراد بها المقدم كما يحتمل إرادة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٣٨

.....

خصوص ما بين «الترعتين» فنحمل المجمع على المبين و يقال أن المراد بالناصية مقدم الرأس هذا.

و لا يخفى أن الأولى- إذا بنينا على عدم التعارض بين الطائفتين- هو الاحتمال الرابع بل هو المتعين على كل حال و ذلك لأن مقدم الرأس مفهوم مبين لا- إجمال فيه، إذ المقدم من كل شيء إنما هو ما يقابل سائر الجهات من المؤخر و الأيمن و الأيسر، و الناصية مجملة لم يظهر المراد بها فنحملها على مقدم الرأس و أما ما تقدم عن القاموس من أن الناصية من معاني المقدمة:

ففيه أولا- أن ما ذكره صاحب القاموس خارج عما هو محل الكلام لأنه إنما يفسر مطلق المقدم و المقدمة،- و لم يفسر المتقدم المضاف إلى الرأس- بالناصية.

خوبى، سيد ابو القاسم موسوى، التنقيح في شرح العروة الوثقى، ٦ جلد، قم - ايران، اول، ١٤١٨ هـ ق

التنقيح في شرح العروة الوثقى؛ الطهارة ٤، ص: ١٣٨

و «ثانياً»: أن من المحتمل - قويا - أن يكون مراد صاحب القاموس من ذلك أن مجموع الجبهة و الناصية من أحد معاني المقدمة، لا الناصية فحسب لأنهما من الإنسان بمنزلة مقدمة الجيش للعسكر و يشهد على ذلك ما ذكره في محكى عبارته حيث قال: مقدمة الجيش متقدموه، و من الإبل أول ما ينتج و يلحق، و من كل شىء أوله و الناصية و الجبهة انتهى.

و ظاهر كلمة «واو» هو الجمع، و لم يظهر أنه أراد منها «أو» و كيف كان فلم يثبت أن مقدم الرأس هو الناصية و حيث أن المقدم مفهوم مبين لدى العرف و الناصية مجملة فلا مناص من حملها على المبين، و الحكم بجواز المسح على مطلق الربع المقدم من الرأس هذا.

و هناك احتمال خامس متحد بحسب النتيجة مع الاحتمال الرابع و هو أن الحكم بإجمال كل من الناصية و مقدم الرأس و سقوط كل واحدة من الطائفتين عن الاعتبار و معه يحكم بجواز المسح على مطلق الربع المقدم من

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٣٩

و يكفى المسمى و لو بقدر عرض إصبع واحدة (١) أو أقل.

الرأس و كل ذلك لما عرفت من أن مقتضى إطلاق الآية المباركة و الاخبار جواز المسح على كل جزء من أجزاء الرأس من المقدم و المؤخر و اليمين و اليسار، إلا أنا علمنا خارجا بمقتضى المخصص المنفصل عدم جواز المسح بالربع المؤخر و لا الأيسر و لا الأيمن من الرأس و انحصر ما يجوز مسحه بخصوص الربع المتقدم منه.

و بما أن المخصص أعنى ما دل على انحصار محل المسح بالربع المقدم مجمل من حيث السعة و الضيق إذ لم يظهر أن المراد منه خصوص الناصية أو مطلق الربع المقدم و هو من المخصص المنفصل فلا جرم سقط عن الاعتبار من هذه الجهة فلا يمنع عن الرجوع إلى مقتضى العموم أو الإطلاق و هو يقتضى جواز المسح بكل جزء من أجزاء مقدم الرأس سواء أ كان هو خصوص الناصية أو المقدار الزائد عنها، لأنه لم يثبت دليل مخصص بالإضافة إلى المقدار الزائد عن الناصية من مقدم الرأس هذا و مع ذلك كله المسح على خصوص الناصية أحوط و أولى كما ذكره الماتن «قده» لأنها المقدار المتيقن مما يجوز المسح عليه من مقدم الرأس.

كفاية المسمى في المسح:

(١) المعروف بين الأصحاب «قدمهم» أن المسح الواجب في الوضوء إنما هو أقل مقدار يتحقق به المسح عرفا أعنى أول مراتب وجوده بل المسألة إجماعية و عن بعضهم أن نقل الإجماع على ذلك مستفيض و يدل عليه إطلاق الكتاب المجيد حيث أمر الله سبحانه بمسح الرأس بقوله عز من

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٤٠

.....

وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ «١».

وقد دلتنا الصحيحة الواردة في تفسيره أن المراد مسح بعض الرؤوس لا- جميعها، فإذا علمنا بالمراد من الآية المباركة بالصحيحة المفسرة لها كما يأتي نقلها صح لنا ألتمسك بإطلاق أمره سبحانه لأنه أمر بمسح الرأس وهذا يتحقق بأقل ما يتحقق به المسح عرفا و إن كان أقل من عرض إصبع واحدة.

و أما الصحيحة المذكورة الواردة في تفسير الآية المباركة فهي التي رواها الصدوق «قده» بإسناده عن زرارة قال: قلت لأبي جعفر-ع- ألا تخبرني من أين علمت و قلت: أن المسح ببعض الرأس و بعض الرجلين؟
فضحك فقال: يا زرارة قاله رسول الله-ص- و نزل به الكتاب من الله عز و جل، لأن الله عز و جل قال فَأَغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ، فعرفنا أن الوجه كله ينبغي أن يغسل ثم قال: و أيديكم إلى المرافق، فوصل اليدين إلى المرفقين بالوجه فعرفنا انه ينبغي لهما أن يغسلا الى المرفقين، ثم فصل بين الكلام فقال: و امسحوا برءوسكم فعرفنا حين قال: برءوسكم أن المسح ببعض الرأس لمكان الباء ثم وصل الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه فقال: و أرجلكم إلى الكعبين فعرفنا حين وصلهما بالرأس أن المسح على بعضهما، ثم فسر ذلك رسول الله-ص- للناس فضيعوه الحديث «٢».

و لكنها غير صالحة للاستدلال بها- في نفسها و استقلالها- على المدعى بدعوى أنها مطلقة و السرفيه: أن الصحيحة إنما سقت لبيان عدم وجوب غسل الرأس بتمامه و أن الواجب الذي صنعه رسول الله-ص- إنما هو مسح بعض الرأس في مقابل العامة القائلين بوجوب غسل الرأس بتمامه كما يشير إليه قوله-ع- فضيعوه. إذا لا إطلاق للصحيحة من

(١) المائة: ٥: ٦.

(٢) المروية في ب ٢٣ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٤١

.....

حيث المقدار الذي لا بد من مسحه فلو كنا نحن و الصحيحة لاحتملنا أن يكون الواجب مسح تمام الربع المقدم من الرأس أو تمام المؤخر- مثلا- فان مسح ذلك بتمامه أو ببعضه مما لا يمكن استفادته من الصحيحة. نعم إطلاق الآية المباركة في نفسها تام و لا مانع من الاستدلال به على التقريب المتقدم فلاحظ.

بقي الكلام في وجه استفادة التبويض من الآية المباركة و أنه من جهة استعمال كلمة الباء في التبويض أو لأجل تضمينها معنى «من» أو لأجل استعمالها في التبويض مجازا أو لغير ذلك من الوجوه. و لكن تحقيق ذلك مما لا يترتب عليه ثمره عملياً، لأن ما يهمننا إنما هو معرفة الأحكام الشرعية.

و الصحيحة كما تقدم صريحة في الحكم و أن الواجب إنما هو مسح بعض الرأس. و أما أنه من أية جهة؟ فلا ثمره في تحقيقه. نعم أنكر سيبويه مجيء «الباء» بمعنى التبويض و عليه استند العلامة «قده» في إنكاره ذلك كما حكى. و لكنه لا ينافي الصحيحة المتقدمة لأن دلالتها على وجوب مسح البعض يمكن أن تكون مستندة إلى مجيء «الباء» بمعنى التبويض كما صرح النحاة بجوازه- عدى سيبويه- أو مستندة إلى التضمنين، أو المجاز و كيف كان لا إشكال في دلالة الصحيحة على ذلك.

و يمكن أن يقال ان نظره-ع- في قوله: لمكان الباء. إلى أن استفادة التبويض من الآية المباركة إنما هي من جهة الإتيان ب «الباء» و تغيير أسلوب الكلام لا أنها من جهة استعمال «الباء» في التبويض.

إذا فالباء يدلنا على التبويض لا أنها مستعملة فيه.

و بيان ذلك: أن المسح و الغسل مما يتعدى الى المفعول بنفسه من دون حاجة الى الاستعانة ب «الباء» فيصح أن يقال فَأَغْسِلُوا

وَجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ- كما في الآية المباركة- وَامْسُحُوا رءوسكم وَأَرْجُلَكُمْ من دون الإتيان

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٤٢

.....

«الباء» فالإتيان بها- مع عدم الحاجة الى إتيانها- و تغيير أسلوب الكلام يدلنا على أن المراد في الأمر بمسح الرأس انما هو مسح البعض بخلاف الأمر بالغسل في الوجه و اليدين فان المراد منه غسل الجميع دون البعض هذا.

و يحتمل- قويا- أن يكون الوجه في استفادة البعض من الآية المباركة أمرا آخر وراء ذلك كله و ان احتاج الى العناية في الكلام. و تقريب ذلك أن يقال ان الماسح- حقيقة- و ان كان هو اليد و الممسوح هو الرأس، الا أن الإتيان بكلمة «الباء» و العناية بذكرها في الكلام يدلنا على ان المراد بالعكس، و ان الرأس جعل آله و سببا لمسح اليد بمعنى ان الماسح هو الرأس و الممسوح هي اليد نظير قولنا: مسحت يدي بالحائط. فإن معناه ان الحائط قد صار سببا لمسح ما بيدي من الرطوبة أو الدهن أو غيرهما، و هذا و ان كان على خلاف الواقع- في المقام- الا ان مقتضى العناية الواقعة في الكلام هو ما ذكرناه فيقال: ان الرأس صار سببا لمسح ما بيد المتوضى من الرطوبة، فإذا صار الماسح هو الرأس يتعين ان يكون المسح ببعضه لا- بتمامه كما هو الحال في المثال المتقدم، فإن صحه قولك: مسحت يدي بالحائط غير متوقفة على مسح جميع الحائط باليد بل يصح ذلك بمسح اليد بشيء من الحائط. إذا فالمسح بالرأس بنفسه يقتضى المسح ببعض لا بتمامه هذا تمام الكلام في هذه الصحيحة.

و مما يدلنا على ما سلكه المشهور في المسألة صحيحة الأخوين: أعنى زرارة و بكير، أنهما سألا أبا جعفر-ع- عن وضوء رسول الله-ص- الى ان قال: فإذا مسح بشيء من رأسه أو بشيء من قدميه .. «١».

و صحيحتهما الأخرى أيضا عن أبي جعفر-ع- انه قال في المسح:

تمسح على النعلين و لا تدخل يدك تحت الشراك، و إذا مسحت بشيء من

(١) المروية في ب ١٥ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٤٣

.....

رأسك أو بشيء من قدميك ما بين كعبيك إلى أطراف الأصابع فقد أجزأك «١» فإن مقتضى إطلاقهما صحه الاجتزاء بأقل ما يتحقق به المسح عرفا، و عليه فلا دليل على أن يكون المسح بمقدار عرض إصبع واحدة كما يحكى عن جماعة.

و قد تصدى بعض الأصحاب لتأويله بأنهم لم يريدوا بذلك التحديد، و إنما قصدوا به بيان أقل ما يتحقق به المسمى و يرد: أن كلماتهم آبية عن هذا التأويل. فقد حكى عن الشيخ في التهذيب ما مضمونه: انا لو خلينا و أنفسنا لقلنا بجواز مطلق المسح و اكتفينا بمجرد تحقق المسمى إلا أن السنة منعنا عن ذلك، فان هذا الكلام كالصريح في أن غرضه إنما هو تحديد المسح الواجب بالإصبع الواحد.

و كيف كان فقد استدلوا على ذلك بمرسلة حماد عن أحدهما-ع- في الرجل يتوضأ و عليه العمامة قال: يرفع العمامة بقدر ما يدخل إصبعه فيمسح على مقدم رأسه «٢».

و بما رواه عن الحسين قال: قلت لأبي عبد الله-ع- رجل توضأ و هو معتم فنقل عليه نزع العمامة لمكان البرد فقال: ليدخل إصبعه «٣» و يحتمل اتحاد الروايتين.

و يدفع الاستدلال بهما- على تقدير اعتبار سندهما- أن إدخال الإصبع الواحدة تحت العمامة للمسح ليس مستندا الى وجوب كون المسح بمقدار الإصبع الواحدة بل من أجل أنه أقل المقدار الميسور لدى المسح. إذ لا يتحقق إلا بإدخال الإصبع الواحدة أو الإصبعين تحت العمامة لا محالة، فالإصبع الواحدة أقل الميسور في المسح فقوله-ع- رفع العمامة بقدر ما يدخل إصبعه لا دلالة له على كونه مستندا إلى وجوب كون المسح بمقدار الإصبع الواحدة.

(١) المروية في ب ٢٣ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٢٤ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٣) المروية في ب ٢٤ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٤٤

.....

وبعبارة أخرى لا كلام لنا فيما يتحقق به المسح، وإنما الكلام في المقدار الذي يجب مسحه من الرأس ولا دلالة للروايتين على أنه لا بد أن يكون بمقدار عرض الإصبع الواحدة هذا على أن الإصبع شبه المدورات كما أن الرأس أيضا كذلك و من الظاهر أن مسح باطن الإصبع الذي هو من قبيل المدور على ما يمثله مما يشبه بالمدورات لا يمكن أن يكون بمقدار عرض الإصبع الواحدة كما أشار إليه المحقق الهمداني «قده» في مطاوى كلامه، إذا الرواية لا دلالة لها على لزوم كون المسح بقدر عرض الإصبع الواحدة و أما وجوب كون المسح بمقدار عرض ثلاث أصابع مضمومة كما ربما يحكى القول به عن جماعة منهم الصدوق «قده» في الفقيه فهو أيضا كسابقه مما لا- دليل عليه. و ما استدلوا به على ذلك من صحيحة زرارة قال قال أبو جعفر-ع- المرأة يجزيها من مسح الرأس أن تمسح مقدمه قدر ثلاث أصابع و لا تلقى عنها خمارها «١» و ما رواه معمر بن عمر بن أبي جعفر-ع- قال: يجزى من المسح على الرأس موضع ثلاث أصابع و كذلك الرجل «٢».

مما لا يمكن المساعدة عليه، لأن الرواية الثانية مضافا إلى ضعف سندها بمعمر بن عمر إذ لم يوثق في الرجال انما تدل على ان المسح بثلاث أصابع مجزئ في الوضوء. و أما ان ما يجزى عنه اعنى ما هو الواجب في الوضوء أى شىء فلا يكاد يستفاد منها ابدا و لعله يجزى عن مسح تمام الربع المقدم من من الرأس أو عن المسح بمقدار عرض إصبع واحدة أو غير ذلك من الاحتمالات فلا دلالة للرواية على ان ذلك هو المقدار الواجب مسحه بحيث لا يجزى الأقل منه و عليه لا بد من حملها على الاستحباب و كونه أفضل أفراد المسح، و من هنا يظهر الجواب عن الرواية الأولى أيضا لأنها و ان كانت صحيحة بحسب السند، الا انها قاصرة الدلالة على هذا المدعى لأن ظاهرها ان المسح بثلاث أصابع تحت الخمار مجزئ في مقام

(١) المروية في ب ٢٤ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٢٤ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٤٥

و الأفضل بل الأحوط ان يكون بمقدار عرض ثلاث أصابع (١) بل

الامتثال و اما انه هو الواجب على نحو لا- يجزى الأقل منه فلا يكاد يستفاد منها ابدا و يحتمل ان يكون الاجزاء راجعا ان عدم إلقاء الخمار.

و من ذلك يظهر ضعف التفصيل بين الرجل و المرأة بالحكم بوجود كون المسح بثلاث أصابع في المرأة دون الرجل لصحيحة زرارة المتقدمة، و ذلك إذ قد عرفت ان الصحيحة لا دلالة لها على ان المسح بثلاث أصابع هو الواجب في الوضوء حتى يكون دليلاً على التفصيل بين الرجل و المرأة فيما يعتبر في الوضوء. و بما سردناه يظهر ان ما ذهب اليه المشهور في المسألة من ان الواجب انما هو مسمى المسح في الوضوء سواء أ كان بقدر عرض الإصبع الواحد أو أقل منه هو الصحيح و السيرة الخارجية أيضاً جارية على ذلك فلاحظ.

أفضلية المسح بعرض ثلاث أصابع:

(١) للروايتين المتقدمتين و لا يلزم أن يكون بالأصابع الثلاث بل يكفي المسح بإصبع واحد إذا كان بمقدار عرض الأصابع الثلاث لأن الظاهر من التقدير في جميع الموارد أن المطلوب هو نفس هذا المقدار من دون مدخلة الآلة فيه.
- مثلاً- إذا قيل يجب المشى عشرة أمتار فالظاهر منه أن المشى بهذا المقدار هو المطلوب للمولى من دون أن يكون للآلة و السبب مدخلة في ذلك فظاهر الروايتين- مع قطع النظر عما يأتي بيانه أن المقدار الممسوح لا بد أن يكون بمقدار عرض الأصابع الثلاث سواء أ كان بنفس الأصابع الثلاث أم بإصبع واحد بمقدار عرض الأصابع الثلاث.
التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٤٦
الأولى أن يكون بالثلاث (١) و من طرف الطول أيضاً يكفي المسمى (٢)

أولوية كون المسح بالثلاث:

(١) و ذلك لأن الظاهر من التقدير في الروايتين و إن كان هو ما ذكرناه من أن الاعتبار بالمقدار دون الآلة و السبب فلا خصوصية للأصابع الثلاث إلا أن هذا فيما إذا لم يتم قرينه على خلافه و القرينه على الخلاف موجودة في المقام و هي أن المسح لا بد و أن يكون بواسطة اليد و لحاظ ذلك يوجب ظهور التقدير في إرادة المسح في المقدار المذكور بنفس الأصابع و اليد.
و حيث انك عرفت حمل الروايتين المتقدمتين على بيان الفضيلة و الاستحباب دون الوجوب فلا- جرم كان المسح بنفس الأصابع الثلاث أولى و أفضل.

كفاية المسمى في الطول:

(٢) لعين ما قدمناه في كفاية المسمى في العرض من إطلاق الآية المباركة و الروايات لعدم التقييد فيهما بالمقدار الخاص و قد ادعى بعضهم الإجماع على كفاية المسمى في الطول و ذكر أن محل الخلاف إنما هو كفاية المسمى في العرض و بعضهم ادعى الإجماع على عكس ذلك فلاحظ.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٤٧

و إن كان الأفضل أن يكون بطول إصبع (١) و على هذا فلو أراد إدراك الأفضل ينبغي أن يضع ثلاث أصابع على الناصية، و يمسح بمقدار إصبع من الأعلى إلى الأسفل و إن كان لا يجب كونه كذلك فيجزى النكس (٢) و ان كان الأحوط خلافه، و لا يجب كونه

على البشرة.

أفضلية كون المسح بطول إصبع:

(١) و السر في ذلك أن الروايتين المتقدمتين الداليتين على أجزاء المسح بثلاث أصابع في الرأس كما يحتمل أن يراد بهما أجزاء ذلك المقدار بحسب العرض فقط كذلك يحتمل أن يراد بهما أجزاء المسح بمقدار ثلاث أصابع بحسب كل من الطول و العرض و من البديهي أن مقدار طول الأصابع الثلاث انما هو مقدار طول الإصبع الواحد و هذا ان تم فهو و الا فلا دليل على أفضلية كون المسح بطول إصبع واحد.

إجزاء النكس في مسح الرأس:

(٢) نسب إلى المعروف عدم كفاية النكس في مسح الرأس بدعوى أن المقدار المتيقن من المسح المأمور به، في الوضوء هو المسح من الأعلى إلى الأسفل، و النكس مشكوك الجواز و مقتضى قاعدة الاشتغال عدم جواز الاكتفاء به في مقام الامتثال. و «يرده» ان النوبة لا تصل الى الأصل العملي في المسألة حتى يتكلم في ان الأصل الجارى في المقام هل هو الاشتغال أو البراءة على ما قدمناه في بعض الأبحاث السابقة من انه لا مانع من إجراء البراءة عند الشك في اعتبار شيء في الوضوء.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٤٨

.....

و ذلك لأن مقتضى إطلاق الآية المباركة و الروايات عدم الفرق بين المسح من الأعلى إلى الأسفل و النكس و لم يقيد المسح فيهما بأن يكون من الأعلى إلى الأسفل بل بعض الأخبار كالصريح في عدم اعتبار كون المسح من الأعلى إلى الأسفل و ذلك كالروايتين المتقدمتين «١» الواردتين فيمن يتوضأ و عليه العمامة، فإن الأسهل لمن أدخل إصبعه تحت العمامة لأجل المسح انما هو ان يمسخ رأسه نكسا، إذ المسح من الأعلى إلى الأسفل يحتاج إلى رفع العمامة زائدا على مقدار رفعها عند المسح نكسا و هو أصعب. و دعوى: أن المتعارف مسح الرأس من الأعلى إلى الأسفل و هو يوجب انصراف المطلقات إلى الفرد المتعارف مندفعه صغرى و كبرى:

أما بحسب الصغرى فلأن المتعارف في غسل الوجه و اليدين و لو لغير داعى الوضوء و ان كان هو الغسل من الأعلى إلى الأسفل كما ذكر الا- ان الأمر في المسح ليس كذلك قطعا إذ ليس المتعارف فيه هو المسح من الأعلى إلى الأسفل فحسب بل كل من ذلك و النكس متعارفان.

و أما بحسب الكبرى فلأجل أن تعارف أحد الفردين و غلبته غير موجبين لانصراف المطلق إلى الفرد الغالب، فلو كان هناك انصراف فلا إشكال في انه انصراف بدوى يزول بأدنى تأمل و التفات، فالمطلق يشمل الفرد المتعارف و غيره على حد سواء هذا.

و أضيف إلى ذلك صحيحة حماد بن عثمان عن أبي عبد الله (ع) قال:

لا بأس بمسح الوضوء مقبلا و مدبرا «٢» لأنها كالصريحة في جواز المسح نكسا بلا فرق في ذلك بين مسح الرأس و غيره.

و لا يمنع عن الاستدلال بهذه الصحيحة روايته الأخرى بعين السند

(١) في ص ١٤٣

(٢) المروية في ب ٢٠ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٤٩

.....

المذكور في الصحيحة عن أبي عبد الله (ع) قال: لا بأس بمسح القدمين مقبلا و مدبرا «١» و ذلك لأن وحدة السند لا يقتضى الحكم بوحدة المروي أبدا لجواز أن يكون حماد قد سمع عن أبي عبد الله (ع) روايتين:

«إحداهما»: عدم البأس في مسح الوضوء - مطلقا - مقبلا و مدبرا، و «ثانيتها»: عدم البأس في مسح القدمين مقبلا و مدبرا.

و لا نلتزم بمفهوم اللقب ليتوهم ان الحكم بكفاية المسح مقبلا و مدبرا في مسح القدمين دليل على عدم كفايتهما في مسح الرأس حتى يتحقق التنافي بين الروايتين و عليه فهما روايتان لا - بد من العمل بكليتهما في موردهما هذا كله بناء على ان الراوى في كلتا الروايتين هو حماد بن عثمان على ما هو الموجود في الطبعة الأخيرة من الوسائل.

و أما بناء على أن الراوى في الرواية الأولى هو حماد بن عيسى كما هو الموجود في غير الطبعة الأخيرة من الوسائل و به صرح المحقق الهمداني «قده» بل ربما يحكى عن بعض نسخ التهذيب أيضا فالأمر أسهل و أوضح لأنهما وقتئذ روايتان «إحداهما»: عن حماد بن عثمان و «ثانيتها»: عن حماد ابن عيسى، و لا - نقول بمفهوم اللقب كى يتحقق المعارضة بينهما إذا لا بد من العمل بكل منهما في موردهما.

و نظير رواية حماد بن عيسى غيرها مما ورد في جواز النكس في مسح الرجلين، لوضوح انها غير منافية لصحيفة حماد بن عثمان الدالة على جواز النكس في مسح الوضوء، و على الجملة سواء صحت الطبعة القديمة من الوسائل. و لم يقع خطأ من النساخ أو لم تصح بل كانت الطبعة الحديثة صحيحة و الراوى في كلتا الروايتين كان هو حماد بن عثمان و كان الخطأ و الاشتباه من النساخ لا بد من الأخذ بكلتا الروايتين و الاستدلال بالصحيحة

(١) المروية في ٢٠ ب من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٥٠

فيجوز أن يمسح على الشعر (١) النابت في المقدم بشرط أن لا يتجاوز بمدة عن حد الرأس فلا يجوز المسح على المقدار المتجاوز و ان كان مجتمعا في

قد وقع في محله. هذا كله في أصل جواز النكس في المسح.

و بعد ذلك يقع الكلام فيما ذكره بعضهم من أن المسح من الأعلى إلى الأسفل أفضل. و هذا بظاهره مما لا دليل عليه. اللهم الا ان يراد كونه أفضل بحسب العنوان الثانوى أعنى الاحتياط، و لا سيما إذا قلنا ان الاحتياط مستحب أو أحرزنا سيرة الأئمة عليهم السلام كما إذا علمنا انهم كانوا مداومين في وضوءاتهم بالمسح من الأعلى إلى الأسفل فإن التأسى بالأئمة عليهم السلام أمر راجح و لا إشكال في أنه أفضل من غيره.

إلا أن الكلام في إحراز ذلك و ثبوت سيرتهم عليهم السلام على ذلك و دون إثباتها خرط القتاد.

و أما ما عن بعضهم من الحكم بکراهة النكس في المسح فإن أراد بذلك الكراهة في العبادات بمعنى أقلية الثواب فقد عرفت صحته

لأن المسح من الأعلى إلى الأسفل أفضل و أكثر ثوابا و أرجح من النكس و لو بالعنوان الثانوى و ان أراد بالكراهة المرجوحية في نفسه فهو مما لم يتم دليل عليه.

جواز المسح على الشعر:

(١) المسألة متسالم عليها بين الأصحاب «قد هم» بل هي من المسائل الضرورية و الوجه فيه ان الرأس و مقدمه و ان كان كالوجه و اليدين و غيرهما من أسامى الأعضاء اسما لنفس العضو و البشرة، و الشعر خارج عنهما لا محالة لأنه قد ينبت عليها الشعر، و قد لا ينبت، فلو كنا نحن و الدليل الدال

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٥١

.....

على وجوب مسح الرأس أو مقدمه لحكمنا بلزوم مسح البشرة- نفسها- و عدم كفاية المسح على الشعر النابت عليها: و لكن القرينة الخارجية دللتنا على جواز مسح الشعر و انه كمسح نفس البشرة، و القرينة هي ان الغالب الأكثر وجود الشعر على الرأس و مقدمه بحيث يقع المسح على الشعر دائما إلا في الأصلح و من حلق رأسه قريبا فوقع المسح على الشعر في الأغلب قرينة على إرادة الأعم من مسح الرأس و لو لا هذه القرينة لما ساغ الاكتفاء بمسح الشعر أبدا كما لا يكتفى بغسله في الوجه و اليدين إلا بدلالة دليل خارجي.

□

و أما مرفوعة محمد بن يحيى عن أبي عبد الله (ع) في الذى يخضب رأسه بالحناء، ثم يبدو له في الوضوء قال: لا يجوز حتى يصيب بشرة رأسه بالماء «١».

فهى مضافا الى ضعف سندها بالرفع قاصرة الدلالة على لزوم مسح البشرة و عدم كفاية المسح على شعرها. و ذلك لان البشرة فى الرواية إنما ذكرت فى مقابل الجسم الخارجى أعنى الحناء لا فى قبال الشعر النابت عليها فالمراد بالبشرة أعم من البشرة و شعرها- قبالا للجسم الخارجى- هذا كله فى الشعر النابت على مقدم الرأس الذى لا يخرج بمده عن حد الرأس.

و أما الشعور النابتة على حوالى المقدم المتدلية اليه بطبعها و فى نفسها الخارجة بمدها عن حد الرأس و المسح كما إذا كانت مجمعة فربما يستشكل- فى الحكم بعدم الاجتزاء بمسحها- بأنها معدودة من توابع المقدم و الرأس فاطلاقات المسح على المقدم تعملها لا محالة، لما عرفت من أن المراد منها ليس هو خصوص البشرة. و لكن الصحيح عدم جواز الاقتصار بمسحها لما عرفت من أن

(١) المروية فى ب ٣٧ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٥٢

الناصية. و كذا لا يجوز على النابت فى غير المقدم (١) و ان كان واقعا على المقدم، و لا يجوز المسح على الحائل (٢) من العمامة أو القناع أو غيرهما،

مقتضى الأدلة الآمرة بمسح الرأس و المقدم انما هو وجوب مسح البشرة فى نفسها- و الشعر خارج عن العضو كما مر، الا ان القرينة الخارجية دللتنا على كفاية المسح على الشعر النابت على المقدم و الرأس و لا قرينة على جواز الاجتزاء بمسح الشعر النابت على أطرافه

إذا تدلى إليه بنفسه و نزل على المقدم، فما ربما يظهر من المحقق الهمداني «قده» من الميل الى الحكم بالا-جتراء فمما لا يمكن المساعدة عليه.

و أما الشعور النابتة على أطرافه المتدلية إلى المقدم بواسطة العلاج كالخرقة و اليد و نحوهما فلا كلام في عدم كفاية المسح عليها لعدم كونها معدودة من شعور المقدم و لا من توابعه عرفا.
(١) ظهر الوجه في ذلك مما بيناه في التعليقة المتقدمة فلاحظ.

عدم جواز المسح على الحائل:

(٢) للدلالة الدالة على وجوب مسح المقدم و الرأس، لأنها تدلنا بأنفسها على عدم كفاية المسح على الحائل من العمامة و القناع و نحوهما، إذ لا يطلق على الحائل عنوان المقدم و الرأس فلا يكون المسح عليهما مسحاً على الرأس أو المقدم مضافاً إلى الأخبار الآمرة بوجوب رفع العمامة أو إدخال الإصبع تحتها. و المسح على الرأس «١».
خلافاً لما ذهب إليه جماعة من العامة من جواز المسح على الحائل

(١) راجع ب ٢٤ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٥٣

.....

أما مطلقاً أو فيما إذا كان رقيقاً دون غير الرقيق على ما نقل عن أبي حنيفة «١» هذا.

وقد ورد في روايتين جواز المسح على الحناء:

□

«إحدهما»: صحيحة عمر بن يزيد قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يخضب رأسه بالحناء ثم يبدو له في الوضوء قال: يمسح فوق الحناء «٢».

و «ثانيهما»: صحيحة محمد بن مسلم عن الصادق (ع) في الرجل يحلق رأسه ثم يظليه بالحناء ثم يتوضأ للصلاة فقال: لا بأس بأن يمسح رأسه و الحناء عليه «٣».

و ربما يجمع بينهما و بين الأخبار المتقدمة بحملهما على إرادة لون الحناء دون نفسه و يدفعه: ان ذلك خلاف الظاهر بل خلاف الصريح في موارد من الصحيحتين.

«منها»: قوله: يمسح فوق الحناء لأنه كالصريح في أن المراد به هو الجسم الخارجي الذي يتصور له فوق و تحت و ظاهر أن اللون عرض و ليس للاعراض تحت و لا فوق.

و «منها»: قوله: ثم يظليه بالحناء. و ظهوره بل صراحته في إرادة الجسم الخارجي غير قابل للإنكار، فان الظلي بماء الحناء أمر غير معهود.

و «منها». قوله: و الحناء عليه، فإنه أيضاً ظاهر في الجسم الخارجي فهذا الجمع غير صحيح.

و الصحيح ان تحمل الصحيحتان على التقية و ذلك لأن الروايتين و ان

(١) راجع الجواهر ص ٣٠٤ من الجزء الثاني من الطبعة الحديثة

(٢) المروية في ب ٣٧ من أبواب الوضوء من الوسائل

(٣) المروية في ب ٣٧ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٥٤

و ان كان شيئاً رقيقاً لم يمنع عن وصول الرطوبة إلى البشرة. نعم في حال

وردتا في الحناء الا ان احتمال ارادة خصوصه مقطوع الفساد إذ لم يقل أحد بأن للحناء- بين الأجسام الخارجيه- خصوصيه تقتضى الحكم بكفاية المسح عليه دون مثل الصدر وغيره من الأجسام.

و على ذلك فالقول بجواز المسح على الحناء يستلزم القول بجواز المسح على بقيه الأجسام الخارجيه فإذا أريد منهما جواز المسح على كل جسم حائل لعارضتهما الأخبار الكثيرة المشهورة التي دلت على وجوب مسح المقدم أو الرأس من دون أن يكون عليهما شيء يمنع عن وقوع المسح على البشرة.

و بما أن تلك الروايات من الروايات المشهورة و الروايات من الأخبار النادرة فلا مناص من أخذها و ضرب الروايتين على الجدار هذا.

و في الوسائل و الحدائق و كذا صاحب المعالم في المنتقى حمل الروايتين على صورة الاضطرار و التداوى بالحناء و يؤيده عدم تعارف طلي الرأس بالحناء- بعد الحلق- إلا لضرورة التداوى و العلاج به.

و لكن هذا الحمل في طول ما قدمناه لأنه على ما سردناه لم يثبت اعتبار الروايتين حتى نحملهما على ضرورة التداوى و العلاج، إذ قد عرفت أنهما معارضتان مع الأخبار المشهورة المعروفة، و لا مناص من إلغائهما لندرتهما و يجب الأخذ بالمشهورة كما عرفت و مما يؤيد ما ذكرناه مرفوعه محمد بن يحيى المتقدمه، لأنها قد نصت بعدم الجواز حتى يصيب بشرة رأسه بالماء.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٥٥

الاضطرار لا مانع من المسح على المانع (١) كالبرد، أو إذا كان شيئاً لا يمكن رفعه.

المسح على الحائل عند الاضطرار:

□

(١) يأتي الكلام على تفصيل هذه المسألة في أحكام الجائر ان شاء الله و حاصل ما نبينه هناك ان مقتضى الأخبار الآمرة بمسح الرأس بل مقتضى الآية المباركة أيضاً لزوم كون المسح واقعا على بشرة الرأس- بالمعنى الأعم نفسها و من شعرها-، و مقتضى هذا ان كون المسح واقعا على البشرة من مقومات الوضوء المأمور به و انه لا- يتحقق في الخارج الا- بذلك، فإذا عجز المكلف من إيقاع المسح على البشرة- بالمعنى المتقدم- سقط عنه التكليف بالوضوء لا محالة و انتهت النوبة في حقه الى التيمم.

و قد خرجنا عن ذلك في الدواء الملتصق بالبشرة بما دل على أن المسح على الدواء بمنزلة المسح على البشرة، كما دل الدليل على أن المسح على الحائل كالعمامة و الخف و نحوهما، إذا كان للتقية و الاضطرار أيضاً مجزئ في مقام الامتثال و ان المسح عليه كالمسح على نفس البشرة و يأتي في محله ان شاء الله ان العمل الاضطرارى المستند إلى التقية كالاتيان بالمأمور به الواقعي الأولى لقوله (ع) التقية ديني و دين آبائي. و لا دين لمن لا تقية له و لا ايمان لمن لا تقية له «١» و غير ذلك من العمومات.

فمن خاف من أن يترتب على إيقاع المسح على البشرة قتل أو ضرب

(١) راجع ب ٢٤ و ٢٥ من أبواب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٥٦

.....

أو هتك- لدلالته على تشييعه- فله أن يمسح على الحائل من خف أو عمامة أو نحوهما و انه كالمسح على البشرة في مقام الامتثال: و هذه العمومات المذكورة و ان لم تخلو عن بعض المناقشات- كما يأتي في محلها- إلا أن الأدلة الخاصة الواردة في أجزاء المأمور به الاضطراري المستند إلى التقيّة عن المأمور به الواقعي كافيّة في إثبات المدعى.

و أما إذا كان الاضطرار مستندا الى غير التقيّة و كان الحائل أمرا آخر غير الدواء فمقتضى الإطلاقات المتقدمة سقوط الأمر بالوضوء عن المكلف- وقتئذ- و وصول النوبة إلى التيمم في حقه، لعدم تمكنه من المسح على البشرة و قد عرفت انه من مقومات الوضوء، الا ان يدعى القطع بعدم الفرق بين الدواء و غيره من أقسام الحائل، أو يقوم دليل بالخصوص على أن المسح على غير البشرة كالمسح على البشرة.

و كلا الأمرين مفقود في المقام، إذ ليس لنا قطع وجداني بعدم الفرق بينهما كما لم يتم أي دليل بالخصوص على كفاية المسح على غير البشرة في الوضوء و معه تصل النوبة إلى التيمم لا محالة.

و لا- يمكن إجراء أحكام الجبائر في المقام، لأن الاجتزاء بالمسح على الجبيرة في القروح و الكسور أيضا على خلاف القاعدة فإن الإطلاقات المتقدمة يقتضى أن يكون الغسل أو المسح على البشرة مقوما للوضوء لأنه غسلتان و مسحتان، و مع عدم التمكن منهما يسقط التكليف بالوضوء و تنتهي النوبة إلى التيمم لا محالة.

و لكن الدليل دلنا على أن المسح على الجبيرة في مواضع القروح و الكسور كالمسح على نفس البشرة و اما في غير هذين الموضعين و غير الدواء و التقيّة فلم يدلنا على كفاية المسح على الحائل و كونه مجزئا في الوضوء.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٥٧

و يجب ان يكون المسح بباطن الكف (١) و الأحوط أن يكون باليمنى و الأولى أن يكون بالأصابع.

بل مقتضى الآية المباركة و الاخبار ما تقدم من سقوط التكليف بالوضوء و وجوب التيمم على المكلف.

لا بد أن يكون المسح بباطن الكف:

(١) تعرض الماتن «قده» في هذه المسألة لعدة أمور قد اندمج بعضها في بعض.

«فمنها»: انه هل لا بد أن يكون المسح باليد فلا يجزى المسح بغيرها من الآلات و الأسباب و ان كانت بلتها من البلل الموجودة في اليد كما إذا أخذ البلل من اليد بمثل الخرقّة أو آلة أخرى و مسح بها رأسه و رجليه أولا؟

قد يقال بالانحصار في اليد و يستدل عليه بعدة روايات منها الأخبار البيانية و إليك بعضها:

«منها»: رواية المعراج و هي صحيحة عمر بن أذينة عن أبي عبد الله عليه السلام (في حديث طويل) ان رسول الله (ص) قال: لما أسرى بي إلى السماء أوحى الله الى يا محمد أدن من صاد إلى ان قال: ثم امسح رأسك بفضل ما بقي في يدك من الماء و رجليك إلى كعبيك .. الحديث «١» و «منها»: صحيحة زرارة قال: حكى لنا أبو جعفر (ع) وضوء رسول الله .. إلى أن قال ثم مسح بما بقي في يده رأسه و رجليه و لم يعدهما في الإناء «٢».

(١) المروية في ب ١٥ من أبواب الوضوء من الوسائل

(٢) المروية في ب ١٥ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٥٨

.....

و «منها»: صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) يأخذ أحدكم الراحة من الدهن .. إلى أن قال: ثم مسح رأسه ورجليه بما بقي في يديه «١» و في صحيحة الأخوين: ثم مسح رأسه و قدميه الى الكعبين بفضل كفيه لم يجدد ماء «٢».

و «منها»: غير ذلك من الروايات. فان الظاهر من تلك الروايات ان المسح لا بد من أن يكون بالبله الباقيه في يد المتوضى بوصف أنه مما بقي في اليد.

و عليه أو أخذ البلل من اليد باله من الآلات كالخشبه و الخرقه و نحوهما فمسح بها رأسه ورجليه لم يصدق أنه مسحهما بالبله الباقيه في اليد بوصف كونها باقيا في اليد:

و ان شئت قلت ان الأخبار المذكورة كما انها بصدد بيان ما به المسح في الوضوء أعني البله الباقيه في اليد كذلك وردت بصدد بيان الماسح أعني آله المسح و انه أى شىء. و قد دلت على أنها منحصره في اليد.

مضافا الى قوله (ع) في صحيحة زرارة المتقدمه: ثم مسح بما بقي في يده رأسه ورجليه و لم يعدهما فى الإناء فإنه كالصريح فى لزوم أن يكون المسح بالبله بواسطة اليد فلاحظ هذا.

و لا يخفى عدم الإمكان المساعدة على ذلك «و السر فيه»: ان الاخبار الواردة فى المقام التى منها الأخبار البيانية الحاكية عن وضوء رسول الله (ص) قد دلتنا على أن ما به المسح يعتبر أن يكون من البله الباقيه فى اليد من ماء الوضوء بحث لو ييست و جب أخذ البله من اللحية و الحاجبين و لا يجوز أن يكون المسح بالماء الجديد و هى بصدد البيان من هذه الجهة و دلالتها على تعيين ما به المسح فى بله اليد مما لا كلام فيه.

(١) المروية في ب ١٥ من أبواب الوضوء من الوسائل

(٢) المروية في ب ١٥ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٥٩

.....

و انما الكلام فى دلالتها على تعيين آله المسح و بيان أنها منحصره فى خصوص اليد أعنى ما دون الزند و عدمها.

و الانصاف عدم دلالتها على ذلك بوجه لأن الروايات انما دلت على لزوم كون المسح ببله اليد و اما ان الآله أيضا هى اليد أعنى ما دون الزند بحيث لا يسوغ المسح بغيرها كالذراع و نحوه فلا دلالة لها عليه هذا.

و لكن يمكن الاستدلال على تعيين الآله فيما دون الزند و عدم جواز المسح بالذراع بوجه:

«الأول»: ان الظاهر من اليد عند إطلاقها- فى مقابل الذراع- انما هو ما دون الزند لا ما دون المرفق كما وردت لفظه اليد فى الأخبار البيانية فى مقابل الذراع و استظهر منها ذلك أعنى إرادة ما دون الزند لا ما دون الذراع.

«الثانى»: ان اليد و ان كانت قد تطلق على ما دون الزند و قد تطلق على ما دون المرفق، كما يطلق ثالثه على ما دون الكتف، إلا أن

مناسبة الحكم و الموضوع تقتضى إرادة خصوص الأول لأنه المناسب للحكم المحمول عليها في المقام، فان المسح بحسب الأغلب لا يكون إلا بالكف و الأصابع فالمراد باليد انما هو ما دون الزند كما مر.

نظير ما إذا قيل أكلت بيدي أو ضربت أو كتبت بيدي لأن الأكل و الضرب و للكتابة و أمثالها قرينة معينة لما أريد من لفظه اليد لدلالاتها على أن المراد بها هو ما دون الزند دون غيره من المحتملات لعدم مناسبتها مع الكتابة أو الأكل و نحوهما مما لا يتحقق إلا بالكف و الأصابع أعنى ما دون الزند و وقوعها بغير ذلك يحتاج إلى أعمال عناية زائدة كما لا تخلو عن مشقة.

نعم لو قيل قطعت يد فلان- مثلا- لم يكن له ظهور في إرادة ما دون الزند بل كان من المحتملات و المجملات لأن القطع كما يناسب

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٦٠

.....

الأصابع و ما دون الزند كذلك يناسب ما دون المرفق و غيره من إطلاقات اليد و هذا بخلاف المقام فإنه إذا ورد: امسح بيدك أو قال: مسحت بيدي- مثلا- فمناسبة الحكم و الموضوع قرينة على ارادة ما دون الزند لما عرفت.

«الثالث»: ان جملة من الاخبار البيانية و ان كان وردت فيها لفظه «اليد» إلا ان بعضها أعنى صحيحة الأخوين قد اشتملت على كلمة «الكف» حيث قال (ع) ثم مسح رأسه و قدميه إلى الكعيبين بفضل كفيه لم يجدد ماء «١».

و بما أن هذه الروايات تحكى عن فعل الرسول (ص) و هو أمر واحد لا محالة كانت كلمة الكف في هذه الصحيحة قرينة على ما أريد باليد في بقية الروايات و دللتنا على أن المراد بها انما هو الكف و ما دون الزند دون غيره من احتمالاتها فهذه الوجوه و القرائن تعينان المراد من لفظه «اليد» الواقعة في الروايات.

و بما أن الرواة «قدس الله أسرارهم» قد اهتموا بنقل هذه الخصوصية فنستكشف منها ان لخصوصية كون المسح بواسطة اليد أعنى ما دون الزند مدخلية في صحة الوضوء و انها من الخصوصيات اللازمة في الأمور به كما قد استفدنا من اهتمامهم بنقل عدم تجديد الماء لدى المسح و جوب كون المسح بالبلبة الباقية في اليد من ماء الوضوء. □

و يؤيد إرادة الكف من اليد رواية العلل قال: جاء نفر من اليهود الى رسول الله (ص) فسألوه عن مسائل و كان فيما سأله: أخبرنا يا محمد لأى علة توضع هذه الجوارح الأربع و هى أنظف المواضع فى الجسد؟ فقال النبى (ص) لما أن وسوس الشيطان الى آدم (ع) دنا من الشجرة

(١) المروية فى ب ١٥ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٦١

.....

فنظر إليها فذهب ماء وجهه، ثم قام و مشى إليها و هى أول قدم مشيت إلى الخطيئة، ثم تناول بيده منها ما عليها و أكل فتطايير الحلى و الحلل عن جسده فوضع آدم يده على أم رأسه و بكى، فلما تاب الله عليه فرض الله عليه و على ذريته تطهير هذه الجوارح الأربع فأمره الله عز و جل بغسل الوجه لما نظر إلى الشجرة و أمره بغسل اليدين إلى المرفقين لما تناول بهما، و أمره بمسح الرأس لما وضع يده على أم رأسه، و أمره بمسح القدمين لما مشى بهما إلى الخطيئة «١».

و هى صريحة الدلالة على ارادة الكف من اليد.

و أما الآية المباركة و الأخبار المطلقة أعنى ما اشتملت على انه (ص) مسح رأسه و رجله أو تضمنت الأمر بمسح الرأس و الرجلين من دون التقييد بكون المسح بواسطة اليد فحسب ففيها احتمالات ثلاثة:

«الأول»: ان يقال ان المطلقات ليست بصدد البيان من تلك الناحية و انما وردت لبيان ان المسح معتبر فى الوضوء، كما ان الغسل مما لا بد منه فان الوضوء غسلتان و مسحتان فلا دلالة لها على اعتبار غير ذلك من الخصوصيات المعتمدة فى الوضوء. و هذا الاحتمال و ان كان بالإضافة إلى الآية المباركة من الإمكان بمكان إلا انه بالإضافة إلى بعض الروايات المطلقة التى تضمنت لاعتبار بعض الخصوصيات المعتمدة فى الوضوء مما لا مجال له، لأنها بصدد بيان ما يعتبر فى صحة الوضوء و حيث لم يقيد المسح بأن يكون بواسطة اليد فلا مانع من التمسك بإطلاقاتها.

«الثانى»: ان يقال، ان المطلقات منصرفة إلى ما هو المتعارف فى الخارج من المسح و لا تردد فى ان المسح بحسب المتعارف الشائع لا يكون

(١) المروية فى ب ١٥ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٦٢

.....

إلا باليد و ما دون الزند. إذا يتعين ان يراد بالمطلقات خصوص المسح بواسطة اليد.

و يدفعه: ما مر غير مرة من أن المطلق لا تنصرف إلى الفرد الغالب أبدا. نعم ربما يحدث انصراف بدوى إلى الغالب و لكنه يزول بأدنى التأمل و الالتفات.

و ما عن شيخنا الأنصارى (قده) من انتقاض ذلك بالغسل بدعوى ان الغسل كالمسح انما يتحقق فى الخارج بآله لا محالة، فكما ان الأمر بغسل الوجه و اليدين ليست فيه أية دلالة على تعيين آله الغسل فليكن الأمر بالمسح أيضا كذلك، و إلا فلا مناص من الالتزام بدلالة الأمر بالغسل أيضا على تعيين آله الغسل. كما ترى مما لا يمكن المساعدة عليه.

و الوجه فى ذلك ان آله المسح مما يتقوم به المسح بحيث لا يتحقق بدونها و هذا بخلاف الغسل لوضوح أن الغسل قد يصل بإيقاف الوجه مثلا- تحت المطر و بإجراء الماء عليه. و أما المسح فلا يوجد الا باله و هو ظاهر.

إذا فلا مانع من أن يكون الأمر بالمسح دالا على تعيين آله المسح دون الغسل.

«الثالث»: أن يقال إن المطلقات المذكورة لا بد من تقييدها بالأخبار المتقدمة التى دلتنا ببركة القرائن على أن المسح لا بد من أن يكون باليد و ما دون الزند، و هذا الوجه هو المتعين فى المقام.

و ذلك للقطع بعدم إرادة الإطلاق لا فى الآية المباركة و لا فى الأخبار بحيث يشمل المسح بكل شىء و لو بالأجسام الخارجية من الخرقه و الخشبة و نحوهما و حيث ان الوجهين الأولين غير ثابتين كما عرفت فيكون الوجه الأخير هو المتعين فى محل الكلام.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٦٣

.....

هذا كله فيما إذا لم نقل بأن الأخبار البيانية الحاكية لفعل رسول الله صلى الله عليه و آله حكاية فعل و لا دلالة لها إلا على الجواز أو الاستحباب من غير أن تكون لها أية دلالة على الوجوب.

و أما إذا قلنا بذلك فلا يبقى لها دلالة على الوجوب بالإطلاق حتى نحتاج إلى تقييده و حملها على أحد المحامل المتقدمة، فتحصل

أن مقتضى الأخبار البيانية- على تقدير أن يكون لها الدلالة على الوجوب- أن يكون المسح بما دون الزند وانه المراد من سائر المطلقات والآية المباركة هذا على ان المسألة اتفافية كما حكاها صاحب الحدائق عن جملة من أصحابنا. و «منها»: أن يكون المسح بباطن الكف و لم يرد ذكر باطن الكف في شيء من النصوص و مقتضى إطلاقها عدم تعيين المسح بباطنه. نعم لو قلنا بانصراف المطلقات الآمرة بالمسح إلى ما هو المتعارف الدارج في الخارج أمكننا أن نقول باعتبار كون المسح بباطن الكف، لانه الدارج الشائع في المسح و اما إذا لم نقل بالانصراف الى الفرد المتعارف فلا وجه للحكم بتعيين المسح بباطن الكف في مقام الامتثال هذا. و لكن يمكن ان نستدل على وجوب ذلك بالأخبار البيانية الحاكية لوضوء النبي صلى الله عليه و آله و سلم: أو أحد الأئمة (ع) لأنهم لو كانوا مسحوا بظاهر الكف في الوضوء لوجب على الرواة أن ينقلوا ذلك في رواياتهم لأنه أمر خارج عن المتعارف المعتاد و لا- مناص من نقل مثله في الأخبار و حيث انهم لم ينقلوا ذلك استكشفتنا ان النبي (ص) و الأئمة (ع) كانوا يمسحون بباطن الكف إذا فهو أمر معتبر في صحة الوضوء.

و «منها»: ان المسح لا بد أن يكون بالأصابع. ذهب جماعة إلى اعتبار ذلك في الوضوء الا انه مما لا شاهد له من النصوص لأن الأخبار البيانية غير مشتملة على انهم (ع) قد مسحوا رءوسهم بأصابعهم بل مقتضى إطلاقاتها عدم لزوم كون المسح بالأصابع لأن النبي (ص) التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٦٤

.....

أو الأئمة (ع) لو كانوا مسحوا بأصابعهم لنقلته الرواة لوجب نقل الخصوصيات الدخيلة في الأحكام الشرعية على الرواة و حيث لم ينقلوها في رواياتهم و هي مطلقة فيستكشف من ذلك عدم اعتبار المسح بالأصابع.

و احتمال ان المطلقات منصرفه إلى المسح بالأصابع، لأنه الفرد المتعارف من المسح بعيد لعدم كون المسح بغير الأصابع فردا نادرا فإنه أيضا كثير و غاية الأمر أن يكون المسح بالأصابع أكثر هذا.

على انا لو سلمنا ندرة ذلك في الوضوء- مع ان الأمر ليس كذلك- فلا ينبغي التأمل في أن المسح في غير الوضوء بغير الأصابع ليس من الافراد النادرة قطعاً.

مثلا- إذا قيل: مسح فلان على رأس طفل أو مسحت رأسه كان ظاهرا في أنه مسحه بيده و كفه لا بأصابعه، فإنه الفرد الغالب في مسح الرأس و أمثاله، و حيث ان نزول الآية المباركة و صدور الأخبار متأخران عن استعمال المسح في المحاورات العرفية فلا مناص من حمله فيهما على ارادة ما هو الظاهر منه في الاستعمالات. و قد عرفت انه بحسب المحاورات العرفية كما يطلق على المسح بالأصابع كذلك يطلق على المسح باليد فالانصراف مما لا أساس له.

نعم سبق ان احتملنا انصراف المطلقات في المسح إلى المسح باليد و لكنه مستند إلى ندرة المسح بغير اليد و ليس المسح بغير الأصابع نادرا كما مر فتحصل أن تعيين المسح بالأصابع مما لا وجه له. نعم لا بأس بالقول بالأولوية الاستحبابية لاحتمال اعتباره شرعا.

و «منها»: ان يكون مسح الرأس باليد اليمنى و قد نسب إلى المشهور القول بالاستحباب في المسألة. بل ذكر صاحب الحدائق (قده) ان ظاهرهم الاتفاق عليه، و لعل الوجه في ذلك هو إطلاقات الأدلة لأنها

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٦٥

(مسألة ٢٤) في مسح الرأس لا فرق بين أن يكون طولا أو عرضا أو منحرفا (١)

غير مقيدة بأن يكون المسح باليد اليمنى.

بل في بعضها التصريح بالإطلاق كما في صحيحه زرارة: و مسح مقدم رأسه و ظهر قدميه ببله يساره و بقيه ببله يمناه «١» و لم يرد في

قبال تلك المطلقات دليل يدلنا على التقييد باليمنى.

نعم يمكن ان يستدل على وجوب ذلك بما ورد في صحيحة زرارة المتقدمة من قوله (ع) و تمسح ببله يمناك ناصيتك «٢» لما قدمناه من أن جملة و تمسح ببله. جملة مستقلة قد دلت على لزوم كون المسح ببله اليد اليمنى فان ظاهرها هو الوجوب و من هنا قدمنا انها معارضة لما دل على اعتبار كون المسح على مقدم الرأس.

و احتمال كون هذه الجملة معطوفة على فاعل «يجزيك» في قوله المتقدم «ان الله وتر يحب الوتر فقد يجزيك من الوضوء ثلاث غرفات واحدة للوجه و اثنتان للذراعين ضعيف - كما تقدم - لانه يحتاج الى التقدير و الإضمار بأن تكون الجملة هكذا «و ان تمسح .. و هو على خلاف الأصل فلاحظ.

التسوية بين أنحاء المسح:

(١) لإطلاقات الأدلة فكما ان للمكلف أن يمسخ نكسا كذلك له المسح بالانحراف كما إذا مسح من إحدى زوايا المثلث الى ما يقابله من الضلع، فان مقدم الرأس مثلث الشكل لا محالة.

(١) المروية في ب ١٥ من أبواب الوضوء من الوسائل

(٢) المروية في ب ١٥ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٦٦

الرابع مسح الرجلين (١)

و اما ما ورد من أن الأمر في المسح موسع «١» فلعله ناظر إلى ان المسح ليس كالغسل الذي يعتبر أن يكون من الأعلى إلى الأسفل بل يجوز فيه النكس أيضا. و أما ان الانحراف فيه سائغ أولا فهو مما لا يستفاد من الرواية. على انها انما وردت في مسح الرجلين دون الرأس.

[الرابع] مسح الرجلين:

إشارة

(١) للآية المباركة و الاخبار المتضاربة. بل لا- يبعد دعوى تواترها أما الآية المباركة فهو قوله عز من قائل وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ «٢» بالجهر أو النصب على اختلاف القراءتين «فان قرأنا أرجلكم بالجهر فيكون معطوفة على رءوسكم و معناه فامسحوا برؤوسكم و امسحوا بأرجلكم و إذا قرأنا بالنصب كما هو قراءة عاصم في رواية حفص- و هو الذى كتب القرآن على قراءته- فيكون معطوفة على محل (رءوسكم) و المعنى حينئذ: و أمسحوا برءوسكم و امسحوا أرجلكم.

و على كلا التقديرين تدلنا الآية المباركة على وجوب مسح الرجلين.

و احتمال أن تكون و أرجلكم- على قراءة النصب معطوفة على (أيديكم) و (وجوهكم) ليكون معنى الآية المباركة فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ و اغسلوا أرجلكم. فهو مما لا يناسب الأديب- لعدم جواز الفصل بين المعطوف و المعطوف عليه بالجملة الأجنبية-

فضلا عن كلام الخالق الذي هو في أرقى درجات البلاغة و الاعجاز.

(١) المروية في ب ٢٠ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٢) المائدة: ٥: ٦.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٦٧

من رءوس الأصابع إلى الي الكعبيين (١)

و أما الأخبار فقد ورد الأمر بالمسح على الرجلين في جملة من الأخبار الكثيرة حتى بالغ فيها السيد «قده» في الانتصار حيث قال: انها أكثر من عدد الرمل و الحصى، على ما نقله صاحب الجواهر و غيره.

مبدأ المسح في الرجلين:

(١) كما هو المشهور بين أصحابنا. بل ادعى عليه الإجماع في كلماتهم و عن الشهيد في الذكرى احتمال عدم وجوب المسح الى الكعبيين. و اختاره صريحا في المفاتيح و نفى عنه البعد في رياض المسائل و مال اليه و اختاره صاحب الحدائق «قده» أنه ذكر أخيرا ان المسح الى الكعبيين هو الأحوط.

و يدل على مسلك المشهور قوله عز من قائل و امسحوا برؤوسكم و أرجلكم إلى الكعبيين «١» فان قوله عز من قائل إلى الكعبيين غاية للمسح و حد للمسح، و ليس غاية له، إذ لا يعتبر الانتهاء في المسح الى الكعبيين لجواز النكس و الانتهاء إلى الأصابع كما ذكرناه في الغسل.

فان قوله تعالى إلى المرافق غاية للمغسول و حد للغسل لا انه غاية له و هو نظير قولنا: اكس الدار من هنا إلى هنا فان معناه ان وجوب الكس انما هو في هذا المقدار الواقع بين المبدء و المنتهى من دون نظر إلى المبدء و المنتهى فله أن يكس من هذا الطرف الى الطرف الآخر كما له العكس فلم يتعلق الغرض بالابتداء و الانتهاء و انما الغرض بيان المقدار الذي يجب غسله أو مسحه. و من هنا لو كنا نحن و هذه الآية المباركة لقلنا بجواز الغسل من

(١) المائدة: ٥: ٦.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٦٨

.....

الأعلى إلى الأسفل و عكسه و لكن الاخبار منعنا عن الأخذ بإطلاقها و لأجلها خصصنا الغسل الواجب بالغسل من المرافق إلى الأصابع.

و أما الإطلاق في طرف الأمر بالمسح فهو باق على حاله و لم يدلنا دليل على تقييده إذا لا مانع من الأخذ به و الحكم بجواز المسح في الرجلين من الكعبيين إلى الأصابع و بالعكس، و لم يتعلق الغرض بتعيين المبدء و المنتهى و انما الغرض بيان مقدار المسح و ان الممسوح لا بد أن يكون بالمقدار الواقع بين الأصابع و الكعبيين سواء أ كان المبدء هو الأصابع و المنتهى هو الكعبان أو كان الأمر بالعكس.

و أيضا تدل على ذلك الأخبار البيانية وغيرها مما اشتملت على الأمر بمسح الرجلين إلى الكعبين فليراجع.
و أما ما ذهب إليه صاحب الحدائق و المفاتيح و غيرهما، فقد استدل عليه بعدة روايات.

«منها»: الأخبار الدالة على أن مسح شيء من الرأس و الرجلين مجزئ في الوضوء كصحيحة زرارة و بكير عن أبي جعفر (ع) انه قال في المسح: تمسح على النعلين و لا تدخل يدك تحت الشراك و إذا مسحت بشيء من رأسك، أو لشيء من قدميك ما بين أطراف الأصابع فقد أجزأك «١».

و صحيحتهما الأخرى: ثم قال: و امسحوا برؤسكم و أرجلكم إلى الكعبين، فإذا مسح بشيء من رأسه، أو بشيء من قدميه ما بين الكعبين إلى أطراف الأصابع فقد أجزأه «٢» و بمضمونهما روايات أخرى قد دلت على كفاية المسح بشيء من الرأس و الرجلين فلا يجب مسحهما إلى الكعبين هذا.

(١) المروية في ب ٢٣ من أبواب الوضوء من الوسائل

(٢) المروية في ب ١٥ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٦٩

.....

و لا- يخفى عدم إمكان المساعدة عليه لائن الاستدلال بتلك الأخبار على كفاية المسمى في المسح يتوقف على أن تكون تلك الروايات ناظرة إلى كفاية المسح ببعض الرجلين بحسب كل من الطول و العرض و لا تكون ناظرة إلى كفاية ذلك بحسب العرض فقط.

و هذا يتوقف على تحقيق ان قوله (ع) ما بين كعبيك إلى أطراف الأصابع، بيان لأي شيء و هل هو بيان للشيء في قوله: أو بشيء من قدميك ليكون معناه إذا مسحت بما بين كعبيك إلى أطراف الأصابع من قدميك أجزأك، أو انه بيان للقدمين و معناه أنه إذا مسحت بشيء مما بين كعبيك إلى أطراف الأصابع فقد أجزأك.

فعلى الأول تدلنا الصحيحتان على ما سلكه المشهور و وجوب الاستيعاب فيما بين الكعبين إلى الأصابع بالمسح، كما انهما على الثانى تدلنا على ما ذهب إليه الجماعة من كفاية المسح بشيء مما بين الكعبين إلى الأصابع.

و الظاهر هو الأول، لان من قدميك جار و مجرور و يبعد أن يكون ماء الموصولة بيانا له فهي بيان للشيء. و قد عرفت ان الصحيحة حينئذ دلنا على ما ذهب إليه المشهور أعنى وجوب الاستيعاب فيما بين الكعبين إلى الأصابع في المسح هذا.

بل لو لم يثبت ما ذكرناه و احتملنا رجوع قوله (ع) ما بين ..

إلى كل من كلمة بشيء و من قدميك أيضا لا يمكن الاستدلال بها على مدعى الجماعة، لأنها تصبح مجملة حينئذ و تخرج عن قابلية الاستدلال بها في المقام و معه لا- بد من الرجوع الى مقتضى إطلاق الآية المباركة و الروايات و الإطلاق يقتضى وجوب كون الممسوح بمقدار ما بين الكعبين إلى الأصابع.

و «منها»: الأخبار الواردة في عدم وجوب استبطان الشراكين

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٧٠

.....

في المسح كصحيحة الأخوين المتقدمة حيث ورد في صدرها: تمسح على النعلين و لا تدخل يدك تحت الشراك «١».

و حسنة زرارة بل صحيحته عن الباقر (ع) ان عليا (ع) مسح على النعلين و لم يستبطن الشرايين «٢» و غيرهما من الأخبار. و تقريب الاستدلال بها ان الشرايين انما يقعان فيما دون الكعبين و عدم وجوب استبطنهما حينئذ اما لأجل ان لهما خصوصية من بين أفراد الحائل و أقسامه كالدواء و الحناء على ما ورد في الروايات حيث ان مسحه كمسح البشرة و لأجل ذلك لم يجب استبطنهما بإدخال الإصبع تحتها.

و أما لأجل عدم وجوب الاستيعاب في المسح من الأصابع إلى الكعبين و كفاية مسمى المسح طولاً. و هذا يحصل بالمسح إلى الشرايين:

و حيث ان الأول غير محتمل لانه على خلاف الإجماع و الضرورة كان كان الثاني متعينا لا محالة، و «يدفعه»: ان الاستدلال بهذه الروايات انما يتم بناء على تفسير الكعبين بمفصل الساق و القدم و ملتقاهما كما عن العلامة (قده) و جمع ممن تأخر عنه و على هذا يتم الاستدلال بها بالتقريب المتقدم كما عرفت.

و اما بناء على ما سلكه المشهور من تفسير الكعبين بالعظم النائي فوق ظهر القدم و هو المختار فلا وجه للاستدلال المذكور أصلاً و ذلك لأن الكعب- و قنتذ- انما يقع فيما دون الشراك أو تحته على نحو يستر للشراك مقداراً من الكعبين إذا لا يكون عدم وجوب استبطن الشراك دليلاً على عدم وجوب الاستيعاب في مسح الرجلين طولاً لاستناده إلى خروج موضع الشراك عن مورد المسح و موضعه

(١) المروية في ب ٢٣ من أبواب الوضوء من الوسائل

(٢) المروية في ب ٢٤ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٧١

و هما قبتا القدمين (١) على المشهور، و المفصل بين الساق و القدم على قول بعضهم و هو الأحوط.

بيان معنى الكعبين:

(١) المشهور عند أصحابنا أن الكعبين هما العظامان النائتان فوق ظهر القدم و هو المعبر عنه بقيه القدمين، لان كل عال يسمى كعباً و منه تسمية الكعبه كعبه. و خالفهم في ذلك العامة و فسروا الكعبين بالعظمين النائتين من يمين الساق و شماله. و التحقيق انه لا يمكننا تشخيص مفهوم الكعبين بالرجوع إلى تفاسير أهل اللغة و كلمات أصحابنا (قدهم) للاختلاف في تفسيرهما و من الظاهر ان الرجوع إلى أهل اللغة انما هو من جهة كونهم أهل الخبرة و الاطلاع، و كونهم من غير الشيعة لا يمنع عن الرجوع إليهم و الأخذ بأقوالهم.

و حيث ان المفسرين لمفهوماً من الشيعة و غيرهم مختلفون في تفسيرهما فلا يمكننا الاعتماد على أقوالهم و آرائهم و لا يتعين انه قبه القدم أو العظامان الواقعان عن يمين الساق و شماله، لاحتمال أن يكون كلاهما كعباً قد يطلق على هذا و قد يطلق على ذاك كما احتمله شيخنا البهائي (قده) إذا لا بد من المراجعة إلى الروايات فان ظهر منها ان الكعب أي شيء فهو و الا فيصل النوبة إلى الأصل العملي.

و الأخبار الواردة في تفسيرهما ظاهرة الدلالة على ما ذكره المشهور عدى صحیحة الأخوين التي استدل بها العلامة «قده» و من تبعه من الاعلام على أن الكعب عبارة عن مفصل الساق و القدم و إليك نصها.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٧٢

.....

عن زرارة و بكير أنهما سألا أبا جعفر (ع) عن وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: فدعا بطست أو تور فيه ماء فغمس يده اليمنى فغرف بها غرفة فصبها على وجهه .. إلى أن قال: فإذا مسح بشيء من رأسه، أو بشيء من قدميه ما بين الكعبين إلى الأطراف فقد أجزأه قال: فقلنا أين الكعبان؟ قال: هاهنا يعني المفصل دون عظم الساق، فقلنا: هذا ما هو؟ فقال: هذا من عظم الساق، و الكعب أسفل من ذلك .. الحديث «١».

و يرد الاستدلال بها ان الصحيحة غير ظاهرة في إرادة مفصل الساق و القدم، لاحتمال أن يراد بالمفصل قبة القدم، لانه قد يطلق عليه المفصل نظرا إلى أنه مفصل الأشجاع و سائر العظام.

و الدليل عليه قوله (ع) و الكعب أسفل من ذلك، فان المفصل عبارة عن خط موهومي و ليست فيه مسافة: بعد أو قرب، و قوله هذا يدلنا على أن بين المفصل و الكعب مسافة، و لا يستقيم هذا إلا بأن يكون الكعب هو المفصل الواقع في قبة القدم، فان بينه و بين مفصل الساق و القدم مسافة هذا كله.

على انا لو سلمنا ظهور الصحيحة فيما ادعاه العلامة و تابعوه فلا مناص من رفع اليد عن ظهورها بحملها على معنى آخر جمعا بينها و بين الأخبار الآتية الدالة على ما سلكه المشهور في تفسير الكعب، لأن الصحيحة لا تقاوم الأخبار الآتية في الظهور، و إليك جملة من الاخبار الدالة على ما ذكره المشهور.

«منها»: موثقة ميسر عن أبي جعفر (ع) قال: الا أحكى لكم وضوء رسول الله (ص) ثم أخذ كفا من ماء فصبها على وجهه ..

(١) المروية في ب ١٥ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٧٣

.....

إلى أن قال: ثم مسح رأسه و قدميه، ثم وضع يده على ظهر القدم ثم قال: هذا هو الكعب، و قال: و أومى بيده الى الأسفل العرقوب ثم قال: ان هذا هو الظنوب «١» و دلالتها على ما ذهب اليه المشهور غير قابلة للإنكار و قوله أخيرا: ان هذا هو الظنوب ورد ردا على العامة المعتقدين انه هو الكعب.

و «منها»: صحيحة أحمد بن محمد بن أبي نصر البرنطي عن أبي الحسن الرضا (ع) قال: سألته عن المسح على القدمين كيف هو؟ فوضع كفه على الأصابع فمسحها إلى الكعبين إلى ظاهر القدم «٢» فان ظاهر القدم إما عبارة عن أول الأصابع إلى الساق أو انه عبارة عن خصوص العظم النائي في قبة القدم.

و الأول غير محتمل في الرواية لمكان قوله: إلى ظاهر القدم. فإنه بيان لقوله: الى الكعبين، و المفروض انه قد مسح رجله من أول أصابعه إلى ظاهر القدم فكيف يمكن معه إرادة أول الأصابع إلى الساق، فالمعنى الثاني هو المتعين في الرواية.

ثم ان هذا على تقدير كون النسخة ظاهره القدم. و اما بناء على انها ظهر القدم فالأمر أوضح، لأن ظهر القدم صحيح الإطلاق على قبة القدم. و إذا تمت دلالة الروايتين على ما سلكه المشهور في بيان المراد من الكعب أمكن الجمع بينهما و بين الصحيحة المتقدمة بأن الكعب عبارة عن العظم الناتئ في قبة القدم إلى المفصل اعنى مفصل الساق و القدم بأن تكون الصحيحة واردة لبيان منتهى الكعب و الروايتان و اردتين لبيان أوله فلا تعارض بين الطائفتين.

(١) المروية في ب ١٥ من أبواب الوضوء من الوسائل

(٢) المروية في ب ٢٤ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٧٤

.....

هل الغاية داخله في المغيبي؟

بقي الكلام في أن الغاية داخله في المغيبي حكما أو غير داخله فيه؟

قد نسب إلى العلامة و المحقق الثاني ان الكعبين داخلان في المغيبي فيجب مسح الكعبين - أعنى الغايه - كما يجب المسح فيما بينهما إلى الأصابع و هو المغيبي.

و التحقيق ان هذا النزاع - بناء على أن الكعب هو مفصل الساق و القدم - لا يرجع الى محصل، فان المفصل خط موهومي غير قابل للتجزية كالنقطة الموهومة، فكيف يمكن مسحه ببعضه أو بتمامه. نعم لا بأس بهذا النزاع بناء على ان الكعب هو العظم الناتئ في قبة القدم.

إلا أن الصحيح انه مجرد نزاع علمي من دون أن يترتب عليه أية ثمره عمليه و ذلك لأنه ان أريد من دخول الغايه - أعنى الكعبين - في المغيبي - دخولها بتمامها، بأن يجب مسح قبة القدم بتمامها. ففيه: ان لازم ذلك وجوب الاستيعاب في مسح القدم، و قد عرفت ان مسح ظاهر القدم بتمامه غير معتبر في الوضوء. و قد أبطلنا القول بذلك في المباحث السابقه بما لا مزيد عليه للأدلة المتقدمه في محلها، و لا أقل من الأخبار الداله على عدم وجوب الاستيطان تحت الشراكين الصريحه في عدم وجوب الاستيعاب في مسح تمام ظاهر القدم. و ان أريد منه إدخال شيء من العظم الناتئ في قبة القدم في الممسوح بأن يمسح ما بين الأصابع إلى مقدار من الكعبين من باب المقدمه العلميه و تحصيل الجزم بالامثال و الإتيان بالمأمور به، لعدم إمكان المسح من الأصابع إلى الكعبين بحده على نحو لا يدخل شيء من المبدء و المنتهى في المحدود على ما قدمناه في غسل الوجه

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٧٥

.....

و اليمين. و بهذا تصبح المسأله خاليه عن الثمره العمليه و يتمحض النزاع في البحث العلمي الصرف. و على أى تقدير قد اتضح مما سردناه عدم إمكان الاستدلال على وجوب مسح الكعبين بقوله عز من قائل *وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكُعْبَيْنِ*. بدعوى ان الى بمعنى مع في الآية المباركه و ان معنى الآية وجوب مسح الأرجل مع الكعبين. و الوجه في عدم تماميه هذا الاستدلال انه على تقدير تسليم ان إلى بمعنى مع، ان أريد بذلك وجوب مسح الكعبين من أولهما إلى آخرهما فهو باطل جزما، لعدم وجوب الاستيعاب في مسح الرجلين كما مر. و ان أريد به وجوب مسح بشيء منهما فقد عرفت انه مما لا مناص من الالتزام به من باب المقدمه العلميه سواء أ كانت الغايه داخله في المغيبي أم كانت خارجه، كما ان الاستدلال على دخولهما فيما يجب مسحه بأن الغايه داخله في المغيبي مما لا وجه له و الوجه فيه عدم كون ذلك من القواعد المسلمه حتى يمكننا الاعتماد عليه في محل الكلام لضروره انها بعد أول الكلام على انا لو أغمضنا عن ذلك فلا إشكال في ان الغايه لو كانت داخله في المغيبي فإنما يدخل فيه شيء من أجزائها، و لم يتوهم أحد كونها

داخله في المغيبي بتمامها- مثلا- إذا قيل: صم من أول النهار الى الليل لم يكن معنى ذلك: صم من أول النهار إلى آخر الليل. بل معناه- بناء على ان الغاية داخله في المغيبي- صم من أول النهار إلى مقدار من الليل: وهذا مما لا مناص من الالتزام به في جميع موارد التحديد من باب المقدمة العلمية كما تقدم.

و أما الاستدلال على وجوب مسح الكعيبين بمرسله يونس المتضمنه على أن أبا الحسن (ع) بمنى مسح ظهر قدميه من الكعب إلى أعلى

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٧٦

.....

القدم «١» نظرا الى ان ظاهرها انه (ع) قد مسح رجليه من نفس الكعيبين.

فيدفعه: ما قدمناه آنفا من ان مسح شيء من الكعيبين من باب المقدمة العلمية مما لا مناص من الالتزام به سواء قلنا بدخول الغاية في المغيبي أم لم نقل بعد عدم احتمال مسحه (ع) الكعيبين بتمامهما، لوضوح عدم وجوب الاستيعاب في مسح الرجلين.

ولأجل هذا ذكرنا ان بحثنا هذا مجرد بحث علمي لا يترتب عليه أية ثمرة عملية هذا.

والانصاف ان الحق- في هذا البحث العلمي- مع القائلين بعدم وجوب مسح الكعيبين و ذلك لصحيحة الأخوين: حيث ورد فيها: فإذا مسح بشيء من رأسه أو بشيء من قدميه ما بين الكعيبين إلى أطراف الأصابع فقد أجزأه «٢».

لصراحة ذلك في ان المقدار الذي يجب مسحه انما هو المقدار الواقع بين الكعيبين و أطراف الأصابع دون الكعيبين- بعينهما- و هذا واضح.

و في طهارة المحقق الهمداني: فإذا مسحت بشيء مما بين كعبيك إلى آخر أطراف أصابعك «٣» و هو اشتباهه فليلاحظ هذا كله في مسح الرجلين بحسب الطول و اما عرضا فقد أشار إليه الماتن (قده) بقوله و يكفي المسمى عرضا.

(١) قال أخبرني من رأى أبا الحسن (ع) بمنى يمسح ظهر القدمين من أعلى القدم الى الكعب و من الكعب إلى أعلى القدم و يقول الأمر في مسح الرجلين موسع من شاء مسح مقبلا- و من شاء مسح مدبرا. فإنه من الأمر الموسع ان شاء الله. المروية في ب ٢٠ من أبواب الوضوء من الوسائل

(٢) المروية في ب ١٥ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٣) راجع ص ١٦١ من كتاب الطهارة.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٧٧

و يكفي المسمى عرضا (١) و لو بعرض إصبع أو أقل، و الأفضل أن يكون بمقدار عرض ثلاث أصابع، و أفضل من ذلك مسح تمام ظهر القدم،

كفاية المسمى عرضا:

(١) هذا هو المعروف بين أصحابنا (قدس الله أسرارهم) و عن الصدوق في الفقيه وجوب المسح- على جميع الأصابع- بمقدار الكف و اليه مال المحقق الأردبيلي (قده) فيما حكى عنه و عن المفاتيح أنه لو لا- الإجماع لجزمنا به، و نسب إلى ظاهر النهاية و المقنعة

وجوب المسح بمقدار عرض إصبع واحدة و عن الإشارة و الغنية ان الأقل إصبعان و عن بعضهم لزوم كون المسح بمقدار ثلاث أصابع هذه هي أقوال المسألة.

أما القول بوجوب المسح بالإصبع الواحدة في الرجلين فلم يدلنا عليه أى دليل. نعم ورد في بعض الأخبار مسح الرأس بالإصبع الواحدة.

و لكننا قدمنا هناك ان المسح بها من باب انه أقل ما يمكن به المسح المأمور به لا من جهة أنه المأمور به بالخصوص. على انا ذكرنا أن باطن الإصبع شبيه بالدائرة فالمسح به أقل من عرض الإصبع الواحدة، و لعل القائل بذلك أراد كفاية المسمى في المسح المأمور به.

و أما القول باعتبار كون المسح بالإصبعين فهو أيضا مما لم نعثر عليه بدليل و لو كان رواية ضعيفة. و أما اعتبار كون المسح بثلاثة أصابع فيأتي أن مدركه هو ما رواه معمر بن عمر عن أبي جعفر (ع) قال: يجزى من المسح على الرأس موضع

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٧٨

.....

ثلاث أصابع و كذلك الرجل «١» و سيأتي انها رواية ضعيفة غير قابلة للاستدلال بها على شيء. على ان القائل بذلك غير معلوم. إذا العمدة في المقام هو ما نسب إلى الصدوق (قده) من وجوب مسح الجميع بالكف.

و قد يستدل عليه بصحيفة البنظي عن أبي الحسن الرضا (ع) قال:

سألته عن المسح على القدمين كيف هو؟ فوضع كفه على الأصابع فمسحها الى الكعبين إلى ظاهر القدم. فقلت: جعلت فداك لو ان رجلا قال:

ياصبعين من أصابعه هكذا فقال: لا الا بكفيه (بكفه) كلها «٢» و قد دلت على ان المسح لا بد أن يكون بالكف على الأصابع.

و يؤيد ذلك برواية عبد الأعلى مولى آل سام قال، قلت لأبي عبد الله عليه السلام عثرت فانقطع ظفري فجلت على إصبعي مرارة فكيف اصنع بالوضوء؟ قال: يعرف هذا و أشباهه من كتاب الله عز و جل قال الله تعالى مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ امسح عليه «٣».

و الوجه في التأييد واضح لان المسح على جميع الأصابع إذا لم يكن مأمورا به في الوضوء لم يكن وجه لسؤال الراوى بعد ما عثر و انقطع ظفره و جعل عليه مرارة بقوله: كيف اصنع؟ فوضوح انه وقتئذ يمسح على بقية أصابعه فما الموجب لتحييره و سؤاله. فمن ذلك و من جوابه (ع) امسح عليه بظهور بوضوح ان مسح الأصابع بأجمعها أمر معتبر في المأمور به و ان وجوبه من الأمور المرتكزة في أذهانهم و من هنا أوجب (ع) المسح على المرارة بدلا عن الإصبع من دون أن يردع السائل عما كان مرتكزا في ذهنه.

(١) المروية في ب ٢٤ من أبواب الوضوء من الوسائل

(٢) المروية في ب ٢٤ من أبواب الوضوء من الوسائل

(٣) المروية في ب ٣٩ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٧٩

.....

و احتمال أن سؤاله «كيف أصنع» سؤال عن المسح المستحب كاحتمال وجود المانع في بقیة أصابعه بعيد غايته. و مقتضى الصحيحة المتقدمة المؤيدة بتلك الرواية هو ما ذهب اليه الصدوق «فده» من وجوب كون المسح بالكف على جميع الأصابع. و قد يقال ان الصحيحة معارضة بعدة روايات دللتنا على كفاية المسمى في مسح الرجلين بحسب العرض. «منها»: صحيحة الأخوين: و إذا مسحت بشيء من رأسك أو بشيء من قدميك ما بين كعبيك إلى أطراف الأصابع فقد أجزأك (١) أو إذا مسح بشيء من رأسه أو بشيء من قدميه ما بين الكعبيين إلى أطراف الأصابع فقد أجزأه كما في صحيحتهما الأخرى (٢) بدعوى ان ظاهرهما كفاية المسمى من المسح في القدمين. و يدفعه: ان ذلك يبتنى على ان يكون قوله (ع) ما بين .. بيانا للقدمين ليكون حاصله أنه إذا مسح بشيء مما بين الكعبيين إلى أطراف الأصابع فقد أجزأه فيدلنا على كفاية المسح عرضا بل و على كفايته بحسب الطول أيضا و أما إذا كان بيانا للشئ كما لعله الظاهر منه، لأنه يقتضى أن يكون قوله (ع) ما بين .. توضيحا للشئ و حاصله انه إذا مسح بما بين كعبيه إلى أطراف الأصابع فقد أجزأه، فلا دلالة للرويتين على كفاية المسمى بوجه بل مقتضاها لزوم المسح في تمام ما بين الكعبيين إلى الأصابع. و «منها»: صحيحة زرارة قال: قلت لأبي جعفر (ع) ألا تخبرني من أين علمت و قلت ان المسح ببعض الرأس و بعض الرجلين.

(١) المروية في ب ٢٣ من أبواب الوضوء من الوسائل

(٢) المروية في ب ١٥ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٨٠

.....

إلى أن قال فعرفنا حين وصلهما بالرأس ان المسح على بعضهما .. (١) و هي صريحة الدلالة على كفاية المسمى في مسح الرجلين.

و يردده: ان الظاهر من الصحيحة انما هي بصدد الردع عما التزم به المخالفون من وجوب كون المسح على باطن الرجل و ظاهرها كما ورد الأمر بذلك في بعض رواياتنا أيضا «٢» و قد دللتنا على ان مسح كل من باطن الرجل و ظاهرها غير واجب في الأمور به بل يكفى المسح ببعضهما اعنى ظاهرهما و ذلك لان ظاهر الرجل - بتمامه - بالإضافة إلى المجموع من ظاهرها و باطنها مما يصدق عليه بعض الرجل فإطلاق البعض في الصحيحة يحتمل أن يكون في قبال الظاهر و الباطن و من الواضح ان تمام ظاهر الرجل - في مقابل الباطن و الظاهر - بعض الرجل. إذا لا دلالة للصحيحة على كفاية المسمى اعنى مسح بعض الظاهر من الرجل و معه كيف يصح أن يكون معارضة لصحيحة البرزطي المتقدمة؟! «و منها»: رواية معمر بن عمر عن أبي جعفر (ع) قال: يجزى من المسح على الرأس موضع ثلاث أصابع و كذلك الرجل (٣) و هي أيضا صريحة الدلالة على كفاية المسح موضع ثلاث أصابع في الرجل و عدم وجوب المسح في تمامها و على هذه الرواية اعتمد القائلون بوجوب كون

(١) المروية في ب ٢٣ من أبواب الوضوء من الوسائل

(٢) كرواية سماعة عن أبي عبد الله (ع) قال إذا توضأت فامسح قدميك ظاهرهما و باطنهما. و المرفوعة الى أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) في مسح القدمين و مسح الرأس فقال: مسح الرأس واحدة من مقدم الرأس و مؤخره و مسح القدمين ظاهرهما و باطنهما. المرويتين في ب ٢٣ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٣) المروية في ب ٢٤ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٨١

.....

المسح بمقدار ثلاث أصابع.

و لكن يردّها: ان الرواية و ان كانت صريحة الدلالة على المدعى و ان مسح جميع الأصابع بالكف غير معتبر في الوضوء الا انها ضعيفة السند لان معمر بن عمر مجهول لم يوثقه أهل الرجال و في طهارة المحقق الهمداني (قده) معمر بن خالد بدل معمر بن عمر و هو من الثقات الا انه مبني على الاشتباه لأن الراوي لها في كتب الحديث معمر بن عمر دون غيره.

و (منها): ما رواه جعفر بن سليمان عمه «١» أو عن عمه «٢» قال سألت أبا الحسن موسى (ع) قلت جعلت فداك يكون خف الرجل مخرقا فيدخل يده فيمسح ظهر قدميه أجزيه ذلك؟ قال: نعم «٣» و دلالتها على المدعى - أعني كفاية مسمى المسح - و عدم وجوب مسح الأصابع كلها بالكف كدلالة الرواية المتقدمة عليها ظاهرة. لان الخرق بحسب العادة المتعارفة أي مقدار فرضنا له من السعة لا تبلغ حدا يدخل فيه الكف بتمامه ليمسح به الأصابع و ظهر القدم. بل انما يكون مقدارا يدخل فيه الإصبع الواحدة و يمسح بها مقدارا من ظهره.

الا انها أيضا كسابقتها ضعيفة السند و غير قابلة للاستدلال بها على شيء لعدم توثيق جعفر بن سليمان و جهالة حاله هذا على تقدير أن تكون النسخة جعفر بن سليمان عمه أي عم الراوي المتقدم عليه في السند و هو القاسم بن محمد. و أما بناء على ان النسخة جعفر بن سليمان عن عمه فالأمر أشكل لأن عم الرجل مجهول.

(١) كما في التهذيب عن الكافي

(٢) كما عن الكافي ج ١ ص ١٠ من الطبعة الحديثه راجع تعليق الحقائق ج ٢ ص ٢٩٢ من الطبع الحديث

(٣) المروية في ب ٢٣ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٨٢

.....

و في سند الرواية على بن إسماعيل. و قد وقع الكلام في ان المراد به أي شخص فنقل الكشي عن نضر بن الصباح أنه على بن إسماعيل السندی و حكم بوثاقته.

و هذه الدعوى منه غير ثابتة إذ لم تر رواية يقع في سندها على بن إسماعيل السندی و شهادة نضر بن الصباح على أنه هو السندی لا اعتداد بها كما لا يخفى.

و استظهر سيدنا الأستاذ مد ظله ان على بن إسماعيل المذكور في سند روايات كثيرة من هذه الطبقة منصرف إلى على بن إسماعيل بن عيسى الثقة و قال: سيجيء الكلام في اتحاده مع على بن السندی و عدمه:

و ذكر في ترجمة على بن السندی ان الاتحاد لم يثبت لاحتمال تعددهما و اشتراكهما في بعض الروايات و المروى عنهم لوحدة الطبقة. فعلى هذا لا بد من الحكم بوثاقته السند من هذه الجهة و ان كان ضعيفا من جهة جعفر ابن سليمان.

نعم ذكر مد ظله عند التعرض لترجمة على بن السندی أنه قد تقدم في ترجمة على بن إسماعيل بن شعيب ان على بن إسماعيل في هذه الطبقة ينصرف إلى على بن إسماعيل بن شعيب و هذا ينافي ما قدمنا نقله فراجع تمام كلامه و تأمل في جهاته و أطرافه.

و إلى هنا تحصل ان صحیحته البنظي المؤيدة برواية عبد الأعلى مما لا معارض له و من هنا مال المحقق الأردبيلي (قده) الى وجوب

مسح الأصابع كلها بالكف. و ذكر صاحب المفاتيح انه لو لا الإجماع على خلافه لكان القول به متيقنا هذا.

و مع ذلك كله الصحيح هو ما ذهب اليه المشهور في المسألة من كفاية

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٨٣

.....

المسمى في مسح ظاهر الرجلين بحسب العرض و ذلك لعدم إمكان الاعتماد على صحیحة البنظي من وجوه:

«الأول»: ان الصحیحة على ما في الوسائل المطبوعة جديدةا مشتملة على لفظه «يكفيه» كما أن نسخة التهذيب أشبه أن تكون كذلك و قد نقلت الرواية في الوافي مشتملة على لفظه «بكفه».

فعلى تقدير ان تكون الرواية مشتملة على لفظه «بكفيه» يتعين حملها على التقيّة، لأن الظاهر المتفاهم لدى العرف من مسح الرجل بكفين انما هو مسح ظاهر الرجل بإحدهما و مسح باطنها بالأخرى و هذا موافق لمذهب المخالفين و مخالف للمذهب الحق عندنا فلا مناص من حمل الرواية على التقيّة وقتئذ و هذا بخلاف ما إذا كانت الرواية مشتملة على لفظه «بكفه» إذ لا موجب للحمل على التقيّة معه و هذا ظاهر إذا فلا مناص من الفحص التام عن النسخ الصحیحة حتى يظهر ان الرواية مشتملة على أيتهما فإن ظهرت إحدهما فهو و إلا أصبحت الرواية مجملّة و سقطت عن الاعتبار لجهالة أنها مشتملة على أية لفظه.

«الثاني»: ان مقتضى قانون الإطلاق و التقييد تقييد صحیحة البنظي بمثل صحیحة زرارة و غيرها مما دل على أن الواجب انما مسح بعض الرجلين لإتمامهما و حمل المسح في المجموع على الندب و الاستحباب و ذلك لا- ناقد أثبتنا بمقتضى الأخبار الواردة في المقام ان المراد بالكعب هو قبة ظاهرة القدم دون العظمين الناتيين عن يمين الساق و شماله.

و قد أسلفنا ان المسح في الرجل لا بد أن ينتهي إلى الكعيب بحسب الطول و لا يكفي مسمى المسح طولاً و عليه لا بد من أن يكون المراد بالأرجل في الآية المباركة خصوص ظاهر الرجلين لان الظاهر هو المشتمل على الكعب دون الباطن بالخصوص و لا ما هو أعم من الظاهر و الباطن حيث

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٨٤

.....

ليس في باطن الرجل كعب ينتهي اليه المسح المأمور به.

اللهم الا أن يراد بالكعب في الباطن المحل المحاذي لقبه القدم في ظاهر الرجل و لكنه إضمار و تقدير و لا قرينه على ارتكابه بوجه فإذا أريد بالرجل ظاهرها و دخلت عليه كلمة الباء فلا محالة تدلنا على ارادة بعض ظاهر الرجل فقوله (ع) ففرنا حين وصلهما بالرأس ان المسح على بعضهما أى على بعض ظاهر الرجلين و معه تصبح الصحیحة كالصريحه في كفاية المسمى في مسح الرجلين بحسب العرض، لعدم إمكان إرادة البعض بحسب الطول بمقتضى الأخبار المتقدمة الدالة على لزوم انتهاء المسح الى الكعيبين - طولاً.

و بعبارة أخرى تارة تكون كلمة الباء داخله على الرجلين من دون تقييدهما بشيء و تدل حينئذ على ارادة البعض منهما و معه يمكن أن يقال ان ظاهرهما ارادة بعض من الرجلين فلا- دلالة لمثله على كفاية مسح بعض ظاهرهما. و اخرى تدخل «الباء» على الرجلين المقيدتين بالكعيبين و حينئذ تدلنا على ارادة بعض ظاهرهما فقط لانه لا وجود للكعب في باطنهما فذكره يكون قرينه على ارادة الظاهر فحسب و كلمة «الباء» تقتضى حينئذ إرادة بعض ذلك الظاهر و بذلك نقيد صحیحة البنظي لا محالة.

«الثالث»: ان عدة من الروايات دللتنا على أن من نسي مسح رأسه حتى دخل في الصلاة لم تجب عليه اعادة الوضوء من أوله. بل إذا كانت في لحيته أو حاجبيه أو أشفار عينيه بله بقدر ما يمسح به رأسه و رجليه أخذ البلل من لحيته أو أشفار عينيه أو غيرهما. ثم يصلى

و من جملتها موثقة مالك بن أعين [١] عن أبي عبد الله (ع) قال: من نسي مسح رأسه ثم ذكر انه لم يمسح رأسه فإن كان في لحيته بلل. فليأخذ منه

[١] موثقة بعثمان بن عيسى الواقفي

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٨٥

.....

و ليمسح رأسه و ان لم يكن في لحيته بلل فلينصرف و ليعد الوضوء «١».

و مقتضى هذه الروايات كفاية المسمى في مسح الرجلين لقضاء العادة على أن البلل المتخلف في الحاجبين أو الأشفار أو اللحية لا يكون بمقدار يفى لمسح جميع ظاهر الرجلين. فهذا أيضا نقيد إطلاق الصحيحة المتقدمة فلاحظ.

نعم قد يحتمل أن تكون هذه الروايات مختصة بمن نسي مسح رأسه فليكن المسمى كافيا في حقه- في مسح الرجلين- و لا دلالة لها على كفاية المسمى في غير ناسي المسح. و يندفع بأن الأخبار المتقدمة و ان كانت واردة في خصوص ناسي المسح غير ان الاستفادة منها انه لا خصوصية للناسي في الحكم المذكور. بل انما هو يمسح بالمقدار الذي يعتبر في المسح لو لا النسيان و ذلك لقوله (ع) في بعضها: ان كان في لحيته بلل بقدر ما يمسح رأسه و رجله فليعمل ذلك و ليصل [٢] فالمقدار الذي يعتبر مسحه في الوضوء مقدار واحد في كل من الناسي و غيره إلا ان الناسي له أن يأخذ البلل من لحيته و حاجبيه و نحوهما.

«الرابع»: السيرة المتحققة بين المتشرعة فإنها حجة ممضاه من غير نقاش و السر في ذلك ظاهر فان المكلف يتلى بالوضوء في كل يوم ثلاث مرات- على الأقل- فلو كان الاستيعاب في مسح الرجلين واجبا في مثله كما ادعاه الصدوق (قده) لظهر و بان و لكان ذلك من الأمور الواضحة عندهم فالتسالم القطعي بين أصحابنا «قدم» كاشف قطعي عن عدم وجوب الاستيعاب في مسح الرجلين حيث لم ينقل ذلك عن غير الصدوق (قده) نعم مال اليه المحقق الأردبيلي (قده) على ما حكى

[٢] ضعيفة بالقاسم بن عروة

(١) المروية في ب ٢١ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٨٦

و يجزى الابتداء بالأصابع و بالكعبين (١) و الأحوط الأول

كما عرفت. و على ذلك لا مناص من رفع اليد عن صحيحة البنظي و تقييدها بمقتضى الأدلة الأربعة المتقدمة و الاكتفاء في مسح الرجلين بالمسمى عرضا، فقد اتضح بما ذكرناه ان الحق هو ما ذهب اليه المشهور في المسألة بعد ما قدمناه من بطلان الأقوال الأخر كما مر.

جواز المسح مقبلا و مدبرا:

(١) و قد يعبر عن ذلك بالمسح مقبلا و مدبرا و الوجه في كفاية المسح من طرف الكعب إلى الأصابع صحيحة حماد عن أبي عبد

الله (ع) المروية تارة في خصوص مسح القدمين «قال: لا بأس يمسح القدمين مقبلا و مدبرا» (١) و أخرى في مسح الوضوء «قال: لا بأس ب مسح الوضوء مقبلا و مدبرا» (٢) و من هنا احتمال اتحاد الروايتين على ما أشرنا إليه في مسح الرأس .
و مرسله يونس قال: أخبرني من رأى أبا الحسن (ع) بمنى يمسح ظهر القدمين من أعلى القدم إلى الكعب و من الكعب إلى أعلى القدم و يقول: الأمر في مسح الرجلين موسع من شاء مسح مقبلا و من شاء مسح مدبرا، فإنه من الأمر الموسع ان شاء الله (٣) و قوله من أعلى القدم أريد منه الأصابع بقرينة قوله إلى الكعب هذا على أن جواز النكس هو المطابق للقاعدة لإطلاق الآية المباركة و الأخبار الآمرة ب مسح الرجلين إلى الكعبين من دون تقييده بشيء كما لا يخفى على من لاحظ الأخبار البيانية

(١) المروية في ب ٢٠ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٢٠ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٣) المروية في ب ٢٠ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٨٧

.....

الواردة في الوضوء.

و ليس في البين ما يقتضى وجوب المسح من الأصابع إلى الكعبين غير قاعدة الاشتغال - بناء على أن المورد مورد الاشتغال دون البراءة - إلا أن من الواضح أن أصالة الاشتغال مما ليس له معارضة الأخبار و الدليل .
و قد جاء في كلام المحقق الهمداني «قده» (و الوضوءات البيانية» و لم نقف نحن على شيء من الأخبار الواردة في الوضوءات البيانية يدلنا على أن المسح لا بد أن يكون من طرف الأصابع إلى الكعبين .
و أما ما ورد في الآية المباركة و بعض الأخبار المتقدمة من تحديد مسح الرجلين إلى الكعبين فقد تقدم ان قوله إلى الكعبين غاية للممسوح دون المسح كما ان الغاية في غسل الوجه و اليدين غاية للمغسول دون الغسل هذا كله في جواز المسح نكسا

هل يجوز المسح بسائر الكيفيات؟:

فهل يجوز المسح بغير ذلك من الأنحاء و الكيفيات كما إذا مسح نصف رجله مقبلا و نصفها الآخر مدبرا بأن مسح إلى منتصف القدم من طرف الأصابع و مسح النصف الآخر من طرف الكعبين فتلاقيا في الوسط أو مسح من اليمين إلى الشمال و بالعكس أو مسح مؤربا أو لا يجوز؟

□
فيه خلاف بين الأصحاب (قدس الله أسرارهم). و ذهب المحقق الهمداني «قده» إلى عدم الجواز. و بيتنى هذه المسألة على تحقيق أن مقتضى الإطلاقات و صحيحة البنظي - أعنى القاعدة الأولية - مع قطع النظر عن صحيحة حماد أى شيء؟ فهل مقتضى القاعدة عدم جواز المسح

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٨٨

كما أن الأحوط تقديم الرجل اليمنى على اليسرى (١) و ان كان الأقوى جواز مسحهما معا. نعم لا يقدم اليسرى على اليمنى

إلا- من طرف الأصابع إلى الكعبين و قد خرجنا عن مقتضى القاعدة و الإطلاقات في خصوص المسح نكسا بدلالة صحيحة حماد

المتقدمة فتبقى بقية الكيفيات تحت القاعدة و إطلاقات المنع أو ان القاعدة و الإطلاقات لا- يقتضيان عدم جواز المسح بسائر الكيفيات؟

الثاني هو الصحيح و ذلك لان الآية المباركة و الأخبار الواردة في الوضوءات البيانية لا تعرض في شيء منها على الكيفية المعتبرة في المسح المأمور به و قد أسلفنا ان التحديد في الآية المباركة و في بعض الأخبار البيانية بقوله: الى الكعبين. انما يرجع الى المسح دون المسح.

و صحيحة البنزطى المتقدمة أيضا كذلك لأنها بصدد بيان المقدار المعتبر بحسب الكم و من هنا سأله الراوى عن جواز المسح بإصبعين. و ليس لها نظر الى بيان الكيفية المعتبرة في المسح فعلى ذلك مقتضى إطلاق قوله عز من قائل وَ أَمْسِكُوا بِرُؤْسِكُمْ وَ أَرْجُلِكُمْ و إطلاق الاخبار الآمرة بمسح الرأس و الرجلين كما في الأخبار الواردة في الوضوءات البيانية جواز المسح كيف ما اتفق فلا مانع من مسح مقدار من الرجل مقبلا و مقدار آخر مدبرا و المسح من اليمين إلى الشمال أو بالعكس أو المسح موربا.

تقديم الرجل اليمنى على اليسرى:

□
(١) ذهب جمع كثير من الأصحاب «قدس الله أسرارهم» إلى عدم اعتبار الترتيب في مسح الرجلين و أن للمتوضئ أن يمسحهما معا كما أن له يمسح على اليسرى مقدما على مسح اليمنى و بالعكس. و ذهب جماعة التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٨٩
.....

آخرون من قدماء أصحابنا و متأخر بهم «قدمهم» إلى اعتبار الترتيب بينهما و انه لا بد من تقديم مسح اليمنى على اليسرى بل ادعى على ذلك الإجماع في بعض الكلمات و هذا القول و ان ذهب اليه جمع كثير إلا أن القائل بالقول الأول أكثر فهو الأشهر و ذاك مشهور. و التزم جماعة قليلون بالتخيير بين مسح الرجلين معا و مسح إحداهما قبل الأخرى الا أنه على تقدير عدم مسحهما معا يقدم اليمنى على اليسرى كما اختاره الماتن «قده» هذه هي أقوال المسألة و منشأ الخلاف هو اختلاف الانظار فيما يستفاد من الروايات. و يدل على القول الأشهر إطلاق الآية المباركة و الاخبار الواردة في الوضوءات البيانية حيث اشتملت على الأمر بمسح الرجلين من دون ان يتعرض إلى اعتبار الترتيب بينهما بل و سكوته (ع) عن بيان ذلك مع كونه بصدد البيان و ناظرا الى اعتبار الترتيب بين أفعال الوضوء، حيث قال (ع) ابدأ بما بدء الله به فاغسل وجهك أولا. ثم اغسل اليدين ثم امسح على رأسك و رجلك [١] و لكنه سكت عن بيان اعتبار الترتيب في مسح الرجلين.

□
و بإزاء ذلك صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (ع) في حديث قال: امسح على القدمين و ابدأ بالشق الأيمن «٢» مؤبده ببعض الاخبار الضعاف كرواية أبي هريرة و غيرها «٣» كما ورد في قبالة أيضا التوقيع المروي عن الاحتجاج عن الحميري عن صاحب الزمان (ع) أنه كتب اليه

□
[١] هذا مضمون صحيحة زرارة المروية في ب ٣٤ من أبواب الوضوء و قد صرح بجمله «ابدأ بما بدأ الله في ذيل هذه الصحيحة و صحيحة زرارة الأخرى المروية في ب ٣٤ من أبواب الوضوء فليلاحظ.

(٢) المروية في ب ٣٤ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٣) المروية في ب ٣٤ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٩٠

.....

يسأله عن المسح على الرجلين بأيهما يبدأ باليمين أو يمسخ عليهما جميعا معا؟

فأجاب (ع) يمسخ عليهما جميعا معا فان بدأ بإحدهما قبل الأخرى فلا يبدأ إلا باليمين «١» إذا عرفت ذلك فليتكلم في جهتين:

«الجهة الأولى»: في أن صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة هل تصلح أن يقيد بها الإطلاقات المتقدمة الدالة على عدم اعتبار الترتيب في مسح الرجلين أو انها غير سالحة لذلك. فعلى تقدير كونها سالحة للتقيد بها يسقط بذلك القول الأشهر لا محالة.

ثم بعد ذلك نتكلم في الجهة الثانية في أن خبر الاحتجاج هل يرفع به اليد عن إطلاق صحيحة محمد بن مسلم فتقيدها - لأجله - بما إذا لم يمسخها جميعا أو أنه غير صالح لذلك؟ فعلى الأول يثبت به ما ذهب إليه الماتن «قدس الله سره» كما أنه على الثاني يثبت به قول المشهور في المسألة فتجب مراعاة الترتيب في مسح الرجلين بتقديم مسح اليمنى على اليسرى.

«أما الجهة الأولى»: فقد ذكر المحقق الهمداني «قده» أن الصحيحة و مؤيداتها لا تصلح أن تكون مقيدة لتلك المطلقات الكثيرة الواردة في محل الحاجة و ان رفع اليد عن إطلاق الآية و الروايات بالتزام إهمالهما أو احتفائهما بقرائن حالية أو مقالية أو بالتزام كونها مسوقة لبيان الحكم الظاهري دون التكليف الواقعي أو غير ذلك مما يصحح به تأخير ذكر القيد عن وقت الحاجة في مثل هذا الحكم العام البلوى - ليس بأهون من حمل الأمر في هذه الصحيحة و مؤيداتها على الاستحباب.

و لكن الظاهر أن الأمر ليس كما أفيد لأنه لا محذور في تقديم الصحيحة على كل من إطلاقي الآية و الروايات. أما إطلاق الآية المباركة فلأنه ما من إطلاق كتابي إلا و هو مقيد بشيء حيث أنه سبحانه لم يتعرض للخصوصيات

(١) المروية في ب ٣٤ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٩١

.....

المعتبرة في كل عبادة أو معاملته بل إنما أو كل بيانها إلى النبي (ص) و أوصيائه عليهم السلام فلا مانع من رفع اليد عن إطلاق الآية المباركة بتلك الصحيحة أبدا.

و أما إطلاقات الأخبار البيانية الآمرة بمسح الرأس و الرجلين فهي كإطلاق الآية المباركة. و قد عرف أنه لم ترد لبيان الكيفيات المعبرة في المسح فلا محذور في تقديم الصحيحة عليها.

و العمدة في المقام هي الروايات المتكفلة لبيان الترتيب المعبر بين أفعال الوضوء، لأنها مع كونها في مقام البيان لم يتعرض للترتيب المعبر في مسح الرجلين بل إنما أمرت بالبدء بما بدء الله به من غسل الوجه أولا ثم غسل اليدين ثم مسح الرأس و الرجلين.

و يمكن الجواب عن ذلك بأن عدم تعرض الرواة لكيفية مسح الامام - عليه السلام - مع أنه قد مسحها بكيفية من الكيفيات لا محالة، لاستحالة تحقق المسح المطلق خارجا، انما هو من جهة عدم كون مسحه (ع) مغايرا عن الطريقة المتعارفة المرسومة عند الناس أعني مسح اليمنى قبل مسح اليسرى، فلعله لأجل كونه على الوجه المتعارف لم يتعرضوا لنقل كفيته فلو كان (ع) قد مسحها على النحو غير المتعارف كمسحها معا - مثلا - أو بتقديم اليسرى على اليمنى لنقلوها لا محالة.

فلو ادعى مدع القطع بأن الترتيب المعبر لو كان على غير الطريقة المتعارفة لنقله الرواة لا محالة لم يكن دعواه دعوى بعيدة و عليه

فإطلاق هذه الروايات و سكوتها عن التعرض للترتيب- و هي في مقام البيان- دليل على ما أشرنا إليه من اعتبار الترتيب المتعارف في مسح الرجلين و مع الإغماض عن ذلك فالقدر المتيقن انها غير متكفلة إلا- للترتيب الوارد في الكتاب و ليست بعدد بيان غيره من الكيفيات المعتمدة في الوضوء.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٩٢

و الأحوط أن يكون مسح اليمنى باليمنى و اليسرى باليسرى (١) و ان كان

و من هنا لم يتعرض في جملة من الروايات لبيان الترتيب المعبر في غسل اليدين مع ان الترتيب بينهما مما لا- كلام في اعتباره، فالمتحصل أنه لا مانع من تقييد الإطلاقات المذكورة بالصحيحة المتقدمة و بذلك يظهر ضعف القول الأشهر و سقوطه عن الاعتبار. (و أما الجهة الثانية) و ان خبر الاحتجاج هل يصلح أن يقيد به صحيحة محمد بن مسلم أو أنه غير صالح لذلك فيبنتى ذلك على أن طريق الطبرسى إلى الحميرى طريق معتبر كما التزم به بعضهم أو انه مما لم يثبت اعتباره؟ و قد ناقشنا فيه سابقا و قلنا إن طريقه لم يعلم اعتباره فعلى الأول لا مناص من تقييد الصحيحة بذلك. و لا يضره عدم عمل المشهور على طبقه، لاحتمال أن يكون الوجه في ذلك عدم عثورهم عليه لعدم نقله في الجوامع المعتمدة كالتهديب و الكافي و الفقيه و به يثبت ما ذكره الماتن (قده) من أن المكلف مخير بين مسح الرجلين معا و مسح أحدهما قبل الأخرى إلا أنه إذا مسح أحدهما دون الأخرى لا بد من أن يقدم مسح اليمنى على اليسرى. و أما على الثانى كما هو الصحيح فالخبر ضعيف و به تبقى الصحيحة خالية عن المعارض فالأخذ بها و الحكم بثبوت مسح الرجلين لو لم يكن أقوى فلا أقل من أنه أحوط.

ما هو الأحوط في المقام:

(١) بل هذا هو المتعين و ذلك لأن الدليل على جواز المسح في كل من الرجلين بكل من اليدين كمسح اليسرى باليمنى و بالعكس أو مسح

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٩٣

لا يبعد جواز مسح كليهما بكل منهما

كليهما باليمنى أو كليهما باليسرى انما هو الإطلاق في الكتاب العزيز و الأخبار البيانية الآمرة بمسح الرأس و الرجلين من غير تعيين آلة المسح و لكننا قيدنا إطلاقهما من هذه الجهة بما تقدم من الروايات الواردة في لزوم أن يكون المسح باليد. و أما إطلاقهما من حيث كونه باليد اليمنى أو اليسرى فهو باق بحاله و مقتضاه جواز المسح في كل من الرجلين بكل واحدة من اليدين.

و كذا يدل عليه سكوتهم عليهم السلام في مقام البيان كما في الأخبار المتعرضة لاعتبار بعض الخصوصيات في الوضوء حيث لم يتعرض لاعتبار مسح اليمنى باليمنى و اليسرى باليسرى فلو كان ذلك أيضا معتبرا في المسح و الوضوء لبينه الامام (ع) كغيره لانه كان في مقام البيان، نعم ورد في صحيحة زرارة «و تمسح ببله يمينك ناصيتك و ما بقى من بله يمينك ظهر قدمك اليمنى و تمسح ببله يسارك ظهر قدمك اليسرى» (١).

و هي و ان كانت واضحة الدلالة على التعيين إلا ان الماتن «قده» حملها على الاستحباب و بيان أفضل الأفراد تقديمًا لإطلاق الكتاب و الأخبار الكثيرة المتقدمة و سكوت بعضها عن اعتبار ذلك و هي في مقام البيان.

و يردّه: ما أشرنا إليه في المسألة المتقدمة من أنه ليس هناك أى مانع من تقييد الإطلاقات المذكورة بالرواية المعتمدة لان المطلقات ليست بصدد البيان من تلك الناحية، و حيث ان الصحيحة ظاهرة فى التعيين و وجوب مسح اليمنى باليد اليمنى و اليسرى باليد اليسرى، لان قوله (ع) و تمسح جملة فعلية ظاهرة فى الوجوب لكونها فى مقام الإنشاء و قد تقدم أنها جملة

(١) المروية فى ب ١٥ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٩٤

و ان كان شعر على ظاهر القدمين فالأحوط الجمع بينه و بين البشرة فى المسح (١)

مستقلة و غير معطوفة إلى فاعل «يجزيك» المتقدم فى صدر الصحيحة فلا مانع من تقديمها على إطلاقات الكتاب و السنة بوجه. و أما الأخبار الساكنة عن بيان ذلك و هى فى مقام البيان فالتحقيق - كما قدمناه - ان عدم تعرض الرواة لنقل هذه الخصوصية من جهة ان مسحهم - عليهم السلام - كان على النحو المتعارف عندنا أعنى مسح اليمنى باليد اليمنى و اليسرى باليد اليسرى و إلا فلو كان مسحهم (ع) على غير الطريقة المتعارفة بأن كان كالأكل من القفا أعنى مسح اليمنى باليسرى و اليسرى باليمنى لوجب على الرواة نقل تلك الخصوصية لا محالة لأنها خصوصية زائدة يجب نقلها فى مقام الحكاية و الأخبار إذا لا تبقى دلالة فى ذلك على كفاية المسح مطلقا نعم يمكن أن يقال أن عملهم عليهم السلام لا يدل على وجوب ذلك و تعينه لاحتمال أن يكون مسح اليمنى باليمنى و اليسرى باليسرى مستندا إلى استحبابه و لأجله لم يهتم الرواة بنقله و لكن هذا الاحتمال غير مانع عن الأخذ بظاهر الصحيحة فى الوجوب كما هو ظاهر فالمتحصل ان المتعين مسح الرجل اليمنى باليمنى و اليسرى باليسرى.

الأحوط الجمع فى المسح:

(١) قد مر و عرفت ان الشعر النابت على الوجه لا بد من غسله فى الوضوء و لا يجزى غسل البشرة عن غسله و أما النابت على اليدين فقد عرفت أنه لا بد من غسله مع اليدين كوجوب غسل غيره من التوابع كاللحم

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٩٥

.....

الزائد إذ الإصبع الزائدة النابتة بين الأصابع و المرافق و ان لم يكن غسله مجزئا عن غسل البشرة إلا أنه تبعاً للبشرة لا بد من غسله معها. و أما النابت على الرأس فهو أيضا لا بد من مسحه و يجزى عن مسح نفس البشرة لأن الشعر و ان كان جسما خارجيا غير الرأس الواجب مسحه إلا ان الرأس لما لم يكن خاليا عن الشعر غالبا أو دائما كان الأمر بمسح الرأس راجعا إلى الأمر بمسح ما عليه من الشعر لغلبه وجوده معه.

و أما الشعر النابت على الرجلين فقد وقع محل الخلاف بين الاعلام فمنهم من ذهب إلى أن عدم أجزاء مسح الشعر عن مسح البشرة فلا بد من مسح بشرتهما نظرا إلى أن كلمة الرجل موضوعة لنفس البشرة و الشعر جسم خارجي قد ينبت على الرجلين و قد لا ينبت فالأمر بمسح الرجلين يقتضى وجوب مسح بشرتهما و عدم كفاية مسح الشعر عن مسحهما.

و منهم من قال بكفاية مسح الشعر عن مسح البشرة لأنه معدود من توابعهما و الأمر بمسحهما أمر بمسح التوابع لا محالة و ان إنكار ذلك مكابرة للوجدان و تكذيب لما أطبقت عليه كلمة العرف و من هنا لو أمر السيد عبده بإمرار يده على ساقه أو ساعده أو غيرهما

من أعضائه لم يخطر بباله ازاله شعرهما- أولا- مقدمة للامثال.

و الماتن (قده) لما لم يرجح أحد الأمرين على الآخر توقف في المسألة و احتاط- احتياطا لزوميا- بالجمع بين مسح كل من الشعر و البشرة هذا.

و لكن الاحتياط لا- نرى له وجهها في محل الكلام لأنه انما يحسن فيما إذا دار الأمر بين وجوب مسح البشرة على نحو لا يجزى عنه مسح شعرها و وجوب مسح الشعر على نحو لا يجزى عنه مسح البشرة، مع ان الأمر ليس كذلك.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٩٦

.....

لأن الشعر النابت على الرجلين ان كان خفيفا بحيث لا يمنع عن رؤية البشرة كما هو الموجود في كل إنسان متعارف حيث ينبت الشعر على أصابعه بل و على كعبه و أطرافه من دون أن يمنع عن وقوع الابصار على بشرته فلا إشكال في جواز المسح عليه و أجزاء ذلك عن مسح البشرة نفسها، لان الشعر و ان كان جسما خارجيا غير البشرة الا أن الرجل لما لم تكن خالية عن الشعر المتعارف كما عرفت كان الأمر بمسحها أمرا بمسح شعرها المتعارف أيضا على ما تقدم تفصيله عند التكلم على مسح الرأس، و المسح على مثل ذلك لو لم يكن مجزئا عن الأمور به في مقام الامثال للزم أن ينه عليه في الكلام فعدم البيان في مثله دليل على كفاية المسح على الشعر لا محالة.

و دعوى ان الشعر قد لا ينبت على الرجل و يبقى موضع المسح خاليا عن الشعر و معه لا يكون وجود الشعر على الرجل أمرا دائما بل و لا غالبا.

مندفعة: بأنها لو تمت فإنما تختص بغير الأصابع لأن الأصابع ينبت عليها الشعر دائما و لا يوجد بحسب المتعارف إنسان إلا و قد نبت الشعر على أصابعه بل و على كعبه و أطراف كعبه بحيث لو مسح من أول أصابعه إلى كعبه على نحو الخط المستقيم لم يصل الخط إلى كعبه إلا بالمرور على الشعر في مقدار من رجله نعم لو مسح على نفس البشرة أيضا كان كافيا في مقام الامثال هذا كله فيما إذا كان الشعر خفيفا لا يمنع عن وقوع الابصار على البشرة.

و أما إذا كان الشعر كثيرا و خارجا عن المتعارف كما إذا نبت على تمام رجله أو أكثره على نحو يمنع عن رؤية البشرة تحته فلا ريب في جواز المسح على نفس البشرة وقتئذ لأن الشعر خارج عن الرجل و ليس

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٩٧

و تجب ازاله الموانع و الحواجب (١)

أمرا متعارفا ليشمله الأمر بمسح الرجل و لا دليل على أن مسحه يجزى عن المسح المأمور به.

و أما صحيحة زرارة: كلما أحاط به الشعر فليس على العباد أو للعباد أن يبحثوا عنه و لكن يجزى عليه الماء «١» فقد قدمنا انها تختص بالوجه و لا- يعم غيره، على أن الكلام في المقام انما هو في المسح و الصحيحة مختصة بالغسل بلا كلام لما في ذيلها من قوله (ع): يجزى عليه الماء و ذلك لان الجريان لا يتحقق إلا في الغسل و هذا ظاهر فالمتحصل ان مسح البشرة مجزئ على كل حال و معه لا مجال لما صنعه الماتن (قده) من الاحتياط بالجمع في المسح بين البشرة و الشعر.

يجب ازاله الموانع:

(١) لظاهر الكتاب و السنة لدالتهما على وجوب مسح الرجلين و من الظاهر أن الرجل لا تصدق على الخف أو غيره من الموانع، إذا لا يكون المسح عليهما مسحاً على الرجلين و هو المأمور به على الفرض، و في رواية الكلبي النسابة عن الصادق (ع) إذا كان يوم القيامة و ردّ الله كل شيء إلى شئيه و ردّ الجلد إلى الغنم فترى أصحاب المسح اين يذهب وضوئهم «٢».

(١) المروية في ب ٤٦ من أبواب الوضوء من الوسائل

(٢) المروية في ب ٣٨ من أبواب الوضوء من الوسائل و هي ضعيفة بمحمد على لأنه الهمداني.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٩٨

و اليقين بوصول الرطوبة إلى البشرة و لا يكفي الظن، و من قطع بعض قدمه مسح على الباقي (١)

وظيفة من قطع بعض قدمه:

(١) و هذا لا لقاعدة أن الميسور لا يسقط بالمعسور لنناقش فيها بما ناقشنا به في محله و لا للتسالم المدعى في المقام حتى يناقش فيه باحتمال استناد المتسالمين إلى قاعدة أن الميسور لا يسقط بالمعسور.

بل لدلالة الكتاب و السنة فان قوله عز من قائل *وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ*. من تقابل الجمع بالجمع فيدلنا على أن كل واحد منكم يمسح رأسه و رجليه لوضوح ان كل أحد ليس له إلا رأس واحد و رجلان و ليس له رءوس و ارجل فإذا كان معنى الآية ذلك فتدلنا على أن الرجل يجب مسحها على حسب اختلافها بحسب الصغر و الكبر و كونها مقطوعة أو غير مقطوعة، إذ الرجل كما يصدق على الرجل غير المقطوعة كذلك تصدق على المقطوعة و لا مناص معه من مسحها.

و يؤيد ذلك صحیحته رفاعه قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن الأقطع فقال: يغسل ما قطع منه «١» و صحیحته الثانية عن أبي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الا قطع اليد و الرجل كيف يتوضأ؟ قال:

يغسل ذلك المكان الذي قطع منه «٢» و صحیحته محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن الا قطع اليد و الرجل قال: يغسلهما «٣» و يستفاد من الأمر بغسلهما بقاء مقدار من مقطوعهما، و المراد بالغسل

(١) المروية في باب ٤٩ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٢) المروية في باب ٤٩ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٣) المروية في باب ٤٩ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ١٩٩

و يسقط مع قطع تمامه (١)

في الصحیحتين أعم من المسح و معناه غسل المقدار الباقي من اليد و مسح المقدار الباقي من الرجل و انما عبر بالغسل للتغليب و الازدواج هذا و لكن مستند الحكم في المقام هو الكتاب و السنة و الروايتان مؤيدتان للمدعى،

يسقط المسح عند قطع الرجل تماماً:

(١) و ذلك لإطلاق الكتاب و السنة و مقابلة الجمع بالجمع و إن اقتضت الانحلال كما مر و دلت على ان كل أحد مأمور بأن يمسح رأسه و رجليه إلا أنه على نحو القضية الحقيقية لا محالة و مقتضاها حينئذ أنه يجب على كل أحد أن يمسح رأسه و رجليه على تقدير أن يكون له رجل و رأس لما ذكرناه غير مرة من أن القيود الخارجة عن الاختيار المأخوذة في المأمور به لا بد أن تكون مفروضة الوجود و مع عدمه لا- يجب عليه مسح احدى رجليه أو كليهما إذا قطعنا معا و يبقى إطلاق الأمر بغسل الوجه و اليدين في الآية المباركة بحاله هذا أولا.

و ثانيا: أن قوله عز من قائل في ذيل الآية المباركة و **إِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صِيَةً طَيِّبًا** يدلنا على أن الأمر بغسل الوجه و اليدين - أعنى الوضوء - انما يختص بالواجدين. لوضوح أن التفصيل قاطع للشركة فالوضوء وظيفه الواجد للماء، كما أن التيمم وظيفه الفاقد.

و الفقدان انما يتحقق بأحد أمرين: أما بفقدان ذات الماء كما هو الغالب في المسافرين و لا سيما في الأزمنة القديمة في الصحارى و القفار.

و أما بعدم التمكن من استعماله لمرض أو نحوه، إذ المريض كثيرا ما يكون

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٠٠

(مسألة ٢٥): لا إشكال في أنه يعتبر أن يكون المسح بنداوة الوضوء (١) فلا يجوز المسح بماء جديد، و الأحوط ان يكون بالنداوة الباقية في الكف فلا يضع بعد تامة الغسل على سائر أعضاء الوضوء

واجدا للذات إلا أنه عاجز عن استعماله لمرضه.

و حيث أن مقطوع الرجل أو الرجلين لا ينطبق عليه الفاقد بأحد المعنيين لوجود الماء عنده و تمكنه من استعماله و ان لم تكن له رجل فلا محالة يصدق عليه عنوان واجد الماء و معه يجب عليه الوضوء لأنه فريضة للواجد كما مر.

على أن الصلاة واجبة في حقه من دون شك. و لا صلاة إلا بطهور و التيمم غير سائغ في حقه لعدم صدق الفاقد عليه فيتعين عليه الوضوء لا محالة فإذا وجب فيجب من غير مسح لاستحالة التكليف بما لا يطاق ثم ان المعتمد عليه في المسألة انما هو ما قدمناه من إطلاق الكتاب و السنة دون التسالم حتى يناقش فيه باحتمال استناد المجمعين إلى قاعدة أن الميسور لا يسقط بالمعسور.

اعتبار كون المسح بنداوة الوضوء:

(١) لما تقدم عند التكلم على وجوب مسح الرأس و قلنا ان المسح بالماء الجديد غير مسموح و ما دل على جوازه و انه (ع) أمر بالمسح بالماء الجديد «١» محمول على التقيية كما تقدم.

(١) راجع ب ٢١ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٠١

لثلا يمتزج ما في الكف بما فيها، لكن الأقوى جواز ذلك (١)

(١) هذا الذي ذكره الماتن (قده) قد ذهب إليه جماعة من الاعلام (قدس الله أسرارهم) و ذهب آخرون إلى عدم جوازه إلا مع

جفاف بلة اليد و منشأ الخلاف في ذلك ان الروايات الدالة على لزوم كون المسح بالبله الباقيه كما ورد في الموضوعات البيانيه من أنه (ع) مسح رأسه و قدميه إلى الكعبيين بفضل كفيه و لم يجدد ماء أو لم يحدث لهما ماء جديدا على ما رواه زرارة و بكير «١» أو أنه مسح بما بقي في يده رأسه و رجليه و لم يعدهما في الإناء كما في صحيحه زرارة «٢» أو أنه مسح مقدم رأسه و ظهر قدميه بلة يساره و بقيه بلة يمناه كما في صحيحته الأخرى «٣» و غيرها من الروايات هل تصلح أن تكون مقيدة للمطلقات من الآيه المباركه و الاخبار الواردة بمضمونها، كما اشتمل على الأمر بمسح الرأس و الرجلين من دون تقييد بشيء [٤].

أو انها غير صالحه لتقييدها و ان قيدناها بأن يكون المسح بواسطه اليد لا باله أخرى بمقتضى الأخبار التي قدمناها في محلها، إلا ان إطلاقها من حيث كون المسح بلة ما في اليد أو غيرها من الأعضاء بحاله؟ و تلك الأخبار غير موجبه لتقييد إطلاقاتها من هذه الجهه كما هو ظاهر.

[٤] و هي عدّه روايات منها صحيحه زرارة: إذا مسحت بشيء من رأسك أو بشيء من قدميك ما بين كعبيك إلى أطراف الأصابع فقد أجزاءك المرويّه في ب ٢٣ من أبواب الوضوء و صحيحه محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (ع) في حديث. قال: و ذكر المسح فقال: امسح على مقدم رأسك و امسح على القدمين و إبداء بالشق الأيمن. المرويّه في ب ٢٥ من أبواب الوسائل.

(١) المرويّه في ب ١٥ من أبواب الوضوء من الوسائل

(٢) المرويّه في ب ١٥ من أبواب الوضوء من الوسائل

(٣) المرويّه في ب ١٥ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٠٢

.....

و الصحيح ان الاخبار المذكوره غير صالحه لتقييد المطلقات و ذلك لأن الأخبار المذكورة إنما هي حكاية فعل من الامام (ع) و فعله بما هو فعل لا دلالة له على الوجوب و انما يستفاد الوجوب من اهتمام الرواه بنقله- مثلا- أو غير ذلك من القرائن. و لا قرينه في تلك الأخبار على أن فعله (ع) مستند إلى الوجوب إذ من الجائز أن يكون مسحه بلة يده من جهه استحبابه و مع هذا الاحتمال كيف يمكن الاستدلال بها على الوجوب هذا.

بل يمكن أن يقال: القرينه قائمه على أن تلك الروايات ليست ناظره إلى بيان ان المسح يجب أن يكون بالبله الباقيه في اليد و ذلك لأنها ناظره إلى بيان أن المسح لا بد أن يكون بلة الوضوء و انه لا يجوز المسح بالماء الجديد كما عليه الجمهور فهذه الروايات غير صالحه للتقييد.

نعم ورد في صحيحه زرارة: و تمسح بلة يمينك ناصيتك و ما بقي من بلة يمينك ظهر قدمك اليمنى و تمسح بلة يسارك ظهر قدمك اليسرى «١» و دلالتها على الوجوب واضحه، حيث دلت على أن مسح الرجل اليمنى باليد اليمنى لا بد من أن يكون ببلها كما أن مسح اليسرى باليد اليسرى لا بد أن يكون كذلك.

و بهذه الصحيحه نقيد المطلقات المتقدمه لأن قوله (ع) و تمسح جمله

(١) المرويّه في ب ١٥ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٠٣

.....

فعليه قد وردت في مقام الإنشاء فلا محالة يدلنا على الوجوب و ليست معطوفة إلى فاعل «يجزيك» على ما مر مفصلا. و دعوى انها انما وردت لبيان أمر آخر و هو اعتبار تقدم مسح الرجل اليمنى على اليسرى و لا نظر لها إلى لزوم كون المسح بالبله الباقية في اليد غير مسموعة. لأنها كما وردت لبيان الجهة الأولى كذلك وردت لبيان الجهة الثانية فهي ناظره إلى كليهما و من هنا قيدت المسح بأن يكون بالبله الباقية في اليد. و نظيرها صحيحة عمر بن أذينة الواردة في معراج النبي صلى الله عليه و آله ثم امسح رأسك بفضل ما بقى في يدك من الماء و رجليك إلى كعبيك «١» فإن الأمر ظاهر في الوجوب و هي أيضا قابلة للتقييد و بهاتين الصحيحتين نقيد المطلقات المتقدمة.

و أما الروايات الواردة في أخذ البلل من اللحية أو الحاجبين أو أشفار العينين فلم نجد فيها ما يدلنا على ما نحن بصدده إلا رواية واحدة و هي مرسله الصدوق «قده» كما يأتي ذكرها.

و أما بقيه الروايات المذكورة فلا دلالة لها على ذلك بوجه. لأنها انما تدل على وجوب أخذ البله من اللحية أو الحاجبين لمن نسي المسح حتى دخل في الصلاة و أما وجوب الأخذ من بله اليد ما دامت مبتلة فلا يكاد يستفاد منها بوجه فلا دلالة لها على أن الأخذ من بله اللحية- مثلا- انما هو فيما إذا لم تكن اليد مبتلة و أما إذا كانت مبتلة فلا يجوز المسح ببله اللحية- مثلا- فلا يمكن استفادتها منها كما عرفت فالاستدلال بها على تقييد المطلقات غير تام هذا.

على أن التمسك بإطلاقاتها غير صحيح في نفسه و ذلك مضافا إلى أن

(١) المروية في ب ١٥ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٠٤

.....

الغالب يوسه بله اليد فيمن نسي المسح و دخل في الصلاة ان الروايات المذكورة قد دلت على وجوب الأخذ من بله اللحية و الحاجبين و هذا مما يلائم الإطلاق أبدا لوضوح ان في صورة وجود البله في اليد لا يجب أخذ البله من اللحية أو غيرها بلا كلام و انما الكلام في جوازه و عدمه و أما الوجوب فهو مقطوع بعدم حيثنذ كما لا يخفى.

أضف إلى ذلك أن أكثرها ضعيفة الاسناد فلاحظ، فاطلاقات تلك الروايات غير قابلة للاعتماد عليها أبدا.

و أما مرسله الصدوق عن الصادق (ع) ان نسبت مسح رأسك فامسح عليه و على رجليك من بله وضوئك فان لم يكن بقى في يدك من نداوة وضوئك شيء فخذ ما بقى منه في لحيتك و امسح به رأسك و رجليك و ان لم يكن لك لحية فخذ من حاجبيك و أشفار عينيك و امسح به رأسك و رجليك و ان لم يبق من بله وضوئك شيء أعدت للوضوء «١» فلا بأس بدلائتها على المدعى - مع الغرض عن سندها.

نعم الأصحاب غير ملتزمين بالترتيب الوارد في الرواية أعنى الترتيب بين الأخذ من بله اللحية و الحاجبين، و لعل ذكر اللحية أولا من جهة ان بقاء البله فيها أزيد من بقائها في الحاجبين لأنها تأخذ الماء أكثر مما يأخذه الحاجبان أو أشفار العينين، و لأجل ذلك قال (ع) و ان لم يكن لك لحية فخذ من حاجبيك إلخ و لم يقل و ان لم تكن بله في لحيتك لاستحالة فقدان البله من اللحية و بقائها في الحاجبين - عادة - هذا.

و قد جاء في كلام صاحب الحدائق «قده» بعد ذكر هذه المرسله و مثلها رواية زرارة. و الظاهر أنه من سهو القلم و الاشتباه إذ ليست

لزراعة رواية مثل مرسله الصدوق «قده» نعم له رواية كيفية الأخبار

(١) المروية في ب ٢١ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٠٥

و كفاية كونه برطوبة الوضوء و ان كانت من سائر الأعضاء، فلا يضر الامتراج المزبور. هذا إذا كانت البله باقية في اليد، و اما لو جفت فيجوز الأخذ من سائر الأعضاء (١)

الواردة في من نسي المسح و دخل في الصلاة و الآمرة بالمسح من بلة اللحية فليراجع «١».

أخذ البلل من سائر الأعضاء:

(١) لا اشكال و لا كلام في جواز أخذ البلل من اللحية عند جفاف اليد كما ورد في غير واحد من الروايات و هي و ان كان أكثرها ضعيفة السند إلا أن بينها رواية واحدة قابلة للاعتماد عليها في الاستدلال و هي صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال إذا ذكرت و أنت في صلاتك إنك قد تركت شيئاً من وضوئك (الى أن قال) و يكفيك من مسح رأسك أن تأخذ من لحيتك بللها إذا نسيت أن تمسح رأسك فتمسح به مقدم رأسك «٢» و هي بظاها و ان كانت مطلقه من حيث جفاف اليد و رطوبتها إلا أنه بالنظر إلى أن الأغلب جفاف نداوة اليد فيما إذا ترك المتوضئ المسح و دخل في الصلاة و تكون الصحيحة كالمختصة بصورة جفاف اليد و تدلنا على أن من جفت يده ثم تذكر أنه ترك مسح الوضوء جاز له أن يأخذ من بلة لحيته و هذا مما لا كلام فيه. و انما الكلام في أن الأخذ من اللحية هل يتعين حينئذ أو أنه بعد جفاف اليد لا ترتيب بين أعضاء الوضوء فله أن يأخذ البلل من لحيته كما

(١) يراجع ب ٢١ من أبواب الوضوء من الوسائل

(٢) يراجع ب ٢١ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٠٦

.....

أن له أخذ البلل من يده اليسرى أو من سائر أعضائه كحاجبيه و أشفار عينيه فيه كلام و خلاف بين الأصحاب «قدهم». و قد يستدل على الثاني بإطلاقات ما دل على وجوب مسح الرأس و الرجلين من دون تقييده بشيء كما في الآية المباركة و غيرها من الروايات الآمرة بمسح الرأس و الرجلين بعد تقييدهما بأن يكون المسح ببله اليد، إذ القدر المتيقن من التقييد انما هو صورة وجود البله في اليد إذ حينئذ لا يجوز المسح ببله غيرها من الأعضاء بلا- كلام و أما إذا جفت و يبست فلا مناص من الرجوع إلى المطلقات و حيث أنه لا دليل على تقييد المطلقات المذكورة بشيء فمقتضاها جواز المسح ببله الوضوء سواء أ كانت البله بلة اللحية أو بلة غيرها من أعضاء الوضوء.

و يدفعه أمران:

«أحدهما»: ما حققناه في المباحث الأصولية من ان إطلاق دليل المقيد مقدم على إطلاق دليل المطلق و بما أن ما دل على لزوم كون

المسح بالبله الموجودة في اليد غير مقيد بحاله رطوبة اليد و عدم جفافها فلا مناص من رفع اليد بذلك عن المطلقات في كلتا صورتى رطوبة اليد و يبوستها و الحكم بأن المسح ببله اليد مطلقا جزء معتبر في الوضوء.

خوبى، سيد ابو القاسم موسى، التنقيح في شرح العروة الوثقى، ٦ جلد، قم - ايران، اول، ١٤١٨ هـ ق

التنقيح في شرح العروة الوثقى؛ الطهارة ٤، ص: ٢٠٦

و ذلك لان صحیحه زراره و غيرها مما قدمنا دلالتة على التقييد قد وردت إرشادا إلى اعتبار المسح ببله اليد و جزئية ذلك في الوضوء بلا فرق في ذلك بين صورتى التمكن من المسح ببله اليد و عدمه و معه لا إطلاق للمطلقات بعد يبوسة اليد حتى لتمسك بها في إثبات جواز المسح ببله أعضاء الوضوء لوضوح أن كفاية المسح ببله غير اليد وقتئذ يحتاج إلى دليل و لم يتم دليل الا على كفاية المسح ببله اللحية فحسب فلا مناص من الاقتصار عليه و الحكم بعدم جواز المسح ببله غيرها من الأعضاء.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٠٧

.....

«ثانيهما»: أنه على تقدير التنازل و تسليم صحة الرجوع الى المطلقات في غير الصورة المتيقنة من تقييدها و هى صورة رطوبة اليد اعنى ما إذا لم يتمكن المتوضى من المسح ببله اليد فالمطلقات غير منطبقة على ما نحن فيه.

و ذلك لضرورة أن عدم التمكن من المسح ببله اليد الذى عرفت أنه جزء للمأمور به يختص بالوضوء المأتى به و لا يعم طبعى الوضوء لوضوح ان المكلف يتمكن من أن يأتى بفرد آخر من الوضوء و يمسح فيه ببله يده «و ما سلمناه من شمول المطلق لصورة العجز من الجزء أو القيد فإنما هو فيما إذا كان العجز و عدم التمكن من إثباته غير مختص بفرد دون فرد كما إذا عجز عن إتيانه بين المبدأ و المنتهى على ما شرحنا تفصيله في بحث الأصول و حيث ان المكلف فى المقام متمكن من إتيان الجزء المعتبر فى المأمور به فى ضمن فرد آخر من أفراد الطبعى المأمور به فلا وجه لدعوى شمول المطلقات للفرد الناقص بوجه، و أخرى يستدل على عدم تعيين المسح ببله اللحية بمرسله الصدوق المتقدمه بتقريب ان ظاهرها ان المدار على المسح ببله الوضوء كما فى قوله فامسح عليه و على رجليك من بله و وضوئك بلا فرق فى ذلك بين بله عضو و بله عضو آخر.

و أما الترتيب الذى أشير إليه فى المرسله من المسح ببله اللحية أولا فالظاهر أنه من جهة أن اللحية تشتمل على البله أكثر مما يشتمل عليه غيرها من الأعضاء فيكون جفافها بعد جفاف بقيه الأعضاء و من هنا لم يقل:

فإذا لم تكن بله فى لحيتك فخذ من حاجبيك لانه بعيد عادة و انما قال:

و ان لم يكن لك لحيه هذا، و ظهور المرسله فى المدعى و ان كان غير قابل للإنكار غير ان ضعف

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٠٨

.....

سندها- بالإرسال- مانع عن الاعتماد عليها فى مقام الاستدلال و المتحصل ان المسح لا بد و ان يكون ببله اللحية بعد يبوسة اليد: بل الأقوى عدم جواز المسح بغير بلتها فيما إذا لم يكن هناك لحيه أو كانت و لكنها ليست فلا يجوز المسح ببله الحاجبين أو أشفار العينين لعدم دلالة الدليل على كفاية المسح ببله غير اللحية.

نعم وردت فى ذلك عدة روايات الا انها ضعيفة السند كما أشرنا إليه- سابقا- و يدل على ما ذكرناه موثقه مالك بن أعين عن أبى

عبد الله عليه السلام قال: من نسي مسح رأسه ثم ذكر أنه لم يمسح فان كان في لحيته بلل فليأخذ منه وليمسح رأسه و ان لم يكن في لحيته بلل فلينصرف و ليعد الوضوء «١».

وقد يقال: ان عدم تعرض الرواية لا خذ البله من غير اللحية و حكمها بالإعادة عند عدم البله في اللحية لعله من جهة ان من البعيد- عادة- بقاء الرطوبة في غير اللحية من الحاجبين أو أشفار العينين أو غيرهما من الأعضاء مع يبوسة بلة اللحية، فلأجل التلازم العادي بين يبوسة اللحية و يبوسة الحاجبين و الأشفار أو غيرهما أمر (ع) بإعادة الوضوء عند يبوسة اللحية لا من جهة عدم كفاية المسح ببله غير اللحية من الأعضاء كما لا يخفى.

وفيه: ان غلبة فقدان البله في غير اللحية عند ارتفاعها و زوالها عن اللحية و ان كانت صحيحة كما ذكر إلا ان بقاء الرطوبة في غيرها من الأعضاء عند يبوسة اللحية أيضا كثير و ليس من النادرة بمكان و ذلك كما إذا تمدل و تنشف لحيته بعد الوضوء و تذكر أنه ترك المسح قبل أن ينشف يده فإن الرطوبة باقية في يده وقتئذ مع جفاف لحيته، و التمدل أمر متعارف

(١) المروية في ب ٢٠ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٠٩

بلا اشكال من غير ترتيب بينها على الأقوى، و ان كان الأحوط تقديم اللحية و الحواجب على غيرهما من سائر الأعضاء. نعم الأحوط عدم أخذها (١) مما خرج من اللحية عن حد الوجه، كالمسترسل منها،

لدى الناس و ان احتمل كراهته أو استحباب تركه، و مع كون بقاء الرطوبة في غير اللحية أمرا كثيرا متعارفا إذا حكم بوجوب الإعادة عند جفاف اللحية و ارتفاع بللها فلا محالة يستفاد من ذلك عدم كفاية المسح بغير بلة اللحية كما ذكرناه.

أخذ البله من المسترسل من اللحية:

(١) هل البله الموجودة في المسترسل من اللحية الذي خرج عن حد الوجه كالبله الموجودة في اللحية نفسها فيجوز المسح بها أو لا يجوز؟ فقد يقال بعدم الجواز نظرا إلى أن المسح لا بد أن يكون ببله الوضوء على ما تقدم و عرفت و البله الموجودة في غير مواضع الوضوء ليست من بلة الوضوء و عليه فيقع الكلام في أن بلة المسترسل من اللحية هل هي من بلة الوضوء أو انها ماء خارجي؟ ذكر المحقق الهمداني (قده) انها من بلة الوضوء لصدق انها من نداوته لدى العرف و لكن الصحيح انها ليست من نداوة الوضوء، لان المراد بماء الوضوء انما هو الماء الموجود في محاله دون مطلق الماء المستعمل في الوضوء و إلا لجاز المسح بالبله الواقعة على الثوب أو البدن حال الوضوء أو بالماء المجتمع في الإناء عند الوضوء و من الظاهر ان مسترسل اللحية ليس من محال الوضوء لأنه خارج عما بين القصاص و الذقن فلا يجوز

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢١٠

و لو كان في الكف ما يكفي الرأس فقط مسح به الرأس (١) ثم يأخذ للرجلين من سائرها على الأحوط (٢) و إلا فقد عرفت أن الأقوى جواز الأخذ مطلقا.

(مسألة ٢٦) يشترط في المسح أن يتأثر الممسوح (٣) برطوبة الماسح و أن يكون ذلك بواسطة الماسح (٤) لا بأمر آخر،

المسح ببلته و كذلك الحال فيما خرج عن حد الوضوء بحسب العرض لان بلله ليست من بلل مواضع الوضوء فلا يجوز المسح ببلته.

(١) لأنه مع وجود ما يكفي لمسح رأسه في الكف ليس له المسح ببلل غيره من الأعضاء.

(٢) بل على الأقوى كما عرفت

شرطية نأثر الممسوح:

(٣) بأن تكون اليد مبتلة ببله الوضوء ولا تكون يابسة والا لم يصدق عليه المسح ببله ما في اليد من ماء الوضوء وان كان يصدق عليه

المسح باليد لما تقدم من أنه يعتبر في المسح أن يكون باليد وان يكون ببله الوضوء

(٤) لما عرفت من اعتبار كون آلة المسح هي اليد فلا مناص من أن يكون المسح باليد فلو نقل الرطوبة إلى جسم آخر و مسح به

رأسه ورجليه فهو ليس مسحاً باليد وان كان مسحاً ببله الوضوء وقد عرفت اعتبار كون المسح باليد وان يكون ببله الوضوء فلا

يكفي أحدهما من دون الآخر في صحته.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢١١

وان كان على الممسوح رطوبة خارجة (١) فان كانت قليلة غير مانعة من تأثير رطوبة الماسح فلا بأس وإلا لا بد من تجفيفها، و

الشك في التأثير كالظن لا يكفي بل لا بد من اليقين.

إذا كانت على الممسوح رطوبة:

(١) للمسألة صور ثلاث:

«الأولى»: أن تكون الرطوبة الموجودة في الممسوح قليلة جدا بحيث لا تمنع عن ظهور أثر المسح بالبله في الممسوح كما إذا كانت

الرجل رطبة بالعرق الخفيف أو رطوبة خارجية قليلة ولا إشكال في صحة الوضوء وقتئذ كما لا يجب تجفيف الموضع الممسوح بوجه

وذلك لانه لم يرد اعتبار الجفاف في الممسوح في آية أو رواية بل مقتضى إطلاقات الآيه و الرواية عدم الاعتبار و انما التزمنا به

تحقيقاً لصدق المسح ببله الوضوء وهو انما يتحقق فيما إذا لم تكن على الممسوح رطوبة كثيرة تمتزج برطوبة اليد و يمنع عن كون

البله ببله الوضوء.

و حيث ان المفروض قلته الرطوبة في هذه الصورة بحيث لا تمنع عن ظهور أثر المسح ببله اليد فلا مناص من الحكم بصحته بمقتضى

الإطلاقات المذكورة و صدق المسح ببله الوضوء.

«الصورة الثانية»: ما إذا كانت رطوبة الممسوح كثيرة غالبية على رطوبة اليد أو متساوية معها أو كانت أقل الا انها في نفسها كثيرة

تمتزج برطوبة اليد و تمنع عن كون المسح بخصوص ببله الوضوء لامتزاجها بغيرها و لا إشكال في هذه الصورة في عدم صحة المسح

و لزوم تجفيف الموضع الممسوح تحقيقاً للمسح ببله الوضوء.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢١٢

(مسألة ٢٧) إذا كان على الماسح حاجب و لو وصله رقيقة لا بد من رفعه، و لو لم يكن مانعاً من تأثير رطوبته في الممسوح (١).

(مسألة ٢٨): إذا لم يمكن المسح بباطن الكف يجزى المسح بظاهرها (٢) و ان لم يكن عليه رطوبة نقلها من سائر المواضع اليه ثم

يمسح به، و ان تعذر بالظاهر أيضا مسح بذراعه، و مع عدم رطوبته يأخذ من سائر المواضع، و ان كان عدم التمكن من المسح بالباطن

من جهة

«الصورة الثالثة»: ما إذا شككنا في ان الرطوبة الموجودة في الممسوح أى مقدار و هل هى بمقدار يمنع عن وصول بلة الوضوء إلى البشرة أو انها أقل و غير مانعة عن وصول البلة إليها؟ و لا بد فى هذه الصورة من تحصيل العلم بقله الرطوبة و عدم مانعتها عن الوصول حسب قاعدة الاشتغال و لا يكفى الظن بالقله و عدم المانعة لان حكمه حكم الشك و لا اعتبار به فى الشريعة المقدسة بوجه كما ان أصالة عدم الحاجب أو المانع من وصول البلة إلى البشرة- كما قيل بها عند الشك فى الحاجب- لا مجال له لأنها من الأصول المثبتة و لا يثبت بها ان البلة قد وصلت الى نفس البشرة.

(١) و ذلك لعدم صدق المسح باليد وقتئذ بل الفرض انه قد مسح بالخرقة أو غيرها مما هو على اليد و قد وقع المسح به لا باليد كما تقدم نظيره فى اعتبار عدم الحاجب على الممسوح لعدم كون المسح حينئذ مسحا على البشرة و ان كان الحاجب رقيقا، لان وقوع المسح على البشرة معتبر فى صحته

إذا لم يمكن المسح بباطن الكف:

(٢) كما إذا كانت على باطن الكف قرحة مانعة عن المسح بالباطن و هناك مسألتان:

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢١٣

عدم الرطوبة و عدم إمكان الأخذ من سائر المواضع أعاد الوضوء، و كذا بالنسبة إلى ظاهر الكف، فإنه إذا كان عدم التمكن من المسح به عدم الرطوبة و عدم إمكان أخذها من سائر المواضع لا ينتقل إلى الذراع بل عليه أن يصيد.

«إحداهما»: ان المسح بباطن الكف إذا كان متعذرا أجزاءه المسح بظاها فإذا لم يكن رطوبة على ظاها أخذها من سائر المواضع أو من خصوص اللحية- على الخلاف المتقدم- و هذه المسألة هى التى حكم فيها صاحب المدارك بلزوم المسح بظاهر الكف و كفايته عن المسح بالباطن و جعله حكما قطعيا باتا.

«و ثانيتهما»: ما إذا تعذر المسح بظاهر الكف كباطنه إما لأنه فاقد اليد و لا يد له أو له يد إلا أن ظاها كباطنها فى عدم التمكن من المسح به لوجود قرحة أو غيرها من الموانع فى كل منهما مسح بذراعه حينئذ و قد حكى عن صاحب المدارك (قده) أنه جعل الحكم بالمسح بالذراع أقوى و لم يذكر- فى هذه المسألة- ان الحكم مقطوع به كما ذكره فى المسألة الأولى.

و هناك مسألة ثالثة و هى ما إذا كان عدم التمكن من المسح بالباطن مستندا إلى يوسته و ارتفاع الرطوبة عنه و لم يمكن نقلها اليه من سائر المواضع و لا بد حينئذ من الحكم ببطان وضوئه و وجوب الإعادة فى حقه فهذه مسائل ثلاث:

أما المسألة الثالثة فالوجه فيها فى الحكم بالبطلان و وجوب الإعادة هو أن عجز المكلف عن المسح ببله الباطن انما يختص بهذا الفرد الذى أتى به و المفروض أنه يتمكن من المسح ببله الباطن فى غيره من أفراد الوضوء لعدم عجزه عن تحصيل ذلك فى الطبيعى المأمور به و معه لا بد من الحكم ببطلان الفرد المأتى به و وجوب الإعادة فى ضمن فرد آخر لا محالة.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢١٤

.....

و أما المسألة الأولى فالحق فيها هو الذى حكم به الماتن «قده» و جعله فى المدارك مقطوعا به و ذلك لا لأجل قاعدة الميسور التى ناقشنا فى سندها و دلالتها فى محله و لا لدعوى التسالم على جريان القاعدة فى خصوص المقام، لأن دون إثبات ذلك خرط القتاد و

لا لأصالة الاحتياط لما مر غير مرة من أن الأصل عند الشك في اعتبار شيء زائد في الوضوء إنما هو البراءة دون الاحتياط. بل الوجه في ذلك أن الحكم بوجود كون المسح بباطن الكف لم يرد في شيء من الأخبار المتقدمة بل أن مقتضى إطلاق الآية المباركة و الروايات عدم اعتبار كون المسح بالكف وإنما قلنا باعتبار من جهة ما استفدناه من الأخبار الواردة في الوضوءات البيانية. و حاصل ذلك أن الرواة لم ينقلوا- في رواياتهم- خصوصية مسح الامام (ع) و انه كان يمسح بغير باطن الكف مع انهم عليهم السلام لو كانوا مسحوا بظاهر الكف لوجب على الرواة و نقله الآثار أن ينقلوا تلك الخصوصية لأنها خصوصية زائدة غير متعارفة و مثلها يحتاج إلى عناية لا- محالة و نقل ذلك أمر لازم على الرواة فمن سكوتهم عن نقل تلك الخصوصية يستكشف أن مسحهم عليهم السلام قد كان على النحو المتعارف الدارج عندنا و هو المسح بباطن الكف و الأمر المتعارف العادي لا يحتاج إلى النقل. و على ذلك يندرج المقام في كبرى كلية تعرضنا لتفصيلها في بحث الأصول و هي أنه إذا كان للدليل المطلق إطلاق و لم يكن للدليل التقييد ذلك كما إذا كان المقيد هو السيرة و الإجماع و نحوهما من الأمور اللبئية التي لا إطلاق لها فعند الشك في سعة التقييد و ضيقه لا بد من الأخذ بإطلاق دليل المطلق و بما أن الأخبار الآمرة بمسح الرأس و الرجلين باليد مطلقه و غير مقيدة بأن يكون بباطن الكف، و دليل التقييد بالباطن لبي لا إطلاق له

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢١٥

.....

لأنه أمر استفدناه من فعلهم عليهم السلام و هو كالسيرة و الإجماع مما لا إطلاق له فلا مناص من الاقتصار في التقييد بالقدر المتيقن و هو صورة التمكّن من المسح بباطن الكف. و في غير تلك الصورة يرجع إلى إطلاق الدليل الذي دلنا على لزوم كون المسح باليد كقوله (ع) في صحيحة زرارة: و تمسح ببله يمينك ناصيتك .. «١» و مقتضى إطلاقها كفاية المسح بكل من ظاهر الكف و باطنه لصحة إطلاق اليد عليهما حقيقة. و اما المسألة الثانية فالتحقيق فيها هو الذي ذكره الماتن «قده» و جعله صاحب المدارك أقوى حسب ما ينقل عنه «قده» و السر في ذلك هو أنا إنما قيّدنا المطلقات الآمرة بمسح الرأس و الرجلين بأن يكون المسح باليد أي بما دون الزند للأخبار الواردة في الوضوءات البيانية من أنه (ع) يمسح رأسه و رجله بيده و ذلك لوجوه ثلاث:

«الأول»: أن اليد و ان كان لها إطلاقات متعددة إلا أن الظاهر منها عند إطلاقها في مقابل الذراع إنما هو ما دون الزند و قد ذكرت كلمة اليد في الأخبار المذكورة في مقابل الذراع «٢» و هو قرينه على ارادة ما دون الزند من اليد.

«الثاني»: ما ورد في بعض تلك الاخبار- و هو روايتان- انه مسح

(١) المروية في ب ١٥ من أبواب الوضوء من الوسائل

(٢) كما في صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) .. ثم أخذ كفاً آخر بيمينه فصبه على يساره ثم غسل به ذراعه الأيمن «ثم أخذ كفاً آخر فغسل به ذراعه الأيسر، ثم مسح رأسه و رجله بما بقى في يديه.

المروية في ب ١٥ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢١٦

.....

بكفه رأسه و رجله «١» و لا- يطلق الكف الا على ما دون الزند و حيث ان الروايات المذكورة كلها تحكى عن أمر واحد و هو فعله

(ع) و وضوءه في الخارج فيعلم منها ان المراد باليد في بقية الروايات أيضا هو ما دون الزند أعنى الكف. «الثالث»: مناسبة الحكم و الموضوع لان لفظة اليد و ان صح إطلاقها على ما دون الزند تارة و على ما دون المرفق ثانيا و على ما دون المنكب ثالثا غير أن المحمولات المترتبة عليها ربما تعين المراد منها بحسب المناسبات و هي تختلف باختلاف ما يحمل عليها لا محالة.

فإذا قيل: قطعت يد فلان فلا يظهر من ذلك انها قطعت من أى موضع منها فهل انها قطعت مما دون الزند أو ما دون المرفق أو ما دون المنكب، إذ القطع يناسب الجميع إذا فهي مجمله كحالها قبل حمل القطع عليها. و لكن إذا قيل: كتبت يدي. أو ضربت أو مسحت بها يتعين أن يكون المراد بها خصوص ما دون الزند لعدم مناسبة المحمولات المذكورة لغيره من معانى اليد و هذا ظاهر. فهذه الوجوه الثلاثة قيدنا الإطلاقات الآمرة بمسح الرأس و الرجلين غير انها انما تقتضى تقييدها بما دون الزند فيما إذا أمكن المسح باليد أى بما دون الزند و لا دلالة لها على القيدية المطلقة فى كلتا حالتى التمكّن و الاضطرار حتى يوجب سقوط الأمر بالمسح عند عدم التمكّن من المسح بما دون الزند و على الجملة انها انما تقتضى القيدية فى حالة التمكّن من المسح بما دون الزند فحسب. و ذلك لان الأخبار البيانية انما تحكى عن فعل النبى (ص) أعنى

(١) كما فى صحيحى زرارة و بكير الحديث ٣٠ و ١١ من الباب ١٥ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢١٧

.....

مسحه بما دون الزند و لكنه (ص) كان واجد اليد- أى ما دون الزند- و متمكنا من المسح به و لا إشكال فى ان المسح به هو المتعين وقتئذ و لا دلالة لفعله (ص) على أنه قيد معتبر مطلقا و لو عند عدم التمكّن من المسح بما دون الزند، لعدم اليد أصلا أو لوجود قرحة فيها أو المانع آخر.

و حمل المسح عليها و ان كان يقتضى إرادة ما دون الزند منها إلا أنه يختص بمن كان له ما دون الزند و كان متمكنا من المسح بها. و أما من لا يد له أعنى ما دون الزند فقوله: مسحت يدي لا يناسب إرادة ما دون الزند بوجه و عليه فإطلاق الاخبار و الآية المباركة فى حق من لا يد له أو له يد و لا يتمكن من المسح بما دون زنده باق بحاله فيدلنا على إرادة المسح بذراعه حينئذ فالتقييد بخصوص ما دون الزند انما هو فيما إذا تمكن من المسح به.

و عليه فما جعله صاحب المدارك أقوى و ذهب اليه الماتن «قده» من تعين المسح بالذراع عند عدم التمكّن من المسح بما دون الزند هو الصحيح إلا ان ظهور الحكم فى هذه المسألة ليس بمثابة ظهوره فى المسألة الأولى المتقدمة و من هنا ذكر «قده» ان الحكم هناك مقطوع به و أما هنا فقد جعله أقوى حسب ما حكى عنه. و ليس مستند الحكم هنا و هناك قاعدة الميسور أو أصالة الاحتياط لتكون المسألتان من واد واحد و يستشكل على صاحب المدارك بعدم ظهور الفرق بين المسألتين فلما ذا جعل الحكم فى أحدهما مقطوعا به دون الأخرى.

و ذلك لاین المستند فى كلتا المسألتين و ان كان هو الرجوع الى المطلقات و التمسك بإطلاق دليل المطلق فى غير المقدار المتيقن من دليل المقيد لعدم إطلاق دليل التقييد، الا ان بينهما فرقا من جهة ان المطلقات فى المسألة الأولى مما لا خدشة فيه لقوله (ع) و تمسح ببله يمينك ناصيتك «١»

(١) راجع ب ١٥ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢١٨

.....

و غيرها من الأخبار الآمرة بالمسح باليد التي قيدناها بخصوص باطن الكف في صورة التمكّن من المسح بالباطن. و أما المطلقات في هذه المسألة أعنى الآية المباركة و الأخبار الآمرة بمسح الرأس و الرجلين المقيدتين بما دون الزند بمقتضى الوجوه المتقدمة فهي محل اشكال و كلام و لم يثبت على وجه الجزم و التأكيد لما مر و عرفت من أن المطلقات المذكورة يدور أمرها بين احتمالات ثلاثة:

«أحدهما»: أن يقال بإهمالها و عدم كونها في مقام البيان من هذه الناحية.

«ثانيها»: أن يقال انها تنصرف الى المسح المتعارف و هو المسح بما دون الزند.

«ثالثها»: أن يقال انها في مقام البيان فهي مطلقة و تدل على كفاية المسح ببله الوضوء و لو كان بواسطة الأجسام الخارجية كما إذا جعل الخشبة مبللة ببله الوضوء و مسح بها رأسه و رجله فأمرها يدور بين تلك الاحتمالات و لا إطلاق لها على التقديرين الأولين و انما يثبت لها الإطلاق على الاحتمال الثالث فقط و نحن و ان قوينا إطلاقها و التزمنا بكونها مطلقة الا انه محل الكلام و النزاع و هذا بخلاف الإطلاق في المسألة الأولى لأنه مما لا كلام في ثبوته كما مر و من هنا ذكرنا ان تعيين المسح بالذراع أقوى كما حكى عن صاحب المدارك «قده».

و اما الحكم في المسألة الأولى فهو- كما قدمناه- مقطوع به بحسب مقام الإثبات و لعل هذا هو الذي دعا صاحب المدارك «قده» الى جعل الحكم في المقام أقوى كما حكى أو انه «قده» لا يرى ثبوت الإطلاق لتلك المطلقات باختيار أخذ المحتملين الأولين و يتمسك بقاعدة الاشتغال كما هو الحال عند عدم الإطلاق لدليلي المطلق و المقيد. بناء على ان المقام

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢١٩

.....

من موارد التمسك بقاعدة الاشتغال دون البراءة.

و هذا بخلاف المسألة المتقدمة فإن الإطلاقات فيها هي المحكّمة و لا تصل النوبة فيها الى الأصل العملي ليختار أصالة الاشتغال و نحن و ان قوينا الإطلاق في المقام أيضا و لم نراجع أصالة الاشتغال لان المورد من موارد البراءة الا ان ظهور الحكم في هذه المسألة ليس بمثابة ظهوره في تلك المسألة فما نسب الى صاحب المدارك «قدس سره» من ذهابه الى الفرق بين المسألتين هو الصحيح. هذا كله بناء على صحة الحكاية المتقدمة عن صاحب المدارك «قده» و انه فصل بين المسألتين المتقدمتين بجعل الحكم في الأولى مقطوعا به و في الثانية أقوى و لكننا راجعنا المدارك في تلك المسألة و ظهر أن ما حكى عنه في المسألة الأولى من جعله وجوب المسح بظاهر اليد قطعيا صحيح و مطابق لما في المدارك.

و أما ما حكى عنه في المسألة الثانية من جعله المسح بالذراع أقوى فهو غير موجود في المدارك أصلا. نعم المسألة الثانية ذكرها الشهيد في الذكري و قال: فالأقوى جوازه بالذراع، و صاحب الجواهر «قده» قد نقل كلتا المسألتين متصلتين فنقل المسألة الأولى عن المدارك و الثانية عن الشهيد «قدس سره» في الذكري و توهم من ذلك ان المسألتين منقولتان عن المدارك فلاحظ.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٢٠

(مسألة ٢٩): إذا كانت رطوبة على الماسح زائدة بحيث توجب جريان الماء على الممسوح لا يجب تقليلها (١) بل يقصد المسح بإمرار اليد و ان حصل به الغسل، و الاولى تقليلها.

إذا كانت على الماسح رطوبة زائدة:

(١) لا ينبغي الإشكال في أن الغسل في الرأس و الرجلين لا يجزى عن المسح المأمور به فيهما على ما نطق به غير واحد من الروايات و انما الكلام في ان الغسل و المسح أمران متباينان و لا يجتمعان في مورد واحد ليحكم بعدم تحقق المسح عند العلم بتحقيق الغسل، أو أن بينهما عموماً من وجه فيهما متخالفان كالحلاوة و الحمرة، فقد يكون غسل و لا مسح و اخرى يكون مسح و لا غسل و ثالثة يجتمعان و حيث ان الغسل لم يثبت كونه مانعاً عن المسح و انما ثبت عدم اجزائه عن المسح فلا مانع من الاكتفاء بالمسح مع تحقق الغسل معه؟

الثاني هو الصحيح لان الغسل عبارة عن جريان الماء أو أسرائه من محل إلى محل مع الغلبة و المسح عبارة عن إمرار اليد على الممسوح و هما أمران قد يجتمعان و الغسل غير مانع عن تحقق المسح كما عرفت فالتقليل غير واجب. نعم هو أولى خروجاً عن شبهة الخلاف و تحصيلاً للجزم بالامثال.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٢١

(مسألة ٣٠): يشترط في المسح إمرار الماسح على الممسوح (١) فلو عكس بطل. نعم الحركة اليسيرة في الممسوح لا تضر بصدق المسح.

شرطية إمرار الماسح على الممسوح:

(١) اعلم ان للمسح معنيين.

«أحدهما»: إزالة الوسخ و العلة و نحوهما كما إذا قيل مسحت يدي بالحجر أي أزلت الوسخ عنها كما يقال- في مقام الدعاء- مسح الله مالك من علة. و منه الدرهم الممسوح و هو الذي زالت نقوشه فصار أملس و منه إطلاق المسح على الكذاب لانه يزيل الحق و يقيم الباطل مقامه. و لعل له معنى آخر به أطلق على المسيح على نبينا و آله و عليه السلام و من البين الظاهر ان المسح بهذا المعنى لم يؤخذ فيه الإمرار و لا دلالة له على ان الإزالة كانت بإمرار اليد على الحجر أم كانت بإمرار الحجر على اليد أو ان زوال نقوش الدرهم من جهة إمراره على شيء أو لإمرار الشيء على الدرهم و هذا ظاهر.

و «ثانيهما»: الإمرار، كما إذا قيل مسحت برأس التيمم فان معناه: أمرت يدي على رأسه لا أنه أمر رأسه على يده و هو نظير قولنا: مسحت الحجر بالدهن أي أمرت يدي على الحجر و فيها دهن. و على ذلك فمعنى مسحت رأسي أو رجلى بالبلية: أمرت يدي عليهما و فيها بلية لوضوء و من الواضح ان المسح في المقام انما هو بالمعنى الثاني دون الأول لوضوح أنه لأوسخ و لا علة في الرأس أو الرجلين ليراد إزالتها باليد.

بل يصح استعمال كلمة «المسح» مع جفاف كل من اليد و الرأس فضلاً عن كون أحدهما وسخاً أو مشتملاً على أمر يراد إزالته باليد.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٢٢

(مسألة ٣١) لو لم يمكن حفظ الرطوبة في الماسح من جهة الحر في الهواء أو حرارة البدن أو نحو ذلك و لو باستعمال ماء كثير بحيث كلما أعاد الوضوء لم ينفع فالأقوى جواز المسح بالماء الجديد (٢).

فيصح أن يقال: مسحت رأسي أي أمرت يدي على رأسي مع جفافهما و عليه فلا مناص من اعتبار إمرار الماسح و هو اليد على الممسوح بإمكانه و إمرار اليد عليه فلو عكس فأسكن يده و أمر رأسه أو رجليه عليها بطل.
نعم الحركة اليسيرة في الممسوح غير مضره بصدق المسح فما أفاده الماتن «قده» هو الصحيح.

إذا لم يمكن حفظ الرطوبة:

(١) المشهور بينهم أنه إذا لم يمكن حفظ الرطوبة في اليد جاز المسح بالماء الجديد، بل في الجواهر أنه لم يعثر على مفت بالتييم في حقه.

و الماتن «قده» بعد الحكم بجواز المسح بالماء الجديد احتاط بالجمع بين المسح باليد اليابسة و المسح بالماء الجديد و التيمم. و الكلام في هذه المسألة يقع من جهتين.

«إحداهما»: ما ذكره الماتن من احتمال وجوب المسح باليد اليابسة لأنه لو لم يحتمل ذلك لم يحتط بالجمع بينه و بين المحتملين الآخرين فتكلم في أن ذلك محتمل في المسألة أو أنه غير محتمل في محل الكلام:

و «ثانيتها»: في ان الواجب في المسألة هل هو التيمم أو المسح بالماء الجديد.

«أما الجهة الأولى»: فالصحيح ان وجوب المسح باليد اليابسة غير محتمل في المسألة و ذلك لان المسح بالماء الجديد إما واجب كما إذا تم

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٢٣

.....

أحد الوجوه المستدل بها على وجوبه و عمدتها قاعدة الميسور بدعوى ان المسح بالماء الجديد ميسور المسح بالبله الوضوءية المفروض تعذره كما يأتي تفصيله.

و إما انه غير مانع عن المسح الواجب كما إذا لم يتم شيء من الوجوه المستدل بها على وجوب المسح بالماء الجديد و قلنا بوجوب المسح مطلقا و لو باليد اليابسة و ذلك لانه لم يدلنا أى دليل على وجوب كون المسح باليد اليابسة بحيث لو مسح بيده و هى متعرقه- مثلا- أو مبتلة بالماء الخارجى بطل مسحه.

فإن الأخبار البيانية التى منعت عن المسح بالماء الجديد بقوله (ع) و لم يعدهما فى الإناء «١» و نحو ذلك فإنما تختص بما إذا كانت اليد مبتلة ببله الوضوء إذ المستفاد من الروايات المتقدمة على اختلاف فى متنها انه عليه السلام انما لم يعد يديه فى الإناء لكونهما مبتلتين ببله الوضوء.

و قد عرفت أنه مع التمكن منها لا يجوز المسح بالماء الجديد و لا دلالة فى الروايات المذكورة على ان اليد إذا لم تكن مبتلة ببله الوضوء و جب ان يمسح باليد اليابسة بحيث لو مسح بعده و هى رطبة بطل مسحه بل لا مانع عن المسح باليد حينئذ و لو كانت مبتلة بالماء الجديد أو بغيره من المياه المضافة فإن اللازم وقتئذ انما هو مطلق المسح باليد سواء أ كانت رطبة أم يابسة و عليه فهذا الاحتمال ساقط و الأمر يدور بين وجوب المسح بالماء الجديد و وجوب التيمم فى حقه.

و «أما الجهة الثانية»: فقد استدلل المشهور بوجوه:

«الأول»: و هو العمدة قاعدة الميسور بتقريب ان الواجب فى المسح المأمور به فى الوضوء أن يكون المسح بالبله المقيدة بكونها بلة

الوضوء

(١) المروية في ب ١٥ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٢٤

.....

و حيث ان تلك الخصوصية متعذرة فلا محالة يسقط التقييد و يجب المسح بمطلق البلء و لو كانت بلء خارجية لأن المسح بالبلء الخارجية ميسور البلء المقيدة بكونها من بلء الوضوء و لا يسقط الميسور بالمعسور أبداً.

و يندفع بالمنع عن كل من الكبرى و الصغرى المذكورتين. أما الكبرى فلما ذكرناه في محله من ان تلك القاعدة مضافا إلى ضعف مدركها لانه نبوى و علوى و كلاهما ضعيف أن إخبارها قاصرة الدلالة على ان المركب إذا تعذر شرط أو جزء منه وجب الإتيان بما تيسر من اجزائه و قيوده و تفصيل الكلام في ذلك موكول إلى محله.

و أما بحسب الصغرى فلأن الخصوصية المتعذرة مختلفه فقد تكون الخصوصية المتعذرة غير مقومة للمأمور به بالنظر العرفي كما إذا أمره بالصلاة في المسجد فصلى في غيره أو أمره بإتيان ماء بارد و تعذر عليه تحصيل البارد فأتى بماء غير بارد فإن الصلاة في غير المسجد ميسور الصلاة في المسجد عرفا و كذلك الإتيان بالماء غير البارد متى تسر الإتيان بالماء البارد حسب النظر العرفي كما هو واضح و في مثله لا مانع من دعوى عدم سقوط الميسور بالميسور إذ تمت أدلته بحسب السند و الدلالة.

و قد تكون الخصوصية المتعذرة مقومة للمأمور به لدى العرف بحيث أنهم يرون فاقدها مغايرا لواجدها فضلا عما إذا اشتمل على خصوصية أخرى مغايرة للخصوصية المتعذرة عندهم كما إذا أمره السيد بالإتيان بماء الرمان و تعذرت عليه خصوصية كون الماء مضافا إلى الرمان فأتى بماء البطيخ أو الرقى أو بالماء المطلق بدعوى انه ميسور ذلك الميسور أو أمره بالإتيان بغلام زيد أو ابنه و لم يتمكن المكلف من ذلك فأتى بغلام عمرو أو ابنه مدعيا أن خصوصية إضافة الغلام إلى زيد معذرة فغلام عمرو ميسور لذلك المعسور لم يسمع منه ذلك لدى المحاكم العرفية لأن للخصوصيات المتعذرة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٢٥

.....

مدخلية في تحقق المأمور به و فاقدها مغاير عندهم لواجدها لا انه ميسور لذلك المعسور كما لا يخفى.

و ما نحن فيه من هذا القبيل إذ المأمور به هو المسح بالبلء المضافة إلى الوضوء و هي مع البلء المضافة إلى النهر الجاري متباينان و لا يعد إحداهما ميسورا من الأخرى فتحصل ان دعوى وجوب المسح بالماء الجديد نظرا إلى أنه ميسور للمأمور به المتعذر خصوصيته ساقطة بحسب الكبرى و الصغرى.

و أما رواية عبد الأعلى مولى آل سام «١» فهي مضافا إلى ضعيف سندها [٢] فإنما دلت على أن المسح على البشرة غير واجب لأجل كونه حرجا في مقابل ما توهمه السائل من وجوبه. و اما قوله فامسح على المرارة فهو حكم جديد و غير مستند إلى أنه ميسور للمعسور فلا دلالة لها على تلك القاعدة.

[٢] بعبد الأعلى مولى آل سام لعدم توثيقه في الرجال و ما وقع في أسانيد تفسير علي بن إبراهيم القمي هو عبد الأعلى بن أعين العجلي دون مولى آل سام، و لم يثبت اتحادهما و أما ما ورد في رواية الكليني في الحديث الأول من باب فضل الأبقار من كتاب

النكاح من التصريح بأن عبد الأعلى ابن أعين هو عبد الأعلى مولى آل سام، حيث قال: عبد الأعلى بن أعين مولى آل سام. فلا دلالة له على الاتحاد لأن غاية ما يثبت بذلك هو أن عبد الأعلى مولى آل سام هو ابن أعين. وهذا لا يكفي في الحكم بالاتحاد لان من الجائز أن يكون عبد الأعلى العجلى غير عبد الأعلى مولى آل سام و يكون والد كل منهما مسمى بأعين و لعله لأجل ذلك يراهما الشيخ متعددا لانه قد عدّ كلا منهما مستقلا في أصحاب الصادق عليه السلام فلاحظ.

(١) المروية في ب ٣٩ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٢٦

.....

و نظيرها دعوى وجوب المسح المطلق عند تعذر المسح ببله الوضوء مستندا إلى تلك القاعدة، لأنها أيضا ضعيفة لما مر، إلا انها دون الدعوى المتقدمة في الضعف لأن مغايرة المسح ببله الوضوء مع المسح بالبله المتخصصة بخصوصية أخرى كبله ماء النهر أظهر و أوضح من مغايرته مع المسح المطلق.

«الثاني»: استصحاب وجوب المسح فقد استدل به بعضهم على وجوب المسح ببله الوضوء أو المسح باليد اليابسة و ذلك لأن المتوضى قد كان المسح واجبا عليه قبل ان تحدث الحرارة في بدنه أو في الهواء أو قبل طرو القلة على الماء فنستصحب بقائه على الوجوب بعد تعذر المأمور به أعني حالة حدوث الحرارة أو القلة. و هو يقتضى الحكم بوجوب المسح باليد اليابسة أو بالماء الجديد و عدم وجوب التيمم في حقه.

و يندفع هذا الوجه مضافا الى أنه من الاستصحابات الجارية في الشبهات الحكمية و لا- نقول بها بأنه من القسم الثالث من أقسام الاستصحاب الكلى و لا مجال للاستصحاب في مثله و ذلك لان الوجوب المتعلق بالمسح ببله الوضوء قد زال و ارتفع يقينا و نشك في حدوث فرد آخر من الوجوب متعلقا بالمسح باليد اليابسة أو بالماء الجديد و عدمه و لا مجال للاستصحاب في القسم الثالث من الكلى على ما برهنا عليه في محله «الثالث»: التمسك بإطلاق الأخبار الآمرة، بالمسح لأنها و ان كانت مقيدة بأن يكون المسح بالبله الباقية من الوضوء في اليد بمقتضى صحيحة زرارة و غيرها مما دل على اعتبار كون المسح ببله الوضوء، الا ان تلك المقيدات مختصة بحال التمكن من المسح ببله الوضوء و لا إطلاق لها حتى يشمل صورة تعذر المسح ببلته فلا بد وقتئذ من التمسك بإطلاق ما دل على أصل وجوب المسح في الوضوء و حينئذ اما ان يمسح باليد اليابسة أو بالماء الجديد هذا.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٢٧

.....

و يمكن المناقشة في ذلك بأن الروايات التي ورد فيها الأمر بالمسح في الوضوء لم ترد في مقام البيان من هذه الجهة و لا نظر لها إلى كيفية المسح بوجه و ذلك نظرا إلى أن المسح في الوضوء- في تلك الأزمنة- كعصر الصادقين عليهم السلام كان من الأمور الواضحة الجلية عند الجميع و كان يعرف كيفيته الصبيان و الصغار فضلا عن الأكابر و الرجال بل انما هي بصدد البيان من الجهات المختلف فيها بين العامة و الخاصة كبيان أن الرجل لا بد من أن يمسح لا ان يغسل و ان الرأس يمسح مقدمه لا جميعه إذا فلا إطلاق في الأخبار المذكورة حتى نتمسك بإطلاقها.

نعم يمكن التمسك بإطلاق الآية و هو العمدة في المقام و تقرب إطلاقها ان يقال انها قد اشتملت على الأمر بمسح الرأس و الرجل و لم يقيد ببله الوضوء. بل مقتضى إطلاقها جواز المسح بالماء الجديد أو باليد اليابسة و انما رفعنا اليد عن إطلاقه عند التمكن من

المسح ببله الوضوء بمقتضى الأخبار الدالة على ذلك. و اما إذا لم يتمكن المتوضى من المسح ببله الوضوء فمقتضى إطلاق الآية المباركة جواز المسح بالماء الخارجى أو المسح باليد اليابسة.

هذا غاية ما يمكن ان يقال فى تقريب الاستدلال بالإطلاق فى محل الكلام. و مع هذا كله يمكن المناقشة فيه من وجهين: «أحدهما»: ان المسح المأمور به فى الآية المباركة يحتمل أن يكون بالمعنى الأول من المعنيين المتقدمين للمسح أعنى إزالة الأثر على ما أشرنا إليه عند التكلم على دلالة الآية المباركة على التبعض حيث احتملنا أن يكون إدخال كلمة «الباء» فى أثناء الكلام مع تماميته بغيرها من جهة إرادة كون اليد ممسوحة و الرأس و الرجلين ماسحا.

و هذا لا بمعنى إسكان اليد و إمرار الرأس أو الرجل بها لما عرفت

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٢٨

.....

من أن المعنى الأول للمسح لا يعتبر فيه إمرار الممسوح على الماسح و لا إمرار الماسح على الممسوح فإنه أمر يتأتى بكل منهما. بل بمعنى إزالة الأثر الموجود فى اليد بمسح الرأس أو الرجلين و معناه أن الرأس أو الرجلين قد أزال الأثر عن اليد. و عليه فقد فرض فى الآية المباركة وجود أثر فى اليد حتى يزيله الرأس أو الرجل و ليس ذلك إلا البلل و رطوبة الوضوء فلا إطلاق فى الآية المباركة حتى يدلنا على كفاية المسح باليد اليابسة أو بالماء الخارجى.

ثم ان ما ذكرناه فى المقام لا ينافى ما قدمناه من أن المسح المأمور به فى الوضوء ليس بمعنى إزالة الأثر بل بمعنى الإمرار و ذلك لأنه انما كان كذلك بالنظر إلى دلالة الأخبار و هو غير مدلول الآية المباركة فالآية دلت على أن اليد لا بد أن تكون مبتلة ببله الوضوء و الأخبار دلت على إمرار اليد على الرأس و الرجلين فإذا ضمنا أحدهما إلى الآخر فيكون حاصل مدلولهما ان الوضوء يعتبر فيه أن تكون اليد مبتلة ببله الوضوء و ان تكون اليد المبتلة مارة على الرأس و الرجلين دون العكس.

و «ثانيهما»: انا لو سلمنا إطلاق الآية المباركة و الروايات فلا نسلم اختصاص الأدلة المقيدة بصورة التمكن من المسح ببله الوضوء، لأن صحيحة زرارة و عمر بن أذينة الدالتين على اعتبار كون المسح ببله الوضوء مطلقان و قوله عليه السلام و تمسح خطاب للمكلفين و هو أمر فى مقام الإرشاد إلى جزئية المسح بالبله الوضوءية فى الوضوء و لم يقيد الجزئية بحالة التمكن و الاختيار.

و مقتضى جزئية المسح ببله الوضوء فى كلتا صورتى التمكن و التعذر سقوط الأمر بالمسح و الوضوء عند عدم التمكن من المسح ببله الوضوء فيدخل بذلك تحت عنوان فاقد الماء فيجب عليه التيمم بمقتضى الآية المباركة، لان فقدان الماء ليس بمعنى عدم الماء مطلقا بل لو تمكن من استعماله فى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٢٩

(مسألة ٣٢) لا يجب (١) فى مسح الرجلين أن يضع يده على الأصابع، و يمسح إلى الكعيبين بالتدريج، فيجوز أن يضع تمام كفه على تمام ظهر القدم من طرف الطول الى المفصل و يجرها قليلا بمقدار صدق المسح.

مقدار من أجزاء الوضوء و لم يتمكن من استعماله فى بعضها الآخر كفى ذلك فى تحقق العجز عن استعمال الماء فى الوضوء لأنه عبارة عن غسلتين و مسحتين و لا بد فى كليهما من الماء فإذا عجز عن الاستعمال فى إحدى الغسلتين أو فى إحدى المسحتين فلا محالة يندرج تحت كبرى فاقد الماء و يجب عليه التيمم وقتئذ.

و هذا هو الأقوى فى المسألة و لا يضره ما حكى من عدم وجدان من يفتى بوجوب التيمم حينئذ لأن الإجماع فى المسائل الاجتهادية و النظرية يحتمل أن يكون مستندا إلى أحد المدارك المذكورة فيها فيحتمل أن يستندوا فى عدم الحكم بوجوب التيمم إلى قاعدة

الميسور- مثلا- و معه لا يكون الإجماع تعبديا و لا يكشف عن رأى المعصوم (ع) نعم الأحوط الجمع بين المسح بالماء الخارجى و التيمم.

عدم لزوم وضع اليد على الأصابع:

(١) أى لا يجب ان يكون المسح تدريجيا بأن يقع مسح الاجزاء المتأخرة بعد الأجزاء المتقدمة بل له ان يمسح جميع أجزاء الرجل دفعة واحدة كما أشار إليه الماتن (قده) و الدليل على ذلك إطلاق الآيه المباركة و الاخبار لعدم تقييدهما المسح بالتدرج و لا معارض لإطلاقهما غير صحيحة البنزطى عن أبى الحسن الرضا عليه السلام: قال: سألته عن المسح على القدمين كيف هو؟ فوضع كفه على الأصابع فمسحها الى الكعبين الى ظاهر القدم
التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٣٠
.....

فقلت: جعلت فداك لو أن رجلا قال يا صبعين من أصابعه هكذا فقال:
لا الا بكفيه (بكفه) كلها «١».

لأنها ظاهرة فى لزوم التدرج فى المسح إلا- انها غير صالحة لتقييد المطلقات و لا دلالة لها على الوجوب بل لا بد من حملها على الاستحباب و أفضل الأفراد لوجهين:

«أحدهما: ان الصحيحة بقرينة قول السائل فى ذيلها» لو أن رجلا قال يا صبعين .. ناظرة إلى بيان مقدار الممسوح و انه لا بد من أن يكون بمقدار الكف عرضا و لا نظر لها الى البدأة و الانتهاء.

و «ثانيهما: انها ظاهرة فى وجوب كون المسح من الأصابع إلى الكعبين مع ان النكس جائز فى المسح بلا كلام لما مر من ان الأمر موسع فى مسح الرجلين فيجوز مسحهما مقبلا كما يجوز مدبرا و معه لا بد من حملها على الاستحباب و بيان أفضل الافراد و لا يمكن العمل بظاهرها من وجوب كون المسح من الأصابع إلى الكعبين متدرجا فالصحيحة غير صالحة لأن يقيد بها المطلقات.
هذه غاية ما يمكن ان يقال: فى تقريب ما ذهب اليه الماتن (قدس سره) إلا ان الاحتياط يقتضى ان يكون المسح متدرجا لظهور الصحيحة فى ذلك.

و اما ما ذكر من الوجهين فى عدم دلالتها على الوجوب فيرد على أولهما ان ظاهر الصحيحة انها فى مقام بيان الكيفية المعبرة فى المسح من جميع الجهات. و يدل عليه قول السائل سألته عن المسح .. كيف هو؟
أى من جميع الجهات و اما قوله فى ذيلها: لو ان رجلا قال يا صبعين.
فهو سؤال من جهة أخرى. و لا يكون ذلك قرينة على عدم الإطلاق

(١) المروية فى ب ٣٤ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٣١

(مسألة ٣٣) يجوز المسح على الحائل (١) كالقناع و الخف و الجورب و نحوها فى حال الضرورة من تقيه أو برد يخاف منه على رجله، أو لا يمكن معه نزع الخف مثلا، و كذا لو خاف من سبع أو عدو أو نحو ذلك مما يصدق عليه الاضطرار

في صدرها.

و اما ثانيهما فيه ان الصحيحة ظاهرة في تعيين كون المسح من الأصابع إلى الكعبين و حيث قد دلت الروايات على جواز النكس في مسح الرجلين فقد علم من ذلك ان ظاهر الصحيحة أعني الوجوب التعييني في كون المسح من طرف الأصابع إلى الكعبين غير مراد، لان له بدلا و هو المسح نكسا فبذلك يحمل الوجوب على التخيير.

فتدل الصحيحة على وجوب كل من المسح إلى الكعبين و عكسه على نحو الواجب التخييري فلا موجب لرفع اليد عن ظهورها في الوجوب أبدا و بما بيناه يظهران الاكتفاء في المسح بالمسح دفعة واحدة لا يخلو عن إشكال لأنه على خلاف ظاهر الصحيحة، كما ان الاكتفاء في المسح بالمسح إلى نصف الرجل مقبلا و إلى نصفها الآخر مديرا أو بغيره من أنحاء المسح كذلك لظهور الصحيحة في تعيين المسح بالمسح من الأصابع إلى الكعبين و بالعكس على ما دلت عليه غير واحد من الأخبار فالاجتزاء بغيره في مقام الامتثال مشكل جدا.

المسح على الحائل:

(١) اما المسح على الحائل تقيهُ فسيأتى الكلام عليه مفصلا و أما المسح على الحائل من جهة الضرورة لبرد أو لعدم إمكان نزع

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٣٢

.....

الخف أو لخوف سبع و نحو ذلك فالمشهور بين المتقدمين و المتأخرين جوازه بل لا خلاف في المسألة إلا من جملة من متأخر المتأخرين و استدل عليه بأمور.

«منها»: دعوى الإجماع على كفاية المسح على الحائل للضرورة لما عرفت من أطباق القدماء و المتأخرين على الجواز و لم يخالفهم في ذلك إلا جمع من متأخر المتأخرين و هو غير قادح في الإجماع كما هو ظاهر.

و يرد هذا الوجه انا نحتمل استناد المجمعين في المسألة إلى أحد الوجوه الآتية و معها لا يمكن الاعتماد على إجماعهم، لعدم كونه تعبديا كاشفا عن رأى الامام عليه السلام.

و «منها»: رواية أبي الورد قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام ان أبا ظبيان حدثني انه رأى عليا (ع) أراق الماء ثم مسح على الخفين فقال: كذب أبو ظبيان اما بلغك قول علي عليه السلام فيكم سبق الكتاب الخفين. فقلت: فهل فيهما رخصة؟ فقال: لا إلا من عدو تنقيه أو ثلج تخاف على رجلك «١».

و هي ظاهرة الدلالة على جواز المسح على الخفين عند خوف الثلج و نحوه هذا و قد أورد صاحب المدارك على هذا الوجه بأن الرواية ضعيفة السند بابي الورد لعدم توثيقه في الرجال فلا يجوز الاعتماد على روايته.

و أجب عن ذلك بوجوه:

«الأول»: ان الرجل و ان كان لم يوثق في الرجال إلا ان الرواية قد تلقاها الأصحاب بالقبول و منه يستكشف ان الرواية كانت مقترنة بقرينة دلتهم على صحتها.

و هذا الجواب مبنى على تمامية القاعدة المعروفة من ان الرواية الضعيفة

(١) المروية في ب ٣٨ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٣٣

.....

ينجبر ضعفها بعمل المشهور على طبقها فان صحت و تمت فهو و الا فللمناقشة فيه مجال واسع لان عملهم على طبق رواية لا يكشف عن عثورهم على قرينه دلتهم على صحتها كما ذكرنا تفصيله في محله.

«الثاني»: ان في سند الرواية حماد بن عثمان و هو ممن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه لأنهم لا يروون إلا عن ثقة. و يردنا في غير مورد على روايتهم عن غير الثقة و معه ينحصر الوجه في تصحيح رواية الرجل على الإجماع المدعى على قبول رواية حماد بن عثمان. فان ثبت إجماع تعبدى على ذلك فهو و إلا فلا مستند لذلك أبدا. و الإجماع المحصل غير حاصل و الإجماع المنقول مما لا اعتبار به.

«الثالث»: ان الرجل ممن مدحه المجلسى في الوجيزة و ذكر صاحب الحدائق (قده) ان شيخنا أبا الحسن روى مدحه في بلغته و عليه فالرجل ممدوح و الرواية من الحسان فلا بد من الحكم باعتبارها.

و الظاهر ان هذا الوجه أيضا غير تام لان مدح المجلسى للرجل مستند إلى ما رواه الكلينى من أن رجلا يقال له أبو الورد قد دخل على أبى عبد الله (ع) عند مراجعته من الحج فقال له أبو عبد الله عليه السلام يا أبا الورد أما أنتم فترجعون عن الحج مغفورا لكم و اما غيركم فيحفظون في أهاليهم و أموالهم «١».

بدعوى ان الرواية ظاهرة في مدح الرجل لقوله عليه السلام انكم مغفورون، و الا فالمجلسى لم يعاصر الرجل بوجه و بين عصريهما قرون و الرواية لا يمكن الاعتماد عليها من وجهين:

(١) فروع الكافى الجزء ٤ ص ٢٦٤ من الطبعة الأخيرة و الوافى فى م ٨ ص ٤٥ ج ٢

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٣٤

.....

«إحداهما»: ان قوله عليه السلام انكم مغفورون لا- يدلنا على أزيد من ان الرجل شيعى فان شيعه على (ع) إذا حجوا غفرت ذنوبهم المتقدمة فليستقبلوا أعمالهم [١] و أما غيرهم فعمله غير مقبول و من هنا قال:

انكم مغفورون و لم يقل انك مغفور حتى يتوهم منه توثيق الرجل.

و يؤيده أيضا مقابلة ذلك بقوله و غيركم، لان ظهوره في إرادته غير الشيعه غير قابل للإنكار و من الظاهر ان كون الرجل شيعيا إماميا غير كاف في اعتبار روايته.

و «ثانيتها»: انا لو سلمنا ان الرواية صريحة الدلالة على توثيق الرجل و انه ثقة و من الأتقياء و انه معهم عليه السلام فى الجنة مثلا- إلا انا من أين نعرف ان الرجل المذكور فى الرواية هو أبو الورد الراوى للرواية التى بأيدينا، لعدم انحصار المكنى بأبى الورد براوى هذه الرواية و من الجائر أن يكون هناك رجل آخر مكنى بأبى الورد قد ورد على الامام (ع) و سأله و أجاب عليه السلام بما تقدم و ليس فى الرواية غير أنه كان يقال له أبو الورد و أما أنه الراوى لهذه الرواية فلا قرينه عليه بوجه.

بل القرينة موجودة على خلافه لأن أبا الورد الراوى لهذا الخبر ممن عدوه من أصحاب الباقر عليه السلام و هو يروى عنه عليه السلام كما أن

[١] هذا مضمون جملة من الأخبار الواردة في فضل الحج والعمرة- بضميمة ما ورد من أن الله لا يتقبل إلا من المؤمنين- و في بعضها انهم على أصناف ثلاثة فأفضلهم نصيبا رجل غفر له ذنبه ما تقدم منه و ما تأخر و وقاه الله عز و جل عذاب البقر و اما الذي يليه فرجل غفر له ذنبه ما تقدم منه و يستأنف العمل مما بقى من عمره و أما الذي يليه فرجل حفظ في أهله و ماله. و روى في الفقيه: أنه الذي لا يقبل منه الحج. راجع الجزء الثاني من الوافي كتاب الحج م ٨ ص ٤٠ و الجزء الأول منه م ٣ ص ١٤٢

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٣٥

.....

ما بأيدينا من الرواية أيضا رواها عنه (ع) و لم يكن معاصرا لأبي عبد الله عليه السلام و إلا لعدوه من أصحاب الصادق و الباقر عليهم السلام كليهما و أبو الورد في رواية الكافي من معاصري أبي عبد الله (ع) حيث أنه ورد عليه و سأله كما في الخبر و هذا يوجب الظن بل الاطمئنان بأنهما متغايران و أحدهما غير الآخر و معه كيف يمكن إثبات وثاقه الرجل بتلك الرواية.

و ما صنعه الميرزا «قده» من إيراد الرواية المتقدمة الواردة في الحج في ترجمة أبي الورد راوى هذه الرواية فمبنى على نظره و اجتهاده و لا يمكننا الاعتماد عليه في مقام الاستدلال. إذا لا دلالة في الرواية على المدعى.

و لعل صاحب الحدائق «قده» التفت إلى ما ذكرناه و من هنا قال قد روى في الكافي ما يشعر بمدحه [١] فما استشكله صاحب المدارك (قده) من ان الرجل لم يثبت وثاقته و الرواية ضعيفة هو الصحيح و عليه لا بد من الحكم بوجوب التيمم لعدم تمكنه من الوضوء المأمور به و لا بأس بالاحتياط بالجمع بين التيمم و المسح على الحائل.

و «منها»: أى مما يستدل به على جواز المسح على الحائل فيما إذا كان لضرورة من برد أو خوف سبع و نحوهما رواية عبد الأعلى مولى آل سام الواردة فيمن عثر فانقطع ظفره فجعل على إصبعه مرارة فكيف يصنع في الوضوء؟ قال: يعرف هذا و أشباهه من كتاب الله عز و جل

[١] و لا يخفى ان الرجل و ان لم يوثق في الرجال إلا انه ممن وقع في أسانيد تفسير على بن إبراهيم القمي فبناء على ما عليه سيدنا الأستاذ مد ظله من وثاقه كل وقع في سلسلة أسانيد ذلك الكتاب أعنى تفسير القمي لا بد من الحكم باعتبار الرواية و معه لا حاجة الى الاستدلال على وثاقه الرجل برواية الكليني «قده» المتقدمة فإن الرواية ضعيفة السند بسلمة بن محرز لعدم ثبوت وثاقته و لا يمكن إثبات وثاقه الرجل بالرواية الضعيفة بوجه.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٣٦

.....

قال الله تعالى ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾. امسح عليه (١).

لأنها و ان وردت في انقطاع الظفر و جعل المرارة على الإصبع إلا ان الاستفادة من قوله (ع) يعرف هذا و أشباهه .. انه حكم كبروى يستفاد من الكتاب و ان من لم يتمكن من المسح على بشرته فوظيفته المسح على الحائل بلا فرق في ذلك بين الإصبع و المرارة و غيرهما.

و يرد على هذا الاستدلال أمران:

«أحدهما»: أن الرواية ضعيفة السند لان عبد الأعلى مولى آل سام لم يوثق في الرجال.

و «ثانيهما»: انها ضعيفة الدلالة و ذلك لان ما يعرف من كتاب الله ليس هو جواز المسح على الحائل عند عدم التمكن من المسح

على البشرة حتى يقال ان ذلك حكم كبروى ولا اختصاص له بمن انقطع ظفره و جعل على إصبعه مرارة بل الذى يستفاد من الكتاب انما هو عدم وجوب المسح على البشرة لانه عسر. و أما وجوب المسح على المرارة و الحائل فلا يستفاد من الكتاب و كيف يمكن أن يستفاد منه ان المسح على المرارة ميسور المسح على البشرة مع أنهما متغايران.

نعم يستفاد ذلك من قوله عليه السلام فامسح على المرارة و عليه فهى كسائر الأخبار الواردة فى الجبائر كما يأتى فى محلها و عليه فهو حكم يختص بالجبائر أعنى من انقطع ظفره- مثلا- و جعل على إصبعه مرارة فلا يمكننا التعدى عن موردها الى المقام اعنى ما إذا لم يتمكن المتوضى من المسح على بشرته لضرورة من الخوف و نحوه فالصحيح أنه إذا اضطر إلى عدم مسح البشرة و جب عليه التيمم لعدم تمكنه من الوضوء المأمور به و من عجز عن الطهارة المائية انتقلت وظيفته إلى الطهارة الترابية لا محالة.

(١) المروية فى ب ٣٩ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٣٧

من غير فرق بين مسح الرأس و الرجلين (١)

نعم الأحوط الجمع بينه و بين المسح على الخفين هذا.

ثم انا إذا قلنا باعتبار رواية أبى الورد إما من جهة انجبارها بعمل الأصحاب و اما من جهة وقوع حماد بن عثمان فى سندها و اما من جهة كون الرجل ممدوحا أو لغير ذلك من الوجوه لا بد من أن يعمم الحكم أعنى جواز المسح على الخفين الى ما إذا ترتب الضرر من المسح على البشرة على ما هو أعظم و أهم من الرجلين كالبدن إذا استلزم مسحهما طرو الحمى على بدنه أو كانت القافلة على شرف الحركة و النفر فاستلزم المسح على رجله بقاءه منفردا و منفصلا عن القافلة فى قفر من القفار أو غير ذلك مما هو أعظم من اصابة البرد أو الثلج على رجله.

بل تتعدى الى ما إذا ترتب على المسح ما هو مساو لصابة البرد و الثلج كما إذا خاف من اصابة الحر على رجله و ذلك لان ظاهر الرواية ان اصابة الثلج مما لا خصوصية له فى الحكم و انما ذكره (ع) من باب أنه أقل أفراد الضرر المترتب على مسح الرجلين.

و على الجملة ان مقتضى المناسبة بين الحكم و موضوعه عدم اختصاص الحكم المذكور بمن خاف على رجله من الثلج خاصة، بل يعم ما إذا خاف على رجله من الحر أو ما هو أعظم من ذلك كما مر، كما ان مناسبة الحكم و الموضوع يقتضى التعدى الى غير الخفين من الموانع المتحققة فى الرجل كالجورب و نحوه لان مورد الرواية و ان كان هو الخف إلا ان المورد لا يكون مخصصا. بل الظاهر منها بمناسبة الحكم و الموضوع جواز المسح على كل حائل عند الضرورة و عدم التمكن العرفى من المسح على البشرة.

(١) لا يخفى ان رواية أبى الورد على تقدير القول باعتبارها تختص بالرجلين، كما ان الإجماع- على تقدير تماميته- منعقد فيما إذا خاف

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٣٨

.....

على رجله من البرد و عليه فالتعدى إلى مسح الرأس يحتاج إلى دليل.

و دعوى القطع بعدم الفرق بين مسح الرجلين و مسح الرأس عهدتها على مدعيها لعدم علمنا بملاكات الأحكام و يحتمل اختصاص الملاك بالرجلين لموافقة المسح على الخفين مع العامة بخلاف مسح الحائل فى الرأس.

نعم قد يستدل على جواز المسح بالحائل فى الرأس عند الضرورة بالروايتين الواردتين فى الحناء.

«إحدهما»: صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (ع) في الرجل يحلق رأسه ثم يطلبه بالحناء ثم تتوضأ للصلاة فقال: لا بأس بأن يمسح رأسه و الحناء عليه (١).

و «ثانيتها» صحيحة عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام عن الرجل يخضب رأسه بالحناء ثم يبدو له في الوضوء قال: يمسح فوق الحناء (٢) بدعوى ان الظاهر منهما إرادة الضرورة و التداوى بالحناء و لا يمكن الاستدلال بشيء من الروايتين.

اما الرواية الأولى: فلأن ظاهرها كما قدمناه ان طلى الحناء بعد الحلق انما كان مستندا إلى التداوى بالحناء و عليه فلا مانع من المسح عليه لأن كفاية المسح على الدواء عن المسح على البشرة منصوصة على ما يأتي تفصيله عند الكلام على أحكام الجبائر ان شاء الله تعالى فلا دلالة لها على كفاية المسح على كل حائل على الرأس عن المسح بالبشرة.

و اما الرواية الثانية فللقطع الوجدانى بعدم خصوصية للحناء في ذلك فلو جاز المسح عليه جاز المسح على كل حائل على الرأس و عليه فلا مناص من حمل الرواية على التقيء لموافقتهما للعام: اللهم إلا ان تحمل على صورة التداوى بالحناء فيتحد مع الرواية السابقة. و قد عرفت ان كفاية المسح

(١) المروية في ب ٣٧ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٣٧ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٣٩

و لو كان الحائل متعددا لا يجب نزع ما يمكن (١) و ان كان أحوط، و فى المسح على الحائل أيضا لا بد (٢) من الرطوبة المؤثرة فى الماسح، و كذا سائر ما يعتبر فى مسح البشرة.

على الدواء منصوصة.

فالمتحصل أنه لا- دليل على جواز المسح على الحائل عند الضرورة على ترك مسح الرأس فلا مناص حينئذ من التيمم و الاحتياط بالجمع بينه و بين المسح على الحائل أولى كما لا يخفى.

تعدد الحائل:

(١) كما إذا لبس جوربا زائدا على الخفين أو جوربا ثانيا و هكذا و كما إذا لبس «عرقجين» تحت العمامة فهل يجب نزع ما يمكن نزع من افراد الحائل؟ الصحيح لا.

و ذلك لإطلاق الرواية و كلمات الأصحاب لأن الظاهر من قوله (ع) لا إلا من عدو تتقيه أو ثلج تخاف على رجلك أنه فى مائتين الصورتين لا مانع من المسح على الخفين سواء كان معهما حائل آخر أم لم يكن رقيقا كان أم غليظا واحدا كان أم متعددا.

اعتبار الرطوبة المؤثرة فى المسح على الحائل:

(٢) لأن ظاهر الرواية المتقدمة ان المسح على الحائل كالمسح على البشرة فيرعى فيه ما روعى فى المسح على البشرة فهى توسعة فى الممسوح و لا دلالة لها على إلغاء الشرائط المعتمدة فى المسح من لزوم كونه بنداوة الوضوء و أن يكون على

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٤٠

(مسألة ٣٤): ضيق الوقت عن رفع الحائل أيضا مسوغ للمسح عليه (١) لكن لا يترك الاحتياط بضم التيمم أيضا.

نحو التدريج و ان يكون بإمرار اليد على الرأس و الرجلين و غيرها من الشرائط المتقدمة فلا بد من مراعاتها حسب إطلاق أدلتها و هذا ظاهر.

ضيق الوقت غير مسوغ للمسح على الحائل:

(١) ما سردناه إلى هنا من جواز المسح على الخفين أو غيرهما من افراد الحائل انما يختص بما لم يتمكن المتوضى من المسح على بشرته خوفا مما يترتب على مسحها من برد أو حر أو غيرهما من المضمار على ما تقدم تفصيله. و أما إذا فرضنا أنه متمكن من مسح البشرة و لم يترتب عليه أى ضرر إلا أنه عجز عن مقدمته كترع الخفين - مثلا - لما فى يده من الشلل أو أن يده قد أصابها البرد بحيث لا يمكنه نزعهما أو لم يتمكن من نزعهما لضيق الوقت لكن لو نزعهما أحد أو نزعهما بنفسه لم يترتب على مسح للرجلين أى ضرر برد أو حر أو غيرهما فهل يجوز له المسح على الخفين حينئذ أيضا أو لا يجوز؟ الصحيح عدم الجواز خلافا للماتن «قده» و ذلك لان الرواية مختصة بما إذا ترتب على مسح البشرة ضرر من برد أو حر و قد تعدينا عن موردها و هو خوف الثلج على الرجلين إلى صورة الخوف على ما هو أعظم منهما كالبدن إذا خيف عليه من الحمى - مثلا - و نحو ذلك:

و أما صورة عدم ترتب أى ضرر على مسحهما و عدم تمكنه من النزاع و لو لأجل ضيق الوقت فلم يدلنا فيها دليل على كفاية المسح على الخفين حينئذ بل لا بد معه من التيمم فلو جمع بينه و بين المسح على خفيه لكان أولى التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٤١ (مسألة ٣٥): إنما يجوز المسح على الحائل فى الضرورات ما عدا التقيّة إذا لم يمكن رفعها (١) و لم يكن بد من المسح على الحائل و لو بالتأخير

و أحسن و الاقتصار فى هذه الصورة بخصوص المسح على الخفين خلاف الاحتياط جدا.

شرطية عدم التمكن من رفع الضرورات:

(١) و الوجه فى ذلك ان الاضطرار الى المسح على الخفين فى محل الكلام نظير بقيه موارد الاضطرار فهو انما يكفى و يجتزى به فى مقام الامتثال فيما إذا لم يتمكن من المسح على نفس الرجلين فى الطبيعى المأمور به فى شىء من الافراد الواجبة ما بين المبدء و المنتهى. دون ما إذا لم يتمكن منه فى فرد أو فردين - و لكن كان متمكنا فى غيره من الافراد العرضية - كما إذا لم يتمكن من المسح عليهما فى ساحة الدار خوفا من البرد على رجليه و تمكن منه فى داخل الغرفة لأن الهواء فيها متدافى - أو من الافراد الطولية - كما إذا تمكن من المسح على بشرته إذا صبر و أخر الوضوء إلى آخر الوقت - فإنه حينئذ متمكن من المسح المأمور به فلا يجزى عنه غيره. و بعبارة أخرى الشىء الذى وجب فى حق المكلف انما هو الطبيعى الواقع بين المبدء و المنتهى فلا بد فى تحقق الاضطرار من العجز عن المسح المأمور به فى ذلك الطبيعى الواقع بين الحدين فلو عجز عن المسح المأمور به فى فرد دون بقيه الأفراد فهو يتمكن من المسح الواجب لا محالة و معه كيف يمكن الاجتزاء بغيره و العجز و الاضطرار فى جميع أفراد الطيعه هو الذى يستفاد من رواية أبى

الورد المتقدمة و لا إطلاق لها بالإضافة إلى كفاية العجز عن مسح البشرة في فرد من افراد الواجب حتى يتمسك به في الحكم

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٤٢

إلى آخر الوقت. و أما في التقيّة فالأمر أوسع (١) فلا يجب الذهاب إلى مكان لا تقيّة فيه، و ان أمكن بلا مشقّة، نعم لو أمكنه- و هو في ذلك المكان- ترك التقيّة و إراءتهم المسح على الخف- مثلا- فالأحوط بل الأقوى ذلك، و لا يجب بذل المال لرفع التقيّة بخلاف سائر الضرورات (٢) و الأحوط في التقيّة أيضا الحيلة في رفعها مطلقا.

بكفاية مجرد الاضطرار في فرد واحد من أفراد الطبيعة المأمور بها.

(١) يأتي الكلام على التقيّة مفصلا بعد بيان الفروع المترتبة على الاضطرار الى المسح على الخفين ان شاء الله.

لا يجب بذل المال لرفع التقيّة:

(٢) كما إذا توقف المسح المأمور به أعنى المسح على البشرة على بذل مال لنزع الخفين من رجلى المتوضى أو لإدخاله مكانا متدافئا لا يخاف فيه من البرد على رجليه أو لغيرهما مما يتمكن به من المسح المأمور به.

و لعل الماتن «قده» استفاد وجوب بذل المال على ذلك مما ورد في بعض الروايات من وجوب بذل المال على ماء الوضوء و لو كان كثيرا و ذكر في ذيله: و ما يسوؤني (تسرنى) بذلك مال كثير «١».

و لا يمكن المساعدة على ذلك بوجه لأن إيجاب الوضوء ليس كإيجاب سائر الواجبات المالية أو البدنية كالخمس و الزكاة و الجهاد و الحج إيجابا مبنيًا على الضرر المالى أو البدنى من الابتداء ليقال ان المال فيها لا بد من بذله و ان كان موجبا للضرر و لا يتوقف تحصيله على بذل مال.

و عليه فإذا استلزم امتثال إيجاب الوضوء ضررا ماليا أو بدنيا على

(١) راجع ب ٢٦ من أبواب التيمم من الوسائل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٤٣

(مسألة ٣٦): لو ترك التقيّة في مقام وجوبها (١) و مسح على البشرة ففي صحه الوضوء إشكال.

(مسألة ٣٧): إذا علم بعد دخول الوقت انه لو أخر الوضوء و الصلاة يضطر الى المسح على الحائل فالظاهر وجوب المبادرة إليه (٢) في غير ضرورة التقيّة و ان كان متوضئا و علم انه لو أبطله يضطر الى المسح على الحائل لا يجوز له الابطال.

المكلف فمقتضى قاعدة نفى الضرر عدم وجوب الوضوء في حقه لأنه أمر ضررى و لا ضرر و لا ضرار في الإسلام فإذا لم يجب عليه الوضوء وجب عليه التيمم لا محالة بمقتضى تلك القاعدة و قد خرجنا عن عمومها في خصوص ما إذا توقف تحصيل ماء الوضوء على بذل مال فان مقتضى أدلة نفى الضرر عدم وجوب البذل و عدم وجوب الوضوء عليه.

و لم يرد هناك تخصيص للقاعدة و عليه ففي مفروض المسألة لا- مناص من الحكم بوجوب التيمم من دون أن يجب عليه بذلك المال لرفع الضرورة في المسح على الخفين.

(١) تأتي هذه المسألة عند التعرض لأحكام التقيّة بعد التكلم على فروع الاضطرار الى مسح الخفين فانتظر.

وجوب المبادرة في محل الكلام:

(٢) يقع الكلام في هذه المسألة في مقامين:

«أحدهما»: ما إذا علم المكلف - بعد دخول وقت الصلاة - أنه لو أخر الوضوء و لم يتوضأ فعلا - لم يتمكن من الوضوء المأمور به و المسح على البشرة بعد ذلك، أو كان متوضئا على النحو المأمور به و علم بأنه لو

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٤٤

.....

أبطله لم يتمكن من الوضوء مع المسح على البشرة بعد ذلك. فهل يجب عليه المبادرة إلى الوضوء في المسألة الأولى و يحرم عليه إبطال الوضوء في المسألة الثانية أوالا؟

الصحيح كما أفاده في المتن وجوب المبادرة و حرمة الإبطال و ذلك لأنه حينئذ يتمكن من الإتيان بالمأمور به الأولى حال وجوبه و به ينتجز عليه وجوب الصلاة مع الوضوء المأمور به في حقه لتمكنه من امتثاله و عليه فلو أخرج نفسه عن التمكّن و القدرة إلى العجز بإراقه الماء أو بترك المبادرة أو بإبطال وضوئه كان ذلك عصيانا و مخالفة لذلك الأمر المنتجز فلا محالة يعاقب على تفويته و تركه الواجب بالاختيار.

و أدلة الإبدال إنما تدل على البدلية لمن لم يتمكن من المأمور به الأولى و كان عاجزا عن الماء أو غيره و المفروض أنه متمكن من الماء و من الوضوء الصحيح فلا يجوز في حقه الإتيان ببدله إلا بتفويت قدرته و تمكّنه و إخراج نفسه عن التمكّن و إدخالها في العجز و غير القادرين و هذا أمر غير سائغ.

بل لو كنا نحن و أدلة وجوب الوضوء لقلنا بسقوط الأمر بالوضوء و الصلاة عن عجز نفسه بتفويت قدرته على الماء أو المسح المأمور به بالعصيان و معاقبته بترك الواجب اختيارا.

إلا ان الأدلة دلت على أن الصلاة لا تسقط بحال و لا بد من إتيانها بالطهارة الترابية و هذا لا ينافي العقاب من جهة تركه المأمور به بالاختيار هذا كله فيما إذا علم بذلك بعد دخول الوقت.

و «ثانيهما»: ما إذا علم بذلك قبل دخول وقت الوجوب و هو الذي أشار إليه الماتن بقوله: و ان كان ذلك قبل دخول الوقت ..

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٤٥

و ان كان ذلك قبل دخول الوقت (١) فوجوب المبادرة أو حرمة الإبطال غير معلوم.

(١) و الصحيح في هذه المسألة عدم وجوب المبادرة إلى الوضوء و عدم حرمة الأبطال و ذلك لأن وجوب الوضوء و الصلاة مشروط في الشريعة المقدسة بدخول وقتها كما دل عليه قوله عز من قائل، **أَقِمِ الصَّلَاةَ لِمُدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ** .. «١» و قوله (ع) إذا دخل الوقت وجب الطهور و الصلاة و لا صلاة إلا بطهور «٢».

و على ذلك لا حكم منتجز بشيء من الطهور و الصلاة قبل الوقت فلو ترك المكلف المبادرة إلى الوضوء أو أبطله قبل دخول الوقت لم يكن في ذلك أية مخالفة و عصيان للتكليف المنتجز عليه لان المفروض ان التكليف قد اشترط بالوقت و هو غير متحقق بعد فلا وجه للحكم بوجوب المبادرة اليه و لا لحرمة إبطاله.

نعم قد يتوهم ان في ترك المبادرة قبل الوقت أو في إبطال الوضوء حينئذ تفويتا للملاك الملزم و هو بالنظر العقلي كعصيان التكليف المنجز في القبح فلا مناص معه من الحكم بوجوب المبادرة و حرمة الإبطال و هذا الكلام و ان كان بحسب الكبرى صحيحا و مما لا

مناقشة فيه لما ذكرناه غير مرة من ان تفويت الملاك الملزم و مخالفة التكليف المنجز سيان عند العقل و كلاهما عصيان و مخالفة لديه.

الـ ان الكلام كله في صغرى ذلك في المقام و ان الصلاة مع الوضوء التام هل فيها ملاك ملزم بالإضافة إلى العاجز عن الوضوء المأمور به من أول الوقت أو ان الملاك الملزم يخص القادرين؟ و حيث لا سبيل لنا إلى

(١) سورة الإسراء ١٧: ٧٨

(٢) المروية في ب ٢٤ من أبواب الأمر و النهي من الوسائل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٤٦

و اما إذا كان الاضطرار بسبب التقيّة (١) فالظاهر عدم وجوب المبادرة و كذا يجوز الابطال و ان كان بعد دخول الوقت لما مر من الوسعة في أمر التقيّة لكن الاولى و الأحوط فيها أيضا المبادرة و عدم الابطال

استكشاف ملاكات الأحكام الشرعية على ما ذكرناه غير مرة إلا بالأمر و التكليف شرعا و لا تكليف على العاجز و من لم يتمكن من الوضوء التام بالإضافة إلى الوضوء قبل الوقت و لا بعده فلا يمكننا تحصيل العلم بوجود الملاك الملزم في حقه. و من الجائر- وجدانا- أن تكون القدرة دخيلة في تحقق الملاك و معه لا يمكن الحكم بحرمة إبطال الوضوء أو بوجوب المبادرة إليه قبل الوقت بدعوى أنه تفويت للملاك الملزم هذا كله في الفروع المترتبة على ترك المسح المأمور به أعني المسح على غير البشرة بشيء من الضرورات المتقدمة غير التقيّة

إذا كانت الضرورة هي التقيّة:

(١) و أما إذا كانت الضرورة هي التقيّة فالمعروف المشهور بين الأصحاب (قدس الله أسرارهم) جواز المسح على الخفين نقيّة و تدل عليه العمومات و الإطلاقات الواردة في وجوب التقيّة و مشروعيتها كقوله (ع) التقيّة ديني و دين آبائي و لا دين لمن لا تقيّة له «١» التقيّة في كل شيء «٢» على ما سيأتى فيها الكلام و أيضا تدل عليه رواية أبي الورد المتقدمة حيث صرح

(١) المروية في ب ٢٤ و ٢٥ من أبواب الأمر و النهي من الوسائل

(٢) المروية في ب ٢٥ من أبواب الأمر و النهي من الوسائل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٤٧

.....

فيها بجواز المسح على الخفين تقيّة و قال: لا الا من عدو تقيّه «١».

و في قبال ذلك عدة روايات دلت على عدم جواز المسح على الخفين تقيّة.

«الأولى»: صحيحة زرارة قال: قلت له: في مسح الخفين تقيّة؟

فقال: ثلاثة لا أتقى فيهن أحدا شرب المسكر و مسح الخفين و متعة الحج «٢» و هما كالصريحة في عدم جريان التقيّة في المسح على

الخفين نعم الراوى فهم من قوله: لا أتقى. الاختصاص و ان عدم جواز التقيّة في الأمور الثلاثة من خصائصه (ع) على ما صرح به في

ذيل الرواية حيث قال: قال زرارة: و لم يقل الواجب عليكم أن لا تتقوا فيهن أحدا و هو على جلالته و علو مقامه لا مناص من رفع اليد عما فهمه بقريته صحيحته الثانية التي رواها الكليني (قده) و لم نعثر عليها في أبواب التقية من الوسائل.

و «الثانية»: ما أشرنا إليه آنفا أعنى صحيحة زرارة التي رواها الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن حماد عن حريز عن زرارة عن غير واحد قال: قلت لأبي جعفر (ع) في المسح على الخفين تقية؟ قال: لا يتقى في ثلاثة قلت: و ما هن قال: شرب الخمر أو قال: (شرب المسكر) و المسح على الخفين و متعة الحج «٣».

فإنها صريحة في عدم اختصاص الحكم بهم عليهم السلام بقوله:
عليه السلام لا يتقى. و معه لا بد من حمل قوله (ع) في الصحيحة الأولى

(١) المروية في ب ٣٨ من أبواب الوضوء من الوسائل

(٢) المروية في ب ٣٨ من أبواب الوضوء من الوسائل

(٣) المروية في الكافي الجزء ٦ ص ٦١٥ و عنه في الوافي المجلد الثالث م ١١ ص ٨٦ من الطبعة الأخيرة بلفظة (لا لتقى) لا (لا يتقى) فلاحظ.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٤٨

.....

لا أتقى على المثال:

«الثالثة»: ما رواه الكليني (قده). أيضا عن درست عن محمد ابن الفضيل الهاشمي قال: دخلت مع اخوتي علي أبي عبد الله (ع) فقلنا انا نريد الحج و بعضنا ضرورة فقال: عليكم بالتمتع فانا لا نتقى في التمتع بالعمرة إلى الحج سلطانا و اجتناب المسكر و المسح على الخفين «١» «الرابعة»: ما رواه الكليني و البرقي و الصدوق (قدس الله أسرارهم) عن أبي (ابن) عمر الأعجمي عن أبي عبد الله (ع) في حديث انه قال:

لا دين لمن لا تقيه له، و التقيه في كل شيء إلا في النبيذ و المسح على الخفين «٢» و زاد في الخصال ان تسعة أعشار الدين في التقيه، و لم يذكر في هذه الرواية متعة الحج كما لم يذكر في شيء من روايات الكليني و البرقي و الصدوق لهذه الرواية و لا نقل ذلك عنهم «قد هم» في الوسائل و لا في غيره من كتب الحديث.

فما في كلام المحقق الهمداني «قده» من نقل الرواية مشتملة على متعة الحج من سهو القلم هذه هي الأخبار الواردة في المقام و قد عرفت استدلالهم بها على عدم جواز التقيه في المسح على الخفين.

و يرد الاستدلال بالرواية الأخيرة انها ضعيفة السند و غير قابلة للاستدلال بها على شيء لأن أبا عمر الأعجمي ممن لم يتعرضوا لحاله فهو مجهول الحال من جميع الجهات حتى من حيث التشيع و عدمه فضلا عن الوثاقه و عدمها فالرواية ساقطة عن الاعتبار و كذلك الرواية الثالثة لضعفها بمحمد بن الفضيل الهاشمي لعدم توثيقه في الرجال و كذلك درست. المواقع في سندها

(١) المروية في الكافي الجزء ٤ ص ٢٩٣ من الطبعة الحديثة

(٢) المروية في ب ٢٥ من أبواب الأمر و النهي من الوسائل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٤٩

.....

لأنه لم يوثق في الرجال [١] و أما الرواية الأولى أعنى صحيحة زرارة الأولى فهي أيضا غير صالحة للاستدلال بها على المدعى لاحتمال أن يكون الحكم الوارد فيها من مختصاته (ع) و مع هذا الاحتمال كيف يسوغ الاستدلال بها على عدم جواز التقيية في مسح الخفين على المكلفين فلا تبقى في البين رواية الا الصحيحة الثانية لزرارة و هي العمدة في المقام.

فان قلنا باعتبار رواية أبي الورد المتقدمة و لو بأحد الوجهين المتقدمين من عمل المشهور على طبقها أو لكون حماد بن عثمان الواقع في سندها من أحد أصحاب الإجماع فلا إشكال في المسألة لأن الرواية ناصئة في الجواز و الصحيحة ظاهرة في حرمة التقيية في محل الكلام فيجمع بينهما بحمل الظاهر على النص.

و نتيجة هذا الجمع ان التقيية في الأمور الثلاثة الواردة في الرواية أمر مكروه أو يحتمل الصحة على غير الكراهة مما لا ينافي الرواية و اما إذا لم نقل باعتبار الرواية و لم نعلم عليها في الاستدلال فهل يمكننا رفع اليد بصحيحة زرارة عن الإطلاقات و العمومات الواردة في التقيية نظرا إلى أن الصحيحة أخص منها مطلقا فهي توجب تقييدها لا- محالة أو ان الأمر بالعكس فلا بد من أن يرفع اليد عن الصحيحة بهذه الإطلاقات و العمومات؟

الثاني هو التحقيق و ذلك لان الظاهر ان الصحيحتين المتقدمتين لزرارة متحدتان و الوجه في هذا الاستظهار أمور.

«منها»: ان زرارة بعد ما نقل الصحيحة الأولى و عقبها بما فهمه منها من ان عدم جواز التقيية في الموارد الواردة في الصحيحة من خصائص

[١] نعم ورد درست في أسانيد تفسير القمي فهو ثقة بتوثيقه فليلاحظ.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٥٠

.....

الامام (ع) حيث قال: و لم يقل الواجب عليكم أن لا تتقوا كيف يسوغ له أن يروى رواية أخرى بعين ذلك السند يدل على خلاف ما استفاده من الصحيحة الأولى أعنى حرمة التقيية في الأمور الثلاثة الواردة في الصحيحة.

و «منها»: ان السند في كلتا الروايتين واحد كما تقدم.

و «منها»: ان الرواية قد نقلها في الوافي بلفظة «لا نتقى» لا «لا يتقى» و لعله هو الصحيح و ان كانت نسخ الكافي كلها حتى النسخة التي بهامش مرآة العقول و هكذا نسخ غير الكافي بلفظة «لا- يتقى» و على ذلك فالاتحاد بين الروايتين ظاهر حيث لا فرق بين «نتقى» و «اتقى» لأنهم عليهم السلام بمنزلة شخص واحد.

و كيف كان فهذه الأمور نستظهر اتحاد الروايتين و لا أقل من احتمال ذلك كما لا يخفى. إذا لا دلالة في الصحيحة على عدم جواز التقيية في الأمور الثلاثة لغيرهم عليهم السلام.

و لعل هذا هو السر في أن صاحب الوسائل «قده» لم ينقل الصحيحة الثانية في شيء من الأبواب المناسبة لها فإنه لو لا اتحاد الروايتين و كون الصحيحة بلفظة لا نتقى لم يكن لما صنعه صاحب الوسائل من ترك نقل الصحيحة الثانية وجه صحيح لصحة سندها و وضوح دلالتها مع أنه قد التزم بنقل الأخبار الموجودة في الكتب الأربعة في الوسائل.

و الظاهر ان النسخة عند صاحب الحدائق «قده» أيضا «لا نتقى» لأنه بعد ما نقل الصحيحة الأولى عن زرارة و حمل الشيخ لها في التهذيبيين على اختصاص عدم جواز التقيية في الأمور الثلاثة به عليه السلام قال: و مثل خبر زرارة المذكورة أيضا ما رواه في الكافي ثم نقل الصحيحة الثانية إلى آخرها.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٥١

.....

و لو لا كون النسخة عنده «لا يتقى» لم يكن هذه الصحيحة مثلا للصحيحة الأولى بل كانت مغايرة معها لأن إحداهما مشتملة على كلمة «لا أنقى» الدالة على الاختصاص و «ثانيتها» مشتملة على كلمة «لا يتقى» و هي تدل على عمومية الحكم و عدم اختصاصه له (ع) فالمتحصل ان عدم التقيّة في تلك الأمور من خصائصهم عليهم السلام هذا أولا.

ثم لو سلمنا ان الصحيحة «لا يتقى» و انها مغايرة مع الصحيحة الأولى فالظاهر انها غير ناظرة إلى أن التقيّة غير جارية في الأمور الثلاثة بحسب الحكم بأن تكون الصحيحة دالة على حرمة التقيّة فيها و مخصصة للعمومات و الإطلاقات الواردة في التقيّة بل انما هي ناظرة إلى عدم جريان التقيّة فيها بحسب الموضوع أو الشرط.

و ذلك أما بالإضافة إلى شرب الخمر فلأننا لم نجد أحدا يفتى من العامة بجواز شرب الخمر في الشريعة المقدسة كيف و حرمة من الضروريات و المسلمات و مع عدم ذهابهم إلى الجواز لا معنى للتقيّة المصطلح عليها في شربها لأنها انما يتحقق فيما إذا كان الأمر على خلاف مذهبهم و أما مع الموافقة فلا موضوع للتقيّة و هذا ظاهر.

نعم يمكن أن يجبر سلطان أو حاكم أحدا على شربها إلا أنه خارج عن التقيّة المصطلح عليها و يندرج في عنوان الاضطراب أو الإكراه على شرب الخمر لأن التقيّة انما يتحقق بإظهار الموافقة معهم فيما يرجع إلى الدين و إظهار الموافقة معهم لا بعنوان الدين و الحكم الشرعي خارج عن التقيّة بالكلية.

و أما متعة الحج فلأجل انها و ان كانت من مختصات الطائفة المحقة- على ما هو المعروف بيننا- الا ان التقيّة فيها فاقدة لشرطها و هو خوف ترتب الضرر على خلاف التقيّة أعني الإتيان بمتعة الحج لإمكان الإتيان بها

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٥٢

.....

من دون أن يترتب عليها أي ضرر بحسب الغالب و ذلك من جهة أن حج التمتع بعينه حج القران لا اشتراكهما في الأمور المعبرة فيهما و يمتاز التمتع عنه بأمرين:

«أحدهما»: النية لأننا ننوي التمتع و هم ينوون القران.

و «ثانيهما» التقصير. و أما في غيرهما من الإحرام من المواقيت و دخول مكة و الطواف فهما مشتركان لا يمتاز أحدهما عن الآخر و النية أمر قلبي لا معنى للتقيّة فيه لعدم ظهورها في الخارج و هذا ظاهر و التقصير مما يتمكن منه أغلب الناس، لأن أخذ شيء من شعر الرأس أو الأظفار أمر متيسر للأغلب و او في الخلوة فالتمتع في الحج فاقدة لشرط التقيّة.

نعم انها احدى المتعتين اللتين حرمهما الخليفة الثاني إلا ان تابعيه قد قبلوا منه تحريم متعة النساء و لم يقبلوا منه تحريم متعة الحج بل وقع فيه الخلاف بينهم- فعن مسند أحمد ان عبد الله بن عمر حج متمتعا فقبل له هل تخالف سنه أبيك فقال: يا سبحان الله سنه أبي أحق ان يتبع أم سنه رسول الله (ص) و في خبر آخر سنه الله فليراجع.

فالتقيّة في متعة الحج فاقدة للشرط بحسب الأغلب فلو وجد مورد و لم يتمكن فيه من التمتع على طريقة الشيعة فهو من النذرة بمكان و الأخبار منصرفة عن مثله إلى ما هو الغالب لا محالة.

و أما المسح على الخفين فلأجل ان وجوب المسح عليهما ليس من المسائل الاتفاقيه عندهم بل الأكثر منهم ذهبوا إلى التخيير بين المسح عليهما و غسل الرجلين و ذهب بعضهم إلى أفضلية المسح على الخفين «١».

إذا فلا موضوع للتقية في المسح على الخفين بل ينتزع الخفين عن رجله من غير خوف و لكنه يغسلهما تقيه كما ورد الأمر بغسلهما في بعض

(١) راجع تعليقه ص ١٣٠ من هذا الجزء

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٥٣

.....

الأخبار و قد حملناه على التقيه «١» و على الجملة ان عدم جريان التقيه في الأمور المذكورة انما هو من جهة خروجها عن التقيه بحسب الموضوع أو الشرط فإن شئت قلت بحسب الموضوع فقط لانه الجامع بين الموضوع الذي أشرنا اليه و الشرط. و لا نظر الرواية الى عدم جريان التقيه فيها بحسب الحكم حتى تكون مخصصة للعمومات و الإطلاقات و ذلك للقطع بان الأمر إذا دار بين المسح على الخفين و ضرب أعناق المؤمنين لم يرض الشارع بترك المسح بدعوى حرمة المسح على الخفين و عدم جوازه من باب التقيه و على ما ذكرناه لا مانع من المسح على الخفين إذا اقتضت التقيه ذلك بحسب العمومات و الإطلاقات. و لما آل الأمر إلى هنا فمن الجدير جدا أن نتعرض إلى أحكام التقيه على وجه البسط التفصيل.

بحوث التقيه:

إشارة

و ذلك انما يتم بالبحث عن جهات:

«الجهة الأولى»: ان التقيه مصدر تقي يتقى و الاسم التقوى و هى مأخوذة من الوقاية و تائها بدل من الواو بمعنى الصيانة و التحفظ عن الضرر و منه المتقون لأنهم صانوا أنفسهم عن سخط الله سبحانه و عقابه و قد تجيء بمعنى الخوف كما إذا أسند إلى الله سبحانه كما فى قوله تعالى وَ اتَّقُوا اللَّهَ «٢».

(١) راجع ب ٢٥ الحديث ١٣ و ١٤ و ١٥ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٢) سورة البقرة: ٢ الآية: ١٩٤ و ١٩٦ و ٢٠٣ و غيرها من الآيات.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٥٤

.....

و هى قد تستعمل و يراد منها المعنى العام و هو التحفظ عما يخاف ضرره و لو فى الأمور التكوينية كما إذا اتقى من الداء بشرب الدواء و أخرى تستعمل و يراد منها المعنى الخاص و هو التقيه المصطلح عليها أعنى التقيه من العامة. أما التقيه من الله سبحانه فمن الظاهر انها غير محكومة بحكم شرعا لأن الأمر بها مساوق للأمر بإتيان الواجبات و ترك المحرمات كالأمر بالطاعة و من الظاهر أنه واجب عقلى و لا حكم له شرعا.

و أما التقيه بالمعنى الأعم فهى فى الأصل محكومة بالجواز و الحلية و ذلك لقاعدة نفي الضرر و حديث رفع ما اضطرروا اليه «١» و ما ورد من أنه ما من محرم إلا و قد أحله الله فى مورد الاضطرار «٢» و غير ذلك مما دل على حلية أى عمل عند الاضطرار اليه فكل

عمل صنعه المكلف اتقاء لضرره و اضطرارا اليه فهو محكوم بالجواز و الحلية في الشريعة المقدسة.
و أما التقيه بالمعنى الأخص أعنى التقيه من العامة فهى فى الأصل واجبه و ذلك للأخبار الكثيره الداله على وجوبها بل دعوى تواترها الإجمالى و العلم بصدور بعضها عنهم عليهم السلام و لا- أقل من اطمئنان ذلك قريبه جدا هذا على أن فى بينها روايات معتبره كصحيحى ابن أبى يعفور و معمر بن خلاد «٣» و صحيحه زراره «٤» و غيرها من الروايات الداله على وجوب التقيه.

(١) المرويه فى ب ٣٠ من أبواب الخلل و ٥٦ من أبواب جهاد النفس من الوسائل.

(٢) المرويه فى ب ١ من أبواب القيام و ب ١٢ من أبواب كتاب الايمان من الوسائل.

(٣) المرويه فى ب ٢٤ من أبواب الأمر و النهى من الوسائل.

(٤) المرويه فى ب ٢٥ من أبواب الأمر و النهى من الوسائل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٥٥

.....

ففى بعضها ان التقيه دينى و دين آبائى و لا دين لمن لا تقيه له «١» و أى تعبير أقوى دلالة على الوجوب من هذا التعبير حيث أنه ينفى التدين رأسا عن لا تقيه له فمن ذلك يظهر أهميتها عند الشارع و أن وجوبها بمثابة قد عدّ تاركها ممن لا دين له.

و فى بعضها الآخر: لا ايمان لمن لا تقيه له «٢» و هو فى الدلالة على الوجوب كسابقه.

و فى ثالث: لو قلت ان تارك التقيه كتارك الصلاة لكنت صادقا «٣» و دلالته على الوجوب ظاهرة لان الصلاة هى الفاصله بين الكفر و الايمان- كما فى الأخبار- و قد نزلت التقيه منزلة الصلاة و دلت على انها أيضا كالفاصله بين الكفر و الايمان و فى رابع ليس منا من لم يجعل التقيه شعاره و دثاره «٤».

و قد عد تارك التقيه فى بعضها ممن أذاع سرهم و عرفهم إلى أعدائهم «٥» إلى غير ذلك من الروايات فالتقيه بحسب الأصل الأولى محكومة بالوجوب.

ثم ان التقيه بالمعنى الجامع بين التقيه بالمعنى الأعم و التقيه المصطلح عليها قد يتصف بالوجوب كما إذا ترتب على تركها مفسده لا يرضى الشارع بوقوع المكلف فيها كالقتل هذا فى التقيه بالمعنى الأعم و أما التقيه بالمعنى

(١) المرويه فى ب ٢٤ من أبواب الأمر و النهى من الوسائل

(٢) كما فى صحيحى ابن أبى يعفور و معمر بن خلاد المتقدمتين

(٣) كما فى روايه السرائر المرويه فى ب ٢٤ من أبواب الأمر و النهى من الوسائل.

(٤) المرويه فى ب ٢٤ من أبواب الأمر و النهى من الوسائل

(٥) كما فى روايه الاحتجاج المرويه فى ب ٣٩ و صحيحه معلى بن خنيس المتقدمه المرويه فى ب ٢٤ من أبواب الأمر و النهى من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٥٦

.....

الأخص فقد عرفت انها مطلقا واجبه و ان لم يترتب عليها إلا ضرر يسير و قد يتصف التقيه بالمعنى الجامع المتقدم بالحرمة التشريعيه و

هذا كما إذا أجبره الجائر على الصلاة خلف من نصبه أماما للجماعة أو خلف رجل آخر علمنا فسقه فإنه إذا صلى خلفه ناويا بها التقرب و الامتثال فقد فعل محرما تشريعا لا محالة لأن التقيه تنادى بصوره الصلاة معه و حيث أنه يعلم بطلانها و عدم كونها مأمورا بها حقيقة فلو أتى بها بقصد القربه كان ذلك محرما تشريعا لا محالة.

و نظيره ما إذا أتى بالعبادة تقيه و قلنا انها غير مجزئه عن المأمور بها لأن التقيه انما تقتضى جواز العمل فقط و لا يقتضى الاجزاء عن المأمور به كما ذهب اليه جمع و منهم المحقق الهمداني (قده) كما في المسح على الخفين - مثلا فإنه لو اتقى بذلك و مسح على خفيه تقيه لم يجز له ان يقصد به التقرب و الامتثال لعدم كونه مصداقا للمأمور به فلو قصد به ذلك كان محرما تشريعا كما عرفت. و من ذلك ما إذا وقف بعرفات يوم الثامن من ذى الحجة الحرام تقيه و قلنا بعدم أجزاءه عن الوقوف المأمور به و هو الوقوف بها يوم التاسع من الشهر المذكور مطلقا أو فيما إذا علم بأن اليوم يوم الثامن دون التاسع فإنه لا يجوز أن ينوى به التقرب و الامتثال و إلا لارتكب عملا محرما تشريعا لا محالة.

و ثالثه تتصف التقيه بالمعنى الجامع بالحرمة الذاتية و هذا كما إذا أجبره الجائر بقتل النفس المحترمة فإنه لا يجوز له أن يقتلها تقيه لما دل على أن التقيه إنما شرعت لحقن الدماء فإذا بلغت التقيه الدم فلا تقيه فإذا قتلها تقيه ارتكب محرما ذاتيا لا محالة. و قد يمثل لذلك بما إذا لم يترتب على ترك التقيه ضرر عاجل و لا آجل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٥٧

.....

و لكننا قدمنا ان التقيه من الوقاية. و قد أخذ في موضوعها خوف الضرر و مع العلم بعدم ترتب الضرر على تركها لا يتحقق موضوع للتقيه.

و الصحيح ان يمثل التقيه المحرمة بالقتل كما مر و بما إذا كانت المفسدة المترتبة على فعل التقيه أشد و أعظم من المفسدة المترتبة على تركها أو كانت المصلحة في ترك التقيه أعظم من المصلحة المترتبة على فعلها، كما إذا علم بأنه ان عمل بالتقيه ترتب عليه اضمحلال الحق و اندراس الدين الحنيف و ظهور الباطل و تزويج الجبت و الطاغوت و إذا ترك التقيه ترتب عليه قتله فقط أو قتله مع جماعة آخرين و لا إشكال حينئذ في أن الواجب ترك العمل بالتقيه و توطين النفس للقتل لأن المفسدة الناشئة عن التقيه أعظم و أشد من مفسدة قتله.

نعم ربما تكون المفسدة في قتله أعظم و أكثر كما إذا كان العامل بالتقيه ممن يترتب على حياته ترويح الحق بعد الاندراست و إنجاء المؤمنين من المحن بعد الابتلاء و نحو ذلك و لكنه أمر آخر و التقيه بما هي تقيه متصفه بالحرمة في تلك الصورة كما عرفت. و لعله من هنا أقدم الحسين سلام الله و صلواته عليه و أصحابه رضوان الله عليهم لقتال يزيد بن معاوية و عرضوا أنفسهم للشهادة و تركوا التقيه عن يزيد و كذا بعض أصحاب أمير المؤمنين (ع) بل بعض علمائنا الأبرار قدس الله أرواحهم و جزاهم عن الإسلام خيرا كالشهيدين و غيرهما.

و رابعة تتصف التقيه - بالمعنى المتقدم - بالاستجاب و قد مثل له شيخنا الأنصاري «قده» بالمداراة معهم و معاشرتهم في بلادهم و حضور مجالسهم و عيادة مرضاهم و غير ذلك مما لا يترتب أى ضرر على تركه بالفعل إلا أن تركه كان مفضيا الى الضرر على نحو التدرج و فيه ما تقدم من ان التقيه متقومة بخوف الضرر الذى يترتب على

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٥٨

.....

تركها و مع العلم بعدم ترتب الضرر على ترك التقية لا يتحقق موضوع للتقية كما مر.

و عليه فالصحيح أن يمثل للتقية المستحبة بالمرتبة الراقية من التقية لأن لها كالعائلة و غيرها مراتب و درجات متعددة و هذا كشدة المواظبة على مراعاتها حتى في موارد توهم الضرر فضلا عن موارد احتمالها لئلا يذاع بذلك اسرار أهل البيت عليهم السلام عند أعدائهم و لا إشكال في استحباب ذلك مع تحقق موضوع التقية و هو احتمال الضرر و لو ضعيفا.

و يشهد على ذلك ما رواه حماد بن عيسى عن عبد الله بن حبيب (جندب) عن أبي الحسن (ع) في قول الله عز و جل «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ» قال: أشدكم تقية «١» فإن ذلك و ان كان من أحد مصاديق التقية فإن التقية قد تكون من الله سبحانه و قد يكون من العامة و غيرهم.

إلا ان الرواية تدلنا على ان من كان شديد المواظبة على التقية فهو اتقى و أكرم عند الله و هذا كاف في رجحان شدة المواظبة على التقية.

و يمكن التمثيل للتقية المستحبة أيضا بما إذا أكره مكره على إظهار كلمة الكفر أو التبري من أمير المؤمنين (ع) بناء على أن التقية وقتئذ بإظهار البراءة أرجح من تركها و من تعريض النفس على الهلاك و القتل كما يأتي عن قريب ان شاء الله.

و قد تتصف التقية- بالمعنى المتقدم- بالكراهة و مرادنا بها ما إذا كان ترك التقية أرجح من فعلها و هذا كما إذا أكره على إظهار البراءة من أمير المؤمنين (ع) و قلنا ان ترك التقية حينئذ و تعريض النفس للقتل أرجح من فعلها و إظهار البراءة منه (ع) كما احتمله بعضهم.

و كما إذا ترتب ضرر على أمر مستحب كزيارة الحسين (ع) فيما إذا

(١) المروية في ب ٢٤ من أبواب الأمر و النهي من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٥٩

.....

كانت ضرورية فإن ترك التقية حينئذ بإتيان المستحب الضروري أرجح من فعلها و ترك العمل الاستجابي و هذا بناء على ما قدمناه عند التكلم على حديث لا ضرر من أنه كحديث الرفع و غيره مما دل على ارتفاع الأحكام الضرورية على المكلف. و معه يكون ترك التقية بإتيان المستحب أرجح من فعلها و ترك العمل المستحب هذا كله في هذه الجهة.

«الجهة الثانية»: بيان مورد التقية بالمعنى الأخص مقتضى الإطلاقات الكثيرة الدالة على أن من لا تقية له لا دين له أو لا إيمان له و انه ليس منا من لم يجعل التقية شعاره و دثاره و ان التقية في كل شيء، و التقية ديننا الى غير ذلك من الأخبار المتقدمة «١» أن التقية تجرى في كل مورد احتمال ترتب ضرر فيه على تركها.

بل الظاهر مما ورد من أن التقية شرعت ليحقن بها الدم فإذا بلغت التقية الدم فلا تقية «٢» ان التقية جارية في كل شيء سوى القتل و قد أشرنا آنفا أن التقية بالمعنى أخص واجبة فتجب في كل مورد احتمال فيه الضرر على تقدير تركها و قد استثنى الأصحاب «قدمهم» عن وجوب التقية موارد:

موارد الاستثناء:

«الأول»: ما إذا كره على قتل نفس محترمة و قد تقدم ان التقية المتحققة بقتل النفس المحترمة محرمة و ذلك لما ورد في صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) قال: انما جعل التقية ليحقن بها الدم فإذا بلغت التقية الدم فلا تقية «٣» و صحيحة أبي حمزة الثمالي

قال: قال أبو عبد الله عليه السلام .. انما جعلت التقيّة ليحقن بها الدم فإذا بلغت التقيّة الدم

(١) المتقدمة في ص ٢٤٦ و ٢٥٥

(٢) المروية في ب ٣١ من أبواب الأمر والنهي من الوسائل

(٣) المروية في ب ٣١ من أبواب الأمر والنهي من الوسائل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٦٠

.....

فلا تقيّة .. «١».

و «الثاني»: ما إذا لم يترتب على ترك التقيّة أى ضرر عاجل أو آجل فقد ذكروا ان التقيّة محرمة وقتئذ، و بينا نحن ان التقيّة قد أخذ في موضوعها احتمال الضرر فإذا لم يترتب هناك ضرر على تركها فهي خارجة عن موضوع التقيّة رأسا و على الجملة ان خروج مثلها تخصصى موضوعى لا تخصيصى.

«الثالث»: مسح الخفين حيث ذكروا ان التقيّة غير جارية في مسح الخفين و ذكرنا نحن ان عدم جريان التقيّة في مسح الخفين و متعة الحج و شرب المسكر يختص بالأئمة عليهم السلام و لا يعم غيرهم و على تقدير التنازل عن ذلك و فرض شمول الحكم لغيرهم (ع) كما إذا كانت الكلمة الواردة في صحيحة زرارة المتقدمة «لا يتقى» لا «لا نتقى» ذكرنا ان الظاهر ان خروج الموارد الثلاثة عن التقيّة خروج موضوعى غالبا لا انها خارجة عنها حكما على ما فصلنا الكلام عليه سابقا.

فعلى ذلك لو فرضنا ان موضوع التقيّة فى المسح على الخفين قد تحقق فى مورد على وجه الندرة و الاتفاق كما إذا خاف من العامة على نفسه من الإتيان بالمأمور به أعنى المسح على الرجلين فمسح على الخفين تقيّة فالظاهر جريان التقيّة فيه لانصراف الاخبار الى الغالب و انه الذى لا يتحقق فيه موضوع التقيّة.

«الرابع»: ما إذا أكره على التبرى من أمير المؤمنين (ع) لما ورد فى عدة من الأخبار من الأمر بمد الأعناق و النهى عن التبرى منه (ع) لأنه على الفطرة أو مولود على الفطرة.

فمن جعلتها ما رواه الشيخ فى مجالسه بإسناده عن محمد بن ميمون عن

(١) المروية فى ب ٣١ من أبواب الأمر والنهي من الوسائل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٦١

.....

جعفر بن محمد عن أبيه عن جده (ع) قال: قال: أمير المؤمنين (ع) استدعون إلى سبى فسبونى و تدعون إلى البراءة منى فمدوا الرقاب فانى على الفطرة «١».

و «منها»: ما رواه الشيخ أيضا فى مجالسه بإسناده عن على بن على أخى دعبيل بن على الخزاعى عن على بن موسى عن أبيه عن آبائه عن على بن أبى طالب (ع) انه قال: انكم ستعرضون على سبى فإن خفتكم على أنفسكم فسبونى ألا و انكم ستعرضون على البراءة منى فلا تفعلوا فانى على الفطرة «٢».

و «منها»: ما فى نهج البلاغة عن أمير المؤمنين (ع) انه قال أما انه سيظهر عليكم بعدى رجل رحب البلعوم، مندحق البطن يأكل ما يجد

و يطلب ما لا يجد فاقتلوه و لن تقتلوه ألا و انه سيأمركم بسبى و البراءة منى فأما السب فسبوني فإنه لى زكاه و لكم نجاه و أما البراءة فلا تبرءوا أو «تتبرءوا» منى فإنى ولدت على الفطرة و سبقت الى الايمان و الهجرة «٣» إلى غير ذلك من الروايات المستفيضة. و لا ينبغي الإشكال فى دلالتها على المدعى أعنى تعريض النفس للهلاك عدا الإكراه على التبرى منه (ع) و لا يعارضها رواية مسعدة بن صدقة قال: قلت لأبى عبد الله (ع) ان الناس يرون أن عليا (ع) قال على منبر الكوفة: أيها الناس انكم ستدعون إلى سبى فسبوني ثم تدعون إلى البراءة منى فلا- تبرءوا منى، فقال: ما أكثر ما يكذب الناس على على (ع) ثم قال: و انما قال: انكم ستدعون إلى سبى فسبوني ثم تدعون إلى البراءة منى و انى لعلى دين محمد (ص) و لم يقل و لا تبرءوا منى.

(١) المروية فى ب ٢٩ من أبواب الأمر و النهى من الوسائل.

(٢) المروية فى ب ٢٩ من أبواب الأمر و النهى من الوسائل.

(٣) المروية فى ب ٢٩ من أبواب الأمر و النهى من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٦٢

.....

فقال له السائل: أ رأيت ان أخبار القتل دون البراءة فقال: و الله ما ذلك عليه و ما له إلا ما مضى عليه عمار بن ياسر حيث أكرهه أهل مكة و قلبه مطمئن بالايمان فأنزل الله عز و جل فيه «إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ» فقال له النبى (ص) عندها: يا عمار ان عادوا فعد فقد أنزل الله عذرك و أمرك أن تعود ان عادوا «١» و ذلك أما أولا فلأنها ضعيفة السند بمسعدة لعدم توثيقه فى الرجال [٢]. و أما ثانيا فلصور دلالتها على حرمة القتل و وجوب التبرى عند الإكراه لأنه (ع) انما نفى كون القتل على ضرره و بين أن ما ينفعه ليس إلا ما مضى عليه عمار و لم تدل على حرمة التعرض على القتل حينئذ بوجه بل التعرض على القتل و التبرى كلاهما سيان. و الظاهر أن هذا مما لا- كلام فيه و انما الكلام فى أنه هل يستفاد من تلك الروايات المستفيضة و وجوب اختيار القتل و عدم جواز التبرى و إظهاره باللسان للصيانة عن القتل أو انه لا يستفاد منها ذلك؟

الثانى: هو الصحيح و ذلك لعدم دلالتها على تعين اختيار القتل حينئذ لأنها انما وردت فى مقام توهم الحظر لان تعريض النفس على القتل حرام و بهذه القرينة بكون الأمر بمد الأعناق و اختيار القتل ظاهرا فى الجواز دون الوجوب و عليه فالأخبار انما تدلنا على الجواز فى كل من التقيء بإظهار

[٢] الرجل ممن وقع فى سلسلة أسانيد كامل الزيارات و تفسير القمى فعلى ما سلكه سيدنا مد ظله من وثاقه كل من وقع فى سلسلة أحاديث الكتابين المذكورين إذا لم يضعف بتضعيف معتبر لا بد من الحكم بوثاقته و اعتباره.

(١) المروية فى ب ٢٩ من أبواب الأمر و النهى من الوسائل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٦٣

.....

التبرى منه (ع) باللسان و تركها باختيار القتل و مد الأعناق.

و يدلنا على ذلك ما رواه عبد الله بن عطاء قال: قلت لأبى جعفر عليه السلام: رجلان من أهل الكوفة أخذوا فقيل لهما: أبرئا عن أمير

المؤمنين عليه السلام: فبرئ واحد منهما و ابى الآخر فخلى سبيل الذى برىء و قتل الآخر فقال: أما الذى برىء فرجل فقيه فى دينه و أما الذى لم يبرء فرجل تعجل إلى الجنة «١» و قد دلت على جواز كل من التبرى منه (ع) تقيء و التعرض للقتل و ان كلا من الرجلين من أهل الجنة و قد تعجل أحدهما إلى الجنة و تأخر الآخر.

و ما رواه محمد بن مروان قال: قال لى أبو عبد الله (ع) ما منع ميثم رحمه الله من التقيء؟ فو الله لقد علم ان هذه الآية نزلت فى عمار و أصحابه: الا من اكره و قلبه مطمئن بالإيمان «٢» لدلالاتها على جواز كل من البراءة و اختيار القتل لانه (ع) لم يتزجر عما فعله ميثم و انما سئل عن وجهه هذا.

و قد يقال إن ترك التقيء أرجح من التقيء بإظهار التبرى منه (ع) و عليه فيكون المقام من موارد التقيء المكروهة و المرجوحة و إذا قلنا بعكس ذلك و ان التقيء بإظهار التبرى أرجح من تركها فيكون المقام مثالا للتقيء المستحبة لا محالة.

و الصحيح ان الأمرين متساويين و لا دلالة لشيء من الروايات على أرجحية أحدهما عن الآخر أما رواية عبد الله بن عطاء فلأنها إنما دلت على ان من ترك التقيء فقتل فقد تعجل إلى الجنة و لا دلالة لذلك على أن ترك التقيء باختيار القتل

(١) المروية فى ب ٢٩ من أبواب الأمر و النهى من الوسائل.

(٢) المروية فى ب ٢٩ من أبواب الأمر و النهى من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٦٤

.....

أرجح من فعلها و ذلك لان العامل بالتقيء أيضا من أهل الجنة و انما لم يتعجل بل تأجل فلا يستفاد منه إلا تساويهما. و أما ما رواه محمد بن مروان فلأنها انما تدل على أرجحية التقيء بإظهار التبرى منه (ع) فيما إذا كانت كلمة «ميثم» غير منصرفة فيصح و قتل أن تقرأ كلمة «منع» مبنية للفاعل و المفروض ان كلمة «ميثم» لا تكتب منصوبة (ميثما) لعدم انصرافها فتدلنا الرواية حينئذ على تويخ ميثم لتركه التقيء و تعرضه للقتل و الهلاك.

الا ان كلمة «ميثم» منصرفة لوضوح عدم اشتغالها على موانع الصرف و عليه فلا يصح قراءة كلمة «منع» مبنية للفاعل و الا للزم أن تكون كلمة «ميثم» منصوبة و أن تكون العبارة هكذا ما منع ميثم و لم تذكر الكلمة فى شيء من النسخ التى وقفنا عليها منصوبة بل هى فى جميع النسخ مكتوبة بالرفع «ميثم» و معه لا بد من قراءة كلمة «منع» مجهولة و مبنية للمفعول هكذا «ما منع ميثم» أى لم تكن التقيء ممنوعة و غير سائغة فى حقه بل كانت مرخصة بالنسبة اليه و هو أيضا كان عالما بجوازها و مع ذلك اختار القتل باختياره إذا فلا يستفاد منها تويخ ميثم على عمله ل معناها أحد أمرين:

«أحدهما»: أن تكون هذه الجملة «ما منع ميثم» دفعا للاعتراض على ميثم بأنه لما ذا اختار القتل و لم يتق و هل كان ممنوعا عن التقيء فأجاب عليه السلام: عن ذلك بأنه ما كان ممنوعا عن التقيء و انما اختار القتل لتساوى التقيء و تركها فى الرجحان عند الله سبحانه و حينئذ لا يستفاد منها مدح ميثم و لا قدحه:

و «ثانيهما»: أن تكون الجملة دالة على مدح ميثم و انه مع علمه بالحال و ان التقيء جائزة فى حقه قد اختار القتل لعدم طيب نفسه بالتبرى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٦٥

.....

عن سيده و مولاه و لو بحسب الظاهر و اللسان لقوة إيمانه و شدة حبه و علاقته لمولاه (ع) إذا تكون الرواية دالة على مدحه رضوان الله عليه و على كل لا يستفاد منها أرجحية التقيّة عن القتل.

و يحتمل أن يكون الوجه في اختيار ميثم القتل على التقيّة هو علمه بانتفاء موضوع التقيّة في حقه لانه كان يقتل على كل حال لمعروفيته بالولاء و اشتهاره بالتشيع و الإخلاص لأمر المؤمنين صلوات الله عليه.

و على الجملة الرواية أما أن تدلنا على أرجحية القتل من التقيّة و إما أن تدل على تساوى التعرض للقتل و التقيّة و أما أن التقيّة بالتبرى عنه (ع) أرجح من التعرض للقتل فلا يكاد يستفاد من الرواية بوجه فالحكم بأرجحية التقيّة من القتل في نهاية الإشكال هذا كله في هذه الجهة.

«الجهة الثالثة»: ان الاضطرار و التقيّة هل يقتضيان ارتفاع الآثار المترتبة على الفعل الاضطرارى لو لا الاضطرار و التقيّة- إذا كان لدليل ثبوتها إطلاق أو عموم- أو ان الآثار المترتبة على الفعل لا ترتفع من جهة الاضطرار اليه و إتيانه تقيّة؟ استشكل شيخنا الأنصارى «قده» في ارتفاع الآثار من جهة التقيّة و الاضطرار نظرا إلى ان المرفوع في حديث الرفع ليس هو جميع الآثار المترتبة على الفعل المأتى به بداعى التقيّة أو الاضطرار و انما المتيقن رفع خصوص المؤاخذه على الفعل و أما ارتفاع جميع آثاره بالاضطرار فلم يقدّم عليه دليل ثم أمر بالتأمل. و لا بد لنا في المقام من التكلم على جهات ثلاث:

«الجهة الأولى»: ان التقيّة و الاضطرار هل يوجبان ارتفاع الأحكام التكليفية المتعلقة بالفعل المأتى به تقيّة أو اضطرارا أو لا يوجبان؟ كما إذا اضطر الى ارتكاب فعل حرام كسرب الخمر و نحوه أو الى ترك واجب من الواجبات كترك صوم يوم من شهر رمضان.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٦٦

.....

«الجهة الثانية»: ان التقيّة و الاضطرار هل يرفعان الأحكام المترتبة على الفعل المأتى به تقيّة أعنى الأحكام التي نسبتها الى الفعل المأتى به نسبة الحكم الى موضوعه المترتب عليه لا نسبة الحكم إلى متعلقه كما في الجهة الأولى بلا فرق في ذلك بين الأحكام التكليفية و الوضعية و ذلك كوجوب الكفارة المترتبة على ترك الصوم في نهار شهر رمضان أو على إتيان بعض المحرمات على المحرم في الحج و كالضمان المترتب على إتلاف مال الغير من جهة الاضطرار كالمخمصّة و نحوها أو من جهة التقيّة كما إذا قسم الحاكم السنّي مال شيعي و اعطى له حصته فقبلها و أتلفها تقيّة.

«الجهة الثالثة»: ان الجزئية أو الشرطية إذا اضطر إلى ترك جزء أو شرط أو تركهما تقيّة أو المانع إذا اضطر إلى إتيان ما هو مانع من العمل أو أتى به تقيّة فهل يرتفع للتقيّة و الاضطرار حتى يحكم بصحة ما أتى به لمطابقته المأمور به و يسقط عنه وجوب الإعادة و القضاء أو لا ترتفع؟

أما الجهة الأولى: فلا ينبغي الإشكال في أن الاضطرار إلى فعل المحرم أو ترك الواجب يرفع الإلزام عن ذلك الفعل لحديث الرفع و غيره مما دل على حلية الفعل عند الاضطرار و ليس المرتفع في حديث الرفع خصوص المؤاخذه أو استحقاق العقاب لأنهما أمران خارجان عما تناله يد الجعل و التشريع رفعا و وضعوا و لا مناص من أن يكون المرفوع امرا تناله يد التشريع و هو منشأ لارتفاع المؤاخذه و استحقاق العقاب و ليس هذا إلا الإلزام و مع ارتفاعه يبقى الفعل على إباحته.

كما أن الأمر كذلك عند الإتيان بالمحرم أو ترك الواجب تقيّة حيث ان التقيّة واجبة كما عرفت و مع وجوبها لا يعقل أن يكون الفعل باقيا على حرمة أو وجوبه بل ترتفع حرمة إذا أتى به تقيّة كما ترتفع وجوبه إذا تركه كذلك بل هذا هو المقدار المتيقن من حديث الرفع و غيره من أدلة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٦٧

.....

التقية وهذا ظاهر.

و أما الجهة الثانية: فالذى تقتضيه القاعدة في نفسها ان العمل الاضطرارى أو الذى أتى به تقية كلا عمل لأنه معنى رفعه فكأنه لم يأت به أصلا كما أنه لازم كون العمل عند التقية من الدين فإذا كان الحال كذلك فنرتفع عنه جميع آثاره المترتبة عليه لارتفاع موضوعها تعبدا فلا تجب عليه الكفارة إذا أفطر في نهار شهر رمضان متعمدا لأن إفطاره كلا إفطار أو لأن إفطاره من الدين ولا معنى لوجوب الكفارة فيما يقتضيه الدين والتشريع.

هذا كله فيما تقتضيه القاعدة فلو كنا نحن وهذه القاعدة لحكمنا بارتفاع جميع الآثار المترتبة على الفعل عند التقية والاضطرار سواء أ كانت الآثار حكما تكليفيا أم كان حكما وضعيا.

و يؤيد ذلك صحيحة أحمد بن أبى عبد الله عن أبيه عن صفوان و احمد ابن محمد بن أبى نصر جميعا عن أبى الحسن (ع) فى الرجل يستكره على اليمين فيحلف بالطلاق والعقاق و صدقه ما يملك يلزمه ذلك؟ فقال:

لا قال رسول الله (ص) وضع عن أمتى ما أكرهوا عليه و ما لم يطبقوا و ما أخطئوا «١».

لأن الحلف بالأمر المذكورة و ان لم تكن صحيحا حال الاختيار أيضا إلا أن قوله (ع) فى ذيل الصحيحة قال رسول الله (ص) و استشهاده بحديث الرفع أقوى شاهد على أن الرفع غير مختص بالمؤاخذه بل يشمل الآثار كلها. و ما ورد من قوله (ع) أى و الله أفطر يوما من شهر رمضان أحب إلى من أن يضرب عنقى «٢».

(١) المروية فى ب ١٢ من أبواب كتاب الايمان من الوسائل

(٢) المروية فى ب ٥٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم من الوسائل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٦٨

.....

و قوله فكان إفطارى يوما و قضاؤه أيسر على من أن يضرب عنقى و لا يعبد الله «١» حيث ان عدم ذكره (ع) إعطاء الكفارة بعد الإفطار يدل على أن وجوب الكفارة يرتفع بالإفطار تقية و الا لكان المتعين التعرض له لأنه أشد و أعظم من وجوب القضاء.

و ما رواه الأعمش عن جعفر بن محمد (ع) فى (حديث شرائع الدين) قال: و لا يحل قتل أحد الكفار و النصاب فى التقية إلا قاتل أو ساع فى فساد ذلك إذا لم تخف على نفسك و لا على أصحابك، و استعمال التقية فى دار التقية واجب و لا حث و لا كفارة على من حلف تقية يدفع بذلك ظلما عن نفسه «٢».

و على الجملة ان مقتضى القاعدة المؤيدة بعدة من الروايات ان الاضطرار و التقية يوجبان ارتفاع جميع الآثار المترتبة على الفعل المأتى به بداعيها بلا فرق فى ذلك بين الأحكام التكليفية و الأحكام الوضعية.

نعم يستثنى عن ذلك موارد:

«أحدهما»: ما إذا كان نفي الآثار عن العمل المأتى به عن تقية أو اضطرار خلاف الامتنان على نفس للفاعل كما إذا اضطر - لا سمح الله - إلى بيع داره أو ثيابه لصرف ثمنهما فى معالجة أو معاش فان الحكم وقتئذ بطلان بيعه على خلاف الامتنان فى حقه بل مستلزم لتضرره و مشقته بل ربما يؤدى الى موته مرضعا أو جوعا فى بعض الموارد.

و «ثانيهما»: ما إذا كان نفي الآثار عن العمل المأتى به بداعى الاضطرار أو التقية على خلاف الامتنان فى حق غيره كما إذا أتلف مال

غيره لا اضطرار كما في المخمصة أو للتقية كما مثلناه سابقا فان الحكم بعدم

(١) المروية في ب ٥٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم من الوسائل

(٢) المروية في ب ٢٤ من أبواب الأمر والنهي من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٦٩

.....

ضمانه لمال الغير تستلزم تضرر مالك المال المتلف و هو على خلاف الامتنان في حقه و الحديث لا- يجرى في الموارد الفاقدة للامتنان.

و «أما الجهة الثالثة»: أعني ما إذا ترك جزءا أو شرطا تقيه أو للاضطرار كما إذا صلى بلا سورة أو من دون البسمله لعدم كونهما جزءا من الأمور به عند المخالفين- مثلا- أو صلى مع المانع تقيه كما إذا صلى في شيء من الميتة لطهارتها عندهم بالدبغ فهل يقتضى التقيه أو الاضطرار سقوط الجزئية أو الشرطية أو المانع حينئذ أو لا يقتضى؟ و كلامنا في المقام انما هو فيما لو كنا نحن و الأخبار الواردة في التقيه عموما- كحديث الرفع- أو خصوصا- كما ورد في التقيه بخصوصها مع قطع النظر عما دل على صحة الصلاة الفاقدة لشيء من أجزائها أو شرائطها عند الاضطرار فهل تقتضى أدلة التقيه صحة العمل وقتئذ بحيث لا تجب إعادته أو قضاؤه أو لا تقتضى؟

التنبية على أمرين:

إشارة

و قبل الخوض في تحقيق ذلك ننبه على أمرين:

«الأمر الأول»: ان محل الكلام في المانعية انما هو المانعية المنتزعة عن النواهي الغيرية كالنهي عن الصلاة فيما لا يؤكل أو النهي عن الصلاة في الحرير و نحوها، و أما المانعية المنتزعة عن النهي المستقل فهي غير داخله في محل النزاع و هذا كاعتبار عدم كون المكان أو اللباس مغصوبا في الصلاة أو عدم كون الماء مغصوبا في الوضوء لأنه لم يرد اعتبار ذلك في شيء من الأدلة اللفظية و غيرها بل انما نشأ اعتباره من النهي النفسى الدال على حرمة التصرف

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٧٠

.....

في مال الغير من غير رضاه نظرا إلى استحالة اجتماع الحرمة و الوجوب في شيء واحد و عدم معقولية كون المحرم مصداقا للواجب فمانعية الغصب في الصلاة و الوضوء ناشئ من النهي النفسى المستقل بمعونه الحكم العقلى و استقلاله في عدم إمكان كون المحرم مصداقا للواجب.

و الوجه في خروج هذا القسم من المانعية عن محل النزاع هو أن المكلف إذا اضطر الى إتلاف ماء الغير أو إلى التصرف في ماله تقيه أو اضطرارا سقطت عنه حرمة لما قدمناه آنفا من أن الاضطرار و التقيه يرفعان الأحكام المتعلقة بالفعل الاضطرارى لا محالة و مع سقوط الحرمة النفسية ترتفع المانعية أيضا لأنها ناشئة و مسببة عنها فإذا زالت زالت.

و أما ما ذهب اليه شيخنا الأستاذ «قده» من ان الاضطرار و التقيه و غيرهما من الروافع و الأعذار انما يقتضى ارتفاع الحرمة فحسب و أما الملاك المقتضى للحرمة فهو بعد بحاله و لا موجب لارتفاعه بالاضطرار أو التقيه أو غيرهما و مع بقاء الملاك المقتضى للحرمة تبقى

المانعية أيضا بحالها.

لأن للملاك و المفسدة الملزمة معلولان: «أحدهما»: الحرمة النفسية و «ثانيهما»: المانعية و إذا سقط أحدهما و هو الحرمة بالتقية أو بالاضطرار فيبقى معلوله الثاني بحاله لا محالة فالمانعية المستفادة من النهى النفسى كالمانعية المستفادة عن النواهي الغيرية و لا ترتفع بالاضطرار الى التصرف فى مال الغير بوجه.

فمما لا يمكن المساعدة عليه و ذلك لأننا لو سلمنا ان الاضطرار و غيره من الأعدار غير مقتضى لارتفاع المفسدة و الملاك كما لا يبعد حيث أن الرفع انما يتصور فيما إذا كان هناك مقتضى للتكليف كما قدمناه عند التكلم على حديث الرفع فلا نسلم عدم ارتفاع المانعية عند سقوط الحرمة النفسية بالاضطرار.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٧١

.....

و ذلك لأن الملاك على تقدير بقاءه غير مؤثر فى المنع عن الفعل المضطر اليه و حرمة لان الشارع قد رخص فى فعله و مع عدم تأثير الملاك فى المنع و التحريم و جواز التصرف فى مال الغير بترخيص الشارع نفسه لا معنى للمانعية فى الصلاة لضرورة ان العمل إذا كان مباحا و مرخصا فيه فى غير الصلاة فهو مباح و مرخص فيه فى الصلاة أيضا فإن الصلاة و غيرها سيات من هذه الجهة فإذا جاز له لبس لباس الغير فى غير الصلاة جاز له لبسه فى الصلاة أيضا إذ لا فرق بينها و بين غيرها من ناحية الترخيص فى التصرف فى مال الغير.

و لا يقاس محل الكلام بما إذا اضطر إلى لبس الحرير لبرد أو غير برد حيث أنه مع سقوط الحرمة النفسية فى لبس الحرير بالاضطرار لا يمكنه لبسه فى الصلاة بل يجب عليه إيقاع الصلاة فى غير الحرير لعدم سقوط المانعية عن لبس الحرير بسقوط حرمة النفسية و ذلك لأن المانعية فى لبس الحرير لم ينشأ عن حرمة لبسه النفسية و انما هى منتزعة عن النهى عن الصلاة فى الحرير و هذا باق بحاله و هذا بخلاف المقام فإن المانعية إنما نشأت عن النهى النفسى و مع سقوطه بالتقية و الاضطرار ترتفع المانعية المنتزعة عنه بالتبعية لا محالة.

«الأمر الثانى» ان محل الكلام و مورد النقض و الإبرام انما هو ما إذا كان لدليل كل من الجزئية و الشرطية و المانعية إطلاق أو عموم يشمل حال الاضطرار إلى تركها. و أما إذا لم يكن كذلك كما إذا ثبتت الأمور المذكورة بإجماع أو سيرة أو دليل لفظى لا إطلاق و لا عموم له فهو خارج عن محل النزاع.

و ذلك لان الواجب إذا كان لدليله عموم أو إطلاق يتمسك بإطلاقه أو عمومه و به يثبت عدم جزئية الشئ أو شرطيته أو مانعيته للواجب حال

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٧٢

.....

الاضطرار اليه. و إذا فرضنا عدم الإطلاق أو العموم لدليل الواجب يتمسك بأصالة البراءة فى نفى الجزئية و الشرطية و المانعية فى حال الاضطرار فمورد الكلام و محل النقض و الإبرام منحصر بما إذا كان لأدلة التكليف الغيرية عموم أو إطلاق يشمل كلتا حالتى التمكن و الاضطرار إذا عرفت ذلك فنقول:

قد يقال بأن التقية و الاضطرار كما أنهما يرفعان التكليف النفسية من الحرمة و الوجوب كذلك يرفعان التكليف الغيرية من الشرطية و الجزئية و المانعية و يستدل على ذلك بوجوه:

وجوه الاستدلال في محل الكلام:

«الأول»: قوله (ص) رفع عن أمتي تسعة .. حيث أنه يقتضى ارتفاع الشرطية أو الجزئية بالاضطرار إلى تركهما كما يقتضى ارتفاع المانع للاضطرار إلى الإتيان بها و بذلك يثبت ان العمل غير مشروط بما تعلق به الاضطرار إلى تركه أو فعله و انه لا بد من الإتيان به فاذا للجزء أو للشرط المضطر إلى تركه أو واجدا للمانع المضطر إلى الإتيان به.

و يدفعه: ما قدمناه في محله من أن الاضطرار الى ترك شىء من الاجزاء و الشرائط أو الى الإتيان بالموانع ان كان مختصا بفرد من الافراد الواجبة و لم يستوعب الوقت كله فهو مما لا يترتب عليه ارتفاع ما اضطر إليه في صلاته و ذلك لأنما اضطر إلى تركه أو إلى فعله مما لم يتعلق به الأمر - أعنى الفرد - و ما تعلق به الأمر و هو طبعى الصلاة لم يتعلق به الاضطرار لأنه إنما اضطر الى ترك شىء من الاجزاء و الشرائط فى الفرد لا فى طبعى الصلاة.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٧٣

.....

و أما إذا استوعب الوقت كله أو كان الوقت ضيقا و لم يكن له إلا فرد واحد فاضطر إلى ترك شىء من الجزء أو الشرط فى طبعى الأمور به فالحديث أيضا لا يقتضى ارتفاع شىء من الجزئية أو الشرطية و ذلك لأن الجزئية و الشرطية و المانع إنما تنتزع عن الأمر بالعمل المركب من الشىء المضطر إليه و غيره و هى بأنفسها مما لا تناله يد الوضع و الرفع و انما ترتفع برفع منشأ انتزاعها.

- مثلا- إذا اضطر المكلف إلى ترك السورة فى الصلاة أو إلى الصلاة فيما لا يؤكل لحمه فمقتضى الحديث انما هو ارتفاع الأمر عن المجموع المركب مما اضطر إليه و غيره أعنى الصلاة مع السورة أو الصلاة فيما يؤكل لحمه بالنسبة إليه لأنه المنشأ لانتزاع الجزئية أو المانع و أما الأمر بالصلاة الفاقدة للسورة أو الواجدة للمانع كما لا يؤكل لحمه فهو مما لا يمكن استفادته من الحديث بل يحتاج إثبات الأمر بالعمل الفاقدة المضطر إليه إلى دليل هذا.

على أن الحديث انما يقتضى ارتفاع التكليف عند الاضطرار و لا تتكفل إثبات التكليف بوجه فهذا الوجه ساقط.

«الثانى»: ما استدلل به شيخنا الأنصارى من قوله (ع) التقيية فى كل شىء يضطر اليه ابن آدم فقد أحله الله له «١» و قد ورد ذلك فى عدة روايات.

«منها»: ما رواه إسماعيل الجعفى و معمر بن يحيى بن سالم [٢]

[٢] هكذا فى الوسائل و هو غلط و الصحيح سام كما فى نسخة الكافى على ما فى الوافى م ٣ ص ١٢٢ من المجلد الأول أو بسام كما احتمله بعضهم.

(١) المروية فى ب ٢٥ من أبواب الأمر و النهى من الوسائل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٧٤

.....

و محمد بن مسلم و زرارة و هى رواية صحيحة. بتقريب ان لفظه «كل» من أداة العموم فقد دلت الرواية على أن التقيية جائزة أو واجبة فى كل أمر اضطر اليه ابن آدم ثم فرغت عليه قوله (ع) فقد أحله الله .. و دلنا ذلك على أن كل أمر اضطر اليه العباد فهو محلل فى

حقه و ان الاضطرار و التقيء رافعان لحرمة على تقدير كونه محرما في نفسه.

و من الظاهر ان حلية كل حرام بحسبه، فإذا كان العمل محرما نفسيا في نفسه مع قطع النظر عن التقيء فهي يجعله مباحا نفسيا لا يترتب على فعله العقاب و المؤاخذه كما انه إذا كان محرما غيريا فالتقيء يجعله مباحا غيريا و معناه عدم كون العمل مشروطا بذلك الشيء. - مثلا- إذا اضطر المكلف إلى التكفير في صلاة أو إلى ترك البسمله أو إلى استعمال التراب للتميم في صلاته و هي من المحرمات الغيرية لاشتراط الصلاة بعدم التكفير و عدم ترك البسمله فالتقيء يجعلها مباحة غيرية بمعنى عدم اشتراط الصلاة بعدم التكفير أو بعدم ترك البسمله و هكذا.

و نتيجة ذلك ان الصلاة الواجبة في حقه غير مشروطة بعدم التكفير و عدم ترك البسمله و بذلك يثبت وجوب الصلاة الفاقدة لبعض أجزائها أو شرائطها أو الواجدة لبعض موانعها.

و على الجملة ان الصحيحة كما تشمل التكاليف النفسية من الوجوب و الحرمة النفسيتين كذلك تشمل التكاليف الغيرية أعني الوجوب و الحرمة الغيرين هذا.

و فيه ان الظاهر من الصحيحة ان كل عمل كان محرما بأي عنوان من العناوين المفروضة تزول عنه حرمة بواسطة التقيء فيصير العمل المعنون بذلك العنوان متصفا بالحلية لأجلها لا- أن الحلية توجب التغير و التبديل في موضوعها لوضوح ان الحكم لا يكون محققا لموضوعه و لا مغيرا له

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٧٥

.....

مثلا- التكتف في الصلاة لما كان بعنوان كونه مبطلا محرما في الصلاة فتقتضى التقيء كون التكتف المبطل حلالا في الصلاة و معنى ذلك أن الإبطال أمر محلل لأجل التقيء و قد ارتفعت حرمة.

و ليس معنى ذلك ان التكتف يخرج عن كونه مبطلا للصلاة بسبب التقيء حتى تصح معه الصلاة بل التكتف المعنون بالمبطلية في الصلاة يحكم عليه بالحلية لأجلها فيصير إبطال الصلاة جائزا بالتقيء و أما أن التكتف لأجل الحكم بحليته و ارتفاع حرمة يخرج عن كونه مبطلا للصلاة فلا يكاد يستفاد من الروايات بوجه.

و على الجملة الصحيحة إنما تختص بالتكاليف النفسية و لا- تشمل التكاليف الغيرية أبدا لأن الحكم لا يحقق موضوع نفسه و لا يتصرف فيه بوجه إذا لا- بد من ملاحظة ان العمل بأي عنوان كان محرما لو لا- الاضطرار حتى يحكم بحليته و رفع حرمة لطرو الاضطرار عليه فالتكتف قد حكم عليه بالحرمة بعنوان إبطاله الصلاة مع قطع النظر عن التقيء و الاضطرار و كذلك ترك السورة أو غيرها من الأجزاء و الشرائط متعمدا بناء على حرمة إبطال الصلاة فإذا طرأت عليه التقيء و الاضطرار رفعا حرمة الإبطال و أوجبا حليته و النتيجة ان إبطال الصلاة حلال للتقيء و الاضطرار لا أن التكتف أو ترك الجزء أو الشرط متعمدا غيره مبطل للصلاة.

و كذا الحال في الصوم المعين لأن إبطاله بتناول المفطرات حرام مطلقا و في الصوم غير المعين حرام إذا كان بعد الزوال إلا ان ذلك العمل المحرم بعنوان الإبطال محلل فيما إذا كان للاضطرار و التقيء و كذا في غير ذلك من الموارد التي حكم فيها بحرمة الإبطال في نفسه.

و أما إذا لم يكن الإبطال محرما في نفسه كما في إبطال الصلاة على الأظهر و كما في إبطال الوضوء و الغسل و نحوهما من العبادات لعدم حرمة إبطالهما جزما

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٧٦

.....

فهل يمكن أن يقال ان مثل المسح على الخفين في الوضوء أو التكتف في الصلاة أو ترك البسمله و السورة و غيرها من الموانع و الأجزاء و الشرائط أعنى المحرمات الغيرية ترتفع حرمتها الغيرية بالتقية و الاضطرار و يقال ان التكتف في الصلاة محرم بالحرمة الغيرية في نفسه لو لا- التقية و الاضطرار و محلل غيرى عند التقية و الاضطرار و كذا ترك السورة أو غيرها من الأجزاء و الشرائط لحرمة الغيرية في نفسه فإذا طرأت عليه التقية ارتفعت حرمة و بها اتصفت بالإباحة الغيرية و معناه عدم مانعية التكتف أو عدم جزئية السورة في الصلاة و هكذا.

أو ان الصحيحة لا يمكن التمسك بها في التكاليف الغيرية من الشرطية و الجزئية و المانعية؟.

الثانى هو التحقيق و ذلك لأن العمل المركب من الأجزاء و الشرائط و عدم المانع ارتباطى لا محالة فإذا فرضنا ان المكلف قد عجز عن الإتيان بتمامه و اضطر الى ترك شىء من أجزائه أو شرائطه أو الى الإتيان بشىء من موانعه سقط التكليف المتعلق بالمركب عن مجموع العمل لا- محالة فلا يبقى تكليف بالمركب هناك و ذلك لأنه مقتضى إطلاق أدلة الجزئية أو الشرطية أو المانعية الشامل لموارد الاضطرار الى تركها- كما هو مفروض كلامنا- لأن لازمة سقوط الأمر عن مجموع العمل المركب لعدم قدرة المكلف عليه بجميع أجزائه و شرائطه و إذا فرضنا سقوط الأمر و الإلزام عن العمل المركب لم يبق معنى للاضطرار الى ترك أجزائه و شرائطه أو إلى فعل شىء من موانعه لتمكنه من ترك العمل برأسه و عدم الإتيان به من أساسه و قد تقدم ان مفهوم الاضطرار قد أخذ فيه اللابديه و عدم التمكّن من فعله أو من تركه و هذا غير متحقق عند تمكّن المكلف من ترك الأجزاء و الشرائط بترك العمل المركب رأساً

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٧٧

.....

و مع هذا الفرض أعنى التمكّن من ترك العمل برأسه لم يصدق الاضطرار إلى ترك الشرط أو الجزء أو الى الإتيان بالمانع. و على ذلك فالتقية و الاضطرار يرفعان الحرمة النفسية المترتبة على ترك الواجب المركب عند الاضطرار الى ترك شىء من أجزائه و شرائطه. و أما الجزئية و الشرطية و المانعية فهى غير مرتفعة بشىء من التقية و الاضطرار لعدم تحقق الاضطرار إليها عند التمكّن من ترك العمل برأسه.

فلا- يصح أن يقال انه مضطر إلى ترك الجزء أو الشرط أو الى الإتيان بالمانع عند التمكّن من ترك العمل برأسه اللهم إلا ان يكون قوله (ع) فى الرواية: فقد أحله الله .. شاملاً للتكاليف الغيرية من الجزئية و الشرطية و المانعية أيضاً حتى يدل على وجوب العمل الفاقد للمضطر الى تركه من جزء أو شرط أو الواجد للمضطر الى فعله أعنى المانع لأنه وقتئذ مضطر الى ترك الجزء أو الشرط أو الى الإتيان بالمانع و لا يتمكن من ترك العمل المركب برأسه- لقدرته من الإتيان به على الفرض.

إلا أن الحكم لا يكون محققاً لموضوع نفسه فكيف يعقل أن يكون الحكم بالحلية محققاً للاضطرار الذى هو موضوعه لانه موضوع للحكم بالحلية و ارتفاع الحرمة و لا مناص من أن يتحقق بنفسه أو لا مع قطع النظر عن حكمه حتى يحكم بالحلية و ليس الأمر كذلك فى المقام لوضوح أن المكلف مع قطع النظر عن الحكم بالحلية فى مورد الاضطرار غير مضطر الى ترك الجزء أو الشرط بالوجدان لتمكّنه و اقتداره من ترك العمل المركب رأساً.

كما ان العلم الخارجى- فى مورد كالصلاة- بأن المركب عمل لا يسقط عنه حكمه ابدًا و ان لم يتمكن المكلف من جزئه أو شرطه أو من ترك الإتيان بمانعه، كذلك أى لا يحقق ذلك صدق عنوان الاضطرار و تحققه إلى

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٧٨

.....

خويي، سيد ابو القاسم موسى، التنقيح في شرح العروة الوثقى، ٦ جلد، قم - ايران، اول، ١٤١٨ هـ ق

التنقيح في شرح العروة الوثقى؛ الطهارة ٤، ص: ٢٧٨

ترك الجزء أو الشرط أو إلى الإتيان بالمانع حتى يحكم بارتفاع التكليف الغيرية بالتبع. لأن الكلام انما هو في أنه لو كنا نحن و الأدلة الدالة على ارتفاع ما اضطر اليه و حلية العمل المأتي به تقيه فهل يقتضى تلك الأدلة ارتفاع التكليف الغيرية بالاضطرار و عدم اشتراط العمل بما اضطر إلى تركه من شرط أو جزء أو إلى فعله كالموانع حتى يجب الإتيان به فاذا لما اضطر اليه و لا تجب عليه الإعادة أو القضاء ليكون ذلك قاعدة كلية تجرى في جميع الموارد أو انها لا تقتضى ذلك؟ لا فيما إذا علمنا بوجود العمل الفاقدا لما اضطر إلى تركه أو الى فعله في مورد واحد بالدليل الخارجى كالصلاة لوضوح ان وجوب الفاقدا حينئذ غير مستند إلى أدلة التقيه حتى نتعدى إلى جميع موارد بل انما يستند إلى الدليل الخارجى فيثبت في مورد فقط. و «منها» صحيحة [١] أبى الصباح قال و الله لقد قال لى جعفر ابن محمد (ع) .. ما صنعت من شىء أو حلفت عليه من يمين فى تقيه فأنتم منه فى سعة (٢)». لأن إطلاق قوله (ع) ما صنعت. يشمل إتيان العمل فاذا لجزئه أو شرطه أو واجدا لمانعه إذا فالمكلف فى سعة من قبل ترك الجزء أو الشرط أو الإتيان بالمانع فلا يترتب عليه التكليف بالإعادة أو القضاء و هى نظير

[١] بناء على أنه أبو الصباح الكنانى الثقة كما لا يبعد و ان سيف بن عميرة الواقع فى سندها لم يثبت كونه واقفيا و الا فعلى ما حكى عن بعضهم من كونه واقفيا فالرواية موثقة لا صحيحة.

(٢) المروية فى ب ١٢ من أبواب كتاب الايمان من الوسائل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٧٩

.....

ما ورد من أن الناس فى سعة ما لم يعلموا [١] فكما أنه يدلنا على ارتفاع المشكوك جزئيه أو شرطيه لأنه معنى كونهم فى سعة ما لا يعلمون فكذلك الحال فى هذه الصحيحة.

فتدلنا على ارتفاع الجزئيه أو الشرطيه أو المانعيه عند التقيه.

و يرد على الاستدلال بهذه الرواية انها و ان كانت تامه بحسب السند غير انها بحسب الدلالة غير تامه و لا دلالة لها على ذلك المدعى و الوجه فى ذلك ان السعة انما هى فى مقابل الضيق فمدلول الصحيحة ان العمل المأتي به فى الخارج إذا كان فيه ضيق فى نفسه - لو لا التقيه - فيرتفع عنه ضيقه و يتبدل بالسعة فيما إذا أتى به لأجل التقيه و الاضطرار - مثلا - شرب المسكر أمر فيه ضيق من ناحيتين - لو لا التقيه و هما جهتا حرمة و حده لأن من شربه متعمدا بالاختيار ترتب عليه العقوبة و الحد و يحكم بفسقه لارتكابه الحرام بالاختيار. فيقع المكلف فى الضيق من جهتهما فإذا صدر منه ذلك من أجل التقيه أو الاضطرار لأنه لو لم يشربه لقتله السلطان أو أخذ أمواله أو مات فى وقته لمرضه ارتفعت عنه الجهتان و لا يترتب عليه الحرمة و لا الحد فيكون المكلف فى سعة من قبلهما.

و كذلك الحال فيما إذا تناول ما لا يراه العامة مفطرا للصوم فإنه مما يترتب عليه الحكم بالحرمة كما أنه موجب للكفارة لا محالة لأنه إفتار عمدي على الفرض إلا أنهما ترتفعان عن ذلك فيما إذا استند إلى التقيّة و الاضطرار و بكون المكلف في سعة من جهة الحرمة و الكفارة.

[١] الرواية و ان لم نعر عليها بهذه الألفاظ إلا أن مضمونها قد ورد في رواية السفره و اللفظ فيها: هم في سعة حتى يعلموا. المروية في ب ٢٣ من أبواب اللقطة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٨٠

.....

و على الجملة أن مقتضى الصحيحه أن أى أثر كان يتعلق بالعمل أو يترتب عليه ترتب الحكم على موضوعه- لو لا التقيّة- يرتفع عنه عند التقيّة و الاضطرار فيكون المكلف في سعة من ناحيته.

و هذا المعنى غير متحقق عند ترك الجزء أو الشرط أو الإتيان بالمانع و ذلك لأنه لا يترتب على تلك التكاليف الغيرية أى ضيق حتى يتبدل إلى السعة للتقيّة و الاضطرار.

أما بطلان العمل بتركها أو بإتيانها فلأن البطلان كالصحة أمران واقعيان خارجان عن اختيار الشارع و تصرفاته و ليس له رفعهما و لا وضعهما فان البطلان عبارة عن مخالفة المأتى به للمأمور به كما أن الصحة عبارة عن موافقة المأتى به للمأمور به.

و أما وجوب الإعادة أو القضاء بترك الإتيان بالجزء أو الشرط أو بالإتيان بالمانع فلأن الإعادة غير مترتبة على الإتيان بالعمل الفاسد بل موضوع الإعادة عدم الإتيان بالمأمور به لأن الأمر بالإعادة هو بعينه الأمر بالإتيان بالمأمور به و امتثاله كما أن القضاء كذلك فإنه مترتب على فوات الواجب و غير مترتب على الإتيان بالعمل الفاسد و عليه فلا ضيق على المكلف في مخالفة التكاليف الغيرية حتى يرتفع عنه بالتقيّة و يكون المكلف في سعة من جهته و ينتج ذلك وجوب الإتيان بالعمل الفاسد لجزئه أو لشرطه أو الواجد لمانعه.

و مما يوضح ذلك بل يدل عليه ملاحظة غير العبادات من المعاملات بالمعنى الأعم فإنه إذا اضطر أحد إلى غسل ثوبه المتنجس بالبول مرة واحدة و لم يتمكن من غسله مرتين أو لم يتمكن من غسله بالماء فغسله بغير الماء أو لم يتمكن من طلاق زوجته عند عدلين فطلقها عند فاسقين اضطرارا لم يمكن أن يحكم بحصول الطهارة للثوب أو بوقوع الطلاق على الزوجة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٨١

.....

بدعوى أنه أمر قد صدر عن تقيّة أو اضطرار.

فهذا أقوى شاهد و دليل على عدم ارتفاع الشرطية أو الجزئية أو المانع في حال الاضطرار و التقيّة إذا لا يكون العمل الفاسد لشئ من ذلك أى من الجزء أو الشرط مجزئا في مقام الامتثال.

و من هنا يظهر أن قياس محل الكلام بما ورد من ان الناس في سعة ما لم يعلموا. قياس غير قريب و ذلك لأن المشكوك فيه في ذلك الحديث انما هو نفس الجزئية و عدليها و من البديهي ان في جزئية المشكوك فيه أو شرطيته أو مانعيته ضيقا واضحا على المكلف لأنه تقييد لإطلاق المأمور به و موجب للكلفة و الضيق فيكون في رفعها عند الشك توسعة له و رفعا للتضييق الناشئ من جزئية الجزء أو شرطية الشرط أو مانعية المانع.

و أين هذا مما نحن فيه، لأن الصحيحه ناظرة إلى ما أتى به المكلف من العمل في الخارج كما هو مفاد قوله ما صنعتم إذا لا بد من

ملاحظة ان العمل الخارجى الفاقد لجزئه أو شرطه أو الواجد لمانعه. أى ضيق يترتب عليه من ناحية ترك الجزء أو الشرط أو الإتيان بالمانع حتى يرتفع بالتقية و يتبدل ضيقه بالسعة. و قد عرفت أنه لا يوجد أى ضيق يترتب عليه فلا موضوع للسعة فى التكاليف الغيرية بوجه.

و على الجملة ان الصحيحه قد دلت على التوسعه مما يؤتى به تقية و التوسعه انما يكون بأحد أمرين: اما برفع الإلزام المتعلق بالفعل المتقى به كالتحريم فى شرب الخمر أو فى ترك العبادة الواجبه و أما برفع الأحكام المترتبة عليه كوجوب الكفارة فى ترك الصيام تقية أو فى حث اليمين كذلك و كالحذ فى شرب المسكر و هكذا و لا يوجد شىء من هذين الأمرين فى التكاليف الغيرية كما مر.

و كيف كان لا يمكن ان يستفاد من شىء من الأدله ان العمل الفاقد

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٨٢

.....

لجزئه أو لشرطه أو الواجد لمانعه واجب بوجه.

و من هنا يظهر عدم صحه التمسك فى المقام بحديث رفع الاضطرار «١» بدعوى دلالته على أن ما أتى به المكلف فى الخارج بالاضطرار كأنه مما لم يأت به و انه كالعدم حقيقة فإذا شرب خمرا بالاضطرار أو تكتف فى الصلاة تقية فكأنه لم يشرب الخمر من الابتداء أو لم يتكثف فى صلاته أصلا و معنى ذلك ان المانع أعنى مانعية التكتف مرتفعة حال التقية أو حال الاضطرار فبذلك ترتفع أحكامه و آثاره سواء أ كانت من الأحكام النفسية أم كانت من الأحكام الغيرية.

و الوجه فى عدم صحه التمسك به فى المقام هو أن ما أتى به المكلف اضطرارا لا معنى لرفعه و هو موجود بالتكوين الابلحاض الأمور المترتبة على وجوده كالإلزام المتعلق به من وجوب أو تحريم أو حد أو كفارة كما فى شرب الخمر و ترك الصيام و الحث فى اليمين و ليس شىء من ذلك متحققا فى التكاليف الغيرية كما عرفت فلا دلالة للحديث إلا على رفع ما يترتب على وجود العمل الصادر بالاضطرار من الآثار و الأحكام و أما ان العمل الفاقد لجزئه أو لشرطه أو الواجد لمانعه واجب و مجزئ فى مقام الامتثال فهو مما لا يمكن استفادته من الحديث و قد قدمنا الكلام على حديث الرفع مفصلا فليجعل هذا تميما لما تقدم و «منها»: ما رواه ابن أبى عمر الأعجمى عن أبى جعفر (ع) انه قال: ان التقية فى كل شىء إلا فى شرب المسكر و المسح على الخفين [٢]

[٢] كما نقله شيخنا الأنصارى «قده» عن أصول الكافى فى رسالة التقية ناسيا للرواية الى أبى جعفر (ع) و لكن الموجود فى الوسائل

منسوب

(١) المروية فى ب ٥٦ من أبواب جهاد النفس من الوسائل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٨٣

.....

بدعوى دلالتها على أن التقية ترفع الأحكام المتعلقة بالعمل المأتى به تقية مطلقا سواء أ كان ذلك من الأحكام النفسية أو من الأحكام الغيرية و ذلك لمكان استثناء مسح الخفين و هو من المحرمات الغيرية لوضوح عدم حرمة المسح على الخفين حرمة نفسية و هذا يدلنا على أن قوله (ع) كل شىء يعم التكاليف النفسية و الغيرية.

فالمتحصل منها ان الجزئية و الشرطية و المانع ترفع كلها بالتقية و الاضطرار نظير غيرها من الأحكام النفسية إلا فى موردين و هما

شرب المسكر و المسح على الخفين.

فإذا تكتف في صلاته تقياً ارتفع عنه المسح الغيرى و هو المانعية و معناه عدم مانعية التكتف في الصلاة حال التقية.

و يرد عليه أولاً: ان الرواية ضعيفة السند كما تقدم «١».

و ثانياً: ان حمل الرواية على هذا المعنى اعنى ارتفاع الأحكام المتعلقة بالفعل المأتى به تقياً مضافاً إلى أنه خلاف الظاهر في نفسه. مما لا يمكن المساعدة عليه لوجود القرينة في نفس الرواية على عدم إرادته.

و القرينة هو استثناء شرب المسكر و ذلك لأن حمل الرواية على المعنى المدعى يستلزم الحكم بعدم ارتفاع الحرمة في شرب المسكر عند التقية و الاضطرار كعدم ارتفاع الحرمة الغيرية في المسح على الخفين لمكان استثنائهما

□

إلى أبى عبد الله (ع) و مشتمل على النييد بدل المسكر كما أنه مشتمل على جملة أخرى في صدرها و هى قوله (ع) لا دين لمن لا تقيه له و كذلك الحال في الكافى و الوافى و غيرهما فالظاهر ان ما فى كلام شيخنا الأنصارى (قدس سره) من اشتباه القلم فيلاحظ. راجع ب ٢٥ من أبواب الأمر و النهى من الوسائل.

(١) تقدم فى ص ٢٤٧

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٨٤

.....

عن العموم و هو مما لا يمكن التفوه به كيف و التقية و الاضطرار يحلان ما هو أعظم من شرب المسكر كترك الصلاة فيما إذا أجبره الجائر عليه و ترتب ضرر على ترك التقية كالقتل فكيف يحكم بحرمة حال الاضطرار إلى شربه فان حفظ النفس من الهلكة أولى من ترك شرب المسكر فلا وجه لحمل الرواية على هذا المعنى.

بل الصحيح - كما هو ظاهرها - ان الرواية ناظرة الى أن تشريع التقية و حكمها من الجواز و الوجوب جار في كل شىء إلا فى شرب المسكر و المسح على الخفين، فإن التقية غير مشرعة فيهما فلا يجب أو لا يجوز التقية فيهما، لا ان الحرمة غير مرتفعة عن شرب المسكر فى حال التقية و الاضطرار.

و الوجه فى ذلك أى فى عدم تشريع التقية فى الموردین على ما قدمناه مفصلاً - عدم تحقق موضوعها فيهما. أما فى شرب المسكر فلأن حرمة من الضروريات فى الإسلام و قد نطق بها الكتاب الكريم و لم يختلف فيها سنى و لا شيعى فلا معنى للتقية فى شربه. و اما فى المسح على الخفين فلاننا لم نعر فيما بأيدينا من الأقوال على من أوجه من العامة و انما ذهبوا إلى جواز كل من مسح الخفين و غسل الرجلين.

نعم ذهب جماعة منهم إلى أفضليته كما مر [١] و عليه فلا يحتمل ضرر فى ترك المسح على الخفين بحسب الغالب.

نعم يمكن أن تتحقق التقية فيهما نادراً كما إذا أجبره جائر على شرب المسكر أو على مسح الخفين إلا أنه من الندرة بمكان و لا كلام حينئذ فى مشروعية التقية فإن الرواية المانعة ناظرة الى ما هو الغالب.

[١] قد مر الكلام فى ذلك فى ص ١٣٠ و أشرنا إليه فى ص ٢٥٢.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٨٥

.....

و لعل الشيخ «قده» لم يلفت نظره الشريف إلى ملاحظة استثناء شرب المسكر لتوجهه الى استثناء مسح الخفين و من هنا حمل الرواية على غير المعنى الذي ذكرناه و الله العالم بحقيقة الحال فعلى ما بيناه الرواية أجنبية عما نحن بصدده.

و «منها»: موثقة سماعة قال سألته عن رجل كان يصلى فخرج الامام و قد صلى الرجل ركعة من صلاة فريضة قال: ان كان اماما عدلا فليصل أخرى و ينصرف و يجعلهما تطوعا و ليدخل مع الإمام في صلاته كما هو، و ان لم يكن امام عدل فليبن على صلاته كما هو و يصلى ركعة أخرى و يجلس قدر ما يقول: «اشهد ان لا إله إلا الله وحده لا شريك له و اشهد ان محمدا عبده و رسوله» ثم ليتم صلاته معه على ما استطاع، فإن التقية واسعة، و ليس شيء من التقية الا و صاحبها مأجور عليها ان شاء الله «١».

أما الجهة الأولى أعنى قوله: ان كان الامام عادلا فمضمونها هو ما دل عليه غيرها من الأخبار من ان من دخل في الفريضة ثم أقيمت الجماعة استحبه له أن يجعل ما بيده من الفريضة تطوعا و يسلم في الركعة الثانية حتى يدرك ثواب الجماعة باتتمامه من أول الصلاة، و أما الجهة الثانية أعنى قوله: و ان لم يكن امام عدل، فقد حملها شيخنا الأنصاري «قده» على ما قدمناه في الجملة الأولى من أنه يجعل ما بيده من الفريضة تطوعا و يسلم في الثانية و يأتى من أجزاء الصلاة و شرائطها على ما استطاع فان تمكن من أن يأتى بتمامها مع الامام فهو و ان لم يستطع إلا من بعضهما فيكتفى بالبعض لأن التقية واسعة.

(١) المروية في ب ٥٦ من أبواب صلاة الجماعة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٨٦

.....

فقد استدل «قده» بقوله: على ما استطاع على أن ما أتى به المكلف من الأجزاء و الشرائط تقيه كاف و مجزئ في مقام الامتثال سواء كان ما أتى به تمام الاجزاء و الشرائط أم كان بعضهما.

و لا- يخفى غرابة ذلك منه (قده) لأن مضمون الرواية على ما هو ظاهرها ان الامام إذا لم يكن امام عدل فلا يجعل المأموم صلاته تطوعا كما كان يجعلها كذلك في الصورة الأولى بل يظهر للناس أنه جعلها تطوعا بأن يصلى ركعة أخرى ثم يتشهد من دون أن يسلم بعدها و يقوم بعد ذلك و يصلى صلاته بنفسه مظهرا للغير الائتمام و الاقتداء بالإمام الحاضر بقدر يستطيعه من الإظهار و الإبراز لأن التقية واسعة و هذا لا اختصاص له بالائتمام من أول الصلاة.

بل لو أظهر الائتمام في أثناء الصلاة أيضا كان ذلك تقيه كما أن لها طريقا آخر غيرهما و ما من شيء من أنحاء التقيه الا و هو واجب أو جائز و صاحبه مأجور عليه و على ذلك لا دلالة للرواية على جواز الاكتفاء في الصلاة معهم بما يتمكن منه من الاجزاء و الشرائط هذا.

على ان الرواية مضمرة و للمناقشة في سندها أيضا مجال لأن مضمورها و هو سماعة ليس كزرارة و محمد بن مسلم و اضرابهما من الأجلاء و الفقهاء اللذين لا- يناسبهم السؤال عن غير أئمتهم عليهم السلام بل هو من الواقفة و من الجائر أن يسأل غير أئمتنا عليهم السلام.

و لقد صرح بما ذكرناه في معنى الرواية صاحب الوسائل «قده» و عنوان الباب باستحباب إظهار المتابعة حينئذ في أثناء الصلاة مع المخالف تقيه فلاحظ و لعل الشيخ «قده» لم يلفت نظره الشريف إلى عنوان الباب في الوسائل.

و «منها»: ما رواه مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله (ع) في

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٨٧

.....

حديث .. و تفسير ما يتقى مثل أن يكون قوم سوء ظاهر حكمهم و فعلهم على غير حكم الحق و فعله، فكل شىء يعمل المؤمن بينهم لمكان التقيّة مما لا يؤدى إلى الفساد فى الدين فإنه جائز «١» بدعى ان جواز كل شىء بحسبه فالرواية تعم الأشياء المحرمة النفسية لو لا التقيّة و جعلها جائزة نفسية كما تعم الأشياء المحرمة بالحرمة الغيرية فتقبلها الى الجواز الغيرى لا محالة.

إذا تدلنا الرواية على صحة الصلاة المقترنة بالتكثف أو بغيره من الموانع لأنها جائزة جوازا غيريا بمقتضى التقيّة و كذا الصلاة الفاقدة للجزء أو الشرط.

و يرد عليه أولا: انها ضعيفة السند بمسعدة لعدم توثيقه فى الرجال [٢].

و ثانيا: ان الرواية لا دلالة لها على المدعى لان الجواز فيما إذا أسند إلى الفعل كان ظاهره الجواز النفسى فحسب أى كون الفعل بما هو و فى نفسه أمرا جائزا لا انه جائز لدخالته فى الواجب وجودا أو عدما أو عدم دخالته فيه و هو المعبر عنه بالجواز الغيرى.

و ثالثا: ان ملاحظه صدر الرواية تدلنا على أن المراد بالجواز فى الرواية انما هو جواز نفس التقيّة لا جواز الفعل المتقى به فلا دلالة لها على جواز الفعل حتى يقال أنه أعم من الجواز النفسى و الغيرى.

[٢] قد قدمنا غير مرة ان الرجل و ان لم يوثق فى الرجال الا أنه ممن ورد فى أسانيد كامل الزيارات و تفسير القمى فعلى مسلك سيدنا الأستاذ مد ظله من وثاقه كل من وقع فى شىء من الكتابين المذكورين و لم يضعف بتضعيف معتبر لا بد من الحكم بوثاقه الرجل.

(١) المروية فى ب ٢٥ من أبواب الأمر و النهى من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٨٨

.....

و قد ورد فى صدرها: ان المؤمن إذا أظهر الايمان ثم ظهر منه ما يدل على نقضه خرج مما وصف و أظهر و كان له ناقضا، الا ان يدعى أنه انما عمل ذلك تقيّة و مع ذلك ينظر فيه فان كان ليس مما يمكن أن تكون التقيّة فى مثله لم يقبل منه ذلك لأن للتقيّة مواضع من إزالتها عن مواضعها لم تستقم له و تفسير ما يتقى مثل أن يكون ..

و هذا يدلنا على أنه (ع) بصدد بيان المواضع التى تستقيم فيها التقيّة و تجوز و أراد تمييز تلك الموارد عما لا يجوز التقيّة فى مثله كما إذا شرب المسكر سرا و ادعى أنه كان مستندا إلى التقيّة فلا دلالة للرواية على وجوب الإتيان بالعمل مقترنا بمانعه أو فاقد لجزئه و شرطه.

فالمتحصل إلى هنا أنه لا دلالة فى شىء من الأخبار المتقدمة على وجوب إتيان العمل فاقد لشرطه أو لجزئه أو مقترنا بمانعه إذا استند إلى التقيّة حتى لا يجب إعادته أو قضائه.

ما يستفاد من الأخبار الآمرة بالتقيّة:

إذا لا- بد من عطف عنان الكلام إلى أنه هل يستفاد من الأخبار الآمرة بالتقيّة صحة العمل لدى الإتيان به فاقد لشىء من أجزائه و شرائطه أو واجدا لشىء من موانعه للتقيّة أو لا يستفاد منها ذلك؟ فنقول.

الصحيح أن يقال: إن الاضطرار إذا كان مستندا إلى غير جهة التقيّة المصطلح عليها و هى التقيّة من العامة فيما يرجع إلى الأمور الدينية

فمقتضى القاعدة حينئذ سقوط الأمر بالمركب عند الاضطرار الى ترك شيء مما اعتبر في المأمور به لأن ذلك مقتضى إطلاق أدلة الجزئية و الشرطية أو المانعية و هو يشمل كلا من صورتى التمكّن من الإتيان بها و عدمه.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٨٩

.....

و بما أن المكلف غير متمكّن من إتيان العمل واجدا لشرطه أو جزئه أو فاقدًا لمانعيه فلا محالة يسقط الأمر بالمركب رأسًا في حقه فلا يجب عليه شيء وقتئذ إلا في خصوص الصلاة فيما إذا لم يتمكن من شيء من أجزائها و شرائطها- في غير الطهور- فإنه يجب فيها الإتيان بالمقدار الممكن من الصلاة لأنها لا تسقط بحال.

و أما إذا كان الاضطرار من جهة التقيّة المصطلح عليها فان كان العمل المتقى به موردا للأمر به بالخصوص في شيء من رواياتنا كما في غسل الرجلين، و الغسل منكوسا و ترك القراءة في الصلاة خلفهم و نحو ذلك مما ورد فيه الأمر بالعمل بالخصوص فلا ينبغي الإشكال في صحته بل و اجزائه عن المأمور به الواقعي بحيث لا تجب عليه الإعادة و لا القضاء.

و ذلك لان الظاهر من الأمر بالإتيان بالعمل الفاقد لبعض الأمور المعبرة في المأمور به انما هو جعل المصدق للطبيعة المأمور بها تقيّة و مع جعل الشارع شيئا مصداقا للمأمور به لا بد من الحكم بسقوط الأمر المتعلق بالطبيعة لأن الإتيان بذلك الشيء إتيان لما هو مصداق و فرد للطبيعة المأمور بها فيسقط به الأمر المتعلق بها لا محالة.

و أما إذا لم يكن العمل المتقى به موردا للأمر بالخصوص فالتحقيق أن يفصل حينئذ بين الأمور التي يكثر الابتلاء بها لدى الناس أعنى الأمور عامة البلوى التي كانوا يأتون بها بمرئى من الأئمة عليهم السلام و الأمور التي لا يكون الابتلاء بها غالبا و بمرئى منهم عليهم السلام: بل يندر الابتلاء به.

فان كان العمل من القسم الأول كما في التكتف في الصلاة و غسل الرجلين في الوضوء مع قطع النظر عن كونه موردا للأمر به بالخصوص لكثرة الابتلاء به في كل يوم مرات متعددة فلا مناص فيه من الالتزام

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٩٠

.....

بالصحة و الاجزاء أى عدم وجوب الإعادة أو القضاء لان عدم ردعهم عما جرت به السيرة من إتيان العمل تقيّة أقوى دليل على صحته و كونه مجزئا في مقام الامتثال فلو لم تكن التقيّة مقيدة للاجزاء في مثله فلا بد من بيانه و نفس عدم بيان البطلان و ترك التنبيه على عدم اجزائها مع كون العمل موردا للابتلاء و بمرئى منهم (ع) يدلنا على إفضائهم لما جرت به السيرة.

و لم يرد في شيء من رواياتنا أمر بإعادة العمل المتقى به أو قضائه و لو على نحو الاستحباب.

نعم عقد صاحب الوسائل «قده» بابا و عنوانه باستحباب إيقاع الفريضة قبل المخالف أو بعده «١» إلا ان شيئا مما نقله من الروايات غير مشتمل على الأمر بالإعادة أو القضاء. فيما أتى به تقيّة و لو على وجه الاستحباب.

بل قد ورد في بعض الروايات ما لا تقبل المناقشة في دلالة على الاجزاء و هذا كما دل على أن من صلى معهم في الصف الأول كان كمن صلى خلف رسول الله صلى الله عليه و آله «٢» أفيحتمل عدم كون الصلاة خلف رسول الله (ص) مجزئة عن المأمور به الأولى؟! و في بعض آخر أن المصلى معهم في الصف الأول كالشاهر سيفه في سبيل الله «٣».

و في جملة من الروايات الأمر بالصلاة معهم في مساجدهم «٤» و على الصلاة في عشائهم «٥»

- (١) راجع ب ٦ من أبواب صلاة الجماعة من الوسائل.
 (٢) المروية في ب ٥ من أبواب صلاة الجماعة من الوسائل.
 (٣) المروية في ب ٥ من أبواب صلاة الجماعة من الوسائل.
 (٤) المروية في ب ٥ من أبواب صلاة الجماعة من الوسائل.
 (٥) المروية في ٢٦ من أبواب الأمر والنهي من الوسائل وفي باب ١ من أبواب أحكام العشرة أيضا حديث ٦.
 التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٩١

.....

و في بعضها الصلاة في عشائركم «١» فليلاحظ.
 وكيف كان فلم يرد في رواياتنا أمر بإعادة الصلاة أو الوضوء أو غيرهما من الأعمال المتقى بها من العامة على كثرة الابتلاء بها لكونهم معاشرين لهم في أسواقهم ومساجدهم وفي محلاتهم و أماكنهم حتى في بيت واحد إذ ربما كان الابن عاميا والأب على خلافه أو بالعكس أو أحد الأخوين شيعي والآخر عامي وكانوا يصلون أو يتوضئون بمرئى منهم و مشهد فالسيرة كانت جارية على التقية في تلك الأفعال كثيرة الدوران و مع عدم ردعهم (ع) يثبت صحتها لا محالة.
 نعم ورد في بعض الروايات الأمر بالصلاة قبل الإمام أو بعده إذا لم يكن موردا للوثوق حيث نهى (ع) السائل عن الصلاة خلفه و لو يجعلها تطوعا لعدم جواز الصلاة خلف من لا يوثق به، ثم أمره بالصلاة قبله أو بعده و لعله الى ذلك أشار صاحب الوسائل «قده» في عنوان الباب المتقدم نقله غير ان الرواية خارجة عما نحن بصدده لورودها في الصلاة خلف من لا يثق به و هو أعم من أن يكون عاميا أو شيعيا. و الرواية لم تشمل على الأمر بالصلاة معه ثم إتيانها اعادة أو قضاء بعده.
 و مما يؤيد ما قدمناه ما فهمه زرارة في الصحيحة المتقدمة المشتملة على قوله عليه السلام ثلاثة لا اتقى فيهن أحدا .. «٢» حيث قال أعنى زرارة: و لم يقل الواجب عليكم ان لا تتقوا فيهن أحدا.
 و ذلك لان المسح على الخفين ليس من المحرمات النفسية ليكون جريان التقية فيه موجبا لارتفاع حرمة بل انما هو محرم غيرى فلو جازت التقية فيه أو وجبت لدل على ارتفاع المنع الغيرى أعنى المانعية في الوضوء و كون الوضوء المشتمل

- (١) المروية في ب ١ من أبواب أحكام العشرة من الوسائل.
 (٢) المروية في ب ٢٥ من أبواب الأمر والنهي من الوسائل.
 التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٩٢

.....

على مسح الخفين صحيحا. هذا كله في الصلاة و الوضوء.
 و من هذا القبيل الصيام لأنه أيضا من الأمور العامة البلوى و قد كانوا يصومون معهم و يفطرون بما لا يراه العامة مفطرا في نهار شهر رمضان أو في اليوم الذى لا يرونهم من شهر رمضان و ذلك كله للتقية و المعاشرة معهم.

الوقوف بعرفات في اليوم الثامن:

إشارة

و من هذا القبيل الوقوف بعرفات يوم الثامن من ذى الحجة الحرام لأن الأئمة عليهم السلام: كانوا يحجون أغلب السنوات و كان أصحابهم و متابعوهم أيضا يحجون مع العامة في كل سنة و كان الحكم بيد المخالفين من بعد زمان الأمير (ع) إلى عصر الغيبة و لا يحتمل عاقل توافقهم معهم في هلال الشهر طوال تلك السنوات و تلك المدة التي كانت قريبة من مائتين سنة و عدم مخالفتهم معهم في ذلك أبدا.

بل نقطع قطعا وجدانيا انهم كانوا مخالفين معهم في أكثر السنوات و مع هذا كله لم ينقل و لم يسمع عن أحدهم (ع) ردع الشيعة و متابعيهم عن تبعية العامة في الوقوف بعرفات وقتئذ و قد كانوا يتبعونهم بمرئى و مسمع منهم عليهم السلام بل كانوا بأنفسهم يتبعون العامة فيما يرونه من الوقوف و على الجملة قد جرت سيرة أصحاب الأئمة (ع) و متابعيهم على التبعية في ذلك للعامة في سنين متتالية.

و لم يثبت ردع منهم عليهم السلام عن ذلك و لا أمر التابعين للوقوف بعرفات يوم التاسع احتياطا و لا انهم تصدوا بأنفسهم لذلك و هذا كاشف قطعى عن صحة الحج المتقى به بتلك الكيفية و اجزائه عن الوظيفة الأولية

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٩٣

.....

في مقام الامتثال.

بلا فرق في ذلك بين كون الحج في سنة الاستطاعة و كونه في غير تلك السنة لوجوب الحج في كليهما و عدم كونه مطابقا للوظيفة الأولية أيضا في كليهما و قد عرفت ان السيرة قد جرت على التقيية في ذلك كما جرت على الحج في سنة الاستطاعة كثيرا و هى سيرة قطعية ممضاه بعدم الردع عنها مع كونه بمرئى منهم عليهم السلام فلم يردعواهم عن ذلك و لا أمرهم بالوقوف يوم التاسع احتياطا كما مر و فى مثل ذلك إذا لم يكن عملهم مجزئا عن الوظيفة الواقعية لوجب التنبيه على ذلك و ردعهم عما يرتكبونه حسب سيرتهم. هذا كله فيما إذا لم يعلم المخالف بالوجدان كما إذا علم علما وجدانيا أن اليوم الذى تقف فيه العامة بعرفات يوم الثامن دون التاسع. و أما إذا حصل للمكلف علم وجدانى بذلك فالظاهر عدم صحة الوقوف حينئذ و وجوب اعادة الحج فى السنة المقبلة إلا فيما إذا أدرك وقوف اختيارى المشعر بل و كذا فيما إذا أدرك وقوف اضطرارى المشعر.

و الوجه فى ذلك هو أن الوقوف بعرفات مع العلم الوجدانى بالخلاف ليس من الأمور كثيرة الابتلاء ليقال إن الأئمة عليهم السلام مع جريان للسيرة بذلك بمرئى منهم لم يردعوا عنه و لم يأمرهم بالوقوف يوم التاسع ليكون ذلك كاشفا قطعيًا عن كون عملهم مجزئا فى مقام الامتثال بل انما هو أمر نادر الاتفاق أو لعله أمر غير واقع و عدم الردع فى مثله لا يكون دليلا قطعيًا على صحة ذلك الوقوف و اجزائه فى مقام الامتثال.

نعم يمكن الحكم بصحة الوقوف حتى مع العلم الوجدانى بالمخالفة فيما إذا ثبت أمران:

«أحدهما»: كون حكم الحاكم المخالف نافذا فى حق الجميع و واجب

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٩٤

.....

الاتباع حسب مذهبهم حتى فى حق العالم بالخلاف.

و «ثانيهما»: أن يتم شىء من الأدلة اللفظية المتقدمة المستدل بها على سقوط الجزئية و الشرطية و المانعية عند التقيية. فإنه بعد ثبوت هذين الأمرين يمكن الحكم بصحة الوقوف مع العلم بالخلاف، لأنه من موارد التقيية من العامة على الفرض من ان حكم الحاكم نافذ

عندهم حتى بالنسبة إلى العالم بالخلاف كما ان كل عمل أتى به تقيّة مجزئ في مقام الامتثال على ما دلت عليه الأدلة اللفظية المتقدمة فإن الفرض تماميتها.

الا ان الأمرين ممنوعان:

أما الأمر الأول فلعدم ثبوت ان حكم الحاكم عندهم نافذ حتى في حق العالم بالخلاف.

و أما الأمر الثاني فلما عرفت تفصيله و كيف كان لا دليل على صحة الحجج و الوقوف مع العلم الوجداني بالخلاف هذا كله فيما إذا كان العمل المأتي به تقيّة كثير الابتلاء و بمرئى من الأئمة (ع).

و أما إذا لم يكن العمل من هذا القبيل بل كان نادرا و غير محل الابتلاء فلا دليل في مثله على كون العمل الفاقد لشيء من الاجزاء و الشرائط أو الواجد للمانع صحيحا و مجزئا في مقام الامتثال فان الدليل على ذلك ينحصر بالسيرة و لا سيره في أمثال ذلك على الفرض.

و من هذا القبيل الوضوء بالنيبذ و لا سيما النيبذ المسكر على ما ينسب الى بعض المخالفين من تجويزه التوضؤ بالنيبذ فإنه إذا توضأ بالنيبذ تقيّة فهو و ان كان جائزا أو واجبا على الخلاف إلا انه لا يجزئ عن المأمور به الأولى بوجه لأن التوضؤ بالنيبذ أمر نادر التحقق و لم يتحقق سيره في مثله حتى يقال ان الأئمة عليهم السلام لم يردعوا عنها مع كون العمل بمرئى منهم عليهم السلام و هذا بخلاف ما إذا تمت الأدلة اللفظية المتقدمة المستدل بها

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٩٥

.....

على سقوط الجزئية و الشرطية و المانعية عند التقيّة لأن مقتضاها صحة الوضوء في الصورة المفروضة كما هو واضح.

و من هذا القبيل المسح على الخفين و ذلك لندرة الابتلاء به في مقال التقيّة، حيث ان العامة غير قائلين بوجوبه تعيينا و عليه فان قلنا بتامة رواية أبي الورد المتقدمة «١» المشتملة على الترخيص في المسح على الخفين فيما إذا كان مستندا إلى التقيّة فلا مناص من الحكم بصحته و كونه مجزئا في مقام الامتثال لعدم كون المسح على الخفين من المحرمات النفسية و انما هو من المحرمات الغيرية فالترخيص في مثله بمعنى رفع المانعية لا محالة.

و أما إذا لم نعتمد على الرواية لعدم توثيق أبي الورد و لا مدحه للوجه المتقدمة سابقا فلا يمكننا الحكم بصحته و إجزائه إذ لا سيرة عملية حتى يدعى انها كاشفة عن الصحة و الاجزاء لعدم ردعهم (ع) عن ذلك مع كونه بمرئى منهم.

و أما قضية ما فهمه زرارة من الصحة المتقدمة- و هو الذي جعلناه مؤيدا للمدعى ففهمه انما يتبع بالإضافة إلى كبرى المسألة أعنى التقيّة في المحرمات للغيرية.

و اما خصوص مورد الصحة أعنى المسح على الخفين فلا- لما مر من أن العامة على ما وقفنا على أقوالهم غير ملتزمين بوجوبه التعييني كما تقدم هذا بل نفس إطلاق الروايات الآمرة بغسل الرجلين المحمولة على التقيّة يقتضى الحكم ببطلان المسح على الرجلين و عدم كونه مجزئا لأن مقتضى إطلاقها ان غسل الرجلين واجب تعييني مطلقا و لو في حال التقيّة و لا يجزئ عنه أمر آخر أى أنه ليس بواجب تخيري ليتخير المكلف بينه و بين المسح على الخفين فلو اقتضت التقيّة المسح على الخفين في مورد على وجه الندرة فهو

(١) المتقدمة في ص ٢٣٣ فليراجع.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٩٦

.....

لا يكون مجزئاً عن المأمور به الاولي.

و من هذا القبيل الوقوف بعرفات يوم الثامن مع العلم بالمخالفة، لأنه أمر ينذر الابتلاء به و مع الندرة لا مجال لدعوى السيرة و لا لكشفها عن الأجزاء في مقام الامتثال لأجل عدم ردع الأئمة (ع) عنها، اللهم إلا أن يتم شيء من الأدلة اللفظية على التفصيل المتقدم آنفاً.

«الجهة الرابعة»:

فيمن يتقى منه: لا ينبغي التردد في أن التقية المحكومة بالوجوب أو الجواز لا يختص بالعامه على وجه الخصوص بل تعم كل ظالم و جائر إذا خيف ضرره و هو مورد للتقية الواجبة أو الجائزة و يدلنا على ذلك مضافاً إلى العمومات «١» و إلى حديث رفع الاضطرار «٢» ما دل على أنه ما من محرم إلا و قد أحله لمن اضطر اليه «٣» و حديث لا ضرر و لا ضرار «٤» موثقةً أبي بصير قال: قال أبو عبد الله (ع) التقيه من دين الله؟ قال:

أى و الله من دين الله و لقد قال يوسف «أَيُّهَا الْعَبْرُؤُا إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ» و الله ما كانوا سرقوا شيئاً. و لقد قال إبراهيم «إِنِّي سَقِيمٌ» و الله ما كان سقيماً «٥».

حيث ان تطبيقه (ع) التقيه التي هي من دين الله على قولي يوسف

(١) راجع ب ٢٥ من أبواب الأمر و النهي من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٥٦ من أبواب جهاد النفس من الوسائل.

(٣) راجع ب ٢٥ من أبواب الأمر و النهي من الوسائل.

(٤) راجع ب ٥ من أبواب الشفعة و ب ٧ و ١٢ من أبواب إحياء الموات من الوسائل.

(٥) راجع ب ٢٥ من أبواب الأمر و النهي من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٩٧

.....

و إبراهيم عليهما السلام دليل قطعي على ان التقيه التي هي من دين الله سبحانه غير مختصة بالعامه بل كل أحد خيف من ضرره و جبت عنه التقيه أو جازت.

و ما رواه محمد بن مروان قال: قال لى أبو عبد الله (ع) ما منع ميشم رحمه الله من التقيه؟ فو الله لقد علم ان هذه الآية نزلت في عمار و أصحابه:

الا من اكره و قلبه مطمئن بالايمان «١» و غير ذلك من الأخبار.

و إنما الكلام في الأحكام الوضعية المترتبة على التقيه كالحكم بصحة العمل مع التقيه و اجزائها فهل الصحة و الاجزاء يترتان على كل تقيه أو يختصان بالتقيه من العامه بالخصوص.

و الصحيح أن يقال أنه ان تم هناك شيء من الأدلة اللفظية المستدل بها على سقوط التكليف الغيرية عند التقيه فلا مناص من الحكم بالصحة و الأجزاء في جميع موارد التقيه و لو كانت من غير العامه بمقتضى عموم الأدلة المذكورة كقوله عليه السلام التقيه في كل شيء يضطر اليه ابن آدم فقد أحله الله «٢».

و قد ادعى شيخنا الأنصاري «قده» ان الحلية أعم من الحلية النفسية و الحلية الغيرية. و أما إذا لم يتم شيء من تلك الأدلة و انحصر

دليل صحة التقية و الأجزاء بالسيره كما هو الحق فالظاهر اختصاص الحكمين بخصوص التقيه من العامه لأنها التي تحققت فيها السيره و لم يردع عنها الأئمه (ع) و لا علم لنا بتحقق السيره في غيرها.
كما أنه بناء على ما ذكرناه لا يجرى الحكم بالصحة و الاجزاء في

(١) المرويه في ب ٢٩ من أبواب الأمر و النهي من الوسائل.

(٢) راجع ب ٢٥ من أبواب الأمر و النهي من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٩٨

.....

التقيه من جميع العامه بل يختص بالتقيه من العامه المعروفين القائلين بخلافه الخلفاء الأربعة.
و أما التقيه من الخوارج الملتزمين بخلافه الخليفين الأولتين فهي خارجة عن الحكم بالصحة و الأجزاء و ذلك لعدم كثرة الابتلاء بالتقيه منهم في تلك الأزمنه حتى نستكشف من عدم ردعهم (ع) صحة العمل المأتى به تقيه و أجزائه عن المأمور به الواقعي هذا على ان التقيه من النواصب داخله في التقيه من غير العامه من الكفار لان النواصب محكومة بالكفر.
ثم ان التقيه مختصة بالأحكام و اما التقيه من العامه المعروفين الذين هم محل الابتلاء كثيرا في الموضوعات الخارجيه كما إذا اعتقد عامي ان ثوبا من الحرير و كانت الصلاة واجبه في الثوب الحرير في مذهبه فان التقيه حينئذ في لبس الثوب الذي يعتقده العامي حريرا تقيه في الموضوع الخارجى قد اشتبه أمره على العامي و غير راجعه إلى التقيه في الأحكام و لم يتحقق في مثلها سيره من المتدينين على التبعيه حتى يحكم بصحة التقيه و أجزائها.
نعم بناء على تمامية الأدلة اللفظية المتقدمه فمقتضى عمومها و إطلاقها عدم الفرق في صحة التقيه و أجزائها بين التقيه في الاحكام و التقيه في الموضوعات.
و الظاهر عدم التزام الفقهاء «قدم» بصحة التبعيه في الموضوعات و هذا من أحد المفاسد المترتبة على القول بسقوط الجزئية و الشريطية و المانع في موارد التقيه اعتمادا على الأدلة اللفظية المتقدمه.
التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٢٩٩

.....

تنبيه:

ما قدمناه من أن العمل المأتى به تقيه إذا كان مما يتلى به غالبا و هو بمئى من الأئمه عليهم السلام فسكوتهم و عدم ردعهم عن ذلك العمل و عدم تعرضهم لوجوب إعادته أو قضائه يكشف كسفا قطعيا عن صحته و إجزائه عن الإعادة و القضاء و سقوط المأمور به الاولى بسببه و ارتفاع جميع آثاره انما يختص بما إذا كانت الآثار المترتبة عليه من الآثار التي تترتب على فعل المكلف بما هو فعله.
كما في غسل اليد منكوسا أو غسل رجليه أو التكتف في الصلاة إلى غير ذلك من الأفعال المترتبة عليها آثارها فإن أمثالها إذا استندت إلى التقيه ارتفعت عنها آثارها كما عرفت.

و أما إذا لم تكن الآثار المترتبة عليه من آثار فعل المكلف فالتقيه في مثله لا يرفع عنه آثارها بوجه سواء استندنا في الحكم بصحة العمل المتقى به و أجزائه إلى السيره العمليه أم الى الأدلة اللفظية كقوله (ع) ما صنعتم من شىء .. «١» لاختصاصها بما إذا اتى

المكلف بعمل و صنع صنعا يترتب عليه آثاره.

و عليه فلو فرضنا أنه غسل ثوبه المتنجس مرة فيما يجب غسله مرتين - تقيء - أو غسله من دون تعفير فيما يجب تعفيره أو من غير إزالة عين النجس لعدم كونه نجسا عندهم كما في المنى على ما ينسب الى بعضهم لم يحكم بذلك على ارتفاع نجاسة الثوب أو الإناء و لا بسقوط اعتبار الغسل مرة ثانية أو التعفير أو غير ذلك مما يعتبر في التطهير واقعا.

(١) المروية في ١٢ من كتاب الايمان من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٠٠

.....

و ذلك لأن النجاسة و وجوب الغسل مرتين أو مع التعفير أو غيرهما ليست من الآثار المترتبة على فعل المكلف بما هو فعله و انما هي من الآثار المترتبة على ملاقاته النجس و هي ليست من أفعال المكلفين. نعم لو صلى في ذلك الثوب تقيء أو اضطرارا حكما بصحتها. وهذا نظير ما قدمناه في محله عند التعرض لحديث الرفع من أن الاضطرار و الإكراه إنما يوجبان ارتفاع الآثار المترتبة على الفعل المكروه عليه أو المضطر اليه و لا يرتفع بهما الآثار المترتبة على أمر آخر غير الفعل كما إذا اضطر الى تنجيس شيء طاهر لأنه لا يحكم عند استناد ذلك الى الاضطرار بارتفاع نجاسة الملاقي لحديث الرفع.

لأنها لم تترتب على فعل المكلف بما هو فعله بل انما ترتبت على ملاقاته النجس و هي قد تكون من فعله و قد تكون من أمر آخر.

«الجهة الخامسة»:

ان ما ذكرناه آنفا من أن العمل المأمى به تقيء محكوم بالصحة و الأجزاء بمقتضى السيرة العملية أو الأدلة اللفظية المتقدمة انما هو فيما إذا أتى المكلف بعمل في مقام الامتثال و لكنه كان ناقصا لافتقاده جزءا أو شرطا أو لاشتماله على مانع تقيء و حينئذ يأتي ما ذكرناه من أنه يجزى عن العمل التام بمقتضى السيرة أو بحسب الأدلة اللفظية.

و اما إذا أدت التقيء الى ترك العمل برمته كما إذا ترك الصلاة - مثلا - تقيء فلا ينبغي الإشكال حينئذ في وجوب الإتيان بالمأمور به الاولي بعد ذلك في الوقت ان كان باقيا و في خارجه إذا كانت التقيء مستوعبة للوقت فان

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٠١

.....

ترك العمل لا يجزى عن العمل و هذا بحسب الكبرى مما لا اشكال فيه عند الاعلام.

و إنما وقع الكلام في بعض تطبيقاتها و مصاديقها كما إذا حكم الحاكم بثبوت الهلال فاضطر المكلف إلى أن يظهر موافقته لحكمه فأفطر في ذلك اليوم تقيء فقد يقال وقتئذ ان ذلك من باب ترك العمل الواجب و هو الصوم من أجل التقيء و قد قدمنا ان الاجزاء و الصحة انما يأتیان فيما إذا أتى المكلف بعمل ناقص في مقام الامتثال فإنه يجزى عن المأمور به التام بحسب الأدلة التي قد عرفتها.

و أما ترك المأمور به رأسا فهو لا يجزى عن الواجب بوجه فيجب قضاء ذلك اليوم الذي ترك فيه الصيام تقيء و يستشهد على ذلك برواية داود ابن الحصين عن رجل من أصحابه عن أبي عبد الله (ع) انه قال و هو بالحيرة في زمان أبي العباس: اني دخلت عليه و قد شك الناس في الصوم و هو و الله من شهر رمضان فسلمت عليه، فقال: يا أبا عبد الله صمت اليوم، فقلت لا، و المائدة بين يديه قال: فادن فكل، قال:

فدنوت فأكلت قال: و قلت: الصوم معك و الفطر معك، فقال الرجل لأبي عبد الله (ع) تفطر يوما من شهر رمضان؟ فقال: اي و الله

أفطر يوماً من شهر رمضان أحب إلى من أن يضرب عنقى «١».

فإن هذه الرواية و ان لم تشتمل على قضاء ذلك اليوم الذى أفطر فيه تقيّة إلا ان كلمة أفطر التى صدرت منه (ع) ظاهرة فى ان ما صنعه من أكل و شرب كان مفطراً لصومه و انه قد بطل بارتكابه، فلو كان الإفطار تقيّة غير مبطل للصوم و لا موجب لارتفاعه لم يكن وجه لتوصيفه ذلك الفعل بالإفطار فقد دلّنا هذه الرواية على أن ترك الصيام تقيّة غير مقتضى للاجزاء بل لا بد من قضائه لبطلانه بالإفطار.

(١) المروية فى ب ٥٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٠٢

.....

□ □
و برواية رفاعه عن رجل عن أبى عبد الله (ع) قال دخلت على أبى العباس بالحيرة فقال: يا أبا عبد الله ما تقول فى الصيام اليوم؟ فقال: ذاك إلى الامام ان صمت صمنا و ان أفطرت أفطرتنا فقال: يا غلام عليّ بالمائدة فأكلت معه و انا أعلم و الله انه يوم من شهر رمضان، فكان إفطاري يوماً و قضاؤه أيسر عليّ من أن يضرب عنقى و لا يعبد الله «١».

و هى صريحة الدلالة على عدم أجزاء ترك الصوم تقيّة و وجوب قضائه بعد ذلك.

و لا- يخفى ان كبرى عدم أجزاء ترك العمل رأساً عن الوظيفة المقررة و جوبا و ان كانت مسلمة كما عرفت إلا- أن تطبيقها على الإفطار تقيّة لحكم حاكمهم بثبوت الهلال مما لا- وجه له و السر فى ذلك ان إلتزام الإمام (ع) أو غيره على إظهار الموافقة لحكم حاكمهم انما يقتضى الإفطار فى قطعة خاصة من اليوم كساعة أو ساعتين و نحوهما أو طول المدة التى كان (ع) عند الحاكم فى تلك المدة- مثلاً.

و لا- يقتضى التقيّة أزيد من الإفطار فى ذلك الزمان كتمام النهار من أوله إلى آخره و عليه فالمكلف العامل بالتقيّة حينئذ لا يترك صيامه الواجب فى مجموع النهار و انما تركه تقيّة فى جزء خاص منه مع تمكنه من الصيام فى المدة الباقية من النهار و معه لا يسقط عنه الأمر بالصوم بذلك و من هنا لا يجوز له أن يتناول شيئاً من المفطرات فى غير ساعة التقيّة فلا مرخص له أن يتعدى فى منزله. و ليس هذا إلا من جهة أمره بالصيام و عدم اضطراره الى ترك الصوم فى تمام النهار و مع ذلك كيف تنطبق كبرى ترك العمل رأساً على ترك

(١) المروية فى ب ٥٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٠٣

.....

الصيام فى جزء من النهار بل هو من إتيان العمل الناقص- تقيّة- فى مرحلة الامتثال.

و قد مر أن ذلك يجزى عن العمل التام المأمور به و هذا نظير ما إذا أفطر بما لا يراه العامه مفطراً- تقيّة- فكما أنه محكوم بالصحة و الأجزاء و لا- يجب معه القضاء كما مر لأنه ليس من ترك العمل المأمور به برمته بل من قبيل الإتيان بالعمل الناقص و هو مجزئ عن التام فكذلك الحال فى المقام.

نعم لو اضطر- فى مورد- إلى ترك الصيام المستمر من أول النهار الى آخره انطبق عليه الكبرى المتقدمة أعنى ترك العمل رأساً تقيّة

و هو غير مجزئ عن الواجب كما عرفت.

و أما الروايتان المستشهد بهما على وجوب القضاء في محل الكلام فيدفعه:

أنهما ضعيفتا السند لإرسالهما فان كلا من رفاعه و داود بن الحصين يروى عن رجل و هو مجهول على أن في سند إحداهما سهل بن زياد و هو ضعيف فلا يصح الاعتماد على شيء منهما للاستدلال بالصحيح عدم وجوب القضاء فيما إذا أفطر في نهار شهر رمضان تقياً لثبوت الهلال عندهم.

«الجهة السادسة»:

أنه بناء على ما سردناه من أن أجزاء العمل المأتى به تقياً عن الوظيفة الأولى على خلاف القاعدة و انه يحتاج إلى دليل يدلنا عليه و ان الدليل على أجزاءه هو السيرة العملية يختص الحكم بالاجزاء بالعبادات و لا- يأتي في شيء من المعاملات بالمعنى الأعم و لا في المعاملات بالمعنى الأخص فإذا ألبأتها التقياً على غسل ثوبه المتنجس مرة واحدة فيما يجب غسله مرتين لم يحكم بطهارته بذلك بل يبقى على نجاسته.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ٤، ص: ٣٠٤

.....

نعم إذا صلى في ذلك الثوب تقياً حكم بصحة صلاته و عدم وجوب إعادتها أو قضائها كما انه إذا اضطر إلى بيع ماله ببيع فاسد كما إذا باع مثلياً بما هو أزيد منه لعدم حرمة الربا عند العامة في المثليات- مثلاً- لم يحكم بصحة المعاملة أو إذا طلق زوجته عند غير عدلين تقياً لم يحكم بصحة طلاقه لافتقاده شهادة العدلين. كل ذلك لما عرفت من أن أجزاء العمل المأتى به تقياً على خلاف القاعدة و هو محتاج إلى دلالة الدليل و الدليل انما هو السيرة و لم تقم سيرة على التبعي للعامة في غير العبادات.

و أما بناء على الاعتماد على شيء من الأدلة اللفظية المتقدمة فيشكل الأمر في المسألة لان مقتضى عمومها و إطلاقها عدم الفرق في الحكم بالصحة و الاجزاء بين العبادات و المعاملات، لان مثل قوله (ع) التقياً في كل شيء يضطر اليه ابن آدم فقد أحله الله له «١» أعم من الحلية التكليفية و الوضعية على ما أفاده شيخنا الأنصارى.

فيحكم بسقوط الجزئية و الشرطية و المانعية عند التقياً حتى في المعاملات و لازم ذلك عدم الفرق في الصحة و الاجزاء بين العبادات و المعاملات و لا نعهد أحداً التزم بالاجزاء في المعاملات فليكن هذا أيضاً من أحد المحاذير المترتبة على الاستدلال بالأدلة اللفظية في المقام.

«الجهة السابعة»:

في اعتبار عدم المندوحة في موارد التقياً و تفصيل

(١) المروية في ب ٢٥ من أبواب الأمر و النهي من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ٤، ص: ٣٠٥

.....

الكلام في هذا المقام:

ان التقياً قد تكون من العامة و قد تكون من غيرهم.

أما التقياً بالمعنى الأعم أعني التقياً من غير العامة كما إذا أجبره سلطان جائر على ترك واجب أو على إتيان فعل حرام فلا ينبغي

الإشكال فيها في اعتبار عدم المندوحة في جواز ترك الواجب أو الإتيان بالحرام.

و ذلك لاختصاص أدلة حلية المحرمات بحال الضرورة و الاضطرار كما تقدم في صحيحة زرارة: التقيّة في كل شيء يضطر اليه ابن آدم فقد أحله الله له «١» و قوله: التقيّة في كل ضرورة .. «٢» و لا تصدق الضرورة و الاضطرار مع وجود المندوحة في البين و معه عموم أدلة ذلك الواجب أو المحرم يكون محكما لا محالة.

و اما التقيّة بالمعنى الأخص أعنى التقيّة من العامّة فهي قد تكون في ترك الواجب أو في الإتيان بالحرام و اخرى في ترك جزء أو شرط أو الإتيان بالمنع في المأمور به و ان شئت قلت التقيّة قد تكون في غير العبادة من ترك الواجب أو الإتيان بالحرام و قد تكون في العبادة.

أما التقيّة في ترك الواجب أو الإتيان بالحرام- لو لا التقيّة- فالظاهر فيها اعتبار عدم المندوحة في وجوب التقيّة أو جوازها. و ذلك لأن التقيّة في عدّة من الروايات قد قيدت بالضرورة و الاضطرار و هي الصحاح الثلاث المرويّات عن أبي جعفر (ع). ففي بعضها: التقيّة في كل ضرورة و صاحبها أعلم بها حين تنزل به. و في الأخرى: التقيّة في كل ضرورة فقد دلّنا على عدم مشروعية التقيّة في غير الضرورة.

(١) المرويّة في ب ٢٥ من أبواب الأمر و النهي من الوسائل.

(٢) المرويّة في ب ٢٥ من أبواب الأمر و النهي من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٠٦

.....

و هذا لا لأجل القول بمفهوم اللقب كما ربما يترأى من الروايتين بل من جهة أن تقديم ما حقه التأخير يفيد حصر المسند في المسند إليه فإن حق العبارة لو لا الحصر أن يقال: كل ضرورة فيها التقيّة، فتقديمه (ع) التقيّة على كل ضرورة انما هو لأجل حصر التقيّة في موارد الضرورة بحسب ظاهر الكلام- و بما ان معنى التقيّة في كل ضرورة ان التقيّة مشروعة في كل ضرورة لعدم كونها نازرة إلى نفس التقيّة فيستفاد من هاتين الصحيحتين عدم مشروعية التقيّة في غير موارد الضرورة.

و في الثالثة: التقيّة في كل شيء يضطر اليه ابن آدم فقد أحله الله له «١» و دلالتها على الحصر أظهر لأن ال «فاء» تفرعية فقد دلت على عدم الحلية فيما لا يضطر اليه ابن آدم و نحن انما قلنا بالمفهوم في الجملات الشرطية لمكان ال «فاء» التي هي للتفريع فيكون الحال في المقام هو الحال في الجملات الشرطية فلاحظ.

نعم لو كانت الصحيحة هكذا: التقيّة في كل شيء. و كل شيء يضطر اليه ابن آدم فقد أحله الله له أمكن أن يقال: انها اشتملت على كبيرين.

«إحدهما»: التقيّة في كل شيء سواء أ كانت مع الاضطرار أم لم تكن.

و «ثانيتهما»: كل شيء يضطر اليه .. إلا انها ليست كذلك كما ترى. و بما أن الضرورة و الاضطرار لا يصدق مع وجود المندوحة فلا محالة تختص التقيّة المشروعة بموارد عدم المندوحة.

و مما يدلنا على ذلك أيضا ما رواه أحمد بن محمد بن عيسى في نوادره عن معمر بن يحيى قال: قلت لأبي جعفر (ع) ان معنى بضائع للناس

(١) المرويّة في ب ٢٥ من أبواب الأمر و النهي من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٠٧

.....

و نحن نمر بها على هؤلاء العشار فيحلفونا عليها فنحلف لهم فقال: وددت أنى اقدر على أن أجزى أموال المسلمين كلها و احلف عليها، كل ما خاف المؤمن على نفسه فيه ضرورة فله فيه التقية «١».

و بذلك كله نقيده الإطلاقات الواردة في بعض الأخبار كقوله (ع) ما صنعتم من شىء أو حلفتم عليه من يمين فى تقيه فأنتم منه فى سعة «٢».

هذا على أنه يمكن أن يمنع عن دلالة المطلقات على عدم اعتبار المندوحة من الابتداء و ذلك لما قدمناه من أن التقيه من وقى يقى و قايه و الوقايه بمعنى الصيانه عن الضرر و منه المتقون، لتحذرهم و صيانه أنفسهم من سخط الله سبحانه و عليه فقد أخذ فى مفهوم التقيه خوف الضرر و احتمالها، و لا إشكال فى أن المكلف مع وجود المندوحة لا يحتمل ضررا فى ترك شرب النبيذ أو فى الإتيان بواجب، لأن المفروض تمكنه من ذلك لوجود المندوحة العرضيه أو الطويله و مع و عدم خوفه و عدم احتمالها الضرر فى ترك شرب النبيذ كيف يكون ارتكابه تقيه رافعه لحرمة و عليه فلا يصدق مفهوم التقيه فى موارد وجود المندوحة.

إذا لا إطلاق يقتضى مشروعيه التقيه عند وجود المندوحة حتى تحتاج الى تقيده بما قدمناه من الصحاح هذا كله فيما إذا كانت التقيه من العامه فى غير العبادات من ترك الواجب أو فعل الحرام.

و أما التقيه منهم فى العبادات كما فى التقيه فى ترك شرط أو جزء أو الإتيان بمانع فى العباده فالظاهر تسالمهم على عدم الاعتبار و انه لا يعتبر عدم المندوحة فيها مطلقا بحيث لو تمكن من الإتيان بالوظيفه الواقعيه إلى

(١) المرويه فى ب ١٢ من أبواب كتاب الايمان من الوسائل.

(٢) المرويه فى ب ١٢ من أبواب كتاب الايمان من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٠٨

.....

آخر الوقت لم يجز له التقيه معهم فاعتبار عدم المندوحة فيها عرضيه كانت أم طويله مقطوع الفساد و ذلك لما ورد منهم (ع) من الحث و الترغيب فى الصلاة معهم و فى عشائهم و فى مساجدهم كما من «١».

بل فى بعضها ان الصلاة معهم فى الصف الأول كالصلاة خلف رسول الله (ص) «٢» فان مقتضى إطلاقها عدم الفرق فى ذلك بين صورة التمكّن من الإتيان بالوظيفه الواقعيه إلى آخر الوقت و صورة عدم التمكّن من ذلك و حملها على عدم التمكّن من الإتيان بالصلاة الواقعيه و لو فى داره إلى نهاية الوقت حمل لها- على كثرتها- على مورد نادر و هو من الاستهجان بمكان.

بل ظاهر أمرهم (ع) بالصلاة معهم و حثهم و ترغيبهم الى ذلك ان تكون الصلاة معهم و فى صفوفهم بالقدرة و الاختيار لا خصوص ما إذا كانت لأجل الضرورة و الاضطرار و من هنا ذهبوا الى عدم اعتبار عدم المندوحة فى جواز التقيه على وجه الإطلاق.

اعتبار عدم المندوحة فى محل الكلام:

إشارة

و هل يعتبر عدم المندوحة حال التقيه و العمل كما لعله المشهور بينهم أو ان المندوحة غير معتبر فى وجوب التقيه و أجزاءها عن

الوظيفة الواقعية حتى في حال التقيّة والعمل؟

فلو تمكن حال الصلاة معهم من أن يقف في صف أو مكان يتمكن فيه من السجود على ما يصح السجود عليه جاز له أن يترك ذلك و يقف على صف لا يتمكن فيه من السجود على ما يصح السجود عليه، أو إذا كان في

(١) المتقدمة في ص ٢٩٠.

(٢) المتقدمة في ص ٢٩٠.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٠٩

.....

مسجده موضعان أحدهما مما يصح السجود عليه جاز له أن يسجد على الموضع الآخر الذي لا يجوز السجود عليه. قد ذهب شيخنا الأنصاري و المحقق الهمداني (قدس الله سرهما) إلى اعتبار عدم المندوحة حال التقيّة و الامتثال و ما استدل به على ذلك في مجموع كلماتهم وجوه:

وجوه الاستدلال [على اعتبار عدم المندوحة حال التقيّة و الامتثال]

«الأول»: ان مقتضى الأخبار الواردة في المقام هو اختصاص التقيّة بصورة الضرورة و الاضطرار و عدم مشروعيتها في غير موارد الضرورة فضلا عن إجزائها غير انا خرجنا عن ذلك في غير حال التقيّة بما قدمناه من الأخبار الآمرة بالصلاة معهم و الدالة على الحث و الترغيب في متابعتهم و الصلاة في مساجدهم و عشائهم. و أما في حال التقيّة و العمل فلم يقدّم دليل على عدم اعتبار الضرورة و الاضطرار فيبقى ظواهر الروايات بالنسبة الى حال التقيّة و العمل بحالها.

و مقتضى ذلك عدم جواز التقيّة فيما إذا تمكن حال التقيّة و الصلاة من الإتيان بالوظيفة الواقعية فإذا تمكن - مثلا - من الوقوف في صف يتمكن فيه من السجود على ما يصح السجود عليه و لم يجز له الوقوف في مورد آخر لا يتمكن فيه من ذلك. و يندفع هذا بإطلاقات الأخبار المتقدمة أعني ما دل على الحث و الترغيب في إظهار المتابعة لهم و الآمرة بالصلاة معهم، لأن ظاهرها ان المصلي معهم كأحدهم فيصلى كصلاتهم و لم يقيد ذلك بما إذا كان غير قادر من العمل بحسب الوظيفة الواقعية حال العمل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣١٠

.....

بل ذكرنا ان مقتضى الحث و الترغيب أن يكون الدخول معهم في الصلاة اختياريا للمكلف فهو مع تمكنه من الصلاة المأمور بها يصلّى معهم إظهارا للموافقة و تحسب صلاته هذه صلاة واقعية و لو كان ذلك بداعي التقيّة و ان لا يعرف المصلي بالتشيع عندهم. ففي بعض الروايات انه قال أبو عبد الله (ع): يحسب لك إذا دخلت معهم و ان كنت لا تقتدى بهم مثل ما بحسب لك إذا كنت مع من تقتدى به (١).

بل بعضها كاد أن يكون صريحا فيما ادعيناه كما دل على ان من صلى معهم في الصف الأول كان كمن صلى خلف رسول الله (ص) (٢) لدلالته على استحباب الصلاة معهم في الصف الأول مطلقا و ان لم يتمكن المكلف من السجود على ما يصح السجود عليه في ذلك الصف بخلاف غيره من الصفوف كما يتفق ذلك كثيرا فهذا الوجه ساقط.

«الثاني»: ان التقيّة قد أخذ في مفهومها خوف الضرر كما تقدم غير مرة و مع تمكن المكلف من الإتيان بالوظيفة الواقعية لا يحتمل

الضرر في ترك التقيّة، إذا لا مناص من اعتبار عدم المندوحة حال العمل تحقيقا لمفهوم التقيّة فإنه مع وجود المندوحة لا تحقق للتقيّة. والجواب عن ذلك ان الوجه في الحكم بصحة العبادة المأتي بها تقيّة ان كان هو الاخبار العامة الواردة في التقيّة فحسب كان لهذا الكلام مجال إلا- أن الأمر ليس كذلك لوجود الأخبار الخاصة الآمرة بالصلاة معهم و عيادة مرضاهم و لا صلاة في عشائهم كما تقدم «٣» و هي أخص مطلقا من عمومات التقيّة كما لا يخفى فيخصصها بغير العبادات من موارد التقيّة.

(١) المروية في ب ٥ من أبواب صلاة الجماعة من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٥ من أبواب صلاة الجماعة من الوسائل.

(٣) تقدم في ص ٢٩٠ و ٣٠٨.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣١١

.....

و أما في العبادات فلا يعتبر في صحة العمل المأتي به لأجل المتابعة للمخالفين احتمال الضرر عند تركه بل لا بد من الحكم بصحتها و لو مع عدم احتمال الضرر و الخوف شخصا. نعم لا نضايق أن تكون الحكمة في ذلك هي مراعاة التقيّة و المحافظة على الشيعة كي لا يعرفوا بالتشيع لدى الناس.

«الثالث»: ما رواه إبراهيم بن شيبه قال: كتبت الى أبي جعفر الثاني (ع) اسأله عن الصلاة خلف من يتولى أمير المؤمنين (ع) و هو يرى المسح على الخفين، أو خلف من تحرم المسح و هو يمسح فكتب (ع) ان جامعك و أباهم موضع فلم تجد بدا من الصلاة فأذن لنفسك و أقم، فإن سبقك إلى القراءة فسيح «١» حيث دلنا على أن الصلاة مع من يمسح على الخفين انما تجوز فيما إذا لم يجد بدا من ذلك.

و برد على هذا الاستدلال «أولا»: ان الرواية ضعيفة السند لأن إبراهيم بن شيبه لم يوثق و ما في كلام المحقق الهمداني (قده) من إسناد الرواية إلى إبراهيم بن هاشم من سهو القلم.

و «ثانيا»: ان الرواية أجنبية عما نحن بصدده لأن الكلام انما هو في الصلاة مع العامة، و الرجل في الرواية على ما يبدو انها شيعي لانه يتولى أمير المؤمنين (ع) و ان كان يتبع العامة في مسحه كما يتفق ذلك في بعض الأمكنة فترى ان جماعة يتولون عليا (ع) إلا انهم في الفروع يجرون على طريقة العامة لعدم وصول الفروع الصحيحة إليهم أو لغير ذلك من الجهات، و بما أن صلاة الرجل كانت محكومة بالبطلان في مورد الرواية فلذا منع (ع) عن الصلاة خلفه فهي خارجة عن محل الكلام.

و «ثالثا»: لو تنازلنا عن ذلك و بنينا على صحة الرواية بحسب السند لدلنا على اعتبار عدم المندوحة العرضية و الطولية لتخصيصها الجواز

(١) المروية في ب ٣٣ من أبواب صلاة الجماعة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣١٢

.....

بما إذا كان لا بد من الصلاة خلفه و قد عرفت التسالم على عدم اعتبار المندوحة الطولية فليلاحظ.

«الرابع»: ما عن دعائم الإسلام بسنده عن أبي جعفر (ع) لا تصلوا خلف ناصب و لا كرامة الا ان تخافوا على أنفسكم. «١».

و يتوجه على هذا الاستدلال ان روايات دعائم الإسلام غير قابلة للاعتماد عليها للإرسال و ان كان مؤلفه جليل القدر و كبير الشأن كما ذكرناه غير مرة هذا.

على انها على تقدير تماميتها سنداً قاصرة الدلالة على المدعى لاختصاصها بالناصب و هو خارج عن محل الكلام لأنه محكوم بالكفر بل بالنجاسة أيضاً على الأظهر.

و على تقدير التنازل فلا مانع من كون الرواية مخصصة لما دل على جواز الصلاة مع المخالفين و دالة على عدم جواز الصلاة مع المخالف الناصب.

«الخامس»: ما في الفقه الرضوي «لا تصل خلف أحد إلا خلف رجلين أحدهما من تثق به و بدينه و ورعه و الآخر من تثق سيفه و سوطه و شره و بوائقه و شنعته فصل خلفه على سبيل التقية و المداراة» (٢).

و يرد ان كتاب الفقه الرضوي لم يثبت كونه رواية فضلا عن اعتبارها مضافا الى عدم دلالتها على المدعى لأنها بصدد حصر الإمام في رجلين و أما ان الصلاة خلف من يتقى منه مشروطه بعدم المندوحة حال العمل فلا دلالة لها على ذلك بوجه.

بل يمكن أن يقال ان قوله (ع) على سبيل التقية و المداراة، بنفسه

(١) المروية في ب ٦ من أبواب صلاة الجماعة من مستدرک الوسائل.

(٢) المروية في ب ٩ من أبواب صلاة الجماعة من مستدرک الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣١٣

.....

يدلنا على عدم اعتبار عدم المندوحة حال الصلاة و انما يصلى معهم مع التمكن من الإتيان بالوظيفة الواقعية على سبيل المداراة لا الضرورة و الاضطرار.

ما ينبغى التنبيه عليه:

و مما ينبغى أن ينبه عليه في المقام هو أن الصلاة معهم ليست كالصلاة خلف الامام العادل و انما هي على ما يستفاد من الروايات صورة صلاة يحسبها العامة صلاة و ائتماما بهم و من هنا لم يرد في الروايات عنوان الاقتداء بهم بل ورد عنوان الصلاة معهم، فهو يدخل الصلاة معهم و يؤذن و يقيم و يقرأ لنفسه على نحو لا يسمع همسه فضلا عن صوته.

و لا دلالة في شيء من الروايات على انها صلاة حقيقة و قد ورد في بعضها: ما هم عنده (ع) إلا بمنزلة الجدر «١» إذا لا تكون الصلاة معهم كالصلاة خلف الامام العادل بل انما هي صورة الائتمام لتحسبها كذلك من دون أن يسقط القراءة و الإقامة و لا غيرهما لأنهم ليسوا الا كالجدر.

نعم قد استفدنا من الأخبار الواردة في التقية بحسب الدلالة الالتزامية ان عدم المندوحة غير معتبر في الصلاة معهم لا حال العمل و الائتمام و لا فيما بعده.

فما ورد في عدة من الروايات من النهي عن الصلاة خلف فاسدى المذهب أو الفاسق أو شارب الخمر أو غير ذلك مما ورد في الأخبار لا- ينفي شيء منه ما ذكرناه في المقام من صحة الصلاة معهم على النحو الذى بيناه لأنها انما دلت على عدم جواز الصلاة خلف الجماعة المذكورين على نحو الائتمام الصحيح كالائتمام بالإمام العادل و قد عرفت ان الصلاة معهم

(١) المروية في ب ١٠ من أبواب صلاة الجماعة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣١٤

.....

ليست إلا صورة الائتمام.

فالمتحصل الى هنا ان في التقيّة من العامّة في العبادات الظاهر عدم اعتبار عدم المندوحة مطلقا لا عرضية و لا طولية و ان كان اشتراط عدم المندوحة العرضية أحوط.
«الجهة الثامنة»:

في المراد بالضرر الذي يعتبر احتمالاه في مفهوم التقيّة و في الحكم بجوازها أو وجوبها.

أما في التقيّة بالمعنى الأعم أو بالمعنى الأخص في موارد ترك الواجب أو فعل الحرام تقيّة فالقدر المتيقن من الضرر المسوغ احتمالاه للارتكاب انما هو الضرر المتوجه الى نفس الفاعل سواء أ كان بدنيا أم ماليا أم عرضيا و يلحق بذلك الضرر المتوجه إلى الأخ المؤمن لعدة من الروايات الواردة في جواز الحلف كاذبا لأجل حفظ أموال المسلمين «١» و قد طبق على ذلك في بعضها قوله: «كل ما خاف المؤمن على نفسه فيه ضرورة فله فيه التقيّة» (٢).

مع ان المفروض انه لا ضرر و لا ضرورة في ترك الحلف على نفسه بل الضرورة و الضرر متوجهان إلى الأخ المؤمن أو المسلم فمن تطبيق الكبرى المذكورة على موارد الضرر المتوجه إلى الأخ المؤمن نستكشف ان الضرر المسوغ للتقيّة أعم من ضرر نفس الإنسان و ضرر أخيه المؤمن.

ثم انا نتعدى من مورد الروايات و هو التضرر المالى للأخ المؤمن إلى التضرر العرضى و النفسى بطريق الأولوية و عليه فالجامع فيما يسوغ التقيّة في ترك الواجب أو في فعل الحرام انما هو الضرر المتوجه الى النفس أو الأخ

(١) راجع ب ١٢ من أبواب كتاب الايمان من الوسائل.

(٢) راجع ب ١٢ من أبواب كتاب الايمان من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣١٥

.....

المسلم في شيء من المال أو العرض أو النفس.

و أما إذا لم يترتب على ترك التقيّة ضرر على نفسه و لا على غيره بل كانت التقيّة لمحض جلب النفع من المادة و التحابب و المجاملة معهم في الحياة فلا تكون مسوغاً لارتكاب العمل المحرم و لا ترك الفعل الواجب فليس له الحضور في مجالسهم المحرمة كمجلس الرقص و شرب الخمر و نحوهما لأجل المجاملة لعدم تحقق مفهوم التقيّة حينئذ حيث لا ضرر يترتب على تركها.

نعم لا بأس بذلك في خصوص الصلاة فإن له ان يحضر مساجدهم و يصلى معهم للمدراة و المجاملة من دون أن يترتب ضرر على تركه بالنسبة إلى نفسه أو بالإضافة إلى الغير و ذلك لإطلاقات الأخبار الآمرة بذلك لأن ما دل على أن الصلاة معهم في الصف الأول كالصلاة خلف رسول الله صلى الله عليه و آله غير مقيد بصورة ترتب الضرر على تركها.

بل قد عرفت أن حملها على تلك الصورة حمل لها على مورد نادر لبعد ان يكون ترك الحضور في مساجدهم أو ترك الصلاة معهم مرة أو مرتين أو أكثر مستلزما لاشتهاره بالتشيع و معرفيته به أو لأمر آخر موجب لتضرره.

نعم إذا ترك ذلك بالكلية أمكن أن يستلزم الضرر بل قد قدمنا ان ظاهر هذه الروايات هو الحث و الترغيب إلى إظهار الموافقة معهم في الصلاة أو في غيرها من الأعمال بالقدرة و الاختيار لا من جهة الخوف و الالتجاء و التقية. و قد ورد ان الصلاة معهم من حيث الأثر و الثواب كالصلاة خلف من يقتدى به حيث قال (ع) يحسب لك إذا دخلت معهم و ان كنت

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣١٦

.....

لا- تقتدى بهم مثل ما يحسب لك إذا كنت مع من يقتدى به «١» و هو أيضا غير مقيد بصورة خوف الضرر عند ترك الصلاة معهم فجاوز الحضور عندهم أو الصلاة معهم و عيادة مرضاهم و غير ذلك من الأمور الواردة في الروايات غير مقيد بصورة ترتب الضرر على تركها و انما ذلك من باب المجاملة و المداراة معهم.

□ و لقد صرح بحكمته تشريع التقية في هذه الموارد و عدم ابتنائها على خوف الضرر في صحيحة هشام الكندي قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إياكم أن تعملوا عملا نغير به، فان ولد السوء يعير والده بعمله كونوا لمن انقطعتم اليه زينا و لا تكونوا عليه شيئا، صلوا في عشائهم «٢» و عودوا مرضاهم و اشهدوا جنازهم و لا يسبقونكم إلى شيء من الخير فأنتم أولى به منهم و الله ما عبد الله بشيء أحب إليه من الخباء قلت: و ما الخباء؟ قال: التقية «٣».

لدلالاتها على ان حكمه المداراة معهم في الصلاة أو غيرها انما هي ملاحظة المصلحة النوعية و اتحاد كلمة المسلمين من دون أن يترتب ضرر على تركها فان ظاهرها معروفة أصحابه (ع) بالتشيع في ذلك الوقت و لم يكن أمره بالمجاملة لأجل عدم انتشار تشيعهم من الناس و إنما كان مستندا إلى تأديبهم بالأخلاق الحسنة ليمتازوا بها عن غيرهم و يعرفوا الشيعة بالأوصاف الجميلة و عدم التعصب و العناد و اللجاج و تخلفهم بما ينبغي أن يتخلق به

(١) راجع ب ٥ من أبواب صلاة الجماعة و ب ١ من أحكام العشرة.

(٢) هكذا في الكافي و الوسائل و في الوافي في عشائركم راجع المجلد الأول ص ١٢٢ م ٣.

(٣) المروية في ب ٢٦ من أبواب الأمر و النهي من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣١٧

.....

□ حتى يقال رحم الله جعفرا ما أدب أصحابه. □ كما ورد في رواية زيد الشحام عن أبي عبد الله (ع) انه قال: يا زيد خالقوا الناس بأخلاقهم، صلوا في مساجدهم و عودوا مرضاهم و اشهدوا جنازهم و ان استطعتم أن تكونوا الأئمة و المؤذنين فافعلوا فإنكم إذا فعلتم ذلك قالوا هؤلاء الجعفرية، رحم الله جعفرا ما كان أحسن ما يؤدب أصحابه، و إذا تركتم ذلك قالوا: هؤلاء الجعفرية فعل الله بجعفر ما كان أسوأ ما يؤدب أصحابه «١».

□ و قد ورد في صحيحة عبد الله بن سنان انه قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: أوصيكم بتقوى الله و لا تحملوا الناس على أكتافكم فتدلوا ان الله عز و جل يقول: في كتابه قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا، ثم قال:

عودوا مرضاهم و احضروا جنازهم و اشهدوا لهم و عليهم و صلوا معهم في مساجدهم حتى يكون التمييز و تكون المباينة منكم و منهم «٢».

و على ذلك لا يتوقف جواز الصلاة معهم على ترتب أى ضرر على تركه و لو احتمالاً و هذا قسم خاص من التقيّة فلنعبّر عنه بالتقيّة بالمعنى الأعم لمكان انها أعم من التقيّة بالمعنى العام إذ لا يعتبر فى ذلك ما كان يعتبر فى ذلك القسم من خوف الضرر و احتمالته على تقدير تركها.

بل هذا القسم خارج من المقسم لعدم اعتبار احتمال الضرر فى تركه هذا و فى بعض الكلمات ان الأخبار الآمرة بالصلاة معهم و حضور مجالسهم مختصة بصورة خوف الضرر على تقدير تركها.
إلا أن سبر الروايات الواردة فى هذا الباب المروية فى الوسائل فى

(١) المروية فى ب ٧٥ من أبواب صلاة الجماعة من الوسائل.

(٢) راجع ب ٥ من أبواب صلاة الجماعة و ب ١ من أبواب أحكام العشرة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣١٨

.....

أبواب مختلفة كباب العشرة من كتاب الحج و فى كتاب الأمر بالمعروف و كتاب الايمان يشهد بعدم تمامية هذا المدعى لإطلاقاتها و عدم كونها مقيدة بصورة الخوف على تقدير تركها.

فبناء على ذلك لا بد من حمل ما ورد من أنه ليس منا من لم يجعل التقيّة شعاره و دثاره مع من يأمنه لتكون سجيّة مع من يحذره «١» على التقيّة بهذا المعنى الأخير كما فى حضور مجالسهم و الصلاة معهم لأنها التى لا يعتبر فيها خوف الضرر و لا يمكن حملها على التقيّة بالمعنى المتقدم فى ترك الواجب و فعل الحرام لتقومها بخوف الضرر كما مر.

و لا خوف من الضرر مع من يأمنه أو فى التقيّة فى الباطن كما هى المراد من قوله (ع) شعاره و دثاره، أى فى باطنه و ظاهره و من هنا يحرم على المكلف الارتماس فى الماء فى نهار شهر رمضان إذا كان عنده من العامة من لا يخاف منه على نفسه و لا على غيره و هذا و ان كان حملاً للرواية على غير ظاهرها إلا انه مما لا بد منه بعد عدم إمكان التحفظ على ظهورها على أنها ضعيفة السند فليلاحظ.
«الجهة التاسعة»:

هل التقيّة بالمعنى الأخير تختص بزمان شوكة العامة و اقتدارهم و عظمتهم كما فى أعصار الأئمة (ع) أو أنها تعم عصرنا هذا و قد ذهب فيه اقتدارهم و لم تبق لهم تلك العظمة على نحو لا- يخاف من ضررهم فلو تشرف أحدنا سامراء- مثلاً- استحب له حضور مساجدهم و الصلاة معهم إلى غير ذلك من الأمور الواردة فى الروايات المتقدمة؟

(١) المروية فى ب ٢٤ من أبواب الأمر و النهى من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣١٩

.....

لم نعر على من تعرض لهذه المسألة إلا المحقق الهمداني «قده» حيث تعرض لها و اختار اختصاصها بزمان اقتدارهم و أيام عظمتهم. و الصحيح عدم اختصاص التقيّة بوقت دون وقت لان اختصاصها بعصر شوكتهم انما يتم فيما إذا أريد من التقيّة معناها المتقدم المتقوم

بخوف الضرر حيث لا يحتمل ضرر في ترك التقيّة في أمثال زماننا إلا انك قد عرفت انها بهذا المعنى غير مرادة في مثل الصلاة. و انما الحكمة في تشريعها هي المداراة و توحيد الكلمة و إبراز الميزة بينهم و بين العامة و عليه فهي تأتي في أمثال زماننا أيضا فيستحب حضور مساجدهم و الصلاة معهم ليمتاز الشيعة بذلك عن غيرهم و يتبين عدم تعصبهم حتى تتحد كلمة المسلمين. و الخطاب في بعض الأخبار المتقدمة و ان كان لا يشملنا لاختصاصه بذلك الزمان كما اشتمل على الأمر بالصلاة في عشائركم و قوله (ع) عودوا مرضاهم. حيث لا عشيرة لنا من المخالفين ليستحب الصلاة معهم الا ان في إطلاق بعضها الآخر مما اشتمل على بيان حكمته تشريع تلك التقيّة أو غيره من المطلقات المتقدمة. كما دل على ان الصلاة في الصف الأول معهم كالصلاة خلف رسول الله صلى الله عليه و آله غنى و كفاية.

لتحقق الحكمة في أعصارنا و عدم تقيّد استحباب الصلاة في الصف الأول معهم بزمان دون زمان و لا باحتمال ترتب الضرر على تركها و على هذا يمكن أن يمثل للتقيّة المستحبة بهذه التقيّة أعنى حضور مساجدهم و الصلاة معهم من دون احتمال الضرر على تقدير تركها.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٢٠

.....

«الجهة العاشرة»:

ان ما هو محل البحث و الكلام في هذه المسألة انما هو التقيّة من العامة بإظهار الموافقة معهم في الصلاة أو الصوم أو الحج و نحوها من العبادات و غير العبادات و قد عرفت حكمها على نحو لا مزيد عليه.

و أما إذاعة أسرارهم عليهم السلام و كشف الستر عن خصوصياتهم و مزايا شيعتهم عند العامة أو غيرهم فهي محرمة في نفسها فان الكشف عن أسرار الأئمة (ع) للمخالفين أو غيرهم مرغوب عنه عندهم بل أمر مبغوض و قد نهى عنه في عدة روايات «١» و في بعضها ان من أذاع أسرارهم يمس حر الحديد «٢» و لعل قتل معلى بن الخنيس أيضا كان مستندا إلى ذلك حيث كشف عن بعض أسرارهم صلوات الله و سلامه عليهم أجمعين.

«الجهة الحادية» عشرة:

ان المكلف في موارد التقيّة إذا ترك العمل على طبقها استحق العقاب على مخالفته لما تقدم من ان التقيّة واجبة في موارد فلا ينبغي إشكال في

(١) راجع ب ٣٢ و ٣٤ و غيرهما من الأبواب المناسبة من أبواب الأمر و النهي من الوسائل. □

(٢) عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله (ع) قال: من استفتح نهاره بإذاعة سرنا سلط الله عليه حر الحديد و ضيق المجالس المروية في ب ٣٤ من أبواب الأمر و النهي من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٢١

.....

أن ترك التقيّة محرم بالحرمه التكليفيّة و انما الكلام في حرمة الوضعية و ان العمل إذا لم يؤت به على طبق التقيّة فهل يقع فاسدا و لا بد من الحكم ببطلانه أو انه محكوم بالصحة إذا كان مطابقا للواجب الواقعي؟.

و للمسألة صور:

«الصورة الأولى»:

ان يترك المكلف- في موارد التقيّة- العمل برمته فلا- يأتي به على طبق التقيّة و لا- على طبق الوظيفة الأولى كما إذا اقتضت التقيّة الوقوف بعرفات يوم الثامن من ذى الحجة الحرام و المكلف قد ترك الوقوف معهم في ذلك اليوم و في اليوم التاسع حسب عقيدته، أو ان التقيّة اقتضت غسل رجله و لكنه ترك غسلهما كما ترك مسحهما.

فان استندنا في الحكم بصحة العمل المتقى به و اجزائه عن المأمور به الأولى الى السيرة العملية الجارية على الاكتفاء به في مقام الامتثال من لدن عصرهم إلى زماننا فلا كلام في الحكم ببطلان العمل وقتئذ حيث يكفي في بطلانه مخالفته للوظيفة الواقعية و من الظاهر ان المخالف للواقع باطل لا يمكن الاكتفاء به في مقام الامتثال اللهم إلا ان يدل عليه دليل.

و الدليل على أجزاء العمل المخالف للواقع في موارد التقيّة انما هو السيرة و هي انما تحققت فيما إذا كان العمل المخالف للواقع موافقا لمذهب العامة بأن يؤتى به متابعة لهم و أما ما كان مخالفا للواقع و لم يكن موافقا مع العامة و على طبق مذهبهم فلم تقم أية سيرة على صحته و كونه مجزئا عن الوظيفة الواقعية فلا مناص وقتئذ من الحكم بالبطلان.

و أما إذا استندنا في الحكم بصحة العمل المتقى به و اجزائه إلى الأدلة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٢٢

.....

اللفظية كقوله (ع) ما صنعتكم من شيء .. «١» أو غيره من الروايات المتقدمة كما صنعه شيخنا الأنصارى «قده».

فان استندنا من الأمر بالتقيّة في ذلك المورد أو من غيره انقلاب الوظيفة الواقعية و تبدلها إلى ما يراه العامة وظيفته حينئذ فأیضا لا بد من الحكم بالبطلان لعدم مطابقتها العمل المأتى به لما هو الوظيفة في ذلك الحال.

و هذا كما في غسل الرجلين بدلا عن المسح حال التقيّة أو الغسل منكوسا بدلا عن الغسل من الأعلى إلى الأسفل فإن ظاهر الأمر بهما أن الوظيفة حال التقيّة في الوضوء انما هو الوضوء بغسل الرجلين أو الغسل منكوسا و لا يجب عليه المسح أو الغسل من الأعلى إلى الأسفل.

و كذا الحال في مسح الخفين بناء على الاعتماد على رواية أبي الورد لدلالاتها على الرخصة في مسح الخفين عند التقيّة و قد ذكرنا ان الرخصة في مثله لا يحتمل غير الترخيص الغيرى و عدم كون ذلك العمل مانعا عن الوضوء بل هو جزء أو شرط له.

ففي هذه الموارد إذا أتى بالوضوء و لم يأت بغسل الرجلين أو بمسح الخفين أو بالغسل منكوسا فلا محالة يحكم ببطلانه لمخالفة الوضوء كذلك للوضوء الواجب حينئذ و ذلك لما استفدناه من الأدلة من التبدل و الانقلاب بحسب الوظيفة الواقعية.

و أما إذا لم نستفد من الدليل انقلاب الوظيفة الواقعية و تبدلها الى العمل المطابق للعامة بل انما علمنا بوجوب التقيّة فحسب بمقتضى الأدلة المتقدمة كما هو الحال في الوقوف بعرفات يوم الثامن من ذى الحجة الحرام فلا يبعد حينئذ الحكم بصحة العمل لأن مقتضى

الأدلة اللفظية سقوط الجزئية و الشرطية و المانعية في ذلك الحال و عدم كون الفعل مقيدا بما اقتضت التقيّة

(١) المتقدمة في ص ٢٧٨.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٢٣

.....

ترکه أو فعله.

ومعه لا- وجه لبطلان العمل إذ الحج- مثلا- في حقه غير مقيد بالوقوف يوم التاسع لاضطراره إلى تركه تقيّة فإذا أتى به و ترك الوقوف يوم التاسع فقد أتى بما وجب عليه في ذلك و هو الحج من دون اعتبار الوقوف فيه يوم التاسع و غاية الأمر أنه عصي و ارتكب الحرام لعدم عمله بالتقيّة بالوقوف يوم الثامن إظهارا للموافقة معهم إلا ان عصيانه من تلك الجهة غير موجب لبطلان حجة بوجه بعد ما فرضناه من مطابقته لما هو الواجب عليه حينئذ.

و دعوى أن حجه عند اضطراره إلى إظهار الموافقة معهم قد قيد بالوقوف معهم يوم الثامن و بما أنه لم يأت بالوقوف في ذلك اليوم كما لم يأت به بعده فلا محالة يقع عمله باطلا لعدم اشتماله لما هو المعتبر حينئذ من الوقوف يوم الثامن- مثلا. مندفة: بأن غاية ما يستفاد من الأدلة الآمرة بالتقيّة و انه لا دين لمن لا تقيّة له أو لا ايمان له و أمثال ذلك أن التقيّة و إظهار الموافقة معهم واجبة و ان تركها أمر غير مشروع.

و أما ان عمله مقيد و مشروط بما يراه العامة شرطا أو جزءا للعمل فهو مما لم يقد عليه دليل و على الجملة مقتضى سقوط الجزئية و الشرطية و المانع إنما هو الحكم بصحة العمل عند ما ترك المكلف قيده و شرطه رأسا و لم يأت به على نحو يوافق مذهب العامة و لا على نحو تقتضيه الوظيفة الواقعية.

«الصورة الثانية»:

ما إذا ترك المكلف العمل على طبق مذهبهم و أتى به على طبق الوظيفة الواقعية فيما تقتضى التقيّة إظهار الموافقة معهم و هذا قد يتصور في المعاملات

التفقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٢٤

.....

بالمعنى الأعم أو بالمعنى الأخص و قد يتصور في العبادات.

أما ترك العمل بالتقيّة في المعاملات و الإتيان بها حسب ما يقتضيه الحكم الواقعي كما إذا فرضنا ان التقيّة اقتضت الطلاق من غير شهادة العدلين و المكلف قد ترك التقيّة و طلق زوجته عند العدلين و شهداتهما. فلا ينبغي الإشكال في وقوع المعاملات صحيحة عندئذ لأن ترك التقيّة و ان كان محرما كما عرفت إلا ان النهي في المعاملات لا بعنوانها بل بعنوان آخر لا دلالة له على الفساد و حيث ان المعاملة مشتملة على جميع القيود و الشروط فلا- محالة تقع المعاملة صحيحة و ان كان المكلف قد ارتكب معصية كما عرفت.

و أما في العبادات فترك العمل فيها على طبق التقيّة و إتيانه على طبق الوظيفة الواقعية يتصور على وجهين: و ذلك لان التقيّة قد تقتضى فعل شيء إلا- ان المكلف يتركه و يخالف فيه التقيّة و أخرى ينعكس الأمر فتقتضى التقيّة ترك الإتيان بشيء في مورد و المكلف يخالف التقيّة و يأتي به.

أما إذا اقتضت التقيّة فعل شيء و خالفها المكلف بترك ذاك العمل فالصحيح صحة عباداته مطلقا سواء أ كان فعله جزءا من العبادة على مذهبهم كقول أمين بعد القراءة أم كان شرطا للعبادة كما في التكفير بوضع إحدى اليدين على الأخرى أو لا هذا و لا ذاك بل كان امرأ مستحبا عندهم غير ان التقيّة اقتضت إظهار الموافقة معهم في الإتيان بالمستحب كصلاة الجماعة معهم فإذا ترك التأمين و التكفير و لم يصل معهم و هو في المسجد.

فالظاهر صحة عمله لموافقته للوظيفية الواقعية و غاية الأمر أنه ارتكب الحرام بتركه التقيّة إلا ان ارتكاب المحرم في الصلاة غير مضر بصحتها بعد ما فرضنا كونها مطابقة للمأمور به الواقعي.

و السر في ذلك ان الأدلة الآمرة بالتقيّة كقوله (ع) لا دين لمن لا تقيّة له أو لا ايمان له و نحوهما مما قدمنا نقله «١» انما تدلنا على أن

(١) في ص ٢٤٦ و ٢٥٥.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٢٥

.....

التقية من الدين و تركها أمر غير مشروع و أما ان القيود المعتمدة عند العامة أيضا معتبرة في العمل تقية فلا دلالة لها على ذلك كما مر. و أما إذا كانت التقية في الترك و خالفها المكلف بإتيان ذلك الفعل و هو و هو مطابق للوظيفة المقررة بحسب الواقع فله صورتان: «إحداهما»: ما إذا كان العمل المأتي به في العبادة- على خلاف التقية- خارجا عن العبادة و لم يكن من قيودها و شرائطها، كما إذا اقتضت التقية ترك القنوت إلا ان المكلف قد أتى به و ترك التقية بتركه. و لا مانع في هذه الصورة من الحكم بصحة العبادة لأن العمل المأتي به و ان كان محرما على الفرض و قد وجب عليه ان يتركه للتقية غير ان العمل المحرم الخارج عن حقيقة العبادة غير مضر للعبادة بوجه. اللهم إلا ان نقول بما احتمله شيخنا الأستاذ (قده) بل بنى عليه من ان الذكر المحرم من كلام الآدميين و هو مبطل للصلاة و لكننا أجبنا عنه في محله بأن حرمة الذكر لا يخرج الذكر عن حقيقته و لا تبدله إلى حقيقة أخرى بل هو ذكر محرم لا أنه حقيقة ثانوية أخرى و المبطل انما هو كلام الآدميين دون الذكر كما لا يخفى.

و «ثانيتها»: ما إذا كان العمل المأتي به على خلاف التقية من أجزاء العبادة أو شرائطها كما إذا اقتضت التقية ترك السجدة على التربة الحسينية على مشرفها آلاف التحية و السلام. و المكلف قد خالف التقية و سجد على التربة فحينئذ إن اقتصر على ذلك و لم يأت بسجدة أخرى موافقة للتقية فلا ينبغي التأمل في بطلان عبادته.

لأن السجدة على التربة- لأجل كونها على خلاف التقية- محرمة على الفرض، و المحرم لا يعقل أن يكون مصداقا للواجب، و حيث أنه قد

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٢٦

.....

اقتصر عليها و لم يأت بسجدة أخرى موافقة للتقية فقد ترك جزءا من صلاته و معه تقع الصلاة فاسدة لا محالة. و أما إذا لم يقتصر على ذلك العمل المحرم بل أتى به ثانيا مطابقا للتقية فهو أيضا على قسمين. لان ما أتى به من العمل المحرم في الصلاة قد تكون من الأفعال التي زيادتها مانعة عن صحة الصلاة كما في زيادة السجدة على ما استفدناه من النهي عن قراءة العزائم في الصلاة معللا- بأن السجدة الواجبة لأجلها زيادة في المكتوبة فأیضا لا بد من الحكم ببطلان العبادة.

لأن الصلاة وقتئذ و ان كانت مشتملة على جزئها و هو السجدة على غير التربة. إلا ان اشتغالها على سجدة أخرى محرمة و هي السجدة على التربة الحسينية- مثلا- في حال التقية يوجب الحكم ببطلانها لأن السجدة زيادة في الفريضة كما عرفت.

و قد لا تكون من الأفعال التي تبطل الصلاة بزيادتها و هذا أيضا على قسمين:

لأن العبادة ان كانت مما يبطل بمطلق الزيادة فيها كالصلاة أيضا لا بد من الحكم بالبطلان لأنها و ان كان مشتملة على جزئها غير أن تكراره زيادة و الزيادة في الصلاة موجبة لبطلانها و ان كانت نفس الزيادة غير معدودة من الزيادة في الفريضة.

و ان لم تكن مما يبطل بمطلق الزيادة كما في غير الصلاة، و لم يكن العمل المتكرر مما تمنع زيادته عن صحة العبادة- كما في غير

السجدة- حكم بصحة العمل و العبادة لمكان اشتغالها على ما هو جزؤها أعنى الفعل المأتى به ثانيا حسب ما تقتضيه التقية في ذلك الحال و ان كان المكلف قد ارتكب محرما بالإتيان بالعمل المخالف للتقية.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٢٧

(مسألة ٣٨): لا فرق في جواز المسح على الحائل في حال الضرورة بين الوضوء الواجب و المندوب (١).

(مسألة ٣٩): إذا اعتقد التقية أو تحقق إحدى الضرورات الأخر فمسح على الحائل، ثم بان أنه لم يكن موضع تقيه أو ضرورة ففي صحة وضوئه إشكال (٢).

إلا انك قد عرفت ان حرمة ذلك العمل غير مضره بصحة العبادة هذا تمام الكلام في التقيه و قد اتضح بذلك الحال في جملة من الفروع المذكورة في المتن فلا نتعرض لها ثانيا و بقيت جملة أخرى نتعرض لها في التعليقات الآتية ان شاء الله تعالى.

لا فرق في التقيه بين الواجب و المندوب:

(١) لإطلاق الأدلة الدالة على كفاية العمل المأتى به تقيه عن الأمور به الواقعي كغسل الرجلين في الوضوء عند التقيه أو الغسل منكوسا لأنها تعم كلا- من الوضوء الواجب و المستحب و كذا ما دل على جواز مسح الخفين بناء على اعتبار رواية أبي الورد و كذلك الأخبار الآمرة بالصلاة معهم و في مساجدهم و على الجملة ان أدلة التقيه في كل مورد من مواردنا ياطلاقها يقتضى عدم الفرق بين كون العمل المتقى به واجبا و كونه مستحبا في نفسه.

إذا اعتقد التقيه ثم انكشف الخلاف:

(٢) الأمر كما أفاده «قده» و الوجه في ذلك ان الماتن لم يرد من من هذه المسألة ما إذا احتمل المكلف الضرر في الإتيان بالوظيفة الواقعية

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٢٨

.....

و تحقق فيه الخوف من تلك الناحية ثم انكشف انه لم يكن أى ضرر في الإتيان بالأمور به الاولى و ذلك لان الحكم بالبطلان أو الاستشكال في صحة العمل حينئذ بلا وجه.

لما تقدم من أن صحة التقيه في العبادات غير متوقفة على احتمال الضرر عند الترك فإن التقيه إنما شرعت فيها لمحض المجاملة و المداراة مع العامة سواء كان في تركها ضرر على المكلف أم لم يكن بأن علمنا ان الإتيان بالوظيفة الواقعية غير موجب للضرر بوجه فاحتمال الضرر و عدمه مما لا أثر له في العبادات.

و أما في غيرها فوجوب التقيه أو جوازها انما يدور مدار احتمال الضرر احتمالا عقلايا فالخوف وقتئذ تمام الموضوع لوجوب التقيه أو جوازها و لا يعتبر في ذلك أن يكون في ترك التقيه ضررا واقعا لان الخوف أعم فقد يكون في الواقع أيضا ضرر و قد لا يكون فلا وجه للاستشكال في صحة العمل عند انكشاف عدم ترتب الضرر على ترك التقيه و ذلك لان موضوعها انما هو الخوف و قد فرضنا انه كان متحققا بالوجدان.

فمراد الماتن «قده» من قوله إذا اعتقد التقيه أو تحقق إحدى الضرورات الأخر. حسب ما فهمناه من ظاهر عبارته: أن يعتقد المكلف ان الموضوع للتقيه أو لسائر الضرورات قد تحقق في حقه، و لم يكن لها موضوع واقعا.

كما إذا اعتقد ان أهل البلد الذي نزل فيه من العامة أو ان الجماعة الحاضرة عنده من المخالفين أو كان أعمى فتخيل ان العامة حاضرون في المسجد عنده فاتقى في وضوئه أو في صلاته و لم يكن الأمر كما زعمه واقعا و لم يكن أهل البلد أو الجماعة الحاضرون عنده من العامة أو لم يكونوا حاضرين عنده في المسجد أصلا.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٢٩

.....

و اعتقد أن ما يراه من بعيد سبع فمسح على خفيه لان مسحه على رجليه يتوقف إلى زمان يخاف من وصول السبع إليه في ذلك الزمان- بناء على تمامية رواية أبي الورد لتعدى الفقهاء قدس الله أسرارهم من العدو فيها إلى كل ما يخاف منه كالسبع و نحوه. و اعتقد أن الرجل القادم عدوه فاتقى منه و مسح على خفيه ثم ظهر ان السبع صورة مجسمة و الرجل صديقه فلا موضوع للتقية واقعا. و الظاهر في تلك الصورة بطلان وضوئه و صلاته و ذلك لان مدرك صحة العمل المأتي به تقية و إجزائه عن الأمور به الواقعي انما هو السيرة العملية كما مر و من المعلوم انها كانت متحققه عند إتيان العمل على طبق مسلك العامة عند وجودهم و حضورهم عنده و أما العمل طبق مذهبهم من دون أن يكون عندهم و لا بمحضهم فلا سيرة عملية تقتضى الاجزاء و الحكم بصحته. و كذلك الحال فيما إذا اعتمدنا على رواية أبي الورد، حيث انها قيدت الحكم بالمسح على الخفين بما إذا كان هناك عدو تتقيه فوجود العدو مما لا بد منه في الأمر بالمسح على الخفين و مع فرض صداقة الرجل القادم لا موضوع للحكم بالتقية و إجزائها و على الجملة المكلف إذا اعتقد وجود موضوع التقية- سواء خاف أم لم يخف- و لم يكن هناك موضوع واقعا فالظاهر بطلان عمله و هذا هو الذي أراده الماتن من عبارته فلاحظ.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٣٠

(مسألة ٤٠): إذا أمكنت التقية بغسل الرجل فالأحوط تعيينه (١) و ان كان الأقوى جواز المسح على الحائل أيضا.

دوران الأمر بين الغسل و المسح:

(١) إذا دار أمر المكلف بين التقية بغسل رجليه و التقية بالمسح على الخفين قدم الأول على الثاني لا محالة و هذا لا لأجل الوجوه الاعتبارية و الاستحسانية التي عمدتها ما ذكره الشهيد «فده» من ان غسل الرجلين أقرب الى الأمور به من مسح الخفين نظرا إلى أن في غسلهما يتحقق مسح البشرة بالرطوبة لا محالة و ان كانت الرطوبة رطوبة خارجية و هذا بخلاف المسح على الخفين لعدم تحقق المسح على البشرة وقتئذ بوجه لا برطوبة الوضوء و لا بالرطوبة الخارجية و من الظاهر ان المسح بالرطوبة الخارجية أقرب إلى الأمور به أعنى مسح الرجلين برطوبة الوضوء.

و ذلك لعدم إمكان الاعتماد على الوجوه الاعتبارية بوجه و من الواضح أن مسح البشرة بالرطوبة الخارجية غير معدود بالنظر العرفي ميسورا للمسح على البشرة برطوبة الوضوء.

بل الوجه في تقديم الغسل على مسح الخفين هو أنه إذا قلنا بعدم جريان التقية في المسح على الخفين على ما نطقت به الروايات فلا إشكال في أن المتعين هو الغسل و إذ قلنا بجريانها في مسح الخفين أيضا بحمل الروايات على أن عدم التقية فيه من خصائصهم (ع) حسب ما فهمه زرارة أيضا تعيين عليه الغسل.

و ذلك لان الغسل مما ورد به الأمر بالخصوص و لم يرد أمر بمسح الخفين إلا في رواية أبي الورد و قد عرفت انها ضعيفة السند و غير قابلة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٣١

(مسألة ٤١): إذا زال السبب المسوغ للمسح على الحائل من تقيّة أو ضرورة، فإن كان بعد الوضوء فالأقوى عدم وجوب إعادته (١) و إن كان قبل الصلاة إلا إذا كانت بلة اليد باقية فيجب إعادة المسح و ان كان في أثناء الوضوء فالأقوى الإعادة إذا لم تبق البلة.

للاعتقاد عليها و ظاهر الأمر بغسل الرجلين هو التعيين و عدم كفاية غيره عنه في موارد التقيّة، فمقتضى الأصل اللفظي أعنى ظهور الأمر في التعيين و وجوب تقديم الغسل على مسح الخفين، كما ان غسلهما موافق للاحتياط. لادن المورد من موارد دوران الأمر بين التعيين و التخيير، حيث لا- نحتمل وجوب المسح على الخفين تعيينا بخلاف غسل الرجلين و الاحتياط حينئذ انما هو باختيار ما يحتمل فيه التعيين هذا كله فيما إذا دار الأمر بينهما و اما إذا لم يتمكن إلا من المسح على الخفين فلا شك في تعيينه و هذا ظاهر.

زوال السبب المسوغ للتقيّة:

(١) إذا زال السبب المسوغ للمسح على الحائل في أثناء الوضوء أعنى ما قبل المسح على الخفين أو غسل الرجلين فلا إشكال في عدم جواز التقيّة بالمسح على الخفين أو بغسل الرجلين حيث لا موجب للتقيّة عند المسح على الفرض فيجب عليه الإتيان بالمأمور به الأولى بأن يمسخ على رجله. و إذا زال السبب و ارتفعت التقيّة بعد المسح أو الغسل فإن كانت البلة موجودة و لم تكن الموالاة فائتة و جب عليه المسح على رجله لأنه إتمام للوضوء الواجب و قد فرضنا أنه لا مانع من إتمامه لارتفاع التقيّة. و لا دليل على عدم وجوب إتمام الوظيفة الأولى فيما إذا لم يكن في البين ما يمنع عن الإتمام، لأن ما دل على أجزاء التقيّة و صحتها انما ينفي

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٣٢

(مسألة ٤٢): إذا عمل في مقام التقيّة بخلاف مذهب من يتقيه (١) ففي صحه وضوئه إشكال، و ان كانت التقيّة ترتفع به، كما إذا كان مذهبه

وجوب الإعادة أو القضاء و لا دلالة في شيء منها على عدم وجوب إكمال العمل و إتمامه.

نعم إذا فرضنا أن البلة غير باقية أو الموالاة مرتفعة بحيث احتاج تحصيل الوظيفة الأولى إلى الإعادة لم تجب عليه الإعادة حسب ما دللنا عليه الأدلة المتقدمة من أن التقيّة مجزئة و لا تجب معها الإعادة أو القضاء.

إذا عمل بخلاف مذهب من يتقيه:

(١) كما إذا كان من يتقيه من الحنفية إلا انه أتى بالعمل على طبق الحنابلة أو المالكية أو الشافعية لا إشكال في ذلك بحسب الحكم التكليفي من الوجوب أو الجواز لأن التقيّة بمعنى الصيانة عن الضرر و تتأدى ذلك بإظهار الموافقة مع الحنابلة- مثلا- و ان كان من يتقيه من الحنفية- مثلا- و انما الكلام في صحه ذلك و اجزائه، و الظاهر ان العمل وقتئذ صحيح و مجزئ عن المأمور به الأولى. و ذلك لأدن المستفاد من الأخبار الواردة في التقيّة انها انما شرعت لأجل أن تختفى الشيعة عن المخالفين و الا يشتهروا بالتشيع و بالرفض و لأجل المداراة و المجاملة معهم و من البين ان المكلف إذا أظهر مذهب الحنابلة عند الحنفى- مثلا- أو بالعكس حصل بذلك التخفي و عدم الاشتهار بالرفض و التشيع و تحققت المداراة و المجاملة معهم فإذا صلى في مسجد الحنفية مطابقا لمذهب الحنابلة صدق أنه صلى في مساجدهم أو معهم.

و السر في ذلك ان الواجب انما هو التقيّة من العامّة و المجاملة و المداراة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٣٣

وجوب المسح على الحائل دون غسل الرجلين فغسلهما، أو بالعكس، كما أنه لو ترك المسح و الغسل بالمرّة بطل وضوئه (١) و ان ارتفعت التقيّة به أيضا.

معهم و لم يرد في شيء من الأدلة المتقدمة وجوب اتباع أصنافهم المختلفه و لا دليل على وجوب اتباع من يتقى منه في مذهبه و انما اللازم هو المداراة و المجاملة مع العامّة و إخفاء التشيع عندهم.

و هذا يتأتى بإتيان العمل على طبق الحنابلة عند كون الحاضر الذي اتقى منه حنفيا- مثلا- أو بالعكس فإن الأصناف الأربعة لا يخطى كل منهم الآخر و لا يعترضون و لا ينكرون مذهبه بل ربما يقتدى بعضهم ببعض هذا.

على أن التقيّة بإتيان العمل على طبق المذهب الآخر أعني غير مذهب المتقى منه قد يكون مطابقا للتقيّة و ذلك كما إذا كان المتقى من بلد معروف أهله بالشافعية و قد ورد بلدا آخر و هم الحنابلة- مثلا- فإنه إن اتقى حينئذ بإتيان العمل على مذهب الحنابلة ربما يعرف أنه ليس من الحنابلة لأنه موجب لإلغات نظرهم اليه حيث انه من بلدة فلانية و هم من الشافعية- مثلا- و هو يعمل على مذهب الحنابلة فبذلك يتضح أنه أظهر التسنن معهم و هو رافضى.

و هذا بخلاف ما إذا أتى بالعمل على طبق الشافعية لأنهم يحملون ذلك على أنه من البلدة الفلانية و هم من الشافعية فلا يقع موردا للإعجاب و التحقيق حتى يتفحص و يظهر تشييعه عندهم.

(١) قد أسلفنا الكلام على ذلك في الجهة الحادية عشرة مفصلا و هو الصورة الأولى من صور ترك العمل بالتقيّة فلاحظ.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٣٤

(مسألة ٤٣): يجوز في كل من الغسلات أن يصب على العضو عشر غرفات بقصد غسله واحدة، فالمناطق في تعدد الغسل المستحب ثانيه و الحرام ثالثه، ليس تعدد الصب بل تعدد الغسل مع القصد (١).

جواز الصب متعددا في كل غسلة:

(١) بمعنى أن ما سردناه سابقا من أن الغسل مرة واحدة هو الواجب في الوضوء و يستحب مرتين و الغسل الثالث و ما زاد بدعه انما هو في الغسل فحسب و أما الصب فهو خارج عن الغسل و له صب الماء كيف ما شاء و لو عشرات مرات.

و توضيح هذه المسألة ان المكلف قد يعتبر وجهه أو يديه ذا جهات فيصب صبة على موضع منهما قاصدا بذلك غسل جهة من تلك الجهات و يصب صبة ثانية بقصد غسل الجهة الثانية و هكذا إلى خمس جهات أو أكثر و هذا مما لا ينبغي الإشكال في صحته لان مجموع الصبات و الغسلات محقق للغسل الواحد المعتبر في الوضوء و لا يعد كل صبة غسله واحدة مستقلة.

الا ان هذه الصورة خارجة عن محط نظر الماتن «قده» لان نظره إلى صورة تعدد الصب و الغسل.

و قد يعتبر مجموع وجهه أو مجموع اليدين شيئا واحدا فيصب الماء على المجموع صبة أو صبتين أو صبات متعددة و بما أن الغسل ليس من الأمور المتوقفة على القصد لأنه بمعنى مرور الماء على المغسول سواء قصد به الغسل أم لم يقصد فيصدق أنه غسل وجهه مرة أو مرتين أو مرات حسب تعدد الصبات.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٣٥

(مسألة ٤٤): يجب الابتداء في الغسل بالأعلى، لكن لا يجب الصب على الأعلى، فلو صب على الأسفل و غسل من الأعلى بإعانة اليد صح (١).

نعم ليس مطلق الغسل و طبيعته الغير المتوقف على القصد ليس من الغسل المعتبر في الوضوء فان الغسل الوضوئي موقوف على قصد كونه وضوئيا إذا له أن يصب الماء عشر مرات و لا يقصد بها الغسل المعتبر في الوضوء بل يقصده في الصبة الأخيرة فقد أتى وقتئذ غسلا واحدا من غسلات الوضوء و الصببات و الغسلات المتحققتان قبل الصبة الأخيرة خارجتان عن الغسل المعتبر في الوضوء فلا يكون تعددهما مخلا له. نعم إذا قصد الغسل المعتبر في الوضوء في كل واحد من الصببات تحققت بذلك غسلات متعددة و الثالثة و ما زاد منها بدعة محرمة.

وجوب الابتداء في الغسل بالأعلى:

(١) إمرار اليد من الأعلى إلى الأسفل ليس من حقيقة الغسل لا في شيء من لغة العرب و لا في غيرها لضرورة أن قطرة من الماء إذا وقعت على أي موضع من البدن أو غيره فأمرنا عليها اليد مرتين - مثلا- لم يصدق أنا غسلناه مرتين. بل الغسل عبارة عن مرور الماء على الوجه أو اليد أو غيرهما من المواضع فإذا صب الماء على الأسفل فهو غسل حقيقة إلا أنه غير معتبر في الوضوء للزوم كون الغسل من الأعلى إلى الأسفل دون العكس. فلو بقي شيء من الماء في يده حين وصولها أي اليد إلى الأعلى فأمر يده بالماء من أعلى الوجه إلى الذقن صدق عنوان الغسل عليه إلا ان الاجتزاء به

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٣٦

(مسألة ٤٥): الإسراف في ماء الوضوء مكروه (١)

يبتنى على كفاية مطلق الغسل في مقام الامتثال على أنه من الندرة بمكان لعدم بقاء الماء بحسب العادة في اليد بعد صبه من الأسفل حين وصولها إلى الأعلى.

و أما بناء على ما قدمناه من عدم كفاية الغسل بحسب البقاء في موارد الأمر بالغسل كالوضوء و الغسل و وجوب إحداث الغسل و إيجاداه فيشكل الحكم بصحة الوضوء في مفروض المسألة لأن الغسل قد تحقق من صب الماء من الأسفل و هو غسل حادث إلا أنه غير معتبر لمكان أنه من الأسفل إلى الأعلى.

فالغسل المعتبر و المأمور به إنما هو إمرار اليد بالماء من الأعلى إلى الأسفل و لكنه غسل بحسب البقاء دون الحدوث و قد بنينا على عدم كفاية الغسل بحسب البقاء و لزوم كون الغسل حادثا و عليه فلا مناص من أن يصب الماء من أعلى الوجه كما في الأخبار الواردة في الوضوءات البيانية ليتحقق الغسل الحادث من الأعلى إلى الأسفل.

كراهة الإسراف في ماء الوضوء:

(١) الحكم بكراهة الإسراف في ماء الوضوء يبتنى على القول بالتسامح في أدلة السنن ثم التعدى من المستحبات الى المكروهات. و الوجه في ذلك: ان الرواية المستدل بها على ذلك في المقام هي ما رواه الكليني (قده) عن علي بن محمد و غيره عن سهل بن زياد

عن محمد بن الحسن بن شمون (بالتخفيف أو التشديد) عن حماد بن عيسى عن حريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ان لله ملكا يكتب سرف

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٣٧

لكن الإسباغ مستحب (١) وقد مر أنه يستحب أن يكون ماء الوضوء بمقدار مد (٢) والظاهر ان ذلك لتمام ما يصرف فيه من أفعاله و مقدماته من المضمضة، والاستنشاق و غسل اليدين.

الوضوء كما يكتب عدوانه «١» و محمد بن الحسن بن شمون ضعيف ضعفه النجاشي صريحا و كذا سهل بن زياد فإنه أيضا ضعيف فلاحظ.

الإسباغ مستحب:

(١) كما ورد في عدة من الروايات فيها الصحاح و غيرها «٢».

تحديد ماء الوضوء بالمد:

(٢) كما في صحيحة زرارة عن أبي جعفر (ع) قال: كان رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ يتوضأ بمد و يغتسل بصاع، و المد رطل و نصف و الصاع ستة أرطال «٣» و صحيحة أبي بصير و محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) أنهما سمعاه يقول: كان رسول الله (ص) يغتسل بصاع من ماء و يتوضأ بمد من ماء «٤».

و مفهوم المد و ان لم يمكن تحقيقه على وجه دقيق إلا أن شيخنا البهائي (قده) على ما يحكى عنه في الجبل المتين ذكر ان المد ربع المن

(١) المروية في ب ٥٢ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٢) راجع ب ٥٤ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٣) المروية في ب ٥٠ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٤) المروية في ب ٥٠ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٣٨

.....

التبريزي الصغير - على وجه التقريب - و هو ستمائة و أربعون مثقالا، و عليه يكون المد مائة و خمسون مثقالا - تقريبا. و الوجه في كون ذلك على وجه التقريب ان المد ربع الصاع، و الصاع ستة أرطال بالرطل المدني و تسعة بالعراقي. فالمد رطل و نصف.

و كل رطل مائة مثقال مع شيء زائد، إذ الصاع - الذي هو ستة أرطال - ستمائة و أربعة عشر مثقالا و ربع مثقال. فيكون الرطل و النصف - الذي هو المد - عبارة عن مائة و خمسين مثقالا و ثلاثة مثاقيل و نصف مثقال و حمصة و نصف. و هو قريب من ربع المن

التبريزي أعنى مائة و خمسين مثقالا كما ذكره شيخنا البهائي (قده).

إلا أن استحباب كون الوضوء بهذا المقدار من الماء لا توافقه الروايات الواردة في الوضوءات البيانية، لمكان اشتغالها على أنه (ص) أخذ كفا من الماء و أسدله على وجهه و أخذ كفا ثانيا فغسل به يده اليمنى ثم غرف غرفة ثالثة فغسل بها يده اليسرى، و من الظاهر ان ثلاث غرف لا يبلغ ربع المن التبريزي الذي هو المد.

و عليه لا بد من الجمع بين الاخبار الواردة في استحباب كون الوضوء بمد من الماء و الأخبار الواردة في الوضوءات البيانية بحمل الثانية على ورودها لبيان الأمور المعبرة في الوضوء على وجه الوجوب و لم تشمل من المستحبات الا على شيء قليل، إذ الغرض منها تعريضهم (ع) للمخالفين، حيث نسبوا اليه (ص) أنه غسل منكوسا و غسل الرجلين عوضا عن مسحهما فثلاث غرفات من جهة ما يحصل به المقدار الواجب من الغسل في الوضوء.

و تحمل الأولى على بيان المقدار المستحب في الوضوء مشتملا على جميع مستحباته لأن الماء المصروف في الوضوء المراعى فيه تمام المستحبات لا يقل عن ربع المن التبريزي بكثير.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٣٩

.....

لانه يستحب فيه غسل اليدين مرة من حدث البول و مرتين من حدث الغائط فهذا كف أو كفا و يستحب غسل الوجه مرتين و هما كفا فلهذه ثلاثة أكف أو أربعة.

و يستحب الغسل في كل من اليدين مرتين و هو يستلزم الماء كفين لعدم كون اليد مسطحة كالوجه حتى يكتفى فيها بكفة واحدة في غسلها على وجه الإسباغ، اللهم الا ان يواصل الماء الى تمام أجزاء يده بإمرار اليد و هو ينافي الإسباغ المستحب و عليه لا بد من صب كفا من الماء على ظاهرها و صب كفا أخرى على باطنها ليتحقق بذلك الإسباغ و هذه أربعة أكف و مع ضم الثلاثة المتقدمة إليها ليبلغ سبعة.

و يستحب المضمضة و الاستنشاق ثلاث مرات و هي ستة و المجموع تبلغ ثلاثة عشرة أو أربعة عشرة كفا و هو قريب من المد و ربع المن التبريزي.

و معه لا حاجة إلى إدخال الاستنجاء أيضا في الوضوء كما عن بعضهم و حمل أخبار المد على الوضوء مع الاستنجاء لوضوح أنه أمر آخر لا موجب لإدراجه في الوضوء بعد كون الماء المصروف فيه بجميع مستحباته بالغا حد المد كما عرفت.

و قد ورد في الفقيه أنه قال رسول الله (ص) الوضوء مد و الغسل صاع، و سيأتي أقوام بعدى يستقلون ذلك فأولئك على خلاف سنتي و الثابت على سنتي معنى في حظيرة القدس «١».

و يمكن الاستدلال بها على كراهة السرف في الوضوء و انه بأكثر من مد - لاستقلال المد و عدم اعتقاده بكفايته للوسواس - خلاف سنة رسول الله (ص)

(١) المروية في ب ٥٠ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٤٠

(مسألة ٤٦): يجوز الوضوء برمس الأعضاء كما مر، و يجوز برمس أحدها و إتيان البقية على المتعارف (١) بل يجوز التبعض في غسل عضو واحد مع مراعاة الشروط المتقدمة من البداية بالأعلى و عدم كون المسح بماء جديد و غيرهما.

غير ان الرواية مرسله، فينتى الاستدلال بها أيضا على التسامح فى أدلة السنن و إلحاق المكروهات بالمستحبات.

جواز التوضؤ برمس بعض الأعضاء:

(١) تقدمت مسألة الغسل الارتماسى فى الوضوء برمس أعضائه فى الماء و حكم الماتن (قده) بأنه لا بد من نية الغسل حال إخراج العضو من الماء و تقدم منا الاستشكال فيما أفاده سابقا و تعرض فى هذه المسألة لما إذا غسل بعض أعضائه بالارتماس و غسل بعضها الآخر بالترتيب و صب الماء عليه و حكم بصحته و ما أفاده (قده) هو الصحيح و الوجه فيه ان الآية المباركة فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ «١» مطلقه و لم يرد عليها أى مقيد و إطلاقها يقتضى جواز الاكتفاء فى الغسل بالتبويض كما ذكره فى المتن. و أما ما ورد فى بعض الروايات البيانية من أنه (ع) صب الماء على وجهه و يديه [٢] فإنما هو من جهة الغلبة إذ الغالب فى الوضوء أن يكون بالصب و الماء القليل.

[٢] هذا مضمون عدة روايات مشتملة على لفظه الصب أو ما هو بمعناه كاسدال الماء على الوجه أو اليد أو الذراع أو غيرهما المروية فى ب ١٥ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(١) المائة: ٥: ٦.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٤١

(مسألة ٤٧): بشكل صحة وضوء الوسواسى (١) إذا زاد فى غسل اليسرى من اليمين فى الماء، من لزوم المسح بالماء الجديد، فى بعض الأوقات. بل ان قلنا بلزوم كون المسح ببله الكف دون رطوبة سائر الأعضاء يجىء الإشكال فى مبالغته فى إمرار اليد، لانه يوجب مزج رطوبة الكف برطوبة الذراع.

(مسألة ٤٨): فى غير الوسواسى إذا بالغ فى إمرار يده على اليد اليسرى لزيادة اليقين لا بأس به ما دام يصدق عليه انه غسل

الإشكال فى وضوء الوسواسى:

(١) لأن الوسواسى بعد تحقق الغسل المعتبر فى الوضوء يصب الماء على يديه و هو يستلزم أن يكون المسح بالماء الجديد و قد عرفت لزوم كون المسح بالبله الوضوئية الباقية فى اليد و كذا يجىء الإشكال عند إمرار يده من المرفق - بعد تمامية الغسل المعتبر - لاستلزامه امتزاج رطوبة الكف برطوبة المرفق و الذراع و هو يمنع عن كون المسح ببله اليد كما لعله ظاهر. و من هنا الأولى للوسواسى - كما ابتلينا به برهه من الزمان - ان يتوضأ وضوئين بأن يتوضأ أولا - وضوءا عاديا كما يصنعه غير الوسواسى - و ان كان هذا باطلا حسب عقيدته - ثم يتوضأ ثانيا بما يراه وضوءا صحيحا حسب اعتقاده لئلا يلزم محذور كون المسح بغير بله الوضوء.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٤٢

واحد (١) نعم بعد اليقين إذا صب عليها ماء خارجيا يشكل (٢) و ان كان الغرض منه زيادة اليقين لعدده فى العرف غسله اخرى، و إذا كان

إذا بالغ غير الوسواسي في غسله:

(١) أى قبل حصول اليقين أو الاطمئنان أو قيام الامارة الشرعية على تحقق الغسل المعتبر في الوضوء.
 (٢) لاستلزام ذلك أن يكون المسح بالماء الجديد، و كذا الكلام فيما إذا أمرّ يده بعد اليقين أو الاطمئنان بحصول الغسل المعتبر من طرف المرفق الى طرف الأصابع لاستلزامه امتزاج رطوبة الكف برطوبة المرفق و الذراع.

الشك في تحقق الغسل:

بقى الكلام فيما إذا شك المكلف في تحقق الغسل المعتبر في الوضوء و عدمه، لان مقتضى الاستصحاب و قاعدة الاشتغال وجوب صب الماء مرة ثانية أو إمرار يده حتى يحصل اليقين بتحقيق الغسل المعتبر في الوضوء و قد عرفت انه إذا صب على يده الماء ثانياً أو أمر يده على مرفقه لم يمكنه الجزم بأن المسح بالبله الباقيه.

لا احتمال أن يكون المسح بالماء الجديد كاحتمال امتزاج البله الموجوده في كفه ببله الذراع و المرفق و ذلك لاحتمال تحقق الغسل المعتبر في الوضوء- واقعا- و معه يكون الماء الذى قد صبه بعد الشك و التردد من الماء الجديد أو تكون الرطوبة الموجوده في يده ممتزجه برطوبة المرفق و الذراع

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٤٣

.....

فلا يمكنه إحراز أن البله بله الوضوء.

و الأصلان أنما يقتضيان وجوب الصب و عدم تحقق الغسل المعتبر في الوضوء و أما ان البله بله الوضوء فلا يمكن إحرازها بشيء منهما.

فهل تجب عليه اعادة الوضوء ثانياً، أو لا مانع من أن يصب الماء بعد الشك و التردد في تحقق الغسل المعتبر أو يمر يده من المرفق إلى أصابعه؟

قد يقال: ان الحكم ببطلان الوضوء عند صب الماء بعد الشك أو إمرار اليد من المرفق يستلزم الهرج و المرج إذ قلما ينفك المتوضئ عن هذا الابتلاء أعنى الشك في تحقق الغسل المعتبر- في الجملة.

خويى، سيد ابو القاسم موسوى، التنقيح في شرح العروة الوثقى، ٦ جلد، قم - ايران، اول، ١٤١٨ هـ ق

التنقيح في شرح العروة الوثقى؛ الطهارة ٤، ص: ٣٤٣

و الظاهر أنه لا مانع من الاحتياط فيه في نفسه بأن يصب الماء على يده عند الشك في تحقق الغسل المعتبر أو يمر بيده من المرفق، فلا حاجة معه الى التمسك بلزوم الهرج و المرج و ذلك لوجهين:

«أحدهما»: ان مقتضى الأخبار الواردة في المقام ان المسح لا بد من أن يكون بالبله الباقيه في الكف بعد تمامية الغسل المأمور به في

الوضوء والاستصحاب يقتضى أن يكون غسلها عند الشك مأمورا به - ظاهرا - و معه يكون البلة الموجودة في الكف بلة باقية بعد تمامية الغسل المأمور به لأنه لا فرق بين الغسل المأمور به الواقعي و الغسل المأمور به بحسب الظاهر.

و «ثانيهما»: نفس الأخبار الواردة في الشك في الإتيان ببعض الأفعال المعتبرة في الوضوء قبل إتمامه لدلالاتها على وجوب الإتيان بما يشك في الإتيان به و ما بعده من الاجزاء و الشرائط ثانيا و مع الأمر بتلك الأفعال لا تكون الرطوبة الباقية في الكف رطوبة خارجية جديدة فلا تضر بصحة المسح و الوضوء لاستنادها إلى الغسل المعتبر في الوضوء.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٤٤

غسله ليسرى بإجراء الماء من الإبريق - مثلا - و زاد على مقدار الحاجة (١) مع الاتصال لا يضر ما دام يعد غسلة واحدة.

صب الماء زائدا على مقدار الحاجة:

(١) الزيادة على مقدار الحاجة من صب الماء من الإبريق أو الحنفيات المتعارفة اليوم قد تكون قليلة و مما لا بد منها في استعمال مقدار الحاجة من الماء و هي غير قادمة في صحة الوضوء ابدا لقلتها بل و مما لا بد منه في الاستعمال لان صب الماء على اليد بمقدار لا يزيد عن مقدار الحاجة و لا ينقص منه بشيء أمر متعذر فلا مناص من صبه الماء و ان زاد على مقدار الحاجة بشيء يسير. و أخرى تكون الزيادة كثيرة و مما لا يتسامح به كما إذا فرضنا أن الصب من الإبريق أو الحنفية دقيقة واحدة يكفي في مقدار الحاجة من الماء و به يمكن غسل اليد بتمامها إلا أنه صبه ساعتين أو أوقف يده تحت الحنفية كذلك و هذه الزيادة قادمة في صحة المسح و الوضوء لا محالة.

و هذا لا لأن الغسلة متعددة بل مع تسليم وحدتها - لان الاتصال مساوق للوحدة، و هي غسلة واحدة طالت أم قصرت - لا يمكن الحكم بعدم قدحها إذ المدار على تعدد غسلة الوضوء و وحدتها لا على تعدد طبيعي الغسلة و تعددها، و الغسلة المطلقة و ان لم تعدد سواء طال صب الماء على العضو أم قصر إلا ان غسلة الوضوء متعددة لا محالة.

و ذلك لأن غسلة الوضوء عبارة عن اجراء الماء على العضو بمقدار يتحقق به غسله و لنفرض حصولها بصب الماء دقيقتين و ما زاد عليها تعد غسلة وضوئية زائدة و هو نظير الغسل تحت الحنفية أو بالارتماس في الماء

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٤٥

(مسألة ٤٩): يكفي في مسح الرجلين المسح بواحدة من الأصابع الخمس الى الكعبين أيها كانت حتى الخنصر منها (١).

لأنه يتحقق بمجرد إحاطة الماء على تمام البدن و يكون بقائه تحت الماء زائدا على مقدار إحاطة الماء على البدن زائدا على الغسلة الواجبة الكافية في حصول الغسل. و المسح برطوبة الغسلة الزائدة حينئذ لا يخلو عن الاشكال بل الصحة ممنوعة جدا.

(١) ظهر الحال في هذه المسألة مما قدمناه في كيفية المسح على الرجلين فليراجع.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٤٦

فصل في شرائط الوضوء «الأول»: إطلاق الماء (١) فلا يصح بالمضاف و لو حصلت الإضافة بعد الصب على المحل من جهة كثرة الغبار أو الوسخ عليه، فاللازم كونه باقيا على الإطلاق إلى تمام الغسل.

«الثاني»: طهارته (٢).

فصل في شرائط الوضوء

[الأول والثاني: إطلاق الماء و طهارته]

(١) قد أسلفنا تفصيل الكلام على ذلك في أوائل الكتاب و ذكرنا ان المضاف لا يزيل خبثا و لا يرفع حدثا.
 (٢) للروايات المستفيضة بل المتواترة المروية في الوسائل و غيره في أبواب مختلفة كما دل على لزوم اهراق الماءين المشتبهين و التيمم بعده «١»، و ما دل على النهي عن التوضؤ بفضل الكلب معللا بأنه رجس نجس لا يتوضأ بفضل و اصيب ذلك الماء «٢».
 و ما دل على النهي عن الوضوء بالماء المتغير «٣» الى غير ذلك من الروايات فاعتبار الطهارة في الماء المستعمل في الوضوء مما لا اشكال فيه.
 و انما الكلام في أن الطهارة شرط واقعي في صحته فوضوء الجاهل

(١) المروية في ب ١٢ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(٢) و هي صحيحة البقباق المروية في ب ١ من أبواب الأستار من الوسائل.

(٣) راجع ب ٣ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٤٧

.....

بالنجاسة محكوم بالطلاق فلو توضأ بالماء النجس فصلى ثم انكشف ان الماء كان نجسا أعاد وضوءه كما يعيد صلاته إذا كان في الوقت و يقضيها فيما إذا كان الانكشاف في خارجه أو أن الطهارة شرط علمي أي أنها شرط بالإضافة إلى العالم بالنجاسة حال الوضوء أو العالم بها قبله فيما إذا نسيها فتوضأ بماء نجس. و أما الجاهل فلا يشترط الطهارة في صحة الوضوء في حقه بوجه فكل من الوضوء و الصلاة في المثال المتقدم محكوم بالصحة لا محالة.

لا- اشكال و لا- خلاف- كما ذكره في الحدائق- في وجوب الإعادة أو القضاء فيما إذا توضأ بالماء المتنجس مع العلم بنجاسة الماء حال الوضوء كما ان الظاهر من كلماتهم ان من علم بنجاسة الماء قبل الوضوء و نسيها حال الوضوء فتوضأ بالماء النجس أيضا كذلك و ان الناسى للنجاسة يلحق بالعالم بالنجاسة حال الوضوء لوجوب التحفظ في حقه.

و لعلمهم استفادوا ذلك مما دل على بطلان صلاة الناسى للنجاسة في ثوبه أو بدنه لاستناده الى ترك التحفظ عن النجاسة لا محالة.
 و أما إذا توضأ بالماء النجس جاهلا بالنجاسة فالمشهور بين المتأخرين الحاقه بالقسمين المتقدمين و الحكم عليه بوجوب الإعادة أو القضاء و المفهوم من كلام الشيخ في المبسوط- على ما في الحدائق- وجوب الإعادة في الوقت خاصة دون وجوب القضاء خارج الوقت و به صرح ابن البراج كما انه ظاهر ابن الجنييد.

و خالفهم في ذلك صاحب الحدائق «قده» و ذهب إلى عدم وجوب الإعادة و القضاء حيث أنه بعد ما نقل كلام العلامة و الشهيد «قدهما» قال ما مضمون كلامه: ان ما ذكره من وجوب الإعادة و القضاء وإنما يسلم في القسمين الأولين و أما في حق الجاهل بنجاسة الماء فلا لعدم توجه النهي إليه لجهالته فلا تجب عليه الإعادة و لا القضاء. و عمدة ما استند «قده»

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٤٨

.....

إليه في حكمه هذا أمران:

«أحدهما»: ما ذكره في مقدمات كتابه الحدائق من معذورية الجاهل مطلقا إلا- ما خرج بالدليل مستندا في ذلك إلى جملة من الروايات الواردة في موارد خاصه «منها»: ما ورد في باب الحج كصحيحه زرارة عن أبي جعفر (ع) قال: من لبس ثوبا لا ينبغي له لبسه و هو محرم ففعل ذلك ناسيا أو جاهلا فلا شيء عليه [١].

و كما رواه عبد الصمد بن بشير عن أبي عبد الله (ع) قال: جاء رجل يلبي حتى دخل المسجد الحرام و هو يلبي و عليه قميصه، فوثب عليه الناس من أصحاب أبي حنيفة فقالوا: شق قميصك و أخرجه من رجلك فان عليك بدنة و عليك الحج من قابل و حجك فاسد فطلع أبو عبد الله (ع) فقام على باب المسجد فكبر و استقبل الكعبة فدنا الرجل من أبي عبد الله (ع) و هو ينتف شعره و يضرب وجهه، فقال له أبو عبد الله (ع) اسكن يا عبد الله فلما كلمه و كان الرجل أعجميا، فقال أبو عبد الله (ع) ما تقول؟

قال: كنت رجلا أعمل بيدي فاجتمعت لى نفقة فجننت أحج لم أسأل أحدا عن شيء فأفتونى هؤلاء أن أشق قميصي و أنزعه من قبل رجلي و ان حجي فاسد و ان على بدنه فقال له: متى ليست قميصك أبعد ما لبيت أم قبل؟

قال: قبل أن ألبى قال: فأخرجه من رأسك فإنه ليس عليك بدنه و ليس عليك الحج من قابل، أى رجل ركب أمرا بجهالة فلا شيء عليه. طف بالبيت أسبوعا و صل ركعتين عند مقام إبراهيم (ع) واسع بين الصفا و المروة و قصر من شعرك، فإذا كان يوم التروية فاغتسل و أهل بالحج و اصنع كما

[١] المروية في ب ٨ من أبواب بقیة كفارات الإحرام من الوسائل و قد نقلناها فى المتن عن الحدائق و هى فيه بهذا المقدار نعم لها صدر و ذیل رواهما فى الوسائل فلاحظ.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٤٩

.....

يصنع الناس «١».

و شيخنا الأنصارى «قده» رواها بلفظه «أيا امرء ركب أمرا بجهالة ..».

و «منها» ما ورد فى النكاح فى العدة كصحيحه عبد الرحمن بن الحجاج عن أبى إبراهيم (ع) قال: سألته عن الرجل يتزوج المرأة فى عدتها بجهالة أ هى ممن لا تحل له أبدا؟ فقال لها لا اما إذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما تنقضى عدتها و قد يعذر الناس فى الجهالة بما هو أعظم من ذلك فقلت بأى الجهالتين أعذر بجهالته ان يعلم ان ذلك محرم عليه أم بجهالته انها فى العدة؟ فقال: احدى الجهالتين أهون من الأخرى، الجهالة بأن الله حرم عليه ذلك .. «٢».

فان هذه الروايات تقتضى ارتفاع جميع الآثار عند ارتكاب العمل بالجهالة و معه لا تجب على من توضع بالماء النجس شيء من الإعادة و القضاء كما لا عقاب عليه لجهله بالنجاسة فضلا عن اشتراط الصلاة أو الوضوء بالطهارة.

و «ثانيهما»: ان النجاسة انما تثبت عند العلم بها و لا نجاسة عند عدمه حتى تمنع عن صحة وضوئه أو صلاته و ذلك لقوله (ع) كل ماء طاهر «٣».

(١) نقلناها عن الحدائق و هى تختلف عن رواية الوسائل فى بعض الألفاظ فراجع ب ٤٥ من أبواب تروك الإحرام من الوسائل.

(٢) كذا في الحدائق و «حرم ذلك عليه» كما في ب ١٧ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة و نحوها من الوسائل.

(٣) كذا في الحدائق و الموجود في الوسائل عن حماد: الماء كله طاهر. نعم روى في الوسائل عن الصادق (ع) كل ماء طاهر الا ان ذيله، الا ما علمت انه قدر لا حتى يعلم أنه قدر فليراجع.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٥٠

.....

حتى تعلم أنه قدر «١» و قوله كل شيء نظيف حتى تعلم انه قدر فإذا علمت فقد قدر «٢» لدلالتهما على ان النجاسة ليست من الأمور الواقعية و انما هي اعتبار شرعي قد ثبت لدى العلم بالنجاسة دون الجهل. و قد رتب على ذلك عدم وجوب الإعادة و القضاء عند الجهل بنجاسته.

□

ثم استشهد على ذلك بكلام المحدث السيد نعمه الله الجزائري و الشيخ جواد الكاظمي و افتائهما بما ذهب إليه في المسألة و ذكر في ذيل كلامه ان بعض معاصريه استبعد ما ذهب اليه لمخالفته ما هو المشهور بين الأصحاب حيث ان طبعه الناس مجبوله على متابعة المشهورات و إن أنكروا بظواهرهم تقليد الأموات.

و ان الله سبحانه قد وفقه للوقوف على كلام الفاضلين المذكورين فأثبتته في المقام لا للاستعانة به على قوة ما ذهب اليه بل لكسر سورة النزاع ممن ذكره من المعاصرين، لعدم قبولهم الا لكلام المتقدمين هذا.

و لا يخفى عدم إمكان المساعدة على شيء مما استند اليه في المقام.

اما ما ذكره في الوجه الأول فلأن معذورية الجاهل مطلقا إلا في موارد قيام الدليل فيها على عدم المعذورية و ان كانت مسلمة لعين الأخبار التي ذكرها في كلامه و من هنا حكمنا ان من أفطر في نهار شهر رمضان بما لا يعلم بمفطريته و لا بحرمة لم تجب عليه الكفارة وفاقا لصاحب العروة و خلافا لشيخنا الأستاذ «قدهما» في هامشها.

و كذا قلنا بعدم ترتب الكفارة على ارتكاب محرمات الإحرام جهلا

(١) المروية في ب ١ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٣٧ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٥١

.....

بحكمها أو بموضوعها و بارتفاع الحد عن ارتكاب المحرم إذا كان عن جهل بحكمه أو بموضوعه.

و قد ورد في موثقة ابن بكير عن أبي عبد الله (ع) في رجل شرب الخمر على عهد أبي بكر و عمر و اعتذر بجهله بالتحريم فسألا أمير المؤمنين عليه السلام فأمر (ع) بأن يدار به على مجالس المهاجرين و الأنصار و قال من تلا عليه آية التحريم فليشهد عليه ففعلوا ذلك فلم يشهد عليه أحد فخلى سبيله «١».

بلا فرق في ذلك بين المقصر و القاصر و لا بين الجهل بالحكم و الجهل بالموضوع إلا في موارد قيام الدليل فيها على عدم معذورية الجاهل و ذلك كمن تزوج بامرأة جاهلا بكونها في العدة فدخل بها لأنها بذلك تحرم عليه مؤبدا إلى غير ذلك من الموارد فعموم هذه الأخبار و إطلاقها هو المحكم في غير موارد الاستثناء.

نعم لا- مناص من تقييدها بما إذا كان العمل و الارتكاب بعد الفحص في الشبهات الحكمية لدلالة الأدلة على ان الأحكام الواقعية

متنجزه على المكلفين قبل الفحص.

الا انها غير منطبقة على المقام و ذلك لان مقتضاها انما هو ارتفاع المؤاخذه و العقاب عما ارتكبه جاهلا من فعل المحرمات أو ترك الواجبات و ارتفاع الآثار المترتبة عليه من كفارة أو غيرهما من الآثار و من البين ان وجوب الإعادة أو القضاء ليس من الآثار المترتبة على التوضؤ بالماء المتنجس بل انما هما من آثار بقاء التكليف الأول و عدم سقوطه عن ذمة المكلف و من آثار فوات الواجب في ظرفه و لا يترتب شيء منهما على التوضؤ بالماء النجس حتى يحكم بارتفاعهما.

(١) كذا في الحدائق و روى تفصيله في ب ١٠ من أبواب حد المسكر من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٥٢

.....

نعم نحكم بارتفاع الحرمة و المؤاخذه عن ارتكابه فحسب و على الجملة إنما ترتفع بها الآثار المترتبة على الفعل أو الترك الصادر منه جهلا دون ما لم يكن كذلك كالإعادة أو القضاء و كتنجس يده المترتب على ملاقاته النجس و نحوه فالتطبيق في غير محله. و أما ما ذكره في الوجه الثاني: فلاندافاعه.

«أولاً»: بأن قوله (ع) حتى تعلم أنه قدر أدل دليل على ثبوت النجاسة و القذارة في ظرف الجهل و عدم العلم لبدهة أنه لو لا ثبوتها قبل العلم بهما فبأى شيء يتعلق علمه في قوله حتى تعلم.

فلا- مناص من التزام ثبوت النجاسة قبل ذلك واقعا و هي قد يتعلق بها العلم و قد لا- يتعلق و عليه فمفاد الروايتين انما هو الطهارة الظاهرية الثابتة في ظرف الشك في النجاسة و حيث ان وضوئه قد وقع بالماء النجس- واقعا- فلا مناص من الحكم بالفساد و البطلان و لزوم إعادة ما أتى به من الصلوات بعده أو قضائها لأن الاجتزاء بما أتى به من الصلوات الفاسدة يحتاج إلى دليل و لا دليل عليه. و مقتضى القاعدة لزوم الإعادة في الوقت و القضاء في خارجه.

و «ثانياً»: بأننا نقطع أن صاحب الحدائق (قده) بنفسه لا يلتزم بما أفاده في المقام فما ظنك بغيره؟! و ذلك لأننا إذا غسلنا ثوبا متنجسا بماء مشكوك الطهارة و النجاسة مع فرض كونه نجسا واقعا فهل يفتى صاحب الحدائق بالطهارة في مثله حتى بعد الانكشاف و العلم بقذارة الماء حال الغسل به بحيث لا يحكم بنجاسة ما أصابه ذلك الثوب أو ذلك الماء حال الجهل بنجاسته؟.

بدعوى ان تطهير الثوب المتنجس يتوقف على غسله بالماء الطاهر و الغسل محرز بالوجدان و طهارة الماء ثابتة بالتعبد على ما ادعاه. و هذا

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٥٣

.....

□

مما لا يحتمل صدوره عن من هو دونه فضلا عن مثله قدس الله إسراره.

و «ثالثاً»: بأن ما أفاده «قده» إذا كان تماما في قوله الماء كله طاهر .. أو كل شيء نظيف .. فلما ذا لا يلتزم به في قوله (ع) كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام «١» بأن يدعى ان الحرمة مما لا واقعية له و انما هي أمر اعتباري اعتبرها الشارع بعد العلم بها و من البعيد جدا أن يلتزم بتوقف الحرمة على العلم بها مع ان وزانه و زان قوله الماء كله طاهر.

و هذا على انا لو سلمنا كلا الوجهين و بنينا على صحة انطباق الروايات الواردة في معذورية الجاهل على ما نحن فيه و على ان النجاسة انما تثبت بالعلم بها أيضا لا يمكننا الالتزام بما أفاده في المقام و ذلك للنص الخاص الذي دل على وجوب إعادة الصلاة أو قضائها

فيما إذا توضع بالماء النجس جاهلاً ومع وجود النص الصريح كيف يمكن العمل على طبق القاعدة؟! وهو موثقةً عمار الساباطي انه سأل أبا عبد الله (ع) عن رجل يجد في إنائه فأرةً وقد توضعاً من ذلك الإناء مراراً أو اغتسل منه أو غسل ثيابه وقد كانت الفأرة متسلخه، فقال ان كان رآها في الإناء قبل ان يغتسل أو يتوضأ أو يغسل ثيابه ثم يفعل ذلك بعد ما رآها في الإناء فعليه أن يغسل ثيابه و يغسل كل ما أصابه ذلك الماء و يعيد الوضوء و الصلاة و ان كان انما رآها بعد ما فرغ من ذلك و فعله فلا يمس من ذلك الماء شيئاً و ليس عليه شيء لأنه لا يعلم متى سقطت فيه ثم قال: لعله أن يكون انما سقطت فيه تلك الساعة التي رآها «٢».

(١) راجع ب ٤ من أبواب ما يكتسب به و ب ٦١ من الأطعمة المباحة و ٦٤ من الأطعمة المحرمة من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٤ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٥٤

و كذا طهارة مواضع الوضوء (١) و يكفي طهارة كل عضو قبل غسله، و لا يلزم أن يكون قبل الشروع تمام محله طاهراً، فلو كانت نجسة و يغسل كل عضو بعد تطهيره كفى. و لا يكفي غسل واحد بقصد الإزالة و الوضوء و ان كان برمسه في الكر أو الجارى

فإن تعليقه الحكم بقوله لأنه لا يعلم متى سقطت فيه. كالصريح في أنه لو كان علم سقوطها فيه قبل الوضوء أو الاغتسال أو غسل الثوب وجبت عليه إعادة الوضوء و الصلاة و لزم أن يغسل ثيابه و كل ما أصابه ذلك الماء و انما لم يجب عليه ذلك لاحتمال وقوعها في الماء في تلك الساعة التي رآها.

ثم ان الرواية نعم ما إذا انكشفت نجاسة الماء قبل خروج وقت الصلاة و ما إذا كان الانكشاف بعد خروجه و ذلك لقوله قد توضعاً من ذلك الإناء مراراً أو اغتسل منه أو غسل ثيابه، لأن الوضوء مراراً أو الاغتسال و غسل الثياب كذلك - لعطفهما على الوضوء مراراً - قبل خروج وقت الصلاة مما لا يتحقق عادةً و العجب منه «قده» كيف لم يلتفت الى وجود النص في المقام و التزم بما نقلناه عنه؟!

اشتراط الطهارة في مواضع الوضوء:

(١) اعتبار الطهارة في مواضع الوضوء و ان نسب الى المشهور إلا أنه مما لم ينص عليه في الأخبار و من هنا وقع الكلام في مدرك الحكم بالاعتبار و انه لما ذا لم يجز تطهير المواضع المذكورة بالغسل الوضوئية نفسها. و استدلل على اعتبار الطهارة فيها بوجوه:

«الأول»: ان يستفاد حكم المسألة مما ورد في كيفية غسل الجنابة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٥٥

.....

من لزوم غسل الفرج أولاً ثم الشروع في الاغتسال. بأن يقال: انه لا وجه لذلك الا اعتبار طهارة المحل في حصول الطهارة المعترية في الصلاة و لا يفرق في ذلك بين الغسل و الوضوء.

و «يندفع»: «أولاً» بأن المسألة في الغسل غير مسلمة فما ظنك بالوضوء؟! و «ثانياً»: بأن الغسل أمر و الوضوء أمر آخر فكيف يمكن أن يستفاد الوظيفة في أحدهما من بيان الوظيفة في الآخر و هل هذا الا القياس و هو مما لا نقول به.

«الثاني»: ان المحل إذا كان متنجساً قبل الوضوء فلا محالة ينفعل الماء الوارد عليه بالملاقاة و قد أسلفنا اعتبار الطهارة في ماء الوضوء و قلنا ان الوضوء بالماء المتنجس باطل إذا لا بد من تطهير مواضع الوضوء أولاً حتى لا يتنجس الماء بالمحل و يقع الوضوء صحيحاً.

و هذا الوجه و ان كان لا بأس به في نفسه الا انه لا يصح الحكم بلزوم طهارة المحل على وجه الإطلاق. بل لا بد من إخراج التوضؤ بالمياه المعتصمة كما إذا توضأ بماء المطر أو بالارتماس في الكر أو غيرهما من المياه المعتصمة لبداية ان الماء وقتئذ باق على طهارته و ان لاقى المحل المتنجس و مع طهارة الماء لا وجه للحكم ببطلان الوضوء، كما ان الوضوء إذا كان بالماء القليل لا بد في الحكم باعتبار طهارة المحل من القول بنجاسة الغسالة من حين ملاقاتها مع المتنجس.

إذ لو قلنا بطهارتها مطلقاً أو في الغسلة المتعقبية بطهارة المحل كما هو الصحيح، أو قلنا بنجاستها بعد الانفصال عن المتنجس لا قبله لم يكن وجه للمنع عن الوضوء لفرض عدم انفعال الماء بالصب على الموضع المتنجس اما مطلقاً- كما على الأول- أو فيما إذا كانت متعقبية بطهارة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٥٦

.....

المحل - كما على الثاني - كالغسلة الأولى في المتنجس بما لا يعتبر في غسله التعدد أو الغسلة الثانية فيما يعتبر التعدد في غسله. فإذا نوى الوضوء في الغسلة الثانية لم يحكم عليه بالبطلان لعدم نجاسة الماء حال كونه في اليد أو في غيرها من الأعضاء. وكيف كان لا بد على هذا الوجه من التفصيل بين ما إذا كان الماء معتصماً كالكر و المطر و كونه غير معتصم و على الثاني أيضاً يفصل بين كون الغسالة متنجسة ما دامت في المحل و كونها طاهرة فيلتزم باشتراط الطهارة في المحل فيما إذا كان الماء غير معتصم و كون الغسالة متنجسة في المحل.

«الثالث»: أصالة عدم التداخل و حيث انا أمرنا بغسل المتنجس و تطهيره كما أمرنا بغسلة الوضوء و كل منهما سبب تام لوجوب غسل المحل و قد تحقق السببان معا و جب الغسل متعدداً لأن كل سبب يؤثر في إيجاب مسببه مستقلاً و معه لا بد من غسل مواضع الوضوء أولاً- ثم الإتيان بغسلة الوضوء فان الاكتفاء بالغسلة الواحدة لرفع كل من الحدث و الخبث على خلاف الأصل و هو أصالة عدم التداخل كما مر.

و لا يمكن المساعدة على هذا الاستدلال بوجه و ذلك لأن عدم التداخل أو التداخل انما هي فيما إذا كان الأمران مولويين كما إذا وجبت كفارتان من جهة الإفطار في نهار شهر رمضان و من جهة حنث النذر- مثلاً- فيأتي وقتئذ مسألة التداخل و عدمه فيقال ان كلا من الأمرين يستدعي امتثالاً مستقلاً فتجب عليه كفارتان و الاكتفاء بالكفارة الواحدة خروجاً عن عهده كالأمرين على خلاف الأصل فإن الأصل عدم التداخل.

و اما إذا لم يكن الأمران مولويين كما في المقام إذ الأمر بغسل المتنجس إرشادي لا محالة لكونه إرشاداً إلى النجاسة و انها مما ترتفع بالغسل فلا مجال فيه لهذه الأصالة و عدمها فإن الأمر بالغسل قد يكون إرشاداً إلى أمر واحد

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٥٧

.....

و قد يكون إرشاداً إلى أمرين: أعنى النجاسة و كونها مما يزول بالغسل.

و الأول كما إذا فرغنا عن نجاسة شيء فورد الأمر بغسله كما في موثقه [١] عمار سألته عن الإناء كيف يغسل و كم مرة يغسل قال: يغسل ثلاث مرات .. [٢] لأن الأمر بالغسل إرشاد الى ان نجاسته مما تزول بالغسل.

و الثاني كما إذا لم يعلم نجاسة الشيء قبل ذلك و ردد الأمر بغسله ابتداءً كما في قوله (ع) اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه «٣» لأن الأمر بالغسل في مثله إرشاد إلى نجاسة أبوال ما لا يؤكل لحمه و إلى أن نجاسته مما يزول بالغسل.

و من الظاهر ان طهارة المتنجس بالغسل مما لا يتوقف على القصد بل يطهر بمجرد وصول الماء اليه و تحقق غسله و عليه فإذا صب الماء على العضو المتنجس قاصداً به الوضوء حصلت بذلك طهارته أيضاً كما يتحقق به الوضوء بل الأمر كذلك حتى فيما إذا قصد به الوضوء و لم يقصد به الإزالة أصلاً كما إذا لم يكن ملتفتاً الى نجاسته.

نعم يبقى هناك احتمال أن تكون الغسله الوضوءية مشروطةً بطهارة المحل قبلها فلا يكتفى بطهارته الحاصلة بالوضوء ولكنه يندفع بإطلاقات الأمر بغسل الوجه و اليدين في الآية المباركة و الروايات المشتملة على الأمر

[١] على ما حققه سيدنا الأستاذ مد ظله من أن الصحيح في سندها محمد بن أحمد بن يحيى عن أحمد بن الحسن بن علي بن فضال- لا كما في التهذيب و الوسائل أعني رواية محمد بن أحمد بن يحيى عن احمد بن يحيى و الا فاحمد بن يحيى مجهول فليلاحظ.

[٢] هو مضمون موثقة عمار المروية في ب ٥٣ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٣) المروية في ب ٨ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٥٨

نعم لو قصد الإزالة بالغمس و الوضوء بإخراجه كفى (١) و لا يضر تنجس عضو بعد غسله و ان لم يتم الوضوء.

بغسلهما لعدم تقييد الغسل فيها بطهارة المحل قبل ذلك.

و عليه فالصحيح عدم اشتراط طهارة الأعضاء قبل الوضوء فيما إذا كان التوضؤ بالماء القليل و كانت الغسله غير متعقبه بطهارة المحل كما في الغسله الأولى فيما إذا كانت متنجسه بما يعتبر التعدد في إزالته لاستلزام نجاسة الأعضاء وقتئذ نجاسة الماء الوارد عليها و هي قاده في صحة الوضوء كما مر.

و أما إذا كان التوضؤ بشيء من المياه المعتصمه أو كان بالماء القليل و كانت الغسله متعقبه بطهارة المحل كما إذا لم تكن النجاسة مما يعتبر تعدد الغسل في إزالتها أو كان معتبراً الا انه قصد التوضؤ بالغسله الثانية المتعقبه بطهارة المحل فلا يشترط طهارة الأعضاء قبل التوضؤ كما لا يخفى.

و قد سقط في تعليقات سيدنا الأستاذ- مد ظله- تفصيل هذه المسألة حيث ان السيد «قده» في أحكام غسل الجنابة اعتبر طهارة البدن قبل غسلها و علق عليه سيدنا الأستاذ- دام ظله- بقوله: مر تفصيلها في الوضوء. و لم يتقدم عنه هذا التفصيل في تعليقاته على مسائل الوضوء و هو سقط مطبعي [١].

إذا قصد الوضوء بالإخراج:

(١) ما أفاده «قده» متين بالنسبة إلى رفع غائله نجاسة المحل و هو كاف في صحة الوضوء مع قطع النظر عما أشرنا إليه سابقاً من ان الظاهر المستفاد

[١] و قد أضيف هذا التفصيل على تعليقه المباركة في طبعاتها الأخيرة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٥٩

(مسألة ١) لا بأس بالتوضؤ بماء «القليان» ما لم يصير مضافاً (١) (مسألة ٢) لا يضر في صحة الوضوء نجاسة سائر مواضع البدن بعد كون

محاله طاهرة. نعم الأحوط (٢) عدم ترك الاستنجاء قبله.

من الأخبار الآمرة بالغسل في الوضوء والغسل إنما هو إيجاد الغسل و أحداثه و اما الغسل بحسب البقاء فهو غير كاف في صحته و حيث ان الغسل بإخراج العضو من الماء ليس بأحداث للغسل و إنما هو إبقاء له و الأحداث إنما كان بإدخاله العضو في الماء. فلا يمكن الاكتفاء به في الحكم بصحة الوضوء.

التوضؤ بماء القليان:

(١) هذه المسألة لا تناسب المسائل الراجعة إلى اشتراط طهارة الماء أو الأعضاء في الوضوء فكان الأولى و الأنسب أن يعنون المسألة باشتراط طهارة الوضوء و عدم تغييره بشيء من أوصاف النجس ثم يذكر ان التغيير بغير أوصاف النجس - كتغيير ماء القليان بالدخان - غير قادح في صحته ما دام لم يصير مضافاً.
(٢) هذا الاحتياط احتياط استحبابي و المنشأ فيه ما ورد في بعض النصوص من الأمر بإعادة الوضوء فيمن ترك الاستنجاء نسياناً «١» و حمل الوضوء فيها على الاستنجاء كما عن بعضهم خلاف ظاهر الروايات إذا تدلنا هي على اشتراط الاستنجاء في صحة الوضوء. و قد ورد في مقابلها عدة روايات فيها صحاح و موثقة دلت على عدم بطلان الوضوء بترك الاستنجاء و الجمع بينهما بحمل الأمر بإعادة الوضوء

(١) راجع ب ١٠ من أحكام الخلو و ب ١٨ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٦٠

(مسألة ٣): إذا كان في بعض مواضع وضوئه جرح لا يضره الماء و لا ينقطع دمه فليغمسه بالماء و ليعصره قليلاً حتى ينقطع الدم آناً ما، ثم ليحركه بقصد الوضوء (١) مع ملاحظة الشرائط الأخرى، و المحافظة على عدم لزوم المسح بالماء الجديد إذا كان في اليد اليسرى، بأن يقصد الوضوء بالإخراج من الماء.

في الطائفة الأولى على الاستحباب غير صحيح لأنه إنما يصح فيما إذا كان الأمر في المتعارضين مولويًا و ليس الأمر كذلك لأن الأمر بالإعادة في الطائفة الأولى إرشاد إلى بطلان الوضوء و اشتراطه بالاستنجاء.
و عليه فالصحيح في الجمع بينهما حمل الطائفة الآمرة بالإعادة على التقيّة و إلا فهما متعارضتان و لا بد من الحكم بتساقطها و الرجوع إلى إطلاقات أدلة الوضوء كما في الآية المباركة و الروايات لعدم تقييد الأمر بالغسل فيها بالاستنجاء فمقتضى الإطلاقات عدم اشتراط الاستنجاء في الوضوء.

كيفية غسل موضع الجرح:

(١) قد عرفت غير مرة ان المأمور به في الوضوء إنما هو أحداث الغسل و إيجادها و لا يكفي فيه الغسل بقاء و منه يظهر الحال فيما إذا قصد الوضوء بإخراج يده من الماء.

نعم هناك طريقة أخرى و هي أن يضع يده على موضع الجرح و يدخلها في الماء و يحرك يده حتى يدخل الماء تحتها ثم يخرجها

عنه و يغسل بقية المواضع - أعنى المقدار الباقي من اليد- في الخارج بصب الماء عليه.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٦١

(الثالث): أن لا يكون على المحل حائل (١) يمنع وصول الماء إلى البشرة و لو شك في وجوده يجب الفحص حتى يحصل اليقين أو الظن بعدمه، و مع العلم بوجوده يجب تحصيل اليقين بزواله (٢).

[الثالث] اعتبار عدم الحائل على المحل:

إشارة

(١) فان الوضوء غسلتان و مسحتان فكما انه لا بد في المسحتين من وقوع المسح على نفس البشرة و لا يكفي المسح على الحائل على ما عرفت تفصيله فكذلك الحال في الغسلتين.

عدم الاعتبار بالظن:

(٢) لا اعتبار بالظن بالعدم لان مقتضى قاعدة الاشتغال لزوم العلم بالفراغ و الخروج عن عهدة التكليف المتيقن و عليه لا مناص من الفحص حتى يحصل له العلم أو الاطمئنان بوصول الماء إلى البشرة و زوال الحاجب أو تقوم على ذلك أماره معتبره شرعا. فلا وجه للفرقة بين موارد الشك في الحاجب و موارد العلم بوجوده كما صنعه الماتن (قده) و اعتبر تحصيل اليقين بزواله عند العلم بالوجود و اقتصر على الظن بالعدم عند الشك في وجوده فان الصحيح كما عرفت انما هو تحصيل الحجته المعتبره على زوال المانع و وصول الماء إلى البشرة لأن استصحاب عدم الحاجب لا يترتب عليه الحكم بالوصول الا على القول بالأصول المثبتة. و السيرة على عدم الاعتناء بالشك في وجود الحائل مما لا أساس له

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٦٢

(الرابع): ان يكون الماء و ظرفه و مكان الوضوء و مصب مائه مباحا (١)

فلا- مناص من الاستناد الى حجة معتبره من الاطمئنان أو غيره كما مرّ بلا- فرق في ذلك بين صورتين: أعنى صورة العلم بوجود الحائل و صورة الشك في وجوده.

[الرابع إباحة الماء و ظرفه و مصبه و مكان الوضوء]

اعتبار الإباحة في الماء:

(١) اما اعتبار إباحة الماء في صحة الوضوء فهو مما اشكال فيه و لا خلاف لأن الماء إذا كان مغصوبا محرما حرم جميع التصرفات الواقعة فيه و من جعلتها غسل مواضع الوضوء به و إذا حرم الغسل به استحال أن يكون متصفا بالوجوب. و ذلك لأن حرمة التصرف في المغصوب انحلالية و قد ثبتت على كل واحد من أنحاء التصرفات في الماء و مقتضى الأمر بطبيعي

الوضوء و الغسل و ان كان هو الترخيص في تطبيقه على أى فرد شاءه المكلف خارجا.
إلا- أن من الظاهر ان الترخيص في التطبيق يختص بالافراد غير المحرمة إذلا- معنى للتخخيص في الحرام فلا- يجوز تطبيق الطبيعى
المأمور به في الوضوء و الغسل على الغسل بالماء المغصوب فإذا توضأ بالماء الغصبى بطل وضوءه لا محالة.
ثم لا- يخفى ان الحكم بفساد الوضوء من الماء المغصوب غير مبتن على مسألة جواز اجتماع الأمر و النهى و استحالته و ان نسب إلى
الكلىنى «قده» جواز التوضؤ بالماء المغصوب و لعله استند في ذلك الى جواز اجتماع الأمر و النهى.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٦٣

فلا يصح لو كان واحد منها غصبا من غير فرق بين صورة الانحصار، و عدمه، إذ مع فرض عدم الانحصار و ان لم يكن مأمورا بالتيمم
إلا ان وضوءه حرام من جهه كونه تصرفا أو مستلزما للتصرف في مال الغير فيكون باطلا، نعم لو صب الماء المباح من الظرف الغصبى
في الظرف

و الوجه في عدم ابتناء هذه المسألة على تلك المسألة هو أن مسألة جواز الاجتماع و امتناعه انما هي فيما إذا كان هناك عنوانان قد
تعلق بأحدهما الأمر و تعلق النهى بالآخر و تصادق كل من العنوانين على شىء واحد خارجا فإنه يتكلم وقتئذ في أن ذلك المجمع
للحرمة و الوجوب هل هو موجود واحد حقيقة حتى يحكم بالامتناع لعدم إمكان أن يكون شىء واحدا واجبا و حراما في وقت واحد
أو انه موجود واحد بالإشارة إلا- أنه في الحقيقة أمران قد الضم أحدهما بالآخر حتى يحكم بالجواز كما في الصلاة و الغصب
المنطقتين على الصلاة في الدار المغصوبة.

و أما إذا تعلق الأمر بشىء كالغسل في الوضوء و تعلق عليه النهى أيضا لكونه غصبيا فلا- ينبغى الإشكال في خروجه بذلك عن
الوجوب سواء قلنا بجواز اجتماع الأمر و النهى أم بالامتناع و ذلك للعلم باتحاد متعلق الأمر و النهى فان الغسل بعينه تصرف مبغوض.
و بعبارة أخرى إذا تعلق النهى بشىء و كان من أحد مصاديقه هو ما تعلق الأمر بطبيعته كان النهى مقيدا لما تعلق به الأمر بغير ذلك
الفرد الذى وقع مصداقا للمنهى عنه لأن النهى الحلالى و النهى عن فرد من افراد الطبيعة المأمور بها يوجب تقييد متعلق الأمر بغير ذلك
الفرد لا محالة و هذا من دون فرق بين صورتى انحصار الماء به و عدمها.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٦٤

.....

اعتبار الإباحة في الظرف و المكان و المصب:

و أما إباحة الظرف أو المكان أو مصب ماء الوضوء فالصحيح أن يفصل فيها بين صورتى الانحصار و عدمه.
فإذا فرضنا ان الماء منحصر بالماء الموجود في الإناء المغصوب أو المكان أو المصب منحصر بالمغصوب منهما حكم ببطلان الوضوء
لأنه تصرف في ماء الغير من دون اذنه أو ان الماء ملكه أو مباح له و التصرف فيه سائغ إلا ان التوضؤ به مستلزم للحرام لأن أخذه و
الاعتراف به من إناء الغير محرم مبغوض فلا يتعلق به الأمر و ينتقل فرضه الى التيمم.

و كذلك الحال فيما إذا كان التوضؤ به مستلزما للتصرف في مكان الغير أو في المصب المغصوب و كل ذلك تصرف حرام.
و أما إذا فرضنا عدم الانحصار لا في الماء و لا في المكان و المصب بأن كان له ماء آخر مباح أو مكان أو مصب مباحان فالصحيح
صحة الوضوء حينئذ كما مر في التكلم على أوانى الفضة و الذهب فلاحظ و الوجه فيه ان المحرم انما هو مقدمة الوضوء أعنى

الاغتراف من إناء الغير و أما الماء فهو مباح التصرف له على الفرض و من هنا لو أفطر في نهار شهر رمضان بذلك الماء لم يكن إفتارا بالحرام.

فإذا كان الماء مباحا له فله أن يتوضأ منه كما له أن يصرفه في غيره من الأمور و المفروض انه مكلف بالوضوء لعدم انحصار الماء بما يستلزم الوضوء منه تصرفا حراما و حرمة المقدمة لا تسرى إلى ذى المقدمة.

و كذا الحال فيما إذا كان المكان محرما لأن الغسل المأمور به الذى هو بمعنى مرور الماء على أعضائه مما لا حرمة له و إن كانت مقدمته كتحرريك اليد

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٦٥

.....

تصرفا في ملك الغير و هو حرام إلا ان حرمة التحريك و المكان لا تسرى الى الغسل الذى فسرناه بمرور الماء على أعضائه. و كذا فيما إذا كان المصب مغصوبا لأن الوضوء و صب الماء على العضو و مروره عليه كان مستلزما لوقوع فطرته على المصب المغصوب و هو كالعلة التامة للتصرف الحرام إلا أنا قدمنا في محله ان المقدمة لا تتصف بالوجوب فضلا عن أن تكون محرمة و لو كانت كالعلة التامة للوقوع في الحرام.

و عليه فالوضوء و إن كان مستلزما للتصرف الحرام إلا أنه لا يتصف بالحرمة و معه لا مانع من الامتثال به و وقوعه مصداقا للواجب و إن كان الأحوط هو الاجتناب لوجود القائل بالحرمة و البطلان هذا.

و قد قدمنا في التكلم على أوانى الفضة و الذهب ان الوضوء في مفروض الكلام محكوم بالصحة حتى في صورة الانحصار فيما إذا كان الإناء مغصوبا أو كان المصب أو المكان محرما.

و ذلك لأن القدرة المعتبرة في الواجبات انما هي القدرة التدريجية و المفروض في محل الكلام ان المكلف قادر و متمكن من الماء المباح و كذا من التوضؤ بعد الاغتراف فالقدرة على الماء و الوضوء تحصل له بالتدرج حسب تدريجية الغرفات و ان كان كل واحد من اغترافاته محرما و تصرفا في مال الغير من دون رضائه.

إذا المكلف قادر من الماء و التوضؤ به على تقدير ارتكابه المعصية و هي الاغتراف و عليه فلا فرق بين صورتى الانحصار و عدمها إلا في ان ان المكلف مأمور بالوضوء في صورة عدم الانحصار و أما في صورة الانحصار فله أن يختار التيمم من دون أن يرتكب المعصية بالاغتراف و يكلف بالوضوء.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٦٦

المباح ثم توضأ: لا مانع منه (١) و إن كان تصرفه السابق على الوضوء حراما و لا فرق في هذه الصورة بين صورة الانحصار و عدمه، إذ مع الانحصار و إن كان قبل التفريغ في الظرف المباح مأمورا بالتيمم إلا انه بعد هذا يصير واجدا للماء في الظرف المباح و قد لا يكون التفريغ أيضا حراما (٢) كما لو كان الماء مملوكا له و كان إلقاؤه في ظرف الغير تصرفا فيه، فيجب تفريغه حينئذ فيكون من الأول مأمورا بالوضوء، و لو مع الانحصار

(١) لصيرورته بالتفريغ متمكنا من الوضوء بالماء المباح بالتكوين و ان كان غير قادر عليه قبله و ذلك لحرمة التصرف في إناء الغير بالتفريغ، و الممتنع شرعا كالممتنع عقلا و من هنا وجب عليه التيمم في صورة الانحصار.

(٢) ما أفاده «قده» انما يتم فيما إذا كان اشغال ظرف الغير غير مستند إلى اختياره أو كان مستندا إلى سوء الاختيار، إلا أنا بنينا على أن الامتناع بالاختيار - كالامتناع بغير الاختيار - ينافى الاختيار.

لأن مالك الماء مكلف وقتئذ بتفريغ إناء الغير لما فرضنا من أن بقاء ماله في الإناء مما يصدق عليه التصرف لدى العرف و إن لم يكن مستندا إلى اختياره و لا يحرم عليه التصرف فيه بالتفريغ لعدم استناده إلى اختياره أو على فرض أنه مستند إليه بنينا على ان الامتناع و لو بالاختيار يوجب سقوط الحرمة و ارتفاعها و المكلف - على هذا - يكون متمكنا من الماء فيجب عليه الوضوء من الابتداء.

و أما إذا كان التصرف في إناء الغير و إشغاله مستندا الى سوء اختياره كما هو الغالب في الغاصبين و بنينا في محله على ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار - كما هو الصحيح - فلا يتم ما أفاده الماتن بوجه.

لأنه وقتئذ محرم التصرف في إناء الغير - بالحرمة السابقة على الامتناع - و معه لا يتمكن من تفريغ الإناء كما لا يتمكن من إبقائه بحاله لأنه أيضا

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٦٧

لا- فرق في عدم صحة الوضوء بالماء المضاف أو النجس أو مع الحائل بين صورة العلم و العمد و الجهل و النسيان (١) و أما في الغضب فالبطالان مختص بصورة العلم و العمد (٢) سواء كان في الماء أو المكان أو المصب فمع الجهل بكونها مغضوبة أو النسيان لا بطلان، و كذا مع الجهل بالحكم أيضا إذا كان قاصرا، بل و مقصرا أيضا إذا حصل منه قصد القرية، و ان كان الأحوط مع الجهل بالحكم خصوصا في المقصر الإعادة

معدود من التصرف في مال الغير - على الفرض - فلا يحكم على تفريغ الإناء بالوجوب.

بل لو فرغه لارتكب محرما من المحرمات و إن كان العقل يلزمه بالتفريغ لأنه أقل الضررين و أخف القبيحين فهو مأثور به عقلا و محرم عليه شرعا. و كيف كان فسواء كان تفريغه محرما أم لم يكن فهو بعد ما فرغ الإناء واجد للماء و متمكن من الوضوء فلا بد من الحكم بوجوبه في حقه.

اشتراط الإطلاق و اخويهما واقعا:

(١) بمعنى ان شرطية الإطلاق و الطهارة و عدم الحائل شرطية واقعية ثابتة في كلتا حالتى العلم و الجهل الشامل للنسيان أيضا.

اشتراط الإباحة ذكرى:

(٢) فتكون شرطية الإباحة في الماء و المكان و المصب ذكرية فلا اشتراط عند الجهل و النسيان.

و تفصيل الكلام في هذا المقام ان الماتن ذهب الى ان الإباحة في كل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٦٨

.....

من الماء و المكان و المصب انما تشترط في صحة الوضوء حال العلم بغصبيتها و حرمتها و هي شرط ذكرى ليست كبقية الشروط المتقدمة التي هي شروط واقعية.

و على ذلك لا اشتراط في حالتى الجهل و النسيان بلا فرق في ذلك بين الجهل بالحكم و الجهل بالموضوع بل بلا فرق بين القاصر و المقصر في الجاهل بالأحكام لأن استحقاق العقاب في الجاهل المقصر لا ينافي صحة الوضوء منه حال الجهل بحرمة الغضب لأنه قد

اتى بطبيعى الغسل و تمشى منه قصد القرية لجهله بحرمة و معهما يتم عمله و يصح وضوءه و ان استحق بذلك العقاب أيضا هذا ما ذهب إليه الماتن في المقام.

و هو ان كان موافقا للمشهور في غير التعدى إلى الجاهل المقصر لأن المشهور قد أحقوه بالعالم المتعمد في الترك. و أما عدم مانعية الغضب في غير صورة العلم به فهو المعروف و المشهور بين الأصحاب (قدس الله أسرارهم) بلا فرق في ذلك بين الشبهات الحكيمية و الموضوعية.

و قد ادعى صاحب مفتاح الكرامة «قده»- على ما يبالي- الإجماع على صحة الوضوء عند الجهل بحرمة الغضب أو الجهل بموضوعه الذى هو الغضب.

إلا ان ما أفاده «قده» مما لا يمكن المساعدة عليه.

أما بالإضافة إلى التعدى إلى الجاهل المقصر فيتوجه عليه ان المقصر و ان كان قد تمشى منه قصد القرية إلا ان العمل مما لا يمكن التقرب به واقعا لمبغوضيته و حرمة فهو غير قابل للمقريبية بحسب الواقع و لأجل ذلك يستحق العقاب لأن العقاب انما هو على نفس عمله الحرام لا على تركه التعلم أو غير ذلك و مع كون العمل موجبا للعقاب و مبغوضيه صدوره من فاعله كيف

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٦٩

.....

يمكن أن يكون مقربا إلى الله سبحانه فهل يكون المبغوض محببا و المبعد مقربا؟! و أما بالإضافة إلى الجاهل القاصر فلأن الإجماع المدعى على صحة الوضوء منه لا يحتمل أن يكون إجماعا تعبديا كاشفا عن رضى المعصوم و رأيه و انما هو مستند الى ما زعموه فى محل الكلام من ان المورد من موارد اجتماع الأمر و النهى لأن الغسل بماء الغير واجب من جهة و محرم من جهة أخرى. فإذا كانت الحرمة متجزئة لكونها واصلة إلى المكلف فلا محالة نبى على بطلان الوضوء و العبادة لما عرفت من ان الحرام و المبغوض لا يقع مصداقا للواجب و المحبوب و مع العلم بهما لا يمكن قصد التقرب بالعمل.

و أما إذا لم يتجزأ الحرمة و لم تصل الى المكلف و فرضناه معذورا فى ارتكابه لان جهله عذر مستند الى قصوره فلا مانع من ان يأتى بالعمل و المجمع و بقصد به القرية حيث لا حرمة متجزئة فى حقه حتى تمنع عن قصد التقرب و كون العمل مصداقا للواجب.

و هذا مما لا يمكن المساعدة عليه كما تعرضنا له مفصلا فى الكلام على مسألة اجتماع الأمر و النهى و ذلك لما أشرنا إليه من ان المقام خارج عن بحث الاجتماع فان الغضب يحرم التصرفات الواقعة فيه بأجمعها و من جملتها الغسل فيكون الغسل مصداقا للواجب و الحرام و تركبهما اتحادى لا محالة بمعنى ان ما هو متعلق للنهى بعينه مصداق للواجب و مع التركب الاتحادي أعنى وحدة المصداق حقيقة لا يكون المورد من موارد اجتماع الأمر و النهى.

و معه لا مناص من ان يقيد الترخيص فى تطبيق الطبيعى المأمور به على مصاديقه بغير هذا المصداق المحرم لاستحالة اجتماع الحرمة و الوجوب فى

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٧٠

.....

شئ واحد حقيقى لوضوح ان الحرام لا- يمكن أن يقع مصداقا للواجب و المبعد لا- يمكن أن يكون مقربا كما تقدم هذا كله فى صورة العلم بحرمة المجمع.

و أما إذا لم تتجزأ الحرمة على المكلف لجهله المعذر له فلا ينبغى الإشكال فى جواز تصرفاته فى الماء حينئذ لمعذوريته و من تلك

التصرفات غسله في الوضوء و تطبيقه للطبيعي المأمور به على الغسل بذلك الماء و معه يجب عليه التوضؤ لتمكته شرعا من الغسل. إلا- أن الكلام في أن هذا الترخيص في التصرفات التي منها تطبيق الغسل المأمور به على الغسل بذلك الماء ترخيص واقعي و ان الحكم بوجوب الوضوء في حقه و جوب واقعي أو ان كلا- من الترخيص و الوجوب حكم ظاهري في حقه، فان قلت ان الوضوء واجب واقعي في حقه و هو مرخص في التصرف في الماء بحسب الواقع و معه يلزم اجتماع الوجوب و الحرمة في مورد واحد واقعا. و ذلك لأن حرمة الحرام انما تسقط في موارد الجهل ظاهرا و أما الحرمة الواقعية فهي غير مرتفعة بالجهل أبدا لعدم دوران الحرمة الواقعية مدار العلم و الجهل بها فهو مع الحرمة الواقعية قد اتصف بالوجوب و اجتماع الحرمة و الوجوب بحسب الواقع من الاستحالة بمكان و عليه فلا مناص من أن يكون الوجوب و الترخيص ظاهريين قد ثبتا في ظرف الجهل بحرمة. و معه إذا انكشف الخلاف و علم المكلف بغصبيته الماء أو بحرمة الغضب و جبت إعادة وضوئه و صلاته لان ما أتى به غير مطابق للواجب الواقعي و لم يقد أي دليل على أجزاء غير المأمور به عن المأمور به في المقام. و السر فيما ذكرناه ان مصداق المأمور به إذا اتحد مع ما هو من التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٧١

.....

مصاديق الحرام كان النهي- لمكان أنه انحلالى- مخصصا للإطلاق في دليل الواجب و مقيدا له بالإضافة الى هذا الفرد لأن الحرام لا يعقل أن يكون مصداقا للواجب و المبعد لا يمكن أن يكون مقربا و بما ان التخصيص واقعي فلا يكون العمل مصداقا للواجب فيقع باطلا لا محالة و الجهل بحرمة لا يجعله مأمورا به و انما يكون عذرا عن عقابه فحسب هذا. و مما يتعجب به في المقام ما صدر عن المحقق النائيني (قده) حيث انه مع تعرضه لما ذكرناه آنفا و بنائه على ان المحرم إذا كان مصداقا للواجب على نحو التركب الاتحادي استحال ان يتعلق به الوجوب لان المبعوض و الحرام لا- يكونان مقربين و مصادقين للواجب و المحبوب. التزم في المقام بعدم بطلان الوضوء من الماء المغصوب عند الجهل بحرمة أو بموضوعه و احتمال انه مستند إلى الإجماع المدعى بعيد للقطع بعدم كونه تعبديا و لعله من جهة الغفلة عن تطبيق الكبرى المذكورة على موردها هذا كله في الجهل بالحرمة. و أما ناسي الحرمة أو الغصبيته فالصحيح صحة عمله و ذلك لان النسيان يوجب سقوط الحرمة عن الناسي واقعا و ليس ارتفاعها ظاهريا في حقه كما في الجاهل لأننا قد ذكرنا ان الرفع في حديث الرفع بالإضافة إلى «ملا يعلمون» رفع ظاهري و بالإضافة إلى النسيان و الاضطراب و أخواتهما رفع واقعي و إذا سقطت الحرمة الواقعية في حق المكلف فلا يبقى أي مانع من أن يشمل إطلاق دليل الواجب لأنه عمل مرخص فيه بحسب الواقع فلا محذور في شمول الإطلاق له كما أنه صالح للتقرب به. و أما ما عن شيخنا المحقق النائيني «قده» من ان المرتفع عن المضطر و للناسي و نحوهما هو الحرمة دون ملاكها اعنى المبعوضيه و مع كون العمل مبعوضا واقعا لا يمكن التقرب به لان المبعد و المبعوض لا يصلح أن يكون التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٧٢

.....

مقربا و محبوبا كما قدمناه في الجاهل المقصر. فقد ظهر الجواب عنه بما سردناه في صورة الاضطراب الى ارتكاب الحرام حيث قلنا ان المبعوضيه و الملاك و ان كانا باقين في كلتا صورتى الاضطراب و النسيان و أمثالهما كما يقتضيه ظاهر اسناد الرفع إليهما لأنه انما يصح فيما إذا كان هناك مقتض و ملاك حتى

يصح أن يقال ان أثره و مقتضاه مرفوع عن المضطر و الناسى و نحوهما، إلا انهما غير مؤثرين فى الحرمة كما هو المفروض لعدم حرمة العمل بحسب الواقع و لا انهما مانعان عن ترخيص الشارع فى ذلك العمل كما هو الحال فى الناسى و المضطر و غيرهما. و المقتضى و الملاك اللذان لا يؤثران فى الحرمة و لا أنهما يمنعان عن ترخيص الشارع فى ذلك العمل غير مانع عن المقربىة و عن صحة التقرب به هذا كله فيما إذا كان النسيان عذرا و اما النسيان غير المعذر الذى هو من من قبيل الممتنع بالاختيار المستند الى اختياره و تركه تحفظه كما فى نسيان الغاصب فان الغالب فيه هو النسيان حيث انه بعد ما غصب شيئا و لم يردده الى مالكة ينسى كونه مغصوبا غالبا إلا ان نسيانه ناش عن سوء الاختيار أعنى غصبه لمال الغير و عدم رده الى مالكة فى أول الأمر. إذا فهو من قبيل ان الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار فهو عمل يعاقب عليه الغاصب و يصدر عنه مبغوضا و مع المبغوضىة الواقعية و كونه موجبا للعقاب لا يمكن التقرب به بوجه لأن المبعد يستحيل أن يكون مقربا و المبغوض لا يقع مصداقا للواجب و المحبوب كما مر فى الجاهل المقصر.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٧٣

(مسألة ٥): إذا التفت الى الغصبيّة فى أثناء الوضوء صح ما مضى (١) من أجزاءه و يجب تحصيل المباح للباقي و إذا التفت بعد الغسلات قبل المسح هل يجوز المسح بما بقى من الرطوبة فى يده و يصح الوضوء أولا قولان (٢)

الالتفات إلى الغصبيّة فى أثناء الوضوء:

(١) هذا على مسلكه (قدس سره) من عدم بطلان وضوء الجاهل بغصبيّة الماء. و أما بناء على ما قدمناه فلا بد من الحكم ببطلان ما مضى من الاجزاء المتقدمة و وجوب استئنافها بالماء المباح. اللهم إلا أن يكون ناسيا بنسيان عذرى لما تقدم و عرفت من أن مصداق المأمور به إذا كان متحدا مع المنهى عنه فلا محالة يخصص إطلاق دليل الواجب بالحرام تخصيصا واقعا و من المعلوم ان الجهل بالحرام لا يجعل ما ليس بمأمور به مأمورا به كما تقدم تفصيله.

الالتفات إلى الغصبيّة بعد الغسلات:

(٢) قد استدل عليه بما أشار إليه فى المتن من أن النداءة الباقية من الغسل بالماء المغصوب لا تعد مالا و لا يمكن ردها إلى مالكة. و الظاهر انه لم يرد بذلك ان الرطوبة لا تعد مالا لعدم إمكان الانتفاع بها مع بقائها على ملك مالكة و الا لم يصح حكمه بجواز التصرف فى النداءة المذكورة بالمسح بها لان المال و الملك يشتركان فى حرمة التصرف

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٧٤

.....

فيهما من دون اذن مالكيهما.

و انما الفرق بينهما فى أن الملك لا ضمان فيه كما فى حبة من الحنطة و الثانى فيه الضمان لمكان المالىة له و لكن الحكم بوجوب الرد الى المالك و حرمة التصرف و غيرهما أمر يشترك فيه كل من المال و الملك و ان كانت الأدلة اللفظية الواردة فى حرمة التصرف من دون اذن المالك واردة فى خصوص المال كقوله (ع) لا يحل مال امرء مسلم الا بطيبة نفس منه [١] الا ان من الظاهر ان

التصرف في ملك الغير أيضا ظلم و من أظهر موارد التعدي و العدوان فهو أيضا محرم و لا بد من رده الى مالكه. فكأنه (قده) أراد بذلك بيان ان الماء بعد ما صرف في الغسل يعد تالفا و ينتقل الأمر فيه الى بدله من القيمة أو المثل فالرطوبة في الأعضاء لا تعتبر مالا حيث لا ينتفع به في شيء بحسب الغالب فالرطوبة المتحقة في التراب عند اراقه ماء الغير على الأرض لا تعتبر مالا لمالكها كما لا تعتبر ملكا له للغوية اعتبار الملك فيما لا يمكن إرجاعه إلى مالكه كما في النداءة. فإذا لم تكن الرطوبة مالا و لا ملكا لأحد جاز للمتوضى أن يتصرف فيها بالمسح أو بالصلاة في الثوب المرطوب الذي قد غسل بالماء المغصوب مع بقاء الرطوبة فيه أو بالصلاة مع رطوبة بدن المصلي فيما إذا اغتسل بماء الغير ثم التفت الى غصبيته قبل جفاف البدن. و ما أفاده في المقام و فيما رتبته على ذلك بقوله: إذا توضع بالماء المغصوب عمدا ثم أراد الإعادة هو الصحيح فإذا توضع أو اغتسل بماء الغير

[١] كما في موثقة سماعة عن أبي عبد الله (ع) (في حديث) أن رسول الله (ص) قال: من كانت عنده أمانة فليؤدها الى من ائتمنه عليها فإنه لا يحل دم امرئ مسلم و لا ماله إلا بطيبة نفس منه المروية في ب ٣ من أبواب مكان المصلي من الوسائل. التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٧٥

أقواما الأول لأن هذه النداءة لا تعد مالا و ليس مما يمكن رده الى مالكه، و لكن الأحوط الثاني. و كذا إذا توضع بالماء المغصوب عمدا ثم أراد الإعادة هل يجب عليه (١) تجفيف ما على محال الوضوء من رطوبة الماء المغصوب أو الصبر حتى تجف أولا؟ قولان أقواما الثاني. و أحوطهما الأول.

و إذا قال المالك أنا لا أرضى أن تمسح بهذه الرطوبة أو تتصرف فيها لا يسمع منه بناء على ما ذكرناه. نعم لو فرض إمكان انتفاعه بها فله ذلك (٢) و لا يجوز المسح بها حينئذ.

نسيانا عذريا على ما سلكناه أو جهلا و نسيانا و لو غير عذري على مسلكه ثم التفت الى غصبية الماء قبل المسح جاز له أن يمسخ بالرطوبة الباقية على يديه و بذلك يصح غسله أو وضوءه.

(١) الوجوب المذكور في كلامه شرطى لا محالة و ليس وجوبا تكليفيا و إلا لم يفترق الحال في حرمة التصرف في مال الغير أو في ملكه - على تقدير ان تكون الرطوبة باقية على ماليتها و ملكيتها - بين تجفيفها أو صب الماء عليها للتوضؤ أو الاغتسال فالوجوب المذكور شرطى أى هل يشترط في صحة الوضوء أحد الأمرين أم لا؟

و قد ظهر مما سردناه عدم اشتراط شيء من الأمرين في صحة الوضوء لعدم بقاء الرطوبة على ماليتها و ملكيتها كما لا يخفى.

ابتناء المسألة على ثبوت حق الاختصاص:

(٢) تبني هذه المسألة على ما تعرضنا له في بحث المكاسب تبعا لشيخنا الأنصارى «قده» من أن المال إذا حكم عليه بالتلف و انتقل الأمر إلى

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٧٦

.....

بدله من القيمة أو المثل فهل يبقى للمالك حق الاختصاص فيما بقى من آثار ذلك المال مما لا مالىة له أو لا يثبت حق اختصاص

للمالك فيه.

و ذلك كما إذا كسر جرة غيره و حكم عليه بضمان قيمتها فهل المواد الخزفية الباقية بعد الكسر التي لا ماليتها لها بوجه ترجع الى مالك الجرة لحق الاختصاص أو لا ترجع اليه؟

أو إذا أتلّف خلا- لغيره كما إذا جعله خمرا- مثلا- فهل للمالك الخل حق الاختصاص بها فيصح له منع الغير عن الانتفاع بها في مثل التداوى و نحوه من الانتفاعات المحللة فيجوز له خاصة أن ينتفع منها بتلك الانتفاعات المحللة دون غيره الا برضاه أو لا يثبت له حق الاختصاص بها؟

حكم شيخنا الأنصارى (قده) ان الحكم بوجود رد العوض من المثل أو القيمة في تلك الموارد انما هو غرامة و ليس من باب المعاوضة في شىء و على ذلك ترجع المواد و الأجزاء الباقية من المال التالف الى مالك المال و ان لم يكن لها أية ماليتها و قيمة عند العقلاء و ذلك لحق الاختصاص.

و قد ذكرنا نحن في محله ان مقتضى السيرة و بناء العقلاء عدم ثبوت حق الاختصاص للمالك في تلك الموارد لأن رد البديل عندهم معاوضة قهرية حينئذ و بتلك المعاوضة تنتقل الأجزاء الباقية و المواد الى الضامن دون المالك و ليس في ذلك حق الاختصاص بها. و عليه فلو طالب مالك الماء المتوضىء بالرطوبة الباقية على يديه لإلصاق ورقة بأخرى بتلك الرطوبة- مثلا- لم يجب سماعه بل للمتوضىء أن يسمح بها لاتقالها إليه بالمعاوضة القهرية و رد البديل و معه لا وجه للاستشكال في جواز المسح بالرطوبة المذكورة عند مطالبة المالك بها لغاية الانتفاع منها على الوجه الحلال و على الجملة لا بد أن يكون الماء مباحا في الموضوع.

ثم ان الإباحة قد تستند الى كون الماء من المباحات الأصلية التي

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ٤، ص: ٣٧٧

.....

لا مالك لها شرعا.

و قد تستند الى كونه ملكا للمتوضىء بعنوانه و تشخصه.

و ثالثة تستند الى كونه ملكا لجهة عامة أو خاصة تشمل المتوضىء كما في الأوقاف العامة أو الخاصة فيما إذا كان المتوضىء من الموقوف عليهم و رابعة تستند الى كون منفعة الماء مملوكة للمتوضىء كما في موارد الإجارة.

و أما إذا لم يكن هناك شىء من هذه الأمور فلا بد في صحة الموضوع من اذن مالك الماء و رضائه و ذلك لان حرمة التصرف في مال الغير من دون اذنه قد أطلقت عليها الأديان و الشرائع و من الأمور الضرورية عند العقلاء.

لبداهة ان التصرف في ملك الغير من دون رضائه ظلم و عدوان كما ان الحرمة من ضروريات الدين و قد دلت موثقة سماعه المتقدمة «١» على عدم جواز التصرف في مال الغير إلا بطيبة نفسه.

ثم ان المالك قد يصرح برضاه و اذنه في الموضوع كما إذا قال أبحث لك التصرف في هذا الماء بالموضوع أو قوله انتفع به في الموضوع أو غير ذلك من العبارات.

و قد يستكشف رضائه بالفحوى و طريق الأولوية كما إذا أجاز له في إتلاف ماله لأنه يستلزم الاذن في الموضوع بطريق أولى حيث لا إتلاف معتد به في الموضوع أو لو كان فهو قليل.

و ثالثة يستكشف الاذن من شاهد حال كما في الضيوف و لا سيما في المضاييف العامة فإنه إذا أضاف أحد غيره يرضى بتصرفاته في مثل الماء الموجود في محل الضيافة بالاستنجاة أو بالتوضؤ أو بغيرهما مما لا يوجب

(١) المتقدمة في ص ٣٧٤

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٧٨

.....

الإضرار و الإلتلاف كما جرت عليه السيرة في الضيافات فإن الضعيف يتصرف في مال المضيف كتصرفات نفسه و قد قيد الماتن «قده» شاهد الحال بالقطعي و يأتي عليه الكلام عن قريب ان شاء الله تعالى.

بقي هنا شيء:

و هو انك قد عرفت ان بناء العقلاء و المتشرعة على عدم جواز التصرف في مال الغير بغير اذنه و رضاه بل مَرَّ ان ذلك من ضروريات الدين و مما أطلقت عليه الأديان و الشرائع إذا حرمة التصرف في مال الغير من غير اذنه و رضاه مما لا اشكال فيه. و انما الكلام في ان موضوع الحرمة المذكورة هل هو عدم الرضا القلبي و الطيب النفساني أو ان موضوعها عدم الاذن و عدم إبراز الرضى بحيث لو علمنا برضاه قلبا و لكنه لم يبرزه بميز في الخارج من تصريح أو فحوى و نحوهما حكم بحرمة التصرف في ماله؟ مقتضى ما جرت عليه سيرة العقلاء و المتشرعة انما هو الأول و من هنا تراهم يتصرفون في أموال غيرهم من كتاب أو لحاف أو عباء عند العلم برضى مالكة و ان لم يبرز رضائه في الخارج بشيء. و تدل عليه صريحا موثقة سماعه «لا يحل دم امرئ مسلم و لا ماله إلا بطيبة نفس منه» «١» حيث علق الجواز على طيبة النفس لا على الاذن و الإبراز.

نعم ورد في التوقيع الخارج الى الشيخ أبي جعفر محمد بن عثمان

(١) المروية في ب ٣ من أبواب مكان المصلى من الوسائل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٧٩

.....

العمري قدس الله روحه قوله (ع) فلا- يحل لأحد أن يتصرف في مال غيره بغير اذنه «١» و هو كما ترى قد علق الجواز على اذن المالك و إبراز رضائه في الخارج.

و لكن الصحيح هو الأول كما مَرَّ و ذلك لأن الرواية الثانية ضعيفة السند فإنها قد رويت في الاحتجاج عن أبي الحسين محمد بن جعفر و هو منقطع السند و رويت أيضا عن مشايخ الصدوق (قده) كعلي بن احمد ابن محمد الدقاق و علي بن عبد الله الوراق و غيرهما و لكنهم لم يوثقوا في الرجال و ليس في حقهم غير انهم من مشايخ الإجازة للصدوق «قده» و انه قد ترضى و ترحم على مشايخه في كلامه.

و شيء من ذلك لا يدل على توثيقهم لوضوح ان مجرد كونهم مشيخة الإجازة غير كاف في التوثيق لعدم دلالة على الوثاقة بوجه، كما ان ترحمه و ترضيه «قده» كذلك فإن الإمام (ع) قد يترحم على شيعته و محبيه و لا يدل ذلك على وثاقه شيعته فكيف يترحم الصدوق (قده) هذا أولا.

و ثانيا ان الجمع العرفي بين الروايتين يقتضى حمل الاذن في الرواية الثانية على كونه كشافا عن الطيب النفساني و الرضا القلبي من

دون أن تكون له خصوصية في ذلك و مع إمكان الجمع العرفي بين الروايتين لا تكون الرواية مخالفة لما ذكرناه إذا المدار في جواز التصرف لغير المالك انما هو رضى المالك و طيبة نفسه سواء أ كان مبرزا بشيء أم علمنا بوجوده من دون إبرازه بمبرز. هذا كله فيما إذا علمنا برضى المالك على أحد الأنحاء المتقدمة و اما إذا شككنا في رضاه فقد أشار الماتن الى تفصيل الكلام فيه بقوله: مع الشك.

(١) المتقدمة في ص ٣٧٤

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٨٠
(مسألة ٦): مع الشك في رضا المالك (١) يجوز التصرف و يجرى

صور الشك في رضى المالك:

(١) قد لا يكون لرضى المالك حالة سابقة متيقنة و قد يكون مسبقا بها.

أما إذا لم تكن له حالة سابقة فلا إشكال في عدم جواز التصرف في ماء الغير بالتوضؤ أو بغيره و ذلك لاستصحاب عدم اذنه و رضاه لأن المستثنى في قوله (ع) لا يحل لأحد ان يتصرف في مال غيره الا برضاه أو بطيبة نفسه و هو مما يجرى الاستصحاب في عدمه. و أما إذا كانت له حالة سابقة فهي على قسمين:

فقد يعلم برضى المالك بهذا التصرف الشخصى سابقا كما إذا كانت بينهما صداقة فاذن له في التوضؤ بمائه أو في جميع التصرفات فيه ثم ارتفعت الصداقة و لأجله شككنا في بقاء اذنه و رضاه و لا شبهة وقتئذ في جريان الاستصحاب في بقاء الرضاء و به يحكم على جواز التوضؤ و صحته.

و اخرى لا- يعلم إلا- أصل الرضاء على نحو الإجمال كما إذا لم ندر انه هل رضى بالتصرف في مائه هذا اليوم فقط أو انه أذن له في تصرفاته فيه في اليوم الثاني و الثالث أيضا ففي هذه الصورة لا بد من الاقتصار بالمقدار المتيقن من اذن المالك و هو اليوم الأول في المثال و أما في غيره فلا بد من الرجوع الى عمومات حرمة التصرف في مال الغير من دون اذنه.

و السر في ذلك ما سردناه في التكلم على المعاطاة من ان كل تصرف

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٨١

عليه حكم الغضب فلا بد فيما إذا كان ملكا للغير من الاذن في التصرف فيه صريحا أو فحوى (١).

أو شاهد حال قطعي (٢).

مغاير للتصرف الآخر و حرمة التصرف في مال الغير انحلالية و قد ثبت على كل واحد من أفراد التصرفات حرمة استقلالية و معه إذا علمنا ارتفاع الحرمة عن فرد من أفراد المحرم فقد علمنا بجواز ذلك الفرد من الافراد المحرمة و لا يستلزم هذا ارتفاع الحرمة عن الفرد المحرم الآخر بل لا بد معه من الرجوع إلى عموم حرمة التصرف في مال الغير كما عرفت.

(١) كما قدمناه فلاحظ.

(٢) قد قيد شاهد الحال بالقطعي و لعله أراد منه مطلق الحجية المعتمدة إذ لا وجه لتخصيصه ذلك بخصوص القطعي منها لوضوح أن الاطمئنان أيضا حجة عقلانية يعتمدون عليه في أمورهم و معاشهم و لا سيما في أمثال تصرفات الضيوف للاطمئنان الخارجى برضى

المضيف لهم.

بل و كذلك الحال في القسمين السابقين أعنى تصريح المالك بالإذن أو استكشافه بالفحوى فإن مالكيه الآذن قد تثبت بالبينه و الاماره الشرعية كاليد لا بالعلم الوجدانى. و كذا تصريحه بالإذن فإنه قد يثبت بالبينه و قد تثبت بالفحوى كما إذا رأينا ان من بيده المال قد أذن في إتلافه و علمنا منه اذنه في الوضوء بطريق الأولوية القطعية مع ان مالكيته مستنده الى اليد. و على الجملة تكفى في جواز التصرفات في الاملاك الراجعة إلى الغير قيام شىء من الحجج المعتره على الاذن و الرضا بتلك التصرفات و لا اختصاص في ذلك للعلم.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٨٢

(مسألة ٧): يجوز الوضوء و الشرب من الأنهار الكبار (١) سواء كانت قنوات أو منشقة من شط و ان لم يعلم رضى المالكين بل و ان كان فيهم الصغار و المجانين نعم مع نهيهم بشكل الجواز.

حكم التوضؤ من الأنهار الكبار:

(١) قد أسلفنا حكم التوضؤ من المياه المملوكة غير الكبيرة.

و أما المياه الكبيرة المملوكة للغير فقد أفنى الماتن «قده» بجواز التوضؤ و الشرب من الأنهار الكبيرة و ان لم يعلم برضى ملاكها و هذا هو المشهور بين الأصحاب «قدس الله أسرارهم».

بل قد ذهب بعضهم الى جواز التصرف فيها حتى مع منع المالك عن تصرف الغير في مياهه، و كذلك التصرف في الأراضى الوسيعة بالتوضؤ فيها أو الجلوس و النوم عليها. و تبهم الماتن في بعض أقسام الأراضى كالأراضى المتسعة جدا. و الكلام في مدرك ذلك و العمدة فيه هى السيرة القطعية المستمرة على ما يأتى تقرئها.

و قد يستدل عليه بانصراف أدلة حرمة التصرف في مال الغير بغير اذنه عن مثل الصلاة و الجلوس و النوم و نحوها من التصرفات غير المضرة لمالك المال و كذلك الوضوء فيما إذا صب مائه على النهر المملوك لمالك الماء بحيث نعلم عدم تضرره الا بمقدار يسير لا يعتنى به عند العقلاء أعنى الرطوبات الباقية على يديه أو وجهه و من هنا جاز الاستئلال بجدار الغير أو الاستئضاء بنوره أو ناره. و يندفع بأن الاستئلال بجدار الغير أو الاستئضاء بنوره و ان كان

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٨٣

.....

مباحين الا ان الوجه في إباحتهما عدم كونهما تصرفا في جدار الغير أو مصباحه - مثلا.

و ليس الوجه فيه هو انصراف أدلة حرمة التصرف عن مثله، حيث لا موجب للانصراف بعد صدق التصرف على مثل الصلاة في أرض الغير أو الوضوء بمائه مع عموم قوله في موثقة سماعة المتقدم «لا يحل مال امرء مسلم الا بطيبه نفسه».

و أخرى يتوهم عدم شمول أدلة حرمة التصرف لمثل الوضوء من الأنهار الكبيرة من جهة معارضتها بما دل على مطهريه الماء و طهارته و عدم انفعاله الا بالتغير نظرا الى ان مقتضى إطلاق تلك الأدلة أو عمومها حصول الطهارة بالتوضؤ من مياه الغير.

و يتوجه عليه انا لا ننكر طهوريه الماء و عدم انفعاله إلا بالتغير و انما ننكر مطهريته عند كونه ملك الغير من جهة العنوان الثانوى و هو كونه تصرفا في مال الغير من دون اذنه و عليه فالأدلة المذكورة أجنبية عما نحن بصدده و غير معارضة للأدلة الدالة على حرمة

التصرف في مال الغير من دون رضاه.

نعم حكى عن المجلسى والكاشانى (قدهما) الاستدلال على ذلك بما ورد فى بعض الروايات من ان الناس فى ثلاثة شرع سواء الماء و النار و الكلاء و مقتضاها جواز التوضؤ و الشرب من المياه المملوكة للغير و ان لم يرض به ملاكها. و الجواب عن ذلك ان الرواية لا بد من حملها على المياه التى هى من المباحات غير الداخلة فى حيازة أحد و كذا فى النار و الكلاء و إلا فظاهرها جواز التصرف فى تلك الأمور الثلاثة مطلقا حتى فيما إذا حازها أحد و جعلها فى إناء مثلا أو كان التصرف فيها مستلزما لتضرر

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٨٤

.....

ملاكها كشق نهر مملوك لغيره و نحو ذلك.

مع انه على خلاف الضرورة و خلاف ما بنى عليه العقلاء، فان الاشتراك فى الأموال المذكورة على خلاف الأديان و خلاف الضرورة فى ديننا و هو من أظهر أنحاء الظلم و العدوان و تعدى لأموال الناس بلا مسوغ فكيف يؤخذ مال الغير من دون اذنه بدعوى انه ماء أو نار أو كلاء.

و حمل الرواية على خصوص الأنهار الكبار يستلزم تخصيص الأكثر المستهجن إذا لا مناص من حملها على الماء أو الكلاء أو النار التى هى من المباحات الأصلية غير الداخلة فى حيازة أحد أو مع كراهة المنع عن فضل الماء أو الكلاء كما ورد فى بعض الروايات (١).

و لعله من جملة الحقوق المستحبة فيستحب أن لا يمنع فضل الأمور المذكورة فلاحظ.

هذا مع اننا لم نقف على الرواية المذكورة بتلك الألفاظ لا من طرقنا و لا من طرق العامة و الموجودة فى رواياتنا انما هى رواية الشيخ (قده) بإسناده عن أحمد بن محمد بن محمد بن محمد بن سنان عن أبى الحسن (ع) قال سألته عن ماء الوادى فقال ان المسلمين شركاء فى الماء و النار و الكلاء «٢» و رواها الصدوق (قده) أيضا بإسناده عن محمد بن سنان و لكنها أيضا ضعيفة السند بمحمد بن سنان و غير قابلة للاستدلال بها فى محل الكلام و ورد أيضا عن ابن عباس ان رسول الله (ص) قال: الناس شركاء فى ثلاث النار و الماء و الكلاء «٣» و لكنها أيضا ضعيفة السند بالإرسال.

(١) راجع ب ٧ من أبواب إحياء الموات من الوسائل.

(٢) المروية فى ب ٥ من أبواب إحياء الموات من الوسائل.

(٣) المروية فى ب ٤ من أبواب إحياء الموات من المستدرک.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٨٥

.....

و على تقدير تماميتها من حيث السند لا بد من حملها على المحملين الذين قدمنا ذكرهما آنفا و المراد بالنار فى الرواية اما أصلها و هو الحطب فتكون الرواية دالة على كراهة المنع عن فضل الحطب أيضا أو تبقى على ظاهرها فيحكم بكراهة المنع عن فضل النار نفسها و كيف كان لا يمكن الاستدلال بهذه الرواية فى المقام.

و المتحصل عدم إمكان الاستدلال على هذا الحكم بشيء من الأمور المتقدمة.

فالعمدة هي السيرة القطعية المستمرة حيث ان الناس يتصرفون في الأراضى الوسيعة بمثل الاستراحة و التغدى أو الصلاة و فى الأنهار الكبيرة بالشرب و الاغتسال و التوضؤ كما هو المشاهد فى الماشين إلى زيارة الحسين عليه السلام راجلا. و لم يرد عن ذلك كما عرفت فلو كان ذلك من التصرفات المحرمة لردعوا عن ذلك لا محالة و على هذا فإن أحرزنا جريان السيرة على ذلك فى مورد فلا بد من أن نحكم بجواز التوضؤ و الصلاة أيضا كيفية التصرفات فيه. و أما مع الشك فى قيامها فى مورد كما إذا كان المالك صغيرا أو مجنونا أو منع الغير عن التصرف فى مائه و نهره فلا مناص من الحكم بحرمه التصرفات الواقعة فيه لعدم قيام السيرة فيها على الجواز. و الحاصل ان حرمة التصرف فى أموال الناس و أملاكهم مما قد أطبقت عليه الأديان - كما قيل - و هو الصحيح المحقق فى محله لان التصرف فى أموال الناس من دون إذنه ظلم و عدوان و عليه جرت سيرة المتدينين و بناء العقلاء بل هو من ضروريات الدين الحنيف مضافا الى الأخبار الدالة على عدم جواز التصرف فى مال الغير إلا بطيبة نفسه.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٨٦

.....

إذا لا بد فى جواز التصرف فى أموال الغير من العلم برضى المالك و اذنه. نعم إذا اذن المالك الحقيقى و هو الشارع فى التصرف فى مال الغير كما فى حق المارة مثلا- أيضا يجوز التصرف فيه سواء رضى به المالك الصورى أم لم يرض به بل منع عنه و الا فمقتضى ما قدمناه حرمة التصرفات فى أموال الغير و عدم جوازه. و المخصص لتلك الأدلة ليس دليلا لفظيا- على ما قدمناه- ليمسك بعمومه أو إطلاقه و انما هو السيرة القطعية الجارية على التصرف فى مثل الأنهار الكبار و الأراضى المتسعة حيث لا يرون ذلك منافيا للعدالة بل يتصرفون فيها تصرف الملاك فى أملاكهم و لم يردع عنها الشارع كما مر و هى دليل لبي يقتصر فيها بالمقدار المتيقن أعنى موارد العلم بقيام السيرة. ففى كل مورد علمنا بقيامها فيه فهو و أما إذا شككنا فى تحققها و عدمه فمقتضى العمومات و الإطلاق و إطباق الأديان و العقلاء هو حرمة التصرف و عدم جوازه كما مر.

و المقدار الذى يتيقن بقيام السيرة فيه على الجواز انما هو الأنهار الكبيرة و الأراضى المتسعة فيما إذا كانت بيد ملاكها و كانوا متمكين من التصرف فيها و يسمع إذنه و إجازتهم فيه و لم يظهر منهم عدم الرضا به و أما إذا فرضنا ان المالك صغير أو مجنون بحيث لو اذن فى التصرف فى أمواله لم يسمع منه ذلك فضلا عما إذا لم يأذن. و لا- يتمكن و ليه من الاذن فيه لأن اذنه فى التصرف فى أموال الصغار انما يعتبر فى الأمور الراجعة إلى مصلحة الصغير أو المجنون بمراعاة غبطتهما و لا مصلحة فى الاذن فى تصرف الناس فى أنهارهما أو أراضيهما كما لا يخفى. و كذلك الحال فيما إذا أحرزنا ان المالك بخيل لا يرضى بالتصرف

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٨٧

و إذا غصب غاصب أيضا يبقى جواز التصرف (١) لغيره ما دامت جارية فى مجراها الأول، بل يمكن بقاؤه مطلقا. و أما الغاصب فلا يجوز (٢) و كذا لاتباعه (٣) من زوجته و أولاده

فى أمواله فلا علم لنا بتحقيق السيرة و قيامها على الجواز.

و مع عدم إحراز السيرة لا يمكن الحكم بجواز التصرف من الوضوء و الاغتسال و الصلاة فيما يرجع إليهما و كذا الحال فيما إذا ظن كراهة المالك و هذا لان الظن حجة يعتمد عليها لدى الشرع بل من جهة أنه يولد التردد و الشك فى تحقق السيرة و مع عدم

إحرازها لا يمكن الحكم بالجواز.

نعم إذا شككنا في ان المالك صغير أو مجنون أو كاره للتصرف في مائه أو أرضه لم يكن مانع من التصرف بالوضوء و الصلاة و أمثالهما وقتئذ من جهة قيام السيرة عليه مع الشك في ذلك.

اغتصاب الأنهار الكبيرة غير مغير لحكمها:

(١) و لكنك قد عرفت عدم جواز التصرف فيما إذا لم يكن الماء تحت يد المالك لأن القدر المتيقن من السيرة الجارية على الجواز انما هو ما كان الماء أو الأرض تحت يد مالكيهما و اما إذا كان خارجا عن يده و كان في يد الغاصب فلا علم بثبوت السيرة و جريانها على التصرف فيهما بالتوضؤ أو الصلاة و نحوهما و لعل الوجه في عدم جريان السيرة حينئذ ان التصرف في الماء و هو في يد الغاصب تأييد عملي له.

(٢) لحرمة التصرف في مال الغير من دون اذنه و رضاه و عدم تحقق السيرة على تصرف الغاصب فيما غصبه بالتوضؤ أو الصلاة.

(٣) لعين ما قدمناه في التعليقة المتقدمة.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٨٨

و ضيوفه، و كل من يتصرف فيها بتبعيته، و كذلك الأراضي الوسيعة (١) يجوز التوضؤ فيها كغيره من بعض التصرفات، كالجلوس و النوم و نحوهما ما لم ينه المالك (٢) و لم يعلم كراهته، بل مع الظن (٣) أيضا الأحوط الترك، و لكن في بعض أقسامها يمكن ان يقال ليس للمالك النهي أيضا.

(مسألة ٨): الحياض الواقعة في المساجد و المدارس إذا لم يعلم كيفية وقفها من اختصاصها بمن يصلى فيها أو الطلاب الساكنين فيها، أو عدم اختصاصها لا يجوز لغيرهم التوضؤ منها (٤) الا مع جريان العادة بوضوء كل من يريد مع عدم منع أحد فإن ذلك يكشف عن عموم الاذن.

(١) لقيام السيرة على التصرف فيها بمثل الصلاة و الاستراحة عليها كما تقدم.

(٢) لعدم قيام السيرة على جواز التصرف في الأنهار الكبار و الأراضي المتسعة عند نهى المالك عن التصرف في ماله و لا أقل من الشك في ذلك و هو كاف في الحكم بحرمة التصرف و عدم الجواز.

(٣) لا لاعتبار الظن و حجيته بل ليراثه الشك في تحقق السيرة كما مر.

حكم التوضؤ من حياض المساجد و نحوها:

(٤) قد تعرضنا لتفصيل هذه المسألة في التكلم على أحكام التخلي عند تعرض الماتن للتخلي في أرض الغير و ذكرنا هناك ان عموم الوقف و خصوصه انما يتبعان جعله على وجه العموم أو الخصوص حال الوقف و إنشائه.

فإذا شككنا في ذلك فمقتضى أصالة عدم جعله و لحاظه على وجه

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٨٩

و كذا الحال في غير المساجد و المدارس كالحانات و نحوها.

(مسألة ٩): إذا شق نهر أو قناة من غير اذن مالكة لا يجوز الوضوء بالماء الذي في الشق (١) و ان كان المكان مباحا أو مملوكا له.

بل يشكل (٢) إذا أخذ الماء من ذلك الشق و توضعاً في مكان آخر و ان كان له أن يأخذ من أصل النهر أو القناة.
(مسألة ١٠): إذا غير مجرى نهر من غير اذن مالكة، و ان لم يغصب الماء ففي بقاء حق الاستعمال الذي كان سابقاً من الوضوء و الشرب من ذلك الماء لغير الغاصب اشكال.
و ان كان لا يبعد (٣) بقاء هذا بالنسبة إلى مكان التغيير، و اما ما قبله

العموم عدم جواز تصرف غير المخصوصين من سكنة المدارس أو المصلين في المسجد و نحوهما فلا يجوز التصرف فيه لمن شك في اندراجه في الموقوف عليهم أو المباح لهم و لا يعارضها أصالة عدم جعله على وجه الخصوص و ذلك لأنها مما لا أثر شرعي له في المقام فإن الأثر أعنى حرمة التصرف لغير المخصوصين مترتب على عدم جعله على وجه العموم و عدم لحاظه ذلك حين الوقف و لم يترتب على جعله على وجه الخصوص.
(١) لعدم جريان السيرة وقتئذ على التصرف في الماء بالتوضؤ.
(٢) لعين ما قدمناه من عدم إحراز قيام السيرة على التصرف عند عدم كون الماء تحت يد المالك.

إذا غير المجرى من دون اذن المالك:

(٣) كما إذا كان مجرى الماء على وجه الدائرة فغيره و جعله على وجه الخط المستقيم لغرض له في ذلك من دون أن يكون الماء تحت يد الغاصب
التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٩٠
و ما بعده فلا إشكال.

(مسألة ١١): إذا علم أن حوض المسجد وقف على المصلين فيه (١) لا- يجوز الوضوء منه بقصد الصلاة في مكان آخر و لو توضعاً بقصد الصلاة فيه ثم بدا له أن يصل في مكان آخر أو لم يتمكن من ذلك فالظاهر عدم بطلان وضوئه.

و لا- ان يكون المكان و المجرى مغسوبا كما إذا كان برضى مالك المجرى أو كان مملوكاً لمالك الماء، و حيث ان المتيقن من موارد السيرة هو ما إذا كان الماء في المجرى الأولى و نشك في قيامها مع التغيير فلا بد من الحكم بحرمة التصرف في الماء بالتوضؤ أو الاغتسال و نحوهما من جهة الأدلة الدالة على حرمة التصرف في مال الغير من غير إحراز المخصص لها و هو السيرة كما مر.

إذا كان حوض المسجد وقفاً على المصلين فيه:

إشارة

(١) و حيث ان الصلاة متأخرة عن الوضوء فتكون حرمة التوضؤ- من الماء الموقوف على المصلين في المسجد بالإضافة الى من لا يصل في- مشروطة بالشرط المتأخر و هو عدم الصلاة في المسجد بعد الوضوء و هذا من أحد موارد الشرط المتأخر في الأحكام الشرعية.

فإذا توضعاً منه ثم ترك الصلاة فيه استكشف من تركه ان الوضوء كان محرماً في حقه لأنه خارج عن الموقوف عليهم و هو من صلى في المسجد بعد الوضوء على الفرض.

ثم ان حال هذه الحرمة لا- تخلو عن أحد أوجه ثلاثة لأنها اما ان تكون فعلية متنجزة، و أما أن تكون فعلية غير متنجزة، و اما ان لا تكون

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٩١

بل هو معلوم في الصورة الثانية، كما انه يصح لو توضحاً غفلةً أو باعتقاد عدم الاشتراط، و لا يجب عليه أن يصلى فيه و ان كان أحوط بل لا يترك في صورة التوضؤ بقصد الصلاة فيه و التمكن منها،

فعلية و لا متنجزة بل كان هناك مجرد إنشاء الحرمة.

أما الصورة الاولى أعنى ما إذا كانت حرمة الوضوء من الماء فعلية متنجزة كما إذا كان المكلف عالماً بالاختصاص و ان الماء موقوف على خصوص من صلى في المسجد بعد الوضوء و كان قاصداً عدم الصلاة فيه بعد الوضوء فإن الحرمة متنجزة حينئذ لعلم المكلف بها و تعمده فلا إشكال في حرمة التوضؤ و بطلانه حينئذ.

لأنه لا يتمشى منه قصد القربة مع العلم بالحرمة و عدم كونه من الموقوف عليهم حتى لو عدل عن قصده بعد الوضوء و بنى على الصلاة في ذلك المسجد لم يكن قصده ذلك و عمله المتأخران عن التوضؤ الباطل مصححين له لان الوضوء بعد ما وقع باطلا لعدم تمشى قصد القربة حال العمل لا ينقلب عما وقع عليه بقصد المتوضى الصلاة في المسجد و هذا ظاهر.

و أما الصورة الثانية أعنى ما إذا كانت حرمة التوضؤ فعلية من غير أن تكون متنجزة في حق المكلف كما إذا توضحاً بذلك الماء قاصداً به الصلاة في المسجد الا انه لم يكن في علم الله سبحانه ممن يصلى في المسجد بعد الوضوء و لم يكن من جملة الموقوف عليهم. لانه وقتئذ و ان كان معذورا في تصرفه في الماء بقصد الصلاة في المسجد بعد الوضوء الا انه بحسب الواقع كان محرماً في حقه فان تركه الصلاة في المسجد بعد الوضوء يكشف عن عدم كونه مندرجا في الموقوف عليهم و المفروض ان التصرف في الماء محرم لغيرهم.

فالحكم في هذه الصورة يبتنى على ما قدمناه في التوضؤ بالماء المغصوب جاهلاً

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٩٢

.....

بالحال من ان الحرمة و المبعوضية الواقعتين هل يقتضيان بطلان العمل لاستحالة كون المحرم مصداقاً للواجب أو ان الحرمة من الموانع الذكورية و مع الجهل بها لا مقتضى للبطلان و قد عرفت ان الأول هو الحق. و بناء على ذلك لا- مناص من الحكم ببطلان الوضوء في مفروض الكلام للمبعوضية و الحرمة الواقعتين و استحالة كون المحرم مصداقاً للواجب على تفصيل قد عرفت و حيث ان الماتن كغيره ممن لا- يرى الحرمة الواقعية مبطله للعمل ما دام غير متنجز على المكلف.

فقد ذهب في المتن إلى صحة التوضؤ في مفروض المسألة في هذه الصورة.

و من هذا القبيل ما إذا توضحاً بماء المسجد قاصداً به الصلاة فيه الا انه احتمال عدم تمكنه من ذلك كما إذا كان باب المسجد ينسد في وقت معين و احتمال المكلف اقتراب وقت الانسداد و لكنه عمد الى الوضوء بحجة معتبرة قائمة على تمكنه من الصلاة في المسجد من استصحاب أو اماره و كان في الواقع و علم الله سبحانه لا يتمكن من الصلاة فيه و كان خارجاً عن الموقوف عليهم واقعا، لان عدم تمكنه من ذلك بعد الوضوء يكشف عن عدم كونه من الموقوف عليهم لا محالة و ان التصرف في ذلك الماء كان محرماً في حقه واقعا و ان كان معذورا في تصرفه في الماء بالوضوء.

و أما الصورة الثالثة أعنى ما إذا لم تكن حرمة التصرف فعلية و لا متجزئة في حق المكلف بل انما كان هناك إنشاء الحرمة فحسب. كما إذا توضع بماء الحوض في المسجد معتقداً تمكنه من الصلاة في المسجد بعد الوضوء أو غافلاً عن ان الوقف مخصوص بالمصلين في المسجد و لم يكن بحسب الواقع متمكناً من الصلاة في المسجد و الماء موقوف على خصوصهم.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٩٣

.....

فإن حرمة التصرف فيه ساقطة واقعا حيث لا معنى لفعلية الحرمة مع الغفلة أو الاعتقاد بالتمكن من الصلاة لعدم كونها قابلة للامتثال في حقيقتها و لو على وجه الاحتياط لأن الغافل و الجاهل المركب غير متمكين من الاحتياط و مع عدم قابلية الحكم للامتثال لا معنى لفعليته.

فالصحيح حينئذ هو الحكم بصحة وضوئه لتمشى قصد التقرب منه و عدم حرمة الفعل و مبعوضيته واقعا و مع انتفاء الحرمة لا وجه للبطلان نعم يبقى الكلام حينئذ في أنه إذا التفت الى خصوصية الوقف بعد الوضوء أو علم بخطأ اعتقاده ثم عرض له التمكن بعد ذلك فهل يجب عليه أن يصلى في ذلك المسجد حتى يندرج بذلك في عنوان الموقوف عليهم؟

ذكر في المتن انه هو الأحوط بل لا يترك في صورة التوضؤ بقصد الصلاة فيه و التمكن منها. و لا ترى نحن وجها صحيحا لإيجاب الصلاة عليه في المسجد في مفروض الكلام و ذلك لأن ما يوجب بطلان الوضوء انما هو أحد أمرين إما الحرمة المتجزئة و إما الحرمة الواقعية على الخلاف فيها بيننا و بين الأصحاب (قدمهم). و لا- تحقق لشيء منهما في المقام و معه يقع الوضوء محكوما بالصحة- لا محالة- فلا وجه للحكم بوجوب الصلاة في ذلك المسجد، لان الوضوء من حوض المسجد قد حكم بصحته سواء اندرج المتوضى في الموقوف عليهم أم لم يندرج فله أن يصلى في أى مكان شاء.

تنبيه:

و هو أن صحة الوضوء في الصورة الثالثة من جهة عدم فعلية الحرمة في حق المكلف لا تستلزم الحكم بعدم ضمانه الماء فيما إذا كانت للماء الذى توضع به مائة لدى العرف كما إذا توضع خارج الحوض و صرف مقداراً له مائة عند العقلاء و ذلك لأنه إتلاف لمال الموقوف عليهم فيوجب الضمان

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٩٤

(مسألة ١٢): إذا كان الماء في الحوض و أرضه و أطرافه مباحاً لكن في بعض أطرافه نصب آجر أو حجر غصبي يشكل الوضوء منه (١) مثل الآنية إذا كان طرف منها غصبيا

و ان قلنا بصحة وضوئه.

و على الجملة لا ملازمة بين الحكمين بوجه فربما نحكم بصحة وضوئه و ضمانه كما في المثال. و قد نحكم بصحة وضوئه من دون ان نحكم بالضمان كما إذا توضع غفلة من الماء في الحوض من دون أن يصبه على الأرض بحيث لم يتلف من الماء إلا بمقدار الرطوبة الباقية على أعضائه و هي مما لا مائة له، و ثالثة نحكم بالضمان و لا نحكم بصحة الوضوء كما إذا توضع من الماء في إحدى الصورتين الأوليتين و صرف من الماء مقداراً له مائة عند العقلاء.

إذا كان بعض أطراف الحوض مغصوباً:

(١) الحكم بالبطلان في مفروض المسألة يبتنى على أن يعد التوضؤ من الحوض أو الإناء تصرفاً في ذلك الآجر المغصوب أو الطرف الغصبي منه سواء كان على نحو الإشاعة كما في اغتصاب أحد الشريكين حصّة شريكه من الحوض أو الإناء أم كان على نحو التعيين والإفراز لأنه إذا عد من التصرف لدى العرف و كان الماء منحصراً بذلك الماء الموجود في الحوض أو الإناء وجب عليه التيمم لا محالة.

فلا أمر في حقه بالوضوء لفرض انه فاقد الماء فلا يقع وضوءه على وجه الصحة.

و أما إذا لم يعد تصرفاً عرفياً فيهما أو عد و لم يكن الماء منحصراً بالماء

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٩٥

(مسألة ١٣): الوضوء في المكان المباح مع كون فضائه غصيباً مشكل بل لا يصح لان حركات يده تصرف في مال الغير (١).

الموجود فيهما فالتحقيق صحة وضوئه كما أسلفناه في التوضؤ من الإناء المغصوب لأنه مأمور بالوضوء وقتئذ و الماء مباح له و انما المحرم مقدّمه وضوئه أعنى التصرف في ذلك الحوض أو الإناء بأخذ الماء منه و قد تقدم غير مرة ان حرمة المقدّمه لا تسرى إلى ذى المقدّمه هذا.

بل ذكرنا في الكلام على أواني الفضّة و الذهب أنه يمكن ان يحكم بصحة الوضوء حتى في صورة انحصار الماء به و ذلك بالترتب لأنه حينئذ إذا أراد أن يمثل الوظيفة المقررة في حقه شرعاً من غير عصيان يتيمم و يصلّى.

و أما إذا عصى و أخذ الماء من ذلك الإناء أو الحوض فهو متمكن من التوضؤ على وجه التدريج و هذا كاف في الحكم بصحة الوضوء بالترتب.

إذا كان الفضاء غصيباً:

(١) لا إشكال في ان حركة اليد تصرف في الفضاء و قد فرضنا أنه للغير فهو محكوم بالحرمة لا محالة غير ان حرمة لا تستلزم الحكم ببطلان الوضوء لأن حركات يده مقدّمه للوضوء أو الاغتسال المأمور به أعنى وصول الماء إلى بشرته.

و قد ذكرنا غير مرة ان حرمة المقدّمه لا تسرى إلى ذى المقدّمه فهو و ان كان يصدر عنه أمران منضممان أحدهما التحريك و الآخر الاغتسال و إيصال الماء إلى البشرة أحدهما محرم و الآخر مأمور به الا ان الحكم لا يسرى من أحدهما إلى الآخر كما مر.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٩٦

(مسألة ١٤): إذا كان الوضوء مستلزماً (١) لتحريك شيء مغصوب فهو باطل (٢).

و كذلك الحال في مسح الرجلين لانه و ان كان موجبا للتصرف في الفضاء لاشتماله على إمرار اليد على الرجلين و هو من التصرف في الفضاء لا محالة إلا ان الإمرار خارج عن حقيقة المسح المأمور به لأنه في لغة العرب هو المس و لا فرق بينهما إلا في التدرج فان المسح هو المس التدريجي.

و من هنا قلنا ان مجرد وضع اليد على الرجلين غير كاف في تحقق المسح المأمور به بل لا بد من مسها عليهما و لكن المس أمر و الإمرار أمر آخر.

نعم لا يتحقق المس إلا بالإمرار فهو مما لا يتحقق الواجب الا به لا أنه من أحد أجزاء الواجب و المأمور به إذا حرمة الإمرار و الحركة

لا تسرى إلى الوضوء أعنى الغسل و المسح.

نعم لو تمكن من التيمم في الفضاء المباح تعين عليه التيمم لأنه فاقد للماء حيث ان الوضوء في حقه مشتمل على أمر حرام من جهة مقدمته و الشارع لا يأمر بالحرام الا انه إذا عصى ذلك التكليف و ارتكب الحرام فقد صار واجدا للماء و متمكنا من الوضوء فلو توطأ وقع وضوئه صحيحا لا محالة.

استلزام الوضوء تحريك المغصوب:

(١) بأن كان بينهما مجرد التلازم الخارجى من دون أن يكون الوضوء متوقفا عليه كما إذا كان الحرام مقدمة للوضوء و مثاله ما إذا كان وضوئه أعنى الغسلتين و المسحتين مستلزما لتحريك ما بيده و بدنه من الثوب المغصوب.

(٢) قد عرفت عدم بطلان الوضوء فيما إذا كانت مقدمته محرمة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٩٧

(مسألة ١٥): الوضوء تحت الخيمة المغصوبة ان عدّ تصرفا فيها كما في حال الحر و البرد المحتاج إليها باطل (١).

فكيف ما إذا كانت مقدمته مباحة و لكن كان الملازم الخارجى له محكوما بالحرمه.

فإن الحكم بعدم بطلان الوضوء فيما إذا كان ما يتوقف عليه محرما يستلزم الحكم بعدم بطلانه فيما إذا كان ملازمه محرما- دون مقدمته- بطريق أولى حيث يصدر من المكلف أمران متلازمان و حرمة أحدهما لا تسرى إلى الآخر كما مر.

الوضوء تحت الخيمة المغصوبة:

(١) و نظيرها ما إذا كان السقف غصبيا أو كان الحيطان أو الجص كذلك من دون حرمة المكان و الفضاء و الماء.

و قد فصل «قده» في هذه المسألة بين ما إذا عد التوضؤ تحت الخيمة تصرفا عرفيا في الخيمة و ما إذا لم يكن معدودا من التصرف بالحكم بالبطلان في الصورة الأولى دون الثانية.

و لا كلام لنا في الشرطية بوجه و انه متى ما صدق على التوضؤ تحت الخيمة عنوان التصرف فيها كان الوضوء باطلا.

و انما الكلام في أنه متى يصدق على التوضؤ تحت الخيمة المغصوبة عنوان التصرف فيها و انه كيف يكون الوضوء تصرفا في الخيمة أو السقف نعم الانتفاع بالخيمة أمر صحيح حيث انتفع بظلها أو بغير الظل من فوائد الخيمة و اما انه تصرف فيها فلا ترى له وجهها محصلا.

نعم إذا استولى على خيمة الغير و كانت الخيمة ذات منفعة و مالية

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٣٩٨

(مسألة ١٦): إذا تعدى الماء المباح من المكان المغصوب الى المكان المباح لا إشكال في جواز الوضوء منه (١).

(مسألة ١٧): إذا اجتمع ماء مباح كالجارى من المطر في ملك

كما في أيام الحر في الأماكن الحارة- مثلا- استلزم ذلك ضمان الخيمة و ضمان جميع منافعتها الفائتة ما دامت تحت يد الغاصب أى ما دام مستوليا عليها سواء استوفها أم لم يستوفها الا انه أمر آخر إذ الكلام فيما إذا توطأ تحت الخيمة من غير الاستيلاء عليها خارجا و

قد سلمنا أن التوضؤ تحتها قد يكون انتفاعاً منها.

الا- ان ذلك لا- يصحح أن يكون الوضوء تصرفاً في الخيمة أو السقف بوجهه و من هنا يظهر أنه إذا اغتصب خيمة غيره- كما في العرفات مثلاً- و علم غيره أنها مغصوبة جاز له أن يتوضأ تحتها.

لما عرفت من عدم كون ذلك تصرفاً في الخيمة و لا انه مأمور برد الخيمة إلى مالكها لعدم اغتصابه لها على الفرض و لا سيما فيما إذا لم يكن المتصرف تحت الخيمة أعنى المستولى عليها عالماً بكونها مغصوبة أو فرضنا غفلتها عن ذلك.

(١) لبداهة ان دخول الماء على أرض مغصوبة لا يوجب حرمة التوضؤ به في غيرها من الأراضي المباحة كما لا يستلزم بطلانه و إلا للزم الحكم ببطلان الوضوء من الماء القليل الذي أخذه مالكة في ظرفه و أدخله مكاناً غصيباً ثم أخرجه عنه مع انه مما لا يمكن الالتزام به و المسألة ظاهرة و انما تعرض لها الماتن «قده» طرداً للباب.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ٤، ص: ٣٩٩

الغير، ان قصد المالك تملكه كان له (١)،

هل القصد الساذج يكفي في الحيازة؟

(١) هل القصد المجرد يكفي في الحكم بصيرورة المباح الأصلي ملكاً لمالك الأرض أو أنه غير كاف في صدق الحيازة و التملك؟ فيه وجهان الظاهر كفاية ذلك في التملك.

و ذلك لما ورد من أن من استولى على شيء فهو له [١] حيث ان الاستيلاء بعد دخول ذلك المباح في ملكه انما يتحقق بمجرد قصد التملك و الحيازة لانه بقصده ذلك يكون مستولياً عليه و هذه الرواية و ما هو بمضمونها و ان كانت ضعفاً- على ما نستعده- إلا انه يكفي في ذلك السيرة العقلية حيث ان بناءهم على عدم مزاحمة من قصد التملك و الحيازة لما دخل في ملكه من المباحات الأصلية فلا يرون مزاحمته بالأخذ منه بل يرونه أحق بذلك و أولى.

- مثلاً- إذا اجتمع ماء المطر في حوض أحد و قصد مالك الحوض تملكه له فلا يرون العقلاء أخذ ذلك الماء منه فليس لمن طريقه الى بيته من ذلك المكان الذي فيه الحوض أو ان له حق المرور منها إلى داره للتصرف في ذلك الماء من دون اذن مالك الحوض. و من هذا القبيل الصيد أو النبات الداخلة على بستان أحد أو غيرهما من المباحات الأصلية.

[١] الذي عثرنا عليه من ذلك هو ما ورد في ذيل ما رواه يونس ابن يعقوب من قوله (ع) و من استولى على شيء منه فهو له. المروية في باب ٨ من أبواب ميراث الأزواج من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ٤، ص: ٤٠٠

و إلا كان باقياً على إباحته (١).

فلو أخذه غيره و تملكه ملك الا انه عصي من حيث التصرف في ملك الغير، و كذا الحال في غير الماء من المباحات مثل الصيد و ما أطارته الريح من النباتات.

(مسألة ١٨): إذا دخل لمكان الغصبي غفلةً و في حال الخروج توضأ بحيث لا ينافي فوريته، فالظاهر صحته لعدم حرمة (٢) حينئذ.

(١) لو ضوح انه إذا لم يقصد المالك تملكه لم يكن مجرد دخوله في أرضه و بستانه مخرجاً له عن الإباحة بلا كلام فيجوز لغيره أن

يأخذه و يملكه كما إذا دخل صيد دار أحد و لم يتمكن من الخروج عنها و لم يلتفت مالك الدار الى ذلك فلم يقصد تملكه فان للغير ان يأخذه و يملكه و ان كان دخوله في دار الغير تصرفا حراما فيما إذا لم يكن مأذونا من قبل مالك الدار.

التوضؤ عند الخروج عن المغصوب:

(٢) الخروج عن المكان المغصوب في مفروض المسألة و ان لم يكن حراما للاضطرار اليه من دون استناده الى سوء الاختيار الا ان الحكم بصحة الوضوء وقتئذ- بناء على اعتبار الإباحة في مصب ماء الوضوء في نهاية الاعتضال. و ذلك لأن ما كان المكلف مضطرا اليه انما هو المشى في الأرض و التصرف في الفضاء و قد ارتفعت عنهما الحرمة بالاضطرار و أما صب ماء الوضوء على الأرض فهو ليس بمورد الاضطرار فلا محالة تبقى على حرمة التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٠١ و كذا إذا دخل عصيانا ثم تاب و خرج بقصد التخلص من الغضب (١) و ان لم يتب و لم يكن بقصد التخلص ففي صحة وضوئه حال الخروج إشكال

فإذا اشترطنا في صحة الوضوء إباحة المصب كما عليه الماتن «قده» فلا محالة يقع الوضوء باطلا لاستلزامه التصرف في مال الغير من دون اذنه اللهم إلا ان يتوضأ على نحو لا يصب ماءه على الأرض.

التوضؤ عند الخروج بلا قصد التخلص:

(١) تبني هذه المسألة على ما أسلفناه في بحث الاجتماع عند الكلام على مسألة من توسط أرضا مغصوبة بسوء الاختيار فان قلنا في تلك المسألة بما قررناه هناك من ان التوبة إنما ترفع العقاب عما ارتكبه التائب من المعاصي قبل توبته أعني العقاب في دخوله أرض الغير من دون رضائه.

و لا أثر للتوبة بالنسبة الى ما ارتكبه حال التوبة أعني به الخروج عن الدار المغصوبة.

و حيث انه باق على مبغوضيته و عقوبته من جهة النهي السابق عليه فلا محالة يقع الوضوء حال الخروج المبغوض المترتب عليه العقاب باطلا فان الاضطرار انما يرفع النهي عنه حال الخروج كما فيمن القى نفسه من الشاهق الا أنه منهي عنه بالنهي المتقدم على الاضطرار و مع كون الدخول فيها بسوء الاختيار يقع الخروج عنها مبغوضا و معاقبا عليه.

و على الجملة حال الخروج- على هذا- حال الدخول فان كان صادرا على وجه الإباحة فخروجه أيضا مباح كما انه إذا كان صادرا على الوجه الحرام كان الخروج عنها أيضا كذلك

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٠٢

(مسألة ١٩): إذا وقع قليل من الماء المغصوب في حوض مباح فإن أمكن رده الى مالكه و كان قابلا لذلك لم يجز التصرف في ذلك الحوض (١) و ان لم يمكن رده يمكن أن يقال بجواز التصرف فيه، لأن المغصوب محسوب تالفا، لكنه مشكل من دون رضا مالكه.

و أما إذا بنينا على ما ربما يظهر من شيخنا الأنصاري «قده» من عدم حرمة الخروج في مفروض المسألة لمكان أنه مقدمه للتخلص عن الحرام و هو أمر واجب لا- محالة و مقدمه الواجب اما واجبة عقلا- فقط أو انها واجبة بحسب العقل و الشرع لأن التخلص الواجب

متوقف عليه و الشارع لا- يأمر بالحرام فلا محالة يقع الخروج على الوجه المباح و يصح التوضؤ حينئذ فيما إذا لم يستلزم صب ماء الوضوء على الأرض و لا يفرق على ذلك بين توبته و قصد التخلص الملازم معها أى التوبة و التندم أم لم ينوها.

إذا وقع قليل من الماء المغصوب في حوض مباح:

(١) الظاهر ان نظره «قده» الى ان القليل من الماء المغصوب بعد ما وقع في الماء المباح و امتزج معه قد يمكن رده الى مالكة و لو برد جميع الماء الممتزج بحيث لو رد اليه جميعه صدق انه رده الى مالكة.

و حينئذ يتخير مالك الماء المغصوب بين الشركة مع مالك الماء المباح و بين أن يأخذ قيمته و يسلم المجموع الى شريكه. و هذا كما إذا كان الماء ان من سنخ واحد بأن كان كلاهما من المياه المعدة للشرب أو المعدة للغسل و ازالة الأقدار أو كان كلاهما حلوا أو مرا الى غير ذلك من الخصوصيات.

و أخرى لا يكون الماء المغصوب ممكن الرد الى مالكة بعد الامتزاج

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٠٣

(الشرط الخامس): أن لا يكون ظرف ماء الوضوء من أواني الذهب أو الفضة (١) و الا- بطل سواء اغترف منه أو إدارة على أعضائه و سواء انحصر فيه أم لا- و مع الانحصار يجب أن يفرغ ماءه في ظرف آخر و يتوضأ به و ان لم يمكن التفريغ الا بالتوضؤ يجوز ذلك حيث ان التفريغ واجب و لو توضأ منه جهلاً أو نسياناً أو غفلة صح كما فى الآنية الغصيبة

مع الماء المباح و لو برد المجموع اليه لعد ذلك ماء مغايراً مع الماء المغصوب و مبايناً معه و هذا كما إذا كان الماء ان سنخين متغايرين كما إذا كان أحدهما معداً للشرب و الآخر معداً لإزالة القذارات أو كان أحدهما حلواً و الآخر مرا.

كما إذا وقع مقدار من الماء المغصوب الحلو فى خزان ماء الحمام لأنه حينئذ غير قابل للرد الى مالكة و لو برد مجموع ماء الخزان ففى الصورة الاولى لا يجوز التوضؤ من الماء الممتزج لاشتماله على ماء الغير و الوضوء بماء الغير غير صحيح و أما فى الصورة الثانية فلا مانع من التوضؤ من الماء الممتزج من جهة ان الماء الواقع فيه غير موجود وقتئذ فإنه يعد تالفاً لدى العرف و ينتقل الأمر معه الى البدل من المثل أو القيمة من دون أن يكون لمالك الماء حق فى الماء الممتزج و ما أفاده «قده» هو المتين

الشرط الخامس: أن لا يكون ظرف ماء الوضوء من أواني الذهب أو الفضة

إشارة

(١) قد أسلفنا تفصيل الكلام فى هذه المسألة عند الكلام على أواني الذهب و الفضة و انما نتعرض فى المقام الى ما لم نتعرض له هناك و هو ما أشار إليه بقوله: و ان لم يمكن التفريغ الا بالتوضؤ يجوز ذلك ..

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٠٤

و المشكوك كونه منهما يجوز التوضؤ منه (١) كما يجوز سائر استعمالاته.

إذا لم يمكن التفريغ الا بالتوضؤ:

(١) ذكر «قده» ان الماء إذا كان منحصرا بما في إحدى الإناءين وجب تفرغيه في ظرف آخر مقدمة للوضوء الواجب واما إذا لم يمكن تفرغهما الا- بالتوضؤ منهما فقد ذكر في بحث أواني النقدين ان الوجوب يرتفع عن الغسل أو الوضوء و يجب التيمم في حق المكلف.

و ذكر في المقام ان التوضؤ منهما حينئذ أمر جائز لأن التفرغ واجب كما عرفت فلو توضحاً منهما بقصد التفرغ لوقع وضوئه أو غسله سائغاً لا محالة.

و هذا الذي ذكره في المقام مناقض صريح لما قدمنا نقله عنه «قده» في الكلام على أواني النقدين و الصحيح هو الذي ذكره هناك. و الوجه في ذلك ان تفرغ ماء الإناءين و ان لم يكن محرماً لعدم كونه استعمالاً لهما فيما إذا لم يكونا من الأواني المعدة للتفرغ (كالمساور) و (القوري) و نحوهما لوضوح ان التفرغ في مثلهما استعمال لهما فيما أعدا له.

و أما إذا لم يكونا مما أعد للتفرغ فلا- بأس بتفرغهما بل هو أمر واجب عند الانحصار لأنه مقدمة للواجب و هي واجبة إما عقلاً فحسب و اما عقلاً و شرعاً فلا يقع التفرغ محرماً لا محالة الا ان التوضؤ منهما استعمال لهما يقينا و قصد كون ذلك تفرغاً لهما لا يغير الفعل عن حقيقته فكيف يكون قصد التفرغ مانعاً عن كون الفعل استعمالاً لهما.

فالصحيح ان الوضوء يسقط وقتئذ عن الوجوب و ينتقل الأمر إلى بدله و هو التيمم.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٠٥

(مسألة ٢٠): إذا توضحاً من إناء باعتقاد غصبيتها، أو كونها من الذهب أو الفضة، ثم تبين عدم كونها كذلك ففي صحة الوضوء اشكال (١) و لا يبعد الصحة إذا حصل منه قصد القربة.

التوضؤ من إناء باعتقاد الغصبية و انكشاف الخلاف:

(١) قد فصل «قده» بين صورتى حصول قصد القربة من المكلف و عدمه و حكم بالصحة في الأولى دون الثانية و ما أفاده هو الصحيح.

و توضيح ما أفاده «قده»: ان المعتقد بغصبية الإناء أو بكونه من من النقدين قد لا يعلم حرمة التصرف في المغصوب أو حرمة استعمال الأواني المصوغة من الذهب و الفضة و لو عن تقصير منه في التعلم كما يتفق ذلك في كثير من العوام أو انه يعلم بحرمة التصرف أو الاستعمال غير انه يعتقد عدم انطباق التصرف و الاستعمال على التوضؤ من الإناء بدعوى ان التصرف و الاستعمال انما يتحققان بأخذ الماء من الإناء.

و أما التوضؤ أو الاغتسال بعد ذلك فهو أمر أجنبي عن التصرف و الاستعمال رأساً ففي هاتين الصورتين لا إشكال في تمشى قصد التقرب من المكلف في الوضوء و حيث انه بحسب الواقع أمر مباح فلا محالة يحكم بصحته لتمشى قصد التقرب و إباحة الماء و الإناء. و أخرى يعلم المعتقد بمغصوبيه الإناء أو بكونه من النقدين حرمة التصرف في المغصوب أو استعمال أواني النقدين و يعتقد أيضاً بانطباق التصرف و الاستعمال على نفس الوضوء.

و لا يتمشى منه قصد التقرب في هذه الصورة بوجه لعلمه بحرمة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٠٦

(الشرط السادس): أن لا يكون ماء الوضوء مستعملاً في رفع الخبث (١) و لو كان طاهراً مثل ماء الاستنجاء مع الشرائط المتقدمة، و لا

فرق بين الوضوء الواجب والمستحب على الأقوى، حتى مثل وضوء الحائض. واما المستعمل في رفع الحدث الأصغر فلا إشكال في جواز التوضؤ منه، و الأقوى جوازه من المستعمل في رفع الحدث الأكبر، و ان كان الأحوط تركه مع وجود ماء آخر و اما المستعمل في الأغسال المندوبة فلا اشكال فيه أيضا، و المراد من المستعمل في رفع الأكبر هو الماء الجارى على البدن للاغتسال إذا اجتمع في مكان.

التوضؤ كما مر و لا يعقل معه التمكن من قصد التقرب أبدا الا على وجه التصور و الخيال لا الواقع و الحقيقة.

اشتراط ان لا يكون الماء مستعملا في رفع الخبث:

(١) قد اشترطوا في صحة الوضوء أن لا يكون الماء المستعمل فيه مستعملا في رفع الخبث و لو مع الحكم بطهارته كما في ماء الاستنجاء أو الغسالة المتعقبه بطهارة المحل أو مطلقا بناء على طهارة الغسالة على نحو الإطلاق. و أيضا اشترطوا ان لا يكون الماء المستعمل فيه مستعملا في رفع الحدث الأكبر و اما المستعمل في رفع الحدث الأصغر فلا مانع من ان يستعمل في رفع الحدث الأصغر ثانيا و ثالثا و هكذا و تفصيل الكلام في هذه المسألة و جميع فروعها قد أسلفناه عند التكلم على مطهرية المياه فليراجع.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٠٧

و أما ما ينصب من اليد أو الظرف حين الاعتراف أو حين إرادة الاجراء على البدن من دون أن يصل الى البدن فليس من المستعمل. و كذا ما يبقى في الإناء. و كذا القطرات الواقعة في الإناء و لو من البدن، و لو توضأ من المستعمل في الخبث جهلا أو نسيانا بطل، و لو توضأ من المستعمل في رفع الأكبر احتاط بالإعادة.

(السابع): أن لا يكون مانع من استعمال الماء من مرض أو خوف أو عطش أو نحو ذلك: و إلا فهو مأمور بالتيمم و لو توضأ و الحال هذه بطل (١) و لو كان جاهلا بالضرر صح، و ان كان متحققا في الواقع و الأحوط الإعادة أو التيمم.

اشتراط ان لا يكون هناك مانع من استعمال الماء:

(١) قد يستند الحكم بجواز التيمم الى النص الشرعى كما في موارد الخوف على النفس من العطش أو المرض أو اشتداده و نحوها حيث ورد الأمر بالتيمم وقتئذ في صحيحة الحلبي «١» و غيرها مما يأتي في مبحث التيمم ان شاء الله و يكون ذلك النص تخصيصا شرعيا فيما دل على وجوب التوضؤ على واجد الماء لان المفروض ان المكلف متمكن من استعمال الماء عقلا و شرعا فأمره بالتيمم- و الحال هذه- تخصيص في تلك الأدلة لا محالة.

و معه إذا أقدم المكلف على الوضوء و ترك التيمم فمقتضى القاعدة هو الحكم ببطلان وضوئه لعدم الأمر به بل قد عرفت ان مقتضى إطلاق دليل التخصيص تعين التيمم في حقه و كونه واجبا تعينا لا تخيريا، و كفاية الطهارة المائية عن الطهارة الترابية يحتاج الى دليل و هو مفقود على الفرض.

(١) راجع ب ٢٥ من أبواب التيمم من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٠٨

.....

بلا فرق في ذلك بين موارد حرمة استعمال الماء في الوضوء كما إذا فرضنا ان استعمال الماء موجب لاشتداد المرض و موارد عدم حرمة كما إذا خاف من العطش بعد ذلك.

فان استعمال الماء وقتئذ و ان كان مفوتا للواجب الا ان الاستعمال غير محرم شرعا و مع ذلك لو توضحاً حينئذ حكماً بطلانه للنص الدال على تعيين التيمم في حقه.

و قد يستند الحكم بجواز التيمم الى حكم العقل به كما في موارد المزامحة بين وجوب الوضوء و واجب آخر أهم كإنقاذ الغريق و نحوه كما إذا كان عنده مقدار من الماء يكفي لوضوئه فحسب و وجبت عليه ازالة النجاسة عن المسجد و حيث ان الإزالة مما لا بدل له و الوضوء مما له البدل يتعين عليه صرف الماء في الإزالة و التيمم للصلاة.

و هذا لا من جهة دلالة الدليل الشرعي عليه بل من جهة استقلال العقل بقبح التكليف لما لا يطاق لعدم تمكن المكلف من امتثال كلا التكليفين و عدم إمكان الأمر بالضدين في زمان واحد.

ففي هذه الموارد إذ عصى المكلف للأمر بالتيمم و صرف الماء في الإزالة الواجبة- مثلاً- فصرفه في الوضوء أمكننا الحكم بصحة وضوئه بالترتب و حيث ان المخصص للأمر بالوضوء عقلي و ليس دليلاً- شرعياً كى يتمسك بإطلاقه حتى في صورة عصيان الأمر بالأهم فلا مناص من الاكتفاء فيه بمقدار الضرورة.

كما هو الحال في موارد التخصيصات العقلية و هو صورة امتثال المكلف للأمر بالأهم فإنه وقتئذ غير مكلف بالوضوء جزماً لاستلزامه التكليف بما لا يطاق و لأجل الفرار عن هذا المحذور رفعنا اليد عن إطلاق الأمر بالمهم- عند امتثال المكلف للأمر بالأهم- فان بهذا المقدار من تقييد

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٠٩

.....

دليل المهم يرتفع المحذور العقلي من البين و معه لا موجب لرفع اليد عن أصله و أساسه فإذا فرضنا ان المكلف عصى للأمر بالأهم و المفروض بقاء الأمر بالمهم بحاله فلا- مانع من التمسك بإطلاقه و الحكم بوجوب الوضوء عليه في محل الكلام لتمكّنه منه بحسب العقل و الشرع فإذا أتى به وقع صحيحاً و أموراً به لا محالة.

نعم قد استشكل شيخنا الأستاذ «قدس سره» في جريان الترتب في الطهارات الشرعية مدعياً أن القدرة قد أخذت في موضوعها لقوله عز من قائل فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً .. لان التفصيل قاطع للشركة فيدلنا ذلك على ان الوضوء وظيفه و وجد الماء كما ان التيمم وظيفه الفاقد و العاجز عنه.

و حيث ان المكلف في مفروض الكلام غير متمكن- شرعاً- على صرف الماء في الوضوء لمكان مزاحمته مع الواجب الأهم فلا يكون الوضوء مشروعاً في حقه لاختصاصه بالواجب و المتمكن منه كما عرفت و عصيان الأمر بالأهم لا يجعل العاصي متمكناً من الماء شرعاً لوجوب صرف الماء في الإزالة- مثلاً- و لا قدرة له في استعماله في الوضوء سواء امتثل التكليف بالأهم أم لم يمتثل.

و نحن أيضاً قد بنينا على ذلك برهه من الزمان و قد عدلنا عنه أخيراً نظراً إلى ان القدرة المأخوذة في هذه الموارد أعنى الوضوء و الحج و غيرهما انما هي القدرة بالمعنى اللغوي أعنى المفهوم العرفي العام و هو التمكن من الشيء تكويناً و عدم الممنوعيه عنه شرعاً و ليس لها معنى شرعي آخر.

و حيث ان المكلف عند عصيانه الأمر بالأهم يتمكن من الإتيان بالمهم تكويناً كما لا ممنوعيه له عنه شرعاً فيتحقق الموضوع للأمر

بالمهم في حقه و يشملله دليله. أما تمكنه من الوضوء في مفروض المسألة عقلا و بحسب التكوين فلأنه أمر ظاهر جلي إذ لا يتصور أى مانع عقلى أو تكوينى من

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤١٠

.....

استعماله الماء في الوضوء و اما تمكنه منه شرعا فلأجل عدم تعلق أى نهى على استعمال الماء في الوضوء و انما تعلق الأمر باستعماله في الإزالة فحسب و الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضده.

نعم إذا كان استعماله الماء في الوضوء ممنوعا عنه بحسب الشرع كما في التوضؤ من الماء المغصوب انتقل فرضه الى التيمم و منع عن الوضوء لا محالة لعدم قدرته على التوضؤ شرعا.

و ثالثة يستند جواز التيمم إلى الأدلة العامة كقاعدتى نفى الحرج و الضرر من دون أن يستند الى دليل يخصه بحسب الشرع أو العقل كما كان كذلك في صورتين الأوليتين و هذا كما في موارد كون الوضوء مستلزما للضرر غير المنصوص عليه في الأخبار فهل يحكم بصحة الوضوء وقتئذ فيما إذا أقدم عليه عالما بكونه ضرريا في حقه أو حرجيا أو لا يحكم عليه بالصحة؟

قد فصل الماتن «قده» في مبحث التيمم في هذه المسألة بين الحرج و الضرر مدعيا ان هاتين القاعدتين انما تتكفلان نفى الإلزام و الوجوب و لا يتكفلان نفى المشروعية و الجواز فمن هنا يصح وضوئه في موارد الحرج.

و أما في موارد الضرر فحيث ان الإضرار محرم و هو ينطبق على الوضوء فلا محالة يتصف الوضوء بالحرمة فيبطل من هذه الناحية. و لنا في ذلك كلام يأتي في مبحث التيمم ان شاء الله فلا نتعرض إلى ذلك في المقام تبعا للماتن حيث لم يتعرض له هنا بل نتعرض لما تعرض له «قده».

و هو ما إذا كان المكلف جاهلا بأن الوضوء يترتب عليه الضرر فأقدم عليه و ترتب عليه الضرر واقعا أعنى الضرر غير المنصوص عليه في الاخبار كترتب ذهاب مال له عليه كما إذا اشتغل بالوضوء فسرق اللصوص أمواله

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤١١

.....

فهل يحكم بصحة وضوئه؟

حكم بصحته في المتن و احتاط بإعادته- إذا لم يترتب عليه الضرر- كما احتاط بالتيمم- فيما إذا استلزم الضرر- و قد تعرض الماتن «قده» لهذه المسألة بعينها في مبحث التيمم و جزم بالصحة هناك من غير أن يحتاط بشىء.

و الصحيح في المسألة التفصيل: و ذلك لأن الضرر المترتب على الوضوء قد لا يكون أمرا مبغوضا لدى الشرع و قد يكون مبغوضا شرعيا على نحو لا يرضى الشارع بتحقيقه في الخارج بوجه.

أما إذا لم يكن الضرر مبغوضا عند الشارع كما إذا ترتب على وضوئه سرقة مال له فلا مناص من الحكم بصحة الوضوء حينئذ و ذلك لأنه أمر مباح في الواقع على الفرض و لا يشملله حديث نفى الضرر لأنه قاعدة امتثالية و لا امتنان في الحكم ببطلان الوضوء الصادر عن الجاهل بترتب الضرر الغير المحرم عليه.

إذا فلا مانع من أن ينطبق المأمور به على الوضوء المأتى به في الخارج لانه مصداقه و محققه فيحكم بصحته، بل يمكن أن يقال ان في نفس الأخبار الواردة في التيمم اشعارا بصحة الوضوء عند الجهل بضرره فان الظاهر من تلك الروايات ان موضوع وجوب التيمم انما هو خوف الضرر و لكن لا- على وجه الموضوعية بل على وجه الطريقية إلى الضرر الواقعي أعنى به الضرر الواصل للمكلف و مع

الجهل به و عدم خوفه منه لا- يكون الضرر واصلا للمكلف فلا ينتقل فرضه الى التيمم فلا بد من الحكم بصحة وضوئه، و إذا كان الضرر المترتب على الوضوء محرما و مما لا يرضى الشارع بوجوده فى الخارج كما إذا ترتب على الوضوء قتل النفس المحترمة أو ما يشاكل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤١٢

(الثامن): أن يكون الوقت واسعا للوضوء و الصلاة، بحيث لم يلزم من التوضؤ وقوع صلاته و لو ركعها منها (١) خارج الوقت و إلا وجب التيمم إلا أن يكون التيمم أيضا كذلك بأن يكون زمانه بقدر زمان الوضوء أو أكثر إذ حينئذ يتعين الوضوء.

ذلك مما لا يرضى به الشارع فلا بد من الحكم بالبطلان لان الوضوء وقتئذ محرم و كيف يعقل أن يكون المحرم مصداقا للواجب؟ و الجهل بحرمته لا يقلب الحرام إلى الجائز أو الوجوب.

و على الجملة ان المسألة من صغريات الكبرى المتقدمة فى التوضؤ بالماء المغصوب جاهلا بمغصوبيته و قد مر ان الصحيح وقتئذ هو الحكم بالبطلان.

و أما ما ربما يتوهم من تصحيح ذلك بالملاك فيندفع بما ذكرناه غير مرة من ان دعوى وجود الملاك تخص على الغيب إذ لا علم لنا بالملاك بعد سقوط الأمر و التكليف أنه على تقدير القول به فهو ملاك مندك فى جنب الملاك الآخر أعنى ملاك الحرمة لأن المفروض حرمة و الملاك المندك مما لا يترتب عليه أى أثر.

اشتراط السعة فى الوقت:

إشارة

(١) من المحتمل القوى أن يكون قوله: و لو ركعها من باب المثال لوضوح انها مما لا خصوصية له بل لا يجوز إيقاع نصف جزء من أجزاء الصلاة أيضا فى خارج الوقت لان مقتضى الأخبار الواردة فى الوقت وجوب إيقاع الصلاة بأجمعها فيما بين المبدء و المنتهى فلا يجوز إيقاعها خارج الوقت و لو بجزء منها أو نصف جزء.

خوبى، سيد ابو القاسم موسى، التنقيح فى شرح العروة الوثقى، ٦ جلد، قم - ايران، اول، ١٤١٨ هـ ق

التنقيح فى شرح العروة الوثقى؛ الطهارة ٤، ص: ٤١٢

فإذا فرضنا أن التوضؤ يستلزم إيقاع شىء من الصلاة فى خارج الوقت

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤١٣

.....

دون التيمم فلا- محالة ينتقل فرضه الى التيمم اللهم الا- ان يكون التيمم أيضا كالوضوء من هذه الجهة فإن فرضه وقتئذ هو الوضوء أيضا.

ثم ان الكلام فى هذه المسألة يقع من جهتين:

«إحدهما»: هل ان ضيق الوقت من مسوغات التيمم في الشريعة المقدسة أو ان التيمم لا يسوغه ذلك؟ حيث لم يرد نص على مسوغية ضيق الوقت للتيمم بل قد حكى عن الشيخ حسين آل عصفور عدم مسوغية له لعدم دلالة الدليل عليه و ان الآية المباركة و الروايات انما تدلان على مشروعية التيمم لفاقد الماء فحسب و المفروض ان المكلف واجد للماء فكيف يشرع التيمم في حقه. و هو ظاهر صاحب المدارك «قده» أيضا فيمن كان واجد للماء أولا فأهمل حتى ضاق الوقت بحيث لو توضع لم يمكنه إيقاع الصلاة بتمامها في وقتها، حيث حكم عليه بوجوب التوضؤ و عدم مشروعية التيمم في حقه معللا- بأن التيمم انما هو وظيفة فاقد الماء و المكلف في مفروض المسألة واجد للماء و لم يرد أي نص على ان ضيق الوقت من مسوغات التيمم و قد نسب ذلك إلى المعبر أيضا. فإن هذه المسألة و ان كانت غير مسألتنا هذه لان المفروض فيها تمكن المكلف من الماء للصلاة الا انه أهمل حتى ضاق الوقت عن الصلاة و هي غير ما نحن فيه اعنى ما إذا كان الضيق ناشئا عن غير الاختيار الا ان تعليقه يعم المقام أيضا. و هذه المسألة لم يتعرضوا لها إلا في كلمات متأخر المتأخرين و ذكر في الحدائق ان الوجه في ذلك لعله وضوح المسألة عندهم و قد أورد على صاحب المدارك بأن ضيق الوقت من المسوغات إذ المدار في وجوب التيمم انما هو عجز المكلف و عدم تمكنه من استعمال الماء للطهارة و الصلاة.

و ما أفاده هو الصحيح و ضيق الوقت من مسوغات التيمم شرعا

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤١٤

.....

و الوجه في ذلك ان التيمم انما لا يكون سائغا فيما إذا تمكن المكلف من استعمال الماء لوضوء الصلاة فكلما لم يتمكن المكلف من استعماله ساغ التيمم في حقه و لو كان متمكنا من استعمال الماء في غير الوضوء أو في غير وضوء الصلاة أعنى الوضوء لأجل غير الصلاة كما إذا أذن له مالك الماء في التصرف في مائه في غير وضوء الصلاة فإن المكلف حينئذ و ان كان واجدا للماء لغير وضوء الصلاة غير ان فرضه هو التيمم دون الوضوء.

و ذلك لان كلا من الأمر بالوضوء و الأمر بالتيمم في الآية المباركة أمر غيرى و مقدمه للصلاة فقد قال عز من قائل **إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا** .. إلى أن قال **أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ .. فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا** «١».

و قد استفدنا من ذكر المريض في الآية المباركة ان المراد بالوجدان هو التمكن من استعمال الماء فإذا فرضنا ان المكلف يتمكن من استعماله لوضوء الصلاة إذا يجب عليه الوضوء فإذا لم يتمكن من استعماله لوضوء الصلاة ففرضه ينتقل الى التيمم و ان كان واجدا للماء بالوجدان و متمكنا من استعماله في غير وضوء الصلاة.

و حيث ان المفروض عدم تمكن المكلف من استعمال الماء لوضوء الصلاة عند ضيق الوقت فلا محالة يشرع في حقه التيمم كما أشرنا إليه.

هذا كله في هذه الجهة.

«الجهة الثانية»: انه بعد الفراغ في الجهة المتقدمة عن ان ضيق الوقت من مسوغات التيمم يقع الكلام في ان الوقت إذا ضاق بحيث لو توضع لم يتمكن الا- من إيقاع ركعة واحدة منها في وقتها و وقعت البقية في خارج الوقت فهل يسوغ له أن يتيمم حتى يوقع الصلاة بتمام أجزائها

.....

في وقتها أو يجب عليه أن يتوضأ و ان لم يدرك من الوقت إلا ركعة واحدة لان من أدرك ركعة فقد أدرك الصلاة كلها في وقتها فكأنه متمكن من أن يتوضأ و يأتي بجميع أجزاء الصلاة في وقتها؟
التحقيق هو الأول و ذلك لان الله سبحانه قد قسم المكلفين على قسمين و هما واجد الماء و فاقده و أوجب عليهما ثمان ركعات- مثلا- فيما بين المبدء و المنتهى أعني ما بين الدلوك و الغروب فمن تمكن من استعمال الماء لأجل الصلاة فيما بين الحدين و جب عليه الوضوء و من لم يتمكن من استعماله لأجلها ما بين الحدين فقد و جب عليه التيمم.
و حيث ان المكلف لا- يتمكن من استعمال الماء لأجل إيقاع الصلاة بأسرها في الوقت فلا جرم و جب عليه التيمم اللهم إلا أن يكون التيمم أيضا كالوضوء بان لا يتمكن معه أيضا من الإتيان بالفريضة بأسرها في الوقت فان المتعين و قئذ هو الوضوء كما تقدم.
و أما حديث من أدرك فالصحيح المعتبر منه ما ورد في صلاة الغداة من أن من أدرك ركعة منها فقد أدرك الغداة تامة «١» و أما غيرهما مما ورد من أن من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة «٢» أو ان من أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك الشمس «٣» فهي روايات ضعاف.
و ما ورد في الغداة و ان لم تكن مختصة بها فان المورد لا يكون مخصصا لا محالة الا انه غير ناظر إلى شىء من أجزاء الصلاة و شرائطها و إلى تغيير الوظيفة و التكليف عما كانا عليه بل إنما تنظر إلى توسعة الوقت

(١) المروية في ب ٣٠ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٣٠ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٣) المروية في ب ٣٠ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤١٦

و لو توضأ في الصورة الأولى بطل (١) ان كان قصده امتثال الأمر المتعلق به من حيث هذه الصلاة على نحو التقييد.

و ان طبعي الصلاة سواء أ كانت مقيدة بالطهارة المائية أم بالطهارة الترابية إذا وقعت ركعة منها في وقتها فقد وقعت أداء.
بمعنى ان المكلف متى ما تمكن من إيقاع ركعة من الفريضة في وقتها على اختلاف الفرائض باختلاف المكلفين و جب أن يوقعها في وقتها و لا يسوغ له ان يؤخرها و يقضيها في خارجه فان إيقاع ركعة من الصلاة في الوقت كإيقاعها بأسرها في وقتها.
و من الظاهر ان من تمكن من الأداء لم يجز له أن يفوت وقتها و يأتي بها قضاء فلا نظر لها الى أن من تمكن من الصلاة مع الوضوء في وقتها و لو بمقدار ركعة و جب أن يتوضأ و يأتي بها مع الطهارة المائية و لا يشرع التيمم في حقه.
و على الجملة أن الحديث غير ناظر الى تغيير الوظيفة و التكليف من التيمم الى الوضوء و بيان ان شرط الصلاة حينئذ أى شىء و انما نظره الى التوسعة في الوقت في طبعي الصلاة سواء أ كانت مقيدة بالوضوء أم مشروطة بالتيمم حسب اختلاف المكلفين.

إذا توضأ و هو مأثور بالتيمم:

(١) أراد بذلك بيان حكم المتوضئ فيما إذا حكمنا عليه بوجوب التيمم و انه عند ضيق وقت الصلاة إذا توضأ و ترك التيمم الواجب في حقه فهل نحكم بصحة وضوئه و جاز له قضائها في خارج الوقت بهذا الوضوء أم لا بد من الحكم بطلانه. و لا تخلو عبارة الماتن

عن قصور.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤١٧

نعم لو توضحاً لغاية أخرى أو بقصد القرينة صح، وكذا لو قصد ذلك الأمر بنحو الداعي لا التقييد.

و توضيح ذلك ان المكلف ربما يأتي بالتوضؤ- في مفروض المسألة- قاصداً به امتثال الأمر بالصلاة المقيدة في الشريعة المقدسة بالطهارة المائية و حينئذ لا بد من الحكم بطلان الوضوء لان ما قصده لم يقع و ما وقع لم يقصد لانه لم يؤمر في الشريعة المقدسة بالصلاة المتقيدة بالوضوء و الطهارة المائية و انما أمر في حقه بالصلاة المقيدة بالطهارة الترايبية و التيمم، و المفروض أنه لم يأت بالوضوء قاصداً لامتنال هذا الأمر.

و ربما يتوضأ قاصداً به امتثال الأمر المتعلق بطبيعي الصلاة الأعم من المقيدة بالوضوء و المقيدة بالتيمم إما لداعي أن لا يصلى به بوجه بل يأتي به لغيرها من الغايات المترتبة عليه كالكون على الطهارة أو الاستحباب النفسى و نحوها و اما بداعي أن يأتي به الصلاة الواجبة على ذمته بحيث لو لا وجوب الصلاة في حقه لم يكن يتوضأ أبداً الا انه نوى في وضوئه امتثال الأمر المتعلق بطبيعي الصلاة. و حينئذ يحكم بصحة الوضوء لأن مجرد كونه مأموراً بالتيمم حينئذ لا يخرج الوضوء عن محبوبيته و لا يسلب ملاكه بل هو باق على استحبابه النفسى و ذكرنا في محله ان الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضده إذا فالوضوء مستحب و محبوب و لم يتعلق عليه أى نهى فلا محالة يقع صحيحاً و ان كان المكلف قد عصى بتركه التيمم الواجب في حقه حتى يتمكن من إيقاع الصلاة كلها في وقتها. فإذا صح ذلك و حكم على المكلف بالطهارة و الوضوء فله أن يصلى بهذا الوضوء أية صلاة شاءها و منها قضاء صلاته في خارج الوقت هذا، و لكن الصحيح أن يقال: انا ذكرنا في التكلم على مقدمة الواجب

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤١٨

.....

ان عبادية الوضوء و الغسل غير ناشئة عن أمرها الغيرى المقدمى بل إنما نشأت عن استحبابها النفسى إذا فالعبادية في مرتبة سابقة على الأمر الغيرى المقدمى.

نعم لا يعتبر في عباديتها قصد أمرها النفسى على ما أسلفناه في محله كما سبق في التكلم على التبعدى و التوصلى أن العبادية يكتفى فيها بالإتيان بذات العمل و إضافته نحو المولى سبحانه نحو إضافة و بهذا يمتاز الواجب التبعدى عن التوصلى فعلى ذلك يكفى في صحة الوضوء في محل الكلام الإتيان به مضافاً الى الله سبحانه نحو إضافة من غير ان يعتبر في صحته قصد الحصة الخاصة من الوضوء أعنى الوضوء المأمور به مقدمة للصلاة.

فما أفاده الماتن لا- يتم لا- على ما ذكرناه آنفاً و لا على ما هو ظاهر عبارته. أما بناء على ما سردناه آنفاً فلأن قصد المكلف الإتيان بالحصة الخاصة من الوضوء أعنى الوضوء الواجب مقدمة للصلاة- الذى هو المراد من قصده امتثال الأمر المتعلق به من حيث هذه الصلاة على نحو التقييد- قصد أمر لا واقع له.

حيث عرفت ان الوضوء بطبيعية عبادة و مستحب ذاتى و ليست له حصتان و لا هو على نوعين و قسمين فقصد الحصة الخاصة من الوضوء مما لا واقع له و هو نظير قصده الوضوء الليلي أو النهارى حيث لا حصة الوضوء من حيث الليل و النهار فالقيد بهذا المعنى مما لا واقع له.

نعم المقيد و هو الصلاة على قسمين لأنها قد تتقيد بالطهارة الترايبية و قد تتقيد بالطهارة المائية و أما القيد فلا كما مر، و اما بناء على ما هو ظاهر عبارته «قده» من تقسيمه الوضوء المأتى به على قسمين و انه قد يأتي به على نحو التقييد بأن يأتي الوضوء بداعي أنه الذى

تتقيد به الصلاة الواجبة في حقه على نحو لو لم يكن صلاته متقيدة به

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤١٩

.....

لم يكن يأتي به.

وقد يأتي به على نحو الداعي - لا التقيد - بأن يأتي به بداعي أنه الذي تقيدت به صلاته ولكن لا على نحو لو لم تقيد به صلاته لم يكن يأتي به، بل هو يأتي بذلك الوضوء حتى لو لم تكن صلاته متقيدة به كما مر منه «قده» هذا التفسير للداعي والتقيد في المسألة الثالثة من مسائل الوضوءات المستحبة.

فالوجه في عدم تمامية ما أفاده «قده» هو ما أسلفناه هناك من ان التقيد بهذا المعنى أيضا لا يرجع الى محصل فإن العبادة يكفي في صححتها أن يؤتى بذات العمل مضافة إلى المولى نحو اضافة و المفروض ان المكلف في المقام قد أتى بذات الوضوء و أضافها إلى الله سبحانه أيضا و بذلك تمت العبادة و غاية الأمر انه كان معتقدا بوجوده فقد ظهر استحبابه فهو من قبيل الخطأ في التطبيق و قصده ان لا يأتي به على تقدير عدم كونه مقدمة لصلاته لغو و لا يضر بصحة ما أتى به من العمل متقربا به الى الله تعالى اللهم إلا ان يكون عالما بعدم وجوبه و ان الصلاة غير متوقفة عليه و مع ذلك أتى به بداعي أنه مقدمة لصلاته فإنه وقتئذ تشريع محرم و هو مبطل للعبادة كما قدمنا تفصيله في محله فما أفاده «قده» من ان الإتيان بالوضوء قد يكون على وجه التقيد و قد يكون على وجه الداعي لا يرجع الى محصل معقول.

بل الصحيح أن يفصل في صحة الوضوء بين ما إذا كان المكلف عالما بعدم توقف صلاته على الوضوء لعلمه بضيق الوقت و ان وظيفته حينئذ هو التيمم و معه قد أتى به بقصد انه واجب مقدمى للصلاة فإنه وقتئذ تشريع و هو موجب لبطلان وضوئه.

و ما إذا لم يكن عالما بعدم المقدمية بل كان جاهلا بها و لكنه أتى به

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٢٠

(مسألة ٢١): في صورة كون استعمال الماء مضرا (١) لو صب الماء على ذلك المحل الذي يتضرر به و وقع في الضرر ثم توضحاً صح إذا لم يكن الوضوء موجبا لزيادته لكنه عصي بفعله الأول:

(التاسع): المباشرة في أفعال (٢) الوضوء في حال الاختيار،

بداعي شيء من الغايات المترتبة عليه أو بداعي تلك الصلاة مع الغفلة عن نضيق وقتها و عدم توقف صلاته عليه فان وضوئه صحيح في هذه الصورة فإنه أتى بذات العمل مضافة الى الله سبحانه و قد عرفت أنه يكفي في الحكم بصحة العبادة و ان أخطأ في التطبيق حيث تخيل وجوبه و كان أمرا استجابيا واقعا.

(١) بان حصل الضرر بمجرد وصول الماء إلى البشرة بحيث لو صب الماء بعد ذلك بقصد الغسل أو الوضوء لم يترتب عليه أي ضرر من حدوث مرض أو اشتداده أو بقاء زواله و نحو ذلك فيقع غسله أو وضوئه صحيحا حيث لا ضرر في شيء منهما و ان عصي بذلك حيث أوقع نفسه في الضرر بناء على أن مطلق الإضرار بالنفس محرم شرعا و اما بناء على ما قدمناه في محله من عدم دلالة الدليل على حرمة مطلق الإضرار بالنفس فلا معصية أيضا بوجه.

اعتبار المباشرة في أفعال الوضوء:

(٢) و يدل على ذلك مضافا الى الأخبار الواردة في الموضوعات البيانية حيث دلت بأجمعها على أنه (ع) قد اسدل الماء من أعلى وجهه أو من مرفقه و أمر يده الى الذقن أو الأصابع نفس الخطابات المتكفلة لوجوب الغسل و المسح كما في الآية المباركة و الروايات. التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٢١

فلو باشرها الغير أو اعانته في الغسل و المسح بطل و أما المقدمات للأفعال فهي أقسام: «أحدها»: المقدمات البعيدة كإتيان الماء أو تسخينه أو نحو ذلك.

فان مقتضى إطلاق الأمر بالغسل ان المكلف يجب أن يغسل وجهه و يديه بنفسه و كذلك يجب أن يمسح رأسه أو رجليه بنفسه فلو غسلها أو مسحها الغير لم يسقط بذلك التكليف عنه لأن إيجابها مطلق و يدل على وجوب الإتيان بهما بالمباشرة سواء أتى بهما غيره أم لم يأت بهما.

و كذلك الحال في جميع التكاليف و الواجبات تعبدية كانت أم توصلية فإن المناط المتقدم أعنى ظهور نفس الخطاب و توجيهه في وجوب المباشرة و عدم سقوط الواجب بفعل الغير متحقق في الجميع على حد سواء. اللهم إلا ان يقوم دليل خارجي على أن الغرض يحصل في الخارج من مجرد تحقق المأمور به و وجوده سواء استند ذلك إلى المباشرة أم التسبيب و فعل الغير فلو أمر بغسل ثوبه فمقتضى ظهور هذا الخطاب و إطلاقه عدم كفاية غسل الغير في حصول الامتثال إلا ان القرينة الخارجية دللتنا على ان الغرض من الأمر بغسله انما هو مجرد إزالة النجاسة عنه حصل ذلك بفعل نفس المأمور و مباشرته أو بفعل شخص آخر بل و سواء حصل من عاقل بالاختيار أم من غير العاقل أو من دون الاختيار كما إذا أطارته الريح و ألقته في كر من الماء و زالت عنه النجاسة بذلك أو وقع عليه المطر فطهره.

و اما إذا لم تقم قرينة خارجية على ذلك فمقتضى الظهور و الإطلاق انما هو اشتراط المباشرة كما عرفت.

و قد خرجنا عن ذلك في باب العقود و الإيقاعات لأنه لو أمر بالبيع أو النكاح أو الطلاق أو الصلح فكما يحصل امتثال الأمر بذلك بإيقاع

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٢٢

.....

المعاملة بنفسه و المباشرة كذلك يحصل يأمره الغير بإيقاعها.

و السر في ذلك ما أشرنا إليه في بحث المكاسب من ان الأفعال التكوينية ليست كالأفعال الاعتبارية من جهة ان اسناد الأفعال التكوينية على وجه الحقيقة لا يصح الا الى فاعلها و مصدرها أو صانعها فلا يصح أن يقال شرب فلان الماء الا إذا شربه بالمباشرة فلو أمر غيره بشربه فشربه ذلك الغير لم يصح ان يقال شرب فلان الماء حقيقة.

هذا بخلاف الأفعال الاعتبارية لأنها كما يصح إسنادها إلى فاعلها بالمباشرة كذلك يصح اسنادها حقيقة إلى فاعلها بالتسبيب كما إذا أوجدها من أمره بإيجادها و ذلك لأن قوام الأمور الاعتبارية باعتبار فيصح إسنادها إلى من اعتبرها حقيقة كما إذا اعتبر ملكية ماله للمشتري و أمر غيره بأن يبيع ماله منه أي من ذلك المشتري.

فكما يصح أن يقال حقيقة ان الوكيل أو المأمور قد باع ذلك المال كذلك يصح أن يقال حقيقة ان المالك و الأمر قد باع ذلك المال لقيام الاعتبارية و كذا فيما لو باعه الفضولي بإجازة مالك المال لأنه بالإجازة يصح ان يسند البيع إلى المالك بإمضائه و اجازته و يصح أن يقال فلان باع داره حقيقة لأنه الذي اعتبر ملكيتها للمشتري و أبرزه بإجازته و إمضائه.

و أظهر من ذلك ما إذا كان المأمور وكيفا في مجرد إيقاع الصيغة و إنشائها من دون علمه بالعوضين و لا عرفانه بشيء من شروطهما فان البيع حينئذ يسند إلى الموكل المالك إسنادا حقيقيا بل في صحة إسناده إلى الوكيل المذكور اشكال و من هنا تأمل الشيخ «قده» في ثبوت خبار المجلس لمثل هذا الوكيل نظرا الى ان البيع لا يصدق على مثله حقيقة.

و كيف كان فالخطابات بأنفسها و إطلاقاتها ظاهرة في اشتراط المباشرة في الأفعال التكوينية اللهم إلا أن يقوم دليل على صحة النيابة كما في الجهاد و عليه يكون العمل الصادر من الغير مسقطا للواجب عن ذمة المنوب

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٢٣

و هذه لا مانع من تصدى الغير لها.

عنه لا أنه يقع مصداقا للمأمور به لوضوح عدم معقولية تكليف أحد بالعمل الصادر من الغير و هذا ظاهر.

و أما في الأفعال الاعتبارية فظهور الخطابات و لا إطلاقاتها لا يقتضى اعتبار المباشرة كما عرفت و حيث ان الغسل و المسح من الأفعال التكوينية و لم يتم دليل على صحة النيابة فيهما فمقتضى ظهور الآيه و الاخبار و إطلاقاتهما هو اعتبار المباشرة في الوضوء و عدم سقوطه بالفعل الصادر من الغير.

على ان المسألة مما لا خلاف فيه الا من ابن الجنيّد حيث ذهب الى كراهة التولية في الوضوء الا انه مما لا يعبا به لشذوذه و ندرته فإنه على خلاف المتسالم عليه بين الأصحاب «قدس الله أسرارهم».

(١) و يدل عليه مضافا الى الأخبار الواردة في الوضوءات البيانية لاشتمالها على أنه صلى الله عليه و آله دعا بقعب أو قدح أو طست أو تور أو غيره من أواني الماء «١» و هي قد وردت في مقام البيان فيستفاد منها ان الإعانة في أمثال ذلك من المقدمات البعيدة للوضوء أمر سائغ لا منع عنه.

ان التوضؤ من دون اعانته الغير في المقدمات أمر لا- يتحقق الا نادرا لتوقفه على أن يصنع لنفسه ظرفا من إبريق و نحوه حتى يخرج به الماء من البئر أو البحر أو المخزن و نحوها و الا- فصانع الإبريق أو من أتى به الماء- مثلا- معين للمتوضئ في وضوئه فلا- يتحقق الوضوء من دون اعانته الغير الا بالذهاب الى بحر أو نهر ليتوضأ منه بلا اعانته الغير و هو قليل التحقق لا محالة.

(١) راجع ب ١٥ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٢٤

«الثاني»: المقدمات القريبة مثل صب الماء في كفه و في هذه يكره (١) مباشرة الغير.

هذا على ان عبادية الوضوء ليست بأرقى من عبادية بقية العبادات كالحج و الصلاة و لا- إشكال في جواز الاستعانة من الغير في مقدماتهما فهل يكون هذا تشريكا في الحج و الصلاة، أو انه لا مانع من الشركة فيهما بخلاف الوضوء و هذا مما يدلنا على عدم المنع من الاستعانة بالغير في مقدمات الوضوء.

مورد كراهة مباشرة الغير:

(١) بل الظاهر عدم المنع عن ذلك لا كراهة و لا تحريما و لا يمكن المساعدة على ما ذكره الماتن من الحكم بالكراهة و ذلك لعدم قيام دليل على الكراهة بوجه و ما استدلل به عليها من الروايات الآتى نقلها اما ضعيف السند و الدلالة معا أو من احدى الجهتين.

بالله و اليوم الآخر لا- يسوغ له أن يعبد غير الله سبحانه بل لا مناص من حصر المعبودية به جلت عظمتة كما اشتمل عليه غيره من الآيات أيضا كقوله عز من قائل وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ «١» وقوله إِنِّي أَكْتُبُ لَكَ نِعْمَةً «٢».

لا يستفاد منها عدم جواز الإتيان بعبادة الله تعالى - من دون اشراك - مع الاستعانة بالغير في مقدمات العمل.

و على الجملة ان ظاهر الآية عدم جواز الإشراك في المعبود دون الإشراك في العمل.

إذا لا مناص من طرح الرواية أو حملها على ارادة التشريك في نفس العمل كما إذا وضأه غيره كما كان هو المرسوم عند السلاطين و الجابرة العظماء حيث كانوا يوضئهم الخدم و العبيد و لم يكونوا يتصدون لتلك الأمور بالمباشرة و قد أشير الى ذلك في بعض الروايات الآتية «٣» أيضا فلاحظ.

و لا ينبغي الإشكال في ان ذلك يوجب البطلان لمنافاته اشتراط المباشرة في أعمال المكلف.

و «منها»: مرسله الصدوق (قده) قال: كان أمير المؤمنين (ع) إذا توضأ لم يدع أحدا يصب عليه الماء فليل له يا أمير المؤمنين لم لا تدعهم

(١) البيهقي: ٩٨: ٥

(٢) الفاتحة: ١: ٥

(٣) و هي مرسله المقيد الآتية. المروية في ٤٧ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٢٧

«الثالث»: مثل صب الماء على أعضائه مع كونه هو المباشر لإجرائه و غسل أعضائه.

و في هذه الصورة و إن كان لا يخلو تصدى الغير عن إشكال الا ان الظاهر صحته، فينحصر البطلان فيما لو باشر الغير غسله أو اعانه على المباشرة بأن يكون الاجراء و الغسل منهما معا.

يصبون عليك الماء؟ فقال: لا- أحب ان أشرك في صلاتي أحدا و قال الله تبارك و تعالى فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا «١».

و يتوجه على الاستدلال بها.

«أولا»: انها ضعيفة السند بالإرسال.

و «ثانيا»: انها قاصرة الدلالة على المدعى لما مر من ان ظاهر الآية المباركة حرمة الإشراك في عبادة الله سبحانه و هل يكون الإشراك مكروها؟

و الا لم يختص تركه بمن آمن بالله و يوم المعاد هذا.

على ان ظاهر الرواية ان عدم حبه (ع) ان يصب عليه الماء مستند الى كون الوضوء مقدمة للصلاة و ان الإشراك فيه اشراك في الصلاة و لازم هذا كراهة الاستعانة في جميع مقدمات الصلاة حتى تهيئة المكان و المسجد و غيرها لانه اشراك في الصلاة و هذا مما لا يمكن الالتزام به.

هذا كله فيما رواه الصدوق «قده» في المقنع و الفقيه على وجه الإرسال.

و قد نقله «قده» في العلل بالإسناد عن أبيه عن محمد بن يحيى عن محمد بن احمد عن إبراهيم بن إسحاق عن عبد الله بن حماد عن إبراهيم

(١) المروية في ب ٤٧ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٢٨

.....

□

ابن عبد الحميد عن شهاب بن عبد ربه عن أبي عبد الله عليه السلام عن أمير المؤمنين (ع).

و هذا الطريق أيضا ضعيف بإبراهيم بن إسحاق الأحمر لأن الشيخ و النجاشي (قدهما) قد ضعفاه. و نقله الشيخ «قده» في تهذيبه بإسناده عن إبراهيم بن هاشم عن عبد الرحمن بن حماد عن إبراهيم بن عبد الحميد، و هذا أيضا ضعيف لأن عبد الرحمن بن حماد امامي مجهول.

و «منها»: مرسله المفيد «قده» قال: دخل الرضا (ع) يوما و المأمون يتوضأ للصلاة، و الغلام يصب على يده الماء فقال: لا تشارك يا أمير المؤمنين بعبادة ربك أحدا، فصرف المأمون الغلام و تولى تمام وضوئه بنفسه «١».

و قد استدل بها على كراهة الاستعانة بالغير في المقدمات نظرا الى ان الامام (ع) لم يأمر المأمون بالاستئناف و اعادة وضوئه بل قد أتم وضوئه بالمباشرة و أمضاه الإمام عليه السلام فلو كانت الاستعانة بالغير محرما لأمره بالاستئناف و الإعادة.

و لكنها أيضا ضعيفة بإرسالها كما انها قاصرة الدلالة لعين ما قدمناه في سابقتها لأن ظاهرها ان الاستعانة بالغير في مقدمات الوضوء اشراك في العبادة و هي الصلاة و لازمة كراهة الاستعانة بالغير في مطلق مقدمات الصلاة لأنها اشراك في العبادة و الصلاة كما عرفت ان الآيه المباركة منطبقة على الإشراك في العمل لأنها انما دلت على حرمة الإشراك و لا حرمة إلا في الإشراك في المعبود لا في العمل.

□

و «منها»: ما رواه هو «قده» في الخصال بإسناده عن أبيه عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن النوفلي عن السكوني عن أبي عبد الله (ع)

(١) المروية في ب ٤٧ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٢٩

.....

□

عن آباءه عن علي عليهم السلام قال: رسول الله (ص) خصلتان لا أحب أن يشاركني فيهما أحد: وضوئي فإنه من صلاتي و صدقتي فإنها من يدي إلى يد السائل فإنها تقع في يد الرحمن «١».

و هي و ان كانت من حيث السند معتبرة حيث بنينا أخيرا على اعتبار روايتي النوفلي و السكوني اعتمادا على ما يحكى عن الشيخ «قده» من دعوى إجماعهم على العمل بروايات السكوني في غير واحد من مواضع كلامه.

و هذا الإجماع توثيق منهم للسكوني و هو و ان اختلفوا في مذهبه و قد قيل انه عامي الا ان مذهبه غير قادح في وثاقته في الرواية. ثم ان هذا الإجماع كما ذكره الوحيد البهبهاني «قده» يلزم الإجماع على قبول روايات النوفلي أيضا لأن طريق السكوني في كتابه انما هو النوفلي الذي يروي عن إبراهيم بن هاشم فإذا أجمعوا على اعتبار روايات السكوني كان ذلك إجماعا بالملازمة على اعتبار روايات النوفلي أيضا فلاحظ هذا.

و يمكن المناقشة في ذلك بان ما سردناه و ذكره البهبهاني «قده» انما يتم فيما إذا كانت روايات السكوني منحصرة بما في كتابه عن النوفلي و ليس الأمر كذلك لأن له روايات أخرى بطريق آخر غير كتابه حسب ما نقله الأردبيلي «قده» في جامع الرواة.

و معه لا- يكون الإجماع على اعتبار روايات السكوني إجماعا بالملازمة على اعتبار روايات النوفلي أيضا إذا لا بد من ملاحظة حال

النوفلى رأسا و هو و ان لم يضعف فى الرجال الا أنه لم يوثق أيضا و لم يذكروا له مدحا و لا توثيقا و بذلك يكون النوفلى مجهول الحال فيكون السند فى الرواية ضعيفا

(١) المروية فى ب ٤٧ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٣٠

.....

لا محالة [١].

و لكنها قاصرة الدلالة على المدعى لأن ظاهرها هو الاستعانة بالغير فى نفس العمل و الوضوء دون مقدماته لأن المشاركة لا تطلق على مجرد الإعانة فى المقدمات فلا يصح أن يقال: لمن هيا الدواء و القرطاس انه شارك الكاتب فيما كتبه و لا يقال: للخياط انه شارك اللابس فى لبسه الثياب.

فالمشاركة انما يصح إطلاقها فيما إذا أعان الفاعل فى نفس العمل بان صدر الفعل من اثنين معا و لا إشكال فى بطلان الوضوء بذلك لانه خلاف الأدلة المتقدمة الدالة على اعتبار المباشرة فى الواجبات.

و يؤيد ذلك الفقرة الأخيرة من الرواية حيث ان مشاركة الغير فى الصدقة انما تتصور بإعطاء الفلوس - مثلا- لذلك الغير حتى هو يوصله الى يد السائل و هو الشركة فى نفس العمل و الاستنابة فيه.

و هذا قرينه على ان المراد من الفقرة الأولى أيضا هو ذلك و لا- إشكال فى ان الشركة فى نفس الوضوء و الاستنابة فيه موجبان للبطلان فالمتحصل الى هنا ان الحكم بكراهة الاستعانة بالغير فى المقدمات مشكل جدا و لم يدلنا على كراهيتها دليل.

مضافا الى القطع بأنه لا خصوصية للوضوء من بين العبادات فلو كانت الاستعانة فى مقدماته مكروهة لكهت الاستعانة فى مقدمات مثل الحج

[١] و لا- يخفى أن النوفلى ممن وقع فى أسانيد كامل الزيارات و قد بنى دام ظله- أخيرا- على اعتبار كل من وقع فى سلسلة أسانيد ذلك الكتاب و لم يضعف بتضعيف معتبر إذا على هذا المسلك يكون النوفلى ممن وثقه ابن قولويه و حيث لم يضعف بتضعيف معتبر فلا بد أن يحكم بوثاقه الرواية فى المقام

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٣١

.....

و الصلاة و الصوم و الجهاد أيضا و هذا مما لا يلتزم به القائل بكراهة الاستعانة فى مقدمات الوضوء و تخصيص الوضوء بذلك من بين العبادات مما لا مخصص له.

ثم انه قد ظهر مما بيناه فى المقام ان الأخبار المستدل بها على الكراهة فى الاستعانة بالغير فى مقدمات الوضوء غير قابلة للاعتماد عليها عند الاستدلال لضعفها من جهتى السند و الدلالة معا و انه ليست المناقشة فيها منحصرة بضعف السند فحسب- كما عن بعضهم- حتى يجاب عنها- كما فى الجواهر بان ضعفها منجبر بعمل المشهور على طبقها على ان ضعف السند غير مضر فى الحكم بالكراهة من جهة قاعدة التسامح فى أدلة السنن.

و قد مر ان الاخبار المتقدمة زائدة على ضعف السند قاصرة الدلالة أيضا على المدعى.

و ما أجاب به في الجواهر على تقدير تماميته انما يتكفل لتصحيح السند و لا يدفع المناقشة عنها في دلالتها على انه غير دافع للمناقشة السندية أيضا.

□
و ذلك لأننا لو سلمنا ان اعتماد الأصحاب (قدس الله أسرارهم) على رواية ضعيفة جابر لضعفها لكشفه عن انهم قد أصابوا بقرينة دلتهم على اعتبارها فهو انما يتم فيما إذا أحرزنا صغرى تلك القاعدة و علمنا انهم قد اعتمدوا في حكمهم هذا على تلك الرواية الضعيفة.

و من أين نحرز ذلك في المقام حيث ان الحكم من الأحكام غير الإلزامية فيحتمل انهم اعتمدوا في الحكم بكرهه الاستعانة في المقدمات على قاعدة التسامح في أدلة السنن و معه كيف يمكن الحكم بانجبار ضعف الروايات بدعوى انجبار ضعف الرواية بعمل المشهور على طبقها.

و أما التمسك في المقام بقاعدة التسامح في أدلة السنن.

فيتوجه عليه مضافا الى انها مما لا أساس له حسب ما قدمناه في محله،

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٣٢

(مسألة ٢٢): إذا كان الماء جاريا من ميزاب أو نحوه، فجعل وجهه أو يده تحته بحيث جرى الماء عليه بقصد الوضوء صح (١) و لا ينافى وجوب المباشرة.

بل يمكن أن يقال (٢): إذا كان شخص يصب الماء من مكان عال لا يقصد أن يتوضأ به أحد (٣) و جعل هو يده أو وجهه تحته صح أيضا و لا يعد هذا من اعانة الغير أيضا.

□
انها لو تمت في نفسها فإنما تتم في المستحبات لأن ظاهر قوله (ص) من بلغه ثواب من الله على عمل .. «١» هو الفعل و العمل فلا يعم الترك و الكراهة.

فالصحيح ما قدمناه من أن الكراهة مما لا أساس له في المقام فما ذهب اليه صاحب المدارك و اختاره في الحدائق من عدم كراهة الاستعانة في المقدمات القريبة- فضلا- عن البعيدة هو الصحيح.

(١) و ذلك لصحة استناد الوضوء حيثئذ إلى المتوضى حقيقة لدى العرف لأنه الذي جعل يده تحت الميزاب و غسل وجهه و يده دون غيره كما هو ظاهر.

(٢) لعين ما قدمناه في الوضوء من الماء الجارى من الميزاب لأن غسل الوجه و اليدين بالإمرار أو بأخذ اليد تحت الماء انما يستند إلى المتوضى حقيقة.

و أما صب الماء من غير أن يقصد توضؤ الغير به فإنما هو اعداد لا اعانة في الوضوء.

(٣) بل و لو بقصد أن يتوضأ به أحد لأن القصد و عدمه مما لا مدخلية له في استناد الوضوء إلى المتوضى و عدمه فلو كانت له مدخلية فإنما هي

(١) راجع ب ١٨ من أبواب مقدمة العبادات من الوسائل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٣٣

(مسألة ٢٣): إذا لم يتمكن من المباشرة جاز (١).

في صدق الإعانة على صبه لا في صدق الاستعانة و عدم استناد الوضوء إلى فاعله.

بناء على ان مفهوم الإعانة يتقوم بالقصد كما ذكره شيخنا الأنصارى (قدس سره) فإنه إذا لم يقصد بصبه أن يتوضأ به غيره لم يصدق على صبه عنوان الإعانة.

كما انها تصدق مع قصده ذلك و أما فى صدق الاستعانة فلا! و السر فى ذلك هو ان الجزء الأخير الذى به يتحقق الفعل المأمور به انما يصدر من المتوضى بإرادته و اختياره و هو جعل يده و وضعها تحت الماء الذى به يتحقق الوضوء من غسل يده و وجهه فيه صح أن يقال انه توضأ سواء قصد الصاب بصبه هذا ان يتوضأ به غيره أم لم يقصده.

ففرق ظاهر بين أن تكون يده فى موضع فصب عليها الماء غيره و ان يصب الماء غيره و هو وضع يده تحته للوضوء، لان الوضوء حينئذ يستند الى فاعله حقيقة. نعم لو أمر المتوضى غيره بأن يصب الماء على يده دخل ذلك فى الاستعانة بالغير فى المقدمات و قد أسلفنا حكمها.

وظيفة العاجز عن المباشرة:

(١) المسألة متسالم عليها عندهم و لم يعرف فيها الخلاف و انما الكلام فى مدركها و ان المكلف بعد ما وجبت عليه المباشرة فى العمل و إصدار المكلف به بنفسه من جهة اقتضاء ظواهر الخطابات ذلك إذا عجز عن التصدى له بالمباشرة لما ذا يجب عليه الاستنابة و الاستعانة بغيره.

مع ان مقتضى القاعدة ان تبدل وظيفته الى التيمم لعدم تمكنه من

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٣٤

.....

الوضوء المأمور به أعنى الوضوء الصادر منه بالمباشرة.

و قد قيل فى وجه ذلك أمور:

«الأول»: قاعدة الميسور و ان الوضوء المباشرى إذا تعذر على المكلف وجب عليه أن يأتي بميسوره و هو أصل طبيعى الوضوء بإلغاء قيد المباشرة.

وفيه مضافا الى ما مر من غير مرة من المناقشة فى كبرى تلك القاعدة ان الصغرى قابلة للمنع فى المقام و ذلك لأن طبيعى العمل المأمور به و ان كان بالنظر العقلى ميسورا للطبيعى المقيد بالمباشرة إلا أنهما بالنظر العرفى متباينان و لا يعد العمل الصادر من الغير بالتسبب ميسورا للعمل الصادر منه بالمباشرة فإنهما أمران متباينان عندهم و على الجملة أن التمسك فى المقام بقاعدة الميسور مما لا وجه له و العمدة فيه هى المناقشة الكبرى.

«الثانى»: الإجماع القطعى فى المسألة و يمكن المناقشة فيه أيضا بأن المستند فى حكمهم فى المسألة ان كان منحصرًا بالإجماع فهو و ان أمكن الاستدلال به نظرا إلى انه إجماع تعبدى كاشف عن رضى المعصوم (ع) إلا ان الوجه متعدد فى المقام و لا ينحصر المستند بذلك.

و معه يحتمل أن يكون المستند لهم فى ذلك قاعدة الميسور أو غيرها من الوجوه المستدل بها فى المقام و مع هذا الاحتمال لا يكون الإجماع تعبدى كاشفا عن رأى المعصوم (ع) بوجه. □

«الثالث»: ما رواه الشيخ «قده» بطرق متعددة عن أبى عبد الله عليه السلام فى حديث انه كان وجعا شديدا لوجع فأصابته جنابة و هو فى مكان بارد قال: فدعوت الغلظة فقلت لهم: احمولونى فاعسلونى فحملونى و وضعونى على خشبات، ثم صبوا على الماء فغسلونى «١».

(١) المروية في ب ٤٨ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٣٥

.....

حيث دل على ان من عجز عن الغسل بالمباشرة ينتقل فرضه إلى الغسل بالتسيب أى بالاستعانة بغيره حتى يغسله.

و بما رواه الكليني بإسناده عن أبي عبد الله (ع) قال: قيل له:

ان فلانا أصابته جنابه و هو مجذور فغسلوه فمات فقال: قتلوه ألا سألوا؟

ألا ييموه؟! ان شفاء العى السؤال «١» و غيرها من الأخبار الواردة بهذا المضمون.

لدلالاتها على ان من عجز عن المباشرة بالتيمم يجب أن يستعين بفعل الغير حتى ييممه و الاستدلال بهذه الأخبار انما يفيد فيما إذا انضم اليه القطع بعدم الفرق في ذلك بين الغسل و التيمم و بين الوضوء و ان فرض من عجز عن المباشرة لغسله و تيممه إذا كان هو الاستعانة و الاستنابة لتغسيله و تيممه فلا بد أن يكون الأمر كذلك في الوضوء أيضا.

و حيث انه لو لا- دعوى القطع بعدم الفرق يمكن أن يقال ان الحكم بما أنه على خلاف القاعدة لأنها تقتضى انتقال الأمر إلى التيمم فلا يمكن أن نتعدى عن مورد النص الى سواه.

«الثالث»: ان دليل اعتبار المباشرة و شرطيتها في الواجبات ليس دليلا لفظيا حتى يمكن التمسك بإطلاقه في كلتي حالتى التمكن منها و عدمه و ذلك لان دليل الشرطية إذا كان لفظيا لم يكن أى مانع من الحكم بشرطية المباشرة في كل من المتمكن و العاجز عنها. و لا يصغى الى ما ذكره المحقق القمى (قده) في بعض كلماته و كذا صاحب الجواهر «قده» من أن دليل الشرطية و الاعتبار إذا كان هو الأمر و الإيجاب اختص ذلك بحالة القدرة و التمكن و لا يعم حالة العجز.

(١) المروية في ب ٥ من أبواب التيمم من الوسائل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٣٦

.....

و الوجه في عدم الإصغاء اليه ان القدرة انما تعتبر في متعلق الأوامر المولوية و أما الأوامر الإرشادية فلا وجه لاشتراط القدرة فيها بوجه لعدم لزوم أى محذور في كون الشرطية مطلقة و ثابتة في كل من حالتى التمكن و عدمه.

و غاية الأمر ان العاجز عن الشرط بما أنه غير متمكن من الإتيان بالمأمور به واجدا لشرطه فيسقط عن ذمته و ينتقل الأمر إلى بدله من الوضوء أو غيره.

و كيف كان إذا كان الدليل على اعتبار المباشرة لفظيا لالتزمنا بشرطيتها مطلقا الا ان دليل شرطية المباشرة ليس كذلك في المقام لأننا إنما استفدنا اعتبارها و شرطيتها من حال الخطابات و ظواهرها في نفسها لأنها تقتضى اعتبار استناد العمل و صدوره الى نفس المكلف الفاعل له فلا بد في الحكم بسقوط الواجبات من أن يصح إسنادها إلى فاعلها.

و هذا يختلف باختلاف الفاعلين لأن الفاعل إذا كان قادرا متمكنا من الإتيان بالعمل الواجب بالمباشرة فلا يصح إسناده اليه إلا إذا أتى به بنفسه بحيث لو أتى به شخص آخر و لو بتسبيبه لم يصح إسناده اليه على وجه الحقيقة.

و أما إذا كان عاجزا عن إصدار العمل و الإتيان به بنفسه و بالمباشرة فأتى به بالتسبب فلا مانع من صحة إسناد ذلك العمل اليه على

وجه الحقيقة.

وهذا لا من جهة ان المراد من اللفظ هو إيجاد غير العاجز عن المباشرة بالمباشرة و إيجاد العاجز عن المباشرة بالتسبب ليكون لفظ واحد مستعملا في معنيين.

بل من جهة ان المتبادر من الأوامر الواردة في الآية المباركة و الروايات

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٣٧

.....

بغسل الوجه و اليدين و مسح الرأس و الرجلين ليس إلا و جوب إصدار مطلق الطبيعة على كل مكلف من المكلفين على وجه يصح إسناده إليه لدى العرف.

و هذا أمر يختلف باختلاف المكلفين و الأشخاص من جهة قدرتهم و عجزهم فإنه كالاختلاف في التعظيم و التجليل حسب اختلاف الأشخاص من حيث القدرة و عدمها فنرى أن من عجز عن القيام للتعظيم إذا حرك جانبه أو قام لا على وجه التمام تعظيما للوارد عليه أو إقامة غيره صح ان يسند اليه التعظيم على وجه الحقيقة.

بخلاف من تمكن من القيام لأنه إذا لم يقيم وجه التمام بل حرك جانبه أو قام لا على وجه التمام أو إقامة غيره و هو متمكن من القيام لم يصح اسناد التعظيم إليه حقيقة.

و كذلك البناء المتمكن من البناء لأنه لا تستند اليه البناء الا فيما إذا باشرها بنفسه كما إذا بنى دارا أو حانوتا- مثلا- فيصح حينئذ أن يقول قد بنيت الدار و يسند البناء الى نفسه على وجه الحقيقة و اما إذا بناهما غيره و لو بتسيبه فإنه لا يصح ان يسند اليه بنايتهما حقيقة.

و هذا بخلاف مالك الدار العاجز عن البناء لصحة أن يقول انى بنيت دارى أو حانوتى أو عمرتهما و يصح أن يسند بنايتهما الى نفسه حقيقة مع انه انما أوجد البناء بالتسيب من دون أن يصدر عنه بالمباشرة.

و عليه فإذا عجز المكلف من التوضؤ بنفسه و بالمباشرة و استعان فيه بالغير بأن أوجده بالتسيب صح أن يسند اليه فعل الوضوء لدى العرف.

و بهذا يظهر ان الأخبار الواردة في الغسل و التيمم الدالة على وجوبها على من عجز عنهما بالتسيب على طبق القاعدة لأنها كما عرفت يقتضى

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٣٨

أن يستتيب (١) بل وجب و ان توقف على الأجرة (٢) فيغسل الغير أعضائه

إصدار العمل بالتسيب إذا لم يمكن الإتيان به بالمباشرة.

و هذا الوجه قد ذكره شيخنا المحقق الهمداني «قده»، و لعمري أنه قد أجاد فيما أفاد و جاء فيما نقلناه عنه بما فوق المراد و كم له «قده» من بيانات شافية في المطالب الغامضة و الدقيقة فشكر الله سعيه و أجزل ثوبته.

إذا توقفت الاستنابة على الأجرة:

(١) الاستنابة في المقام بمعنى الاستعانة بالغير في إيجاد العمل المأمور به.

(٢) إذا فرضنا ان استناد فعل الوضوء الى المكلف على وجه التسبب قد توقف على بذل المال و الأجره للغير حتى يوضأ أو يغسله فهل يجب أن يبذلها؟ يختلف ذلك باختلاف الوجوه المتقدمه في بيان وجوب الاستنابه و إصدار العمل الواجب على وجه التسبب. فان اعتمدنا في ذلك على الأخبار المتقدمه الحاكيه لفعل أبي عبد الله (ع) مع التعدى عن موردها الى الوضوء أو الوارده في تيمم المجدور فلا يمكننا الحكم بوجوب بذل المال و الأجره في الوضوء أو الغسل التسييين.

حيث لا يستفاد منها أنه (ع) بذل الأجره لعمل المباشر أم لم يبذلها له و ان المجدور لا بد أن ييمم و ان استلزم الأجره و الضرر المالى أو انه ييمم حيث لا يتوقف على البذل و إعطاء الأجره فلا دلالة على ذلك في شىء من الروايات. و كذلك الحال فيما إذا اعتمدنا على الإجماع المدعى في المقام لأنه إنما انعقد على الحكم و لم ينعقد على لفظ ليستكشف أنه صدر من المعصوم (ع) حتى يؤخذ بإطلاقه، و من الظاهر ان الإجماع دليل لبي يقتصر فيه على التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٣٩

.....

المورد المتيقن و هو ما إذا لم يتوقف التسبب على بذل الماء أو إعطاء الأجره عليه و لم يعلم انعقاد الإجماع فيما إذا توقف على بذل الأجره بوجه.

نعم إذا اعتمدنا في المسألة على ما أسلفنا نقله عن شيخنا المحقق الهمداني «قده» و وافقناه عليه لم يكن بد من الحكم بوجوب إصدار الأمور به على وجه التسبب عند العجز عن المباشرة حتى إذا توقف على بذل الأجره و إعطاء المال. لأن فعل الغير أعنى تغسيل الغير أو توضؤه عمل من الأعمال المحترمة و هو مال له قيمته بحسب الطبع ما لم يزيل احترام ماله بقصد التبرع و الإحسان فإذا كان العمل مالا بطبعه و كانت له قيمة سوقية لدى العرف و قد عرفت ان الآيه المباركه و الأخبار الآمره بالوضوء و الاغتسال قد دللتنا على وجوب استناد تلك الأفعال إلى المكلفين و قد ذكرنا ان الاستناد مع التمكن من المباشرة لا يتحقق إلا بالمباشرة بنفسه كما انه مع العجز لا يتحقق الا بالتسبب.

إذا تدلنا الآيه المباركه و الروايات على وجوب التسبب لدى العجز و لزوم الإتيان بتلك الأفعال بفعل الغير الذى له قيمته على الفرض فيكون دفع الأجره على عمل الغير مأمورا به بذلك الأمر المتعلق بإيجاد الأفعال و لو بالتسبب و استنادها الى المكلفين باستنابه الغير و تسببه لأن العمل الصادر من الغير مال بطبعه و له قيمة سوقية لدى العرف.

هذا كله فيما إذا توقف العمل التسبيبي على بذل الأجره له بمقدار مالىته لدى العرف و العادة.

و اما إذا توقف على بذل المال زائدا على قيمته المتعارفه كما إذا طلب الغير دينارا على عمله و هو يسوى عند العرف درهما أو درهمن فلا ينبغي التأمل في عدم وجوب البذل وقتئذ لأنه ضرر مالى زائدا على ما يقتضيه طبع الاستنابه و التسبب و مقتضى قاعدة نفى الضرر عدم وجوبه على المكلف.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٤٠

و هو ينوى الوضوء (١) و لو أمكن اجراء الغير الماء بيد المنوب عنه بأن يأخذ يده و يصب الماء فيها و يجريه بها هل يجب أم لا؟ الأحوط ذلك

تعيين من تجب عليه النية في الوضوء التسبيبي:

(١) فهل يجب نية الوضوء على المتوضى العاجز عن المباشرة أو ان النأوى لا بد أن يكون هو المعين؟
و تظهر ثمره ذلك فى الاستعانة بما لا نية له كالأستعانة ببعض الحيوانات المعلمة أو الصبى و نحوهما يختلف الحال فى المسألة حسب اختلاف الوجوه المتقدمة فى التعليقة المتقدمة.

فإن كان المعتمد فى تلك المسألة هو قاعدة الميسور أو الوجه الأخير الذى قد اخترناه فلا بد أن يكون النأوى هو نفس المتوضى العاجز عن المباشرة و ذلك لان العمل عمله غاية الأمر انه عمل ناقص أو عمل بالتسبب فكما ان العمل التام و المباشرى كان مستندا اليه على وجه الحقيقة دون المجاز كذلك العمل الناقص و الميسور أو العمل بالتسبب مستندان إليه حقيقة إذا لا بد أن يكون النأوى هو المتوضى العاجز عن المباشرة.

و اما إذا استندنا فيها الى دعوى الإجماع أو الاخبار المتقدمة فلا بد من الاحتياط بالجمع بين نية المعين و نية المتوضى العاجز عن المباشرة و ذلك لان الإجماع دليل لى و معقده غير مبين لعدم علمنا ان مراد المجمعين هل هو وجوب الاستعانة بالغير مع كون النأوى هو ذلك المعين أو مع كون النية من المتوضى العاجز؟

كما ان الأخبار مجمله من تلك الجهة لوضوح انه لا دلالة فى شىء منها على ان الامام (ع) قد نوى الغسل أو ان الغلمان نوا ذلك.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٤١

و ان كان الأقوى عدم وجوبه لأن مناط المباشرة فى الاجراء و اليد آلة (١) و المفروض ان فعل الاجراء من النائب. نعم فى المسح لا بد من كونه بيد المنوب عنه (٢) لا النائب فيأخذ يده و يمسح بها رأسه و رجليه و ان لم يمكن ذلك أخذ (٣) الرطوبة التى فى يده و مسح بها، و لو كان يقدر على المباشرة فى بعض دون بعض.

و كذلك الحال فى تيمم المجدور و حيث انما علمنا إجمالاً بوجوب احدى النيتين و هما متباينان فلا مناص من الاحتياط بالجمع بين كلتا النيتين فينوى الوضوء كل من المعين و المتوضى العاجز تحصيلاً لليقين و الجزم بحصول شرط العمل.
(١) كما سيظهر الوجه فى ذلك.

لا بد ان يكون المسح بيد المنوب عنه:

(٢) لأنه يعتبر فى المسح أن يكون ببله اليد و ان يكون على وجه المباشرة فإذا سقط قيد المباشرة بالعجز فلا بد من التحفظ على بقية القيود الميسورة للمكلف و هى كون المسح باليد و بالبله.

و هذا بخلاف غسل الوجه و اليدين إذ لا يعتبر ان يكون غسلهما بيد المتوضى العاجز عن المباشرة بل يكفى غسلهما بيد المعين لوضوح ان الغسل باليد غير معتبر فى الوضوء حال الاختيار لجواز غسلهما بصوف أو قطن أو بملعقة و نحوهما من الآلات فضلاً عن حالة العجز و عدم التمكن من المباشرة و لعله واضح.

(٣) لما أشرنا إليه من أنه يعتبر فى المسح أن يكون ببله ما فى يمينه على وجه المباشرة فإذا سقط قيد المباشرة و كونه باليد من جهة العجز و عدم

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٤٢

(العاشر): الترتيب (١) بتقديم الوجه، ثم اليد اليمنى، ثم اليد اليسرى، ثم مسح الرأس، ثم الرجلين و لا يجب الترتيب بين أجزاء

التمكن منها فلا مناص من التحفظ على بقية قيود الموضوع الممكنة للمكلف إذا يجب أن يأخذ الموضى المعين باليه من يد المتوضى

العاجز و يمسح بها رأسه و رجله و لا اعتبار بالبلبة الكامنة في يد المعين.

اعتبار الترتيب في أفعال الوضوء:

إشارة

(١) و يدل عليه مضافا الى تسالمهم على ذلك في المسألة الروايات الآمرة بالبده بما بدء به الله سبحانه ففي صحيحة زرارة قال: سألت أحدهما (ع) عن رجل بدأ بيده قبل وجهه و برجليه قبل يديه: قال: يبدأ بما بدأ الله به و ليعد ما كان «١».

و في صحيحة الأخرى قال: قال أبو جعفر (ع) تابع بين الوضوء كما قال الله عز و جل أبدأ بالوجه ثم باليدين ثم امسح الرأس و الرجلين و لا تقدم شيئا بين يدي شيء تخالف ما أمرت به فان غسلت الذراع قبل الوجه فابدأ بالوجه، و أعد على الذراع، و ان مسحت الرجل قبل الرأس فامسح على الرأس قبل الرجل، ثم أعد على الرجل، ابدأ بما بدأ الله عز و جل «٢» الى غير ذلك من الاخبار الآمرة بتقديم غسل الوجه على غسل اليدين و على مسح الرأس و الرجلين.

و اما ما دل على لزوم مراعاة الترتيب بين اليدين فهو أيضا عدة من الأخبار.

(١) المروية في ب ٣٥ من أبواب الوضوء من الوسائل

(٢) المروية في ب ٣٤ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٤٣

.....

«فمنها»: صحيحة منصور بن حازم عن أبي عبد الله (ع) في الرجل يتوضأ فيبدأ بالشمال قبل اليمين، قال: يغسل اليمين و يعيد اليسار «١».

«و منها»: صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (ع) قال: إذا نسى الرجل أن يغسل يمينه فغسل شماله و مسح رأسه و رجله فذكر بعد ذلك غسل يمينه و شماله و مسح رأسه و رجله و ان كان انما نسى شماله فليغسل الشمال و لا يعيد على ما كان توضأ و قال اتبع وضوئك بعضه بعضا «٢».

و «منها»: ما رواه ابن إدريس في آخر السرائر نقلا من كتاب النوادر لأحمد بن محمد بن أبي نصر عن عبد الكريم يعني ابن عمرو عن ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله (ع) قال: إذا بدأت بيسارك قبل يمينك و مسحت رأسك و رجلك، ثم استيقنت بعد أنك بدأت بها غسلت يسارك ثم مسحت رأسك و رجلك «٣» الى غير ذلك من الروايات.

و اما ما دل على لزوم الترتيب بين مسح الرجلين و كذا بينه و مسح الرأس فقد قدمنا الكلام عليه مفصلا فلا نعيد. و مقتضى هذه الروايات لزوم مراعاة الترتيب بين الأفعال المذكورة و لزوم العود على ما يحصل به الترتيب على تقدير الإخلال به للنسيان سواء تذكره في الأثناء أم بعد الفراغ عن الوضوء قبل فوات الموالاة.

و اما بعد فواتها فلا بد من استئناف الوضوء لبطلانه بفوات الموالاة المعبرة بين أجزائه.

(١) المروية في ب ٣٥ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٣٥ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(٣) المروية في ب ٣٥ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٤٤

.....

بقي الكلام في شيء:

و هو أن مقتضى الأخبار الواردة في المقام انه إذا نسي غسل اليد اليمنى قبل غسل اليسرى فغسلهما على خلاف الترتيب المعتبر في أفعال الوضوء ثم تذكر وجب أن يغسل يمينه بعد ذلك مرة ثانية ثم يساره أيضا ثانيا و لا يكتفى بإعادة غسل اليد اليسرى فقط. هذا كما في موثقة أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) قال: ان نسيت غسل وجهك فغسلت ذراعيك قبل وجهك فأعد غسل وجهك، ثم اغسل ذراعيك بعد الوجه فإن بدأت بذراعك الأيسر قبل الأيمن فأعد على غسل الأيمن ثم اغسل اليسار، و ان نسيت مسح رأسك حتى تغسل رجلك فامسح رأسك ثم اغسل رجلك «١» و مرسله الصدوق «قده» قال روى في حديث آخر فيمن بدأ بغسل يساره قبل يمينه أنه يعيد على يمينه ثم على يساره «٢» الى غير ذلك من الروايات.

و لا نرى نحن وجها صحيحا لوجوب الإعادة في غسل اليد اليمنى أبدا لأن الترتيب المعتبر بين أفعال الوضوء انما يحصل بإعادة الغسل في اليد اليسرى فحسب و لا مناص معه من رفع اليد عن الأخبار الآمرة بإعادة غسلهما معا أو حملها على ما إذا غسل اليسار فقط قبل غسل اليمنى من غير أن يغسل اليمنى بعدها فإنه وقتئذ لا بد من غسل اليمنى ابتداء ثم يعيد غسل اليسرى حتى يتحقق بذلك الترتيب المعتبر في الوضوء

(١) المروية في ب ٣٥ من أبواب الوضوء من الوسائل

(٢) المروية في ب ٣٥ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٤٥

كل عضو (١) نعم يجب مراعاة الأعلى فالأعلى كما مر و لو أخل بالترتيب و لو جهلا أو نسيانا بطل إذا تذكر بعد الفراغ و فوات الموالاة، و كذا ان تذكر في الأثناء لكن كانت نيته فاسدة (٢) حيث نوى الوضوء على هذا الوجه

عدم اعتبار الترتيب بين أجزاء العضو:

(١) فله أن يصب الماء على ظاهر يده من المرفق و يغسله ثم يصب الماء على باطنها فيغسل باطنها كما له ان يعكس الأمر بأن يغسل باطن يده من المرفق أولا ثم يغسل ظاهرها.

و كذلك الحال في غسل الوجه فان له أن يغسل جانبه الأيمن أولا بأن يصب الماء عليه بيده ثم يغسل الجانب الأيسر كذلك كما ان له أن يعكس الأمر فلا يعتبر الترتيب بين الاجزاء العرضية في الأعضاء.

نعم لا بد من مراعاة الأعلى فالأعلى فيما يغسله من الأطراف فإذا أراد غسل باطن يده من المرفق ابتداء فلا بد من ان يغسل الجزء

المسامت للجزء المتأخر عنه أولا- ثم يغسل ذلك الجزء الثاني المسامت للجزء الثالث ثانيا و هكذا يراعى الأعلى فالأعلى إلى آخر الاجزاء الواجب غسلها و هكذا الحال فيما إذا غسل ظاهر يده أو وجهه.

نعم لا تعتبر في المسامة المسامته الدقيقة العقلية بل المسامته العرفية كافية في تحقق الشرط المعبر في الوضوء كما مر في محله.
(٢) كما إذا قصد امتثال أمر متعلق بوضوء مقيد بان يغسل فيه اليد اليسرى قبل غسل اليمنى أو يغسل فيه الوجه بعد غسل اليدين أو بغير ذلك من القيود و الجامع أن يكون متعلق الأمر مقيدا بما لا- واقع له فان الوضوء وقتئذ باطل على الإطلاق و هذا لا لأجل التشريع فحسب لتختص

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٤٦

و ان لم تكن نيته فاسدة فيعود على ما يحصل به الترتيب (١) و لا فرق في وجوب الترتيب (٢) بين الوضوء الترتيبي و الارتماسى.

حرمته بصورة العلم بالحال بل من جهة ان العمل غير مقرب واقعا و قصد التقرب لو تمشى في مثله لم يسبب حصول التقرب لعدم صلاحية العمل للمقرب واقعا و هذا لا يفرق فيه بين صورتى العلم و الجهل و لا بين التذكر في أثناء العمل أو بعد الفراغ عنه نعم لا بأس بالوضوء في محل الكلام فيما إذا أخطأ في التطبيق بان قصد امتثال الأمر الواقعى المتعلق بالوضوء الذى اعتقد كونه مقيدا بكذا و كذا خطأ، الا ان هذه المسألة مستدركة في المقام لان الكلام في الترتيب و انه أمر معتبر في الوضوء و يبطل بالإخلال فيه بالترتيب و اما بطلانه من غير هذه الناحية كقصد امتثال أمر متعلق بما لا واقع له فهو خارج عن محط الكلام.

(١) و قد بينا الوجه فيه مفصلا آنفا فلا يجب عليه إعادة غسل كل من اليدين فيما إذا غسل اليد اليسرى مقدما على غسل اليمنى لانه لو أعاد غسل اليسرى فحسب لحصل به الترتيب المعبر في الوضوء.

عدم الفرق في اعتبار الترتيب بين الارتماسى و الترتيبي:

(٢) أشار «قده» بذلك إلى الفرق بين الطهارتين أعنى الغسل و الوضوء و ان الوضوء لا يختلف الترتيب المعبر فيه باختلاف أنحاءه و اقسامه كما يختلف في الغسل لوضوح أن غسل الرأس مقدم في الغسل على غسل الجانبيين من غير خلاف كما ان غسل الجانب الأيمن مقدم على الأيسر على المشهور.

الا- ان ذلك خاص بالترتيبي منه دون الارتماسى فإن الأمر ربما ينعكس في الارتماس فيغسل أولا رجليه ثم جانبيه ثم رأسه لأنه إنما يدخل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٤٧

(الحادى عشر): الموالاة (١) بمعنى عدم جفاف الأعضاء السابقة قبل الشروع في اللاحقة فلو جف تمام ما سبق بطل، بل لو جف العضو

في الماء من طرف الرجل غالبا- في الارتماس- هذا بخلاف الوضوء لأن مقتضى إطلاق أدلته ان الترتيب معتبر فيه مطلقا سواء أ كان التوضؤ بالترتيب أم بالارتماس فالارتماسى فيه كالترتيبي فان المراد بالارتماس فى الوضوء انما هو ارتماس وجهه أو يده اليمنى أو اليسرى فلو قدم ما هو متأخر بطل وضوءه لا محالة.

اشتراط الموالاة في أفعال الوضوء:

إشارة

(١) لا- اشكال و لا- خلاف في اعتبار الموالاة في الوضوء و ان كان بينهم كلام في ان الموالاة واجب شرطي فيبطل الوضوء بالإخلال بها أو انها واجب نفسى بالإخلال بها يوجب الإثم و العقاب و لا يبطل بذلك الوضوء و كيف كان فالمسألة متسالم عليها عندهم. و توضيح الكلام في ذلك: ان مقتضى إطلاق أدلة الوضوء من الآية المباركة و الأخبار الواردة عنهم عليهم السلام عدم الموالاة في الوضوء و ان حاله حال الغسل فكما لا تعتبر الموالاة في صحته فله أن يغسل رأسه في مجلس و زمان و يغسل طرفه الأيمن في وقت آخر و الأيسر في زمان ثالث فكذلك الحال في الوضوء فيمكن المكلف من ان يغسل وجهه في زمان و يديه في وقت آخر و ان طال الفصل بينهما حسب ما يقتضيه إطلاق الأدلة كما عرفت.

نعم الفصل الطويل بين الغسلتين و المسحتين محل بالصحة من جهة اعتبار ان يكون المسح في الوضوء بالنداوة الباقية في يد المتوضى و مع الفصل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٤٨

.....

الكثير ترتفع الندوة و يبس المحل فلا يتحقق المسح المأمور به في الوضوء.

و على الجملة انا لو كنا نحن و هذه المطلقات لحكمنا بعدم اعتبار الموالاة- بما لها من المعنى و التفسير- في الوضوء.

و اما الأخبار الآمرة بالاتباع في الوضوء أو الاخبار الدالة على وجوب المتابعة فيه أو ما دل على ان الوضوء غير قابل للتبعض فسيأتى ان شيئاً من ذلك لا دلالة له على اعتبار الموالاة العرفية فلاحظ.

نعم ان بين الروايات روايتان و هما موثقة أبي بصير و صحيحة معاوية ابن عمار و كلتاهما عن أبي عبد الله (ع).

قال في أولاً لهما: إذا توضأت بعض وضوئك و عرضت لك حاجة حتى يبس وضوئك فأعد وضوئك فإن الوضوء لا يبعض «١».

و في ثانيتهما: قلت لأبي عبد الله (ع) ربما توضأت فنفسد الماء فدعوت الجارية فأبطأت عليّ بالماء فيجف وضوئي فقال: أعد «٢» و قد دلتا على عدم بطلان الوضوء بحدوث الفصل الطويل في أثناءه ما دام لم يؤد إلى جفاف الأعضاء المتقدمة و لو كان الفصل مخلاً بالموالاة لدى العرف.

فنستفيد منهما ان الموالاة المعتبرة في الوضوء عند الشارع ليست هي الموالاة العرفية فحسب بل ان لبقاء الرطوبة على الأعضاء المتقدمة مدخلية تامة في تحقق الموالاة في نظره.

و هذا المعنى من الموالاة أعنى عدم جفاف الأعضاء المتقدمة. و ان كان أمراً تعدياً في الجملة لا محالة الا أنه في الجملة أيضاً موافق للذوق العرفي فإن الأعضاء السابقة ما دامت باقية على رطوبتها فكأنها باقية على اتصالها مع الاجزاء اللاحقة عليها لدى العرف و انما يراها منفصلة عن سابقتها إذا جفت و يبست و اما مع بقاء الرطوبة فالوحدة باقية في نظره

(١) المروية في ب ٣٣ من أبواب الوضوء من الوسائل

(٢) المروية في ب ٣٣ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٤٩

.....

و عليه فمقتضى الجمع بينهما و الأخبار المطلقة أن نكتفى في حصول شرط الوضوء بكل من الموالاة العرفية و بقاء الأعضاء المتقدمة على رطوبتها فأى منهما حصل كفى في الحكم بصحة الوضوء.

فإذا فرضنا أنه فصل بين أجزاء الوضوء بمقدار محل للموالاة العرفية و لكن الأعضاء المتقدمة كانت باقية على رطوبتها لبرودة الهواء- مثلا- كما في الشتاء بحيث لو كان الفصل غير فصل الشتاء لجفت و يبست كفى ذلك في صحة الوضوء.

كما انا لو فرضنا أن الأعضاء السابقة- لمرض كما في بعض أقسام الحمى أو لحرارة الهواء- تجف بمجرد وصول الماء إليها الا ان الفصل المخل بالموالاة العرفية لم يتحقق في الخارج أيضا حكما بصحة الوضوء.

نعم إذا فرضنا أن الأعضاء السابقة قد يبست من جهة التأخير و عدم مراعاة الموالاة حكما عليه بالبطلان بمقتضى الموثقة و الصحيحة و هذا بخلاف ما إذا راعى الموالاة و لكن الأعضاء يبست بسبب حرارة البدن أو الهواء فان الإطلاقات المقتضية للصحة هي المحكمة و قثنته.

فلا نشترط الموالاة العرفية على وجه الإطلاق كما لا نشترط بقاء الأعضاء السابقة على رطوبتها على الإطلاق هذا.

و قد يقال مستدلا بالموثقة و الصحيحة المتقدمتين ان المدار في بطلان الوضوء انما هو جفاف الأعضاء المتقدمة سواء استند ذلك الى التأخير و الفصل الكثير المنافى للموالاة العرفية أم استند إلى حرارة البدن أو الهواء فبجفاف الأعضاء المتقدمة يحكم بالبطلان و إن كانت الموالاة العرفية غير زائلة.

لأن المذكور في الموثقة و ان كان هو يوسه الأعضاء المتقدمة من جهة الفصل الطويل المسبب عن عروض الحاجة له الا ان التعليل الوارد في ذيلها

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٥٠

.....

بقوله (ع) فان الوضوء لا- يعض يعم ما إذا حصل الجفاف من جهة حرارة البدن أو الهواء لدلالته على ان جفاف الأعضاء السابقة مبعوض للوضوء سواء استند إلى ذلك أو الى ذاك هذا.

و لا يخفى ان الكبرى الواردة في ذيل الموثقة و ان كنا نسلمها و نعرف بأن الوضوء لا يعض الا ان الكلام في ان التبعض في الوضوء يتحقق بأى شىء و الظاهر انه لا بد أن يكون التبعض بأحد أمرين: فاما ان يكون التبعض بالنظر العرفي و ترك الموالاة العرفية. و اما ان يكون التبعض بالتعبد الشرعى كما إذا حصلت اليوسه في الأعضاء السابقة من جهة الفصل الطويل كما هو مورد الرواية.

و إذا فرضنا بقاء الموالاة العرفية في مورد فلا محالة يتوقف حصول التبعض تعبا بمجرد جفاف الأعضاء السابقة من جهة المرض أو الحرارة الهواء على دلالة الدليل عليه و المفروض عدمها لأن العلة الواردة في ذيل الموثقة انما تشتمل على الكبرى فقط و قد عرف انا نسلمها و نعرف بمضمونها الا انها غير متكفلة لبيان الصغرى و المصداق اعنى ما به يتحقق التبعض في الوضوء و موردها خصوص ما إذا استند جفاف الأعضاء السابقة إلى الفصل الطويل لأجل عروض الحاجة له و لا تعرض لها الى الجفاف المستند إلى حرارة البدن أو الهواء. و قد ذكرنا ان التبعض انما يتحقق بأحد أمرين و المفروض انه لا أثر منهما في المقام هذا كله في الموثقة.

و أما صحيحة معاوية فيتوجه على الاستدلال بها في المقام ان الحكم الذى تكفلته الصحيحة قضية شخصية في واقعه و هو خطاب لمعاوية. و لا بد في مثلها من الاقتصار على المقدار المتيقن و المعلوم و هو مورد الرواية أعنى ما اشتمل على قيدتين: أحدهما جفاف الأعضاء السابقة. و ثانيهما: استناد ذلك إلى التأخير و الإبطاء المستندين إلى عروض الحاجة له و وجوب الإعادة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٥١

.....

في مثله مما لا كلام فيه.

و اما التعدى عنه إلى ما اشتمل على قيد واحد و هو مجرد الجفاف و ان لم يستند إلى الإبطاء و التأخير فيما لا شاهد له و لا يمكن استفادته من الحكم الخاص أعنى ما تكفلته الصحيحة في موردها.

و عليه فما ذهب إليه في المتن و وافقه عليه جملة من المحققين أعنى القول بكفاية أحد الأمرين من الموالاة العرفية أعنى عدم التبعض و بقاء الرطوبة في الأعضاء هو المتين و لعل هذا القول منشأه الصدوق «قده» هذا.

ثم ان مقتضى الروايتين هو اعتبار جفاف الأعضاء السابقة بأجمعها لمكان قوله (ع) فيجف وضوئى أو حتى يبس وضوئك. فإن ظاهرهما هو جفاف تمام الضوء و عليه فجفاف بعض الأعضاء السابقة مع رطوبة البعض الآخر مما لا يترتب عليه أثر في البطلان.

و من ذلك يظهر بطلان ما ذهب إليه الإسكافي «قده» من الحكم بالبطلان عند ما يبس شىء من الأعضاء المتقدمة لما عرفت من ان المدار في ذلك انما هو ييوسه الأعضاء السابقة بتمامها و لا دليل على بطلان الضوء بجفاف بعضها بوجه.

و كذلك الحال فيما سلكه الحلبي «قده» من ذهابه الى الحكم بالبطلان عند جفاف العضو المتقدم على العضو الذى يريد غسله أو مسحه.

و ذلك لأنه ان أراد بذلك جفاف تمام الأعضاء المتقدمة- بالملازمة- كما هو الأقرب، لأنه إذا كان التأخير بمقدار جف معه العضو المتقدم على ما يريد الاشتغال به فيجف معه الأعضاء المتقدمة عليه بطريق أولى فهو عين ما قدمناه من اعتبار جفاف الأعضاء السابقة بتمامها.

و ان أراد به جفاف خصوص العضو السابق على ما بيده و لو مع بقاء الرطوبة في العضو المتقدم عنه كما إذا كانت رطوبة وجهه باقية و قد جفت

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٥٢

.....

رطوبة يده اليمنى و هو يريد الاشتغال باليد اليسرى- مثلاً- فقد ظهر انه مما لا دليل عليه لأن ظاهر الصحيحة و الموثقة انما هو اعتبار الجفاف في تمام الأعضاء المتقدمة كما مر.

و مما يدلنا على بطلان هذا القول هو الاخبار الآمرة بأخذ البله من اللحي و الحاجبين فيما إذا توضحاً و نسي المسح ثم تذكر و قد جفت رطوبة يده و وجهه فان الضوء إذا قلنا ببطلانه بجفاف العضو السابق على المسح للزم الحكم ببطلان الضوء في موارد الاخبار المذكورة و لم يكن وجه لصحته بأخذ البله من اللحي و الحاجبين.

فالمحصل ان الضوء يعتبر فيه أحد الأمرين المتقدمين: بقاء الأعضاء السابقة على رطوبتها. و الموالاة العرفية فيما إذا لم يستند جفاف الأعضاء إلى التأخير.

ما ذهب اليه جمع من الأصحاب (قدم):

بقى الكلام فيما ذهب اليه جمع من الأصحاب «قدم» من ان العائد في الإخلال بالموالاة العرفية يبطل وضوءه و اما المضطر الذى من جملته الناسى فهو انما يبطل وضوءه بالإخلال بالموالاة فيما إذا جفت الأعضاء المتقدمة و اما إذا تذكر مع بقاء الأعضاء المتقدمة على رطوبتها فهو محكوم بصحة الضوء.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٥٣

.....

الوجه المستدل بها على التفصيل بين الناسي والعامد:

هكذا يفصل بين الناسي والعامد ويستدل عليه بأمور:

«الأول»: ان ذلك مقتضى الجمع بين الروايات فإن الأخبار المتضمنة بالأمر بالاتباع أو المتابعة في الوضوء تدلنا على اعتبار الموالاة العرفية في صحته لأن ظاهر كلمة الاتباع والمتابعة هو إتيان كل جزء بعد الجزء الآخر متواليًا فإذا أخل المكلف بذلك متعمداً ولم يأت بالإجزاء على نحو التوالى فقد أخل بالشرط فيحكم على وضوئه بالبطلان.

و أما الموثقة والصحيحة الدالتان على صحة الوضوء عند بقاء الرطوبة في الأعضاء السابقة فهما محمولتان على ترك التوالى عند الاضطرار كما هو مورد هما ومن أفراد الاضطرار النسيان وبهذا يجمع بين الطائفتين هذا.

و التحقيق انه لا فرق بين العامد وغيره في ان الوضوء مع الإخلال بالموالاة العرفية إذا بقيت الأعضاء السابقة على رطوبتها محكوم بالصحة كما مر و السر في ذلك أنه لا دليل على ان الإخلال بالموالاة العرفية يوجب الحكم ببطلان الوضوء حتى يحمل ذلك على العامد.

و ما استدل به على ذلك من الأخبار الآمرة بالاتباع والمتابعة قالوا انها محمولة على المتعمد في الإخلال بالموالاة العرفية فمما لا يمكن الاعتماد عليه و ذلك لأن الأخبار الآمرة بالاتباع والمتابعة روايات ثلاث:

«الأولى»: رواية حكيم بن حكيم قال: سألت أبا عبد الله عن رجل نسي من الوضوء الذراع والرأس قال: يعيد الوضوء ان الوضوء يتبع بعضه بعضاً «١» بدعوى ان قوله عليه السلام يتبع بعضه بعضاً بمعنى ان الاجزاء

(١) المروية في ب ٣٣ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٥٤

.....

الوضوئية تعتبر فيها الموالاة عرفاً. و يتوجه على الاستدلال بها «أولاً»: انها ضعيفة السند بالحسين بن محمد بن عامر لأنه و ان كان يحتمل أن يكون هو الحسين بن محمد بن عمران و هو موثق في الرجال الا انه مجرد احتمال لا يعتنى به [١] و الحسين بن محمد بن عامر لم يوثق في الرجال كما ان معلى بن محمد أيضاً مجهول فالرواية غير قابلة للاعتماد عليها من حيث السند.

و «ثانياً»: ان دلالتها على المدعى محل الكلام و ذلك لان المراد بالتبعية في قوله (ع) يتبع بعضه بعضاً انما هو الترتيب المعتبر بين أفعاله و اجزائه دون الموالاة العرفية كما توهم و ذلك بقريته و رودها فيمن نسي الذراع والرأس و أخل بالترتيب المعتبر في الوضوء إذا معنى أنه يتبع بعضه بعضاً ان لكل جزء منه موضعاً معيناً لا يسع للمتوضى أن يقدم ما هو متأخر أو يؤخر ما هو متقدم منها.

و «ثالثاً»: انا لو سلمنا ان قوله (ع) يتبع بعضه بعضاً بمعنى الموالاة في الوضوء فلا مناص من حمله على الموالاة بمعنى جفاف الأعضاء السابقة لأن موردها انما هو الناسي و هو غير مكلف بالموالاة حسب ما يقتضيه الموثقة و الصحيحة المتقدمتان و انما موالاته بمعنى عدم جفاف الأعضاء السابقة.

وقد تقدم أنه تعبدى في الجملة كما أنه في الجملة أيضا موافق للذوق العرفى لأن العرف يرى استمرار العمل و عدم انقطاعه عما تقدم ما دامت الرطوبة باقية على أعضاء الوضوء و مع ورود الرواية في مورد النسيان كيف

[١] و قد تعرض دام ظله لهذا في الرجال و بنى على أن محمد بن عامر هو الحسين بن محمد بن عمران معللا بما عن النجاشى من ان عامرا هو ابن عمران فلاحظ.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٥٥

.....

بحمل ذيلها على العائد و غير الناسى إذا لا مجال لحمل التبعية فيها على الموالاة العرفية حتى يحمل على العائد لمنافاته مورد الرواية كما عرفت.

«الثانية»: صحيحة زرارة قال: قال: أبو جعفر: تابع بين الوضوء كما قال الله عز و جل أبدأ بالوجه ثم باليدين ثم امسح الرأس و الرجلين و لا تقدم شيئا بين يدي شيء .. «١» مدعى ان كلمة (تابع) بمعنى الإتيان بالأجزاء متواليه. و يدفعه: ان كلمة (تابع) فى الصحيحة ليست بمعنى الموالاة قطعا لأنه (ع) استشهد بقول الله عز و جل مع وضوح ان الآية المباركة أجنبية عن الدلالة على اعتبار الموالاة العرفية.

بل ذكرنا ان مقتضى إطلاقها كبقية الأخبار المطلقة عدم اعتبار الموالاة فى الوضوء كما هى غير معتبرة فى الغسل بل انما هى بمعنى الترتيب لأنه الذى ذكره الله سبحانه بقوله فَأَغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ .. و من ثمه قال عليه السلام إبداء بالوجه .. و على الجملة قد يراد بالاتباع الإتيان بالأجزاء متواليه و قد يراد منه الإتيان بالأجزاء بعضها بعد بعض و ان لم تكن متواليه و قد عرفت ان الأول غير مراد فى الصحيحة و حيث ان الوضوء متركب من أمور متعددة لا- يمكن الإتيان بها مرة واحدة بأجمعها و انما يؤتى ببعضها قبل بعضها الآخر فالتابع متحقق فيه فى نفسه و انما أراد (ع) أن يبين كيفية التابع و انه انما يحصل بتقديم غسل الوجه على غسل اليدين و بتقديمهما على مسح الرأس ثم الرجلين.

«الثالثة»: صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (ع) قال: إذا نسى الرجل أن يغسل يمينه فغسل شماله و مسح رأسه و رجله فذكر بعد ذلك غسل يمينه و شماله و مسح رأسه و رجله و ان كان نسى شماله فليغسل

(١) المروية فى ب ٣٤ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٥٦

.....

الشمال و لا يعيد على ما كان توضحاً و قال: اتبع وضوئك بعضه بعضا «١» و قد استدل بالجملة الأخيرة على اعتبار الموالاة العرفية فى الوضوء.

و يرد: ان الاتباع المأمور به فى الرواية ليس بمعنى الموالاة العرفية و انما معناه الترتيب المعتبر فى الوضوء بقريته صدرها و هو انما ذكر كالدليل على الحكم المذكور فى صدر الرواية و يبين ان الوجه فيه هو لزوم الاتباع فى الوضوء.

على انا لو سلمنا انه بمعنى الموالاة فهى بمعنى عدم جفاف الأعضاء المتقدمة و ذلك لعين ما قدمناه فى الرواية الأولى من ان موردها النسيان و الناسى غير مكلف بالموالاة العرفية و انما يكلف بالموالاة بالمعنى الثانى حسب ما تقتضيه الموثقة و الصحيحة المتقدمتان و

مع كون المورد هو الناسى كيف تحمل الرواية على المتعمد و يراد منها اعتبار الموالاة العرفية في الوضوء و المتحصل أنه لم يتم على اعتبار الموالاة العرفية دليل حتى نحمله على العائد و نحمل الموثقة و الصحيحة على الناسى فلا وجه للفرقة بينهما أعنى العائد و الناسى بدعوى انه مقتضى الجمع بين الدليلين بل قد عرفت ان مقتضى إطلاق الآية المباركة و بقاء الأخبار المطلقة الآمرة بغسل الوجه و اليدين عدم اعتبار الموالاة في الوضوء و ان حاله حال الغسل فله أن يأتي بجزء منه في زمان و بالجزء الآخر في زمان آخر الا المسح لانه لا بد و ان يقع عقب غسل اليدين أعنى قبل جفافهما لا اعتبار أن يكون المسح بالبله الوضوءية الباقية في اليد و مع يبوستها لا يتحقق المسح المأمور به كما هو ظاهر.

و من هنا يظهر عدم إمكان الاستدلال على اعتبار الموالاة العرفية في الوضوء بالأخبار الآمرة بالإعادة عند جفاف الأعضاء التراخي و ذلك لاحتمال استناد البطلان وقتئذ إلى عدم تحقق المسح المأمور به لا إلى فوات الموالاة

(١) المروية في ب ٣٥ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٥٧

.....

العرفية بين الأعضاء و على ذلك لا يعتبر الموالاة العرفية في الوضوء. نعم يعتبر عدم جفاف الأعضاء المتقدمة حسب ما تقتضيه الموثقة و الصحيحة.

فإذا جفت و كان مستنده التأخير و الإبطاء فهو يوجب البطلان لأنه المقدر المتيقن من دلالتها. و أما إذا لم يحصل التأخير الموجب للجفاف و لكن حصل الجفاف من علة أخرى كحرارة البدن و الهواء فيما ان سبباً مثله للتبويض و البطلان لا يمكن ان يستفاد من الصحيحة و الموثقة لعدم دلالتها على بيان ما به يتحقق التبويض فالمرجع حينئذ هو الإطلاقات المقتضية للحكم بصحة الوضوء و عدم اعتبار شيء من بقاء الرطوبة أو غيره في صحته.

فهذا- لا دلالة الأخبار المتقدمة- صح لنا ان نقول أنه يعتبر في الوضوء أحد أمرين: اما الموالاة العرفية و ان حصل الجفاف من جهة حرارة البدن أو الهواء و اما بقاء الرطوبة في الأعضاء السابقة فيما إذا لم يتحقق هناك الموالاة بلا فرق في ذلك بين المتعمد و الناسى. هذا كله في الأمر الأول من الأمور المستدل بها على التفصيل بين المتعمد و الناسى أعنى حالتى الاختيار و الاضطرار.

و «الثاني»: قاعدة الاشتغال بدعوى انا مكلفون بالطهارة للصلاة فإذا شككنا في اعتبار شيء و مدخلته في تحققها فلا مناص من ان يوتى بها حتى نقطع بحصول الواجب في الخارج و امثال الأمر المتعلق به لأنه من قبيل الشك في المحصل و حيث انا نحتمل اعتبار التوالى العرفى في حق المتعمد فلا مناص من أن نراعيه حتى نقطع بإتيان ما هو محقق للطهارة الواجبة في حقنا.

وفيه: «أولاً» ان الطهارة ليست انفس الأفعال أعنى الغسلتين و المسحيتين كما قدمناه تفصيله سابقاً لا انها أمر آخر يتولد منهما و هما محصلان للطهارة فإذا شككنا في اعتبار أمر زائد على ما نعلم اعتباره في الوضوء فهو

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٥٨

.....

من قبيل الشك في أصل توجه التكليف بإتيان المأمور به مقيداً بما نشك في اعتباره و هو مورد للبراءة دون الاشتغال. و «ثانياً»: لو سلمنا ان الشك من قبيل الشك في المحصل و انه مورد للاشتغال أيضاً لا مجال للتمسك بها في المقام و ذلك لأن الشك في اعتبار الموالاة العرفية- بالإضافة إلى المتعمد- مما يدفعه إطلاق الآية المباركة و الأخبار المطلقة لما تقدم من أن مقتضى

إطلاقهما ان الوضوء كالغسل و ان الموالاة غير معتبرة فيه ابدا و من الواضح ان الدليل الاجتهادى لا- يبقى مجالا للتشبيث بالأصل العملى.

«الثالث»: الأخبار الواردة فى الوضوءات البيانية حيث تضمنت انه (ع) غرف غرفة فغسل بها وجهه و غرف غرفة أخرى و غسل بها يده اليمنى ثم غرف ثالثا و غسل بها يده اليسرى ثم مسح رأسه و رجله و لم يرد فى شىء من تلك الأخبار الواردة فى مقام البيان انه (ع) غسل وجهه ثم صبر مدة ثم غسل يديه- مثلا.

إذا تدلنا على ان الوضوء يعتبر فيه التوالى لا محالة و انه من دون التوالى محكوم بالبطلان و قد خرجنا عنها فى حق الناسى و المضطر بالموثقة و الصحيحة المتقدمين و بقى المتعمد تحتها.

و الجواب عن ذلك: ان الأخبار المذكورة ليست بصدد بيان ان الموالاة معتبرة فى الوضوء و انما كان (ع) فى تلك الأخبار بصدد تعليم الوضوء للراوى و إرشاده و من البديهى ان مقتضى التعليم أن يأتى (ع) بجميع أفعال الوضوء بعضها بعد بعض فهل ترى من نفسك ان أحدا إذا سألك تعليم الوضوء تأتى ببعض أفعالها و تؤخر إتيان البعض الآخر؟! أو تأتى برمتها و حسب ترتيبها مرة واحدة.

و من الظاهر ان التأخير فى أثناء العمل لا يصدر عن العاقل و الحكيم

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٥٩

.....

عند تعليمه الإبداع أهم و مع عدمه فالعادة جارية على الإتيان بجميع ما يعتبر فى العمل متتالية حتى يتعلمها الجاهل عند التعليم إذا عدم إتيانه (ع) الا-جزء مع التراخى فى الأخبار البيانية- انما هو من جهة الجرى على المتعارف العادى فى مقام التعليم لا من جهة اعتبار التوالى فى الوضوء.

«الرابع»: الإجماع حيث ادعوا الإجماع على هذا التفصيل و إن التوالى يعتبر بالإضافة إلى المتعمد المختار و أما الناسى و المضطر فيعتبر فى صحة وضوئه عدم جفاف الأعضاء المتقدمة على العضو الذى يريد الاشتغال به.

و فيه: ان الإجماع المنقول لو قلنا باعتباره فى غير المقام- مع انا لا نقول باعتباره أصلا- لا يمكننا الاعتماد عليه فى خصوص المسألة و ذلك لتصريحهم بندرة القول باعتبار الموالاة العرفية فى حق العامد و ان القائل باشتراطها غير معروف و معه كيف يكون اعتبارها الشرطى مجمعا عليه بين الأصحاب و انما القائل باعتبارها يرى الموالاة واجبة بالوجوب النفسى و ان الإخلال بها يوجب الإثم و العصيان لا- انه بسبب البطلان و هذا أمر آخر- أى الوجوب النفسى- و ان نسب إلى المشهور و كيف كان فلم يثبت اعتبار الموالاة العرفية شرطا فى الوضوء.

فالصحيح ما ذكرناه من عدم اعتبار الموالاة العرفية فى الوضوء من دون فرق فى ذلك بين المتعمد و الناسى.

ما نسب الى المشهور فى المسألة:

□
بقى الكلام فيما نسبوه إلى المشهور بين الأصحاب (قدس الله أسرارهم) من ان الموالاة معتبرة فى الوضوء بالوجوب النفسى و ان الإخلال بها يوجب الإثم و العصيان دون بطلان الوضوء.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٦٠

.....

فقد يستدل على ذلك بقاعدة الاشتغال لاحتمال اعتبارها في الوضوء و بما أن المورد من موارد الشك في المحصل فلا مناص من الاحتياط.

و فيه: انا ان اعتمدنا على قاعدة الاشتغال عند الشك في اشتراط صحة الوضوء بالموالاة فلا نعلم عليها في الشك في وجوبها النفسى أبدا و ذلك لإطباق المحدثين و الأصوليين على ان الشبهات الوجوبية مورد للبراءة عدى المحدث الأسترآبادى و معه لا مجال للتمسك بقاعدة الاشتغال.

و قد يستدل بان الأمر يقتضى الفور فلو فصل بين أجزاء الوضوء و أفعاله و خالف الفور إثم إذا لا بد من أن يأتى بها فوراً و هو معنى وجوب الموالاة في الوضوء و هذا الاستدلال أو لم يذكره في الكتب العلمية لكان الصفح عن ذكره أجدر لعدم قابليته للذكر أو الاعتماد عليه.

و يدفعه: «أولاً»: ان الأمر لا يفيد الفور و على تقدير تسليم انه يفيد الفور لا يمكن الالتزام به في المقام و الا لوجبت المبادرة إلى غسل الوجه فوراً و هو مما لا يلتزم به أحد لأنه كغسل اليدين متعلق للأمر فمن قام من نومه- و هو الذى فسر به القيام فى الآية المباركة- لوجب عليه أن يغسل وجهه و هو كما ترى. و احتمال أنه لا يقتضى الفور فى غسل الوجه و يقتضيه فى غسل اليدين ضعيف غاية لأن غسل اليدين لم يتعلق به أمر مستقل و انما عطف على غسل الوجه فلو حملنا الأمر المتعلق به على غير الفور فبأى شىء نستدل على الفور فى غسل اليدين هذا كله.

على انا لو سلمنا جميع ذلك و أغمضنا عن عدم إفادة الأمر للفور و عن عدم إمكان الالتزام به فى المقام لمحدور التفكيك بين مثل الوجه و غسل اليدين فهو انما يتم فى الأمر المولوى و لا يتم فى مثل الوضوء الذى هو شرط و مقدمة للصلاة فإن الإتيان به غير واجب على الفور فكيف يكون الإتيان باجزائه واجبا فوراً وقتئذ.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٦١

.....

و ثالثة يستدل بالإجماع و رابعة بالأخبار الآمرة بالمتابعة و الاتباع و لكن الإجماع غير تعبدى و لا يكشف مثله عن رأيه (ع) و الاخبار المذكورة انما تدل على وجوب الترتيب لا على وجوب الموالاة كما تقدم.

فالإنصاف أنه لا دليل على اعتبار الموالاة فى الوضوء لا على وجه الشرطية و لا على وجه النفسية من دون فرق فى ذلك بين العامد و غيره.

بقي هناك أمران ينبغى التنبيه عليهما:

«أحدهما»: ان المدار فى جفاف الأعضاء السابقة هل على الجفاف الفعلى أو ان المعتبر هو الجفاف التقديرى نظير التغير التقديرى فى الماء؟

وجه شيخنا الأنصارى «قدس سره» الاحتمال الثانى بل قواه و اختاره على ما ينسب اليه نظراً إلى ان قوله (ع) حتى يبس وضوئك أو فيجف وضوئى فى الموثقة و الصحيحة المتقدمتين منصرفان الى يبس المتعارف العادى.

و أفاد أنه على ذلك يعتبر فى الجفاف المبطل للوضوء أن يكون على نحو لو كان التوضؤ فى الهواء المعتدل لجف و اما الجفاف فى الهواء غير المعتدل و عدمه فهما خارجان عن مورد الروايتين فلو فرضنا انه جفت أعضائه فى الهواء الحار الشديد أو بقيت على رطوبتها من جهة برودة الهواء و رطوبته كما فى أيام الربيع- مثلاً- فهو خارج عن مورد الصحيحة و الموثقة.

و فيه: مضافا إلى ان حمل الجفاف على التقديرى خلاف ظاهر الروايتين ان غاية ما يلزم على ذلك أن يكون عدم الجفاف فى الهواء غير المعتدل خارجا عن مورد الروايتين لأنهما إنما دلتا على صحة الوضوء فيما إذا لم تجف الأعضاء المتقدمة من جهة التأخير و الإبطاء أى لم يفصل زمان

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٦٢

.....

تجف فيه الأعضاء المتقدمة على تقدير حرارة الهواء.

و أما إذا فرضنا تخلل زمان تجف فيه الأعضاء على تقدير اعتدال الهواء غير انها لم تجف لعدم اعتدال الهواء فهو خارج عن مورد الروايتين و اما ان الوضوء يبطل حينئذ فهو يحتاج الى دليل فهب أنه خارج عن موردهما.

الا- ان مقتضى الإطلاق كما قدمناه عدم اعتبار الموالاة فى الوضوء و ان حاله حال الغسل بعينه و انما خرجنا عنها فيما إذا جفت الأعضاء لأجل التأخير فحسب و بقى غيره مشمولاً للإطلاقات هذا.

على ان الأخبار الواردة فيمن نسي المسح فى وضوئه و انه يأخذ البلة من لحيته على تقدير كونها مبتلة و يمسح بها تدفع اعتبار الجفاف التقديرى بإطلاقها، لأنها واردة فى حق عامة المكلفين على اختلاف أمزجتهم و أمكنتهم و اختلاف أماكن وضوئهم و أزمته فقد دلنا على ان اللحية إذا لم تجف و كانت مبتلة و أمكن أخذ البلة منها حكم بصحة الوضوء و ان كانت بقاء الرطوبة فيها من جهة برودة الهواء و عدم اعتداله بحيث لو كان الهواء معتدلاً لجفت.

«الأمر الثانى»: قد أسلفنا ان جفاف الأعضاء المتقدمة إذا استند إلى التأخير و الإبطاء فالوضوء محكوم وقتئذ بالبطلان بمقتضى الصحة و الموثقة و اما إذا جفت من دون استناد الجفاف إلى التأخير كما إذا استند إلى حرارة البدن أو الهواء فقد ذكرنا ان مقتضى الإطلاقات صحته فإذا جفت أعضائه لا لأجل التأخير و حكمنا بصحة وضوئه كما عرفت فهل يجب أن يأتى بالبقية من دون فصل أوله ان يتأخر بعد ذلك ساعة أو ساعتين أو أكثر ثم يأتى ببقية أفعال الوضوء؟

الصحيح و جوب الإتيان بالبقية من دون إبطاء على نحو يصدق التبويض لدى العرف لان المستفاد من التعليل الوارد فى ذيل الموثقة فإن

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٦٣

.....

الوضوء لا- يتبعض ان الوضوء عمل وحدانى غير قابل للتبعيض و هذه الكبرى و ان كانت قد طبقت على مورد الرواية و هو ما إذا حصلت اليبوسة للتأخير و لم تطبق على غيره كما إذا حصلت اليبوسة لحرارة الهواء- مثلاً- الا ان كل مورد صدق عليه عنوان التبويض لدى العرف يشمله تعليل الرواية لا محالة و عليه فيعتبر فى صحة الوضوء أحد أمرين.

«أحدهما»: ان لا تجف الأعضاء المتقدمة من جهة التأخير و الإبطاء.

و «ثانيهما»: ان لا يتخلل الفصل بين أجزائه و أفعاله بمقدار يتحقق به التبويض لدى العرف فإذا جفت أعضاء المتوضى لحرارة الهواء فليس له ان يتأخر بمقدار يتحقق به التبويض فى الوضوء و هذا هو المراد بقولنا فى أوائل المسألة ان الوضوء يعتبر فيه أحد أمرين كما عرفت هذا.

ثم انه ورد فى صحيحة حريز: فى الوضوء يجف قال: قلت فان جف الأول قبل ان اغسل الذى يليه قال: جف أو لم يجف اغسل ما بقى قلت و كذلك غسل الجنابة قال هو بتلك المنزلة و ابدأ بالرأس ثم أفض على سائر جسدك قلت: و ان كان بعض يوم قال: نعم «١».

وهي تعارض الموثقة والصحيحة المتقدمتين لدالتها على عدم بطلان الوضوء بجفاف الأعضاء المتقدمة و من هنا جمع بينها وبين الروايتين الشيخ (قده) جمعا دلاليا بحمل مطلقهما على مقيدهما بدعوى ان صحيحة حريز مطلقه لدالتها على عدم بطلان الوضوء بجفاف الأعضاء المتقدمة مطلقا سواء استند إلى التأخير أم إلى شيء آخر من حرارة الهواء أو الريح الشديد و الموثقة و الصحيحة دلنا على بطلان الوضوء من جهة خصوص الجفاف المستند إلى التأخير فهما أخص من صحيحة حريز.

(١) المروية في ب ٣٣ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٦٤

.....

و مقتضى قانون الإطلاق و التقييد تقديم الدليل المقيد و الأخص و تقييد المطلق به و نتيجة ذلك في المقام هو الحكم ببطلان الوضوء بجفاف الأعضاء المتقدمة عند استناده إلى التأخير بخلاف الجفاف غير المستند اليه.

و قد جمع «قده» بينهما مرة أخرى مجمل الصحيحة على التقييد لأن مذهب كثير من علماء العامة عدم اعتبار الموالاة [١] في الوضوء و عدم بطلانه بجفاف الأعضاء المتقدمة.

و الصحيح هو ما أفاده أخيرا و ذلك لما قدمناه غير مرة من ان الأمر بالإعادة إرشاد إلى البطلان و عليه فالموثقة و الصحيحة دلنا على بطلان الوضوء عند جفاف الأعضاء المتقدمة بالتأخير و هذه الصحيحة دلت على عدم البطلان بذلك فهما متعارضتان و لا بد من الرجوع إلى مرجحات المتعارضين و حيث

[١] في الفقه على المذاهب الأربعة ج ١ ص ٤٧ من الطبعة الخامسة ان الشافعية و الحنفية قالوا ان الموالاة سنة فيكره التفريق بين الأعضاء إذا كان بغير عذر. أما للعذر فلا يكره كما إذا كان ناسيا أو فرغ الماء المعد لوضوئه فذهب ليأتي بغيره ليكمل وضوءه و محل كونه سنة عند الشافعية ما لم يكن صاحب ضرورة كصاحب السلس فإنه يجب عليه التتابع كما سبق و المالكية قالوا ان شرط وجوب الموالاة ان يكون المتوضى ذا كرا قادرا فلو كان ناسيا أو عاجزا غير مفرط، و غير المفرط هو كمن أعد من الماء ما يكفي للطهارة يقينا ثم ظهر عدم كفايته و أريق منه شيء فإنه يبني على ما فعل و لو طال الزمن ..

و في كتاب الرحمة بهامش الميزان للشعراني ص ١٩: و الموالاة في الوضوء سنة عند أبي حنيفة و قال مالك الموالاة واجبة و للشافعية فيه قولان أصحهما أنها سنة، و المشهور عن أحمد انها واجبة.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٦٥

السابق على العضو الذي يريد أن يشرع فيه الأحوط الاستئناف، و ان بقيت الرطوبة في العضو السابق على السابق، و اعتبار عدم الجفاف انما هو إذا كان الجفاف من جهة الفصل بين الأعضاء أو طول الزمان. و اما إذا تابع في الأفعال و حصل الجفاف من جهة حرارة بدنه أو حرارة الهواء أو غير ذلك فلا بطلان، فالشرط في الحقيقة أحد الأمرين من التتابع العرفي و عدم الجفاف. و ذهب بعض العلماء إلى وجوب الموالاة بمعنى التتابع و ان كان لا يبطل الوضوء بتركه إذا حصلت الموالاة بمعنى عدم الجفاف ثم انه لا يلزم بقاء الرطوبة في تمام العضو السابق. بل يكفي بقاؤها في الجملة و لو في بعض أجزاء ذلك العضو.

(مسألة ٢٤): إذا توضأ و شرع في الصلاة ثم تذكر انه ترك بعض المسحات أو تمامها بطلت صلاته (١) و وضوءه أيضا إذا لم

ان الصحيحة موافقة للعامة و هما مخالفتان معهم فلا مناص من طرح الموافق و الأخذ بما خالفهم.

و اما ما صنعه أولا من حمل مطلقهما على مقيدهما ففيه: ان الصحيحة إنما دلت على عدم بطلان الوضوء بجفاف الأعضاء المتقدمة عند استناده إلى التأخير و لم تدلنا على عدم بطلان الوضوء بمطلق الجفاف.

و هذا يظهر بملاحظة قوله (ع) هو أى الغسل بتلك المنزلة أى بمنزلة الوضوء حيث يدلنا على انهما متحدان بحسب الحكم و بما انه (ع) صرح بعد ذلك بعدم بطلان الغسل و ان آخر بعض اجزائه بعض يوم فيعلم من ذلك ان الوضوء أيضا كذلك و ان مراده بالجفاف فى الوضوء هو الجفاف المستند إلى التأخير و انه غير قادح فى صحته و عليه فالصحيحة و الروايتان متعارضتان و ليستا من المطلق و المقيد فى شىء.

(١) لفقدانها الطهارة المعتمدة فيها.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٦٦

يبقى (١) الرطوبة فى أعضائه، و الا أخذها و مسح بها و استأنف الصلاة، (مسألة ٢٥): إذا مشى بعد الغسلات خطوات ثم اتى بالمسحات لا بأس (٢) و كذا قبل تمام الغسلات إذا أتى بما بقى و يجوز التوضؤ ماشيا.

(مسألة ٢٦): إذا ترك الموالاة نسيانا بطل وضوءه (٣) مع فرض عدم التتابع العرفى أيضا و كذا لو اعتقد عدم الجفاف (٤) ثم تبين الخلاف.

(مسألة ٢٧): إذا جف الوجه حين الشروع فى اليد لكن بقيت الرطوبة فى مسترسل اللحية أو الأطراف الخارجة عن الحد فى كفايتها اشكال (٥).

(١) من دون فرق فى ذلك بين أن يكون جفاف أعضائه مستندا إلى التأخير و استناده إلى شىء آخر من حرارة البدن أو الهواء أو غيرهما من الأمور و ذلك لان المسح يعتبر ان يكون ببله الوضوء الباقية فى اليد و مع عدمها و عدم ما يقوم مقامها من بله سائر الأعضاء يقع باطلا لا محالة.

(٢) و الدليل على هذا و ما بعده أعنى ما إذا مشى قبل تمام الغسلات و غسل الأعضاء الباقية فى مكان آخر و ما إذا توضأ ماشيا انما هو الإطلاق لأن أدلة الوضوء غير متقيدة بأن يكون مسحه و غسله فى مكان واحد أو تكون الغسلات فيه كذلك أو ان يقع الوضوء بجميع أجزائه فى محل واحد إذا له أن يتوضأ ماشيا كما عرفت.

(٣) لان الوضوء أمر وحدانى لا يقبل التبعيض كما مر.

(٤) لعين ما مر و عرفت.

(٥) و الأمر كما أفيد بل يمكن الحكم ببطلان الوضوء حينئذ من جهة ان ظاهر قوله (ع) فى الصحيحة و الموثقة حتى يبس وضوئك أو فيجف وضوئى. ان ماء الوضوء انما يجف فى مورد أمر فيه بغسله لا انه يجف

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٦٧

(الثانى عشر): النية (١).

الماء الموجود فى موضع لا- يجب غسله، لانه اما ليس بماء الوضوء أو انه ليس فى مورد الأمر بالغسل و موضعه، و مع جفاف ماء الوضوء فى مورده يتبعض الوضوء بمقتضى تطبيقه (ع) الكبرى «فان الوضوء لا يتبعض» على مورد الجفاف المستند إلى التأخير.

اشتراط النية فى الوضوء:

(١) لا خلاف يعتد به في المسألة و انما الكلام في وجه امتياز الوضوء - من بقیة مقدمات الصلاة - بكونه عبادة يعتبر فيه قصد الامتثال و الإتيان به بداعي أمر الله سبحانه و اطاعته بخلاف غيره من المقدمات كتطهير الثوب و البدن و نحوهما.

الوجه المستدل بها على عبادة الوضوء:

يمكن أن يستدل على ذلك بعدة وجوه:

«منها»: الإجماع و الارتكاز المتشرعى الثابت في أذهان المتشرعة الثابت من لدن تشريع الوضوء إلى يومنا هذا حيث ان كبيرهم و صغيرهم يعتقدون ان الوضوء أمر قربي عبادى و هذا كاشف عن ان ذلك وصلهم يدا بيد و تلقاه الخلف عن السلف و الولد عن والده الى زمان الأئمة عليهم السلام. و يؤكد ما ورد من ان الصلاة ثلاثة أثلاث: ثلث الطهور و ثلث الركوع و ثلث السجود «١».

(١) المروية في ب ١ من أبواب الوضوء و ٩ من أبواب الركوع و ٢٨ من أبواب السجود من الوسائل من دون الالف و اللام. التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٦٨

.....

و ما ورد من ان الوضوء من الصلاة كما تقدم في رواية النوفلى عن على عليه السلام عن النبي الأكرم (ص) من أنه قال: خصلتان لا أحب ان يشاركنى فيها أحد: وضوئى فإنه من صلاتى .. «١» و ذلك لأنه لا معنى لجعل الوضوء ثلثا من الصلاة إلا فيما هو أظهر آثارها و هو العبادية و اعتبار قصد القربة فيها كما انه لا وجه لكونه من الصلاة الا من جهة كونه عبادة. بل مقتضى هذه الروايات انه يترتب على الوضوء كل أثر يترتب على الصلاة بل كل شرط يعتبر فيها إلا ما علمنا بعدم اعتباره في الوضوء كالطمأنينة و استقبال القبلة و نحوها. و على تقدير المناقشة في ذلك ففي الارتكاز المتشرعى غنى و كفاية كما مر.

و «منها»: ان الأصل في كل واجب أن يكون عباديا لا يسقط إلا بقصد القربة و الامتثال و ذلك من جهة أن تحصيل غرض المولى واجب عقلى على المكلفين و حيث انا نحتمل أن يكون لقصد الأمر و التقرب مدخلية في حصوله فوجب الإتيان بالعمل بقصد القربة و الامتثال تحصيليا للجزم بحصول الغرض هذا.

و قد أجبنا عن ذلك في محله بأننا إن بنينا على إمكان أخذ قصد التقرب و الامتثال في متعلق الأمر الأول كما بنينا عليه في محله أو في متعلق الأمر الثانى على نحو نتيجة التقييد كما ذكره المحقق النائنى «فده» فلا مانع من ان ندفع احتمال مدخلية قصد الأمر في حصول الغرض بإطلاق الدليل.

و أما إذا بنينا على استحالة ذلك و عدم إمكان أخذ قصد القربة في متعلق الأمر فلنا أن ندفع احتمال مدخلية ذلك بالبراءة العقلية لقبح العقاب من دون بيان و ذلك لأننا إذا قلنا بالاستحالة فالمستحيل انما هو أخذ قصد التقرب و الامتثال في متعلق الأمر و التكليف.

(١) المروية في ب ٤٧ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٦٩

.....

و اما بيان ان قصد التقرب مما له مدخليه في حصول الغرض و لو بالجملة الخبرية بعد الأمر فهو من الإمكان بمكان فإذا كان المولى في مقام البيان و لم يبين ذلك بوجه مع التمكن و القدرة من بيانه و توضيحه فلا يستحق العبد لوما و لا عقابا على مخالفته لانه من العقاب من دون بيان و هو أمر قبيح. □

و «منها»: قوله عز من قائل قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَّ أَطِيعُوا الرَّسُولَ (١) بدعوى أن الإطاعة لا يتحقق الا بقصد الأمر و الامتثال و لا تصدق مع الإتيان بذات العمل مجردا عن ذلك فمقتضى الآية المباركة ان الإطاعة و قصد القربة و الامتثال واجبه في كل واجب الا ما خرج بالدليل هذا.

و الانصاف ان الآية المباركة لا دلالة لها على المدعى لان الاستدلال بها يتوقف على أمرين:

«أحدهما»: إثبات أن الأمر بالإطاعة أمر مولى و ليس إرشادا الى ما استقل به العقل من وجوب طاعة المولى سبحانه لأنه إذا كان إرشاديا لم يترتب عليه الا- ما كان يترتب على نفس الإتيان بالواجبات الشرعية في نفسها فلا بد من لحاظ ان الأمر بها هل يقتضى التعبدية حتى يكون طاعته بالإتيان بها متقربا الى الله سبحانه أو أنه لا يقتضى التعبدية فلا يعتبر في اطاعته سوى الإتيان بها بذاتها. و «ثانيهما»: إثبات انه أمر غيرى و ليست الإطاعة واجبة بالوجوب النفسى و هذا بعد إثبات ان الأمر بها أمر مولى فيثبت ان الأمر بها من باب المقدمة لأن قصد الأمر و التقرب جزء من الواجبات فإن الأمر الغيرى لا يعقل إلا في الشرائط و الاجزاء و لأجله أمر بها بالأمر المولى الغيرى و هو يدلنا على ان قصد التقرب جزء معتبر في التكاليف فيتقيد به إطلاق

(١) آل عمران: ٣: ٣٢

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٧٠

.....

أدلة الواجبات و اما إذا كانت الطاعة واجبة بالوجوب النفسى فهي إذا من احدى الواجبات الشرعية و في عرضها فلا دلالة لها على اعتبار قصد التقرب في الواجبات و انى للمستدل باثباتهما.

و ذلك لان الأمر بالطاعة فيها إرشاد الى ما استقل به العقل من لزوم طاعة المولى جلت عظمتة و معه لا يترتب عليه إلا ما يترتب على نفس الأمر بالواجبات و لو لا هذا الأمر بالطاعة أيضا.

كنا نلتزم بوجوب الطاعة للمولى سبحانه بمعنى لزوم الإتيان بالواجبات فلا دلالة له على اعتبار قصد القربة بوجه فيكون وجوده كعدمه و ليس المورد مما يقبل الأمر المولى كما أشرنا إليه في محله.

و مما يدلنا على أن الأمر بالإطاعة إرشادا الى ما استقل به العقل ان الآية المباركة كما يقتضى لزوم طاعة الله سبحانه في الواجبات- بناء على ان الأمر فيها مولى- كذلك يقتضى وجوب طاعته في المحرمات و ذلك لعدم انحصار الطاعة بالإتيان بالواجبات و من البديهي أن الطاعة في المحرمات انما يتحقق بمجرد تركها و التجنب عنها و لا يتوقف حصول الطاعة في المحرمات على قصد التقرب و الامتثال.

كما ان الظاهر من كل أمر أنه أمر نفسى فحملة على الغيرية يحتاج إلى دليل فالأمر بالطاعة على تقدير تسليم انه أمر مولى ظاهر في ان الطاعة واجبة بالوجوب النفسى لا الغيرى فلا دلالة له على ان قصد القربة جزء أو شرط للواجبات و معه لا يمكن أن يستدل بالآية المباركة على ان الأصل في كل واجب هو التعبدية إلا ما خرج بالدليل.

و مما يؤيد ما ذكرناه ان الواجبات التوصيلية أكثر من التعبديات في الشريعة المقدسة بكثير فعلى تقدير دلالة الآية المباركة على اعتبار

قصد التقرب في كل واجب يلزم تخصيص الأكثر المستهجن حيث يخرج عنها مثل رد

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٧١

.....

السلام والإنفاق على الزوجة و دفن الميت و كفنه و رد الدين و غيرها من الواجبات و ما يبقى تحتها إلا التعدييات و ما يشك في أنه تعبدى أو توصلى و «منها»: قوله عز من قائل **وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيُعْبَدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ خُنْفَاءً .. «١»**.
و الاستدلال بهذه الآية المباركة كسابقتها أيضا غير تام حيث يتوقف على ان تكون العبادة متعلقة للأمر لا غاية له بأن يكون اللام بمعنى «الباء» أى إلا بعبادة الله مخلصين له الدين.

و عليه تنحصر الأوامر الواردة في الدين بالأوامر المتعلقة بالعبادات فكل ما تعلق به أمر فهو عبادة لا محالة لا يسقط أمره الا بقصد الطاعة و الامثال و دون إثبات ذلك خرط القتاد و ذلك لأن ظاهر الآية المباركة ان العبادة غاية لأوامر الله سبحانه كما انها غاية لخلقه على ما صرح به في قوله عز من قائل **وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيُعْبَدُونِ «٢»**.

إذا العبادة هي الغاية القصوى لكل من التكوين و التشريع حيث انه سبحانه خلقهم و أرسل إليهم رسله بعد ذلك ليعبدوه و العبادة موجبة لاستكمال النفوس فالغاية لكل من التكوين و التشريع هو استكمال النفس بالعبادة و عليه فلا دلالة للآية المباركة على اعتبار قصد التقرب في الواجبات إلا ما خرج بالدليل.

ثم ان الآية المباركة انما تعرضت لخصوص الصلاة و الزكاة حيث قال عز من قائل **وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيُعْبَدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ خُنْفَاءً وَ يُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَ ذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ «٣»** إشارة إلى الكمال النفسى و ما فيه المصلحة العامة للمكلفين لأن الصلاة فارقة بين الكفر و الإسلام

(١) البينة: ٩٨: ٥

(٢) البينة: ٩٨: ٥

(٣) الذاريات: ٥١: ٥٦

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٧٢

.....

و الزكاة فيها مصلحة عامة من اعاشة الفقراء بامداد غيرهم فكان الآية و الله العالم قد بينت أنهم أمروا لغاية استكمال النفس و ما فيه المصالح العامة و ان أحدهما غير منفك عن الآخر و من هنا لا نذكر موردا ذكر فيه الأمر بالصلاة من دون اقترانها بالزكاة هذا.
ثم لو تنازلنا عن ذلك و بنينا على ان اللام بمعنى الباء و العبادة متعلقة للأوامر لا انها غاية لها أيضا لا يمكن الاستدلال بها على هذا المدعى و ذلك لأنها انما تدل على ان العبادة لا بد أن تكون منحصرة بالله سبحانه و لا عبادة لغيره من الأوثان و نحوها و هذا لقرينته صدرها حيث ورد في المشركين و أهل الكتاب: **وَمَا تَفَرَّقُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَةُ «١»**.

أى و ما تفرق أهل الكتاب و لم يعبد بعضهم عزيزا بدعوى انه ابن الله و بعضهم قال عيسى ابن الله إلا من بعد ما جاءتهم البينة.
و قال قبل ذلك **لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ «٢»** رَسُولٌ مِنَ اللَّهِ يَتْلُوا صُحُفًا مُطَهَّرَةً «٣» فصدر الآية المباركة انما ورد في المشركين و أهل الكتاب الذين عبدوا غير الله سبحانه من الوثن و العزيز أو عيسى بن مريم مع انهم انما أمروا ليعبدوا الله خاصة.

فآلية المباركة بصدد بيان انحصار المعبود بالله العظيم و ان عبادة غيره أمر غير جائز و اين هذا من اعتبار قصد التقرب و الامتثال في الواجبات فالآية أجنبية عما نحن بصدده بالكلية. هذا كله فيما استدل به على هذا الأصل من الآيات المباركة.
و اما ما استدل به من الأخبار على ان الأصل في كل واجب أن يكون عباديا يعتبر في سقوط أمره قصد التقرب و الامتثال. فهو جملة من

(١) البيئنة: ٩٨: ٤.

(٢) البيئنة: ٩٨: ١.

(٣) البيئنة: ٩٨: ٢.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٧٣

.....

الروايات الواردة بمضمون ان الأعمال بالنيات «١» و لا عمل الأبنية «٢» و لكل امرئ ما نوى «٣» بدعوى ان النفي في هذه الأخبار أنما ورد على نفي وصف الصحة دون الذات لوضوح تحقق الذات مع عدم قصد القرية و الامتثال فتدلنا على ان العمل الفاقد لنية القرية فاسد لا يترتب عليه أى أثر هذا و المحتملات فيما أريد بالنية في هذه الروايات أمور:
«الأول»: ان المراد بها نية القرية و قصد الامتثال و هذا الاحتمال هو الذى يبنى عليه الاستدلال فى المقام.

و يرد مضافا إلى ان النية ليست بحسب العرف و اللغة بمعنى قصد القرية و الامتثال. ان لازم حمل النية على ذلك لزوم تخصيص الأكثر و هو أمر مستهجن فان العبادات فى جنب التوصليات قليلة فى النهاية، و الصحة فى التوصليات لا تنفى بعدم قصد القرية و الامتثال. على أنه ينافيه بعض الروايات كما يأتى قريبا ان شاء الله.

«الثانى»: ان يراد بها قصد عناوين الافعال و ان الفعل إذا أتى به من دون ان يقصد عنوانه وقع فاسدا و لا- يترتب عليه أى أثر فى الخارج- مثلا- إذا غسل وجهه و يديه و مسح رأسه و رجليه و لكنه لا يقصد عنوان الوضوء لم يترتب عليه أى أثر لدى الشرع.
و على هذا الاحتمال تكون الأخبار المذكورة أجنبية عن المدعى و انما تدلنا على ان الفعل الاختيارى يعتبر فى صحته أن يكون صادرا بالإرادة و قصد عنوانه و لا يستفاد منها اعتبار نية القرية و الامتثال فى كل واجب.

و لكن الأخبار المذكورة لا- دلالة لها على هذا المعنى أيضا و ذلك لان بيان اعتبار الاختيارية و قصد عنوان الفعل- بالإضافة إلى الأفعال المتقومة

(١) المروية فى ب ٥ من أبواب العبادات من الوسائل

(٢) المروية فى ب ٥ من أبواب العبادات من الوسائل

(٣) المروية فى ب ٥ من أبواب العبادات من الوسائل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٧٤

.....

بالقصد كالتعظيم و الإهانة و العبادات الشرعية حيث يعتبر فيها زائدا إلى قصد القرية قصد عناوين الافعال و صدورها عن الإرادة و الاختيار و كذا الحال فى العقود و الإيقاعات- من قبيل توضيح الواضحات غير المناسب للإمام (ع) لوضوح ان تلك الافعال لا يتحقق

إلا بقصد عناوينها.

و أما بالإضافة إلى التوصليات و غيرها من الأفعال التي لا تقوم بقصدها و ارادة عناوينها فهو يستلزم محذور تخصيص الأكثر، لأنها بأجمعها إلا نادرا تتحقق من غير قصد عناوينها كما إذا أوجدها غيره أو أوجدها غفلة من دون قصد عناوينها كغسل الثوب للصلاة و غيره من التوصليات.

هذا على ان هذا الاحتمال كالاتصال السابق عليه ينافى بعض الاخبار الواردة في المقام و قد ورد في روايتين عنه (ص) انه قال: لا قول إلا بعمل و لا قول و لا عمل إلا بنية و لا قول و عمل و نية إلا بإصابة السنة - موافقها - «١» حيث يستفاد منهما ان المراد بالنية ليس هو قصد القربة و لا قصد عناوين الافعال و الا فلا معنى لاصابتهما السنة.

فالصحيح ان يقال: ان المراد بالنية أمر ثالث و هو الداعي و المحرك نحو العمل و ان كل ما صدر عن المكلفين من الأفعال أمر مستحسن فيما إذا كان الداعي إليه حسنا كما انه أمر مستقبح فيما إذا كان الداعي إليه قبيحا و هذا كضرب اليتيم لأنه إذا كان بداعي التأديب يتصف بالحسن و يثاب عليه و إذا كان بداعي التشفي أو الإيذاء اتصف بالقبح و عوقب عليه و كالنوم لأنه إذا كان بداعي الاستراحة ثم الاشتغال بالعبادة فلا محالة اتصف بالحسن كما إذا كان بداعي الاستراحة ليجدد قواه حتى يقتل مؤمنا بعد ذلك - مثلا - اتصف بالقبح.

(١) المروية في ب ٥ من أبواب مقدمة العبادات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٧٥

.....

و هكذا الصلاة فإن الداعي إليها إذا كان هو التقرب و قصد الامتثال اتصفت بالحسن و يثاب عليها كما إذا كان الداعي إليها هو الرياء و نحوه اتصفت بالقبح و عوقب عليها و هكذا بقية الأعمال و الأفعال لأنها كالجسد و النية بمثابة الروح فكما ان الأنبياء عليهم السلام متحدون بحسب الصورة مع الأشقياء لأن كلا- منهما بصورة الإنسان لا محالة و انما يختلفان و يفترقان بحسب الروح و الحقيقة فإن روح النبي طيبة و لأجل اتحادها مع البدن نحو اتحاد اتصف بدنه أيضا بوصف روحه. و روح الشقي روح خبيثة فبدنه أيضا خبيث.

كذلك الأفعال الصادرة من العباد لأنها كالأجساد يشبه بعضها بعضا و انما يفترقان من ناحية أرواحها و هي النيات و الدواعي فالفعل إذا صدر بداعي حسن فيتصف بالحسن و ان كان صادرا بداعي قبيح فهو قبيح:

و بهذا يصح ان يقال لا عمل إلا بنية و ان الميزان في الحسن و القبح و الثواب و العقاب انما هو الدواعي و النيات فان كان الداعي حسنا فالعمل أيضا حسن و إن كان قبيحا فالعمل أيضا قبيح.

و بما ذكرناه قد صرح في ذيل بعض الروايات حيث قال: فمن غزى ابتغاء ما عند الله فقد وقع أجره على الله عز و جل. و من غزى يريد عرض الدنيا أو نوى عقلا لم يكن له الا ما نوى «١» فان الغزو من كل من الشخصين فعل واحد لا اختلاف فيه بحسب الصورة و الجسد لأن كلا منهما قاتل و جعل نفسه معرضا للقتل غير انهما يختلفان بحسب الروح الداعية اليه و المحركة نحوه فان كان الداعي له إلى ذلك هو الله عز و جل فقد وقع عليه أجره و من كان داعيه عرض الدنيا لم يكن له إلا ما نوى.

و يؤيد ما ذكرناه انه عبر في الرواية بالجمع حيث أنه قال: الأعمال

(١) المروية في ب ٥ من أبواب مقدمة العبادات من الوسائل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٧٦

.....

بالنيات. و لم يقل الأعمال بالنية. و ذلك للدلالة على ان الدواعى مختلفه فربما يكون الداعى حسنا و ربما يكون قبيحا و ثالثه لا يكون حسنا و لا قبيحا كما إذا شرب الماء بداعى رفع العطش و لم يشربه بداع آخر فيصح أن يقال الاعمال بالنيات لاختلاف الافعال بحسب اختلاف الدواعى.

فالمتحصل من ذلك انه لا دليل على ان الأصل فى كل واجب أن يكون قريبا عباديا بل لا بد من مراجعة أدلته فإن دلت على اعتبار قصد القربة و الامتثال فيه فيكون عباديا و إلا كان توصليا يسقط أمره بمجرد الإتيان به و قد عرفت ان مقتضى الارتكاز المتشرعى ان الوضوء واجب عبادى فيعتبر فى صحته أن يؤتى به بداعى القربة و الامتثال.

ثم ان شيخنا الأستاذ «قده» عند استدلاله على ان العبادة لا يعتبر فيها خصوص قصد الامتثال بل يكفى فى العبادية أن يؤتى بالعمل و يضاف الى الله سبحانه نحو إضافة تمسك بقوله (ع) فى الوضوء: يأتى به بنية صالحه يقصد بها ربه [١] و هذه الرواية لم نثر عليها فى أبواب الوضوء

[١] الرواية بتلك الألفاظ التى نقلناها عنه «قده» غير موجودة فى كتب الحديث نعم روى مضمونها فى الوسائل فى حديث: ان العبد ليصلى ركعتين يريد بهما وجه الله عز و جل فيدخله الله بهما الجنة. المروية فى ب ٨ من أبواب العبادات من الوسائل. أيضا روى عن يونس بن عمار عن أبى عبد الله (ع) قال: قبل له و انا حاضر: الرجل يكون فى صلاته خاليا فيدخله العجب. فقال: إذا كان أول صلاته بنية يريد بها ربه فلا يضره ما دخله بعد ذلك فليمض فى صلاته و ليخسأ الشيطان. رواها فى ب ٢٤ من أبواب العبادات فلاحظ فكلمة صالحه غير موجودة فى الرواية و لفظه قصد مبدله بلفظه يريد كما انها واردة فى الصلاة دون الوضوء و هو «قده»

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٧٧

و هى القصد إلى الفعل مع كون الداعى أمر الله تعالى (١) اما لانه تعالى أهل للطاعة و هو أعلى الوجوه أو لدخول الجنة و الفرار من النار و هو أدناها، و ما بينهما متوسطات.

و لا فى غيرها من سائر الأبواب فليلاحظ.

هذا كله فى اعتبار النية فى الوضوء و أما معنى النية. فقد فسرها الماتن «قده» بقوله: و هى القصد الى الفعل مع كون الداعى أمر الله تعالى. و نتعرض له فى التعليقه الآتية فلاحظ.

هل الأمور المذكورة محققات للعبادة أو غايات؟

(١) مما ينبغى أن يتعرض له فى المقام تحقيق ان الأمور المذكورة فى المتن من كون الله سبحانه أهلا للطاعة أو دخول الجنة أو غيرها مما ذكره «قدس سره» هل هى محققات للطاعة و العبادية أو انها غايات للعبادة و محقق عنوان الطاعة أمر آخر و هذا من غير اختصاصه بالشريعة المقدسة و ذلك لأن الأفعال على قسمين فى جميع المذاهب و الأديان فيعتبر فى بعضها أن يؤتى به على وجه التذلل و التخضع و الجامع أن يقع على وجه التأله أى أخذ المعبود إلها و التعبد له بالطاعة و لا يعتبر ذلك فى بعضها الآخر. فنقول: العمل قد يكون طاعة و عبادة فى ذاته إذا أتى به على وجهه و عنوانه و هذا كما فى ذكر الله سبحانه كسبحان الله و الحمد لله

ولا- إله إلا- الله و منه قوله عز من قائل **لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ** فإن أمثال ذلك إذا أتى به بعنوان أنه ذكر الله سبحانه وقع عبادة لأنه

أيضا لم يدع ورودها في الوضوء. فاستدلالة (قده) تام في نفسه الا ان استشهاده بتلك الرواية غير صحيح لانه مبني على الاشتباه.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٧٨

.....

بنفسه تذلل و تخضع من دون حاجة إلى قصد أمر آخر و كالسجود لأن وضع الجبهة على الأرض تخضع ذاتي و تأله فهو عبادة في نفسه من دون حاجة إلى قصد أمر آخر.

وقد لا يكون العمل إطاعة في ذاته و هذا كالصيام لأن الإمساك عن المفطرات من أول الفجر الى الغروب أجنبي عن الله سبحانه و ليس تخضعا و تذلا في نفسه فيعتبر في اتصاف هذه الافعال بالعبادية و التذلل و التخضع و الجامع التأله أن يؤتى بها مضافة الى الله سبحانه نحو اضافة.

و محقق الإضافة و الطاعة أحد أمرين لا ثالث لهما:

«أحدهما»: أن يؤتى بها بقصد امتثال أمر الله سبحانه.

و «ثانيهما»: أن يؤتى بها بقصد ما هو ملاك أمره أعني المحبوبة لله سبحانه فان العمل بذلك يضاف الى الله تعالى و يقع عبادة و طاعة أي تذلا و تخضعا و يوجب التقرب لا محالة و أما إذا أتى بها لا بقصد أمرها و لا بقصد كونها محبوبة. بل بقصد الدخول في الجنة أو الفرار عن النار أو نحوهما من الأمور الدنيوية أو الأخروية فلا يمكن ان تقع عبادة و طاعة بشيء من ذلك و لا تضاف بها الى الله سبحانه بوجه لان تلك الأمور انما هي في طول الطاعة و العبادة و هي أمور مترتبة عليها لا انها في عرضها و محققة لعنوان الطاعة و العبادية و مع عدم تحقق المقريية و الإضافة لا- يتحقق العبادة لا- محالة و مع عدم تحققها لا يترتب عليها شيء من تلك الأمور أخروية كانت أم دنيوية.

لأن تلك المنافع و الآثار ليست من الآثار الوضعية المترتبة على ذوات تلك الأفعال كعدم الابتلاء بالفقر- مثلا- المترتب على صلاة الليل حيث ورد ما مضمونه ان دعوى الفقر و الجوع ممن يأتي بصلاة الليل دعوى

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٧٩

.....

خوبی، سيد ابو القاسم موسوی، التنقيح في شرح العروة الوثقى، ٦ جلد، قم - ايران، اول، ١٤١٨ هـ ق

التنقيح في شرح العروة الوثقى؛ الطهارة ٤، ص: ٤٧٩

كاذبة «١» و في بعض الروايات سئل (ع) عن الإتيان بصلاة الليل في جواب من سأله عن الفقر «٢» و شكا إليه الحاجة و أفرط في الشكاية.

و من الظاهر ان تلكم الافعال غير دافعة للفقر بحسب الوضع و التكوين و انما الدافع له خصوصية العبادة و هي لا تتحقق إلا إذا أتى بها بأحد الأمرين المتقدمين المحققين لعنوان الطاعة و العبادة و عليه فالأمور المذكورة في المتن من الغايات المترتبة على الطاعة و العبادة

لا انها محققة لعنوانهما كما لا يخفى.

ثم ان غايات العبادات منحصرة في ثلاثة لا رابع لها:

فان العاقل لا يأتي بعمل من دون أن يقصد غاية مترتبة على ذلك الفعل.

و الغاية المترتبة على الفعل أما أن لا تكون عائدة إلى نفس الفاعل و انما تعود إلى المعبود فقط فيأتي بالعبادة لأنه أهل لها و لا ينظر الى الحور أو القصور و لا له طمع في الجنة و لا انه يخاف من النار و لا انه يقصد شيئاً من المنافع الدنيوية أو الآخروية من عمله و هذا القسم من العبادة إنما تتأتى من للمعصومين عليهم السلام.

و أما من غيرهم فلا- يمكن التصديق بتحققها نعم هي من الأمور الممكنة و المحتملة و قد حكى عن أمير المؤمنين (ع) انه قال: ما عبدتك خوفاً من تارك و لا طمعا في جنتك و لكن وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك «٣» و قد رواها المجلسي في مرآة العقول و لعلمها من الاخبار الواردة عن طرق العامة

(١) المروية في ب ٣٩ من أبواب بقیة الصلوات المندوبة من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٣٩ من أبواب بقیة الصلوات المندوبة من الوسائل.

(٣) رواها في مرآة العقول المجلد الثاني ص ١٠٤ و في الوافي المجلد الأول م ٣ ص ٧٠ فليلاحظ.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٨٠

.....

و من هنا لم نعر عليها في رواياتنا و لم يرد من طرفنا إلا في الكتاب المذكور.

و اما ان تعود الغاية إلى نفس الفاعل و هي على قسمين: لأن القوى الكامنة في الإنسان قد يلائم شيئاً مترتباً على العبادة فيأتي بها للتوصل الى وجود ذلك الشيء الملائم له كدخول الجنة أو الحور أو القصور و قد لا يلائم شيئاً فيأتي بالعبادة للتوصل بها الى التباعد عن ذلك الشيء كالنار و العقوبة هذا فيما يرجع الى الأمور الآخروية.

و كذلك الحال فيما يرجع الى الأمور الدنيوية فإنه ربما يأتي بالصوم أو الصلاة أو زيارة الحسين (ع) ليتوصل بذلك إلى المال أو الولد أو الصحة و الشفاء من المرض أو غير ذلك من الأمور.

و قد يأتي بالعبادة للتوصل بها الى عدم زوال ملكه و نعمه فيصلى لله شكرًا لئلا يذهب ماله و يزول ملكه. و قد أشار عز من قائل إلى جميع أنحاء الغايات المترتبة على العبادة في سورة الفاتحة بقوله الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، مَا لِكَ يَوْمِ الدِّينِ، فأشار بالجملة الأولى الى كماله الذاتي حيث أتى بكلمة «الله» اعنى الربوبية لكل شيء و بهذا الكمال الذاتي استحق العبادة و صار أهلاً لها. ثم أشار إلى رأفته و رحمته بقوله الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. و قد دل ذلك على ان بعبادة الله عز و جل يمكن أن يصل الإنسان إلى رحمته و ما يلائم لإحدى قواه من المال و الجنة و الحور و القصور و غيرها.

و أشار ثالثاً إلى يوم الحساب و ان العقاب بيده و ان بعبادته يوفق الإنسان إلى الفرار عن عقوبته. و على الجملة ان ما أفاده الماتن «قده» هو الصحيح و الطاعة انما يتحقق بأحد الأمرين المتقدمين و معهما لا يضر بالعبادة قصد شيء من الغايات المتقدمة. نعم لا يكفي في العبادية قصد هذه الغايات ما دام لم يكن العمل طاعة بذاته أو قصد امتثال أمر الله سبحانه أو محبوبية العمل كما مر.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٨١

و لا يلزم التلطف بالنية (١) بل و لا اخطارها بالبال (٢) بل يكفي وجود

عدم لزوم التلفظ بالنية:

(١) إلا في تلبية الحج لزوماً أو احتياطاً لأنه منصوص وقد يقال بكراهة التلفظ بالنية فإن أريد بها الكراهة مطلقاً في الصلاة وفي غيرها أو في خصوص الصلاة على وجه الإطلاق فلا نرى له وجهاً.
وان أريد بها الكراهة بعد الإقامة فهو صحيح لأن التكلم بين الإقامة والصلاة أمر مكروه والتلفظ بالنية من أحد مصاديق التكلم. وقد يكون التلفظ بالنية محرماً مفسداً للعمل وهذا كالتكلم والتلفظ بالنية في صلاة الاحتياط بناء على أنها جزء من الصلاة أو كالجاء لها ولذا يعتبر فيها ان لا يأتي بالمنافيات التي منها التكلم والتلفظ المنطبق على التلفظ بالنية.
نعم يستحب التلفظ بالنية في الحج بأن يقول انى أتى بالحج قربة إلى الله وهذا غير التلفظ بتلبية الحج فلا تغفل.

عدم لزوم الاخطار بالبال:

(٢) لأن الدليل على اعتبار نية القربة في الوضوء انما هو الارتكاز المتشعري ولا دلالة له على اعتبار اخطارها بالقلب بل إنما يدلنا على اعتبار صدور الوضوء بالداعى القربى أخطارها بقلبه أم لا.
التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٨٢
الداعى في القلب (١) بحيث لو سئل عن شغله يقول: أتوضأ- مثلاً- وأما لو كان غافلاً بحيث لو سئل بقى متحيراً فلا يكفى وان كان مسبقاً

كفاية وجود الداعى في القلب:

(١) ان ما أفاده «قده» في كلا شقى كلامه أمر غالبى لا دائمى والا فللنقض على كلا الشقين مجال واسع حيث ان العمل قد يصدر عن الإرادة الإجمالية والارتكازية إلا- انه لو سئل عن شغله يتحير في الجواب وليس تحيره إلا- من نفس السؤال حيث ينشغل بأنه ولا يتمكن من الجواب فيتحير لا محالة مع انه لو لا هذا السؤال كان يتحرك على طبق إرادته الإجمالية والارتكازية.
كما ربما يقع ذلك في الأفعال الخارجية فنرى انه يمشى إلى داره بحسب إرادته الإجمالية وإذا سئل عن انك تمشى إلى أى مكان يتحير في الجواب ولا سيما فيما إذا اندهش من السؤال كما إذا كان السائل كبيراً من الأكابر- مثلاً.
وكذا الحال في الشق الآخر من كلامه فإنه قد يأتي بالعمل لا- عن الإرادة الإجمالية لغفلته إلا انه إذا سئل عن عمله لا يتحير في الجواب بل يخطر مقصده بباله بنفس هذا السؤال بعد ما كان غافلاً عن وجه عمله وموجهه بالكلية فيجب فالصحيح ان الوضوء لا يعتبر في صحته الا أن يكون صادراً عن داع قربى إلهى سواء تمكن من الجواب عند السؤال عن موجب عمله أم لم يتمكن من ذلك.
التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٨٣

بالعزم والقصد حين المقدمات ويجب استمرار النية إلى آخر العمل (١) فلو نوى الخلاف أو تردد و أتى ببعض الأفعال بطل الا ان يعود إلى النية

لزوم الاستمرار في النية:

(١) فإن العمل بمجموعه عبادة و ليست العبادية مختصة بأوله فلا بد من إيقاع كل جزء من أجزاء العمل بداع الهى فلو وقع شىء منها لا بهذا الداعى بطل العمل برمته و هذا هو المراد من اعتبارهم استمرار النية إلى آخر العمل و هذا مما لا شبهة فيه و لا كلام. و انما الكلام فى اعتبار استمرارها فى الآت المتخللة بين أجزاء العمل و انه إذا عدل عنها و نوى خلافها أو تردد فيها ثم بنى على نيته الأولى صح عمله مطلقاً أو لا يصح كذلك أو ان هناك تفصيلاً.

قد يكون العدول عن نيته بالعزم على عدم الإتيان بالعمل أو بالتردد فى ذلك موجبا لوقوع جزء من العمل من دون نية قريبة كما فى الصوم حيث يجب فيه الإمساك بالنية المقربة فى كل آن من الآت النهارية.

فإذا فرضنا انه عدل عن نيته فعزم على الإفطار أو تردد فى ذلك فقد مضى عليه آن أو آتات من دون نية مقربة و هو أمر غير قابل للتدارك و لا مناص حينئذ من أن يحكم بالفساد لعدم اشتغال بعض أجزاء العمل على النية المعتبرة فى العبادة.

و هذا لا- من جهة ان العزم على الإفطار مفطر حتى يقال ان العزم على الإفطار ليس بإفطار بالضرورة بل هو عزم على الإفطار لا انه إفطار بنفسه و من هنا لا يترتب عليه أحكام الإفطار العمدى فى نهار شهر رمضان فلا تجب عليه الكفارة بذلك.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٨٤

.....

بل من جهة ان العزم على الإفطار يستلزم انتفاء شرط الصحة فى جزء من أجزاء العمل و هو الصوم فيبطل العمل بأسره لبطلان جزء من أجزائه كما هو الحال فى جميع الواجبات الارتباطية.

و قد يكون العدول فى أثناء العمل غير مستلزم لوقوع شىء من أجزائه من دون نية مقربة أو انه إذا استلزم ذلك فصدر بعض أجزاء العمل فى حالة التردد أو العزم بعدم الإتيان به فهو أمر قابل للتدارك كما فى الوضوء لأنه مركب من الغسلتين و المسحيتين فإذا عدل عنه فى أثناء الغسلتين أو فى أثناء أحدهما و فرضنا انه قد غسل نصفاً من يده من دون نية مقربة ثم رجع عن ذلك الى نيته الأولى فلا مانع من أن يعيد غسل النصف من يده مع النية المقربة و بذلك يحكم بصحة وضوئه.

اللهم الا- ان يكون ذلك مستلزماً لفوات الموالاة المعتبرة فى الوضوء كما إذا تردد زماناً جفت أعضائه السابقة بذلك فإنه يقتضى الحكم ببطلان الوضوء لا محالة الا انه من جهة الإخلال بالموالاة لا من جهة العدول عن نية الوضوء و هذا ظاهر.

و هناك شق ثالث متوسط بين مثل الصوم و الوضوء و هو عبارة عن الصلاة فيما إذا عدل عن نيتها فى أثناءها فعزم على قطع الصلاة أو تردد فى ذلك.

و هذا يتصور تارة فيما إذا أتى ببعض أجزاء الصلاة متردداً أو عازماً على القطع.

و يتصور أخرى فيما إذا لم يأت بشىء من أجزائها مع التردد أو العزم على القطع كما إذا عدل عن نية الصلاة فى أثناءها ثم رجع إلى نيتها من دون أن يأتى بشىء من اجزائها عند العدول.

أما فى الصورة الأولى فلا تأمل فى الحكم ببطلان الصلاة من جهة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٨٥

الأولى قبل فوات الموالاة و لا يجب (١) نية الوجوب و الندب لا وصفاً و لا غايةً و لا نيةً وجه الوجوب و الندب بأن يقول أتوضأ الوضوء الواجب أو المندوب أو لوجوبه أو ندبه أو أتوضأ لما فيه من المصلحة، بل يكفى قصد القرية و إتيانه لداعى الله.

ان ما أتى به من الاجزاء الصلواتية عند العدول أى لا بنية الصلاة زيادة عمدية مبطله للصلاة لا محالة لعدم احتسابها من الصلاة لافتقادها النية المعتبرة في صحتها.

و أما الصورة الثانية فالحكم فيها بالبطلان يبنى على القول بأن الأكوان المتخللة بين أجزاء الصلاة جزء من الصلاة و حيث ان الظاهر ان الأكوان المتخللة خارجة عن أجزاء الصلاة فالظاهر عدم بطلان الصلاة بالعدول في تلك الأكوان.

و لا ينافى هذا مع الحكم ببطلانها فيما إذا أتى بشيء من قواطع الصلاة في أثنائها و لو في الأكوان المتخللة كما إذا تكلم فيها بكلام الآدميين أو أحدث أو استدبر لأن الحكم بالبطلان وقتئذ ليس مستندا الى ان الأكوان المتخللة جزء من الصلاة بل مستند إلى الإتيان بالقاطع و هو في الصلاة لأن المصلى لا يخرج عنها إلا بالتسليمه فان أولها التكبيره و آخرها التسليمه فما دام لم يسلم فهو في الصلاة فإذا تكلم فقد تكلم في الصلاة كما انه إذا أحدث وقتئذ فقد أحدث في صلاته و هو موجب لبطلان الصلاة لا محالة.

عدم اعتبار نية الوجوب و لا نية وجهه:

(١) بعد ما بين الشروط المعتبرة في الوضوء تعرض «قده» لجملة من الأمور التي ربما يقال باعتبارها في صحة الوضوء و ذكر عدم اعتبار

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٨٦

.....

شئ منها في صحته.

و من تلك الأمور وجوب نية الوجوب أو الندب إما على نحو التوصيف كما إذا قال أتوضأ الوضوء الواجب أو الندب و اما على نحو الغاية بأن يقول أتوضأ لوجوبه أو لاستحبابه. فإن الغاية هي الداعي بوجوده الخارجى كما ان الداعي هي الغاية بوجودها الذهني فسقوط الوجوب و تحقق الندب بوجودهما الخارجيين غايتان للوضوء كما أنهما بوجودهما الذهنيين داعيان له فيتصور سقوط الوجوب و يأتي بالوضوء بداعي امتثال أمره و إسقاطه أو لغاية الامتثال و سقوط الوجوب.

و «منها»: نية وجه الوجوب أو الندب و هو على ما فسره الماتن «قدس سره» عبادة عما يقتضى الوجوب أو الندب اعنى المصلحة بناء على ما ذهب إليه العدلية من ان الواجبات الشرعية تابعة للمصالح الكامنة فيها و «منها»: قصد رفع الحدث بالوضوء أو قصد الاستباحة به أعنى قصد إباحة الدخول به في الصلاة و «منها»: قصد موجب الوضوء و انه بول أو نوم و «منها»: قصد الغاية التي لأجلها وجب الوضوء و حكم في جميع ذلك بعدم الاعتبار.

و توضيح الكلام في المقام انه قد يكون الواجب أو المستحب على نحو لا يتعين إلا بنية الواجب أو المستحب و هذا كما في صلاة الصبح و نافلتها لان كلا منهما ركعتان و لا امتياز بينهما في شئ فلو أتى بركعتين و لم يقصد الركعتين الواجبتين أو المستحبتين بطلتا لا محالة و كذلك الحال فيما إذا كانت على ذمته اربع ركعات أدائية و اربع اخرى قضائية فإن إحداهما لا تتميز عن الأخرى إلا بالقصد، إذ الطبعي الواحد لا يعقل ان يحكم عليه بحكمين متضادين كالوجوب و الاستحباب أو بحكمين متمثلين

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٨٧

.....

كالحكم بوجوبه - مثلا - مرتين.

فلا مناص في الحكم بالصحة و الوجوب من تميزه عما يحكم عليه بالاستحباب أو يحكم عليه بوجوب آخر أو بتوصيفهما من الأدائية أو القضائية هذا كله فيما إذا لم يتميز الواجب عن غيره الابنية و قصده.

و اما فيما إذا كان الواجب أو المستحب متميزا في نفسه أو لم يكن على ذمة المكلف واجب آخر غيره فلا- دليل على اعتبار نية الوجوب أو الندب لا من العقل و لا من الشرع.

اما العقل فلانه لا سبيل له إلى استكشاف مدخلية تلك الأمور في الاحكام و عدمها.

و اما احتمال دخلها بحسب الشرع فان بنينا على ما بنينا عليه في محله من إمكان أخذ قصد الأمر- و توابعه مما ينشأ من الأمر و في مرتبة متأخرة عنه كقصد الوجه من الوجوب أو الندب- في متعلق الأمر الأول أو في متعلق الأمر الثاني كما بنى عليه المحقق النائيني «قده» أو فرضنا الكلام في القيود التي لا استحالة في أخذها في المتعلق كقصد المصلحة أو الرفع و الاستباحة أو قصد موجب الوضوء أو قصد الغاية فيندفع بإطلاق الأمر الأول أو الأمر الثاني.

لأنه سبحانه أمر بغسل الوجه و اليدين و مسح الرأس و الرجلين في كل من الكتاب و السنة و مقتضى إطلاقهما عدم اعتبار شيء مما يحتمل دخله في الواجب و هو الوضوء و قد أشرنا فيما سبق الى ان الأمر بذلك إرشاد إلى اشتراط الصلاة بالوضوء و لم يقيد الوضوء بشيء من نية الوجوب أو الندب لا وصفا و لا غاية كما انه غير مقيد بنية وجه الوجوب أو غيره مما قدمنا ذكره فمقتضى إطلاق الكتاب كإطلاق السنة و الروايات عدم اعتبار شيء من ذلك في صحة الوضوء

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٨٨

بل لو نوى أحدهما في موضع الآخر كفى (١) ان لم يكن على وجه

نعم خرجنا عن إطلاقهما في الحكم باعتبار نية القرينة و قصد الامتثال بالارتكاز المتشعري المتأكد ببعض الروايات.

و اما إذا قلنا باستحالة ذلك و عدم إمكان أخذ قصد الأمر و توابعه في متعلق الأمر الأول و لا الثاني و بنينا أيضا على وجوب تحصيل الغرض - كما بنى عليه صاحب الكفاية «قده»- فمقتضى ذلك و ان كان هو الالتزام باعتبار كل ما يحتمل دخله في الواجب أو الغرض لقاعدة الاشتغال و الاحتياط.

الا- انا مع ذلك لا نلتزم بذلك في المقام بل ندفع احتمال مدخلية تلك الأمور في الواجب بالإطلاق المقامى اعنى سكوتهم عليهم السلام عن البيان و التنبيه- مع كونهم في مقام البيان لأن تلك الأمور مما يغفل عنها عامة المكلفين لأن أكثرهم لا يميز الاجزاء الواجبة في العمل عن مندوبها و مثل ذلك لو كانت دخيلة في الواجب أو الغرض لوجب على المولى التنبيه و البيان و مع سكوته عن ذلك في مقام البيان نستكشف عدم دخلها في شيء مما يهيم المكلف في مقام العمل إذا المورد ليس من موارد الاشتغال و الاحتياط.

نية الواجب في موضع المندوب و بالعكس:

(١) و الوجه في صحته ان الوضوء انما يعتبر فيه أن يؤتى بذات العمل مضافة بها إلى المولى نحو اضافة و المفروض ان المكلف أتى به كذلك و اما قصد وجوبه أو استحبابه فهو غير معتبر في الوضوء فوجود ذلك و عدمه سيات و قد استثنى عن ذلك موردين: «أحدهما»: ما أشار إليه بقوله ان لم يكن على وجه التشريع و «ثانيهما»: ما أشار إليه بقوله: أو التقييد،

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٨٩

التشريع (١) أو التقييد (٢) فلو اعتقد دخول الوقت فنوى الوجوب وصفا أو غاية ثم تبين عدم دخوله صح إذا لم يكن على وجه التقييد

و الا بطل كان يقول: أتوضأ لوجوبه و الا فلا أتوضأ.

نية أحدهما في موضع الآخر على وجه التشريع:

(١) بأن كان عالماً بوجوب العمل غير انه نوى استحبابه متعمداً كما في صوم شهر رمضان أو الوضوء بعد دخول وقت الصلاة و انما يصح فيما إذا لم يكن متعمداً في ذلك كما إذا اعتقد استحباب الوضوء بعد دخول وقت الصلاة أو اعتقد وجوبه قبل دخول الوقت. و ليس الوجه في بطلان الوضوء عند التشريع هو ان ما قصده المكلف لا واقعية له و ما له واقع لم يقصده. بل الوجه في بطلانه هو ان حرمة التشريع تسرى الى العمل و توجب حرمة و مبعوضيته و مع حرمة الشيء و مبعوضيته كيف يمكن أن يقع مصداقاً للواجب أو المستحب.

نية أحدهما على وجه التقييد:

(٢) و قد فسر التقييد بكون المكلف على نحو لو كان الوضوء واجباً لم يتوضأ و انما يتوضأ على تقدير استحبابه كما فسر به في بعض الموارد المتقدمة.

و هذا مما لا يمكن المساعدة عليه لما أشرنا إليه غير مرة من ان الوضوء انما يعتبر في صحته الإتيان بذاته مضافةً بها الى المولى نحو إضافته و المفروض انه حاصل و المكلف اتى به كذلك و الأمر الشخصى الخارجى غير قابل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٩٠

(مسألة ٢٨): لا يجب في الوضوء قصد رفع الحدث أو الاستباحة على الأقوى (١)،

للتقييد ليقيد بالوجوب تارة و بالاستحباب اخرى كما ان متعلقه كذلك.

و أما قصد المكلف أن لا يأتى به على تقدير الوجوب فهو من قبيل تخلف الداعى و الخطأ في التطبيق و هو لا يضر بصحة العمل بعد الإتيان به بجميع أجزائه و شرائطه. و قد عرفت أنه لا يعتبر في صحة الوضوء غير الإتيان به مضافاً إلى الله سبحانه و هو حاصل على الفرض.

فكونه على نحو لا يأتى به على تقدير الوجوب مما لا يمنع عن صحته بعد الإتيان به و قد أشرنا ان هذه الموارد ليست من موارد التقييد في شيء بل هي من موارد الخطأ في التطبيق أو تخلف الداعى كان بناءه أن لا يأتى به على تقدير استحبابه أم كان بناءه أن يأتى به و ان كان مستحباً، إذا لا مناص من الحكم بصحة الوضوء سواء قيده بالندب أو الوجوب أم لم يقيده بشيء منهما.

عدم اعتبار نية الرفع أو الإباحة:

(١) أشار بقوله: على الأقوى إلى الخلاف في المسألة حيث نسب الى الشيخ (قده) اعتبار قصد رفع الحدث معينا و عن السيد المرتضى (قده) لزوم نية الاستباحة فقط و عن الحلبي و القاضى اعتبار كلا الأمرين أعنى نية الرفع و قصد الاستباحة و عن المبسوط و المعتمر و الوسيلى و العلامة و الشهيد و السرائر لزوم نية أحدهما مخيراً و هذه أقوال أربعة.

و هناك قول خامس و هو عدم اعتبار شيء من الأمرين لا معينا و لا على سبيل التخيير و لا هما معا و هو الذى اختاره الماتن و جماعة من المحققين

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٩١

.....

و هو القول الصحيح و الوجه فيه هو إطلاقات الأدلة الآمرة بالوضوء و بغسل الوجه و اليدين و مسح الرأس و الرجلين من الكتاب و السنة حيث لم يقيد الوضوء فى شيء منهما بقصد رفع الحدث و لا بنية الاستباحة و مقتضاها عدم اعتبار شيء من الأمرين فى صحة الوضوء.

و احتمال ان يكون ذلك معتبرا فى مقام الامتثال و ان لم يعتبر فى الأمور به مندفع: بأن احتمال مدخليه أحد الأمرين فى الامتثال عقلا مما لا وجه له لانه لا حكم للعقل باعتبار ذلك فى مقام الامتثال بعد ما عرفت من عدم تقييد الأمور به بذلك فى شيء من أدلته، كما ان احتمال مدخليته فى الامتثال شرعا مندفع بإطلاقات الأدلة إذا الصحيح عدم اعتبار شيء من ذلك فى صحته هذا.

على ان ما استدل به على لزوم قصد الرفع أو الاستباحة ضعيف غايته لأن العمدة فيما استدلوا به على ذلك قوله (ع) إذا دخل الوقت وجبت الطهور و الصلاة «١» بدعوى ان متعلق الوجوب انما هو عنوان الطهور فلا بد فى مقام امتثاله من قصد ما تعلق به بعنوانه الذى تعلق به الأمر بذلك العنوان و هو عنوان الطهور كما هو الحال فى غير المقام كما إذا أمر السيد عبده بإكرام زيد- مثلا- فقام العبد إكراما له فلا بد من ان يقصد فى قيامه ذلك عنوان الإكرام لزيد فلو قام لا يقصد إكرامه لم يقع فعله ذلك امتثالا لأمر السيد بوجه لأنه لم يؤمر بالقيام و انما تعلق الأمر بعنوان الإكرام فلا مناص من قصده.

و فى المقام لم يتعلق الوجوب بالوضوء ليقال انه عبارة عن الغسلتين و المسحيتين فلا موجب لاعتبار قصد عنوان آخر غير الغسلتين و المسحيتين بل انما تعلق الأمر بالطهور فلا بد من قصد عنوان الطهور فى مقام الامتثال.

(١) المروية فى ب ٤ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٩٢

.....

و الطهور اما بمعنى ما يرفع الحدث أو بمعنى المبيح للدخول فى الصلاة فلا مناص من ان يقصد أحد الأمرين عند الامتثال هذا. و لا يخفى ضعفه: لان الطهور إن أريد به معناه بحسب الاشتقاق- أى ما يطهر به- و هو الماء و التراب فمعنى الرواية انه إذا دخل الوقت فقد وجبت الصلاة و الماء و التراب بتقدير كلمة الاستعمال أى وجب استعمالهما كما يقال: يحرم الخمر أى يحرم استعمال الخمر و شربها.

و لا مانع من اسناد الوجوب الى الماء و التراب بتقدير كلمة الاستعمال كيف و قد أسند الوجوب الى الماء فى بعض الأخبار حيث روى عن على عليه السلام انه قال: أ توجبون عليه الحد و الرجم و لا توجبون عليه صاعا من الماء «١» أى استعماله.

بل يأتي ان شاء الله ان هذا المعنى هو المحتمل فى قوله (ع) لا صلاة إلا بطهور «٢» دون الوضوء و الغسل و التيمم و يأتي ثمره ذلك عند التكلم على الجبائر ان شاء الله تعالى.

و على هذا الاحتمال لا تبقى للرواية أية دلالة على وجوب قصد عنوان الطهور أصلا.

لأن المفروض انه أريد منه جامع الماء و التراب فاللازم قصد المعنون دون العنوان.

وان أريد بالطهور معناه المصدرى أعنى الطهارة أى إذا دخل الوقت فقد وجبت الصلاة و الطهارة سواء كانت الطهارة مسببة عن الغسلتين و المسحيتين أم كانت عنوانا لهما فحينئذ و ان كان الوجوب متعلقا بعنوان الطهارة الا ان الرواية لا دلالة لها على اعتبار قصد الرفع أو الإباحة فى صحة الوضوء و ذلك لان الطهارة- التى بمعنى الإباحة أو الرفع- إما حكم

(١) المروية فى ب ٦ من أبواب الجنابة من الوسائل.

(٢) المروية فى ب ٦ من أبواب الجنابة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٩٣

.....

و أثر مترتب على الوضوء الصحيح اعنى ما اتى به بداع قربى إلهى، أو انها عنوان اعتبره الشارع على الوضوء الواقع صحيحا بمعنى ان الوضوء الذى هو أمر عبادى إذا تحقق بما له من القيود و الشروط التى منها قصد القربة فأثره هو الطهارة أو انها عنوانه. و على أى حال فالطهارة و رفع الحدث فى مرتبة متأخرة عن الوضوء التام الصحيح و معه كيف يعقل أخذ قصدهما قيادا فى صحة الوضوء و إلا لزم أن تكون الطهارة و رفع الحدث أو الإباحة فى مرتبة سابقة عن الوضوء الصحيح و لازم ذلك ان يكون الوضوء فى نفسه و ان لم يؤت به بداع قربى محصلا للطهارة و موجبا لارتفاع الحدث أو سببا للإباحة و هو خلاف فرض الوضوء عبادة لا يترتب عليه أثره إلا إذا أتى به بداع الهى.

نعم لا مانع من التزام ذلك و اعتباره فى الطهارة الخبثية حيث انها مترتبة على طبعى الغسل قصد به القربة أم لم يقصد و حينئذ يصح أن يقال يعتبر فى تطهير الثياب غسلها بقصد الطهارة و هذا بخلاف الغسلتين و المسحيتين فى الوضوء لأن الأثر إنما يترتب عليهما إذا تحققتا بداع قربى إلهى و لا أثر يترتب على طبيعتهما و معنى ذلك ان الطهارة مترتبة على الوضوء الصحيح و فى المرتبة المتأخرة عنه و لا يمكن معه أخذ قصدها قيادا فى الوضوء كما عرفت.

و بيان آخر: لا إشكال فى ان الوجوب فى قوله (ع) فقد وجبت ليس هو الوجوب المولوى النفسى حتى يتوهم انه قد تعلق على عنوان الطهارة فيجب قصد عنوانها فى مقام الامتثال بل انما هو وجوب غيرى شرعى ان قلنا ان مقدمه الواجب واجبه أو انه وجوب إرشادى إلى تقيد الصلاة بالطهارة إذا أنكرنا وجوب المقدمه شرعا.

و على أى حال ليست عبادية الوضوء مستنده الى وجوبه الغيرى أو الإرشادى بل العبادية مستفاده من الأمر النفسى المتعلق بذاته و عليه كيف

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٩٤

و لا قصد الغاية (١) التى أمر لأجلها بالوضوء و كذا لا يجب

يمكن أن يقال ان ترتب الوجوب الغيرى أو الإرشادى على الوضوء بعنوان الطهارة كاشف عن ان متعلق ذلك الأمر النفسى المولد للعبادية مقيد بما إذا قصد بالوضوء عنوان الطهارة أى قصد رفع الحدث أو الإباحة.

نعم استفاد منه ان الصلاة لا تتحقق إلا بالطهارة و اما انها قيد فى متعلق الأمر النفسى فلا.

بل لو قلنا بدلالة هذا الوجوب الغيرى أو الإرشادى أيضا على عبادية الوضوء- مثلا- لم يمكننا اعتبار قصد عنوان الطهارة فى الوضوء فإن غاية ما استفاد منه وقتئذ ان علة جعل الوضوء شرطا و مقدمه للصلاة انما هى كونه طهارة و اما ان قصد الطهارة معتبر فى تحقق ما هو المقدمه و الشرط للصلاة فلا و هو نظير قوله عز من قائل بعد امره المكلفين بالتيمم [□] مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَ لَكِنْ يُرِيدُ

لِيُطَهَّرَكُمْ وَ لِيُنِيمَ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١﴾ فإنه يستفاد منه إن العلة في أمره تعالى بالتيمم إنما هي كون التيمم مطهرا و على الجملة المكلف إذا أتى بذات الغسلتين و المسحتين مضافا بهما إلى الله سبحانه فقد أتى بما هو شرط و مقدمة للصلاة.

(١) قد علم الحال في ذلك مما بيناه في سابقه و حاصله ان مقتضى إطلاقات الكتاب و السنة و عدم اشتغال الأخبار الواردة في الموضوعات البيانية على اعتبار قصد الغاية عدم اعتبار ذلك في صحة الوضوء.

و اما ما استدل به عليه من قوله عز من قائل إِذْ قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا.. بدعوى دلالة على ان الوضوء لا بد أن يكون للتهيؤ و القيام إلى الصلاة فلو أتى به لا بقصد الصلاة بطل فهو أيضا ضعيف.

و ذلك لما عرفت من ان عبادية الوضوء غير مستفادة من الأمر الغيرى

(١) المائدة: ٥: ٦.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٩٥

قصد الموجب (١) من بول أو نوم كما مر. نعم قصد الغاية معتبر في تحقق الامتثال بمعنى انه لو قصدها يكون ممثلا للأمر الآتى من جهتها، و ان لم يقصدها يكون أداء للمأمور به لا امتثالا (٢) فالمقصود من عدم اعتبار

أو الإرشادى المتعلق به بل هي مستفادة من الأمر النفسى المتعلق بذات الوضوء من غير تقييده بقصد الغاية و عليه فلو أتى به بقيوده و شرائطه لوقع عبادة من دون حاجة الى ان يقصد به الغاية. نعم امتثال هذا الأمر الغيرى و الإثابة به يتوقف على إتيانه بقصد الغاية. و اما صحته في نفسه فهي غير متوقفة على قصد الغاية بوجه.

لا يعتبر قصد الموجب في الوضوء:

(١) للإطلاقات و عدم دلالة أى دليل على اعتبار قصد الموجب و لو كان ضعيفا فاعتبار قصد الموجب أضعف من اعتبار سابقه.
(٢) لما أشرنا إليه في تضاعيف الكلام على المسائل المتقدمة من ان عبادية الطهارات الثلاث غير ناشئة عن الأمر الغيرى المتعلق بها بناء على ان المقدمة واجبة بالوجوب الغيرى بل إنما تنشأ عن أمرها النفسى فهي إذا عبادات جعلت مقدمة للواجب فلا محالة تكون العبادية فيها في مرتبة متقدمة على أمرها الغيرى.

و عليه إذا أتى بذات الوضوء و قصد به القرية و الامتثال تتحقق به العبادة خارجا كما تحققت المقدمة و ان لم يقصد به أمرها الغيرى أو لم يلتفت إليه أصلا فإن الأمر الغيرى توصلى لا يحتاج سقوطه الى قصد القرية كما لا يمكن أن يكون منشأ للعبادية و مع تحقق العبادة في الخارج تترتب عليها الطهارة لأنها من الأحكام المترتبة على الوضوء الصحيح الذى

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٩٦

.....

قصد به القرية.

نعم هذا لا يكون موجبا لامتثال أمرها الغيرى لعدم الإتيان بها بداعى الوجوب المقدمى هذا كله بناء على ان عبادية الطهارات الثلاث مستندة الى أوامرها النفسية.

و اما إذا قلنا ان عباديتها إنما نشأت عن الأوامر الغيرية المتعلقة بها بناء على ان مقدمة الواجب واجبة: فلا يكون الإتيان بها من دون

قصد الأمر الغيرى المتعلق بها محققا للمأمور به فضلا عن أن يكون ذلك امتثالا له و ذلك لان عباديتها حينئذ قد نشأت عن ذلك الأمر الغيرى إذا لا بد فى تحقق عباديتها من إتيانها بداعى ذلك الأمر الغيرى فلو أتى بها لا بقصد و داعيه لم تتحقق العبادة بإتيانها بذاتها و معه يقع الوضوء باطلا فلا أداء و لا امتثال.

ثم ان الإتيان بالوضوء بقصد أمره الغيرى يستلزم الإتيان به بقصد غايته لان الغرض من الأمر الغيرى انما هو التوصل الى غايته المترتبة عليه فلو اتى به و لم يقصد بإتيانه التوصل الى غايته لم يقع الوضوء عبادة.

و لا- سيما بناء على ان الواجب من المقدمة حصه خاصه و هى المقدمه الموصلة الى ذى الغايه فى الخارج فإذا أتى بأمره الغيرى للتوصل به إلى غايته فقد تحقق كلا الأمرين من أداء المأمور به و الامتثال هذا.

ثم ان فى المقام كلاهما و هو انه بناء على ان عبادية الطهارات الثلاث ناشئة عن أوامرها الغيرية فهل يجب ان يؤتى بها بقصد غاية معينة من غاياتها المترتبة عليها أو ان قصد جنس الغايه كاف فى صحتها و ان لم يدر ان ما يختاره من الغايات بعد ذلك أى شىء؟ فيجب ان يؤتى به بقصد

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٩٧

.....

قراءة القران خاصة أو إذا اتى به للتوصل به إلى شىء من غاياته و ان لم يدر انه سيختار القراءة أو الصلاة- مثلا- كاف فى صحتها؟ و الصحيح كفاية قصد جنس الغايه من دون اعتبار قصد الغايه المعينه و ذلك لأن للوضوء- مثلا- أوامر غيريه من نواح شتى لأنه مأمور به بالأمر الغيرى الاستجابى الناشئ من الأمر الاستجابى النفسى المتعلق بالقراءة و مأمور به بالأمر الغيرى الوجوبى الناشئ من الأمر الوجوبى المتعلق بصلاة الظهر- مثلا- أداء و مأمور به بالأمر الغيرى الوجوبى الناشئ عن الأمر الوجوبى المتعلق بصلاة الظهر- قضاء- و هكذا.

فإذا اتى بالوضوء و قصد التوصل به الى غايه من غاياته من دون تعيين فهو و ان لم يدر انه مأمور به بالأمر الاستجابى أو الوجوبى الأدائى أو الوجوبى القضائى الا- انه محرز مطلوبته على جميع التقادير و يعلم بأنه مأمور به قطعاً فإذا أتى به بداعى أمرها الغيرى المحرز للتوصل به الى شىء من غاياته فلا محاله يقع صحيحاً و قد مر انه لا دليل على اعتبار قصد الوجوب أو الاستجاب و تمييز المأمور به من الوجوب و الاستجاب كما لا تردد فيما هو الغايه المترتبة عليه فى الواقع لتعيينها فى علم الله سبحانه فلا إهمال فى الواقع. و من هنا يظهر الحال فى مسألة أخرى و هى ما إذا اتى بالوضوء بداعى التوصل به إلى القراءة- مثلا- عازماً بأن لا يصلى به أو غير ملتفت إلى ذلك أصلاً ثم بعد الوضوء ندم و بدا له فبنى على ان يصلى بذلك الوضوء و لا يأتى بالقراءة: فإن وضوءه بناء على ما قدمناه صحيح، لأنه قد أحرز تعلق الأمر الغيرى بما يأتى به من الوضوء و قد اتى به بهذا الداعى توصلاً به الى غايه معينه و معه يقع وضوءه عبادةً صحيحه لا- محاله و غايه الأمر أنه أخطأ فى التطبيق حيث خيل ان الأمر الغيرى المتعلق به هو الأمر الاستجابى مع انه بحسب الواقع هو الأمر الغيرى الوجوبى و الخطأ فى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٩٨

قصد الغايه عدم اعتباره فى الصحه و ان كان معتبراً فى تحقق الامتثال.

نعم قد يكون الأداء موقوفاً على الامتثال (١) فحينئذ لا يحصل الأداء أيضاً كما لو نذر ان يتوضأ لغايه معينه فتوضأ و لم يقصدها، فإنه لا يكون ممثلاً للأمر النذرى و لا يكون أداء للمأمور به بالأمر النذرى أيضاً و ان كان وضوءه صحيحاً، لأن أداءه فرع قصده. نعم هو أداء للمأمور به بالأمر الوضوئى.

التطبيق غير مضر بصحة العبادة.

مضافا الى ان نية الوجوب والاستحباب مما لا اعتبار به كما مر، وهذا المبني أعني كون عبادية الوضوء ناشئة عن أمره الغيرى و ان كان فاسدا بل لا أمر غيرى أصلا لما بيناه في بحث مقدمة الواجب من إنكار وجوبها شرعا الا انه بناء عليه لا يعتبر في صحة الطهارات الثلاث قصد الغاية المعينة كما تقدم.

الفارق من الوجوب الغيرى والوجوب النذرى:

□ (١) أراد بذلك بيان الفارق بين الوجوب الغيرى والوجوب الناشئ من النذر حيث انه إذا اتى بذات الوضوء مضافة بها الى الله سبحانه فقد حصلت العبادة و كان هذا أداء للمقدمة و الواجب الغيرى و ان لم يكن امتثالا له بناء على ما هو الصحيح من ان عبادية الوضوء ناشئة عن أمره النفسى.

و هذا بخلاف ما إذا نذر ان يأتى بالوضوء لغاية خاصة كالقراءة لأنه إذا أتى به غير قاصد لتلك الغاية المعينة لم يتحقق أداء الأمر النذرى و لا- امتثاله، و الوجه فى ذلك كما أسلفناه سابقا ان النذر قد تعلق بحصة خاصة من الوضوء و هو الوضوء المقيد بكونه للقراءة- مثلا- دون طبيعى الوضوء

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ٤، ص: ٤٩٩

.....

فالمندور شىء مقيد و أمر خاص فإذا اتى به لا لهذه الغاية لم يتحقق منه الوضوء المقيد بكونه للقراءة و معه لا أداء و لا امتثال. نعم يكفى هذا فى تحقق المقدمة و هو أداء للمأمور به بالأمر الغيرى و اما بالإضافة إلى الأمر النذرى فليس بأداء و لا بامتثال و نظيره ما إذا نذر ان يأتى بصلاة الظهر فى المسجد و اتى بها فى داره لانه و ان كان أداء للأمر الصلاتى لعدم تقييده بمكان خاص الا أنه بالنسبة الى الأمر النذرى المتعلق بها ليس بأداء و لا امتثال.

و هذا اعنى تقييد المتعلق هو الوجه فيما أفاده الماتن فى المقام لانه إذا لم يقصد الغاية لم يف بنذره. لأن أداء المندور كأداء سائر ما على ذمة المكلف من الديون انما يكون بالقصد.

و الوجه فى عدم استناد الماتن إلى هذا الوجه هو انه انما يصدق فيما إذا كانت ذمة المكلف مشتغلة بعدة من الواجبات يتوقف تمييز بعضها عن بعضها الآخر على قصده نظير ما إذا كانت ذمته مديونة بصلاة رباعية أدائية و رباعية أخرى قضائية فان احتساب ما يأتى به عن إحداها المعينة انما يكون بقصد الأداء أو القضاء.

و اما إذا لم يشتغل ذمته الا بواجب واحد فلا يعتبر فى سقوطه عن ذمته قصده لذلك، كما إذا نذر ان يصلى صلاة الليل فى ليلة معينة و اتى بها فى تلك الليلة غافلا عن نذره فإنه يوجب براء النذر لا محالة و ان لم يكن ناويا للأمر النذرى بوجه.

□ فقياس المقام لإعطاء الدرهم المحتمل ان يكون أداء دين أو هبة أو عارية مع الفارق فلاحظ.

هذا تمام كلامنا فى هذا الجزء من الكتاب و يتلوه الجزء الخامس أوله اشتراط الخلو فى الوضوء و لله الحمد أولا و آخرا.

خويى، سيد ابو القاسم موسى، التنقيح فى شرح العروة الوثقى، ٦ جلد، قم - ايران، اول، ١٤١٨ هـ ق

كتاب الصلاة

إشارة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كتاب الصلاة (مقدمة في فضل الصلاة اليومية و أنها أفضل الأعمال الدينية) اعلم أن الصلاة أحب الأعمال إلى الله تعالى، و هي آخر وصايا الأنبياء عليهم السلام و هي عمود الدين إذا قبلت قبل ما سواها، و إن ردت ردّ ما سواها، و هي أول ما ينظر فيه من عمل ابن آدم فان صحت نظر في عمله، و ان لم تصح لم ينظر في بقيه عمله، و مثلها كمثل النهر الجاري، فكما أن من اغتسل فيه في كل يوم خمس مرات لم يبق في بدنه شيء من الدرن، كذلك كلما صلى صلاة كفر ما بينهما من الذنوب، و ليس ما بين المسلم و بين أن يكفر الا أن يترك الصلاة، و إذا كان يوم القيامة يدعى بالعبد فأول شيء يسأل عنه الصلاة فإذا جاء بها تامه و إلا زخ في النار، و في الصحيح قال مولانا الصادق عليه السلام: «ما أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصلاة ألا ترى إلى العبد الصالح عيسى بن مريم عليه السلام قال:

«وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا» و روى الشيخ في حديث عنه-ع- قال: «و صلاة فريضة تعدل عند الله ألف حجة و ألف عمرة مبرورات متقبّلات» و قد استفاضت الروايات في الحدث على المحافظة عليها في أوائل الأوقات، و أن من استخف

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٦
بها كان في حكم التارك لها، قال رسول الله صلى الله عليه و آله:

«ليس مني من استخف بصلاته» و قال: «لا ينال شفاعتي من استخف بصلاته» و قال: «لا تضيّعوا صلّاتكم فان من ضيّع صلّاته حشر مع قارون و هامان و كان حقا على الله أن يدخله النار مع المنافقين» و ورد: «بيننا رسول الله صلى الله عليه و آله جالس في المسجد إذ دخل رجل فقام فصلى فلم يتم ركوعه و لا سجوده فقال-ع-: نقر كنقر الغراب لئن مات هذا و هكذا صلّاته ليموتن على غير ديني» و عن أبي بصير قال: دخلت على أم حميدة أعزيتها بأبي عبد الله-ع- فبكت و بكيت لبكائها، ثم قالت: يا أبا محمد لو رأيت أبا عبد الله عند الموت لرأيت عجباً فتح عينيه ثم قال: اجمعوا كل من بيني و بينه قرابة، قالت فما تركنا أحداً إلا جمعناه فنظر إليهم ثم قال: «ان شفاعتنا لا تنال مستخفاً بالصلاة» و بالجملة ما ورد من النصوص في فضلها أكثر من أن يحصى. و لله در صاحب الدرّة حيث قال:

تنهى عن المنكر و الفحشاء أقصر فهذا منتهى الثناء

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٧

فصل في أعداد الفرائض و نوافلها الصلوات الواجبة ستة (١) اليومية (٢) بسم الله الرحمن الرحيم

فصل في أعداد الفرائض و نوافلها

إشارة

(١) ذكروا للصلوات الفرائض أقساماً عديدة و اختلفت كلماتهم في تعدادها، فعدها بعضهم سبعة و بعض آخر تسعة إلى غير ذلك مما ذكروه في المقام إلا أنه من الاختلاف في التعبير فان بعضهم أدرج بعضها في بعض و لم يدرجه الآخر كذلك، فإن صلاة الجمعة-مثلاً- أدرجها بعضهم في الصلوات اليومية و جعلها بعضهم فريضة مستقلة، و إلا فاعدادها في الشريعة المقدسة معلوم لا اختلاف فيما هو الواجب منها إلا في بعض الجهات و الخصوصيات كما سيظهر.

ثم إن المراد بالفرائض في المقام هو ما أوجبه الله سبحانه - في قبال النافلة - بلا فرق في ذلك بين أن يوجهه الله سبحانه في كتابه أو بينه بلسان نبيه - ص - وأوصيائه الطاهرين، لا ما أنزله في كتابه فقط و إلا فصلاة الأموات وغيرها من أقسام الصلوات غير مذكورة في الكتاب العزيز و هو ظاهر.

□
(٢) و هي التي نتكلم عنها في المقام و سيوافيك الكلام فيها مفصلا إن شاء الله.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٨

و منها الجمعة (١) و الآيات (٢) و الطواف الواجب (٣) و الملتزم بنذر، أو عهد، أو يمين، أو إجارة (٤)،

(١) و قد أدرجها في الصلوات اليومية و ستقف على مباحثها قبل الشروع في الكلام على الفرائض اليومية خلافا لسائر المؤلفين من الفقهاء (قدس الله أسرارهم) لأنهم إنما يتكلمون عنها بعد البحث عن الفرائض اليومية فلاحظ.

(٢) و الآيات بين ما نصّ عليها - في النصوص - بأسمائها و عناوينها كالزلزلة و الخسوف و الكسوف و ما ذكر في الروايات بعنوان الآية و لم ينص بعنوانه بالخصوص، نعم ذكر بعضها من باب المثال كالريح السوداء و نحوها من الآيات السماوية و كيف كان فلا إشكال في وجوبها و يأتي عليها الكلام في محلها إن شاء الله.

(٣) إذ لا - يعتبر الصلاة في الطواف المندوب لزوما و إنما تجب في الواجب منه، و من هنا ورد في بعض الاخبار المنع عن الطواف بالبيت على غير وضوء معللا بان فيه صلاة «١».

(٤) أو بشرط في ضمن عقد، و الوجه في وجوب ما التزمه الإنسان على نفسه بشيء من تلك الأمور هو الأدلة الدالة على وجوب الوفاء بالنذر أو العهد أو اليمين، و وجوب الوفاء بالعقد أو الشرط لقوله عز من قائل:

أَوْفُوا بِالْعُقُودِ «٢» و قوله - ع - المؤمنون عند شروطهم «٣» على

(١) كما في صحيحة جميل المروية في ب ٣٨ من أبواب الطواف من الوسائل.

(٢) المائدة: ٥: ١،

(٣) المروية في ب ٢٠ من أبواب المهور من الوسائل بعنوان: المؤمنون و في ب ٤٠ من المهور و ب ٦ من أبواب الخيار بعنوان: المسلمون أو فإن المسلمين .. فلاحظ

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٩

و صلاة الوالدين (١) على الولد الأكبر، و صلاة الأموات (٢)

التفصيل المذكور في محله و من هنا لا يقع الكلام في هذه الصلوات الواجبة بهذه الأسباب بعناوينها، لأنها إنما تجب بعنوان الوفاء بالعقد أو النذر - و عدليه - أو الشرط، و قد عرفت الأدلة على وجوب الوفاء بها إجمالا آنفا و لبيان تفاصيلها محل آخر.

(١) ذكر الماتن هنا و في بحث صلاة القضاء ان من جملة الصلوات الواجبة قضاء الصلوات الفائتة عن الوالدين لوجوب قضائها على الولد الأكبر، و يأتي منا أن ما ورد في النص إنما هو القضاء عن الوالد فقط و أما الوالدة فلم يدلنا دليل على وجوب القضاء عنها على ما يأتي في محله إن شاء الله.

(٢) قد أسبقنا الكلام عليها في كتاب الطهارة فليراجع.

و من جملة الصلوات الواجبة صلاة العيدين على ما نظقت به الآية المباركة فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَ أَنْحَرِ «١» بناء على أن المراد بها صلاة العيدين كما ذكره بعضهم «٢» بقريته الأمر بالنحر بعد الصلاة و قوله قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى وَ ذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى «٣» المفسر بصلاة

العيدين أيضا، و يأتي في محله أن صلاة العيدين إنما تجب في زمان الحضور و انها من مناصب الامام و وظائفه فلا تجب في عصر الغيبة و نتكلم عليها عند تعرض الماتن لها إن شاء الله.

(١) الكوثر: ١٠٨: ٢.

(٢) في الصافي عن تفسير العامة- كما حكاها المحقق الهمداني «قده»- أن المراد بالصلاة صلاة العيدين و بالنحر نحر الهدى و الأضحية.

(٣) الأعلى: ٨٧: ١٤ و ١٥.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٠

أما اليومية فخمسة فرائض (١)

(١) و قد نص عليها في الآيات الكريمة و قال عز من قائل أقيم الصلاة لِتُدْلُوكَ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ «١» و قد فسرت في جملة من الروايات «٢» و منها صحيحة زرارة «٣» بأربع صلوات ثنتين منها بين دلوك الشمس و غروبها و صلاتين بين غروبها و منتصف الليل. ثم قال سبحانه وَ قُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُوداً «٤» و فسرتها صحيحة زرارة و غيرها بصلاة الفجر. و قال أيضا وَ أقيم الصلاة طَرْفِي النَّهَارِ وَ زُلْفَا مِنَ اللَّيْلِ «٥» و قد فسرت في صحيحة زرارة بأن طرفي النهار: المغرب و الغداة، و زلفا من الليل صلاة العشاء الآخرة.

و قال أيضا حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَ الصَّلَاةِ الْوُسْطَى «٦» و وردت في صحيحة زرارة ان صلاة الوسطى هي صلاة الظهر و قال و في بعض القراءة أنها صلاة العصر، الى غير ذلك من الآيات الشريفة الواردة في المقام.

و قد اشتملت جملة من الآيات المباركة كالروايات المأثورة عن أهل البيت عليهم السلام على الاهتمام العظيم بالصلوات المفروضة الخمس و شدة العناية بها و كفى في ذلك مثل قوله- ص- ما بين المسلم و بين ان يكفر

(١) الاسراء: ١٧: ٧٨.

(٢) راجع ب ١٠ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

(٣) المروية في ب ٢ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

(٤) الاسراء: ١٧: ٧٨.

(٥) هود: ١١: ١١٤.

(٦) البقرة: ٢: ٢٣٨.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١١

.....

□
أن يترك الصلاة (إلا ترك الصلاة) «١» و قوله-ع- في الجواب عن أن أفضل ما يتقرب به العباد الى ربهم و أحب ذلك الى الله عز و جل ما هو؟ ما أعلم شيئا بعد المعرفة أفضل من هذه الصلاة .. «٢»

و قوله-ع- صلاة الفريضة أفضل من عشرين حجة «٣» و ما ورد من أن الصلاة عمود الدين «٤» و قوله-ص- مثل الصلاة مثل عمود الفسطاط إذا ثبت العمود نفعت الأطناب و الأوتاد و الغشاء، و إذا تكسر العمود لم ينفع طناب، و لا-وتد، و لا-غشاء «٥» و الأخبار

الواردة في أن الإسلام بنى على خمس و عد منها الصلاة «٦» و ما دل على أن الصلاة لا تترك بحال «٧» الى غير ذلك من الروايات المعتمدة المتجاوزة حد التواتر و الإحصاء.

ثم انه يدخل في الفرائض صلاة القضاء عن المصلى نفسه إذا فاتته في وقتها لعذر أو لغيره، لأنها عين الفريضة اليومية و إنما وقعت خارج الوقت فلا فرق بينهما إلا بحسب المحل و الزمان.

(١) المروية في ب ١١ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

(٢) المرويتان في ب ١٠ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

(٣) المرويتان في ب ١٠ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

(٤) المروية في ب ٦ و ٨ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

(٥) المروية في ب ٨ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

(٦) المروية في ب ١ من أبواب مقدمة العبادات من الوسائل.

(٧) هذا مضمون متصيد من صحيحة زرارة الواردة في المستحاضة بقوله عليه السلام فيها: و لا تدع الصلاة على حال فإن النبي - ص - قال: الصلاة عماد دينكم.

لوضوح ان المستحاضة لا خصوصية لها في هذا الحكم و قد رواها في ب ١ من أبواب الاستحاضة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٢

.....

كما يدخل فيها صلاة الاحتياط الواجبة في بعض الشكوك كما في الشك بين الثلاث و الأربع أو الاثنتين و الأربع بعد إكمال السجدين، أو الشك بين الثنتين و الثلاث - مثلاً - بعد الإكمال أو غير ذلك من الشكوك - بناء على أنها جزء من الصلاة - كما هو الظاهر عندنا، و إن كانت متأخرة عنها زماناً و بحسب المحل و يؤتى بها بعد الفراغ كالسجدة المنسية، لا أنها صلاة مستقلة يتدارك بها النقص الواقع في الفريضة لأنها على ذلك عين الفريضة حقيقة، و يقع الكلام في هاتين الصلاتين في محلها ان شاء الله فالكلام في المقام إنما يقع في الصلوات اليومية الأدائية، و لم يقع في أعدادها و كفياتها و وجوبها على كل مكلف خلاف بين المسلمين إلا في صلاة الظهر - خاصة - حيث وقع الكلام في أنها واجبة مطلقاً حتى يوم الجمعة أو أن الواجب فيها صلاة الجمعة - متعيناً أو على نحو التخيير بينها و بين فريضة الظهر. فصلاة الظهر إنما تجب في غير يوم الجمعة؟

القول في صلاة الجمعة

إشارة

و هذه هي المسألة التي وقعت معركة الآراء منذ عهد بعيد، و حيث ان الماتن «قده» قد أهمل فيها الكلام و لم يتعرض لصلاة الجمعة أصلاً فنرى من المناسب جداً أن نتعرض لها أولاً ثم نعقبها بالكلام على الصلوات اليومية إن شاء الله فنقول و من الله نستعين.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٣

.....

الأقوال في المسألة

الأقوال في المسألة ثلاثة:

«أحدها»: أن المتعين يوم الجمعة صلاة الظهر و صلاة الجمعة غير مشروعة في عصر الغيبة فلا تجزى عن الظهر.

«ثانيها»: أن الواجب يوم الجمعة صلاة الجمعة تعيينا.

«ثالثها»: أن المكلف يتخير يوم الجمعة بين الظهر و الجمعة.

و هذا الاختلاف منهم (قدس الله أسرارهم) إنما هو بعد تسالمهم على وجوب صلاة الجمعة و مشروعيتها في الجملة أعنى عصر الحضور فيما إذا أقامها الإمام-ع- أو من نصبه لذلك خاصة. بل ان وجوبها بهذا المعنى أعنى وجوبها إجمالاً من ضروريات الدين و لم يخالف فيها أحد من المسلمين، إلا أنهم بعد اتفاهم على وجوبها التعييني مع الامام-ع- أو من نصبه لذلك اختلفوا في انها عند عدم حضور الامام-ع- أو المنصوب الخاص من قبله هل تبقى على وجوبها التعييني كما في عصر الحضور، أو يشترط في وجوبها و مشروعيتها حضوره-ع- أو منصوبه الخاص لذلك.

فلا تكون مشروعة في عصر الغيبة بل المتعين حينئذ صلاة الظهر يوم الجمعة أو ان المنتفى في عصر الغيبة هو الوجوب التعييني فقط دون مشروعيتها؟

و نتيجة ذلك هو القول بالوجوب التخيري عند عدم حضوره-ع- أو المنصوب الخاص من قبله.

المشهور عند فقهاءنا (قدمهم) عدم وجوب الجمعة تعييناً بل ذكروا انه مما لا خلاف فيه عند القدماء. بل الظاهر من كلماتهم عدم مشروعية

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٤

.....

الجمعة في عصر الغيبة، لاشتراطهم في مشروعيتها حضوره-ع- أو من نصبه لذلك مدعين عليه الإجماع في كلماتهم كثيراً، و القول بذلك هو المحكى عن الشيخ في الخلاف، و ابن زهرة في الغيبة، و المحقق في المعبر، و العلامة في التحرير و المنتهى و التذكرة، و الشهيد في الذكرى، و المحقق الثاني في جامع المقاصد، و غيرهم في غيرها.

و عن الشهيد الثاني ذهابه الى القول الثاني في رسالته التي وضعها في هذه المسألة، و قد اختاره صاحب المدارك «قده» و تبعهما على ذلك جماعة من المتأخرين.

نعم حكى عن الشهيد أيضاً القول بالتخير في المسألة على خلاف ما ذكره في رسالته. و استظهر صاحب الجواهر (طاب رسمه) أن الشهيد «قده» كتب تلك الرسالة حال صغره و أبان شبابه، و علله بقوله: لما فيها من الجرأة التي ليست من عادته على أساطين المذهب، و كفلاء أيتام آل محمد (عليهم السلام) و حفاظ الشريعة، و لما فيها من الاضطراب و الحشو الكبير، و لمخالفتها لما في باقى كتبه من الوجوب التخيري و نسال الله أن يتجاوز له عما وقع فيها و عما ترتب عليها من ضلال جماعة من الناس .. انتهى. هذا و الصحيح من تلك الأقوال هو القول الثالث اعنى الوجوب التخيري الذي ذهب اليه الشهيد الثاني «قده» في باقى كتبه- غير الرسالة- على ما نسبه اليه صاحب الجواهر «قده» في كلامه المتقدم نقله.

و مرجعه الى أن حضوره-ع- أو من نصبه لإقامة الجمعة ليس بشرط في مشروعيتها، و انما يشترط في وجوبها إذا قلنا

في المقام دعويان:**إشارة**

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٥

.....

الدعوى الاولى:

ان صلاة الجمعة ليست واجبة تعيينية عند عدم حضور الامام عليه السلام أو من نصبه لذلك.

الدعوى الثانية:

أن حضوره عليه السلام أو المنصوب الخاص من قبله شرط لوجوبها لا لمشروعيتها فهي مشروعة في عصر الغيبة و مجزئة عن الظهر و نتيجة هذا هو الوجوب التخيري لا محالة.

(أما الدعوى الاولى): فلا بد لنا في إثباتها و تدعيمها من التعرض للأدلة المستدل بها على وجوب صلاة الجمعة تعيينا فإذا أثبتنا بطلانها ظهر بطلان القول بالوجوب التعيني لا محالة لأنه أمر يحتاج إلى دليل، و المفروض عدم استقامته فنقول:

استدل القائل بالوجوب التعيني في المسألة بوجوه من الكتاب و السنة.**الاستدلال بالكتاب**

أما الكتاب فبقوله عز من قائل. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَ ذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١﴾.

(١) الجمعة ٦٢: ٩.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٦

.....

فإنها دلت على وجوب السعي إلى ذكر الله سبحانه عند ما ينادى للصلاة يوم الجمعة يقول المؤذن: حي على الصلاة، أو بغيره و ليس ذكر الله يوم الجمعة بحيث يجب السعي إليه يوم الجمعة إلا صلاة الجمعة، فإن المنصرف من الآية المباركة بعد تخصيص الحكم بيوم الجمعة- دون سائر الأيام- ارادة صلاة الجمعة من ذكر الله، لا مطلق الصلاة و قد قرنا، في محله- ظهور الأمر في الوجوب التعيني ما لم يثبت غيره بدليل.

نعم لا خصوصية للأوامر القرآنية في الظهور في الوجوب- كما ذكره صاحب الحقائق «قده»- حيث قال: و لا سيما الأوامر الكتابية، إذ لا نعرف لها خصوصية في ذلك.

فكيف كان فيثبت بالآية المباركة وجوب صلاة الجمعة تعيينا على كل مكلف في كل زمان لانه خطاب عام يشمل الافراد و الأزمنة

حتى يقوم دليل على خلافها.

و الجواب عن ذلك أن الآية المباركة لا دلالة لها على الوجوب التعيينى بوجه و ذلك (أما أولا): فلأنها قضية شرطية و قد علق فيها وجوب السعى إلى الصلاة على النداء إليها فقال عز من قائل إذا نودى للصلاة ..

و معنى ذلك أنه متى ما تحققت إقامة الجمعة فى الخارج فى نفسها و نودى إليها وجب السعى نحوها، و أما أن النداء إليها و إقامتها واجبان مطلقا على كل مكلف - كما هو المدعى - فلا يستفاد منها أبدا.

بل مقتضى المفهوم المستفاد من الجملة الشرطية عدم وجوب صلاة الجمعة إذا لم يناد إليها و لم يتحقق إقامتها و يدل على ذلك قوله تعالى:

وَ إِذِ الرَّأُوُا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا أَنْفَضُوا إِلَيْهَا وَ تَرَكَوْكَ قَائِمًا قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهِوَ وَ مِنَ التِّجَارَةِ وَ اللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ ﴿١١﴾.

(١) الجمعة: ٦٢: ١١.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٧

.....

فإن المستفاد من تلك الآية أن السعى نحو الصلاة انما يطلب حال كونه - ص - قائما للصلاة أو للخطبة أى حالما أقيمت الصلاة فى نفسها و انعقدت خارجا و أن السعى حالئذ مرغوب فيه للشارع، و تركهم لها و هو - ص - قائم لها و اشتغالهم باللهو و التجارة مذموم لدى الله سبحانه، فلا ذم على تركهم لها إذا لم يكن - ص - قائما بها و معه كيف يمكن أن يستفاد منها أن إقامتها واجبة فى نفسها.

(أما ثانيا): فلأن السعى بمعنى السير السريع و الإسراع فى المشى كالعدو و الركض فالآية تدلنا على وجوب السرعة عند الأذان و النداء للصلاة يوم الجمعة، و مقتضى المناسبة بين الحكم و موضوعه أن المراد بالذكر فيها هو الخطبة التى كان يلقيها رسول الله - ص - قبل الصلاة - موعظة و إرشادا للناس و تخويفا لهم من عذاب الله سبحانه، لا أن المراد به هو الصلاة نفسها.

و الوجه فى هذه المناسبة أن صلاة الجمعة غير مترتبة على النداء، لوضوح أن بينه و بينها فاصلا و هو الخطبة و أن وقت صلاة الجمعة يمتد إلى زمان الركوع، فلا يجب الإسراع إليها إلا إذا بلغ الامام الركوع، و خاف المكلف أن لا يدركه و هو راع، بحيث لو أدركه و هو كذلك أى راع لأجزأه من غير كلام.

فإرادة الصلاة من الذكر لا يلائم تفرغ السعى على النداء فى الآية المباركة، لما عرفت من أن الإسراع إليها غير واجب عند النداء و يجوز التأخير عن الحضور إلى أن يركع الامام، و لأجل ذلك لا يمكننا إرادة الصلاة من الذكر المأمور بالسعى إليه.

و به يستكشف أن المراد به الخطبة، و الأمر بالإسراع فى المشى عند

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٨

.....

النداء انما هو لأجل سماع الخطبة، لما فيها من الموعظة و الإرشاد، بقريته ما قدمناه من ان الحضور للخطبة غير واجب من غير خلاف و بهذه القرينة يحمل الأمر بالإسراع فى الآية المباركة على الاستحباب فلا دلالة له على الوجوب.

و يدلنا على ذلك قوله عز من قائل. ذلكم خير لكم .. فان الخير للتفصيل - لا انه فى مقابل الشر - فلا يستعمل إلا فيما إذا كان كلا الطرفين حسنا فى نفسه غير أن أحدهما أحسن من الآخر، فمعنى الآية أن التجارة و ان كانت ذات منفعة مالية و قد يترتب عليها فعل محبوب أخروى إلا أن السعى إلى ذكر الله و ما عند الله من الجزاء الدائم، و الثواب الباقي خير من تلك المنفعة المالية و من اللهو و

الالتذاذ النفسى الذى يطروءه الفناء و يتعقبه الزوال بعد قليل.

و يشهد على ان لفظه الخير مستعمله للتفضيل - لا فى مقابل الشر تتبع موارد استعمالها فى القرآن الكريم لأنك إذا لاحظتها رأيت بوضوح انها كثيرا ما يستعمل بمعنى الأفضل و الأحسن عند اشتغال كلا الطرفين على الحسن فى نفسه، و لا سيما إذا كانت مستعملة مع الإضافة كخير الرازقين أو خير الراحمين، أو مع كلمة «من» كما فى قوله عز من قائل **وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَىٰ** (١) لبدها أن كلا من الحياتين ذات خير و منفعة غير أن الآخرة أحسن لبقائها و دوامها.

فإذا كان الخير بهذا المعنى فى الآية المباركة لم تكن فيها أية دلالة على وجوب صلاة الجمعة تعيينا فان هذا التعبير لسان الاستحباب لانه المناسب له دون الوجوب لانه لو كان امرا حتميا و واجبا على المكلفين لكان من المناسب

(١) الضحى: ٩٣: ٤.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٩

.....

بل اللازم أن يحذّرهم عن تركها و يرتب عليه الازم و العذاب أو غير ذلك مما يدلّهم على وجوبها، لا أن يكتفى بقوله: ذلكم خير لكم.

نعم قد يستعمل الخير فى موارد الوجوب كما فى قوله تعالى **وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ** (١) و لكن ذلك انما ثبت من الخارج بالدليل، و إلّا فكلمة خير فى نفسها- فى اللغة العربية و ما يراد فيها من سائر اللغات- ظاهرة فى الاستحباب كما ذكرناه.

و على الجملة ان الآية لا دلالة لها على الوجوب و انما يدلنا الأمر فيها بالسير السريع على الحث و الترغيب لسماع الخطبة لاشتمالها على المواعظ و الإرشاد هذا على أنا لو تنازلنا عن ذلك و سلمنا أن المراد بالذكر فى الآية المباركة هو الصلاة كان الأمر بالسعى أيضا محمولا- على الاستحباب، لما أشرنا اليه، و يأتي من امتداد وقت الحضور و الاشتراك فى صلاة الجمعة إلى زمان الركوع بحيث لو أدركها و الامام راعى كفى فى صحتها، فلا يجب السعى إلى صلاة الجمعة بمجرد النداء، و لا قائل بوجوب السعى فى نفسه، و انما القائل يدعى وجوب الحضور للصلاة، و قد عرفت انه موسع الى زمان الركوع و الإسراع غير واجب فيه، فلا- مناص من حمل الأمر بالسعى إليها على الاستحباب.

و يرشدنا اليه ذيل السورة المباركة أيضا: قل ما عند الله خير من اللّهُ و من التجارة و الله خير الرازقين. بالتقريب المتقدم آنفا و لا نعيده.

و بقوله عز من قائل **فَظُوعًا عَلَى الصَّلَوَاتِ، وَ الصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ** (٢) بدعوى أن المراد بالصلاة الوسطى صلاة الجمعة- يوم الجمعة- و صلاة

(١) البقرة: ٢: ١٨٤.

(٢) البقرة: ٢: ٢٣٨.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٠

.....

الظهر- فى غيرها- و قد أمرنا الله سبحانه بالمحافظة عليها زائدا على وجوب المحافظة على مطلق الصلوات.

و هذا الاستدلال عجيب و من هنا لم يتصد المحقق الهمداني «قده» للجواب عنه و لم يعتنى به و انما اكتفى بقوله و في الاستدلال بهما ما لا يخفى و الحق معه، لأن الصلاة الوسطى قد فسرت في رواياتنا بصلاة الظهر و في بعض القراءات بصلاة العصر «١» و حملت على التقيية كما في الوسائل «٢» إذا يدور أمرها بين ان يراد منها الظهر أو العصر، و لم يرد تفسيرها بصلاة الجمعة في شيء من الروايات. نعم روى الطبرسي في مجمع البيان عن علي - ع - ان صلاة الوسطى صلاة الجمعة - يوم الجمعة - و صلاة الظهر - في سائر الأيام - «٣» الا انها غير قابلة للاعتماد عليها لإرسالها فلا دليل على تفسيرها بصلاة الجمعة بوجه.

على أنه لا يسعنا الاستدلال بها على لزوم صلاة الجمعة و وجوب إقامتها و ان فسرناها بصلاة الجمعة، لأن الأمر بالمحافظة على شيء انما يصح بعد وجوبه في نفسه إذا يكون الأمر بالمحافظة إرشادا إلى لزوم الإتيان بصلاة الجمعة و اهميتها حيث ذكرت بالخصوص بعد ذكر سائر الصلوات و الأوامر الإرشادية لا دلالة لها على الوجوب - فضلا عن سعته و ضيقه - كما هو الحال في أوامر الطاعة، فإن الوجوب أو الاستحباب في الأوامر

(١) كما في صحيحة زرارة المروية في ب ٢ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

(٢) أشار إليه في ذيل ب ٥ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

(٣) المروية في ب ٥ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢١

.....

الإرشادية انما يستفادان من الخارج و يتبعان أدلتهم.

فكما أن الآية المباركة غير ناظرة الى الاجزاء و الشرائط و سائر الكيفيات المعبرة في صلاة الجمعة من العدد و الحرية و الذكورية و غيرها من دون خلاف كذلك لا تعرض لها لكونها واجبة في أي عصر و ان وجوبها يختص بزمان الحضور أو يعم عصر الغيبة أيضا فلا يمكن استكشاف شيء من ذلك من الآية المباركة بوجه، و على الجملة لم يدلنا دليل على ان الوسطى هي صلاة الجمعة، و على تقدير التنازل لا دلالة للآية على وجوبها و انه يختص بزمان الحضور أو يعم عصر الغيبة؟.

هذا كله في الاستدلال بالكتاب.

الاستدلال بالسنة:

إشارة

و أما السنة فقد استدلوها بطوائف من الاخبار، و هي الكثرة بمكان و متجاوزة عن حد الاستفاضة بلا ريب و قد أنهاها بعضهم إلى مائتي حديث فقال: فالذي يدل على الوجوب بصريحه من الصحاح و الحسان و الموثقات و غيرها أربعون حديثا، و الذي يدل بظاهره على الوجوب خمسون حديثا، و الذي يدل على المشروعية في الجملة أعم من أن يكون عينيا أو تخيريا تسعون حديثا، و الذي يدل بعمومه على وجوب الجمعة و فضلها عشرون حديثا ..

و لا يبعد دعوى تواترها بل لا شبهة في تواترها الإجمالي للقطع بصدور بعضها عن المعصوم - ع - و عدم مخالفة جميعها للواقع، و بهذا نستغنى عن التكلم على اسنادها بحيث لو تمت دلالتها على هذا المدعى و لم يكن هناك ما يمنع عن هذا الظهور لم يكن أي مناص من الالتزام بوجوب

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٢

.....

صلاة الجمعة تعيينا. بل الأمر كذلك حتى لو أنكروا تواترها لكفاية ما فيها من الاخبار الصحيحة و الموثقة فلا مجال للتشكيك فيها بحسب السند.

و إليك نبذة من الأخبار:

«منها»: صحيحة زرارة عن أبي جعفر - ع -

قال: إنما فرض الله عز وجل على الناس من الجمعة إلى الجمعة خمسا و ثلاثين صلاة منها صلاة واحدة فرضها الله عز وجل في جماعة و هي الجمعة و وضعها عن تسعة: عن الصغير، و الكبير، و المجنون، و المسافر، و العبد، و المرأة، و المريض، و الأعمى، و من كان على رأس فرسخين (١).

و لا- كلام في سندها و اما دلالتها على وجوب الجمعة تعيينا فقد نوقش فيها بأنها ناظرة إلى بيان الصلوات الواجبة من الجمعة إلى الجمعة، و ان عددها يبلغ خمسا و ثلاثين صلاة، و لم ترد لبيان الشروط و سائر الكيفيات المعتبرة فيها، و لا نظر لها إلى انها واجبة في أى عصر؟ و انها مشروطة بوجود الإمام، أو المنصوب الخاص من قبله؟ و أن الامام تعتبر فيه العدالة؟ و أن عددهم لا بد أن يكون خمسة أو سبعة فما فوق؟ أو غير ذلك من القيود و الشروط، و معه لا يمكننا التمسك بإطلاقها، لإثبات وجوب صلاة الجمعة مطلقا حتى في عصر الغيبة، و دفع كلما يشك في اعتباره فيها من القيود.

فالصحيحة إنما سيقت لبيان أن صلاة الجمعة واجبة في الجملة، و حالها حال ما إذا دل دليل على أن الغسل يجب في سبعة موارد- مثلا- فكما انه غير ناظر- بالطبع- الى بيان الكيفية المعتبرة في غسل الجنابة أو غيرها و انها تتحقق بأي شيء و لا يمكن التمسك بإطلاقه لدفع ما يشك في اعتباره فيه من القيود فكذلك الحال في هذه الصحيحة، و قد تقدم أن

(١) المروية في ب ١ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٣

.....

وجوب صلاة الجمعة- في الجملة- من الضروريات التي لا تقبل المناقشة و الصحيحة وردت لبيان هذا الأمر الضروري الذي لا خلاف فيه.

و الذي يوضح ما ذكرناه هو أنا لو شككنا في اعتبار شيء في غير الجمعة من الصلوات كما إذا شككنا أن السورة جزء في صلاة الظهر أو العصر أو غيرهما لا يمكننا ان نتمسك في دفعه بإطلاق هذا الحديث بدعوى أن قوله-ع- إنما فرض الله عز وجل على الناس .. مطلق، و هذا لا- وجه له سوى ما قدمناه من انها غير واردة لبيان القيود و سائر الكيفيات المعتبرة في الفرائض فلا إطلاق لها من هذه الجهة فإذا شككنا في أن حضور الامام-ع- شرط في وجوب صلاة الجمعة لم يمكننا التمسك بإطلاق هذه الصحيحة لدفع شرطية كذا نوقش في دلالتها.

و التحقيق أن المناقشة غير واردة على دلالتها و الوجه فيه أن الشك قد يرجع إلى أجزاء المأمور به و شرائطه و لا ينبغي التردد في أن الصحيحة غير ناظرة إلى القيود و الكيفيات المعتبرة في الصلاة فلا يمكن دفع ما يشك في اعتباره فيها بإطلاق الصحيحة كما تقدم.

و قد يرجع الشك إلى أصل الوجوب و التكليف و أنهما يعلمان جميع المكلفين في كل عصر أو يخصان طائفة دون أخرى؟ اعنى من

عنده الإمام أو المنصوب من قبله، فلا وجوب لمن لم يدركه -ع- و لم يكن عنده منصوب خاص من قبله. وهذا الشك يندفع بالعموم الوارد في الصحيحة و هو قوله -ع- انما فرض الله على الناس .. فان الناس جمع محلى باللام و هو من اداة العموم، و بعمومها يثبت أن وجوب صلاة الجمعة كغيرها من الصلوات الواجبة في الحديث يعم كل مكلف في كل حين، بلا فرق في ذلك بين

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٤

.....

عصرى الغيبة و الحضور، و ليس هذا الاستدلال - كما ترى - بإطلاق الصحيحة ليرد أنه يتوقف على ان يكون المتكلم في مقام البيان و ليست الصحيحة بصدد البيان من تلك الجهة فدلالة الصحيحة مما لا ينبغي الإشكال فيه. و يشهد لما ذكرناه، زائدا على انه المستفاد من العموم انه -ع- لم يستثن في الصحيحة ممن كلف بصلاة الجمعة إلا الطوائف التسع، و لم يعد -ع- منهم من ليس عنده الامام -ع- أو المنصوب الخاص من قبله، فلو كان هناك شرط آخر للوجوب ككون المكلف في عصر الحضور للزم ان ينه عليه و يستثنى من لم يكن واجدا له و معه يزيد عدد المستثنى في الصحيحة عن التسع. و أصرح من هذه الصحيحة ما ورد في صحيحة أخرى لزرارة - كما يأتي قريبا - من قوله -ع- و ذلك سنة الى يوم القيامة «١» لأنها صريحة في أن وجوب الجمعة غير مختص بعصر دون عصر، بل تجب على كل مكلف في كل حين و هذا مؤكّد لما ذكرناه من دلالة الصحيحة على وجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة.

و «منها»: صحيحة أبي بصير و محمد بن مسلم جميعا عن أبي عبد الله عليه السلام

قال: ان الله عز و جل فرض في كل سبعة أيام خمسا و ثلاثين صلاة منها صلاة واجبة على كل مسلم أن يشهدها إلا خمسة: المريض، و المملوك و المسافر و المرأة، و الصبي «٢» و سندها صحيح، و دلالتها بالعموم الوضعى على وجوب الجمعة لكل مسلم اماما كان أو مأموما أوضح من سابقتها:

و «منها»: صحيحة ثانية لزرارة عن أبي جعفر الباقر - ع -

(١) المروية في ب ٤ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

(٢) المروية في ب ١ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٥

.....

قال: صلاة الجمعة فريضة و الاجتماع إليها فريضة مع الإمام فإن ترك رجل من غير علة ثلاث جمع فقد ترك ثلاث فرائض، و لا يدع ثلاث فرائض من غير علة إلا منافق «١».

و «منها»: صحيحة أبي بصير و محمد بن مسلم

قالا: سمعنا أبا جعفر محمد بن علي -ع- يقول: من ترك الجمعة ثلاثا متواليات بغير علة طبع الله على قلبه «٢» و هو من أوصاف

المنافقين و كناية عن كون ذلك موجبا للعصيان. و سندها صحيح فان محمد بن عيسى بن عبيد و ان كان قد استثناه الصدوق عن رجال نوادر الحكمة تبعاً لشيخه ابن الوليد الا انه ممن وثقه النجاشي و ابن نوح و قال ان أصحابنا يقولون: من مثل أبي جعفر محمد بن عيسى؟ فالسند صحيح.

مضافاً الى أن الشيخ قد نقل هذه الرواية- في تهذيبه- باختلاف يسير في ألفاظها «٣» و سند صحيح و ليس فيه محمد بن عيسى بن عبيد كما هو ظاهر.

و «منها»: صحيحة نائلة لزرارة

قال: قال أبو جعفر- ع:-

الجمعة واجبة على من إن صلى الغداة في أهله أدرك الجمعة و كان رسول الله- ص- انما يصلى العصر في وقت الظهر في سائر الأيام كى إذا قضاوا الصلاة مع رسول الله- ص- رجعوا الى رحالهم قبل الليل و ذلك سنة الى يوم القيامة «٤». «منها»: غير ذلك من النصوص و قد قدمنا أنها تامّة السند و الدلالة في نفسها.

(١) المرويات في ب ١ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

(٢) المرويات في ب ١ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

(٣) المرويات في ب ١ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

(٤) المروية في باب ٤ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٦

.....

الجواب عن الروايات:

و مع هذا كله لا- يسعنا الحكم بوجوب الجمعة تعييناً، و لا- مناص من حمل الأخبار الظاهرة في ذلك على الوجوب التخيري، لأن دلالتها على وجوب صلاة الجمعة و ان كانت تامّة كما مر و ذكرنا أنها دلالة لفظية و بالعموم إلا أن كونه وجوباً تعيينياً غير مستند الى اللفظ و انما يثبت بالإطلاق و مقدمات الحكمة باعتبار أن لفظ الواجب أو الفريضة و أشباههما انما يكون ظاهراً في التعيني فيما إذا أطلق، و لم يقيد بما يدل على عدل آخر له، فإن التخيري هو المحتاج إلى مؤنثة البيان و لو بمثل. إذا لم يأت بعده، فإذا كان الحال كما عرفت فلا مناص من رفع اليد عن إطلاق الروايات الواردة في المقام و حمله على التخيري لوجوه صالحة للقرينية و المانعية عن الأخذ بظواهرها اعنى الوجوب التعيني.

الوجوه الصالحة للمانع:

«منها»: أن صلاة الجمعة لو كانت واجبة تعيينية لشاع ذلك

و ذاع و لكان من المسلمات الواضحات نظير غيرها من الفرائض اليومية فإن حال صلاة الجمعة وقتئذ حال الفرائض اليومية بعينها و لم يكن لإنكار وجوبها سبيل و لم يكف يخفى على أحد من المسلمين فضلاً عن العلماء المحققين و الباحثين، لوضوح انها من المسائل عامة البلوى، و النصوص فيها كثيرة متضاربة بل لا تبعد دعوى تواترها كما مر، و معه كيف ساغ لفقهاتنا

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٧

.....

الإعلام (قدس الله أسرارهم) أن ينكروا وجوبها بل قد عرفت تسالم الفقهاء الأقدمين على عدمه و لم ينقل القول بالوجوب التعييني من أحد منهم في المسألة على اختلاف آرائهم في مشروعيتها في عصر الغيبة و عدمها.

فإن المحكى عن الشيخ «قد» جوازها و عن ابن إدريس و سلار حرمتها و عدم مشروعيتها كما اختاره بعض المتأخرين. أفلم تصل إليهم ما وصلت بأيدينا من الاخبار المتقدمة على كثرتها؟! و لا سيما من روى لنا هذه كالشيخ و غيره ممن لا يحتمل غفلته و عدم عثوره عليها كيف و هي بمرئى و مسمع منهم (قدس الله أسرارهم) و قد ملأوا كتبهم و طواميرهم من تلك الأحاديث، و مع هذا يدعى الشيخ «قده» الإجماع على عدم وجوب الجمعة تعيينا كما ادعاه غيره كصاحب الغيبة و ابن إدريس و غيره فهل تراها غائبة عن أنظارهم أو تحتمل انهم أفتوا بجواز ترك فريضة من فرائض الله سبحانه - على جلالته و عظمتهم -؟! و مع هذا التسالم كيف يمكننا الأخذ بظاهر الاخبار و إطلاقها. بل يدلنا هذا على عدم كون الجمعة واجبة تعيينية إذا لا مناص من حمل تلك النصوص على الوجوب التخيري و أفضل الفردين.

«منها»: أن صلاة الجمعة لو كانت واجبة تعيينية

فلما ذا جرت سيرة أصحابهم - ع - على عدم إقامتها في زمانهم على جلالته في الفقه و الحديث فهل يحتمل ان يكونوا متجاهرين بالفسق لتركهم واجبا تعيينيا في حقهم و فريضة من فرائض الله سبحانه؟! فكيف أهملوا ما وجب في الشريعة المقدسة و لم يعتنوا بالأخبار التي رووها بأنفسهم عن أئمتهم - ع - و لم يعملوا على طبقها؟! و الذي يدلنا على جريان سيرتهم على ترك الجمعة - مضافا إلى انه

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٨

.....

لم ينقل إلينا إقامتهم لصلاة الجمعة في تلك الأعصار فإنهم لو كانوا أقاموها لنقل إلينا لا محالة و ظهر و بان - نفس الروايات الواردة عنهم - ع.

فهذه صحيحة زارة قال: حثنا أبو عبد الله - ع - على صلاة الجمعة حتى ظننت انه يريد أن تأتيه، فقلت: نغدو عليك؟ فقال: لا، إنما عنيت عندكم «١».

و موثقة عبد الملك - ابن أعين و هو أخو زارة - عن أبي جعفر - ع - قال: قال: مثلك يهلك و لم يصل فريضة فرضها الله قال: قلت: كيف أصنع؟ قال: صلوا جماعة يعني صلاة الجمعة «٢».

فإن الرواية الأولى صريحة في أن زارة - على جلالته - لم يكن يصلى صلاة الجمعة فلو كانت واجبة تعيينية كيف أمكن ان يخفى على مثله؟ فلو كان عالما بها و غير مخفيه عليه فكيف يحتمل أن يكون تاركا فريضة من فرائض الله سبحانه - جهرا - مع ما ورد في شأنه و شأن نظراءه من المدح و الثناء من أنهم أمناء الله على حلاله و حرامه، و انه لولاهم لانقطعت آثار النبوة، و انهم السابقون إلينا في الدنيا و الآخرة الى غير ذلك مما ورد في حقهم «٣» فمن جريان سيرته على عدم إقامتها - و هو الراوى لجملة من الاخبار الظاهرة في الوجوب - نستكشف كشافا قطعيا أن صلاة الجمعة ليست واجبة تعيينية.

على أن الحث و الترغيب انما يناسبان الأمور المستحبة، و اما الواجبات فلا مجال فيها لهما بوجه بل اللازم فيها التوبيخ على تركها و

التحذير على مخالفتها بالوعيد، فهذا اللسان لسان الاستحباب دون الوجوب.

كما أن الظاهر من الموثقة أن عبد الملك - على ما هو عليه من الجاه

(١) المرويتان في ب ٥ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

(٢) المرويتان في ب ٥ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

(٣) راجع ب ١١ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٩

.....

والمقام لم يصل صلاة الجمعة طيلة حياته و لو مرة واحدة حتى صار بحيث وبخه الامام - ع - بقوله: مثلك يهلك، و لم يصل فريضة فرضها الله. فهاتان الروايتان المعتبرتان دلتا على ان أصحاب الأئمة - ع - جرت سيرتهم على ترك صلاة الجمعة الى أن وبخهم - ع - أو حثهم عليها.

و احتمال أن أصحابهم - ع - كانوا يأتون بصلاة الجمعة مع العامة - تقيية - و أن الحث و الترغيب منهم - ع - انما هما على إتيانهم بها صحيحة مطابقة لما هو المأمور به الاولي في حقهم ساقط من أساسه.

لأنهم كما كانوا لا يأتون بها عارية عن التقيية كذلك كانوا لا يأتون بها تقيية لعدم تأتى التقيية في مثلها فإن الجماعة باطله معهم فكيف تكون مجزئة عما هو الواجب التعيينى في حقهم أعنى صلاة الجمعة - بناء على وجوبها كذلك - فالجماعة معهم باطله نعم ورد الأمر بالاشتراك في جماعاتهم في الصلوات اليومية مشروطا بأن يأتى بصلاته في نفسه بأن يقتدى بهم في الظاهر و يأتى بالقراءة في نفسه فهي جماعة صورية و ليست جماعة حقيقية فيجوز الإتيان بالفرائض اليومية بهذه الكيفية معهم جماعة بخلاف صلاة الجمعة لأنها ركعتان و الفريضة أربع ركعات فإحداهما غير الأخرى لا محالة.

فلو أراد أن يصلى معهم بحسب الصورة للزم ان يتم صلاته أربع ركعات بأن ينوى صلاة الظهر - لبطان الجمعة معهم كما عرفت و هي مخالفة لصلاة الظهر في عدد الركعات - فلا يسلم في التشهد بعد الركعتين بل يقوم و يضيف عليهما ركعتين آخرين و يخيل عليهم انه يأتى بصلاة اخرى ذات ركعتين، أو انه يصلى الظهر أولا - في داره أو غيرها - ثم يقتدى بهم في صلاة الجمعة صورة كما أشير إليه في بعض الروايات «١».

(١) موثقة حمران عن أبى عبد الله - ع - في حديث قال: في كتاب على - ع - إذا صلوا الجمعة في وقت فصلوا معهم و لا تقومون من مقعدك حتى تصلى ركعتين آخرين، قلت فأكون قد صليت أربعاً لنفسى لم أقتد به؟ فقال:

نعم. و ما رواه أبو بكر الحضرمي قال: قلت لأبى جعفر - ع - كيف تصنع يوم الجمعة؟ فقال: كيف تصنع أنت؟ قلت: أصلى في منزلى ثم اخرج فأصلى معهم قال: كذلك أصنع أنا. المرويتان في ب ٢٩ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٠

.....

و كيف كان فقد استفدنا من الروايات الواردة ان سيرة أصحاب الأئمة - ع - كانت جارية على ترك الجمعة و لا يرضى القائل بالوجوب باحتمال أن أصحابهم - ع - على كثرتهم و جلالتهم كانوا تاركين لواجب أهم بل متجاهرين بالفسق و ترك فريضة من

فرائض الله سبحانه، و هذا دليل قطعي على أن صلاة الجمعة ليست بواجبة تعيينية.

و «منها»: الأخبار الواردة في عدم وجوب الحضور لصلاة الجمعة

على من كان بعيدا عنها بأزيد من فرسخين و قد عد هذا من جملة المستثنيات في بعض الصحاح المتقدمة كما في صحيحة زرارة المتقدمة «١» و صحيحة محمد ابن مسلم قال: سألت أبا عبد الله-ع- عن الجمعة فقال: تجب على كل من على رأس فرسخين فان زاد على ذلك فليس عليه شيء «٢».

و الوجه في دلالتها على عدم وجوب الجمعة تعيينا أن الحضور لها إذا لم يكن واجبا على النائب بأزيد من فرسخين و بنينا على ان صلاة الجمعة واجبة تعيينية لوجبت إقامتها على من كان بعيدا عنها بأزيد من فرسخين في محله. لان مفروضنا وجوبها على كل مكلف تعيينا، و امام الجماعة يوجد

(١) المتقدمة في ص ٢٢.

(٢) المروية في ب ٤ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣١

.....

في كل قرية و مكان من بلاد المسلمين اللهم الا ان يحمل الاخبار على سكنة الجبال و من يعيش في القلل على سبيل الانفراد و هو من الندره بمكان إذا فبأى موجب تسقط صلاة الجمعة عن النائب بأزيد من فرسخين فالحكم بسقوطها عنه بقوله-ع- فليس عليه شيء يدلنا على عدم وجوبها تعيينا لا محالة.

و «منها»: الروايات الواردة في أن كل جماعة

و منهم أهل القرى إذا كان فيهم من يخطب لهم لصلاة الجمعة و جبت عليهم صلاة الجمعة، و إلا- يصلون ظهرا أربع ركعات، كصحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما-ع- قال:

سألته عن أناس في قرية هل يصلون الجمعة جماعة؟ قال: نعم (و) يصلون أربعاً إذا لم يكن من يخطب «١».

و معتبرة الفضل بن عبد الملك قال: سمعت أبا عبد الله-ع- يقول:

إذا كان قوم (القوم) في قرية صلوا الجمعة أربع ركعات، فان كان لهم من يخطب لهم جمعوا إذا كانوا خمس نفر، و إنما جعلت ركعتين لمكان الخطبتين «٢».

و موثقة سماعة قال: سألت أبا عبد الله-ع- عن الصلاة يوم الجمعة فقال: أمّا مع الامام فركعتان و أمّا من يصلي وحده فهي أربع ركعات بمنزلة الظهر، يعني إذا كان امام يخطب، فان لم يكن امام يخطب فهي أربع ركعات و ان صلوا جماعة «٣».

و تقريب الاستدلال بتلك الروايات أن المراد فيها بمن يخطب لا بد أن يكون من يخطب لهم- بالفعل- لا من شأنه أن يخطب، و ان

(١) المرويتان في ب ٣ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

(٢) المرويتان في ب ٣ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

(٣) المروية في ب ٥ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٢

.....

لم يتمكن من الخطبة فعلا، وذلك لأن الظاهر المتبادر من قوله -ع- من يخطب هو الفعلية فحمله على ارادة من يخطبهم شأننا وقوة بمعنى من له.

قابلية ذلك خلاف الظاهر جدا.

على أن ذلك فرض نادر لا يمكن حمل الأخبار عليه، لوضوح أن في الأماكن المسكونة من البلاد والقرى يوجد امام يصلى بأهلها جماعة بل.

لا يوجد قرية لا يكون لهم فيها امام يقيم الجماعة إلا نادرا، والامام الذي يتمكن من قراءة فاتحة الكتاب و اقامة الجماعة يتمكن من الخطبة في صلاة الجمعة قطعا لأن الفاتحة تجزء في الخطبة، و يكفي في الوعظ والإرشاد أن يقول:

يا أيها الناس اتقوا الله أو نحوه فأقل الواجب المجزئ من التحميد والثناء وقراءة السورة أمر مقدور لكل امام يقيم الجماعة، ولا يعتبر في صلاة الجمعة خطبة طويلة حتى يتوقف إلقائها على الكمال والمهارة في فن الخطابة.

وعلى الجملة أن في أهل القرى يوجد من يخطب لهم شأننا وقوة ولا توجد قرية لا يوجد فيها من يخطبهم كذلك ومعه لا يبقى أى معنى لتعليق وجوب صلاة الجمعة على وجود من يخطب، و وجوب صلاة الظهر على صورة عدم وجدانه، فلا- مناص من حمل الروايات على ارادة من يخطب لصلاة الجمعة- فعلا.

إذا فالأخبار واضحة الدلالة على أن صلاة الجمعة غير واجبة الإقامة في نفسها، وإنما يؤمر بها على تقدير وجود من أقامها في الخارج بإرادته، و خطب لهم أى أقدم على إقامتها و تهيأ للإتيان بها فان الواجب حينئذ هو صلاة الجمعة، وان لم يكن هناك من أقدم على إقامتها- بالفعل- فالواجب صلاة الظهر.

و أين هذا من وجوب صلاة الجمعة تعيينا، لأنها لو كانت كذلك

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٣

.....

لوجب الاقدام على إقامتها و المباشرة لخطبتها بحيث لو لم يقيمها الامام- بالفعل و لم يخطب لهم ارتكب معصية بتركه فريضة تعيينية في حقه و بذلك يحكم بفسقه و سقوطه عن العدالة نظير ما لو ترك بعض الفرائض اليومية متعمدا و مع الحكم بفسقه كيف يجوز أن يصلى بهم اربع ركعات ظهرا- كما لعله ظاهر الروايات- لعدم جواز الائتمام به وقتئذ هذا.

بل يمكن ان يقال ان الاستدلال بتلك الروايات غير متوقف على حملها على ارادة من يخطب لهم- بالفعل- فلو حملناها على ارادة من يخطب لهم- شأننا- أيضا أمكننا الاستدلال بها على عدم وجوب الجمعة- تعيينا- لأنها لو كانت واجبة كذلك لوجب تعلم الخطبة على أهل القرى- كفاية- لئتمكنوا منها شأننا وقوة و يقتدروا على إلقائها في الجمعة الآتية و يكون ترك تعلمها محرما، فان المقدمات التي يكون تركها مؤديا إلى ترك الواجب و تعذره في ظرفه واجبة التحصيل لا محالة، و معه يكون ترك التعلم و إهماله مستلزما لفسق الامام و به يخرج عن قابلية الإمامة في الجماعة، و لا معنى للائتمام به حائذ كما هو ظاهر الروايات.

هذا تمام الكلام في الاخبار المستدل بها على وجوب الجمعة تعيينا، و الأدلة القائمة على خلافها و الموجبة لحملها على الوجوب التخيري.

نبذة اخرى من الروايات:

بقى الكلام في نبذة اخرى من الروايات التي استدلوها بها أيضا على هذا المدعى، ولا يتأتى - في بعضها - الحمل على الوجوب التخييري كما توهم:

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٤

.....

«منها»: صحيحة زرارة قال: قلت لأبي جعفر - ع - على من تجب الجمعة؟ قال: تجب على سبعة نفر من المسلمين، ولا جمعة لأقل من خمسة من المسلمين أحدهم الإمام، فإذا اجتمع سبعة و لم يخافوا أمهم بعضهم و خطبهم «١». و غيرها من الروايات الواردة في أن صلاة الجمعة يشترط في وجوبها حضور سبعة من المسلمين. نظرا الى دلالتها على أن السبعة إذا اجتمعت في أي زمان وجبت صلاة الجمعة و تدلنا بإطلاقها على عدم الفرق في ذلك بين عصرى الغيبة و الحضور.

الجواب عن تلك الروايات:

و يرد الاستدلال بها أنها أجنبية الدلالة على هذا المدعى فان قوله عليه السلام تجب الجمعة على سبعة نفر من المسلمين إما ان يكون واردا لبيان شرط الصحة، واما أن يكون ناظرا الى بيان شرط الوجوب. أما على الأول فالرواية ساكتة عن بيان وجوب صلاة الجمعة فضلا عن بيان أنه تعينى أو تخييري، لان مفروضنا أنها ناظرة إلى بيان ما يشترط في صحتها و انها تتوقف على وجود سبعة نفر من المسلمين بحيث لو كانوا أقل منها لم تصح فالرواية أجنبية عما نحن بصدده. نعم هذا الاحتمال على خلاف ما هو الظاهر من السؤال فى الرواية، لأن الراوى إنما سأله عن أن الجمعة على من تجب؟ و لم يسأله عن انها تصح من أى شخص أو فى أى وقت.

(١) المروية فى ب ٢ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٥

.....

مضافا الى انها - على هذا التقدير - معارضة بما دل على أن شرط صحتها حضور خمسة من المسلمين، و انه لا جمعة إذا كانوا أقل من خمسة «١» و كيف كان فالرواية على هذا التقدير أجنبية عما نحن بصدده اعنى إثبات انها واجبة تعينية أو تخييرية بالكلية. و أميا على الثانى بأن تكون مسوقة لبيان شرط الوجوب فأیضا لا دلالة لها على أن صلاة الجمعة واجبة تعينية بل هى على خلاف المطلوب أدلّ و الوجه فيه أن الحكم بوجوب صلاة الجمعة على سبعة نفر انما هو فى حق غير المسافرين، لوضوح أن المسافر لا تجب عليه الجمعة يقينا. نعم سيوافيك انها جائزة فى حقه بل مستحبة و أما الوجوب فلا فيختص الوجوب بالحاضرين.

و على ذلك لا معنى لتعليق الوجوب على وجود سبعة من المسلمين، لان وجود السبعة متحقق فى أى بلدة و قرية، و هل يوجد مكان مسكون للمسلمين و لا يوجد فيه سبعة نفر؟! و لا سيما إذا لاحظنا حوله الى ما دون أربعة فراسخ من جوانبه الأربع - لثلا يبلغ حد السفر الشرعى - أو الى فرسخين من الجوانب الأربعة بناء على عدم وجوبها على النائي عنها بأزيد من فرسخين - كما هو كذلك - فما معنى

التعليق بوجودهم و بذلك يصبح التعليق فيها لغوا ظاهرا.

و حمله على من يعيش في الجبال و يقطن البرارى و القلل على سبيل الانفراد و الانعزال أو على أهل الرياضة و الرهبان و غيرهم ممن يعيش منعزلا عن المجتمع غير صحيح.

لأنه أمر نادر التحقق. بل هو فرض الخروج عن موضوع الوجوب و الصحة لعدم صحة الجمعة و عدم وجوبها الا مع الجماعة و لا تنعقد منفردة فكيف يحمل التقييد في الروايات على الاحتراز عن أمثالهم؟

(١) راجع ب ٢ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة، ١، ص: ٣٦

.....

إذا لا- مناص من ان يراد من الروايات التعليق على اجتماع السبعة من المسلمين- لا على أصل وجودهم- فمعنى الروايات على ذلك أن السبعة متى ما اجتمعت في الخارج و تحقق اجتماعهم في نفسه لأجل صلاة الجمعة و جبت إقامتها على ما صرح به في الصحيحة حيث قال: فإذا اجتمع سبعة و لم يخافوا أمهم بعضهم و خطبهم.

و التقييد فيها باجتماع السبعة و التعليق على انضمام بعضهم ببعض و تحقق الهيئة الاتصالية انما هو للاحتراز عما إذا كانوا متفرقين و غير مجتمعين لأجلها فتدلنا الصحيحة على أن اقامة الجمعة و الاجتماع لأجلها غير مأمور بهما في نفسها فلا وجوب قبل الاجتماع و لا يجب تحصيله نعم إذا تحقق اجتماعهم و إقامتهم لها في نفسه و جبت على غيرهم أيضا إقامتها.

ثم إن ظاهرها و ان كان هو وجوب صلاة الجمعة تعيينا على كل مكلف بعد تحقق اجتماع السبعة في الخارج غير أن القرائن التي قدمناها على كونها واجبة تخييرية و عدم كونها واجبة تعيينيا الا- فيما إذا كان هناك من يخطبهم بالفعل تدلنا على حمل تلك الروايات أيضا على الوجوب التخييري.

فحاصل الروايات بعد ضم بعضها ببعض ان اجتماع السبعة متى ما تحقق في نفسه للصلاة بأن أقدم بعضهم لأداء الخطبة و تصدى لها بالفعل و جبت إقامتها على المسلمين لا محالة و إلا فلا و هو معنى الوجوب التخييري كما تقدم.

و «منها»: صحيحة منصور عن أبي عبد الله-ع- في حديث قال:

الجمعة واجبة على كل أحد لا يعذر الناس فيها إلا خمسة: المرأة، و المملوك و المسافر، و المريض، و الصبي «١».

بدعوى دلالتها على أن الناس غير معذورين في ترك الجمعة، و لا

(١) المروية في ب ١ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة، ١، ص: ٣٧

.....

يستقيم هذا إلا إذا كانت واجبة تعيينية إذ لو كانت واجبة تخييرية فللناس أن يختاروا العدل الآخر و يتركوا صلاة الجمعة فلما إذا لا يعذرون في ترك أحد عدلى التخييري مع إتيانهم بالعدل الآخر؟ فالصحيحة كالصريح في الوجوب التعيني و آية عن الحمل على الوجوب التخييري- بتاتا- و يدفعه: أن المراد بالصحيحة ليس أنهم غير معذورين في ترك إقامة الجمعة و أصلها. بل المراد أنهم غير معذورين في ترك الحضور لها و السعى نحوها بعد ما تحققت إقامتها و صارت منعقدة في الخارج.

و يشهد لذلك استثناء المسافر و كذا من كان على رأس فرسخين،- أو الزائد عن الفرسخين على اختلاف الأخبار بحسب اللسان- لأن المسافر لم يستثن عن أصل وجوب الجمعة و مشروعيتها فإنها مشروعة في حقه بل هي أفضل من ان يختار صلاة الظهر. بل في موثقة سماعة عن الصادق-ع- انه قال: أيما مسافر صلى الجمعة رغبة فيها و حبا لها أعطاه الله عز و جل أجر مائة جمعة للمقيم «١».

لأنها تدل على أن الجمعة من المسافر أعظم و أكثر ثوبا من الجمعة التي يقيمها الحاضر. و لعل المشهور أيضا استحبابها للمسافر فهو انما استثنى عن وجوب السعي و الحضور لها بعد إقامتها فلو أقيمت الجمعة في بلد لم يجب على المسافر ان يحضرها.

و كذلك استثناء من كان على رأس فرسخين- أو الزائد عليهما- كما في بعض الأخبار المتقدمة، لأنه أيضا استثناء عن وجوب الحضور فلا يجب على النائي عن الجمعة بأزيد من فرسخين- أو بفرسخين- أن يحضرها فليس هذا استثناء عن أصل مشروعيتها و إقامتها فان حاله في ذلك

(١) المروية في ب ١٩ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٨

.....

حال من في البلد بعينه.

بل لو لا ما ذكرناه لم يكن معنى محصل للبعد فرسخين أو كونه على رأسهما لأنه بعيد عن أي شيء؟ فهل يراد به البعد عن الوجوب و هو أمر لا معنى له؟ فلا مناص من أن يراد به البعد عن مقام الجمعة و المكان الذي أقيمت الجمعة فيه و معنى ذلك انه مستثنى عن حضور الجمعة المنعقدة في مكان.

و قد قدمنا في الاستدلال بما دل على استثناء من كان على رأس فرسخين أن صلاة الجمعة لو كانت واجبة تعيينية لوجب إقامتها على من كان على رأس فرسخين- أو الزائد عليهما- أيضا كغيره، لعدم الفرق في الوجوب التعيني بين القريب و البعيد، فهذه الأخبار ناظرة إلى الاستثناء عن وجوب الحضور لها بعد إقامتها في الخارج للتسهيل و الإرفاق لهم كيلا يتعبوا أنفسهم بالخروج عن مساكنهم إلى مكان تقام فيه الجمعة.

و كذلك الحال في الاستثناء عند نزول المطر كما في صحيحه عبد الرحمن ابن أبي عبد الله عن أبي عبد الله-ع- انه قال: لا بأس أن تدع الجمعة في المطر «١» لأنه أيضا يرجع إلى الاستثناء عن وجوب الحضور لها بعد إقامتها إرفاقا من الشارع كي لا يتبلل المكلف بمجيئه إلى محل الجمعة حالئذ.

و الا- فلو كانت واجبة تعيينية لكان من البعيد جدا سقوطها بنزول المطر و شبهه من الطوارئ فان حالها حينئذ حال بقية الفرائض- كصلاة الفجر- و هل تحتمل سقوطها لحدوث البرودة أو الحرارة أو نزول المطر و نحوها؟! و كذا الحال في استثناء المرأة، و المملوك في تلك الصحيحة، لأنه كاستثناء المسافر يرجع الى الاستثناء عن وجوب الحضور لصلاة الجمعة بعد

(١) المروية في ب ٢٣ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٩

.....

إقامتها، لا إلى أصل مشروعيتها لأنها مشروعة في حقهما كما في المسافر.

و تدل على ذلك رواية حفص بن غياث و قد ورد فيها: أن الله عز و جل فرض (أى صلاة الجمعة) على جميع المؤمنين و المؤمنات و رخص للمرأة، و العبد، و المسافر أن لا يأتوها، فلما حضروا سقطت الرخصة و لزمهم الفرض الأول «١».

الا انها غير سالحة للحجية و من هنا نجعلها مؤيدة للمدعى.

إذا فالصحيحة لا- دلالة لها على وجوب الجمعة تعيينا. نعم تدلنا- حسب ما قدمناه من القرائن الداخلية و الخارجية- على وجوب الحضور لها فيما إذا انعقدت و أقيمت فى الخارج، و لا- يعذر فى ترك الحضور لها إلا المسافر و المرأة، و المملوك و المريض و الصبى، فالمتحصل مما سردناه انه يجب الحضور لصلاة الجمعة بعد ما انعقدت فى الخارج و لا يجب عقدها فى نفسها.

و مما تلوناه عليك فى الجواب عن تلك الصحيحة يظهر الجواب عن الروايات الواردة فى أن من ترك صلاة الجمعة ثلاثا متواليه من دون علة طبع الله على قلبه «٢» أو انه منافق «٣».

لانه قد اتضح بالصحيحة المتقدمة أن المراد بترك صلاة الجمعة ترك الحضور لها بعد انعقادها و إقامتها فى الخارج و لا إشكال فى ان تارك الحضور لها بعد الانعقاد عاص و ممن طبع الله على قلبه أو منافق و لا يراد بتركها ترك أصل الإقامة و عقد الجمعة.

(١) المروية فى ب ١٨ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

(٢) كما فى صحيحة محمد بن مسلم المروية فى ب ١ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

(٣) كما فى صحيحتى زرارة المرويتين فى ب ١ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٠

.....

إذا صلاة الجمعة واجبة بالوجوب التخيري حسب الاخبار و القرائن المتقدمتين، و لا دليل على كونها واجبة تعيينية بوجه هذا كله فى أصل عقدها و إقامتها.

هل يجب الحضور لصلاة الجمعة فيما إذا أقيمت فى الخارج؟

و أمّا إذا أقيمت فى الخارج بما لها من الشروط فهل يجب الحضور لها أولا؟ مقتضى بعض الاخبار المتقدمة هو الوجوب التعيينى حينئذ، إلا أن القائلين بوجوب الجمعة و منكره لما لم يفرّقوا بين إقامتها و حضورها بعد الانعقاد لم يسعنا الحكم بوجوب الحضور لها تعيينا بعد الانعقاد، إلا انه لو لم يكن أقوى فلا أقل من أنه أحوط، فمقتضى الاحتياط الوجوبى هو الحضور.

هذا تمام الكلام فى الدعوى الاولى.

(أما الدعوى الثانية):

إشارة

أعنى إثبات أصل المشروعية فى عصر الغيبة قبال القائل بحرمتها و إنكار مشروعيتها- بتاتا- و أن حضوره-ع- شرط للوجوب لا للمشروعية فقد اتضح الكلام فيه مما سردناه فى إثبات الدعوى الاولى إجمالا و تفصيل الكلام فيها يتوقف على التعرض لما استدل به على عدم المشروعية و تزييفه فنقول:

قد ذهب جماعة الى عدم مشروعية صلاة الجمعة فى عصر الغيبة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤١

.....

و حرمتها و نسب ذلك الى صريح ابن إدريس و سألار، و ظاهر المرتضى و غيرهم بدعوى أن مشروعيتها يتوقف على حضور الامام عليه السلام أو من نصبه لإقامتها بالخصوص لأنها من شئونه و من المناصب المختصة به، و حيث لا يمكننا التشرف بحضوره (ع) و لا اذن لأحد في إقامتها بالخصوص فلا تكون مشروعة.

و هؤلاء المنكرون ان كان نظرهم إلى انها ليست بواجبة تعيينية كما قدمناه و قلنا ان الوجوب التخييري هو المعروف بينهم فهذا صحيح، و لكنه لا يحتاج الى دليل يثبت بل يكفي في صحته عدم دلالة الدليل على كونها واجبة تعيينية لأنه المحتاج الى المثبت و البرهان لا نفيه و إنكاره و هذا ظاهر.

و ان كان نظرهم الى نفي المشروعية أساسا بالمعنى الأعم من الوجوب التعيني و التخييري عند عدم حضوره (ع) و عدم منصوب خاص من قبله فهو أمر مخالف لإطلاق الأدلة المتقدمة من الكتاب و السنه، لما عرفت من دلالتها على وجوب الجمعة من غير تقييده بحضور الإمام أو من نصبه، و التقييد يحتاج الى دليل يدل عليه و قد استدلوا عليه بوجه:

أدلة عدم مشروعية الجمعة في عصر الغيبة

«منها»: دعوى الإجماع على عدم المشروعية من دون حضوره (ع) أو وجود منصوب من قبله.

و تندفع: بأن المسألة ليست باجماعية يقينا، كيف و قد عرفت ان المشهور هو الوجوب التخييري في مفروض الكلام اعني فرض عدم حضوره عليه السلام و عدم منصوب خاص من قبله، فلا إجماع على عدم المشروعية

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٢

.....

و لا انه المشهور بين الأصحاب.

نعم ذهب اليه جمع كما مر، كما ذهب المشهور إلى التخيير، فلو كان هناك إجماع تعبدى فإنما هو على نفي الوجوب التعيني لا على نفي المشروعية فالإجماع عليه مقطوع العدم فلاحظ.

و «منها»: دعوى أن السيرة

من لدن عصر النبي (ص) و الخلفاء من بعده و كذلك عصر الأئمة عليهم السلام جرت على تعيين من يقيم الجمعة كتعيين من يتصدى للقضاء و المرافعات فكانوا ينصبون أشخاصا معينين لإقامة الجمعات أو التصدي للمرافعات و لم يكن يقيم الجمعة أو يتصدى للقضاء الا من نصب لأجلهما بالخصوص، و لم يكن يقيمها كل من كان يريد الجمعة، و مقتضى هذه السيرة عدم مشروعيتها عند عدم حضوره (ع) و عدم منصوب من قبله بالخصوص.

و هذه الدعوى من الغرائب و ذلك لانه لا طريق لنا الى استكشاف حال صلاة الجمعة في عصر النبي (ص) فلا ندرى أن الجمعة هل كانت تقام في سائر المدن و القرى أو كانت إقامتها خاصة ببلده (ص) ثم على تقدير الإقامة في جميع الأماكن في عصره (ص) فهل كان يقيمها المنصبون لإقامتها بالخصوص من قبله (ص) أو أن إقامتها لم تكن مختصة لشخص دون شخص بل كان يقيمها كل من له أهلية الإقامة من دون حاجة إلى إذن و نصب؟

لم يصل شيء من ذلك إلينا بنقل تاريخ أو رواية فليس عندنا أى طريق الى استكشاف ذلك فى عصره (ص).
و أما عصر الأئمة عليهم السلام فلم يدلنا دليل على انهم نصبوا شخصا معيناً لإقامة الجمعة و لو فى مورد واحد. نعم ثبت منهم (ع) الترخيص

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٣

.....

فى إقامتها للعموم من دون تخصيصه بشخص دون شخص فدونك الأخبار المتقدمة المتضمنة لوجوب الجمعة على أهل القرى إذا كان لهم من يخطب على اختلاف ألسنتها و مع هذا كيف يمكننا استكشاف ان سيرتهم كانت جارية على النصب لإقامة الجمعة بالخصوص؟! و أما عصر على عليه أفضل السلام فلا ينبغى التردد فى انه سلام الله عليه كان ينصب القضاء و يعين الولاة على المدن و الأمصار، و أن هؤلاء الولاة و القضاء المعينين المنصوبين لتلك المناصب من قبله (ع) هم الذين كانوا يقيمون الجمعات كما يتصدون للمرافعات الا- أن ذلك ليس من جهة ان اقامة الجمعة كانت تحتاج الى النصب بالخصوص بل من جهة ان إقامتها من مستتبعات مقامهم، حيث أن العادة كانت جارية على ان يكون الوالى أو القاضى هو المقيم لصلاة الجمعة- لاهميتها- فكان للوالى شئون متعددة بحسب المتعارف فى تلك الأزمنة و منها اقامة الجمعات.

و اين هذا مما نحن بصدده فان المدعى لزوم النصب لخصوص إقامة الجمعة، لا النصب للقضاة أو الولاية أو غيرهما من الجهات العامة، و لم يثبت انه (ع) كان ينصب أشخاصا معينين لإقامتها بالخصوص كما كان يعينهم للقضاء و الولاية.

و «منها»: أن وجوب الجمعة عند عدم حضوره

أو المنصوب الخاص من قبله مثار الفتنة و الخلاف، و لا يكاد يظن بالشارع الحكيم أن يأمر بما يثير الفتنة و الجدل. بيان ذلك: ان الجمعة لا بد و ان يقيمها شخص واحد فى كل مكان و لا يشرع فيها التعدد فى محل واحد و كيف يحمل الشارع من فى ذلك المحل - كافة- على الايتمام بواحد غير معين و يوكل تعيينه إلى إراداتهم،

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٤

.....

فإنه لا يكاد يتفق آراؤهم على شخص واحد.

على ان جل الناس يأبى عن الاقتداء، بمن يراه مثله أو دونه فى الأهلية للإمامة.

و أضف الى ذلك ان كل شخص أو الأغلب- على الأقل- يريد أن يكون هو المتصدى لهذا الأمر المهم، أو يقيمها من اتصل به من الأقارب و الأولاد فإن حب الرئاسة جلى للبشر، أو إذا فرضنا انه لا يريد ذلك بنفسه فقد يريد أهله محلته و أعوانه، بل هذا هو الأغلب فى العوام فإنه من المحسوس ان أهل كل محلة يريدون ان يكون الامام لجماعتهم هو المقيم لصلاة الجمعة فى البلد، و بهذا تتحقق الفتنة و ينشأ النزاع و الخلاف بل قد يؤدي الى الضرب أو القتل، و قد شاهدنا ان اقامة الجمعة- فى الكاظمة- أدت إلى قتل جمع لا يقل عددهم عن خمسة أو أربعة فما هذا شأنه لا يصلح أن يأمر به الحكيم.

فلا- ينحسم مادة الجدل و النزاع إلا- ان ينصب الشارع أحدا لإقامتها بالخصوص فإنه بذلك ترتفع الخصومة و لا يبقى لها مجال و النتيجة ان الجمعة لا تكون مشروعة من دون نصب.

و يدفعه: أن هذه المناقشة إنما تصح فيما إذا قلنا ان صلاة الجمعة واجبة تعيينية.

و أما إذا قلنا انها واجبة تخيرية- كما هو المدعى- فلا يمكن أن يكون في ذلك أى إثارة للفتنة، وإلقاء للخلاف لبداهه أن المسلمين إذا رأوا أن إقامة الجمعة- أى اختيار هذا العدل من الواجب التخييري- أدى الى التشاجر و النزاع تركوا إقامتها و أخذوا بالعدل الآخر فوجوبها كذلك لا يترتب عليه أى محذور فهذه الشبهة لو تمت- فى نفسها- فإنما يجدى لنفى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٥

.....

التعيينية و لا تنفى أصل المشروعية أبدا.

بل يمكن أن يقال: ان الأمر بصلاة الجمعة لا يكون ماثرا للفتنة أبدا حتى على القول بالوجوب التعينى فى المسألة و الوجه فى ذلك: أن من تصدى لإقامة الجمعة و إمامتها اما ان يكون ممن توفرت فيه شروط الإقامة و تحققت فيه أهليتها لدى المكلف بصلاة الجمعة و إما ان لا يكون كذلك عنده:

فعلى الأول لا- مناص لغيره من أن يأتى به فى صلاة الجمعة و لا نرى أى مانع من أن يكون هو المتصدى لإمامتها حينئذ و إن رأى المأموم نفسه ارقى من الامام و أصلح منه للتصدى بالإمامة لأنه ليس فى هذا الأيتمام سوى مجاهدة النفس و التخاضع، و إطلاق النفس عن الانانية و الكبرياء و هو أمر محبوب للشارع و قد حثنا على التجنب عن الكبر و اختيار التواضع و المقام من مصاديقه و موارد.

و قد كنا نشاهد أن الزاهد الفقيه الشيخ على القمى طاب رmse يأتى به من هو أقدم و أرقى منه فى الفضل و الكمال فما هو المانع من أن يتصدى مثله للإمامة على غيره، و يصلى الناس خلفه؟! و أما على الثانى فلا تكون الجماعة مشروعاً خلفه ليكون ذلك ماثرا للفتنة و الخلاف فلا جمعة حتى يجب حضورها و لا فرق فى ذلك بين ما سلكناه من عدم وجوب الجمعة إلا بعد الانعقاد و ما سلكه غيرنا من وجوب إقامتها ابتداء لأنه لم ينعقد جمعة صحيحة حتى يجب حضورها، و لا يجب عقدها حينئذ لسقوطه و عدم مشروعية الزائد على جمعة واحدة فى مكان واحد على تفصيل موكول إلى محله، و المتحصل أن إيجاب الجمعة غير مستلزم لشيء من إثارة الفتنة و الخلاف.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٦

.....

نعم لو كنا جوزنا إقامتها لكل شخص- كما عليه العامة- أدى ذلك إلى التشاجر و النزاع لما مر من أن كل شخص يريد أن يكون هو المتصدى لهذا المقام، أو من يرجع اليه من أقربائه، و لا أقل ممن يقيم الجماعة فى محله كما تقدم إلا انا لا نقول به فدعوى عدم المشروعية فى عصر الغيبة أمر لا أساس له.

و «منها»: أن صلاة الجمعة لو قلنا بوجوبها

و كانت مشروعاً فى عصر الغيبة للزم الحكم بوجوبها على من بعد عن الجمعة فرسخين- أو كان نائبا عنها بأزيد من فرسخين على اختلاف الاخبار كما مر- فلا بد أن يقيمها فى محله، مع أن غير واحد من الروايات المتقدمة دل على استثنائه و ليس المراد بهم هو المسافرين، لاستلزامه التكرار فى الروايات.

بل المراد به هم القاطنون فى القرى و غيرها من الأماكن البعيدة من الجمعة فرسخين فمن ذلك نستكشف عدم مشروعيتها من دون الإمام أو منصوبه الخاص، لانه لا وجه لهذا الاستثناء الا عدم حضور الإمام أو نائبه عندهم.

و الجواب عن ذلك ما سبقناه من أن الاستثناء في الروايات إنما هو عن وجوب الحضور لها لا عن أصل الوجوب والمشروعية كيف وقد ورد الأمر في الاخبار بإقامتها على أهل القرى إذا كان لهم امام يخطب. نعم لا يجب عليهم الحضور للجمعة المنعقدة في البلد إذا ابتعدوا عنها فرسخين.

و «منها»: ما رواه الصدوق «قده» بإسناده عن الفضل بن شاذان

في العلل و العيون عن الرضا (ع) قال انما صارت صلاة الجمعة إذا كان مع الامام ركعتين، و إذا كان بغير امام ركعتين و ركعتين، لأن الناس يتخطون إلى الجمعة من بعد فأحب الله عز و جل أن يخفف عنهم لموضع التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٧

.....

التعب الذي صاروا إليه، و لأن الإمام يحبسهم للخطبة و هم منتظرون للصلاة و من انتظر الصلاة فهو في الصلاة في حكم التمام، و لأن الصلاة مع الإمام أتم و أكمل، لعلمه، و فقهه، و فضله، و عدله، و لأن الجمعة عيد و صلاة العيد ركعتان، و لم تقصر لمكان الخطبتين (١).

و قال انما جعلت الخطبة يوم الجمعة، لأن الجمعة مشهد عام، فأراد أن يكون للأمر - كما عن العلل - أو للإمام - كما عن العيون - سبب إلى موعظتهم و ترغيبهم في الطاعة و ترهيبهم من المعصية، و توقيفهم على ما أراد من مصلحة دينهم و دنياهم، و يخبرهم بما ورد عليهم من الآفاق (و) من الأهوال التي لهم فيها المضرّة و المنفعة، و لا يكون الصابر في الصلاة منفصلاً و ليس بفاعل غيره ممن يؤم الناس في غير يوم الجمعة، و انما جعلت خطبتين ليكون واحدة للثناء على الله، و التمجيد، و التقديس لله عز و جل، و الأخرى للحوائج و الاعتذار و الإنذار و الدعاء لما يريد ان يعلمهم من امره و نهيه ما فيه الصلاح و الفساد (٢).

فان قوله (ع) لأن الصلاة مع الإمام أتم و أكمل لعلمه و فقهه و فضله و عدله. و قوله: و يخبرهم بما ورد عليهم من الآفاق و من الأهوال التي لهم فيها المضرّة، و المنفعة .. و ليس بفاعل غيره من يؤم الناس في غير يوم الجمعة. يدلان على أن الامام في صلاة الجمعة، لا مناص من أن يكون فقيها و فاضلا و عالما و عادلا و مسيطرا على العوالم، و الآفاق حتى يخبر الناس عن الأهوال التي لهم فيها المضرّة و المنفعة، و يأمرهم بما فيه الصلاح و ينهاهم عما يفسدهم.

(١) المروية في ب ٦ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٢٥ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٨

.....

فالعدالة المجردة - الكافية في إمام لجماعة - غير كافية في إقامة صلاة الجمعة إذا تدلنا الرواية على اشتراط حضور الإمام أو من نصبه بالخصوص في وجوب الجمعة و مشروعيتها، لأن تلك الخصال لا تتحقق إلا فيه (ع) أو في منصوبه الخاص فلا يكتفى فيها بمجرد وجود امام صالح للجماعة، كيف و قد صرحت بان الامام في صلاة الجمعة غير الإمام في غير يوم الجمعة، حيث قال: و ليس بفاعل غيره ممن يؤم الناس في غير يوم الجمعة و الجواب عنها أن هذه الرواية و غيرها مما رواه الصدوق «قده» عن الفضل بن شاذان غير قابلة للاعتماد عليها، لأن في طريقة إليه عبد الواحد بن محمد بن عبدوس، و علي بن محمد بن قتيبة، و لم يدلنا دليل على وثاقتهم.

نعم قد ترضى الصدوق على شيخه: عبد الواحد بن محمد بن عبدوس إلا أن مجرد الترضى منه «قده» لشخص لا يدل على وثاقته، فالرواية قاصرة بحسب السند.

كما أنها قاصرة الدلالة على هذا المدعى، وذلك لأننا وان لم نشترط في وجوب الجمعة ومشروعيتها حضور الامام (ع) أو من نصبه لأجلها إلا انه لا مناص من أن يكون الامام فيها ممن يصلح لموعظة الناس و ترغيبهم و ترهيبهم، فإنها مشهد عام و يحضرها كل من كان في البلد و ضواحيه إلى أربعة فراسخ من جوانبه الأربعة أعنى ستة عشر فرسخا بضرب الأربعة في أربعة. أو الى فرسخين من الجوانب الأربعة أعنى ثمانية فراسخ بضرب الاثنين في الأربعة، نظرا الى استثناء من بعد عن الجمعة فرسخين عن وجوبها أو عن وجوب الحضور لها و ان لم يبلغ حد السفر الشرعى، إذا يجتمع فيها خلق كثير.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٩

.....

و الامام في مثل هذا المجتمع لا- بد و ان يكون- بالطبيعة- متمكنا من موعظتهم و ترغيبهم و تحذيرهم، و لا يتمكن من ذلك الا المتصف بالأخلاق الفاضلة من العلم و العدالة و سائر الكمالات المعنوية.

كما لا بد و ان يكون بصيرا متطلعا على الأوضاع السالفة و الحاضرة و مسيطرا على الأمور، فكون إمام الجمعة كذلك أمر يقتضيه طبع الحال في مثل ذاك المجتمع العظيم، لا أن الامام يجب أن يكون كذلك شرعا لعدم دلالة الرواية عليه، لأنها انما وردت لبيان الحكمة في تشريع صلاة الجمعة و للحكاية عن الجماعات المنعقدة في الخارج.

و ذكر صاحب الوسائل «قده» ان جملة «و ليس بفاعل غيره ممن يؤم الناس ..» غير موجودة في العيون. إلا انها سواء كانت فيه أم لم تكن لا- دلالة لها على هذا الاشتراط كما عرفت فلا يستفاد منها غير ان الجمعة بما انها مشهد عظيم كان الامام فيها- بالطبيعة- غير الأئمة في سائر الجماعات المتعارفة، لا ان كونه كذلك معتبر فيه شرعا.

و «منها»: موثقة سماعاً

قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن الصلاة يوم الجمعة فقال: أما مع الامام فركعتان و أما لمن صلى وحده فهي أربع ركعات و ان صلوا جماعة «١».

لأنها دلت- بمقتضى المقابلة- على أن صلاة الجمعة مشروطة بحضور الامام و أنه يغير الإمام في صلاة الجماعة حيث قال: و ان صلوا جماعة و إلا فالمفروض انهم متمكنون من الجماعة. بل قد ذكر المحقق الهمداني «قده» انها كالتص في أن إمام الجمعة الذي هو شرط في وجوب الركعتين ليس مطلق من يصلى بالناس جماعة.

(١) المروية في ب ٦ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٥٠

.....

و الجواب عن ذلك أن هذه الرواية قد رواها الصدوق «قده» إلى قوله: فهي أربع ركعات، من دون اشتغالها على الذيل أعنى قوله: و ان صلوا جماعة «١» و رواها الكليني «قده» بعين هذا السند مفسرة و مشروحة فان روايته قد فسرت الامام بإمام يخطب فروى عن سماعه قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن الصلاة يوم الجمعة فقال: أما مع الامام فركعتان و أما من يصلى وحده فهي أربع ركعات بمنزلة

الظهر يعنى إذا كان امام يخطب، فان لم يكن امام يخطب فهى أربع ركعات و إن صلوا جماعة «٢» فالرواية هى الرواية بعينها و لكن مشروحة و موضحة، و لا يحتمل تعددها بوجه و قد شرحت المراد من تلك الرواية و معها لا دلالة لها على اعتبار حضور الامام (ع) أو منصوبه الخاص فى وجوب الجمعة كما ترى هذا بناء على أن التفسير فى الرواية من الامام (ع).
و أما إذا كان من سماعه فالأمر أيضا كذلك، لان غير واحد من الروايات قد دلتنا على أن وجوب الجمعة مشروط بوجود امام يخطب و يتمكن من الخطبة، و هذه الروايات كالشارحة لهذه الموثقة فلا دلالة لها على المدعى

و «منها»: جملة من الاخبار الواردة

فى أن الجمعة و الحكومة و الحدود لهم عليهم السلام و إليك بعضها:

«منها»: الخبر المروى عن دعائم الإسلام عن على (ع) أنه قال لا يصلح الحكم و لا الحدود و لا الجمعة إلا للإمام أو من يقيمه الامام
(٣)

(١) المروية فى ب ٦ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

(٢) المروية فى ب ٥ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

(٣) دعائم الإسلام الجزء ١ ص ١٨٣ طبعه دار المعارف الى قوله الا بإمام و أضيف إليه فى الهامش: أو لمن يقيمه الامام.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٥١

.....

و «منها»: ما روى عن الأشعثيات: من أن الجمعة و الحكومة لإمام المسلمين «١».

و «منها»: ما رواه الفاضل ابن عصفور عنهم (ع) من ان الجمعة لنا و الجماعة لشيعتنا «٢».

و «منها»: غير ذلك مما دل على أن الجمعة لهم عليهم السلام.

و يرد أن تلك الروايات ضعيفة السند - كلىة - لإرسالها فلا يمكننا الاعتماد عليها فى قبال المطلقات المتقدمة من الكتاب و السنة الدالة على وجوب الجمعة من غير تقييده بحضور الإمام أو المنسوب من قبله بل قد عرفت دلالة بعضها على إذنتهم (ع) فى إقامتها لكل من يحسن الخطبة و يتمكن من الإمامة.

على انا لو أغمضنا عن أسانيدنا فلا دلالة لها على خلاف ما قدمناه فى المسألة، لأن كون الجمعة لهم بمعنى أنهم أحق بإقامتها من غيرهم، و لا يسع لغيرهم أن يراحمهم فى ذلك، و من هنا لو كان (ع) حاضرا لكان أحق بها من غيره بلا ريب، و انما نرى جوازها من دونه لأنهم (ع) أذنوا فى ذلك على نحو العموم، و الجواز للغير مستندا إلى إذنتهم غير مناف لكونهم أحق بها من غيرهم بوجه.

لأنها نظير الحكومة فكما أنها تختص بهم (ع) و يجوز لغيرهم التصدى

(١) لم نعثر فيها على هذا الحديث نعم ورد فيها: ان عليا (ع) قال:

لا يصلح - يصح - الحكم و لا الحدود، و لا الجمعة إلا بإمام و نحوه مما يدل على هذا المضمون راجع ص ٤٢.

(٢) الفرحة الإنسية للشيخ حسين آل عصفور ص ١٣٩.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٥٢

.....

لها ياذنهم في ذلك كما في مقبوله عمر بن حنظلة «١» الدالة على جواز التحاكم الى علماء الشيعة فكذلك الحال في إمامة الجمعة. فهل يتوهم أحد عدم جواز تصدى غيرهم (ع) للحكومة بدعوى اختصاصها لهم عليهم السلام؟! لأننا أيضا نسلم الاختصاص غير انا ندعى أن امامة الغير إذا كان مستندا إلى إذنه في ذلك- ولو على نحو العموم- لم يكن منافيا للاختصاص. وبهذا يظهر الجواب عما ورد في الصحيفة السجادية (ع) في دعاء يوم الجمعة و ثاني العيدين من قوله (ع): اللهم ان هذا المقام مقام لخلفائك و أصفياكك و مواضع أمناكك في الدرجة الرفيعة التي اختصاصتكم بها قد ابتزوها و أنت المقدر لذلك إلى أن قال: حتى عاد صفوتك و خلفائك مغلوبين مقهورين مبتزين يرون حكمك مبدلا و كتابك منبوذا .. و عجل الفرج و الروح و النصره و التمكين و التأييد لهم «٢» و قد استدلوا به أيضا على الاختصاص. و قد عرفت أنا نسلم اختصاص الجمعة لهم (ع) بلا ريب إلا أنهم (ع) بأنفسهم رخصوا في إقامتها لكل من استجمع شرائط الإمامة ترخيصا عاما كما مر و هذا غير مناف للاختصاص بهم بوجه.

و «منها»: الأخبار الواردة في أن الجمعة إذا صادفت عيدا

من فطر أو أضحي فللإمام أن يأذن لمن حضرها من الأماكن النائية بالرجوع إذا شاءوا ذلك، حيث استظهروا منها أن الجمعة حق يخصهم (ع) و لذا كان لهم أن يأذنوا في ترك الحضور لها و إسقاط حقهم بذلك، و إلا فلو

(١) المروية في ب ٩ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.

(٢) دعائه (ع) في الأضحى و الجمعة رقم ٤٨.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٥٣

.....

كانت صلاة الجمعة فريضة تعيينية كبقية الفرائض لم يكن أي مسوغ في ترخيصهم في تركها، لانه ليس إلا ترخيصا في ترك فريضة تعيينية، كما لو رخصوا في ترك فريضة المغرب أو غيرها و هي عدة روايات: «منها»: صحيحة الحلبي أنه سال أبا عبد الله (ع) عن الفطر و الأضحى، إذا اجتمعا في يوم الجمعة فقال: اجتمعا في زمان على (ع) فقال: من شاء أن يأتي إلى الجمعة فليأت و من قعد فلا يضره، و ليصل الظهر، و خطب خطبتين جمع فيهما خطبة العيد و خطبة الجمعة «١». و هذه الرواية و إن كانت صحيحة بحسب السند، لصحة إسناد الصدوق إلى الحلبي، إلا أنها قاصرة الدلالة على هذا المدعى لعدم اشتمالها على أن الامام (ع) أذن للنائين عن البلد في ترك الحضور للجمعة، و انما اشتملت على بيان حكم شرعي عام نظير غيره من الاحكام التي جعلها الشارع في الشريعة المقدسة على نحو القضية الحقيقية و هو أن الجمعة متى ما صادفت عيدا من فطر أو أضحي جاز لمن كان متنحيا عن البلد أن يترك الحضور للجمعة و أين هذا من اذنه (ع) في تركها اذنا خاصا مسقطا لحقه؟ حتى يقال انها من حقوقهم (ع).

و «منها»: ما رواه سلمه عن أبي عبد الله (ع) قال: اجتمع عيدان على عهد أمير المؤمنين (ع) فخطب الناس فقال: هذا يوم اجتمع فيه عيدان فمن أحب أن يجمع معنا فليفعل، و من لم يفعل فان له رخصة يعني من كان متنحيا «٢». و هي أيضا قاصرة الدلالة على المدعى، لان الظاهر من قوله (ع)

(١) المرويتان في ب ١٥ من أبواب صلاة العيد من الوسائل.

(٢) المرويتان في ب ١٥ من أبواب صلاة العيد من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٥٤

.....

فإن له رخصة، أنه مرخص في ترك الجمعة ترخيصة شرعياً و من باب انه حكم كلي مجعول في الشريعة المقدسة- كما مر- لا انه اذن شخصي في ترك الحضور للجمعة و إسقاط لحقه.

و قد تبدو فيها المناقشة بحسب السند من جهتين:

من جهة الحسين بن محمد، و من جهة معلى بن محمد، لتردد الأول بين الثقة و غيرها و عدم توثيق الثاني في الرجال.

و تندفع الجهة الأولى: بأن الظاهر انه الحسين بن محمد بن عامر بن عمران الثقة، بقريته إنه شيخ الكليني و ابن قولويه، و انه الراوى لكتاب معلى بن محمد.

و أما الجهة الثانية فالظاهر انه لا مدفع لها الا ما سلكتاه من أن الرواة الواقعيين في أسانيد كامل الزيارات كلهم ثقات و قد وثقهم ابن قولويه في أول كتابه، و الرجل و ان لم يوثق في كتب الرجال الا أنه ممن وقع في أسانيد كامل الزيارات فلاحظ.

و «منها»: ما رواه إسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه أن علي بن أبي طالب (ع) كان يقول: إذا اجتمع عيدان للناس في يوم واحد فإنه ينبغي للإمام أن يقول للناس في خطبته الأولى: أنه قد اجتمع لكم عيدان فأنا أصليهما جميعاً فمن كان مكانه قاصياً فأحب أن ينصرف عن الآخر فقد أذنت له «١».

و هذه الرواية و ان كان قد اشتملت على انه (ع) اذن للقاصي مكانه في الرجوع الا أن الظاهر منها أيضاً انه ليس اذنا شخصياً منه (ع) بل انما اذن له بما انه مبین للحرام و الحلال و غيرهما من الأحكام الكلية الإلهية

(١) المروية في ب ١٥ من أبواب صلاة العيد من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٥٥

.....

لا انه اذن بصفه انه امام فحسب، و هو نظير ما يقوله المجتهد لمن استفناه:

أذنت لك في أن تفعل كذا- مثلاً- لان ظاهره انه بيان للحكم الكلي لا انه اذن شخصي فلاحظ.

إذا فليس الاذن في الرواية اذنا شخصياً- كما توهم- و لا دلالة لها على أن الاذن لخصوصية الإمامة- لا لأنهم مبيّنو الحلال و الحرام- ليكشف عن الحق و كون الجمعة مختصة بهم (ع)، و من هنا لم يرد و لا في رواية واحدة أنهم عليهم السلام قد أذنوا في ترك الجمعة لشخص- في غير صورة اجتماعها مع العيد- مع ان الأمر لو كان كما توهم لصدر الاذن منهم (ع) لبعض أصحابهم أو لغيرهم و أسقطوا حقهم في ذلك و لو في مورد واحد.

هذا على أن الرواية ضعيفة السند، لأن الكليني «قده» رواها عن محمد بن احمد بن يحيى. و محمد بن احمد هذا- كما في الوسائل- إنما أخذ هذا الحديث من كتاب محمد بن حمزة بن اليسع الذي رواه محمد بن الفضيل و لم يسمعه منه بنفسه و محمد بن حمزة هذا لم يظهر أنه من هو؟ فهل هو أبو طاهر بن حمزة بن اليسع الثقة حتى يعتمد على روايته أو غيره؟ على أن محمد بن الفضيل الذي روى عنه محمد بن حمزة بن اليسع أيضاً ضعيف أو مردد بين الثقة و غيرها.

فإلى هنا تحصل أنه لا وجه للقول بوجوب صلاة الجمعة تعييناً، ولا للقول بعدم مشروعيتها في عصر الغيبة بل أمر بين الأمرين وهو الوجوب التخيري كما تقدم.

هذا كله بحسب الأدلة الاجتهادية واللفظية.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٥٦

.....

مقتضى الأصل

إشارة

ثم إننا إذا لم نتمكن من استفادة حكم الجمعة من الأدلة اللفظية الواردة في المقام فلم يبق عندنا دليل على وجوبها الأعم من التعيني والتخيري، ولا على حرمتها ووصلت النوبة إلى الشك ومقتضى الأصل في المسألة فهل يقتضى الأصل وجوبها تعييناً، أو تخيراً، أو أنه يقتضى الحرمة وعدم المشروعية؟

فقد نفرض اننا نشك في مشروعيتها صلاة الجمعة وفي كل من وجوبها التعيني والتخيري، لأن المفروض عدم استفادة شيء من ذلك عن الدليل والمرجع في هذه الصورة هو إطلاقات الفوق في المسألة إذا اعترفنا بالإطلاق في الأخبار الواردة في أن الواجب في كل يوم سبعة عشر ركعة وخمس فرائض وهي روايات متضاربة بل متواترة إجمالية «١»، فعلى تقدير كونها مطلقة - كما هي كذلك - لا مناص من ان نتشبه بإطلاقها ومقتضاه عدم مشروعيتها الجمعة رأساً، وأن الواجب هي صلاة الظهر يوم الجمعة، والال لم يكن الواجب سبعة عشر ركعة.

وقد نفرض الشك في كل من المشروعية والوجوب - الأعم من التعيني والتخيري - كما في الصورة السابقة مع البناء على عدم الإطلاق في الاخبار المتقدمة من هذه الجهة فهل مقتضى الأصل حينئذ هو الوجوب التعيني أو التخيري، أو لا هذا ولا ذاك بل مقتضاه عدم المشروعية رأساً؟ هذا له صور:

(١) راجع ب ٢ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٥٧

.....

صور الشك في المسألة

«الأولى»: ما إذا شكنا في ان الجمعة

هل هي في عصر الغيبة واجبة بالوجوب التعيني أو أنها واجبة تخيرية؟ بان نقطع بمشروعيتها ووجوبها ولتردد بين قسمي الوجوب. وبما أن أمر صلاة الجمعة في هذه الصورة يدور بين التعيين والتخير فلا مناص من الرجوع الى البراءة عن اعتبار الخصوصية والتعيين، وذلك لما قررناه في جريان البراءة العقلية والنقلية عند دوران الأمر بين التعيين والتخير، ولنا ان مقتضى كلتا البراءتين عدم

اعتبار الخصوصية و التعيين فيما يحتمل تعينه للعلم بالجامع و الشك في اعتبار الخصوصية الزائدة كخصوصية التعيينية في المقام و نتيجة ذلك هو الوجوب التخيري لا محالة.

«الثانية»: أن نحتمل عدم مشروعية الجمعة في عصر الغيبة

لاحتمال اختصاصها بزمان الحضور كما نحتمل مشروعيتها و كونها واجبة تخيرية فقط بان نقطع بعدم كونها واجبة تعيينية بل هي اما غير مشروع و اما انها واجبة تخيرية و معنى ذلك انا نشك في أن صلاة الظهر - يوم الجمعة - واجبة تعيينية - كما إذا لم تكن صلاة الجمعة مشروع - أو انها تخيرية - كما إذا كانت الجمعة مشروع و واجبة تخيرية.

و المرجع في هذه الصورة أيضا هي البراءة عن تعين الظهر و خصوصيتها و نتيجته الوجوب التخيري كما مر.

«الثالثة»: أن نشك في أن الواجب التعيني يوم الجمعة

هل هي صلاة الظهر أو الجمعة؟ و هذا الشك قد يقترن باحتمال الوجوب التخيري

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٥٨

.....

في الجمعة، و قد لا يقترن به للقطع بعدم كون الجمعة واجبة تخيرية، بل يدور أمرها بين الحرمة و التعيين، و معناه انا نشك في أن المتعين يوم الجمعة هي صلاة الظهر أو الجمعة.

فعلى التقدير الأول أيضا لا بد من الرجوع الى البراءة عن احتمال التعين و الخصوصية في كل من صلاتي الظهر و الجمعة، و تصبح النتيجة وجوبا تخيريا لا محالة.

و على التقدير الثاني لا مناص من الاحتياط للعلم الإجمالي بوجوب احدى الصلاتين تعيينا و هو يقتضى الجمع بين الصلاتين.

هذا كله فيما إذا لم يثبت أن صلاة الجمعة كانت قبل عصر الغيبة واجبة تعيينية و إلا فعلى المشهور من جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية يستصحب وجوبها التعيني في عصر الغيبة. نعم على ما سلكتناه من عدم جريان الاستصحاب في الاحكام لا بد من الرجوع الى ما يقتضيه غيره من الأصول في المسألة و قد عرفت تفصيله هذا تمام الكلام في صلاة الجمعة.

و أما غير الجمعة من الصلوات الواجبة فستعرض لها الماتن في الكتاب من الصلوات اليومية، و صلاة الآيات، و الصلاة عن الوالدين و غيرها سوى صلاة الطواف، لأنها انما يقع البحث عنها في كتاب الحج ان شاء الله كما أن صلاة الأموات تعرضنا لها في كتاب الطهارة، و أشرنا سابقا إلى أن الملتزم بها بنذر و شبهه لا يتكلم عنها مستقلا، و أن الدليل على وجوبها هو ما دل على وجوب الوفاء بالنذر، أو العهد أو الشرط، أو الإجارة و الكلام الآن في الصلوات اليومية.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٥٩

الظهر اربع ركعات (١) و العصر كذلك، و المغرب ثلاث ركعات و العشاء أربع ركعات، و الصبح ركعتان، و تسقط في السفر من الرباعيات ركعتان، كما أن صلاة الجمعة أيضا ركعتان.

و أما النوافل (٢) فكثيرة أكدها الرواتب اليومية، و هي في غير يوم الجمعة أربع و ثلاثون ركعة: ثمان ركعات قبل الظهر،

الصلوات اليومية

(١) إن كون اليومية خمس صلوات واعداد ركعاتها- قصرا و تماما- ككون صلاة الفجر ركعتين، و الظهر، و العصر و العشاء أربع ركعات- في الحضر- و ركعتين- في السفر- بسقوط الركعتين من الرباعيات، و كون المغرب ثلاث ركعات، مما قامت عليه ضرورة الدين الحنيف، و لم يخالف فيها أحد من المسلمين، و قد وردت في أعدادها و في الاهتمام بشأنها و عظم منزلتها من بين الواجبات روايات كثيرة، و قد أقامها النبي (ص) على النحو المتقدم برهه من الزمان بمرئى و مشهد من الناس و بذلك قد أصبحت من الأمور الظاهرة الواضحة عند المسلمين.

و هي سبعة عشر ركعة، لأن صلاة الفجر ركعتان، و كل من الظهر و العصر و العشاء اربع ركعات، و المغرب ثلاث ركعات.

اعداد النوافل في غير يوم الجمعة

(٢) النوافل اليومية ضعف الفريضة فهي أربع و ثلاثون ركعة: ركعتان

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٦٠

.....

لصلاة الفجر، و ثمان ركعات للظهر، و ثمان ركعات للعصر، و اربع ركعات للمغرب، و ثمان ركعات نافله الليل و ركعتان للشفع و ركعة واحدة للوتر، فهذه ثلاث و ثلاثون ركعة، و ركعتان للعشاء تحسبان ركعة واحدة.

و انما شرعت لتكميل عدد النوافل حتى تصير ضعف الفريضة و تسمى بالوتيرة و هي مصغرة الوتر، سميت بذلك لأنها تقع بدلا عن الوتر إذا فاتت المكلف، و قد دلت على ذلك و على الاهتمام بشأنها روايات كثيرة حتى كادت ان تلحق بالفرائض ففي صحيحة زرارة عن أبي جعفر (ع) من كان يؤمن بالله و اليوم الآخر فلا يبيتن إلا بوتر «١» و نظيرها غيرها من الروايات.

و المعروف بينهم (قدس الله أسرارهم) على ما نطقت به الروايات أيضا أن الفرائض و النوافل اليومية خمسون ركعة أو واحدة و خمسون و هذا لا بمعنى أن عددها محل الخلاف و الكلام فإنه لا اشكال عندهم في أن الفرائض سبعة عشر ركعة، و النوافل ثلاثة و ثلاثون ركعة و هذا أمر متسالم عليه بين أصحابنا.

و انما التردد بين الخمسين، و الواحدة و الخمسين من جهة أن النوافل كما مر ضعف الفريضة، و هذا يقتضى أن تكون النوافل أربعة و ثلاثين ركعة، و لكن الأمر ليس كذلك بل هي ثلاثة و ثلاثون ركعة كما عرفت فلأجل ذلك أضيفت الوتيرة على النوافل ليستكمل بها النقص و يبلغ عدد النوافل ضعف الفريضة.

إذا فالعدد الأصلي للنوافل ثلاثة و ثلاثون بحيث لو انضمت إلى الفرائض بلغ مجموعهما الخمسين، و عددها العارضى المسبب عن استكمال ضعف الفرائض أربعة و ثلاثون بحيث إذا انضمت إلى الفرائض بلغ مجموعهما واحدة و خمسين

(١) المروية في ب ٢٩ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٦١

.....

فالتردد في التعبير ناظر الى الخمسين الذى هو العدد الأصلي للنوافل و إلى الواحدة و الخمسين الذى هو العدد المضاف الى النوافل

للتكميل.

و كيف كان فقد دلت الأخبار المتضافرة على أن نافلة الفجر ركعتان قبل فريضته، و ثمان للظهر قبلها، و ثمان للعصر كذلك، و اربع ركعات للمغرب بعدها و ركعتان من جلوس للعشاء الآخرة بعدها و تسمى بالوتيرة «١»

و ينبغي التنبيه على أمور:

«الأول»: ان في بعض النصوص التعبير عن نافلة العصر بأنها ثمان قبل العصر

، و في بعضها بست ركعات بعد الظهر، و ركعتان قبل العصر «٢» و في بعضها: أربعاً بعد الظهر، و أربعاً قبل العصر «٣» و هذا من الاختلاف في التعبير، و المقصود من الكل واحد.

«الثاني»: جاء في بعض النصوص ان النبي (ص) لم يكن يصلي الوتيرة

«٤» أو أنه كان يأوى إلى فراشه بعد العشاء الآخرة «٥».

و سره ما أشرنا إليه آنفاً من أن الوتيرة على ما دلت عليه رواياتها إنما هي بدل عن الوتر إذا فات المكلف، فلعل الوجه في تركه (ص) الوتيرة هو ما استكشفتناه من الخارج من أن صلاة الليل كانت واجبة في حقه (ص) و انه كان على علم - بإذن الله سبحانه - من حياته - تلك الليلة - و مما تفرقت عنها فتوته أو لا فتوته، و لأجل ذلك لم يكن يصلي الوتيرة فلا دلالة لها على عدم استحبابها، أو عدم مشروعيتها.

- (١) المرويات في ب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.
- (٢) المرويات في ب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.
- (٣) المرويات في ب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.
- (٤) المرويات في ب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.
- (٥) المرويات في ب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٦٢

و ثمان ركعات قبل العصر، و اربع ركعات بعد المغرب و ركعتان بعد العشاء من جلوس تعدان بركعة، و يجوز فيهما القيام (١) بل هو الأفضل، و ان كان الجلوس أحوط، و تسمى بالوتيرة، و ركعتان قبل صلاة الفجر، و احدي عشر ركعة صلاة الليل و هي ثمان ركعات، و الشفع ركعتان، و الوتر ركعة واحدة.

و بما ذكرناه صرح في بعض الروايات الواردة في المقام «١» غير اننا لم نستدل به لضعف سنده و نجعله مؤيداً للمدعى.

«الثالث»: ان في بعض الاخبار الواردة في المقام أن مجموع الفرائض و النوافل اربع و أربعون ركعة

ياسقاط أربع ركعات عن ثمان العصر و ركعتين عن اربع المغرب، و في بعضها انها ستة و أربعون ياسقاط أربع ركعات عن ثمان العصر «٢».

الـ انها محمولة على التقيـة- كما قيل- أو تحمل على أن أربعا و أربعين منها أهم بحيث قد أطلق المعصية على تركها في صحیحه زرارة «٣» و الأربع أو الست الباقية لا تبلغ من الأهمية تلك المرتبة، لا أن النوافل أقل من اربع و ثلاثين و يأتي- قريبا- ان شاء الله أن هناك نافله اخرى ذات ركعتين و هي غير الواحدة و الخمسين فانظر، و كيف كان فالنوافل اربع و ثلاثون ركعة عن قيام أو يجوز عن جلوس أيضا على ما يأتي عليه الكلام ان شاء الله

الوتيرة يعتبر فيها الجلوس

(١) ذهب جماعة الى أن حال الوتيرة حال سائر النوافل فيجوز الإتيان

(١) راجع ب ٢٩ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

(٢) المرويتان في ب ١٤ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل

(٣) المرويتان في ب ١٤ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٦٣

.....

بها جالسا كما يجوز من قيام، بل القيام فيها أفضل، و الصحيح عدم مشروعية القيام في الوتيرة و ان الجلوس معتبر في حقيقتها، و ذلك لعدم تمامية ما استدل به على جواز القيام أو أفضليته في الوتيرة. □

و قد استدل عليه بصحیحه حارث ابن المغيرة قال: سمعت أبا عبد الله- عليه السلام- يقول: صلاة النهار ست عشرة ركعة: ثمان إذا زالت الشمس □ و ركعتان بعد العشاء الآخرة كان أبي يصليهما و هو قاعد، و أنا أصليهما و أنا قائم .. «١» و موثقة سليمان بن خالد عن أبي عبد الله (ع) قال: صلاة النافلة ثمان ركعات حين تزول الشمس ..

و ركعتان بعد العشاء الآخرة يقرأ فيهما مائة آية قائما أو قاعدا و القيام أفضل «٢».

فإن الباقر (ع) انما صلى الوتيرة جالسا لصعوبة القيام في حقه لكبر سنه الشريف، و عظم جثته المقدسة على ما صرح به في بعض الروايات «٣» و حيث لم يكن أبو عبد الله سلام الله عليه بدينا- كأبيه عليه السلام- صلاها قائما و قد صرح الموثقة بأن القيام فيها أفضل.

و هذا لا- يمكن المساعدة □ عليه لأن في روايات الوتيرة ورد التقييد بكونها عن جلوس، بل ورد في بعضها ان الرضا (ع) كان يصلها جالسا «٤» و لم يكن سلام الله بدينا حتى يتوهم أن جلوسه في الوتيرة

(١) المرويات في ب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

(٢) المرويات في ب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

(٣) حنان بن سدير عن أبيه قال: قلت لأبي جعفر (ع) أتصلى النوافل و أنت قاعد؟ فقال: ما أصليها إلا و انا قاعد منذ حملت هذا اللحم و ما بلغت هذا السن. المروية في ب ٤ من أبواب القيام من الوسائل.

(٤) المرويات في ب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٦٤

.....

تستند إلى صعوبة القيام في حقه، فلو كان القيام فيها أفضل كما ادعى لم يكن لما فعله (ع) وجه صحيح.

نافلة ذات ركعتين غير الوتيرة

والذي يظهر من ملاحظة الأخبار الواردة في المقام أن بعد العشاء الآخرة يستحب أربع ركعات و صلاتان نافلتان، والتي يكون القيام فيها أفضل من الجلوس ركعتان غير ركعتي الوتيرة، وهما اللتان يقرأ فيهما مائة آية و هما غير الوتيرة المقيدة بكونها عن جلوس و تدلنا على ذلك صحیحہ عبد الله بن سنان قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: لا تصل أقل من أربع و أربعين ركعة» قال: و رأيتہ يصلي بعد العتمة أربع ركعات «١».

و موثقه سليمان بن خالد المتقدمة عن أبي عبد الله (ع) قال: صلاة النافلة ثمان ركعات .. و ركعتان بعد العشاء الآخرة يقرأ فيهما مائة آية قائما أو قاعدا، و القيام أفضل، و لا تعدهما من الخمسين «٢» و هي مصرحة بأن الركعتين اللتين يكون القيام فيهما أفضل غير النوافل اليومية اعنى خمسين أو واحدة و خمسين ركعة و ان هاتين الركعتين لا تعدان منها.

فلا بد معه من الحكم باعتبار الجلوس في الوتيرة لتحسبان ركعة واحدة حتى يكون عدد النوافل ضعف الفرائض فلو اتى بها عن قيام لزد عدد النوافل عن ضعف الفرائض بركعة واحدة، و هذا هو الذي تقتضيه الأخبار

(١) المروية في ب ١٤ أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

(٢) المروية في ب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٦٥

.....

المقيدة بكونها عن جلوس.

فان ما يكون فيه القيام أفضل ركعتان غير الوتيرة و يستحب فيهما قراءة مائة آية، و صحیحہ الحجال صريحة فيما ادعيناها قال: كان أبو عبد الله عليه السلام يصلي ركعتين بعد العشاء يقرأ فيهما بمائة آية و لا يحتسب بهما و ركعتين و هو جالس يقرأ فيهما بقل هو الله أحد، و قل يا ايها الكافرون فان استيقظ من الليل صلى صلاة الليل و أوتر، و ان لم يستيقظ حتى يطلع الفجر صلى ركعتين (ركعتين) فصارت سبعا (و صارت شفعا) و احتسب بالركعتين اللتين (اللتين ظ) صلاهما بعد العشاء و ترا «١».

فالحكم باعتبار الجلوس في الوتيرة مما لا مناص عنه.

و بما سردناه يظهر أن ما افاده المحقق الهمداني «قده» في ذيل صحیحہ عبد الله بن سنان من ان الأربع ركعات التي رآها منه بعد العتمة لم يعرف وجهها فلعلها صلاة جعفر و نحوها مما لا وجه له، لما عرفت من أن هناك ركعتين غير ركعتي الوتيرة و هما اللتان يستحب فيهما القيام و قراءة مائة آية.

و المظنون بل المظنن به ان من حكم بأفضلية القيام في الوتيرة لم يشاهد هذه الصحیحہ، و إلا لما حكم بأفضلية القيام فيها كما لا يخفى.

و على الجملة أن النوافل اليومية أربع و ثلاثون ركعة فتكون مع الفرائض خمسين أو واحدة و خمسين ركعة فإنها ضعف الفريضة، و

الوتيرة إنما شرعت لتكميل العدد و صيرورة النوافل ضعف الفريضة أو للبدلية عن الوتر على تقدير ان يفوت المكلف، و الترتيب في الإتيان بالنوافل ما تقدم و لا نعيد، هذا كله في غير يوم الجمعة.

(١) المروية في ب ٤٤ من المواقيت و ب ٢١ من أبواب بقاء الصلوات المندوبة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٦٦

و اما في يوم الجمعة (١) فيزداد على الست عشرة أربع ركعات، فعدد الفرائض سبع عشرة ركعة، و عدد النوافل ضعفها بعد عد الوتيرة بركعة، و عدد مجموع الفرائض و النوافل احدى و خمسون هذا.

اعداد النوافل يوم الجمعة

(١) عدد النوافل يوم الجمعة و الترتيب بينها غير العدد و الترتيب المعتبرين في النوافل في غير يوم الجمعة: ففي بعض الروايات أن النافلة يوم الجمعة عشرون ركعة و في بعضها الآخر اثنتان و عشرون ركعة «١» كما أن الترتيب فيها غير الترتيب في بقية الأيام و قد اختلفت فيه الأخبار و الصحيح جواز العمل بجميع الكيفيات الواردة في الروايات و ذلك لصحتها و اعتبارها:

ففي ما رواه سعد بن سعد الأشعري عن أبي الحسن الرضا (ع) قال:

سألته عن الصلاة يوم الجمعة كم ركعة هي قبل الزوال؟ قال: ست ركعات بكرة، و ست بعد ذلك اثنتا عشرة ركعة، و ست ركعات بعد ذلك ثمانى عشرة ركعة، و ركعتان بعد الزوال فهذه عشرون ركعة، و ركعتان بعد العصر فهذه اثنتان و عشرون ركعة «٢».

و فيما رواه محمد بن أبي نصر عن أبي الحسن (ع) أن التطوع يوم

(١) المرويتان في ب ١١ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

(٢) المرويتان في ب ١١ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٦٧

.....

الجمعة ست ركعات في صدر النهار، و ست ركعات قبل الزوال، و ركعتان إذا زالت، و ست ركعات بعد الجمعة فذلك عشرون ركعة سوى الفريضة «١» و ورد في رواية ثالثة ترتيب آخر غير الترتيبين المتقدمين «٢».

و لا بأس بالعمل بجميع تلك الكيفيات الواردة كما مر.

ثم ان الغرض من تلك الزيادة، و اختلاف الترتيب في الإتيان بالنوافل هو الإفصاح عن تعظيم يوم الجمعة و جلاله شأنه، و التفرقة بينه و بين سائر الأيام كما أشير إليه في بعض الأخبار «٣».

و لأجل هذا الامتياز اهتم فيه بالإتيان بالفريضة أول وقتها، و ورد في بعض الروايات: إذا كنت شاكا في الزوال فصل الركعتين فإذا استيقنت الزوال فصل الفريضة «٤».

كما ورد أن وقت صلاة العصر يوم الجمعة وقت صلاة الظهر من سائر الأيام «٥» و قد أوجب هذا الاهتمام بشأن الفريضة يوم الجمعة التغيير في الترتيب المقرر في النوافل في غير يوم الجمعة فقدم بعضها و أخر بعضها الآخر يوم الجمعة.

ثم إن الاستفادة من تلك النصوص هو الحث و الترغيب في الإتيان بالنوافل يوم الجمعة على الترتيب المتقدم دون الإلزام به، و يشهد

لذلك ورود لفظه «ان شئت» أو «ان شاء في بعض رواياتها» (٦).
وعن الصدوقين «قد هما» ان يوم الجمعة كسائر الأيام ولا فارق

-
- (١) المرويات في ب من أبواب ١ صلاة الجمعة من الوسائل.
(٢) المرويات في ب من أبواب ١ صلاة الجمعة من الوسائل.
(٣) المرويات في ب من أبواب ١ صلاة الجمعة من الوسائل.
(٤) المروية في باب ٨ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

خوبى، سيد ابو القاسم موسوى، التنقيح في شرح العروة الوثقى، ٦ جلد، قم - ايران، اول، ١٤١٨ هـ ق

- التنقيح في شرح العروة الوثقى؛ الصلاة ١، ص: ٦٧
(٥) راجع ب ٩ و ٨ و ٥ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.
(٦) المرويات في ب من أبواب ١ صلاة الجمعة من الوسائل.
التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٦٨
و يسقط في السفر نوافل الظهرين (١).

بينهما بوجه، وفيه أن الفارق هو النصوص الصحيحة كما مر. نعم ما ذكرناه لا بأس به إذا أرادنا به عدم الفرق بينهما على نحو الإلزام.

سقوط نافلة الظهرين في السفر

(١) لا شبهة ولا خلاف في عدم سقوط نافلتى الفجر والمغرب وبقائهما على استحبابهما في السفر كما في الحضر بل وفي بعض النصوص النهى عن ترك نافلة المغرب في السفر، حيث قال (ع): لا تدعهن في حضر ولا سفر (١).
بل لا يحتاج استحبابهما في السفر الى دليل بالخصوص وذلك لأنه مقتضى الإطلاقات الواردة في استحبابهما، لعدم ورود التقييد عليها بعدم السفر، كما ورد في نافلتى الظهر والعصر، وكذلك الحال في نافلة الليل لإطلاق أدلتها، وعدم تقييد استحبابها بعدم السفر مضافا الى الأخبار الواردة في عدم سقوطها في السفر (٢).
وأما نافلتا الظهر والعصر فالظاهر انه لا خلاف في سقوطهما في السفر بل ادعى الإجماع عليه في كلمات بعضهم، وعن المدارك نسبه الى مذهب الأصحاب، ويدلنا على ذلك جملة من الروايات:

-
- (١) المروية في ب ٢١ و ٢٤ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.
(٢) راجع ب ٢٥ وغيره من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.
التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٦٩
و الوتيرة على الأقوى (١).

ففى صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما (ع): لا تصل قبل الركعتين ولا بعدهما شيئا نهارا (١) و فيما رواه أبو يحيى الحنات: يا بنى

لو صلحت النافلة في السفر تمت الفريضة «٢» الى غير ذلك من النصوص الواردة في سقوط نافلة الظهرين سقوطا إلزاميا تخفيفا للمسافر و تسهيفا عليه و لعل هذا مما لا كلام فيه و انما الكلام في سقوط الوتيرة في السفر و عدمه و اليه أشار الماتن بقوله: و الوتيرة على الأقوى.

هل تسقط الوتيرة في السفر؟

(١) المشهور بين أصحابنا كما في كلام صاحب الحدائق و غيره سقوط الوتيرة في السفر، و عن ابن إدريس دعوى الإجماع عليه، و ذهب جماعة إلى بقاء استحبابها في السفر، و اليه مال الشيخ «قده» و استدل على عدم السقوط بما رواه الصدوق «قده» بإسناده عن الفضل بن شاذان عن الرضا (ع) (في حديث) قال: و انما صارت العتمة مقصورة، و ليس تترك ركعتاها (ركعتيها) لأن الركعتين ليستا من الخمسين، و انما هي زيادة في الخمسين تطوعا ليتم بهما بدل كل ركعة من الفريضة ركعتين من التطوع «٣».

و تقريب الاستدلال بها أن الرواية قد دلت على أن المنع عن الصلاة

-
- (١) المرويتان في ب ٢١ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.
 (٢) المرويتان في ب ٢١ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.
 (٣) المروية في ب ٢٩ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٧٠

.....

قبل الركعتين المقصورتين أو بعدهما في السفر انما يختص بالنوافل المقررة للفرائض المقصورة، و ليست الوتيرة نافلة للعشاء حتى تشملها الرواية و يحكم بسقوطها نظرا الى أن العشاء من الفرائض المقصورة في السفر بل انما هي صلاة مستقلة مندوبة، و العلة في تشريعها تكميل العدد ليكون عدد النوافل ضعف الفريضة إذا فالرواية غير شاملة للوتيرة فهي باقية على استحبابها في السفر كما في الحضر.

و من هنا يظهر ان الركعتين اللتين قلنا باستحبابهما على استقلالهما- بعد العشاء الآخرة- أيضا غير ساقطتين لأنهما ليستا بنافلة للفريضة المقصورة حتى يحكم بسقوطهما.

ثم ان في سند الرواية على بن محمد بن القتيبة و يعرف بالقتيبي، و عبد الواحد بن محمد بن عبدوس، أو عبد الواحد ابن عبدوس، لأنه قد ينسب الى جده و قد ينسب إلى أبيه، و كلاهما محل الاعتماد، لأن الأول ممن اعتمد عليه أبو عمرو الكشي في كتاب الرجال على ما حكاه النجاشي «قده»- و هو من مشايخه- و قد صحح العلامة حديثه في ترجمة يونس بن عبد الرحمن.

بل نقل في الحدائق عن العلامة في المختلف انه- عند ما ذكر حديث الإفطار على محرم، و ان الواجب فيه كفارة واحدة أو ثلاث- لم يذكر التوقف في صحة الحديث الا من حيث عبد الواحد بن عبدوس و قال: انه كان ثقة و الحديث صحيح. و هذا يدل على توثيقه لعلي بن محمد ابن قتيبة.

و الثاني من مشايخ الصدوق «قده» و قد روى عنه في عدة موارد منها طريقه الى الفضل بن شاذان، و قد ترضى عليه في بعضها على ما حكاه الوحيد في تعليقه على الرجال الكبير.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٧١

.....

و قد ناقش صاحب المدارك «قده» في ذلك بعدم توثيق الرجلين و معه لا يمكن الاعتماد على روايتهما و ان كانا من المشايخ.
و أجب عنه في الحدائق بأنه لا حاجة الى التوثيق الصريح بعد كونهما من المشايخ و موردا لاعتماد مثل الكشي، لان اعتماد المشايخ
المتقدمين على النقل و أخذ الروايات عنهم و التلمذ عندهم يزيد على قول النجاشي و أضرابه:
فلان ثقة.

و المحقق الهمداني «قده» قد قرر ذلك بتقريب آخر فليراجع.
و لا يخفى عدم تمامية شيء من ذلك:
أما تصحيح العلامة «قده» فلما ظهر لنا بعد التتبع في كلماته من انه «قده» كان يصحح رواية كل شيعي لم يرد فيه قدح و هذا يظهر منه
قده في موردين:

«أحدهما»: ترجمه احمد إسماعيل بن سمكة حيث ذكر في ترجمته ما هذا لفظه: و لم ينص علماؤنا عليه بتعديل و لم يرد فيه جرح
فالأقوى قبول روايته مع سلامتها من المعارض.

و «ثانيهما»: ترجمه إبراهيم بن هاشم و قال في ترجمته: لم أقف لأحد من أصحابنا على قول في القدح فيه، و لا على تعديله
بالتنقيص، و الروايات عنه كثيرة و الأرجح قبول قوله.

كما أنه لا يعتمد على رواية غير الشيعي و ان كان موثقا. بل يذكره في قسم غير الموثقين و قد صرح بذلك في جملة من الموارد:
«و منها»: إبراهيم بن أبي سمال، حيث ذكر انه واقفي لا اعتمد على روايته و قال النجاشي انه ثقة.

و «منها»: إبراهيم بن سماك و قيل ابن أبي سماك حيث قال: قال

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٧٢

.....

النجاشي انه ثقة واقفي فلا اعتمد حينئذ على روايته و هذا أظهر من سابقه لانه قد رتب عدم اعتماده على روايته على كونه واقفيا مع ان
النجاشي و ثقته.

و «منها»: إسحاق بن عمار بن حيان قال: كان شيخا من أصحابنا ثقة روى عن الصادق و الكاظم عليهما السلام و كان فطحيا قال الشيخ
الا انه ثقة، و أصله معتمد عليه، و كذا قال النجاشي، و الأولى عندى التوقف فيما ينفرد به.

و «منها»: غير ذلك من الموارد.

نعم فيمن ادعى الإجماع على قبول روايته يعمل برواياته من جهة الإجماع، و ان لم يكن شيعيا، و الحاصل انه «قده» يرى أصالة العدالة
و يرى ان الشرط المعبر في الراوى هو العدالة دون الوثوق، و من هنا يصحح رواية كل شيعي لم يظهر منه فسق، و لا يعتمد على رواية
غير الشيعي و ان كان ثقة و ثقة الشيخ أو النجاشي أو هو نفسه «قده».

و قد نقل الميرزا و السيد التفرشي عن فخر المحققين «قده» في ترجمه أبان بن عثمان انه قال: سألت والدى عن أبان بن عثمان، فقال:
الأقرب عدم قبول روايته لقوله تعالى **إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا**. و لا فسق أعظم من عدم الايمان.

و حيث أن الرجلين في محل الكلام شيعيان و لم يظهر منهما فسق فروايتهما مصححة عند العلامة «قده» و على مسلكه و مثل هذا
التصحيح كيف يفيد غيره ممن يعتبرون الوثاقة في الراوى و لا يكتفون بأصالة العدالة حيث لا يجدون أى توثيق لهما في الرجال. هذا
كله في تصحيح العلامة السند الذى فيه على بن محمد بن قتيبة.

و أما توثيقه لعبد الواحد بن عبدوس، فالظاهر ان توثيقاته كتصحيحاته

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٧٣

.....

مما لا يمكن الاعتماد عليه، لانه قدس الله إسراره على عظم منزلته و جلالته لا يحتمل - عادة- ان يكون توثيقه كقوله: فلان ثقة شهادة حسية منه «قدس سره» بأن يكون قد سمع وثاقه من يوثقه ممن رآه و هو ممن سمعها و هكذا الى ان ينتهي إلى عصر الراوى الذى يوثقه و ذلك لطول الفصل بينه و بين من يوثقه من الرواء و تخلل برهه بين عصريهما بحيث لا يحتمل معهما الشهادة الحسية بوجه. فإنه بعد عصر الشيخ «قده» إلى مدة مديدة كان العلماء يتبعون آراءه و أقواله حتى سموهم المقلدة على ما ذكره الشهيد الثانى فى درايته فلا يحتمل معه - عادة- أن يكون العلامة قد سمع توثيق راو عن زيد و هو عن عمرو و هكذا الى أن ينتهي إلى عصره فتوثيقاته شهادة حدسية و مستندة إلى اجتهاده، و من الظاهر أن اجتهاد أى فقيه لا يكون حجة على فقيه آخر.

و من هنا يتضح الحال فى توثيقات معاصريه أو المتأخرين عنه ممن حاله حاله كابن طاوس و المجلسى قدس الله أسرارهم، لأنها شهادات حدسية، و إلا- فمن البديهي أن توثيق العلامة «قده» لا- يقصر عن توثيق أهل الرجال كالنجاشى، و الشيخ و اضرابهما، فالمتحصل أن توثيقات العلامة كتصححاته غير قابلة للاعتماد، و الرجال مجهولان.

و أما ترضى الصدوق «قده» و ترحمه ففيه أن أئمتنا عليهم السلام قد كانوا يترحمون لشيعتهم أو لزوار قبر الحسين (ع) كقولهم: رحم الله شيعتنا- مثلاً- أو نحوه «١» مع أن فيهم من هو محكوم بفسقه أو بعدم

(١) راجع ب ٣٧ من أبواب المزار من الوسائل و الى ص ٦ من مزار البحار.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٧٤

.....

وثاقته جزماً، فان الترحم و الترضى محلها صدور أى عمل حسن أو صفة مستحسنة من صاحبها، و من الظاهر ان التشيع من أحسن الكمالات و الخيرات الموجبة لهما. و ترحم الصدوق لا يزيد على ترحمهم عليهم السلام. نعم ظهر لنا من تتبع حالاته انه لا يترضى و لا يترحم على غير الشيعة فالذى يثبت بترضيه انما هو تشيع ابن عبدوس و اما الوثاقه التى هى المعتبرة فى الراوى فلا.

و أما كونهما من مشايخ الإجازة لمثل الصدوق و الكشى فهو أيضاً كسابقه و ذلك لان الصدوق «قده» كان ينقل الحديث عن سمعه و أخذته منه سواء أ كان شيعياً أم لم يكن، موثقاً كان أو غيره. بل ان من مشايخ اجازته من هو ناصب زنديق كما فى الضبى عليه لعائن الله، حيث ذكر «قدس سره» انه لم ير انصب منه و بلغ من نصبه انه كان يقول:

اللهم صل على محمد فردا، و يمتنع من الصلاة على آله «١».

فترى انه مع نصبه و زندقته قد روى عنه الصدوق «قده» و هو من مشايخه و معه كيف يكون مجرد الشيخوخة له أو لغيره كافيء فى التوثيق و لم يصرح هو نفسه و لا الكشى بأنه لا يروى إلا عن ثقة، كما صنعه النجاشى «قده».

على أن ظاهر النجاشى ان الكشى لم يظهر منه اعتماد على ابن القتيبة غير نقل الرواية عنه فى كتابه، و قد بينا ان مجرد الشيخوخة لا دلالة له على الوثاقه، إذا الرواية ضعيفة فلا يمكن الاستدلال بها على استحباب الوتيرة فى السفر، بل مقتضى الإطلاقات الدالة على سقوط النافلة عن كل صلاة يجب التقصير فيها فى السفر سقوط الوتيرة أيضاً فى السفر.

(١) عيون اخبار الرضا ص ٣٨١ من الطبعة القديمة سنة ١٣١٧

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٧٥

.....

□
و استدلال المحقق الهمداني «قده» على عدم سقوط الوتيرة في السفر بصحيحة الحلبي أو حسنته قال: سألت أبا عبد الله (ع) هل قبل العشاء الآخرة و بعدها شيء؟ قال: لا غير أنى أصلى بعدها ركعتين و لست أحسبهما من صلاة الليل (١).
نظرا الى دلالتها على ان الركعتين بعد العناء مستحبتان في نفسيهما و ليستا نافله لها لتسقطا في السفر.
و «يرده»: أن الظاهر ان المراد فيها بالركعتين هو الركعتان اللتان تؤتى بهما عن قيام و هما اللتان قدمنا انهما مستحبتان مستقلتان زائدة على النوافل المرتبة، و ذلك بقريته قوله (ع) و لست أحسبهما من صلاة الليل فان ما قد يتوهم كونه من صلاة الليل انما هو تلك الصلاة التي يؤتى بها قائما دون الوتيرة التي تصلى جالسا فإنها لم يتوهم أحد كونها من صلاة الليل بوجه.
و يؤكد ما ذكرناه أن السائل في الصحيحة هو الحلبي و هو الراوى لجملة من الروايات فكيف يخفى عليه مثل ذلك و يسأل الإمام (ع) عن أن بعد صلاة العشاء شيء؟ فلا مناص من حملها على ما ذكرناه، أو يقال ان مراده من قوله: هل بعد العشاء الآخرة شيء؟ انه هل هناك شيء من النوافل يعادل الخمسين في الفضيلة أو لا؟
و أيضا استدلال «قده» على السقوط بجملة من الأخبار المشتملة على أن من كان يؤمن بالله و اليوم الآخر فلا يتبين الا بوتر «منها»: صحيحة زرارة (٢) و في ذيل بعضها: قلت: تعنى الركعتين بعد العشاء الآخرة؟

(١) المروية في ب ٢٧ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٢٩ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٧٦

.....

قال: نعم إنهما بركعة .. (١)

و تقريب الاستدلال بها أن تلك الروايات دلت على أن الوتيرة غير ساقطة في وقت أبدا، لأن الإتيان بها ينبعث عن الايمان بالمبدإ و المعاد و هذا كما ترى لا اختصاص له بوقت دون وقت فمقتضى إطلاق هذه الروايات عدم سقوطها في السفر كما في الحضر.
و حيث ان ما دل على سقوط النوافل المقررة للفرائض المقصورة في السفر يشمل الوتيرة أيضا بإطلاقها و هو الدليل على سقوطها لانه لم يرد فيه رواية خاصة فلا محالة تقع المعارضة بينها و بين هذه الروايات، و النسبة بينهما عموم من وجه، إذا يتساقط الإطلاقان فيرجع الى ما دل على أصل مشروعية الوتيرة، فإنه بلا معارض، و مقتضاه الحكم بعدم سقوط الوتيرة في السفر.
و يرد على هذا الاستدلال:

«أولا»: أن الاخبار المذكورة انما وردت في الوتر لا في الوتيرة، و الاخبار في الاهتمام بشأن صلاة الليل و الوتر و الحث نحوها كثيرة فلتكن منها هذه الروايات، فان معنى البيوتنة إنهاء الليل إلى طلوع الفجر، فمعنى هذه الروايات أن من كان يؤمن بالله و اليوم الآخر لا يطلع عليه الفجر الا بوتر.

و أضعف على ذلك أن الركعتين المستحبتين بعد العشاء لم تسم بالوتيرة في شيء من الروايات فضلا عن الوتر، و انما الفقهاء سموها بالوتيرة فلا يمكننا الاستدلال بها على استحباب الركعتين في نفسيهما فضلا عن عدم سقوطها في السفر.

نعم ورد في رواية أبي بصير السؤال عما أريد بالوتر فقال: قلت:
تعني الركعتين بعد العشاء الآخرة؟ قال: نعم. كما قدمناه آنفاً و هي صريحة

(١) المرأة في ب ٢٩ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٧٧

.....

الدلالة على المدعى، و من هنا جعلها صاحب الحدائق كغيره شارحةً لإجمال تلك الروايات، الا انها ضعيفة السند، و غير قابلة للاستدلال بها بوجه، فان في سندها عدة مجاهيل بالمعنى الأعم من المهمل. نعم الحسين بن يزيد الواقع في سندها هو النوفلي و لعنا نتكلم عليه في موضع يناسبه ان شاء الله.

و «ثانياً»: لو سلمنا أن المراد بالوتر- في تلك الاخبار- هو الوتيرة لا يمكننا الاستدلال بها أيضاً في المقام لا مكان أن يقال ان الاخبار المتقدمة الدالة على انه لا شيء قبل الركعتين و لا بعدهما مؤيدة بما دل على ان النافلة لو صلحت في السفر تمت الفريضة حاكمة على تلك الروايات، فإن مشروعية النافلة على نحو الإطلاق في الاخبار المستدل بها- على المشروعية- مفروغ عنها لا محالة، و هذه الروايات النافية للمشروعية قبل الركعتين و بعدهما ناظرة إلى تلك النوافل، و تدل على انه لا نافلة مشروعة قبل الصلاة المقصورة و لا بعدها تتقدم عليها بالحكومة.

و قد يستدل على ذلك برواية رجاء بن أبي الضحاك عن الرضا (ع) المشتملة على أحكام كثيرة مفتى بها عند الفقهاء كما قبل و منها انه (ع) كان يصلي الوتيرة في السفر.

و فيه: انه إن أريد بتلك الرواية ما رواه في الوسائل عن عيون الاخبار فمن الواضح عدم دلالتها على هذا المدعى لو لم نقل بدالاتها على السقوط لعدم اشتغالها على تلك الجملة و إليك متنها و سندها:

محمد بن علي بن الحسين في (عيون الاخبار) عن تميم بن عبد الله بن تميم (أو تميم كما عن بعض النسخ) القرشي عن أبيه عن احمد بن علي الأنصاري عن رجاء بن أبي الضحاك عن الرضا (ع) انه كان في السفر يصلي فرائضه ركعتين ركعتين إلا المغرب فإنه كان يصليها ثلاثاً، و لا يدع

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٧٨

.....

نافلتها، و لا يدع صلاة الليل و الشفع و الوتر و ركعتي الفجر في سفر و لا حضر و كان لا يصلي من نوافل النهار في السفر شيئاً «١».

و هي كما يرى غير متعرضة للوتيرة، و انما اشتملت على الوتر. بل يمكن ان يقال: ان عدم تعرضها لثبوت الوتيرة و عدم سقوطها في السفر و هي بصدد بيان ما يسقط في السفر من النوافل و ما لا يسقط يدلنا على سقوطها فيه أيضاً و الا لأشير فيها إلى انه (ع) كان يأتي بها أيضاً في السفر كما أشير الى ذلك في صلاة الليل و غيرها من النوافل المذكورة في الرواية.

و ان أريد بها رواية أخرى مروية عن العيون فلا عين و لا اثر لتلك الرواية كما اعترف بذلك صاحب الجواهر «قده» قائلًا و أما خبر ابن أبي الضحاك فلم أجد ذلك فيه فيما حضرني من نسخة العيون. بل الموجود خلافه.

و مع هذا كله يمكن أن يقال بعدم سقوط الوتيرة في السفر و هذا بوجهين:

«أحدهما»: أن الوتيرة لم تثبت كونها نافلة للعشاء ليقال ان نافلة الصلوات المقصورة ساقطة في السفر، بل هي صلاة مستحبة، و انما شرعت للبدلية عن الوتر على تقدير عدم التوفيق لإتيانها في وقتها. □
و تدلنا على ذلك صحيحة فضيل بن يسار قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول (في حديث) .. منها ركعتان بعد العتمة جالسا تعد بركعة مكان الوتر .. «٢».

و عليه فلا تشملها الأخبار المتقدمة الدالة على انه لا شيء قبل الركعتين

(١) المروية في ب ٢١ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

(٢) المروية في ب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٧٩

.....

و لا بعدهما، و لعل عدم كونهما نافلة للعشاء هو السبب فيما ورد في جملة من الصحاح من أن الفرائض و نوافلها خمسون ركعة.
و «ثانيهما»: صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما (ع) قال: سألته عن الصلاة تطوعا في السفر قال: لا تصل قبل الركعتين و لا بعدهما شيئا نهارا «١».

فإن السؤال فيها انما هو عن مطلق التطوع في السفر، و هو بإطلاقه يشمل الصلوات المندوبة الليلية و النهارية و لكنه (ع) عند الجواب حض نهيه بالصلاة التطوعية النهارية، و قد بينا في محله أن القيود ذات مفهوم و ان لم يكن كمفهوم الشرط مما يدل على الانتفاء عند الانتفاء بل انما يدل على أن الحكم غير مترتب على الطبيعي المطلق و انما يترتب على حصة خاصة منها فحسب، و إلا أصبح التقييد بها لغوا ظاهرا و تفصيل الكلام في ذلك موكول الى محله.

إذا تدلنا الصحيحة على اختصاص النهي بالنوافل النهارية فلا نهى عن النوافل الليلية.

و يؤكد ذلك أن الركعتين في الليل ليستا إلا صلاة واحدة و هي العشاء الآخرة دون صلاتي المغرب و الفجر، لوضوح انه لا تقصير فيهما فكان الصحيحة ناظرة إلى خصوص ركعتي العشاء و تبين انهما ليستا بموردين للنهي عن التطوع قبلهما و لا بعدهما و على الجملة أن بهذين الوجهين لا يبعد الحكم بعدم سقوط الوتيرة في السفر، و ان كان الأحوط إتيانها رجاء لذهاب جمع الى سقوطها كما مر.

(١) المروية في ب ٢١ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٨٠

«مسألة»: يجب الإتيان بالنوافل ركعتين ركعتين (١)

النوافل يؤتى بها ركعتين ركعتين

(١) المعروف بين الأصحاب أن النوافل كلها يؤتى بها ركعتين ركعتين و لا تشرع الإتيان بها ركعة ركعة بأن يسلم في كل ركعة و يأتي بها مفصولة كما لا يشرع الإتيان بها زائدة على الركعتين كثلاث ركعات أو أربع متصلات إلا في الوتر، و صلاة الأعرابي.

و ادعى الإجماع على ذلك في كلام الشيخ و ابن إدريس «قدهما» و خالف فيه المحقق الأردبيلي «قده» و ذهب إلى جواز الإتيان

بالنوافل ركعة ركعة أو زائدة على الركعتين موصولة بثلاث ركعات أو أربع، و استدل للمشهور بالإجماع كما عرفت. وفيه أن الإجماع التعبدى غير محقق في محل الكلام و المظنون بل المطمئن به أن القائلين بذلك انما استندوا في ذلك الى الروايات فالإجماع مدركى و لا بد من ملاحظة الروايات وقتئذ.
و برواية على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر (ع) قال: سألت عن الرجل يصلى النافلة أ يصلح له أن يصلى أربع ركعات لا يسلم بينهن؟

قال: لا إلا أن يسلم بين كل ركعتين «١».

و نوقش في الاستدلال بها تارة من حيث السند، لأن فيه عبد الله ابن الحسن و هو مجهول لم يوثق في كلام المترجمين له نعم انما تعلم ان جده على بن جعفر فحسب و هذا لا يكفى في توثيقه.

(١) المروية في ب ١٥ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٨١

.....

و من حيث الدلالة اخرى نظرا إلى انها انما دلت على المنع عن الإتيان بالنوافل زائدة على ركعتين ركعتين و ليست فيها أية دلالة على عدم جواز الإتيان بها ركعة ركعة.

أما المناقشة من حيث السند فهي كما سمعت لما مر غير مرة من أن عبد الله بن الحسن الواقع في سند بعض روايات الحميرى و الأشعثيات لم يوثق في الرجال، فلا يمكن الاعتماد على رواياته.

و اما المناقشة في دلالتها فيمكن الجواب عنها بأن السؤال في الرواية و ان كان خاصا بجواز الإتيان بالنافلة زائدة على ركعتين ركعتين الا انه عليه السلام أجاب أولا بقوله: لا اى لا يجوز، ثم اتى بجواب آخر يعم الإتيان بها زائدة عنهما و الإتيان بها ركعة ركعة، لأنه قال: إلا أن يسلم ..

فإن إلا كلمة استثنائية فهناك شىء يكون لها مستثنى منه لا محالة، و لا يصح جعل المستثنى منه النافلة أربع ركعات: لوضوح انه لا معنى لاستثناء فرد عن فرد، فإن النافلة أربع ركعات فرد، و النافلة ركعتين فرد آخر، و لا- معنى لاستثناء أحدهما عن الآخر كما هو واضح.

فلا مناص من ان يجعل المستثنى منه هو النافلة على إطلاقها و كليتها الشاملة لجميع كفياتها من كونها مفصولة و ركعة ركعة أو زائدة على ركعتين، أو ركعتين ركعتين فتدلنا الرواية على انها غير صحيحة بما لها من الكيفيات و الأقسام إلا أن يؤتى بها ركعتين ركعتين. إذا فالرواية كما تدل على عدم جواز الإتيان بالنافلة زائدة على ركعتين ركعتين كذلك تدلنا على عدم جواز الإتيان بها ركعة ركعة فلا مناقشة في دلالتها بوجه و ان كان سندها ضعيفا.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٨٢

.....

و استدل له أيضا برواية الفضل بن شاذان عن الرضا (ع) قال:

الصلاة ركعتان ركعتان فذلك جعل الأذان مثنى مثنى «١».

و لكنها أيضا ضعيفة السند و الدلالة:

أما ضعف سندها فلما عرفت من أن في طريق الصدوق الى الفضل ابن شاذان علي بن محمد بن قتيبة و عبد الواحد بن محمد بن عبدوس، و لم يرد توثيق في حقهما.

و أما من حيث الدلالة فلعدم كونها واردة في النوافل، و انما هي ناظرة إلى أصل تشريع الفرائض، و انها قد شرعت ركعتين ركعتين، و القرينة على ذلك قوله (ع) فلذلك جعل الأذان مثنى مثنى، لأن الأذان إنما يستحب في الفرائض لا في النوافل و لا معنى للقول بأن النافلة ركعتين ركعتين، و لذا جعل الأذان في الفرائض مثنى مثنى، و انما يناسب الفريضة فكأنه قد جعل لكل ركعة من الفرائض فصل من الأذان.

و استدل أيضا بما رواه ابن إدريس في آخر السرائر نقلا عن كتاب حريز بن عبد الله عن أبي بصير قال: قال أبو جعفر (ع) في حديث، و افصل بين كل ركعتين من نوافلك بالتسليم «٢».

و قد نوقش فيها سندنا و دلالة:

أما بحسب السند فلما قيل من انها مرسله لأن الحلبي «قده» انما رواها عن كتاب حريز، و لم يذكر طريقه اليه و الفاصلة بين الحلبي و حريز كثيرة و سنين متمادية لا يستهان بها، إذا ففي البين واسطة و لم يعلم انها أي شخص فالرواية مرسله لا يمكن الاعتماد عليها.

(١) المرويتان في ب ١٥ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

(٢) المرويتان في ب ١٥ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٨٣

.....

و يمكن الجواب عن ذلك بان الحلبي «قده» ممن لا يعمل بالخبر الواحد فمثله إذا روى عن كتاب فنستكشف بتلك القرينة ان هذا الكتاب قد وصل اليه بالتواتر أو بالرواية المحفوظة بالقرائن القطعية، لأنه لو كان وصله بالخبر الواحد لم يكن عمل به حسب مسلكه، و من هنا يعبر الفقهاء عن الروايات التي نقلها «قده» في آخر السرائر عن أرباب الكتب بالصحاح و الأمر كما ذكره.

و أما بحسب الدلالة فلأجل أنها أخص من المدعى لدلائلها على النهي عن الإتيان بالنوافل زائدة على ركعتين ركعتين و لم تدل على المنع عن الإتيان بها ركعة ركعة.

و هذه المناقشة في محلها إذا فما ذهب اليه المشهور في المسألة لا سبيل إلى إثباته بدليل. □

بل يمكن اقامة الدليل على بطلانه، و ذلك لانه من المتسالم عليه عند الأصحاب (قدس الله أسرارهم) و هو الصحيح أيضا على ما بيناه في محله أن المطلق - في باب المستحبات - غير محمول على المقيد، و انما التقييد خاص بالأحكام الإلزامية، إذا فلو كان هناك مطلق يقتضى جواز الإتيان بالنوافل كيف ما اتفقت على ما يراه المحقق الأردبيلي «قده» لم يمكن تقييده بما استدلوا به على عدم جواز الإتيان بها أقل من ركعتين أو بأزيد منهما موصولة - على تقدير تماميته في نفسه - بل لا بد من ان يحمل على الأفضلية و الكمال.

فعلى ذلك لا بد من النظر الى الروايات ليرى انه هل هناك ما يدلنا بإطلاقه على استحباب النوافل كيف ما اتفقت أولا؟

و الانصاف انه لا يوجد من الروايات دليل مطلق يدلنا على مشروعيتها

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٨٤

.....

كيف ما اتفقت، و الاخبار المشتملة على أن النافلة لصلاة الظهر ثمان ركعات و للعصر ثمان ركعات، و للمغرب اربع، و للفجر

ركعتان، وثمان ركعات نافله الليل «١» وان كانت غير مقيدة بكيفية معينة. إلا انها لما لم تكن بصدد بيان الكيفيات و الأمور المعتبرة في الصلاة من القراءة أو السجدة أو وحدتها و تعددها، و انما أحالت بيانها إلى أدلتها فلا- جرم لم يمكن التمسك بإطلاقها، إذ لا إطلاق لها من هذه الجهة، و لم ترد لبيانها. و انما وردت لبيان عدد الركعات المعتبرة في الصلاة فقط و نظرها الى الصلوات المتعارفة و المتداولة لدى الناس.

و إذا لم يكن إطلاق يتمسك به في المقام انتهت النوبة- لا محالة- الى الأصل العملى فى المسألة. و انه هل يقتضى مشروعياً الزيادة من الركعتين أو الأقل منهما أو لا يقتضى؟

فقد يقال: ان الأصل فى المقام هو الاشتغال كما ذهب إليه فى الحقائق بدعوى أن العبادات أمور توقيفية يتوقف مشروعيتها الى دليل، و حيث لا دليل على مشروعية الإتيان بها زائدة على ركعتين ركعتين أو الأقل منهما كما إذا أتى بها ركعة ركعة فلا يجوز الإتيان بها الا ركعتين ركعتين و على الجملة ان الخروج عما علمنا به من توقيفية العبادات يحتاج إلى مؤمن و دليل.

و قد يقال ان الأصل فى مقامنا هو البراءة، لأن الشك فى جزئية الركعة الثانية أو فى مانعية الركعة الثالثة أو الرابعة أو فى مانعية التسليم و التشهد فالمقام من صغريات دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين

(١) هذا مضمون جملة من الاخبار المروية فى ب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٨٥

.....

و هو مجرى البراءة فينتفى جزئية ما يحتمل جزئيته أو مانعية ما يحتمل مانعيته بالبراءة.

ذكر ذلك المحقق الهمداني «قده» و أفاد ما حاصله: ان الشك فى الجزئية و المانعية اعنى دوران الأمر بين الأقل و الأكثر شىء، و الشك فى أصل مشروعية العمل شىء آخر، فإن البراءة تجرى فى الصورة الأولى عن اعتبار المشكوك فيه للعلم بالمشروعية و الشك فى الجزئية أو المانعية فيدفع بالبراءة.

و هذا بخلاف الصورة الثانية أعنى الشك فى أصل المشروعية- كصلاة الغدير «١» التى وردت فى رواية ضعيفة أنها اثنتى عشرة ركعة بتسليمه واحدة- لأن أصل المشروعية إذا كانت غير معلومة لم تجر فيها البراءة بوجه بل مقتضى أصالة عدم المشروعية عدم مشروعية العمل كما لا يخفى هذا.

و قد يناقش فى جريان البراءة فى محل الكلام بوجهين:

«أحدهما»: أن محل الكلام ليس من موارد البراءة العقلية و لا الشرعية.

أما العقلية فلوضوح أن المستحب مما لا- يحتمل العقاب فى مخالفته حتى يتمسك بذيل حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان بدعوى أن جزئية المشكوك فيه أو مانعيته لم يرد فيه بيان فمقتضى تلك القاعدة جواز تركه و مخالفته.

و أما الشرعية فلأن البراءة الشرعية حكم امتنانى فلا- تجرى إلا- إذا كان جريانها موجبا للامتنان، و لا تصور أية كلفه فى وضع المستحب ليكون رفعه موجبا للامتنان.

(١) الإقبال لابن طاوس ص ٦٦١-٦٦٢.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٨٦

.....

و «ثانيهما»: ان رفع الجزئية للركعة الثانية بالبراءة و كذلك رفع المانع عن الثالثة أو الرابعة مما لا أثر له، لأن مشروعية النافلة أقل من ركعتين و الأمر بها من اللوازم العقلية لعدم جزئية الركعة الثانية، كما أن مشروعية الزائدة على الركعتين من اللوازم العقلية لعدم مانعية الركعة الثالثة أو الرابعة فلا تثبت مشروعية الأقل منهما أو الزائدة عليهما بالبراءة بوجه.

و من هنا يظهر ان التمسك - في المقام - بالاستصحاب أيضا غير صحيح.

بان يقال: ان الجزئية أو المانع من الأمور المستحدثة المسبوق بالعدم، و مقتضى أصالة عدم مانعية التشهد و التسليم أو عدم جزئية الركعة الثانية جواز الإتيان بالنافلة ركعة أو ركعة أو ثلاث ركعات أو أربع.

و الوجه في فساد ما ذكرناه من أن أصالة عدم المانع أو الجزئية لا تكون مثبتة لمشروعية النافلة الأقل من ركعتين أو الزائد عليهما، لأن الأمر بالزائد عن الركعتين أو الأقل منهما من اللوازم العقلية للمستصحب فلا يثبت باستصحابه هكذا يقال.

و الصحيح على ما بيناه في محله ان يقال: ان في موارد دوران الأمر بين الأقل و الأكثر في الواجبات و المستحبات لا مجال للرجوع الى استصحاب عدم جزئية الأكثر أو عدم شرطيته و هذا لا لأنه غير مثبت لمشروعية الأقل - كما سيتضح - بل لأنه معارض باستصحاب عدم جزئية الأقل أو عدم الأمر به - دائما - و السر في ذلك ان الشك في تلك المورد انما هو في ان الأمر بالأقل و هو الركعة الأولى - مثلا - الذي علمنا بجعله في الشريعة المقدسة هل جعل مقيدا بالأكثر أعني الركعة الثانية - في محل الكلام - أو مطلقا من دون التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٨٧

.....

تقييده به، و لا ثالث لاستحالة الإهمال في مقام الثبوت فلا مناص اما ان يجعل على نحو الإطلاق أو التقييد كما عرفت.

و من الظاهر ان جعل إيجابه أو استحبابه - سواء أ كان على نحو التقييد أو على نحو الإطلاق - أمر حادث مسبوق بالعدم إذا فاستصحب عدم جعله مقيدا معارض باستصحاب عدم جعله على نحو الإطلاق، و ان شئت قلت: ان كلا من الإطلاق و التقييد أمر حادث مسبوق بالعدم فنفي أحدهما بالاستصحاب يعارضه نفى الآخر به فلا مجال للتمسك باستصحاب العدم في موارد دوران الأمر بين الأقل و الأكثر ابدا.

تفصيل في جريان البراءة في المستحبات

و أما التمسك بالبراءة في المستحبات ففيه تفصيل و كلام على ما بيناه في التكلم على حديث الرفع، و ذلك لان الشك «تارة» في أصل استحباب العمل و مشروعيته عبادة كان أو غيرها و ذلك كما في صلاة الغدير للشك في استحبابها و مشروعيتها في نفسها و «أخرى»: يشك في جزئية شيء للعمل أو شرطيته بعد الفراغ عن مشروعيته في نفسه.

أما الصورة الأولى: فلا مجال فيها للتمسك بالبراءة ابدا.

أما البراءة العقلية فعدم جريانها في المستحبات مما لا يحتاج الى مزيد بيان كما أشرنا إليه في تقريب المناقشة فلاحظ.

و أما البراءة الشرعية فلأن قوله (ص) رفع عن أمي تسعة .. «١»

و غيره من أدلتها لا يدل على رفع ما شك فيه رفعا واقعا ابدا، و من

(١) قدمنا شطرا مما يرجع الى سند هذه الرواية في الجزء الثالث من كتاب الطهارة ص ٣٤٥ و مع هذا الا يخلو سندها عن مناقشة و سنشير إليها في مورد يناسبه ان شاء الله

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٨٨

.....

هنا يستحب الاحتياط بالإتيان بما يحتمل وجوبه أو استحبابه، فلو كان ما يشك فيه مرفوعا واقعا لم يكن للاحتياط وحسنه أو استحبابه مجال.

فالرفع المدلول عليه في موارد جريان البراءة رفع ظاهري، ومعنى ذلك ان للشارع في موارد الشك ان يضع وجوب الاحتياط، لبقاء المشكوك فيه بحاله واقعا، فيوجب الشارع الاحتياط على المكلفين تحفظا على الواقع المشكوك فيه وهذا معنى إيجاب الاحتياط و وضعه في مقام الظاهر و مرحلة الشك في الحكم الواقعي، و قد دللتنا أدلة البراءة على رفع ذلك و ان إيجاب الاحتياط الذي عرفت ان للشارع وضعه في مرحلة الظاهر مرفوع عن المكلفين و بها يثبت الترخيص في ترك التحفظ و الاحتياط و هذا في الواجبات من الوضوح بمكان.

و أما المستحبات فلا- يتأتى فيها ذلك بوجه. لان وضع الاحتياط- على سبيل الوجوب- عند الشك فيما يستحب في نفسه أمر غير معقول لانه لا- معنى لكون العمل و ما يتحفظ لأجله امرا مستحبا في نفسه و يكون التحفظ عليه عند الشك فيه واجبا لزوما فلا مناص من ان يكون وضع الاحتياط عندئذ على سبيل الاستحباب- دون الوجوب- بان يستحب الاحتياط عند الشك في المستحب، و هذا أمر معلوم عندنا لحسن الاحتياط و استحبابه- شرعا- على ما دلت عليه النصوص إذا فلا نشك في الوضع الظاهري حتى نرفعه بالبراءة. فالتحصّل أن الاحتياط الاستحبابي لا- تجرى فيه البراءة الشرعية و ما تجرى فيه البراءة من الاحتياط الوجوبي لا معنى محصل له في المستحبات هذا كله في الصورة الأولى و المستحبات الاستقلالية.

و أما الصورة الثانية و المستحبات الضمنية من الجزئية أو الشرطية

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٨٩

.....

فالظاهر أنه لا- مانع من التمسك فيها بالبراءة و ذلك لان العمل و ان كان مستحبا في نفسه إلا أن استحبابه غير منافع للإيجاب و الإلزام الشرطين لوضوح أن صلاة النافلة- مثلا- مستحبة في نفسها، و لكن الطهارة شرط معتبرة فيها لزوما، لعدم جواز الإتيان بالنافلة مع الحدث أو مع فقد جزء أو شرط آخر من شرائطها، فلا مانع من أن يكون المكلف مختارا في الإتيان بعمل و عدمه. و يجب عليه- إذا اتى به- أن يأتي به مع اجزائه و شرائطه.

و على ذلك إذا شكنا في جزئية شيء للمستحب فهو مورد لإيجاب الاحتياط الشرطي في مرحلة الظاهر، و لا مانع من التمسك بالبراءة في رفعه و إثبات الترخيص في ترك التحفظ و الاحتياط عند الشك في التقييد.

و هذا الأصل غير معارض بشيء. و أما المعارضة المتقدمة- حيث ذكرنا أن أصالة عدم جعل الحكم على نحو التقييد معارضة بأصالة عدم جعله على سبيل الإطلاق- فلا تتأتى في البراءة، لاختصاصها بالاستصحاب.

و السر فيه: ان اجراء البراءة عن الإطلاق أمر لا- محصل له، لوضوح انه لا- امتنان في رفعه، لانه رفع للسعة عن المكلف بخلاف رفع التقييد عنه، لانه رفع للكلفة، فان في التقييد ضيقا لا محالة بلا فرق في ذلك بين الواجبات و المستحبات، فإجراء البراءة عن التقييد غير معارض بإجرائها عن الإطلاق في كليهما.

و دعوى: ان البراءة انما جعلت للامتنان، و لا- امتنان في رفع الأمر المستحب، لان اختياره بيد المكلف، و له أن يفعل كما له ان لا يفعله، و ما هذا شأنه لا يكون امتنان في رفعه لا تبتنى على أساس، لوضوح أن الامتنان لا اختصاص له برفع التقييد في الإلزاميات، فإن

رفعه في المستحبات

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٩٠

.....

أيضا توسعته، فقد ترى ان المكلف يأتي بعمل غير واجب لو لا تقييده بقيد و لا يأتي به إذا كان متقيدا به.

فهذه زيارة الحسين عليه آلاف التحية و الثناء يأتي بها المكلف غير مرة في كل يوم إذا لم يكن مقيدة بالاغتسال في أوقات الزيارة و أيامها- للازدحام-، و لا يأتي بها كذلك إذا كانت مقيدة به، و على الجملة ان التقييد تضيق على المكلف، و في رفعه امتنان مطلقا سواء أ كان المقيد من الأمور الإلزامية أو غيرها.

و أما المناقشة في جريان البراءة في المقام بان نفى الجزئية أو المانعية غير مثبت للأمر بالركعة الواحدة أو الزائدة على الركعتين فلا يقتضى مشروعيتها في الشريعة المقدسة، فإن العبادات توقيفية و تحتاج مشروعيتها إلى دليل اللهم إلا على القول بالأصل المثبت. فهي أيضا واهية و ذلك، لان مفروض كلامنا هو العلم الوجداني بتعلق الأمر بالطبيعي لا محالة، و انما نشك في انه هل على سبيل الإطلاق أو التقييد، فإذا رفعنا احتمال التقييد- رفعا ظاهريا- فبضم الوجدان الى الأصل ثبت أن الطبيعي مأمور به مطلقا و غير مقيد بما يحتمل التقييد به، أما كون الطبيعي مأمورا به فبالوجدان. و اما عدم كونه مقيدا فبالأصل و بذلك تثبت مشروعية النافلة الزائدة على الركعتين أو الأقل منهما هذا.

على أن هذه المناقشة لا- اختصاص لها بالمقام، لأنها- بعينها- واردة على جريان البراءة عند دوران الأمر بين الأقل و الأكثر في الواجبات، لأن البراءة عن الأكثر لا تثبت الأمر بالأقل إذا لا امتياز للمستحبات عن الواجبات- من تلك الناحية- و لا موجب لتخصيص المستحبات بهذه المناقشة دون الواجبات، و الجواب عنها هو الجواب في كلا المقامين.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٩١

.....

و المتحصل ان جريان البراءة في المستحبات مما لا محذور فيه و لا يرد عليه شيء من تلك المناقشات.

و مع هذا كله لا يمكننا الحكم بجواز الإتيان بالنافلة ركعة أو زائدة على الركعتين من غير فصل بالتسليم في كل ركعتين. و الوجه فيه أن اجراء البراءة عن جزئية الركعة الثانية أو مانعية التشهد و التسليم و ان كان في نفسه مما لا محذور فيه إلا أن ذلك خلاف ما هو المرتكز في أذهان المتشرعة، لان المرتكز في أذهانهم حتى النساء و الصبيان المميزين بل المعدود عندهم من الواضحات أن النافلة ركعتين ركعتين.

و لعل السر في هذا الارتكاز أن الصلاة حتى في الفرائض ركعتان- في أصلها- و انما زيد عليهما في جملة من الفرائض في السنة فالزيادة من النبي (ص) لا انها كذلك في أصلها.

و هذا هو الذي وصلهم جيلا بعد جيل و خلفا عن سلف فالناقص أو الزائد على الركعتين من غير فصل في النوافل معدود عندهم من الغرائب و قد نقل سيدنا الأستاذ- أدام الله اظلاله- انه كان في ليلة من ليالي الغدير يصلى صلاة الغدير- و هي التي قدمنا انها اثنتي عشرة ركعة بتسليمه واحدة- فدخل عليه بعض رجال العلم و لما رآه استغرب عمله و لم يقتنع حتى سأله عن صلاته هذه فأجابته بأنه صلاة الغدير! فلا بد معه من الإتيان بالنوافل ركعتين الا فيما خرج عن ذلك بدليل كما في مفردة الوتر، و صلاة الأعرابي و نحوهما، و ذلك لان الزيادة على خلاف الأصل ففي كل مورد ثبتت فيه مشروعية الأقل من الركعتين أو الزائدة عليهما فهو و إلا فالأصل عدم مشروعيتها.

و لا مجال حينئذ للرجوع إلى البراءة لأن البراءة انما يرجع إليها لدى

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٩٢

إلا الوتر فإنها ركعة (١).

الشك كما إذا شككنا في شرطية الركعة الثانية أو مانعية الثالثة، و لا شك لنا في المقام للعلم الحاصل من الارتكاز بعدم مشروعية الزائد على الركعتين و الناقص عنهما.

صلاة الوتر ركعة واحدة

(١) المعروف بين الأصحاب «قدم» لزوم الإتيان بصلاة الوتر مفصولة عن الشفع، و ذهب بعضهم إلى التخيير في الإتيان بها مفصولة أو متصلة، و نظقت الروايات الواردة عن المعصومين عليهم السلام بأن صلاة الوتر ثلاث ركعات، و هي ركعتا الشفع، و مفردة الوتر، و اختلفت في أنها ثلاث ركعات مفصولات أو متصلات على طوائف ثلاث:

«الاولى»: ما دل على انها ثلاث ركعات بان يصلى منها ركعتان فيفصل بالتسليم ثم يؤتى بالركعة الثالثة مفصولة كما دلت على جواز الفصل بينهما بقضاء الحاجة أو بالأكل أو الشرب أو الحدث، بل في بعضها جوازه حتى بالنكاح و هي عدة روايات فيها الصحيحة و غيرها «١».

«الثانية»: ما دل على انها ثلاث ركعات متصلات اى بتسليمه واحدة كصلاة المغرب و هي رواية كردويه الهمداني (الحمداني) قال: سألت العبد الصالح (ع) عن الوتر فقال: صله «٢» الا انها ضعيفة بكرديه لعدم توثيقه، فهذه الطائفة ساقطة و الأمر يدور بين الطائفة الاولى و الثالثة.

(١) المرويتان في ب ١٥ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

(٢) المرويتان في ب ١٥ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٩٣

.....

«الثالثة»: ما دل على أن المكلف بالخيار له أن يفصل بين الشفع و الوتر بالتسليم بعد الركعتين، و له أن يأتي بها متصلات، و هي صحيحتان:

«إحدهما»: ما رواه يعقوب بن شعيب قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التسليم في ركعتي الوتر فقال: ان شئت سلمت، و ان شئت لم تسلم «١».

«ثانيتهما»: ما رواه معاوية بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله (ع) في ركعتي الوتر فقال: ان شئت سلمت و ان شئت لم تسلم «٢».

و مقتضاهما جواز الإتيان بركعات الوتر متصلة و مفصولة، و كون المكلف مخيرا بينهما، و لا نرى مانعا من الالتزام بمضمونهما، و ان كان لم يعمل المشهور على طبقهما، بل ذهبوا الى لزوم إتيانها مفصولة.

نعم لا مناص من القول بان الفصل أفضل، لأن الطائفة الأولى كما تقدمت دلت على الأمر بالإتيان بثلاث الوتر مفصولة، و هذه الطائفة دلتنا على الترخيص في الإتيان بها متصلة أو منفصلة، حيث ورد فيها: إن شئت سلمت، و ان شئت لم تسلم.

و مقتضى الجمع بين هاتين الطائفتين بعد سقوط الطائفة الثانية ان الفصل أفضل حملا للأمر به على الأفضلية بقرينة التصريح بجواز كل

من الفصل و الوصل في الطائفة الثالثة. و صاحب المدارك أيضا قوى ذلك فلاحظ.

(١) المرويتان في ب ١٥ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

(٢) المرويتان في ب ١٥ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٩٤

و يستحب في جميعها القنوت (١) حتى الشفع على الأقوى في الركعة الثانية و كذا يستحب في مفردة الوتر.

استحباب القنوت في النوافل حتى الشفع

(١) المشهور عند أصحابنا (قدس أسرارهم) استحباب القنوت في الصلاة فريضة كانت أم نافله حتى الشفع في الركعة الثانية، كما ذكره الماتن «قده» و عن شيخنا البهائي و صاحبى المدارك و الذخير (قد هم) أن القنوت انما هو في صلاة الوتر، و لا قنوت في الشفع، و استدل على ذلك بصحيحه عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع) القنوت في المغرب في الركعة الثانية، و في العشاء و الغداة مثل ذلك، و في الوتر في الركعة الثالثة «١».

لدلالته على ان تشريع القنوت منحصر بالمواضع المذكورة في متنها فتدلنا على عدم مشروعيته في صلاة الشفع، كعدم مشروعيته في الركعة الاولى من المغرب و غيرها من الصلوات. و قد ذكروا ان بهذه الصحيحة يقيد أو يخص ما ورد من أن القنوت في كل ركعتين في التطوع أو الفريضة «٢» أو في كل صلاة في الركعة الثانية قبل الركوع «٣» أو القنوت في كل الصلوات «٤» الى غير ذلك من العمومات و المطلقات الواردتين في استحباب القنوت في الركعة الثانية من كل صلاة فريضة أو نافله، لأنها اما مطلقة فتقيد بتلك الصحيحة أو عامة فتخصص بها لا محالة.

(١) المرويتان في ب ٣ من أبواب القنوت من الوسائل.

(٢) المرويتان في ب ٢ من أبواب القنوت من الوسائل.

(٣) المرويتان في ب ٣ من أبواب القنوت من الوسائل.

(٤) المرويتان في ب ٢ من أبواب القنوت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٩٥

.....

و الصحيح ما ذهب اليه المشهور، و افتى به الماتن «قده» من استحباب القنوت حتى في ركعتي الشفع.

و ذلك لاین الأخبار الواردة في القنوت على طوائف مختلفة: ففي بعضها أن القنوت انما هو في الصلوات التي يجهر بها- دون الإخفائية- و ذلك كموثقة سماعة قال: سألته عن القنوت في أى صلاة هو؟ فقال: كل شىء يجهر فيه بالقراءة فيه قنوت، و القنوت قبل الركوع و بعد القراءة «١» و في بعضها: أما ما لا يشك فيه فما جهر فيه بالقراءة «٢».

و في جملة منها: أن القنوت في كل صلاة كما في صحيحه زرارة عن أبي جعفر (ع) قال: القنوت في كل صلاة في الركعة الثانية قبل الركوع «٣».

و في موثقة محمد بن مسلم أن القنوت في كل ركعتين في التطوع أو الفريضة «٤».

و في بعضها: أن القنوت في الجمعة و العشاء و العتمة، و الوتر، و الغداة «٥» أو في المغرب و العشاء و الغداة و الوتر كما في صحيحة عبد الله ابن سنان المتقدمة «٦» الى غير ذلك من الروايات.

و مقتضى الجمع بينهما حمل ما دل على أن القنوت فيما يجهر فيه من الصلوات أو في الجمعة و العشاء .. على اختلاف مراتب الفضل و أن القنوت فيها أفضل من غيرها، أو حملها على التقية، لأن العامة أما غير

(١) المرويات في ب ٣ من أبواب القنوت من الوسائل.

(٢) المرويات في ب ٢ من أبواب القنوت من الوسائل.

(٣) المرويات في ب ٣ من أبواب القنوت من الوسائل.

(٤) المرويات في ب ٢ من أبواب القنوت من الوسائل.

(٥) المرويات في ب ٢ من أبواب القنوت من الوسائل.

(٦) المرويات في ب ٣ من أبواب القنوت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٩٦

.....

ملتزمين بالقنوت أصلا في غير صلاة الغداة «١»، لما روى من طرقنا ان عثمان قنت في صلاة الفجر «٢» و اما انهم غير ملتزمين به في الصلوات الإخفائية، إذا يكون ما دل على أن القنوت في الصلوات الجهرية موافقة للتقية فتحمل عليها.

و الذى يدلنا على ذلك موثقة أبى بصير قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن القنوت؟ فقال: فيما يجهر فيه بالقراءة قال: فقلت له إنى سألت أباك عن ذلك فقال: فى الخمس كلها. فقال: رحم الله أبى ان أصحاب أبى أتوه فسألوه فأخبرهم بالحق، ثم أتونى شككا كأفئيتهم بالتقية «٣».

و هي صريحة الدلالة على أن الاخبار الواردة في أن القنوت في الصلوات الجهرية إنما صدرت تقية، و من تلك الاخبار صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة و ذلك، لان قوله (ع) فيها: فى المغرب .. و فى العشاء و الغداة و الوتر خبر لقوله (ع) القنوت فى المغرب و فى العشاء و فى الغداة و الوتر.

و ليس قيدا للمبتدأ اى القنوت ليكون الخبر هو قوله فى الركعة الثانية أو فى الركعة الثالثة و ذلك بقريته الاخبار الدالة على أن القنوت انما

(١) و فى المغنى لابن قدامة ج ٢ ص ١٥٦ لا- يقنت فى غير الصبح من الفرائض و قال أبو الخطاب يقنت فى الفجر و المغرب لأنهما صلاة جهر فى طرفى النهار و قبل يقنت فى صلاة الجهر كلها و قال فى ص ١٥٢ نص احمد على ان القنوت بعد الركوع و هو المروى عن أبى بكر الصديق و عمر و عثمان و على و أبى قلابه و أبى المتوكل و أيوب السجستاني و به قال: الشافعى و لم ير احمد البأس فى القنوت قبل الركوع.

(٢) المروية فى ب ٢ من أبواب القنوت من الوسائل.

(٣) المروية فى ب ١ من أبواب القنوت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٩٧

.....

هو في الصلوات الجهرية، فتكون هذه الصحيحة كتلك الروايات مسوقة لبيان ان الصلوات التي فيها قنوت منحصرة بالصلوات الجهرية مع بيان مواضع القنوت فيها، لا انها مسوقة لبيان حصر مواضع القنوت في الصلوات- الأعم من الجهرية و الإخفائية- بالرکعة الثانية أو الثالثة.

و ذلك: لوضوح انها لو كانت بصدد بيان ذلك لأمكن بيانه بعبارة أخرى الخص و أفيد كقوله: القنوت في الركعتين، و في صلاة الوتر في الثالثة، من دون حاجة الى الإطناب في الكلام، فلا وجه لهذه الإطالة سوى ارادة بيان ان الصلوات التي فيها قنوت منحصرة بالصلوات الجهرية دون الإخفائية، و نعتبر هذه قرينة داخلية، و هناك قرينة أخرى خارجية و هي الأخبار الواردة في أن القنوت انما هو فيما يجهر به، و إذا انضمت احدي القرينتين إلى الأخرى لأمكننا حمل الصحيحة بهما على التقيء أو على بيان أن كون القنوت- في تلك الصلوات- في المواضع المذكورة أفضل من غيرها.

إذا مقتضى العمومات و الإطلاقات الدالتين على جواز القنوت بعد كل ركعتين في التطوع و الفريضة، أو على جوازه في كل صلاة هو الحكم باستحبابه في صلاة الشفع أيضا كما ذكره الماتن «قده».

ثم ان صاحب الحدائق «قده» ذكر وجهها ثانيا في الاستدلال على عدم مشروعية القنوت في صلاة الشفع و هو انه ورد في جملة من الأخبار الكثيرة الدعاء في قنوت الوتر و انهم (ع) كانوا يدعون فيه بكذا و كذا و الوتر انما يطلق في الروايات على الركعات الثلاث و لم يوجد فيها ما أطلق فيه الوتر على الركعة الواحدة إلا رواية رجاء بن أبي الضحاک.

فلو كان فيها قنوتان أحدهما للشفع و ثانيهما للركعة الثالثة للزم تقييد

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٩٨

.....

تلك الأدعية بالقنوت الثاني لا محالة لاختصاصها بقنوت الركعة الثالثة، و لم يحسن معه هذا الإطلاق في تلك الروايات الواردة في استحباب الدعاء في قنوت الوتر، فهذا يدلنا على انه لا قنوت في الركعات الثلاث إلا في الركعة الثالثة فقط أعني الوتر. و هذا منه «قده» على ما هو عليه من التضلع و الإحاطة بالأخبار غريب، فكأنه «قده» لم يقف على الروايات التي قد أطلق فيها الوتر على خصوص الركعة المفصولة حتى ادعى صريحا عدم وروده إلا في رواية رجاء بن أبي الضحاک و قد ورد ذلك في جملة من الروايات و إليك بعضها:

«منها»: رواية عيون الأخبار عن الرضا (ع) في كتابه إلى مأمون قال: و الصلاة الفريضة الظهر اربع ركعات .. و ثمان ركعات في السحر و الشفع، و الوتر ثلاث ركعات تسلم بعد الركعتين .. «١».

و «منها»: رواية رجاء بن أبي الضحاک و فيها ثم يقوم فيصلى ركعتي الشفع .. فإذا سلم قام و صلى ركعة الوتر .. «٢».

و «منها»: رواية الخصال و فيها: و الشفع ركعتان، و الوتر ركعة .. «٣».

و «منها»: رواية الفقه الرضوي و فيها: و تقرأ في ركعتي الشفع ..

و في الوتر: قل هو الله أحد «٤».

و «منها»: ما رواه علي بن إبراهيم في تفسيره عند قوله عز من

(١) المرويات في ب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

(٢) المرويات في ب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

(٣) المرويات في ب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

(٤) فقه الرضا ص ١٣.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٩٩

.....

قائل وَ لِيَالٍ عَشْرٍ وَ الشَّفْعِ وَ الوَثْرِ الآيَةُ، الشفع ركعتان و الوتر ركعة «١» الى غير ذلك من الروايات التي تعرض لها صاحب الجواهر «قده» هذا بحسب الروايات.

و كذلك الحال في كلمات الفقهاء (قدس الله أسرارهم) فإنهم يطلقون الوتر على الركعة المفصولة كما لا يخفى على من راجعها حيث ان قدمائنا ليس لهم اصطلاح حديث و لم يضعوا اللفظ بإزاء معنى جديد، بل لا يبعد أن يكون إطلاق الوتر على الثلاث مماشاة منهم للعامه كما سيظهر.

إذا للوتر اطلاقان: إطلاق للركعات الثلاث، و إطلاق آخر لخصوص الركعة الثالثة و لا يبعد ان يكون إطلاقه منصرفا الى خصوص الركعة الثالثة بل الأمر كذلك واقعا و من ثمة ورد أن ركعتي الوتيرة جالسا بدل عن الوتر إذا فات المكلف، إذ لو أريد به الركعات الثلاث للزم أن يكون ركعتان عن جلوس بدلا عن ثلاث ركعات عن قيام!! و هذا كما ترى.

و لا- يبعد ان يكون إطلاقهم للوتر على الثلاث مماشاة منهم عليهم السلام مع العامة، لأنهم يرون الاتصال- كما عن بعضهم- أو التخيير بينه و بين الانفصال- كما عن بعضهم الآخر- «٢» و الا فالمراد به أينما أطلق هو

(١) تفسير على بن إبراهيم سورة الفجر.

(٢) في المغنى لابن قدامة ج ٢ ص ١٥٧ اختار أبو عبد الله ان يفصل ركعة الوتر عما قبلها، و قال الوتر بثلاث لم يسلم فيهن لم يضيق عليه عندي و يعجبني أن يسلم في الركعتين، و ممن يفصل بين الركعتين و الركعة ابن عمر، و هو مذهب معاذ القاري، و مالك و الشافعي و إسحاق و قال أبو حنيفة لا- يفصل بسلام و قال الأوزاعي ان فصل فحسن و ان لم يفصل فحسن و في طرح التتريب لزين الدين العراقي ج ٣ ص ٧٨ منع أبو حنيفة من الوتر بركعة واحدة، و مذهب مالك و الشافعي و احمد، و الجمهور جواز الوتر بركعة فردة، و قال الثوري أعجب إلى الثلاث، و أباحت طائفة الوتر بثلاث و خمس و سبع و تسع و احدى عشر.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٠٠

.....

الركعة الثالثة المفصولة فعلى ذلك لا يكون إطلاق ما ورد من الأدعية في قنوت الوتر دليلا على عدم استحباب القنوت في الشفع لانه منصرف الى قنوت الركعة الثالثة أو محمول عليه من غير حاجة الى التقييد به.

و ان شئت قلت: لا إطلاق في تلك الأدلة ليجتاج الى تقييده- كما ادعاه- لأن إطلاق الوتر منصرف إلى الركعة الثالثة، و ما ورد من الأدعية في قنوت الوتر يختص بقنوتها، فلا مجال لدعوى انه لو كان هناك قنوت آخر لزم التقييد بالقنوت الثاني، لما عرفت من عدم ثبوت إطلاق الوتر على الركعات الثلاث- حقيقة-، و انصرافه إلى الثالثة المفصولة هذا.

ثم انه قد حكى عن المعتمر و جملة من أصحابنا استحباب قنوت ثان في صلاة الوتر و محله بعد رفع الرأس من ركوعها كما ان القنوت الأول محله قبل الركوع و استدلل عليه:

بما رواه الكليني «قده» عن علي بن محمد- و هو شيخه- عن سهل عن احمد بن عبد العزيز عن رواه عن أبي الحسن (ع) انه كان إذا

رفع رأسه في آخر ركعة من الوتر قال: هذا مقام من حسناته نعمه منك و سيئاته بعمله «١».

(١) هذه الجملة موجودة في الحدائق دون الكافي والخبر فيه هكذا على بن محمد بن سهل عن أحمد بن عبد العزيز قال حدثني بعض أصحابنا قال: كان أبو الحسن الأول (ع) إذا رفع رأسه من آخر ركعة من الوتر قال: هذا مقام من حسناته نعمه منك وشكره ضعيف وذنبه عظيم وليس له الا رفقتك (دفعك) ورحمتك فإنك قلت في كتابك المنزل على نبيك المرسل صلى الله عليه وآله وسلم كانوا قليلا من الليل ما يهجعون وبالأحجار هم يستغفرون طال هجوعى و قل قيامى وهذا السحر و انا أستغفرك لذنبى استغفار من لم يجد لنفسه ضرا ولا نفعا ولا موتا ولا حياة ولا نشورا. ثم يخر ساجدا صلوات الله عليه، للكافي: الجزء ٣ ص ٣٢٥ من الطبع الحديث

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة، ١، ص: ١٠١

.....

و يدفعه: ان صلاة الوتر لم يثبت لها قنوت ثان و هذه الرواية مخدوشة السند و الدلالة.

اما بحسب السند فلان على بن محمد الذى هو شيخ الكليني «قده» لم يعلم انه على بن محمد بن عبد الله القمى، أو انه على بن محمد بن بندار و كلاهما شيخ له، و احتمال بعضهم اتحادهما و على أى تقدير الرواية ضعيفة لعدم ثبوت وثاقتهما، و مجرد الشيخوخة للكليني لا يكتفى بها فى الاعتماد، كما ان سهل بن زياد فيه كلام و قد ضعفه بعضهم، و احمد بن عبد العزيز الجوهري مجهول، و قيل انه أحمد بن عبد العزيز الذى وثقه ابن أبى الحديد فى شرح النهج و اثنى عليه.

الا ان من البعيد رواية سهل بن زياد عن ابن عبد العزيز الذى تعرض له ابن أبى الحديد، على أن توثيقه غير كاف فى التوثيق.

و على تقدير الإغماض عن جميع ذلك فهى مرسله، و المراسيل غير قابلة للاعتماد عليها ابدا.

و أما بحسب الدلالة فلوضوح أن الدعاء غير القنوت المصطلح عليه بين المتشعبة أعنى رفع اليدين حذاء الوجه على الكيفية الدارجة اليوم، و الرواية غير مشتملة عليه، و انما دلت على مجرد الدعاء و هو خارج عن محل الكلام فإن الذى تمتاز به الشيعة عن أهل الخلاف فى الفرائض و النوافل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة، ١، ص: ١٠٢

«مسألة ٢» الأقوى استحباب الغفيلة (١) و هى ركعتان بين المغرب و العشاء، و لكنها ليست من الرواتب يقرأ فيها فى الركعة الأولى بعد الحمد «وَذَا التُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ، فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْعَمِّ وَكَذَلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ».

و فى الثانية بعد الحمد «وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَابْحَرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَ لَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَ لَا رَطْبٍ وَ لَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ».

انما هو القنوت على الكيفية المتعارفة و إلا فهم غير مخالفين لنا فى مجرد الدعاء سواء أ كان قبل الركوع أم بعده لأنه أمر حسن مطلقا هذا.

و أضف الى ذلك انها معارضة بما دل على أن أبا عبد الله (ع) لم يكن يعرف قنوتنا الا قبل الركوع «١» و على الجملة لم يثبت تعدد القنوت فى صلاة الوتر بدليل، و الصحيح أن قنوتها واحد و محلها قبل الركوع.

□
(١) روى الصدوق «قده» في جملة من كتبه عن رسول الله (ص)

□
(١) صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (ع) قال: ما عرف قنوتا الا قبل الركوع. المروية في ب ٣ من أبواب القنوت من الوسائل. التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٠٣

انه قال: تنفلوا في ساعة الغفلة و لو بركتين خفيفتين فإنهما تورثان دار الكرامة. قال و في خبر آخر: دار السلام و هي الجنة، و ساعة الغفلة، بين المغرب و العشاء الآخرة «١».

و الوجه في تسمية ما بين صلاتي المغرب و العشاء بساعة الغفلة أن ديدنهم - في عصر النبي (ص) جرى على إتيانهم بصلاة المغرب عند المغرب ثم الإيواء الى بيوتهم و منازلهم، و إذا مضت برهة من الزمان كانوا يعودون الى المسجد لإقامة صلاة العشاء فكانوا فيما بين الصلاتين - على الأغلب - مشغولين بالأكل أو الشرب أو غيرهما من أعمالهم و من ثمة سميت تلك الساعة بساعة الغفلة. و المراد بالخفة - في قوله (ص) و لو بركتين خفيفتين - هو الاكتفاء فيهما بقراءة الفاتحة وحدها كما في بعض الروايات «٢». ثم ان هذه الروايات و ان كان بعضها معتبرا بحسب السند الا انه لا يمكننا حملها على ارادة ركعتين أخريين مغايرتين لنافلة المغرب. بل نحملها على التأكيد لنافلتها، لأنهما مطلقتان، و الركعتان الخفيفتان أقلهما و من هنا عبر بقوله «و لو» إشارة إلى جواز الاكتفاء فيهما بالمرتبة النازلة و هما منطقتان على نوافل المغرب، و لا يمكننا حملهما على غيرها للنهي عن

□
(١) المرويات في ب ٢٠ من أبواب بقية الصلوات المندوبة من الوسائل.

(٢) ابن طاوس في كتاب فلاح السائل بعد ما نقل رواية الصدوق «قدس سره» زاد: قيل يا رسول الله (ص) و ما معنى خفيفتين و قال تقرأ فيهما الحمد وحدها ص ٢٤٨ و البحار ج ١٨ ص ٥٤٥. التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٠٤

□
التطوع في وقت الفريضة «١» و لما مر من انهم عليهم السلام انما كانوا يصلون بعد المغرب اربع ركعات لا زائدة عليها إذا لم تثبت صلاة الغفيلة و استحبابها بالخصوص.

□
نعم روى الشيخ في مصباحه عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله (ع) انه قال: من صلى بين العشاءين ركعتين يقرأ في الأولى الحمد و ذا النون إذ ذهب مغاضبا الى قوله: و كذلك ننجى المؤمنين، و في الثانية الحمد و قوله:

و عنده مفاتيح الغيب لا- يعلمها إلا- هو الى آخر الآية. فإذا فرغ من القراءة رفع يديه و قال: اللهم إني أسألك بمفاتيح الغيب التي لا يعلمها إلا أنت ان تصلى على محمد و آل محمد و ان تفعل بي كذا و كذا، اللهم أنت ولي نعمتي و القادر على طلبتي تعلم حاجتي فأسألك بحق محمد و آله لما قضيتها لي و سألت الله حاجته أعطاه الله ما سألت «٢» و هي تدلنا على استحباب صلاة الغفيلة بالخصوص غير انها أيضا مرسله لا يمكننا الاعتماد عليها أبدا، لأن الشيخ «قده» رواها عن هشام بن سالم و لم يذكر طريقه اليه.

و قد يتوهم: أنها مسندة بإسناد صحيح نظرا الى أن أحد طريقى الشيخ إلى أصل هشام بن سالم و كتابه صحيح في فهرست. و يدفعه: ان طريق الشيخ إلى أصل هشام و كتابه و ان كان صحيحا و قابلا للاعتماد عليه إلا انه لم يعلم أن هذه الرواية التي رواها في

المصباح كانت موجودة في أصل هشام و كتابه و انه رواها عن أحدهما حتى يقال:
ان طريقه اليه صحيح. بل و لم يظهر انه رواها مسندة و لم يصل إلينا سندها أو رواها مرسله من الابتداء.

(١) راجع ب ٣٥ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المرويه في ب ٢٠ من أبواب بقيه الصلوات المندوبه من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٠٥

.....

نعم لو كان نقل هذه الروايه في تهذيبه أو استبصاره لحكمنا بأنها كانت موجودة في أصل هشام أو كتابه لأنه «قده» ذكر في المشيخه انه يروى فيهما عن أصل المبدو به في السند. و اما في غيرهما فلا مثبت لذلك هذا.
ثم ان هذه الروايه قد رواها ابن طاوس في كتاب فلاح السائل بطريقه عن هشام بن سالم، الا انها أيضا غير قابله للاعتماد عليها، لأن في سندها محمد بن الحسين الأشتري و هو غير معنون في كلماتهم، و عباد ابن يعقوب و هو لم يوثق في كتب الرجال.
نعم لا- نناقش في السند من جهته لانه ممن وقع في أسانيد كامل الزيارات و الظاهر على ما يستفاد من ديوانه ان مؤلفه- و هو ابن قولويه- قد وثقهم جميعا هذا.

مضافا الى ان في سند الكتاب- على ما في فلاح السائل نفسه- احمد بن محمد بن سليمان الرازي و يروى عنه على بن محمد بن يوسف، حيث قال: حدثنا على بن محمد بن يوسف عن أحمد بن محمد بن سليمان الرازي. و الموجود في البحار: أن على بن يوسف روى عن أحمد بن سليمان الزراري عن أبي جعفر الحسن بن محمد بن الحسين الأشتري عن عباد بن يعقوب عن على بن الحكم عن هشام بن سالم «١».

و ما في فلاح السائل اشتباه جزما و الصحيح الزراري، إذ لا وجود لأحمد بن سليمان الرازي في الرواه.

ثم ان من روى عنه ابن طاوس ان كان هو على بن محمد بن يوسف- كما في فلاح السائل- فهو و ان كان ثقة و قد وثقه النجاشي،

(١) البحار ج ١٨ ص ٥٤٤

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٠٦

.....

و روى عنه بواسطة، إلا- أن الروايه مرسله وقتئذ، لان ابن طاوس ليس من أهل طبقه الزراري و من روى عنه، لانه مات سنة ثمان و ثلاثين و ثلاثمائة و مات ابن طاوس سنة الأربع و الستين و ستمائة، و مع الفصل بين عصرهما بما يقرب من ثلاثمائة سنه كيف يعقل ان يروى ابن طاوس عن روى عن الزراري إذا ففى البين واسطه لا محاله و حيث لم يذكر في السند فالروايه مرسله لا يمكننا الاعتماد عليها ابدا.

نعم ان من المحتمل ان يكون على بن محمد بن يوسف شيخا لابن طاوس و قد روى عنه من غير واسطه، الا انه على ذلك يتعين ان تكون روايه هذا الشيخ عن الزراري مع الواسطه لطول الفصل كما عرفت.

و إذا كان من روى عنه ابن طاوس على بن يوسف- كما في البحار- فالروايه أيضا مرسله لا يمكننا الاستدلال بها بوجه، لان على بن يوسف و ان عنوانه الشيخ منتجب الدين- في فهرسته- و ذكر انه فقيه صالح، الا- انه إذا كان يروى عن الزراري من دون واسطه فلا

مناص من أن يكون بينه وبين ابن طاوس واسطة لطول الفصل كما عرفت، و إذا كان شيخا لابن طاوس فلا محالة يروى عن الزراري مع الواسطة فالمتحصل الى هنا ان صلاة الغفيلة لم تثبت بعنوانها- في رواية معتبرة- فلا مخرج لها عما دل على المنع عن التطوع في وقت الفريضة.

و اما الروايات الآمرة بركعتين و لو خفيفتين بين صلاتي المغرب والعشاء- فبعضها و ان كان معتبرا من حيث السند الا انه لم يثبت كونهما مغايرتين لناقلة المغرب كما تقدم هذا.

ثم انا لو تنازلنا عن ذلك و بنينا على أن الرواية الواردة في استحباب الغفيلة- بعنوانها- و بتلك الكيفية و الخصوصية معتبرة بحسب السند فهل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٠٧

.....

يمكننا الاستدلال بها على استحباب ركعتين آخرين زائدتين على اربع ركعات النوافل بين صلاتي المغرب والعشاء؟ و هل يمكننا الخروج بها عما دل على النهي عن التطوع في وقت الفريضة و عما دل على انهم كانوا يصلون بعد المغرب اربع ركعات؟ أو لا بد من حملها على التأكيد و اتحادهما مع الأربع النوافل كما صنعناه في الأخبار الآمرة بركعتين و لو خفيفتين بين صلاتي المغرب والعشاء؟

الصحيح أن يفصل بين ما إذا أتى بصلاة الغفيلة قبل الأربع، و ما إذا أتى بها بعدها.

لأنه إذا أتى بها قبل نافلة المغرب و لو بتلك الكيفية الخاصة حصل بها امتثال أمر النافلة، لأن الأربع المستحبة بعد صلاة المغرب مطلقة، و صلاة الغفيلة ركعتان مقيدتان بالكيفية المتعينة، و من الظاهر أن المطلق يتحقق في ضمن المقيد، بمعنى أن مقتضى إطلاق المتعلق في نافلة المغرب و عدم تقيده بكيفية خاصة هو احتساب الركعتين- أعنى صلاة الغفيلة- بكيفياتها من النافلة.

و بعد امتثال الأمر بالغفيلة يسقط الأمر بالنافلة أيضا إذا فالإتيان بها- في الحقيقة- امتثال لكل من الأمر بالغفيلة- و الأمر بالنافلة، و هذا بخلاف ما إذا أتى بها بعد النافلة لأنه بعد الإتيان بها و سقوط أمرها بالامتثال يبقى الأمر بالغفيلة اعنى الركعتين بالكيفية الخاصة بحاله، لوضوح ان الأمر المتعلق بالمقيد لا يسقط بالإتيان بفرد من أفراد المطلق غير المشتمل على المقيد. بل مقتضى إطلاقه مطلوبيتها و لو بعد الإتيان بنافلة المغرب فلا موجب لسقوطها بل هو يستدعي الإتيان بركعتين آخرين بالكيفية الخاصة و معه يبلغ عدد الركعات المستحبة بعد المغرب الى ست هذا.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٠٨

و يستحب أيضا بين المغرب والعشاء صلاة الوصية (١) و هي أيضا ركعتان يقرأ في أولهما- بعد الحمد- ثلاث عشرة مرة سورة إذا زلزلت الأرض. و في الثانية- بعد الحمد- سورة التوحيد خمس عشرة مرة.

و لكن الإتيان بها حينئذ خلاف الاحتياط، لانه من التطوع في وقت الفريضة و النهي عنه و ان حملناه على الكراهة، إلا أن الأمر بالغفيلة لما لم يثبت بدليل لم يسعنا الخروج فيها عن النهي ابدا.

نعم لو كانت الرواية تامه بحسب السند لجعلناها مخصصة للنهي عن التطوع في وقت الفريضة، و التزمنا باستحباب الغفيلة بالتخصيص و لكنها ضعيفة كما مر، إذا الأولى ان يؤتى بها متقدمة على النافلة و مدرجة فيها بأن يؤتى بنافلة المغرب بصورة الغفيلة و خصوصياتها ليكون المجموع اربع ركعات و يمثل بها كل من الأمر بالنافلة و الأمر بالغفيلة، لأنها تحتسب وقتئذ امتثالا لأمرهما على تقدير ثبوت الغفيلة واقعا و امتثالا لأمر النافلة على تقدير عدم ثبوتها.

صلاة الوصية

(١) قد اتضح الحال في صلاة الوصية مما سردناه في صلاة الغفيلة لان مدر كها هو ما رواه الشيخ في المصباح عن الصادق (ع) عن أبيه عن آبائه عن رسول الله (ص) انه قال: أوصيكم بركعتين بين العشاءين يقرأ في الأولى: الحمد و إذا زلزلت الأرض ثلاث عشرة مرة و في الثانية الحمد

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٠٩

«مسألة ٣» الظاهر أن الصلاة الوسطى التي تتأكد المحافظة عليها هي الظهر (١) فلو نذر أن يأتي بالصلاة الوسطى في المسجد أو في أول وقتها- مثلا- أتى بالظهر.

مرة و قل هو الله أحد خمس عشرة مرة «١».

و هي مرسله، و الكلام فيها هو الكلام في صلاة الغفيلة، و انها على تقدير ثبوتها إذا أتى بها قبل النافلة احتسبت منها و سقط بها الأمر بالنافلة أيضا، و إذا أتى بها متأخرة عنها لم يحتسب من النافلة، و حيث لم تثبت ثبوتها شرعيا كما عرفت فلا مخرج لها عما دل على النهي عن التطوع في وقت الفريضة إذا فإلتيان بها بعد النافلة خلاف الاحتياط و الأولى الإلتيان بها- كالغفيلة- قبل النافلة لتكون مجمعا لامتنال الأمر بكل من النافلة و صلاة الوصية فتقع امتثالا لكليهما- على تقدير ثبوتها واقعا- و امتثالا لأمر النافلة- على تقدير عدم ثبوتها كذلك.

الصلاة الوسطى و تعيينها

(١) ليس هناك أى أثر شرعى يترتب على تعيين المراد بالصلاة الوسطى و انه صلاة الظهر أو غيرها، لأن الفرائض اليومية- بأجمعها- واجبة الإلتيان على المكلفين، و ان كان بعضها أهم و أكد عن بعضها الآخر. نعم تظهر الثمرة في النذر إذا نذر ان يعطى لمن يأتي بالصلاة الوسطى كذا، و لم يرد بها صلاة معينة، و الاتبع قصده لا محالة، فإنه وقتئذ

(١) المروية في ب ١٧ من أبواب بقیة الصلوات المندوبة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١١٠

.....

ان أريد بها صلاة الظهر فله أن يعطيه لمن أتى بصلاة الظهر، و ان أريد بها صلاة العصر فيعطيه لمن يصلى العصر و هكذا. و كيف كان فلا أثر مهم للبحث عن ذلك فليس الا بحثا علميا فحسب.

و المعروف بين أصحابنا «قد هم» بل المتسالم عليه بينهم أن المراد بها صلاة الظهر في غير يوم الجمعة، و أما يوم الجمعة فبالطبع تنطبق على صلاة الجمعة.

و بذلك نطقت جملة من الروايات و هي كثيرة فيها الصحاح و غيرها:

«فمنها»: صحيحة زرارة عن أبي جعفر (ع) (في حديث) قال:

و قال تعالى **حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى** و هي صلاة الظهر، و هي أول صلاة صلاها رسول الله (ص) و هي وسط النهار و

وسط صلاتين بالنهار: صلاة الغداة و صلاة العصر .. «١» .
«و منها»: صحيحة أبي بصير قال: سمعت أبا عبد الله (ع) يقول:
صلاة الوسطى صلاة الظهر و هي أول صلاة أنزل الله على نبيه (ص) «٢» و غيرهما من الروايات.
و عن السيد المرتضى «قده» أنها صلاة العصر مدعيا عليه إجماع الشيعة.
و به نطقت رواية الفقه الرضوى و قد ورد فيه: قال العالم: الصلاة

(١) المروية في ب ٢ و ٥ من أبواب الفرائض و نوافلها من الوسائل.
(٢) المروية في ب ٥ من أبواب الفرائض و نوافلها من الوسائل.
التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١١١

.....

الوسطى العصر «١» .

و ورد في ذيل صحيحة زرارة المتقدمة: و في بعض القراءة حافظوا على الصلوات و الصلاة الوسطى صلاة العصر و قوموا لله قانتين ..
و روى في الفقيه في باب علة و جوب خمس صلوات في خمسة مواقيت في حديث نفر من اليهود جاء إلى النبي (ص) فسأله أعلمهم
عن مسائل فكان مما سأله انه قال: أخبرني عن الله عز و جل لأى شىء فرض هذه الخمس الصلوات في خمس مواقيت على أمتك في
ساعات الليل و النهار؟ فقال: النبي (ص) ان الشمس .. الى أن قال: و أما صلاة العصر فهي الساعة التى أكل فيها آدم من الشجرة
فأخرجه الله عز و جل من الجنة فأمر الله ذريته بهذه الصلاة الى يوم القيامة، أو صانى أن احفظها من بين الصلوات .. «٢»
و الظاهر انه (ص) يشير بذلك الى قوله تعالى حافظوا على الصلوات و الصلاة الوسطى.
إلا أن شيئا من ذلك لا يمكن المساعدة عليه:

أما دعوى إجماع الشيعة من السيد «قده» فلأنها من الغرائب نظير دعواه الإجماع في جملة من الموارد التى لا قائل فيها من الشيعة فضلا
عن إجماعهم، و مقامنا من تلك الموارد، لانه لم يعلم قائل بذلك من أصحابنا غير السيد «قده» فضلا عن ان تكون المسألة إجماعية.
و اما صحيحة زرارة و ما ورد في ذيلها فالظاهر من ملاحظه صدر الصحيحة و ذيلها ان هذا الكلام من الامام نفسه، دون الراوى و ان
احتمله بعضهم، الا انه بعد ما صرح (ع) في صدرها بان الوسطى

(١) البحار ج ١٨ ص ٢٧

(٢) المروية في ب ٢ من أبواب الفرائض و نوافلها من الوسائل.
التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١١٢

.....

هى صلاة الظهر لا تبقى لذيلها أية دلالة على انها صلاة العصر، و إلا كان صدرها مناقضا لذيلها، و الظاهر ان مراده (ع) ببعض القراءة
قراءة مثل ابن مسعود و غيره من قراء العامة، لا ان الواقع كذلك، لانه (ع) قد بين الواقع في صدر الصحيحة كما هو ظاهر.
و أضف الى ذلك ان الصحيحة و ان نقلها الكليني «قده» فى الكافي كما نقلناها آنفا، الا ان الشيخ فى التهذيب رواها مشتملة على
لفظة (واو) فهى هكذا: و فى بعض القراءة: حافظوا على الصلوات و الصلاة الوسطى و صلاة العصر «١» .

إذا تدلنا على ان صلاة العصر أيضا مورد للاهتمام، و المحافظة، لا ان الوسطى هي العصر، لان العطف ظاهر في التعدد.

و أما رواية الصدوق «قده» ففي سندها عدة من المجاهيل فليلاحظ.

و اما رواية الفقه الرضوي فقد مر غير مرة انه لم يثبت كونها رواية فضلا عن اعتبارها.

إذا فلا دليل هناك يعارض الصحاح و الاخبار المعتبرة الدالة على أن صلاة الوسطى هي صلاة الظهر.

نعم المعروف عند العامة على ما في المعنى لابن قدامة الحنبلي «٢» أن الوسطى هي صلاة العصر، و لعله الى ذلك أشار الإمام (ع) في

ذيل الصحيحة المتقدمة بقوله: و في بعض القراءه. و قد فسرت الوسطى بصلاة المغرب و بصلاة الغداة و العشاء و قيل إنها احدى

الفرائض على سبيل الواجب التخييري، الا أن شيئا من ذلك لا يمكن تميمه بدليل، و الصحيح ما عليه

(١) التهذيب ج ١ ص ٢٠٤ من الطبع القديم.

(٢) المغنى ج ١ ص ٣٧٨

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١١٣

«مسألة ٤» النوافل المرتبة و غيرها يجوز إتيانها جالسا (١) و لو في حال الاختيار، و الأولى حينئذ عد كل ركعتين بركعة فيأتي بنافلة

الظهر - مثلا- ست عشرة ركعة، و هكذا في نافلة العصر، و على هذا يأتي بالوتر مرتين كل مرة ركعة.

المشهور من أنها صلاة الظهر و الله العالم بحقيقة الحال.

(١) جواز الإتيان بالنوافل جالسا حتى مع التمكن و الاختيار من المسائل المتسالم عليها عند الأصحاب و قد نطقت بجوازه عدة من

الروايات:

«منها»: ما رواه الصدوق «قده» بإسناده عن سهل بن اليسع أنه سأل أبا الحسن الأول (ع) عن الرجل يصلي النافلة قاعدا و ليست به علة

في سفر أو حضر فقال: لا بأس به «١».

و «منها»: صحيحة حماد بن عثمان عن أبي الحسن (ع) قال: سألته عن الرجل يصلي و هو جالس فقال: إذا أردت أن تصلي و أنت

جالس و يكتب لك بصلاة القائم فاقراء و أنت جالس فإذا كنت في آخر السورة فقم فاتمها و اركع فتلك تحسب لك بصلاة القائم

«٢».

الى غير ذلك من الروايات، و مقتضى إطلاقها عدم الفرق في ذلك بين صورتى التمكن فيها من القيام و عدمه و قد خالف في ذلك

ابن إدريس فخص الجواز بالوتيرة و منعه في غيرها و لكنه محجوج عليه بالروايات لعدم اختصاصها بنافلة دون نافلة.

نعم ورد في جملة من الروايات احتساب ركعتين جالسا بركعة واحدة من قيام، فلو أراد ان يصلي نافلة الظهر - مثلا- عن جلوس صلى

ست

(١) المروية في ب ٤ من أبواب القيام من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٩ من أبواب القيام من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١١٤

فصل في أوقات اليومية و نوافلها وقت الظهرين ما بين الزوال و المغرب (١).

عشرة ركعة و هكذا.

وقد روى محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (ع) قال: سألته عن رجل يكسل أو يضعف فيصلى التطوع جالسا قال: يضعف ركعتين بركعة «١».

وفي صحيحة علي بن جعفر عن أخيه (ع) قال: سألته عن المريض إذا كان لا يستطيع القيام كيف يصلى؟ قال: يصلى النافلة وهو جالس ويحسب كل ركعتين بركعة. وأما الفريضة فيحسب كل ركعة بركعة وهو جالس إذا كان لا يستطيع القيام «٢» الى غير ذلك من النصوص وهي أيضا مورد للاعتماد ولا مانع من العمل على طبقها.

فصل في أوقات اليومية و نوافلها

وقت الظهرين

إشارة

(١) يقع الكلام في هذه المسألة «تارة» من حيث المبدء و «أخرى» من حيث المنتهى.

(١) المرويتان في ب ٥ من أبواب القيام من الوسائل.

(٢) المرويتان في ب ٥ من أبواب القيام من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١١٥

.....

الكلام في وقتي الظهرين من حيث المبدء

إشارة

لا خلاف و لا كلام بل من المتسالم عليه عند المسلمين و المعدود من ضروريات الدين الحنيف ان مبدء وقتي الظهرين أول الزوال، و يدل عليه قوله عز من قائل **أَقِمِ الصَّلَاةَ لِتَذُكَّرَ بِكَ الشَّمْسُ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ** «١» فان الذلوك - على ما في كلام جمع من أهل اللغة - زوال الشمس و ميلها عن كبد السماء نحو المغرب. و قد يفسر باصفرار الشمس و هو حين دنوها من الغروب. إلا انه بهذا المعنى غير مراد من الآية المباركة يقينا لوضوح ان اصفرارها لم يوقت لأية صلاة في الشريعة المقدسة.

و يدل على ما ذكرناه صحيحة زرارة المتقدمة «٢» حيث قال فيها:

دلوكها زوالها. و ورد أيضا في رواية الحلبي عن أبي عبد الله (ع) حيث قال: دلوك الشمس زوالها «٣».

مضافا الى عدة من الروايات المتظافرة الواردة في انه إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر و العصر «٤» و في بعضها: إذا زالت الشمس دخل الوقتان: الظهر و العصر .. و في بعضها الآخر: فقد دخل وقت الصلاتين.

و في ثالث: فقد دخل وقت الظهر و العصر جميعا، الا أن هذه قبل هذه ثم أنت في وقت منهما جميعا حتى تغيب الشمس. الى غير ذلك من الاخبار.

(١) الإسراء: ١٧: ٧٨

(٢) في ص ١١٠

(٣) المروية في ب ١٠ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٤) المرويات في ب ٤ من أبواب المواقيت عن الوسائل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١١٦

.....

الكثيرة المشتملة على الصحاح وغيرها، ولا يبعد دعوى تواترها.

و كيف كان فلا- ينبغي التردد في أن مبدأ وقت الظهرين هو الزوال وقد عرفت ان المسألة متسالم عليها بين المسلمين نعم عن ابن عباس، و الحسن، و الشعبي أن المسافر يجوز ان يقدم صلاته على الزوال، الا انه شاذ لا يعبأ به و محجوج عليه بالسنة و الكتاب. ثم ان بإزاء تلك الروايات جملة من الاخبار الواردة عنهم (ع) و هي أيضا كثيرة مشتملة على الصحاح، و قد دلت على أن وقت صلاتي الظهرين ما إذا بلغ الفىء قدما أو قدمين، و في بعضها: قدما أو أربعة أقدام، و في ثالث: إذا بلغ الفىء ذراعين، الى غير ذلك من الروايات «١».

نعم الذراع و الذراعان ينطبقان على القدمين و أربعة أقدام، لأن الذراع شبران، و كل قدم شبر واحد- تقريبا- و كيف كان فهذه الطائفة تعارض الطائفة المتقدمة لدالاتها على ان وقتي الظهرين بعد زوال بقدم و قدمين، أو بقدمين و أربعة أقدام، لا ان وقتيهما هو الزوال.

إذا لا بد لنا من التكلم في مقامين:

«أحدهما»: في المعارضة بين الطائفتين و علاجها.

«ثانيهما»: في رفع التنافي الواقع بين روايات الطائفة الثانية في نفسها، لاختلافها في التحديد بالقدم و القدمين، و القدمين و أربعة أقدام. أما المقام الأول: فقد عرفت أن الطائفتين متعارضتان، الا ان تعارضهما يرتفع بما ورد في بعض الاخبار من ان القدم و القدمين و كذلك القدمين و أربعة أقدام ليس بوقت أصلي للصلاطين بل هو توقيت عارضى إنما طرأ

(١) المرويات في ب ٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١١٧

.....

لعله، و تلك العلة وقوع نافلتى الظهرين في وقت الفريضة فلأجل ان لا تقعا في وقتها و تندرجا في كبرى التطوع في وقت الفريضة المشتمل على الحزاة و المنقصة- للاخبار الناهية عنه- آخر وقتاهما الى القدم و القدمين، أو القدمين و أربعة أقدام.

و ما دل على ذلك عدة روايات:

«منها»: صحيحة زرارة عن أبي جعفر (ع) قال: سألته عن وقت الظهر فقال: ذراع من أول الشمس .. الى أن قال: أ تدري لم جعل الذراع و الذراعان؟ قلت: لم جعل ذلك؟ قال: لمكان النافلة، لك أن تتنفل من زوال الشمس الى أن يمضى ذراع، فإذا بلغ فيئك ذراعا من الزوال بدأت بالفريضة و تركت النافلة، و إذا بلغ فيئك ذراعين بدأت بالفريضة و تركت النافلة «١».

و «منها»: الأخبار الواردة في أن الشمس إذا زالت فقد دخل وقت الصلاتين و جاز للمكلف أن يأتي بالفريضتين في أول الزوال و لا

يجبسه عن ذلك الا سبخته يطيلها أو يقصرها و لعلها أصرح ما يدلنا على هذا المدعى.

و هي عدة روايات.

«منها: صحيحة محمد بن احمد بن يحيى قال: كتب بعض أصحابنا الى أبي الحسن (ع) روى عن آبائك القدم و القدمين «٢»، و الأربع،

(١) المروية في ب ٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) كذا ورد في الرواية، و القاعدة تقتضى أن تكون الرواية بالرفع بان تكون هكذا: القدم و القدمان .. و القامة و القامتان، و الذراع و الذراعان، و لعل كونها كذلك من جهة الحكاية و كونها منصوبة أو مجرورة فيما نقل الى الرواة و لو لأجل الإضافة كقدر القدمين و هكذا.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١١٨

.....

و القامة و القامتين، و ظل مثلك، و الذراع و الذراعين فكتب (ع) لا القدم و لا القدمين، إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين و بين يديها سبحة و هي ثمانى ركعات فإن شئت طولت، و ان شئت قصرت. ثم صل الظهر فإذا فرغت كان بين الظهر و العصر سبحة، و هي ثمان ركعات إن شئت طولت، و ان شئت قصرت، ثم صل العصر «١»

و «منها»: موثقة ذريح المحاربي عن أبي عبد الله (ع) قال: سأل أبا عبد الله (ع) ناس و انا حاضر فقال: إذا زالت الشمس فهو وقت لا يجسك منه الا سبحتك تطيلها أو تقصرها الحديث «٢».

و «منها»: صحيحة منصور بن حازم الآتية.

و هذه الاخبار تدلنا على أن مبدأ وقت الظهرين هو الزوال بحيث لو اتى المكلف بهما بعد تحققه فقد صلاهما فى وقتيهما غير أن لهما وقتا آخر عرضيا لمكان النافلة و عدم اندراجها فى التطوع فى وقت الفريضة، و امتداده وسعته انما هو بمقدار ما يستلزمه الإتيان بالنافلة، لا أن وقتيهما بعد القدم و القدمين أو الذراع و الذراعين، بل المدار على إتمام النافلة بلغ الفىء قدما أو قدمين أم لم يبلغهما. و بهذا صرح رواية إسماعيل الجعفى عن أبي جعفر (ع) حيث ورد فى ذيلها: و انما جعل الذراع و الذراعان لئلا يكون تطوع فى وقت فريضة «٣».

إلا أنها انما تصلح مؤيدة للمدعى و غير قابلة للاستدلال بها لضعف سندها.

و يدل على ما ذكرناه و يؤكد صححة إسماعيل بن عبد الخالق الآتية فلاحظ.

(١) المرويتان فى ب ٥ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المرويتان فى ب ٥ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٣) المروية فى ب ٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١١٩

.....

و على ما ذكرناه يترتب أن فى موارد سقوط النافلة كما فى السفر لا مانع من أن يأتى المكلف بالفريضة فى أول الزوال، إذ لا نافلة

وقتنذ ولا- تطوع في وقت الفريضة حتى يؤخر وقت الفريضة وكذلك الحال فيما إذا كان اليوم جمعة لأن النافلة فيها تتقدم على الزوال و بذلك نطقت صحيحة إسماعيل بن عبد الخالق قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن وقت الظهر، فقال: بعد الزوال بقدم أو نحو ذلك إلا في يوم الجمعة أو في السفر، فان وقتها حين تزول «١».

و كذا الحال فيما إذا أتى بالنافلة و فرغ عنها قبل بلوغ الفىء قدما أو قدمين، فان له أن يصلى الفريضة حينئذ فإن وقتها- و هو الزوال- قد دخل، و العلة التي لأجلها آخر وقتها قد زالت.

و تدل عليه صحيحة منصور بن حازم و غيره قالوا: كنا نقيس الشمس بالمدينة بالذراع فقال أبو عبد الله (ع) ألا أن أنبئكم بابين من هذا؟ إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر، إلا أن بين يديها سبحة (أى نافلة) و ذلك إليك ان شئت طولت، و ان شئت قصرت «٢» و نظيرها غيرها من الروايات.

و بما ذكرنا يظهر ان من لا يريد أن يأتي بالنافلة له أن يصلى الفريضة في أول الزوال، إذ لا موجب حينئذ لتأخيرها قدما أو قدمين. ثم ان بما ذكرناه يرتفع التنافي بين الطائفتين بدلالة إحداهما على أن وقتي الظهرين- بالذات- هو الزوال، و دلالة الثانية على أن وقتيهما لمن يصلى النافلة بعد القدم و القدمين، أو القدمين و أربعة أقدام. و لا مسوغ

(١) المروية في ب ٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٥ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٢٠

.....

لإبقاء الثانية على ظهورها حتى نرفع به اليد عن ظهور الطائفة الأولى الموافقة للكتاب، بل لا مناص من الجمع بينهما بما عرفت للأخبار المتقدمة الشاهدة للجمع كما سردناه.

أما المقام الثاني أعني التنافي في الطائفة الثانية بين ما دل على أن وقتي الظهرين ما إذا بلغ الفىء قدما أو قدمين، و ما دل على تحديده بما إذا بلغ الفىء قدمين و أربعة أقدام، فلا بد في رفعه من حمل الأخبار الدالة على القدم و القدمين على الأفضلية بأن يكون إتمام النوافل الى القدم و القدمين أفضل من إتمامها بعدهما و هكذا الى ان تبلغ الفىء قدمين و أربعة أقدام فإنه كلما كان أقرب الى الزوال كان أفضل، و حمل ما دل على قدمين و أربعة أقدام على بيان منتهى وقت الفضيلة للتفعل.

يترتب عليه انه لو لم يأت بنافلة الظهر- مثلا- الى ان بلغ الفىء قدما فله ان يأتي بها الى ان يصير الظل قدمين، و أما لو أخرها عن ذلك فليس له إلا أن يبدأ بالفريضة.

و يدل عليه صحيحة زرارة المتقدمة عن أبي جعفر (ع) قال: أتدرى لم جعل الذراع و الذراعان؟ قلت لم؟ قال: لمكان الفريضة، لك ان تنفل من زوال الشمس الى ان تبلغ ذراعا فإذا بلغت ذراعا بدأت بالفريضة و تركت النافلة «١».

و الوجه في هذا الحمل ان التسرع في الإتيان بالنافلة و تخفيفها من التسابق الى الخيرات و المبادرة إلى المغفرة و الثواب، فإن الإتيان بالفريضة في أول وقتها محبوب لدى الله سبحانه، و قد حث عليه في جملة من الروايات «٢»، و في بعضها ان أول الوقت رضوان الله «٣».

(١) المروية في ب ٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المرويتان في ب ٣ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٣) المرويتان في ب ٣ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٢١

.....

و من هنا ورد الأمر بالتخفيف في النافلة أو بما يلازمه في جملة من الروايات:

«منها»: صحیحہ زرارة قال: قال أبو جعفر (ع) اعلم ان أول الوقت أبدا أفضل فعجل الخير ما استطعت .. «١».

و «منها»: صحیحته الثانية قال: قلت لأبي جعفر (ع) أصلحك الله وقت كل صلاة أول الوقت أفضل، أو وسطه أو آخره؟ قال: أوله ان رسول الله (ص) قال: ان الله عز و جل يحب من الخير ما يعجل «٢» و «منها»: رواية أبي بصير قال: ذكر أبو عبد الله (ع) أول الوقت و فضله فقلت: كيف أصنع بالثمانى ركعات؟ فقال: خفف ما استطعت «٣» الى غير ذلك من الروايات.

و تدل على ما ذكرناه موثقة ذريح المحاربي عن أبي عبد الله (ع) قال:

سأل أبا عبد الله (ع) أناس و انا حاضر الى ان قال: فقال بعض القوم:

انا نصلى الأولى إذا كانت على قدمين، و العصر على أربعة أقدام فقال أبو عبد الله (ع): النصف من ذلك أحب الى «٤».

هذا كله فيما دل على القدم و القدمين أو القدمين و أربعة أقدام.

بقى الكلام في الاخبار الدالة على أن وقتي الظهرين ما إذا بلغ قدر الظل قامه أو قامتين.

و هي أيضا عدة روايات تنافى بظاهرها ما قدمناه من أن وقتي الظهرين من أول الزوال، و الذى يمكن أن يقال فى رفع التنافى بينهما ان من تلك

(١) المرويات في ب ٣ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المرويات في ب ٣ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٣) المرويات في ب ٣ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٤) المروية في ب ٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٢٢

.....

الروايات ما ظاهره ان القامة و القامتين منتهى وقتي الظهرين لا أنهما مبدأهما، و عليه فهى خارجة عن محل الكلام و لا تعارض بينها و بين ما قدمناه من ان مبدأ الوقتين أول الزوال و تفصيل الكلام فى ذلك و ان القامة و القامتين وقت الفضيلة و يجوز الإتيان بالفريضتين بعدهما أولا؟ يأتى بعد ذلك ان شاء الله.

و «منها»: ما ظاهره أن القامة مبدأ وقت الظهر كما ان القامتين مبدأ فريضة العصر، بحيث لو صلى الظهر بعد الزوال هنيئة فقد صلاها قبل وقتها المضروب لها و هذا.

كما وثقه زرارة قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن وقت صلاة الظهر فى القيظ فلم يجبنى، فلما ان كان بعد ذلك قال لعمر بن سعيد بن هلال:

ان زرارة سألتنى عن وقت صلاة الظهر فى القيظ فلم أخبره فخرجت (كما فى الوسائل أو خرجت كما نقل عن بعض نسخ الاستبصار و هو الصحيح) من ذلك فأقره منى السلام و قل له: إذا كان ظلك مثلك فصل الظهر، و إذا كان ظلك مثلك فصل العصر «١» و

نظيرها رواية أخرى فلاحظ.

وهي أيضا غير منافية لما قدمناه لدلالاتها على ان وقتي الظهرين بعد بلوغ الظل قامه أو قامتين في القيظ خاصة- وهو صميم الصيف و اشتداد الحر- لانه المسئول عن حكمه و هو من الأمر في مورد توهم المنع، لأن السائل احتمال ان يكون وقت فضيلة الظهر في القيظ- كما في غير القيظ- أول الزوال بحيث لو أخرها عنه فاته وقت الفضيلة، واجابه (ع) بان وقت الفضيلة عند اشتداد الحر موسع يمتد إلى القامة و قامتين، و ذلك حتى تنكسر صولة الحرارة، و يصلى من يصلى مع الإقبال التام و حضور القلب و نظير هذه الرواية ما ورد في بعض الروايات من قوله (ص) أبردوا «٢»

(١) المرويتان في ب ٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المرويتان في ب ٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٢٣

.....

اي صلوا في وقت بارد لمكان أنه أقرب الى الإقبال بالقلب و التوجه الى الرب سبحانه.

و من الظاهر أن الأمر في تلك الموارد لا- يفيد الا- الجواز و الترخيص، و هذا مما لا مانع من الالتزام به و لو من جهة التحفظ على الإقبال بالقلب لأنه أمر راجح، و لا ينافي ما قدمناه من أن مبدأ الوقت أول الزوال و انه لا عبرة بالقامة و قامتين أو غيرهما، و التأخير إلى القدم و القدمين لأجل النافلة حتى لا تندرج في كبرى التطوع في وقت الفريضة.

نعم ورد في بعض الروايات ان أول وقت العصر قامه و آخر وقتها قامتان، و ان الصيف و الشتاء في ذلك سواء، كما في رواية محمد بن حكيم قال: سمعت العبد الصالح (ع) و هو يقول: ان أول وقت الظهر زوال الشمس، و آخر وقتها قامه من الزوال، و أول وقت العصر قامه و آخر وقتها قامتان قلت: في الشتاء و الصيف سواء؟ قال: نعم «١».

وهي منافية لما ذكرناه من أن مبدأ وقت الظهرين هو الزوال على الترتيب المقرر بينهما.

و قد يقال: الرواية غير منافية لذلك نظرا الى أن المراد بالقامة فيها هو الذراع كما ورد في رواية علي بن حنظلة قال: قال لى أبو عبد الله (ع):

القامة و قامتان: الذراع و الذراعان في كتاب علي عليه السلام «٢».

و يدفعه: ان كون القامة ذراعا في كتاب علي (ع) أجنبي عن القامة في كلام العبد الصالح (ع) و لم يثبت أن القامة أينما أطلقت يراد بها الذراع، و الصحيح ان يجاب عن الرواية بأنها ضعيفة السند لعدم توثيق محمد بن حكيم الواقع فيه، و مع عدم حجيتها- في نفسها- كيف تكون معارضة مع

(١) المرويتان في ب ٨ من أبواب المواقيت عن الوسائل.

(٢) المرويتان في ب ٨ من أبواب المواقيت عن الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٢٤

.....

الأخبار الكثيرة المتقدمة الدالة على ان مبدأ وقتي الظهرين هو الزوال إلا ان هذه قبل هذه. و لا مقتضى لرفع اليد عنها بالرواية الضعيفة

فلا مناص من طرحها.

و ان أبيت عن طرحها فلا مانع من ان تحمل القامة فيها على الذراع و لو للرواية المتقدمة الدالة على ان القامة في كتاب على (ع) هو الذراع و ان كان بعيدا في نفسه.

بقي في المقام أمران

«الأول»: ان الفىء بمقدار القدم و القدمين

أو الذراع و الذراعين أو القامة و القامتين أمر يختلف باختلاف ذى الظل من حيث الطول و القصر، فلو كان الشاخص طويلا كان الفىء فيه أيضا طويلا و إذا انعكس انعكس، و معنى ذلك ان صيرورة الظل قدما في الشاخص الطوال أسرع من صيرورته كذلك في القصار، و من هنا وقع ذلك موردا للسؤال في بعض الروايات و أجاب (ع) عن ذلك في رواية إسماعيل الجعفي بأن جدار مسجد الرسول (ص) كان بمقدار القامة يومئذ «١». و المراد بالقامة قامة الإنسان المتعارف، و معه يكون المراد بالقدم سبع القامة، لان القامة المتعارفة سبعة أقدام، و على ذلك فالتحديد انما هو بأمر عام لا يكاد يختلف بالاختلاف الشواخص في الطول و القصر، فان المدار على أن يكون فيء كل شاخص بمقدار سبعة و هو وقت صلاتي الظهرين بالمعنى الذي عرفت.

(١) المروية في ب ٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٢٥

.....

فحدوث الظل في مثل المنائر و المآذن بمقدار سبعة كحدوث الظل في الشواخص القصار كالذى بمقدار متر واحد- مثلا- بمقدار سبعة فإنهما من حيث الوقت سواء، و لا يتحقق أحدهما قبل الآخر في شىء من الموارد.

«الثاني»: ان التحديد بصيرورة الظل من كل شىء سبعة في الأماكن

التي ينعدم فيها الظل وقت الزوال بالكليّة أمر ظاهر لا غموض فيه، كما إذا كانت الشمس مسامتة للشاخص في تلك الأماكن فإن الظل بعد ما انعدم- كليّة- إذا حدث و رجع نحو المشرق قدما أو قدمين فهو وقت صلاة الظهر أو العصر، و الظل إنما يسمى فيئا بهذا الاعتبار، لانه من فاء اى رجع و عاد.

الا انه قليل غايته، لأن في أغلب البلاد كالعراق، و إيران، و باكستان و ما ضاهاها من البلاد الشمالية البعيدة عن خط الاستواء بأكثر من الميل الأعظم للشمس و هو ثلاثة و عشرون درجة- المتحقق في نهاية الربيع و الخريف- لا ينعدم فيها الظل وقت الزوال، بل يبقى موجودا إلى الشمال، كما انه لا ينعدم في البلاد الجنوبية بل يبقى موجودا الى الجنوب و يختلف طول الظل و قصره في تلك البلاد باختلافها في البعد عن خط الاستواء فقد يكون الباقي من الظل عند الزوال أطول من الشاخص كما إذا كان بعد المكان أكثر من الميل الأعظم.

و كيف كان ففي تلك البلاد لا يخلو التحديد بصيرورة الظل من كل شىء سبعة عن غموض، فإنه ما معنى بلوغ الظل فيها قدما أو قدمين أو قامته؟ لانه موجود من الأول.

فليس معنى صيرورة الظل كذا مقدارا حدوثه بهذا المقدار بعد الانعدام بل المراد به في تلك الأماكن ان يكون ميل الظل عن الجهة التي هو فيها

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٢٦

.....

وقت الزوال - كالشمال - في البلاد الشمالية الى الشرق مقدار قدم أو ذراع و نحوهما، حيث ان في تلك الأماكن يميل الظل نحو المشرق موربا فإذا بلغ ميله قدما أو ذراعا فهو وقت الصلاتين بالمعنى الذي عرفته. هذا كله في مبدأ الوقت.

الكلام في وقتي الظهرين من حيث المنتهى

المعروف عند الأصحاب (قدس الله أسرارهم) امتداد وقتيهما الى الغروب و ان الوقت من أوله إلى نهايته مشترك فيه بين صلاتي الظهر و العصر الا أن هذه قبل هذه. و يدل عليه قوله عز من قائل **أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ** «١» لدلالته على ان ما بين الدلوك و الغسق اعنى زوال الشمس و منتصف الليل المجعولين مبدأ و منتهى في الآية المباركة صالح للإتيان فيه بجميع الصلوات المفروضات سوى فريضة واحدة و هي صلاة الفجر، لأنه سبحانه قد عين وقتها بالفجر حيث قال **وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا** «٢».

فلو كنا نحن و إطلاق الآية المباركة لقلنا ان مبدأ أوقات الفرائض الأربع كلها هو الزوال كما ان منتهاها غسق الليل، بحيث لو اتى المكلف بآية صلاة منها في أى جزء من أجزاء ذلك الوقت الواقع بين المبدء و المنتهى فقد اتى بها في وقتها، بلا فرق في ذلك بين أول الوقت و آخره.

إلا- انا علمنا من الاخبار المعتبرة الواردة في المقام عدم جواز تأخير الظهرين عن الغروب كما علمنا عدم جواز تقديم العشاءين عليه فيبقى إطلاق

(١) الاسراء: ١٧: ٧٨.

(٢) الإسراء: ١٧: ٧٨.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٢٧

.....

الآية المباركة في غير ذلك بحاله، و مقتضاه ما ذهب اليه المشهور من جواز الإتيان بالظهرين من أول الزوال الى الغروب، و جواز الإتيان بالعشاءين من الغروب الى منتصف الليل.

و يدل على ذلك صريحا صحيحة الحلبي في حديث قال: سألت عن رجل نسي الاولى و العصر جميعا، ثم ذكر ذلك عند غروب الشمس، فقال: ان كان في وقت لا يخاف فوت إحداهما فليصل الظهر ثم يصل العصر، و ان هو خاف أن تفوته فليبدأ بالعصر، و لا يؤخرها فتفوته فيكون قد فاتاه جميعا، و لكن يصلى العصر فيما قد بقى من وقتها، ثم ليصلى الأولى بعد ذلك على أثرها «١».

و أيضا يدل على ذلك الأخبار الواردة في انه إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر و العصر جميعا الا ان هذه قبل هذه، ثم أنت في وقت منهما جميعا حتى تغيب الشمس «٢».

و هذه الرواية و ان وقع في جملة من أسانيد القاسم بن عروة و هو ضعيف لعدم توثيقه في كتب الرجال إلا أن الصدوق «قده» رواها

بطريق آخر صحيح، حيث رواها بإسناده عن عبيد بن زرارة و ليس في طريقه اليه من يחדش فيه سوى حكم بن مسكين الثقفي، حيث ناقش فيه بعضهم بعدم توثيقه الا انه لوقوعه في أسانيد كامل الزيارات لا مناص من الحكم بوثاقته، لان مؤلفه- و هو ابن قولويه- ذكر في أول كتابه هذا انه لا يروى عن الشذوذ بل يروى جميع روايات ذلك الكتاب عن الثقات و هذا يكفي في توثيق الرجل. و أيضا يستفاد ذلك مما ورد في ان لكل من الصلاتين وقتين «٣» الى غير

خويي، سيد ابو القاسم موسوي، التنقيح في شرح العروة الوثقى، ٦ جلد، قم - ايران، اول، ١٤١٨ هـ ق

التنقيح في شرح العروة الوثقى؛ الصلاة ١، ص: ١٢٧

(١) المرويتان في ب ٤ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المرويتان في ب ٤ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٣) المروية في ب ٣ في أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٢٨

.....

ذلك من الروايات، و هذا لعله مما لا شبهة و لا خلاف فيه.

هل الوقت الأول وقت فضيلة؟

وقع الكلام في أن الوقت الأول وقت فضيلة و الآخر وقت أجزاء، أو ان الأول وقت اختياري و الثاني اضطراري فلا يجوز تأخيرها إلى الوقت الثاني اختيارا لانه عصيان و ارتكاب للحرام. نعم إذا صلى في الوقت الثاني أيضا كانت أداء لأنها واقعة في وقتها؟ مقتضى ما قدمناه من الآيه المباركة و الروايات ان الوقت الثاني وقت أجزاء لا انه وقت اضطراري فيجوز تأخير الصلاة الى الوقت الثاني عمدا و اختيارا من غير عذر، لانه أمر غير جائز إلا للمعذور و المضطر فالمقتضى لما ذكرناه تام لا قصور فيه. إذا لا بد من ملاحظة أن له مانع أو لا مانع عنه؟

فقد يقال: المقتضى لجواز الإتيان بالصلاتين في الوقت الثاني و ان كان تاما كما عرفت الا ان هناك مانعا عن ذلك و هو الاخبار التي ذكرها صاحب الحدائق «قده» و استدل بها على أن الوقت الثاني وقت اضطراري.

و يرد ان ما استدل به من الروايات في المقام مخدوشة- بأجمعها- لأنها اما ضعيفة الدلالة أو السند.

و تفصيل الكلام في ذلك أن جماعة من القدماء و المتأخرين ذهبوا إلى أن الوقت الأول للمختار، و الثاني للمضطرين و ذوى الأعذار، خلافا لما هو المشهور بين المتأخرين من أن الوقت الأول وقت فضيلة و الثاني وقت أجزاء، و ممن خالفهم في المقام صاحب الحدائق «قده» حيث ذهب الى

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٢٩

.....

أن الوقت الثاني وقت اضطراري و أصر على وجوب اقامة الظهرين في الوقتين الأوليين و عدم جواز تأخيرهما إلى الوقتين الثانيين و ان

كان لو صلى فيهما وقعت الصلاة أداء أيضا، واستدل عليه بجملة من الروايات:
«منها»: صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع) قال:

لكل صلاة وقتان، و أول الوقت أفضله، و ليس لأحد ان يجعل آخر الوقتين وقتا إلا في عذر من غير علة، «١».

و تقريب الاستدلال بها أن الصحيحة دللتنا على أن لكل صلاة وقتين و لكل من الوقتين أول و آخر و أولهما أفضلهما و ليس للمكلف ان يجعل الوقت الثاني وقتا للصلاة الا من علة تقتضيه، و المتحصل من ذلك ان قوله عليه السلام و أول الوقت أفضله بمعنى أن أول الوقت الأول أفضل من آخر الوقت الأول.

و كذلك الحال في الوقت الثاني- الذي يدعى انه وقت اضطرارى- فان أوله أفضل من آخره، و ليس للمكلف أن يؤخرها إلى الوقت الآخر أى ليس له ان يؤخرها إلى الوقت الثاني- لا آخر الوقت الأول- إلا من علة فالواجب على المختار أن يأتي بها في الوقت الأول- الأعم من أوله و آخره.

و يدفعه: أن الرواية و ان كانت معتبرة بحسب السند إلا أنها على خلاف المطلوب أدل و ذلك لان المراد من قوله (ع) و أول الوقت أفضل- حسب ما يتفاهم منه عرفا- أن الوقت الأول- بأوله و آخره- أفضل، لا أن أول الوقت الأول أفضل و ذلك للجزم بعدم أفضلية الصلاة في أول الوقت الأول عن آخره، لما تقدم من أن أول الوقت الأول وقت التنفل،

(١) المروية في ب ٣ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٣٠

.....

و لأجله أخرت الفريضة عن أول الزوال بمقدار الإتيان بالنافلة فلا أفضلية للفريضة في وقت النافلة إذا المراد أن الوقت الأول أفضل و لو كان في آخره، و المراد بالوقت هو الجنس دون خصوص الوقت الأول فالمستفاد من الصحيحة أن الوقت الأول- من أوله الى آخره- وقت فضيلة، و الثاني وقت أجزاء فدعوى ان الأول وقت اختياري، و الثاني اضطرارى مما لا شاهد له.

و يؤكد ما ذكرناه بل يدل عليه أن هذه الصحيحة رواها الشيخ بعينها عن عبد الله بن سنان هكذا: أول الوقتين أفضلهما «١» فاما ان الاختلاف من اختلاف النسخ أو ان الرواية رواها عبد الله بن سنان بلفظين.

و «منها»: ما رواه الصدوق مرسل عن الصادق (ع): اوله رضوان الله و آخره عفو الله، و العفو لا يكون الا عن ذنب «٢».

و فيه ان الرواية مرسله لا يمكننا الاستدلال بها على شيء، على أن المظنون- قويا- أن جملة «و العفو لا يكون الا عن ذنب» اضافته من الصدوق و اجتهاد منه «قده» لا انها من كلام الامام (ع).

و يؤيده ان مضمون هذه الرواية ورد في الفقه الرضوى من دون اشتماله على هذا الذيل حيث قال: «اعلم ان لكل صلاة وقتين أول و آخر فأول الوقت رضوان الله و آخره عفو الله «٣» و روايات الصدوق «قده» كثيرة التطابق مع روايات الفقه الرضوى بل قد ينقلها بألفاظها.

فمع عدم ثبوت الذيل للمرسله لا تبقى لها أية دلالة على المدعى،

(١) المروية في ب ٣ و ٢٦ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٣ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٣) الفقه الرضوى ص ٢.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٣١

.....

و انما ظاهرها أن ثواب الآتى بالفريضة في أول وقتها و اجره الرضوان الموصوف في كلام الله سبحانه بالأكبر في قوله عز من قائل وَ رَضُوا أَنْ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ «١» كما أن أجر الآتى بها في آخر الوقت ان تمحى سيئاته، لا- العفو عن تأخيره الصلاة عن أول وقتها إذا فالمرسلة- كسابقتها- على خلاف المطلوب أدل.

و «منها»: ما رواه الشيخ في تهذيبه عن ربي عن أبي عبد الله (ع) قال: إنا لنقدم و نؤخر، و ليس كما يقال: من أخطأ وقت الصلاة فقد هلك، و انما الرخصة للناسي، و المريض، و المدلف، و المسافر، و النائم في تأخيرها «٢».

و ذكر في الحدائق أن هذه المعدودات في الرواية إنما خرجت مخرج التمثيل دون الحصر، بمعنى ان الخارج عن كبرى: من أخطأ وقت الصلاة فقد هلك مطلق المعذور، لا خصوص المذكورات في الرواية.

و الاستدلال بها على ما يرومه «قده» يبتنى على أن يكون قوله، من اخطاء .. أول كلام ابتدأه (ع) و لا يكون مقولا لقوله: و ليس كما يقال .. و هذا ممنوع- بتاتا- لان الظاهر ان قوله: من اخطاء ..

مقول لقوله: و ليس كما يقال، بمعنى ان هذا الكلام الذى يقال اعنى من اخطاء .. ليس كما يقال و ليس امرا صحيحا بل نحن أيضا نقدم الصلاة و نؤخرها. و إلا فلم يذكر مقول لقوله: و ليس كما يقال و هو خلاف الظاهر جدا.

أضف الى ذلك انها ضعيفة السند، لان فيه إسماعيل بن سهل و قد

(١) التوبة: ٩: ٧٢.

(٢) المروية في ب ٧ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٣٢

.....

ذكر النجاشى انه ممن ضعفه أصحابنا.

و «منها»: ما رواه الشيخ في الصحيح عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع) قال: لكل صلاة وقتان و أول الوقتين أفضلهما، و وقت صلاة الفجر حين ينشق الفجر الى أن يتجلل الصبح السماء، و لا ينبغي تأخير ذلك عمدا و لكنه وقت من شغل أو نسي، أو سها، أو نام و وقت المغرب حين تجب الشمس الى ان تشتبك النجوم، و ليس لأحد أن يجعل آخر الوقتين وقتا الا من عذر أو من علة «١».

و هذه الرواية و ان كانت صحيحة السند إلا أنها قاصرة الدلالة على المدعى و ذلك لان قوله: لا ينبغي - حسب ما قدمناه في محله- و ان كان ظاهرا في التحريم لانه بمعنى لا- يتيسر و لا- يمكن تكويننا أو تشريعا على ما استظهرناه من موارد استعمالته في الآيات و الروايات إلا- أن في الرواية قرينة على انه بمعنى الكراهة و الأمر غير المناسب لا- انه بمعنى الحرام، و القرينة قوله عليه السلام فى صدرها: و أول الوقتين أفضلهما، لدلالته على أن الأول و الثانى مشتركان فى مقدار من الفضل غير أن الأول أفضل، فلو كان تأخير الصلاة الى الوقت الثانى محرما لم يعقل ان يكون فيه أى فضل، و بهذه القرينة يظهر ان «لا- ينبغي» بمعنى لا- يناسب لا انه بمعنى التحريم.

و قد يقال: ان الصحيحة ليست لها أية دلالة على حرمة تأخير الصلاة الى الوقت الثانى حتى مع قطع النظر عن صدرها، لأنها انما دلت على النهى عن أن يجعل آخر الوقتين وقتا و معنى ذلك ان النهى انما هو عن جعل ذلك عادة مستمرة و اتخاذه طريقة على خلاف

السنة النبوية، ولا شبهة في أن تأخير الصلاة الى الوقت الثاني بهذا العنوان حرام، لأنه اعراض

(١) المروية في ب ٣ و ٢٦ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٣٣

.....

عن السنة و تهاون فيما رغب إليه في الشريعة و هذا خارج عن محل الكلام فان الكلام في التأخير لإبداع التهاون و الاعراض بل بسائر الدواعي الباعثة اليه.

و هذا الكلام- في نفسه- و ان كان قابلا للمناقشة، إلا انه تأييدا لما ادعيناه من عدم دلالة الصحيحة على حرمة التأخير أمر لا بأس به. و «منها»: ما رواه الشيخ أيضا عن إبراهيم الكرخي قال: سألت أبا الحسن موسى (ع) متى يدخل وقت الظهر؟ قال: إذا زالت الشمس فقلت: متى يخرج وقتها؟ فقال: من بعد ما يمضي من زوالها أربعة أقدام ان وقت الظهر ضيق ليس كغيره، قلت: فمتى يدخل وقت العصر؟

فقال: إن آخر وقت الظهر هو أول وقت العصر، فقلت: فمتى يخرج وقت العصر؟ فقال: وقت العصر الى أن تغرب الشمس، و ذلك من علته و هو تضييع، فقلت له: لو أن رجلا صلى الظهر بعد ما يمضي من زوال الشمس أربعة أقدام أ كان عندك غير مؤد لها؟ فقال ان كان تعمد ذلك ليخالف السنة و الوقت لم يقبل منه، ان رسول الله (ص) قد وقف للصلاة المفروضات أوقاتا، و حد لها حدودا في سنته للناس فمن رغب عن سنة من سننه الموجبات كان مثل من رغب عن فرائض الله تعالى «١».

و الجواب عن الاستدلال بهذه الرواية.

«أولا»: انها ضعيفة السند بإبراهيم الكرخي لعدم توثيقه.

و «ثانيا»: انها انما تدل على حرمة تأخير الصلاة الى الوقت الثاني من جهة الاعراض عن السنة و عدم الاهتمام بها، أو لإظهار الرغبة عنها و لا دلالة لها على حرمة إذا لم يكن بهذا العنوان كما لعله ظاهره، إذ

(١) المروية في ب ٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٣٤

.....

الكلام في التأخير لا في الاعراض عما سنه الشارع و عدم الاهتمام به فالرواية قاصرة الدلالة على المدعى.

و «منها»: ما رواه في الكافي عن داود بن فرقد قال: قلت لأبي عبد الله (ع) قوله تعالى إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا. قال: كتابا ثابتا، و ليس ان جعلت قليلا- أو أخرت قليلا بالذى يضرك ما لم تضيع تلك الإضاعة، فإن الله عز و جل يقول: لقوم أضاعوا الصَّلَاةَ وَ اتَّبَعُوا الشَّهْوَاتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غِيًّا «١».

و قد جعل التعجيل و التأخير راجعين الى الوقت الأول، و الإضاعة بمعنى التأخير عن وقت الفضيلة- إلى الوقت الثاني- من دون عذر. و هذا لا- يمكن المساعدة عليه، لانه دعوى لا- مثبت لها، فان التعجيل و التأخير سواء أ رجعناهما الى الوقت الأول أو الثاني لم يدلنا دليل على أن الإضاعة بمعنى تأخير الصلاة عن وقت الفضيلة إلى الوقت الثاني لأنه أمر يحتاج إلى قرينة في الرواية، و لا قرينة عليه، و انما الرواية تدلنا على انه عليه السلام أشار بالاضاعة الى إضاعة خاصة و لعلها كانت معهودة بينه و بين السائل حيث قال: ما لم يضيع

تلك الإضاءة. و أما أن تلك الإضاءة أى شىء فلا قرينة على تعيينه، و العلم الخارجى يقتضى أن يراد بها أحد أمرين على سبيل منع الخلو:

«أحدهما»: عدم الإتيان بالصلاة فى وقتها أصلا سواء أتى بها فى خارج الوقت قضاء أم لم يأت بها.
«ثانيهما»: جعل الإتيان بها فى الوقت الثانى عادة مستمرة، و اتخاذه

(١) المروية فى ب ٧ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٣٥

.....

طريقه دائمية على خلاف السنة اعراضا عما رغب إليه فى الشريعة المقدسة و إظهارا لعدم الاعتناء و الاهتمام بالسنة النبوية و لا ثالث، و لا شبهة فى أن كل واحد من الأمرين تضييع للصلاة، و هما على خلاف ما وقته الله سبحانه و اين هذا مما نحن فيه؟
و كيف كان فلا- دلالة للرواية على مدعاه. بل على ما ذكره من إرجاع التعجيل و التأخير إلى الوقت الأول تدلنا الرواية على جواز الإتيان بالفريضة فى الوقت الثانى صريحا لقوله (ع) ليس ان عجلت قليلا أو أخرت قليلا بالذى يضرك هذا.
ثم ان هذه الرواية صحيحة، و لم يظهر لنا الوجه فى عدم توصيفها بالصحة فى كلامه مع أن عادته على مراجعة السند و التحفظ على المصطلح عليه من عناوينه.

و «منها»: ما رواه الشيخ فى التهذيب عن أبى بصير فى الموثق قال:

قال أبو عبد الله (ع) ان الموتور اهله و ماله من ضيع صلاة العصر، قلت و ما الموتور؟ قال: لا يكون له أهل و لا مال فى الجنة، قلت: و ما تضييعها قال: يدعها حتى تصفر أو تغيب «١».

و روى الصدوق «قده» أيضا مثله مع زيادة فى صدره عن أبى جعفر (ع) و هكذا البرقى فى المحاسن «٢».

و هذه الرواية رواها فى الوسائل بلفظة «واو» هكذا حتى تصفر و تغيب لا بلفظه «أو» كما فى الحدائق، و الظاهر ان النسخ مختلفة و ان الصحيح نسخة «واو» لوضوح أن الاصفرار يتحقق - دائما- قبل الغروب فما معنى التردد بينهما؟.

(١) المرويتان فى ب ٩ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المرويتان فى ب ٩ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٣٦

.....

على أن الظاهر ان ما تضمنته الرواية حكم من يريد الإتيان بالوظيفة غير انه يدعها حتى تصفر الشمس أو تغيب، و من البعيد جدا ان يكون المتصدى للإتيان بالوظيفة مقيدا بالإتيان بها بعد الغروب، بحيث لا يأتى بصلاته لو لم تغب كيف فإنه على خلاف المذهب و المقصد.

إذا المراد بالرواية تأخير الصلاة الى زمان اصفرار الشمس، و ذكر الغيبوبة بعده انما هو لأجل التأكيد و المبالغة و أطلقت الغيبوبة على الاصفرار بعلاقة المشاركة، فكان من صلى عند الاصفرار صلى بعد الغروب، فقد دلت الرواية على أن من يدع صلاة عصره و يصلها عند الاصفرار فهو الموتور اهله و ماله، هذا كله فى مدلول الحديث.

و الجواب عن ذلك: أن الرواية ليست لها دلالة على عدم جواز تأخير الصلاة عن الوقت الأول اختياراً بل لها الدلالة على الجواز، و ذلك لأنها قد فرضت الآتى بصلاة العصر عند الاصفار من أهل الجنة، و غاية الأمر أنه مותר للأهل و المال فلا مسكن و لا أهل و لا مال له في الجنة و انما يكون ضيفاً و كلاً في الجنة على أهلها فيوم عند هذا و يوم عند ذاك، لا انه عصي و استحق بذلك النار و العقاب و ارتكب امراً محرماً.

نعم ان كون الإنسان في الجنة- على سعتها و وفور نعمها و قصورها- فاقد المسكن و المال و كلاً على أهلها لمنقصة عظيمة و استخفاف كبير بشأنه و انما يستحقهما بتأخيره الصلاة الى زمان الاصفار، و كيف كان فلا دلالة للرواية على مدعاه. و «منها»: موارد من كتاب فقه الرضا (ع) «١» الا انا في غنى عن نقلها و التعرض لها لما أشرنا إليه غير مرة من انه لم يثبت كونه

(١) فقه الرضا (ع) ص ٢.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٣٧

.....

رواية فضلاً عن ان تكون معتبرة.

و «منها»: صحيحة أبان بن تغلب قال: كنت صليت خلف أبي عبد الله (ع) بالمزدلفة، فلما انصرف التفت إليّ فقال: يا أبان الصلوات الخمس المفروضات من اقام حدودهن و حافظ على مواعيتهن لقي الله يوم القيامة و له عنده عهد يدخله به الجنة، و من لم يقم حدودهن، و لم يحافظ على مواعيتهن لقي الله و لا عهد له، ان شاء عذبه، و إن شاء غفر له «١».

و هذه الرواية رواها الصدوق «قده» بطريق صحيح، و رواها الكليني بطريقين صحيحين، فان محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس و ان وقع في أحدهما، إلا أن الظاهر أن الرجل ممن لا بأس به.

و الجواب عن ذلك ان هذه الرواية نظير ما دل على أن أول الوقت رضوان الله و آخره عفو الله، و قد بينا ان معنى تلك الرواية ان من اتى بالصلوات المفروضات في أول وقتها فقد استحق بذلك الرضوان و من اتى بها أواخر أوقاتها لم يستحق الا ان يغفر الله ذنوبه. و هذه الرواية أيضاً كذلك و مقتضاها أن من صلاها في أوقات الفضيلة فقد وعده الله أن يدخله الجنة بذلك و من صلاها في غير تلك الأوقات فليس له وعد من الله سبحانه بل له ان يدخله الجنة كما أن له ان لا يدخلها لاختصاص وعده سبحانه بمن اتى بها في أوقات الفضيلة فلا دلالة لها على المدعى.

و «منها»: موثقة معاوية بن وهب عن أبي عبد الله (ع) قال اتى جبرئيل رسول الله (ص) بمواقيت الصلاة فأتاه حين زالت الشمس فأمره فصلى الظهر، ثم أتاه حين زاد الظل قامه فأمره فصلى العصر، ثم أتاه حين غربت الشمس فأمره فصلى المغرب، ثم أتاه حين سقط الشفق

(١) المروية في ب ١ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٣٨

.....

فأمره فصلى العشاء، ثم أتاه حين طلع الفجر فأمره فصلى الصبح، ثم أتاه من الغد حين زاد في الظل قامه فأمره فصلى الظهر ثم أتاه حين زاد في الظل قامتان فأمره فصلى العصر ثم أتاه حين غربت الشمس فأمره فصلى المغرب، ثم أتاه حين ذهب ثلث الليل فأمره فصلى

العشاء ثم أتاه حين نور الصبح فأمره فصلى الصبح ثم قال: ما بينهما وقت «١».

فان قوله (ع) ما بينهما وقت. يدلنا على أن وقت صلاة الظهر انما هو من أول الزوال الى أن يزيد الظل قامه، كما أن وقت صلاة العصر بعد الزوال من حين زيادة الظل قامه إلى قامتين. و أما الزائد عليه فليس وقتا للصلاة.

و يندفع: بان وقت الفريضة لو كان منحصرًا بما بين الحدين الواقعيين في تقريب الاستدلال بالرواية فكيف صلى النبي (ص) الظهر- في المرة الثانية- بعد ما زاد الظل قامه و صلى العصر بعد ما زاد قامتين كما هو صريح الرواية لأنها دلت على انه (ص)- في المرة الأولى- صلى الظهر بعد الزوال، و في المرة الثانية صلاها بعد ما زاد الظل قامه، كما انه صلى العصر- في المرة الأولى- بعد ما زاد الظل قامه، و في الثانية بعد ما زاد قامتين إذا فالمستفاد من الرواية و من فعله (ص) جواز الإتيان بهما بعد القامة و القامتين، كما يجوز الإتيان بهما قبل القامة و القامتين من غير اشكال، و معه لا بد من أن يقال: ان ما بينهما وقت بمعنى انه أفضل الوقتين، لا أن اقامة الصلاتين واجبة بينهما متعينا حتى يحرم تأخيرهما عنهما.

و ان شئت قلت: ان الوقت في الرواية لم يقيد بكونه وقت الوجوب و انما دلت على ان ما بينهما وقت فليكن هذا وقت الفضيلة كما ذكرناه،

(١) المروية في ب ١٠ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٣٩

.....

فإنها كلما قربت من الزوال كانت أفضل، و كذلك الحال في صلاة العصر لأن الإتيان بها بعد صلاة الظهر و قبل القامة أفضل، لأنه تعجيل الى الخير مع أن الرواية قد حددت وقتها بما بين القامة و القامتين، و لكن التقديم أفضل و مما يؤيد ذلك ما وقع في بعض الروايات من أن النبي (ص) أتاه جبرئيل و ذكر مثل ما نقلناه الا انه قال بدل القامة و القامتين: ذراع و ذراعين، و في ثالث: قدمين و أربعة أقدام «١».

لأن المشهور و ان ذكروا أن وقت الفضيلة هو المثل و المثان و لم يلتزموا بالذراع و الذراعين، أو القدمين و أربعة أقدام إلا أنهما تدلان على أن الأوقات المذكورة أوقات الفضيلة دون الاجزاء حسب اختلاف مراتبها، لأنها كلما قربت من الزوال كانت أفضل. و انما لم نستدل- على ما ذكرنا- بهاتين الروايتين و جعلناهما مؤيدتين لضعفهما بحسب السند.

و «منها»: صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (ع) قال: إذا صليت في السفر شيئا من الصلوات في غير وقتها فلا يضرك «٢».

و ذلك لقضاء الضرورة بعدم جواز الإتيان بالفرائض في غير أوقاتها المعينة بلا فرق في ذلك بين الحضر و السفر فليس المراد فيها بالوقت في مثل صلاتي الظهرين ما بين دلوك الشمس و غروبها بل المراد به هو الوقت الأول أعنى وقت الفضيلة الذي يجب الإتيان فيه بالفريضة عند الاختيار، و لا يجوز تأخيرها عن ذلك الوقت إلا لذوى الاعذار و الاضطراب كالمريض و نحوه، و السفر أيضا من جملة الأعذار المسوغة للتأخير و من هنا دلت الصحيحة على عدم الضرر في الإتيان بالصلاة- في السفر- في غير الوقت الأول

(١) المروية في ب ١٠ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المروية في ب ١ و ١٣ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٤٠

.....

و تدلنا- بمفهومها- على ان الإتيان بالفرائض في غير الوقت الأول أعنى الوقت الثانى يضر في غير السفر هذا. وفيه: ان الوارد في الصحيحة نكرة في سياق الإثبات أعنى قوله عليه السلام شيئا من الصلوات، فلا دلالة لها على العموم بان تدلنا على أن أية صلاة من الصلوات المفروضات أتيت بها- في السفر- في غير أوقاتها المعينة لم يكن مضرا في حقك، و انما تدلنا على أن بعض الصلوات كذلك و ليكن هو النوافل، لجواز الإتيان- ببعضها- في غير أوقاتها في السفر دون الحضر. على أن مدلول الرواية ان الضرر في غير حال السفر يستند إلى الإتيان بالصلاة في غير أوقاتها و لم يسند فيها الضرر إلى تأخيرها عن وقتها و لم يقل عليه السلام إذا أخرت في السفر شيئا من الصلوات فلا يضرك و انما قال: إذا صليت في السفر شيئا من الصلوات في غير وقتها فلا يضرك.

و بين التعبيرين فرق كثير، لوضوح ان الإتيان بالصلاة في غير وقتها قد يتحقق بتأخيرها عن وقتها، و قد يتحقق بتقديمها على وقتها، و هذا لا ينطبق الا على النوافل، لوضوح ان الفرائض لا يجوز تقديمها على أوقاتها في شيء من الموارد. و هذا بخلاف النوافل لان منها ما يجوز تقديمه على وقته في السفر دون الحضر فإن صلاة الليل يجوز الإتيان بها قبل انتصافه للمسافر اختيارا هذا.

و أضف الى ذلك اننا لو سلمنا ان الرواية مصرحة بأن تأخير الفرائض عن الوقت الأول غير مضر في السفر أيضا لم تكن لها أية دلالة على أن تأخير الفرائض عن أوقاتها الأول يضر في غير حال السفر، و ذلك لأنها التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٤١

.....

مما لا مفهوم له، حيث أن مفهومها: إذا لم تصل- في السفر- شيئا من الصلوات في غير وقتها فهو يضرك. و من الظاهر ان ذلك من السالبة بانتفاء موضوعها، إذ مع عدم الإتيان بالصلاة لا موضوع حتى يؤتى به في غير وقته أو في وقته، و يكون مضرا أو غير مضر، فلا مفهوم للقضية الشرطية أو ان مفهومها سالبة بانتفاء موضوعها. نعم قدمنا غير مرة أن تقييد الموضوع بقيد في الكلام يدلنا على ان الحكم في القضية غير مترتب على الطبيعي المطلق و انما يترتب على حصة خاصة من الطبيعي و هو المقيد بذلك القيد المذكور في الكلام، لانه لو لا ذلك لأصبح التقييد به لغوا ظاهرا. إذا فالتقييد بالسفر في الرواية يدلنا على أن له خصوصية في الحكم بعدم الضرر في مفروض الرواية الا ان هذا لا يكفي في دلالة الرواية على المدعى فإنه يكفي في تلك الخصوصية و المدخلية الالتزام بوجود الحزارة و المنقصة في الإتيان بالصلاة في غير أوقاتها- أعنى وقت الفضيلة- في الحضر، و انتفائهما في الإتيان بها في غير أوقاتها حال السفر لأن التأخير فيه غير موجب للحزارة و هذا يدل على أفضلية الوقت الأول و لا يدل على تعينه.

و «منها»: ما رواه في الكافي و التهذيب عن أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام (في حديث) أن الصلاة إذا ارتفعت في وقتها رجعت الى صاحبها و هي بيضاء مشرقة، تقول: حفظتني حفظك الله، و إذا ارتفعت في غير وقتها بغير حدودها رجعت الى صاحبها و هي سوداء مظلمة، تقول: ضيعتني ضيعك الله «١».

(١) المروية في ب ١ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٤٢

.....

و الرواية- على نسخة الوسائل و الكافي- مشتملة على لفظه «أول» فهي هكذا: إذا ارتفعت في أول وقتها. و على نسخة التهذيب كما نقلناه عن الحدائق غير مشتملة عليها، و الرواية واحدة متنا و سندا و بما أن الكافي أضبط فالمظنون بل المطمئن به هو اشتغال الرواية على تلك اللفظة.

ثم انها على ما في الوسائل و الكافي غير قابلة للاستدلال بها على ما ذهب اليه صاحب الحدائق «قده» لوضوح عدم وجوب الإتيان بالصلاة في أول وقتها، فإن اوله كآخره و وسطه، و لا قائل بوجود إيقاعها في أول الوقت الأول و لا يلتزم به حتى صاحب الحدائق «قده» سواء في ذلك بين كون الوقت الأول وقتا اختياريا أم وقت فضيلة، و عليه لا بد من حمل الرواية على معنى آخر كما سيأتي. نعم هي على رواية التهذيب قابلة للاستدلال بها على ما ذهب اليه إلا أن المناقشة في دلالتها مجالا واسعا، و ذلك لاشتمالها على التقييد بغير الحدود، حيث قال: و إذا ارتفعت في غير وقتها بغير حدودها ..

فان معنى الرواية حينئذ- بناء على تسليم أن المراد فيها بالوقت هو الوقت الأول- ان من صلاها في غير الوقت الأول- من غير ان يبالي بحدودها و يعنى بأوصافها و يهتم بشأنها رجعت سوداء مظلمة، و هذا كما ترى خارج عن محل الكلام، لأن الكلام انما هو في الإتيان بها في غير الوقت الأول مع مراعاة حدودها و شرائطها و مع الاهتمام التام بشأنها لا مضيعة لحدودها كما هو مفروض الرواية. و «منها»: ما نقله عن كتاب المجالس للصدوق معبرا عنها بالموثقة و هي متحدة المضمون مع الرواية المتقدمة قال و من تلك الأخبار ما رواه الصدوق في كتاب المجالس- في الموثق- عن عمار الساباطي عن

التفريح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٤٣

.....

أبي عبد الله عليه السلام قال: من صلى الصلوات المفروضة في أول وقتها فأقام حدودها رفعها الملك الى السماء بيضاء نقيه و هي تهتف به حفظك الله كما حفظتني فأستودعك الله كما استودعتني ملكا كريما، و من صلاها بعد وقتها من غير علة، فلم يقيم حدودها رفعها الملك سوداء مظلمة و هي تهتف به ضيعتني ضيعك الله كما ضيعتني و لا رعاك الله كما لم ترعني .. «١».

و قد ظهر مما قدمناه في الرواية المتقدمة عدم دلالتها على ما ادعاه صاحب الحدائق «قده» فلا نعيد و اما سندها فهي ليست بموثقة كما وصفها لان الصدوق يرويها عن شيخه حسين بن إبراهيم بن تاتانه (ناتانه) و لم يوثقه أهل الرجال نعم ذكروا انه شيخ الصدوق الا ان مجرد الشيخوخة لا يكفي في التوثيق بل قدمنا ان من مشايخه من هو ناصب عنيد فكيف يمكن الاعتماد على مجرد الشيخوخة له، و لم يلتزم «قده» بعدم الرواية إلا عن الثقات كما التزم به النجاشي «قده» و العجب من صاحب الحدائق «قدس سره» انه كيف وصفها بالموثقة و هو من أهل فن الحديث! و «منها»: ما رواه أبو على في المجالس و غيره في غيره و نحوه في نهج البلاغة فيما كتب أمير المؤمنين عليه السلام لمحمد بن أبي بكر: ثم ارتقب وقت الصلاة فصلها لوقتها و لا تعجل بها قبله- لفرغ- و لا تؤخرها عنه- لشغل- فان رجلا- سأل رسول الله (ص) عن أوقات الصلاة فقال: أتاني جبرئيل فأراني وقت الظهر (الصلاة) حين زالت الشمس فكانت على حاجبه الأيمن، ثم أراني وقت العصر، و كان ظل كل شيء مثله، ثم صلى المغرب حين غربت الشمس، ثم صلى العشاء الآخرة حين

(١) المروية في ب ٣ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التفريح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٤٤

.....

غاب الشفق ثم صلى الصبح فأغلس بها و النجوم مشتبكة. فصل لهذه الأوقات و الزم السنة المعروفة و الطريق الواضح .. «١» .
 و هى مضافا الى ضعف سندها، لاشتماله على عدة من المجاهيل «٢» قاصرة الدلالة على المدعى بل لا يمكن الالتزام بمضمونها و ذلك لأنها دلت على أن وقت صلاة الظهر أول الزوال - اعنى ما إذا كانت الشمس على الحاجب الأيمن - و قد قدمنا ان وقت فضليتها يمتد الى القدم و القدمين لا- انه حين الزوال على ما دلت عليه الاخبار الكثيرة بل المتواترة فهى مخالفة للسنة المتواترة، كما انها قد اشتملت على ما لا يلتزم به فقيه حتى صاحب الحدائق نفسه لدلالاتها على ان أول وقت العصر ما إذا بلغ ظل كل شىء مثله، و قد مر ان وقت العصر ما إذا بلغ الفىء قدمين.

على ان الظاهر من قوله عليه السلام و لا- تؤخرها عنه لشغل فى مقابل قوله عليه السلام و لا تعجل بها قبله لفراغ ان متعلق النهى هو تأخير الصلاة عن وقتها و الإتيان بها خارج الوقت لشغل كما ان متعلقه فى الجملة المقابلة هو الإتيان بها قبل الوقت و دخوله للفراغ فلا دلالة لها على عدم جواز تأخيرها عن الوقت الأول لشغل كما هو المدعى فالرواية إنما دلت على الحث و التحريض إلى الإتيان بالصلاة فى أول وقتها لفضله و استحبابه و لا دلالة لها على وجوب ذلك و تعينه.

بقيت فى المقام روايتان لم يستدل بهما صاحب الحدائق فى محل الكلام و انما ذكرهما عند التكلم على منتهى وقت الظهر.

(١) المروية فى ب ١٠ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) و السند المذكور فى ب ١٥ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٤٥

.....

«إحدهما»: حسنة معمر بن يحيى «١» قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الحائض تطهر عند العصر تصلى الأولى؟ قال: لا، انما تصلى الصلاة التى تطهر عندها «٢».

و «ثانيتها»: موثقة محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام قال:

قلت: المرأة ترى الظهر عند الظاهر فتشتغل فى شأنها حتى يدخل وقت العصر، قال: تصلى العصر وحدها فان ضيعت فعلها صلاتان «٣».

و قد يستدل بهما على ما ذهب اليه صاحب الحدائق «قده» من ان الوقت الأول وقت اختيارى لا يجوز التأخير عنه و يدعى ان دلالتهما على ذلك ظاهرة نظرا الى دلالتهما على أن المرأة ليس لها ان تصلى الظهر فيما إذا ترى الظهر عند العصر أو تطهر عند الظهر و اشتغلت بشأنها حتى دخل وقت العصر، و انما يجب ان يأتى بصلاة العصر لانقضاء وقت صلاة الظهر فى صورتين.

و يدفعه: ان الروايتين لا مناص من حملهما على التقية لمعارضتهما فى مورد هما بصحبة عبد الله بن سنان الصريحة فى أن المرأة إذا طهرت قبل الغروب أنت بكلتا الصلاتين، حيث روى عن أبي عبد الله (ع) قال: إذا طهرت المرأة قبل غروب الشمس فلتصل الظهر و العصر .. «٤».

على اننا سواء قلنا بان الوقت الأول وقت اختيارى و الثانى اضطرارى أم قلنا ان الثانى وقت أجزاء و الأول وقت فضيلة لم تكن أية مناقشة فى أن المرأة فى مورد الروايتين مكلفة بصلاة الظهر، لانه من موارد الاضطرار بمعنى

(١) كذا فى الحدائق و التهذيب و الموجود فى الوسائل و الكافى معمر ابن عمر كما ان الوارد فيها عند العصر لا بعد العصر كما فى الحدائق.

(٢) المرويات في ب ٤٩ من أبواب الحيض من الوسائل.

(٣) المرويات في ب ٤٩ من أبواب الحيض من الوسائل.

(٤) المرويات في ب ٤٩ من أبواب الحيض من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٤٦

و يختص الظهر بأوله (١) مقدار أدائها بحسب حاله، و يختص العصر بآخره كذلك

أن المرأة إنما تؤخر صلاتها الى الوقت الثاني اضطرارا لمكان حيضها و هو من الأعدار المسوغة للتأخير إلى آخر الوقت فإذا طهرت- بعد دخول وقت العصر- لم يكن أى موجب لسقوط الظهر عنها وقتئذ فالروايتان مخالفتان للأخبار المتقدمة الدالة على جواز تأخير الصلاة عن الوقت الأول مع العلة و العذر فإلى هنا تحصل ان الصحيح هو ما ذهب اليه المشهور من أن الوقت الأول وقت فضيلة و الثاني وقت أجزاء و ان وقتيهما يمتدان الى الغروب و ان كان الإتيان بهما فى الوقت الأول أفضل.

الوقتان الاختصاصيان للظهرين

(١) بعد التسالم و الإجماع و دلالة الكتاب و السنة بل و قيام الضرورة على أن صلاتى الظهرين لا بد من ان تقعا فيما بين الدلوك و الغروب وقع الكلام فى أن هذا الوقت- من مبدئه الى منتهاه- هل هو اشتراكى بين الصلاتين بمعنى ان كل جزء من اجزائه صالح لكل واحدة منهما أو أن لكل منهما وقتا اختصاصيا لا يصلح لشريكتهما فيختص الظهر من اوله بمقدار أدائها كما يختص العصر من آخره كذلك؟

المعروف عندهم هو القول بالاختصاص مع الاتفاق و التسالم على أن الإتيان- متعمدا- بصلاة العصر مقدا على الظهر موجب لبطلانها، لاشتراط الترتيب بين الصلاتين.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٤٧

.....

فإن أرادوا من الوقت الاختصاصى هذا الذى أشرنا إليه من اعتبار كون العصر مترتبة على صلاة الظهر بحيث لو أتى بها قبلها متعمدا بطلت فهو أمر صحيح و يدل عليه ما تقدم من الاخبار المشتملة على قوله (ع) الا ان هذه قبل هذه «١» و غيرها من الروايات الدالة على لزوم كون العصر مترتبة على صلاة الظهر «٢».

و ان أرادوا بذلك ان لكل من الصلاتين وقتا اختصاصيا لا يصلح إلا لها و لا يصح الإتيان فيه بغيرها و لو فى غير حال التعمد بحيث لو أتى بالعصر أول الزوال- مثلا- نسيانا أو اشتباها بطلت فكأنه أتى بها قبل الزوال فهو مما لم تقم عليه دليل. بل الأخبار الكثيرة المتقدمة الناطقة بأنه إذا زالت الشمس فقد دخل الوقتان، أو وقت الصلاتين أو الظهر و العصر جميعا .. ثم أنت فى وقت منهما جميعا حتى تغيب الشمس «٣» قد دلتنا على ان ما بين المبدء و المنتهى وقت اشتراكى للصلاتين و لا اختصاص لهما بوقت دون وقت.

و قد نسب هذا القول الى الصدوق و انه ذهب الى ان الوقت من مبدئه الى منتهاه مشترك فيه بين الصلاتين الا ان هذه قبل هذه، بمعنى ان كل جزء من الوقت صالح لكل من الفريضتين مع الالتزام بينهما بالترتيب، و تبعه عليه جماعة.

و ذكر صاحب المدارك عند الاستدلال على القول بالاختصاص: انه لا معنى لوقت الفريضة إلا ما جاز إيقاعها فيه و لو على بعض الوجوه- كالنسيان و الغفلة و ما شابههما- و لا ريب فى ان إيقاع العصر عند الزوال على سبيل العمدة ممتنع، لما دل على اعتبار الترتيب بينهما كما مر

(١) راجع ب ٤ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) راجع ب ٦٣ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٣) راجع ب ٤ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التفقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٤٨

.....

كما أن الإتيان بها عند الزوال نسيانا كذلك على الأظهر، لأنه من الإتيان بغير المأمور به بدلا عن المأمور به و من البين ان أجزاء غير المأمور به عن المأمور به يحتاج الى دليل و لا دليل عليه في المقام.

فحيث لا- دليل على الصحة فيحكم ببطلان الصلاة فإذا امتنع وقوع العصر عند الزوال انتفى كون ذلك وقتا لها و هذا معنى ان أول الزوال وقت اختصاصي لصلاة الظهر، لعدم صحة وقوع العصر فيه بوجه من الوجوه.

و هذا الكلام منه «قده» عجيب، لان البطلان مع التعمد و إن كان كما أفاده الا أنه مستند الى اعتبار الترتيب بينهما مع العمد و الالتفات و من الظاهر ان البطلان من جهة الإخلال بالترتيب المعتبر بينهما لا يستتبع الحكم بالاختصاص و عدم قابلية الوقت لصلاة العصر، لأنه أمر يحتاج الى دليل و لم يتم أى دليل على الاختصاص، و معه لا وجه للحكم ببطلان صلاة العصر عند الزوال إذا أتى بها كذلك نسيانا أو اشتباها و ذلك لحديث لا- تعاد، لوضوح أن الترتيب المعتبر بينهما ليس من المستثنيات فمع النسيان لا مناص من الحكم بصحة الصلاة لقيام الدليل عليها حينئذ كما عرفت.

على أن الإتيان بصلاة العصر في أول الوقت غير منحصر بالصورتين أعنى صورتى العمد و النسيان، بل هناك صورة ثالثة و هى ما إذا أتى بصلاة الظهر قبل الزوال معتقدا دخول الوقت بعد الفحص عنه أو اعتمادا على اخبار من يوثق به من المؤذنين بحيث لم يقع من الظهر فى وقتها غير شىء يسير كمقدار ربع الركعة أو نصفها تم أتى بالعصر بعد الزوال- بمقدار التشهد مثلا- فان الظهر صحيحة حينئذ لوقوعها فى وقتها و لو بمقدار قليل و كذلك صلاة العصر، بناء على عدم قيام الدليل على اختصاص أول

التفقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٤٩

.....

الوقت الصلاة الظهر بمقدار اربع ركعات، فما استدل به للاختصاص غير صحيح.

و استدل العلامة «قده» على الاختصاص بما حاصله: ان القول بالاشتراك و عدم الالتزام بالاختصاص يستلزم أحد الباطلين أعنى خرق الإجماع أو التكليف بما لا يطاق و ذلك لأن المكلف بعد الزوال إذا كان مكلفا بكلتا الصلاتين معا أعنى ثمانى ركعات دفعة واحدة، لزم التكليف بما لا يطاق، و ذلك لعدم قدرة المكلف حينئذ إلا من إحدى الصلاتين، و ان كان مكلفا بخصوص صلاة العصر دون الظهر أو بإحدهما لا على التعيين لزم خرق الإجماع لعدم الخلاف فى أن صلاة الظهر متعلقة للتكليف حينئذ بخصوصها.

و هذا الاستدلال منه «قده» كالأستدلال المتقدم عن صاحب المدارك عجيب، و ذلك لانه لا اشكال و لا ريب فى أن صلاة الظهر هى المتعلقة للتكليف بعد الزوال مع التوجه و الالتفات بحيث لا يجوز تقديم العصر عليها متعمدا الا انه خارج عن محل الكلام فان المدعى ان المكلف لو نسيها و أتى بالعصر أو قدم الظهر على الزوال معتقدا دخول الوقت فصلى العصر فى أول الزوال صحت صلاة عصره و ان كانت واقعة فى أول الزوال.

إذا الكلام انما هو فى صورة النسيان أو عدم التكليف بصلاة الظهر- أول الزوال- للإتيان بها قبله على الوجه المتقدم و من الظاهر ان

الحكم بصحتها عند النسيان بحديث لا- تعاد و كذا الحكم بها في الصورة الثانية لا- يستتبع التكليف بما لا يطاق و لا ان فيه خرقا للإجماع فلا يمكن الاستدلال بشيء من هذين الوجهين على الاختصاص.

بقي الكلام في الاستدلال على ذلك بالاخبار.

و يقع الكلام في ذلك «تارة» من حيث المبدء و أول الوقت و «أخرى»

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٥٠

.....

□ من حيث المنتهى و آخر الوقت. اما بحسب أول الوقت فقد استدلل عليه بما رواه داود بن فرقد- عن بعض أصحابنا- عن أبي عبد الله (ع) قال: إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر حتى يمضى مقدار ما يصلى المصلى أربع ركعات، فإذا مضى ذلك فقد دخل وقت الظهر و العصر حتى يبقى من الشمس مقدار ما يصلى المصلى أربع ركعات فإذا بقي مقدار ذلك فقد خرج وقت الظهر، و بقي وقت العصر حتى تغيب الشمس «١».

و لا- إشكال في دلالتها على المدعى الا- انها ضعيفة السند لإرسالها فلا- يمكن الاعتماد عليها بوجه و «دعوى»: أنها منجبرة بعمل الأصحاب على طبقها «مندفعة». بما مر غير مرة من المناقشة فيها كبرى و صغرى، لاند عملهم على طبق رواية ضعيفة غير موجب لانجبارها و لأننا لا نعلم باستنادهم الى تلك المرسله فيما ذهبوا اليه، و لعلهم اعتمدوا في ذلك على اشتراط ترتب العصر على الظهر و قد مر انه أمر آخر.

و قد يصحح الرواية بأنها و ان كانت مرسله الا ان في سندها الحسن ابن على بن فضال و قد أمرنا بالأخذ بروايات بنى فضال لما ورد: خذوا ما رووا و ذروا ما رأوا «٢» و من جملة رواياتهم هذه المرسله فلا مناص من العمل على طبقها. و يدفعه: أن هذه الدعوى و ان صدرت عن شيخنا الأنصارى «قده» في أوائل كتاب الصلاة الا انها من غرائب الكلام و ذلك لأن بنى فضال ليسوا بأعظم مقاما من رواتنا الأعظم و الأجلء كزرارة و محمد بن مسلم و اضرابهما من أكابر الفقهاء و عدول الرواة و قد مر غير مرة انا لا نعلم على رواياتهم فيما إذا كانت مجهولة أو ضعيفة أو مرسله فما ظنك بهؤلاء!

(١) المرويه في ب ٤ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المرويه في ب ١١ من أبواب صفات القاضى من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٥١

.....

فإنهم مهما بلغوا من الوثاقه و العظمه لا يبلغون من هو في أدنى مراتب العدالة فضلا عن كبراء العدول و فقهاء الرواة. و مما يزيد في الوضوح: ان بنى فضال قبل انحرافهم عن الصواب كانوا لا- تقبل منهم رواياتهم فيما إذا كانت مرسله أو ضعيفة و نحوها فكيف بما بعد انحرافهم؟ و لا يحتمل ان يكونوا- بعد الانحراف- بأعظم مقاما و أرقى منزله عن أنفسهم- قبل الانحراف- و هل بالانحراف ازدادت وثاقتهم و جلالتهم حتى بلغوا مرتبه لا يمكننا رد رواياتهم و لو كان في.

إسنادها مجهول أو ضعيف أو كانت الروايه مرسله؟

إذا فمعنى الأمر بالأخذ برواياتهم ان انحرافهم غير مضر بوثاقتهم و انه لا- يمنع عن العمل برواياتهم حال استقامتهم لا أن أية رواية رواها هؤلاء فهي روايه معتبره لا مناص من الأخذ بها و لو كانت عن ضعيف أو مجهول أو كانت مرسله هذا.

على أن دعوى: اننا مأمورون بقبول رواياتهم دعوى غير ثابتة:

□ لأن مستندها هو ما رواه الشيخ في كتاب الغيبة بسنده عن أبي الحسين بن تمام عن عبد الله الكوفي - خادم الحسين بن روح - عن الحسين بن روح وكيل الناحية المقدسة حين سئل عن كتب الشلمغاني قال: أقول في كتبهم ما قاله العسكري (ع) حين سئل عن كتب بني فضال من قوله (ع) خذوا ما رووا و ذروا ما رأوا (١).

□ وهذه الرواية قد دلت على أن روايات بني فضال معتبرة لوثاقتهم إلا أنها ضعيفة لجهالة حال أبي الحسين بن تمام و عبد الله الكوفي فلا يمكننا الاعتماد عليها ابدا فلم يثبت ان هذا الكلام قد صدر عن ابن روح حتى يقال انه ينقله عن العسكري (ع) فما هو المشتهر من الأمر بالأخذ برواياتهم

(١) كتاب الغيبة ص ٢٥٤.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٥٢

.....

كلام مشهورى لا أساس له إذا الرواية ضعيفة و غير قابلة للاعتماد عليها فى شىء.

على انها مع الغرض عن ذلك معارضة بالروايات الكثيرة المتقدمة الدالة على انه إذا زالت الشمس فقد دخل الوقتان أو وقت الظهر و العصر جميعا (١) لانه لا معنى لهذه الروايات الانفى الاختصاص و بيان ان الوقت اشتراكى بين الصلاتين.

نعم يمكن ان يقال: ان المراد من رواية داود بن فرقد ليس هو أن وقت صلاة العصر ما إذا مضى من الزوال مقدار يمكن ان يصلى فيه المصلى أربع ركعات - و ان لم يصل بالفعل - بل الظاهر من الرواية أن المراد بها أن وقت صلاة العصر ما إذا صلى المكلف - بالفعل - أربع ركعات، و هو عبارة أخرى عن الترتيب المقرر بينهما حيث أن صلاة العصر انما تقع صحيحة فيما إذا أتى المكلف بصلاة الظهر قبلها.

و أما ما قدمناه من صحتها فيما إذا أتى بصلاة الظهر قبل الزوال معتقدا دخول الوقت ثم أتى بصلاة العصر أول الزوال، أو أتى بصلاة العصر قبل صلاة الظهر نسيانا فهو من الفروض النادرة دون المتعارفة.

و الوجه فى ذلك: أن هذه الرواية إنما وردت فى قبال الأخبار المتقدمة الكثيرة الدالة على ان الشمس إذا زالت فقد دخل الوقتان أو وقت صلاة الظهر و العصر جميعا و قد ذكرنا انه لا معنى لقوله جميعا أو فقد دخل الوقتان إلا ان الوقت اشتراكى بينهما من مبدئه إلى منتهاه، و معه لا يمكن حمل الرواية على ارادة المعنى الأول و الا - تحققت المعارضة بينهما و كانت الرواية مخالفة لتلك الأخبار الكثيرة، بل يراد منها المعنى الثانى أعنى مضى مقدار صلى فيه المكلف - بالفعل - أربع ركعات، لانه معنى

(١) المروية فى ب ٤ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٥٣

.....

قوله (ع) الا أن هذه قبل هذه.

و قد يقال: ان حمل الرواية على ارادة المعنى الثانى و ان كان هو الظاهر من الرواية و لو بلحاظ الأخبار المتقدمة إلا أن ملاحظة ذيلها تقضى بخلافه، حيث ورد فى ذيلها: فإذا مضى ذلك - أى مقدار ما يصلى فيه المصلى أربع ركعات - فقد دخل وقت الظهر و العصر.

فان معنى ذلك ان صلاة الظهر لم يؤت بها في الخارج بعد لوضوح انه لا معنى لدخول الوقت بالإضافة الى من صلى اربع ركعات الظهر، فلو كان المراد منها مضي مقدار صلى فيه المكلف بالفعل اربع ركعات كان من اللازم ان يقال: فإذا مضي ذلك فقد دخل وقت العصر فلا مجال معه إلا من حمل الرواية على ارادة مضي زمان يمكن ان يصلى فيه اربع ركعات.

و يندفع: بان حمل الرواية على ذلك المعنى غير ممكن في نفسه، و ذلك لانه لا يخلو اما أن يراد بالمقدار الذي يمكن ان يصلى فيه المصلى أربع ركعات، المقدار الذي يصلى فيه اربع ركعات على الوجه المتعارف و لنفرضه ثمان دقائق - مثلاً - و اما ان يراد به المقدار الذي يصلى فيه المصلى أربع ركعات بحسبه و هو أمر يختلف باختلاف آحاد المصلين من حيث كونه بطيء القراءة أو سريعها، أو كونه متظها قبل الزوال و عدمه، و من حيث اشتمال الصلاة على المستحبات و عدمه.

فعلى الأول لو صلى أحد صلاة الظهر مستعجلاً و فرغ منها قبل ثمان دقائق - مثلاً - لم يجز له الإتيان بصلاة العصر لعدم دخول وقتها على الفرض و هذا خلاف الضرورة و الإجماع و خلاف الأخبار الدالة على انه إذا زالت الشمس فقد دخل الوقتان، أو وقت الظهر و العصر جميعاً الا ان هذه قبل هذه «١» فهذا لا يمكن الالتزام به.

(١) المروية في ب ٤ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٥٤

.....

و أما التقدير الثاني فهو مضافا الى بعده في نفسه، لان لازمه ان يختلف وقت العصر باختلاف المصلين فيكون غير داخل بالنسبة إلى مكلف و داخلا بالإضافة إلى مكلف آخر و هو بعيد.

و مضافا الى انه على خلاف الاشتراك في التكليف، لان مقتضاه ان تكون صلاة العصر أو غيرها جائزة لكل مكلف أو غير جائزة كذلك لا ان تختلف باختلافهم.

يأتي فيه نظير التردد المتقدم، لانه لا يخلو اما ان يراد بصلاة، كل شخص صلاته المتعارفة اعني المشتملة على الأجزاء الواجبة و جملة من المندوبات و المقدمات و المقارنات و التعقيبات و الأذكار و غيرها مما هو أمر متعارف في الصلاة. و اما ان يراد بها الصلاة المشتملة على خصوص الأجزاء الواجبة بأسرع زمان يمكن الصلاة فيه أعنى أقل الواجب.

فعلى الأول لو أتى المكلف بصلاة الظهر - مستعجلاً - و فرغ منها قبل زمان يمكن الإتيان فيه بصلاة مشتملة على الأجزاء الواجبة و المستحبة أعنى الصلاة المتعارفة لم يجز له الإتيان بصلاة العصر لعدم دخول وقتها و هذا خلاف الأدلة المتقدمة فلا يمكن الالتزام به. و الثاني خلاف ظاهر الرواية، لأن ظاهرها أن صلاة العصر انما يدخل وقتها فيما إذا مضي من الزوال مقدار يصلى فيه اربع ركعات على الكيفية المتعارفة، لا مقدار الصلاة المشتملة على خصوص الأجزاء الواجبة.

على أن هذا أمر قليل الاتفاق و من الأفراد النادرة بل لعله لا يتفق في الخارج أصلاً، إذا لا مناص من حمل الرواية على ارادة المقدار الذي يصلى فيه المصلى أربع ركعات - بالفعل - كما قدمناه.

هذا و قد يستدل على القول بالاختصاص بما ورد في بعض الاخبار

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٥٥

.....

المتقدمة من قوله (ع) الا ان هذه قبل هذه «١» بدعوى ان معناه ان وقت هذه قبل وقت هذه، و هو معنى الاختصاص.

و يدفعه: ان تلك الروايات مصرحة بأن الزوال يدخل الوقتان أو وقت الظهر و العصر جميعا، لا ان بالزوال يدخل وقت الظهر و يدخل وقت العصر بعده. نعم يعتبر الترتيب بينهما و اليه أشار بقوله: الا أن هذه قبل هذه اي نفس هذه الصلاة قبل تلك الصلاة لا ان وقتها قبل وقتها هذا كله من حيث المبدء و أول الوقت.

منتهى وقتي الظهرين

و أما من حيث المنتهى و آخر الوقت فقد قالوا ان آخر الوقت بمقدار اربع ركعات يختص بصلاة العصر. فإن أرادوا من ذلك أن من آخر الصلاتين إلى أن بقي من الوقت مقدار اربع ركعات يجب ان يصلى فيه العصر دون الظهر فهو كلام صحيح كما يأتي عليه الكلام ان شاء الله.

و ان أرادوا بذلك بيان ان آخر الوقت اختصاصى بصلاة العصر و غير صالح لوقوع الظهر فيه ابدا بحيث لو فرضنا أن المكلف لم يكن مأمورا بصلاة العصر، لإتيانه بها نسيانا أو باعتقاد انه اتى، بصلاة الظهر قبلها ثم انكشف خلافه، لم يجز له الإتيان فيه بصلاة الظهر لفواتها و خروج وقتها بل لو صلاها و جب أن يأتي بها قضاء و ان لم تغرب الشمس بعد فلم يقم عليه دليل يثبتها، فان مقتضى حديث لا تعاد ان الترتيب المعتبر

(١) المروية في ب ٤ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٥٦

.....

بينهما ذكرى فمع الغفلة و النسيان لا بد من الحكم بصحة الصلاتين، و ان كانت الظهر واقعة بعد العصر.

نعم دلت صحيحة زرارة على أن المكلف إذ أتى بالعصر قبل صلاة الظهر - نسيانا - ثم تذكرها جعلها ظهرا ثم اتى بصلاة العصر، لأنها أربع مكان أربع «١» الا انها أمر آخر فان الكلام في المقام انما هو فيما تقتضيه القاعدة في نفسها و أما ان النص الوارد على خلافها هل لا بد من الأخذ به أولا؟ فسيأتى عليه الكلام بعد ذلك ان شاء الله.

و المتحصل ان الوقت الاختصاصى للعصر بالمعنى المتقدم دعوى لا أساس لها.

و رواية داود بن فرقد غير صالحة للاستدلال بها للمناقشات المتقدمة و لا نعيد.

و قد يستدل عليه برواية الحلبي (في حديث) قال: سألت عن رجل نسي الاولى و العصر جميعا ثم ذكر ذلك عند غروب الشمس فقال: ان كان في وقت لا يخاف فوت إحداهما فليصل الظهر ثم يصل العصر، و ان هو خاف أن تفوته فليبدأ بالعصر، و لا يؤخرها فتفوته فيكون قد فاتاه جميعا و لكن يصلى العصر فيما قد بقي من وقتها، ثم ليصلى الاولى بعد ذلك على أثرها «٢».

و دلالتها على المدعى مما لا اشكال فيه غير انها ضعيفة السند و غير قابلة للاستدلال بها بوجه، و ما في كلمات بعضهم من التعبير عنها بالصحيحة مما لا وجه له و ذلك لان الشيخ «قده» روى هذه الرواية بإسناده عن الحسين ابن سعيد عن ابن سنان عن ابن مسكان عن الحلبي، و ابن سنان هذا

(١) المروية في ب ٦٣ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٤ أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٥٧

.....

هو محمد بن سنان الضعيف لا عبد الله بن سنان، لأنه الذي يروى عنه الحسين بن سعيد و هو يروى عن ابن مسكان- غالباً- دون عبد الله بن سنان فالمظنون بل المظن أن به بحكم الغلبة ان ابن سنان الواقع في السند هو محمد بن سنان.
ولا أقل من الشك والاحتمال و معه كيف يمكن الحكم بصحة الرواية فلا دليل على أن آخر الوقت بمقدار اربع ركعات اختصاصي للعصر.

بقي الكلام في الوقت الاختصاصي بالمعنى الآخر و هو اشتراط كون العصر واقعه عقيب الظهر و متأخرة عنها عند العلم و الالتفات بحيث لو عكس و قدم العصر على الظهر بطلت، و انه إذ تركهما متعمدا الى أن بقي من الوقت مقدار اربع ركعات تعين الإتيان بصلاة العصر فيه.

و هذا يدل عليه الاخبار المتقدمة الدالة على انه إذ زالت الشمس فقد دخل الوقتان أو وقت الظهر و العصر جميعا الا ان هذه قبل هذه «١».

لدلالاتها على ان كل جزء من أجزاء الوقت المحدود بما بين الدلوك و الغروب و ان كان قابلا لكل واحدة من الصلاتين و صالحا للإتيان فيه باية منهما شاء المكلف إلا أن صلاة العصر يشترط فيها ان تقع عقيب الظهر و بعدها فلو وقعت قبلها بطلت نعم هذا مع العمد و الالتفات.

و أما لو قدمها على الظهر نسيانا حكم بصحتها لحديث لا- تعاد، إذ الترتيب المعتبر بين الصلاتين ليس من الخمسة المستثناة في الحديث، و كذلك الحال فيما لو صلى الظهر قبل الزوال معتقدا دخول الوقت بحيث لم يقع منها في الوقت غير شيء يسير و اتى بالعصر أول الزوال، فان الصلاتين محكومتان بالصحة حينئذ هذا من ناحية المبدء و أول الوقت.

(١) المروية في ب ٤ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٥٨

.....

و أما من حيث المنتهى و آخره فلا ينالك المكلف عند تركه الصلاتين كليهما الى ان بقي من الوقت مقدار اربع ركعات لم يعقل بقاء الأمر بثمان ركعات في حقه لعدم سعة الوقت للصلاتين فالأمر بهما معا في حقه من التكليف بما لا يطاق إذا لا يخلو اما ان يكون المكلف مأمورا بصلاة العصر فقط، و يسقط الأمر بصلاة الظهر في حقه، أو يكون مأمورا بصلاة الظهر فحسب و أما ان يسقط عنه الأمر بكل واحدة من الصلاتين، و يحدث هناك أمر جديد بالتخير بينهما إذ لا يحتمل في حقه سقوط الأمر بالصلاة رأسا، لأنه خلاف الضرورة و الإجماع.

الصورتان الأخيرتان مضافا إلى أنهما خلاف المتسالم عليه عند الأصحاب «قد هم» لعدم ذهابهم إلى وجوب الظهر حينئذ- متعينا- و لا مخيرا، مما لا يمكن الالتزام به في نفسه، و ذلك للأخبار المتقدمة الدالة على انه إذ زالت الشمس فقد دخل الوقتان، أو وقت الظهر و العصر جميعا، إلا أن هذه قبل هذه ثم أنت في وقت منهما جميعا حتى تغيب الشمس «١».

لدلالاتها على أن الوظيفة المقررة في مفروض الكلام انما هي الإتيان بصلاة العصر فحسب لاشتمالها على ان الوقت مشترك فيه بين الصلاتين بعد الزوال، و المكلف في وقت من ثمان ركعات إلى أن تغرب الشمس، فإذا ضاق الوقت و لم يسع لثمان ركعات سقط الأمر بالأربع الاولى لا محالة و كان الوقت مختصا بالأربع الثانية، لقوله ان هذه قبل هذه.

و على الجملة ان الوقت و إن كان ممتدا الى الغروب و الشريكة لا تزاحم الشريكة، لصلاحية كل جزء من أجزاء الوقت لكل واحدة من الصلاتين الا انه إذا أخرهما متعمدا الى أن بقي من الوقت مقدار اربع ركعات اختص

(١) المروية في ب ٤ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٥٩

و ما بين المغرب و نصف الليل وقت المغرب (١)

الوقت بصلاة العصر، لعدم معقولية الأمر بثمان ركعات، و ظهور الرواية في ان الصلاتين متبسطتان على مجموع الوقت الا ان هذه قبل هذه، و معه يختص الوقت بالأربع الثانية- بالطبع- لانه مقتضى الانبساط و التقسيط و تدل على ذلك الأخبار الواردة في الحائض و انها تصلى العصر و حدها إذا طهرت عند العصر، أو عند الظهر إلا انها اشتغلت بشأنها حتى دخل وقت العصر «١» نعم إذا لم يكن مأمورا بصلاة العصر، كما إذا أتى بها قبل صلاة الظهر- نسيانا أو باعتقاده الإتيان بصلاة الظهر قبلها- لم يكن أى مانع من الإتيان بصلاة الظهر حينئذ.

وقت صلاة المغرب

إشارة

(١) لا- ينبغى الخلاف في دخول وقت صلاة المغرب بالغروب- الأعم من غيبوبة الشمس و ذهاب الحمرة المشرقية على ما يأتى تحقيقه- و تدل عليه عدة من الروايات:

«منها»: صحيحة زرارة عن أبي جعفر (ع) قال: إذا زالت الشمس دخل الوقتان: الظهر و العصر، و إذا غابت الشمس دخل الوقتان: المغرب و العشاء الآخرة «٢».

و «منها»: غير ذلك من الروايات.

و الكلام في الوقت الاختصاصي لصلاة المغرب من اوله بمقدار ثلاث

(١) راجع ب ٤٩ من أبواب الحيض من الوسائل

(٢) المروية في ب ١٧ و ٤ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٦٠

.....

□

ركعات و لصلاة العشاء من آخره بمقدار اربع ركعات هو الكلام في الظهرين و يأتى تفصيله عند تعرض الماتن له ان شاء الله. و كيف كان فلا كلام في وقتها من حيث المبدء، و انما الكلام في انه هل يمتد الى نصف الليل كما هو المعروف بينهم أو الى طلوع الفجر كما عن بعض علمائنا أو في خصوص الحائض و الناسى و نحوهما أو في الاعذار مطلقا و ان حرم التأخير عن النصف، و عن المحقق امتداده الى طلوع الفجر للمضطر و ذكر صاحب الحقائق ان الظاهر أن أول من ذهب صريحا الى امتداد وقت العشاءين الى طلوع الفجر للمضطر هو المحقق في المعتبر، و تبعه صاحب المدارك و شيده و تبعه في هذا القول جملة ممن تأخر عنه كما هي

عادتهم - غالباً.

وعن الشيخ في الخلاف وابن البراج ان آخر وقت المغرب غيبوبة الشفق - بلا - فرق في ذلك بين الحاضر والمسافر والمختار والمعذور - وعن المفيد وابن بابويه امتداد وقتها الى ريع الليل - في حق المسافر - وعن أبي الصلاح وابن حمزة القول بذلك مع الاضطرار.

و الصحيح ما ذهب اليه المشهور من امتداد وقت المغرب الى نصف الليل و يدل على ذلك الآية المباركة **أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ** .. «١» بضميمه ما ورد في تفسيرها «٢» لدلالاتها على ان الصلوات الأربع - غير فريضة الفجر - تدخل أوقاتها بالدلوك و يمتد الى غسق الليل المفسر بمنتصفه - كما هو كذلك لغة - إلا انا علمنا بالأخبار الواردة في المقام عدم جواز تأخير الظهرين عن المغرب، كما علمنا بعدم

(١) الاسراء: ١٧: ٧٨

(٢) راجع ب ٢ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٦١

.....

جواز تقديم العشاءين على الغروب إذا فالآية المباركة و الرواية المفسرة لها دللتنا على امتداد وقتي العشاءين الى منتصف الليل. و يؤيدها ما رواه عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله (ع) قال: إذا غربت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين الى نصف الليل الا ان هذه قبل هذه «١».

فعلى ذلك لو وردت رواية تامة الدلالة و السند و دللتنا على أن وقت المغرب يمتد الى ذهاب الشفق أو غيره من التحديدات المذكورة في المقام لم يكن أى مناص من ان نحملها على الأفضلية كما صنعنا ذلك في الاخبار الواردة في تحديد وقتي الظهرين بمقدار القدم و القدمين، أو بصيرورة الظل من كل شيء مثله أو مثليه فيقال في المقام ان الإتيان بالفريضة الى هذا الحد أفضل، لا ان الوقت يخرج بذلك فتندرج في الفوائت أو ان التأخير عنه حرام و ان لم يخرج بذلك الوقت.

إذ الآية المباركة بضميمه الأخبار المتقدمة صريحة الدلالة على قول المشهور و هي انما وردت خطاباً للنبي (ص) لبيان الوظيفة المقررة على جميع المسلمين لمكان اشتراكهم في التكليف فلا - يمكن حملها على بيان وظيفة المعذورين و المضطرين، كيف و ظاهرها توقيت الطبيعة الصلواتية بالإضافة الى طبعي المكلفين فلا مسوغ لحملها على بيان الحكم بالإضافة إلى طائفة دون أخرى. و يدل على ما ذكرناه ما تقدم من الأخبار الدالة على أن لكل صلاة وقتين أولهما أفضلهما «٢».

(١) المروية في ب ١٦ من أبواب المواقيت من الوسائل

(٢) المروية في ب ٣ و ٢٦ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٦٢

.....

و ما دل على أنهم (ع) كانوا يقدمون صلاتهم و يؤخرونها و ليس الأمر كما يقال: من ان من أخر صلاته فقد هلك و انما الرخصة للناسي و المريض و المدنف و المسافر و النائم في تأخيرها «١» على ما بيناه في تفسيرها فراجع و أيضاً يدل عليه جملة من الأخبار

الواردة في المقام و في بعضها.

انهم (ع) كانوا يرخصون في تأخير الصلاة بأدنى عذر في ذلك إما بعملهم (ع) كما يأتي في بعض الروايات، واما بيانهم كما في صحيحة عمر ابن يزيد «٢» الآتية و غيرها.

و اما ما ذهب اليه ابن البراج و الشيخ في الخلاف من امتداد وقت المغرب الى ذهاب الشفق، فقد استدل عليه بصحيحة زرارة و الفضيل قالاً، قال أبو جعفر (ع) ان لكل صلاة وقتين غير المغرب فان وقتها واحد، و وقتها وجوبها، و وقت فوتها سقوط الشفق «٣» و الاستدلال بها من جهتين:

«الجهة الأولى»: صدرها و هو قوله: فان وقتها واحد. بدعوى ان هذه الجملة تدلنا على أن لصلاة المغرب وقتاً واحداً، و هو وقت وجوبها و ليست كبقية الصلوات التي لها وقتان: اختياري و اضطراري، فإذا كان لها وقت واحد، فلا يجوز تأخيرها عن وقتها أعنى وقت وجوبها فيجب الإتيان بها عند المغرب فتأخيرها عن ذهاب الشفق أمر غير سائغ.

و يرد انه لا- نظر في قوله (ع) ان لكل صلاة وقتين غير المغرب فان وقتها واحد الى بيان منتهى وقت المغرب و انه ينتهي إلى ذهاب الشفق

(١) المروية في ب ٧ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المروية في ب ١٩ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٣) المروية في ب ١٨ من أبواب المواقيت من الوسائل و هناك رواية أخرى عنه أيضا بمضمونها.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٦٣

.....

أو غيره، و انما نظره الى مبدئه و بيان ان لغير صلاة المغرب من الصلوات وقتين لكونها مسبوقه بالسبحه و النافلة فإذا دخل وقتها أتى أولاً بالنوافل ثم بالفريضة من ظهر أو عصر أو عشاء أو فجر.

و كون هذه الصلوات مسبوقه بالنافله من الوضوح بمكان: أما فريضة الظهرين و فريضة الفجر فلأن نوافلها متقدمه على أنفسها كما تقدم، و أما صلاة العشاء فلان وقتها و ان كان يدخل بالغروب إلا أن الأفضل أن تؤخر بعد صلاة المغرب بمقدار اربع ركعات نافله المغرب.

و تدلنا عليه ما قدمناه من موثقه معاويه المشتمله على نزول جبرئيل على النبي الأكرم (ص) بوقتين في يومين في كل من الفرائض غير فريضة المغرب كأول الزوال و حين ما زاد الظل قامه و قوله. ما بينهما وقت «١» فإنها تدلنا بوضوح على ان لكل فريضة وقتين و ان الإتيان بها في الوقت الثاني - بالطبع - أفضل لكونها مسبوقه بالنوافل، و هذا بخلاف فريضة المغرب لانه لا سبحة متقدمه عليها حتى يؤتى بها أولاً- ثم يؤتى بالفريضة و من هنا لم يجعل لها الا- وقت واحد، و لم ينزل جبرئيل فيها بوقتين فلا وقت للمغرب الا وقت وجوبها.

و يؤيده رواية أديم الحر قال: سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: ان جبرئيل أمر رسول الله بالصلاة كلها فجعل لكل صلاة وقتين إلا المغرب فإنه جعل لها وقتاً واحداً «٢».

و كيف كان الصحيحة لا نظر لها الى بيان منتهى وقت المغرب و انما وردت لبيان مبدئه كما ذكرناه و نظير ذلك صلاة الجمعة حيث ورد

(١) المروية في ب ١٠ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المروية في ب ١٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٦٤

.....

ان وقتها حين تزول «١» وذلك لعدم كونها مسبوقه بالنافله بعد الزوال و ما ذكرناه هو المتعين في تفسير الصحيحه و اما غير ذلك مما ذكره في تفسيرها فلا يمكن المساعدة على شيء منها بوجه.

«الجهة الثانية»: ذيل الصحيحه و هو قوله: و وقت فوتها سقوط الشفق، لانه صريح في عدم امتداد وقت المغرب الى انتصاف الليل أو ربه بل إنما ينتهي بسقوط الشفق.

و هذا أيضا لا يمكن المساعدة عليه و ذلك لما ورد في جملة من الروايات من أن صلاة المغرب يجوز تأخيرها إلى ثلث الليل أو ربه و لو بالإضافة إلى المسافر و هذا كموثقة عمر بن يزيد قال: قال أبو عبد الله عليه السلام وقت المغرب في السفر إلى ثلث الليل «٢».

بل مقتضى ما نطق به النصوص المتعدده- على ما يأتي نقلها- جواز تأخيرها عن السقوط مطلقا و لو في غير حال السفر و المرض و معه لا مجال للقول بأن صلاة المغرب مطلقا ينتهي بذهاب الشفق هذا.

مضافا الى أن ذلك خلاف ظاهر الآية المباركة أقيم الصلاة لتدلوك الشمس إلى غسق الليل «٣» لأن إطلاقها يقتضى جواز تأخير المغرب عن سقوط الشفق حتى مع الاختيار لأن الغسق كما تقدم بمعنى نصف الليل، إذا بمقتضى تلك الروايات و إطلاق الآية المباركة لا بد من حمل قوله (ع) و وقت فوتها سقوط الشفق على أن الأفضل ان يؤتى بها الى زمان السقوط و ان لا يؤخر عنه، لا ان بذلك يخرج وقتها بالكلية.

(١) المروية في ب ٨ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

(٢) المروية في ب ١٩ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٣) الاسراء: ١٧: ٧٨.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٦٥

.....

و مما استدلل به على ذلك صحيحه بكر بن محمد عن أبي عبد الله (ع) انه سأله سائل عن وقت المغرب فقال: ان الله يقول في كتابه لإبراهيم:

فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال: هذا ربي و هذا أول الوقت و آخر ذلك غيبوبة الشفق .. «١».

و رواية إسماعيل بن جابر عن أبي عبد الله (ع) قال: سألته عن وقت المغرب قال: ما بين غروب الشمس الى سقوط الشفق «٢» إلى غير ذلك من الروايات.

و صاحب الحدائق «قده» نقل الرواية الأخيرة و عبر عنها بالموثقة و لعله قصر نظره الى السند المذكور في التهذيب و هو كما افاده و لم يلاحظ طريق الشيخ «قده» الى الحسن بن محمد بن سماعة الذي رواها الشيخ عنه فان له الى الحسن بن محمد طريقان وقع في أحدهما الحسين بن سفيان البزوفري المكنى بابي عبد الله و في ثانيهما أبو طالب الأنباري و كلاهما ضعيف لأن الأول غير معنون في كتب الرجال و الثاني ضعفه الشيخ و فيه كلام طويل نعم إذا كان المراد بالحسين بن سفيان الواقع في أحد طريقى الشيخ الى الرجل

هو الحسين بن علي بن سفيان- كما هو كذلك- لم يكن مجال للمناقشة في سند الرواية، لأنه ممن وثقه النجاشي «قده» صريحا إذا التعبير عنها بالموثقة في محله.

و الجواب عن الاستدلال بهاتين الروايتين انه قد دلت عدة روايات و فيها الصحيحة و غيرها على أن صلاة المغرب يجوز تأخيرها عن الشفق بالاختيار و ان لم يكن هناك شيء من الأعذار المسوغة للتأخير كالسفر و المرض و نحوهما كما ستوافيك ان شاء الله و معها لا بد من حمل الروايتين على الأفضلية.

(١) المرويتان في ب ١٦ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المرويتان في ب ١٦ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة، ١، ص: ١٦٦

.....

و أما القولان الآخرا انما ذهب اليه المفيد و ابن بابويه، و ما حكى عن أبي الصلاح و ابن حمزة، فإن كان مراد المفيد و ابن بابويه أن الوقت يمتد الى ذهاب الشفق بالإضافة إلى الحاضر خاصة و يمتد الى ريع الليل للمسافر كذلك، و أراد أبو الصلاح و ابن حمزة ان الوقت ينتهي إلى ذهاب الشفق بالإضافة إلى المختار و الى ريع الليل بالنسبة إلى المعذور فهما ساقطان لا محالة. و الوجه فيه ان الاخبار المستدل بها على القول الأول و الاخبار المستدل بها على القول الثاني متعارضتان فيتساقطان و لا- يمكن الاعتماد على شيء منهما، و ان أرادوا من السفر التمثيل لمطلق الأعذار و من العذر ما يعم السفر فالقولان يرجعان الى قول واحد و تدل عليه كلتا الطائفتين.

و يردهما وقتئذ ما تقدم من الاخبار الدالة على بقاء الوقت للمسافر إلى ثلث الليل، و الفرق بين الثلث و الربع من الوضوح بمكان، فلا مناص إذا من حمل ما دل على ما ذهبوا اليه على الأفضلية بل قدمنا أن التحديد بأمثال ذلك ينافي إطلاق الآية المباركة، لأنه يقتضى امتداد الوقت الى نصف الليل لانه معنى الغسق كما مر.

و قد أشرنا آنفا ان جملة من الروايات التي فيها الصراح و غيرها دللتنا على جواز تأخير المغرب عن سقوط الشمس اختيارا و لو في غير السفر و المرض و إليك شطر منها:

«منها»: صحيحة عمر بن يزيد قال: قلت لأبي عبد الله (ع) أكون مع هؤلاء و انصرف من عندهم عند المغرب فأمر بالمساجد فأقيمت الصلاة فإن أنا نزلت أصلي معهم لم استمكن (أتمكن) من الأذان و الإقامة و افتتاح الصلاة فقال: ائت منزلك و انزع ثيابك و ان أردت أن تتوضأ

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة، ١، ص: ١٦٧

.....

فتوضأ وصل فإنك في وقت الى ريع الليل «١».

و هي صريحة الدلالة على جواز تأخير المغرب الى ريع الليل لحاجة ما و لو كانت هي التمكن من الأذان و الإقامة أو الاستقرار، و المراد فيها بالتوضؤ هو التنظيف، أو الوضوء التجديدي، لا وضوء الصلاة، لوضوح انه لا بد منه في الصلاة و ليس موكولا إلى إرادة المكلف كما في الرواية.

ثم ان الرواية صحيحة السند و قد يقال ان في سندها القاسم بن محمد الجوهري و هو و ان لم يضعف في كتب الرجال الا انه لم يوثق

فيها أيضا.

و يردده: أن الأمر و ان كان كما ذكر الا انه ممن وقع في أسانيد كامل الزيارات و قد مر غير مرة ان مؤلفه- و هو ابن قولويه- قد وثق الرواة الواقعين في سلسلة أسانيد هذا الكتاب و هذا يكفي في توثيقه و باقى رجال السند ممن لا إشكال في اعتبار رواياتهم. «و منها»: صحيحة إسماعيل بن همام قال: رأيت الرضا (ع) و كنا عنده لم يصل المغرب حتى ظهرت النجوم، ثم قام فصلى بنا على باب دار بن أبي محمود (٢).

و هى أيضا صريحة الدلالة على جواز تأخير المغرب عن سقوط الشفق بالاختيار، لانه (ع) لم يصلها حتى ظهرت النجوم و لا إشكال في دلالة فعله (ع) على الجواز، فان فرضه (ع) و جميع من معه من جلسائه معذورين في التأخير بعيد غايته. نعم تأخير الصلاة عن أول وقتها لا بد ان يكون لشيء من المرجحات لأن الأفضل ان يؤتى بها أول الوقت كما مر و يكفي في المرجح الدلالة على جواز التأخير عن سقوط الشفق.

(١) المرويتان في ب ١٩ من أبواب المواقيت

(٢) المرويتان في ب ١٩ من أبواب المواقيت

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٦٨

.....

و «منها»: موثقة عمار عن أبي عبد الله (ع) قال: سألته عن صلاة المغرب إذا حضرت هل يجوز أن تؤخر ساعه؟ قال: لا بأس ان كان صائما أظطر ثم صلى و ان كانت له حاجة قضاها ثم صلى (١).

و هى كسابقها في الدلالة على جواز التأخير و قد دلت على جوازه إلى ساعه و لو لحاجة عرفية- غير ضرورية- بل مقتضى إطلاق قوله (ع) و ان كانت له حاجة قضاها ثم صلى. جواز تأخيرها بأزيد من ذلك لوضوح أن الحوائج مختلفة فقد تطول و تحتاج الى صرف مدة تزيد على الساعة و الساعتين، و ان كان الإتيان بها قبل سقوط الشفق أفضل، لوضوح أن تأخيرها لو كان محرما لم يسوغ (ع) في ارتكاب المحرم لأجل غاية عرفية مباحة.

و «منها»: صحيحة أخرى لعمر بن يزيد قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام أكون في جانب المصر فتحضر المغرب و انا أريد المنزل فإن أخرت الصلاة حتى أصلى في المنزل كان أمكن لى، و أدركنى المساء فأصلى في بعض المساجد؟ فقال: صل في منزلك (٢). و هى دلت على جواز تأخير الصلاة الى أن يصلى في المنزل و ان كان ذلك بعد غيبوبة الشفق.

و «منها»: صحيحة داود الصرمى قال: كنت عند أبي الحسن الثالث (ع) يوما فجلس يحدث حتى غابت الشمس ثم دعا بشمع و هو جالس يتحدث فلما خرجت من البيت نظرت فقد غاب الشفق قبل ان يصلى المغرب ثم دعا بالماء فتوضأ و صلى (٣).

(١) المرويات في ب ١٩ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المرويات في ب ١٩ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٣) المرويات في ب ١٩ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٦٩

.....

و هي أيضا تدلنا على جواز تأخير المغرب عن غيبوبة الشفق بالاختيار و لو لأجل التحدث عن الاحكام والآثار و سندها صحيح فان داود الصرمي - كالجوهري - و ان لم يرد توثيقه في كتب الرجال الا انه ممن وقع في أسانيد كامل الزيارات فلا بد من الحكم بوثاقته. و مع تلك الأخبار المعتبرة المصرحة بجواز التأخير عن غيبوبة الشفق لا بد من حمل الأخبار المتقدمة على ان الإتيان بصلاة المغرب قبل سقوط الشفق أفضل، اللهم الا ان يكون هناك مرجح للتأخير كبيان جواز التأخير شرعا أو التحدث عن الأحكام الإلهية و المعارف الدينية، أو لغير ذلك من المرجحات.

فذلكة الكلام

ان صلاة المغرب يجوز أن تؤخر إلى ربع الليل بالاختيار من دون علة و لا- اضطرار: بل يجوز تأخيرها الى نصف الليل لدلالة الآية المباركة **أَقِمِ الصَّلَاةَ لِتُدْلُوكَ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ** «١» بضميمه ما ورد في تفسيرها لان غسق الليل بمعنى شدة ظلمته. و هي انما تتحقق في منتصفه و ذلك فان تنور الكرة الأرضية و استضاءتها انما هي بالاشعة الشمسية، و ظلمة الليل بالإضافة الى اي شخص أو مكان انما تشتد بزيادة ابتعاد الشمس عنه، و نهاية ابتعادها انما هو في منتصف الليل، لانه الوقت الذي ينتهي اليه بلوغ الشمس نصف الدائرة النهارية عن تحت الأرض في مقابل بلوغها نصف الدائرة عن فوق الأرض.

(١) الإسراء: ١٧: ٧٨.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٧٠

.....

فكما انه الوقت الذي ينتهي اليه اقترابها من المصلي في كل بلد- بحسبه- كذلك ابتعادها عن المصلي أتما هو فيما إذا بلغت نصف الدائرة عن تحت الأرض، إذا غسق الليل منتصفه.

و هذا هو الذي نطقت به الاخبار المفسرة للآية المباركة، لدلالاتها على ان غسق الليل منتصفه و ان من الدولوك الى الغروب صلاتين. و من المغرب الى نصف الليل صلاتين أخريين فلاحظ.

و يدل على ما ذكرناه ما تقدم من قوله (ع) انا لنقدم و تؤخر، و ليس كما يقال: من اخطاء وقت الصلاة فقد هلك إنما الرخصة للناسي، و المدنف، و المسافر، و النائم في تأخيرها «١».

لأنه كما ترى يقتضى جواز تأخير الصلاة من دون علة و لا اضطرار.

و ما ورد في صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع) قال سمعته يقول: لكل صلاة وقتان و أول الوقت أفضله، أو أول الوقتين أفضلهما «٢».

فان بها نحكم على أن لصلاة المغرب أيضا وقتين و أولهما أفضلهما، و لا ينافي ذلك ما تقدم في صحيحة زرارة و الفضيل عن أبي جعفر (ع) من ان لكل صلاة وقتين غير المغرب فان وقتها واحد و وقتها وجوبها و وقت فوتها سقوط الشفق «٣».

و ما ورد في موثقة معاوية بن وهب من أن جبرئيل اتى النبي (ص)

(١) المروية في ب ٧ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٣ و ٢٦ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٣) المروية في ب ١٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٧١

.....

بوقتين لكل صلاة غير صلاة المغرب فإنه نزل فيها بوقت واحد «١».

لما مر من ان الاخبار الدالة على ذلك ناظرة إلى بيان مبدأ الوقت لصلاة المغرب وقد دلت على ان لها وقتا واحدا من حيث المبدء و لا نظر لها الى منتهاه فهي من حيث المنتهى كغيرها من الصلوات و لها أيضا وقتان أولهما أفضلهما.
و يؤيده مرسله داود بن فرقد المتقدمة: إذا غابت الشمس فقد دخل وقت المغرب حتى يمضى مقدار ما يصلى المصلى ثلاث ركعات فإذا مضى ذلك فقد دخل وقت المغرب و العشاء الآخرة حتى يبقى من انتصاف الليل مقدار ما يصلى المصلى أربع ركعات .. «٢».
فإنها صريحة الدلالة على ما ذكرناه و ان كانت مرسله.

و حيث ان ما قدمناه من الأدلة على امتداد وقت المغرب الى نصف الليل كالصريحة في هذا المدعى لانه من البعيد حمل الآية المباركة و ما ورد في تفسيرها على ارادة خصوص حالة المرض و السفر و غيرهما من الاعذار فيها نرفع اليد عن المفهوم المستفاد من الاخبار الواردة في تحديد وقت المغرب بربع الليل أو ثلثه أو سقوط الشفق فان مقتضى مفهوم الغاية فيها عدم جواز تأخيرها عن سقوط الشفق أو ربع الليل أو غيرهما مما ورد في الأخبار.

ال- أن بما ذكرناه من الأدلة المتقدمة لا مناص من ان نحملها على أن الإتيان بها الى تلك الحدود و الأزمان أفضل من تأخيرها عنها الى نصف الليل، فما ذهب اليه صاحب الحدائق من أن آخر وقت

(١) المروية في ب ١٠ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المروية في ب ١٧ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٧٢

و العشاء (١)

المغرب سقوط الشفق للمختار، و ان ما بعده الى ربع الليل وقت اضطرارى و منه إلى نصف الليل وقت اضطرارى آخر مما لا يمكن المساعدة عليه.

لعدم إمكان استفادته من الاخبار الواردة في المقام، بل الصحيح ان وقت صلاة المغرب يمتد الى نصف الليل و لو مع العمد و الاختيار، و الوقت الأول وقت الفضيلة و دونه في الفضل الإتيان بها بعد سقوط الشفق و دونه الإتيان بها بعد ربع الليل هذا كله بالإضافة إلى صلاة المغرب.

وقت فريضة العشاء

إشارة

الكلام فيها تارة من حيث المبدء و أخرى من حيث المنتهى:

مبدأ وقت العشاء

(١) المعروف ان مبدأ وقت العشاء انما هو الغروب مترتبة على صلاة المغرب بالمعنى المتقدم و ذهب جمع من المتقدمين كالشيخين و ابن أبي عقيل و سلار الى أن مبدأه سقوط الشفق و هو أحد قولى المرتضى على ما ذكره بعضهم و ما ذهب اليه المعروف هو الصحيح.

و ذلك للآية المباركة: أقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل «١» بضميمة ما ورد في تفسيرها على التقريب المتقدم في الكلام على مبدأ فريضة

(١) الأبرار: ١٧: ٧٨

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٧٣

.....

المغرب فراجع، و فيما رواه ضحاک بن زيد (يزيد) عن أبي عبد الله (ع) ان الله افترض أربع صلوات أول وقتها زوال الشمس الى انتصاف الليل منها صلاتان أول وقتها من عند زوال الشمس الى غروب الشمس الا ان هذه قبل هذه و منها صلاتان أول وقتها من غروب الشمس الى انتصاف الليل الا ان هذه قبل هذه «١».

و تدل على ذلك جملة من الروايات:

«منها»: ما ورد في أن صلاتي المغرب و العشاء يدخل وقتا هما بغروب الشمس كصحيحة زرارة عن أبي جعفر (ع) قال: إذا زالت الشمس دخل الوقتان: الظهر و العصر، و إذا غابت الشمس دخل الوقتان:

المغرب و العشاء الآخرة «٢».

و «منها»: موثقة زرارة عن أبي عبد الله (ع) قال: صلى رسول الله (ص) بالناس المغرب و العشاء الآخرة قبل الشفق من غير علة في جماعة، و انما فعل ذلك ليتسع الوقت على أمته «٣».

و «منها»: موثقة الأخرى قال: سألت أبا جعفر و أبا عبد الله عليهما السلام عن الرجل يصلي العشاء الآخرة قبل سقوط الشفق فقالا: لا بأس به «٤».

و «منها»: موثقة عبيد الله و عمران ابني علي الحلبيين قالوا: كنا نختصم في الطريق في الصلاة صلاة العشاء الآخرة قبل سقوط الشفق و كان منا من يضيق بذلك صدره فدخلنا على أبي عبد الله (ع) فسألناه عن

(١) المروية في ب ١٠ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٤ و ١٧ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٣) المرويتان في ب ٢٢ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٤) المرويتان في ب ٢٢ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٧٤

.....

صلاة العشاء الآخرة قبل سقوط الشفق فقال: لا بأس بذلك. قلنا و أى شيء الشفق؟ فقال: الحمرة «١».

و يؤيده رواية عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله (ع) قال: إذا غربت الشمس دخل وقت الصلاتين إلا أن هذه قبل هذه «٢».

وبهذه الروايات المعتبرة لا بد من أن نرفع اليدين عما دل على أن سقوط الشفق هو مبدأ الوقت لصلاة العشاء ونحمله على الأفضلية وذلك كصحيحه الحلبي قال: سألت أبا عبد الله (ع) متى تجب العتمة؟ قال إذا غاب الشفق .. «٣» وغيرها، و نلتزم بأن الإتيان بها بعد سقوط الشفق أفضل من تقديمها عليه.

منتهى وقت العشاء

إشارة

المعروف بين الأصحاب (قدس الله أسرارهم) أن العشاء الآخرة يمتد وقتها الى نصف الليل، و عن الشيخ المفيد و الجمل و الخلاف و الاقتصاد ان آخرة ثلث الليل، و قد يجعل ثلث الليل منتهى الوقت للمختار و نصف الليل للمضطر و ما ذهب اليه المشهور هو الصحيح. و ذلك لقوله عز من قائل **أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ** «٤» بضميمة ما ورد في تفسيرها لدلالته على ان بعد المغرب إلى

- (١) المروية في ب ٢٢ من أبواب المواقيت من الوسائل.
- (٢) المروية في ب ١٧ من أبواب المواقيت من الوسائل.
- (٣) المروية في ب ٢٣ من أبواب المواقيت من الوسائل.
- (٤) الاسراء: ١٧: ٧٨.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٧٥

.....

نصف الليل وقت لصلاتين و هما صلاتا المغرب و العشاء كصحيحه زرارة قال: سألت أبا جعفر (ع) عما فرض الله عز و جل من الصلاة فقال:

خمس صلوات في الليل و النهار، فقلت: هل سماهن الله و بينهن في كتابه قال: نعم قال الله لنييه (ص) **أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ** و دلوكها زوالها، و فيما بين دلوك الشمس الى غسق الليل اربع صلوات سماهن الله و بينهن و وقتهن و غسق الليل هو انتصافه «١» و غيرها مما يدلنا- بمجموعه- على ذلك.

و تدل عليه أيضا عدة روايات:

«منها»: صحيحه بكر بن محمد عن أبي عبد الله (ع) أنه سأله سائل عن وقت المغرب فقال: ان الله يقول في كتابه لإبراهيم: فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال: هذا ربي، و هذا أول الوقت و آخر ذلك غيبوبة الشفق، و أول وقت العشاء الآخرة ذهاب الحمرة، و آخر وقتها الى غسق الليل يعني نصف الليل «٢».

و «منها»: موثقة أبي بصير عن أبي جعفر (ع) قال: قال رسول الله (ص) لو لا- انى أخاف ان أشق على أمتي لأخرت العشاء الى ثلث الليل، و أنت في رخصة الى نصف الليل، و هو غسق الليل فإذا مضى الغسق نادى ملكان من رقد عن صلاة المكتوبة بعد نصف الليل فلا رقدت عيناه «٣».

(١) المروية في ب ٢ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

(٢) المروية في ب ١٦ و ١٧ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٣) المروية في ب ٢١ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٧٦

.....

و هي موثقة لما مر من أن للشيخ الـحسن بن محمد بن سماعه طريقان أحدهما صحيح فلاحظ.

و «منها»: موثقة الحلبي عن أبي عبد الله (ع) قال: العتمة إلى ثلث الليل أو إلى نصف الليل و ذلك التضييع «١».

و «منها»: رواية عبيد الله بن زرارة عن أبي عبد الله (ع):

قال: إذا غربت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين إلى نصف الليل إلا أن هذه قبل هذه و إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين إلا أن هذه قبل هذه «٢».

و «منها»: غير ذلك من الروايات.

و مقتضى تلك الروايات أن وقت صلاة العشاء تنتهي إلى نصف الليل مطلقاً، فإن أراد القائلون بأنه ينتهي إلى ثلث الليل - كما عن الشيخ المفيد وغيره - أن وقت فريضة العشاء ينقضي بعد الثلث و تكون الفريضة واقعة في غير وقتها فالآية المباركة و الاخبار المتقدمة حجتان على خلافه.

و ان أرادوا به ان وقت العشاء ينتهي إلى ثلث الليل بالإضافة إلى المختار و إلى نصفه بالإضافة إلى المضطر و ذوى الأعذار كما استظهره صاحب الحقائق من سياق الروايات و حكى القول به عن التهذيب و الاستبصار و المبسوط و الوسيلة بدعوى انه جمع بين النصوص.

فيرده انه و ان كان أقرب من القول الأول إلا انه خلاف ظاهر الآية المباركة لأنها كما أشرنا إليه سابقاً انما وردت خطاباً للنبي (ص) و بياناً للتشريع على قاطبة المكلفين و للدلالة على ما هو وظيفتهم في أنفسهم

(١) المروية في ب ١٧ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المروية في ب ١٦ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٧٧

.....

لا بلحاظ الحالات الطارئة و العناوين الثانوية فظاهاها انه حكم صورة الاختيار دون الاضطرار فالتفصيل بين حالتى الاختيار و الاضطرار مناف لظاهر الآية المباركة و إطلاقها.

كما انه على خلاف إطلاق الاخبار المتقدمة فهذا التفصيل أيضاً ساقط.

و ورد في الفقه الرضوى «و وقت العشاء الآخرة الفراغ من المغرب ثم إلى ربع الليل و قد رخص للليل و المسافر فيهما إلى انتصاف الليل و للمضطر إلى قبل طلوع الفجر» «١».

و قد مر غير مرة انه لم يثبت كونه رواية فضلاً عن ان يكون رواية معتبرة فلا يمكننا الاعتماد عليه في مقابل الآية المباركة و الاخبار المتقدمة، و معه لا مناص من حمل الأخبار الواردة في أن آخر وقت العشاء الآخرة ثلث الليل على الأفضلية و الاستحباب للجمع بينها و بين الآية و الاخبار المتقدمة و هي عدة روايات غير خالية عن المناقشة في إسنادها عدا روايتين:

«إحدهما»: موثقة معاوية بن وهب عن أبي عبد الله (ع) قال:

اتى جبرئيل رسول الله (ص) بمواقيت الصلاة .. ثم أتاه حين سقط الشفق فأمره فصلى العشاء .. ثم أتاه حين ذهب ثلث الليل فأمره فصلى العشاء .. ثم قال ما بينهما وقت «٢».

لدالاتها على أن وقت صلاة العشاء انما هو بين سقوط الشفق و ثلث الليل وقد قدمنا أنها موثقة و للشيخ الى حسن بن محمد بن سماعة طريق معتبر كما مر.

و «ثانيتها»: صحيحة معاوية بن عمار في رواية: ان وقت العشاء

(١) فقه الرضا ص ٧

(٢) المروية في ب ١٠ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٧٨

.....

الآخرة الى ثلث الليل «١».

و مقتضى الجمع بينهما و بين الأخبار المتقدمة حملهما على أن الأفضل في صلاة العشاء ان يؤتى بها الى ثلث الليل هذا بل في الموثقة دلالة على ان النبي (ص) صلى العشاء الآخرة بعد ثلث الليل لا قبله، لانه ورد فيها: ثم أتاه حين ذهب ثلث الليل فأمره فصلى .. فان ظاهره انه صلى بعد ما ذهب من الليل ثلثه، و كيف كان فلا مناص من حمل تلك الاخبار على أفضلية تقديم العشاء على الثلث. و مما يدلنا على هذا الجمع و يصلح شاهدا له موثقة الحلبي المتقدمة آنفا «٢» حيث عد فيها تأخير العشاء عن الثلث تضييعا لها فتدلنا على أن الأفضل الأرجح ان يؤتى بها قبل الثلث فان تضييع مثلها مما بنى عليه الإسلام و عد من فرائض الله سبحانه مرجوح لا محالة.

بقي شيء

و هو انه ورد في جملة من الروايات: انه لو لا أن أشق على أمتي لأخرتها- يعنى العتمة- إلى ثلث الليل.

«منها»: موثقة ذريح عن أبي عبد الله (ع) في حديث ان رسول الله (ص) قال: لو لا أنى أكره أن أشق على أمتي لأخرتها يعنى العتمة إلى ثلث الليل «٣».

(١) المروية في ب ٢١ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المتقدمة في ص ١٧٦.

(٣) المروية في ب ١٧ من أبواب المواقيت من الوسائل. ثم ان هذه الرواية نقلها في الحدائق ج ٦ ص ١٩٤ مشتملة على نصف الليل و لكن الظاهر انه ثلث الليل كما في الوسائل و لو بقريئة بقيه الروايات.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٧٩

.....

و «منها»: موثقة أبي بصير عن أبي جعفر (أبي عبد الله) عليه السلام قال: قال رسول الله (ص): لو لا انى أخاف ان أشق على أمتي

لأخرت العشاء الى ثلث الليل «١». □ □
 و «منها»: موثقة الأخرى عن أبي عبد الله (ع) قال: قال رسول الله (ص): لو لا نوم الصبي و غلبه (علة) الضعيف لأخرت العتمة إلى
 ثلث الليل «٢».
 و «منها»: غير ذلك من الروايات.

و مقتضى هذه الروايات أن الأفضل الأولى أن تؤخر العشاء الى ثلث الليل لانه من المصلحة و الفضل بمرتبه كان يريد النبي (ص) ان
 يشرعه لو لا- كونه موجبا للمشقة على أمته فكيف يجتمع هذا مع ما ذكرناه من ان الأفضل تقديم العشاء الآخرة عن الثلث جمعا بين
 الطائفتين المتقدمتين.

و الجواب عن ذلك ان غاية ما تقتضيه الأخبار المتقدمة أن المقتضى للتأخير إلى الثلث موجود في صلاة العشاء كي ينتظم به توزيع
 الفرائض على مجموع الأوقات الخمسة الليلية و النهارية ليقع كل فريضة في وقت منفصل عن وقت فريضة أخرى و لكنها لم تؤخر
 لمانع و هو خوف استلزامه المشقة على الأمة فإن قوله (ص) لأخرت العتمة، ليس بمعنى أخرتها- عملا- لوضوح ان تأخيرها صلاة نفسه
 الى الثلث لا يستتبع أية مشقة على أمته، و انما معناه أخرتها بالأمر به، إلا انه لم يأمر بالتأخير لابتلائه بالمانع فلم يصير الأمر بالتأخير فعليا
 لأجله، و لكنه- مراعاة لتلك المصلحة- أمر بالإتيان بها مقدمة على الثلث و هو الأفضل كما مر.
 و على الجملة ان هذه الروايات غير منافية لحمل الأخبار المتقدمة على

(١) المرويتان في ب ٢١ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المرويتان في ب ٢١ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٨٠
 و يختص المغرب بأوله بمقدار أدائه (١) و العشاء بأخره كذلك

أفضلية التقديم على الثلث لأنها بصدد بيان وجود المقتضى للتأخير لا التأخير الفعلي كما شرحناه.

الوقت الاختصاصي للعشاءين

(١) المعروف بين الأصحاب «قدم» أن أول الوقت اختصاصي لفريضة المغرب بمقدار أدائها كما ان أخره اختصاصي لفريضة العشاء
 كذلك و هذا بما له من المعنى المراد عندهم من انه لو اتى بصلاة المغرب في آخر الوقت وقعت باطله بل و في خارج وقتها حتى
 فيما إذا اتى بصلاة العشاء متقدمة عليها للنسيان أو باعتقاد الإتيان بصلاة المغرب قبلها اعنى غير صورة التعمد مما لا يمكن تميمه
 بدليل.

فان مدركه ينحصر برواية داود بن فرقد المتقدمة و هي ضعيفة السند كما مر.

و قد قدمنا في صلاتي الظهرين ان كل جزء من الوقت الواقع فيما بين المبدء و المنتهى مشترك فيه بين الصلاتين و صالح للإتيان فيه
 باية منهما شاءها المكلف، و الترتيب المعبر بينهما ساقط في الفرضين، و الصلاة محكومة بالصحة لحديث لا تعاد على ما قدمنا
 تفصيله في الظهرين فلاحظ.

نعم الوقت الاختصاصي بمعنى لزوم كون صلاة العشاء مترتبة على صلاة المغرب فيما إذا لم يؤت بها متقدمة على المغرب نسيانا أو
 لاعتقاد الإتيان بالمغرب قبلها- اعنى صورة العمد و الالتفات- و كذلك كون آخر الوقت مختصا بصلاة العشاء فيما إذا لم يقدمها
 على المغرب لعذر دعوى صحيحة.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٨١

.....

□

و يدل عليه قوله فيما رواه عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله (ع) قال: إذا غربت الشمس دخل وقت الصلاتين الا أن هذه قبل هذه «١» و قد قدمنا في الكلام على الترتيب المعبر بين الظهرين أن هذه الجملة هي التي تدلنا على اعتبار الترتيب بين الفريضتين اعنى الوقت الاختصاصى بالمعنى الصحيح، و كما انها واردة في صلاتي الظهرين واردة في العشاءين أيضا بناء على تمامية الرواية و اعتبارها كما يأتي تفصيله.

و معنى قوله: دخل وقت الصلاتين الا أن هذه قبل هذه. ان ما بين المغرب و انتصاف الليل وقت لسبع ركعات مع لزوم تأخير الأربع منها عن الثلاث فلا مناص من ان يؤتى بالفريضة ذات ثلاث ركعات أولا ثم بالأربع ركعات فمن لم يأت بالعشاء قبل ذلك - لعذر- لم يتمكن من الإتيان بها الا- بعد الإتيان بصلاة المغرب قبلها كما انه إذا لم يصلهما حتى ضاق وقتها و لم يبق منه الا مقدار اربع ركعات وجب الإتيان فيه بالعشاء لدلالة الرواية على أن الصلاتين منبسطتان على مجموع الوقت غير أن هذه قبل هذه فإذا ضاق و لم يسع الا للعشاء اختص الوقت بها- لا محالة- لأنه مقتضى الانبساط و التقسيط. و ملاحظه ان الثلاث متقدمة على الأربع لأن مقتضاهما اختصاص الوقت حينئذ بالأربع الباقية- بالطبع- فالوقت الاختصاصى بهذا المعنى صحيح و هو المستفاد من الجملة المتقدمة.

هذا كله بناء على تمامية الرواية و الغض عن سندها.

و أما مع النظر الى سندها فلا مناص من الحكم بسقوطها عن الاعتبار و تفصيل الكلام فى ذلك:

ان جملة «الا أن هذه قبل هذه» فى صلاتي المغرب و العشاء قد وردت

(١) المروية فى ب ١٧ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٨٢

.....

فى روايات ثلاث:

«الاولى»: ما رواه إسماعيل بن مهران: قال: كتبت إلى الرضا عليه السلام: ذكر أصحابنا انه إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر و العصر و إذا غربت دخل وقت المغرب و العشاء الآخرة، إلا ان هذه قبل هذه فى السفر و الحضر و ان وقت المغرب الى ريع الليل. فكتب: كذلك الوقت غير أن وقت المغرب ضيق «١».

«الثانية»: ما رواه القاسم بن عروة عن عبيد بن زرارة و هو قد روى بطريقين:

«أحدهما»: ما رواه الكليني «قده» بإسناده عن القاسم بن عروة عن عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله (ع) قال: إذا غربت الشمس دخل وقت الصلاتين الا أن هذه قبل هذه «٢».

و «ثانيهما»: ما رواه الشيخ بطريقه عن القاسم بن عروة عن عبيد الله بن زرارة عن أبي عبد الله (ع) قال: إذا غربت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين الى نصف الليل الا أن هذه قبل هذه .. «٣».

«الثالثة»: ما رواه ضحاک بن زيد (يزيد) عن عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله (ع) فى قوله تعالى أقيم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل قال: ان الله افترض اربع صلوات أول وقتها زوال الشمس الى انتصاف الليل منها صلاتان أول وقتها من غروب الشمس الى انتصاف الليل الا ان هذه قبل هذه «٤».

- (١) المرويتان في ب ١٧ من أبواب المواقيت من الوسائل.
 (٢) المرويتان في ب ١٧ من أبواب المواقيت من الوسائل.
 (٣) المروية في ب ١٦ من أبواب المواقيت من الوسائل.
 (٤) المروية في ب ١٠ من أبواب المواقيت من الوسائل.
 التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٨٣

.....

و هي بأجمعها ضعيفة السند:

أما الرواية الأولى فلاشتمال سندها على سهل بن زياد و هو ضعيف، و أما الثانية- بكلا الطريقتين- فمن جهة القاسم بن عروة، لأنه و ان ورد توثيقه في الرسالة الصاغانية، الا انه لا يمكن الاعتماد على تلك الرسالة في التوثيق، و ان كانت منسوبة إلى المفيد «قده» و ذلك لان المفيد «قده» و ان كانت له رسالة بهذا الاسم- على ما ضبطه- الا انه لم يثبت ان هذه الرسالة المطبوعة هي الرسالة الصاغانية للمفيد «قده» إذا لا يمكننا الاعتماد على الرجل و رواياته.

و أما الرواية الثالثة فلعدم توثيق ضحاک بن زيد (يزيد) و بهذا يظهر ان الرواية غير صالحة للاستدلال بها على اعتبار الترتيب بين المغرب و العشاء.

و الذي يمكن ان يستدل به على ذلك أمران:

«أحدهما»: ما دل على انه إذ غابت الشمس فقد دخل الوقتان: المغرب و العشاء، كما في صحيحة زرارة عن أبي جعفر (ع) «١» لوضوح انه لا معنى لدخول وقتين متعددين بعد المغرب إلا بأن يكون أحدهما بعد الآخر، و حيث انا لا نحتمل ان تكون صلاة العشاء قبل صلاة المغرب فتدلنا الصحيحة على اعتبار ان يكون صلاة العشاء واقعة بعد صلاة المغرب و هذا معنى الترتيب كما لا يخفى.
 و «ثانيهما»: ما دل على لزوم العدول من صلاة العشاء إلى صلاة المغرب فيما إذا شرع فيها نسياناً- مثلاً- و تذكر في أثنائها انه لم يصل المغرب قبلها و كذلك ما دل على لزوم الإتيان بصلاة العشاء بعد صلاة المغرب في القضاء كما في صحيحة زرارة «٢» و غيرها من الاخبار الواردة

- (١) المروية في ب ٤ و ١٧ من أبواب المواقيت من الوسائل.

- (٢) المروية في ب ٦٣ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٨٤

هذا للمختار، و أما المضطر لنوم أو نسيان أو حيض أو نحو ذلك من أحوال الاضطراب فيمتد وقتها الى طلوع الفجر (١) و يختص العشاء من آخره بمقدار أدائها دون المغرب من أوله- أي ما بعد نصف الليل.

و الأقوى: ان العامد في التأخير الى نصف الليل أيضا كذلك- أي يمتد وقته الى الفجر- و إن كان آثماً بالتأخير، لكن الأحوط ان لا ينوي الأداء و القضاء، بل الاولى ذلك في المضطر أيضا.

في المقام «١» و ذلك لوضوح انه لو لا- لزوم كون صلاة العشاء واقعة بعد المغرب و اعتبار الترتيب بينهما لم يكن اي موجب للأمر بالعدول منها الى المغرب و لا للإتيان بها مترتبة على صلاة المغرب قضاء.

ففي صحيحة زرارة عن أبي جعفر (ع) .. فان كنت قد صليت العشاء الآخرة و نسيت المغرب فقم فصل المغرب و ان كنت ذكرتها و قد صليت من العشاء الآخرة ركعتين أو قمت في الثالثة فانوها المغرب ثم سلم ثم قم فصل العشاء الآخرة .. و أيضا ورد في ذيلها .. و ان كانت المغرب و العشاء قد فاتتاك جميعا فابدأ بهما قبل ان تصلى الغداة ابدأ بالمغرب ثم بالعشاء .. و نظيرها غيرها من الروايات فلاحظ.

منتهى الوقت للمضطر

(١) ان ما ذكرناه الى هنا من أن وقت العشاءين ينتهى الى نصف الليل

(١) راجع ب ٦٢ و ٦٣ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٨٥

.....

انما هو بالإضافة إلى المتمكن المختار و أما من لم يتمكن من إتيانها الى نصف الليل لعذر كنسيان أو مرض أو نوم و نحوها فهل يمتد وقتها الى طلوع الفجر- في حقه- بحيث لو صلاهما بعد النصف وقتا ادائيتين أو ان منتهى وقتيهما هو الانتصاف بلا فرق في ذلك بين المعذور و غيره فلو أتى بهما المكلف بعد منتصف الليل وقتا قضاء لا محالة؟

فعلى الأول يجب الإتيان بهما بعد الانتصاف لأنهما ادائيتان وقتند، و على الثاني لا يجب الإتيان بهما قبل طلوع الفجر، لأنهما قضائيتان، و القضاء موسع و ان كان الإتيان بهما مستحبا حالئذ، لانه من المبادرة إلى المغفرة و التسابق الى الخير.

ذكر الماتن ان وقتيهما يمتدان- بالإضافة إلى المضطر أو المعذور- الى طلوع الفجر بل تعدى الى العامد و قال: و الأقوى ان العامد فى التأخير الى نصف الليل أيضا كذلك و ان كان آثما بالتأخير.

أما الإثم فهو مما لا اشكال فيه و لا خلاف لان ظاهر الآية المباركة:

أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ (١) هو التحديد و التوقيت كما هو صريح الصحيحة المفسرة لها حيث ورد فيها ما مضمونه: خمس صلوات ان الله وقتهن و بينهن .. «٢» فان التوقيت بمعنى بيان المبدء و المنتهى فلو كان التأخير عنه جائزا مع الاختيار لكان التحديد و التوقيت لغوا ظاهرا فالتأخير عمدا محرم و موجب للإثم بلا كلام.

و انما الكلام فى امتداد وقتى العشاءين الى طلوع الفجر للمعذور بل العامد أيضا و عدمه و يقع الكلام فى ذلك فى المعذور «تارة» و فى العامد «أخرى».

(١) الاسراء: ١٧: ٧٨.

(٢) المروية فى ب ٢ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٨٦

.....

أما المعذور فى التأخير فلا ينبغى الإشكال فى امتداد وقتى الصلاتين فى حقه الى طلوع الفجر و ذلك لصحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) قال: ان نام رجل و لم يصل صلاة المغرب و العشاء أو نسى فإن استيقظ قبل الفجر قدر ما يصليهما كليهما فليصلهما، و ان

خشى ان تفوته إحداهما فليبدأ بالعشاء الآخرة .. «١» و هي صريحة الدلالة على امتداد وقتي العشاءين بالإضافة إلى النائم و الناسى و نحوهما الى طلوع الفجر و قوله فليبدأ بالعشاء الآخرة فيما إذا خشى فوات إحداهما. ناظر الى أن آخر الوقت يختص بصلاة العشاء بمقدار أدائها- بالمعنى المتقدم- و لكن أول الوقت بعد الانتصاف لا اختصاص له بصلاة المغرب و هو ظاهر.

ثم ان الرواية صحيحة فما في بعض الكلمات من التعبير عنها بالموثقة مما لا وجه له.

ثم ان فى المقام روايات ثلاث وردت فى الحائض و دلت على امتداد الوقت فى حقها الى آخر الليل:

«الأولى»: رواية أبى الصباح الكنانى عن أبى عبد الله (ع) قال إذا طهرت المرأة قبل طلوع الفجر صلت المغرب و العشاء و ان طهرت قبل ان تغيب الشمس صلت الظهر و العصر «٢»

«الثانية»: رواية عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله (ع) قال: إذا طهرت المرأة قبل غروب الشمس فلتصل الظهر و العصر و ان طهرت من آخر الليل فلتصل المغرب و العشاء «٣».

«الثالثة»: رواية داود الزجاجى عن أبى جعفر (ع) قال: إذا

-
- (١) المروية فى ب ٦٢ من أبواب المواقيت من الوسائل.
- (٢) المرويتان فى ب ٤٩ من أبواب الحيض من الوسائل.
- (٣) المرويتان فى ب ٤٩ من أبواب الحيض من الوسائل.
- التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٨٧
-

كانت المرأة حائضا فطهرت قبل غروب الشمس صلت الظهر و العصر، و ان طهرت من آخر الليل صلت المغرب و العشاء الآخرة «١».

و لكنها ضعيفة السند بأجمعها، لأن الشيخ «قده» انما رواها بطريقه الى على بن الحسن بن فضال، و قد مر غير مرة ان طريقه اليه ضعيف مضافا الى أن الرواية الأخيرة فى سندها داود الزجاجى و هو أيضا ضعيف لعدم توثيقه فى الرجال إذا فتلك الروايات غير صالحة للاستدلال بها فى المقام و انما هى مؤيدة للمدعى فالتعبير عن الرواية الثانية بالصحيحة كما فى بعض الكلمات مما لا وجه له.

ثم ان الوارد فى صحيحة أبى بصير هو النائم و الناسى فهل يختص الحكم بهما أو يعم كل معذور فى التأخير و منه الحائض إذا طهرت بعد الانتصاف؟

الظاهر هو التعميم لان مقتضى الفهم العرفى ان النائم و الناسى لا خصوصية لهما فى ذلك و لا يكاد يشك- العرف- فى أنهما إنما ذكرا من باب المثال إذا يعم الحكم كل معذور فى التأخير.

و أما العامد فما استدلل به على امتداد وقتي الصلاتين فى حقه الى طلوع الفجر أمران:

«أحدهما»: صحيحة أبى بصير المتقدمة بدعوى ان الحكم فيها يعم كل من أخر صلاتيه عن النصف فان المذكور فى الصحيحة و ان كان هو النائم و الناسى دون العامد الا انه لا دلالة لها على نفي الحكم عن غيرهما فليست الصحيحة مانعة عن ثبوته فى غيرهما.

و يدفعه: ان ظاهر الصحيحة هو اختصاص الحكم بمثل النائم و الناسى و غيرهما من ذوى الأعذار فى التأخير فدعوى شمولها للعامد خلاف ظاهر

التنقيح في شرح العروة الوثقى؛ الصلاة ١، ص: ١٨٧

(١) المروية في ب ٤٩ من أبواب الحيض من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٨٨

.....

الصحيحة، كما انها خلاف ظاهر الآية المباركة و الاخبار الواردة في تفسيرها لظهور الآية و صراحة الصحيحة المفسرة لها في التوقيت و التحديد و هما لا يتلائمان مع امتداد الوقت الى طلوع الفجر لصيرورة التوقيت حينئذ لغوا ظاهرا كما مر.

و «ثانيتها»: رواية عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله (ع) قال:

لا تفوت الصلاة من أراد الصلاة لا تفوت صلاة النهار حتى تغيب الشمس و لا صلاة الليل حتى يطلع الفجر، و لا صلاة الفجر حتى تطلع الشمس «١» و الظاهر ان الماتن استند فيما ذكره الى هذه الرواية بدعوى إطلاقها و شمولها للعامد و غيره.

و يدفعه: ان الرواية ضعيفة السند بعلى بن يعقوب الهاشمي لعدم توثيقه فلا يمكن الاعتماد عليها في مقابل الآية و الروايات الظاهرتين في التوقيت و عدم جواز التأخير عن نصف الليل.

هذا ثم لو أغمضنا عن سند الرواية و فرضناها معتبرة لتعين حملها على صورة العذر جمعا بينها و بين الآية و الاخبار المتقدمتين.

و يؤيد ذلك أن الصدوق «قده» روى هذه الرواية مرسله و زاد في آخرها: و ذلك للمضطر و العليل و الناسي «٢» لصراحتها في ان الحكم الوارد في الرواية يختص بالمعذور و لا يأتي في العامد.

و يؤيده أيضا الأخبار المتقدمة الواردة في الحائض لأن ظاهرها اختصاص الحكم لها أو للأعم منها و من غيرها من المعذورين فلا يعم غيرهم.

(١) المروية في ب ١٠ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٤ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٨٩

و ما بين طلوع الفجر الصادق الى طلوع الشمس وقت الصبح (١)

وقت فريضة الفجر من حيث المبدء

(١) لا خلاف بين المسلمين - قاطبة - في أن مبدء فريضة الصبح طلوع الفجر - على الخلاف في انه يتحقق بأي شيء - كما يأتي عليه الكلام عند تعرض الماتن له، و بهذا نطق الكتاب العزيز و قال عز من قائل:

وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا «١» و دلت عليه الصحيحة المفسرة للاية المباركة كما تقدمت «٢» و غيرها من الروايات.

وقت فريضة الفجر من حيث المنتهى

المعروف عند الأصحاب (قدس الله أسرارهم) أن فريضة الفجر لها وقت واحد يمتد الى طلوع الشمس بلا فرق في ذلك بين المختار و غيره بل ادعى عليه الإجماع في كلمات بعضهم، و عن ابن أبي عقيل و ابن حمزة و الشيخ في المبسوط و الخلاف ان ذلك انما هو

بالإضافة إلى المضطر و نحوه و أما المختار فينتهى وقتها- بالإضافة إليه- إلى طلوع الحمرة المشرقية، إذا فلصلاة الفجر أيضا وقتان، و إليه مال صاحب الحدائق «قده» الا أن القائل بتعدد الوقت لفريضة الفجر قليل بخلاف الوقتين للظهرين و غيرهما لكثرة القائل بهما كما مر هذا.

و قد يستدل للمشهور برواية زرارة عن أبي جعفر (ع) قال: وقت صلاة الغداة ما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس «٣» و هي ظاهرة الدلالة على

(١) الإسراء: ١٧: ٧٨.

(٢) في ص ١٨٥ و غيره.

(٣) المروية في ب ٢٦ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٩٠

.....

ما ذهب اليه المشهور، لإطلاقها، الا انها ضعيفة السند بموسى بن بكر لعدم توثيقه.

و برواية عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله (ع) قال: لا تفوت الصلاة من أراد الصلاة لا تفوت صلاة النهار حتى تغيب الشمس و لا صلاة الليل حتى يطلع الفجر، و لا صلاة الفجر حتى تطلع الشمس «١».

و هي أيضا كسابقتهما، و الوجه في ضعف سندها ما قدمناه من ان على بن يعقوب الهاشمي لم يوثق في كتب الرجال و من الغريب ان صاحب المدارك «قده» مع ما عليه من التدقيق في أسانيد الروايات و عدم اعتماده على الاخبار الضعاف اعتمد على هذه الرواية في المقام و عبر عنها بالموثقة و هذا منه «قده» غريب، و يأتي ما هو الصحيح في الاستدلال على ما ذهب اليه المشهور في المسألة فانتظر.

و أما ما ذهب اليه ابن أبي عقيل و ابن حمزة و الشيخ في بعض كتبه فقد استدلل عليه بجملة من الروايات:

«منها»: صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (ع) قال: وقت الفجر حين ينشق الفجر الى ان يتجلل الصبح السماء، و لا ينبغي تأخير ذلك عمدا و لكنه وقت لمن شغل أو نسي أو نام «٢».

و في سندها إبراهيم بن هاشم و قد بنينا على وثاقته فالسند صحيح لا غبار عليه، كما ان دلالتها أيضا واضحة فقد دلت على أن غير المعذور من المكلفين ليس له ان يؤخر فريضة الفجر عن الوقت المذكور في الصحيحة اعني تجلل الصبح السماء اي ظهوره و منورته السماء، لما مر غير مرة من أن لا ينبغي بمعنى لا يتيسر و لا يجوز.

(١) المروية في ب ١٠ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٢٦ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٩١

.....

و «منها»: رواية زيد بن خليفة عن أبي عبد الله (ع) قال:

وقت الفجر حين يبدو حتى يضيء «١».

و هي أيضا بحسب الدلالة ظاهرة، الا انها ضعيفة السند لعدم توثيق يزيد بن خليفة.

و «منها»: موثقة عمار عن أبي عبد الله (ع) في الرجل إذا غلبته عينه أو عاقه أمر أن يصلى المكتوبة من الفجر ما بين ان يطلع الفجر الى ان تطلع الشمس .. «٢».

و هذه الموثقة قد يستدل بها على ما ذهب اليه الشيخ وغيره من ان لفريضة الفجر وقتان أولهما للمختار و هو غير مذكور في الرواية و ثانيهما للمضطر كمن غلبته عينه فإنه يمتد الى طلوع الشمس، و قد يستدل بها على ما ذهب اليه المعروف و هذا هو الصحيح. لاين قوله (ع) أو عاقه أمر معناه أن اى أمر من الأمور العادية و الاختيارية إذا زاحم إتيان صلاة الفجر جاز للمكلف أن يؤخرها إلى طلوع الشمس لأجله، و لا اختصاص في ذلك بالاضطرار فالاستدلال بها على قول المعروف أولى و أظهر من ان يستدل بها على قول الشيخ وغيره.

و «منها»: صحيحة أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله (ع) فقلت متى يحرم الطعام و الشراب على الصائم و تحل الصلاة صلاة الفجر؟ فقال، إذا اعترض الفجر فكان كالقبطية البيضاء فثم يحرم الطعام على الصائم و تحل الصلاة صلاة الفجر قلت: أ فلسنا في وقت الى ان يطلع شعاع الشمس؟ قال: هيهات اين يذهب بك؟ تلك صلاة الصبيان «٣».

(١) المرويتان في ب ٢٦ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المرويتان في ب ٢٦ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٣) المروية في ب ٢٧ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٩٢

.....

و هذه الصحيحة أيضا قد يستدل بها على أن منتهى وقت صلاة الفجر طلوع الحمرة و كون الفجر كالقبطية البيضاء لدلالاتها على ان امتداده الى طلوع الشمس انما هو بالإضافة إلى الصبيان غير المكلفين بالصلاة، و اما بالنسبة إلى المكلفين بها فآخر وقتها صيرورة الفجر كالقبطية البيضاء.

و قد يستدل بها على مسلك المشهور من امتداد وقتها الى طلوع الشمس إلا أن تأخيرها عن طلوع الحمرة مرجوح فإنه عد فيها من فعل الصبيان و بهذا المضمون ما رواه الشيخ «قده» عن أبي بصير المكفوف قال:

سألت أبا عبد الله (ع) عن الصائم متى يحرم عليه الطعام؟ فقال: إذا كان الفجر كالقبطية البيضاء قلت فمتى تحل الصلاة؟ فقال: إذا كان كذلك، فقلت: أ لست في وقت من تلك الساعة الى ان تطلع الشمس؟

فقال: لا إنما نعدّها صلاة الصبيان، ثم قال: انه لم يكن يحمد الرجل أن يصلى في المسجد ثم يرجع فينبه اهله و صبيانه «١».

و هي في الكراهة أظهر من سابقتها فالاستدلال بها على مسلك المشهور أولى من الاستدلال بها على قول الشيخ و موافقيه.

و «منها»: صحيحة ابن سنان عن أبي عبد الله (ع) قال: لكل صلاة وقتان، و أول الوقتين أفضلهما، و وقت صلاة الفجر حين ينشق الفجر الى ان يتجلل الصبح السماء و لا ينبغي تأخير ذلك عمدا و لكنه وقت من شغل أو نسي أو سها أو نام، و وقت المغرب حين تجب الشمس الى ان تشتبك النجوم، و ليس لأحد ان يجعل آخر الوقتين وقتا الا من عذر أو عله «٢».

(١) المروية في ب ٢٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٢٦ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٩٣

.....

و هي مصرحة بأن منتهى الوقت في صلاة الفجر للمختار تجلج الصبح السماء و منوريته و ان تأخرها عن هذا الوقت غير سائغ إلا عن عذر و علة كنوم و نسيان و نحوهما و ذلك لقوله: و ليس لأحد .. و كذلك قوله و لا ينبغي تأخير ذلك عمدا .. لما مر من ان «لا ينبغي» بمعنى لا يتيسر و لا يجوز هذا.

و الصحيح ان الصحيحة تدلنا على ما ذهب اليه المشهور في المسألة من امتداد وقت الفجر الى طلوع الشمس من دون فرق في ذلك بين المختار و غيره، و لا دلالة لها على ما ذهب اليه الشيخ و موافقه.

و الوجه فيه ما بيناه عند التكلم على وقت صلاة المغرب من أن الصحيحة و ان كانت ظاهرة في أن لصلاة الفجر وقتين: اختياري و اضطراري، إلا أن صدرها اعنى قوله: لكل صلاة وقتان و أول الوقتين أفضلهما قرينه على ان لها وقتا واحدا غير ان التقديم أفضل، لأنه يدل على أن المراد بقوله (ع) لا ينبغي هو الكراهة دون الحرمة. و أما قوله و ليس لأحد .. فمعناه أن جعل الوقت آخرهما على الدوام و الاستمرار مع التعمد أمر غير سائغ، و اما أن الصلاة في آخرهما من باب الصدقة و الإنفاق غير جائزة فلا يكاد يستفاد منه أبدا إذا هذه الصحيحة هي المستند لما ذهب اليه المشهور في المسألة من امتداد وقت فريضة الفجر الى طلوع الشمس و ان كان الأفضل ان يؤتى بها في الوقت الأول. و بها تحمل الأخبار المتقدمة على أن الوقت الأول أفضل لانه وقت اختياري، و الوقت الثاني للمضطر أو مطلق ذوى الأعذار هذا.

ثم ان ما ذكره ابن أبي عقيل و ابن حمزة و الشيخ من أن آخر الوقت للمختار طلوع الحمرة المشرقية لم يرد في أية أو رواية و انما ورد في بعض

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٩٤

.....

الروايات «تجلج الصبح السماء» اي منوريته و إضاءته» و التحديد بذلك أقوى شاهد على أن الوقت الأول اعنى ما قبل طلوع الحمرة وقت فضيلة، لا ان التقديم عليه واجب للمختار.

و «سره»: أن تجلج الصبح السماء ليس من الأمور الواضحة التي لا تقبل الاختلاف لأنه أمر غير مضبوط، و لا يفرق فيه بين دقيقتيه بل أكثر فإن السماء في جميع تلك الأزمنة منور، و في جميعها يصدق تجلج الصبح السماء فلو كان هذا منتهى وقت الفريضة لم يكن مضبوطا و غير قابل للاختلاف، و اللازم في الواجهات التحديد بمثل نصف الليل أو نصف النهار أو طلوع الشمس أو غروبها، أو غير ذلك من الأمور الواضحة التي يعرفها الجميع أو أغلب الناس و لا يقع فيها الاختلاف لانضباطها.

و حيث ان تجلج الصبح السماء ليس من الأمور المضبوطة فيدلنا التحديد به على أن المقام ليس بمورد للاهتمام و لا- يضر فيه الاختلاف بدقيقته أو دقيقتين أو أكثر، و معنى ذلك انه تحديد لوقت الفضيلة دون الوجوب ثم ان الصحيح في التعبير عن آخر وقت الفضيلة أن يقتصر على ما ورد في الاخبار من «تجلج الصبح السماء» و التعبير عنه بطلوع الحمرة المشرقية كما في كلام الفقهاء «قدس الله أسرارهم» في غير محله.

لعدم وروده في الروايات. نعم وردت الحمرة في صحيحة على بن يقطين، حيث وقعت فيها في كلام السائل قال: سألت أبا الحسن (ع) عن الرجل لا يصلح الغداة حتى يسفر و تظهر الحمرة، و لم يركع ركعتي الفجر (اي نافلته) أ يركعها أو يؤخرهما؟ قال: يؤخرهما «١».

الا أنها أجنبية عما نحن بصدده و لا دلالة لها على أن منتهى وقت

(١) المروية في ب ٥١ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٩٥

و وقت الجمعة من الزوال الى أن يصير الظل مثل الشاخص (١) فإن أخرها عن ذلك مضى وقته و وجب عليه الإتيان بالظهر

الفضيلة ظهور الحمرة و هذا ظاهر. نعم تدلنا الصحيحة على ما ذهب اليه المشهور في المسألة من عدم كون طلوع الحمرة منتهى وقت صلاة الفجر.

لدالاتها على أن السائل قد علم- بحسب الارتكاز- أن ركعتي النافلة يجوز تقديمهما على فريضة الفجر قبل ظهور الحمرة و من هنا سأل الإمام (ع) عن جواز تقديمها عليها بعد ظهور الحمرة، و عليه فنقول: إذا فرضنا انه لم يبق إلى ظهور الحمرة إلا مقدار ركعتين فان مقتضى هذا الارتكاز جواز تقديم النافلة على الفريضة، فلو قدمها حينئذ وقعت الفريضة بعد ظهور الحمرة، فالصحيحة تدلنا على جواز تأخير صلاة الفجر عن الحمرة و عدم كون ظهورها منتهى وقت صلاة الفجر كما هو المدعى.

و كيف كان فلم يرد في شيء من النصوص ان منتهى وقت فضيلة الفجر ظهور الحمرة المشرقية، غير انهم «قدس الله أسرارهم» اعرف بمقالتهم.

وقت فريضة الجمعة

(١) نسب الى ابن زهرة و أبي الصلاح أن وقت فريضة الجمعة مضيق- تضييقا حقيقيا- بمعنى أن وقتها بمقدار الإتيان بها من الزوال بإضافة الأذان و الخطبتين، فإذا اذن- بعد الزوال- و خطب الخطبتين و صلى الجمعة فقد انقضت وقتها، بل عن الغنية دعوى الإجماع عليه.

و في قبالة ما ذهب اليه ابن إدريس و اختاره الشهيد في الدروس و البيان

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٩٦

.....

من امتداد وقت الجمعة بامتداد وقت الظهر، إذا فريضة الجمعة من الواجبات الموسعة دون المضيق.

و عن الجعفي ان وقتها ساعة من الزوال فإذا مضت من الزوال ساعة انقضت وقتها.

و قد يقال: ان وقت الجمعة من الزوال الى ان يصير الظل الحادث قدمين، ذهب اليه المجلسيان و اختاره صاحب الحدائق «قده».

و المشهور في المسألة ان وقت الجمعة من الزوال الى ان يصير ظل كل شيء مثله بل عن العلامة دعوى الإجماع عليه في المنتهى، هذه هي أقوال المسألة.

و قد ذكروا ان ما ذهب إليه المشهور في المسألة مما لا اشعار به في شيء من النصوص فضلا عن ان تدل عليه.

و أما ما ذهب إليه أبو الصلاح و ابن زهرة فقد استدل عليه بجملة من الروايات:

«منها»: صحيحة ربي و فضيل بن يسار عن أبي جعفر (ع) قال:

ان من الأشياء أشياء موسعة و أشياء مضيقه فالصلاة مما وسع فيه تقدم مرة و تؤخر أخرى، و الجمعة مما ضيق فيها، فان وقتها يوم الجمعة ساعة نزول و وقت العصر فيها وقت الظهر في غيرها «١».

و «منها»: صحيحة زرارة قال: سمعت أبا جعفر (ع) يقول:

ان من الأمور أموراً مضيقةً و أموراً موسعةً، و ان الوقت وقتان، و الصلاة مما فيه السعة فربما عجل رسول الله (ص) و ربما أخر، إلا صلاة الجمعة فإن صلاة الجمعة من الأمر المضيقة إنما لها وقت واحد حين تزول و وقت

(١) المروية في ب ٨ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٩٧

.....

العصر يوم الجمعة، وقت الظهر في سائر الأيام «١».

و «منها»: صحيحة ابن مسكان (ابن سنان) عن أبي عبد الله (ع) قال: وقت صلاة الجمعة عند الزوال و وقت العصر يوم الجمعة وقت صلاة الظهر في غير يوم الجمعة و يستحب التكبير بها «٢» و المراد بابن سنان على تقدير ان يكون هو الراوى في السند هو عبد الله بن سنان بقرينة رواية النضر عنه.

و «منها»: صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (ع) انه قال: وقت الجمعة زوال الشمس .. «٣».

و «منها»: ما رواه محمد بن أبي عمر (عمير) قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن الصلاة يوم الجمعة فقال: نزل بها جبرئيل مضيقةً إذا زالت الشمس فصلها .. «٤».

و «منها»: موثقة سماعه قال: قال: وقت الظهر يوم الجمعة حين تزول الشمس «٥».

و «منها»: غير ذلك من الروايات.

و التحقيق عدم إمكان الاستدلال بتلك الاخبار على التضيق الذى التزم به أبو الصلاح و ابن زهرة (قدهما) و ذلك لأنه ان أريد بالتضيق فيها التضيق - حقيقة - بأن يقال ان وقت الجمعة هو الأول التحقيقى من الزوال كما هو ظاهر الروايات فهو أمر غير متيسر للأكثرين، لعدم تيسر العلم لهم بان هذا الآن هو الآن الأول من الزوال نعم هذا بالنسبة إلى النبي (ص) بمكان من السهولة لأن جبرئيل كان يخبره بالزوال.

(١) المرويات في ب ٨ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

(٢) المرويات في ب ٨ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

(٣) المرويات في ب ٨ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

(٤) المرويات في ب ٨ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

(٥) المرويات في ب ٨ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٩٨

.....

و قد ورد في صحيحة عبد الله بن سنان انه (ص) كان يخطب في الظل الأول فيقول جبرئيل: يا محمد قد زالت الشمس فانزل فصل «١».

و أما بالإضافة إلى الأشخاص المتعارفين فلا يكاد يتحقق لهم العلم بالآن الأول منه، بل الصلاة بحسب العادة إما أن تقع قبل الآن الأول من الزوال أو بعده بدقيقة أو دقيقتين أو أكثر و معه يكون جعل الحكم لغوا لا محالة لاستحالة امتثاله. نعم يمكن الإمساك و الصيام

من الآن الأول من طلوع الفجر لا مكان إمساك الصائم قبل الفجر بزمان مقدمه للعلم بوقوع الإمساك من الآن الأول من الطلوع إلا انه غير ممكن في أمثال المقام، لعدم إمكان الإتيان بصلاة الجمعة- مثلا- قبل الزوال تحصيلا للعلم بوقوعها في الان الأول منه هذا. بل ورد في بعض الروايات الترخيص في الإتيان بفريضة الجمعة بعد الزوال بزمان يسير، و عدم وجوب الإتيان بها في الآن الأول منه و ذلك كما في صحيحه عبد الله بن سنان المتقدمه- آنفا- حيث ورد فيها: ان رسول الله (ص) كان يصلى الجمعة حين تزول قدر شراك و يخطب في الظل الأول، فيقول جبرئيل: يا محمد قد زالت الشمس فانزل فصل.

و ما رواه محمد بن أبي عمر (عمير) حيث ورد في ذيلها: قال: قلت: إذا زالت الشمس صليت ركعتين ثم صليتها، فقال: أبو عبد الله (ع) أما أنا فإذا زالت الشمس لم أبدأ بشيء قبل المكتوبة «٢»، لدلائنها على أن الإتيان بالنافلة قبل الفريضة- بعد الزوال- أمر جائز غير انه مرجوح و لأجله لم يكن (ع) يبدأ بشيء- بعد الزوال- قبل المكتوبة فارادة التضييق بالمعنى الدقى الحقيقى مما لا مجال له.

(١) المرويتان في ب ٨ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

(٢) المرويتان في ب ٨ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ١٩٩

.....

و ان أريد به الضيق العرفى المسامحى المجتمع مع التأخير عن أول الزوال بدقيقه أو دقيقتين أو نحوهما فهو و ان كان امرا قابل الإبرادة- فى نفسه- إلا- انه خلاف ظاهر الروايات، لان ظاهرها الضيق الدقى الحقيقى كما لعله المشاهد فى مثل قوله (ع) فإن صلاة الجمعة من الأمر المضيق انما لها وقت واحد حين تزول، أو قوله (ع) ساعة تزول اى حينه، إذا لا يمكننا حمل الاخبار على الضيق العرفى، كما لا يمكن حملها على الضيق الدقى فلا مناص وقتئذ من ان يقال: ان تلك النصوص محمولة على ان الإتيان بصلاة الجمعة فى الحين الدقى من الزوال أفضل لا أنه أمر واجب لعدم الدليل عليه و لا مانع من أن يكون مبدأ وقتها أول الزوال و يكون الإتيان بها حائذ مستحبا لا واجبا.

و أما التعبير بالضيق فى صلاة الجمعة فيما تقدم من الروايات فإنما هو للدلالة على أن الجمعة ليست كغيرها من الفرائض كصلاة الظهر فى غير يوم الجمعة، حيث انها موسعة و المكلف يتمكن من أن يؤخرها عن الزوال بمقدار الإتيان بالنافلة بأن يؤتى بالنافلة أولا ثم بالفريضة بل هو الأفضل كما مر فصلاة الظهر موسعة بمعنى انها قد تؤخر بالإتيان بنافلتها قبلها و قد يقدم بالإتيان بها عند الزوال من دون الإتيان بنافلتها.

و هذا بخلاف صلاة الجمعة لأنها مضيقه و ليست موسعة بالمعنى الذى عرفت و ذلك لانه لا نافله لها بعد الزوال لتؤخر الجمعة من الزوال تارة بالإتيان بنافلتها و تقدم اخرى بالإتيان بها عند الزوال من دون نافلتها، و انما وقتها حين الزوال و ساعته. نعم صلاة الظهر يوم الجمعة أيضا كصلاة الجمعة لكراهة النافله لها بعد الزوال و على الجملة أن الضيق فى الجمعة باعتبار السعة فى غيرها، لا انه بمعنى لزوم كونها واقعه فى الأول التحقيقى من الزوال.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٠٠

.....

و يؤكد ما ذكرناه أن المستفاد من الاخبار الواردة فى المقام ان الضيق يوم الجمعة غير مختص بصلاة الجمعة لأنه ورد فى صلاة الظهر

يوم الجمعة أيضا كما ورد في مطلق الفريضة- يومها- الجمعة بين فريضة الظهر و الجمعة:

أما ما ورد في خصوص صلاة الظهر فهو كموثقة سماعة قال: قال:

وقت الظهر يوم الجمعة حين تزول الشمس «١».

و صحيحه ربعي بن عبد الله عن أبي الله (ع) قال: وقت الظهر يوم الجمعة حين تزول الشمس «٢».

ورواه سماعة أيضا فهي بهذا الطريق موثقة و بطريق الربعي صحيحه.

و أما ما ورد في الصلاة الجمعة بين الفريضة بين الفريضة فهو كصحيحه عبد الله ابن سنان قال: قال أبو عبد الله (ع) إذا زالت الشمس يوم الجمعة فابدأ بالمكتوبة «٣».

و ما رواه محمد بن أبي عمر (عمير) حيث ورد فيها: فقال أبو عبد الله (ع) أما أنا فإذا زالت الشمس لم أبدأ بشيء قبل المكتوبة «٤» و صحيحه حريز قال: سمعته يقول: أما أنا إذا زالت الشمس يوم الجمعة بدأت بالفريضة و أخرت الركعتين إذا لم أكن صليتهما «٥».

و راوية عبد الرحمن بن عجلان قال: قال: أبو جعفر (ع) إذا كنت شاكا في الزوال فصل الركعتين، فإذا استيقنت الزوال فصل الفريضة «٦» و غيرها من الروايات.

إذا فالمستفاد من الروايات ان مطلق الفريضة يوم الجمعة مضيق.

(١) المرويات في ب ٨ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

(٢) المرويات في ب ٨ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

(٣) المرويات في ب ٨ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

(٤) المرويات في ب ٨ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

(٥) المرويات في ب ٨ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

(٦) المرويات في ب ٨ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٠١

.....

بل بقرينه أن أبا عبد الله-ع- و ابن أبي عمير- على تقدير ان يكون هو الراوي- لم يكونا يقيمان صلاة الجمعة تكون الأخبار المتقدمة واردة في خصوص صلاة الظهر و من الظاهر أن وقت صلاة الظهر في غير يوم الجمعة ليس مغايرا لوقتها في يوم الجمعة، فمعنى ان وقت الظهر يوم الجمعة حين تزول الشمس ان صلاة الظهر ليست بمسبوقة بالنافلة يوم الجمعة، فالمراد بالضيق ان الجمعة غير مسبوقة بالنافلة و ان الأفضل أن يوثق بها في الأول التحقيقي من الزوال.

ثم ان صحيحه ربعي أو موثقة سماعة قد وقع في سندها محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان و هو في موارد وقوعه في أول السند عن الكليني «قدس سره» محل الكلام و الخلاف لتردده بين الموثق و الضعيف، و لم يعلم أنه النيسابوري أو البرمكي، و قال بعضهم:

انه ابن بزيع. و يبعده اختلاف طبقة الكليني و ابن بزيع فان الفصل بينهما كثير، و لا يمكن- عادة- روايته عنه من دون واسطة.

إلا أننا في غنى عن التكلم في تمييزه، لانه بهذه الكيفية الواقعة في سند الرواية وقع في أسانيد كامل الزيارات و روى فيه الكليني عن محمد ابن إسماعيل عن الفضل، و بذلك يحكم بوثاقته سواء أ كان هو ابن بزيع أو البرمكي أو غيرهما. هذا كله فيما ذهب إليه أبو الصلاح و ابن زهرة.

و أما ما ذهب إليه الجعفي من أن وقت صلاة الجمعة ساعة من الزوال فالمستند له أمران:

«أحدهما»: مرسله الصدوق «قده» قال: قال أبو جعفر -ع- أول وقت الجمعة ساعة تزول الشمس الى ان تمضى ساعة فحافظ عليها، فان رسول الله -ص- قال: لا يسأل الله عبد فيها خيرا إلا أعطاه «١»

(١) المروية في ب ٨ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٠٢

.....

و «ثانيهما»: ما رواه الشيخ «قده» في المصباح مسندا إلى حريز عن زرارة عن أبي جعفر -ع- قال: أول وقت الجمعة .. إلى آخر ما نقلناه في المرسله «١».

و الظاهر أنهما رواية واحدة لاتحادهما في ألفاظهما، و الاستدلال بها على ما ذهب إليه الجعفي غير صحيح و هذا لا لأنها مرسله نظرا إلى ان ما نقله الصدوق إرساله من الظهور بمكان. و اما ما ذكره الشيخ «قده» فلعدم ذكر سنده إلى حريز.

و ذلك، لانه دعوى ساقطة لصحة طريق الشيخ إلى حريز، و للشيخ اليه عدة طرق ذكرها في فهرسته، و لا اختصاص لها بكتاب دون كتاب لانه نقل طريقه إلى جميع كتب حريز و رواياته. نعم ما ذكره من الطرق في المشيخة مختصة بالخبار التي رواها في التهذيبين على ما بينه هو «قده» حيث قال: فما ذكرناه في هذا الكتاب عن فلان فقد أخبرنا به ..

و معه يمكن ان يقال ان هذه الرواية بما انها غير مذكورة في الكتابين فلم يعلم ان الشيخ رواها عن حريز بأى طريق، و لا يتأتى ذلك في طريقه التي ذكرها في فهرسته.

بل الوجه فيما ذكرناه عدم دلالة الرواية على ما ذهب إليه الجعفي في المقام، لأن الساعة -لغة- ليست بمعناها المصطلح عليه عندنا اعنى ستين دقيقة و جزء من اربع و عشرين جزءا من الليل و النهار، بل هي بهذا المعنى مما لا عين له و لا أثر في اللغة و انما تستعمل الساعة بمعنيين: «أحدهما»:

مطلق الوقت و «ثانيهما»: القطعة من الزمان فيقال: جلست عندك ساعة أى جزء و مقدارا من الزمان قل عن ستين دقيقة أم كثر و المعنى الأول هو المناسب للمقام فمعنى ان وقت الجمعة ساعة تزول الشمس: ان وقتها

(١) المروية في ب ٨ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٠٣

.....

هو وقت زوال الشمس فلا دلالة للرواية على أن وقتها من أول الزوال إلى أن يمضى ستون دقيقة هذا.

على أننا لو سلمنا ان الساعة بمعنى الجزء القليل من الوقت و ان معنى ساعة تزول الشمس هو الزمان الأول من زوالها أيضا لم تكن للرواية دلالة على هذا المدعى و ذلك لان ظاهر الرواية ان التحديد فيها تحديد من حيث أول الوقتين، لما تقدم من ان لكل صلاة وقتين أولهما أفضلهما، فالرواية بصدد بيان المبدء و المنتهى لهذا الوقت الافضل، لا انها بصدد بيان آخر وقت الجمعة اعنى وقت اجزائها بحيث لو تأخرت عنه سقطت عن المكلف و وجبت عليه صلاة الظهر.

و الذى يؤكد ما ذكرناه اعنى كون الرواية ناظرة إلى بيان وقت الفضيلة دون الاجزاء قوله في ذيلها: يحافظ عليها فان رسول الله -ص- قال: لا يسأل الله عز و جل فيها عبد خيرا إلا أعطاه الله. لانه يدلنا على ان تلك الساعة وقت الفضيلة بمرتبة تستجاب فيها الدعاء، لا

انها وقت أجزاء لعدم الملازمة بين وقت أجزاء الجمعة و استجابة الدعاء و هذا ظاهر.

و أما ما ذهب اليه المجلسيان و صاحب الحدائق «قده» من امتداد وقت الجمعة من أول الزوال إلى قدمين من الظل فلا مستند له سوى أحد أمرين:

«أحدهما»: ما ورد في جملة من الاخبار المتقدمة من أن وقت صلاة العصر يوم الجمعة وقت الظهر من سائر الأيام «١» و حيث قدمنا أن وقت الظهر في غير يوم الجمعة هو ما إذا بلغ الفىء ذراعاً أى قدمين لمكان النافلة كما مر و صلاة الجمعة متقدمة على صلاة العصر فيعلم بالملازمة

(١) المروية في ب ٨ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٠٤

.....

ان الجمعة لا بد من ان تقع قبل بلوغ الفىء ذراعاً، لانه وقت صلاة العصر، و معه ينتهى وقت الجمعة لا محالة.

و يندفع بان الأمر و ان كان كما ذكر و ان وقت صلاة العصر يوم الجمعة هو وقت صلاة الظهر من سائر الأيام إلا أن ظاهر الروايات عدم اختصاص ذلك بمن تجب صلاة الجمعة في حقه فان الحكم بان وقت صلاة العصر يوم الجمعة وقت صلاة الظهر من سائر الأيام مطلق يعم جميع افراد المكلفين سواء أ كان مأموراً بصلاة الجمعة أم كان مسافراً و ممن لا- يجب عليه حضورها أو لم تجتمع فيه شرائطها أو يرى عدم وجوب الجمعة تعييناً و انما هي واجبة تخييرية عنده.

و بهذه القرينة تكون الروايات ظاهرة ورود لبيان أن صلاة العصر ليست بمسبوقة بالنافلة- يوم الجمعة- لأن وقتها إنما أخر إلى بلوغ الفىء أربعة أقدام- في غير يوم الجمعة- لمكان النافلة و صلاة الظهر قبلها، و حيث لا نافلة يوم الجمعة قبلها فلا موجب لتأخير العصر إلى ذلك الوقت إذا فيكون وقتها بعد صلاة الفريضة- يوم الجمعة- سواء أ كانت هي الجمعة أو الظهر و هذا هو الذى لا يختص بمن وجبت عليه صلاة الجمعة، لما مر من ان وقت صلاة العصر يوم الجمعة بعد بلوغ الفىء ذراعاً بالإضافة إلى الجميع.

و النتيجة ان الاخبار لا دلالة لها على هذا المدعى إذ ليست مسوقة إلا لبيان سقوط النافلة يوم الجمعة. و «ثانيهما»: أن الروايات الواردة في المقام حيث لم تدلنا على منتهى وقت صلاة الجمعة فمنتهى وقتها مشكوك فيه عندنا و القدر المتيقن منه انما هو بلوغ الفىء قدمين و فى الزائد عليه نشك في أن الواجب هل هو صلاة الجمعة أو الظهر، لانه من موارد

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٠٥

.....

دوران الأمر بين الرجوع إلى عموم العام و استصحاب حكم المخصص لان مقتضى العمومات أو المطلقات ان كل مكلف تجب عليه خمس صلوات فى كل يوم و منها صلاة الظهر و انما خرجنا عن ذلك يوم الجمعة لعدم وجوب الظهر فيه، لما دل على ان صلاة الجمعة قائمة مقام صلاة الظهر، و المتيقن منها كونها كذلك إلى بلوغ الظل قدمين، و أما الزائد على ذلك فلا علم لنا بالخروج فلا ندرى أن وظيفة المكلف صلاة الظهر حينئذ عملاً بالمطلقات أو العمومات، أو ان الوظيفة صلاة الجمعة استصحاباً لحكم المخصص إلى الغروب، و مقتضى العموم أو الإطلاق حينئذ ان الوظيفة صلاة الظهر بعد مضي الوقت المتيقن، و النتيجة أن منتهى وقت صلاة الجمعة بلوغ الفىء قدمين أى ذراعاً.

و يندفع: بان هذا الوجه أضعف من سابقه، لان دوران الأمر بين الرجوع إلى عموم العام و استصحاب حكم المخصص انما هو فيما إذا

لم يكن لدليل التخصيص إطلاقاً، لوضوح ان معه لا تصل النوبة إلى شيء من الاحتمالين، وإطلاق ما دل على وجوب صلاة الجمعة غير قاصر الشمول لما بعد بلوغ الفىء ذراعاً، لأن مقتضى إطلاقه استمرار وجوب الجمعة إلى غروب الشمس كما هو مقتضى كونها قائمة مقام الظهر وكون الخطبتين فيها مقام الركعتين، فكما أن وقت صلاة الظهر يمتد إلى الغروب فكذلك وقت صلاة الجمعة. وبهذا البيان يظهر ان ما ذهب إليه ابن إدريس و اختاره الشهيد في البيان و الدروس من امتداد وقت صلاة الجمعة إلى الغروب هو الأوفق بالمطلقات بل هو المتعين مع قطع النظر عما نبينه لما مر من عدم تمامية ما ذهب إليه المشهور في المسألة كما ان ما ذهب إليه الجعفي و المجلسيان لا

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٠٦

.....

يمكن تميمهما بدليل و معه يتعين التمسك بإطلاق ما دل على وجوب الجمعة و هو يقتضى امتداد وقتها إلى الغروب. نعم ان هناك أمرين:

«أحدهما»: التسالم من الأصحاب (قدس الله أسرارهم) على أن وقت صلاة الجمعة ينتهي بصيرورة الظل من كل شيء مثله و هو من التسالم القطعي الذي لا خلاف فيه، بحيث ان العلامة ادعى عليه الإجماع كما عرفت و لم يعتن بمخالفة مثل أبي الصلاح و ابن زهرة أو ابن إدريس و الشهيد و غيرهم و هذا التسالم هو الذي يرد عنا عن التمسك بالمطلقات و الحكم بامتداد وقت الجمعة إلى الغروب. و «ثانيهما»: انه لم يسمع و لم ينقل عن النبي الأكرم -ص- و لا عن أحد من أوصيائه المعصومين -ع- بل و لا عن أحد من ملازميهم و أصحابهم انه صلى الجمعة بعد بلوغ الظل من كل شيء مثله، فلو ان وقت الجمعة لم يكن محدوداً بذلك لصدر فعلها من أحدهم -ع- أو ممن يلائمهم و يصحبهم لا- محالة بعد بلوغ الظل الى المثل، و لو كان صدر منهم ذلك لنقل إلينا يقيناً و لو في مورد واحد فمن عدم صدوره عنهم -ع- و عدم نقله إلينا نستكشف ان وقت الجمعة ينتهي بصيرورة الظل من كل شيء مثله. و بهذا كله ينجلي ان ما سلكه المشهور في المسألة هو المتعين للقبول، و ان لم يرد في شيء من رواياتنا، و مع هذين الوجهين لا يبقى للتمسك بالإطلاق مجال فلا يتم ما ذهب إليه ابن إدريس و الشهيد (قدهما) أيضاً.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٠٧

و وقت فضيلة الظهر (١) من الزوال إلى بلوغ الظل الحادث بعد الانعدام، أو بعد الانتهاء مثل الشاخص و وقت فضيلة العصر من المثل إلى المثلين على المشهور.

لكن لا يبعد أن يكون من الزوال إليهما.

أوقات الفضيلة:

إشارة

(١) بعد الفراغ عن بيان وقت الاجزاء لصلاتي الظهرين، و أن مبدؤه زوال الشمس و منتهاه غروبها، و ان كل جزء من أجزاء الوقت الواقع بينهما مشترك فيه بين الصلاتين على تفصيل قد تقدم يقع الكلام في وقت فضيلتهما، و الكلام في ذلك أيضاً قد يقع من حيث المبدء و اخرى من حيث المنتهى:

[وقت الفضيلة للظهرين]

مبدأ وقت الفضيلة للظهرين:**إشارة**

المعروف بين الأصحاب (قدس الله أسرارهم) أن مبدأ وقت الفضيلة لصلاة الظهر هو الزوال إلى بلوغ الظل الحادث أو الفيء الموجود- حين الزوال- مثل الشاخص وهو المراد بالمثل في كلماتهم، كما أن مبدأ وقت الفضيلة لصلاة العصر بلوغ الظل من مثل الشاخص إلى مثليه، فلو صلى الظهر بعد بلوغه المثل أو العصر بعد بلوغه المثلين لم يقع في وقت فضيلتها، وان كانت واقعته في وقت اجزائها.

و لم يستبعد الماتن أن يكون مبدأ وقت الفضيلة لصلاة العصر أيضا

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٠٨

.....

هو الزوال و يمتد إلى المثلين هذا.

و الاخبار الواردة في المقام على طوائف ثلاث:

«الأولى»: ما دل على أن مبدأ وقت الفضيلة لصلاة الظهر بلوغ الظل قدما بعد الزوال، و لصلاة العصر قدمين و هي جملة من الاخبار: «منها»: صحيحة إسماعيل بن عبد الخالق قال: سألت أبا عبد الله-ع- عن وقت الظهر. فقال: بعد الزوال بقدم أو نحو ذلك. إلا في يوم الجمعة أو في السفر، فان وقتها حين تزول «١».

و «منها»: موثقة سعيد الأعرج عن أبي عبد الله-ع- قال:

سألته عن وقت الظهر أ هو إذا زالت الشمس؟ فقال: بعد الزوال بقدم أو نحو ذلك إلا في السفر أو يوم الجمعة فإن وقتها إذا زالت «٢». و دلالتها على أن وقت الفضيلة لصلاة الظهر بلوغ الظل قدما واضحه و انما استثني الجمعة و السفر لسقوط النافله في السفر و تقدمها على الزوال يوم الجمعة و معه يكون وقت الفضيلة أول الزوال لا محالة.

و «منها»: موثقة ذريح المحاربي عن أبي عبد الله-ع- قال:

سأل أبا عبد الله أناس و انا حاضر .. فقال بعض القوم: انا نصلى الأولى إذا كانت على قدمين، و العصر على أربعة أقدام، فقال: أبو عبد الله-ع- النصف من ذلك أحب إلى «٣»، و النصف منهما هو القدم و القدمان.

«الطائفة الثانية»: ما دلت على أن وقت الفضيلة لصلاة الظهر ما إذا بلغ الظل قدمين، و لصلاة العصر ما إذا بلغ أربعة أقدام، و قد يعبر عنهما بالذراع و الذراعين، و الاخبار في ذلك كثيرة و لا يبعد دعوى تواترها إجمالاً مضافاً إلى اشتغالها على جملة من الصحاح و الاخبار المعتمدة:

«منها»: صحيحة زرارة و محمد بن مسلم و بريد بن معاوية

(١) المرويات في ب ٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المرويات في ب ٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٣) المرويات في ب ٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٠٩

.....

العجلي عن أبي جعفر و أبي جعفر و أبي عبد الله عليهما السلام أنهما قالا: وقت الظهر بعد الزوال قدما، و وقت العصر بعد ذلك قدما «١» و هي من حيث السند في نهاية الاعتبار، و من حيث الدلالة واضحة.

وقد يقال: انها انما تدل على أن القدمين- في صلاة الظهر- و أربعة أقدام- لصلاة العصر- انما هما منتهى وقت فضيلتهما لا أنهما مبدأه بمعنى أن القدمين من أولهما إلى آخرهما ظرف لصلاة الظهر، و أربعة أقدام ظرف لصلاة العصر، كما يقال: وقت صلاة الصبح بين الطلوعين أو ظهور الحمرة، أو أن وقت العشاء ذهاب الحمرة المشرقية، إلى غير ذلك من التعبيرات الظاهرة في أن الوقت- بأوله إلى آخره- هو ما ورد في الكلام و انه كذلك ظرف للعمل، إذا فالمستفاد من الصحيحة ان القدمين و أربعة أقدام منتهى وقت الفضيلة لا أنهما مبدأه.

و يرد: أن هذه الدعوى خلاف ظاهر الصحيحة فإن ظاهرها ان الحدين مبدأ وقت الفضيلة لا انها منتهاه.

على ان الصحيحة رواها الشيخ «قده» مذيبة بقوله-ع- و هذا أول وقت إلى أن تمضى أربعة أقدام للعصر. و هذا كالصريح في أن أربعة أقدام انما هي مبدأ وقت الفضيلة إلى أن تمضى عنها أربعة أقدام لا انها منتهى الوقت.

و «منها»: صحيحة زرارة عن أبي جعفر-ع- قال: سألته عن وقت الظهر فقال: ذراع من زوال الشمس، و وقت العصر ذراعان (ع) من وقت الظهر فذاك أربعة أقدام من زوال الشمس، ثم قال: ان حائط مسجد رسول الله-ص- كان قائم، و كان إذا مضى منه ذراع صلى

(١) المروية في ب ٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢١٠

.....

الظهر، و إذا مضى منه ذراعان صلى العصر .. «١»

و هي أصرح من سابقتها، فان صدرها اعنى قوله-ع- ذراع من زوال الشمس و ان كان يحتمل ان يكون بيانا لمنتهى وقت الفضيلة، الا أن ذيلها و هو قوله إذا مضى منه ذراع صلى الظهر، و إذا مضى منه ذراعان صلى العصر صريح في أن الذراع و الذراعين مبدأ وقت الفضيلة لا منتهاه.

و «منها»: صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله-ع- في حديث قال: كان حائط مسجد رسول الله-ص- قبل ان يظلل قائم و كان إذا كان الفىء ذراعا و هو قدر مريض عنز صلى الظهر، فإذا كان ضعف ذلك صلى العصر «٢» و هي من حيث الدلالة واضحة، كما انها من حيث السند صحيحة. نعم لها طريقان «أحدهما» ضعيف بسهل بن زياد و لكن الآخر صحيح.

و «منها»: صحيحة إسماعيل الجعفي عن أبي جعفر-ع- قال:

كان رسول الله-ص- إذا كان في الجدار ذراعا صلى الظهر، و إذا كان ذراعين صلى العصر، قال: قلت ان الجدار يختلف بعضها قصير و بعضها طويل. فقال: كان جدار مسجد رسول الله-ص- يومئذ قائم «٣» و هي أيضا صريحة الدلالة على أن مبدأ وقت الفضيلة بلوغ الفىء ذراعا أو ذراعين، لمكان قوله-ع- إذا كان في الجدار ذراعا صلى الظهر ..

كما أنها تامة من حيث السند، لأن إسماعيل الجعفي الواقع في السند و ان كان مرددا بين إسماعيل بن جابر الجعفي، و إسماعيل بن عبد الخالق

- (١) المرويات في ب ٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.
 (٢) المرويات في ب ٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.
 (٣) المرويات في ب ٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.
 التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢١١

.....

الجعفي، و إسماعيل بن عبد الرحمن الجعفي، الا أن كلهم ثقات.

نعم إسماعيل بن جابر الجعفي - بهذا العنوان - لم يوثق في كلماتهم و تعرض له النجاشي و لم يوثقه، الا أن الشيخ وثقه في رجاله لانه «قده» ذكر إسماعيل بن جابر الخثعمي و وثقه، و هذا هو الجعفي و النسخة مغلوطة - اطمئنانا - إذ لا وجود لإسماعيل بن جابر الخثعمي في الرواة فهو مصحف الجعفي كما ذكرناه.

و يشهد لذلك ان العلامة تعرض لإسماعيل بن جابر و ذكر فيه العبارة التي قدمناها عن الشيخ في ترجمة إسماعيل بن جابر الخثعمي، فإن الظاهر ان العلامة يأخذ عبارته عن الشيخ أو النجاشي - غالبا - فما ذكره عبارة الشيخ و الموجود فيه الجعفي لا الخثعمي. و أيضا يشهد لما ذكرناه أن الموجود في رجال القهبائي المطبوع أخيرا هو إسماعيل بن جابر الجعفي ناقلا له عن الشيخ في رجاله بدل الخثعمي، و هذا و أشباهه مما يفيد الاطمئنان بان نسخة رجال الشيخ مغلوطة، و ان الخثعمي مصحف الجعفي و هو ثقة كما ذكرناه. و «منها»: غير ذلك من الروايات.

«و الطائفة الثالثة»: ما استدل به على ما ذهب إليه المشهور من أن وقت الفضيلة للظهر بلوغ الظل مثل الشاخص و لصلاة العصر بلوغه مثليه و هي أيضا عدة روايات:

«منها»: رواية يزيد بن خليفة قال: قلت لأبي عبد الله - ع - ان عمر بن حنظلة أتانا عنك بوقت، فقال: أبو عبد الله - ع - إذا لا يكذب علينا، قلت: ذكر أنك قلت: إن أول صلاة افترضها الله على نبيه الظهر و هو قول الله عز و جل أَمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ،
 التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢١٢

.....

فإذا زالت الشمس لم يمنعك الا سبحتك، ثم لا تزال في وقت إلى أن يصير الظل قامه و هو آخر الوقت، فإذا صار الظل قامه دخل وقت العصر، فلم تزل في وقت العصر حتى يصير الظل قامين، و ذلك المساء قال: صدق «١».

و هي من حيث الدلالة ظاهرة فان الظاهر من القامة فيها قامه الإنسان و الشاخص و احتمال ان يراد منها الذراع كما ادعاه صاحب الحدائق «قده» في غير هذه الرواية نظرا إلى ما ورد من أن القامة في كتاب علي - ع - هو الذراع «٢» و ما دل على تفسير القامة بالذراع حيث ورد فيه: كم القامة؟ فقال: ذراع «٣» و غيره من الروايات مما لا مجال له.

و ذلك لأن قوله - ع - في ذيل الرواية. و ذلك المساء. لا يدع مجالاً لهذا الاحتمال، لوضوح عدم دخول المساء بصيرورة الظل ذراعا أو ذراعين، و انما يتحقق بصيرورته مثل الشاخص أو مثليه، مضافا إلى ما أشرنا إليه سابقا من ان ما دل على أن القامة في كتاب علي - ع - هو الذراع ضعيف و كذلك ما دل على تفسير القامة بالذراع فلاحظ.

فالرواية من حيث الدلالة غير قابلة للمناقشة. نعم هي من حيث السند ضعيفة، لعدم توثيق يزيد بن خليفة فالرواية غير قابلة للاستدلال بها على شيء.

و «منها»: رواية محمد بن حكيم قال: سمعت العبد الصالح - ع - و هو يقول: ان أول وقت الظهر زوال الشمس و آخر وقتها قامه من

الزوال، و أول وقت العصر قامه و آخر وقتها قامتان، قلت: في الشتاء

(١) المروية في ب ٥ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المرويتان في ب ٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٣) المرويتان في ب ٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢١٣

.....

و الصيف سواء؟ قال: نعم «١» و هي أيضا صريحة الدلالة على مسلك المشهور، و دعوى أن القامة فيها بمعنى الذراع ساقطة كما عرفت، الا انها ضعيفة السند لعدم توثيق محمد بن حكيم.

«منها»: صحيحة أحمد بن عمر عن أبي الحسن -ع- قال:

سألته عن وقت الظهر و العصر، فقال: وقت الظهر إذا زاغت الشمس إلى أن يذهب الظل قامه، و وقت العصر قامه و نصف إلى قامتين «٢».

و هي صحيحة من حيث السند، إلا انها غير تامة من حيث الدلالة و ذلك لعدم إمكان إرادة ان وقت الفضيلة أو الوقت الأول انما هو بعد القامة إلى قامه و نصف إلى قامتين، لانه مما لا قائل به، فلا مناص من ان تكون ناظرة إلى بيان منتهى وقت الفضيلة أو الوقت الأول، و انه ينتهي إلى قامه و نصف من الزوال إلى قامتين حسب اختلافهما في الفضيلة و بذلك تسقط الصحيحة عن الدلالة على ما ذهب إليه المشهور من أن وقت فضيلة العصر من المثل إلى المثليين.

و «منها»: صحيحة أحمد بن محمد يعني ابن أبي نصر البرنطي قال سألته عن وقت صلاة الظهر و العصر فكتب قامه للظهر و قامه للعصر

«٣» و هي أيضا صحيحة من حيث السند. و أما دلالتها على ما ذهب اليه المشهور في المسألة فتبني على ان تكون الصحيحة ناظرة إلى

بيان المبدء و المنتهى لوقت الفضيلة، بأن يراد منها أن مبدء وقت الفضيلة لصلاة الظهر أول الزوال و منتهاه قامه، و أول وقت الفضيلة

لصلاة العصر بعد القامة الاولى إلى القامة الثانية. الا أن من البعيد كون الصحيحة ناظرة إلى ذلك لبعد

(١) المرويات في ب ٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المرويات في ب ٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٣) المرويات في ب ٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢١٤

.....

ان يكون مثل بن أبي نصر البرنطي جاهلا بأول وقت الفضيلة و غير عالم بمبدءه.

و الظاهر ان سؤاله انما هو عن منتهى الوقتين مع العلم بمبدءهما حسب ما ارتكز في ذهنه من انه من أول الزوال و لعله لأجل مفروغية

ذلك عنده لم يتعرض في الصحيحة -لا في سؤالها و لا في جوابها- إلى أول وقتي الفضيلة و مبدءهما فكأنه قد صرح بأن أول الوقت

هو الزوال و منتهى الوقت لصلاة الظهر قامه، و لصلاة العصر قامتان.

إذا لا يمكن الاستدلال بها على مسلك المشهور في المسألة، لأنهم ذهبوا إلى أن وقت الفضيلة لصلاة العصر انما هو إلى قامتين بعد

القائمة الاولى من الزوال، و الصحيحة تدل على أن وقت فضيلتها من أول الزوال إلى قامتين و لا دلالة لها على أن مبدأه هو القائمة دون الزوال.

و «منها»: موثقة زرارة قال: سألت أبا عبد الله -ع- عن وقت صلاة الظهر في القيظ فلم يجبنى، فلما أن كان بعد ذلك قال لعمر ابن سعيد بن هلال: ان زرارة سألتني عن وقت صلاة الظهر في القيظ فلم أخبره فخرجت (فخرجت) من ذلك فأقره منى السلام و قل له: إذا كان ذلك مثلك فصل الظهر، و إذا كان ذلك مثلك فصل العصر «١» و هي من حيث السند موثقة و مشتملة على المثل و المثليين أيضا، إلا انها كسابقها لا يمكن ان يستدل بها على مسلك المشهور، لأنها انما تدل على أن مبدأ وقت الفضيلة للظهر بلوغ الظل مثل الشاخص، و لصلاة العصر بلوغه المثليين و لم تدل على أن مبدأه لصلاة الظهر هو الزوال، و لصلاة العصر بلوغه المثل كما هو المشهور عندهم لذهابهم إلى أن بلوغ الظل مثل الشاخص منتهى وقت الفضيلة لصلاة الظهر، كما أن بلوغه المثليين آخر وقت الفضيلة

(١) المروية في ب ٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢١٥

.....

للعصر، لا أنهما مبدأه.

إذا لا بد من حمل الموثقة على معنى آخر قد ورد في بعض الروايات و هو التوسعة في الوقت لمراعاة التبريد عند اشتداد الحرارة، حيث أن تأخير الصلاتين عن المثل و المثليين تضييع - كما تقدم في بعض الروايات - و قد استثنى منه القيظ فإن التأخير فيه عن المثل و المثليين موسع فيه لغاية التبريد، فلا يمكن العمل بها إلا في موردها الذي هو القيظ.

و «منها»: رواية المجالس و قد ورد فيها: أتاني جبرئيل -ع- فأراني وقت الظهر (الصلاة) حين زالت الشمس فكانت على حاجبه الأيمن، ثم أراني وقت العصر و كان ظل كل شيء مثله «١» و هي أيضا مشتملة على المثل غير انها ضعيفة السند لاشتماله على عدة من المجاهيل فلا يمكننا الاعتماد عليها في الاستدلال.

□
إذا لم تبق في المقام أية رواية يستدل بها على مسلك المشهور غير رواية واحدة و هي موثقة معاوية بن وهب عن أبي عبد الله -ع- قال:

□
أتى جبرئيل رسول الله -ص- بمواقيت الصلاة فأتاه حين زالت الشمس فأمره فصلى الظهر، ثم أتاه حين زاد الظل قامه فأمره فصلى العصر ..

ثم أتاه من الغد حين زاد في الظل قامه فأمره فصلى الظهر، ثم أتاه حين زاد في الظل قامتان فأمره فصلى العصر .. ثم قال ما بينهما وقت «٢».

لدلالنها على أن ما بين الزوال و صيرورة الظل قامه أي مثل الشاخص وقت لصلاة الظهر كما أن ما بين القائمة و القامتين وقت للعصر، و هذا هو الذي ادعاه المشهور في المسألة.

(١) المرويتان في ب ١٠ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المرويتان في ب ١٠ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢١٦

.....

و «دعوى»: أن الموثقة معارضة بما ورد في نزول جبرئيل -ع- على النبي -ص- إلى آخر ما تقدم في الموثقة بتبديل القامة و القامتين بالذراع و الذراعين أو القدم و القدمين كما روايتى معاوية بن ميسرة و مفضل ابن عمر «١» إذا تتساقطان بالمعارضة.

«مندفعة»: بأن هاتين الروائتين ضعيفتان، لعدم توثيق معاوية بن ميسرة و مفضل بن عمر فلا تصلحان للمعارضة مع الموثقة و هى المدرك الوحيد للمشهور و لا مستند لما ذهبوا اليه الا هذه الموثقة و هى من حيث الدلالة و السند ظاهرة، و مع هذا كله لا يمكن الاستدلال بها على مسلكهم بوجه.

و ذلك لما تقدم من ان هناك جملة كثيرة من الروايات قد دلت بصراحتها على أن وقت الفضيلة للظهيرين هو القدم و القدمان أو أن للظهير قدمين و للعصر أربعة أقدام اعنى الذراع و الذراعين و قد أشرنا إلى أن تلك الروايات من الكثرة بمكان لا يستبعد دعوى تواترها الإجمالى الموجب للقطع بصدور بعضها عنهم عليهم السلام، مضافا إلى أن جملة منها صحاح و معتبرة فى نفسها و هى معارضة للموثقة الدالة على أن وقت الفضيلة لصلاة الظهر من الزوال إلى بلوغ الظل مثل الشاخص، و للعصر من المثل إلى المثليين.

و حيث انها اخبار متواترة و من الروايات الظاهرة الواضحة و قطعية الصدور عنهم -ع- فلا محالة تكون الموثقة من الروايات الشاذة النادرة و المخالفة للسنة القطعية و الاخبار المشهورة الواضحة فلا مناص من طرحها لعدم حجيتها فى نفسها، على انها موافقة للعامه لما نسب إليهم من ان أول وقت العصر بعد المثل، و معه لا بد من الأخذ بتلك الأخبار الكثيرة

(١) المروية فى ب ١٠ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢١٧

.....

لأنها مخالفة للعامه.

و على الجملة أن الموثقة إما انها ليست بحجة فى نفسها، لأنها على خلاف السنة القطعية. و اما انها مرجوحه و الترجيح مع الاخبار الدالة على القدم و القدمين أو القدمين و أربعة أقدام، لكونها مخالفة للعامه، ثم ان أبيت عن طرح الموثقة فلا مانع من ان تحمل القامة فيها على الذراع لما رواه على بن أبى حمزة عن أبى عبد الله (ع) قال: قال له أبو بصير:

كم القامة؟ فقال: ذراع، ان قامه رحل رسول الله (ص) كانت ذراعا «١» و لما ورد من أن القامة فى كتاب على (ع) هو الذراع «٢» حيث دلتا على ان المراد بالقامة هو الذراع و هما و ان كانتا ضعيفتين و الحمل بعيد فى نفسه، إلا- انا لو لم نطرح الموثقة لا بأس بحملها عليه جمعا بين الطائفتين فإن المعارضة بينهما تنتفى بذلك و تكونان متحدتى الدلالة على الذراع و الذراعين.

و المتحصل إلى هنا ان ما ذهب اليه المشهور فى المقام مما لا دليل عليه بل أول وقت الفضيلة هو القدم و القدمان أو القدمان و أربعة أقدام حسب اختلافهما فى الفضيلة.

بقى الكلام فى شىء

إشارة

و هو التنافى المتراعى بين الأخبار المتقدمة لأن جملة منها دلت على التحديد بالقدم و القدمين و جملة أخرى حددت بالقدمين و أربعة أقدام أى بالذراع و الذراعين فهما متعارضتان، و لا مناص فى الجمع بينهما من حمل

(١) المرويتان في ب ٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المرويتان في ب ٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢١٨

.....

ذلك على بيان مراتب الفضيلة بأن يقال: الأفضل تقديم نافله الظهر عن القدم ليقع صلاة الظهر في وقت بلوغ الفىء قدما- لا قبله- و هو الفرد الأكمل من الصلاة، و إذا أخرت النافلة عن القدم صلى الفريضة إلى القدمين و الذراع و هكذا الى أن ينتهى وقت الفضيلة فإنه أيضا راجح غير ان التقديم مهما أمكن أرجح، كما ان النافلة أيضا مستحبة الى ان يبلغ الفىء ذراعا فإنه للمكلف ان يتنفل من زوال الشمس الى أن يمضى ذراع و إذا بلغ الفىء ذراعا ترك النافلة و بدء بالفريضة كما فى جملة من الأخبار «١» و كذلك الحال فى فريضة العصر و نافلته بالإضافة إلى القدمين و أربعة أقدام فالإتيان بها عند القدمين أرجح من تأخيرها إلى أربعة أقدام فكلما كانت أقرب الى الذراع كانت أفضل الى ان ينتهى وقت الفضيلة.

و يدلنا على هذا الجمع الأخبار الآمرة بالتعجيل فى الإتيان بالنوافل ما استطاع منه المكلف «٢» حيث يستفاد منها ان الإتيان بالنوافل مع الإسراع أمر مرغوب فيه فى الشريعة المقدسة لتقع الفريضة فى أقرب وقت من الزوال لانه من المسارعة إلى المغفرة و الاستباق الى الخير الذى هو الفريضة، و أصرح منها موثقة ذريح المحاربي المتقدمة حيث صرح فيها الامام (ع) بأن النصف من ذلك أحب إلى «٣» فإنها أوضح رواية دلتنا على هذا الجمع لان معنى ان النصف من ذلك أحب اليه ان الإتيان بالفريضة الأولى إذا بلغ الفىء قدمين، و الإتيان بها إذا بلغ قدما كلاهما محبوب و راجح الا- ان الثانى أحب اليه و أفضل و بهذا ترتفع المعارضة المتراءى بين الطائفتين المتقدمتين.

(١) المرويتان في ب ٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المرويات في ب ٣ و ١٥ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٣) المرويتان في ب ٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢١٩

.....

نعم هناك شيء

و هو أن فى جملة من الأخبار من الواردة فى المقام أن رسول الله (ص) كان يصلى الظهر على الذراع «١» و ظاهرها انه (ص) كان مستمرا على ذلك و ملتزما به لقوله (ع) فى موثقة الحلبي كان رسول الله (ص) يصلى الظهر على ذراع. فان لفظه (كان يصلى) ظاهرة فى الاستمرار، فلو كان الأمر كما ذكرناه من ان الأفضل إتيان صلاة الظهر على القدم- و هو نصف الذراع- لم يكن لاستمراره (ص) و التزامه بالإتيان بها على الذراع وجه، إذا فهذه الروايات منافية للجمع بين الاخبار بما قدمناه من حملها على اختلاف مراتب الفضيلة. و الجواب عن ذلك: أن فعله (ص) و استمراره عليه انما هو من جهة التوسعة على أمته حتى يجتمع الناس لصلاة الجماعة فإن اجتماعهم لإقامتها و حضورهم لها عند بلوغ الفىء قدما كان موجبا للمشقة فمراعاة لتلك الجهة و كون الصلاة جماعة أهم عنده من

الإتيان بالصلاة عند بلوغ الفىء قدما أو قدمين استمر صلوات الله عليه على الصلاة عند الذراع.
و بعبارة أخرى هناك مصلحتان: «إحدهما»: قائمة بالإتيان بالفريضة عند بلوغ الفىء قدما أو قدمين لأنها أفضل و «ثانيتها»: قائمة بالصلاة جماعة من غير ان تستلزم أى مشقة على الناس. و هاتان

(١) لاحظ موثقة زرارة و الحلبي و غيرهما. المرويات فى ب ٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٢٠

.....

المصلحتان متزاحمتان و ترجيحه (ص) الثانية على الأولى لأهميتها لا يدل على عدم أفضلية الإتيان بالصلاة على القدم، لانه من الاستباق الى الخير و المبادرة إلى المغفرة، و من هنا قال (ع) فى موثقة ذريح أنه أحب إليه.
و ان شئت قلت: لا مانع من أن تكون هناك مصلحتان من جهة الوقت و هى تقتضى أفضلية الإتيان بالصلاة على القدم، و من جهة الجماعة و التوسعة على الأمة، و هى تقتضى أفضلية الإتيان بها على قدمين، فان ترجيح الثانية على الأولى لأهميتها لا يدل على أن تأخيرها عن القدم أفضل من جهة الوقت، فلا دلالة لتلك الاخبار على أفضلية التأخير من تلك الناحية، و انما تدل على أن تأخيرها إلى الذراع أفضل من الجهة الثانية أعنى التوسعة على الأمة و اقامة الجماعة، و ان كان التقديم الى القدم أفضل من جهة الوقت.
بل ان مقتضى جملة من الروايات الواردة فى المقام أن الأفضلية من حيث المبدء ليست بمحدودة بحد و ان الأفضل الإتيان بصلاتي الظهرين من حين الزوال، و ذلك لدالاتها على أن الشمس إذا زالت فقد دخل وقت الصلاتين، و أن تأخيرهما إلى القدم و القدمين انما هو لمكان النافلة، لانه لأجل خصوصية فى ذلك الزمان استدعت أفضلية إيقاع الصلاة فيه من إيقاعها قبله.
كيف و قد عرفت أن تقديمها على القدم من الاستباق الى الخير و المبادرة إلى المغفرة فلا ينبغى التردد فى انه أفضل و قد ورد فى صحيحة محمد بن أحمد بن يحيى: إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين و بين يديها سبعة و هى ثمانى ركعات، فإن شئت طولت، و ان شئت قصرت «١»

(١) المروية فى ب ٥ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٢١

.....

و فى موثقة ذريح المحاربي: إذا زالت الشمس فهو وقت لا- يجسك منه الا- سبحتك تطيلها أو تقصرها «١» الى غير ذلك من الروايات.

إذا تدلنا هذه الروايات على أن الأفضلية فى التأخير انما هى بالإضافة إلى المتنفل، فإن الأفضل حينئذ ان يؤتى بالفريضة عند الفراغ عن النافلة طالت أم قصرت و إليه أشير فى صحيحة محمد بن احمد بن يحيى المتقدمة آنفا بقوله: لا القدم و لا القدمين إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين و بين يديها سبعة.

و أما إذا فرضنا ان المكلف لا يريد التنفل فالأفضل فى حقه الإتيان بالفريضة فى أول الزوال لانه ليست هناك حالة منتظرة إلى القدم و القدمين نظير المسافر أو يوم الجمعة فإن الصلاتين فى الموردين يؤتى بهما عند الزوال إذ لا نافلة للمسافر، كما لا نافلة يوم الجمعة بعد الزوال.

فالصحيح - على هذا - أن يقال: ان الأفضل الإتيان بالفريضة بعد الفراغ عن التنفل سواء أ كان ذلك بعد بلوغ الفىء قدما أم أكثر إلى يبلغ الذراع، فإنه إذا لم ينتفل الى ذلك الوقت بدأ الفريضة و ترك النافلة، و اما بالإضافة الى من لا ينتفل بعد الزوال فالأفضل فى حقه أن يأتى بالفريضة بعد الزوال. و بهذا يظهر ان ما ذكره الماتن «قده» من انه لا يبعد ان يكون مبدأ وقت الفضيلة لصلاة العصر أيضا من أول الزوال هو الصحيح. هذا كله فى مبدأ وقت الفضيلة.

(١) المروية فى ب ٥ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٢٢

.....

منتهى وقت الفضيلة للظهيرين

المعروف عند الفقهاء (قدس الله أسرارهم) أن منتهى وقت الفضيلة لصلاة الظهر بلوغ الظل الحادث أو الباقي مثل الشاخص و للعصر بلوغه المثليين و هذا هو الصحيح و تدل عليه عدة من الروايات: «منها»: موثقة معاوية بن وهب عن أبى عبد الله (ع) قال: أنى جبرئيل رسول الله (ص) بمواقيت الصلاة فأتاه حين زالت الشمس فأمره فصلى الظهر ثم أتاه حين زاد الظل قامه فأمره فصلى العصر ..

ثم أتاه من الغد حين زاد فى الظل قامه فأمره فصلى الظهر، ثم أتاه حين زاد فى الظل قامتان فأمره فصلى العصر .. ثم قال: ما بينهما وقت «١» فان هذه الموثقة و ان كانت مطروحة من حيث دلالتها على مبدأ وقت الفضيلة، لمخالفتها السنة القطعية كما عرفت، الا انها من حيث دلالتها على منتهى وقت الفضيلة مما لا مانع من الاستدلال به و قد دلت على أن منتهى وقت الفضيلة لصلاة الظهر قامه و مثل، لصلاة العصر قامتان و مثلان.

و «منها»: صحيحة أحمد بن عمر عن أبى الحسن (ع) قال:

سألته عن وقت الظهر و العصر فقال: وقت الظهر إذا زاغت الشمس الى أن يذهب الظل قامه، و وقت العصر قامه و نصف الى قامتين «٢» و هى كسابقتها لا- يمكن أن يستدل بها على مبدأ الوقت الا أن دلالتها على منتهى وقت الفضيلة و انه المثل للظهير و المثلان أو المثل و نصفه للعصر مما

(١) المروية فى ب ١٠ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المروية فى ب ٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٢٣

.....

لا يقبل المناقشة.

و «منها»: صحيحة أحمد بن محمد بن أبى نصر البرنطى قال:

سألته عن وقت صلاة الظهر و العصر فكتب قائمًا للظهر و قائمًا للعصر «١» فان احتمال كونها ناظرة إلى بيان كل من المبدء و المنتهى بعيد كما مر فیتعين ان تكون ناظرة إلى بيان المنتهى فحسب، و بالجملة ان فى الصحيحة احتمالين، و هذا الاحتمال هو الصحيح، و قد دلت على أن منتهى الوقت للظهر قائمًا، و للعصر قامتان أى قائمًا بعد قائمًا.

و يؤيد ما ذكرناه ما ورد فى رواية يزيد بن خليفة المتقدمه «٢» بعد التحديد بالقائم و القامتین من قوله: و ذلك المساء لدلالته على أن وقت العصر يمتد الى قامتین يصدق معهما المساء، إذا لا يحتمل فيها ارادة الذراع من القائم.

و قد يتوهم أن منتهى وقت الفضيلة لصلاة العصر ثمانية أقدام أى قائمًا و سيع قائمًا و يستدل عليه بصحیحة الفضلاء أعنى الفضيل و زرارة و محمد بن مسلم و بريد عن أبى جعفر و أبى عبد الله عليهما السلام انهما قالا: وقت الظهر بعد الزوال قدما، و وقت العصر بعد ذلك قدما، و هذا أول وقت الى أن يمضى أربعة أقدام للعصر «٣» و قد قدمنا انها من الأخبار الدالة على الذراع و الذراعين. و قد يحتمل ورودها للدلالة على أن منتهى وقت العصر ثمانية أقدام أى قائمًا و سيع قائمًا، لان القائم المتعارفة تقدر بسبعة أشبار التى هى سبعة أقدام لتساوى الشبر مع القدم، و تقرب دلالتها على ذلك: انها دلت على أن وقت صلاة الظهر بعد الزوال قدما و وقت العصر بعد ذلك قدما و هذه أربعة أقدام ثم قال:

(١) المرويتان فى ب ٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) فى ص ٢١١-٢١٢.

(٣) المرويتان فى ب ٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٢٤

.....

و هذا أول وقت الى أن تمضى أربعة أقدام للعصر إذا يكون وقت العصر ممتدا إلى ثمانية أقدام.

و ذلك بدعوى أن المشار اليه بقوله: و هذا أول وقت. هو أربعة.

أقدام، بمعنى أن أربعة أقدام أول وقت العصر فيمتد إلى أربعة أقدام بعد ذلك، و معه يكون منتهى وقت العصر ثمانية أقدام أى قائمًا و سبع قائمًا. و الصحيحة- على تقدير ظهورها فى ذلك- غير منافية للأخبار المتقدمه الدالة على أن منتهى وقت العصر قامتان، لأنها لا بد من أن تحمل على الأفضلية كما تقدم.

و انما الكلام فى دلالتها على ذلك، و الصحيح أن المشار اليه بقوله:

هذا أول وقت. هو القدمان، و معناه أن القدمين أول وقت الصلاة الظهر الى أن تمضى أربعة أقدام- أى ذراعان- من الزوال حتى يدخل وقت العصر و يدلنا على ذلك قوله: أن تمضى أربعة أقدام للعصر، لان الظاهر منه أن مضى الأربعة مقدمة لدخول وقت العصر لا انها وقت لصلاة العصر كما هو الحال فيما إذا كان المشار اليه هو أربعة أقدام.

فكم فرق واضح بين أن يقال: أن تمضى أربعة أقدام العصر و ان يقال أن تمضى أربعة أقدام للعصر لظهور الجملة الثانية فى أن مضى الأربعة مقدمة لدخول وقت العصر لا أنها وقته. إذا يكون ذكر تلك الجملة مؤكدا للجملة السابقة: و وقت العصر قدما، و النتيجة أن هذه الصحيحة متحدة للدلالة مع الاخبار الواردة فى التحديد بالذراع و الذراعين المحمولة على الأفضلية.

و المتحصل الى هنا أن وقت الفضيلة لصلاة الظهر ينتهى إلى المثل و القائم، و للعصر الى مثلين، و المراد بصيرورة الظل مثل الشاخص أو مثلية

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٢٥

و وقت فضيلة المغرب من المغرب الى ذهاب الشفق (١) أى الحمرة المغربية، و وقت فضيلة العشاء من ذهاب الشفق الى ثلث الليل، فيكون لها وقتا أجزاء: قبل ذهاب الشفق، و بعد الثلث الى النصف.

هو صيرورة الظل الحادث بعد الانعدام مثل الشاخص أو مثلية أو ميله الى المشرق- موربا- بمقدار الشاخص أو مثلية، لا وجود مطلق الظل كذلك لما مر من أن في بعض البلاد يكون الظل بمقدار الشاخص أو مثلية عند الزوال لاختلاف البلاد في عرضها. هذا كله في وقت فضيلة الظهرين.

وقت الفضيلة للعشاءين

(١) الأخبار الواردة في المقام متفقة الدلالة على أن وقت فضيلة المغرب هو الغروب، و منتهاه ذهاب الشفق أى الحمرة المغربية، و أما ان الغروب هل يتحقق بسقوط القرص أو بذهاب الحمرة و تجاؤها عن فمه الرأس فهو أمر آخر يأتي تحقيقه قريبا ان شاء الله. نعم يمتد في حق المسافر الى ربع الليل أو ثلثه، كما أنها متفقة الدلالة على أن وقت الفضيلة لصلاة العشاء من ذهاب الشفق الى ثلث الليل كما في جملة من الروايات.

و مما دل على ذلك موثقة ذريح عن أبي عبد الله (ع) قال: أتى جبرئيل رسول الله (ص) فأعلمه مواقيت الصلاة فقال: صل الفجر حين ينشق الفجر، و صل الأولى إذا زالت الشمس، و صل العصر بعينها، و صل المغرب إذا سقط القرص، و صل العتمة إذا غاب الشفق، ثم أتاه

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٢٦

.....

من الغد فقال: أسفر بالفجر فأسفر ثم آخر الظهر حين كان الوقت الذي صلى فيه العصر و صلى العصر بعينها، و صلى المغرب قبل سقوط الشفق، و صلى العتمة حين ذهب ثلث الليل، ثم قال: ما بين هذين الوقتين وقت الحديث «١».

حيث دلت على ان أول وقت المغرب- في اليوم الأول- حين سقوط الشمس و- في اليوم الثاني- قبل سقوط الشفق ثم قال: ما بينهما وقت و أيضا دلت على أن أول الوقت للعشاء- في اليوم الأول- انما هو بعد غياب الشفق و- في اليوم الثاني- حين ذهب ثلث الليل، ثم قال:

ما بينهما وقت.

و رواية زرارة قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: كان رسول الله (ص) لا يصلى من النهار شيئا حتى تزول الشمس فإذا زالت قدر نصف إصبع صلى ثماني ركعات، فإذا فاء الفياء ذراعا صلى الظهر ثم صلى بعد الظهر ركعتين .. و صلى المغرب حتى «٢» تغيب الشمس فإذا غاب الشفق دخل وقت العشاء، و آخر وقت المغرب إياب الشفق فإذا آب الشفق دخل وقت العشاء و آخر وقت العشاء ثلث الليل .. «٣»

و هي واضحة الدلالة على المدعى و لكن في سندها موسى بن بكر و هو لم يوثق في كتب الرجال. نعم روى الكشي روايتين في مدحه و لكنهما أيضا غير قابلتين للاستدلال بهما، لانتهاه سنديهما الى نفس الرجل فتحصل أن للعشاء وقت فضيلة و هو من بعد ذهاب الشفق الى ثلث الليل و وقتا أجزاء «أحدهما» قبل ذهاب الشفق و «ثانيهما»: بعد ثلث الليل.

(١) المرويتان في ب ١٠ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) الصحيح: حين تغيب كما في الحدائق ج ٦ ص ١٩٦.

(٣) المرويتان في ب ١٠ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٢٧

و وقت فضيلة الصبح من طلوع الفجر الى حدوث الحمرة في المشرق (١)

وقت الفضيلة لفريضة الفجر

(١) ما ذكره الماتن «قده» هو المشهور بين الأصحاب (قدس الله أسرارهم) وقد جمعوا بذلك بين الروايات وقالوا: ان ذلك وقت الفضيلة و منه الى طلوع الشمس وقت أجزاء، أو أن الأول وقت اختياري و الثاني لذوى الاعذار و الاضطرار، غير أن التعبير بحدوث الحمرة في المشرق لم نعثر عليه في شىء من الروايات كما مر عند بيان أوقات الفرائض فإن الوارد في النصوص عدة عناوين و ليس منها حدوث الحمرة أو ظهورها:

«فمنها»: عنوان الاسفار كما في موثقه ذريح الواردة في نزول جبرئيل على النبي الأكرم (ص) و اعلامه بالوقت حيث قال: اسفر بالفجر فأسفر «١».

و «منها»: عنوان التنوير كما في موثقه معاوية بن وهب المتقدمة حيث قال: ثم أتاه حين نور الصبح فأمره فصلى الصبح «٢» و التنوير و الاسفار بمعنى واحد فالموثقتان متحدتا المفاد.

و «منها»: عنوان الإضاءة كما ورد في رواية يزيد بن خليفة عن أبي عبد الله (ع) قال: وقت الفجر حين يبدو حتى يضىء «٣» و المراد

(١) المرويتان في ب ١٠ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المرويتان في ب ١٠ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٣) المروية في ب ٢٦ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٢٨

.....

بالإضاءة فيها إضاءة السماء من جميع الجوانب و الأطراف و هو المساقق للتنوير و الاسفار، و هو آخر وقت الفضيلة، لا الإضاءة من ناحية واحدة أعنى ناحية المشرق فقط كما تتحقق بعد طلوع الفجر بزمان قليل، لأنه أول وقت الفضيلة على ما ورد في رواية زرارة المتقدمة الضعيفة بموسى ابن بكر: حيث ورد فيها فإذا طلع الفجر و أضاء صلى الغداة، حيث ذكر الإضاءة بعد طلوع الفجر و هو الإضاءة من جانب المشرق بعد طلوع الفجر و هو أول وقت الفضيلة.

و على الجملة ان هاتين الروايتين و ان ورد فيهما عنوان الإضاءة الا انها جعلت في رواية زرارة أول وقت الفضيلة و في رواية يزيد بن خليفة آخر وقتها.

و «منها»: عنوان تجلج الصبح السماء و هذا ورد في صحيحتين:

«إحداهما»: صحيحة الحلبي - على ما بيناه من وثيقة إبراهيم بن هاشم - عن أبي عبد الله (ع) قال: وقت الفجر حين ينشق الفجر إلى أن

يتجلج الصبح السماء .. «١» و «ثانيتها»: صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع) و قد ورد فيها أيضا: وقت الفجر .. «٢» و معناه

صيرورة الكون متجليا و ظاهرا بحيث يرى فيه الموجودات و يتميز بوضوح و الظاهر أن المراد من جميع تلك العناوين شىء واحد

معبرا عنه بالتنوير تارة و الأسفار أخرى و الإضاءة ثالثة و تجل الصبح السماء رابعة، و هي خالية عن عنوان ظهور الحمرة في المشرق كما ترى.

و لعلهم انما عبروا بذلك بدعوى الملازمة بين تلك العناوين المتقدمة و ظهور الحمرة في المشرق و لكن الصحيح عدم التلازم بين الأمرين، فإن

(١) المرويتان في ب ٢٦ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المرويتان في ب ٢٦ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٢٩

.....

□

الحمرة تبدو متأخرة عن تجل الصبح السماء كما يأتي قريبا ان شاء الله.

نعم ورد في صحيحة على بن يقطين ظهور الحمرة في كلام السائل قال:

سألت أبا الحسن (ع) عن الرجل لا يصلى الغداة حتى يسفر و تظهر الحمرة و لم يركع ركعتي الفجر أ يركعهما أو يؤخرهما؟ قال: يؤخرهما «١».

و لكنه كما ترى لم يؤخذ في وقت فريضة الفجر و لا- في نافلتها، و انما ورد في كلام السائل، نعم لا يخلو ذلك عن الإشعار بأن السائل قد ارتكز في ذهنه ان تقدم النافلة على الفريضة انما هو فيما إذا أتى بها قبل ظهور الحمرة و الامام (ع) قرره على هذا الارتكاز فلو تم هذا الاشعار و ثبت تقريره (ع) له لدلت الصحيحة على جواز الإتيان بالنافلة قبل فريضة الفجر الى ظهور الحمرة، و معنى ذلك جواز التنفل و التطوع في وقت فضيلة الفريضة، و جواز تقديمها عليها عند المزاحمة، و هذا مما لا يمكن الالتزام به، لان الاستفادة من الروايات الواردة في الظهرين و نافلتها عدم جواز التنفل - بالنوافل المرتبة- في وقت الفريضة و قد ورد في بعضها:

أ تدري لم جعل الذراع و الذراعان؟ قلت: لم جعل ذلك؟ قال: لمكان النافلة و لك ان تتنفل من زوال الشمس الى أن يمضى ذراع فإذا بلغ فيئك ذراعا من الزوال بدأت بالفريضة و تركت النافلة .. «٢» و في بعضها لمكان الفريضة بدل النافلة، و المعنى واحد فإنها تدلنا على عدم مشروعية النافلة في وقت فضيلة الفريضة- مع التزام- لأنها انما أخرت لئلا تقع النافلة في وقت الفريضة، فلا أمر بالنافلة عند المزاحمة مع الفريضة، و كيف كان فالصحيحة أجنبية عن تحديد وقت فضيلة الفريضة و نافلتها- بالكلية.

(١) المروية في ب ٥١ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٣٠

.....

نعم لا تخلو عن الاشعار بل الدلالة على أن ظهور الحمرة انما هو بعد الاسفار و التنوير و انهما متغايران، حيث ورد فيها: حتى يسفر و تظهر الحمرة، لأن إرادة البيان و التفسير من العطف بعيد، فلا مناص من أن يكون العطف من عطف الخاص على العام، فان الاسفرار عام و ظهور الحمرة خاص، و انما يتحقق بعده، و معه لا- وجه لتعبيرهم عن منتهى وقت فضيلة الصلاة الفجر بظهور الحمرة في كلماتهم.

نعم ورد في الفقه الرضوي: أول وقت الفجر اعتراض الفجر في أفق المشرق و هو بياض كيباض النهار، و آخر وقت الفجر أن تبدو الحمرة في أفق المغرب، و قد رخص للليل، و المسافر، و المضطر الى قبل طلوع الشمس «١».

و في دعائم الإسلام عن جعفر بن محمد عليهما السلام: أول وقت صلاة الفجر اعتراض الفجر في أفق المشرق، و آخر وقتها ان يحمر أفق المغرب، و ذلك قبل أن يبدو قرن الشمس من أفق المشرق بشيء .. «٢»

و مقتضاها أن آخر وقت الفضيلة أو الوقت الاختياري ظهور الحمرة في ناحية المغرب و هذا خلاف ما ادعاه المشهور في المقام من تحديد وقت الفضيلة بظهور الحمرة في المشرق، مضافا الى أن الفقه الرضوي لم يثبت كونه رواية فضلا عن ان تكون معتبرة، و روايات الدعائم مراسلات فلا- اعتداد بها كما مر غير مرة، و المتحصل ان عنوان ظهور الحمرة في المشرق لم يرد في شيء من الروايات.

(١) الفقه الرضوي ص ٢

(٢) المروية في ب ٢٠ من أبواب المواقيت من المستدرک.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٣١

(مسألة) يعرف الزوال بحدوث (١) ظل الشاخص المنسوب معتدلا في أرض مسطحة بعد انعدامه كما في البلدان التي تمر الشمس على سمت الرأس كمكة في بعض الأوقات، أو زيادته بعد انتهاء نقصانه كما في غالب البلدان، و مكة في غالب الأوقات.

طرق معرفة الزوال

إشارة

(١) نطقت الآية المباركة **أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ** .. «١» بوجوب إقامة الصلاة عند الدلوك و دلت الأخبار الكثيرة البالغة حد التواتر على وجوب صلاتي الظهرين عند الزوال و ورد في بعضها:

إذا زالت الشمس دخل الوقتان: الظهر و العصر، أو دخل وقت الظهر و العصر أو غيرهما مما ورد في الروايات «٢» إذا لا بدلنا من معرفة دلوك الشمس و زوالها و ما هو بمعناها من العناوين الواردة في النصوص كزاعت الشمس «٣» حتى تتمكن من إقامة الظهرين في وقتيهما فنقول: الزوال هو ميل الشمس إلى جهة المغرب من المشرق و انحدارها بعد ارتفاعها و وصولها غاية علوها و ارتفاعها اعنى تجاوزها عن دائرة نصف النهار، فان الشمس متى ما طلعت و خرجت عن تحت الأرض من المشرق أخذت

(١) الاسراء: ١٧: ٧٨

(٢) راجع ب ٤ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٣) كما في صحيحة أحمد بن عمر الحلال المروية في ب ٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٣٢

.....

في الارتفاع فتعلو شيئا فشيئا حتى تبلغ غاية ارتفاعها ثم تأخذ في النزول و الانحدار إلى ناحية المغرب حتى تدخل تحت الأرض و

الأفق كصعود الجبل فان من يصعد الجبل يأخذ في الارتفاع عليه شيئاً فشيئاً حتى يبلغ قمته و هي غاية الارتفاع منه ثم بعد ذلك يأخذ في النزول و الانحدار.

ثم ان زوال الشمس ليس كطلوعها و غروبها من الأمور المحسوسة القابلة للرؤية و المشاهدة إذا لم يكن هناك حاجب من النظر من الجبال و الاطلال و غيرهما من الحواجب، فان الناظر - لو لا الحاجب، ليرى طلوع الشمس و يشاهد غروبها بوضوح، و ليس هكذا زوالها و انحدارها بعد بلوغها نهاية علوها، لعدم إمكان مشاهدته بالنظر و إحساسه بالبصر، و من هنا وجب تعيين علامة معرفة للزوال و طريق يهتدى به الى تحققه و قد ذكروا لمعرفته طرقاً:

الطريق الأول

(١) قد ورد في النصوص استكشاف الزوال بحدوث ظل الشاخص بعد انعدامه، أو بزيادته بعد نقصانه، و هذا طريق حقيقي يتعرف به الزوال و ليس مجرد أمر تعبدى ورد في الروايات، فان الشمس متى ما طلعت و وقعت على اى جسم مرتفع عن سطح الأرض حدث له ظل طويل الى طرف المغرب، فإذا فرضنا ان الجسم عمود منصوب على الأرض حدث له ظل طويل بمقدار يدركه البصر نحو المغرب، و كلما أخذت الشمس في الصعود و الارتفاع أخذ الظل في النقصان و الزوال الى ان تبلغ الشمس دائرة نصف النهار، و هي غاية صعودها و ارتفاعها، فان الظل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٣٣

.....

و قئذ ينعدم - كليله - فيما إذا كانت الشمس مسامتة للشاخص و العمود أى على قمته، و إذا أخذت الشمس بالنزول و الانحدار حدث له ظل إلى ناحية المشرق، و كلما ازدادت الشمس في الانحدار أخذ الظل بالازدياد إذا يكون حدوث الظل الى طرف المشرق بعد الانعدام اماره قطعياً على الزوال و كاشفاً يقينياً عن تجاوز الشمس عن دائرة نصف النهار، لاستكشاف العلة من معلولها، هذا فيما إذا كانت الشمس مسامتة للعمود و الشاخص.

و أما إذا لم تكن مسامتة له فلا يكون ظل العمود منعدماً عند الزوال بل يبقى له ظل إلى ناحية الشمال إذا كان العمود في تلك الناحية كما هو الحال في أكثر البلاد، فإنها واقعة في جهة الشمال - غالباً - و البلاد الجنوبية قليلة، و في تلك البلاد إذا زالت الشمس أخذ الظل الموجود في الازدياد الى جانب الشرق - بعد انتهاء نقصانه - و بأخذه في الازدياد يستكشف الزوال استكشافاً قطعياً كما مر لأنه اماره قطعياً على تجاوز الشمس عن دائرة نصف النهار.

و توضيح ما ذكرناه ان الكرة تنقسم إلى أربعة أرباع و ذلك بفرض خطين يمر أحدهما على على نقطتى المشرق و المغرب و يسمى بخط الاستواء و هو ينصف الكرة جهتين: شمالية و جنوبية، و يمر ثانيهما على نقطتى الشمال و الجنوب و يسمى بدائرة نصف النهار و هي أيضاً تنصف الكرة جهتين: شرقية و غربية و من تقاطع هذين الخطين الموهومين تنقسم الكرة أربعة أرباع لا محالة، و البلاد - على الأغلب - واقعة في طرف الشمال، و الواقعة منها في طرف الجنوب

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٣٤

.....

قليلة كما تقدم.

ثم ان الشمس إذا طلعت من أية نقطة من المشرق غربت في النقطة المقابلة لها من المغرب، و إذا طلعت - في أيام الربيع أخذت في

الميل الى طرف الشمال من خط الاستواء- طلوعا و غروباً- و لا تزال تبتعد عنه فتبتعد حتى تصل الى البعد الأعظم و هو- على ما ضبطه- ثلاثة و عشرون درجة، ثم تأخذ في العودة و الرجوع- و ذلك في أيام الصيف- و لا تزال في الاقتراب الى خط الاستواء فتقترب حتى تصل اليه فيكون مدة ابتعادها عن خط الاستواء و وصولها الى البعد الأعظم ثم رجوعها عنه إليه ستة أشهر و هي ثلاثة أشهر الربيع و ثلاثة أشهر الصيف. كما انها- في أيام الحريف- إذا طلعت أخذت في الابتعاد عن خط الاستواء الى طرف الجنوب و لا تزال تبتعد حتى تصل البعد الأعظم و هو ثلاثة أشهر الخريف ثم تأخذ في العودة و الرجوع و لا تزال في الاقتراب منه حتى تصل اليه و هو ثلاثة أشهر الشتاء.

و لا- يفرق في تكون الفصول الأربعة و الابتعاد عن خط الاستواء الى الشمال و الجنوب ثم الرجوع اليه بين القول بأن الأرض ثابتة و الشمس متحركة، و القول بأن الأرض متحركة و الشمس ثابتة، فإذا عرفت ذلك ظهر لك أن المكان المنصوب فيه الشاخص و العمود إذا كان بعده عن خط الاستواء أزيد من البعد الأعظم بأن يكون أكثر من ثلاثة و عشرين درجة لم تكن الشمس مسامتة له في شيء من أيام السنة فلا ينعدم فيه الظل بوقت، بل يبقى منه شيء- دائما- إلى ناحية الشمال في البلدان الشمالية عند الزوال فإذا زالت أخذ الظل في الازدياد المشرق ففي تلك الأماكن لا يكون حدوث بعد الانعدام، و انما يكون زيادة بعد النقصان.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٣٥

.....

و إذا كان المكان مساويا في البعد عن خط الاستواء مع البعد الأعظم للشمس بان يبعد عنه ثلاثة و عشرين درجة انعدم فيه الظل يوما واحدا في أيام السنة و ذلك عند وصول الشمس الى البعد الأعظم لكونها مسامتة حينئذ لتلك البلاد، فالظل فيها وقتئذ عند الزوال ظل حادث بعد الانعدام.

و إذا كان المكان المنصوب فيه الشاخص واقعا في شيء من المدارات الشمسية و مسيرها من خط الاستواء الى البعد الأعظم أو رجوعها عنه انعدم الظل فيه مرتين في أيام السنة فيوم عند مرور الشمس عنه الى البعد الأعظم و يوم آخر عند رجوعها عنه الى خط الاستواء، و لا فرق في ذلك بين ميلها الى طرف الشمال و ميلها الى الجنوب.

بمعنى انه لا- فرق في ذلك بين البلاد الشمالية- كما هي الأكثر- و البلاد الجنوبية، غير أن الظل في البلاد الشمالية يبقى عند الزوال مستطيلا الى الشمال الى أن تصل الشمس عند صعودها على قمة رءوس أهلها و تكون مسامتة لهم فينعدم الظل حينئذ وقت الزوال- بالكلية- فإذا تجاوزت عن قمة رءوسهم حدث للشاخص ظل جنوبي و يبقى كذلك عند الزوال الى أن تصل الشمس عند رجوعها من الميل الأعظم على قمة رءوس أهلها و ينعدم حينئذ أيضا- كلية.

و أما البلاد الجنوبية فالأمر فيها بالعكس بمعنى أن الظل الباقي من الشاخص عند الزوال يبقى الى الجنوب حتى تصل الشمس عند مرورها الى البعد الأعظم على قمة رءوس أهلها فينعدم- كلية- فإذا تجاوزت عن مسامتتهم حدث للشاخص ظل شمالي و لا ينعدم بالكلية عند الزوال بل يبقى منه شيء إلى الشمال حتى تصل الشمس عند رجوعها على مسامتتهم و قمة رءوسهم فينعدم الظل أيضا بالكلية عند الزوال.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٣٦

و يعرف أيضا بميل الشمس الى الحاجب الأيمن (١) لمن واجه نقطة الجنوب (٢)

(١) بأن يستقبل نقطة الجنوب بما بين الحاجبين كما إذا واجه نقطة الجنوب بجهته فإنه إذا مالت الشمس الى الحاجب الأيمن فقد تحقق الزوال و ذلك لان مواجهة نقطة الجنوب تستلزم المسامتة للخط الموهوم الذي فرضناه مارا على قطبي الشمالى و الجنوبي أعنى دائرة نصف النهار فإذا كانت الشمس بين العينين و الحاجبين فهي على دائرة نصف النهار، فإذا مالت الى الحاجب الأيمن فقد زالت و مالت عن دائرة نصف النهار.

(٢) ما ذكره «قده» من مواجهة نقطة الجنوب هو الصحيح لا ما ذكره المحقق «قده» من مواجهة القبلة حيث قال: لمن يستقبل القبلة. و ذلك لان الزوال قد يتحقق متقدما على ميل الشمس الى الحاجب الأيمن لمن استقبل القبلة و ذلك كما فى العراق و غيره من البلاد التى تكون فيها القبلة منحرفة عن الجنوب الى المغرب لوضوح أن ميل الشمس عن دائرة نصف النهار فى تلك الأماكن انما هو قبل ميلها عن الحاجب الأيمن لمن استقبل القبلة لمكان انحرافها عن الجنوب الى المغرب، و قد يتحقق متأخرا عن ميلها الى الحاجب الأيمن كما فى لبنان و ما ضاحاها من البلاد التى تكون فيها القبلة منحرفة عن الجنوب الى المشرق، لأن ميل الشمس عن الحاجب الأيمن فيها انما هو قبل أن تميل عن دائرة نصف النهار و قبل الزوال لمن استقبل القبلة.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٣٧

و هذا التحديد تقريبي (١) كما لا يخفى.

و يعرف أيضا بالدائرة الهندية (٢) و هى أضبط و امتن.

و أما البلدان التى تكون فيها القبلة نقطة المشرق نفسها- كالجدة و ضواحيها- أو نقطة المغرب كذلك كالبلاد المحاذية للجدة مما وقعت بعد مكة المكرمة فلا يكاد يكون ذلك أماره على الزوال فيها أبدا إذ كيف يكون ميل الشمس فيها الى الحاجب الأيمن لمن استقبل القبلة علامة للزوال؟!

(١) و ذلك لان مواجهة نقطة الجنوب مواجهة دقيقة بحيث لو خرج من جهته المواجهة خط مستقيم الى تلك النقطة لوصل إليها من دون انحراف بوجه لعله مما لا- تحقق له، فالمحاذاة لنقطة الجنوب تقريبية لا- محالة، كما أن ميل الشمس عن وسط الحاجبين الى الحاجب الأيمن- فى حينه و أوله أمر غير قابل للإدراك بالحواس، و انما يعلم بعد تحققه و مضى زمان. إذا فهو تحديد تقريبي يستكشف به تحقق الزوال.

الطريق الثالث

(٢) و بها يستكشف ميل الشمس و تجاوزهها عن دائرة نصف النهار استكشافا قطعيا، و طريقة ترسيمها على ما ذكره جماعة من الأصحاب (قد هم) ان يسوى موضع من الأرض تسوية دقيقة لا يبقى فيه أى انخفاض أو ارتفاع، ثم يدار عليه دائرة واسعة أو ضيقة، نعم كلما كانت الدائرة أوسع كانت المعرفة أسهل، و ينصب على مركزها شاخص محدد الرأس- نصبا مستقيما- سواء أ كان مخروطيا أيضا أم لم يكن، و ان ذكر بعضهم

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٣٨

.....

اعتبار كونه كذلك، الا انه مما لا ملزم له، و انما اللازم أن يكون محدد الرأس، كما لا يعتبر أن يكون طوله بمقدار ربع قطر الدائرة- كما ذكره- بل المعتبر أن يكون طوله بمقدار لا يدخل ظله فى الدائرة قبيل الزوال، للزوم أن يكون ظل الشاخص محاطا بالدائرة فى القرب منه.

ثم إذا طلعت الشمس حدث لذلك الشاخص ظل الى طرف المغرب لا محالة و كلما ارتفعت الشمس نقص من الظل فلا بد وقتئذ من ان يترصد حتى إذا نقص و وصل الى محيط الدائرة وارد الدخول فيه علم عليه علامة ثم يرصد بعد الزوال حتى إذا وصل طرف الظل الى محيط الدائرة- لأنه كلما مالت الشمس الى الغروب زاد ظل الشاخص- فإذا وصل الى محيط الدائرة و أراد الخروج عنه علم أيضا عليه علامة، ثم يوصل ما بين العلامتين بخط مستقيم، و ينصف ذلك الخط، و يوصل ما بين مركز الدائرة، و منتصف الخط بخط آخر و هو خط نصف النهار، و إذا وقع ظل المقياس على هذا الخط كشف ذلك عن أن الشمس في وسط السماء فإذا مال رأس الظل الى طرف المشرق كشف كشفا قطعيا عن زوالها و تجاوزها عن دائرة نصف النهار، و هي من الأمارات و العلائم القطعية و ليست تقريبية، و لا مختصة بوقت دون وقت على ما تشهد به التجربة.

و على هذا الخط بنى شيخنا البهائي «قده» حائطي الصحن المقدس العلوي أعني حائطي المشرق و المغرب، فمتى انعدم الظل من الحائط الشرقي و حدث من الحائط الغربي استكشف منه زوال الشمس و تجاوزها عن دائرة نصف النهار، على ما جربناه مرارا، بلا فرق في ذلك بين فصول السنة.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٣٩

و يعرف المغرب بذهاب الحمرة المشرقية (١) عن سمت الرأس، و الأحوط زوالها من تمام ربع الفلك من طرف المشرق.

ما يعرف به الغروب

إشارة

(١) مقتضى الآية المباركة: أقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل. ان كل جزء من أجزاء الوقت الممتد من الدلوك الى الغسق صالح لوقوع الصلاة فيه، و دلنا الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام على أن صلاتين من الفرائض الخمس قبل الغروب و صلاتين منها بعده إذا فمقتضى الآية و الروايات أن الغروب منتهى وقتي الظهرين و مبدأ وقتي العشاءين.

ثم إن معنى الغروب أمر ظاهر لدى العرف فإنه في مقابل الطلوع فكما انه بمعنى ظهور قرص الشمس عن المشرق و خروجها عن تحت الأفق بحيث لو لم يكن هناك حاجب من جبل أو سحاب أو غيرهما لأمكن رؤيتها و مشاهدتها فكذلك الغروب بمقتضى المقابلة- بمعنى خفاء القرص و استتاره تحت الأفق، بحيث لا يمكن مشاهدتها و لا تقع عليها الرؤية و ان لم يكن هناك أى حاجب من الحواجب، أو مانع آخر ككروية الأرض المانعة عن وقوع الابصار على القرص و مشاهدته بعد سقوطه و دخوله تحت الأفق، إذا لا إجمال في الغروب حتى يحتاج الى الشرح و التفسير.

إلا- أن هناك جملة من الروايات قد استدلوا بها على أن الغروب بمعنى ذهاب الحمرة المشرقية و تجاوزها عن قمة الرأس إلى المغرب، و من هنا وقع الكلام في أن المراد بالغروب أى شيء؟ و فى المسألة قولان.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٤٠

.....

«أحدهما»: أن الغروب في مقابل الطلوع بمعنى سقوط القرص و استتاره تحت الأفق، كما ان معنى الطلوع خروج الشمس عن تحت الأفق و طريق استكشافه هو استتار القرص عن الانظار و هذا قال به العامة- قاطبة- و نسب من أصحابنا إلى الشيخ في مبسوطه، و

الصدوق في العلل و الفقيه، و السيد المرتضى و غيره، و اختاره المحقق في الشرائع و مال اليه صاحب المدارك (قده) بل ظاهر كلام المحقق ان هذا هو المشهور بين الأصحاب فإنه نقل القول الثاني في المسألة و وصفه بالاشهرية.

و «ثانيهما»: أنه بمعنى ذهاب الحمرة المشرقية، و تجاوزها عن قمة الرأس إلى المغرب، فان به ينكشف انحدار الشمس عن الأفق الحقيقي و هذا هو الأشهر بين الأصحاب (قدهم).

و هناك احتمال أو قول ثالث و هو كون المغرب بمعنى ذهاب الحمرة من مجموع ناحية المشرق اعنى زوالها عن تمام ربع الفلك و هذا هو الذى جعله الماتن أحوط و لم نعثر على قائل به، و عليه فلا يكفى - فى تحقق الغروب - ذهابها عن قمة الرأس فحسب، لانه - على ما جريناه - يتحقق قبل ذهاب الحمرة عن تمام ناحية الشرق، إذا لا بد فى تحقق الغروب من مضى زمان بعد ذهاب الحمرة المشرقية عن قمة الرأس حتى تزول الحمرة عن تمام ناحية المشرق. كما انه على القول الأول يتحقق الغروب بمجرد استتار الشمس تحت الأفق الحسى، و على القول الأشهر لا بد من الانتظار و مضى زمان بعد الاستتار لان ذهاب الحمرة عن قمة الرأس انما يتحقق بعد سقوط القرص بدقائق كما لا يخفى على من لاحظته و جربه.

ثم ان منشأ اختلاف الأقوال هو اختلاف الأخبار الواردة فى المقام فلا مناص من الرجوع الى الروايات المستدل بها على تلك الأقوال و ملاحظة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٤١

.....

أنها هل تدل على شىء منها؟ و ان المتعين على تقدير الدلالة هو الأخذ بها أو لا - بد من الأخذ بما دل على خلافها من الاخبار المعارضة لها؟

فما استدل به على أن الغروب هو ذهاب الحمرة المشرقية عن قمة الرأس ما رواه الكليني بأسانيد متعددة عن يزيد بن معاوية عن أبي جعفر عليه السلام قال: إذا غابت الحمرة من هذا الجانب يعنى من المشرق فقد غابت الشمس من شرق الأرض و غربها «١» فقد دلت على أن الغروب هو غيوبة الشمس، و هى انما تتحقق بزوال الحمرة عن ناحية الشرق و قمة الرأس.

و يدفعه: أن الرواية لا دلالة لها على القول الأشهر لدالتها على أن غيوبة الحمرة من المشرق تكشف عن غيوبة الشمس عن شرق الأرض و غربها، فان المراد بالمشرق هو النقطة التى تطلع منها الشمس فحسب - لا ناحية المشرق - فى مقابل المغرب و هو النقطة التى تدخل فيها الشمس تحت الأفق، فالمشرق بمعنى محل الشروق كما أن المغرب بمعنى محل الغروب و يؤيده التعبير عن المشرق بمطلع الشمس فى بعض الروايات «٢».

و حيث أن المشرق مطل على المغرب لانه مقتضى كروية الأرض و قد وقع التصريح به فى رواية على بن أحمد بن أشيم الآتية فيدل ارتفاع الحمرة عن نقطة المشرق على دخول الشمس تحت الأفق، إذا ليست فى الرواية دلالة على أن ذهاب الحمرة عن قمة الرأس أو عن تمام ناحية الشرق كاشف عن الغروب، و انما تدل على أن ارتفاع الحمرة من خصوص النقطة التى خرجت منها الشمس عند الطلوع - لا ذهابها عن قمة الرأس

(١) المروية فى ب ١٦ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) راجع ب ١٦ الحديث ١٠ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٤٢

.....

أو عن تمام ناحية الشرق - دليل على غيبوبتها تحت الأفق، كما يجاب بهذا عن جملة من الروايات الواردة في أن سقوط القرص عن الانظار هو الغروب و استدل بها على هذا القول.

مضافا إلى أن الرواية ضعيفة السند بالقاسم بن عروة لعدم توثيقه، فالرواية ضعيفة السند والدلالة. و تفصيل الكلام في ضعف دلالتها: أن الرواية و ان لم تناقش في دلالتها بان الجزاء فيها ليس بمعلول لشرطها و انما هما أمران متلازمان و ذلك لان الجمل الشرطية لا يعتبر أن يكون جزاؤها معلولا لشرطها لكفاية كونهما معلولين لعلته ثالثة، فان المعتبر فيها هو التلازم بين الشرط و الجزاء سواء كان ذلك من جهة العلية و المعلولية أم من جهة كونهما معلولين لعلته ثالثة، و الرواية تدلنا على أن غيبوبة الحمرة من المشرق ملازمة لغيبوبتها عن شرق الأرض و غربها، و لا تنفك إحداها عن الأخرى، فلا مناقشة فيها من هذه الجهة.

الا انها مورد المناقشة بما قدمناه و حاصله: أن الأرض كروية، و نقطتي المشرق و المغرب متقابلتان و مقتضى الكروية و التقابل وجود الحمرة في المشرق عند ظهور القرص و عدم استتاره تحت الأفق من المغرب كما ان مقتضاها ارتفاع الحمرة من المشرق عند دخول القرص تحت الأفق من المغرب، و حيث أن دخول القرص تحت الأفق هو المدار في الحكم بوجود الصلاة و جواز الإفطار و غيرهما من الأحكام المترتبة على الغروب و مشاهدة غروب الشمس و دخولها تحت الأفق في القوس النهاري أمر غير متيسر للمكلفين، لعدم خلو الأرض عن الجبال و الاطلال أو غيرهما من الحواجب جعل سلام الله عليه غيبوبة الحمرة عن المشرق اماره كاشفة عن الغروب الواقعي و دخول القرص تحت الأفق، فلا دلالة للرواية على أن

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٤٣

.....

ذهاب الحمرة عن ناحية المشرق و تجاوزها عن قمة الرأس هو الغروب.

و بما سردناه ينكشف أن الرواية انما تدل على أن الغروب هو استتار القرص تحت الأفق، لا ذهاب الحمرة المشرقية المتحقق بعد استتار القرص بعشر دقائق أو اثنتا عشر دقيقة، و لا انه ذهاب الحمرة عن تمام ربع الفلك اعنى المشرق كله المتحقق بعد استتار القرص بربع الساعة ظاهرا - على ما جربناه مرارا.

و «منها»: ما رواه علي بن أحمد بن أشيم عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله (ع) قال: سمعته يقول. وقت المغرب إذا ذهب الحمرة عن المشرق، و تدري كيف ذلك؟ قلت: لا قال: لأن المشرق مطل على المغرب هكذا و رفع يمينه فوق يساره، فإذا غابت هاهنا ذهب الحمرة من هاهنا «١».

و الاستدلال بها على القول الأشهر يتوقف على ان يراد بالمشرق ناحيته و جهته دون النقطة التي منها تطلع الشمس كما في الرواية المتقدمة، لدلالتها حينئذ على أن ذهاب الحمرة المشرقية عن قمة الرأس أو ناحية المشرق كلها كاشف عن غيبوبة القرص التي هي المغرب.

و قد عرفت في تلك الرواية انها انما تدل على أن ارتفاع الحمرة من مطلع الشمس و محل خروجها دليل قطعي على سقوط القرص و دخوله تحت الأفق لأنه مقتضى تقابل نقطتي المشرق و المغرب، و كروية الأرض على ما أسلفناه آنفا. بل هي في الدلالة على ذلك أصح من سابقها لانه (ع) أشار فيها إلى كروية الأرض بقوله ان المشرق مطل على المغرب و قد رسمه ترسيما خارجيا تفهيمًا للسائل، و مقتضى ذلك انه إذا غابت الشمس

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٤٤

.....

عن الحس و ارتفعت الحمرة من نقطة الطلوع كما لعله المحسوس خارجا، فان غيبوبة الشمس تتعقبها الظلمة التدريجية، و أول ما يظلم بعد الغيبوبة هو مطلع الشمس المقابل لنقطة المغرب ثم تزول الحمرة عن بقية المواضع شيئا فشيئا حتى تزول عن ناحية المشرق كله و هو ربع الفلك و نصف القوس النهاري فلا دلالة لها على أن الغروب هو ذهاب الحمرة عن ناحية المشرق و تجاوزها عن قمة الرأس هذا كله بحسب الدلالة.

و أما بحسب السند فهي أيضا ضعيفة و هذا لا لعدم توثيق على بن أحمد بن أشيم في كتب الرجال، لانه وقع في اسناد كامل الزيارات و هو يكفي في توثيقه. بل لأنها مرسله و المراسيل غير قابلة للاستدلال بها على شيء. و «منها»: ما رواه ابن أبي عمير عن ذكره عن أبي عبد الله (ع) قال: وقت سقوط القرص و وجوب الإفطار من الصيام أن تقوم بحذاء القبلة و تتفقد الحمرة التي ترتفع من المشرق فإذا جازت قمة الرأس إلى ناحية المغرب فقد وجوب الإفطار و سقط القرص «١». و هي أصح رواية فيما استدل به على القول الأشهر غير أنها ضعيفة السند بسهل بن زياد «أولا» و بالإرسال «ثانيا» و دعوى ان مراسيل ابن أبي عمير كمسانيده. مندفة: بما ذكرناه مرارا من أن مراسيله كمراسيل غيره غير قابلة للاعتماد عليها. على انه يمكن ان يقال: انها ليست مرسله لابن أبي عمير و انما هي مرسله الراوي الذي نقلها عن ابن أبي عمير و لم يذكر الراوي الأخير، و ذلك لمكان قوله: عن ذكره. فإنه يدل على أن ابن أبي عمير قد ذكر

(١) المروية في ب ١٦ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٤٥

.....

الراوي عند روايته و انما لم يذكره غيره ممن روى عن ابن أبي عمير - نسيانا - أو لداع آخر من الدواعي. كما انها ضعيفة الدلالة على هذا المدعى، لان مدلولها غير مطابق لما هو المشاهد بالوجدان، فان من نظر الى المشرق عند الغروب رأى أن الحمرة قد ارتفعت من ناحيته ثم زالت و حدثت حمرة أخرى في ناحية المغرب، إذا فالحمرة المشرقية تنعدم عند الغروب و تحدث حمرة أخرى، لا ان تلك الحمرة باقية سارية تتعدى من المشرق الى المغرب كما هو صريح الرواية، حيث قال: فإذا جازت قمة الرأس إلى ناحية المغرب ..

و ما ذكرناه أمر ظاهر لاخفاء فيه، فهذه الحمرة و ذلك المشرق و المغرب فليلاحظ اللاحظ ان الحمرة المشرقية هل تعلق و تتعدى عن قمة الرأس إلى ناحية المغرب كما هو الحال في الزوال، حيث ذكرنا ان الشمس إذا طلعت لا تزال تعلق و ترتفع حتى تصل دائرة نصف النهار، فإذا تجاوزت عنها فقد تحقق زوالها. أو ان الحمرة المشرقية تعلق و تزول بالكلية و تحدث حمرة أخرى في ناحية المغرب؟! فالرواية مخالفة لما هو المشاهد بالوجدان و غير قابلة للتصديق في مدلولها.

هذا على انه إن أريد بالسقوط في قوله (ع) على تقدير صدق الحديث: فإذا جازت قمة الرأس إلى ناحية المغرب فقد وجب الإفطار و سقط القرص. سقوطه عن الانظار و دخولها تحت الأفق الحسى. فعلى ما جربناه مرارا لا ترتب بين الأمرين أبدا، و ذلك لان سقوط القرص و استتاره تحت الأفق انما يتحقق قبل ذهاب الحمرة المشرقية و تجاوزها عن قمة الرأس فإن ذهابها انما هو بعد استتار القرص بعشر دقائق أو اثنتا عشر دقيقة، كما أن ذهاب الحمرة عن ناحية المشرق كلية انما يتحقق

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٤٦

.....

بعد تجاوزها عن قمة الرأس بدقائق فإنه يتحقق بعد استتار القرص بربع الساعة كما مرّ. وان أريد بالسقوط معنى آخر كسقوطه عن الأفق الحقيقي و دخوله تحت الأرض فهو أمر مبهم لا طريق لنا إلى مشاهدته و لم يدلنا عليه شيء من الكتاب و السنة. و «منها»: ما رواه ابان بن تغلب قال: قلت لأبي عبد الله (ع) أى ساعة كان رسول الله (ص) يوتر؟ فقال: على مثل مغيب الشمس إلى صلاة المغرب «١».

و ذلك لدلائلها على أن بين مغيب الشمس الى وقت صلاة المغرب فاصل زمانى و انه (ص) كان يوتر بهذا المقدار من الوقت الى طلوع الفجر. إذا تدلنا الرواية على أن مجرد غروب الشمس و استتارها ليس بوقت لصلاة المغرب. بل انما وقتها متأخر عن الاستتار، و ليس وقتها المتأخر عنه غير تجاوز الحمرة عن قمة الرأس.

و «يرده»: «أولاً»: أن الرواية ضعيفة السند بإسماعيل بن أبى سارة لعدم توثيقه.

و «ثانياً»: انها ضعيفة الدلالة على المدعى، لانه (ع) لم يقل:

على مثل مغيب الشمس الى وقت صلاة المغرب ليدل على أن مغيب الشمس و وقت الصلاة بينهما فاصل زمانى، و الثانى متأخر عن الأول. بل قال:

إلى صلاة المغرب. فلا تدل على أن وقت صلاة المغرب متأخر عن استتار القرص و انما تدل على أن نفس صلاة المغرب أى الإتيان بها كان متأخرا عن الاستتار و انه (ص) لم يكن يأتى بها عند استتار القرص، و الفصل بين المغرب و الإتيان بصلاة المغرب لعله من الأمور العادية المتعارفة،

(١) المروية فى ب ١٦ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٤٧

.....

و لا سيما فى الجماعات لعدم تحققها- على الأغلب- بعد المغرب إلا بعد الانتظار و الأذان و الإقامة، فبين صلاة المغرب و استتار القرص فاصل ما لا محالة و قد دلنا الرواية على انه (ص) كان يوتر بمثل هذا المقدار من الوقت الى طلوع الفجر، أى كان يصلى الوتر فى آخر وقتها فليست فيها أية دلالة على أن صلاة المغرب متأخرة عن استتار القرص لو لم تدل على خلافه.

و «منها»: صحيحة بكر بن محمد عن أبى عبد الله (ع) انه سأله سائل عن وقت المغرب فقال: ان الله يقول فى كتابه لإبراهيم: فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال: هذا ربي، و هذا أول الوقت .. «١»

و قد دلت على أن المغرب إنما يتحقق برؤية الكوكب للملازمة بين دخول الليل و رؤيته فكلما دخل الليل كان الكوكب مرئيا لا محالة و متى ما لم ير كشف عن عدم دخول الليل، و من هنا استشهد (ع) بقوله عز من قائل فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا، لانه لا يرى الكوكب إلا بعد دخول الليل و لا تتحقق الرؤية عند سقوط الشمس و استتار قرصها و انما يتحقق بعد تجاوز الحمرة عن قمة الرأس إلى طرف المغرب، فرؤية الكوكب ملازمة لذهاب الحمرة فالرواية تدل على أن المغرب انما يتحقق بذهاب الحمرة المشرقية و تجاوزها عن قمة الرأس.

و يرده: أن الأنجم و لا سيما الكواكب المنيرة اعنى كبارها قد ترى قبل ذهاب الحمرة و تجاوزها عن قمة الرأس بزمان على ما جربناه

مرارا و لا- تتوقف رؤية كوكب أو كوكبين أو أكثر على تجاوز الحمرة و من لم يصدق فليجرب، إذا ليست للرواية دلالة على القول الأشهر بل هي دالة

(١) المروية في ب ١٦ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٤٨

.....

على عكسه اعنى ما ذهب اليه المشهور من تحقق المغرب بسقوط القرص، لدلالاتها على دخول الوقت برؤية الكوكب المتحققة قبل تجاوز الحمرة عن قمة الرأس.

و «منها»: ما رواه الشيخ بإسناده عن بريد بن معاوية العجلي قال:

سمعت أبا جعفر (ع) يقول: إذا غابت الحمرة من هذا الجانب يعنى ناحية المشرق فقد غابت الشمس من شرق الأرض و غربها «١». و قد قدمنا هذه الرواية عن بريد بن معاوية بطريق الكليني «قده» و الفرق بينهما فى أن الوارد فى هذه الرواية: يعنى ناحية المشرق، و فى السابقة: يعنى من المشرق. و قد عرفت أن الاستدلال بها يتوقف على ان يراد بناحية المشرق تمام ربع الفلك، و ان الحمرة إذا زالت عن ناحيته بالكلية و تجاوزت عن قمة الرأس فقد تحقق المغرب، و أسلفنا أن هذا لا- يمكن تميمه بدليل، بل المراد فيها بالمشرق انما هو فى مقابل المغرب اعنى نقطة طلوع الشمس عن تحت الأفق و قد مر ان فى بعض الروايات عبر بالمطلع بدل المشرق. و قد دلت الرواية على أن ارتفاع الحمرة عن تلك النقطة دليل على استتار القرص تحت الأفق على ما هو مقتضى تقابل نقطتى المشرق و المغرب، و كروية الأرض. إذا الرواية انما تدل على ما ذهب اليه المشهور فى المسألة و لا دلالة لها على القول الأشهر، لدلالاتها على أن المغرب يتحقق بالاستتار المنكشف بارتفاع الحمرة عن نقطة المشرق.

على أن القائلين بالقول الأشهر الملتزمين باعتبار تجاوز الحمرة عن قمة الرأس لا يعتبرون ذهاب الحمرة عن تمام ربع الفلك لعدم التلازم بين تجاوزها عن قمة الرأس و ذهابها عن تمام ربع الفلك، لأن مع التجاوز

(١) المروية في ب ١٦ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٤٩

.....

عن قمة الرأس أيضا تبقى الحمرة فى السماء، و لعلها تشاهد فى الجنوب الشرقى بوضوح على ما جريناه فليلاحظ.

فالرواية على تقدير تسليم دلالتها و الغض عما أسلفناه آنفا انما تدل على الاحتمال أو القول الثالث الذى لم نعر على قائل به و لا دلالة لها على القول الأشهر كما عرفت هذا كله.

مضافا الى انها ضعيفة السند بالقاسم بن عروة كما تقدم.

و «منها»: ما رواه محمد بن على قال: صحبت الرضا (ع) فى السفر فرأيتة يصلى المغرب إذا أقبلت الفحمة من المشرق يعنى السواد «١». فإن الفحمة إنما تقبل بتجاوز الحمرة عن قمة الرأس.

و يدفعه: «أولا»: انها ضعيفة السند لعدم توثيق محمد بن على.

و «ثانيا»: ان فعله (ع) لا دلالة له على ان استتار القرص ليس بوقت لصلاة المغرب، لاحتمال انه كان يصلى بعد تحقق وقتها لاستجابته،

لاستحباب المس بالمغرب قليلا كما يأتي ان شاء الله.

و «ثالثا»: ان الفحمة إنما تقبل بالاستتار كما ان البياضة عند الفجر انما تقبل بطلوع القرص عن تحت الأفق، فإن من لاحظ الأفق - عند الطلوع - ليرى أن البياضة كأنها تتطلع و تتصاعد من بئر أو مكان عميق ثم ترتفع شيئا فشيئا و كذلك الحال عند الغروب، فان الشمس بمجرد دخولها تحت الأفق يشاهد أن الفحمة أخذت بالارتفاع فتتصاعد متدرجا و لا ملازمة بين إقبال الفحمة و زوال الحمرة المشرقية و تجاوزها عن قمة الرأس، لأنها انما تقبل من النقطة التي تطلع منها الشمس لا من ناحية المشرق كله، فالرواية على قول المشهور أدل منها على القول الأشهر.

(١) المروية في ب ١٦ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٥٠

.....

و «منها»: ما رواه شهاب بن عبد ربه قال: قال أبو عبد الله (ع) يا شهاب اني أحب إذا صليت المغرب ان أرى في السماء كوكبا «١». و حيث أن رؤية الكوكب ملازمة لذهاب الحمرة المشرقية تدلنا الرواية على أن وقت صلاة المغرب هو ذهاب الحمرة و تجاوزها عن قمة الرأس.

و يدفعه: «أولا» انها ضعيفة السند بمحمد بن حكيم.

و «ثانيا»: انها قاصرة الدلالة على القول الأشهر، لاشتمالها على أن التأخير الى أن يرى الكوكب في السماء أمر محبوب له (ع) لا انه أمر لازم حتمى فلا دلالة للرواية على القول الأشهر لو لم تدل على خلافه.

«منها»: ما رواه عمار الساباطى عن أبي عبد الله (ع) قال: إنما أمرت أبا الخطاب أن يصلى المغرب حين زالت الحمرة من مطلع الشمس فجعل هو الحمرة التي من قبل المغرب و كان يصلى حين يغيب الشفق «٢».

فقد دلت على امره (ع) الرجل بصلاة المغرب عند زوال الحمرة المشرقية و تجاوزها عن قمة الرأس و لكنه خالفه و صلى عند ذهاب الحمرة المغربية.

و «يرده»: أنها ضعيفة السند بعلى بن يعقوب «أولا» و غير دالة على القول الأشهر «ثانيا» و الوجه في ذلك أن الرواية مشتملة على لفظة «مطلع الشمس» فمضمونها على ذلك انه (ع) أمره بالصلاة عند الاستتار و ارتفاع الحمرة عن مطلع الشمس و نقطة خروجها - لا عن المشرق كله - إذا فهي على قول المشهور أدل من القول الأشهر.

و «منها»: ما رواه الشيخ بإسناده عن بريد بن معاوية عن أحدهما (ع) قال: إذا غابت الحمرة من المشرق فقد غابت الشمس من

(١) المرويتان في ب ١٦ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المرويتان في ب ١٦ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٥١

.....

شرق الأرض و غربها «١».

و قد قدمنا نقل الرواية مرتين فتارة بطريق الكليني، و اخرى بطريق الشيخ «قده» و لا فرق بينهما و بين هذه الرواية إلا في أنهما مسندة

الى أبي جعفر (ع) و هي أسندت إلى أحدهما (ع) كما انهما مشتملتان على قوله (ع) من هذا الجانب ثم فسر بالمشرق أو بناحية المشرق، و هي مشتملة على لفظة المشرق من الابتداء. كما قدمنا الفارق بين المروية بطريق الكليني، و المروية بطريق الشيخ فلاحظ، و الجواب عنها هو الجواب فراجع.

و «منها»: ما رواه محمد بن شريح عن أبي عبد الله (ع) قال:

سألته عن وقت المغرب فقال: إذا تغيرت الحمرة في الأفق، و ذهبت الصفرة، و قبل ان تشتبك النجوم «٢».

فان تغير الحمرة انما هو فيما إذا زالت و تجاوزت عن قمة الرأس.

و فيه: أنها ضعيفة السند بعلى بن الحارث- لجهالته- و بكار بن بكر- لعدم توثيقه- كما انها قاصرة الدلالة على القول الأشهر و ذلك لان تغير الحمرة انما يتحقق عند دخول الشمس تحت الأفق و هو زمان ذهاب الصفرة في قبال اشتباك النجوم و ذهاب الشفق الذي جعله أبو الخطاب وقتا من تلقاء نفسه، فهذه الرواية أيضا على قول المشهور أدل من القول الأشهر.

و «منها»: موثقة يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله (ع) قال:

قال لي: مساو بالمغرب قليلا، فان الشمس تغيب من عندكم قبل أن تغيب من عندنا «٣».

و قد دلت على وجوب التأخير عن المغرب و هو يلزم ذهاب الحمرة

(١) المرويات في ب ١٦ من أبواب المواقيت عن الوسائل.

(٢) المرويات في ب ١٦ من أبواب المواقيت عن الوسائل.

(٣) المرويات في ب ١٦ من أبواب المواقيت عن الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٥٢

.....

المشرقية و تجاوزها عن قمة الرأس لأن به يتحقق المأمور به أعني المس بالمغرب قليلا.

و «يرده»: أن المدار في طلوع الشمس و غروبها انما هو على الطلوع و الغروب عند كل شخص و بلده و قد قامت على ذلك ضرورة الفقه، فإن الأرض كروية، و مدارات الشمس و البلدان مختلفتان فعند غروبها في بلد لا يمكن ان يتحقق الغروب في كل بلد و صقع بل تختلف في ذلك الأماكن و البلدان فقد يكون غروبها في مكان و يكون في مكان آخر قبل المغرب بساعة و في مكان ثالث قبل المغرب بساعتين و في رابع مضت من الليل ساعة و هكذا كما ان الأمر كذلك في الطلوع و (بعبارة مختصرة) أن في الأربع و العشرين ساعة- بجميع آناها- طلوع في مكان و غروب في مكان آخر، لان ذلك مقتضى كروية الأرض، و المدار فيهما على طلوع كل بلد و غروبه، سواء أ كان في محل آخر غروب أو طلوع أم لم يكن و من هنا ورد في بعض الروايات: و انما عليك مشرقك و مغربك .. «١» فإذا عرفت ذلك فنقول:

لا معنى لقوله (ع) فان الشمس تغيب من عندكم قبل أن تغيب من عندنا، و لا مناص الا من حملها على صورة توافق البلدين في الأفق، و غيبوبة الشمس عن النظر في بلدهم قبل الغروب لمكان جبل أو نحوه مما يقتضى استتار القرص عن ذلك البلد و الا فلا معنى لهذا التعليل كما عرفت.

إذا ليست في الرواية دلالة على وجوب التأخير إلى تجاوز الحمرة عن قمة الرأس، و انما الأمر بتأخير الصلاة عن الغروب من أجل الاحتياط و لاحتمال عدم الغروب في الواقع و استناد الاستتار الى جبل أو طلل و نحوهما

(١) المروية في ب ٢٠ من أبواب المواقيت عن الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٥٣

.....

لا أن الغروب هو ذهاب الحمرة المشرقية عن قمة الرأس.

على أن امره (ع) بالمس بالمغرب استحبابي بلا ريب- و لو مع قطع النظر عما عرفت- لأنه أمر بالمس شيئاً ما و لم يأمر بالمس الى أن يتجاوز.

الحمرة عن قمة الرأس، و المس شيئاً ما يتحقق بالانتظار إلى رؤية الكوكب المتحركة قبل تجاوز الحمرة عن قمة الرأس، و حيث أن بعض الاخبار المتقدمة دل على جواز الدخول في الصلاة عند رؤية الكوكب فيها تحمل الأمر بالمس في هذه الرواية على الندب، لما تقدم من أن رؤية الكواكب انما هي قبل تجاوز الحمرة المشرقية عن قمة الرأس و بعد استتار القرص، فإذا لم يثبت أن المغرب هو تجاوز الحمرة فلا- مناص من ان يكون المغرب هو استتار القرص لعدم الوسطة بينهما، و الاحتمال أو القول الثالث لم يثبت بدليل فيكون الأمر بالتأخير عنه محمولاً على الاستحباب لا محالة.

خوي، سيد ابو القاسم موسوي، التنقيح في شرح العروة الوثقى، ٦ جلد، قم - ايران، اول، ١٤١٨ هـ ق

التنقيح في شرح العروة الوثقى؛ الصلاة ١، ص: ٢٥٣

على انه احتياط في الوقت- كما مر- و لا مانع من الحكم برجحانه أيضا من هذه الناحية مضافا الى انه أمر متعارف لجريان العادة على الصلاة بعد المغرب بشيء، إذ لا- يصلى الفريضة أول سقوط الشمس- غالباً- فالأمر به لا يكون دليلاً على أن المغرب هو ذهاب الحمرة المشرقية عن قمة الرأس.

و «منها»: رواية عبد الله بن وضاح قال: كتبت الى العبد الصالح (ع) يتوارى القرص، و يقبل الليل، ثم يزيد الليل ارتفاعاً و تستتر عنا الشمس، و يرتفع فوق الجبل حمرة، و يؤذن عندنا المؤذنون أفصلي حينئذ، و أفطر إن كنت صائماً؟ أو انتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل؟ فكتب إلي: أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٥٤

.....

و تأخذ بالحائطة لدينك «١».

و قد دلت على عدم جواز الصلاة و الإفطار بمجرد توارى القرص و على لزوم الانتظار حتى تذهب الحمرة و انما علله (ع) بالاحتياط و قال:

ارى لك إلخ، و لم يصرح بعدم جواز الصلاة و الإفطار بمجرد استتار الشمس لمراعاة النقية لان استتار القرص هو المغرب عند العامة و عليه يرتبون آثار المغرب من جواز الصلاة و الإفطار و غيرهما.

و «يرده»: أن الرواية قاصرة الدلالة على القول الأشهر و ذلك لانه لا وجه لحمل قوله (ع) ارى لك ان تنتظر إلخ حتى تذهب الحمرة على التعلل بالاحتياط تقيه ليكون ذلك من الاحتياط في الشبهة الحكمية بأن يجعل المغرب عبارة عن ذهاب الحمرة المشرقية و تجاوزها عن قمة الرأس من باب الاحتياط.

و ذلك لانه محمول على الاحتياط في الشبهة الموضوعية، فإن مجرد استتار القرص عن الانظار لا يستلزم الاطمئنان بدخول الوقت و المغرب، لما فرضه من بقاء الحمرة فوق الجبل، لأنها مظنة عدم دخول الشمس تحت الأفق و انما تسترت بوجود الجبال و الاطلال، و مع هذا الاحتمال يتحقق المورد للاحتياط، و لكنه من الاحتياط في الشبهة الموضوعية و هو يقتضى الانتظار و التأخير الى أن تذهب الحمرة. إذا فالأمر بالاحتياط غير مستند إلى التقية و الرواية صادرة لبيان الحكم الواقعي من جهة الشبهة الموضوعية و مع إمكان حمل الاحتياط على ذلك من غير تقية لا مقتضى للحمل على التقية إذا فلا دلالة للرواية على ان المغرب يتحقق بذهاب الحمرة و تجاوزها عن قمة الرأس هذا كله بحسب الدلالة.

(١) المروية في ب ١٦ من أبواب المواقيت عن الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٥٥

.....

و أما بحسب السند: فقد يقال: بضعفها، لأن في سندها سليمان بن داود المنقري و هو و ان وثقه النجاشي «قده» الا ان توثيقه معارض بتضعيف ابن الغضائري حيث ضعفه صريحا فلا دليل على وثاقته.

و الصحيح أن الرواية موثقة و توثيق النجاشي غير معارض بشيء لأن تضعيفات ابن الغضائري كتوثيقاته و ان كانت معتبرة لا محالة لأنها لا تقصر عن توثيقات مثل النجاشي و الشيخ و اضرابهما غير أن الكتاب الدارج اليوم بأيدينا المنسوب إليه الذي هو المستند في نقل تضعيفاته و توثيقاته لم يثبت انه له إذا فتوثيق النجاشي مما لا معارض له.

و «منها»: معتبرة جارود قال: قال لى أبو عبد الله (ع) يا جارود ينصحون فلا يقبلون و إذا سمعوا بشيء نادوا به أو حدثوا بشيء أذاعوه قلت لهم: مسوا بالمغرب قليلا فتركوها حتى اشتبك النجوم فأنا الان أصلها إذا سقط القرص «١».

و قد دلت على وجوب التأخير في صلاة المغرب و عدم إقامتها بمجرد الاستتار و التأخير عن سقوط القرص قليلا ملازم لذهاب الحمرة عن قمة الرأس. و انما التجاء (ع) الى الصلاة عند سقوط القرص من باب التقية، لأنهم أذاعوا ما حدثهم به.

و «يرده»: أن الرواية بحسب السند و ان كانت معتبرة الا أنها قاصرة الدلالة على القول الأشهر و ذلك لما قدمناه من ان الأمر بالمس بالمغرب محمول على الندب و الأفضلية، لأنه (ع) لم يوجب التأخير إلى تجاوز الحمرة بل أمر بالمس قليلا على التقريب المتقدم فهو سلام الله عليه انما حدثهم و أمرهم بالفرد الأفضل و لكنهم أذاعوه و من هنا التجأ (ع)

(١) المروية في ب ١٦ من أبواب المواقيت عن الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٥٦

.....

إلى ترك الفرد الأفضل و الإتيان بالمفضول نقيه لا انه (ع) صلى قبل الوقت من باب التقية و لم يأت بالفريضة في وقتها. بل يمكن ان يقال: إن اختياره (ع) للفرد المرجوح أيضا لم يكن مستندا الى التقية بل لمصلحة أخرى كالدلالة على جواز ذلك، فان ارتكاب أمر مرجوح - في نفسه - لبعض المصالح و الوجوه مما لا مانع عنه.

هذه هي الروايات المستدل بها على القول الأشهر و اعتبار تجاوز الحمرة المشرقية عن قمة الرأس و قد ظهر أنها اما ضعيفة السند أو قاصرة الدلالة على سبيل منع الخلو فإن جملة منها ضعيفة من جهتين.

وقد يستدل على هذا القول بان كون المغرب هو تجاوز الحمره عن قمه الرأس أمر ظاهر شائع به تمتاز الشيعة عن غيرهم فهو إذا مما يعد شعارا للشيعة و رمزا الى التشيع بحيث لو صلى مصلى عند سقوط القرص اتهم بعدم التشيع لا محالة وهكذا كان الأمر في عصرهم (ع) و من هنا ورد في رواية الربيع بن سليمان و ابان بن أرقم و غيرهم ما لفظه:

أقبلنا من مكة حتى إذا كنا بوادي الأخضر إذا نحن برجل يصلى و نحن ننظر الى شعاع الشمس (لانه يبقى عند استتار القرص) فوجدنا في أنفسنا (اي غضبنا) فجعل يصلى و نحن ندعوا عليه حتى صلى ركعة و نحن ندعوا عليه و نقول: هذا شباب من شباب أهل المدينة، فلما أتيناها إذا هو أبو عبد الله جعفر بن محمد (ع) فنزلنا فصلينا معه و قد فاتتنا ركعة فلما قضينا الصلاة قمنا اليه فقلنا: جعلنا فداك: هذه الساعة تصلى؟! فقال: إذا غابت الشمس فقد دخل الوقت «١».

فمن هذا يستكشف ان عدم دخول الوقت قبل ذهاب الحمره و تجاوزها عن قمه الرأس كان مقررا عند الشيعة و من شعارهم. نعم الرواية لا يمكن

(١) المروية في ب ١٦ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٥٧

.....

الاستدلال بها على أن المغرب هو سقوط القرص لضعفها حيث أن في سندها عدة مجاهيل.

و الجواب عن هذا الاستدلال: ان كون وقت المغرب ذهاب الحمره شعارا للشيعة و رمزا الى التشيع و ان كان صحيحا و قد كان كما ادعى، الا انه لم يقيم دليل على ان كلما كان كذلك فهو أمر واجب فان كون شيء شعارا للشيعة أعم من الندب و الوجوب فمن جملة شعارهم و مختصاتهم القنوت في الركعة الثانية قبل الركوع، لانه رمز الى التشيع و تركه موجب للاتهام غير انه أمر مندوب بلا كلام فغاية ما يستفاد من ذلك أن تأخير صلاة المغرب عن استتار القرص أمر مرغوب فيه عند الشيعة و أما الوجوب فلا كما لا يخفى.

و معه لا مناص من الالتزام بما هو المشهور عندهم من أن المغرب سقوط القرص و استتاره اعنى دخول الشمس تحت الأفق و هذا هو الذى اختاره جماعة من المحققين و منهم المحقق و صاحب المدارك و غيرهما و تدل عليه جملة من الاخبار المعتمدة التى فيها الصحيحة و الموثقة. و اما ما دل عليه من الاخبار الضعاف فكثيرة. □

فمن جملة الأخبار المعتمدة صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع) قال: سمعته يقول: وقت المغرب إذا غربت الشمس فغاب قرصها «١».

و «منها»: صحيحة زرارة أو حسنته قال: قال أبو جعفر (ع) وقت المغرب إذا غاب القرص، فإن رأيت بعد ذلك و قد صليت أعدت الصلاة و مضى صومك و تكف عن الطعام ان كنت أصبت منه شيئا «٢».

(١) المرويتان في ب ١٦ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المرويتان في ب ١٦ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٥٨

.....

و «منها»: صحيحة الأخرى عن أبي جعفر (ع) قال: إذا زالت الشمس دخل الوقتان: الظهر و العصر، و إذا غابت الشمس دخل الوقتان:

المغرب و العشاء الآخرة «١».

و «منها»: موثقة إسماعيل بن الفضل الهاشمي عن أبي عبد الله (ع) قال: كان رسول الله (ص) يصلّي المغرب حين تغيب الشمس حيث تغيب حاجبها «٢».

و قوله (ع) حيث تغيب حاجبها من جهة أن الشمس في آخر اللحظات من الغروب تبدو كالحاجب فإذا غاب حاجبها فقد سقط القرص و دخل وقت صلاة المغرب. ثم ان معنى ان رسول الله (ص) كان يصلّي المغرب حين تغيب الشمس انه (ص) كان يصلّيها على النحو المتعارف من الإتيان بالمقدمات و الأذان و الإقامة بعد دخول الوقت لا انه (ص) كان يقدم هذه الأمور كلها على الوقت حتى يصلّي المغرب حين تغيب، فما ذكره صاحب الوسائل من حمل الرواية على النسخ مما لا وجه له.

و «منها»: موثقة إسماعيل بن جابر عن أبي عبد الله (ع) قال:

سألته عن وقت المغرب قال: ما بين غروب الشمس الى سقوط الشفق «٣».

و «منها»: صحيحه صفوان بن مهران الجمال قال: قلت لأبي عبد الله (ع) ان معي شبه الكرش المنشور فأؤخر صلاة المغرب حتى عند غيبوبة الشفق، ثم أصليهما جميعا يكون ذلك أرفق بي؟ فقال: إذا غاب القرص فصل المغرب فإنما أنت و مالك لله «٤».

(١) المروية في ب ١٧ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المرويتان في ب ١٦ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٣) المرويتان في ب ١٦ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٤) المروية في ب ١٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٥٩

.....

و «منها»: موثقة سماعه بن مهران قال: قلت لأبي عبد الله (ع) في المغرب انا ربما صلينا و نحن نخاف ان تكون الشمس خلف الجبل أو قد سترنا منها الجبل قال: فقال: ليس عليك صعود الجبل «١».

فهذه الرواية و ان وقع في سندها احمد بن هلال، و الرجل على ما هو المعروف عندهم غير مقبول الحديث و ممن لا يعتمد على رواياته بل قدمنا عن شيخنا الأنصاري «قده» استظهار ان الرجل ممن لا دين له و من هنا بنينا على عدم الاعتداد برواياته «٢» الا ان الرواية موثقة قلنا بوثاقه الرجل أم لم نقل لان الصدوق «قده» قد رواها عن سماعه و طريقه اليه موثق و ليس فيه الا عثمان بن عيسى و قد عده الكشي من أصحاب الإجماع على انه ممن وقع في أسانيد كامل الزيارات فالرواية موثقة.

بل الظاهر ان أحمد بن هلال أيضا موثق و قابل للاعتماد على رواياته على ما بيناه في محله و ان ما ذكره في حقه مما لا أساس له و على تقدير صحته و تماميته غير مناف لوثاقته.

و تقريب الاستدلال بها أن الخوف من عدم غيبوبة القرص حقيقة و كونها خلف الجبل اعنى الشك في أنها غربت أم لم تغرب انما يتصور فيما إذا كان المغرب بمعنى استتار القرص و سقوطها، لأنها حينئذ إذا غابت عن الحس و النظر و كان في البين جبل أو طلل و نحوهما فقد يحتمل انها استترت خلف الجبل و لم تغب عن الأفق و ان شرع المكلف في صلاة المغرب. و اما إذا كان المغرب بمعنى تجاوز الحمرة عن قمة الرأس إلى المغرب فبعد تحقق ذلك في الخارج - كما هو مقتضى الدخول في الصلاة -

(١) المروية في ب ٢٠ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) الجزء الأول من كتاب الطهارة ص ٣٠٨.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة، ص: ٢٦٠

.....

لا- بد من ان يجزم بتحقق الغروب، سواء أ كان بهذا المعنى أم بمعنى سقوط القرص و استتاره فما معنى الشك فيه ليجيب (ع) بأنه ليس عليك صعود الجبل.

و على الجملة أن الغروب بهذا المعنى مما لا- يتصور الشك فيه بعد الدخول في الصلاة. فإن الحمرة إذا لم تكن متجاوزة عن قمة الرأس فلا مناص من الجزم بعدم تحقق الغروب و إذا كانت قد تجاوزت عنها فلا بد من الجزم بتحقيقه و مع الشك في ذلك لا بد من الفحص عن تجاوز الحمرة و عدمه، لا- الصعود على الجبل. و هذا بخلاف ما إذا كان الغروب بمعنى سقوط القرص و استتاره فان المكلف إذا غابت الشمس عن نظره قد يشرع في صلاته معتقدا غروبها و قد يحتمل انها استترت خلف الجبل و لم تغب و يريد الصعود على الجبل لاستكشاف انها غابت أو استترت خلف الجبل فيصح تهيئه (ع) عن ذلك وقتئذ هذا.

و قد حملها بعضهم على التقيء و استوجهه صاحب الحدائق «قده» و لعله لأن الرواية مخالفة للقواعد، حيث أن مع الشك في الغروب لا مسوغ للإفطار أو الدخول في الصلاة لمكان الاستصحاب و لذا ذكر في الحدائق أن الرواية غير منطبقة على شيء من القولين في الغروب.

و يمكن الجواب عنه بان من الجائز ان تكون هناك اماره معتبره على الغروب بحيث يكون تحققها ملازما- في الواقع- لتحقق الغروب و دخول الشمس تحت الأفق و ذلك كاستتار القرص عن الانظار في البلد، و لفرض السائل عالما بتلك الاماره و قد دخل في الصلاة اعتمادا عليها مع الغفلة عن التلازم بين تلك الاماره و الغروب الحقيقي و لذا شك في الغروب بعد ما دخل في الصلاة و نهاه (ع) عن الصعود على الجبل اكتفاء بتلك الاماره الملازمه مع الغروب إذا لا مقتضى لحمل الرواية على التقيء، لانطباقها

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة، ص: ٢٦١

.....

على القول المشهور من ان الغروب هو غيبوبه الشمس عن الأفق كما عرفت و هناك روايه اخرى غير قابله للاستدلال بها في المقام و هي ما رواه أبو أسامه أو غيره قال: صعدت مرة جبل أبي قبيس و الناس يصلون المغرب، فرأيت الشمس لم تغب انما توارث خلف الجبل عن الناس، فلقيت أبا عبد الله (ع) فأخبرته بذلك فقال لي: و لم فعلت ذلك؟! بئس ما صنعت، انما تصلبها إذا لم ترها خلف جبل غابت أو غارت ما لم يتجللها سحاب أو ظلمة تظلمها، و انما عليك مشرقك و مغربك، و ليس على الناس ان يبحثوا «١».

فان مقتضى هذه الروايه تحقق الغروب بمجرد غيبوبه القرص عن النظر سواء غابت عن الأفق أم لم تغب بمعنى أن على كل مكلف مشرقه و مغربه فإذا غابت عن مغربه تحقق الغروب بالإضافة اليه و ان لم تغب عن الأفق بل و لو مع العلم بعد غيبوتها عن الأفق و كونها موجوده وراء الجبل و هذا مما لا قائل به، فهذه الروايه مخالفة لجميع الأخبار المتقدمه الداله على أن الغروب هو غيبوبه القرص عن الأفق، و ما دل على أن الغروب ذهاب الحمرة المشرقيه و تجاوزها عن قمة الرأس.

و الذى يسهل الخطب انها ضعيفه السند و غير قابله للاعتماد عليها في نفسها و ان لم تكن معارضة بشيء و ذلك فإن الروايه لها طريقان: «أحدهما» طريق الشيخ و هي بهذا الطريق مرسله لأن الراوى فيها أبو أسامه أو غيره و «ثانيهما»: طريق الصدوق حيث رواها بإسناده الى أبي أسامه زيد الشحام، الا أن في طريقه إليه أبو جميله مفضل بن صالح و هو غير موثق.

ثم ان هناك جمله اخرى من الروايات تدلنا أيضا على ما ذهب إليه

(١) المروية في ب ٢٠ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٦٢

.....

المشهور في المسألة إلا انها ضعيفة السند و غير صالحه إلا لجعلها مؤيدة للمدعى و هي روايات كثيرة إليك بعضها:

«منها»: مرسله الصدوق قال: قال أبو جعفر (ع) وقت المغرب إذا غاب القرص «١».

و «منها»: ما رواه جابر عن أبي جعفر (ع) قال: قال رسول الله (ص) إذا غاب القرص أفطر الصائم و دخل وقت الصلاة «٢» و «منها»:

مرسله على بن الحكم عن حدثه عن أحدهما (ع) انه سئل عن وقت المغرب فقال: إذا غاب كرسيها قلت و ما كرسيها؟

قال: قرصها، فقلت: متى يغيب قرصها؟ قال: إذا نظرت إليه فلم تره «٣».

و «منها»: غير ذلك من الروايات.

ثم ان الاخبار المتقدمة صحيحها و موثقها قد دللتنا على أن وقت صلاة المغرب و الإفطار انما هو سقوط القرص من دون حاجة الى

التأخير حتى تذهب الحمرة و هي كما مر اخبار كثيرة بل يمكن دعوى تواترها- إجمالاً- فهي على تقدير تواترها قطعية و مما لا

اشكال فيه، و على تقدير عدم كونها متواترة أخبار معتبرة صحيحة أو موثقة. و أما ما استدل به على أن الغروب يتحقق بتجاوز الحمرة

عن قمة الرأس فقد تقدم أنها إما ضعيفة الدلالة أو السند على سبيل منع الخلو لاشتمال جملة منها على الضعف من جهتين.

على ان جملة منها ظاهرة في إرادة غيبوبة القرص و هي المشتملة على ارتفاع الحمرة عن مطلع الشمس أو عن المشرق حيث تقدم ان

ارتفاع الحمرة عن نقطة طلوع الشمس و خروجها يلازم دخول القرص تحت الأفق

(١) المرويات في ب ١٦ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المرويات في ب ١٦ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٣) المرويات في ب ١٦ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٦٣

.....

و ما اشتمل منها على قوله: من هذا الجانب مجمل المراد لعدم ظهوره في إرادة مطلع الشمس و نقطة خروجها أو في مطلق ناحية المشرق.

أجل أن مرسله ابن أبي عمير صريحة الدلالة على ارادة تجاوز الحمرة عن قمة الرأس، الا انها- كما عرفت- غير قابلة للاعتماد عليها

لإرسالها و لا يصغى الى دعوى ان مراسيل ابن أبي عمير كمسانيده، على ان مدلولها غير مطابق للوجدان كما مر، و على فرض تسليم

تماميتها من جميع الجهات لا يمكننا الاعتماد عليها أيضا في مقابل الاخبار المتقدمة الكثيرة البالغة حد التواتر.

بقي الكلام في جهات:

الجهة الأولى:

ذكر صاحب الوسائل «قده» بعد نقل الأخبار الدالة على القول الأشهر أن المتعين هو العمل بما تقدم في هذه الأحاديث و استدل عليه بوجوه «منها»: انه أقرب الى الاحتياط للدين في الصلاة و الصوم. و عليه فالأخبار المتقدمة الدالة على قول المشهور مخالفة للاحتياط فلا مناص من تركها. الا أن الأمر ليس كما ذكره.

و (السر فيه): انا قد استفدنا من قوله سبحانه أقيم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل (١) و ما ورد في تفسير الغسق بمنتصف الليل ان

(١) الاسراء: ١٧: ٧٨.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٦٤

.....

كل آن من الآتات المتخللة بين دلوك الشمس و منتصف الليل صالح للإتيان فيه بشيء من الصلوات الأربع، و دلنا الأخبار المعتمدة على أن وقتي الظهرين قبل المغرب، و وقتي العشاءين بعد المغرب:

فان بنينا على أن المغرب عبارة عن تجاوز الحمرة عن قمة الرأس لم يجز الإتيان بالعشاءين بعد استتار القرص و قبل تجاوز الحمرة، كما لا يجوز الإتيان بالظهرين حينئذ بلا كلام، و معنى ذلك أن هذا المقدار من الوقت اعنى ما بين سقوط القرص و ذهاب الحمرة ليس بصالح لشيء من الصلوات الأربع - نظير ما بين طلوع الشمس و الزوال لعدم كونه وقتا لشيء من الفرائض - و هذا خلاف ما نطقت به الآية المباركة.

على أن الظاهر عدم الخلاف في أن أول وقت المغرب هو آخر وقتي الظهرين بل هو المصرح به في كلام غير واحد - على ما بيالى - و لازم ذلك جواز تأخير الظهرين الى ذهاب الحمرة و ما بعد سقوط القرص و هذا مما لا يمكن الالتزام به و كيف يمكن حينئذ التعبير عنهما و توصيفهما بالظهرين كيف و لا معنى لكون الصلاة صلاة ظهر أو عصر مع دخول الليل لدى العرف و غيبوبة الشمس و استتارها كما هو مفروض الكلام.

نعم حكى سيدنا الأستاذ - أدام الله اطلاقه - انه قد شاهد من حملة العلم من كان يؤخرهما الى ما بعد سقوط القرص اعتمادا في ذلك على القول الأشهر و فتواهم بان المغرب هو ذهاب الحمرة و تجاوزها عن قمة الرأس إذا فجعل المغرب تجاوز الحمرة عن قمة الرأس ليس من الاحتياط في شيء بل هو على خلاف الاحتياط لاستلزامه جواز تأخير الظهرين الى ما بعد سقوط القرص. نعم لا إشكال في أن الإتيان بالمغرب بعد تجاوز الحمرة احتياط من حيث العمل كما أن تقديم الظهرين عن استتار القرص

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٦٥

.....

احتياط عملى.

الجهة الثانية:

انا و ان ذكرنا أن القول بتحقيق المغرب باستتار القرص هو المشهور عند الأصحاب «قد هم» و القول بأنه يتحقق يتجاوز الحمرة عن قمة الرأس أشهر، إلا انا لو حملنا لفظه المشرق الواقعة في كلامهم على ما حملناها عليه في الاخبار المتقدمة أعنى مطلع الشمس و نقطة خروجها، لما ذكرنا من انه الظاهر منها في مقابل الغروب لا نقلب الأمر في المقام و لصار القول الأشهر قولنا نادرا في المسألة.

و ذلك: لان المصرح منهم يتجاوز الحمرة عن قمة الرأس قليل، و انما يعبرون- غالبا- بذهاب الحمرة عن المشرق و هو قابل الحمل و الانطباق على ارتفاع الحمرة عن نقطة الطلوع الملازم لغيوبه القرص تحت الأفق، و هو الموافق لقول المشهور كما عرفت، و معه يكون القول الأشهر أعنى اعتبار تجاوز الحمرة عن قمة الرأس قولاً نادراً في المسألة و الله العالم بحقيقته الحال.

الجهة الثالثة:

إذا كان معنى الغروب هو استتار القرص و دخول الشمس تحت الأفق فلا شبهة و لا كلام في أن طلوع الشمس- في مقابل الغروب بالمعنى المذكور- هو صيرورتها فوق الأفق كما هو المعروف في معنى الطلوع بمعنى أن دخول التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٦٦

.....

الشمس تحت الأفق اعنى القوس الليلي هو الغروب و كونها خارجة عن الأفق و داخله في القوس النهاري هو الطلوع و هذا ظاهر. و إن قلنا ان المغرب بمعنى ذهاب الحمرة و تجاوزها عن قمة الرأس فهل يعتبر ذلك في الطلوع أيضا فلا- بد من الالتزام بوجود تقديم صلاة الفجر على طلوع الشمس عن الأفق اعنى الطلوع الحسى بمقدار تأخر زوال الحمرة عن استتار القرص تحت الأفق كعشر دقائق- تقريبا- بدعوى ان الشمس طالعة، حينئذ و ان كنا لا نشاهدها كما كان هو الحال في الغروب لوجود الشمس- قبل ذهاب الحمرة المشرقية- فوق الأفق و ان لم تكن مرئية، فعلى ذلك يتحقق طلوع الشمس قبل خروجها عن تحت الأفق بعشر دقائق- تقريبا- أو أن طلوع الشمس بمعنى ظهورها الحسى فوق الأفق سواء قلنا بذلك في غروبها أم لم نقل؟ قد يقال بذلك- كما عن بعضهم- نظرا الى التقابل بين الغروب و الطلوع و فيه: انه أمر ظاهر الفساد، لوضوح ان مفهوم الطلوع أمر معلوم و مبين لدى العرف فتراهم يقولون: طلعت الشمس أو انها لم تطلع من دون توقف في فهم المراد منه و هو ظهور الشمس ظهورا حسيا عن الأفق، كما أن مفهوم الغروب عندهم كذلك، لانه بمعنى استتار الشمس و دخولها تحت الأفق و عدم رؤيتها من دون حاجب من الجبال و الاطلال و نحوهما.

و انما نقول باعتبار تجاوز الحمرة عن قمة الرأس- على القول به- للأخبار الدالة على عدم جواز الصلاة و الإفطار قبل تجاوز الحمرة عن قمة الرأس كما هو مضمون مرسله ابن أبي عمير المتقدمه فالالتزام بان الغروب لا يتحقق الا بعد تجاوز الحمرة عن قمة الرأس لا يستلزم الالتزام بما يقابله

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٦٧

و يعرف (١) نصف الليل بالنجوم الطالعة أول الغروب إذا مالت عن دائرة نصف النهار إلى طرف المغرب و على هذا فيكون المناطق نصف ما بين غروب الشمس و طلوعها، لكنه لا يخلو عن اشكال.

لاحتمال أن يكون نصف ما بين الغروب و طلوع الفجر- كما عليه جماعة.

و الأحوط مراعاة الاحتياط هنا في صلاة الليل التي أول وقتها بعد نصف الليل

في طلوع الشمس ابدا. بل الطلوع بمعنى خروج الشمس عن تحت الأفق الحسى كما هو معناه الظاهر لدى العرف قلنا بذلك في ناحية الغروب أيضا أم لم نقل.

ما يعرف به انتصاف الليل

(١) وقع الكلام في أن منتصف الليل الذي هو منتهى وقتي العشاءين هل هو بمعنى منتصف ما بين غروب الشمس و طلوع الفجر أو أنه بمعنى المنتصف مما بين غروب الشمس و طلوعها؟ و التفاوت بينهما بمقدار ثلاثة أرباع الساعة - تقريباً - فإن ما بين الطلوعين - على وجه التقريب - ساعة و نصف فيكون نصفه ثلاثة أرباع الساعة كما عرفت.

المعروف بين الأصحاب (قدم) هو الأول، و لم ينسب القول الثاني إلا إلى جماعة قليلين، و لكن هذا هو الصحيح و الوجه في ذلك أن الله سبحانه قد أمرنا بإقامة الصلاة من دلوك الشمس إلى غسق الليل،
التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٤٨

.....

و الغسق - بحسب اللغة - اما بمعنى ظلمة أول الليل، أو بمعنى شدة ظلمة الليل و غايتها، و مقتضى الأخبار الواردة في تفسير الغسق ارادة المعنى الثاني في المقام، حيث فسر في الأخبار بنصف الليل:

□
ففي صحيحة بكر بن محمد عن أبي عبد الله (ع) أنه سأله سائل عن وقت المغرب فقال: ان الله يقول في كتابه لإبراهيم: فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال: هذا ربي، و هذا أول الوقت، و آخر ذلك غيبوبة الشفق، و أول وقت العشاء الآخرة ذهاب الحمرة، و آخر وقتها إلى غسق الليل يعني نصف الليل «١».

□
و في صحيحة زرارة: فيما بين دلوك الشمس إلى غسق الليل أربع صلوات سماهن الله و بينهن، و وقتهن، و غسق الليل هو انتصافه «٢» و نحوهما غيرهما من الروايات.

ثم ان اشتداد الظلمة و نهايتها انما هو في النصف فيما بين غروب الشمس و طلوعها. و «سره» أن إضاءة أية نقطة من الكرة الأرضية و تنورها انما تستندان إلى الشمس لا محالة فكلما قربت الشمس من نقطة من الأرض أخذت تلك النقطة بالاستضاءة و التنور حتى يطلع الفجر فتصير تلك النقطة مضيئة و متنورة بمقدار ضئيل، ثم تزداد تنورها و استضاءتها الى أن تطلع الشمس و تخرج عن تحت الأفق، فتأخذ بالاشتداد شيئاً فشيئاً إلى أن تبلغ دائرة نصف النهار و هو نهاية ضياءها و تنورها، لأنه نهاية اقتراب الشمس من الأرض، فإن الشمس بعد ما بلغت الى تلك الدائرة تأخذ في الابتعاد و به

(١) المروية في ب ١٦ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٢ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٤٩

.....

تضعف استضاءة تلك النقطة و ينقص تنورها حتى تغرب الشمس و تظلم تلك النقطة بمقدار قليل و كلما أخذت الشمس في الابتعاد عنها أخذت الظلمة فيها بالاشتداد الى أن تصل الشمس مقابل دائرة نصف النهار من تحت الأرض و لنعبر عنه بدائرة منتصف الليل و هذه نهاية الظلمة في تلك النقطة، لانه غاية ابتعاد الشمس عنها ثم بعد ذلك أيضا تأخذ في التنور و الإضاءة كلما قربت الشمس منها شيئاً فشيئاً الى أن يطلع الفجر كما مر.

فالمراد بالغسق شدة الظلام، و المرتبة الشديدة من الظلمة انما هي فيما إذا وصلت الشمس مقابل دائرة نصف النهار و هو الذي يسمى بمنتصف الليل فهو إذا عبارة عن منتصف ما بين غروب الشمس و طلوعها هذا.

على أن ذلك هو المتفاهم العرفي من هذه اللفظة أعني منتصف الليل عند إطلاقها، لأنهم يرون النصف من النهار هو الساعة الثانية

عشرة منه و مقتضى المقابلة بين الليل و النهار أن يكون النصف من الليل أيضا هو الساعة الثانية عشرة من الليل، و تلك الساعة منتصف ما بين غروب الشمس و طلوعها، لوضوح أن اليوم لدى العرف انما هو من الطلوع الى الغروب.
فمقتضى التقابل بينهما و المتفاهم العرفي من النصف هو أن الليل من الغروب الى الطلوع و أن منتصفه هو ما بين غروب الشمس و طلوعها، بمعنى أن الساعة التي هي منتصف النهار عندهم أعنى الساعة الثانية عشرة هي التي نعتبرها منتصف الليل، فالساعة الثانية عشرة المتوسطة بين الطلوع و الغروب تسمى منتصف النهار، كما أن الساعة الثانية عشرة المتوسطة بين الغروب و الطلوع تسمى بمنتصف الليل.

و يؤيد ذلك روايتان.

□
«إحدهما»: رواية عمر بن حنظلة أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٧٠

.....

فقال له: زوال الشمس نعرفه بالنهار، فكيف لنا بالليل؟ فقال: لليل زوال كزوال الشمس، قال: فبأى شىء نعرفه؟ قال: بالنجوم إذا انحدرت «١».

و هذا بيان تقريبي للانتصاف، و لا بد من أن يراد بالنجوم المنحدرة- بعد نهاية ارتفاعها- النجوم التي تطلع في أول الليل و عند الغروب لأنها إذا أخذت بالانحدار بعد صعودها و ارتفاعها دل ذلك على انتصاف الليل لا محالة، كما يدل انحدار الشمس في النهار بعد ارتفاعها على انتصاف النهار و تحقق الزوال.

و أما النجوم الطالعة قبل الغروب و هي الكائنة فوق الأفق- عند المغرب- بامتار- أو أقل من ذلك أو أكثر فلا يكون انحدارها قرينة على الانتصاف، لأنها انما تنحدر قبل الانتصاف بزمان و كذلك النجوم الطالعة بعد المغرب، لان انحدارها انما يكون بعد الانتصاف فلا يكون انحدارها قرينة على الانتصاف.

كما انه لا بد من أن يراد بالنجوم النجوم التي تدور في مدارات الشمس حيث أن لها دوائر مختلفة و من هنا قد يكون الليل أقصر من النهار فيكون الليل عشر ساعات- مثلا- و النهار أربعة عشر ساعة، و قد يكون النهار أقصر من الليل، و انما يتساويان من حيث الدائرة في أول الخريف و الربيع على ما قدمنا الإشارة اليه.

فإذا كانت النجوم موافقة مع الشمس في مداراتها بأن يكون سيرها أيضا عشر ساعات أو أربعة عشر ساعة- مثلا- كان انحدارها كانحدار الشمس علامة للزوال و الانتصاف.

و اما إذا اختلفت فكان مدار الشمس و سيرها أربعة عشر ساعة في

(١) المروية في ب ٥٥ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٧١

.....

الليل- مثلا- و كان سير النجوم أو النجوم و مداراتها أقل من ذلك فلا تكون في ذلك أية دلالة على الانتصاف، لأنها انما تنحدر قبل الانتصاف بزمان، إذا فهذه العلامة علامة تقريبيه للانتصاف أعنى منتصف ما بين غروب الشمس و طلوعها هذا على أن الرواية ضعيفة السند بعمر بن حنظلة لعدم توثيقه في الرجال.

«و ثانيتهما»: رواية أبي بصير عن أبي جعفر (ع) قال: دلوك الشمس زوالها، و غسق الليل بمنزلة الزوال من النهار «١». و هي أيضا ضعيفة السند بأحمد بن عبد الله القروي و جهالة طريق السرائر الى كتاب محمد بن علي بن محبوب و غير صالحه للاستدلال بها بوجه و من هنا جعلنا الرويتين مؤيدتين للمدعى. هذا كله فيما يرجع الى ما اخترناه من استمرار الليل الى طلوع الشمس، و عدم انقضائه بطلوع الفجر و أن نصف الليل هو منتصف ما بين غروب الشمس و طلوعها.

و أما القول الآخر في المسألة و هو الذي ذهب إليه جماعة من الأعلام كما نقله الماتن «قده» أعنى القول بانقضاء الليل عند طلوع الفجر الصادق و كون المراد بالنصف نصف ما بين الغروب و طلوع الفجر فمستنده أحد أمرين:

«أحدهما»: ان يدعى أن الليل انما هو من الغروب الى طلوع الفجر و أن النهار من طلوع الفجر الى الغروب و لعل هذا القول هو المشهور عند الأصحاب «قدمهم» على ما ذكره صاحب الجواهر «قده» حيث قال:

لكن لا- ينبغي أن يستريب عارف بلسان الشرع و العرف و اللغة ان المنساق من إطلاق اليوم و النهار و الليل في الصوم و الصلاة و مواقيت الحج و القسم بين الزوجات و أيام الاعتكاف و جميع الأبواب أن المراد بالأولين

(١) المروية في ب ٥٥ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٧٢

.....

من طلوع الفجر الثاني إلى الغروب و منه الى طلوعه بالثالث كما قد نص عليه غير واحد من الفقهاء و المفسرين و اللغويين فيما حكى عن بعضهم.

و «ثانيها»: دعوى أن النهار إنما هو من طلوع الشمس إلى غروبها كما أن الليل من الغروب إلى طلوع الفجر، و أما الزمان المتخلل بين الطلوعين فهو زمان خاص مستقل بحاله لا أنه من النهار و لا أنه من الليل. و سيتضح أنه لم يقم على هذا القول دليل، كما أن القائل به قليل.

و أما الدليل على هاتين الدعويين فقد استدل على إثبات الدعوى الثانية و عدم كون الزمان المتخلل بين الطلوعين من الليل و لا من النهار بروايتين:

«إحدهما»: رواية أبي هاشم الخادم قال: قلت لأبي الحسن الماضي (ع) لم جعلت صلاة الفريضة و السنة خمسين ركعة لا يزداد فيها و لا ينقص منها؟ قال لأن ساعات الليل اثنتا عشرة ساعة و فيما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس ساعة، و ساعات النهار اثنتا عشرة ساعة فجعل الله لكل ساعة ركعتين، و ما بين غروب الشمس الى سقوط الشفق غسق فجعل للغسق ركعة «١» و قد دلت على أن ما بين الطلوعين ساعة مستقلة في قبال الساعات الليلية و النهارية و يرد: أن هذه الرواية رواها الصدوق «قده» بطريقه عن أبي هاشم و طريقه إليه ضعيف كما أن أبا هاشم الخادم أيضا ضعيف. على أنها تدل على أن ما بين المغرب و سقوط الشفق أيضا ساعة مستقلة في مقابل الساعات الليلية و النهارية، و هذا مما لم يقل به أحد.

و «ثانيتهما»: رواية أبان الثقفي - كما في الجواهر - و عمر بن أبان الثقفي - كما في المستدرک و لعله الصحيح - قال: سألت النضراني الشامي الباقر - ع - عن ساعة ما هي من الليل و لا هي من النهار أى ساعة هي؟ قال:

(١) المروية في ب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٧٣

.....

أبو جعفر - ع - ما بين طلوع الفجر الى طلوع الشمس. قال النصراني:

إذا لم يكن من ساعات الليل و لا من ساعات النهار فمن أي ساعات هي؟

فقال أبو جعفر عليه السلام: من ساعات الجنه و فيها يفيق مرضانا، فقال النصراني: أصبت «١» إلا أنها أيضا ضعيفه السند و غير صالحه للاستدلال بها على شيء.

و أما الدعوى الأولى: أعنى القول بأن ما بين الطلوعين من النهار فقد استدل عليها بروايه يحيى بن أكثم القاضي أنه سأل أبا الحسن الأول عن صلاة الفجر لم يجهر فيها بالقراءة و هي من صلوات النهار؟ و إنما يجهر في صلاة الليل فقال: لأن النبي - ص - كان يغلس بها فقر بها من الليل «٢» و رواه في العلل بسنده عن موسى عن أخيه عن علي بن محمد عليه السلام أنه أجاب في مسائل يحيى بن أكثم و ذكر مثله.

فإنها تدل على أن صلاة الفجر من الصلوات النهارية دون الليلية، لأنه - ع - قد أمضى ما ذكره السائل من أن صلاة الفجر من الصلوات النهارية و لم يردعه عن معتقده إذا فطلوع الفجر أول النهار، و ينقضى به الليل فيكون المراد بمنتصف الليل نصف ما بين الغروب و طلوع الفجر.

و فيه: أن الروايه ضعيفه السند، لأن الصدوق «قده» رواها عن يحيى بن أكثم و لم يذكر طريقه اليه، على أن يحيى بن أكثم بنفسه ضعيف، كما أن طريقه في العلل كذلك لجهالة موسى و أخيه، إذا لم يثبت أن الامام - ع - أقر السائل على ما اعتقده من أن صلاة الفجر من الصلوات النهارية.

(١) المرويه في ب ٤٩ من أبواب المواقيت من المستدرک.

(٢) المرويه في ب ٢٥ من أبواب القراءة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٧٤

.....

و أيضا استدل عليها بالأخبار الواردة في أن الأفضل - في صلاة الفجر - الغلس بها و إتيانها عند طلوع الفجر أول ما يبدو قبل أن يستعرض كما كان يصنعه الصادق - ع - و يقول: إن ملائكة الليل تصعد و ملائكة النهار تنزل عند طلوع الفجر فأنا أحب أن تشهد ملائكة الليل و النهار صلاتي «١».

و ورد في بعضها: أن العبد إذا صلى صلاة الصبح مع طلوع الفجر شهدتها ملائكة الليل و النهار و أثبت له صلاته مرتين: تثبتها ملائكة الليل و ملائكة النهار «٢» فإنها تدل على أن ما بين الطلوعين من النهار، و أن صلاة الفجر من الصلوات النهارية و الا فكيف تشهدتها ملائكة النهار و تثبتها للمصلي؟!.

و فيه: أن من البعيد جدا بل يمتنع عادة الإتيان بصلاة الغداة حين طلوع الفجر و مقارنا له أي في الآن الأول منه لاختصاص العلم بأن الآن هو الآن الأول من الطلوع بالمعصومين - عليهم السلام - و عدم تيسره لغيرهم.

على أن الصلاة تتوقف على مقدمات و لا سيما فيما إذا كانت جماعة، و لا أقل من أن يؤذن و يقام لها - إذا كان متطهرا قبل الطلوع - و هي تستلزم تأخر صلاة الفجر عن الآن الأول منه إذا فكيف تشهدتها ملائكة الليل، و لو مع الالتزام بان ما بين الطلوعين من النهار.

فلا مناص معه من أن تتقدم ملائكة النهار و إما أن تتأخر ملائكة الليل حتى تشهدتها الطائفتان من الملك، فكما أن كون صلاة الغداة

صلاة نهارية تستلزم تأخر ملائكة الليل كذلك كونها من الصلوات الليلية تستلزم تقدم ملائكة النهار، و كما يحتمل تأخر ملائكة الليل يحتمل تقدم ملائكة

(١) المرويتان في ب ٢٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المرويتان في ب ٢٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٧٥

.....

النهار إذا لا مناص من ارتكاب التأويل في الرواية فلا دلالة لها حينئذ على أنها من الصلوات النهارية أو الليلية. و أيضا استدل عليها بجملة من الآيات المباركة، ليست في شيء منها دلالة على هذا المدعى. بل قوله عز من قائل [□]أَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ .. «١» يدلنا على أن صلاة الغداة من الصلوات الليلية و ان ما بين الطلوعين من الليل، و ذلك لان طرفي النهار قد فسر بالمغرب و الغداة، و دلت الآية المباركة على ان الغداة طرف النهار، و لا وجه لهذا التعبير إذا كانت الغداة من النهار، لأنها حينئذ من النهار لا انها طرف النهار.

«و دعوى»: أن الطرف قد يطلق و يراد به مبدأ الشيء و منتهاه من الداخل دون الخارج و المقام من هذا القبيل. «مندفعة»: بأن الطرف و ان كان قد يطلق على المبدء و المنتهى و الطرف الداخلي و الخارجي غير أن أحد الطرفين - في الآية المباركة - هو المغرب على ما دلت عليه صحيحة زرارة «٢» و لا شبهة في انه طرف خارجي فبمقتضى المقابلة لا بد من أن يكون الطرف الآخر - الذي هو الغداة - أيضا طرفا خارجيا عن النهار، فتدلنا الآية المباركة على أن الغداة كالمغرب خارجة عن النهار. و يدلنا على ذلك أيضا ما دل على تسمية الزوال نصف النهار كصحيحة زرارة المتقدمة حيث ورد فيها قوله (ع): دلوك الشمس زوالها .. و قال تعالى [□]حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى، و هي صلاة الظهر و هي

(١) هود: ١١: ١١٤.

(٢) المروية في ب ٢ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٧٦

.....

[□] أول صلاة صلاها رسول الله (ص) و هي وسط النهار «١».

و تقريب الاستدلال بها أن من الظاهر أن نصف النهار يحسب من طلوع الشمس لا من طلوع الفجر و الا لم يكن الزوال نصف النهار بل كان الزوال متأخرا عن نصف النهار بثلاثة أرباع الساعة، فتدل الصحيحة على أن مبدأ النهار انما هو طلوع الشمس، و ما بين الطلوعين محسوب من الليل.

نعم ورد في الصحيحة بعد ذلك: و وسط صلاتين بالنهار: صلاة الغداة و صلاة العصر، يعني أن صلاة الظهر انما تقع بين صلاتين نهاريتين إحداها صلاة الغداة. و هذا لا يخلو عن إجمال و غموض لأن كون صلاة الغداة صلاة نهارية يدل على ان النهار انما هو من الفجر دون طلوع الشمس و ان ما بين الطلوعين من النهار.

و هذا ينافيه التصريح بان الدلوك هو الزوال و ان وقت صلاة الظهر وسط النهار، لما عرفت من أن كون الزوال وسط النهار و نصفه

أى اتحادهما و تقارنهما يدل على أن مبدأ النهار انما هو طلوع الشمس دون الفجر و الا لتقدم النصف على الزوال. إذا ففي الصحيحة تناقض ظاهر فلا بد من ارتكاب التأويل فيها بوجه.

بان يقال: ان صلاة الغداة إنما أطلقت عليها صلاة النهار نظرا إلى امتداد وقتها إلى طلوع الشمس و إشرافه عليه و جواز الإتيان بها قبل الطلوع بزمان قليل و ان لم يكن من الصلوات النهارية حقيقة.

و مما دل على تسمية الزوال نصف النهار ما ورد في الصائم المسافر من أنه يفطر إذا كان خروجه قبل الزوال و نصف النهار، و إذا كان خروجه بعد الزوال فليتم يومه. ففي صحيحة الحلبي أو حسنته عن أبي عبد الله (ع) انه سئل عن الرجل يخرج من بيته و هو يريد السفر

(١) المروية في ب ٢ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٧٧

و يعرف طلوع الفجر باعتراض البياض الحادث في الأفق (١) المتصاعد في السماء، الذي يشابه ذنب السرطان، و يسمى بالفجر

و هو صائم قال: فقال: ان خرج من قبل أن ينتصف النهار فليفطر و ليقض ذلك اليوم و ان خرج بعد الزوال فليتم يومه «١» و رواها الصدوق بإسناده عن الحلبي كما رواها الشيخ بإسناده عن محمد بن يعقوب.

و في صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (ع) قال: إذا سافر الرجل في شهر رمضان فخرج بعد نصف النهار فعليه صيام ذلك اليوم .. «٢».

و قد أطلق فيها نصف النهار على الزوال و هذا يدلنا على أن اليوم ابتداءه أول طلوع الشمس دون طلوع الفجر و ان ما بين الطلوعين من الليل على التقريب المتقدم فلاحظ هذا.

على ان المصطلح عليه عند علماء الهيئة و المنجمين إطلاق اليوم على ما بين طلوع الشمس و غروبها و هذا أمر دارج شائع في اصطلاحهم حيث يطلقون اليوم و يريدون به ما بين طلوع الشمس الى الغروب إذا فلا مناص من ان يراد بمنتصف الليل منتصف ما بين غروب الشمس و طلوعها.

ما يعرف به طلوع الفجر

إشارة

(١) المعروف بين الأصحاب «قدهم» بل لم يعرف الخلاف عندهم في أن طلوع الفجر الذي جعل مبدأ لوجوب الإمساك و صلاة الفجر هو

(١) المرويتان في باب ٥ من أبواب من يصح منه الصوم من الوسائل.

(٢) المرويتان في باب ٥ من أبواب من يصح منه الصوم من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٧٨

الكاذب، و انتشاره على الأفق، و صيرورته كالتبطينة البيضاء و كنهه سوراء بحيث كلما زدته نظرا أصدقك بزيادة حسنه، و بعبارة

أخرى انتشار البياض على الأفق بعد كونه متصاعدا في السماء.

البياض المعترض «١» وربما شبه بياض نهر سورا.

و عن شيخنا البهائي (قده) في هامش كتابه «جبل المتين» والكاشاني في الوافي نباض نهر سورا بالنون ثم الباء الموحدة والضاد المعجمة في آخره، بل الوافي نقل الرواية عن الكافي والتهذيب والفقهاء مشتملة على (نباض سوري) وجعل البياض احتمالا في القراءة، حيث قال: وربما قرء بالموحدة ثم الياء المثناة من تحت، وكيف كان النباض من نبض الماء بمعنى سال و جرى و لعل المراد منه هو اعتراض البياض في الأفق.

و في بعض الروايات الواردة في المقام أن وقت الغداة إذا أعترض الفجر فأضاء حسنا، و أما الفجر الذي يشبه ذنب السرحان (اي الذئب) فذاك الفجر الكاذب، و الفجر الصادق هو المعترض كالباطي «٢» و الفجر الكاذب هو الذي يظهر أولا قريب الصبح مستطيلا مستدقا صاعدا كالعمود و هو معنى قوله (ع) في رواية علي بن مهزيار «٣» ليس هو الأبيض صعدا. و انما شبه بذنب السرحان في بعض الروايات لدقته و استطالته و هو يظهر مستطيلا نحو الأفق و ينفصل عنه ثم تتعقبه الظلمة بعد ذلك، و إنما يسمى بالكاذب لعدم دلالة و صدقه عن الصبح و تعقب الظلمة إياه بعد ظهوره.

و على الجملة المدار في الفجر على البياض المعترض في الأفق و هو

(١) المرويات في ب ٢٧ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المرويات في ب ٢٧ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٣) المرويات في ب ٢٧ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٧٩

.....

الذي يأخذ عرضا و طولا و تنبسط في عرض الأفق كمنصف دائرة و لا اعتبار بالبياض الممتد المعبر عنه بالفجر الكاذب و الى هذا ذهب العامة أيضا على ما في كتاب الفقه على المذاهب الأربعة «١» إذا المسألة متفق عليها بين الفريقين.

و قد ورد في المقام جملة من الروايات و إليك شطرها:

«منها»: رواية علي بن مهزيار قال: كتب أبو الحسن بن الحسين الى أبي جعفر الثاني (ع) معى جعلت فداك قد اختلف موالوك (مواليك) في صلاة الفجر فمنهم من يصلى إذا طلع الفجر الأول المستطيل في السماء و منهم من يصلى إذا اعترض في أسفل الأفق و استبان، و لست أعرف أفضل الوقتين فأصلى فيه، فإن رأيت أن تعلمنى أفضل الوقتين و تحده لى، و كيف اصنع مع القمر، و الفجر لا يتبين (تبين) معه حتى يحمر و يصبغ، و كيف اصنع مع الغيم و ما حد ذلك في السفر و الحضر فعلت ان شاء الله فكتب (ع) بخطه و قراءته: الفجر يرحمك الله هو الخيط الأبيض المعترض و ليس هو الأبيض صعدا .. «٢».

و رواها الشيخ «قده» بإسناده عن الحسين (ابن أبي الحسين) قال كتبت الى أبي جعفر (ع) و ذكر مثله، فهي مروية بطريقتين إلا ان كليهما ضعيف اما طريق الكليني فلأن فيه سهل بن زياد و هو ضعيف و أما طريق الشيخ فبالحسين (بن أبي الحسين) لعدم توثيقه.

«و منها»: مرسله الصدوق قال: و روى أن وقت الغداة إذا اعترض الفجر فأضاء حسنا، و أما الفجر الذي يشبه ذنب السرحان فذاك الفجر الكاذب، و الفجر الصادق هو المعترض كالباطي «٣».

- (١) ج ١ ص ١٣٤ من الطبعة الخامسة
 (٢) المرويتان في ب ٢٧ من أبواب المواقيت من الوسائل.
 (٣) المرويتان في ب ٢٧ من أبواب المواقيت من الوسائل.
 التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٨٠

و القباطى بفتح القاف و تخفيف الموحدة قبل الألف و تشديد الباء بعد الطاء المهملة ثياب بيض رقيقة تجلب من مصر واحدها قبطى، و هذه الرواية أيضا ضعيفة لإرسالها، و لعل مراد الصدوق «قده» بقوله:
 و روى انما هو صحيحة زارة الآتية الحاكية لفعل النبى (ص) أو غيرها من الروايات الواردة في المقام، فلا تكون إذا رواية أخرى في قبالتها.
 و «منها»: رواية هشام بن الهذيل عن أبى الحسن الماضى (ع) قال، سألته عن وقت صلاة الفجر فقال: حين يعترض الفجر فتراه مثل نهر سورا «١».

و هى أيضا ضعيفة السند بهشام بن الهذيل، و المتحصل ان الأخبار- الى هنا- و ان كانت ظاهرة الدلالة على المدعى الا أنها ساقطة عن الاعتبار لضعف اسنادها.
 و «منها»: صحيحة زارة عن أبى جعفر (ع) قال: كان رسول الله (ص) يصلى ركعتى الصبح و هى الفجر إذا اعترض الفجر و أضاء حسنا «٢».

و هذه الصحيحة مع الأخبار المتقدمة متعاكستان، لأنها ضعيفة السند و ظاهرة الدلالة كما تقدم و هذه الرواية صحيحة السند و قاصرة الدلالة على المدعى، إذ لا- دلالة لها على عدم جواز الإتيان بصلاة الفجر قبل اعتراض الفجر و إضاءته، و أما استمراره (ص) على الإتيان بها عند اعتراض الفجر على ما يستفاد من لفظه «كان» فمن الجائز أن يكون مستندا الى سبب آخر، و لا يستند الى عدم جواز الإتيان بها قبل ذلك الوقت فدلالة الرواية قاصرة.

- (١) المرويتان في ب ٢٧ من أبواب المواقيت من الوسائل.
 (٢) المرويتان في ب ٢٧ من أبواب المواقيت من الوسائل.
 التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٨١

نعم هناك روايتان صالحتان للاستدلال بهما على ما ذهب اليه المعروف فى المسألة لتمايمتهما من حيث الدلالة و السند.
 «إحدهما»: ما رواه الصدوق «قده» بإسناده عن على بن عطية عن أبى عبد الله (ع) انه قال الصبح «الفجر» هو الذى إذا رأيته كان معترضا كأنه بياض نهر سورا «١».

و قد يناقش فى سندها بان على بن عطية الراوى لها و ان كان ثقة و ثقة النجاشى فى ترجمه أخيه الحسن الا أن فى طريق الصدوق اليه على ابن حسان و هو مردد بين الواسطى الثقة، و الهاشمى الضعيف و قد قال النجاشى فى حقه: على بن حسان الكبير الهاشمى ..
 ضعيف جدا ذكره بعض أصحابنا فى الغلاة فاسد الاعتقاد له كتاب تفسير الباطن تخليط كله و عن ابن فضال انه كذاب و قال العلامة:
 ان له كتابا سماه كتاب تفسير الباطن لا يتعلق من الإسلام بسبب هذا.

والصحيح أن طريق الصدوق الى الرجل صحيح، إذ الظاهر ان علي بن حسان الواقع فيه هو الواسطي الثقة، لأن الصدوق «قده» روى في الفقيه عن علي بن حسان عن علي بن عطية، وليس هذا الا الواسطي فان الهاشمي لا يروى إلا عن عمه عبد الرحمن بن كثير، ولم يعلم له أية رواية عن علي بن عطية أو غيره.

على أن الرواية رواها كل من الكليني و الشيخ «قدهما» بطريق صحيح أو حسن - باعتبار إبراهيم بن هاشم - إذا فالرواية غير قابلة للمناقشة من حيث السند، كما أنها تامة الدلالة على ما ذهب اليه المشهور في المسألة من تحقق طلوع الفجر باعتراض البياض في الأفق.

(١) المروية في ب ٢٧ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٨٢

.....

و «ثانيتها»: صحيحة لث المرادى قال: سألت أبا عبد الله (ع) فقلت: متى يحرم الطعام و الشراب على الصائم و تحل الصلاة صلاة الفجر؟

قال: إذا اعترض الفجر فكان كالبطيئة البيضاء فثم يحرم الطعام على الصائم و تحل الصلاة صلاة الفجر قلت: أفلسنا في وقت الى أن يطلع شعاع الشمس؟ قال: هيهات اين يذهب بك؟ تلك صلاة الصبيان «١»، و هي أيضا ظاهرة الدلالة و صحيحة السند. نعم نقل في الحدائق عن صاحب المنتقى المناقشة في سند الرواية بأن الشيخ قد رواها - بعينها - عن أبي بصير و قيده بالمكفوف و قيده الصدوق بليث المرادى - كما نقلناه - و رواها الكليني عن أبي بصير و أطلقه، و لم يبين انه المكفوف الضعيف أو المرادى الثقة، و حيث أن الراوى أحدهما و هو مردد بين الثقة و الضعيف - لاختلاف المشايخ الثلاثة في تعبيراتهم - فلا يمكننا الاستدلال بها بوجه إذ لا يبقى معه أي وثوق بصحة الرواية و كون الراوى هو المرادى.

و قد رجح في الحدائق ان يكون أبو بصير هذا هو المرادى نظرا الى ما اشتهر في كلام المحدثين من تعيين أبي بصير و تفسيره بليث المرادى إذا كان الراوى عنه عاصم بن حميد أو عبد الله بن مسكان لغلبة روايتهما عنه هذا و لكننا في غنى عن ذلك لما بيناه في محله من وثاقة المكفوف كالمرادى إذا فلا توقف في الرواية بوجه على أن الشيخ «قده» رواها بطريقه عن علي بن إبراهيم كما صرح به في الوسائل في ذيل صحيحة على ابن عطية التي رواها بعد هذه الرواية، فهي كالرواية المتقدمة صحيحة السند و واضحة الدلالة على أن الفجر هو البياض المعترض في الأفق. على أن المسألة اتفافية كما قدمناه.

(١) المروية في ب ٢٧ من أبواب المواقيت عن الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٨٣

.....

بقي الكلام في شيء

و هو أن الآية المباركة أعنى قوله تعالى كُؤُوا وَ أَشْرَبُوا حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ «١» دلت على أخذ

التبين في موضوع الحكم بوجود الكف والإمساك، وظاهر ذلك أن للتبين موضوعية في تحقق الفجر فما دام لم يتبين ولم ير البياض المنبسط في الأفق في ناحية المشرق لم يحكم بحرمة الأكل والشرب في نهار شهر رمضان ولا بجواز الإتيان بصلاة الفجر، فلا أثر لمجرد تحقق البياض في الأفق بل الأثر مترتب على تبينه.

وبعبارة أخرى أن الأثر إنما يترتب على البياض المنتشر المتبين في نفسه لو لا المانع الخارجي.

نعم إن عدم الرؤية والتبين إذا استند إلى وجود غيم في السماء أو إلى عمى في البصر أو نحو ذلك من موانع الرؤية لم يمنع ذلك عن الحكم بوجود الإمساك وجواز الدخول في صلاة الفجر لتحقيق الفجر في الواقع وهو متبين في نفسه من غير قصور لأن القصور في الرائي دون المرئي على الفرض، وهذا لعله مما لا شبهة فيه.

وإنما الكلام فيما إذا استند عدم رؤية البياض المنتشر إلى ضوء القمر فهل يحكم وقتئذ بطلوع الفجر إذا اقتضته الموازين العلمية و يترتب عليه الحكم بجواز الصلاة وجوب الإمساك أو لا يترتب عليه شيء من ذلك لعدم تحقق الطلوع وعدم تبين البياض المنتشر في الأفق وقد ذكرنا أن

(١) البقرة: ٢: ١٨٧.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٨٤

.....

للتبين موضوعية في تحقق الطلوع وما هو موضوع للأثر؟.

ذكر المحقق الهمداني «قده» أن المعتبر إنما هو اعتراض الفجر وتبينه في الأفق - بالفعل - فلا يكفي التقدير مع القمر لو أثر في تأخر تبين البياض المعترض في الأفق، فإذا كان البياض المنتشر غير متبين - بالفعل - ولكنه يتبين لو لا ضوء القمر لم يترتب عليه الحكم بوجود الإمساك أو جواز الدخول في الصلاة لعدم تحقق البياض - في نفسه - لمكان ضوء القمر المانع عن تحققه، وإنما يظهر البياض ويتحقق فيما إذا ضعف ضوء القمر وقاهرة ضوء الفجر.

والتحقيق أن ضوء القمر كالغيم والعمى المانع عن رؤية البياض فإذا كان مقتضى الموازين العلمية تبين البياض المنتشر في الأفق - لو لا ضوء القمر أو الغيم ونحوهما - كفى هذا في الحكم بتحقيق الفجر وترتب عليه آثاره ولا يقاس التقدير في محل الكلام بالتقدير في التغير الموجب لنجاسة الماء حيث ذكرنا في تلك المسألة أن الحكم بالنجاسة إنما يترتب على الماء المتغير فلا يترتب عليه أحكامه ما لم يتحقق التغير ولم يكن فعليا في الخارج ومن الظاهر أنه لا فعلية مع التقدير، ومع عدم فعلية الموضوع لا يترتب عليه أحكامه.

وهذا بخلاف المقام لأن الأثر إنما يترتب على البياض المنتشر في الأفق والمفروض أنه قد تحقق - في نفسه - واقعا غير أن ضوء القمر منع عن رؤيته ومشاهدته لغلبته، كما أن الغيم يمنع عن رؤيته، ويظهر ذلك عند خسوف القمر لتبين البياض حينئذ ورؤيته على وجه الظهور إذا فالموضوع فعلى في المقام وليس تقديريا بوجه وبعبارة أخرى التقدير في الرؤية لا المرئي لوضوح أن حال القمر حال القوة الكهربائية - في عصرنا - فكما أنها إذا

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٨٥

«مسألة» المراد باختصاص أول الوقت (١) بالظهر و آخره بالعصر وهكذا في المغرب والعشاء عدم صحة الشريكة في ذلك الوقت مع عدم أداء صاحبته، فلا - مانع من إتيان غير الشريكة فيه، كما إذا أتى بقضاء الصبح أو غيره من الفوائت في أول الزوال، أو في آخر الوقت.

كانت غالبه منعت عن مشاهدة البياض المنتشر في الأفق فكذلك الحال في القمر فلاحظ.

الوقت الاختصاصي

إشارة

(١) قد أسلفنا تفصيل الكلام في هذه المسألة- قريبا- و بينا أن المراد باختصاص أول الوقت بالظهر و آخره بالعصر و كذا في المغرب و العشاء انما هو عدم صحة الشريكه فيه عند عدم الإتيان بصاحبه الوقت- متعمدا- و ليس المراد به أن الوقت غير صالح إلا لصاحبه، و من هنا لو أتى بصلاة الظهر قبل الوقت معتقدا دخوله و دخل الوقت في أثنائها و لو بحيث لم يقع منها في الوقت إلا ركعه واحده أو تشهد و تسليمه و نحوهما و قلنا بصحة الصلاة وقتئذ- على كلام سيوافيك في محله ان شاء الله- جاز الإتيان فيه بصلاة العصر، مع أنه بعد أول الوقت، و كذلك الحال في آخر الوقت فيما إذا أتى بصلاة العصر قبل صلاة الظهر نسيانا أو باعتقاد الإتيان بها قبلها ثم انكشف خلافه فإنه يجوز أن يأتي بصلاة الظهر وقتئذ و هو في آخر الوقت، كما يجوز الإتيان بغير الشريكه من الصلوات في الأوقات الاختصاصيه كقضاء الفجر أو غيره من الفوائد.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٨٦

كذا لا مانع من إتيان الشريكه إذا أدى صاحبه الوقت فلو صلى الظهر قبل الزوال بظن دخول الوقت فدخل الوقت في أثنائها، و لو قبل السلام حيث أن صلاته صحيحة (١) لا مانع من إتيان العصر أول الزوال.

و كذا إذا قدم العصر على الظهر سهوا، و بقي من الوقت مقدار أربع ركعات، لا- مانع من إتيان الظهر في ذلك الوقت و لا يكون قضاء، و ان كان الأحوط عدم التعرض للأداء و القضاء، بل عدم التعرض لكون ما يأتي به ظهرا أو عصرًا لاحتمال احتساب العصر المقدم ظهرا و كون هذه الصلاة عصرًا.

«مسألة ٣» يجب تأخير العصر عن الظهر، و العشاء عن المغرب فلو قدم إحداهما على سابقتها عمدا بطلت (٢) سواء كان في الوقت المختص أو المشترك، و لو قدم سهوا (٣) فالمشهور على انه إن كان في الوقت المختص بطلت و ان كان في الوقت

□

(١) على كلام في ذلك يأتي تفصيله عند التكلم على أحكام الأوقات إن شاء الله.

(٢) لانه مقتضى الترتيب المعتبر بينهما و قوله (ع) الا ان هذه قبل هذه. على تفصيل قد تقدم.

(٣) و تفصيل الكلام في هذه المسألة أن الإتيان باللاحقه قبل السابقة في الصلاتين المترتبتين من غير تعمد قد يكون في الوقت المختص بالسابقة و أخرى في الوقت المشترك بينهما، و على كلا التقديرين قد يكون التذکر بعد الفراغ عن اللاحقه و أخرى في أثنائها، و على الثاني قد يكون محل العدول عنها إلى السابقة باقيا و قد لا يكون.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٨٧

المشترك فان كان التذکر بعد الفراغ صحت، و ان كان في الأثناء عدل بنيته إلى السابقة إذا بقي محل العدول، و إلا- كما إذا دخل في ركوع الركعة الرابعة من العشاء- بطلت، و ان كان الأحوط الإتمام و الإعادة بعد الإتيان بالمغرب.

و عندي فيما ذكره إشكال، بل الأظهر في العصر المقدم على الظهر سهوا صحتها و احتسابها ظهرا ان كان التذکر بعد الفراغ لقوله (ع) انما هي أربع مكان أربع في النص الصحيح و لكن الأحوط الإتيان بأربع ركعات بقصد ما في الذمه من دون تعيين انها ظهر أو

عصر و ان كان في الأثناء عدل، من غير فرق في الصورتين بين كونه في الوقت المشترك أو المختص.
و كذا في العشاء ان كان بعد الفراغ صحت، و ان كان في الأثناء عدل مع بقاء محل العدول- على ما ذكره- لكن من غير فرق بين الوقت المختص و المشترك أيضا.

فهناك صور و مسائل:

الأولى:

ما إذا أتى باللاحقة في الوقت المشترك قبل السابقة و كان التذكر بعد الفراغ عنها كما إذا أتى بصلاة العشاء قبل المغرب و بعد الفراغ عنها تذكر عدم إتيانه بالمغرب قبل العشاء فهل يحكم بصحة اللاحقة حينئذ أولاً؟
المعروف بين الأصحاب (قدمهم) صحة اللاحقة وقتئذ و ذلك للأخبار الخاصة الواردة في ذلك «١» و لحديث لا- تعاد إذ لم يعد الإخلال بالترتيب فيه من

(١) المروية في ب ٦٣ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٨٨

.....

جملة المستثنيات، و معه لا حاجة في الحكم بصحة اللاحقة إلى الروايات الواردة في المقام.
ثم ان في خصوص صلاتي الظهرين نزاعاً آخر و هو أن ما أتى به المكلف من اللاحقة هل تحتسب عصراً و يجب ان يؤتى بعدها بصلاة الظهر أو لا بد من أن يعدل بنيتها إلى السابقة و يجعلها ظهراً، ثم يأتي بصلاة العصر بعد ذلك؟ المشهور ان ما يأتي به يحتسب عصراً لا محالة. و هو الذي يقتضيه حديث لا تعاد، لأنه انما أتى بها بنية العصر و قد حكمنا بصحتها بمقتضى الحديث فلا مقتضى لوقوعها ظهراً ابداً، فالقول بأنه يعدل بنيتها الى الظهر و لو بعد الصلاة ثم يأتي بصلاة العصر شاذ غير قابل للاعتناء به نعم هناك صحیحتان تدلان على أن ما أتى به من اللاحقة تقع ظهراً ثم يصلى العصر بعدها.
«إحدهما»: صحیحة زرارة عن أبي جعفر (ع) .. و قال:
إذا نسيت الظهر حتى صليت العصر فذكرتها و أنت في الصلاة أو بعد فراغك فانوها الأولى ثم صل العصر فإنما هي أربع مكان أربع ..
«١».

و «ثانيتها»: صحیحة الحلبي المضمرة قال: سألته عن رجل نسي ان يصلى الأولى حتى صلى العصر قال: فليجعل صلاته التي صلى الأولى ثم ليستأنف العصر «٢».

فان مقتضى هاتين الصحیحتين وجوب العدول بعد العصر الى صلاة الظهر معينه ثم الإتيان بصلاة العصر و الشهرة على خلافهما كما عرفت إذا بيتنى هذه المسألة على كبرى أن اعراض المشهور عن رواية صحیحة إذا كانت بمرئى و مسمع منهم يوجب وهنها و سقوطها عن الحجية، إذ لو لم

(١) المرويتان في ب ٦٣ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المرويتان في ب ٦٣ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٨٩

.....

تكن فيها مناقشة في شيء من الجهات لم يكن وجه لاعراضهم عن الرواية مع فرض صحتها وتماميتها أو ان إعراضهم عن رواية غير مؤثر في وهنها ولا يوجب سقوطها عن الحجية والاعتبار، كما أن عملهم على طبق رواية ضعيفة ليس بجابر لضعفها؟ فعلى الأول تسقط الصحيحتان عن الحجية ولا مناص من الرجوع حينئذ إلى ما تقتضيه القاعدة. فقد عرفت أن مقتضى قاعدة لا تعاد احتساب ما أتى به من اللاحقة عصرا- كما أتى به- والإتيان بصلاة الظهر بعدها كما انه على الثاني لا- بد من العمل على طبق الصحيحتين والعدول بعد صلاة العصر الى الظهر بنيته ثم الإتيان بصلاة العصر. وهذا هو الأقوى عندنا لما بيناه في محله من أن أعراض المشهور عن رواية صحيحة غير موجب لوهنها و سقوطها عن الحجية كما أن عملهم على طبق رواية ضعيفة غير جابر لضعفها هذا غير ان الاحتياط يقتضى العدول بعد العصر الى صلاة الظهر بنيته والإتيان بعدها بأربع ركعات بقصد ما في الذمة الأعم من الظهر والعصر من غير أن ينوى إحداهما هذا كله في الظهرين. وأما إذا أتى بالعشاء قبل المغرب- من غير عمد- فلا خلاف في انها تقع عشاء ولا بد من ان يأتي بالمغرب بعدها وذلك لما تقدم من انه مقتضى حديث لا تعاد.

الصورة الثانية:

ما إذا تذكر في أثناء اللاحقة- في الوقت المشترك- ولم يفت بعد محل العدول عنها إلى السابقة، كما إذا تذكر قبل التسليم في صلاة العصر

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٩٠

.....

أو في الركعة الثالثة في صلاة العشاء. والمعروف في هذه الصورة لزوم العدول إلى السابقة وإتمام ما بيده ظهرا أو مغربا ثم الإتيان باللاحقة من عصر أو عشاء.

وتدل عليه صحيحة زرارة المتقدمة حيث ورد فيها: وقال: إذا نسيت الظهر حتى صليت العصر فذكرتها وأنت في الصلاة أو بعد فراغك فانوها الأولى ثم صل العصر.. وان ذكرت انك لم تصل الأولى وأنت في صلاة العصر وقد صليت منها ركعتين فانوها الأولى ثم صل الركعتين الباقيتين وقم فصل العصر.. وان كنت ذكرتها- أي المغرب- وقد صليت من العشاء الآخرة ركعتين أو قمت في الثالثة فانوها المغرب ثم سلم ثم قم فصل العشاء الآخرة.. (١).

ومقتضى الصحيحة كما عرفت عدم الفرق في ذلك بين صلاتي الظهرين والعشاءين ولكن ورد في رواية الحسن بن زياد الصيقل التفصيل بين ما إذا تذكر وهو في أثناء صلاة العصر وما إذا تذكر وهو في أثناء العشاء قال:

سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل نسي الأولى حتى صلى ركعتين من العصر قال فليجعلها الأولى وليستأنف العصر، قلت فإنه نسي المغرب حتى صلى ركعتين من العشاء ثم ذكر قال: فليتم صلاته ثم ليقتض بعد المغرب قال: قلت له: جعلت فداك قلت حين نسي الظهر ثم ذكر وهو في العصر يجعلها الأولى ثم يستأنف وقلت لهذا يتم صلاته بعد المغرب؟! فقال:

ليس هذا مثل هذا، ان العصر ليس بعدها صلاة والعشاء بعدها صلاة (٢).

و هي كما ترى قد فصلت بين صلاتي الظهرين و العشاءين بوجوب العدول الى الظهر في الأوليين و وجوب إتمام ما بيده عشاء في الثانيةين معللا

(١) المرويتان في ب ٦٣ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المرويتان في ب ٦٣ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٩١

.....

في ذيلها بان العصر ليست بعدها صلاة- لكراهة الصلاة بينها و بين المغرب- و العشاء بعدها صلاة- و هي الوتيرة و صلاة الليل- فلو أتم ما بيده عصرا للزم أن يأتي بعدها بصلاة الظهر و قد فرضنا أن العصر ليست بعدها صلاة و أما العشاء فلا مانع من ان يتم ما بيده عشاء ثم يأتي بالمغرب، لانه لا مانع من الصلاة بعد العشاء.

الا انها غير قابلة للاعتماد عليها في نفسها لتكون معارضة لصحيحة زرارة و غيرها مما دل على لزوم العدول إلى السابقة مطلقا و ذلك لعدم توثيق حسن بن زياد الصيقل و يحتمل- بعيدا- حمل الرواية على الوقت الاختصاصي في العشاء دون العصر كما صنعه في الوسائل بأن يقال: ان صلاة العشاء لما كانت في آخر وقتها و كان الوقت مضيقا و مختصا لها لزم إتمام ما بيده عشاء بخلاف العصر لعدم كونها واقعة في آخر وقتها و عدم كون الوقت اختصاصيا لها.

و هذا و ان أمكن الاستشهاد عليه بقوله: ثم ليقض بعد المغرب.

لدلالته على خروج وقت المغرب و صيرورتها قضاء بالمعنى المصلح عليه- لا بمعنى مجرد الإتيان بالعمل كما لعله الشائع في الاخبار- إذ معه يكون الوقت اختصاصيا للعشاء لا محالة.

الا انه حمل بعيد، إذ لو كان الأمر كما ذكر لكان الاولى ان يعلل الامام-ع- بذلك و يقول: ان ما ذكرته في العشاء مستند الى تضيق وقتها و أن صلاة العصر أيضا لو كانت مضيقه جرى فيها ذلك. هذا كله فيما إذا كان محل العدول باقيا.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٩٢

.....

الصورة الثالثة:

ما إذا تذكر في أثناء اللاحقة- في الوقت المشترك- مع عدم التمكن من العدول لتجاوزه عن محله، كما إذا تذكر عدم إتيانه بالمغرب بعد ما دخل في ركوع الركعة الرابعة. فهل يجب إتمامها عشاء و الإتيان بالمغرب بعدها أو لا بد من الحكم ببطلان ما بيده ثم استئنافها مترتبة على صلاة المغرب؟

المشهور- كما في المتن- هو البطلان و ذهب شيخنا الأستاذ «قده» إلى صحة ما اتى به في مفروض الكلام و انه لا بد من ان يتمها و يأتي بالمغرب بعدها و تبعه بعض من تأخر عنه بدعوى ان حديث لا تعاد غير قاصر الشمول للمقام اعنى ما إذا كان التذكر في أثناء العمل لعدم اختصاص جريان الحديث بما بعد العمل بل كما يجرى بعده كذلك يجرى في أثناءه، حيث ان الأمر يدور حينئذ بين بطلان ما اتى به و إعادته ثانيا أو الحكم بصحته فهو مورد لحديث لا تعاد و مع جريانه في أثناء العمل يحكم بصحة ما اتى به من العشاء و عدم لزوم إعادته، لأن الحديث دل على عدم وجوب إعادة الصلاة الا من خمس و ليس منها الإخلال بالترتيب سهوا و

اشتباها.

والصحيح ما ذهب اليه المشهور في المسألة لأن حديث لا تعاد و ان كان غير قاصر الشمول لما إذا كان التذکر في أثناء العمل، لعدم اختصاص جريانه بما إذا تذكر بعد العمل فإذا تذكر نقصان جزء أو شرط معتبر فيما تقدمه من العمل و هو في أثناؤه، كما إذا تذكر في أثناء صلاته عدم تستر عورته في الركعة الأولى - مثلاً - مع كونه مستترا حال ذكره جرى فيه الحديث، لأنه أيضاً مورد للإعادة و من الواضح عدم اختصاص الإعادة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٩٣

.....

بما بعد العمل و قد ورد في الاخبار: من تكلم في صلاته متعمدا فعليه إعادة الصلاة (١).

و على الجملة ان حديث لا تعاد يجرى في كل عمل متقدم ناقص سواء أ كان تمام العمل أو بعضه كما في المثال فإنه من أحد موارد الإعادة، لصدور الركعة ناقصة و الحديث قد دل على عدم وجوب الإعادة الا من خمس و ليس منها الإخلال بالتستر إلا ان للمقام خصوصية تقتضى الحكم بعدم جريان الحديث عند التذکر في أثناء الصلاة و تلك الخصوصية ان مقتضى ما دل على اعتبار الترتيب بين الصلاتين أن كل جزء من أجزاء صلاة المغرب - مثلاً - يعتبر ان يقع قبل كل جزء من أجزاء صلاة العشاء فهما متربتان في جميع اجزائهما و اشتراط الترتيب و ان كان ذكرها و مختصا بصورة العمد و الالتفات، الا ان لازم ذلك ان مع التوجه و الالتفات لا بد من ان يقدم أجزاء صلاة المغرب - بتمامها - على أجزاء العشاء و يؤخر أجزاء العشاء - بتمامها - عن صلاة المغرب.

فإذا فرضنا انه اتى بالعشاء قبل المغرب عن غير عمد و التفت - و هو في الركعة الرابعة - إلى انه لم يأت بالمغرب قبلها و تمسكنا فيه بالحديث و حكمنا لأجله بصحته ما اتى به من الاجزاء و الركعات الثلاث المتقدمة من العشاء فهل الحديث يقتضى جواز الإتيان بالركعة الرابعة ناقصة مع التعمد و الاختيار و فاقدة لشرطية الترتيب المعتبر بينهما مع التوجه و الالتفات؟! كما هو مقتضى الحكم بصحته العشاء حينئذ، فإن لازمه أن يؤتى بالركعة الرابعة قبل المغرب متعمدا كيف فإن القاعدة انما هي لتصحيح الاعمال المتقدمة الصادرة فاقدة لبعض الأمور المعتبرة في صحتها و لا تكون مشرعة

(١) راجع ب ٢٥ من أبواب قواطع الصلاة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٩٤

.....

للإتيان بالعمل الناقص بعد التذکر و الالتفات.

و ان شئت قلت: ان حديث لا تعاد انما يدلنا على الاجتزاء بالمأتى به للناقص - عن غير عمد - و لا يدلنا على وجوب الإتيان بالعمل الناقص مع التعمد و هذا ظاهر.

و نظير ذلك ما لو تذكر - و هو في أثناء الصلاة - عدم ستر العورة من الركعة المتقدمة فهل جريان القاعدة بالإضافة الى الاجزاء المتقدمة يشرع للإتيان بالأجزاء التالية فاقدة لشرطها اعنى التستر مع فرض تمكنه من التستر و تحصيل الساتر في صلاته؟! و هذا هو السر في الحكم ببطالان الصلاة في هذه الصورة، و الإتيان بها مترتبة. نعم إذا تمكن المكلف - في مورد - من تحصيل الشرط أو الجزء المنسيين عند التذکر اى بالإضافة الى الاجزاء التالية جاز التمسك فيه بالقاعدة و ان كان التذکر في أثناء الصلاة.

ما إذا أتى باللاحقة- في الوقت المختص بالسابقة- و كان التذکر بعد الفراغ منها، كما إذا أتى بصلاة العصر في الآن الأول من الزوال معتقدا الإتيان بصلاة الظهر قبلها أو مع الغفلة عنها- بالكلية- أو أتى برکعة من صلاة العشاء قبل دخول الوقت و المغرب و ثلاث ركعات منها بعده بحيث وقعت العشاء في الوقت المختص بصلاة المغرب و لا- مناص في هذه الصورة من الحكم بالبطلان على مسلك المشهور في الوقت الاختصاصى لانه كما عرفت بمعنى عدم صلاحية الوقت لغير صاحبه الوقت فصلاة العصر

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٩٥

.....

أو العشاء قد وقعتا في غير الوقت الصالح لهما فبطلان، لأن الإخلال بالوقت موجب للبطلان و الإعادة.

و أما على ما بيناه في معنى الاختصاص من أن مقتضى قوله (ع) إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين أو دخل الوقتان أو غيرهما مما يؤدي هذا المعنى أن وقت كل من الصلاتين يدخل بالزوال و الغروب و ان ما بين المبدء و المنتهى صالح لكل من الصلاتين الا أن هذه قبل هذه، لا أن الوقت خاص بالسابقة و لم يدخل وقت الصلاة الثانية، و إلا فلا معنى لقوله (ع) دخل الوقتان أو دخل وقت الصلاتين.

و على الجملة ان معنى الاختصاص في الوقت ان الشريكة لا تراحم صاحبه الوقت مع التعمد و الالتفات و هو معنى شرطية الترتيب بينهما كما مر و حيث انه يخص حال العمد و الالتفات فلا يكون الإخلال به سهوا مستتبعا؟؟؟؟ كما في المقام.

إذا حال الوقت الاختصاصى حال الوقت المشترك من هذه الناحية فإن مقتضى حديث لا تعاد هو الحكم بصحة ما أتى به من العصر أو العشاء و معه يجب الإتيان بالسابقة من الظهر أو المغرب بعد ذلك كما أن مقتضى صحيحتي زرارة و الحلبي ان يجعلها الأولى- و لو بعد العمل- و يأتي و يأتي بصلاة العصر كما تقدم و كيف كان فما أتى به من الصلاة يقع صحيحه و هي اما أن تقع عصرا أو ظهرا على الخلاف.

الصورة الخامسة

ما إذا أتى باللاحقة- في الوقت المختص بالسابقة- و تذكر في أثناء

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٩٦

.....

العمل كما إذا التفت بعد ما صلى ركعتين- مثلا- فبناء على المشهور في الوقت الاختصاصى لا مناص من الحكم ببطلان الصلاة كما في الصورة المتقدمة، لوقوع ركعتين منها في غير الوقت الصالح لها، و الإخلال بالوقت يقتضى البطلان و ان لم يستند الى العمد فلا يشمل حديث لا تعاد.

كما لا- يشملها ما دل على العدول منها إلى السابقة، لاختصاص رواياتها بما إذا كانت الصلاة صحيحة في نفسها أى من غير ناحية الترتيب المعتبر بينهما فلا يشمل ما إذا كانت فاقدة لغير الترتيب من الاجزاء و الشرائط المعتبرتين فيها كما إذا لم تكن واجدة للطهور و نحوه لوضوح أن العدول لا اقتضاء له للبناء على صحة ما أتى به من سائر الجهات و حيث أن الصلاة في محل الكلام فاقدة لشرطية الوقت لوقوعها في غير الوقت الصالح لها فلا يشملها روايات العدول من تلك الناحية.

و أما على ما بيناه في معنى الاختصاص من عدم جواز مزاحمة الشريكة لصاحبه الوقت مع التعمد و الالتفات و كون الوقت صالحا لكل

منهما فلا مانع من الحكم بصحة ما بيده- لحدیث لا تعاد أو الروایات- و الإخلال بالترتیب غیر مضر لوقوعه سهوا و اشتباها فیحکم بصحتها و يتمها ظهرا و كذلك فی المغرب- إذا أمكنه العدول- و يأتي بالشريكة من عصر أو عشاء بعدها هذا.

و لكن المحقق «قده» فی الشرائع مع ذهابه الى الوقت الاختصاصی بما له من المعنى المشهور عندهم قد التزم بالصحة فی محل الكلام حيث فصل بين صورتی وقوع اللاحقة فی الوقت المختص بالسابقة و وقوعها فی الوقت المشترك فيما إذا تذكر بعد الفراغ فحکم بالطلان فی الوقت الاختصاصی و بالصحة فی الوقت المشترك و لكنه حکم بالصحة عند التذکر

التنقيح فی شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٩٧

.....

فی أثناء الصلاة مطلقا و مقتضى إطلاق كلامه عدم الفرق فی ذلك بين صورتی وقوع اللاحقة فی الوقت المشترك أو فی الوقت الاختصاصی.

و ما افاده «قده» هو الحق الصراح و السر فيه أن إطلاق أدلة العدول إلى السابقة فيما إذا شرع فی اللاحقة و تذكر فی أثناءها انه لم يأت بالصلاة المتقدمة عليها غير قاصر الشمول للمقام و مقتضى إطلاقها عدم الفرق فی وجوب العدول إلى السابقة و إتمامها ثم الإتيان بالصلاة الثانية بين وقوع اللاحقة فی الوقت المشترك و وقوعها فی الوقت المختص بالسابقة.

و «دعوى»: أن اخبار العدول مختصة بما إذا كانت الصلاة صحيحة- فى نفسها- اى من غير ناحية فقد الترتيب المعتبر بين الصلاتين، و الصلاة باطله فى محل الكلام لوقوعها فى غير الوقت الصالح لها كما تقدم.

«مندفعة»: بأنه فرق ظاهر بين ان يكون ما بيد المكلف من الصلاة باطله على كلا تقديرى إتمامها و عدمه اى على كلا تقديرى العدول عنها إلى السابقة و إتمامها ظهرا أو مغربا و عدم العدول عنها و إتمامها عصرا أو عشاء و بين ما إذا كانت الصلاة صحيحة على تقدير العدول عنها إلى السابقة و إتمامها ظهرا أو مغربا، و باطله على تقدير عدم العدول عنها لأنها فى الصورة الأولى محكومة بالفساد بالطلان سواء أتمها- خارجا- ظهرا أو مغربا أم عصرا أو عشاء و ذلك لفقدتها شيئا مما يعتبر فيها من الاجزاء و الشرائط كما إذا شرع فى العصر و تذكر- فى أثناءها- عدم إتيانه بالظهر قبلها و هو فاقد للظهور أو للتستر أو لغيرهما من الأمور المعتبرة فيها شرطا أو شطرا.

و هذا بخلاف الصورة الثانية حيث لا خلل فيها فى صلاته الا من جهة الترتيب و الوقت، و الترتيب شرط ذكرى فلا يضر الإخلال به من غير عمد، و الوقت قد حصل بالعدول مما بيده الى الظهر فكأنه حينئذ أتى بصلاة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٩٨

و على ما ذكرنا تظهر فائدة الاختصاص فيما إذا مضى من أول الوقت مقدار أربع ركعات فحاضت المرأة فإن اللازم حينئذ قضاء خصوص الظهر (١).

الظهر من الابتداء فإنه مقتضى روايات العدول.

إذا فلا قصور فى شمولها للمقام و لا مناص معه من الحكم بصحة العدول عما بيده الى السابقة، و على الجملة ان عدم جواز العدول اما ان يستند الى فوات محله و مضيه كما إذا تذكر- بعد ما دخل فى ركوع الركعة الرابعة- عدم إتيانه بصلاة المغرب قبل ما بيده، و اما ان يستند الى فقدان شرط أو جزء، و شىء منهما غير متحقق فى المقام، لأن الشرائط و الاجزاء- باسرها- موجودتان حيث أن وقت صلاة العصر و ان لم يدخل على الفرض فلا يصح إتمامها عصرا بوجه، إلا أن الظهر قد دخل وقتها فإذا عدلنا منها الى الظهر فلا محالة تقع فى وقتها.

ثم ان هذا الكلام و ان كان يجرى- بعينه- فيما إذا تذكر بعد الفراغ عن اللاحقة، إلا أن ما دل على العدول وقتئذ من الاخبار ساقطة

عن الحجية عنده «قده» لإعراض المشهور عنها كما تقدم و من هنا لم يحكم فيها أيضا بالصحة.

(١) لأنه بناء على القول بالوقت الاختصاصى بالمعنى المتقدم المعروف لا يجب على المرأة إلا قضاء صلاة الظهر فحسب لظرو الحوض قبل ان يدخل الوقت الصالح لصلاة العصر فلم تكن مأمورة بها لتقصيها بعد ارتفاع عذرها، و انما كانت مأمورة بصلاة الظهر فحسب. و أما بناء على ما ذكرناه فى معنى الاختصاص من أن الوقت لكلا الصلاتين انما يدخل بالزوال غير أن هذه قبل هذه إلى آخر ما قدمنا تفصيله

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٢٩٩

و كذا إذا طهرت من الحيض و لم يبق من الوقت الا مقدار أربع ركعات فان اللازم حينئذ إتيان العصر فقط (١).

فأيضا الأمر كما أفيد و ذلك لان وقت صلاة العصر و ان دخل و هى طاهرة إلا ان صلاة العصر مترتبة على الظهر اى متقيدة بان تقع بعدها، و المفروض أن المرأة غير متمكنة من صلاة العصر المتقيدة بذلك لفرض مفاجأة الحيض و طروه فيما إذا مضى من أول الوقت مقدار اربع ركعات.

و هذا بخلاف صلاة الظهر، لأنها مطلقه و لم تتقيد بوقوع صلاة العصر بعدها، إذا لم تكن الحائض مكلفه بصلاة العصر من الابتداء و انما كانت مكلفه بصلاة الظهر فحسب فلا يجب فى حقها إلا قضاؤها فقط هذا و يمكن الاستدلال عليه بوجه آخر و هو ان المرأة فى مفروض المسألة لا يحتمل ان تكون مأمورة بكلا الصلاتين معا أعنى صلاتى الظهر و العصر لاستلزامه التكليف بما لا يطاق، لضيق الوقت و عدم لهما، كما لا يحتمل عدم كونها مأمورة من الصلاتين لوضوح سقوط التكليف عنها- بالكلية- خلاف الضرورة و الإجماع فيدورين ان تكون مخيرة فى الاتيان بايه منهما شاءت أعليها خصوص إحداهما من الظهر أو العصر، و حيث ان التخيير بين الصلاتين كتعيين خصوص العصر خلاف ما دل على اعتبار الترتيب بينهما و الاختصاص بالمعنى الذى قدمناه فنستكشف من ذلك ان المتعين فى حقها خصوص صلاة الظهر.

(١) و ذلك أما بناء على القول بالوقت الاختصاصى بالمعنى المتقدم المعروف فلأجل مضى وقت صلاة الظهر فلا يجب فى حقها إلا صلاة العصر. و أما على ما حققناه فى معنى الاختصاص فلان ما بين المبدء و المنتهى- على ذلك- و ان كان صالحا لكل واحدة من الصلاتين، إلا أنا قدمنا

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٠٠

.....

ان ما بين المبدء و المنتهى وقت لثمان ركعات فإذا مضى الوقت بحيث لم يبق منه إلا مقدار أربع ركعات فقد انقضى وقت اربع ركعات من الثمانية و بقى وقت الأربع الثانية كما هو مقتضى التقسيط و الانبساط على ما أسلفناه فلاحظ إذا لا يجب على المرأة إلا الأربع المتأخرة دون المتقدمة.

و يمكن الاستدلال عليه أيضا بما قدمناه فى المسألة المتقدمة، فإن كونها مكلفه بكلا الصلاتين معا غير محتمل لاستلزامه التكليف بما لا يطاق كما أن عدم وجوب شىء منهما فى حقها و سقوط التكليف عنها- بالكلية- كذلك لانه على خلاف الضرورة و الإجماع و التخيير بينهما كتعيين خصوص الظهر فى حقها مناف لما دل على اعتبار الترتيب و الاختصاص بالمعنى الذى قدمناه فهذا يستكشف ان المتعين فى حقها خصوص العصر فقط.

ثم ان ما ذكرناه فى المسألة مضافا الى انه على طبق القاعدة قد وردت فيها عدة روايات و دلت على أن الواجب على المرأة فى الصورة الأولى قضاء خصوص الظهر و فى الصورة الثانية قضاء خصوص العصر فليراجع «١».

ثم ان بما سردناه في المقام يظهر الحال في جملة من الفروع كما إذا بلغ الصبي أو أسلم الكافر أو أفاق المجنون و لم يبق من الوقت إلا مقدار أربع ركعات فلاحظ.

و هل يجب في تلك الصورة قضاء صلاة الظهر أو المغرب؟ الصحيح عدم وجوب قضائهما لأن وجوبه اما أن يكون لأجل تفويت المكلف به و اما ان يستند الى تفويت الملاك. أما المكلف به فالمفروض عدم التكليف بشيء في المقام لان مفروض كلامنا انما هو المجنون أو غير البالغ أو الحائض، و لا تكليف لهم بصلاة الظهر أو المغرب و هو ظاهر، و أما الملاك

(١) راجع ب ٤٨ و ٤٩ من أبواب الحيض من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٠١

و كذا إذا بلغ الصبي و لم يبق الا مقدار أربع ركعات، فان الواجب عليه خصوص العصر فقط و أما إذا فرضنا عدم زيادة الوقت المشترك عن أربع ركعات فلا يختص بإحدهما (١) بل يمكن أن يقال بالتخير بينهما، كما إذا أفاق المجنون الأدوارى في الوقت المشترك مقدار أربع ركعات، أو بلغ الصبي في الوقت المشترك ثم جن أو مات بعد مضي مقدار أربع ركعات و نحو ذلك.

فهو أيضا كذلك لما دل على ان الفوات المستند الى عدم البلوغ أو الحيض أو الجنون مما لا يوجب القضاء و به يستكشف انه لا ملاك و لا مقتضى للتكليف في تلك الموارد.

و حيث ان الفوات في المقام مستند الى أحد تلك الأمور فالمقتضى للوجوب قاصر في نفسه فلا يجب على الصبي قضاء صلاة الظهر أو المغرب فيما إذا بلغ و لم يبق من الوقت إلا مقدار أربع ركعات و كذلك الحال في الكافر فيما إذا أسلم أو المجنون إذا أفاق: هذا تمام الكلام في الوقت الاختصاصي.

و أما إذا فرضنا ذلك في الوقت المشترك كما إذا أفاق المجنون بعد مضي مقدار أربع ركعات من الزوال و بعد ما أدرك من الوقت مقدار اربع ركعات جن أو مات، أو بلغت المرأة وقتئذ و بعد ما مضي من الوقت مقدار أربع ركعات حاضت، أو بلغ الصبي ثم لما أدرك من الوقت المشترك مقدار أربع ركعات مات أو جن فقد أشار إليه الماتن بقوله: و اما إذا فرضنا عدم زيادة الوقت المشترك.

(١) فهل الواجب حينئذ خصوص صلاة الظهر أو ان المتعين هو

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٠٢

.....

العصر أو أن المكلف يتخير بينهما؟

قد يقال: ان الواجب خصوص العصر لاندراج الوقت حينئذ في الوقت الاختصاصي لصلاة العصر فان مفروضنا ان المكلف لا يتمكن الا من أربع ركعات و لا يسع الوقت لكلا الصلاتين فهو آخر وقت يتمكن فيه من الصلاة و قد مر ان آخر الوقت بمقدار أربع ركعات وقت اختصاصي للعصر و هذا نظير ما إذا ضاق الوقت و لم يبق منه الا مقدار أربع ركعات.

و حاصل هذه الدعوى مقياسه المقام لما إذا لم يبق من الوقت الا مقدار أربع ركعات حقيقة فكما ان المتعين وقتئذ هو العصر فكذلك الحال فيما إذا لم يتمكن الا من أربع ركعات لانه آخر وقت يتمكن فيه من الصلاة لصيرورة المكلف بعده مجنوناً أو ميتاً أو نحوهما.

و قد يقال بالتخير بدعوى أن الوقت انما هو بمقدار أربع ركعات و لا يتمكن المكلف من الإتيان فيه بكلا الصلاتين فلا محالة تقع المزاحمة فيه بينهما لا اشتراك الوقت بين الصلاتين، و مع التزام و عدم الترجيح يتخير المكلف بينهما، إذ لم يقم دليل على الاختصاص حينئذ. و الى ذلك ذهب الماتن «قده».

و يرد على دعوى تعيين العصر أن القياس في غير محله لأننا قلنا باختصاص آخر الوقت لصلاة العصر عند الضيق حقيقة من جهة اشتراك الوقت بين الصلاتين لما أشرنا إليه غير مرة من أن ما بين المبدء و المنتهى وقت لثمان ركعات فإذا ضاق و لم يبق منه إلا بمقدار أربع ركعات اختص بصلاة العصر لا محالة لذهاب وقت الأربع الأولى على البيان المتقدم.

و هذا كما ترى لا يتأتى في المقام، لان مفروضنا عدم تضيق الوقت - حقيقة - و عدم ذهاب وقت الأربع الأولى، و انما المكلف لا يتمكن

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٠٣

(مسألة ٤) إذا بقي مقدار خمس ركعات الى الغروب قدم الظهر (١)

إلا من أربع ركعات في الوقت المشترك بين الصلاتين و معه لا وجه لتعيين العصر بوجه.

و أما دعوى التخيير بين الصلاتين من جهة التراحم فتندفع بأنه لا مزاحمة في المقام لان التراحم انما يتحقق فيما إذا كان هناك عملان صحيحان في نفسهما و كان كل منهما مقدورا للمكلف و لم يتمكن من كليهما بمعنى أن أحدهما لا بعينه غير ميسور في حقه و معه يحكم بالتخيير بينهما إذا لم يكن مرجح لأحدهما على الآخر.

و الأمر في المقام ليس كذلك لان المكلف متمكن من احدى الصلاتين معينه و غير متمكن من الأخرى كذلك - أى معينه - حيث ان صلاة الظهر واجبة مطلقا و لا يشترط في صحتها التعقب بصلاة العصر، و لكن صلاة العصر متقيدة بأن تكون واقعة بعد صلاة الظهر لقوله إلا أن هذه قبل هذه.

و غيره مما دل على اعتبار الترتيب بينهما، و من الواضح ان المكلف غير متمكن من العصر المتقيدة بذلك كما انه يتمكن من الظهر لإطلاقها، إذا تتعين صلاة الظهر في حقه و لا وجه معه للتخيير. و لا يجب حينئذ قضاء العصر لاستناد فوتها الى الجنون أو الموت أو غيرهما مما لا يوجب القضاء.

(١) الوجه في ذلك ان مقدار أربع ركعات من آخر الوقت و ان كان يختص بصلاة العصر بالمعنى المتقدم و مقتضى ذلك وقوع مقدار من الظهر أعنى غير الركعة الأولى منها في الوقت المختص بالعصر و في خارج وقتها. و كذا وقوع مقدار من العصر المأتى بها - بعدها - خارج الوقت الا ان قاعدة من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الصلاة تقتضى صحتها.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٠٤

و إذا بقي أربع ركعات أو أقل قدم العصر (١) و في السفر إذا بقي ثلاث ركعات قدم الظهر (٢) و إذا بقي ركعتان قدم العصر (٣) و إذا بقي الى نصف الليل خمس ركعات قدم المغرب (٤) و إذا بقي أربع أو أقل قدم العشاء (٥) و في السفر إذا بقي أربع ركعات

(١) أما إذا بقي من الوقت مقدار أربع ركعات فلانه الوقت المختص بصلاة العصر بالمعنى المتقدم، و اما إذا بقي أقل منه فلاجل انه أيضا من الوقت الاختصاصى للعصر غير ان مقدارا منها حينئذ يقع خارج الوقت و لكن قاعدة من أدرك تقتضى صحتها و كأنها بتمامها وقعت في الوقت ثم بعد ذلك تقضى صلاة الظهر لفواتها على الفرض.

(٢) لأن ركعة من الظهر و ان كانت تقع حينئذ في الوقت الاختصاصى بالعصر بالمعنى الذى عرفت الا ان قاعدة من أدرك تقتضى صحتها و كأنها قد وقعت في الوقت - بتمامها. و من ذلك يظهر الحال في صلاة العصر أيضا و لا نعيد.

(٣) لانقضاء وقت الظهر و اختصاص الباقي بصلاة العصر فلا بد من أن يقضى صلاة الظهر بعدها في خارج الوقت.

(٤) لان ركعتين من المغرب و ان كانتا واقعيتين في الوقت الاختصاصى بالعشاء إلا انها تصح بقاعدة من أدرك فكأنها - بتمامها - قد وقعت في وقتها، كما أن العشاء تقع ركعتان منها خارج الوقت و تصح بقاعدة من أدرك كما تقدم في الظهرين فلاحظ.

(٥) لانقضاء وقت المغرب و اختصاص الباقي بصلاة العشاء، و لا يضر حينئذ وقوع بعضها في خارج الوقت لقاعدة من أدرك كما مر و بعد ما أتى بصلاة العشاء تقضى المغرب خارج الوقت.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٠٥

قدم المغرب (١) و إذا بقي أقل قدم العشاء (٢)

(١) فإن صلاة المغرب و ان كانت تقع ركعة منها وقتئذ في الوقت المختص بصلاة العشاء الا أن ذلك غير مضر لصحتها لقاعدة من أدرك، و منه يظهر الحال في صلاة العشاء، لأن درك ركعة منها في وقتها يستلزم الحكم بصحتها و وقوعها في وقتها.

(٢) كما إذا بقي مقدار ثلاث ركعات لانه لو قدم المغرب حينئذ وقعت ركعة منها في الوقت المشترك و ركعتان في الوقت المختص بصلاة العشاء و هي يمكن ان تصح بقاعدة من أدرك إلا أن لازم ذلك وقوع العشاء بتمامها في خارج الوقت و معه يكون تقديم المغرب مفوتا للعشاء، و هذا بخلاف ما لو قدمنا العشاء لأنها ركعتان و يبقى بعدها من الوقت ركعة واحدة و لا مانع من أن يؤتى فيه بصلاة المغرب فان ركعة منها تقع في الوقت و يصح بقاعدة من أدرك، إذا يبقى هناك سؤال و هو أن المكلف إذا قدم العشاء على صلاة المغرب بقي من الوقت ركعة واحدة لا محالة و هو من الوقت الاختصاصي بالعشاء فكيف يمكنه الإتيان فيه بصلاة المغرب و الا لوقعت في خارج الوقت لا محالة.

كما انه إذا قدم المغرب على العشاء وقعت العشاء في خارج الوقت فما وجه تقديم المغرب على العشاء فإنهما في لزوم وقوع الصلاة المتأخرة خارج الوقت سواء؟

و الجواب عن ذلك: انا إذا قدمنا العشاء على صلاة المغرب فقد نبني على أن المغرب حينئذ أداء نظرا الى أن الوقت الاختصاصي انما هو بمعنى أن الصلاة المتأخرة اعنى العشاء لا يجوز أن تراحم بالمتقدمة، فإذا فرضنا أن المتأخرة تقدمت نسيانا و اشتباها أو لموجب آخر كما في المقام- على ما سيجيء

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٠٦

.....

توضيحه- فلا مانع من الإتيان بالصلاة المتقدمة في ذلك الوقت، فإنها تقع أداء وقتئذ.

و قد نبني على انها قضاء نظرا الى مضي وقتها و اختصاص الوقت بصلاة العشاء بالمعنى الثابت المشهور.

فعلى الأول أعنى القول بأن صلاة المغرب أداء يدور أمر المكلف بين أن يأتي بصلاة المغرب مقدما لتقع العشاء بتمامها في خارج الوقت أو يقدم العشاء و يؤخر صلاة المغرب ليدرك ركعة من الوقت- حقيقة- و الباقي بقاعدة من أدرك- تعبدا.

و لا ينبغي الشبهة في أن اللازم وقتئذ هو تقديم صلاة العشاء دون المغرب و ذلك لأننا قد استفدنا مما دل على أن الصلاة لا تسقط بحال أن الوقت مقدم على سائر الشرائط و الاجزاء كالترتيب- في المقام- فلو لم يخالف الترتيب في محل الكلام و لم يأت بالعشاء مقدما لوقعت- أى العشاء- في خارج الوقت قضاء، و قد ذكرنا ان ما دل على أن الصلاة لا تسقط بحال يدلنا على عدم جواز ذلك فلأجل هذا تسقط شرطية الترتيب بينهما و يتعين تقديم العشاء على المغرب لثلاث- بتمامها- خارج الوقت.

و أما على الثانى أعنى ما إذا قلنا ان المغرب قضاء فقد يتوهم انه لا موجب وقتئذ لتقديم العشاء على صلاة المغرب لان تقديمها عليها و ان كان يستلزم وقوع المغرب قضاء و في خارج وقتها إلا أن عكسه أعنى تقديم المغرب عليها أيضا يستلزم وقوع العشاء قضاء و في خارج وقتها، و معه لا موجب لتقديم إحداها على الأخرى بوجه.

و الصحيح انه بناء على هذا المسلك أعنى كون المغرب قضاء أيضا لا بد من تقديم صلاة العشاء و ذلك لانه لو قدم العشاء على

صلاة المغرب

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٠٧

.....

وقعت العشاء بتمامها في الوقت. و أما لو انعكس الأمر بأن قدمت المغرب على صلاة العشاء لوقعت ركعة منها في الوقت و ركعتان خارج الوقت أعنى الوقت المختص بصلاة العشاء. إذا يدور الأمر بين إتيان العشاء بتمامها في وقتها و إتيان ركعة واحدة من المغرب في وقتها.

و لا- ينبغي الإشكال في أن الأول هو المتعين. و أما دعوى أن المغرب أيضا تقع في مفروض الكلام في وقتها بالتمسك بقاعدة من أدرك فلا يدور الأمر بين الإتيان بالعشاء في وقتها و الإتيان بركعة من المغرب في الوقت و ركعتين خارج الوقت. فتندفع: بأن القاعدة و ان كانت تقتضى الحكم بوقوع المغرب في وقتها ابتداء، الا- أن الأمر- معها- يدور بين الإتيان بصلاة تامة اختيارية- في وقتها- و الإتيان بصلاة عذرية اضطرارية كذلك أعنى ما ثبت كونه في الوقت بقاعدة من أدرك، و لا كلام في أن المتعين هو الأول إذا لا بد من تقديم العشاء على صلاة المغرب على كلا المسلكين المتقدمين كما ذكره الماتن «قده» و لا يتوقف الحكم بتقديمها على القول بأنها أداء أو قضاء. نعم الحكم بوجوب المبادرة إلى صلاة المغرب بعد العشاء يختص بما إذا قلنا ان المغرب أداء حينئذ كما هو مسلكه «قده» لوضوح انها لو كانت قضاء لم تجب المبادرة إلى القضاء هذا و قد يورد على الماتن بان الجزم بوجوب المبادرة إلى المغرب لا يجتمع مع التردد في أن المغرب أداء أو قضاء حيث ذكر: أن الأحوط عدم نية الأداء و القضاء: فإنه من الجمع بين المتنافيين.

و هذه المناقشة من الغرائب و ذلك لان الماتن «قده» حكم- أولا- بوجوب المبادرة و انها أدائية حكما ظاهريا و معه يكون الاحتياط في كلامه

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٠٨

.....

استحبابيا لا- محالة، و لا تمنع بين الفتوى بالحكم الظاهري استنادا إلى ما هو الظاهر من الأدلة الاجتهادية- و الاحتياط الاستحبابي بداعى إدراك الواقع أبدا فترى الفقهاء «قدم» يقولون- مثلا:- الظاهر ان الشيء الفلاني طاهر و الأحوط الاجتناب، و لا نرى في ذلك أى تناف و تهافت.

ثم ان في المسألة قولاً آخر ذكره بعض المعلقين على المتن في تعليقه و هو وجوب الإتيان بركعة من المغرب ثم الشروع في صلاة العشاء و إتمامها ثم الإتيان بالركعتين الباقيتين من المغرب، و هذا من الصلاة في الصلاة و هي جائزة على مسلكه «قده». و يرد «أولا»: أن الصلاة في الصلاة انما تثبت مشروعيتها في صلاة الآيات فحسب، و لم يبق دليل عليها في غيرها و مقتضى القاعدة عدم الجواز لاستلزامها زيادة الركوع و غيره من الأركان و الإتيان- فى أثنائها- بالتسليم التى هى مخرجه عن الصلاة و كل ذلك مما يوجب الفساد.

و «ثانيا»: ان الإتيان بصلاة العشاء فى أثناء المغرب غير محصل للمراد أعنى ترتب العشاء على صلاة المغرب، و ذلك لأن الظاهر من الأدلة هو اعتبار تقدم المغرب بما لها من الأجزاء و الشرائط على صلاة العشاء فالاجتزاء بالتقدم فى بعض اجزائها دون بعض يحتاج الى دليل و لم يثبت بدليل فالصحيح ما ذكره الماتن «قده» من لزوم تقديم العشاء على المغرب و كونها أدائية تجب المبادرة نحوها.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٠٩

و يجب المبادرة إلى المغرب بعد تقديم العشاء إذا بقي بعدها ركعة أو أزيد، و الظاهر أنها حينئذ أداء و ان كان الأحوط عدم نية الأداء و القضاء.

(مسألة ٥) لا يجوز العدول من السابقة إلى اللاحقة (١) و يجوز العكس، فلو دخل في الصلاة بنية الظهر ثم تبين له في الأثناء، أنه صلاها، لا يجوز له العدول الى العصر، بل يقطع و يشرع في العصر، بخلاف ما إذا تخيل انه صلى الظهر فدخل في العصر، ثم تذكر انه ما صلى الظهر فإنه يعدل إليها.

حكم العدول من احدي المترتبين إلى الأخرى

إشارة

(١) قد أسلفنا ان صلاة العصر يشترط ان تكون مترتبة على صلاة الظهر، كما أن صلاة العشاء لا بد أن تكون مترتبة على المغرب و نتيجة ذلك ان المكلف إذا أتى بالعصر متقدمة على الظهر أو قدم العشاء على المغرب مع التعمد و الالتفات بطلت صلاته. و أما إذا دخل في الصلاة بنية الظهر أو المغرب ثم تذكر انه أتى بالظهر أو المغرب قبلها فهل يجوز ان يعدل بها إلى صلاة العصر أو العشاء؟

أو انه إذا دخل في العصر أو العشاء نسيانا و غفلة، ثم تذكر انه لم يصل الظهر أو المغرب و لم يتجاوز عن محل العدول فهل يسوغ ان يعدل إلى السابقة أو لا بد من الحكم بطلان ما بيده من الصلاة؟ و هاتان مسألتان:

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣١٠

.....

العدول من السابقة إلى اللاحقة

أما المسألة الأولى فلا يجوز العدول فيها إلى اللاحقة من عصر أو عشاء و السر في ذلك أن الظهرين و كذلك العشاءين صلاتان متغايرتان و طبيعتان مختلفتان تمايزان بقصد الظهرية و العصرية و ان اشبهتا صورة و اشتملت كل منهما على أربع ركعات و غيرها من الأمور المعتبرة فيهما غير أن هذه قبل هذه، و لو لا ذلك لم يكن لقوله (ع) الا أن هذه قبل هذه «١» أو قوله إذا نسيت الظهر حتى صليت العصر .. «٢» أو قوله: أربع مكان أربع «٣» و نحوها مما هو كالصريح في التعدد و التباين معنى صحيح.

فإذا كانتا متغايرتين احتاج جواز العدول من السابقة إلى اللاحقة إلى دليل حيث ان العدول بمعنى قلب الفعل الواقع بعنوان صلاة الظهر - مثلا- و جعله عصرًا أو بالعكس، و قلب الأمر الواقع عما وقع عليه يحتاج الى دليل و لا- دليل عليه في المقام إذا لا بد من الحكم بفساد ما بيده من الصلاة.

العدول من اللاحقة إلى السابقة

أما المسألة الثانية أعنى ما إذا دخل في صلاة العصر أو العشاء نسيانا- مثلا- ثم تذكر انه لم يأت بالسابقة فمقتضى القاعدة أيضا عدم جواز العدول إلى السابقة، إلا أنه ورد النص- في هذه الصورة- على جواز

(١) راجع ب ٤ من أبواب المواقيت من الوسائل
 (٢) راجع ب ٦٣ من أبواب المواقيت من الوسائل.
 (٣) راجع ب ٦٣ من أبواب المواقيت من الوسائل.
 التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣١١
 (مسألة ٦) إذا كان مسافرا و قد بقي من الوقت أربع ركعات فدخل في الظهر بنية القصر، ثم بدا له الإقامة فنوى الإقامة بطلت صلاته (١) ولا يجوز له العدول الى العصر فيقطعما و يصلى العصر.
 و إذا كان في الفرض ناويا للإقامة فشرع بنية العصر لوجوب تقديمها حينئذ ثم بدا له فعزم على عدم الإقامة، فالظاهر انه يعدل بها الى الظهر قصرا (٢).

العدول مما بيده الى السابقة «١» و لأجله لا بد من العدول إلى السابقة و إتمامها ظهرا أو مغربا ثم الإتيان بصلاة العصر أو العشاء.
 (١) و الوجه في بطلان صلاته ما قدمناه من أن العدول من السابقة إلى اللاحقة لم يتم عليه دليل، و حيث ان المسافر مكلف بالقصر و قد كان الوقت يسع لأربع ركعات أعنى الظهرين المقصورتين و لذلك دخل في الصلاة بنية الظهر، ثم بدا له فقصد الإقامة و تبدلت وظيفته الى التمام و وجبت عليه ثمان ركعات و لا يسعها الوقت و انما يسع لأربع ركعات- على الفرض- فهو وقت اختصاصى لصلاة العصر و الوظيفة هي العصر، و لا تصح منه الظهر حينئذ، و لا يمكنه العدول منها الى العصر لما عرفت من أن العدول من السابقة إلى اللاحقة على خلاف القاعدة و لم يدل عليه دليل فلا مناص معه من الحكم ببطلان ما بيده فهذه المسألة من فروع المسألة المتقدمة كما هو ظاهر.

(٢) الوجه فيما افاده أن الناوى للإقامة لما كانت وظيفته التمام و لم يسع الوقت إلا لأربع ركعات تعينت العصر في حقه لاختصاص الوقت بها و عدم صحة الظهر حينئذ فإذا دخل فيها بنية العصر ثم بدا له في الإقامة و عزم

(١) راجع ٦٣ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣١٢

.....

على عدمها تبدلت وظيفته الى القصر في كلتا صلاتيه و هما اربع ركعات و الوقت يسعهما و معه يتعين الإتيان بصلاة الظهر أولا ثم العصر مراعاة للترتيب المعبر بينهما و قد تقدم أن مقتضى النص جواز العدول من اللاحقة إلى السابقة فيعدل عما بيده الى صلاة الظهر ثم يأتي بصلاة العصر بعدها هذا.

إلا- أن ما أفاده «قده» لا يمكن المساعدة عليه لان المورد ليس من موارد العدول كما أشرنا إليه في التعليق، و قلنا ان وجهه يظهر بالتأمل و ذلك لان العدول مورده على ما يستفاد من صحيحة زرارة و غيرها ما إذا كان المكلف مأمورا- واقعا- بصلاتين مترتبتين أى متقدمة إحداهما على الأخرى، الا انه قدم اللاحقة على السابقة نسيانا- مثلا- بحيث لو كان أتى بالسابقة وقتئذ من الابتداء لوقعت صحيحة و في موردها.

و بعبارة أخرى ان مورد العدول هو ما إذا كان المكلف مأمورا بالصلاة السابقة- واقعا- غير انه قدم اللاحقة لنسيان أو اعتقاد انه أتى بالسابقة قبل ذلك ثم التفت في أثناء ما بيده الى انه لم يأت بالسابقة قبل ذلك و هذا غير متحقق في المقام.

فان المسافر قد نوى الإقامة و كانت وظيفته- بحسب الواقع- تقديم اللاحقة على السابقة و الإتيان بصلاة العصر بحيث لو أتى بصلاة الظهر فيه لم تقع صحيحة لاختصاص الوقت بالعصر و عدم سعته لكلا الصلاتين و ثمان ركعات نعم إن بنى العدول عن قصد الإقامة في أثناء الصلاة تبدلت وظيفته إلى الإتيان بالسابقة قبل اللاحقة، و هذا من الانقلاب في الموضوع و تبدل المقيم مسافرا، و النص كما عرفت يختص بما إذا كان المكلف مأمورا واقعا بتقديم السابقة على اللاحقة.

و أما من كان مكلفا بتقديم اللاحقة على السابقة ثم انقلب الى موضوع

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣١٣

(مسألة ٧) يستحب التفريق بين الصلاتين المشتركتين في الوقت (١) كالظهرين و العشاءين و يكفي مسماه

آخر، و وجب عليه تقديم الظهر على العصر بنى العدول عن قصد الإقامة فغير مشمول للصحيحة بوجه، إذا لا بد من الحكم ببطلان ما بيده و وجوب الإتيان بصلاة الظهر ركعتين ثم الإتيان بصلاة العصر، هذا إذا كان الوقت بمقدار أربع ركعات.

و أما إذا كان بمقدار ثلاث ركعات فأیضا الأمر كذلك فيأتي بالظهر ثم بالعصر و ذلك لان الظهر حينئذ قد وقعت في وقتها و هكذا العصر حسب ما تقتضيه قاعدة من أدرك لوقوع ركعة منها في وقتها فكأنها وقعت في الوقت بتمامها.

و أما إذا بقي من الوقت مقدار ركعتين فهو وقت اختصاصي لصلاة العصر لا يصح فيه غيرها و هذا ظاهر.

التفريق بين الصلاتين

(١) يقع الكلام في هذه المسألة تارة في الجمع بين الصلاتين- المشتركتين- في الوقت و ان لم تكونا متصلتين و اخرى في الاتصال بينهما و ان وقع كل منهما في وقته.

و الأول كما إذا أخر صلاة المغرب عن ذهاب الشفق حتى دخل وقت فضيلة العشاء فصلى المغرب و بعد فصل صلى العشاء الآخرة. أو قدم صلاة العشاء على ذهاب الشفق فصلى المغرب ثم أتى بالعشاء بعد فصل زمانى بينهما و هكذا و هذا من الجمع بين الصلاتين في وقت الفضيلة لإحداهما.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣١٤

.....

و الثانى كما إذا صلى المغرب في آخر وقت الفضيلة حتى ذهب الشفق بإتمامها ثم صلى العشاء في أول وقت فضيلتها متصله بالمغرب و هكذا، و ليس هذا من الجمع بين الصلاتين في وقت الفضيلة لإحداهما فان كلا منهما قد وقع في وقته و انما ذلك جمع تكوينى خارجى بين الصلاتين.

أما الجمع بين الصلاتين في الوقت فلا ينبغي التردد في مرجوحيته، لأن تأخير صلاة المغرب عن ذهاب الشفق و وقت فضيلتها مرجوح في الشريعة المقدسة، و الأفضل أن يؤتى بها قبل ذهابه، كما أن الإتيان بصلاة العشاء قبل ذهاب الشفق كذلك، لأن الأفضل هو الإتيان بها بعد ذهاب الشفق على ما مر في محله، إذا الجمع بين العشاء و المغرب في وقت الفضيلة لصلاة المغرب أو لصلاة العشاء مما لا ريب في مرجوحيته و ان لم تكونا متصلتين في الخارج.

و أما في الظهرين فقد قدمنا أن الأخبار الواردة في وقت فضيلتهما مختلفة: فمنها ما دل على مرجوحية تأخير صلاة الظهر عن القدم و

منها ما دل على مرجوحية تأخيرها عن القدمين و منها ما دل على مرجوحية التأخير عن المثل.

و أما صلاة العصر فقد عرفت ان الراجح أن يؤتى بها بعد الفراغ عن فريضة الظهر و نافلتها، لانه ليس بعد صلاة الظهر الا سبحتك و لا يتوقف الرجحان فيها على أن تؤخر عن القدم و القدمين أو المثل، إذ لا عبرة بالقدم و لا القدمين و لا الذراع و لا الذراعين، و انما المدار على الفراغ عن صلاة الظهر و نافلة العصر للمسارعة إلى المغفرة و الاستباق الى الخير فالنتيجة مرجوحية الجمع بين الظهرين في وقت فضيلة العصر. و اما الجمع بينهما في وقت فضيلة الظهر بمعنى القدم أو القدمين أو المثل - فلا مرجوحية فيه بوجه.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣١٥

.....

و أما الجمع بين الصلاتين بالاتصال فالمنسوب إلى الشهرة استحباب التفرقة بينهما و قد اختاره الماتن أيضا. و هل يكتفى في مسمى التفرقة بمجرد فعل النافلة؟ ذكر «قده» أن له وجهاً غير انه لا يخلو عن اشكال.

و الصحيح ان الشهرة المدعاة في المسألة ليس لها أساس و ان استحباب التفرقة بين الصلاتين مما لا مثبت له فإن الأخبار المستدل بها على ذلك - بأجمعها - قابلة للمناقشة من حيث الدلالة أو السند على وجه منع الخلو لأن في بعضها قد اجتمع الضعف من كلتا الجهتين. «فمنها»: ما رواه الشيخ الشهيد في الذكري عن كتاب عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع) أن رسول الله (ص) كان في السفر يجمع بين المغرب و العشاء و الظهر و العصر، انما يفعل ذلك إذا كان مستعجلاً قال و قال: (ع) و تفريقهما أفضل «١».

و لو لا اشتغال الرواية على صلاتي الظهرين أمكن حملها على استحباب التفرقة بين الصلاتين و مرجوحية الجمع بينهما في الوقت - لا من حيث الاتصال - الا - انها مشتملة عليهما، و من الظاهر أن نافلتيهما ساقطتان في السفر، و لا مانع من الجمع بينهما في الوقت بترك الإتيان بالنافلة بينهما و الإتيان بصلاة الظهر أول الزوال ثم بصلاة العصر، لانه لا - نافلة في السفر فلا - مناص من حمل الفضيلة و المرجوحية على الاتصال بين الصلاتين و عدمه فلا مناقشة في الرواية من حيث الدلالة على استحباب التفرقة بين الصلاتين من حيث الاتصال.

و انما الكلام فيها من حيث السند لان الشهيد «قده» رواها عن كتاب

(١) المروية في ب ٣١ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣١٦

.....

عبد الله بن سنان و لا - علم لنا بطريقه الى كتابه فلا - يمكننا الاعتماد عليها أبدا مضافا الى الاطمئنان الخارجى بان ذلك الكتاب المشتمل على تلك الرواية لا وجود له فى الخارج، كيف و انه لم يصل الى الكليني و لا الى الشيخ و لا الصدوق و لا الى غيرهم ممن تقدمهم و إلا لاشتهر عندهم و نقلوا عنه الرواية فى كتبهم لا محالة فمن أين وصل الى الشهيد «قده»؟! و «منها»: موثقة زرارة قال: قلت لأبي عبد الله (ع) أصوم فلا أقبل حتى تزول الشمس فإذا زالت الشمس صليت نوافلى، ثم صليت الظهر، ثم صليت نوافلى ثم صليت العصر ثم نمت و ذلك قبل أن يصلى الناس فقال: يا زرارة إذا زالت الشمس فقد دخل الوقت و لكن اكره لك إن تتخذة وقتا دائما «١».

□

و هذه الرواية لا بأس بها من حيث السند فان عبد الله بن يحيى الكاهلى ممدوح بل موثق لوقوعه فى أسانيد كامل الزيارات، كما انها

من حيث الدلالة أحسن رواية في الدلالة على استحباب التفرقة بين الصلاتين و عدم كفاية الفصل بينهما بالنافلة غير انها معارضة بعدة من الروايات المعتبرة الدالة على عدم مرجوحية الإتيان بصلاة العصر بعد الظهر أبدا و انه لا يمنعه عنها إلا سبحته فإذا تنفل للعصر لم يكن أية مرجوحية فيها بوجه.

و قد قدمنا غير مرة ان التحديد بالقدم أو القدمين، أو بالقدمين و أربعة أقدام أو المثل و المثلين انما هو لأجل النافلة، و لولاها لكان تقديم العصر و الإتيان بها بعد الظهر هو الأفضل، و من هنا يؤتى بها بعد الفريضة الأولى يوم الجمعة أو السفر إذ لا نافلة قبلهما حينئذ، و قد ورد أن وقت

(١) المروية في ب ٥ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣١٧

.....

صلاة العصر يوم الجمعة هو وقت صلاة الظهر من سائر الأيام فراجع «١».

على انه يمكن المناقشة في دلالتها على استحباب الفصل و التفرقة بأنها إنما اشتملت على بيان حكم شخصي لزرارة- نفسه- لانه لم يقل: اني اكره ذلك بل قال: لكن اكره لك و ظاهره ان الكراهة تختص بزرارة فحسب و ذلك لثلا يعابه الناس بعدم حضوره لصلاة الجماعة فإنه لو كان اتخذ ذلك وقتا لنفسه لم يكن يحضر جماعتهم عصرا لا محالة- و قد كانوا يؤخرون صلاتهم- و حيث انه كان يعد من صحابته (ع) و شديد الاتصال به سلام الله عليه كان من الجائز ان يستتبع ذلك المؤاخذه و المعاتبه حتى بالإضافة إلى ساحته المقدسة و من هنا نهى عن ذلك نهى كراهة فلا دلالة للرواية على كراهته مطلقا و بالإضافة إلى الجميع.

ثم على تقدير كونها واردة لبيان الحكم الكلي الشرعي دون الشخصي فهي انما دلت على مرجوحية الجمع بين الصلاتين فيما إذا اتخذ المكلف وقتا أبدا و لا تدل على مرجوحية مطلقا، و العمدة أنها معارضة مع الاخبار الواردة في عدم مرجوحية الجمع بينهما بعد الإتيان بصلاة الظهر و نافلتها كما مر.

و «منها»: رواية معاوية- أو معبد- بن ميسرة قال: قلت لأبي عبد الله (ع) إذا زالت الشمس في طول النهار للرجل أن يصلي الظهر و العصر؟ قال: نعم و ما أحب أن يفعل ذلك كل يوم «٢».

و هي ضعيفة السند و الدلالة فاما من حيث السند فباحمد بن بشير و معاوية

(١) راجع ب ٤ من أبواب المواقيت و ب ٨ و ٩ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٤ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣١٨

.....

ابن ميسرة لعدم توثيقهما في الرجال هذا إذا كانت النسخة (معاوية) و أما لو كانت (معبد) فهو غير مذكور في الرجال أصلا. و أما من حيث الدلالة فلاجل أن ظاهرها- و لو بقرينة الأخبار المتقدمة الواردة في أفضلية الإتيان بصلاة العصر بعد صلاة الظهر و سبحة العصر من باب المسارعة نحو المغفرة و استباق الخيرات- إرادة الإتيان بالصلاتين في أول الوقت من دون النافلة، حيث قال: للرجل ان يصلي الظهر و العصر؟ و الإتيان بالعصر و الالتزام بترك التنفل لها في أول الوقت أبدا مرجوح كما مر اللهم الا ان يستند الى

سبب يقتضى ذلك في بعض الأوقات.

و «منها»: رواية عبد الله بن سنان قال: شهدت صلاة المغرب ليلة مطيرة في مسجد رسول الله (ص) فحين كان قريبا من الشفق نادوا و أقاموا الصلاة فصلوا المغرب، ثم أمهلوا الناس حتى صلوا ركعتين، ثم قام المنادى في مكانه في المسجد فأقام الصلاة فصلوا العشاء ثم انصرف الناس الى منازلهم فسألت أبا عبد الله (ع) عن ذلك فقال: نعم قد كان رسول الله (ص) عمل بهذا «١».

وقد دللتنا هذه الرواية على أن الجمع بين الصلاتين كان عند المتشرعة من الغرابة و المرجوحية بمكان تعجب منه عبد الله بن سنان حتى احتمل حرمة و لأجله عرض للإمام (ع) ما شاهدته من عمل الناس و جمعهم بينهما، و أقره سلام الله عليه على هذا الارتكاز و لم يردعه عن ذلك و انما لبه على جوازه بقوله: ان رسول الله (ص) كان عمل بهذا، فإذا جمعنا بين تجويزه (ع) و ارتكاز المرجوحية استنتجنا منه الكراهة لا محالة.

(١) المروية في ب ٣١ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣١٩

.....

و يدفعه. ان الرواية ضعيفة السند بسهل بن زياد، لانه و ان وقع في أسانيد كامل الزيارات الا انه ممن ضعفه الشيخ و النجاشي «فدهما» و مع تعارض التوثيق بالتضعيف في حقه لا- يمكننا الحكم بوثاقته، كما انها ضعيفة الدلالة على المدعى و ذلك لانه الظاهر ان الاستغراب من عبد الله بن سنان انما هو من جهة جمعهم بين صلاتي المغرب و العشاء بتأخير الأولى و تقديم الثانية على ذهاب الحمرة المشرقية أعني الجمع بينهما في منتهى وقت فريضة المغرب و هذا لا شبهة في مرجوحيته لمرجوحية تأخير المغرب الى آخر وقتها كما أن تقديم العشاء على ذهاب الحمرة كذلك، و ليس الوجه في استغرابه الجمع بينهما بالاتصال التكويني الخارجي كما هو محل الكلام.

و «منها»: رواية صفوان الجمال قال: صلى بنا أبو عبد الله (ع) الظهر و العصر عند ما زالت الشمس بأذان و إقامتين و قال: انى على حاجة فتنفلوا «١».

و قد دلت على مرجوحية الجمع بينهما عند الاختيار و انه (ع) انما جمعهما لحاجة.

و يدفعه: ان هذه الرواية كسابقها ضعيفة السند بوليد بن ابان و يحيى ابن ابي زكريا و الفضيل بن محمد و ضعيفة الدلالة، لأن الظاهر منها ارادة الجمع بين الصلاتين بإتيان العصر قبل الإتيان بنافلتها فمرجوحية ذلك انما تستند الى ترك نافلة العصر قبلها و من هنا أمرهم بالتنفل بعد الصلاتين و لا شبهة في مرجوحيته لأجل استحباب تأخير العصر الى قدمين أو أربعة أقدام و نحوهما لما مر من انه لا فضلية في ذلك بوجه بل لأجل ترك التنفل قبل صلاة العصر، اللهم إلا في السفر و عند الحاجة على ما دلت عليه

(١) المروية في ب ٣١ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٢٠

.....

الروايات إذا فلا دلالة لها على مرجوحية مجرد الجمع الاتصالي الخارجي بينهما.

و «منها»: صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (ع): كان رسول الله (ص) إذا كان في سفر أو عجلت به حاجة يجمع بين الظهر و العصر

و بين المغرب و العشاء الآخرة قال: و قال أبو عبد الله (ع) لا بأس ان يعجل العشاء الآخرة في السفر قبل أن يغيب الشفق «١». و هي من حيث السند صحيحة و من حيث الدلالة قاصرة لعدم دلالتها على كراهة الجمع الاتصالي بين الصلاتين بل هي كالصریح في الجمع بينهما في الوقت بتأخير إحداهما و تقديم الأخرى عن وقت فضيلتها كإتيان العشاء قبل غيبوبة الشفق، و لا كلام في انه أمر مرجوح إلا في السفر و عند الحاجة المستعجلة.

و قد يستدل للجواز من دون كراهة بجمله أخرى من الروايات المشتملة على الصحاح و غيرها و هي التي عنون لها بابا في الوسائل و اسماء باب جواز الجمع بين الصلاتين لغير عذر «٢».

و دللتنا هذه الروايات على أن رسول الله (ص) جمع بين الصلاتين من غير علة و لا سبب معللا بأنه يريد التوسعة على أمته: «منها»: صحيحة عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام أن رسول الله (ص) جمع بين الظهر و العصر بأذان و إقامة «٣». و «منها»: غير ذلك من الروايات، و لكنها أجنبية عن محل الكلام و بأجمعها كالصریح في إرادة الجمع بين الصلاتين في وقت إحداهما و غير ناظرة إلى الجمع الاتصالي الخارجى بينهما.

(١) المروية في ب ٣١ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) راجع في ب ٣٢ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٣) راجع في ب ٣٢ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٢١

و في الاكتفاء به بمجرد فعل النافلة وجه إلا انه لا يخلو عن اشكال (١)

ثم لو تنازلنا عن ذلك و بنينا على ظهورها في الجمع الاتصالي بين الصلاتين فغايه ما يستفاد منها هو الجواز بالمعنى الأعم غير المنافى للكراهة لدلالتها على انه (ص) انما جمع بينهما كذلك للتوسعة على أمته و الدلالة على جوازه و هذا كما ترى يجتمع مع الكراهة، و المتحصل الى هنا انه لم يدلنا أى دليل على المنع عن الجمع بين الصلاتين جمعا تكوينيا خارجيا أعنى مجرد الاتصال بينهما و ان كان استحباب التفرقة بين الصلاتين هو المشهور عند الأصحاب (قد هم) الا انه كما تقدم مما لا أساس له، و انما الكراهة في الجمع بينهما في الوقت بمعنى إتيان صلاة في وقت الفضيلة لصلاة أخرى كما مر.

(١) إذا بنينا على ما هو المعروف عند الأصحاب (قدس الله أسرارهم) من استحباب التفرقة و كراهة الجمع الاتصالي بين الصلاتين فهل ترتفع الكراهة أو تحصل التفرقة المستحبة بالإتيان بينهما بشيء من الصلوات التطوعية و النوافل؟ كما إذا صلى بينهما ركعتين مستحبتين.

قد يقال بالكفاية و يستدل عليه بروايتين: «إحداهما»: ما رواه محمد بن حكيم عن أبي الحسن (ع) قال: سمعته يقول: إذا جمعت بين صلاتين فلا تطوع بينهما «١» و «ثانيتها»: روايته الثانية قال:

سمعت أبا الحسن (ع) يقول: الجمع بين الصلاتين إذا لم يكن بينهما تطوع فإذا كان بينهما تطوع فلا جمع «٢».

(١) المرويتان في ب ٣٣ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المرويتان في ب ٣٣ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٢٢

و الظاهر أنهما رواية واحدة و رواتهما الى حماد بن عثمان متحدة و انما اختلفت بعده، و على أى تقدير لا يصلح الروايتان للاستدلال بهما على الحكم، لضعفهما من حيث السند، لعدم توثيق محمد بن حكيم. نعم روى الكشى انه كان من أصحاب الكلام و جيد المناظرة و التكلم و ان أبا الحسن (ع) كان يرضى كلامه و مناظراته، إلا أن هذا لا يستلزم الوثاقه و التوثيق. و أيضا الرواية ضعيفة بمحمد بن موسى لضعفه و بعلى بن عيسى إذا كان هو الراوى - للرواية لجهالته حيث لم يعرف انه أى شخص. نعم إذا كانت النسخة «محمد بن عيسى» فهو محمد بن عيسى بن عبيد و هو ممن لا بأس به. هذا كله فى أحد السنين. و أما السند الآخر فهو أيضا ضعيف بمحمد بن حكيم و سلمة بن الخطاب لانه و ان وقع فى أسانيد كامل الزيارات إلا أن النجاشى ضعفه و كذلك ابن الغضائرى، و مع التعارض لا يبقى للحكم بالوثاقه مجال.

مضافا الى المناقشة فى دلالتها على كفاية الفصل بالتطوع فى ارتفاع الكراهة، و ذلك لان الظاهر من الروايتين انهما ناظرتان الى موارد سقوط النافله و الأمر بالجمع بين الصلاتين و لو على وجه الاستحباب و ذلك كما فى السفر و الإفاضة من عرفات ليله المزدلفه، فان المفيض يجمع بين صلاتي المغرب و العشاء إذا تدلنا الروايتان على عدم مشروعية التطوع فى تلك الموارد إذ لو صلحت فيها النافله لم يتحقق الجمع بين الصلاتين و كانت كل منهما مستحبه فى وقت فضيلتها، فلا معنى للأمر بالجمع وقتئذ.

نظير ما فى بعض الروايات الواردة فى النافله فى السقر من قوله (ع) بنى لو صلحت النافله فى السفر تمت الفريضة «١» ففى موارد الأمر بالجمع

(١) المرويه فى ب ٢١ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٢٣

(مسألة ٨) قد عرفت أن للعشاء وقت فضيله (١) و هو من ذهاب الشفق الى ثلث الليل، و وقتا أجزاء من الطرفين (٢) و ذكروا أن العصر أيضا كذلك فله وقت فضيله و هو من المثل الى المثليين، و وقتا أجزاء من الطرفين (٣) لكن قد عرفت نفي البعد فى كون ابتداء وقت فضيلته هو الزوال. نعم الأحوط فى إدراك الفضيله الصبر الى المثل (٤).

بين الصلاتين لا- مشروعية للنافله و التطوع- بمقتضى الروايتين- كما أن فى موارد ثبوت النافله و مشروعيتها لا- يتحقق الجمع بين الصلاتين كما فى غير السفر و الإفاضة من عرفات. و أما أن فى موارد كراهة الجمع بين الصلاتين و استحباب التنفل بينهما يحصل التفرقة بالنافله بينهما و بها ترتفع الكراهة فهو أمر آخر لا دلالة للروايتين عليه.

(١) على ما تقدم فيه الكلام مفصلا.

(٢) الأول بعد صلاة المغرب الى ذهاب الشفق بان يقدم العشاء على ذهابه، و الثانى بعد ثلث الليل الى نصف الليل.

(٣) «أحدهما»: قبل بلوغ الظل مثل الشاخص- بان يصلى العصر بعد صلاة الظهر و قبل ان يبلغ الظل مثل الشاخص «و ثانيهما»: بعد تجاوز الظل عن المثليين الى الغروب.

(٤) لا احتياط فى الصبر الى المثل أبدا، لأن الأفضل الإتيان بصلاة العصر بعد صلاة الظهر و نافله العصر من دون انتظار و ان كان قبل المثل أو الذراعين، لما تقدم من الأخبار المعتمدة الآمرة بالتخفيف فى النافله ما استطعت، و الاستعجال إلى الإتيان بالفريضة، لأنه من التعجيل الى الخير و ان أول الوقت أفضل فإن مقتضى تلك الروايات ان الأفضل ان يؤتى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٢٤

بصلاة العصر بعد الفراغ عن الظهر، وان كان قبل بلوغ الظل المثل على الترتيب الذي قدمناه من أن الأفضل أن يؤتى بصلاة العصر بعد القدم و صلاة الظهر كما عرفت، ثم الإتيان بها بعد قدمين، ففي موثقة ذريح المحاربي عن أبي عبد الله (ع) قال: سأل أبا عبد الله أناس و أنا حاضر فقال بعض القوم أنا نصلى الأولى إذا كانت على قدمين، و العصر على أربعة أقدام فقال أبو عبد الله (ع) النصف من ذلك أحب إلي «١».

ثم المثليين بل قد ورد في بعض الروايات أن آخر وقت التنفل هو الذراع و الذراعان ففي موثقة زرارة قال: سمعت أبا جعفر (ع) .. إذا دخل وقت الذراع و الذراعين بدأت بالفريضة و تركت النافلة «٢» و نظيرها غيرها من الروايات.

و أما الأخبار الآمرة بالتعجيل في الإتيان بالفريضة و التخفيف في النافلة و أن أول الوقت أفضل فهي أيضا كثيرة و إليك بعضها: «فمنها»: صحيحة زرارة قال: قال أبو جعفر (ع) اعلم أن أول الوقت أبدا أفضل فعجل الخير ما استطعت، و أحب الأعمال الى الله ما داوم عليه العبد و ان قل «٣».

و «منها»: صحيحة معاوية بن عمار أو ابن وهب قال: قال أبو عبد الله عليه السلام لكل صلاة وقتان و أول الوقت أفضلهما «٤». و «منها»: صحيحة زرارة أيضا قال: قلت لأبي جعفر (ع) أصلحك الله وقت كل صلاة أول الوقت أفضل أو وسطه أو آخره؟ قال: أوله، ان رسول الله (ص) قال: ان الله عز و جل يحب من

(١) المرويتان في ب ٨ من أبواب المواقيت من الرسائل.

(٢) المرويتان في ب ٨ من أبواب المواقيت من الرسائل.

(٣) المرويتان في ب ٣ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٤) المرويتان في ب ٣ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٢٥

(مسألة ٩) يستحب التعجيل في الصلاة (١) في وقت الفضيلة و في وقت الاجزاء، بل كلما هو أقرب الى الأول

الخير ما يعجل «١».

فمع دلالة الروايات على أن أول الوقت و التعجيل الى الخير أفضل كيف يكون الاحتياط في درك الفضيلة الصبر الى المثل؟! بل في موثقة سليمان بن خالد عن أبي عبد الله (ع) قال: العصر على ذراعين فمن تركها حتى تصير على ستة أقدام فذلك المضيع «٢». و معه كيف يصح القول بان الاحتياط في التأخير إلى المثل، فهل الاحتياط في التضيق؟! إذا الأفضل ما ذكرناه من أن يؤتى بالعصر بعد صلاة الظهر و نافلة العصر من دون فصل و انتظار.

خويي، سيد ابو القاسم موسى، التنقيح في شرح العروة الوثقى، ٦ جلد، قم - ايران، اول، ١٤١٨ هـ ق

التنقيح في شرح العروة الوثقى؛ الصلاة ١، ص: ٣٢٥

استحباب التعجيل في الصلاة

(١) لما تقدم من الروايات الآمرة بالتعجيل، لعدم الفرق فيها بين وقتي الفضيلة و الاجزاء، فإنه من التعجيل الى الخير و قد عقد في

الوسائل بابا لذلك و أورد فيه جملة من الاخبار المتقدمة و غيرها «منها»: موثقة ذريح عن أبي عبد الله (ع) قال: قال جبرئيل لرسول الله (ص) في حديث: أفضل الوقت أوله «٣» و «منها»: غير ذلك من الروايات،

(١) المرويتان في ب ٣ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٩ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٣) المرويتان في ب ٣ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة، ١، ص: ٣٢٦

يكون أفضل، إلا إذا كان هناك معارض كانتظار الجماعة (١) أو نحوه.

□
(١) قد استثنوا من استحباب التعجيل و الإتيان بالفريضة في أول وقتها موارد تأتي في المسألة الثالثة عشرة من الفصل الآتي ان شاء الله و انما تعرض الماتن في المقام لمورد واحد و هو انتظار الجماعة، و استدل عليه بما رواه صاحب الوسائل في باب الجماعة عن جميل بن صالح انه سأل الصادق عليه السلام أيهما أفضل؟ أ يصلى الرجل لنفسه في أول الوقت أو يؤخر قليلا، و يصلى بأهل مسجده. إذا كان امامهم؟ قال يؤخر و يصلى بأهل مسجده إذا كان هو الإمام «١».

إلا انها غير قابلة للاستدلال بها من جهتين:

«إحدهما»: ضعف سندها، لان الصدوق «قده» انما رواها بإسناده عن جميل بن صالح، و طريقه اليه مجهول لم يذكره في المشيخة.
و «ثانيتها»: أنها ضعيفة الدلالة على المدعى، لأنها انما دلت على استحباب التأخير لإمام الجماعة، و لعل الوجه فيه أن في تأخيره الصلاة إيصال خير للجمع الكثير و هو أولى و أرجح من استجلابه الخير لنفسه بالإتيان بصلاته أول الوقت منفردا و لا يأتي ذلك في المأموم و هو ظاهر، فالتعدى عنه إلى المأموم يحتاج الى دليل و لا- دليل عليه فلا- يمكننا الاعتماد عليها في الحكم بتأخير المأموم صلاته، مع ما ورد من الاخبار الكثيرة الواردة في استحباب التعجيل الى الخير و الإتيان بالصلاة في أول وقتها.
بل بهذه الرواية- على تقدير ثبوتها- نقيده ما دل على استحباب التأخير لانتظار الجماعة- لو كان- مع ان قانون الإطلاق و التقييد غير جار في

(١) المروية في ب ٩ و ٧٤ من أبواب صلاة الجماعة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة، ١، ص: ٣٢٧

.....

المستحبات- و الوجه فيه أن قوله (ع) إذا كان هو الإمام. جملة شرطية تدلنا بمفهومها على اختصاص الحكم بما إذا كان المصلى اماما فحسب فلا- يؤخرها فيما إذا لم يكن كذلك، كما في المأمومين- إذا الصحيح أن يفصل في المقام بين ما إذا كان تأخير الصلاة في وقت فضيلتها بأن يؤخر صلاته- فرادى- عن أول وقت الفضيلة- قليلا- و يصلى في أثنائه أو آخره- جماعة- و ما إذا كان التأخير عن وقت الفضيلة انتظارا للجماعة، فان في الصورة الأولى لا ينبغي الإشكال في استحباب التأخير بوجه من دون حاجة في ذلك الى أى رواية، لأنه مما جرت عليه السيرة القطعية المستمرة من زمانهم (ع) بل من عصر النبي الأكرم (ص) الى زماننا فان سيرتهم جارية على التأخير عن أول وقت الفضيلة- قليلا- لأجل الجماعة.

فإن المأمومين ينتظرون امامهم و الامام يريد المشى إلى محل الصلاة و المسجد فيتأخرون عن أول الوقت لا محالة بل النبي (ص)

أيضا كان يؤخر صلاته - قليلا - عن أول وقت الفضيلة من جهة المشى الى المسجد أو اجتماع الناس أو لغير ذلك من الأسباب. والاحبار الواردة في الحث على التعجيل والإتيان بالصلاة في أول وقتها لا يدل على الاهتمام بإقامتها أول وقت الفضيلة بأكثر من اهتمام الشارع بصلاة الجماعة. نعم تدلنا على محبوبية التعجيل إلى الصلاة، ويستكشف بالسيرة أن فضيلة الجماعة أقوى و أرجح عند الشارع عن محبوبية التعجيل إلى الصلاة في أول وقتها، كيف وقد ورد في بعض الروايات أن المصلين جماعة إذا زاد عددهم على العشرة فلو صارت بحار السماوات والأرض كلها مدادا والأشجار أقلاما والثقلان مع الملائكة كتابا لم يقدرُوا ان يكتبوا

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٢٨

.....

ثواب ركعة واحدة .. «١» وعد تارك الجماعة في بعض الروايات فاسقا أو ما يقرب من ذلك «٢» و اين هذا الثواب والمحبوبية من محبوبية الإتيان بالصلاة أول وقت فضيلتها؟! و مما ذكرناه في المقام يظهر الحال فيما إذا أخر صلاته - فرادى - عن أول وقت الاجزاء - قليلا - ويصلى بعد ذلك - جماعة - والوجه فيه ظاهر مما سردناه آنفا ولا نطيل بإعادته.

و أما الصورة الثانية فلم يدلنا دليل على استحباب التأخير فيها بوجه بل السيرة قائمة على خلافه، لأنهم لا يؤخرون صلاتهم وفرائضهم إلى خروج وقت الفضيلة بل انما كانوا يقيمونها عند الزوال إذا لم تكن جماعة في وقت الفضيلة بل مقتضى الأخبار المتقدمة الآمرة بالتعجيل في الإتيان بها والمشملة على أن أول الوقت أفضل هو الحكم بأفضلية التعجيل و ترك التأخير الى أن يخرج وقت الفضيلة. كما أن الاهتمام الكثير في الروايات على الإتيان بها في وقتها ينافي التأخير عن وقت الفضيلة بخلاف التأخير عن أوله إلى وسطه أو آخره كما في الصورة الأولى.

و على الجملة أن الأخبار المشتملة على الحث و الترغيب إلى صلاة الجماعة و ان كانت مزاحمة مع الروايات الدالة على أفضلية التعجيل و الإتيان بها في أول وقتها، إلا أن الترجيح مع الطائفة الثانية، و الاهتمام بشأن الجماعة و فضيلتها لا تقاوم الاهتمام بالصلاة في وقت فضيلتها، لانه قد بلغ

(١) راجع ب ١ من أبواب صلاة الجماعة من المستدرک.

(٢) راجع ب ١١ من أبواب صلاة الجماعة ٤١ من أبواب الشهادات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٢٩

(مسألة ١٠) يستحب الغلس بصلاة الصبح (١) أى الإتيان بها قبل الاسفار في حال الظلمة.

الاهتمام و الحث عليه في الاخبار مرتبة استفاد جمع منها حرمة التأخير عن وقت الفضيلة، و كونه موجبا للعصيان، و جعلوا الوقت الثانى وقتا اضطراريا لا يجوز التأخير اليه مع الاختيار. بل قد عدّ التأخير إلى ستة أقدام تضييعا في بعض النصوص المتقدمة «١» فهذه الصورة مع الصورة الأولى متعاكستان في الرجحان. و مراعاة وقت الفضيلة أهم و الصلاة فرادى في ذلك الوقت أفضل من التأخير و الإتيان بها مع الجماعة.

استحباب الغلس بصلاة الفجر

(١) لا- لما ورد من أن النبي (ص) كان يغلس بصلاة الفجر كما في رواية يحيى بن أكثم القاضى أنه سأل أبا الحسن الأول (ع) عن صلاة الفجر لم يجهر فيها بالقراءة و هي من صلوات النهار؟ و انما يجهر في صلاة الليل فقال: لأن النبي (ص) كان يغلس بها فقرها

من الليل «٢».

و ذلك لأنها ضعيفة السند و غير قابلة للاستدلال بها على شيء. بل لموثقة إسحاق بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله (ع) أخبرني عن أفضل المواقيت في صلاة الفجر قال: مع طلوع الفجر ان الله تعالى يقول إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُوداً يعني صلاة الفجر .. «٣».

(١) في ص ٣٢٥.

(٢) المروية في ب ٢٥ من أبواب القراءة من الوسائل.

(٣) المروية في ب ٢٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٣٠

.....

و لا كلام في دلالتها على المدعى كما أنها تامة بحسب السند.

نعم ربما يقال: ان إسحاق بن عمار فطحى المذهب، فبناء على اعتبار العدالة في حجية الرواية كما هو مسلک صاحب المدارك «قده» لا يمكن الاعتماد على روايته، وقد يقال- كما عن تعليقه جامع الرواة- ان إسحاق ابن عمار لم يكن هو و لا أبوه و لا اخوته فطحى المذهب، لأن الفطحى هو إسحاق بن عمار الساباطى دون الصيرفى لأنه من الثقة الأجلء و غير فطحى بوجه.

و الصحيح ان إسحاق بن عمار الصيرفى و الساباطى متحدان و انهما رجل واحد قد يعبر عنه بشغله و أخرى بمكانه و بلدته، و يدلنا على ذلك ان النجاشى «قده» تعرض لإسحاق بن عمار الصيرفى و وثقه و ذكر انه روى عن أبى عبد الله و أبى الحسن عليهما السلام، و لم يتعرض للساباطى بوجه و تعرض الشيخ فى فهرسته لإسحاق بن عمار الساباطى و قال: له أصل و كان فطحيا، الا انه ثقة و أصله معتمد عليه، و لم يتعرض للصيرفى. و قد تعرض فى رجاله لإسحاق بن عمار الصيرفى تارة فى أصحاب الصادق (ع) مقيدا بالصيرفى و أخرى فى أصحاب الكاظم (ع) من دون تقييده بشيء، و قال إسحاق بن عمار ثقة له كتاب.

فلو انهما كانا متعددين لم يكن وجه لعدم تعرض النجاشى للساباطى مع انه متأخر عن الشيخ فى التأليف و هو ناظر اليه، و قد عرفت ان الشيخ ذكره فى فهرسته، كما انه لم يكن وجه لعدم تعرض الشيخ للصيرفى فى فهرسته مع ما عرفت من تصريحه بأن له كتابا- فى رجاله- فإنه قد أعد فهرسته لذكر المصنفين و أرباب الكتب فمن عدم تعرض كل منهما لمن تعرض له الآخر يستكشف انهما شخص واحد، غير انه قد ينسب الى شغله فيعبر

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٣١

(مسألة ١١) كل صلاة أدرك من وقتها فى آخره مقدار ركعة فهو أداء و يجب الإتيان به (١) فان من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الوقت، لكن لا يجوز التعمد فى التأخير الى ذلك.

عنه بالصيرفى و قد ينسب الى مسكنه و بلدته فيعبر عنه بالساباطى، و قد عرفت انه موثق و ان كان فطحى المذهب إذا فالرواية موثقة، و لا مناقشة فى سندها.

نعم هذا بحسب طريق الصدوق فى ثواب الاعمال، حيث رواها عن محمد بن الحسن بن الصفار عن الحسن بن موسى الخشاب عن عبد الله ابن جبلة عن غياث بن كلوب عن إسحاق بن عمار، و أما على طريق الكلينى و الشيخ (قدهما) فهى ضعيفة السند بعبد الرحمن بن سالم الواقع فيه و كذلك على طريق الصدوق فى العلل، على أن فى طريق الكلينى- زائدا على ما قدمناه- سهل بن زياد و هو أيضا ضعيف هذا.

و يمكن الاستدلال على ذلك أيضا بالمطلقات المتقدمة الدالة على أن أول الوقت أفضل و انه تعجيل الى الخير و أمر محبوب لله سبحانه.

قاعدة من أدرك

إشارة

(١) الظاهر انه لا خلاف و لا كلام في وجوب درك الركعة الواحدة من الصلاة- في مفروض المسألة- في وقتها إذ لا مسوغ لتفويتها بتوهم ان الوقت قد انقضى و ان له ان يصلها بعد خروج وقت الصلاة. فوجوب الإتيان بالركعة الواحدة في وقتها أمر متسالم عليه فيما بينهم.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٣٢

.....

نعم وقع الخلاف في أن الصلاة أداء وقتئذ أو قضاء أو انها ملفقة منهما فبمقدار ركعة واحدة أداء و الباقي قضاء الا انها على تقدير كونها قضاء أيضا يجب الإتيان بركعة واحدة منها في وقتها بمعنى انه واجب مضيق و ان قلنا ان القضاء- في سائر الموارد- موسع. و كيف كان أصل وجوب الإتيان بالركعة الواحدة مورد التسالم و الاتفاق و انما الكلام في مدرك ذلك.

و قد وردت في المقام خمس روايات «١»: ثنتان منها نويتان مرسلتان رواهما الشهيد «قده» في الذكرى قال: روى عن النبي (ص) انه قال: من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة «٢» و قال:

و عنه (ص) من أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك الشمس «٣» و هما غير قابلتين للاستدلال بهما بوجه.

«و ثالثها»: رواية الأصيب بن نباته قال: قال أمير المؤمنين (ع) من أدرك من الغداة ركعة قبل طلوع الشمس فقد أدرك الغداة تامة «٤» و هي أيضا ضعيفة السند بأبي جميلة المفضل بن صالح.

ثم ان لا صيغ بن نباته رواية واحدة في المقام و هي التي قدمنا نقلها فما في بعض الكلمات من أن له روايتين مما لا أساس له. «رابعتها»: رواية عمار الساباطي عن أبي عبد الله (ع) (في حديث) قال: فان صلى ركعة من الغداة ثم طلعت الشمس فليتم الصلاة و قد جازت صلاته، و ان طلعت الشمس قبل أن يصلى ركعة فليقطع الصلاة و لا يصلى

(١) و هناك نبوية أخرى مرسله رواها الشيخ في الخلاف: من أدرك ركعة من .. فقد أدرك الصلاة ج ١ ص ٨٠ (طبعة دار المعارف الإسلامية).

(٢) المرويات في ب ٣٠ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٣) المرويات في ب ٣٠ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٤) المرويات في ب ٣٠ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٣٣

.....

حتى تطلع الشمس و يذهب شعاعها «١».

و هي أيضا غير قابلة للاستدلال بها في المقام لضعفها بعلى بن خالد.

«خامسها»: هي هذه الرواية بعينها بطريق الشيخ الى سعد بن عبد الله ..

عن عمار بن موسى عن أبي عبد الله (ع) (في حديث) قال: فان صلى ركعة من الغدة ثم طلعت الشمس فليتم الصلاة و قد جازت صلاته «٢».

و هي من حيث السند موثقة و من حيث الدلالة غير قابلة للمناقشة.

نعم قد يورد على الاستدلال بها بوجهين:

«أحدهما»: ان هذه الرواية مختصة بصلاة الغداة و لم يتم دليل على التعدى عنها إلى بقية الصلوات. نعم ورد في صلاة العصر أيضا رواية و هي النبوية المتقدمة الا إنها أيضا ضعيفة كما مر.

و يدفعه «أولا»: انه لا قائل بالفصل بين صلاة الغداة و غيرها من الفرائض فإذا ثبت الحكم في الغداة ثبت في غيرها بعدم القول بالفصل للقطع بعدم خصوصية في ذلك لصلاة الغداة.

و «ثانيا»: ان الحكم إذا ثبت في الغداة ثبت في غيرها بالأولوية العرفية و الوجه فيه: أن الصلاة بعد طلوع الشمس لما كانت مرجوحة و موردا للنهي كراهة فقد توهم - في محل الكلام - عدم جواز الإتيان بركعة من صلاة الغداة في وقتها لاستلزامه الإتيان بالبقية بعد طلوع الشمس و إتمامها حينئذ متعلق للنهي لكراهة الصلاة بعد طلوع الشمس إذا فصلا الفجر هي التي يتوهم لزوم إتيانها خارج الوقت في محل الكلام دون بقية الفرائض لاختصاص الشبهة المذكورة بالغداة و كراهة الصلاة بعد

(١) المرويتان في ب ٣٠ من أبواب المواقيت من الوسائل و روى صدرها في الباب السادس و العشرين فلاحظ.

(٢) المرويتان في ب ٣٠ من أبواب المواقيت من الوسائل و روى صدرها في الباب السادس و العشرين فلاحظ.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٣٤

.....

الطلوع و من هنا تصدى سلام الله عليه للجواب عن هذه الشبهة بالأمر بإتمام الغداة و الإشارة الى ان طلوع الشمس - وقتئذ - غير موجب للنهي و الحزارة حيث قال: فليتم الصلاة و قد جازت صلاته، فال تخصيص بصلاة الغداة لعله من هذه الجهة و يتعدى من ذلك - بحسب الفهوم العرفي - إلى بقية الصلوات مما لا منع عن إتمامها بعد خروج وقتها لان وقوع ركعة من صلاة الفجر في وقتها إذا كفي في إدراك الوقت بتمامه - مع ان إتمامها مورد لاحتمال النهي و الكراهة - كفي فيما لا يحتمل المنع من إتمامها بالأولوية العرفية، لما عرفت من أن الوجه في تخصيص صلاة الغداة بالذكر في الرواية هو ما قدمناه لا أن لها خصوصية في ذلك.

و «ثانيهما»: أن هذه الرواية غير مشتملة على لفظه «أدرك» كما وردت في جملة من الاخبار الضعاف ليصح ان يقال انها شاملة لكلتا صورتى العلم بعدم إمكان درك الزائد عن الركعة الواحدة في الوقت و عدم العلم به، فإن إدراك الركعة انما يتحقق فيما إذا ترك المكلف الصلاة الى أن لم يبق من الوقت إلا ركعة واحدة سواء أ كان عالما بذلك أم لم يكن بل الرواية مشتملة على أن من صلى ركعة من الغداة ثم طلعت الشمس فليتم الصلاة و قد جازت صلاته. و ظاهرها صورة عدم العلم بتضييق الوقت و عدم سعته الا لركعة واحدة، و انما دخل فيها المكلف باعتقاد السعة فطلعت الشمس في أثنائها بعد ركعة من الصلاة فلا تشمل صورة العلم بالتضييق من الابتداء فما الدليل على كفاية درك الركعة الواحدة حينئذ؟

و الجواب عن ذلك أن الرواية قد اشتملت على جملة شرطية أعنى قوله. فان صلى .. و تكفلت لبيان الحكم الشرعى على نحو القضية

الحقيقية وانه على تقدير تحقق الموضوع المذكور في الرواية يترتب عليه الحكم بالإتمام

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٣٥

.....

و الصحة، و حيث أنها مطلقة و لم يقيد الحكم فيها بما إذا اعتقد المكلف سعة الوقت في مفروض المسألة فيتمسك بإطلاقها و به يحكم بكفاية وقوع الركعة الواحدة في وقتها و لو مع العلم بتضييق الوقت و عدم سعته الا بمقدار ركعة واحدة من الابتداء لصدق انه صلى ركعة ثم طلعت الشمس.

و ليست الرواية واردة لبيان حكم شخصي على نحو القضية الخارجية كما إذا كان هناك من يصلي صلاة الغداة- بالفعل- و طلعت الشمس و هو في أثنائها و سأل سائل عن حكمه، ليتوهم ان حكمه (ع) حينئذ لا يعم صورة العلم بعدم سعة الوقت من الابتداء. و كيف كان فمقتضى إطلاق الرواية عدم الفرق في الحكم بصحة الصلاة و إتمامها بين من علم بتضييق الوقت من الابتداء و من اعتقد سعته فدخل في الصلاة ثم طلعت الشمس و هو في أثنائها.

ثم ان مقتضى الرواية ان الصلاة بتمامها أدائية لقوله (ع) فليتم الصلاة و قد جازت صلاته. فان صلاته انما كانت أدائية و مأمورا بها في ظرفها و وقتها و قد حكم (ع) بأن تلك الصلاة الأدائية المأمور بها في حقه قد جازت بما أتى به من العمل إذا فاحتمل انها قضاء أو ملفقة من الأداء و القضاء مما لا موجب له.

بقي الكلام في شيء

إشارة

و هو أن المكلف قد يكون مأمورا بالصلاة مع الطهارة المائية من الوضوء أو الغسل و يضيق الوقت عليه و لا يبقى منه الا مقدار ركعة واحد و لكنه يتمكن من الإتيان بها مع الطهارة المائية كما إذا كان توضأ أو اغتسل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٣٦

.....

قبل ذلك و لا ينبغي الشبهة حينئذ في وجوب الإتيان بتلك الركعة مع الطهارة المائية- في وقتها- و به تتم صلاته على ما دلت عليه الموثقة فيكون الإتيان بالركعة الواحدة في وقتها- مع الإتيان بغيرها من الركعات في خارجة بمنزلة الإتيان بأربع ركعات- مثلاً- في وقتها.

و قد يكون مأمورا بها مع الطهارة الترابية لضيق الوقت عن الصلاة مع الطهارة المائية و في هذه الصورة إذا كان الوقت بمقدار يسع الصلاة كلها مع التيمم فقد تقدم في مبحث التيمم انه لا بد من أن يتيمم و يصلى لانه فاقد للماء بالإضافة إلى صلاته و ان فرضنا انه واجد له بالإضافة إلى سائر الجهات و ليس له ان يحصل الطهارة المائية ليأتي بها ركعة واحدة في وقتها على ما قدمناه في محله و قلنا ان المستفاد من قوله عز من قائل **أَقِمِ الصَّلَاةَ لِمُدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ** «١» لزوم إيقاع الصلاة بتمام ركعاتها في الوقت، و مقتضى الأخبار الواردة أن المكلف إذا تمكن من الإتيان بها مع الطهارة المائية و جب الإتيان بها مع الغسل أو الوضوء و الا- فمع الطهارة الترابية، لأنه المستفاد من قوله عز من قائل **فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا** «٢» و حيث انه غير واجد للماء بالإضافة إلى صلاته و جب عليه الصلاة مع الطهارة الترابية و ان كان واجدا له بالإضافة إلى غير الصلاة و هذا لعله مما لا إشكال فيه.

و انما الكلام فيما إذا لم يسع الوقت إلا بمقدار ركعة واحدة و كانت وظيفة المكلف هي الصلاة مع الطهارة المائية لتمكنه من الوضوء أو الاغتسال إلا أنه أخر صلاته إلى أن ضاق عليه الوقت و لم يبق منه الا مقدار ركعة

(١) الاسراء: ١٧: ٧٨

(٢) النساء: ٤: ٤٣ و المائدة: ٥: ٦

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٣٧

.....

واحدة مع التيمم.

فهل يجب أن يتيمم وقتئذ ليدرك ركعة واحدة من الوقت و تتم بذلك صلاته؟ أو لا- يشرع التيمم في حقه، و لا تشمله الموثقة المتقدمة لأنها انما تدل على أن من أتى بما هو الوظيفة المقررة في حقه من الصلاة و أدرك ركعة واحدة منها في وقتها فقد جازت صلاته. فظاهر قوله (ع) جازت صلاته إرادة الصلاة التي هي الوظيفة المقررة في حقه- من الصلاة مع الطهارة المائية أو الترابية- و أما أن الوظيفة المقررة من الصلاة أى شىء و هل هي الصلاة مع التيمم أو الوضوء؟ فلا يكاد يستفاد من الموثقة بوجه كما لا تعرض لها الى أن التيمم مشروع لإدراك الركعة الواحدة من الصلاة في وقتها أو غير مشروع لوضوح انها غير ناظرة إلى تشريع التيمم وقتئذ و كيف كان فالموثقة غير شاملة لمفروض الكلام.

قد يقال: ان هذه المسألة تبنى على ملاحظة أن التنزيل في قوله (ع) فليتم الصلاة و قد جازت صلاته هل هو بلحاظ الوقت؟ و أن الزمان الذى يسع ركعة واحدة من الوقت بمنزلة الوقت الذى يسع اربع ركعات- مثلاً- أو انه راجع الى الصلاة و الركعة و معناه ان الركعة الواحدة- فى الوقت- كأربع ركعات فى وقتها.

فان بنينا على الأول شملت الموثقة لما هو محل الكلام، لأن مرجعه إلى التوسعة فى الوقت فالتمكن من الركعة الواحدة فى وقتها كالتمكن من أربع ركعات فى وقتها. و قد تقدم أن المكلف إذا لم يتمكن من الطهارة المائية و كان الوقت يسع مقدار اربع ركعات و جب عليه الإتيان بصلاته مع الطهارة الترابية لكان فقده الماء من ناحية الصلاة و ان كان واجدا له من سائر الجهات فتشمله الموثقة، لانه أنى بالركعة الواحدة حسب ما تقتضيه وظيفته.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٣٨

.....

و أما إذا بنينا على الثانى و ان إدراك الركعة الواحدة كإدراك تمام الصلاة فى الوقت فلا تكون الموثقة شاملة للمقام لعدم ورودها لتشريع التيمم لإدراك الركعة الواحدة من الصلاة فى وقتها و انما وردت للدلالة على أن الإتيان بركعة واحدة على الوجه المشروع الذى تقتضيه الوظيفة المقررة موجب للحكم بتمامية الصلاة. فشمول دليل التنزيل اعنى الموثقة لإدراك الركعة الواحدة يتوقف على مشروعية التيمم لأجله- إذ لا صلاة إلا بطهور فلو لم يشرع التيمم حينئذ لكانت الصلاة فاقدة للطهارة- و مشروعية التيمم لأجل درك الركعة الواحدة يتوقف على شمول الموثقة لإدراك الركعة الواحدة مع التيمم- لوضوح انه لو لم تشمله الموثقة لم يكن وجه لمشروعية التيمم فى المقام حيث ان المكلف كان متمكنا من الطهارة المائية و كانت وظيفته الوضوء أو الاغتسال و معه لا موجب لمشروعية التيمم فى حقه. نعم ان دليل التنزيل إذا شمل المقام و قلنا ان إدراك الركعة الواحدة منزل منزلة درك تمام الصلاة أمكن أن يقال انه فاقد للماء فيتيمم و هذا دور ظاهر.

و الظاهر ان فى محل الكلام لا بد من الإتيان بالركعة الواحدة مع التيمم حتى بناء على أن التنزيل بلحاظ أن الركعة الواحدة بمنزلة تمام الصلاة و ذلك لان التنزيل و ان فرضنا انه بلحاظ الصلاة دون الوقت الا انه على الأغلب تتبدل وظيفة المكلف فى منتهى الوقت عن الطهارة المائية إلى الترابية و إذ المكلف و ان كان مأمورا بالطهارة المائية و واجدا للماء فى أول الوقت أو وسطه غير انه إذا أخر صلاته الى آخر وقتها لعصيان أو نسيان و نحوهما الى أن بقى من الوقت أربع ركعات مع التيمم و لم يتمكن من غيره انقلبت وظيفته من الصلاة بالطهارة المائية إلى الصلاة مع الطهارة الترابية لما تقدم من أن ضيق الوقت من مسوغات التيمم، إذ المكلف فاقد التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٣٩

.....

الماء حينئذ بالإضافة إلى الصلاة و ان كان واجدا له بالإضافة إلى سائر الجهات.
و على ذلك إذا أخر صلاته لعصيان أو نسيان أو غيرهما الى أن ضاق عليه الوقت بحيث لم يبق منه إلا مقدار ركعة واحدة أيضا كانت وظيفته الصلاة مع التيمم و هذا لأنها الوظيفة المقررة فى حقه سابقا لما عرفت من انه عند ما أخر صلاته الى أن لم يبق من الوقت إلا أربع ركعات انقلبت وظيفته من الطهارة المائية إلى الترابية.
فإذا كان هذا هو الحال عند ما بقى من الوقت خمس دقائق - مثلا - دقيقة للتيمم و أربع دقائق للصلاة كانت الوظيفة أيضا ذلك فيما إذا أخر صلاته الى أن لم يبق من الوقت إلا مقدار ركعة واحدة فيجب فى حقه الإتيان بالركعة الواحدة مع التيمم فى الوقت، لأنها الوظيفة الثابتة على ذمته قبل ذلك فتبقى بعد الحدوث، و هذا مقتضى قوله (ع) فى الموثقة فإن صلى ركعة من الغداة ثم طلعت الشمس فليتم الصلاة و قد جازت صلاته.

و دعوى: أن الموثقة غير شاملة له لتوقفها على مشروعية التيمم وقتئذ.

مندفعة: بأن مشروعيتها قد ثبتت عند تضيق الوقت و عدم بقائه إلا بمقدار أربع ركعات و هو حال تبدل الوظيفة إلى الطهارة الترابية كما عرفت فما يتوقف عليه شمول الموثقة أعنى مشروعية التيمم قد ثبتت سابقا كما انها متحققة بالفعل أيضا فلا مانع من شمول الموثقة للمقام.

على أنه يمكن ان يستدل على وجوب الإتيان بالركعة الواحدة مع التيمم بما دل على أن الصلاة لا تسقط بحال. فان من جملة حالات المكلف ما إذا أخر صلاته الى أن لم يبق من الوقت الا مقدار ركعة واحدة، و قد مر أن الصلاة متقومة بالطهور و الركوع و السجود التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٤٠

.....

فإذا تيمم للركعة الواحدة و أتى بها فقد تحققت حقيقة الصلاة لاشتمال ما أتى به على الأركان الثلاثة و صدق انه صلى فى الوقت ركعة ثم طلعت الشمس، فالظاهر وجوب الإتيان بالركعة الواحدة فى وقتها مع التيمم من دون حاجة الى القضاء لتمكن المكلف من المقومات الثلاث و قيام الركعة الواحدة مقام تمام الصلاة، و ان كان الأحوط قضائها مع الطهارة المائية خارج الوقت.

و هناك شيء

و هو أن الصلاة فى مفروض المسألة هل تكون أدائية أو أنها قضائية أو ملفقة منهما؟

لا يكاد يترتب على تحقيق ذلك و التكلم فى أنها أدائية أو قضائية أية ثمره عملية إلا فى نية الأداء و القضاء لان اللازم بناء على انها أدائية - بالكلية - أو فى مقدار ركعة واحدة ان يؤتى بها بنية الأداء بالكلية أو فى مقدار ركعة واحدة كما ان اللازم ان يؤتى بها بنية

القضاء بناء على انها قضائية.

نعم إذا بنينا على عدم اعتبار نية الأداء و القضاء- الا فيما إذا كان ما في ذمة المكلف مشتركا بينهما كما إذا وجهت صلاتان في حقه إحداهما أدائية و الأخرى قضائية، لأنه لا تتميز إحداهما عن الأخرى في مقام الإتيان بهما إلا بالنية و أما إذا كان ما في الذمة صلاة واحدة أدائية أو قضائية فلا حاجة الى نية شىء منهما لوضوح أن الواجب وقتئذ نية الأمر و قصد امتثاله فحسب- لم تترتب ثمره على التكلم في ان الصلاة في محل الكلام أدائية

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٤١

(مسألة ١) وقت نافلة الظهر من الزوال الى الذراع (١) و العصر سبعى الشاخص و أربعة أسباعه، بل الى آخر وقت أجزاء الفريضة على الأقوى، و ان كان الأولى بعد الذراع تقديم الظهر و بعد الذراعين تقديم العصر و الإتيان بالنافلتين بعد الفريضة، فالحد أن الأولان للأفضلية، و مع ذلك الأحوط بعد الذراع و الذراعين عدم التعرض لبنية الأداء و القضاء في النافلتين.

أو قضائية بوجه و ان استظهرنا من الموثقة كونها أدائية لمكان قوله (ع) فليتم الصلاة و قد جازت صلاته. فإن الصلاة المتصلة بالضمير الراجع الى المصلى المذكور في الموثقة انما هي الصلاة المأمور بها في الوقت و هي أدائية كما ترى.

فصل في أوقات الرواتب

وقت نافلة الظهرين

إشارة

(١) الأقوال في المسألة ثلاثة: «أحدها»: و لعله الأشهر أو المشهور عند الأصحاب «قدم» أن وقت نافلة الظهر من الزوال الى الذراع كما أن وقت نافلة العصر الى الذراعين و لا بد بعد الذراع و الذراعين من ترك النافلة و البدأ بالفريضة و «ثانيهما»: ما اختاره الماتن و قواه من امتداد وقت النافلة بامتداد وقت الإجزاء للفريضة أعنى امتداده الى الغروب

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٤٢

.....

و «الثالثها»: و هو القول الوسط بين القولين المتقدمين أن وقت نافلة الظهر من الزوال الى المثل و وقت نافلة العصر الى المثليين و اليه ذهب الشيخ في خلافه و المحقق فى المعتمد و العلامة فى بعض كتبه و الشهيد و المحقق الثنائيان فى الروض و الروضة و غيرهم من المحققين.

و الصحيح من تلك الأقوال هو القول المنسوب إلى الأشهر «تارة» و الى المشهور «أخرى» و قد استدل عليه بجملة من الروايات المعتمدة:

«منها»: صحيحة زرارة حيث ورد فى ذيلها: أ تدرى لم جعل الذراع و الذراعان؟ قلت: لم جعل ذلك؟ قال: لمكان النافلة، لك أن تتنفل من زوال الشمس الى أن يمضى ذراع، فإذا بلغ فيئك ذراعاً من الزوال بدأت بالفريضة و تركت النافلة .. «١».

و «منها»: عدة من الروايات و هى موثقات بأجمعها لوقوع حسن ابن محمد بن سماعه فى طريقها «٢».

و «منها»: موثقة عمار عن أبى عبد الله (ع) (فى حديث).

فان مضى قدما قبل أن يصلى ركعة بدأ بالأولى و لم يصل الزوال إلا بعد ذلك و للرجل أن يصلى من نوافل الأولى (العصر) بين الأولى الى أن تمضى أربعة أقدام فإن مضت الأربعة أقدام و لم يصل من النوافل شيئا فلا يصلى النوافل .. «٣».

و «منها»: غير ذلك من الروايات ظاهرة الدلالة، بل الصريحة في المدعى.

□

و استدلل للقول الوسط بصحيفة زرارة المتقدمة آنفا حيث ورد في صدرها: إن حائط مسجد رسول الله (ص) كان قامه و كان إذا مضى

-
- (١) المرويتان في ب ٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.
- (٢) المرويتان في ب ٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.
- (٣) المروية في ب ٤٠ من أبواب المواقيت من الوسائل.
- التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٤٣
-

منه ذراع صلى الظهر و إذا مضى منه ذراعان صلى العصر .. «١» بدعوى أن المراد بالقامة هو الذراع كما في جملة من النصوص فيحمل الذراع في الصحيحة و غيرها من الروايات على المثل كما يحتمل الذراعان على المثليين فتصير الأخبار المتقدمة - حينئذ - دليلا على القول الوسط دون القول الأول المتقدم المنسوب الى المشهور.

و يردّه «أولا»: انه لم يثبت أن المراد بالذراع متى ما أطلق هو القامة و المثل، كما لم يثبت أن المراد بالقامة متى ما أطلقت هو الذراع.

و «ثانيا»: ان حمل الذراع في الصحيحة على القامة و المثل خلاف الظاهر بلا ريب بل لعل الصحيحة صريحة بخلافه، و الوجه فيه ان الذراع و ان كان مطلقا في صدر الرواية، و لدعوى أن المراد به المثل و القامة مجال - و إن كانت بعيدة و خلاف الظاهر - كما عرفت إلا أن قوله (ع) ان حائط مسجد رسول الله (ص) كان قامه و كان إذا مضى منه ذراع صلى الظهر .. كالصريح في أن المراد بالذراع ليس هو القامة و المثل، حيث أن قوله «مضى منه» ظاهر بل صريح في التبويض بمعنى أن الذراع بعض مقدار الحائط لا انه نفسه فيكون الذراع في مقابل القامة، لا أنه بمعناها كما لا يخفى.

و «ثالثا»: لو أغمضنا عن ذلك فقوله في ذيل الصحيحة: فإذا بلغ فيئك ذراعا من الزوال بدأت بالفريضة و تركت النافلة .. أصرح من سابقه و لا يقبل الحمل على القامة و المثل أبدا، لأنه كالصريح في أن المراد بالذراع فيه هو الذراع بالمعنى المتعارف دون المثل و القامة، حيث جعل (ع) الشاخص نفس المكلف و شخصه و جعل المدار على الفياء الحاصل

-
- (١) المروية في ب ٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.
- التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٤٤
-

منه حيث قال: إذا بلغ فيئك ذراعا، إذا فالذراع في مقابل القامة و المثل لا انه بمعناها فلا يصح حمله عليهما ابدا فهذا الاستدلال ساقط.

و عن الشهيد في روض الجنان الاستدلال على ذلك بأن المنقول من فعل النبي (ص) و الأئمة (ع) بل و كذا غيرهم من السلف فعل النافلة متصله بالفريضة و لم يكونوا يصلون النافلة في وقت - كالذراع و الذراعين - و الفريضة في وقت آخر - كالمثل و المثليين.

و حيث انا علمنا من الخارج أن وقت الفريضة هو المثل و المثلان فلا مناص من أن يحدد النافلة أيضا بذلك تحفظا على التواصل بين فعل النافلة و الفريضة، ففعلهم (ع) حجة قاطعة على اتساع الوقت الى أن يبلغ الظل مثلك أو مثليك.

و يدفعه: «أولاً»: أنه لم يثبت كونهم (ع) آتين بالنافلة متصله بالفريضة و لم يقم على ذلك أى دليل، و من المحتمل انه (ص) كان يصلى النافلة فى داره- عند الذراع أو الذراعين- و يخرج الى الفريضة بعد ذلك- عند المثل أو المثلين- و لم نحز انهم كانوا يواصلون النوافل بالفرائض لأنه ليس بأمر واضح فى نفسه و لم يوضح من قبل المستدل بإقامة الدليل عليه.

و «ثانياً»: ان ما ادعى فى المقام من امتداد وقت النافلة إلى المثل و المثلين خلاف ما ورد التصريح به فى عدة من الروايات و منها صحيحة زرارة المتقدمة حتى على تقدير تسليم انه (ص) كان يوصل النافلة بالفريضة و ذلك للتصريح فى تلك الروايات بأنه (ص) كان يصلى الظهر عند بلوغ الفىء ذراعاً و العصر عند بلوغه ذراعين، و قد ورد فى تلك الصحيحة ما هذا لفظه. و كان إذا مضى منه ذراع صلى الظهر، و إذا مضى منه ذراعان صلى العصر فلا بد- على تقدير تسليم دعوى الاتصال- أن نحدد وقت التفقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٤٥

.....

النافلة بالذراع و الذراعين لأنهما وقت إتيانه (ص) بالفريضة دون المثل و المثلين.

نعم لو ثبت ان النبى (ص) كان يصليهما عند المثل و المثلين فهب انا كنا نلتزم بامتداد وقت النافلة إليهما، الا ان الثابت خلافه، إذا فمن أين نثبت امتداد الوقت الى المثل و المثلين؟

و قد يستدل على ذلك بالإطلاقات. و ما توهم إطلاقها من الروايات على طائفتين:

«إحدهما»: الأخبار الواردة فى أن نافلة الظهر ثمان ركعات قبلها و نافلة العصر أيضا ثمان ركعات قبلها، أو انها أربع ركعات بعد الظهر و اربع ركعات قبل العصر على اختلاف ألسنتها «١»، فإنها مطلقة و لم تقيد فيها النافلة بالذراع و الذراعين، و مقتضى إطلاقاتها جواز الإتيان بها الى المثل و المثلين.

و «ثانيتهما»: الروايات الدالة على ان النافلة لا وقت معين لها و انما هى ثمان ركعات أمرها بيد المكلف ان شاء طولها و ان شاء قصرها و انه إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين و لا يمنعك عنهما إلا سبحتك، ففيما روى منصور بن حازم و حارث بن المغيرة و غيرهما قالوا: كنا نقيس الشمس بالمدينة بالذراع فقال أبو عبد الله (ع) الا أنبئكم باين من هذا. إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر، الا أن بين يديها سبعة و ذلك إليك ان شئت طولت و ان شئت قصرت «٢» و نظيرها غيرها من الروايات.

(١) راجع ب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

(٢) المروية فى ب ٥ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التفقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٤٦

.....

و مقتضى عدم التقييد فيها بالذراع و الذراعين جواز الإتيان بالنوافل الى المثل و المثلين.

و هذا الاستدلال ضعيف غاية و ذلك:

«أما أولاً»: فلان المطلقات المذكورة ليست بصدد بيان وقت النافلة:

أما الطائفة الأولى: فلأجل أنها انما وردت لبيان أعداد الصلوات من الفرائض و النوافل و ان مجموعهما يبلغ خمسين أو إحدى و

خمسین ركعة فثمان للظهر قبلها، و ثمان للعصر كذلك، و اربع للمغرب و هكذا. و أما أن أوقات النوافل تمتد الى أى زمان فليست المطلقات بصدد بيانه.

نعم تدلنا هذه الروايات على أن النوافل لا بد من ان تقع قبل الفريضة أو بعدها لأنها من جهة قبلية النوافل أو بعديتها عن الفرائض بصدد البيان.

و أما الطائفة الثانية: فلاجل أنها إنما وردت لبيان وقت الفريضة و ان وقتها غير محدد بشيء بعد تحقق الزوال إلا بالسبحة سواء أ طالت أم قصرت و لم ترد لبيان وقت النوافل بوجه.

و «أما ثانياً»: فلأنها لو كانت مطلقة من تلك الجهة و كانت ناظرة إلى بيان وقت النافلة لدلت على القول الثانى أعنى امتداد وقت النافلة إلى الغروب و ذلك لمكان إطلاقها فإن مقتضاه عدم تقييد النافلة بالمثل و المثليين و امتداد وقتها بامتداد وقت الأجزاء للفريضة فبأى وجه يمكننا تقييدها بالمثل و المثليين كما ادعى.

و «أما ثالثاً»: فلانا لو تنازلنا عن ذلك و بنينا على إطلاقها فلا مناص من ان نرفع اليد عن إطلاقها و نقيدها بما ورد فى جملة من الروايات من تحديد وقت النافلة بالذراع و الذراعين كما فى صحيحة زرارة و غيرها حملاً

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٤٧

.....

للمطلق على المقيد فلا يسعنا حينئذ دعوى دلالتها على امتداد وقت النافلة إلى المثل و المثليين ابدا فهذا القول أيضا ضعيف.

ثم إن بما سردناه يظهر بطلان القول الثانى أيضا أعنى ما ذهب اليه الماتن من امتداد وقت النافلة إلى الغروب حيث استدلوا عليه بإطلاق الروايات بالتقريب المتقدم فى الاستدلال على امتداد وقت النافلة إلى المثل و المثليين و الجواب عنه هو الجواب من عدم كونها بصدد البيان من تلك الناحية تم على تقدير تسليم إطلاقها و كونها ناظرة الى ذلك فلا مناص من تقييدها بالصحيحة المتقدمة و غيرها مما دل على تحديد وقت النافلة بالذراع و الذراعين إذا فالصحيح هو القول الأشهر أو المشهور.

تنبيه:

إن قانون حمل المطلق على المقيد و ان لم يجر فى المستحبات غير أن ذلك فيما إذا ورد أمر آخر بالمقيد.

و أما إذا أمر بالمطلق و نهى عن حصه خاصة من حصصه أعنى المفيد- كما فى محل الكلام للمنع عن التنفل بعد الذراع و الذراعين مع الأمر بالفريضة بعدهما حيث قال (ع) و إذا بلغ فيئك ذراعا من الزوال تركت النافلة و بدأت بالفريضة- فلا مناص من تقييد المطلق بالمقيد- على ما بيناه فى محله- لعدم اجتماع الأمر بالمطلق مع النهى عن المقيد. و مما دلنا- صريحا- على لزوم التقييد فى المطلقات

و أن لنوافل الظهرين وقتا معيناً و هو الذراع و الذراعان موثقة إسماعيل الجعفى عن أبى جعفر (ع) قال: أ تدرى لم جعل الذراع

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٤٨

.....

و الذراعان؟ قال: قلت لم؟ قال: لمكان الفريضة لئلا يؤخذ من وقت هذه و يدخل فى وقت هذه «١».

فإنها دلت- بصراحته- على أن لنوافل الظهرين وقتا معيناً و هو الذراع و الذراعان و ان وقتها يخرج بعدهما و يدخل وقت الفريضة و اليه أشار بقوله (ع) لئلا يؤخذ من وقت هذه و يدخل فى وقت هذه و معه لا مناص من أن تجعل هذه الرواية و غيرها مما دل على ذلك مقيدة للمطلقات المتقدمة كما قدمناه و الرواية موثقة. فان إسماعيل الجعفى على ما بيناه سابقا ثقة كما ان الميثمى هو يعقوب

بن شعيب الثقة سنيين الوجه في ذلك في آخر هذا الجزء من الكتاب إن شاء الله.

وقد يستدل على هذا القول بما ورد من ان النافلة هدية و انها متى ما أتى بها قبلت سواء قدمتها أو أخرتها «٢» لأنها تدل على جواز الإتيان بالنوافل الى آخر وقت الفريضة.

و يرد الاستدلال بها أن هذه الروايات كما تدلنا على جواز تأخير النافلة كذلك تدلنا على جواز تقديمها عن الزوال، و لازم الاستدلال بها في المقام هو الالتزام بأن النوافل ليس لها وقت مقرر في الشريعة المقدسة و انه موسع على نحو يجوز الإتيان بها قبل الزوال و هذا مما لا يمكن الالتزام به، فالاستدلال بها على التوسعة في أوقات النوافل مما لا مجال له.

نعم تدلنا هذه الرواية على جواز الإتيان بالنوافل قبل الوقت المقرر لها و بعده لأنها هدية و هو أمر آخر غير التوسعة في أوقاتها كما لا يخفى.

(١) المروية في ب ٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٣٧ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٤٩

(مسألة ٢) المشهور عدم جواز تقديم نافلتى الظهر و العصر (١) في غير يوم الجمعة على الزوال و ان علم بعدم التمكن من إتيانها بعده، لكن الأقوى جوازه فيهما خصوصا في الصورة المذكورة.

(١) بعد ما عرفت من أن لنوافل الظهرين أوقاتا معينة يقع الكلام في أنها هل يجوز أن تؤخر عن أوقاتها أو تقدم عنها أو لا يجوز؟

أما بالإضافة إلى تأخيرها عن أوقاتها فلا ينبغي التردد في جوازه و ذلك للأخبار الدالة على جواز قضاء النوافل النهارية بالليل أو الليلية بالنهار «١» و أن به فسرت الآية المباركة وَ هُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا «٢».

فيستفاد من تلك الروايات ان قضاء النوافل كقضاء الفرائض مشروع في الشريعة المقدسة غير ان القضاء واجب في الفرائض، و مندوب في النوافل ثم ان غرضنا انما هو إثبات المشروعية و جواز الإتيان بالنوافل بعد أوقاتها- في الجملة- و أما جوازه و مشروعيته حتى قبل الإتيان بصلاة العصر أو عدمهما لانه من التطوع في وقت الفريضة- و لا كلام في عدم مشروعيته في الصيام، لعدم صحة الصوم المندوب ممن عليه صوم واجب و هو في الصلاة مورد الكلام- فهو أمر آخر سنتكلم عليه في محله ان شاء الله.

و أما بالإضافة إلى تقديمها عن وقتها أعنى الزوال كما هو محل الكلام فالمشهور عدم جوازه و ذهب الشيخ «قده» الى جواز تقديمها لمن علم من حاله أنه سيشتغل بما يمنعه من الإتيان بها في أوقاتها و مال جمع من متأخر

(١) راجع ب ٥٧ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) الفرقان: ٢٥: ٦٢.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٥٠

.....

المتأخرين إلى جواز تقديمها مطلقا و منشأ الخلاف في المسألة هو اختلاف الأخبار الواردة في المقام، و قد دلت جملة من الروايات على أن صلاة التطوع بمنزلة الهدية ان شئت قدمتها و ان شئت أخرتها، و أكثر الروايات و ان كانت ضعيفة السند «١» الا انها مشتملة على بعض الصحاح أيضا.

«منها»: صحیحہ محمد بن عذافر أو حسنته - باعتبار إبراهيم بن هاشم - قال: قال أبو عبد الله (ع) صلاة التطوع بمنزلة الهدية متى ما أتى بها قبلت فقدم منها ما شئت و آخر منها ما شئت «٢».

و «منها»: صحیحہ إسماعيل بن جابر قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام انى اشتغل، قال: قال: فاصنع كما تصنع، صل ست ركعات إذا كانت الشمس فى مثل موضعها من صلاة العصر يعنى ارتفاع الضحى الأكبر و اعتد بها من الزوال «٣».

و «منها»: غير ذلك من الروايات.

و لكن الأصحاب «قدم» ما عدى جماعة لم يلتزموا بالعمل بمضمونها فى تقديم النوافل على الزوال و هذا هو الصحيح و ذلك للاطمئنان بعدم بقاء الأخبار الدالة على جواز تقديم النوافل على إطلاقها لتقيدها بما إذا اشتغل المكلف بما يمنعه من الإتيان بالنافلة فى وقتها و يدلنا على ذلك قوله (ع)

(١) كرواية القاسم بن الوليد الغساني عن أبي عبد الله (ع) قال:

قلت له جعلت فداك صلاة النهار صلاة النوافل فى كم هى؟ قال ست عشرة ركعة فى أى ساعات النهار شئت أن تصليها صليتها .. و مرسله على بن الحكم و فيها:

إن شئت فى أوله و إن شئت فى وسطه و ان شئت فى آخره. المروية فى ب ٣٧ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المرويتان فى ب ٣٧ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٣) المرويتان فى ب ٣٧ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٥١

.....

فى الصحیحة المتقدمة: فاصنع كما تصنع.

حيث أن الظاهر انه جزاء للجملته الشرطية المطوية فى الكلام لمكان «فاء» و معناه انك إذا كنت كما وصفت مشتغلا بما يمنعك عن النافلة فى وقتها فاصنع كما تصنع، فتدلنا بمفهومها على عدم جواز التقديم لمن لم يكن له اشتغال بما يمنعه عن الإتيان بها فى وقتها.

و يؤيد ذلك رواية يزيد (بريد) بن ضمرة الليثى عن محمد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر (ع) عن الرجل يشتغل عن الزوال أ يعجل من أول النهار؟ قال: نعم إذا علم أنه يشتغل فيعجلها فى صدر النهار كلها «١».

و هى و ان كانت صريحة فى المدعى إلا أنها ضعيفة السند لجهالة ابن ضمرة فلا تصلح إلا للتأييد بها.

كما يؤكد ما علمناه خارجا من أن النبى (ص) و الوصى (ع) لم يكونا يصليان شيئا من الصلاة قبل الزوال فلو كان تقديم النوافل على الزوال أمرا سائغا لصدر ذلك منهما و لو مرة واحدة، و هذا مضافا الى أنه المعهود منهما عليهما السلام لدى الناس يستفاد من بعض الروايات أيضا:

«منها»: ما رواه عمر بن أدينه عن عدة انهم سمعوا أبا جعفر (ع) يقول: كان أمير المؤمنين عليه السلام لا يصلى من النهار شيئا حتى تزول الشمس، و لا من الليل بعد ما صلى العشاء الآخرة حتى ينتصف الليل «٢».

و هى واضحة الدلالة على المدعى كما انها صحیحة من حيث السند أو حسنة باعتبار إبراهيم بن هاشم حيث أن ضمير عنه فى الوسائل عائد إليه،

(١) المروية فى ب ٣٧ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٣٦ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٥٢

(مسألة ٣) نافلة يوم الجمعة عشرون ركعة (١) و الأولى تفريقها بأن يأتي ستا عند انبساط الشمس، و ستا عند ارتفاعها و ستا قبل الزوال، و ركعتين عنده.

و تأخير هذه الرواية عن رواية محمد بن يحيى في الوسائل انما صدر من باب الاشتباه و اللازم ذكرها متقدمة عليها كما لا يخفى فراجع الوسائل «١» و الكافي «٢» حتى يتضح الحال.

و «منها»: ما رواه زرارة عن أبي جعفر (ع) قال: سمعته يقول كان رسول الله (ص) لا يصلي من النهار شيئا حتى تزول الشمس، فإذا زال النهار قدر نصف إصبع صلى ثمانى ركعات «٣».

و هذه الرواية في سندها موسى بن بكر و هو لم يوثق، و مقتضى هذه الروايات عدم جواز تقديم النافلة عن وقتها إلا بالإضافة الى من علم اشتغاله يشغل يمنعه عن الإتيان بها في وقتها، فإنه لا مانع له من تقديمها على وقتها حسب ما دلت عليه الرواية المتقدمة.

وقت نافلة يوم الجمعة

(١) ما قدمناه في التعليق المتقدم انما هو بالإضافة إلى نوافل الظهرين في غير يوم الجمعة و أما بالإضافة إلى نوافل يوم الجمعة فقد تقدم الكلام عليها في الجملة و أشرنا الى أن الأخبار الواردة فيها مختلفة، فان في بعضها

(١) ب ٣٦ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) الجزء الثالث ص ٢٨٩ من الطبع الحديث.

(٣) ب ٣٦ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٥٣

(مسألة ٤) وقت نافلة المغرب من حين الفراغ من الفريضة إلى زوال الحمرة المغربية (١).

أن المكلف يصلى ست عشرة ركعة قبل العصر «١» و في بعضها الآخر: انه يصلى ست ركعات قبل الزوال و ركعتين عند الزوال و ثمانى ركعات بعد الفريضة «٢» و في ثالث: ست ركعات عند ارتفاع النهار و ست ركعات قبل نصف النهار، و ركعتين إذا زالت الشمس قبل فريضة الجمعة و ست ركعات بعد الجمعة «٣» الى غير ذلك من الأنحاء الواردة في الروايات.

و نتيجة اختلاف الروايات أن المكلف يتخير بين تقديم النوافل على الوقت - يوم الجمعة - و تأخيرها عنه، و قد ورد في بعضها ان المراد بالركعتين عند الزوال هو الإتيان بهما في وقت يترقب فيه الزوال أعنى الشك في تحققه و أما مع العلم بتحقيقه فلا بد من الإتيان بالفريضة دون الركعتين.

وقت نافلة المغرب

(١) لا كلام و لا خلاف في أن نافلة المغرب مبدؤها بعد فريضته، و انما الكلام فيها بحسب المنتهى، و المشهور أن منتهى وقتها زوال

الحمرة المغربية، و دخول وقت الفضيلة لصلاة العشاء، بل ادعى عليه الإجماع في كلمات بعضهم، و عن الشهيد في الذكرى و الدروس امتداد وقتها بامتداد وقت الفريضة الى أن يتضيق وقت العشاء، لأنها تابعة لها كالوتيرة، و ان كان الأفضل المبادرة إليها، و اليه مال صاحب المدارك و استجوده كاشف اللثام.

(١) المرويات في ب ١١ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

(٢) المرويات في ب ١١ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

(٣) المرويات في ب ١١ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٥٤

.....

و الوجه في هذا الاختلاف عدم ورود نص في المقام كما ورد في نافلة الظهرين كقوله (ع) أو تدرى لم جعل الذراع و الذراعان؟ قلت لم؟ قال لمكان الفريضة، لئلا يؤخذ من وقت هذه و يدخل في وقت هذه «١» و من هنا قوى هؤلاء امتداد وقتها الى أن يتضيق وقت الفريضة.

و قد استدلل للمشهور - كما في الجواهر - بوجه:

«الأول»: أن المعهود من النبي (ص) انه كان يصلي نافلة المغرب بعد الإتيان بالفريضة، ثم لا يصلي شيئاً حتى يسقط الشفق، فإذا سقط صلى العشاء الآخرة.

و «يرده»: أن فعله (ص) لو سلمنا ثبوته - لا يدلنا بوجه على أن الإتيان بنافلة المغرب بعد زوال الحمرة المغربية قضاء و لعله (ص) انما كان يأتي بها بعد فريضة المغرب، لأنه أفضل أو أحد أفراد المستحب هذا إن أريد من معهودية فعله (ص) إتيانه بها قبل زوال الحمرة. و أما لو أريد بها انه (ص) كان إذا لم يأت بالنافلة قبل زوال الحمرة لم يكن يأت بها الا قضاء فهو دعوى لا طريق لنا إلى إثباتها - بوجه.

«الثاني»: أن المنساق و المنصرف اليه من الأخبار الواردة في الإتيان بأربع ركعات بعد صلاة المغرب انما هو إتيانها بعد المغرب و قبل زوال الحمرة المغربية.

و فيه: انه لا شاهد لدعوى الانصراف بعد وجود المطلقات و اهتمام الشارع بالإتيان بأربع ركعات المغرب إذ لا موجب معها لانصراف الأخبار الى كون النافلة واقعة قبل زوال الحمرة بل مقتضى الإطلاق مع الاهتمام

(١) المروية في ب ٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٥٥

.....

الكثير بها بقوله (ع) لا يدعهن في سفر و لا حضر «١» جواز الإتيان بها حتى بعد زوال الحمرة، فلو أخر صلاة المغرب الى آخر وقت الفضيلة لم يكن أي مانع من الإتيان بنافلتها بعدها.

«الثالث»: أن وقت المغرب مضيق و انه يخرج بذهاب الحمرة على ما نص عليه في جملة من الروايات فإذا كانت فريضة الوقت مضيقاً فنافلتها أولى بأن تكون كذلك فهي كالفريضة يخرج وقتها بذهاب الحمرة.

وفيه: أن المراد بأنها مضيقة الوقت ليس هو الضيق الحقيقي و خروج وقتها بذهاب الحمرة المغربية جزماً، لأن فوات صلاة المغرب و انقضاء وقتها بذلك مما لم يلتزم به هو (قده) و لا- يمكننا الالتزام به فلا مناص من حمل الضيق فيها على الضيق التنزيلي و بالعناية باعتبار أن الإتيان بها في أول وقتها أفضل، و خروج وقت الفضيلة بذهاب الحمرة.

و الإتيان بها بعد خروج وقت الفضيلة كالعدم، و كأنها ليست بصلاة المغرب لمرجوحيتها بالنسبة إلى الصلاة قبل ذهاب الحمرة، و لا مانع من الالتزام بذلك في وقت النافلة أيضاً بأن يقال: ان الأفضل ان يوتى بها قبل ذهاب الحمرة المغربية و ان الإتيان بها بعده مرجوح، لا انها موقتة بذلك و تكون قضاء بعد ذهاب الحمرة.

على انه أى تلازم بين الضيق في وقت الفريضة، و الضيق في وقت النافلة، لأنه من المحتمل ان تكون الفريضة مضيقة لاهميتها و لا يكون التطوع كذلك لإطلاق أدلته، و عدم كونه مورداً للاهتمام، فللمكلف أن يأتي به قبل زوال الحمرة و بعدها. هذا كله فيما إذا حملنا الضيق على الضيق من جهة آخر الوقت.

(١) راجع ب ٢٤ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٥٦

.....

و أما على ما بيناه من أن معنى كونها مضيقة انها مضيقة من جهة أول الوقت، بمعنى انها ليست بمسبوقة بالنافلة بخلاف بقية الفرائض، لأنها موسعة من تلك الجهة و مسبوقة بالنافلة فلا بد من الإتيان بالمغرب عند دخول وقتها من غير انتظار و تأخير للنافلة، فلا يمكن الاستدلال بكون المغرب مضيقة الوقت على أن نافلتها موقتة بذهاب الحمرة و انها تكون قضاء بعده أبداً و هذا ظاهر.

و قد استدلل المحقق على ذلك في المعتبر بالأخبار الواردة في النهي عن التطوع في وقت الفريضة، فإن الإتيان بنافلة المغرب بعد ذهاب الحمرة كذلك لانه وقت فضيلة العشاء.

نعم لا مانع من أن تتقدم على ذهاب الحمرة، لأنه و ان كان أيضاً كذلك بمعنى انه وقت فريضة العشاء لدخول وقتها من أول المغرب. فتكون النافلة حينئذ من التطوع في وقت الفريضة.

إلا أن الروايات الواردة في أفضلية تأخير العشاء عن ذهاب الحمرة و مرجوحية تقديمها على ذهابها تدلنا على جواز التطوع قبل ذهاب الحمرة المغربية، و ذلك لأن تلك الروايات الآمرة بتأخير العشاء تدلنا على انه ليس هناك أمر فعلى متعلق بإتيانها قبل ذهاب الحمرة و ان كان يجوز الإتيان بها حينئذ كما عرفت، و لا مانع معه من الأمر بالتطوع بوجه.

و هذا بخلاف ما بعد ذهاب الحمرة لوجود الأمر الفعلي بإتيان الفريضة- و قئذ- و معه كيف يصح الأمر بالإتيان بنافلتها لانه من التطوع في وقت الفريضة.

وفيه: ان ما ذكره (قده) و ان كان أحسن ما استدلل به في المقام إلا انه انما يتم فيما لو قلنا بحرمة التطوع في وقت الفريضة. و أما بناء على

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٥٧

.....

جوازه و مرجوحيته فلا، فإن الإتيان بالنافلة جائز و مرجوح- على ذلك- و المرجوحية أمر و كونها موقتة بذهاب الحمرة أمر آخر. بل لا يتم الاستدلال بها حتى على القول بحرمة التطوع في وقت الفريضة أو بناء على أن النهي و ان كان تنزيهاً- على الفرض- إلا أنه

كالتحريمى مقيد لإطلاقات النافلة، و ذلك لأن الكلام انما هو فى أن النافلة- فى نفسها و طبعها- هل ينتهى وقتها بذهاب الحمرة المغربية أو انه يمتد الى آخر وقت الفريضة؟

و أما عدم جواز تأخيرها عن ذهاب الحمرة بالعنوان الثانوى و العرضى ككونها من التطوع فى وقت الفريضة و مزاحمة لها فهو خارج عن محل الكلام لوضوح ان المنع عنها بالعنوان الثانوى أمر آخر لا ربط له بالمقام و تظهر الثمرة فيما لو استحب تأخير الفريضة عن أول وقتها كما فى انتظار الجماعة أو إتمام الأذان و نحوهما، لأنه أمر راجح و مأمور به فإذا فرضنا أن الفصل بين ذهاب الحمرة و انعقاد الجماعة بمقدار يتمكن فيه المكلف من الإتيان بالنافلة- لأن وقت الفريضة- فى الجماعة- انما هو قول المقيم «قد قامت الصلاة» جاز على ما ذكرناه الإتيان فيه بالنافلة أداء لعدم خروج وقتها بذهاب الحمرة، حتى بناء على حرمة التطوع فى وقت الفريضة فالمتحصل انه لا- مانع من التطوع قبل قول المقيم «قد قامت الصلاة» فلا ملازمة بين ذهاب الحمرة و التطوع فى وقت الفريضة، فإذا فرضنا أن المكلف لا يأتى بالفريضة لمانع جاز الإتيان حينئذ بالنافلة.

فالإنصاف أن الأخبار المانعة عن التطوع فى وقت الفريضة غير مستلزمة للتقييد فى المطلقات.

و قد يستدل عليه بالأخبار الواردة فى أن المفيض من عرفات إذا صلى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٥٨

.....

المغرب بالمزدلفة يؤخر النافلة الى ما بعد العشاء «١».

فإن الأمر بتأخير النافلة يدلنا على انقضاء وقت نافلة المغرب بعد صلاة العشاء أى بعد ذهاب الحمرة و دخول وقت الفضيلة للعشاء، و إلا لم يكن معنى لتأخير النافلة إلى ما بعد العشاء لأنها بعد فريضة العشاء أيضا واقعة فى وقتها.

و فيه: ان الأخبار المستدل بها لا دلالة لها على أن نافلة المغرب موقتة بذهاب الحمرة بحيث لو أخرت عن ذلك كانت قضاء و لعل الأمر بتأخيرها إلى ما بعد العشاء مستند إلى النهى عن التطوع فى وقت الفريضة، فإن الغالب و وصول الحاج إلى المزدلفة بعد ذهاب الحمرة المغربية حيث أن المسافة بين المزدلفة و عرفات فرسخان و طى تلك المسافة بعد الغروب، و الوصول إلى المزدلفة قبل ذهاب الحمرة أمر غير متيسر- غالبا- و من المعلوم ان بذهاب الحمرة يدخل وقت الفضيلة لصلاة العشاء، فتكون النافلة حينئذ من التطوع فى وقت الفريضة.

□

و الذى يدلنا على ذلك صريحا صحيحه أبان بن تغلب قال: صليت خلف أبى عبد الله (ع) المغرب بالمزدلفة فقام صلى المغرب ثم صلى العشاء الآخرة و لم يركع فيما بينهما، ثم صليت خلفه بعد ذلك سنة فلما صلى المغرب قام فتنفل بأربع ركعات «٢».

لأنها كالصريح فى عدم فوات النافلة بذهاب الحمرة، نعم لا بد من حمل ذلك سنة فلما صلى المغرب قام فتنفل بأربع ركعات «٢». مانع كانتظار الجماعة و نحوه، للنهى عن التطوع فى وقت الفريضة، و المتحصل أن ما ذهب اليه المشهور فى المسألة من توقيت نافلة المغرب بما قبل ذهاب الحمرة

(١) راجع ب ٦ من أبواب الوقوف بالمشعر من الوسائل.

(٢) راجع ب ٦ من أبواب الوقوف بالمشعر من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٥٩

(مسألة ٥) وقت نافلة العشاء و هى الوتيرة يمتد بامتداد وقتها (١).

المغربية مما لم يقيم عليه دليل و المتبع هو المطلقات المقتضية لامتداد وقتها إلى آخر وقت الفريضة، كما ذهب إليه الشهيد و كاشف اللثام و صاحب المدارك و غيرهم (قدس الله أسرارهم).

وقت نافلة العشاء

(١) لا شبهة في أن مبدأ وقت الوتيرة إنما هو الفراغ عن فريضة العشاء على ما نطقت به الروايات الواردة في نافلتها فقد دلت على أنها ركعتان بعد العشاء الآخرة «١» و في بعضها: ركعتان بعد العتمة جالسا تعدان بركعة و هو قائم أو ركعتان بعد العشاء من قعود تعدان بركعة من قيام «٢» إلى غير ذلك من الروايات.

و إنما الكلام في وقتها بحسب المنتهى و انه هل يمتد بامتداد وقت الفريضة أعنى طلوع الفجر أو منتصف الليل على الخلاف في منتهى وقت العشاء؟.

المعروف امتداد وقتها بامتداد وقت الفريضة، إلا أنه لم يدل عليه نص صريح: نعم يمكن أن يستدل عليه بالأخبار الواردة في أن من يؤمن بالله و اليوم الآخر لا يبيتن إلا بوتر «٣» و قد فسر الوتر في نفس تلك

(١) المرويتان في ب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

(٢) المرويتان في ب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

(٣) راجع ب ٢٩ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٦٠

.....

الروايات بالركعتين اللتين يؤتى بهما بعد العشاء الآخرة، فإن الاستفادة منها أن آخر وقت الوتيرة صدق البيوتة، فمتى صدق انه بات فقد انقضى وقتها، و الغالب في البيوتة وقوعها قبل الانتصاف، لأن الناس - على الأغلب - إنما يبدأون بالمنام قبل الانتصاف، و الروايات الواردة في المقام و إن كانت مطلقة و غير مقيدة بكون البيوتة بعد الانتصاف أو قبله إلا أنها غير قابلة الحمل على البيوتة بعد الانتصاف لأنها قليلة نادرة و لا - يمكن حمل المطلق على الفرد النادر بل لا بد من حملها على ما هو الغالب من البيوتة قبل الانتصاف، بحيث لو ترك الوتيرة و نام قبل الانتصاف ثم استيقظ في منتصف الليل أو بعده صدق انه قد بات من غير وتر.

فحيث تصدق البيوتة بالانتصاف فتدلنا الروايات المذكورة على أن آخر وقت الوتيرة هو انتصاف الليل و غسقه.

و مما يشهد على ما ذكرناه من صدق البيوتة و تحققها قبل الانتصاف ما دل على أن زائر بيت الله الحرام يجب عليه البيوتة في منى إلى نصف الليل «١» لدلالته على أن المكلف إذا بقى في منى إلى انتصاف الليل كفى ذلك في صدق البيوتة في حقه.

و يدلنا على ذلك أيضا ما دل من الروايات «٢» على أن الوتيرة بدل الوتر و ان تشريع هذه الصلاة إنما هو لأجل أن المكلف قد لا يستيقظ من نومه لصلاة الليل فتفوته صلاة الوتر و معه تقع الوتيرة بدلا عنها فمن أنى

(١) راجع ب ١ من أبواب العود إلى منى و رمى الجمار و المييت و النقر من الوسائل.

(٢) راجع ب ٢٩ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها و ب ٤٤ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٦١

و الأولى كونها عقبيها من غير فصل معتد به (١) و إذا أراد

بها فكأنما أتى بصلاة الوتر في وقتها و من هنا سميت بالوتيرة.

و من الظاهر أن وقت صلاة الليل بعد الانتصاف إذ لا تشرع قبله اللهم إلا لعذر كالسفر وغيره مما يأتي عليه الكلام في محله ان شاء الله- و المتعين وقتئذ هو الوتر أعنى المبدل منه دون البديل الذي هو الوتيرة لوضوح ان مع التمكن من الإتيان بنفسها لا تصل النوبة إلى بدلها و بهذا يتضح ظرف البديل و أن وقته ما قبل الانتصاف كما أن وقت المبدل منه بعد الانتصاف فالمتحصل ان وقت البديل و الوتيرة يمتد إلى نصف الليل.

(١) ذكر صاحب الجواهر «قده» انه قد يقال بالبعديّة العرفية بمعنى ان الوتيرة يعتبر الإتيان بها بعد العشاء الآخرة بما لا يخرج عن مسمى البعديّة العرفية، فلا يجوز- مثلا- الإتيان بالوتيرة قريبا من نصف الليل أو طلوع الفجر مع الإتيان بالعشاء في أول وقتها هذا. و لا يخفى أن اعتبار البعديّة العرفية لم يقم عليه دليل، لأن ما ذكره «قده» و ان أمكن الاستدلال عليه بما ورد في بعض الروايات كقوله (ع) لا، غير اني أصلى بعدها ركعتين «١» أو قوله: فإذا صليت ركعتين و أنا جالس «٢» أو غيرهما من الروايات الواردة في المقام، إلا أن المستفاد مما ورد في استحبابها و دل على أن المؤمن لا يبيت إلا بوتر. كما تقدم عدم اعتبار الوصل في استحبابها، و إنما الغرض أن لا يبيت المكلف إلا بوتر بأن يصلى الوتيرة فينام، و يصدق أنه نام عن وتر، و بات عنه و قد عرفت أن البيوتة تتحقق إلى الانتصاف فلا يعتبر

(١) المرويتان في ب ٢٧ و ٢٩ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

(٢) المرويتان في ب ٢٧ و ٢٩ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٦٢

فعل بعض الصلوات الموظفة في بعض الليالي بعد العشاء جعل الوتيرة خاتمتها (١).

الوصل بين الوتيرة و العشاء.

(١) هذا و ان ذكره جماعة من أصحابنا و قالوا انه إذا كانت هناك نوافل متعددة- كما في ليالي شهر رمضان- جعل الوتيرة خاتمتها، إلا أن رجحانه لم يثبت بدليل.

و ما ورد في رواية زرارة .. و ليكن آخر صلاتك وتر ليلتك «١» أجنبى عن الوتيرة، فان المراد فيها بالوتر ليس هو الوتيرة، بل الظاهر منه و لا سيما بملاحظة إضافته إلى ليلته وتر صلاة الليل فان وتر الليل هي وتر صلاته، و معناه انه يأتي بالوتر آخر الصلوات. و قد يوجه ذلك: بأن المنساق من الأخبار الواردة في أن من يؤمن بالله و اليوم الآخر فلا يبيت إلا بوتر «٢» أن الوتيرة إنما يؤتى بها قبل الإواء إلى الفراش للمنام إذا محل إتيانها قبل المنام فبالطبيعة تكون الوتيرة آخر الصلوات إذ لو صلى بعدها صلاة غيرها لم يكن آتيا بالوتيرة قبل المنام.

و يندفع: بأن قوله (ع) فلا يبيت إلا بوتر كقوله لا صلاة إلا بطهور «٣» إنما يدل على أن البيوتة لا بد و ان تكون مسبوقه بالوتيرة، و أما كونها متصله بالنوم فلا يكاد يستفاد منه أبدا، فالاتصال مما لم يقم عليه دليل، و مع ذلك الأولى- و لو لأجل فتوى الأكابر و الأعلام- أن يجعل المكلف الوتيرة خاتمة نوافله.

(١) المروية في ب ٤٢ من أبواب بقیة الصلوات المندوبة من الوسائل.

- (٢) المروية في ب ٢٩ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.
- (٣) المروية في ب ١ من أبواب الوضوء من الوسائل.
- التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٦٣
- (مسألة ٦) وقت نافلة الصبح بين الفجر الأول و طلوع الحمرة المشرقية (١)

وقت نافلة الفجر

إشارة

(١) وقع الخلاف في وقت ركعتي الفجر من حيث المبدء و المنتهى فذهب جمع من الأصحاب الى أن مبدء وقتها بعد طلوع الفجر، و منهم السيد و الشيخ و المحقق و العلامة «قدهم» و قيل بل نسب الى المشهور أن أول وقتها بعد الفراغ عن صلاة الليل و الوتر. كما أن منتهاى وقتها ظهور الحمرة المشرقية على ما هو المشهور بين الأصحاب «قدس الله أسرارهم» و عن الشيخ و ابن الجنيد امتداده الى طلوع الفجر الثانى و اختاره صاحب الحدائق «قده» أيضا فالكلام فى المسألة «تارة» من حيث المبدء و «أخرى»: من حيث المنتهى.

مبدأ وقت الركعتين

لا ينبغى الإشكال فى جواز الإتيان بركعتي الفجر قبل طلوع الفجر بدسهما فى صلاة الليل و ذلك للأمر به فى صحيحه البنظى قال: سألت الرضا (ع) عن ركعتي الفجر فقال: احشوا بهما صلاة الليل (١) و فى صحيحه زرارة عن أبى جعفر (ع) بعد بيان أن ركعتي الفجر قبل الفجر انهما من صلاة الليل ثلاث عشرة ركعة صلاة الليل .. (٢).

(١) المرويتان فى ب ٥٠ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المرويتان فى ب ٥٠ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٦٤

.....

كما لا ينبغى التأمل فى جواز الإتيان بهما بعد طلوع الفجر أو قبل ظهور الحمرة و ذلك أيضا للنصوص «منها»: صحيحه على بن يقطين قال: سألت أبا الحسن (ع) عن الرجل لا يصلى الغداة حتى يسفر و تظهر الحمرة، و لم يركع ركعتي الفجر أ يركعهما أو يؤخرهما؟ قال: يؤخرهما (١).

حيث دلت دلالة ظاهرة على أن جواز الإتيان بالركعتين قبل ظهور الحمرة و الاسفرار و بعد طلوع الفجر كان من المرتكز فى ذهن السائل و أمرا مفروغا عنه عنده، و من هنا سأله (ع) عن جواز الإتيان بهما بعد ظهور الحمرة و الاسفرار، حيث قال: أ يركعهما أو يؤخرهما؟ فأمره الإمام (ع) بتأخيرهما عن صلاة الفجر، إذا فهاتان الصورتان مما لا اشكال فيه. و سيأتى تفصيل الكلام فيهما عند تعرض الماتن لهما ان شاء الله.

و انما وقع الكلام و الاشكال فى جواز إتيانها قبل طلوع الفجر من غير دس بان يقتصر على فعلهما مستقلتين قبل الفجر و لا يأتى بصلاة الليل أصلا أو يأتى بهما مع الفصل عنها بكثير.

ظاهر كلمات المحددين للوقت بطلوع الفجر عدم جواز الإتيان بهما حينئذ. لأنه من الصلاة قبل الوقت و انما خرجنا عن ذلك في صورة الدس بالدليل كصحيحة البزنطى المتقدمة و نحوها. الا أن بعضهم قد صرح بالجواز و منهم صاحب الوسائل «قده». و الذى ينبغى أن يقال انه لم يقم أى دليل على مشروعية الإتيان بركعتى الفجر قبل طلوعه مع الفصل الكثير بينهما و بين صلاة الليل، و لا- يكاد يمكن استفادتها من النصوص، فإن الصلاة المأتى بها بعد منتصف الليل أو حينه كيف تسمى نافله الفجر؟! فان توصيفها بصلاة الليل - حينئذ -

(١) المروية في ب ٥١ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٦٥

.....

السب و أولى من توصيفها بنافله الفجر، فمع تعلق الأمر بها بعنوان ركعتى الفجر كيف يسوغ للمتكلف أن يأتى بهما قبل الفجر بزمان. فلو كان مبدأ وقتها هو انتصاف الليل أو أوله لم يناسبه التسمية بنافله الفجر أبداً. فهذه التسمية كافية الدلالة على أن نافله الفجر لا بد أن تكون واقعة بعد طلوع الفجر أو معه أو قبله بقليل فالإتيان بها قبل الفجر بزمان مما لا دليل على جوازه.

و يؤيده رواية محمد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر (ع) عن أول وقت ركعتى الفجر فقال: سدس الليل الباقي «١» فإن سدس الليل الباقي انما ينطبق على ما بين الطلوعين و مقدار قليل مما يقرب من طلوع الفجر بناء على ما بيناه من أن الليل اسم لما بين غروب الشمس و طلوعها، إذا لا دليل على جواز الإتيان بنافله الصبح قبل طلوع الفجر بزمان طويل.

ثم ان الرواية و ان كانت ضعيفة السند بمحمد بن حمزة بن بيض، إلا أنها صالحة للتأييد كما أشرنا اليه.

و أما الإتيان بركعتى الفجر قبل طلوعه بزمان قريب فالظاهر جوازه للأمر به فى جملة من النصوص:

«منها»: صحيحة زرارة عن أبى جعفر (ع) قال: سألته عن ركعتى الفجر قبل الفجر أو بعد الفجر فقال: قبل الفجر انهما من صلاة الليل ثلاث عشرة ركعة صلاة الليل، أ تريد أن تقايس؟ لو كان عليك من شهر رمضان أ كنت تطوع؟! إذا دخل عليك وقت الفريضة فابدأ بالفريضة «٢».

و «منها»: صحيحته الأخرى قال: قلت لأبى جعفر (ع) الركعتان

(١) المرويتان فى ب ٥٠ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المرويتان فى ب ٥٠ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٦٦

.....

اللتان قبل الغداة أين موضعهما؟ فقال: قبل طلوع الفجر، فإذا طلع الفجر فقد دخل وقت الغداة «١».

و «منها»: غير ذلك من الروايات.

و هاتان الصحيحتان صريحتا الدلالة على أن وقت جواز الإتيان بالركعتين انما هو قبل الفجر. بل تدلان على أفضلتيهما حينئذ لاندراجهما بعد الفجر فى التطوع فى وقت الفريضة.

و بإزائهما صحيحتان قد اشملتا على الأمر باتيانهما بعد طلوع الفجر:

«إحدهما»: صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال: قال أبو عبد الله - عليه السلام - صلحما بعد ما يطلع الفجر «٢».

و «ثانيتها»: صحيحة يعقوب بن سالم البزاز قال: قال أبو عبد الله عليه السلام صلحما بعد الفجر و اقرأ فيهما في الأولى قل يا أيها الكافرون و في الثانية قل هو الله أحد «٣».

إلا ان هاتين الصحيحتين لا تعارضان الصحيحتين المتقدمتين:

«أما أولاً»: فلان مرجع الضمير في قوله (ع) صلحما غير مذكور في الصحيحتين، و لا انه معلوم بالقرينة، إذا فليس في الصحيحتين، و لا في غيرهما ما يدلنا على أن المراد بهما ركعتا الفجر، كما لم يقد دليل على ذلك خارجا فليس هناك إلا فهم الشيخ «قده» و غيره من أرباب الكتب، حيث فهموا منهما ذلك، و اوردوهما في باب النافلة، إذا فمن المحتمل أن يكون المراد بهما نفس فريضة الفجر دون نافلتها، و بهذا ترتفع المعارضة بينهما و بين الصحيحتين المتقدمتين.

(١) المروية في ب ٥٠ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المرويتان في ب ٥١ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٣) المرويتان في ب ٥١ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٦٧

.....

و «أما ثانياً»: فلانا لو سلمنا أن ضمير التثنية يرجع إلى ركعتي الفجر - دون الفريضة - أيضا لا تنافي بينهما و بين الصحيحتين المتقدمتين و ذلك لأن صحيحة زرارة صريحة الدلالة على أن الإتيان بركعتي الفجر قبل الفجر أفضل، حيث قال: إذا دخل عليك وقت الفريضة فابدأ بالفريضة.

فتدلنا - بالصراحة - على أن نافلة الفجر قبل الفجر أفضل، كما ان الأفضل - بعد الفجر - هو الإتيان بالفريضة، و بصراحة هذه الطائفة تحمل الصحيحتان الأخيرتان على الرخصة، و جواز الإتيان بهما بعد الفجر، لعدم صراحتهما في وجوب ذلك و تعينه، و غاية الأمر ظهورهما في أن الإتيان بالركعتين بعد الفجر هو المحبوب للشارع، و لا - مناص من رفع اليد عن هذا الظهور بصراحة الصحيحة المتقدمة في أن التقديم على الفجر أفضل.

ثم لو تنازلنا عن ذلك و بنينا على أن الطائفة الثانية غير قابلة الحمل على الرخصة و الجواز بدعوى أن الطائفتين متكافئتان و ان كليهما صريحة أو ظاهرة في مدلولهما، لا أن الأولى صريحة دون الثانية حتى يجعل الصريحة قرينة على التصرف في ظهور الظاهرة منهما. فلا محالة تقع المعارضة بينهما، لدلالة الأولى على أن تقديمهما على الفجر أفضل و دلالة الثانية على أفضلية تأخيرهما عن الفجر، و لا بد معها من الرجوع الى قواعد باب التعارض، و حيث أن الطائفة الأولى مخالفة للعام و الثانية موافقة لهم، لذا ذهبهم إلى الإتيان بهما بعد طلوع الفجر «١»

(١) ففى الأم للشافعى ج ١ ص ١٢٧ إذا طلع الفجر صلى ركعتين .. و فى الفقه على المذاهب الأربعة ج ١ ص ٢٧٧ المالكية: النوافل التابعة للفرائض رواتب و غير رواتب: اما الرواتب فصلاة الفجر إلى طلوع الشمس و محلها قبل صلاة الصبح. و فى المعنى ج ٢ ص ١٢٥ السنن الرواتب مع الفرائض .. ركعتان قبل الفجر، يعنى صلاة الصبح. و فى بدائع الصنائع للكاسانى الحنفى ج ١ ص ٢٨٤ وقت سنن المكتوبات وقت المكتوبات لأنها تابعة لها و هى ركعتان قبل الفجر ..

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٦٨

.....

فلا مناص من الأخذ بها و حمل الثانية على التقيّة. □

و يؤيد ذلك: رواية أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله (ع) متى أصلى ركعتي الفجر؟ قال: فقال لي: بعد طلوع الفجر، قلت له: ان أبا جعفر (ع) أمرني أن أصليهما قبل طلوع الفجر فقال: يا أبا محمد ان الشيعة أتوا أبي مسترشدين فأفتاهم بمر الحق، و أتوني شكاكاً فأفتيتهم بالتقيّة «١».

لأنها صريحة الدلالة على أن ما أفتى به أبو جعفر الباقر (ع) هو الحكم الواقعي الصادر من الشارع و ان ما أمر به الصادق عليه السلام من الإتيان بهما بعد طلوع الفجر قد صدر من باب التقيّة، و الصحيحتان المتقدمتان المشتملتان على الأمر باتيانهما قبل طلوع الفجر كلتاهما من الباقر (ع).

و حيث انها ضعيفة السند بعلى بن أبي حمزة (البطائني) الواقع في سندها، لان ظاهر كلام الشيخ في العدة و ان كان وثاقته، إلا أنا استظهرنا ضعفه - في محله - و قلنا انه لا أصل لوثاقته و من هنا جعلناها مؤيدة للمدعى.

و مما يدل على ما ذكرناه من جواز تأخير الركعتين عن طلوع الفجر و أفضلية تقديمهما عليه جملة من الصحاح المشتملة على الأمر باتيانهما قبل الفجر أو بعده أو معه فليلاحظ «٢».

إلا أن هذه الصحاح لا إطلاق لها من حيث القبليّة ليصح الاستدلال به على جواز إتيانها قبل الفجر و لو مع الفصل الطويل كما إذا أتى بهما أول

(١) المروية في ب ٥٠ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٥٢ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٦٩

.....

الليل أو في منتصفه، و ذلك لما قد عرفت من أن إضافة الركعتين الى الفجر لا بد من أن تكون محفوظة و لا يمكن التحفظ عليها الا مع الإتيان بهما بعد الفجر أو قبله بزمان قليل كما مر هذا كله من حيث المبدأ.

منتهى الوقت لناقلة الفجر:

□ المشهور بين الأصحاب (قدس الله أسرارهم) أن منتهى وقت الركعتين انما هو ظهور الحمرة المشرقية، لصحيحة على بن يقطين قال: سألت أبا الحسن (ع) عن الرجل لا- يصلى الغداة حتى يسفر و تظهر الحمرة و لم يركع ركعتي الفجر أ يركعهما أو يؤخرهما؟ قال: يؤخرهما «١».

لدلالته على أن نافلة الفجر ينقضى وقتها بظهور الحمرة فإذا لم يكن أتى بها قبل ذلك أتى بها بعد الإتيان بفريضة الفجر إذا لا يمتد وقتها الى طلوع الشمس، و ما ذهبوا اليه هو الصحيح.

و ذلك لأن الركعتين مضافتان الى الفجر و مقتضى ما قدمناه عند التكلم على مبدأ وقتها من لزوم التحفظ على هذه الإضافة عدم جواز الإتيان بهما الا- بعيد الفجر، كما انه لو قدمهما على طلوع الفجر و جب الإتيان بهما قبيله، و الا فلو أتى بهما بعد الفجر أو قبله

بزمان طويل لم يصدق انهما ركعتا الفجر.

و ظاهر إضافة النافلة أو الفريضة إلى زمان ان ظرفهما إنما هو ذلك الزمان و انه يعتبر وقوعهما فيه، فمعنى صوم شهر رمضان هو الصوم الواقع في ذلك الشهر، فإذا قلنا: ركعتا الفجر فالظاهر منه اعتبار وقوعهما مقارنتين مع

(١) المروية في ب ٥١ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٧٠

.....

الفجر أو بعده أو قبله بقليل، بحيث يصدق - بالنظر العرفي - وقوعهما فيه و لو من جهة القرب الزماني، فبهذا يظهر انه لا دليل على مشروعية نافلة الفجر إلا بعيدة أو قبيلة فلا مقتضى لمشروعيتها بعد الفجر مع الفصل الطويل.

نعم قد استفدنا من الصحيحة المتقدمة امتداد وقتها الى ظهور الحمرة و بهذا المقدار لا بد من الخروج عما يقتضيه الدليل المتقدم من اعتبار وقوع النافلة لدى الفجر أو قبله أو بعده بقليل، و أما امتداده زائداً على ذلك كما تمدده الى طلوع الشمس فلا مقتضى لمشروعيتها. بل يمكن استفادة ذلك من نفس الصحيحة، و ذلك لأن قوله (ع) يؤخرهما. بمنزلة النهي عن إتيانها قبل الفريضة حيث ان ظاهر كلام السائل هو السؤال عن أن الأمر المتعلق بالركعتين هل هو باق بحاله - بعد ظهور الحمرة - أو انه قد انقطع و تعلق الأمر بالفريضة. و قد أجابه (ع) بقوله:

يؤخرهما، و معناه أن الأمر الأول المتعلق بهما قد انقطع بظهور الحمرة و إن استمراره انما كان الى هذا الحد فحسب فلا يؤتى بهما بعده، فإذا كانت هناك رواية مطلقة دلت على مشروعية النافلة و لو إلى طلوع الشمس و نحوه لم يكن أى مناص من أن نقيدها بتلك الصحيحة كما هو ظاهر.

و على الجملة ان عدم مشروعية الركعتين بعد ظهور الحمرة مستند إلى أمرين: «أحدهما»: قصور المقتضى للمشروعية و «ثانيهما»: الصحيحة المتقدمة بالتقريب المتقدم، فما التزم به المشهور هو الصحيح فلا مناص من الالتزام بعدم مشروعية النافلة بعد ظهور الحمرة و قبل الإتيان بالفريضة و إن لم يكن هناك أية رواية.

ثم ان فى المقام رواية أخرى قد يتوهم أنها تنافى صحيحة على بن

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٧١

.....

□

يقطين المتقدمة و هى صحيحة الحسين بن أبى العلاء قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام الرجل يقوم و قد نور بالعداء قال: فليصل السجدين اللتين قبل الغداء ثم ليصل الغداء «١».

نظرا إلى دلالتها على امتداد وقت ركعتي الفجر إلى حين تنور الغداء و عدم انقضائه بذلك فتنافى الصحيحة المتقدمة الدالة على انقضاء وقتها عند ظهور الحمرة المشرقية. و بعبارة أخرى ان هذه الصحيحة قد دلت على الأمر بإتيان النافلة ثم الفريضة - بعد تنور الغداء - و صحيحة على بن يقطين دلت على الأمر بترك النافلة و الإتيان بالفريضة فتعارضان.

و الصحيح انه لا تعاند بين الصحيحتين لأن التنور و التجلل غير ملازمين لظهور الحمرة، فقد يكون الصبح متنورا قبل ظهور الحمرة، بل الظهور متأخر عن التنور فهو أعم من ظهور الحمرة إذا فلا مناص من ان نقيده إطلاق تلك الصحيحة بصحيحة على بن يقطين المشتملة على النهي عن الإتيان بالنافلة عند ظهور الحمرة المشرقية، لأنهما وقتئذ من باب المطلق و المقيد فلا تنافى بينهما بوجه. هذا كله من

حيث الدلالة.

و أما من جهة السند فقد وقع في سندها القاسم محمد بن و الظاهر انه الجوهرى و هو و ان لم يوثق في كتب الرجال على ما مر غير مرة إلا انه ممن وقع في أسانيد كامل الزيارات، و معه يحكم بوثاقته، فلا مناقشة فيها من جهة السند.
و أما ما رواه إسحاق بن عمار عن أخبره عنه (ع): صل الركعتين ما بينك و بين أن يكون الضوء حذاء رأسك فإن كان بعد ذلك فابدأ بالفجر «٢».

(١) المرويتان في ب ٥١ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المرويتان في ب ٥١ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٧٢

.....

فهى و ان دلت على امتداد وقت النافلة إلى أن يكون الضوء حذاء رأسه بأن يتنور السماء و يضىء العالم كله فتكون معارضة للرواية المتقدمة لأنها- عند تنور الغداة- اشتملت على الأمر بالنافلة تم بالفريضة و هذه الرواية قد دلت على أن الأمر بالنافلة انما هو فيما بينه و بين أن يكون الضوء حذاء رأسه فتنور الغداة و إضاءة العالم هما الغاية للأمر بالنافلة و من هنا امره (ع) بالفريضة بعد ذلك فهما متفتتان إلا انها ضعيفة و غير صالحة للمعارضة من جهتين: لإرسالها، و لأن في سندها محمد بن سنان و هو كما مر غير مرة لم تثبت و ثاقته.

□

و هناك رواية رابعة و هى صحيحة سليمان بن خالد قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الركعتين قبل الفجر قال: تركعهما حين تنزل «ترك» الغداة انهما قبل الغداة «١».

و قد نقل منها بوجوه: «تركعهما حين تنزل الغداة»، «تركعهما حين تترك الغداة»، «تركعهما حين تترك الغداة»، «تركعهما حين تنزل الغداة»، «تركعهما حين تنزل الغداة»، «تركعهما حين تترك الغداة» إلى غير ذلك من النسخ.

و هى على نسخة «تركعهما حين ترفع الغداة» أو «تركعهما حين تترك الغداة» تدلنا على استمرار وقت النافلة باستمرار وقت الفريضة أعنى طلوع الشمس لدلالاتها على اتحاد وقتيهما و أن وقت الإتيان بالفريضة هو وقت الإتيان بالنافلة، كما ان وقت ترك النافلة هو وقت ترك الفريضة.

و أما على نسخة «تركعهما حين تنزل الغداة»، أو تركعهما حين تترك الغداة» أو غيرهما من النسخ فلا دلالة لها على استمرار وقت النافلة إلى طلوع الشمس، لأنها- على الأولى- إنما دلت على انه بعد ما نزلت الغداة

(١) المروية في ب ٥١ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٧٣

.....

ليس لك أن تصلى النافلة، كما انها- على الثانية- تدل على انه ما دام لم يشتغل بالغداة- انتظارا للجماعة- أو غير ذلك من الوجوه جاز له الإتيان بالنافلة، و ليس له الإتيان بها بعد الاشتغال بالفريضة. و أما أن وقت النافلة يستمر الى طلوع الشمس فليست لها أية دلالة عليه.

و كيف كان فلا- يمكن الاستدلال بالرواية على امتداد وقت النافلة إلى آخر وقت الفريضة، وإن مال إليه الشهيد «قده» و ذلك لاختلاف نسخ الرواية و عدم العلم بما هو الصادر عنه عليه السّلام فما ذهب إليه المشهور في المسألة من امتداد وقت ركعتي الفجر إلى ظهور الحمرة هو الصحيح.

بقي شيء

و هو أن مقتضى ما ذهب إليه المشهور- في المسألة- و دلالة صحيحة على بن يقطين المتقدمة أن النافلة يجوز أن تراحم فريضة الفجر و ذلك لأن وقت فضيلة الفريضة إنما ينقضى بظهور الحمرة، فإذا فرضنا انه لم يبق إلى ظهورها إلا مقدار ركعتين بحيث لو أتى فيه بالنافلة وقعت الفريضة في غير وقت الفضيلة فمقتضى ما ذهب إليه المشهور في المسألة من امتداد وقت النافلة إلى ظهور الحمرة جواز الإتيان بالنافلة وقتئذ و إن زاحمت الفريضة.

و مقتضى الصحيحة أيضا ذلك، لأن على بن يقطين إنما سأل الإمام عن لم يصل الغداة حتى أسفر و ظهرت الحمرة و دلنا ذلك من جهة تقريره عليه السلام على جواز الإتيان بالنافلة قبل الأسفار و ظهور الحمرة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٧٤

و يجوز دسها في صلاة الليل قبل الفجر، و لو عند النصف (١)

فإذا بادر المكلف إلى النافلة، و لم يبق إلى ظهور الحمرة إلا- مقدار ركعتين فلازم الحكم بجوازها ان تقع الفريضة في غير وقت الفضيلة و هو معنى تراحم الفريضة بالنافلة.

إلا أن الالتزام بجواز ذلك مما لا محذور فيه و أى مانع من الحكم بما دلت عليه الرواية الواردة عن الأئمة عليهم السلام و ان أوجب ذلك الاستيحاش لبعضهم غير أنا نتبع رواياتهم عليهم السلام و مع دلالة الصحيحة على ذلك لا مناص من الالتزام بجوازه، مضافا الى انه موافق لفتوى المشهور كما عرفت.

دس نافلة الفجر في صلاة الليل

(١) ذكرنا أن ركعتي الفجر يجوز تقديمهما على الفجر بدسهما في صلاة الليل فهل يسوغ ذلك فيما إذا أتى بنافلة الليل أول الانتصاف؟

مقتضى القاعدة هو الجواز، و أن صلاة الليل متى ما وقعت صحيحة جاز دسهما فيها، لأن ذلك مقتضى إطلاق صحيحة البنظي قال: سألت الرضا (ع) عن ركعتي الفجر، فقال: احشوا بهما صلاة الليل «١».

و ما دل على أن ركعتي الفجر من صلاة الليل كصحيحة زرارة عن أبي جعفر (ع) قال: سألته عن ركعتي الفجر قبل الفجر أو بعد الفجر فقال: قبل الفجر انهما من صلاة الليل ثلاث عشرة ركعة صلاة الليل «٢».

و مما يدلنا على جواز ذلك بالصراحة موثقة زرارة عن أبي جعفر (ع)

(١) المرويتان في ب ٥٠ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المرويتان في ب ٥٠ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٧٥

بل و لو قبله (١)

قال: انما على أحدكم إذا انتصف الليل ان يقوم فيصلى صلاته جملة واحدة ثلاث عشر ركعة، ثم ان شاء جلس فدعا، وان شاء نام، و ان شاء ذهب حيث شاء (١)».

و هي صريحة الدلالة على المدعى و موثقة بابن بكير، فجواز الإتيان بناقلة الفجر عند الانتصاف بالدس في صلاة الليل مما لا اشكال فيه.

(١) إذا قدم صلاة الليل على الانتصاف لعذر من الأعذار المسوغة للتقديم عليه من سفر أو شباب مانع من الانتباه بعد الانتصاف أو مرض سالب للتمكن منها في وقتها فهل يجوز أن يأتى معها بركعتي الفجر بدسهما في صلاة الليل أو ان جواز الدس يختص بما إذا أتى بصلاة الليل بعد الانتصاف؟

مقتضى إطلاق الروايات هو الجواز، فإن الأمر في صحيحة البنظي المتقدمة انما تعلق بحشو صلاة الليل بهما و مقتضى إطلاقها ان صلاة الليل متى ما وقعت صحيحة جاز حشوها بهما. بل مقتضى الحكومة فيما دل على انها من صلاة الليل اشتراكهما معها في جميع الأحكام المترتبة على صلاة الليل التي منها جواز تقديمها على الانتصاف.

وقد يستدل على ذلك برواية أبي جرير بن إدريس عن أبي الحسن موسى بن جعفر (ع) قال: صل صلاة الليل في السفر من أول الليل في المحمل و الوتر و ركعتي الفجر (٢)».

لصراحتها في المدعى، إلا انها لضعف سندها غير صالحة للاستدلال

(١) المروية في ب ٣٥ من أبواب التعقيب من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٤٤ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٧٦

إذا قدم صلاة الليل عليه إلا أن الأفضل إعادتها في وقتها (١) (مسألة ٧) إذا صلى نافلة الفجر في وقتها أو قبله و نام بعدها يستحب إعادتها (٢).

بها فإن الرواية و ان أسندها في الوسائل الى أبي حريز بن إدريس، إلا أن الصحيح أبو جرير بن إدريس و هو كنية زكريا بن إدريس القمي، و الوجه فيه: ان الصدوق «قده» في المشيخة لم يذكر طريقه الى أبي حريز بن إدريس و انما تعرض لبيان طريقه الى أبي جرير بن إدريس فما في بعض الكلمات من ضبطه (أبي حريز) مستند الى ما في الوسائل و هو غلط يقينا.

ثم ان أبا جرير بن إدريس القمي لم يوثق في الرجال فالسند مما لا يمكن الاعتماد عليه، مضافا الى أن في طريق الصدوق الى الرجل محمد بن علي ماجيلويه و هو أيضا لم تثبت وثاقته. نعم ان اكتفينا في التوثيق بمجرد الشيخوخة لمثل الصدوق «قده» من الأكابر لكان الرجل محكوما له بالوثاقة- لا- محالة- لأنه شيخ الصدوق، الا أن الشيخوخة غير كافية بإثبات الجواز و لا حاجة معها الى الاستدلال بغيرها.

(١) لم يتم على إطلاق كلامه أى دليل و ليس في المسألة غير فتوى المشهور باستحباب الإعادة مطلقا. و أما النص فلم يدل إلا على استحباب الإعادة في خصوص ما إذا قدمها على وقتها و نام بعده، ثم انتبه قبل طلوع الفجر أو عنده و أما مطلقا فلا، و ما دل عليه روايتان سيوافيك نقلهما في التعليقة الآتية فيلاحظ.

(٢) تقدم في التعليقة السابقة عدم دلالة الدليل على استحباب الإعادة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٧٧
(مسألة ٨) وقت نافلة الليل (١) ما بين نصفه و الفجر الثاني

مطلقا و ان النص انما دل على استحباب الإعادة فيما إذا قدمها على وقتها بشرطين و قيدتين:
«أحدهما»: ان ينام بعد الإتيان بها.

«و ثانيهما». ان ينتبه قبل الفجر أو عنده.

و أما إذا نام و لم يستيقظ الا بعد الفجر أو لم يتم أصلا فلا دليل على استحباب إعادتها بوجه و قد دلت على ذلك صحيحة حماد بن عثمان قال: قال لى أبو عبد الله (ع): ربما صليتهما و على ليل فان قمت و لم يطلع الفجر أعدتهما «١».

و موثقة زرارة قال: سمعت أبا جعفر (ع) يقول: انى لا صلى صلاة صلاة الليل و افرغ من صلاتى و أصلى الركعتين فأنام ما شاء الله قبل ان يطلع الفجر، فان استيقظت عند الفجر أعدتهما «٢».

و هاتان الروايتان تدلان على استحباب اعادة الركعتين فيما إذا قدمهما المكلف على وقتها بالشروط المتقدمين. و أما انهما إذا قدمتا على الوقت يستحب إعادتهما مطلقا- كما صنعه الماتن- فلم يدل عليه دليل.

وقت نافلة الليل

إشارة

(١) يقع الكلام فى ذلك تارة من حيث المبدء و أخرى من حيث المنتهى.

(١) المرويتان فى ب ٥١ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المرويتان فى ب ٥١ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٧٨

.....

مبدأ وقت صلاة الليل

المعروف أن أول وقتها انما هو انتصاف الليل و ان به يدخل وقتها و يمتد الى طلوع الفجر، و عن بعضهم ان مبدأ وقتها أول الليل، و يجوز الإتيان بها من أول دخوله الى طلوع الفجر.

و ما يمكن ان يستدل به على ما ذهب اليه المشهور وجوه:

«منها»: الإجماع على أن أول وقتها هو الانتصاف فلا يجوز تقديمها عليه بالاختيار إلا فيما ورد النص فيه على الجواز.

و فيه: انه ان أريد بالإجماع المدعى فى المقام ان صلاة الليل تجوز و يشرع الإتيان بها بعد الانتصاف فهو أمر ظاهر و مما لا اشكال فيه و لا خلاف، و لا تحتاج فى إثبات جوازها بعد الانتصاف الى التشبث بالإجماع أو بغيره فإن المسألة من الضروريات التى ليست فيها شبهة و لا خلاف.

و ان أريد به لازم ذلك و هو عدم مشروعيتها قبل الانتصاف فلا يمكننا الاستدلال عليه بهذا الإجماع المدعى لعدم العلم بأن نظرهم

في إجماعهم هذا إلى إثبات اللانتمس المذكور و جهة النفي و عدم الجواز، إذ الظاهر انهم في مقام بيان الشرعية أو الأفضلية بعد الانتصاف، و أما كون إجماعهم من جهة الدلالة الالتزامية و عدم المشروعية قبله فمما لا ظن لنا به فضلا عن ان يكون مقطوعا به، بل الظن حاصل بعدمه، و لا أقل من الشك فيه فهذا الاستدلال ساقط.

و «منها»: مرسله الصدوق «قده» قال: قال أبو جعفر (ع)

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٧٩

.....

وقت صلاة الليل ما بين نصف الليل الى آخره «١» و هي و ان كانت صريحة في المدعى غير انها مرسله و غير صالحة للاستدلال بها بوجه.

و «منها»: الأخبار الواردة في ان النبي (ص) و الوصى (ع) لم يكونا يصليان صلاة الليل قبل الانتصاف «٢». و يدفعه: ان هذه الروايات ليس فيها غير حكاية فعل النبي و الوصى عليهما السلام و ليست في شيء منها دلالة على التوقيت المدعى، لانه من المحتمل ان يكون التزامهما بعدم الإتيان بصلاة الليل قبل الانتصاف مستندا الى أفضليتها بعد الانتصاف لا الى عدم مشروعيتها و حرمتها قبله.

و نظير هذا كثير- مثلا- لم يعهد و لم يحك عن أحد من المعصومين عليهم السلام انه كان يصلى الظهرين- مثلا- قبل المغرب ساعة لالتزامهم بالإتيان بالفرائض أول أوقاتها فهل يدلنا ذلك على عدم مشروعيتها قبل المغرب ساعة؟! «و منها»: الروايات الكثيرة الدالة على جواز تقديم صلاة الليل على الانتصاف لمثل المسافر أو الشاب أو خائف الجنابة أو البرد و نحوها من الأعذار المسوغة للتقديم «٣».

فإن صلاة الليل إذا كانت سائغة حتى قبل الانتصاف، و لم تكن موقته بما بعده فأى معنى لتجوز تقديمها على الانتصاف بالإضافة إلى الأشخاص المتقدمين و ما وجه تخصصهم بذلك؟ لأنهم- وقتئذ- كغيرهم يجوز ان يقدموها على الانتصاف بالاختيار فمنه يستكشف انها موقته

(١) المروية في ب ٤٣ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) راجع ب ٤٣ و ٣٦ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٣) المروية في ب ٤٤ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٨٠

.....

بما بعد الانتصاف و لا يجوز تقديمها عليه بالاختيار، و انما يجوز ذلك للمعذورين فحسب.

و على الجملة ان هذه الروايات تدلنا على أن جواز التقديم انما يستند الى العذر و إلا لكان جائزا و لو من دون عذر و هذا خلاف الظاهر فلا يمكن الالتزام به.

و يرد: ان من الجائز أن يكون الإتيان بصلاة الليل جائزا- في نفسه- و مرجوحا عند الاختيار قبل الانتصاف، و لا تكون مرجوحة لدى العذر، فعدم الترخيص قبل الانتصاف مع الاختيار مستند الى المانع و المزاحم و هو الحزارة الموجودة فيه. و هذا المزاحم مرتفع مع العذر و من هنا رخصوا في الإتيان بها حينئذ.

و «منها»: ما رواه محمد بن مسلم قال: سألته عن الرجل لا يستيقظ من آخر الليل حتى يمضى لذلك العشر و الخمس عشرة فيصلى

أول الليل أحب إليك أم يقضى؟ قال لا: بل يقضى أحب إلى إنى اكره أن يتخذ ذلك خلقا و كان زراراً يقول: كيف تقضى صلاة- أى يؤتى بها لا القضاء المصطلح عليه- لم يدخل وقتها و انما وقتها بعد نصف الليل «١».

و هى كما ترى مصرحة بالمدعى و أن وقت صلاة الليل بعد الانتصاف.

و فيه: ان محل الاستشهاد فى الرواية انما هو ذيلها و هو قول زراراً دون الإمام (ع) و لم يعلم انه ينقله عنه عليه السلام و لعله قد اجتهد فى ذلك و لا اعتداد باجتهاده، على أن فى سند الرواية محمد بن سنان و هو ضعيف لم تثبت وثاقته.

إذا فلم يتم شىء مما استدل به على هذا المدعى.

(١) المروية فى ب ٤٥ من أبواب المواقيت عن الوسائل.

التفقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٨١

.....

و الصحيح ان يستدل عليه بأمرين:

«أحدهما»: موثقة زراراً عن أبى جعفر (ع) قال: انما على أحدكم إذا انتصف الليل ان يقوم فيصلى صلاته جملة واحدة ثلاث عشر ركعة .. «١».

فإنها من حيث السند موثقة بابن بكير و من حيث الدلالة ظاهرة- و ان لم أر من استدل بها فى المقام- و حيث قال: انما على أحدكم إذا انتصف الليل ان يقوم فيصلى .. فقد قيد (ع) الصلاة بالمأمور بها بانتصاف الليل و مفهومها انه ليس لأحد ان يقوم فيصلى .. فيما إذا لم ينتصف الليل.

و «ثانيهما»: الروايات الدالة على أن قضاء صلاة الليل بعد الفجر أفضل من تقديمها على الانتصاف و الإتيان بها أول الليل «٢».

و تقريب الاستدلال بها أن صلاة الليل إذا لم تكن موقته بما بعد الانتصاف- كما إذا كان وقتها من أول الليل لم يكن أى معنى لأفضلية القضاء بعد الفجر من الإتيان بها أول الليل و قيل الانتصاف، فان مفروضنا أن المكلف يتمكن من الإتيان بها قبل الانتصاف و مع التمكن من الإتيان بها فى وقتها كيف يكون الإتيان بها بعد خروج وقتها اعنى قضائها بعد الفجر أفضل من الإتيان بها فى وقتها فان معنى ذلك ان القضاء أفضل و أرجح من الأداء و هذا يناهى التوقيت و تشريع الوقت لها كما لا يخفى، إذ لو كان القضاء أفضل من الإتيان بها فى وقتها فلما ذا وقتها به؟!.

فتدلنا هذه الروايات على أن وقتها انما هو بعد الانتصاف الا ان من

(١) المروية فى ب ٣٥ من أبواب التعقيب من الوسائل.

(٢) راجع ب ٤٥ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التفقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٨٢

.....

لم يتمكن من الإتيان بها فى وقتها كان قضائها بعد طلوع الفجر أفضل من تقديمها على الانتصاف هذا.

و قد استدل للقول بجواز الإتيان بها من أول الليل الى طلوع الفجر أيضا بوجوه:

«منها»: المطلقات الدالة على استحباب صلاة الليل و المشتملة على انها ثمان ركعات أو أحد عشرة أو ثلاث عشرة ركعة فى الليل «١».

فان الليل مطلق فيشمل اوله و آخره و وسطه لان كلها ليل. و لعل منها قوله عز من قائل ^١ يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا نِصْفَهُ أَوْ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا، أَوْ زِدْ عَلَيْهِ .. «٢» لان مقتضى إطلاقها عدم الفرق في قيام الليل المأمور به بين ما بعد الانتصاف و ما قبله. و سيتضح الجواب عن ذلك بما يأتي في أجوبة الأدلة الآتية ان شاء الله.

و «منها»: الأخبار الدالة على جواز تقديم صلاة الليل على الانتصاف عند خوف الجنابة أو غيرها من الأعذار المسوغه لتقدمها على الانتصاف «٣».

و ذلك بتقريب أن صلاة الليل لو كانت موقتة في الشريعة المقدسة بما بعد الانتصاف و لم يكن وقتها من أول الليل لم يكن معنى صحيح للترخيص في الإتيان بها قبل دخول وقتها بالإضافة الى من يتمكن من الإتيان بها في الوقت المقرر لها مع الطهارة الترابية، أو فاقدة لمثل الاستقرار- الذي هو شرط الكمال في النافلة لا شرط الصحة- و هكذا، فهذه الاخبار تدلنا على أن الأمر مبني على التوسعة في وقتها، فيجوز الإتيان بها من أول الليل، لا أن التوسعة ناشئة من الضرورة.

(١) راجع ب ٢٥ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

(٢) المزملة: ٧٣: ١، ٢، ٣.

(٣) المروية في ب ٤٤ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٨٣

.....

و هذا الكلام و ان صدر عن المحقق الهمداني «قده» إلا انه مما لا يمكن المساعدة عليه، لان تلك الروايات مخصصة للأدلة الدالة على أن وقتها بعد الانتصاف، فنلتزم بان وقتها بالإضافة الى من خاف من الجنابة- مثلا- انما هو من أول الليل تخصيصا كما عرفت، و هذا لسنا بصدد إنكاره، و انما الكلام في أنها في نفسها موقتة بما بعد الانتصاف أو يجوز الإتيان بها من أول الليل مع الاختيار. و لم تدلنا الاخبار المستدل بها على أن وقتها من أول الليل بالإضافة الى جميع المكلفين.

«منها»: رواية الحسين بن بلال قال: كتبت إليه في وقت صلاة الليل فكتب: عند زوال الليل و هو نصفه أفضل، فإن فات فأوله و آخره جائز «١».

و هي - كما ترى - مصرحة بأن الإتيان بها بعد الانتصاف أفضل، لا انها موقتة به.

و فيه ان الرواية و ان كانت ظاهرة الدلالة و معتبرة من حيث السند إلى إبراهيم بن مهزيار، لان الظهر وثاقته و هذا لا للوجوه المستدل بها على وثاقته، لعدم تماميتها بأسرها- على ما أشرنا إليه في محله- بل لانه ممن وقع في أسانيد كامل الزيارات، الا أنها ضعيفة السند بالحسين بن علي بن بلال لعدم توثيقه في كتب الرجال.

و «منها» موثقة سماعه عن أبي عبد الله (ع) قال: لا بأس بصلاة الليل فيما بين أوله الى آخره، الا أن أفضل ذلك بعد انتصاف الليل «٢».

و هي من حيث السند موثقة و من ناحية الدلالة تامة.

و «منها»: حسنة أو صحيحة محمد بن عيسى قال: كتبت اليه أسأله

(١) المرويتان في ب ٤٤ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المرويتان في ب ٤٤ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٨٤

.....

يا سيدي: روى عن جدك أنه قال: لا بأس بأن يصلى الرجل صلاة الليل في أول الليل فكتب: في أي وقت صلى فهو جائز ان شاء الله
 «١».

وهي معتبرة من حيث السند لأنها أما حسنة نظرا الى أن محمد بن عيسى والد أحمد بن محمد لم يوثق - صريحا - و إنما قالوا في حقه
 انه كان شيخ القميين و وجه الأشاعرة، و هو إنما يدل على حسنه لا- على وثاقته فحيث أنه مدح فيدرج الرجل في الحسان، و إما
 صحيحة باعتبار أن محمد ابن عيسى ممن وقع في أسانيد كامل الزيارات. و قد رواها الشيخ بإسناده عن محمد بن علي بن محمد بن
 محبوب و له اليه طرق بعضها صحيح و هو الذي رواه بواسطة الصدوق «قده».

و الظاهر ان المسئول في الرواية هو الرضا (ع) لأن محمد بن عيسى و ان كان قد يروى عن الجواد (ع) إلا أن الأكثر روايته عن الرضا
 (ع) و لا يبعد أن يكون نظرا الراوى في قوله: روى عن جدك إلى موثقه سماعه المتقدمة عن أبي عبد الله (ع) فإنه جد الرضا (ع).
 و كيف كان فالرواية من حيث السند معتبرة و من جهة الدلالة ظاهرة إذا تكون هذه الرواية و سابقتها معارضتين للموثقة و غيرها مما
 دل على أن صلاة الليل موقته بما بعد الانتصاف و حينئذ فلا مناص من حمل الطائفة الثانية على الأفضلية هذا.
 و الصحيح انه لا- تعارض بين الطائفتين لأن دلالة الموثقة و الصحيحة على جواز صلاة الليل من أوله ليست على وجه الصراحة و
 التنصيص أو العموم و الظهور الوضعي و إنما دلالتهما بالإطلاق لعدم تقيدهما بكون المكلف معذورا أو غير معذور و ليستا واردتين
 فيمن لا عذر له في التقديم على

(١) المروية في ب ٤٤ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٨٥

.....

الانتصاف، إذا مقتضى القاعدة تقيدهما بالموثقة و غيرها مما دل على أن المبدء بعد الانتصاف فتحمل الموثقة و الصحيحة على
 صورة المعذورية في التقديم.

كما أن المطلقات المتقدمة المستدل بها على دخول وقتها من أول الليل أيضا تتقيد بذلك بناء على انها وارده في مقام البيان من تلك
 الجهة.

منتهى وقت صلاة الليل

إشارة

المشهور بل المتسالم عليه بينهم هو امتداد وقت صلاة الليل الى طلوع الفجر الصادق، و نسب الى السيد المرتضى «قده» انتهاءه بطلوع
 الفجر الأول المعبر عنه بالفجر الكاذب.

فإن أراد بذلك أن الأفضل أن يؤتى بثمان ركعات الليل أو هي مع الشفع قبل طلوع الفجر الأول، لما دل على استحباب الإتيان بالوتر-
 و هو اسم لخصوص الوتر أوله و للشفع- بين الفجرين «١» فلا بأس به، و ليس هذا مخالفة للقول بامتداد وقتها الى طلوع الفجر و هو
 ظاهر.

وان أراد به أن وقت صلاة الليل ينقضى بالفجر الأول و هو منتهاه فلم يدل على ما ذهب اليه دليل، بل الدليل دل على خلافه، و هو الاخبار الواردة في أن من خاف مفاجأة الصبح و طلوعه يعجل في صلاته و يكتفى بقراءة الحمد أو يبدأ بالوتر كما رواه إسماعيل بن جابر أو عبد الله بن سنان و صحيحة محمد بن مسلم و غيرهما من الروايات الآتية فإن خوف مفاجأة الصبح و طلوعه انما يتحقق قبيل الفجر الصادق بعد الفجر الكاذب، و إلا

(١) المروية ب ٥٤ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٨٦

.....

فلو كان ذلك قبل طلوع الفجر الأول لم يكن وجه للبدأة بالوتر، لأن الأفضل إيقاع صلاة الوتر بعد الفجر الأول و قبل طلوع الفجر الصادق، فلا موجب للأمر بإتيانها قبل الفجر الأول و هذا ظاهر.

و يدل على ما ذهب اليه المشهور من انقضاء وقتها بطلوع الفجر، و عدم امتداده الى طلوع الشمس ان الصلاة مضافة الى الليل، و لا ليل بعد الفجر ليصدق أنها صلاة الليل و ليس ما بين الطلوعين من الليل، بل انه من النهار أوامر متوسط بينهما إذا لا مناص من الالتزام بانتهاء وقتها بطلوع الفجر، لانه منتهى الليل على الفرض.

و هذا بناء على ما ذهب إليه جماعة، و لعله المشهور من أن الليل اسم لما بين غروب الشمس و طلوع الفجر بمكان من الوضوح بل انتهاء وقت صلاة الليل بطلوع الفجر - على ذلك - لا يحتاج إلى إقامة الدليل عليه. نعم على ما بيناه من أن الليل اسم لما بين غروب الشمس و طلوعها، و أن مسيرة الشمس تنقسم الى قوس الليل و قوس النهار، و ان ما بين الغروب و الطلوع قوس الليل يحتاج الحكم بانتهاء وقت صلاة الليل بطلوع الفجر الى دليل لبقاء الليل الى طلوع الشمس على الفرض.

و يدلنا على ما ذهبوا اليه مضافا الى ان المسألة متسالم عليها عندهم، و لم ينقل عن أحدهم القول بامتداد وقتها الى طلوع الشمس ما دل على ان صلاة الليل ينقضى وقتها بطلوع الفجر و تصير قضاء و هو عدة روايات:

عمدتها صحيحة جميل بن دراج قال: سألت أبا الحسن الأول (ع) عن قضاء صلاة الليل بعد الفجر الى طلوع الشمس فقال: نعم، و بعد العصر الى الليل فهو من سر آل محمد المخزون «١».

(١) المروية في ب ٥٦ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٨٧

.....

لدلاليتها على ان المرتكز في ذهن المتشرعة و منهم الراوى في الصحيحة أن وقت صلاة الليل ينقضى بطلوع الفجر و يصير قضاء بعده و الامام (ع) قرره على هذا الارتكاز بقوله: نعم، و حيث ان مخالفة الشيعة لا يجوزون قضائها كذلك ذكر (ع) أن ذلك من سر آل محمد المخزون.

ثم ان سند الرواية تام لا قدح فيه لما مر غير مرة من ان الأظهر وثاقة إبراهيم بن هاشم، و قد وقع في أسانيد كامل الزيارات و هو المراد بإبراهيم الواقع في السند فإنه الذي يروى عنه محمد بن احمد بن يحيى و يروى هو عن محمد بن عمرو الزيات.

و الموجود في الوسائل محمد بن عمر الزيات و هو غلط جزماً، لأن الذي يروى عن جميل بن دارج و يروى عنه إبراهيم بن هاشم انما

هو محمد ابن عمرو الزيات الثقة دون محمد بن عمر الزيات فلاحظ.

كما ان دلالتها على المدعى ظاهرة و ذلك لأن صلاة الليل لو كان وقتها ممتدا الى طلوع الشمس لم يكن معنى محصل لكونها قضاء بعد طلوع الفجر الى طلوع الشمس.

و يؤكد صحیحہ محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) قال: سألته عن الرجل يقوم من آخر الليل و هو يخشى ان يفجأه الصبح يبدأ بالوتر أو يصلى الصلاة على وجهها حتى يكون الوتر آخر ذلك؟! قال: بل يبدأ بالوتر و قال: انا كنت فاعلا ذلك «١».

فان الوقت لو كان ممتدا الى طلوع الشمس لم يكن لترك صلاة الليل بالاعتصار على الوتر وجه صحيح، فحكمه (ع) بذلك يدلنا على انتهاء الوقت بطلوع الفجر.

(١) الرؤية في ب ٤٦ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٨٨

و الأفضل إتيانها في وقت السحر و هو الثلث الأخير من الليل و أفضله القريب من الفجر (١)

أيضا تدل عليه صحیحہ معاوية بن وهب قال: سمعت أبا عبد الله (ع) يقول أما يرضى أحدكم ان يقوم قبل الصبح و يوتر و يصلى ركعتي الفجر و يكتب له بصلاة الليل «١»، لعين ما قدمناه في الصحیحہ المتقدمة. فإن الوقت لو كان ممتدا الى طلوع الشمس لم يكن للاقتصار بالوتر و ترك صلاة الليل وجه صحيح.

و يؤيده: ما ورد من أن من خاف مفاجأة الصبح يعجل في صلاته و يكتفى بقراءة الحمد و هو ما رواه إسماعيل بن جابر أو عبد الله بن سنان قال:

قلت لأبي عبد الله (ع) انى أقوم آخر الليل و أخاف الصبح قال: اقرأ الحمد و اعجل و اعجل «٢».

لوضوح ان مع امتداد الوقت الى طلوع الشمس لا مقتضى للاقتصار بالحمد و التعجيل، إذا فالصحيح ان وقت صلاة الليل ينتهى بطلوع الفجر.

(١) بمعنى ان القريب من السحر أفضل الأفضل قالوا ان صلاة الليل كلما قربت من الفجر كانت أفضل، و أورد عليه بان الحكم على عمومته و كليته لم يرد في شيء من النصوص و على ما صرح به غير واحد من الأصحاب، و انما ورد في الروايات ان الإتيان بها في الثلث الأخير أفضل أو في السحر كما دل عليه قوله عز من قائل وَ بِاللَّسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ «٣» و قوله وَ الْمُسْتَغْفِرِينَ بِاللَّسْحَارِ «٤»،

(١) المرويتان في ب ٤٦ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المرويتان في ب ٤٦ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٣) الذاريات: ٥١: ١٨

(٤) سورة آل عمران: ٣: ١٧

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٨٩

.....

و الأمر كما ذكر و الوارد في الأخبار إنما هو عنوان السحر و الثلث الأخير و معه لا بد من النظر الى ما هو الفارق بينهما. و قد فسر السحر بقبيل الصبح أو آخر الليل أو السدس الأخير من الليل - على ما في كلام غير واحد - و نسب الى أهل اللغة أيضا و

المظنون- قويا- ان الثلث الباقي و السحر أمر واحد، لانه كما عرفت قد فسر بالسدس الأخير فينطبق عليه قبيل الصبح و آخر الليل- لا محالة- و هو الوقت الأفضل و المراد بالثلث الباقي الوارد في الروايات هو هذا الوقت بعينه.
و الوجه في اختلاف التعبير بالسدس أو الثلث هو الخلاف في ان ان الليل هل يستمر الى طلوع الشمس أو انه ينتهي بطلوع الفجر و ما بين الطلوعين خارج عن الليل، حيث ان ما بين الطلوعين سبع الليل- على وجه التقريب- فبناء على أنه من الليل يكون الوقت الأفضل هو الثلث الأخير و هو مجموع السدس الباقي الى الفجر و ما بين الطلوعين الذي هو السبع التقريبي كما مر، و السدس و السبع يبلغان الثلث- تقريبا.

خويي، سيد ابو القاسم موسوي، التنقيح في شرح العروة الوثقى، ٦ جلد، قم - ايران، اول، ١٤١٨ هـ ق

التنقيح في شرح العروة الوثقى؛ الصلاة ١، ص: ٣٨٩

و أما بناء على أن ما بين الطلوعين خارج عن الليل فلا- مناص من ان يكون الأفضل هو السدس الباقي الى الفجر، إذا المراد بالثلث الوارد في الروايات هو السدس الأخير بضميمة ما بين الطلوعين، كما ان المراد بالسحر هو السدس الأخير فالعنوانان متحدان.
ففي صحيحة إسماعيل بن سعد الأشعري: سألت أبا الحسن الرضا (ع) عن ساعات الوتر قال: أحبها الى الفجر الأول و عن أفضل ساعات الليل قال: الثلث الباقي «١».

و قد عرفت ان مجموع السدس الأخير- المعبر عنه بالسحر و ما بين

(١) المروية في ب ٥٤ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٩٠

.....

الطلوعين ثلث الليل على وجه التقريب هذا.

و الذي يسهل الخطب ان عنوان السحر المفسر- في كلامهم- بالسدس الأخير لم يرد في روايته معتبرة، و إنما وردت في عدة روايات رواها الصدوق «قده» «١» في العيون و العلل و الخصال بإسناد ضعاف غير قابلة للاعتماد عليها في الاستدلال.

إذا الثابت عنوان الثلث على ما ورد في صحيحة إسماعيل بن سعد الأشعري المتقدمة و هي و ان لم تكن مصرحة بأن الإتيان بصلاة الليل في الثلث الباقي أفضل فإن الوارد فيها هو السؤال عن أفضل ساعات الليل فقال (ع) الثلث الباقي.

و أما أن الإتيان بصلاة الليل فيه أفضل فلم يرد به التصريح بوجه.

غير انه يستفاد منها ذلك بقريته السؤال عن ساعة الوتر قبل ذلك لأنه قريته ظاهرة على ان المراد بالسؤال عن أفضل ساعات الليل هو السؤال عن أفضلها للصلاة، فتدلنا هذه الصحيحة على أن أفضل أوقات صلاة الليل هو الثلث الباقي من الليل.

و قد ورد في جملة من الروايات تحديد وقت صلاة الليل بآخر الليل:

«منها»: موثقة سليمان بن خالد عن أبي عبد الله (ع) قال ..

و ثمان ركعات من آخر الليل .. «٢».

و في سندها عثمان بن عيسى و هو و ان كان من الواقفية بل و شيخها و وجهها واحد الوكلاء المستبدين بمال الإمام موسى بن جعفر عليهما السلام و هو ممن استفاد من أمواله (ع) و أخذه حبها الى ان آل امره الى الوقف

(١) راجع ب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل

(٢) راجع ب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٩١

.....

و عدم الإذعان بامامة الرضا (ع) إلا ان الكشى نقل - قولاً - انه ممن اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه و قد جعله - بعضهم - مكان فضالة بن أيوب، و هذا يدلنا على وثاقته.

على انه ممن وقع في أسانيد كامل الزيارات و ثبت وثاقته بتوثيق ابن قولويه فالرواية موثقة.

و «منها»: موثقة ابن بكير قال: قال أبو عبد الله (ع): ما كان بحمد (يجهد) الرجل ان يقوم من آخر الليل فيصلى صلاته ضربة واحدة ثم ينام و يذهب «١».

و «منها»: ما رواه مرازم عن أبي عبد الله (ع) قال: قلت له:

متى أصلى صلاة الليل؟ قال: صلها في آخر الليل «٢».

و لا - بأس بسندها، لان على بن الحكم الواقع فيه الظاهر وثاقته، و المراد بهارون هو هارون بن خارجة الثقة على ما يطمأن به بحسب الطبقة.

و «منها»: غير ذلك من الروايات الواردة في المقام و انما لا تتعرض لكل واحد منها على حدة لضعف أسانيدها.

فإن أريد من آخر الليل في تلك الروايات ما ينطبق على الثلث الأخير فهو و لا تنافي حينئذ بين الطائفتين.

و ان أريد به آخر وقتها المنطبق على مثل الساعة أو نصف الساعة قبيل الفجر بحيث يقترن الفراغ من صلاة الليل بطلوع الفجر - كما لعله القريب - فهو إذا أخص من الثلث و لا بد معه من حمل هذه الطائفة على الأفضلية بمعنى أن وقت صلاة الليل انما يبدأ من النصف و الأفضل التأخير

(١) المروية في ب ٥٣ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٥٤ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٩٢

.....

إلى الثلث، و الأفضل منه التأخير إلى آخر الليل.

و يمكن أن يقال: ان الثلث الأخير و آخر الليل متساويان و هما من حيث الفضيلة على حد سواء، و انما يختلفان باختلاف المكلفين، فان بعضهم يطيل في صلاته و يأتي بها بما لها من المستحبات فمن يروم ذلك فلا مناص له من ان يقوم من الثلث الأخير أو النصف. و يقصرها بعض آخر و يقتصر في الإتيان بنافلة الليل بالمقدار الأقل، و مثله لا - يقوم إلا - في آخر الليل، فيختلف أوقات الفضيلة باختلاف عادات المكلفين.

«الأول»: انا ذكرنا أن عنوان السحر لم يرد في رواية معتبرة،

و انما ورد عنوان الثلث أو السدس الأخير كما عرفت، وقد عثرنا بعد ذلك على وروده في بعض الروايات و هو صحيحه أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التطوع بالليل والنهار، فقال: الذي يستحب أن لا يقصر عنه ثمان ركعات عند زوال الشمس، و بعد الظهر ركعتان، و قبل العصر ركعتان و بعد المغرب ركعتان و قبل العتمة ركعتان و من (في) السحر ثمان ركعات، ثم يوتر و الوتر ثلاث ركعات مفصولة، ثم ركعتان قبل صلاة الفجر، و أحب صلاة الليل إليهم آخر الليل «١».

و سندها صحيح و شعيب الواقع فيه هو العقروفي الثقة بقرينه رواية حماد بن عيسى عنه و هي كما ترى مشتملة على السحر. و الظاهر أن المراد بالسحر في تلك الصحيحة و غيرها من الروايات

(١) المروية في ب ١٤ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٩٣

.....

المشتملة عليه و كذا في كلمات الفقهاء (قدس الله أسرارهم) هو السدس الأخير مما بين المغرب و طلوع الفجر، أو الثلث الأخير مما بين المغرب و طلوع الشمس، إذا يكون آخر الليل أخص من السحر على ما بيناه عند التكلم على الجمع بين ما دل على التحديد بالثلث الباقي أو السدس و ما دل على التحديد بآخر الليل.

و الذي يدلنا على ذلك صحيحه أبي بصير المتقدمه، حيث جمع فيها الإمام (ع) بين عنوان السحر و آخر الليل فقال: و من (في) السحر ثمان ركعات ثم يوتر و الوتر ثلاث ركعات مفصولة، و أحب صلاة الليل إليهم آخر الليل. و هي قرينة ظاهرة على أن آخر الليل أخص من السحر.

فالصحيح ما ذكرناه من أن وقت صلاة الليل يبدأ من النصف و التأخير إلى الثلث (و السدس) أفضل و أفضل من ذلك الإتيان بها آخر الليل.

«الثاني»: دلت عدة روايات على أن النبي (ص) كان يأتي بصلاة الليل متبعضاً

ففي صحيحه الحلبي أو حسنته عن أبي عبد الله (ع) قال: ان رسول الله (ص) كان إذا صلى العشاء الآخرة أمر بوضوئه و سواكه فوضع عند رأسه مخمرا فرقد ما شاء الله، ثم يقوم فيستاك و يتوضأ و يصلي أربع ركعات، ثم يرقد ثم يقوم فيستاك و يتوضأ و يصلي أربع ركعات، ثم يرقد حتى إذا كان في وجه الصبح قام فأوتر ثم صلى الركعتين ثم قال: لقد كان لكم في رسول الله (ص) أسوة حسنة. قلت: متى كان يقوم قال: بعد ثلث الليل «١».

رواها الكليني «قده» ثم قال: و في حديث آخر: بعد نصف الليل «٢» فيستفاد منها ان رسول الله (ص) لم يكن يصلي آخر الليل، و انما كان يفرق في صلاته و ان عادته قد جرت على القيام بعد ثلث الليل أو

(١) المرويتان في ب ٥٣ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المرويتان في ب ٥٣ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٩٤

(مسألة ٩) يجوز للمسافر و الشاب الذي يصعب عليه نافله الليل في وقتها تقديمها على النصف (١) و كذا كل ذي عذر

نصفه، إذا يقع الكلام في ان الأفضل إذا كان هو الإتيان بها في الثلث الأخير أو في آخر الليل كما عرفت فلما ذا جرت عادة النبي (ص) على الإتيان بها متبعضه بعد ذهاب الثلث الأول أو النصف على ما دلت عليه الصحيحة المتقدمة و ما وجه الجمع بينهما؟ قد يتوهم في الجواب عن ذلك ان ما تضمنته الصحيحة المتقدمة انما هو من الأمور المختصة بالنبي (ص) و خصائصه فإن صلاة الليل كانت واجبة في حقه و لا مانع من ان يكون الإتيان بها متبعضه بعد ذهاب الثلث أو النصف من خصائصه. و يدفعه: ان ذلك خلاف ما ورد التصريح به في ذيل الصحيحة حيث قال: لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة. فإنه يدل على أن متابعتة في ذلك مأمور بها على المكلفين فأى اختصاص في ذلك للنبي (ص)؟

و الصحيح كما ذكره بعضهم ان يقال: ان الإتيان بصلاة الليل جملة واحدة غير الإتيان بها متبعضه و معه يمكن الجمع بين الطائفتين بأن الوقت الأفضل للإتيان بها جملة واحدة هو الثلث الأخير و آخر الليل، كما ان الأفضل للإتيان بها متفرقة هو الإتيان بها بعد الثلث الأول أو النصف و هذا جمع حسن.

فالمتحصل ان وقت الفضيلة لصلاة الليل - جملة واحدة - هو الثلث الأخير، و الأفضل منه آخر الليل، أو انهما متساويان و انما يختلفان باختلاف المكلفين في الإطالة و التقصير.

(١) المعروف بين الأصحاب (قدم) جواز تقديم صلاة الليل على

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٩٥

كالشيخ و خائف البرد أو الاحتلام، و المريض، و ينبغي لهم نية التعجيل لا الأداء.

الانتصاف و الإتيان بها في أوله للمسافر الذي يمنعه جد السير، و الشاب الذي تمنعه رطوبة دماغه عن الانتباه في وقتها، و الخائف من حدوث الجنابة المانعة عن الإتيان بها بعد الانتصاف و غيرهم ممن نتكلم عنهم في المقام، بل عن الخلاف الإجماع عليه و عن الحلبي المنع عن جواز تقديمها مطلقا و لم يظهر له وجه صحيح.

لانه «قده» و ان كان لا يعتمد على الخبر الواحد، إلا ان الروايات الواردة في المقام مستفيضة و متضاربة و لا وجه معها للحكم بعدم الجواز مطلقا.

ثم ان هذا القول هو المنسوب إلى زرارة أيضا و قد نقله عنه محمد ابن مسلم حيث قال: و كان زرارة يقول: كيف تقضى صلاة (أى يؤتى بها) لم يدخل وقتها، و انما وقتها بعد نصف الليل «١».

و من البعيد ان يقول زرارة بمثل ذلك من تلقاء نفسه و بهذا يظن انه قد تلقى ذلك من المعصوم (ع) هذا، و لكن النسبة إلى زرارة غير ثابتة لضعف الرواية الحاكية لقوله، فان في سندها محمد بن سنان و هو ممن لم تثبت وثاقته.

على انها لو كانت معتبرة أيضا لم تدلنا على أن زرارة استنكر جواز تقديم صلاة الليل على الانتصاف حتى في مثل المسافر و نحوه من المعذورين في تقديمها، و ذلك لأن الظاهر انه انما أنكره بالإضافة الى من لم يكن معذورا في ذلك سوى أنه ليلة واحدة أو ليالي متعددة لم يستيقظ لوقتها، و لم يظهر انه منع عن جواز التقديم في المسافر و أشباهه.

(١) المروية في ب ٤٥ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٩٦

.....

و عن ابن أبي عقيل عدم جواز التقديم بالإضافة إلى غير المسافر، وربما يظهر من الصدوق «قده» موافقته في ذلك حيث قال: كلما روى من الإطلاق في صلاة الليل من أول الليل فإنما هو في السفر، لان المفسر من الأخبار يحكم على المجمل. فان ظاهره ان الرخصة مختصة بالمسافر، و معنى كلامه ان الروايات لو اوردت في جواز تقديمها على الانتصاف محمولة على ما ورد في جوازه في السفر.

و فيه: ان السفر موضوع على حدة و غيره موضوع آخر، و لا موجب لحمل الأخبار الواردة في أحدهما على الآخر ابداء، و كيف كان فقد ذكروا ان المسافر يجوز ان يقدم صلاة الليل على الانتصاف و عطفوا عليه المريض و خائف الجنابة و غيرهم ممن ذكره في كلماتهم من دون تفصيل بينهم و لكن الظاهر هو التفصيل، و لا بد لتوضيح الكلام في ذلك من التكلم على كل واحد واحد من العناوين المتقدمة لنرى أن الجواز ثابت في أي قسم.

القول في المسافر

ان من العناوين الواردة في كلماتهم عنوان المسافر و جواز التقديم بالإضافة إليه مما لا شبهة فيه، و لم يناقش في ذلك سوى الحلبي «قده» و قد قدمنا الجواب عنه، فالمسألة مما لا اشكال فيها، و قد دلت على جوازه للمسافر جملة من الروايات فيها صحاح و موثقة و عدة ضعاف و إليك بعضها.

«منها»: صحيحة ليث المرادي قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن الصلاة في الصيف في الليالي القصار صلاة الليل في أول الليل، فقال:

نعم، نعم

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٩٧

.....

ما رأيت و نعم ما صنعت، يعنى في السفر «١».

و «منها»: صحيحة الحلبي التي رواها الصدوق بإسناده- و هو صحيح- عن أبي عبد الله (ع) قال: ان خشيت ان لا تقوم في آخر الليل، أو كانت بك علة أو أصابك برد فصل و أوتر في أول الليل في السفر «٢» و رواها الشيخ بإسناده عن احمد بن محمد عن ابن أبي عمير عن حماد بن عثمان عن الحلبي.

و «منها»: صحيحة عبد الرحمن بن أبي نجران (في حديث) قال:

سألت أبا الحسن (ع) عن الصلاة بالليل في السفر في أول الليل فقال:

إذا خفت الفوت في آخره «٣».

و «منها»: صحيحة محمد بن حمران عن أبي عبد الله (ع) قال:

سألته عن صلاة الليل أصلها أول الليل؟ قال: نعم انى لا فعل ذلك، فإذا أعجلني الجمال صليتها في المحمل «٤».

و السفر في هذه الصحيحة و ان لم يذكر- صريحا- فتكون حينئذ مطلقة لا محالة، إلا أن ذيلها قرينة على أن المراد منها خصوص حال السفر و ما ورد فيها انما هو حكم السفر.

و «منها»: موثقة سماعه بن مهران انه سأل أبا الحسن الأول (ع) عن وقت صلاة الليل في السفر فقال: من حين تصلى العتمة الى ان ينفجر الصبح «٥».

و «منها»: ما رواه الشهيد في الذكري نقلا من كتاب محمد بن

- (١) المرويات في ب ٤٤ من أبواب المواقيت من الوسائل.
 (٢) المرويات في ب ٤٤ من أبواب المواقيت من الوسائل.
 (٣) المرويات في ب ٤٤ من أبواب المواقيت من الوسائل.
 (٤) المرويات في ب ٤٤ من أبواب المواقيت من الوسائل.
 (٥) المرويات في ب ٤٤ من أبواب المواقيت من الوسائل.
 التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٩٨

.....

أبي قره بإسناده عن إبراهيم بن سيابة قال: كتب بعض أهل بيتي الى أبي محمد (ع) في صلاة المسافر أول الليل صلاة الليل، فكتب: فضل صلاة المسافر من أول الليل كفضل صلاة المقيم في الحضر من آخر الليل «١».

و مقتضى هذه الرواية ان صلاة الليل من المسافر قبل الانتصاف كصلاة الليل من غير المسافر بعد الانتصاف بل في وقت فضيلتها، إلا انها ضعيفة السند من جهات: لجهالة طريق محمد بن أبي قره إلى إبراهيم بن سيابة و جهالة طريق الشهيد الى كتاب الرجل، إذ لم يعلم انه وصله بأية واسطة و جهالة كل من محمد بن أبي قره و إبراهيم بن سيابة في أنفسهما فالرواية ضعيفة السند و غير قابلة للاستدلال بها بوجه، إلا انها كغيرها من الروايات الضعاف الواردة في المقام مؤيدة للمدعى.

و كيف كان فجواز التقديم بالإضافة إلى المسافر مما لا كلام فيه في الجملة و انما الكلام في أمرين.

«أحدهما»: أن هذا الترخيص الثابت للمسافر هل هو مطلق و غير مقيد بما إذا خاف الفوات في آخر وقتها أو كانت صعبة عليه بعد الانتصاف لمرض أو برد و نحوهما كما هو مقتضى إطلاق بعض الروايات فلا مانع للمسافر من ان يقدمها و لو مع العلم بعدم فواتها في وقتها أو انه مقيد بذلك؟

و «ثانيهما»: أن الصلاة متقدمة على الانتصاف من المسافر أداء أو انها من باب التقديم و التعجيل و صلاة في غير الوقت المقرر لها كالقضاء غاية الأمر ان القضاء صلاة بعد الوقت، و التقديم صلاة قبل الوقت فلا مناص من أن ينوى التقديم بها؟ و هذا نظير تقديم نافلتى الظهرين على الزوال

- (١) المروية في ب ٤٤ من أبواب المواقيت من الوسائل.
 التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٣٩٩

.....

يوم الجمعة.

(أما الأمر الأول): فمقتضى الإطلاق في جملة من الروايات المتقدمة ان الترخيص الثابت للمسافر غير مقيد بشيء و أن له ان يقدمها على الانتصاف و ان لم يخف الفوت و لم تكن صعبة عليه بعد الانتصاف إلا أن في اثنتين منها ورد التقييد بصورة الفوات أو الخوف من الصعوبة في الإتيان بها بعد الانتصاف.

«إحدهما»: صحيحة الحلبي حيث ورد فيها: ان خشيت ان لا تقوم في آخر الليل أو كانت بك علة أو أصابك برد فصل و أوتر في أول الليل في السفر «١».

و «ثانيتهما»: صحيحة عبد الرحمن بن أبي نجران و فيها: إذا خفت الفوت في آخره «٢» كما مر.

و حيث انهما قضيتان شرطيتان فمقتضى مفهومهما عدم جواز الإتيان بها في السفر قبل الانتصاف إذا لم يخف الفوت في آخره، و لم يكن به علة أو اصابه برد و لم يخش ان لا يقوم، و الصحيحة الثانية أظهر دلالة من الأولى لأن التقييد فيها من الامام (ع) بعد السؤال عن الصلاة في أول الليل في السفر فتدل على ان له عناية بهذا القيد.

و حمل المطلق على المقيّد و ان لم يجر في المستحبات الا أنه فيما إذا كانا مثبتين كالأمر بقراءة القرآن و الأمر بقراءته متطهرا، لعدم التنافي بينهما.

و أما إذا كان أحدهما نفيًا بصورة النهي عن بعض افراد المطلق و حصصه لم يكن بد من التقييد به لعدم اجتماع الأمر بالمطلق مع النهي عن بعض حصصه بلا فرق في ذلك بين النهي الابتدائي المستفاد من الدلالة المطابقة و النهي

(١) المتقدمتان في ص ٣٩٧

(٢) المتقدمتان في ص ٣٩٧

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٠٠

.....

المستفاد من المفهوم و الدلالة الالتزامية- كما في المقام- إذا الإتيان بها قبل الانتصاف غير سائغ للمسافر على وجه الإطلاق و انما يجوز عند خوف الفوت أو الصعوبة بعد الانتصاف.

(و أما الأمر الثاني): فقد ذكر الماتن «قده» انه ينبغي لهم نية التعجيل بها دون الأداء كما هو المستفاد من بعض الروايات الواردة في المقام و مقضى موثقة سماعه أن وقت صلاة الليل للمسافر انما هو حين تصلى العتمة حيث أنه سأل أبا الحسن الأول (ع) عن وقت صلاة الليل في السفر فقال: من حين تصلى العتمة الى أن ينفجر الصبح «١» فهي تدلنا على أن ذلك من باب التوسعة في الوقت و انه في حق المسافر يدخل من أول الليل بعد العتمة، و حيث أنها صريحة الدلالة على ذلك فلا بد للمسافر من أن ينوي الأداء دون التقديم و التعجيل هذا كله في المسافر.

و أما غير المسافر فقد مر أن ابن أبي عقيل و الصدوق ذهبا الى عدم جواز التقديم بالإضافة الى غير المسافر، و قد أشرنا إلى دفعه و ضعفه و الصحيح في المقام أن يقال

ان غير المسافر على أقسام:

صلاة الليل في الليالي القصار

إشارة

«فمنها»: من يصلى صلاة الليل في الليالي القصار و قد دلت صحيحة ليث المرادى على أنه يجوز أن يقدمها المكلف على الانتصاف قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن الصلاة في الصيف في الليالي القصار صلاة الليل في أول الليل فقال: نعم، نعم ما رأيت و نعم ما صنعت .. «٢».

(١) المرويتان في ب ٤٤ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المرويتان في ب ٤٤ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٠١

.....

□

و هي من حيث السند صحيحة فإن طريق الصدوق الى عبد الله بن مسكان صحيح، كما أن دلالتها على المدعى واضحة. نعم ورد في ذيلها بعد قوله: نعم ما صنعت. يعنى في السفر، و بعد القطع بأنه ليس من كلام الامام (ع) لأنه لو كان منه (ع) لكان اللازم أن يقول: أعنى السفر. لا يعنى السفر- كما فى الرواية- وقع الكلام فى أنه من كلام المرادى و أنه كما نقل بقيه الرواية كذلك نقل ذلك من الامام (ع) فيكون الحكم حينئذ مقيدا بالسفر لا محالة، أو أنه من كلام الصدوق «قده» لأنه قد يشرح الرواية أو بعض ألفاظها و يتخيل أنه جزء من الرواية، فهو إذا اجتهد من الصدوق، و قد فسرها حسب نظره و اعتقاده، حيث ذهب الى اختصاص الحكم بالسفر.

و هذا الاحتمال هو المطمئن به على ما يظهر من دأب الصدوق «قده» و بما أن الرواية مطلقة وقتئذ فلا بد من الأخذ بإطلاقها. ثم على تقدير عدم ثبوت ذلك و تردد الجملة بين أن تكون من المرادى أو الصدوق فلا مناص من الحكم بإجمال الرواية و ليمسك حينئذ بما رواه الشيخ «قده» حيث روى بإسناده عن صفوان عن ابن مسكان عن ليث مثله «١» و هي متحدة مع الرواية السابقة من دون أن تشمل على التقييد بالسفر.

و الظاهر ان أن المراد بصفوان هو صفوان بن يحيى الثقة، لأنه الراوى عن ابن مسكان و طريق الشيخ اليه صحيح دون صفوان بن مهران الجمال بل و كذلك الحال فيما لو أريد به الجمال أيضا، لأن الظاهر ان طريق الشيخ إليه أيضا صحيح فإنه و إن وقع فيه ابن أبى جيد و هو لم يوثق- صريحا- فى كتب الرجال- الا أنه أيضا محكوم بالوثاقة، لأنه من مشايخ النجاشى و قد

(١) المروية في ب ٤٤ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٠٢

.....

قدمنا أنه «قده» وثق كل من روى عنه من مشايخه.

و أيضا يمكن الاستدلال على المدعى بما رواه الشيخ «قده» بإسناده عن عبد الله بن مسكان «١» رواها فى الوسائل بعد رواية ليث المرادى من دون واسطة صفوان، لأنها أيضا غير مشتملة على التقييد بالسفر، و دلالتها على المدعى ظاهرة، و سندها صحيح، لصحة طريق الشيخ «قده» الى ابن مسكان.

و ذكر الأردبيلي «قده» فى جامع الرواة أن طريق الشيخ الى ابن مسكان ضعيف فى المشيخة و صحيح فى الفهرست.

و الظاهر أن ذلك من سهو القلم، لأن الشيخ «قده» لم يذكر طريقه الى ابن مسكان فى المشيخة أصلا حتى يقال أنه ضعيف أو صحيح، و كيف كان فالسند صحيح كما ذكرناه.

ثم ان ظاهر الوسائل أن الصدوق «قده» روى تلك الرواية مرتين فمع التقييد بالسفر «تارة» و بلا تقييد به «أخرى» و ذلك لأنه بعد ما نقل الرواية عن الشيخ بإسناده عن صفوان عن ابن مسكان عن ليث من دون تقييدها بقوله «يعنى فى السفر» قال: و رواه الصدوق بإسناده عن عبد الله بن مسكان مثله. أى من دون تقييد به كما أنه نقلها عنه عن ابن مسكان عن ليث مع التقييد به- على ما قدمناه نقله آنفا- مع أن الصدوق لم ينقل الرواية مطلقه و انما وراها مرة واحدة مقيدة بالسفر كما تقدم.

(١) المروية في ب ٤٤ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٠٣

.....

بقي هنا شيء

و هو أن جواز التقديم أو التوسعة بالإضافة الى المصلى في الليالى القصار هل هو مطلق أو مقيد بما ذا خاف الفوات أو بما إذا صعب عليه القيام فى آخر الليل؟

مقتضى الأخبار الواردة فى المقام هو الإطلاق، لعدم التقييد فيها بذلك، الا أن مقتضى مناسبة الحكم و الموضوع أو القرينة العرفية هو اختصاص الحكم بما ذا خاف الفوات على تقدير تأخيرها إلى وقتها أو صعب عليه القيام فى وقتها، و ذلك لأنه مقتضى كون الليل قصيرا، و إلا فأية خصوصية لطول الليل و قصره، فلا خصوصية للقصر غير كونه موجبا لأحد الأمرين المذكورين ثم ان الظاهر أن الجواز فى المقام أيضا من باب التوسعة فى الوقت لا التقديم و التعجيل، و ذلك لأنه مقتضى قوله: نعم ما رأيت و نعم ما صنعت و لم يرد فى المقام أن القضاء أفضل ليقال أنه يدل على أن الجواز من باب التقديم دون التوسعة، إذا لا بد من الأخذ بتلك الصحيحة و الالتزام بالتخصيص فى الوقت فى الليالى القصار، و ان الوقت فيها متسع و من أول الليل.

خائف الجنابة

و «منها»: خائف الجنابة بعد الانتصاف، و مقتضى صحيحة ليث المتقدمة أيضا جواز التقديم فى حقه، قال: و سألته عن الرجل يخاف الجنابة فى السفر أو البرد فيعجل صلاة الليل و الوتر فى أول الليل؟ قال: نعم «١»

(١) المروية فى ب ٤٤ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٠٤

.....

و تدل عليه أيضا صحيحة يعقوب بن سالم عن أبى عبد الله (ع) قال:

سألته عن الرجل يخاف الجنابة فى السفر أو البرد، أ يعجل صلاة الليل و الوتر فى أول الليل قال: نعم؟ «١».

و هما من حيث السند صحيحتان (أما الأولى): فظاهرة و (أما الثانية):

فلان على بن رباط الواقع فى سندها الظاهر أنه على بن حسن بن رباط الثقة الذى هو من أصحاب الرضا (ع) لأنه المعروف، لا على بن رباط الضعيف الذى هو من أصحاب الباقر أو الصادق (ع) و لا مانع من إطلاق على بن رباط و ارادة على بن حسن بن رباط لانه إطلاق دارج.

و يؤيده ما عن بعض نسخ الفهرست من أن الشيخ لما عنون على بن حسن بن رباط وعد كتبه قال فى منتهى طريقه اليه: عن على بن رباط فممنه يظهر أن على بن رباط هو على بن حسن بن رباط.

و أما من حيث الدلالة فقد دلنا على أن من خاف طرو الجنابة و عدم التمكن من الصلاة مع الطهارة المائية و اضطراره الى التيمم يدور

امره بين ان يدرك الوقت وفضيلته و لكن تفوته الطهارة المائية و بين ان يقدمها على وقتها تحصيلا للطهارة المائية و لكن تفوته فضيلة الوقت فهو مخير بينهما و له ان يقدمها على الانتصاف.
 و هل الجواز في حقه من باب التوسعة في الوقت و هي أداء أو من باب التعجيل و التقديم؟ كما ورد في الصحيحين حيث قال:
 فيعجل أو أ يعجل صلاة الليل.
 و الصحيح انه كسابقه و الجواز فيه أيضا من باب التوسعة في وقت الصلاة.

(١) المروية في ب ٤٤ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٠٥

.....

و الوجه في ذلك ان الجواز لو كان من جهة التعجيل و التقديم دون التوسعة لم يكن أى مسوغ لجواز التقديم عند خوف عدم التمكن من الماء فان التراب بمنزلة الماء، فإذا لم يتمكن تيمم و صلى، فرفع اليد عن شرطية الوقت- مع انه من أركان الصلاة- بمجرد احتمال عدم التمكن من الماء في وقتها مما لا مسوغ و لا موجب له حتى مع العلم بطرو الجنابة فضلا عن احتمالها و مع التراحم بين شرطية الوقت و الطهارة المائية يتقدم الوقت بلا ريب.
 و على الجملة أن تفويت الوقت و الركن لأجل درك الطهارة المائية مع التمكن من بدلها و هو الطهارة الترابية مما لا يمكن الالتزام به فهذه القرينة تدلنا على ان الجواز بالإضافة إلى خائف الجنابة من باب التوسعة في الوقت دون التقديم و ان صلاة الليل في حقه يدخل وقتها من أول الليل.
 فهذه الموارد الثلاثة المتقدمة كلها من باب التوسعة، و إنما يجوز فيها التقديم مقيدا بما إذا خيف فوات النافلة على تقدير التأخير إلى وقتها أو صعب القيام إليها في وقتها، لا مطلقا.

المريض:

و «منها»: المريض و لم يدلنا أى دليل على جواز تقديمه صلاة الليل على الانتصاف، و انما ورد جوازه في رواية الصدوق «فده» عن الفضل بن شاذان عن الرضا (ع) في حديث قال: انما جاز للمسافر و المريض ان يصليا صلاة الليل في أول الليل لاشتغاله و ضعفه و ليحرز صلاته فيستريح المريض في وقت راحته، و ليشتغل المسافر باشتغاله و ارتحاله و سفره «١».

(١) المروية في ب ٤٤ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٠٦

.....

إلا انها ضعيفة السند و غير قابلة للاستدلال بها على شيء.

الشيخ:

و «منها»: الشيخ ورد ذلك في صحيحة أبان بن تغلب قال:

خرجت مع أبي عبد الله (ع) فيما بين مكة و المدينة فكان يقول: أما أنتم فشاب تؤخرون. و أما أنا فشيخ أعجل، فكان يصلي صلاة الليل أول الليل «١».

و في سندها محمد بن يعقوب عن محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان و قد وقع الكلام في تعيين محمد بن إسماعيل الذي يروى عنه الكليني و هو يروى عن الفضل. و انه النيسابوري أو البرمكي أو ابن بزيع و ذكروا في تمييزه و جوها غير انا في غنى عن ذلك.

فان هذا السند بعينه أعنى محمد بن يعقوب عن محمد بن إسماعيل عن الفضل قد وقع في أسانيد كامل الزيارات و بذلك يحكم بوثاقه السند سواء أ كان محمد هذا هو النيسابوري أو البرمكي أو غيرهما فلا مناقشة في الرواية من حيث السند هذا.

و قد يقال: ان ذلك إنما يتم و يصحح به السند فيما إذا تردد محمد هذا بين محمد بن إسماعيل بن بزيع الثقة، و النيسابوري الذي لم يرد في حقه قدح و لا مدح أى لم يوثق و لم يضعف. و اما إذا تردد بينهما و بين البرمكي فوقعه في أسانيد كامل الزيارات لا يكاد أن يؤثر في الحكم بوثاقته لتعارض التوثيق فيه مع التضعيف، حيث ان البرمكي و ان وثقه النجاشي و كذلك

(١) المروية في ب ٤٤ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٠٧

.....

ابن قولويه- بناء على انه المراد ممن وقع في السند- إلا ان ابن الغضائري ضعفه- صريحا- و مع التعارض لا يمكن الحكم بوثاقته. و حيث ان الأمر في السند يدور بين الثلاثة- كما عرفت- فلا ندري أنه النيسابوري لثلا يكون توثيق ابن قولويه معارضا فيه بالتضعيف أو انه البرمكي ليعارض توثيقه و كذلك توثيق النجاشي في حقه مع التضعيف المتقدم عن ابن الغضائري إذا وقوعه في أسانيد كامل الزيارات لا يكاد يفيد التوثيق في حقه للتردد كما عرفت.

و «يرده». أن التضعيف المنسوب الى ابن الغضائري لم يثبت بدليل لأنه «قدس سره» و ان كان من أجلاء أصحابنا المحققين و ممن يعتمد على توثيقاته و تصحيحاته كالنجاشي و الشيخ و غيرهما غير ان الكتاب الذي ينقل عنه تضعيفاته و توثيقاته لم يثبت أنه له بوجه إذا فتوئيق ابن قولويه للبرمكي- على تقدير أن يكون هو الواقع في السند- سليم عن المعارض و بذلك يكون وقوع السند في أسانيد كامل الزيارات دليلا على وثاقته سواء كان هو النيسابوري أو البرمكي أو غيرهما.

على ان الظاهر أنه النيسابوري دون البرمكي لانه تلميذ الفضل بن شاذان و قد تصدى لترجمته و بيان حالاته و لأن الكليني «قده» لا يروى عن البرمكي من دون واسطة بل بواسطة أو بواسطتين و بهاتين القريبتين يثبت أنه النيسابوري دون البرمكي فلا مناقشة في الرواية بحسب السند.

و انما المناقشة في دلالتها على جواز التقديم في محل الكلام و ذلك لأنها إنما وردت في السفر و قد قدمنا ان السفر بما هو السفر و ان لم يكن مسوغا للتقديم الا- ان السفر المقيد بخوف الفوت أو عند صعوبه القيام للصلاة بعد الانتصاف مسوغ لتقديمها عن الانتصاف فليكن من الأسباب الموجبة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٠٨

.....

لصعوبة القيام في السفر شيخوخته (ع) فلا يستفاد من الرواية ان الشيخوخة مسوغة التقديم و لو في غير حال السفر.

الجارية التي تضعف عن القضاء

و «منها»: الجارية التي يغلبها النوم و تضعف عن القضاء و لو لأجل اشتغالها بالأمر البيتية، و تدل عليه صحيحة معاوية بن وهب عن أبي عبد الله (ع) على رواية الكليني و الشيخ «قدهما» حيث زادا: قلت: فان من نسانا أبقارا، الجارية تحب الخبر و أهله و تحرص على الصلاة فيغلبها النوم حتى ربما قضت و ربما ضعفت عن قضاها و هي تقوى عليه أول الليل فرخص لهن في الصلاة أول الليل إذا ضعفن و ضيعن القضاء «١».

و هل الجواز في حقها من باب التوسعة في الوقت فصلاها أداء أو انه من باب التعجيل و التقديم؟
الصحيح انه من باب التعجيل دون التوسعة لأنه (ع) أولا بين ان القضاء بالنهار أفضل ثم رخص لهن في التقديم و مع اتساع الوقت في حقها لا معنى لكون القضاء أفضل.

من خشى فوات النافلة في وقتها

و «منها»: من خشى فوات النافلة في وقتها اما لضعف في بدنه أو لصعوبة الإتيان بها في حقه بعد الانتصاف أو لغير ذلك من الأسباب لما

(١) المروية في ب ٤٥ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٠٩

.....

رواه أبو بصير عن أبي عبد الله (ع) قال: إذا خشيت ان لا تقوم آخر الليل أو كانت بك علة أو أصابك برد فصل صلاتك و أوتر من أول الليل «١».

و لا- بأس بها من حيث السند فلو تمت من حيث الدلالة لدلت على ان من خشى ان لا تقوم آخر الليل و كذلك المريض و نحوه يجوز ان يقدم النافلة على الانتصاف، فان كلمة (علة) مطلقة فتشمل المريض و نحوه.

إلا ان الظاهر عدم إمكان الاستدلال بها على المدعى و ذلك:

«أما أولا»: فلأن هذه الرواية رواها الصدوق أيضا بعين ألفاظها عن الحلبي عن أبي عبد الله (ع) بتبديل «إذا» بلفظه «إن» متقيدة بالسفر، حيث روى عن أبي عبد الله (ع) انه قال: ان خشيت ان لا تقوم في آخر الليل أو كانت بك علة أو أصابك برد فصل و أوتر في أول الليل في السفر «٢».

و من البعيد جدا أن تصدر الرواية من الصادق (ع) مرتين: مطلقة تارة و مقيدة بالسفر أخرى، فالظاهر أنهما رواية واحدة رواها أبو بصير مطلقة، و الحلبي مقيدة بالسفر، و لم يعلم أن الصادر أيهما، و معه لا تثبت الرواية المطلقة كي نستدل بها على تقديم النافلة لمن خشى الفوات في غير السفر.

(و أما ثانيا): فلأننا لو سلمنا انهما روايتان إحداهما مطلقة و الأخرى مقيدة بالسفر، إلا أن التقييد به يكشف عن ان ذلك الحكم لم يثبت لمطلق من خشى فوات النافلة، و إلا أصبح التقييد بالسفر لغوا ظاهرا.

و ذلك لما قررناه في مبحث المفاهيم من أن القيد و ان لم يكن له مفهوم كالشرط ليدل على انتفاء الحكم عن غير المقيد و حصره فيه لان الوصف

(١) المرويتان في ب ٤٤ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المرويتان في ب ٤٤ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤١٠

.....

و القيد لا ينافيان ثبوت الحكم للمقيد بقيد آخر أيضا، إلا انه يدل على عدم ترتب الحكم على الطبيعي المطلق و به نستكشف ان لهذا القيد دخلا في ذلك الحكم إذ لو لا كونه كذلك لصار التقييد به لغوا و مما لا أثر له و ان كان يمكن ثبوت الحكم لغير هذا المقيد مما قيد بقيد آخر أيضا.

إذا فلا معنى للحكم بجواز تقديم النافلة لمن خشى فواتها، أو كانت به علة مطلقا سواء أ كان في السفر أو في غيره و الحكم أيضا بجوازه لمن خشى فواتها أو كانت به علة مقيدا بالسفر، لما مر من أن الحكم إذا كان مترتبا على الطبيعة المطلقة كان التقييد بالسفر في الرواية الأخرى لغوا لا أثر له، و معه لا بد من الالتزام بتقييد المطلق بالمقيد.

و ليس هذا من حمل المطلق على المقيد في باب المستحبات، ليقال:

ان قانون الإطلاق و التقييد غير جار في الأحكام غير الإلزامية. و ذلك لأنه انما لا يجرى في غير الأحكام الإلزامية فيما إذا ترتب الحكم على متعلقه من دون تقييده بشيء، كالأمر بقراءة القرآن مطلقا، ثم ورد الأمر بها مقيدة بقيد كالأمر بقراءته مع الطهارة أو في ليلة كذا أو شهر كذا، فان في مثله لا يحمل المطلق على المقيد إلا في الأحكام الإلزامية.

و ذلك لان معنى إطلاق المتعلق ان المكلف يجوز أن يأتي بذلك المتعلق غير مقيد بذلك القيد، و معنى التقييد انه لا بد من الإتيان به مقيدا به فهما أمران متنافيان و غير قابلين للاجتماع فيحمل المطلق على المقيد لا محالة. و هذا بخلاف المستحب، لأنه لا إلزام فيه على الإتيان بالمقيد ليكون ذلك منافيا للترخيص في الإتيان به من غير تقييد به، و معه لا موجب لحمل المطلق على المقيد، لانتفاء التنافي بينهما، بل لا بد من حمل المقيد على أفضل الافراد و أما إذا دل الدليل على ثبوت حكم مطلق، ثم ورد هذا الحكم مقيدا

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤١١

.....

بقيد- في دليل آخر- كما في محل الكلام بان لم يكن التقييد راجعا الى المتعلق بل الى الحكم نفسه، فلا مناص من حمل المطلق على المقيد، و إلا لزم اللغو في تقييد الحكم به كما تقدم بلا فرق في ذلك بين الواجب و المستحب هذا ثم على تقدير التنازل عن ذلك و عدم حمل المطلق على المقيد فهل يكون الجواز من باب التوسعة في الوقت أو من باب التعجيل و التقديم؟

لا يمكن أن يستفاد من هذه الرواية غير جواز الإتيان بصلاة الليل في أوله عند خشية الفوات أو صعوبة القيام في آخر الليل و نحوهما، و أما أن ذلك من باب التوسعة في الوقت فلا. فهو إذا من باب الترخيص في التقديم و التعجيل و ذلك:

لما دل على أن من لم يتمكن من الإتيان بصلاة الليل بعد الانتصاف يقضيها بالنهار و انه أفضل، لوضوح أن الوقت لو كان موسعا في تلك الموارد لم يكن أى معنى لكون القضاء أفضل، فإن معنى ذلك أن تفويت النافلة في وقتها مع الإتيان بها خارج الوقت أفضل من الإتيان بها في وقتها و هذا كما ترى! و من جملة ما دل على ذلك صحيحة معاوية بن وهب عن أبي عبد الله (ع) أنه قال: قلت له: ان رجلا- من مواليك من صلحائهم شكوا اليّ ما يلقي من النوم و قال: أنى أرى القيام بالليل للصلاة فيغلبني النوم حتى أصبح فرجلا- قضيت صلاتي الشهر المتتابع و الشهرين اصبر على ثقله فقال: قرء عين و الله، قرء عين و الله و لم يرخص في النوافل (الصلاة) أول

الليل و قال. القضاء بالنهار أفضل «١» و «منها» غير ذلك من الروايات.
نعم يمكن الاستدلال بهذه الروايات على جواز التقديم في محل الكلام

(١) المروية في ب ٤٥ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤١٢

.....

لأن معنى أفضلية القضاء عند دوران الأمر بينه و بين تقديم النافلة أن تقديمها أمر سائغ غير أن القضاء أفضل، الا أنه من باب التقديم دون التوسعة في الوقت.

و المتحصل أن هذه الموارد و ان ذكرها المشهور على نسق واحد، الا- أن الصحيح هو التفصيل، فان الجواز في الموارد الثلاثة المتقدمة من باب التوسعة و ليس فيها القضاء أفضل. و أما في غيرها فهو من باب التعجيل و التقديم و القضاء فيه أفضل.

بقي شيء

و هو أنا سواء قلنا في تلك الموارد بالتوسعة في الوقت أو بجواز التعجيل فهل يجوز الإتيان بصلاة الليل من أول الليل أو أن مبدأ وقتها حينئذ بعد الإتيان بالعمته؟

مقتضى إطلاق الروايات الواردة في المقام جواز الإتيان بها من أول الليل كما في صحيحى الحلبي و ليث المرادى المتقدمين حيث ورد فيهما في أول الليل، و في بعضها: فصل صلاتك و أوتر من أول الليل كما مر.

الا أن ذلك يبتنى على مسألة التطوع في وقت الفريضة، فإن بنينا على حرمة- حملا للنهي فيها على الحرمة و المبعوضيه- لزم الإتيان بصلاة الليل متأخرة عن فريضة العشاء، لأن الإتيان بها قبل الإتيان بصلاتي المغرب و العشاء من التطوع في وقت الفريضة و هو حرام، و إذا بنينا على جوازه حملا للنهي على الكراهة جاز الإتيان بها قبلهما، و ان كان الأرجح تأخيرها عن فريضة العشاء.

و ذهب المحقق الهمداني «قده» الى أن أول وقتها بعد العمته مطلقا و استدل عليه بموثقه سماعة بن مهران أنه سأل أبا الحسن الأول (ع) عن وقت صلاة الليل في السفر فقال: من حين تصلى العمته الى ان ينفجر

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤١٣

.....

الصبح «١».

و حمل الإطلاقات أيضا على ذلك بدعوى ان المنساق الى الذهن من الفتاوى و النصوص حتى من مثل قوله (ع) صل صلاة الليل في السفر من أول الليل انما هو ارادة فعلها بعد أداء الفريضة، و على تقدير ظهورها في الإطلاق لوجب صرفها الى ذلك جمعا بينها و بين الموثقة التي قدمنا نقلها و فيه: ان العمته يختلف وقت الإتيان بها باختلاف المكلفين، فإنهم قد يأتون بها بعد نصف ساعة من الليل كما في الجماعات و قد يأتون بها بعد ساعة أو ساعتين أو ثلاث أو أربع و هكذا.

بل قد لا يأتي بها المكلف نسيانا أو عصيانا و نحو ذلك، و لازم التحديد بما بعد العمته اختلاف وقت صلاة الليل باختلاف وقت الإتيان بالعمته، و ان لا يدخل وقتها و لا يجوز الإتيان بها عند ما تركت العمته للعصيان أو النسيان و هو مما لا يمكن الالتزام به، فلا مناص إذا من حمل الموثقة على بيان ما هو الوقت الأفضل أعنى ما بعد العمته لثلا يندرج في كبرى التطوع في وقت الفريضة.

و بعبارة أخرى ان الغرض من قوله (ع) من حين تصلى العتمة هو أن لا- يؤتى بها في وقت المغرب و العشاء حتى تندرج في كبرى التطوع في وقت الفريضة، لا أن الموثقة ناظرة إلى تحديد الوقت بذلك فلم يرد بها عدم الجواز قبلها، و انما أريد بها بيان أن المكلف يصلى العتمة أولاً- لكونها فريضة ثم يأتي بالتطوع و هو أمر طبيعي للمكلف الملتف لانه يشتغل- بطبعه- بأداء الفريضة أولاً ثم بعد ذلك يصلى ما شاءه من النوافل و الله العالم بحقيقته الحال.

(١) المروية في ب ٤٤ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة، ١، ص: ٤١٤

.....

هذا إذا قرء: من حين تصلى العتمة مبنيًا للمعلوم و خطابًا لسماعة.

و أما لو قرء مبنيًا للمجهول فالأمر أوضح لأن المراد بحين تصلى العتمة انما هو الوقت المضروب لها في الشريعة المقدسة أى من أول الليل لا- الأوقات التي تصلى فيها العتمة في الخارج، لأنها مختلفة- كما تقدم- و لا معنى للتحديد بما لا انضباط له في نفسه. إذا الموثقة غير منافية للمطلقات الدالة على أن وقتها من أول الليل.

نعم في رواية على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال: سألته عن الرجل يتخوف ان لا يقوم من الليل أ يصلى صلاة الليل إذا انصرف من العشاء الآخرة؟ و هل يجزيه ذلك أم عليه قضاء؟ قال:

لا صلاة حتى يذهب الثلث الأول من الليل و القضاء بالنهار أفضل من تلك الساعة «١».

و مقتضى هذه الرواية عدم جواز صلاة الليل قبل الثلث الأول من الليل. بل ظاهر قوله: لا صلاة انما هو نفى حقيقة الصلاة فتدل على فسادها. إذا لا- مسوغ للإتيان بها من أول الليل و ان كانت بعد العتمة اللهم الا ان يقال: ان الغالب هو الإتيان بصلاة العشاء الى الثلث الأول إذا فهو وقت العتمة و قوله: لا صلاة حتى يذهب الثلث الأول معناه انه لا صلاة حتى تصلى العتمة و لا دلالة له على نفى الحقيقة بعد الإتيان بالعتمة.

□

و «يردّه»: ان الرواية ضعيفة السند بعبد الله بن الحسن، لعدم ثبوت وثاقته، كما أنها قابلة للمناقشة من حيث الدلالة و ذلك لتوقفها على ان يكون المراد بقوله: من تلك الساعة. هو ما بعد مضى الثلث، فان دلالتها على المدعى أعنى عدم جواز تقديمها على الثلث الأول حينئذ دعوى

(١) المروية في ب ٤٥ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة، ١، ص: ٤١٥

.....

لا بأس بها.

حيث ان ظاهرها نفى حقيقة الصلاة حتى يذهب الثلث الأول فتدل على أن الصلاة الواقعة قبل ذهاب الثلث الأول ليست بصلاة حقيقة و انها فاسدة لا أثر لها فيستفاد من ذلك أن مبدأ صلاة الليل انما هو بعد ذهاب الثلث الأول من الليل و انها انما تسوغ بعد ذهابه و لكن القضاء أفضل.

و أما إذا أريد من تلك الساعة، أول الليل الى الثلث أى لا صلاة في الثلث الأول من الليل، و القضاء بالنهار أفضل فتدل الرواية على

جواز الإتيان بها قبل الثلث أيضا و ذلك لمكان قوله: و القضاء بالنهار أفضل، لأنه يدل على ان الإتيان بها- في تلك الساعة- أى أول الليل الى الثلث أيضا أمر مشروع بل راجح غير ان القضاء أفضل و أرجح، لا ان تقديمها على الثلث غير مشروع، و النفي فى قوله (ع) لا صلاة .. يكون محمولا على نفي الكمال دون الحقيقة.

و الرواية وقتئذ مفصلة فى التقديم بين تقديمها على الثلث الأول فإن القضاء أفضل منها كما مر و تقديمها على الانتصاف بعد الثلث الأول فلا أفضلية للقضاء عنها وقتئذ.

إذا ليست الرواية مخالفة للمطلقات الدالة على جواز الإتيان بها من أول الليل فلا مقيد للمطلقات و يجوز الإتيان بها فى موارد التقديم من أول الليل، اللهم إلا أن نقول بعدم جواز التطوع فى وقت الفريضة، لأنها حينئذ لا بد من ان تؤخر عن فريضتى المغرب و العشاء.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤١٦

.....

الإتيان بصلاة الليل بعد طلوع الفجر

ذكرنا ان صلاة الليل ينتهى وقتها بطلوع الفجر و استبانة الضياء و هذا يستفاد من عدة من الروايات:

«منها»: ما ورد فى ان من خشى طلوع الفجر عجل فى صلاته «١».

و «منها»: ما دل على النهى عن الوتر بعد طلوع الفجر «٢». فإن صلاة الوتر إذا لم تكن مأمورا بها بعد الفجر و هى أهم أجزاء صلاة الليل- لم يكن غيرها بمأمور به بالأولوية.

و «منها»: الأخبار الواردة فى قضائها بالنهار و بعد طلوع الفجر «٣» و منها صحيحة جميل بن دراج قال: سألت أبا الحسن الأول (ع) عن قضاء صلاة الليل بعد الفجر الى طلوع الشمس فقال: نعم و بعد العصر الى الليل فهو من سر آل محمد المخزون «٤» و قد مر أن فى الوسائل رواها عن محمد بن عمر الزيات و هو غلط و الصحيح محمد بن عمرو الزيات الثقة و قد فرض فيها جميل أن صلاة الليل ينتهى وقتها بطلوع الفجر و قد أقره الإمام (ع) على ذلك. و سأله عن القضاء بعد فريضة الفجر الى طلوع الشمس نظرا الى ذهاب العامة إلى المنع عن الصلاة فى خمسة أوقات و منها بعد الفجر الى طلوع الشمس و اجابه (ع) بأنه أمر جائز و انه من سر آل محمد المخزون. و تدلنا هذه الروايات على أن صلاة الليل ينقضى وقتها بطلوع الفجر

(١) المرويتان فى ب ٤٦ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المرويتان فى ب ٤٦ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٣) المروية فى ب ٤٥ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٤) المروية فى ب ٥٦ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤١٧

.....

و لازم ذلك ان تكون صلاة الليل قضاء بعد طلوع الفجر و استبانته إذا فالأفضل هو البدأة بالفريضة بعد طلوعه لأن الإتيان بالنافلة- قضاء- فى وقت الفريضة مرجوح يقينا، و هل يحرم أو لا؟ فيه كلام. و أما المرجوحية فهى مما لا شبهة فيه، فان صاحبة الوقت أولى به

من غيرها فمن أراد صلاة الليل أتى بها بعد فريضة الفجر و صاحبه الوقت. إلا ان هناك جملة من الروايات قد دلت على أن صلاة الليل و الوتر و ركعتي الفجر يجوز ان تقضى قبل فريضة الفجر الى ان يتضيق وقتها.

□
«فمنها»: صحيحة عمر بن يزيد عن أبي عبد الله (ع) قال: سألته عن صلاة الليل و الوتر بعد طلوع الفجر فقال: صلها بعد الفجر حتى يكون في وقت تصلي الغداة في آخر وقتها، و لا تعتمد ذلك في كل ليلة، و قال أوتر أيضا بعد فراغك منها «١». و «منها»: صحيحة إسماعيل بن سعد الأشعري (في حديث) قال: سألت أبا الحسن الرضا (ع) عن الوتر بعد الصبح قال: نعم قد كان أبي ربما أوتر بعد ما انفجر الصبح «٢». و «منها»: غير ذلك من الروايات، إلا انها معارضة بما دل على عدم الجواز: كصحيحة إسماعيل بن جابر قال: قلت لأبي عبد الله (ع) أوتر بعد ما يطلع الفجر؟ قال: لا «٣». و صحيحة سعد بن سعد عن أبي الحسن الرضا (ع) قال: سألته عن الرجل يكون في بيته و هو يصلي و هو يرى أن عليه ليلا ثم يدخل عليه الآخر

(١) المرويتان في ب ٤٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المرويتان في ب ٤٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٣) المروية في ب ٤٦ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤١٨

.....

من الباب فقال: قد أصبحت. هل يصلي الوتر أم لا أو يعيد شيئا من صلاته؟ قال: يعيد إن صلاها مصبحا «١». لدلالته على ان صلاة الوتر يخرج وقتها بطلوع الفجر و أن الوظيفة المقررة بعد طلوعه هي البدأه بالفريضة، و انما يؤتى بصلاة الليل قضاء بعد الإتيان بالفريضة حتى ان المكلف لو صلى صلاة الليل قبل الفريضة لاعتقاده بقاء الليل و لم يكن الأمر كما اعتقده واقعا قضاها بعد الإتيان بفريضة الفجر.

و سند الرواية صحيح سواء أ كان المراد من أحمد بن محمد الواقع فيه هو أحمد بن محمد بن خالد البرقي أو أحمد بن محمد بن عيسى لصحة طريق الشيخ الى كليهما على ما بيناه في محله.

و هاتان الطائفتان متعارضتان و تعارضهما بالإطلاق و من هنا وقع الكلام في أن مقتضى الجمع بينهما أى شىء؟ فهل يجوز الإتيان بصلاة الليل بعد الفجر أو لا يجوز؟

و الصحيح في الجمع بينهما حمل الطائفة المجوزة على ما إذا انتبه من النوم بعد طلوع الفجر فان له ان يصلها حينئذ الى أن يتضيق وقت الفريضة و حمل المانعة على ما إذا انتبه قبل طلوعه، لأن الوقت حينئذ ان كان متسعا يتمكن من الإتيان فيه بصلاة الليل أتى بها بالتمام و الاقتصار على الوتر، و لا يجوز له الإتيان بصلاة الليل بعد طلوع الفجر.

و الوجه في هذا الجمع وجود الطائفة الثالثة من الروايات حيث وردت في أن من قعد عن النوم بعد طلوع الفجر يجوز أن يأتي بصلاة الليل بعد الفجر «فمنها»: صحيحة سليمان بن خالد قال: قالى أبو عبد الله (ع) و ربما

(١) المروية في ب ٤٦ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤١٩

.....

قمت وقد طلع الفجر فأصلى صلاة الليل و الوتر و الركعتين قبل الفجر، ثم أصلى الفجر قال: قلت: أفعل أنا إذا؟ قال: نعم و لا يكون منك عادة «١».

و «منها»: ما رواه عمر بن يزيد قال: قلت لأبي عبد الله (ع) أقوم و قد طلع الفجر فإن أنا بدأت بالفجر صليتها في أول وقتها، و ان بدأت بصلاة الليل و الوتر صليت الفجر في وقت هؤلاء فقال: أبدأ بصلاة الليل و الوتر و لا تجعل ذلك عادة «٢» و «منها»: غير ذلك من الروايات و هذه الطائفة تقيّد الطائفة المانعة الدالة على عدم جواز الإتيان بصلاة الليل بعد الفجر مطلقا فيختص النهى و المنع بغير من قام من النوم بعد الفجر، و بذلك تنقلب النسبة بين الطائفة المانعة و المجوزة لبقاء المجوزة على ما هي عليه من الإطلاق و تقيّد المانعة بغير من قام و انتبه بعد الفجر.

و بعبارة وضحى ان النسبة بين الطائفتين المتعارضتين بالإطلاق هي التباين (أولا) و النسبة بين الطائفة الثالثة و المانعة هي العموم المطلق فإذا خصصناها بتلك الطائفة اختصت -لا- محالة- بغير من قام و انتبه من النوم بعد طلوع الفجر و بذلك تكون أخص من الطائفة المجوزة مطلقا و لا مناص وقتئذ من أن نخصصها بالطائفة المانعة و هذا من انقلاب النسبة من التباين الى العموم المطلق. و النتيجة أن المجوزة تكون خاصة بمن انتبه بعد طلوع الفجر، و لا مانع من أن ينتقل بناقله الليل بعد الطلوع بخلاف ما إذا انتبه قبل طلوع الفجر على ما تقدم هذا كله فيما يرجع الى نافلة الليل.

ثم ان ما قدمناه فيها من التعارض و التفصيل يأتي- بعينه- في صلاة الوتر، إذ قد وردت فيها أيضا طائفتان متعارضتان و دلت إحداهما على

(١) المرويتان في ب ٤٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المرويتان في ب ٤٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٢٠

.....

على جواز الإتيان بها بعد الفجر مطلقا، و دلت الأخرى على المنع عن الإتيان بها بعد الفجر كذلك.

و ترتفع المعارضة بينهما بما ذكرناه عن حمل المانعة على صورة الانتباه من النوم قبل الفجر لورود الطائفة الثالثة المتقدمة لدالاتها على جواز الإتيان بصلاة الليل و الوتر لمن قام و انتبه بعد الفجر، و بذلك تنقلب النسبة بين المتعارضين من التباين الى العموم المطلق فليلاحظ فهذان الموردان من موارد انقلاب النسبة كما مر هذا.

و قد يقال: ان الطائفة الثالثة التي جعلتموها شاهد جمع بين المتعارضين بنفسها مبتلاة بالمعارض في موردها و هو من قام بعد طلوع الفجر حيث ورد فيما رواه المفضل بن عمر أنه قال: قلت لأبي عبد الله (ع) أقوم و انا أشك في الفجر فقال: صل على شكك فإذا طلع الفجر فأوتر و صل الركعتين و إذا أنت قمت و قد طلع الفجر فابدأ بالفريضة و لا تصل غيرها فإذا فرغت فاقض، ما فاتك .. «١».

و هي كما ترى دلت على ان من انتبه بعد طلوع الفجر يبدأ بالفريضة و لا يصلى صلاة الليل و لا غيرها فتعارض الطائفة الثالثة لا محالة. و يندفع: بأن الرواية ضعيفة السند و غير قابلة للمعارضة بوجه و هذا لا لعلى بن الحكم الواقع في سندها بدعوى: ان المعروف من المسمين بهذا الاسم اشخاص ثلاثة وثق واحد منهم دون الآخرين فهو مردد بين الثقة و غيرها و ذلك لما يوافقك في محله من اتحاد

المسمين به وانه شخص واحد موثق.

بل لمفضل بن عمر الواقع في سندها، لأنه وإن وثقه الشيخ المفيد «قده» حيث ذكر أن من شيوخ أصحاب أبي عبد الله (ع) و خاصته و بطانته و ثقاته الفقهاء و الصالحين رحمهم الله المفضل بن عمر الجعفي: الا ان النجاشي و ابن

(١) المروية في ب ٤٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٢١

.....

الغضائري قد ضعفاه و مع تعارض التوثيق بالتضعيف لا يمكننا الاعتماد عليه أبداً على أنه يمكن أن يقال: أن النجاشي حسب ما وقفنا عليه أضبط من المفيد «قده» فإنه قد يرى منه بعض المناقضات و لم تر من النجاشي «قده» مثله - مثلاً - ذكر المفيد طاب رسمه في محكي كلامه في الإرشاد في باب النص على الرضا (ع)، ما هذا نصه:

ممن روى النص على الرضا (ع) بالإمامة من أبيه و الإشارة منه بذلك من خاصته و ثقاته و أهل الورع و العلم و الفقه من شيعته داود بن كثير الرقي و .. و محمد بن سنان. و هذا كما ترى توثيق صريح منه «قده» لمحمد بن سنان، الا أنه ناقضة في موضع من محكي رسالته التي صنفها في كمال شهر رمضان و نقصانه.

حيث قال: بعد نقل رواية دالة على أن شهر رمضان لا ينقص أبداً ما هذه عبارته: و هذا حديث شاذ نادر غير معتمد عليه في طريقه محمد ابن سنان و هو مطعون فيه لا تختلف العصابة في تهمة و ضعفه و من كان هذا سبيله لا يعتمد عليه في الدين.

و هذا صريح في تضعيف الرجل و هما كلامان متناقضان، و لم ير من النجاشي «قده» المناقضة في الكلام فهذا يرجح تضعيف النجاشي «قده» في المقام مع معاضدته بتضعيف شيخه أعني ابن الغضائري، لأنه أيضاً ثقة و من مشايخ النجاشي «قدهما» إذا الرواية غير قابلة للاستدلال بها على شيء هذا على أن دلالتها أيضاً قابلة للمناقشة، لاحتمال ان يكون المراد فيها بالقيام هو الجلوس إلى الصلاة أو الى شيء من مقدماتها دون القيام من النوم، و ان كانت إرادته أيضاً محتملة كما في قوله عز من قائل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٢٢

.....

إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ .. «١» المفسر بالقيام من النوم.

إذا فالقيام فيها أعم و الرواية مطلقة لوضوح أن دلالتها حينئذ على القيام من النوم بالإطلاق فتندرج في الطائفة الدالة على المنع عن الإتيان بصلاة الليل بعد طلوع الفجر مطلقاً سواء قام من النوم أم قام إلى الصلاة أو الوضوء أو غيرهما فرأى أن الفجر قد طلع. و معه نقيدها بالأخبار الواردة في جوازها بالإضافة الى من انتبه و قام من النوم بعد طلوع الفجر هذا.

الا- أن الانصاف أن دلالتها غير قابلة للمناقشة من هذه الجهة و ذلك لأن القيام فيها بعينه القيام الوارد في سائر الروايات الواردة في جواز الإتيان بصلاة الليل إذا قام بعد طلوع الفجر، و لا- شبهة في أن الظاهر منه هو القيام من النوم إذا لا يرد على الرواية إلا كونها ضعيفة السند كما مر و في صحيحه عبد الله بن سنان: أن من قام بعد طلوع الفجر يبدأ بالوتر ثم يصلى الركعتين أي الفريضة ثم يأتي بركعات الليل قال: سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: إذا قمت و قد طلع الفجر فابدأ بالوتر، ثم صل الركعتين ثم صل الركعات إذا أصبحت «٢».

و المراد فيها بالإصباح ليس هو طلوع الفجر يقينا، لأن مفروض الرواية انه قام بعد طلوع الفجر، فلا معنى لقوله (ع) ثم صل الركعات

إذا أصبحت بل المراد به هو الإصباح العرفي أعنى تنور السماء و استضاءتها أو طلوع الشمس .
و كيف كان فهي مخالفة لما قدمناه من جواز الإتيان بصلاة الليل

(١) المائدة: ٥: ٦

(٢) المروية في ب ٤٦ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة، ١، ص: ٤٢٣

(مسألة ١٠) إذا دار الأمر بين تقديم صلاة الليل على وقتها أو قضائها فالأرجح القضاء (١).

و الوتر قبل الفريضة بالإضافة الى من قام بعد الفجر و لكن الرواية و ان كانت واردة في محل الكلام أعنى من انتبه بعد الفجر، إلا انها غير منافية لما قدمناه، و انما غايتها الدلالة على ان من انتبه بعد الفجر يتخير بين الإتيان بصلاة الليل بتمامها قبل الفريضة- ما لم يتضيق وقتها- و الاكتفاء بالوتر و الركعتين قبلها و الإتيان بركعات الليل بعدها، كما ان من انتبه قبل الفجر يأتي بصلاة الليل و الوتر مخففة- ان امكنه- و إلا يأتي بالشفع و الوتر و بذلك يكتب له صلاة الليل.

و على الجملة الجمع بحمل المانعة على من قام قبل طلوع الفجر و المرخصة على صورة الانتباه بعد الطلوع مما لا مناقشة فيه و لم أر من تعرض للجمع بين الطائفتين بهذه الكيفية من الأصحاب غير صاحب الوسائل «قده» حيث عنوان الباب بباب استحباب صلاة الليل و الوتر مخففة قبل صلاة الصبح لمن انتبه بعد الفجر ما لم يتضيق الوقت و كراهة اعتياده، و المظنون- قويا- انه «قده» التفت الى التعارض بين الروايات فجمع بينهما بتلك الأخبار كما مر.

(١) ظهر الحال في تلك المسألة مما سردناه في التعليقة المتقدمة و قلنا ان الجواز انما يثبت في جملة من الموارد المتقدمة بالنصوص الواردة فيها بالخصوص، و لم يدلنا أى دليل على أن القضاء فيها أفضل من تقديم النافلة على الانتصاف، و من هنا قلنا ان ذلك من باب التوسعة في الوقت لا من باب التعجيل و التقديم.

نعم ورد في بعضها ان القضاء أفضل و من ثمة ذكرنا ان الجواز فيه

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة، ١، ص: ٤٢٤

(مسألة ١١) إذا قدمها ثم انتبه في وقتها ليس عليه إعادة (١).

(مسألة ١٢) إذا طلع الفجر و قد صلى من صلاة الليل أربع ركعات أو أزيد أتمها (٢).

من باب التقديم و التعجيل دون التوسعة، و لا شبهة في ان القضاء فيه أفضل للروايات المصرحة بذلك فمنها صحيحة معاوية بن وهب المتقدمة عن أبي عبد الله عليه السلام حيث ورد في آخرها: القضاء بالنهار أفضل «١».

(١) سواء أ كان جواز تقديمها من باب التوسعة في وقتها أم من باب التعجيل و التقديم على الوقت فان الاستفادة من الروايات ان الإتيان بها قبل الانتصاف امثال للأمر بها و ان ما أتى به مصداق للمأمور به اما للتوسعة في وقتها أو للتوسعة في مرحلة الامتثال و تجويز الإتيان بالمأمور به في غير الوقت المقرر له- كالقضاء- و مع حصول المأمور به و تحقق الامتثال لا- مقتضى للإتيان بها ثانيا لسقوط الأمر المتعلق بها و عدم بقائه حتى يؤمر بالإعادة ثانيا.

(٢) ما أفاده «قده» من إتمام صلاة الليل إذا صلى أربع ركعات ثم طلع الفجر و ان كان هو المعروف بين الأصحاب «قدهم» بل ادعى عليه الإجماع في كلماتهم إلا- أن الشهرة و الإجماع المدعى لا يصلح شىء منهما للاستدلال به في المقام، لعدم اعتبار الشهرة و الإجماع، لأنه من الإجماع المنقول الذى لا نلتزم بحجيته.

بل الأمر كذلك حتى على تقدير ان يكون الإجماع المدعى محصلا للاطمئنان أو الظن و لا أقل من احتمال ان المجمعين استندوا في ذلك إلى

(١) المروية في ب ٤٥ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٢٥

.....

الرواية الواردة في المقام و معه يكون الإجماع مدركيا و ساقطا عن الاعتبار لا محالة و ان لم تكن الرواية قابلة للاعتماد عليها في نفسها لالتزام الغالب على التسامح في أدلة السنن التي منها المقام، فان الباب باب المستحب. و ما يمكن أن يستندوا إليه في المسألة أمران:

«أحدهما»: ما رواه أبو جعفر ألا حول محمد بن النعمان قال:

قال أبو عبد الله (ع) إذا كنت أنت صليت أربع ركعات من صلاة الليل قبل طلوع الفجر فأتم الصلاة طلع أم لم يطلع «١».

و «ثانيهما»: الفقه الرضوي حيث ورد فيه: ان كنت صليت من صلاة الليل أربع ركعات الى آخر الرواية المتقدمة «٢».

أما الرواية الأولى فهي و ان كانت واضحة الدلالة على المدعى إلا انها ضعيفة السند بأبي الفضل النحوي الراوي عن الأحول لأنه مجهول. بل و لم يظهر اسمه و انما عنوانه بالكنية فحسب، نعم بقيه رجال السند حتى على ابن الحكم مورد للاعتبار بناء على ما هو الصحيح من اتحاد الأنباري و غيره من المسمين بعلي بن الحكم.

على انها مبتلاة بالمعارض و ان كان هو أيضا مثلها ضعيف السند و هو ما رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد عن محمد بن سنان عن ابن مسكان عن يعقوب البزاز قال: قلت له: أقوم قبل طلوع الفجر بقليل فأصلي أربع ركعات، ثم أتخوف أن ينفجر الفجر أبدأ بالوتر أو أتم الركعات فقال: لا بل أوتر و آخر الركعات حتى تقضيها في صدر النهار «٣» و محمد بن سنان و يعقوب البزاز ضعيفان.

(١) المرويتان في ب ٤٧ من أبواب المواقيت من الوسائل

(٢) المروية في ب ٣٨ من أبواب المواقيت من المستدرک

(٣) المرويتان في ب ٤٧ من أبواب المواقيت من الوسائل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٢٦

مخففة (١)

و أما الفقه الرضوي فقد مر غير مرة انه لم يثبت كونه رواية فضلا عن ان يكون موردا للاعتبار، إذا فالحكم بالاستحباب في المسألة يبتنى على القول بالتسامح في أدلة السنن، فإنه بناء على تلك القاعدة لا مانع من الحكم بالاستحباب، و التفصيل بين ما إذا صلى أربع ركعات ثم طلع الفجر و غيره فيتم صلاته في الصورة الأولى دون الثانية كما ذكره الماتن «قده».

و حيث انا لا نقول بتلك القاعدة و ذكرنا أن الروايات المستدل بها عليها غير وافية في إثباتها، و انما تدل على ان الإتيان بالعمل برجاء الثواب و من باب الانقياد أمر حسن و أما الاستحباب فلا. فلا يمكننا الحكم باستحباب إتمام النافلة في محل الكلام.

على ان نافلة الليل - و تثنى - من التطوع في وقت الفريضة و هو لو لم نقل بحرمة و مبعوضيته فلا - كلام في انه مرجوح في الشريعة المقدسة إذا احتاج رفع اليد عن كونها مرجوحة إلى دليل و قد عرفت ان ما استدلل به عليه لا ينهض دليلا على الجواز و التخصيص

في مقابلة ما دل على المنع عن التطوع في وقت الفريضة.

و في مثل ذلك لا اثر للتسامح في أدلة المستحبات فإنه غير رافع للمرجوحية و ان كان لا بأس به من حيث الجواز، و كيف كان لم يقيم دليل على عدم المرجوحية في المقام سواء تلبس بأربع ركعات من النافلة أم لم يتلبس بها.

(١) لم يقيم على ذلك أى شاهد من الرواية المتقدمة، لأنها انما تدل على استحباب إتمام صلاة الليل على النحو المتعارف و كما كان يأتي بها قبل طلوع الفجر، و أما الإتيان بها مخففة فلا يكاد يستفاد منها ابدأ، فالتخفيف

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٢٧

و ان لم يتلبس بها قدم ركعتي الفجر ثم فريضته (١) و قضاها، و لو اشتغل بها أتم ما في يده ثم أتى بركعتي الفجر و فريضته (٢) و قضى البقية بعد ذلك.

يحتاج الى دليل، و لعل اعتباره من جهة مناسبة الحكم و الموضوع حيث ان التطوع في وقت الفريضة محرم أو مرجوح، فإذا أثبتنا جوازه بتلك الرواية تخصيصاً فيما دل على النهي عن التطوع في وقت الفريضة فالمناسب و الأولى ان يؤتى بها مخففة حتى لا تتحقق مزاحمة الفريضة بكثير.

(١) ظهر الحال في ذلك مما سردناه في المسألة المتقدمة فلاحظ.

(٢) و هذا لا لما دل على أن من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الوقت حتى يلزمه التفصيل في المسألة بين ما إذا أتى منها بركعة و قد طلع الفجر فيحكم بصحتها و إتمامها و ما إذا طلع الفجر قبل الإتيان منها بركعة حتى يحكم ببطلانها أو مرجوحيتها و يرفع اليد عما أتى به و يأتي بركعتي الفجر من الابتداء، لأن العمدة في ذلك موثقة عمار و هي انما وردت في صلاة الغداة و انما تعدينا عنها إلى سائر الفرائض للعلم الخارجى بعدم الفرق بين الغداة و غيرها من الفرائض اليومية. و اما التعدى عنها الى كل صلاة حتى النافلة فهو يحتاج الى دليل و لا دليل عليه.

بل الوجه فيما ذكره الماتن «قده» هو ان أدلة المنع عن الإتيان بصلاة الليل بعد الفجر منصرفه عن إتمامها و ذلك لان العمدة في ذلك هي الروايات المانعة عن الإتيان بصلاة الوتر بعد طلوع الفجر، و أشرنا سابقاً الى ان صلاة الوتر- التي هي أهم أجزاء صلاة الليل- إذا لم تكن مأموراً بها بعد الفجر لم يكن غير الوتر بمأمور به بالأولوية.

و هذه الروايات منصرفه إلى الشروع في الوتر و إيجادها اعنى البدأ بها بعد طلوع الفجر و غير شاملة لما لو شرع فيها قبل طلوعه و بعد ما اشتغل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٢٨

(مسألة ١٣) قد مر ان الأفضل في كل صلاة تعجيلها (١) فنقول:

يستثنى (٢) من ذلك موارد:

بها طلع في أثنائها و إذا لم تشمل الأخبار المانعة لصلاة الوتر بحسب البقاء شملتها المطلقات الواردة في استحباب صلاة الليل و الوتر لعدم مزاحمتها بشيء.

و بعبارة أخرى ان دليل المنع إذا لم يشمل المقام اعنى ما إذا طلع الفجر و المكلف في أثناء الصلاة كان إطلاق الأمر بصلاة الليل و الوتر بحاله، و الظاهر ان ما ذكرناه من قصور دليل المنع هو المستند للماتن «قده» و إلا- فلم يرد على ما افاده «قده» أى دليل بالخصوص.

(١) و قد مر الوجه في ذلك عند تعرض الماتن للمسألة فلاحظ.

الموارد المستثناة [عن أفضلية التعجيل]**إشارة**

(٢) الحرى أن يقال: ان الموارد المستثناة عن أفضلية التقديم و التعجيل قسما:
«أحدهما»: ما كان الاستثناء فيه من باب التخصيص بحيث لو صلى أول الوقت بأن أتى بالفريضة مقدما فقد أتى بها في غير الوقت
الأفضل فهو من الموارد المستثناة عن أفضلية التقديم حقيقة.
و «ثانيهما»: ما كان الاستثناء فيه من باب المزاحمة بحيث لو صلى أول الوقت أتى بها في الوقت الأفضل إلا أنه ترك بذلك مستحبا
آخر أهم و أفضل من الإتيان بها في وقت فضيلتها، فهذا من باب التزاحم دون الاستثناء حقيقة بمعنى ان التأخير فيه انما هو لمراعاة أمر
آخر أهم، لا لأجل
التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٢٩

.....

أن الإتيان بالفريضة مقدما ليس بمطلوب في نفسه بل لأن رعاية الجهة الثانية أولى من رعاية تلك الجهة، فالصلاة في أول وقتها أيضا
أفضل في نفسها و انما استحب تأخيرها من جهة المزاحم الأقوى كما عرفت، و لو مع قطع النظر عما دل على استحباب التأخير حينئذ
إذا فالأنسب ذكر كل من القسمين على حدة:
فمن القسم الأول أفضلية التأخير للمتميم فيما إذا احتمل ارتفاع عذره الى منتهى الوقت بناء على جواز البدار حينئذ كما بنى عليه
الماتن «قده» فإن التأخير في حقه أفضل، بحيث لو صلى في أول الوقت أتى بها في غير الوقت الأفضل.
و من القسم الثاني أفضلية تأخير الظهرين لمن أراد الإتيان بنافلتهما، لأنها مستندة الى أن تقديمها مزاحم للنوافل و هي أهم من التعجيل
بهما، و إتيانها في أول الوقت لا- لأنها لو أتى بهما في أول الوقت وقعتا في غير الوقت الأفضل و ذلك لان الإتيان بهما في أول
الوقت أفضل مطلقا غير ان تقديمهما مبتلى بالمزاحم الأقوى، فمراعاة للمزاحم استحب تأخيرهما عن أول الوقت، و هذا هو الذى
يستفاد من قوله (ع) أو تدرى لم جعل الذراع و الذراعان؟ قال: لا. قال (ع) لمكان النافلة. هكذا ينبغي تحرير الأقسام المذكورة في
المقام و بيان ان الاستثناء في أى قسم حقيقى و فى أى قسم من باب المزاحمة
التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٣٠
«الأول»: الظهر و العصر لمن أراد الإتيان بنافلتهما (١) و كذا الفجر إذا لم يقدم نافلتها قبل دخول الوقت.
«الثاني»: مطلق الحاضرة لمن عليه فائتته (٢) و أراد إتيانها

الأول: الظهر و العصر

(١) لما مر في محله من ان الأفضل في الظهرين في موارد تشرع فيها النافلة كما في غير السفر هو الإتيان بهما بعد النافلة، لما دل على
تحديد وقتها بالذراع و الذراعين أو المثل و المثيلين على اختلاف الروايات في ذلك، فإذا فرضنا أن المكلف لا يريد التنفل لعذر-
كالسفر- أو لغير عذر و بالاختيار فالأفضل أن يأتى بالظهرين أيضا في أول الوقت لما تقدم في محله من ان الذراع و الذراعين و
غيرهما مما ورد في تحديد وقت النافلة مما لا خصوصية له لأن التأخير عن أول الوقت انما هو لمكان النافلة على ما صرح به في بعض

الروايات، و دل بعضها على مرغوبية التخفيف في النافلة أيضا.

فإذا لم تشرع النافلة أو ان المكلف لم يأت بها بالاختيار أو أتى بها متقدمة على الزوال كما في يوم الجمعة فمقتضى إطلاق الروايات المتقدمة التي استفدنا منها اهتمام الشارع بأول الوقت أفضلية الإتيان بهما في أول الزوال أيضا كما مر.

الثاني: الحاضرة لمن عليه الفائنة

(٢) وقع الكلام في أن من عليه الفائنة هل يستحب أن يقدمها على

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٣١

.....

الحاضرة أو أن الأفضل ان يؤتى بالحاضرة أول وقتها ثم بالفائنة، فعن بعضهم استحبابه و ذهب جماعة إلى لزومه، و انه لا يجوز الإتيان بالفريضة الحاضرة لمن عليه فائنة.

و هل القضاء على المواسعة أو المضايقة؟ بمعنى ان من شرائط الحاضرة ان لا يكون على المكلف صلاة فائنة أو انها ليست بمشروطة بذلك. بل تقع الحاضرة صحيحة و لو مع اشتغال الذمة بالقضاء يأتي عليه الكلام في محله ان شاء الله، و انما نتكلم في المقام بعد الفراغ عن ان القضاء موسع.

فيقع الكلام في أن الأفضل ان يقدم الفائنة على الحاضرة أو ان الأمر بالعكس؟

مقتضى ما ورد في جملة من الروايات أن الأفضل تقديم الفائنة على الحاضرة ما لم يتضيق وقتها كما ذكره الماتن «قده».

«منها»: صحيحة زرارة عن أبي جعفر (ع) (في حديث) قال إذا دخل وقت صلاة و لم يتم ما قد فاته فليقض ما لم يتخوف ان يذهب وقت هذه الصلاة التي قد حضرت و هذه أحق بوقتها فليصلها، و إذا قضاها فليصل ما فاته مما قد مضى «١» و بإزائها أيضا عدة روايات دلت على أن الأفضل تقديم الحاضرة على الفائنة:

«فمنها»: صحيحة ابن مسكان عن أبي عبد الله (ع) قال: ان نام رجل أو نسي أن يصلى المغرب و العشاء الآخرة فإن استيقظ قبل الفجر قدر ما يصلهما كليهما فليصلهما، و ان خاف أن تفوته إحداهما فليبدأ بالعشاء الآخرة. و إن استيقظ بعد الفجر فليصل الصبح ثم المغرب ثم العشاء الآخرة قبل طلوع الشمس «٢».

(١) المرويتان في ب ٦٢ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المرويتان في ب ٦٢ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٣٢

.....

و «منها»: صحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) قال: ان نام رجل و لم يصل صلاة المغرب و العشاء أو نسي فإن استيقظ قبل الفجر قدر ما يصلهما كليهما فليصلهما، و ان خشى ان تفوته إحداهما فليبدأ بالعشاء الآخرة، و ان استيقظ بعد الفجر فليبدأ، فليصل الفجر ثم المغرب ثم العشاء الآخرة .. «١».

و هاتان الصحيحتان قد دلنا على لزوم تقديم الحاضرة- و هي صلاة الفجر- على الفائنة أعنى صلاتي المغرب و العشاء.

و قد يقال: ان الصحيحتين معارضتان للطائفة المتقدمة، لأنهما يشتملان على الأمر بتقديم الحاضرة على الفائنة، و الطائفة المتقدمة

اشتملت على الأمر بعكسه.

و لكن الظاهر انه لا معارضة بينهما و ذلك:

«أما أولاً»: فلانا لو كنا و هاتين الصحيحتين لخصصنا بهما الطائفة المتقدمة، لأن تلك الطائفة أعنى صحيحة زرارة المتقدمة مطلقاً، و قد دلت بإطلاقها على أن كل فريضة فائتة متقدمة على الحاضرة، و هاتان الصحيحتان واردتان في خصوص فريضة الفجر و قد دلنا على أن صلاة الفجر بخصوصها متقدمة على فائتة المغرب و العشاء و مقتضى القاعدة ان نلتزم بالتخصيص في صحيحة زرارة و استثناء فريضة الفجر من عمومها أو إطلاقها فلا معارضة بينهما.

و «أما ثانياً»: فلان هناك صحيحة أخرى لزرارة قد فصلت بين صورة خوف ذهاب الوقت فدلت على لزوم تقديم الحاضرة على الفائتة حينئذ و صورة عدم الخوف من ذهابه فدلت حينئذ على لزوم تقديم الفائتة على

(١) المروية في ب ٦٢ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٣٣

(الثالث): في المتيّم مع احتمال زوال العذر (١) أو رجائه

الحاضرة، حيث صرحت بقوله (ع) و ان كانت المغرب و العشاء قد فاتتاك جميعاً فابدأ بهما قبل أن تصلى الغداة ابدأ بالمغرب ثم العشاء، فان خشيت ان تفوتك الغداة إن بدأت بهما فابدأ بالمغرب ثم صل الغداة ثم صل العشاء، و ان خشيت ان تفوتك الغداة إن بدأت بالمغرب فصل الغداة ثم صل المغرب و العشاء ابدأ بأولهما «١».

و مع ملاحظة هذا التفصيل لا تصل النوبة إلى التخصيص فضلاً عن المعارضة، إذ معه تحمل الصحيحتان على صورة خوف ذهاب الوقت بقرينة هذه الصحيحة، لأنها أخص فلاجلها تختص الصحيحتان بما إذا خيف ذهاب الوقت. و بذلك ترتفع المنافاة بين الطائفتين و يتم ما ذكره الماتن «قده» من أن الأفضل ان يبدأ بالفائتة ما لم يتضيق وقت الحاضرة، و مع الضيق تتقدم الحاضرة على الفائتة، لأن صاحبة الوقت أولى به من غيرها.

الثالث: المنبر مع احتمال زوال العذر

(١) أشرنا الى أن ذلك يبتنى على القول بجواز البدار- في المقام- كما بنى عليه الماتن «قده» و لكننا بنينا- في محله- على عدم جوازه و انه لا- بد من ان ينتظر المكلف حينئذ إلى آخر الوقت فان تمكن من الماء توضأ أو اغتسل و الا تيمم و صلى لأنه إن فاته الماء فلن تفوته الأرض و التراب إذا فالانتظار و التأخير أمران لا زمان في محل الكلام لا أنهما مستحبان و قد قدمنا

(١) المروية في ب ٦٣ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٣٤

و اما في غيره من الأعذار فالأقوى وجوب التأخير (١) و عدم جواز البدار.

الكلام في ذلك مفصلاً في بحث التيمم فليراجع.

(١) فصل الماتن «قده» بين المتيّم و سائر ذوى الأعذار حيث حكم بجواز البدار و التقديم في الأول و منعهما في غيره و أوجب التأخير و الانتظار الى آخر وقت الفريضة.

ولعل الوجه في تفصيله ان العذر المسوغ للصلاة العذرية هو الذي يستوعب الوقت كله نظرا الى أن المأمور به هو الطبيعي الواقع فيما بين المبدء والمنتهى، فإذا تمكن المكلف من الصلاة الاختيارية في أى جزء من أجزاء ذلك الوقت فلا يكون مضطرا إلى الصلاة العذرية أى الفاقدة لشيء من الاجزاء والشرائط الاختياريتين، ومن المعلوم ان الصلاة العذرية غير مشروعة إلا مع العجز عن الصلاة التامة الاختيارية في مجموع الوقت المضروب لها.

وحيث ان المكلف لم يحرز عجزه عن الصلاة التامة إلى منتهى الوقت لم يجز له البدار بالإتيان بالصلاة العذرية في أول وقتها، لاحتمال ارتفاع العذر قبل انقضاء الوقت وانتهائه، ومجرد العذر في بعض الوقت غير مسوغ للاكتفاء بالصلاة العذرية.

وأما البدار في حق المتيمم فالحكم بجوازه مستند الى النص هذا.

وقد تكلمنا على النص الوارد في ذلك- في محله- وأما ما قدمناه من الوجه لعدم مشروعية البدار لسائر ذوى الأعذار فهو وان كان كما سردناه بحسب الحكم الواقعي إلا ان الأمر حسب ما يقتضيه الحكم الظاهري ليس كما أفيد والوجه فيه:

ان المكلف إذا كان واجدا للعذر في أول وقت الصلاة، واحتمل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٣٥

«الرابع» لمدافعة الأخبثين (١) ونحوهما، فيؤخر لمدفعهما

بقائه الى آخره كارتفاعه لم يكن أى مانع من التمسك باستصحاب بقاء العذر الى منتهى وقت الصلاة- بناء على جريان الاستصحاب فى الأمور الاستقبالية- كما هو الصحيح وبه يحرز ان العذر مستوعب للوقت كله.

وهو كالعلم الوجدانى ببقاء العذر كذلك فيشرع له البدار والإتيان بالصلاة العذرية فى أول الوقت.

ثم إذا لم ينكشف له الخلاف واستمر العذر الى منتهى الوقت فهو وإذا ارتفع العذر قبل ذلك وجبت عليه الإعادة لعدم أجزاء الأحكام الظاهرية عن الأحكام الواقعية. والأمر الواقعي باق بعد بحاله فلا مناص من امتثاله على ما حررناه فى محله، وكيف كان فلا مانع عن الحكم بمشروعية البدار- فى هذا القسم- بالاستصحاب.

وبهذا يظهر ان الحق فى المسألة عكس ما ذكره الماتن، وان الصحيح بالنسبة إلى المتيمم عدم جواز البدار، وجوازه بالإضافة إلى سائر ذوى الأعذار، وان كان ذلك حكما ظاهريا تجب معه الإعادة على تقدير الكشاف الخلاف وارتفاع العذر قبل خروج الوقت و انقضاءه.

الرابع: مدافعة الأخبثين

إشارة

(١) جواز التأخير فى هذا القسم من باب التخصيص- حقيقة- بمعنى أن المكلف لو صلى مع المدافعة ولم يؤخر الصلاة لدفع الأخبثين لوقعت صلاته مرجوحة وفى غير الوقت الأفضل، ويدل عليه صحيحة هشام بن الحكم عن أبى عبد الله (ع) قال: لا صلاة لحاقن ولا لحاقنة وهو بمنزلة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٣٦

.....

من هو فى ثوبه «١».

ومقتضى هذه الصحيحة- لو لا ما دل على الجواز مع مدافعة الأخبثين- عدم جواز الصلاة و بطلانها فى حالة المدافعة، لدلالاتها على

نفى الصلاة عن الحاقن و ظاهره نفى الحقيقة و قد دلت على انها كالصلاة الواقعة في الثوب المشتمل على البول أو العذرة، غير انا علمنا بالقرينة الخارجية و ما دل على صحة تلك الصلاة ان المراد به نفى الكمال دون نفى الصحة و الحقيقة، إذا تدلنا الصحيحة على أن الأفضل أن تؤخر الصلاة عند مدافعة الأخبثين لدفعهما ثم ان الرواية في الوسائل: لا صلاة لحاقن و لا لحاقنة. و في التهذيب أيضا بهذه العبارة، و كذلك في محاسن البرقى و لكنه لم يتكرر فيه كلمة «و لا» و العبارة: لا صلاة لحاقن و حاقنة. و عليه فلا بد في التعدي إلى الحاقب أعنى حابس الغائط و الحاقه بالحاقن أى حابس البول من دعوى عدم الفصل و القطع بوحدة الملاك، و إلا فالرواية مختصة بحابس البول فحسب، و لم يرد الحاقب في شىء مما يعتمد عليه من رواياتنا.

و احتمال المحدث الكاشاني «قده» وقوع التصحيف في الرواية بتبديل كلمة «حاقب» بالحاقنة، حيث روى الرواية هكذا: لا صلاة لحاقن و لا-لحاقب، ثم فسر الحاقن بحابس البول، و الحاقب بحابس الغائط و قال قال في النهاية: فيه: لا أرى لحاقب و لا لحاقن، الحاقب الذى احتاج الى الخلاف فلم يبرز فانحصر غائطه، و منه الحديث: نهى عن صلاة الحاقب و الحاقن قال: الحاقن هو الذى حبس بوله كالحاقب للغائط، و منه الحديث لا- يصلين أحدكم و هو حاقن، و فى رواية و هو حاقن حتى يتخفف ثم قال فما يوجد فى نسخ التهذيب: لا صلاة لحاقن و لا حاقنة بالنون فيهما جميعا

(١) المروية فى ب ٨ من أبواب قواطع الصلاة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٣٧

.....

فلعله تصحيف «١».

فالرواية- على ما ذكره- مشتملة على كل من حابسى الغائط و البول و لكنك خبير بان ما يمكن الاعتماد عليه من الأخبار المروية بطرقنا غير مشتمل على الحاقب بل نسخ التهذيب- قاطبة- و المحاسن و غيره مشتملة على الحاقن و الحاقنة. نعم ورد ذلك أعنى حابس البول بلفظ الحاقب و غيره فى جملة من الروايات المروية بطرقنا «٢» غير انها ضعيفة السند و غير قابلة للاعتماد عليها أبدا.

□

نعم نقل فى الحدائق عن هشام بن الحكم عن أبى عبد الله (ع) انه قال: لا صلاة لحاقن و لا حاقب «٣».

إلا- انك قد عرفت ان نسخ التهذيب و غيرها خالية عن الحاقب و انما رواياتنا مشتملة على الحاقن و الحاقنة دون الحاقب، إذا فلا مناص فى التعدي إلى حابس الغائط، و الحاقه بحابس البول من دعوى عدم الفصل و القطع بالملاك كما مر. ثم إن الضمير فى قوله: من هو فى ثوبه. يرجع الى النجس- من بول أو غائط- المدلول عليهما بالحاقب و الحاقن- على فرض اشتمال الرواية على الكلمتين، و لكن فى المحاسن ان فى بعض النسخ من هو فى ثوبه.

(١) المجلد الثانى م ٥ ص ١٣١

(٢) راجع ب ٨ من أبواب القواطع من الوسائل.

(٣) الحدائق ج ٦ ص ٣٢٨ من الطبع الجديد و لكنه «قده» تعرض لتلك الرواية فى ج ٩ ص ٦١ مصرحا بأن الموجود فى التهذيب و المحاسن و غيرهما ما قدمناه من انه لا صلاة لحاقن و لا لحاقنة. فليلاحظ.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٣٨

.....

أى كأنه يصلى و هو نائم «١»، وهذا هو الموافق للاعتبار فان من شغل نفسه بالمدافعة لم يتمكن من التوجه و الإقبال بصلاته فكأنما يصلى و هو نائم مسلوب التوجه الى صلاته و حر كاته.

ثم ان فى المقام رواية أخرى و هى ما رواه أبو بكر الحضرمى عن أبيه عن أبى عبد الله (ع) قال: لا تصل و أنت تجد شيئا من الأخبيين «٢» و لا بأس بسندها الى الحضرمى فان على بن الحكم فى السند ثقة على ما مر غير مرة و كذلك أبو بكر الحضرمى لأنه ممن وقع فى أسانيد كامل الزيارات، و انما الكلام فى والده و انه من هو؟ لان المراد بأبى بكر الحضرمى ان كان هو محمد بن شريح فإنه قد يطلق عليه - كما قيل - فهو و ان كان ممن وثقه ابن قولويه لوقوعه فى أسانيد كامل الزيارات غير أن والده و هو شريح لم يظهر انه من هو و لم يوثق فى الرجال و ان أريد به عبد الله بن محمد دون محمد بن شريح نظرا إلى أنه يكنى بأبى عبد الله دون أبى بكر فهو و ان كان ثقة فى نفسه لما مر، إلا انه لم يثبت ان والد عبد الله بن محمد الحضرمى هو محمد بن شريح الحضرمى بناء على ان محمد بن شريح المكنى بأبى عبد الله أيضا موثق للاعتماد على توثيق النجاشى، لأنه من الجائر ان يكون والده محمدا آخر غير محمد بن شريح الحضرمى، إذا لا يمكننا إثبات وثاقه والد أبى بكر الحضرمى فتكون الرواية بذلك ساقطة عن الاعتبار.

(١) المحاسن ج ١ ص ٨٣

(٢) المروية فى ب ٨ من أبواب القواطع من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة، ١، ص: ٤٣٩

«الخامس»: إذا لم يكن له إقبال فيؤخر إلى حصوله (١) «السادس»: لانتظار الجماعة (٢) إذا لم يفض إلى الإفراط فى التأخير.

الخامس: إذا لم يكن له إقبال

(١) و ذلك لجملته من الروايات «منها»: صحيحة عمر بن يزيد قال قلت لأبى عبد الله (ع) أكون فى جانب المصر فتحضر المغرب و أنا أريد المنزل فإن أخرت الصلاة حتى أصلى فى المنزل كان أمكن لى، و أدركنى المساء أفأصلى فى بعض المساجد؟ فقال: صل فى منزلك «١».

فقد دلت على أن الصلاة فى المنزل مع التمكين و الإقبال إلى الصلاة متقدمة على الصلاة فى أول الوقت من غير تمكين و إقبال لان روح العبادة هى التوجه و الإقبال، فإذا دار الأمر بين الصلاة فى أول الوقت مشوش البال، و الصلاة متأخرة مع التوجه و الإقبال كان الثانى مقدما على الأول حسب ما تقتضيه الصحيحة.

السادس: انتظار الجماعة

(٢) ذكر «قده» ان التأخير انتظارا للجماعة أفضل و قيده بما إذا لم يفض إلى الإفراط فى التأخير. و قد قدمنا الكلام عليه فى المسألة التاسعة من مسائل الفصل السابق، و انما نعيده تبعا للماتن و للإشارة الى ما لم نذكره

(١) المروية فى ب ١٩ من أبواب المواقيت من الوسائل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة، ١، ص: ٤٤٠

.....

هناك فنقول:

ان هذا المورد من موارد التراحم دون التخصص وان رعاية الجماعة أولى من رعاية الصلاة في أول وقت الفضيلة. وقد استدل عليه بما رواه جميل بن صالح أنه سأل أبا عبد الله (ع) أيهما أفضل؟ يصلي الرجل لنفسه في أول الوقت أو يؤخرها قليلا و يصلي بأهل مسجده إذا كان امامهم؟ قال: يؤخر و يصلي بأهل مسجده إذا كان الامام «١».

وقد عنون صاحب الوسائل باب استحباب الجماعة و لو في آخر الوقت مرتين فمرة في أوائل أبواب صلاة الجماعة «٢» و أخرى في أواخرها «٣» و كأنه قد نسي ما ذكره «أولا» حتى عقده «ثانيا» و إن أضاف عليه بعض الأمور.

و كيف كان فقد استدل بها على استحباب تأخير الفريضة لانتظار الجماعة و أفضليته عن الصلاة في أول الوقت.

و «يرده»: أن الرواية و ان دلت على أفضلية التأخير للجماعة، الا أنها مشتملة على قيدين في موردها: «أحدهما»: أن تكون الصلاة في المسجد و «ثانيهما»: أن يكون المقدم أو المؤخر لها هو الإمام فالتعدى عن موردها إلى التأخير للجماعة في غير المسجد أو لغير الامام كالمؤمنين يحتاج الى دليل، و المدعى أفضلية التأخير لدرك الجماعة مطلقا لا في خصوص المقيد بالقيدين.

على أن الرواية ضعيفة السند، فان جميل بن صالح و ان وقع في أسانيد كامل الزيارات و هذا يكفي في وثاقته إذ لا معارض له، الا أن الصدوق

(١) راجع ب ٩ و ٧٤ من أبواب صلاة الجماعة من الوسائل.

(٢) راجع ب ٩ و ٧٤ من أبواب صلاة الجماعة من الوسائل.

(٣) راجع ب ٩ و ٧٤ من أبواب صلاة الجماعة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٤١

.....

لم يذكر طريقه إليه في المشيخة فهو مجهول الطريق و لا- ندرى أنه رواها عنه باية واسطة، إذا فلا- يمكننا الاستدلال بها حتى في موردها أعنى المقيد بالقيدين و هو الإمام الذي يدور أمره بين أن يصلي أول الوقت من دون جماعة أو يؤخرها عنه الى المسجد حتى يصلي جماعة.

فالصحيح أن يقال: إن محل الكلام من أحد موارد التراحم و لا بد فيه من الرجوع الى قواعد باب المزاحمة فلا مناص إذا من أن نفصل بين ما إذا أخر صلاته- لدرك الجماعة- من أول وقت الفضيلة إلى وسطه أو أخره فيصل في آخر وقت الفضيلة أو وسطه مع الجماعة. و ما إذا أخرها- لدرك الجماعة- عن وقت فضيلتها الى وقت إجزائها فيصل في غير وقت الفضيلة مع الجماعة.

فلنترجم بأفضلية التأخير في الصورة الأولى دون الثانية و ذلك لأن الصلاة جماعة و ان كانت مستحبة أكيدة و قد حث عليها في النصوص و في بعض الصحاح أن الصلاة جماعة أفضل من الصلاة فرادى بخمس و عشرين صلاة «١» و في بعض الروايات أن فضلها على الصلاة فرادى أربع و عشرون «٢» و في صحيحه عبد الله بن سنان أن الصلاة جماعة تفضل على كل صلاة الفرد (الفذ) بأربعة و عشرين درجة تكون خمسة و عشرين صلاة «٣».

و هذا هو وجه الجمع بين الطائفتين المتقدمتين لدلالاتها على أن الجماعة أفضل من الفردي أربعة و عشرين درجة و صلاة فإنها أيضا صلاة واحدة فيكون المجموع خمسة و عشرين.

و كيف كان ففضيلة الجماعة أمر غير خفي و هي من الأمور الضرورية

- (١) المرويات في ب ١ من أبواب صلاة الجماعة من الوسائل.
 (٢) المرويات في ب ١ من أبواب صلاة الجماعة من الوسائل.
 (٣) المرويات في ب ١ من أبواب صلاة الجماعة من الوسائل.
 التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٤٢

.....

و الواضحة، إلا- انها مهما بلغت من الفضل و الثواب لا تكاد تبلغ في الاهتمام إلى الصلاة في وقت الفضيلة و قد ورد الأمر الأكيد بالإتيان بها في وقت فضيلتها حتى ان التأخير عنه عد تضييعا في بعض الروايات «١» فكأنها صلاة عذرية و ليست بصلاة حقيقية، فإن الوقت الذي نزل به الجبرئيل على النبي الأكرم (ص) انما هو وقت الفضيلة فالصلاة في غيره تضييع لها في الحقيقة و في حكم العدم و ان كانت موجبة للاجزاء في مقام الامتثال.

و هل يمكن ان يقال: تضييع الصلاة أفضل لمكان فضل الجماعة؟

بل و في جملة من الروايات لما سألوهم (ع) عن وقت صلاتي الظهرين أجابوا بأنه الذراع و الذراعان أو المثل و المثان على اختلاف الأخبار الواردة في تحديد وقت الفضيلة «٢» و معنى ذلك ان وقت الفضيلة عد وقتا مضروبا للصلاة، و من الظاهر أن تأخير الفريضة عن الوقت المضروب لها في الشريعة المقدسة مما لا فضيلة له.

و على الجملة ان فضل الجماعة و ان كان مما لا خلاف فيه، إلا انه مع التحفظ على أصل الصلاة لا مع تضييعها كما لا يخفى.

نعم حكى سيدنا الأستاذ (أدام الله اظلاله) عن الحجة الورع الميرزا محمد تقي الشيرازي «طاب رسمه» انه كان يؤخر صلاته و يصلها جماعة قبل المغرب بساعة.

و كيف كان فالظاهر ان في هذه الصورة يتقدم الوقت على الجماعة و لا يكون التأخير أفضل فإن أهمية الوقت مانعة عن ذلك كما مر. و لعله الى ذلك ينظر الماتن «قده» في قوله: إذا لم يفض إلى الإفراط في التأخير أى عن وقت الفضيلة إلى خارجه.

- (١) راجع ب ٩ من أبواب المواقيت من الوسائل.

- (٢) راجع ب ٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٤٣

.....

نعم إذا أخر الفريضة عن أول وقت الفضيلة إلى وسطه أو آخره- لا الى الخارج عنه- لإدراك فضيلة الجماعة و هو الصورة الأولى من محل الكلام لم يكن- وقتئذ- مانع من الحكم بأفضلية التأخير و الانتظار لان فيه جمعا بين الفضيلتين اعنى أفضلية الوقت و فضل الجماعة، و ذلك لان عد التأخير تضييعا للصلاة و الاهتمام الأكيد بالإتيان بها في وقت الفضيلة انما هو بالإضافة إلى مجموع وقت الفضيلة الأعم من أوله و وسطه و آخره لا بالإضافة إلى خصوص أوله، و ان كان أول الوقت أفضل غير ان فضيلة الجماعة أهم و أكد. بمعنى أن أهمية الإتيان بها فوراً ففوراً و ان كانت ثابتة و هو أمر حسن و من الاستباق نحو الخير و المبادرة إلى رحمة الله و تعجيل للمغفرة و كل ذلك من العناوين المستحسنة، إلا انه في قبال الجماعة التي قدمنا أنها أفضل من الفردى خمساً و عشرين درجة مما لا أهمية له.

و مما يؤكد ما ذكرناه مضافا الى انه جمع بين الفضيلتين ان السيرة القطعية المستمرة من زماننا هذا الى زمان النبي (ص) و أوصيائه (ع) جارية على تأخير الفريضة عن أول وقت الفضيلة إلى وسطه أو آخره لانتظار الجماعة، لوضوح ان النبي (ص) لم يكن يصلى بمجرد الزوال بل كان ينتظر حضور الجماعة للصلاة و كذلك المؤمنون لم يكونوا يصلون بمجرد دخول الوقت و سماع الأذان، بل كانوا ينتظرون الامام.

و كذلك الحال في زماننا لأنهم- في بيوتهم- لا يصلون بمجرد الزوال تعجيلا للخير و مبادرة نحو المغفرة بل يخرجون الى المساجد و الجماعات و إذا أبطأ الإمام مقدارا قليلا- كما لعلة المتعارف في أئمة الجماعات- لم يبادروا إلى الصلاة بالانفراد، بل انهم ينتظرونه- على ما هو المتعارف- لدرك

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٤٤

و كذا لتحصيل كمال آخر كحضور المسجد (١)

فضيلة الجماعة، إذا فما قدمناه من التفصيل في محله.

ثم ان مقتضى السيرة عدم الفرق في أفضلية التأخير عن أول الوقت انتظارا للجماعة بين الامام و المأموم ما لم يخرج وقت الفضيلة. (١) كما إذا دار امره بين ان يصلى في أول الوقت- في بيته- مثلا أو يؤخر صلاته عن أول وقتها و يأتي بها في المسجد و هذا أيضا من موارد التراحم لعدم إمكان الجمع فيه بين المصلحتين أعني مصلحة أول الوقت و مصلحة إيقاع الصلاة في المسجد. و استدل على أفضلية التأخير حينئذ بما دل على أن الصلاة في المسجد منفردا أفضل من الصلاة في غير المسجد جماعة و هو ما رواه الشيخ في المجالس عن زريق- أو زريق حسب اختلاف نسختي النجاشي و الشيخ- قال: سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: من صلى في بيته جماعة رغبة عن المسجد فلا صلاة له و لا لمن صلى معه الا عن علة تمنع من المسجد «١» لدلالته على أن الصلاة في المسجد أفضل من الصلاة في وقت الفضيلة.

و يدفعه: أن الرواية ضعيفة السند و الدلالة:

أما بحسب السند فلان زريقا أو زريقا لم يوثق في كتب الرجال.

نعم طريق صاحب الوسائل الى كتاب المجالس للشيخ مما لا خدشة فيه، لانه و ان اشتمل على محمد بن خالد الطيالسي على ما في آخر الوسائل عند تعرضه لاسانيد و طرقه إلا انه من رجال كامل الزيارات و وقوعه في أسانيد كاف في توثيقه، لوثاقه رواه بتوثيق ابن قولويه اللهم الا أن يكون معارضا بالتضعيف.

(١) المروية في ب ٢ من أبواب أحكام المساجد من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٤٥

.....

و أما بحسب الدلالة فلان المستفاد من ظاهر الرواية ان الصلاة في البيت اعراضا عن المسجد و الرغبة عنه ليست بصلاة كما هو الرسم عند بعض المتصوفة فإن منهم من لا يدخل المسجد متعللا بأن عليا (ع) قد استشهد في المسجد. و انه لفرط حبه و علاقته له عليه السلام لا يتمكن من الدخول في مكان وقعت شهادته (ع) في مثله و لا يسعه ان ينظر اليه؟! فلا تشمل الرواية لمن صلى في بيته من دون أى اعراض عن المسجد بل انما اختار الصلاة فيه على المسجد لشغل شغله أو حرارة أو برودة تمنعه عن الصلاة فيه أو غير ذلك من الدواعي، فالرواية غير صالحة للاستدلال بها بوجه.

إذا لا مناص في المسألة من ان تفصل بالتفصيل المتقدم في مسألة أفضلية التأخير لدرك الجماعة، فإذا أخر صلاته عن أول وقت الفضيلة إلى وسطه أو آخره لأجل درك فضيلة المسجد فلا شبهة في أن التأخير هو الأفضل، لأن فيه جمعا بين الفضيلتين، ولأن المقام من موارد التزاحم و فضيلة الصلاة في المسجد أقوى و أهم من فضيلة الصلاة في أول وقت الفضيلة.

و إذا أخرها عن تمام وقت الفضيلة و أتى بها في خارجه لدرك فضيلة المسجد فلا أفضلية للتأخير في مثله. بل الأفضل أن يؤتى بها في وقت الفضيلة و لا يؤخر الصلاة عن وقت فضيلتها لأن فضيلة الإتيان بالفريضة في وقت فضيلتها أهم من فضيلة الصلاة في المسجد، لما تقدم من أن تأخير الصلاة الى الخارج عن وقت الفضيلة عد من التضييع في الرواية فيكون تأخير الصلاة حينئذ و الإتيان بها في المسجد تضييعا لها و لا فضيلة للتضييع

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٤٦

أو كثرة المقتدين (١) أو نحو ذلك.

«السابع»: تأخير الفجر عند مزاحمة صلاة الليل إذا صلى منها أربع ركعات (١).

(١) انما يتم ما افاده «قده» مع التفصيل المتقدم فيما إذا ثبت أن فضيلة الجماعة تتزايد بتزايد المقتدين بان تكون فضيلة الجماعة عند بلوغ عددهم مائة- مثلا- أكثر و أزيد منها فيما إذا بلغ خمسين و هكذا، لأن تأخير الصلاة حينئذ إلى آخر وقت الفضيلة أو وسطه لأجل درك فضيلة الكثرة و التزايد أفضل من الإتيان بها في أول وقت الفضيلة لأن فيه جميعا بين الفضيلتين، و ان فضيلة الكثرة أهم و أقوى من فضيلة الإتيان بها في أول وقت الفضيلة.

نعم لا أفضلية في تأخير الصلاة عن وقت فضيلتها بالكلي، و الإتيان بها في خارجه، لأجل درك فضيلة الكثرة في الجماعة. بل الأفضل أن يؤتى بها في وقت فضيلتها، لأن تلك الفضيلة أهم من فضيلة الكثرة هذا الا أن تزايد الفضيلة بتزايد المقتدين لم تثبت بدليل، و لم يرد في شيء من النصوص القابلة للاستدلال بها- و ان كان الالتزام به موافقا للذوق- و الروايات التي أوردتها صاحب الوسائل في المقام راجعة إلى فضيلة أصل الجماعة و لا دلالة لها على تزايدها بتزايد المقتدين فليراجع.

السابع: مزاحمة صلاة الليل

(٢) و قد قدمنا الكلام على هذه المسألة و ذكرنا ان إتمام صلاة الليل فيما إذا طلع الفجر و قد صلى منها أربع ركعات لم يثبت استحبابه بدليل و ان ما استدل به عليه ضعيف و غير صالح لأن يرفع به اليد عما دل على

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٤٧

«الثامن»: المسافر المستعجل.

النهى عن التطوع في وقت الفريضة و يلتزم بالتخصيص فيما دل على أفضلية الإتيان بالفريضة في أول وقتها، فكيف يمكن أن يقال بأن تأخير الفجر عن إتمام صلاة الليل أفضل فيما إذا صلى منها أربع ركعات و قد أسلفنا أن الثابت هو استحباب تأخير الفجر عن صلاة الليل فيمن قعد عن نومه بعد الفجر لما تقدم من أنه المستفاد من الجمع بين الروايات الواردة في المسألة.

إذا فالأولى أن يبدل استحباب تأخير الفجر- فيما ذكره الماتن- باستحباب تأخير الفجر عن صلاة الليل فيما إذا قعد عن النوم بعد الفجر

الثامن: المسافر المستعجل

(١) و استدل على ذلك بجملة من الروايات الواردة في أن وقت صلاة المغرب في السفر الى ثلث الليل أو ربهه أو حتى يغيب الشفق

أو الى خمسة أميال أو ستة من بعد غروب الشمس «١» حسب اختلاف الأخبار الواردة في المسألة ولأجلها التزموا بالتخصيص فيما دل على أفضلية الإتيان بالصلاة أول الوقت.

الا أن هذه الروايات- بأجمعها- واردة في صلاة المغرب و التعدى إلى مطلق الصلاة- كما صنعه الماتن- يحتاج الى دليل. على أنها أجنبية عما نحن بصدد من التخصيص فيما دل على أفضلية الإتيان بالفرائض أول الوقت بالإضافة إلى المسافر المستعجل، و ذلك لعدم

(١) راجع ب ١٩ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٤٨

«التاسع»: المربية للصبي تؤخر الظهرين (١) لتجمعهما مع العشاءين بغسل واحد لثوبها.

كونها مقيدة بالمستعجل، و انما ورد فيها عنوان السفر، و الظاهر من مثل قوله (ع) و أنت في وقت من المغرب في السفر الى .. و قوله: وقت المغرب في السفر .. انها انما وردت للدلالة على التوسعة في وقت الفضيلة في صلاة المغرب، و بيان أن وقتها غير مضيق بظهور الشفق- كما هو كذلك في حق الحاضر- لامتدادها الى ربع الليل أو ثلثه أو غير ذلك مما قدمناه نقله. و لم ترد للدلالة على جواز التأخير عن وقت الفضيلة، و اين التوسعة من التخصيص في حق المسافر، لانه مع التوسعة إذا صلى المسافر في أول وقتها أو بعد ذهاب الشفق أو في ربع الليل و نحوه فقد صلى في وقت فضيلتها، لانه صلى في خارجه فليس في هذا أى تخصيص بوجه.

بل الأفضل للمسافر و غيره هو التقديم و الإتيان بالفريضة في وقت فضيلتها، غاية الأمر ان وقت الفضيلة للمسافر أوسع منه للحاضر. إذا فهذه الروايات تخصيص فيما دل على أن وقت فضيلة المغرب مضيق و انه ينتهي بذهاب الشفق، لا انها مخصصة فيما دل على الإتيان بالصلاة في وقت الفضيلة أفضل.

التاسع: المربية للصبي

(١) ذكرنا في التكلم على احكام النجاسات ان استثناء ثوب المربية للصبي من التخصيص فيما دل على اعتبار الطهارة في ثوب المصلى، و استندوا

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٤٩

.....

في ذلك الى رواية أبي حفص عن أبي عبد الله (ع) قال: سئل عن امرأة ليس لها الا- قميص واحد و لها مولود، فيبول عليه كيف يصنع؟ قال: تغسل القميص في اليوم مرة «١».

لدلالتها على أن الواجب على المربية انما هو غسل قميصها كل يوم مرة واحدة، و ان تنجسه غير مضر لصحة صلاتها، فلو تمت بحسب السند لكأن مخصصة فيما دل على اعتبار الطهارة في ثوب المربية في الصلاة، فلها ان تغسله قبل صلاة الصبح أو غيرها حتى تقع صلاة واحدة من صلواتها مع الطهارة.

و لكن الأفضل ان تغسله بعد الزوال حتى تتمكن من الإتيان بصلاتين مع الطهارة بأن تصلى الظهرين بعد الزوال أو تأتي بصلاة الظهر في آخر وقت الفضيلة و صلاة العصر في أول وقت الفضيلة- بناء على أن وقت فضيلة العصر هو الذراعان أو المثلان و نحوهما لانه

الزوال كما مر- و أفضل من ذلك ان تغسله في آخر النهار حتى تقع اربع صلوات مع الطهارة الخبيثة بأن تصلى الظهرين في آخر النهار. و تأتي بالعشاءين في أول وقتها هذا.

و قد أسلفنا ان الرواية ضعيفة السند، لان محمد بن احمد بن يحيى رواها عن محمد بن يحيى المعاذي (المعاذلي) و هو ممن استثناه ابن الوليد عن رجال محمد بن احمد بن يحيى. و تبعه تلميذه الصدوق و أبو العباس بن نوح، و الظاهر ان النجاشي و الشيخ «قدهما» قد امضيا هذا الاستثناء إذا الرواية غير قابلة للاستدلال بها فلا يمكن ان يخصص الأدلة الدالة على اشتراط الطهارة في ثوب المصلى بهذه الرواية.

فلا مناص من ان يكون المدرك في المسألة قاعدة لا حرج، و لا مناص

(١) المروية في ب ٤ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٥٠

.....

للمريية من أن تغسل قميصها بمقدار لا يبلغ الحرج فإذا كان غسله- زائدا على مرة واحدة في كل يوم- حرجيا في حقها اقتضت على الغسل بمقدار يلزم الحرج من الزائد عنه فيجب عليها الجمع بين الصلاتين، لعدم استلزامه الحرج في حقها.

فتغسل قميصها مرة واحدة و تجمع بين صلاتين، لان دليل نفى الحرج لا يستلزم جواز إيقاع الصلاة في الثوب النجس مع التمكن من تطهيره، و على الجملة ان دليل نفى الحرج انما يقتضى ارتفاع التكليف بمقدار يلزم منه الحرج. و أما في الزائد عليه فدليل شرطية الطهارة بحاله و حيث ان وقت الفضيلة محدود للصلاتين فيكون التأخير هو الأفضل في حقها بأن تؤخر صلاة الظهر الى آخر وقت الفضيلة و تقدم العصر الى أول وقتها، و بهذا يتحقق الجمع بين الفضيلتين في حقها.

و هذا حكم على طبق القاعدة و ان شئت قلت: لا موجب لان يرفع اليد عن دليل شرطية الطهارة في ثوب المصلى إلا بمقدار الضرورة و الحرج و قد عرفت انهما يرتفعان بالجمع بين الصلاتين، ففي غير صورة الجمع يبقى دليل شرطية الطهارة بحاله فبهذا يظهر ان الجمع واجب في حقها لانه أفضل.

إذا يقع الكلام في أن المريية متى تجمع بينهما فهل تجمع بينهما في أول الوقت أو وسطه أو آخره؟ فنقول:

الأفضل ان تجمع بينهما بتأخير الظهر الى آخر وقت الفضيلة و تقديم العصر الى أول وقت الفضيلة، ليكون جمعا بين فضيلة الوقت لكنتا الصلاتين مع التحفظ على شرطية الطهارة، إذا يكون الحكم بأفضلية التأخير في حقها على طبق القاعدة.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٥١

«العاشر»: المستحاضة الكبرى (١) تؤخر الظهر و المغرب الى آخر وقت فضيلتهما لتجمع بين الاولى و العصر و بين الثانية و العشاء بغسل واحد.

و قد ظهر بما سردناه أن المريية إذا تمكنت من الإتيان بأربع صلوات مع التحفظ على شرطية الطهارة بالجمع بينها و جب الجمع بينها في حقها و ذلك بأن تأتي بالظهرين في آخر الوقت و العشاءين في أوله حتى تقع الصلوات الأربع كلها مع الطهارة الخبيثة.

نعم لو فرضنا أن الرواية المتقدمة معتبرة بحسب السند و لو بدعوى انجبار ضعفها بعمل المشهور على طبقها لم يكن لاستثناء المريية عن أفضلية التعجيل مجال، لان مقتضى إطلاق الرواية ان المريية بغسل قميصها مرة واحدة تتمكن من أن تصلى الظهرين في وقت فضيلتهما كغيرها من المكلفين و كذلك العشاءين، و لا دليل على ان الأفضل هو التأخير في حقها، و الجمع بين الظهرين و العشاءين،

و ان كان الجمع هو الأولى، و لو لفتوى الجماعة بأنه أفضل.

العاشر: المستحاضة الكبرى

(١) للروايات المشتتملة على انها تؤخر هذه و تعجل هذه، و تغتسل و تصلى الظهرين مع الطهارة «١» و الظاهر ان ذلك ليس من التخصيص فيما دل على أفضلية الإتيان بالفريضة في وقت فضيلتها، لأن المستحاضة الكبرى تتمكن من الاغتسال لكل صلاة و تأتي بها في وقت فضيلتها، فإذا اغتسلت

(١) المروية في ب ١ من أبواب المستحاضة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٥٢

.....

و صلت الظهر في أول وقتها فقد أتت بما هو أفضل، لا أن صلاتها أول الوقت غير أفضل. نعم لا بد لها حينئذ من ان تغتسل غسلًا آخر لصلاة العصر إذا أرادت الإتيان بها أيضا في أول وقت الفضيلة بناء على ان وقت فضيلتها هو الذراعان و المثلاثن، إلا أن الشارع لما رخص لها في الاكتفاء بالغسل الواحد لكل صلاتين - إرفاقا و تسهيلا في أمرها - جاز لها الجمع بينهما بالغسل الواحد بأن تؤخر الظهر الى آخر وقت الفضيلة و تقدم العصر الى أوله و تأتي بهما بالغسل مرة واحدة. و بعبارة أخرى الجمع بين الصلاتين للاكتفاء بالغسل مرة واحدة ليس بواجب في حقها. بل يجوز أن تأتي بكل من الصلاتين في أول وقت فضيلتها و ان كان يجب عليها حينئذ غسل آخر للصلاة الثانية، إذا ليس هذا من التخصيص في أدلة أفضلية الصلاة في أول وقتها و وقت فضيلتها بالإضافة إلى المستحاضة الكبرى - كما توهم.

بل الأفضلية باقية بحالها و ليست الاخبار بصدد التخصيص من تلك الناحية، و انما هي بصدد بيان الطريقة السهلة للمستحاضة و كيفية الجمع لها بين كل صلاتين بالغسل الواحد حتى لا تحتاج الى الاغتسال خمس مرات لأنها لو لم تجمع بينهما بتقديم إحدهما و تأخير الأخرى لزم ان تغتسل لكل صلاة مرة واحدة. و لا يخلو الاغتسال خمس مرات عن صعوبة و تعسر.

اللهم إلا ان يراد بالتخصيص التسهيل و الإرفاق و تجويز الشارع للاكتفاء بالغسل مرة واحدة في حقها. لا التخصيص في أفضلية الإتيان بالصلاة في أول الوقت، و كيف كان فلا تخصيص في حق المستحاضة و انما الثابت في حقها هو الترخيص كما مر.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٥٣

.....

و توضيح ما ذكرناه من ان المستحاضة لو لم تجمع بين كل صلاتين بالغسل الواحد و جب عليها الغسل خمس مرات: أما بالإضافة إلى صلاتي المغرب و العشاء فلأجل ان الأفضل في العشاء الإتيان بها بعد ذهاب الشفق، فإذا فرضنا ان المستحاضة أخرت المغرب الى آخر وقت فضيلتها و قدمت العشاء إلى أول وقت فضيلتها جاز لها ان تكتفى بالغسل الواحد لهما مع الإتيان بهما في وقت فضيلتهما، و لم يعلم أن ذلك من التخصيص فيما دل على أفضلية الإتيان بصلاة المغرب في أول وقتها بحيث لو أتت بها أول وقتها و أتت بالعشاء أيضا في وقت فضيلتها لكانتا أيضا واقعتين في وقت فضيلتهما غير ان اللازم على المستحاضة - حالئذ - غسلان أحدهما لصلاة المغرب و ثانيهما للعشاء للفصل الزماني بينهما.

و أما بالنسبة إلى الظهرين فقد ورد في صحيحه معاوية بن عمار - بناء على صحه ما يرويه الكليني عن محمد بن إسماعيل عن الفضل

بن شاذان كما هي غير بعيدة، بل الظاهر ان محمد بن إسماعيل هذا هو النيسابوري تلميذ الفضل بن شاذان الثقة-: اغتسلت للظهر و العصر تؤخر هذه و تعجل هذه «١».

و في صحيحة إسماعيل بن عبد الخالق ان المستحاضة تؤخر الظهر الى آخر وقتها ثم تغتسل، ثم تصلى الظهر و العصر «٢» و هي و ان وقع في سندها محمد بن خالد الطيالسي و هو لم يوثق في الرجال إلا انه ممن وقع في أسانيد كامل الزيارات و حيث انا قدمنا عند التكلم على أوقات الفضيلة ان الظهرين وقت فضيلتهما من حين الزوال و انهما مما لا يمنع عنه بعد زوال الشمس إلا السبحة- كما ورد في بعض الروايات- وقع الكلام في انه ما معنى ان المستحاضة تقدم العصر و تؤخر ظهرها؟ فنقول: ان فيه احتمالين:

خوي، سيد ابو القاسم موسى، التنقيح في شرح العروة الوثقى، ٦ جلد، قم - ايران، اول، ١٤١٨ هـ ق

التنقيح في شرح العروة الوثقى؛ الصلاة، ١، ص: ٤٥٣

(١) المرويتان في ب ١ من أبواب المستحاضة من الوسائل.

(٢) المرويتان في ب ١ من أبواب المستحاضة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة، ١، ص: ٤٥٤

.....

«أحدهما»: ان يراد بالتقديم و التأخير ان المستحاضة تشرع بالمقدمات ثم تغتسل ثم تأتي بصلاة الظهر كما تأتي بنوافلها بعد الزوال. فإنها حينئذ قد أخرتها عن الزوال، كما ان معنى تقديمها العصر ان تغتسل و تأتي بها بعد صلاة الظهر من غير فصل بالنوافل، و إلا لوجب عليها غسل آخر للعصر أيضا، و بذلك تقع الصلاتان متعاقبتين بغسل واحد فالروايتان انما وردتا لبيان طريقة جمع سهلة للمستحاضة في الاقتصار على غسل واحد في كل صلاتين لثلا يجب عليها غسل واحد لكل صلاة، لا انها إذا أتت بصلاة الظهر في وقت فضيلتها و صلت العصر بعد نوافلها أيضا في وقت فضيلتها وقعت صلاتها في غير الوقت الأفضل. بل انها تقع في الوقت الأفضل كما مر غير انها حينئذ مكلفة بالإتيان بغسل مستقل لكل صلاة فلا يستفاد من الروايتين التخصيص في أدلة الأفضلية بوجه.

«و ثانيهما»: أيضا ذلك بإضافة حمل (الواو) على معنى (أو) بأن يراد بقوله (ع) تؤخر هذه و تعجل هذه أو ما هو بمضمونه ان المستحاضة قد تؤخر هذه و قد تعجل هذه فيكون (الواو) بمعنى (أو) بإرادة الجمع بينهما في موردين و زمانين لا الجمع في مورد واحد.

و النتيجة أيضا ما ذكرناه من تسهيل الأمر على المستحاضة لثلا يجب عليها الغسل المستقل لكل صلاة. بل لها ان تؤخر هذه فتكتفى بالغسل الواحد كما أن لها ان تعجل هذه أيضا تقتصر بالغسل مرة واحدة، و على الجملة ان الاخبار الواردة في المستحاضة غير مخصصة لما دل على أفضلية الصلاة في أول وقتها و أوقات فضيلتها و انما هي بصدد تسهيل الطريقة على المستحاضة.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة، ١، ص: ٤٥٥

«الحادي عشر»: العشاء تؤخر إلى وقت فضيلتها (١) و هو بعد ذهاب الشفق. بل الأولى تأخير العصر (٢) الى المثل و ان كان ابتداء وقت فضيلتها من الزوال.

الحادي عشر: تأخير العشاء الى ذهاب الشفق

(١) للروايات المعتمدة التي قدمنا نقلها عند التكلم على وقت العشاء الآخرة لدلالاتها على أن الأفضل هو إتيان العشاء الآخرة بعد ذهاب الشفق وهذا من التخصيص فيما دل على أفضلية الإتيان بالصلاة في أول وقتها كما لا يخفى.

(٢) قد أسلفنا في التكلم على أوقات الفضيلة والفرائض أن مبدأ وقت الفضيلة لصلاة العصر أيضا هو الزوال و حملنا الأخبار الواردة في تحديد وقتي الظهرين بالذراع والذراعين أو القدم والقدمين أو المثل والمثلين على امتداد وقت الفضيلة ومراتبها، وقلنا إن الأفضل تأخير صلاة العصر إلى القدمين والظهر إلى القدم والأفضل بعده تأخير العصر إلى الذراعين والظهر إلى الذراع ثم الأفضل بعده المثل لصلاة الظهر والمثلان للعصر.

و ذكرنا أن الأفضل من الجميع الإتيان بالظهرين بعد الفراغ عن نافلتيهما من دون انتظار للقدم والقدمين ولا الذراع والذراعين ولا غيره من التحديدات الواردة في الروايات.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٥٦

«الثاني عشر»: المغرب والعشاء لمن أفاض من عرفات إلى المشعر (١) فإنه يؤخرهما و لو إلى ربيع الليل. بل و لو إلى ثلثه.

الثاني عشر: التأخير إلى المشعر للحضيض

(١) وهذا أيضا من موارد التخصيص للنهي فيه عن الإتيان بصلاة المغرب في أول وقتها و تدل عليه جملة من الروايات: «منها»: صحيحة الحلبي أو حسنته عن أبي عبد الله (ع) قال:

قال: لا تصل المغرب حتى تأتي جمعا فصل بها المغرب والعشاء الآخرة بأذان وإقامتين «١».

و «منها»: صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما (ع) قال: لا تصل المغرب حتى تأتي جمعا (يعني المشعر) و ان ذهب ثلث الليل «٢».

و «منها»: موثقة سماعه .. لا تصلها حتى تنتهي إلى جمع و ان مضى من الليل ما مضى «٣».

و مقتضى تلك الموثقة أن فضيلة التأخير غير موقته بشيء من ثلث الليل وغيره لقوله .. و ان مضى .. فيشمل التأخير بأزيد من الثلث أيضا ما لم يصل إلى النصف و انقضاء وقت الصلاة حتى يأتي المشعر الذي يجتمع فيه الحاج فيصلح حينئذ، و لعله لذلك سمي ب «جمع» أي محل اجتماع الناس.

(١) المروية في ب ٦ من أبواب الوقوف بالمشعر الحرام من الوسائل.

(٢) المرويتان في ب ٥ من أبواب الوقوف بالمشعر الحرام من الوسائل.

(٣) المرويتان في ب ٥ من أبواب الوقوف بالمشعر الحرام من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٥٧

«الثالث عشر»: من خشى الحر يؤخر الظهر إلى المثل ليبرد بها (١).

ثم ان في مقابل تلك الاخبار ما دل على جواز الإتيان بهما قبل الوصول إلى المشعر أيضا، و نتيجة الجمع بين النهي والتجوز هي أفضلية تأخيرهما إلى المشعر.

الثالث عشر: خشية الحر

(١) ورد في الإبراد روايتان:

«إحدهما»: مروية بطرقنا و هي ما رواه الصدوق بإسناده عن معاوية ابن وهب عن أبي عبد الله (ع) انه قال: كان المؤذن يأتي النبي (ص) في الحر في صلاة الظهر فيقول له رسول الله (ص) أبرد أبرد «١».

ولا دلالة لهذه الرواية على أفضلية تأخير الصلاة فضلا عن ان تدل على أفضلية التأخير إلى المثل كما ذهب إليه الماتن «قده» و انما هي تدلنا على انه (ص) أمر المؤذن بالإسراع في أذانه كما انه بنفسه كان يسرع في صلاته. فلا دلالة لها على المدعى و انما الصدوق «قده» فسر قوله:

أبرد، أبرد. بالتعجيل أخذنا له من البريد الذي يستعجل - بحسب الطبع - في الوصول الى المقصد و يسرع، دون التبريد فالاستدلال بها غير تام.

و «ثانيتها»: مروية بطرق العامة و هي ما رواه في العلل عن أبي هريرة (شيخ المضيرة) قال: قال: رسول الله (ص) إذا اشتد الحر فأبردوا بالصلاة، فإن الحر من قيح جهنم «٢».

(١) المرويتان في ب ٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المرويتان في ب ٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٥٨

«الرابع عشر»: صلاة المغرب في حق من تتوق نفسه إلى الإفطار (١)،

هذه الرواية أيضا لا يمكن الاستدلال بها لعدم كونها من طرقنا و لم يستند الماتن و غيره ممن ذهب الى أفضلية التأخير في المقام الى هاتين الروايتين و ان عبر المصنف بلفظهما أي الإبراد قال: ليبرد بها، و انما مستندهم في ذلك موثقة زرارة قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن وقت صلاة الظهر في القيظ (شدة الحر) فلم يجبنى فلما أن كان بعد ذلك قال لعمر بن سعيد بن هلال: ان زرارة سألتني عن وقت صلاة الظهر في القيظ فلم أخبره فخرجت من ذلك فأقرء مني السلام و قل له: إذا كان ظلك مثلك فصل الظاهر و ان كان ظلك مثلي فصل العصر «١».

و هي من حيث السند موثقة و من جهة الدلالة ظاهرة، و لأجلها نلتزم بالتخصيص و أن الأفضل التأخير في القيظ الى المثل و المثليين.

الرابع عشر: التائق إلى الإفطار

(١) و تدل عليه صحيحة عمر بن يزيد قال: قلت لأبي عبد الله (ع) أكون في جانب المصر فتحضر المغرب و أنا أريد المنزل فإن أخرت الصلاة حتى أصلي في المنزل كان أمكن لي، و أدركني المساء فأصلي في بعض المساجد؟ فقال: صل في منزلك «٢» و نظيرها غيرها فليراجع.

لدلالاتها على الأمر بتأخير الصلاة عن أول وقتها الى المسكن و البيت

(١) المروية في ب ٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المروية في ب ١٩ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٥٩

.....

و ليس هذا إلا لأنها أمكن له في البيت من غيره فيصلى مع الإقبال و التوجه للذين هما روح العبادة لله سبحانه، و الصلاة من دونهما مجرد لقلقه اللسان فلو لم يتمكن من الصلاة كذلك في أول وقتها و لو لأجل أن نفسه تائفة إلى الإفطار - لأن الاشتياق الى غير الصلاة يسلب التوجه و الإقبال - كان الإتيان بها في غير وقت الفضيلة أفضل و أرجح، لاشتمالها وقتئذ على ما هو روح العبادة و الصلاة. نعم أفضلية التأخير - في محل الكلام - لم ترد في رواية بالخصوص إلا - ما ذكره المفيد (ره) من انه روى: ان كنت ممن تنازعك نفسك للإفطار و تشغلك شهوتك عن الصلاة فابدأ بالإفطار ليذهب عنك و سواس النفس اللوامة.

و أضاف قائلاً: غير ان ذلك مشروط بأن لا يشتغل بالإفطار قبل الصلاة الى ان يخرج وقت الصلاة «١». و لكنها رواية مرسله، و الظاهر انها من المنقول بالمعنى، و ذيلها من كلام المفيد «قده» لا انه جزء من الرواية - كما قيل - و مراده بخروج وقت الصلاة ليس هو خروج وقت الأجزاء للصلاة، لان من الواضح ان الإفطار بمقدار يخرج وقت الصلاة و تندرج فريضة المغرب في القضاء مما لا مسوغ له.

على أنه أمر لا تحقق له - عادة - لأن إفطار الصائم لا يطول الى هذا المقدار ابداً. فالمراد به خروج وقت الفضيلة و كيف كان فلا ينبغي الكلام في أن تأخير صلاة المغرب أفضل - في محل الكلام - الا انه ليس باستثناء جديد لاندراجه في كبرى التأخير تحصيلاً للإقبال في الصلاة.

(١) المروية في ب ٧ من أبواب آداب الصائم من الوسائل.

التفقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٦٠

أو ينتظره أحد (١).

(مسألة ١٤) يستحب التعجيل في قضاء الفرائض (٢) و تقديمها على الحواضر، و كذا يستحب التعجيل في قضاء النوافل (٣) إذا فاتت في أوقاتها الموظفة. و الأفضل قضاء الليلة في الليل و النهار في النهار.

(١) لصحيفة الحلبي التي رواها المشايخ الثلاثة و ان كانت الرواية - حقيقة - من الكليني و الصدوق و انما الشيخ يروي عن الكليني، عن أبي عبد الله (ع) قال: فقال: ان كان معه قوم يخشى ان يحبسهم عن عشاءهم فليفطر معهم، و ان كان غير ذلك فليصل ثم ليفطر «١».

استحباب التعجيل في القضاء

(٢) تكلمنا على ذلك فيما سبق و ذكرنا ان المسألة محل الخلاف فيما بينهم و ان بعضهم قد ذهب الى الوجوب و التزم بالمضايقة في قضاء الفرائض الا ان الصحيح عدم الوجوب و ان القضاء واجب موسع، و إن استحباب التعجيل في قضاء الفرائض و تدل عليه صحيفة زرارة عن أبي جعفر (ع) انه سئل عن رجل صلى بغير طهور أو نسي صلوات لم يصلها أو نام عنها فقال: يقضيها إذا ذكرها في أي ساعة ذكرها من ليل أو نهار «٢».

فان ظاهرها و ان كان هو الوجوب الا انها تحمل على الأفضلية على القول بالمواسعة.

(٣) إن كان غرض الماتن من ذلك ان النوافل الفائتة في الليل يستحب

(١) المروية في ب ٧ من أبواب آداب الصائم من الوسائل.

(٢) راجع ب ٥٧ و ٦٣ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٦١

.....

التعجيل في الإتيان بقضائها في نهاره، كما ان النوافل الفائتة بالنهار يستحب التعجيل في الإتيان بقضائها في الليلة الآتية المتصلة بذلك النهار، فلا يؤخرها إلى زمان آخر، ولا يفصل بينهما فهو وان وردت فيه عدة روايات غير انها ضعيفة السند: «فمنها»: ما رواه عنبسة العابد قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن قول الله عز وجل وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْذُرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا. قال: قضاء صلاة الليل بالنهار، و صلاة النهار بالليل «١».

فلا يمكن الاستدلال بها على ما ادعاه «قده» بوجه مضاف الى انها معارضة بجملة أخرى من الروايات المشتملة على الأمر بقضاء ما فات عن المكلف من صلاة النهار بالنهار و صلاة الليل بالليل: «منها»: صحيحة معاوية بن عمار قال: قال أبو عبد الله (ع) اقض ما فاتك من صلاة النهار بالنهار، و ما فاتك من صلاة الليل بالليل قلت: أقضى وترين في ليلة؟ قال: نعم اقض و ترا ابدأ «٢».

و «منها»: ما رواه إسماعيل الجعفي قال: قال أبو جعفر (ع) أفضل قضاء النوافل قضاء صلاة الليل بالليل و صلاة النهار بالنهار. قلت:

و يكون وتران في ليلة؟ قال: لا. قلت: و لم تأمرني أن أوتر وترين في ليلة؟ فقال: أحدهما قضاء «٣».

و «منها»: غير ذلك من الروايات الواردة في المقام.

و ان كان غرضه «قده» بيان أن التعجيل في قضاء النوافل بالإتيان بما فات عن المكلف في أية ليلة في الليلة التي تأتي بعدها أمر مستحب

(١) المرويات في ب ٥٧ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المرويات في ب ٥٧ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٣) المرويات في ب ٥٧ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٦٢

(مسألة ١٥) يجب تأخير الصلاة عن أول وقتها (١) لذوى الأعذار مع رجاء زوالها. أو احتمالها في آخر الوقت ما عدا التيمم كما مر هنا و في بابه.

و التأخير إلى سائر الليالي مرجوح لا فضل فيه.

فيدفعه: ان استحباب التعجيل بذلك لم يثبت بدليل، اللهم الا من جهة الأمر بالمسارعة و الاستيقاق الى ما هو محبوب لله سبحانه، و بالأخص في الصلاة التي هي أفضل ما يتقرب به العباد الى ربهم و أحبه الى الله عز و جل.

موارد وجوب التأخر:

(١) لما فرغ عن بيان الموارد المستثناة عن أفضلية تقديم الصلاة على نحو الجواز و الاستحباب شرع في بيان الموارد المستثناة عنها على سبيل الوجوب فمن تلك الموارد ذو و الاعذار مع رجاء الزوال أو احتمال ارتفاع العذر الى آخر وقت الصلاة.

و قد فصل «قده» في ذلك بين التيمم و غيره حيث جوز البدار، و الإتيان بالصلاة في أول الوقت للتيمم و أوجب التأخير على غيره

من ذوى الأعذار وقد قدمنا تفصيل الكلام فى ذلك- قريبا- وكذا فى بحث التيمم و قلنا ان الصحيح هو العكس و ان البدار غير جائز للمتيمم و يجب عليه تأخير الصلاة الى آخر وقتها جسما يستفاد من الروايات الواردة فى المسألة، و يجوز لسائر ذوى الأعذار، إذ لا نص و لا رواية تدلنا على المنع عن البدار فى حقهم.

غير ان هذا الجواز جواز ظاهرى بحيث لو انكشف له الخلاف إلى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٦٣

و كذا يجب (١) التأخير لتحصيل المقدمات غير الحاصلة كالطهارة و الستر و غيرهما.

و كذا لتعلم أجزاء الصلاة و شرائطها (٢).

آخر الوقت، كما إذا ارتفع عذره قبل انقضاء الوقت و جبت عليه الإعادة لأنه يكشف عن عدم كونه معذورا فيما اتى به من الصلاة العذرية، لاشتراط ان يكون العذر المسوغ للاكتفاء بها مستوعبا للوقت كله، و إذا لم ينكشف خلافه حكم بصحة صلاته ظاهرا. (١) و ليس هذا الوجوب وجوبا شرعيا بوجه كيف و لا يمكن أن يتصف التأخير بالوجوب- فى محل الكلام- لعدم تمكن المكلف من التقديم لأن الأمور به- و هو الصلاة مع الطهارة الحديثة أو الخبيثة- مثلا أو الصلاة مع غيرها من الشرائط غير مقدور له أول الوقت و مع عدم القدرة على تقديم الصلاة و الإتيان بها فى أول وقتها لا يكون تأخيرها مقدورا بوجه لان نسبة القدرة إلى طرفى التقديم و التأخير على حد سواء.

و إذا لم يكن التأخير ميسورا فى حقه لم يتعلق به تكليف- لا محالة- لاعتبار القدرة على متعلقه فى مقام الامتثال، إذا فالتأخير مستند الى عدم القدرة على التقديم و هو واجب عقلى من جهة حكم العقل بلزوم الامتثال و لا يتحقق الا مع الإتيان بالمقدمات و هو موقف على مضى مقدار من الزمان لا انه أمر واجب شرعى.

(٢) قد يكون التعلم دخيلا- فى القدرة على الواجب بحيث لولاه لم يتمكن المكلف من الإتيان به بوجه و ذلك كما فى تعلم ذات القراءة و التشهد و غيرهما من الأذكار الواجبة فى الصلاة- دون شرطيتها أو جزئيتها- لوضوح ان الجاهل بتلك الأمور لا يتمكن من الصلاة المشتملة على القراءة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٦٤

.....

و نحوها و هذا ظاهر.

و ان كان قد يتمكن من كل واحدة واحدة من كلماتها المفردة كلفظة الحمد أو الله أو الرب غير انه عاجز عن الهيئة التركيبية و لا يتمكن منها الا بعد التعلم نظير الجاهل بقصيدة من قصائد امرء القيس- مثلا- فإنه لا يتمكن من قراءتها و ان كان قد يعلم ألفاظها و كلماتها المجردة.

و قد يكون التعلم دخيلا- فى الامتثال اى إحرازه لا- فى أصل الإتيان بالمأمور به كما إذا كان جاهلا باعتبار القراءة فى الصلاة- لا بذاتها- فهو متمكن من قراءة الحمد غير انه لا يدري بوجوبها فى الصلاة. أو جهل بأن الصلاة تجب فيها القصر أو التمام مع التمكن من كل منهما فى نفسه، فان المكلف حينئذ يتمكن من الإتيان بالمأمور به فى نفسه- الا أنه لا يدري انه مأمور به أولا، فلو اتى به- و هو جاهل- لم يحرز انه امثل الأمر المتوجه إليه أم لم يمثله فهاتان صورتان:

(أما الصورة الأولى): فتندرج فى الفرع المتقدم أعنى ما إذا لم يتمكن المكلف من الإتيان بالمأمور به فى أول الوقت لتحصيل المقدمات الوجودية غير الحاصلة، و قد تقدم أن وجوب التأخير حالئذ لا يمكن ان يكون شرعيا بوجه و انما هو وجوب عقلى كما مر.

(و أما الصورة الثانية): فإن بنينا على ان العبادة يعتبر فيها الجزم بالنية وجب عليه تأخير الصلاة حتى يتعلم المأمور به و يأتي به بعده، و الا لم يتمكن من الإتيان به جازما بالنية، و قد بنينا على عدم صحة العبادة من دونه، و ان كان يتمكن من الإتيان بما هو المأمور به في نفسه.

و ان بنينا على أن المعبر في العبادة و الواجب انما هو الإتيان بها بذاتها مضافة الى الله سبحانه لتكون قريبة سواء أ كان جازما بالنية أم لم يكن

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٦٥

بل و كذا لتعلم احكام الطوارئ من الشك و السهو (١) و نحوهما مع غلبة الاتفاق بل قد يقال مطلقا، لكن لا وجه له.

- كما هو الصحيح- على ما قررناه في محله فلا يجب عليه تأخير الصلاة.

حتى يتعلم المأمور به و يتمكن من الإتيان به جازما بالنية بل له ان يحتاط في عمله و يأتي به برجاه إدراك الواقع لمشروعيته في نفسه و ان استلزم التكرار في العمل على ما بيناه في الكلام على مسائل الاجتهاد و التقليد، و إذا ظهر بعد العمل انه جزء أو شرط للمأمور به فهو و قد اتى به و ان ظهر انه غير معتبر في المأمور به فهو من القرآن أو الذكر غير المضرين بالصلاة و إذا لم يتمكن من الاحتياط- و قتنذ- أو لم يكن بانيا على العمل بالاحتياط فله أن يأتي بأحد طرفي الاحتمال بقصد السؤال عن حكمه بعد العمل فان كان مطابقا للواقع فهو و الا اتى بما هو الواجب ثانيا، إذا فلا ترى وجهها صحيحا لوجوب التأخير أيضا في هذه الصورة من جهة التعلم سواء أمكن الاحتياط و اراده المكلف أم لا و سواء كان الاحتياط مستلزما للتكرار أم لم يكن.

(١) ذكرنا في الكلام على مسائل الاجتهاد و التقليد ان مسائل الشك و السهو يبنى وجوب تعلمها على القول بحرمة قطع الصلاة فإنها الأساس في المسألة، و قد ادعوا عليها الإجماع في كلماتهم، لانه مع حرمة القطع اختيارا لو علم المكلف بابتلائه بمسألة الشك و السهو أو لم يعلم به و لكنه كان في معرض الابتلاء بها، لأنه أمر غالبى يجب ان يتعلم حكمها فإنه لو تركه و طراه الشك و هو في أثناء الصلاة لم يجز له القطع و الاستيناف من الابتداء، لانه قطع عمدى و هو حرام.

و لم يجز له البناء على أحد طرفي الشك و المضى عليه، لاحتمال بطلان

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٦٦

.....

الصلاة به فهو قطع احتمالي للصلاة، و قطعها على هذا التقدير و ارتكابه المحرم ينتهي إلى ترك التعلم، و كلما كان الوقوع في المعصية الواقعية منتهيا الى ترك التعلم كان موجبا للعقاب و من هنا يجب تعلم المسائل الراجعة إلى السهو و الشك، لفوات الواجب و تركه و إذا انتهى ترك التعلم الى ترك الواجب أوجب استحقاق العقاب كما مر.

و أما لو قلنا بجواز قطع الصلاة للمكلف- عند طرو الشك و السهو- ان يقطع صلاته و يستأنفها من الابتداء و لا يجب عليه أن يؤخر صلاته حتى يتعلم مسائل الشك و السهو، حتى مع العلم بالابتلاء بهما فضلا عن الشك فيه، أو كان الابتلاء بهما أمرا غالبا لجواز قطع الصلاة و الشروع فيها ثانيا من الابتداء فضلا عما إذا لم يكن كذلك، بان لم يكن المكلف في معرض الابتلاء بهما هذا. و قد ذكرنا في محله ان حرمة القطع لم تثبت بدليل قابل للاعتماد عليه، و الإجماع غير ثابت بوجه.

ثم لو سلمنا حرمة القطع و بنينا على وجوب تعلم المسائل الراجعة إلى الشك و السهو، لأجل ان لا يقع في المحرم الواقعي و هو إبطال الصلاة لم يكن اى فرق في ذلك بين موارد العلم أو الاطمئنان بالابتلاء و موارد احتماله، و لا بين ما إذا كانت المسألة غالبية الاتفاق، و ما إذا لم يكن، كالشك بين الركعة الثانية و السادسة فيما إذا احتمل المكلف الابتلاء به احتمالا عقلايا فان في جميع تلك الموارد

يجب تعلم المسألة، لأن تركه يؤدي الى ترك الواجب الواقعي، فإن مع احتمال الابتلاء لا يؤمن من العقاب و ان كانت المسألة نادرة الاتفاق.

و قد ذكرنا في محله ان ترك التعلم إذا أدى الى ترك الواجب الواقعي

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٦٧

و إذا دخل في الصلاة مع عدم تعلمها بطلت (١) إذا كان مترلزلا، و ان لم يتفق. و أما مع عدم التزلزل بحيث تحقق منه قصد الصلاة. و قصد امتثال أمر الله، فالأقوى الصحة.

□ كان موجبا لاستحقاق العقاب عليه حسب ما استفدناه من قوله (ع) يؤتى بالعبد يوم القيامة فيقال له: أ كنت عالما؟ فان قال: نعم، قال الله: أ فلا عملت بما علمت؟ و ان قال: كنت جاهلا قال له أ فلا تعلمت حتى تعمل؟ «١»:

سواء أ كان الابتلاء بها موردا للعلم و الاطمئنان أم كان موردا للشك و التردد، و سواء أ كانت المسألة غالبه الوقوع أم لم تكن لفرض وجود الاحتمال العقلائي.

و «دعوى»: ان مقتضى الاستصحاب عند احتمال الابتلاء بالمسألة هو البناء على عدم الابتلاء بها و عدم طرو الشك و السهو في أثناء الصلاة فإن به يكون المكلف محرزا- بحكم الشارع- لعدم الابتلاء بالمسألة فلا يجب عليه ان يتعلم حكمها، و لا أقل من البراءة عن وجوب التعلم حينئذ.

«مندفعة»: بأن الاستصحاب و ان كان جاريا في نفسه غير انه محكوم بإطلاق الدليل الاجتهادي الدال على وجوب تعلم الأحكام الشرعية لان مقتضى إطلاقه أن ارتكاب المحرم الواقعي المستند الى ترك التعلم سبب لاستحقاق العقاب عليه، علم المكلف بابتلائه أم احتمله فما صنعه الماتن من التفصيل بين ما إذا كانت المسألة غالبه الاتفاق، و ما إذا لم يكن كذلك مما لا وجه له.

(١) قد ظهر مما سردناه في المسألة المتقدمة عدم بطلان الصلاة في

(١) راجع البحار ج ٢ ص ٢٩ و ص ١٨٠ من الطبع الحديث و تفسير البرهان ج ١ ص ٥٦٠ من الطبعة الحديثة.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٦٨

.....

مفروض المسألة حتى إذا قلنا بحرمة قطع الصلاة فيما إذا أتى بها برجاء انها المأمور به أو رجاء عدم الابتلاء بالشك و السهو في صلاته.

□ و ذلك لأنه أتى حينئذ بذات العبادة و أضافها الى الله سبحانه فتمت- بذلك- صلاته و لم يطرأ عليه الشك و السهو على الفرض، إذا فما أتى به مطابق للمأمور به واقعا فلا موجب معه للبطلان حتى فيما إذا كان محتملا للابتلاء و غير جازم بعدمه و هو نظير ما لو دخل في الصلاة جازما بعدم إلا أن الابتلاء به طرأ عليه في أثنائها، كما يأتي التعرض اليه.

و يحتمل ان يراد ببطلان الصلاة في مفروض المسألة بطلانها ظاهرا، لانه مع الشك في الابتلاء و عدم تعلم احكام الشك و السهو لا يكون المكلف جازما بصحة ما أتى به من الصلاة، لاحتمال عدم مطابقتها المأتي به للواقع و كون المأمور به غير المأتي به فلا يجتزئ به العقل في مقام الامتثال بحسب الظاهر.

لا انها باطله- واقعا- و لو مع عدم طرو الابتلاء بالشك في صلاته و مطابقتها المأتي به للواقع.

□ و يؤيد هذا الاحتمال، بل يدل عليه قوله: و أما مع عدم التزلزل بحيث تحقق منه قصد الصلاة و قصد امتثال أمر الله فالأقوى الصحة.

نعم إذا اتفق شك أو سهو لا- يعلم حكمه بطلت صلاته لكن له ان يبني على أحد الوجهين أو الوجوه بقصد السؤال بعد الفراغ و الإعادة إذا خالف الواقع. و الوجه في التأييد بل الدلالة ان الصلاة إذا كانت باطلة في مفروض الكلام على ما أفتى به جازما بقوله: بطلت صلاته فما معنى قوله: له ان يبني على أحد الوجهين ..؟ لانه لا- يجتمع مع قوله: بطلت. لوضوح ان الحكم بالبطلان جزما، و بالصحة إذا بنى على

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٦٩

نعم إذا اتفق شك أو سهو لا- يعلم حكمه بطلت صلاته لكن له ان يبني على أحد الوجهين أو الوجوه بقصد السؤال بعد الفراغ و الإعادة إذا خالف الواقع. و أيضا يجب التأخير إذا زاحمها واجب آخر (١) مضيق كإزالة النجاسة عن المسجد أو أداء الدين المطالب به مع القدرة على أدائه، أو حفظ النفس المحترمة. أو نحو ذلك. و إذا خالف و اشتغل بالصلاة عصي في ترك ذلك الواجب لكن صلاته صحيحة على الأقوى و ان كان الأحوط الإعادة.

أحد الوجهين أو الوجوه أمران لا يجتمعان.

اللهم إلا ان يراد بالبطلان البطلان الظاهري و عدم اجتزاء العقل به في مرحلة الامتثال إلا أن يبني على أحد الوجهين أو الوجوه بقصد السؤال عن حكمها بعد العمل، كما ان هذا هو المراد بالبطلان فيما ذكره في الكلام على مسائل الاجتهاد و التقليد من ان عمل تارك طريقى الاجتهاد و التقليد و الاحتياط باطل.

ثم ذكر ان الجاهل إذا تمشى منه قصد القربة و انكشفت مطابقتها للواقع حكم بصحة عمله فلاحظ.

(١) على ما سيجيء فيه الكلام عليه ان شاء الله.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٧٠

(مسألة ١٦) يجوز الإتيان بالنافلة (١) و لو المبتدأة في وقت الفريضة ما لم تنضيق.

التطوع في وقت الفريضة

إشارة

(١) اختلفت كلماتهم في جواز التطوع في وقت الفريضة فعن الشيخين و العلامة في بعض كتبه و كثير من القدماء و المتأخرين القول بالمنع و عدم جواز التطوع ممن عليه الفريضة الأدائية أو القضائية. كما لا يجوز الصوم المندوب ممن عليه صوم واجب أداء أو قضاء من غير كلام، فلتكن الصلاة كالصوم من تلك الجهة، بل عن المحقق التصريح بعدم الجواز- في المعبر- و إسناده إلى علمائنا مؤذنا بدعوى الإجماع عليه، و ذكر في الشرائع انه يصلى النوافل ما لم يدخل وقت فريضة، و كذا قضاءها، و من ذلك أيضا يظهر ان المحقق يرى المنع عن الإتيان بالنافلة بعد دخول وقت الفريضة.

و ذهب جماعة و منهم الشهيدان «قد هما» الى الجواز. بل عن الدروس انه الأشهر، و هذا يدلنا على أن القول بالجواز أكثر من القول بالمنع، و لعل مراده بذلك ان القول بالجواز هو الأشهر عند المتأخرين، لثلا- ينافي ذلك ما قدمنا نقله عن المحقق من ان المنع كالمتمسالم عليه فيما بينهم أو على الأقل- انه أمر معروف و القائل به كثير و كيف كان: القائل بكل من القولين كثير و جملة معتد بها شخصا و عددا، و منشأ الخلاف في المسألة هو الاختلاف فيما يستفاد من الروايات الواردة في المسألة.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٧١

القول في جواز التطوع لمن عليه فريضة أدائية:

إشارة

و الكلام في ذلك يقع من جهة المقتضى لعدم الجواز «تارة». أعني الأخبار الدالة على المنع، و من جهة المانع «أخرى» و هو الأخبار الدالة على الجواز.

أما المقتضى للقول بعدم الجواز فهي عدة روايات أكثرها صحاح زرارة:

«منها»: صحيحة زرارة عن أبي جعفر (ع) قال: سألت عن ركعتي الفجر قبل الفجر أو بعد الفجر؟ فقال: قبل الفجر انهما من صلاة الليل ثلاث عشرة ركعة صلاة الليل، أ تريد أن تقايس لو كان عليك من شهر رمضان أ كنت تطوع إذا دخل عليك وقت الفريضة، فابدأ بالفريضة «١» و قد اشتملت على الأمر بالإتيان بالفريضة بعد دخول الوقت فتدل على النهي عن التطوع في وقت الفريضة. و «يرده»: أن الرواية و ان كانت تامة من حيث السند، الا أن الاستدلال بها على عدم الجواز غير صحيح، لأنها انما وردت في ركعتي الفجر، و دلت على لزوم البدأ بالفريضة، و عدم جواز الإتيان بالركعتين بعد طلوعه، و حيث أنا قدمنا أن ركعتي الفجر يجوز الإتيان بهما بعد الفجر و قبل الفريضة على ما دلت عليه جملة من الروايات المعتبرة فلا مناص من أن تحمل المنع فيها على المرجوحية و ان الإتيان بالفريضة بعد طلوع الفجر أفضل لا أن النافلة غير مشروعة بعد الطلوع و قبل الفريضة. إذا فلا دلالة لها على المنع عن التنفل بعد وجوب الفريضة في نفس

(١) المروية في ب ٥٠ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٧٢

.....

موردها فضلا عن أن يستدل بها على عدم جواز التطوع في وقت الفريضة في سائر الموارد.

ثم إن قوله (ع) أ تريد أن تقايس. لا يبعد أن يكون ناظرا الى تعليم زرارة كيفية الجدل و المناظرة مع المخالفين الملتزمين بأفضلية النافلة قبل فريضة الفجر «١» لأن بذلك يمكن أن يورد عليهم النقض بالصوم المندوب و يستدل عليهم بالقياس جريا على مسلكهم و للأخذ بمعتقدهم من صحة القياس.

لا أنه (ع) بصدد الاستدلال به لأنه (ع) لا يحتاج إلى إقامة الدليل و الاستدلال بأمر واضح البطلان في الشريعة المقدسة، و هل يتم الاستدلال بالباطل؟!.

و «منها»: صحيحة أخرى له عن أبي جعفر (ع) أنه سئل عن رجل صلى بغير طهور أو نسي صلوات لم يصلها أو نام عنها قال: يقضيها إذا ذكرها في أي ساعة ذكرها .. و لا يتطوع بركعة حتى يقضى الفريضة كلها «٢» و هي و ان وردت في القضاء الا أنها تدل على عدم جواز التطوع لمن عليه فريضة أدائية بطريق أولى و سندها أيضا صحيح.

و «منها»: ما رواه الشهيد في الذكرى بسنده الصحيح عن زرارة عن أبي جعفر (ع) قال: قال رسول الله (ص) إذا دخل وقت صلاة مكتوبة فلا صلاة نافلة حتى يبدأ بالمكتوبة «٣».

و لا ينبغي الإشكال في دلالتها على عدم مشروعية النافلة بعد دخول وقت المكتوبة، الا أن سندها ضعيف، لأن الشهيد «قده» و ان ذكر أنها مروية بسند صحيح، الا أنها لم توجد في كتب الحديث و لم يصل إلينا سندها

(١) كما أشرنا إليه في ص ٣٦٧

(٢) المرويتان في ب ٦١ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٣) المرويتان في ب ٦١ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٧٣

.....

ولعله صحيح حسب اجتهاده و نظره بحيث لو وصل إلينا لناقشنا في صحته، إذا فهي بحكم المرسله فلا يمكننا الاعتماد عليها أبدا. و «منها»: ما رواه الشهيد الثاني في الروض عن زرارة- في الصحيح- قال: قلت لأبي جعفر (ع) أصلي نافله و على فريضة أو في وقت فريضة؟

قال: لا إنه لا تصلى النافله في وقت فريضة، أ رأيت لو كان عليك من شهر رمضان أ كان لك أن تتطوع حتى تقضيه؟ قال: قلت: لا، قال:

فكذلك الصلاة، قال: فقايسني و ما كان يقايسني (١) ذكر صاحب الحقائق «قده» إن هذه الرواية رواها الشهيد الثاني «قده» في الروض و أخذ عنه المتأخرون و شيخنا البهائي في كتاب الحبل المتين و السيد السند في المدارك و لم أقف عليها بعد التتبع في كتاب الوافي الذي جمع فيه الكتب الأربعة و لا في كتاب الوسائل الذي زاد فيه على ما في الكتب الأربعة، و الظاهر أن كل من تأخر عن الشهيد الثاني انما أخذها عنه.

و في تعليقه أن الوافي أخرجها عن الحبل المتين في باب كراهه التطوع في وقت الفريضة.

و ما ذكره «قده» عجيب لأن هذه الرواية بعينها و ألفاظها موجودة في الذكرى في المسألة الثانية من الفصل الرابع من المواقيت، فالرواية مأخوذة عن الشهيد الأول و هي مرسلته دون الشهيد الثاني «قده».

و يرد على الاستدلال بها ما أوردناه على الاستدلال بالرواية السابقة لأنه لم يصل إلينا طريقها فهي في حكم المرسله و إن وصفها هو «قده» بالصحة و لعلها صحيحة حسب نظره و اجتهاده.

و «منها»: موثقة زياد بن أبي غياث عن أبي عبد الله (ع) قال:

(١) الروض ص ١٨٤.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٧٤

.....

سمعتة يقول: إذا حضرت المكتوبة فابدأ بها فلا يضررك ان تترك ما قبلها من النافله (١).

و لا بأس بسندها و ان عبر عنها بالرواية في الحقائق و لم يصفها بالموثقة و لعله من جهة زياد بن أبي عتاب لعدم توثيقه في كلماتهم. و قد أسندها في الوسائل إلى زياد بن أبي عتاب و هو أيضا كسابقه، و الصحيح زياد بن أبي غياث و قد ترجمه النجاشي و الشيخ و أضاف النجاشي «قده» أنه ثقة سليم و له كتاب.

و ذكرا ان الراوى عنه هو ثابت ابن شريح، و هنا أيضا كذلك، كما ان من يروى عن ثابت بن شريح هو عبيس بن هشام- و هو مصغر عباس ذكر كذلك تخفيفا- و الأمر في المقام أيضا كذلك.

على أن الموجود في التهذيب أيضا كما ذكرناه. نعم كتب فوقه زياد ابن أبي عتاب- نقلا عن بعض النسخ. و لكن في الاستبصار زياد بن أبي غياث من دون اشتماله على نقل نسخه أخرى فوقه، و بهذا و ذاك يطمأن ان الصحيح زياد بن أبي غياث. فما في الحدائق و الوسائل و المنسوب الى بعض نسخ التهذيب و الفهرست كله محرف و مما لا صحة فيه، و قد عرفت ان زياد بن أبي غياث ممن وثقه النجاشي فلا مناقشة فيها من حيث السند.

و انما الكلام فيها من حيث الدلالة على المدعى، و ليست فيها أية دلالة على عدم مشروعية النافلة قبل الفريضة و في وقتها و ذلك لاشتمالها على ان ترك النافلة غير مضر بالفريضة و هذا يدلنا على مشروعية النافلة في وقت الفريضة غير ان تركها غير مضر بالفريضة. و «منها»: صحيحة نجية- بالتشديد أو بدونه- أو بخية أو نجية

(١) المروية في ب ٣٥ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٧٥

.....

بفتح النون و الجيم و الباء المفردة كما في هامش نقد الرجال- قال: قلت لأبي جعفر- ع- تدركني الصلاة فابدأ بالنافلة؟ قال: فقال: لا، ابدأ بالمكتوبة و اقض النافلة «١».

و هي من حيث السند تامة و قد رواها الشيخ عن معاوية بن عمار عن نجية، و طريقه اليه صحيح و النجية و ان لم يوثق في الرجال الا ان الكشي روى عن حمدويه انه نقل عن محمد بن عيسى ان بخية بن الحرث شيخ صادق كوفي صديق علي بن يقطين، و هذا يكفي في الاعتماد عليه «٢».

و من جهة الدلالة أيضا قاصرة لدالاتها- كالسابقة- على مشروعية التنفل قبل الإتيان بالفريضة و في وقتها، إذ لو لا مشروعيته وقتئذ لم يكن معنى للأمر بقضاء النافلة، إذ القضاء انما يعقل فيما إذا كانت النافلة مشروعاً و موقتة بما قبل الفريضة حتى ينقضى وقتها بالإتيان بالفريضة و تقضى بعده، و إلا لجاز الإتيان بها في كل وقت و لم يكن معنى للقضاء إذا لا دلالة للرواية على المدعى. و بهذا يتضح اختصاص الرواية بالنوافل المرتبة، لوضوح انه لا وقت معين لغيرها فلا يتصور لها القضاء بخلاف المرتبة كما لا يخفى و عليه فلا مناص من حملها على ما إذا انقضى الوقت المحدد للنافلة كالذراع و الذراعين و من هنا أمر (ع) بقضائها في الرواية.

(١) المروية في ب ٣٥ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) و قد رواها الشيخ «قده» أيضا عن الطاطري الا ان طريقه اليه ضعيف، و ظاهر الوسائل ان الشيخ «قده» روى هذه الرواية و كذا الرواية التالية لها عن الحسن بن محمد بن سماعة، و ليس الأمر كذلك فليراجع التهذيب ج ٢ ص ١٦٧ من الطبعة الحديثة.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٧٦

.....

□

و «منها»: ما رواه محمد بن إدريس في (آخر السرائر) نقلا عن كتاب حريز بن عبد الله عن زرارة عن أبي جعفر (ع) قال: لا تصل من النافلة شيئا في وقت الفريضة، فإنه لا تقضى نافلة في وقت فريضة، فإذا دخل وقت فريضة فابدأ بالفريضة «١» و يأتي الكلام فيها من حيث الدلالة.

و أما سندها فقد يقال: ان هذه الرواية كالرواية المتقدمة التي رواها الشهيد «قده» عن زرارة، فكما ان سندها لم يصل إلينا و لأجله

حكمتنا بضعفها و ألقناها بالمراسيل فليكن الحال في هذه الرواية أيضا كذلك لعدم علمنا بطريق السرائر الى كتاب حريز، و من الظاهر ان الحلّي «قده» لم يروها عن كتابه من دون واسطة للفصل الكثير بين عصرهما، حيث ان حريزا من أصحاب الباقر (ع) أو هو مع الصادق (ع) و ابن إدريس متأخر عن الشيخ «قده» فكيف يمكنه النقل عن حريز و كتابه من دون واسطة و بهذا تسقط الرواية عن الاعتبار.

و الصحيح ان كل رواية رواها الحلّي «قده» في مستطرفات السرائر عن كتب الرواة ككتاب حريز و أضرابه مما لا مانع من الاعتماد عليه و ذلك لانه «قده» لا يعتمد على الخبر الواحد، و انما يعمل بالمتواترات أو ما قامت القرينة القطعية على صحته.

إذا يدلنا نقله على ان كتاب حريز قد وصل اليه بطريق قطعي قابل للاعتماد عليه.

و بعبارة أخرى يدعى الحلّي «قده» القطع بكون الرواية موجودة في كتاب حريز، و بهذا تكون الرواية قريبة من الحس فتشملها الأدلة القائمة

(١) المروية في ب ٣٥ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٧٧

.....

على حجية الخبر الواحد، و تكون الرواية معتبرة في حقنا «١».

و لا يقاس ذلك بما نقله الشهيد «قده» عن زرارة، لأنه يعمل بالآحاد و ليس ممن لا يعمل إلا بالرواية القطعية، و معه لا بد من ان يصل إلينا سنده لنلاحظ صحته و سقمه، و حيث لم يصل إلينا فتكون الرواية ما حقه بالمراسيل لا محالة.

فالمتحصل الى هنا ان الروايات المتقدمة لم يتم شيء منها غير صحيحة زرارة الثانية و صحيحة حريز المروية في آخر السرائر و لكن الاستدلال بهما أيضا قابل للمناقشة: أما صحيحة زرارة فيرد عليها:

«أولا»: ان موردها القضاء، و المدعى عدم مشروعية النافلة ممن عليه الفريضة الأعم من الأدائية أو القضائية فالاستدلال بها غير تام، لأنها

(١) و قد عدل «أدام الله اظلاله» عن ذلك أخيرا و بنى على عدم الاعتبار بما رواها الحلّي «قده» عن كتب الرواة نظرا إلى جهالة طريقه إلى أربابها و كونها مقطوعة الوجود في كتاب حريز- مثلا- عند الحلّي «قده» لا يوجب اتصافها بالحجية عندنا لاحتمال أن يستند في ذلك الى حدسه و اجتهاده، نعم لا مناص من الالتزام بالحجية و الاعتبار في خصوص ما رواه عن كتاب محمد بن علي بن محبوب لأنه صرح بان ذاك الكتاب قد وصل اليه بخط شيخنا أبي جعفر الطوسي «قده» و بما ان العهد بينه و بين الشيخ قريب و هو «قده» من المشاهير و من كبار علمائنا المعروفين «قدس الله أسرارهم» بل هو شيخ الطائفة- حقا- كان خطه أيضا معروفا و مشهورا لدى الناس إذ ليس هو من المجاهيل أو الأشخاص العاديين الذين لا يعرف خطهم و كتابتهم و بذلك يكون الكتاب موردا للوثوق و الاطمئنان لأنه بخط الشيخ و طريقه الى محمد بن علي بن محبوب أيضا صحيح على ما ذكره في الفهرست.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٧٨

.....

أخص من المدعى بل أو خصصنا محل الكلام بالتطوع ممن عليه الفريضة الأدائية فحسب- كما أشرنا إليه- لكانت الصحيحة أجنبية

عن المقام بالكلية.

و «دعوى»: شمولها الأداء أيضا يحتاج الى القطع بالملازمة بين الأداء و القضاء و انى للمستدل بإثباتها، و لا- سيما على القول بالمضايقة، فإن القضاء حينئذ مضيق يجب الإتيان به متى ما ذكره المكلف و هذا بخلاف الأداء، لأنه موسع فيما بين المبدء و المنتهى، فليكن هذا حكما مختصا بالقضاء. فلا ترى مانعا من الالتزام به بوجه و لا سيما على القول بالمضايقة.

و «ثانيا»: ان قوله (ع) و لا- يتطوع بركعة حتى تقضى الفريضة كلها. ليست جملة مشتملة على حكم جديد كما يوهمه ظاهر نقل الوسائل. حتى يستدل بها على عدم جواز التطوع في وقت الفريضة مطلقا بل انما هي متفرعة على ما قبلها، و انما نشأ هذا التوهم من تقطيع الصحيحة و عدم نقل الجملة المتقدمة عليها كما هو دأب صاحب الوسائل.

و مع ملاحظة الجملة السابقة يظهر بوضوح أن قوله (ع) و لا- يتطوع .. متفرعة على ما قبلها، و غير قابلة للاستدلال بها على عدم المشروعية في المقام.

و ذلك لانه (ع) بعد قوله: يقضيها إذا ذكرها في أى ساعة ذكرها من ليل أو نهار، قال: فإذا دخل وقت الصلاة و لم يتم ما قد فاته فليقض ما لم يتخوف أن يذهب وقت هذه الصلاة التي قد حضرت و هذه أحق بوقتها فليصلها فإذا قضاها فليصل ما فاته مما قد مضى، و لا يتطوع بركعة حتى يقضى الفريضة كلها «١».

فترى انه (ع) بعد ما بين ان الصلاة القضائية متى ما ذكرها المكلف

(١) راجع ب ٢ من أبواب قضاء الصلوات من الوسائل.

التفقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٧٩

.....

في أى ساعة من ليل أو نهار اتى بها فرع عليه بلفظة «فاء» و انه إذا دخل وقت الصلاة و لم يتم ما قد فاتته من الصلاة فليقضها، اللهم إلا ان يخاف فوت وقت الحاضرة، فإن الحاضرة، أحق بوقتها، فليصل الحاضرة حينئذ ثم الفائتة.

فبعد بيان حكم الفريضة الحاضرة مع الفائتة عطف عليها النافلة و تعرض لحكمها مع الفريضة الفائتة و ذكر أنها متقدمة على النافلة مطلقا خيف فوات وقتها أم لم يخف، إذ ليس هناك اى محذور فى تفويت النافلة، و لو من دون مزاحم فضلا عما إذا كان لها مزاحم أقوى و هو الفريضة الفائتة، كما هو لازم القول بالمضايقة فقله (ع) فإذا دخل .. تفريع على ما قدمه أولا من المضايقة فى القضاء و قوله و لا يتطوع عطف على هذا التفريع.

و من هنا يظهر ان قوله: و لا يتطوع .. ليس بحكم جديد، و انما هو حكم متفرع على المضايقة فى القضاء و كونه بحيث متى ما ذكره المكلف اتى به.

و المعنى - على ذلك- أن القضاء يتقدم على فريضة الوقت مع السعة و مع خوف فوات الوقت يتقدم الأداء على القضاء. و أما النافلة مع القضاء فحيث لا- تراحم بينهما فيتقدم على النافلة- دائما- إذا لا- يمكننا الاستدلال بهذه الصحيحة فى المقام لأنها أخص من المدعى.

ثم انا ان قلنا بالمضايقة فى القضاء و انه لا بد من الإتيان بها متى ما ذكرها فى أى ساعة من ليل أو نهار، حملنا الأمر فى الصحيحة على الوجوب- لا محالة- فتدلنا على ان الفائتة يجب ان تتقدم على الحاضرة، إذ لا يرضى الشارع بتأخيرها عنها- عند السعة- لاهميتها.

كما ان النهى عن التطوع فى وقت الفريضة يحمل على النهى التحريمى

التفقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٨٠

.....

فتدلنا على حرمة تقديم النافلة على الفائتة مطلقا خيف فوات وقتها أم لم يخف. و هو نهى عرضي، لأن تقديم النافلة يستلزم فوات المصلحة في تقديم القضاء، و الشارع لا يرضى بتفويتها لاهميتها، و ليس نهبا ذاتيا ابتدائيا حينئذ.

و أما إذا بنينا على الموسعة، و عدم وجوب الفوز في القضاء، فلا مناص من حمل الأمر في الصحيحة على الفضل و استحباب تقديم الفائتة على الحاضرة عند السعة فليس الأمر فيها وجوبيا بوجه و معه يكون النهى عن التطوع قبل الفريضة محمولا على الكراهة و التنزيه دون الحرمة و عدم المشروعية لأنه لازم القول بالموسعة.

و هو أيضا نهى عرضي مسبب من استلزام تقديم النافلة للتأخير في القضاء. و التعجيل في الإتيان به أمر مرغوب فيه كما عرفت و ليس نهبا ذاتيا عن النافلة، إذا لا دلالة للصحة على عدم مشروعية النافلة ممن عليه الفريضة و لم يقد دليل على ان مشروعيته متوقفة على عدم اشتغال الذمة بالقضاء.

ثم ان الوارد في الرواية: وقت هذه الصلاة. و هل المراد به فوت وقت الفريضة- بالتمام- أو وقت الفضيلة و ان خوف فواته هو المسوغ للإتيان بالأداء قبل القضاء فهو كلام آخر و ربما يتضح مما سنورده في المقام.

و أما صحيحة حريز بن عبد الله فلا من القريب ان يراد بالوقت- فيها- وقت الفضيلة المقرر للفرائض في الروايات، لا أن المراد به وقت يمكن، و يجوز الإتيان فيه بالفريضة.

و بعبارة أخرى ليس المراد به وقت الاجزاء بل وقت الفضيلة، و ذلك لأن القدر المتيقن من النوافل في تلك الصحيحة و غيرها من الروايات الناهية انما هو النوافل المرتبة، و لا شبهة و لا كلام في جواز الإتيان بها أول الوقت

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٨١

.....

و يدل عليه غير واحد من الروايات، و في بعضها: أو تدرى لم جعل الذراع و الذراعان؟ قلت: لمكان النافلة أو لمكان الفريضة «١».

و قد علل في بعضها بأنه لأجل أن لا يؤخذ من وقت هذه فيدخل في وقت هذه «٢».

و هذه الروايات و ان كان بعضها ضعيفا- بحسب السند- الا أن في المعبر منها غنى و كفاية، فيستفاد منها جواز التطوع و مشروعيته بعد دخول وقت الفريضة و قبل الإتيان بها، و ان السر في الأفضلية في تأخير الفريضة عن الزوال بالمقدار المبين في الاخبار هو أن لا يقع التطوع في وقت الفريضة الأفضل. بل قد صرح به في بعضها، كما في رواية العلل. حيث ورد فيها: حتى لا يكون تطوع في وقت مكتوبة «٣».

و بهذا يظهر أن الروايات الناهية انما هي بصدد النهى عن التنفل في وقت الفريضة الأفضل، و لا يعم وقت إجرائها كأول الزوال، و المغرب و الفجر، فلا يمكننا الاستدلال بها في المقام لكونها أخص من المدعى و هو عدم مشروعية التنفل لمن عليه فريضة حاضرة و لو بدخول وقت اجرائها- كما هو محل الكلام.

و من جملة الأخبار المستدل بها على ذلك ما رواه أبو بكر الحضرمي عن جعفر بن محمد (ع) قال: إذا دخل وقت صلاة فريضة فلا تطوع «٤» و لا تناقش فيها بحسب السند لأن أبا بكر الحضرمي و ان لم يوثق في الرجال، الا أنه ممن وقع في أسانيد كامل الزيارات فلا قصور فيها من حيث السند، الا أنها قاصرة الدلالة على المدعى لما بيناه من أن ظاهر النواهي

(٢) المرويتان في ب ٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٣) المرويتان في ب ٣٥ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٤) المرويتان في ب ٣٥ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٨٢

.....

الواردة عن التطوع انما هو النهى عن التنفل في وقت الفرائض الأفضل لا الأعم منه و من وقت أجزاءها فإن القدر المتيقن من التنفل و التطوع - كما مر - انما هي المرتبة و هما مما نقطع بجواز الإتيان بها بعد دخول وقت الفريضة و قبل الإتيان بها.

إذا لا يتم الاستدلال بها في المقام لمكان أنها أخص من المدعى.

و «منها»: موثقة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) قال: قال لي رجل من أهل المدينة: يا أبا جعفر مالي لا أراك تتطوع بين الأذان و الإقامة كما يصنع الناس؟ فقلت: إنا إذا أردنا أن نتطوع كان تطوعنا في غير وقت فريضة، فإذا دخلت الفريضة فلا تطوع «١».

و هي تامة من حيث السند و قاصرة من جهة الدلالة.

أما من حيث السند فلان الشيخ «قده» رواها بطريقين: فتارة عن الطاطري الذي هو شيخ الحسن بن محمد بن سماعة، و أخرى عن الحسن محمد بن ابن سماعة و لا بأس بطريق الشيخ الى الحسن بن محمد، كما أن باقي رجال السند مورد للاعتبار.

و أما من حيث الدلالة: فلأنها بالدلالة على الجواز أولى من الدلالة على المنع، لأنها تدل على أنه (ع) انما كان لا يتطوع بين الأذان و الإقامة فتدلنا على المنع عنه بينهما، و أما قبل الأذان و الإقامة فلا. و بعبارة أخرى ان ما لم يكن يأتي به الامام (ع) انما هو خصوص التطوع بينهما - كما كان يصنع الناس - لا مطلقا و لو بعد دخول الوقت و قبل و الأذان و الإقامة.

فالرواية تدل على الجواز قبل الأذان بل و في حينه.

ثم إن التطوع بين الأذان و الإقامة هل هو أمر غير جائز؟ أو مرجوح

(١) المروية في ب ٣٥ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٨٣

.....

فهو أمر آخر لعلنا نتكلم عليه في مورده و في بعض الروايات ان حد الوقت الذي منع عن التطوع فيه هو ما إذا أخذ المقيم في الإقامة «١».

و كيف كان فلا يستفاد من ذلك و لا من الموثقة عدم مشروعية التطوع في وقت الأجزاء للفريضة أبدا و الاخبار الناهية انما تدل على المنع عن التنفل في وقت الفضيلة للفريضة لا مطلقا إذا فهي أخص من المدعى فلم يدلنا أية رواية تامة السند و الدلالة على المنع و انما ورد النهى عن التطوع فيما بين الأذان و الإقامة أو بعد الذراع أو الذراعين أعنى وقت فضيلة الفريضة و هو أخص من المدعى كما مر.

□

و هل النهى في ذلك نهى تحريمي يأتي عليه الكلام ان شاء الله.

فالمقتضى للمنع عن التطوع في وقت الفريضة قاصر من الابتداء.

فذلكة الكلام:

سردنا الأخبار المستدل بها على ما نسب الى المشهور بل الأشهر من عدم جواز التنفل في وقت الفريضة إلا ما دل عليه الدليل و خرج عن هذا العموم بالخصوص، وقد عرفت أنها على طائفتين: طائفة وردت في القضاء و دلت على أن من عليه القضاء يأتي به ما لم يتضيق وقت الفريضة و لا يتطوع بركعة حتى يقضى الفريضة كلها.

و طائفة وردت في الصلوات الأدائية أما الطائفة الواردة في القضاء فقد عرفت عدم شمولها للمقام و انها خارجة عن محل الكلام أو أخص منه كما مر.

(١) المروية في ب ٣٥ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٨٤

.....

و أما الطائفة الواردة في الأداء بعد دخول وقت الفريضة فقد تقدم أن المتيقن من موارد بل مورد جملة منها هو المنع عن الإتيان بالنوافل المرتبة قبل أداء الفريضة، و المراد به هو وقت الفضيلة كالذراع و الذراعين - في الظهرين - دون الأعم منه و من وقت اجزائها. و يؤكد بل يدل عليه ما ورد في بعضها من علة تشريع الذراع و الذراعين من أنه لمكان النافلة أو الفريضة أو لئلا يؤخذ من وقت هذه و يدخل في وقت هذه - على اختلاف مضمونها - و هذه الروايات و ان كان بعضها ضعيفا الا أن في المعبر منها غنى و كفاية، فإن المستفاد من مجموعها أن الوقت الممنوع عن التنفل فيه انما هو وقت الفضيلة فحسب، و السبب فيه هو اهتمام الشارع بالفريضة فيه.

و عليه فلا- دليل على النهي عن التطوع في وقت الفريضة مطلقا، فلو دخل وقت الظهر و أراد المكلف أن يتطوع بغير الرواتب قبل الذراع و الذراعين جاز من غير منع بحسب الروايات، فلو التزمنا بالمنع عن التنفل في وقت الفريضة - فرضا - لم يسعنا المساعدة على فتوى المشهور بوجه، لاختصاص النهي بالوقت الأفضل و لا يعم مطلق وقت الفريضة. فلا مانع من التنفل بغير الراتب في وقت تجوز فيه الراتب و ليس هناك أى إطلاق أو عموم دل على المنع عن التنفل بمجرد دخول وقت الفريضة حتى يتوهم أن المراتب انما خرجت عنه بالتقييد أو التخصيص فبقى النوافل المبتدأة تحت إطلاق المنع أو عمومها فلا يجوز الإتيان بها في الوقت الصالح للفريضة أعنى وقت اجزائها فإن القرائن تقتضى اختصاص المنع بالوقت الأفضل فلا دلالة لتلك الأخبار على ما ذهب اليه المشهور فان الدليل أخص إذا الرواتب قبل دخول وقت الفضيلة لم تكن داخله تحت دليل المنع لتخرج عنه بالتخصيص،

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٨٥

.....

اللهم الا أن تثبت الرواية الواردة في كلام الفقهاء «قدهم» من قوله (ص) لا صلاة لمن عليه صلاة.

لأنها مطلقة و قد دلت على أن من اشتغلت ذمته بصلاة لم تشرع منه أية صلاة غير التي في ذمته نافلة مترتبة كانت أو مبتدأة، و انما خرجنا عن إطلاقها في المترتبة كنوافل الظهرين و المغرب - لأنها قبل صلاة العشاء - و نافلة الفجر و يبقى غيرها من النوافل المبتدأة تحت الرواية و إطلاقها.

الا أن هذه الرواية مرسله نبوية رواها الشيخ المفيد، و لم تثبت بطريق معتمد عليه و غير موجودة في جوامع الاخبار و كتب الحديث. هذا تمام الكلام في المقتضى.

و أما الكلام في المانع: فالإنصاف أن المنع عن التنفل بعد دخول وقت الفضيلة أيضا مما لا سبيل اليه و هذا لا لعدم المقتضى لما

عرف من أن المقتضى لعدم مشروعية التنفل بعد دخول وقت الفضيلة تام في نفسه، ولا سيما بملاحظة النهي عن الإتيان بالنافلة بعد الذراع و الذراعين، أو الأمر بتركها كما في صحيحة زرارة من قوله (ع) فإذا بلغ فيئك ذراعا من من الزوال بدأت بالفريضة و تركت النافلة، و إذا بلغ فيئك ذراعين بدأت بالفريضة و تركت النافلة «١» لكفاية تلك الروايات في الدلالة على عدم مشروعية التنفل في وقت الفضيلة، و التخصيص في أدلة النوافل المبتدأة و المرتبة.

بل الوجه في ذلك ورود جملة من الروايات الدالة- صريحا- على جواز التنفل وقتئذ، و مقتضى الجمع بينها و بين ما دل على عدم المشروعية حمل الأخبار الناهية على الكراهة و المرجوحية أعني اقلية الثواب لوضوح أن

(١) المروية في ب ٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٨٦

.....

الفريضة أهم و أولى بالمراعاة من النافلة.

بل يمكن ان يقال: الكراهة أيضا غير ثابتة و ان النهي في الروايات المانعة انما ورد للإرشاد الى ما هو الأفضل بعد دخول وقت الفضيلة فالنهي عن التنفل غير مستند إلى المرجوحية الذاتية في النافلة و لو من جهة اقلية ثوابها بل مستند الى ان التنفل وقتئذ مفوت للمصلحة في وقت الفضيلة و هي أهم من مصلحة التطوع.

و بعبارة أخرى: ان النهي عن النافلة ليس بنهي ذاتي عنها بوجه و انما هو نهى إرشادي عرضي مستند إلى أهمية المصلحة في وقت الفضيلة و أقويتها بالإضافة إلى المصلحة في التنفل، فلو اتى بالتطوع حينئذ فقد أتى بصلاة راجحة في نفسها و أدركت مصلحتها غير انه فاتته صلاة أخرى هي أرجح من النافلة و هي الصلاة في وقت الفضيلة لا انه أتى بعمل مرجوح في نفسه.

و ما دل على جواز التنفل في وقت الفضيلة عدة روايات:

«منها»: موثقة سماعه قال: سألته (سألت أبا عبد الله-ع-) عن الرجل يأتي المسجد و قد صلى أهله أبيتدئ بالمكتوبة أو يتطوع؟ فقال إن كان في وقت حسن فلا بأس بالتطوع قبل الفريضة، و إن كان خاف الفوت من أجل ما مضى من الوقت فليبدأ بالفريضة و هو حق الله ثم ليتطوع ما شاء الا هو (الأمر) موسع أن يصلى الإنسان في أول دخول وقت الفريضة النوافل، الا أن يخاف فوت الصلاة (هذه اللفظة ساقطة في نسخة الوسائل) الفضل إذا صلى الإنسان وحده أن يبدأ بالفريضة إذا دخل وقتها ليكون فضل أول الوقت للفريضة، و ليس بمحظور عليه ان

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٨٧

.....

يصلى النوافل من أول الوقت الى قريب من آخر الوقت «١».

و المراد فيها بالوقت ليس هو وقت الاجزاء- يقينا- و انما المراد به وقت الفضيلة فإن من يريد الدخول في المسجد لصلاة الجماعة لم تجر العادة على أن يدخله في أواخر الوقت قريبا من الغروب أو انتصاف الليل أو طلوع الشمس لأنه أمر غير معهود لدى الناس، و انما يدخله من يروم الجماعة في أول وقت الفرائض، فلو خاف فإنما يخاف فوت وقت الفضيلة لا فوت وقت الاجزاء.

و كيف كان فقد دلنا هذه الموثقة على التفصيل في التنفل قبل الفريضة، و انه ان كان الوقت حسنا و لا يخاف فوت وقت الفضيلة فليتنفل و إلا فليأتى بالفريضة. و قد صرح في قوله: الأمر موسع .. على ان النوافل غير محددة من حيث الوقت بشيء، بل الأمر فيها

موسع فيشرح التنفل من حين دخول وقت الإجزاء للفرائض و للمكلف ان يتنفل من أول الوقت الى آخره.

و قد يناقش في الرواية بأن قوله: الا هو (الأمر) موسع ..

يجوز ان يكون من كلام الكليني «قده» و انه اجتهاده و نظره لا انه جزء من الرواية حتى يصح الاستدلال بها على المدعى.

و يؤيد ذلك بل يدل عليه أن الصدوق «قده» أيضا روى تلك الرواية بعينها و ألفاظها و لم ينقل ذلك الدليل.

و يدفعه: ان هذا الاحتمال عجيب:

«أما أولاً»: فلأنه ينافيه مقام الكليني «قده» و جلالته، فإنه لا يزيد و لا ينقص شيئاً في الروايات، و كيف يدرج فيها نظره و اجتهاده

(١) المروية في ب ٣٥ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٨٨

.....

من دون ان ينصب قرينه عليه بقوله: قلت و أمثاله، أفليست هذه خيانه واضحة في الرواية و تصرفا فيها من دون نصب قرينه عليه؟! و هذا و أشباهه مما لا يناسب ورعه و أمانته في نقل الروايات، و عدم نقل الصدوق للزيادة ليست فيه أية دلالة على عدم كونها جزء من الرواية لأنه نقلها بطريقه و رواها الكليني بطريق آخر يشتمل على تلك الزيادة، و هذا أمر كثير الاتفاق في الاخبار فليلاحظ، فهذا الاحتمال غير قابل للاعتناء به في نفسه.

و «أما ثانياً» فلان الشيخ «قده» روى هذه الرواية عن محمد بن يحيى الذي هو شيخ الكليني «قده» و قد رواها عنه - بعينها - إلا في خصوصيات يسيرة، مشتملة على تلك الزيادة، و هذا يدلنا على ان الزيادة ليست من الكليني «قده»، لوجودها فيما رواه شيخه قبل ان ينقلها الكليني فإذا هي جزء من الرواية فليلاحظ.

و هذه الموثقة دلت على جواز التنفل في أول أوقات الفرائض و صرحت بأنه لا تحديد للنوافل من حيث الوقت. بل الأمر فيها موسع و للمكلف ان يصلحها من أول الوقت الى آخره، كما دلت على أن الأفضل أن يؤتى بالفريضة أول وقتها، ليكون فضل أول الوقت للفريضة. و خروج بعض الفرائض عن ذلك مستند إلى دلالة الدليل عليه.

و مع ذلك ناقش فيها صاحب الحدائق «قده» و فسرها بما لا يلائم عبارة الرواية قال: الأمر موسع أن يصلح الإنسان في أول دخول وقت الفريضة أي أول دخول وقت الاجزاء كالزوال في الظهرين - بناء على ان وقت فضيلتهما بعد الذراع أو الذراعين و نحوهما - الا أن يخاف فوت الفريضة فيترك النافلة، و لكن الفضل إذا صلى الإنسان وحده ان يبدأ

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٨٩

.....

بالفريضة إذا دخل وقتها ليكون فضل أول الوقت للفريضة، و ليس بمحذور عليه أن يصلح النوافل من أول الوقت الى قريب من آخر الوقت اي الوقت الذي يدخل بعده وقت الفضيلة للفريضة.

و بتفسيره - هذا - قد شوش معنى الرواية مع أنها واضحة الدلالة على ما قرناها، فان الوقت الذي ذكر في قوله: الأمر موسع ان يصلح الإنسان في أول دخول وقت الفريضة، الا ان يخاف فوت الفريضة هو الوقت المتكرر بعد ذلك في قوله: أن يبدأ بالفريضة إذا دخل وقتها، فإنه هو هو بعينه، فلا يمكن ان يراد بذلك معنى آخر.

بان يقال: الأمر موسع أن يصلح الإنسان الفريضة في أول دخول وقت الفريضة إلا أن يخاف فوت وقت الفضيلة بل الرواية كالصريح

في أن النافلة غير موقته بوقت كالذراع و الذراعين و نحوهما، و ان الأمر موسع و للمكلف أن يأتي بها أول الوقت الى آخره الا ان يخاف فوت الفريضة أى فوت فضيلة الفريضة.

ثم ان ما ذكرناه حكم يعم الفرائض كلها كصلاة المغرب و العشاء و الفجر، بمعنى أن الأفضل عند دخول وقت أى فريضة ان يبدأ تلك الفريضة. نعم دللتنا الروايات الواردة في خصوص الظهرين على أن الأفضل أن يؤتى بالنافل ثم بالفريضة بعد الذراع و الذراعين على التفضيل المتقدم في محله غير انه حكم آخر قد ثبت بالدليل، فالموثقة واضحة الدلالة على ما بيناه فإذا ضمت هذه الموثقة بالروايات المتقدمة و لاحظناهما معا دلت على المرجوحية في التنفل في وقت الفريضة أو لا تدل على المرجوحية أيضا لأن النهى فيها عرضي و من باب الإرشاد إلى الأخذ بما هو أولى بالمراعاة من النافلة و هو مصلحة وقت الفضيلة.

ثم إن في كلام صاحب الحدائق «قده» أن هذا الجمع ليس بجمع

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٩٠

.....

عرفى بين الطائفتين، لأن الأمر حقيقة في الوجوب و مجاز في غيره، كما أن النهى حقيقة في التحريم و مجاز في غيره، فلا يمكن حملهما على غيرهما.

و هذا لا يرجع الى أساس صحيح، لأن الأمر و ان كان حقيقة في الوجوب و النهى حقيقة في التحريم الا أنه إذا قام دليل خارجي على جواز النافلة و مشروعيتها في وقت الفريضة لم يكن أى مناص من أن نرفع اليد عن هذا الظهور بالنص و حمل النهى - لأجله - على المرجوحية أو الإرشاد و هذا من الجمع العرفي المقبول

و «منها»: صحيحة محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبد الله (ع) إذا دخل وقت الفريضة أنتفل أو أبدأ بالفريضة؟ قال: إن الفضل أن تبدأ بالفريضة، و انما أخرت الظهر ذراعا من عند الزوال لأجل صلاة الأوابين «١».

و قد صرحت بأن كلا من التنفل و الإتيان بالفريضة بعد دخول وقتها أمر سائغ غير أن البدء بالفريضة فيه فضل و زيادة عن الإتيان بالنافلة، و بهذا أعطت الصحيحة قاعدة كلية و ضابطا عاما في جميع النوافل و الفرائض و دلت على أن الفضل انما هو في البدء بالفريضة - أول الوقت - بلا - فرق في ذلك بين الفرائض و هو حق الله كما مر في الموثقة، و انما خرجنا عنها في الظهرين، و قلنا إن الفضل فيهما انما هو بعد الذراع و الذراعين بدليله و مقتضى ذيل الصحيحة أعنى قوله: و انما أخرت الظهر .. أن صلاة الظهر كغيرها واجدة لمقتضى الإتيان بها في أول الوقت الا أنها أخرت ذراعا لمكان النافلة، فالمقتضى للتقديم فيها موجود - كغيرها - و من باب التخصيص و مراعاة ما هو الأهم من الفريضة في أول وقتها أعنى

(١) المروية في ب ٣٦ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٩١

.....

صلاة الأوابين أخرت ذراعا.

فلو دار الأمر بين الإتيان بصلاة الظهر أول الوقت، و التطوع بغير النوافل المرتبة كان البدء بصلاة الظهر هو الأفضل لأنه لا يمنع المكلف عنها الا سبخته كما في بعض الروايات «١».

و بهذه الصحيحة و الموثقة المتقدمة لا بد ان يحمل الأمر في قوله (ع) و إذا بلغ فيئك ذراعا بدأت بالفريضة و تركت النافلة «٢» أو

النهي عن التطوع في وقت الفريضة كما في الاخبار المتقدمة على ما أشرنا إليه من الإرشاد الى أن البدء بالفريضة ذو فضل و رجحان أو على ان التنفل مفوت للفضل الموجود في الفريضة، و ان النهي عن التنفل عرضي و انما نشأ عن الاهتمام بفضيلة أول الوقت لصراحتها في مشروعية التنفل بعد دخول وقت الصلاة.

و لكن صاحب الحدائق «قده» لم يرتض بما ذكرناه و فسر الفضل بما يرجع الى المشروعية و قال: ان النافلة هنا لا فضل فيها لخروج وقتها و متى كانت لا-فضل فيها فلا يشرع الإتيان بها لأنها عبادة، فإذا انتفى الفضل فيها دل على عدم صحتها، و عليه فقوله (ع) ان الفضل ان تبدأ .. يرجع الى أن الفريضة في أول الوقت لها فضل فهي مشروعية، و النافلة لا فضل لها فلا تكون مشروعية. و هذا منه «قده» غريب و يأباه تضلعه في الأحاديث و استطلاعها على اللغة العربية، حيث أن الفضل- لغة- بمعنى الزيادة، و معنى ذلك ان كلا من الفريضة و النافلة يشتركان في الجواز و المشروعية غير أن الفريضة تزيد على النافلة بكثرة الفضيلة و الثواب، لا أن إحداهما واجدة للمشروعية و الأخرى

(١) راجع ب ٥ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) راجع ب ٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٩٢

.....

فاقده لها كما لا يخفى و من هنا قالوا ان كلمة «الفاضل» لا تطلق على الذات المقدسة، إذ ليست له- جلت عظمتة- جهة زيادة و اضافة و انما صفاته عين ذاته و ليست أموراً زائدة على الذات.

و مما يؤكد ما ذكرناه- من أن الوقت صالح للإتيان فيه بكل من النوافل و الفرائض، و انما النهي عن التطوع بعد دخول وقت الفريضة مستند إلى المزاحمة مع الفضيلة الكائنة في الصلاة في وقت فضيلتها فهو نهى عرضي و غير مستند إلى المنقصة و المرجوحية في ذاتها- ما ورد من الترخيص في التنفل بعد دخول وقت الفريضة لمن تنتظر الجماعة بعد دخول وقت الفضيلة كموثقة إسحاق بن عمار قال: قلت: أصلى في وقت فريضة نافلة قال: نعم في أول الوقت إذا كنت مع امام تقتدى به، فإذا كنت وحدك فابدأ بالمكتوبة «١».

و قد فصلت بين المنفرد و المصلي جماعة و دلت على أن الوقت يصلح لكل من الفريضة و النافلة و انها ليست كالصوم المندوب ممن عليه صوم واجب لاشرطه بفراغ الذمة عن فريضة الصوم بخلاف النافلة، و انما أمر بتقديم الفريضة عليها في وقتها للتراحم بينهما، و أقوية المصلحة في الإتيان بالفريضة أول الوقت.

فالباب باب التراحم فإذا أخرجت الفريضة في مورد بسبب يقتضيه كالأمر بالنظر الجماعة بقي الوقت فارغاً عن المزاحم للنافلة، و معه لا مانع من التنفل أول وقت الفريضة، فالموثقة تدل على مشروعية التنفل حينئذ، و يستفاد منها ان النهي عنه مع التراحم عرضي و إرشاد إلى الأخذ بما هو الأفضل. إذا النافلة مفضولة لا انها ذات منقصة و مرجوحية كما في

(١) المروية في ب ٣٥ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٩٣

.....

الصلاة في الحمام.

و بهذا يظهر ان أولوية ترك النافلة انما هي بالإضافة الى الفريضة.

و أما بالإضافة إلى سائر النوافل فلا مفضولية و لا مرجوحية لها في أول الوقت ابدا و لو بمعنى اقلية الثواب لما تقدم من انها ليست كالصلاة في الحمام و نحوها ذات منقصة و مرجوحية في نفسها، و انما هي مفضولة بالإضافة الى الفريضة فحسب.

ثم إنا انما جعلنا الموثقة مؤكدة للمدعى و لم نستدل بها في المقام من جهة احتمال ان يكون الحكم الوارد فيها خاصا للمصلي جماعة بأن يكون الوقت موسعا بالإضافة إليه و يكون مضيقا بالإضافة إلى من يصلي منفردا بان لا يتمكن من التنفل في وقت الفريضة فإنه أمر يحتمل بالوجدان، و ان كان الظاهر المستفاد منها حسب الفهم العرفي ما ذكرناه من اشتراك الوقت و صلاحيته للنافلة و الفريضة و انما قدمت الفريضة و انما قدمت الفريضة للتزاحم و الأفضلية، لا لعدم مشروعية التنفل أو حزازه و منقسته، و من هنا قلنا انه إذا ارتفع المزاحم في مورد لم يكن أى مانع من الإتيان فيه بالنافلة.

و ورد في صحيحة عمر بن يزيد أنه سأل أبا عبد الله (ع) عن الرواية التي يروون انه لا يتطوع في وقت فريضة ما حد هذا الوقت؟ قال: إذا أخذ المقيم في الإقامة فقال له: إن الناس يختلفون في الإقامة فقال. المقيم الذي يصلي معه «١».

و هذه الصحيحة حاكمة على جميع الأخبار المتقدمة الناهية عن التطوع في وقت الفريضة، لأنها فسرت الوقت الممنوع عن التطوع فيه بأنه الوقت الذي أخذ المقيم في الإقامة، و أما قبله فلا.

(١) المروية في ب ٣٥ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة، ١، ص: ٤٩٤

و لمن عليه فائتة (١) على الأقوى

نعم هذا انما هو بالإضافة إلى المصلي جماعة- لاختصاص الصحيحة به- و أما المنفرد فتقديم الفريضة هو الأفضل في حقه لإطلاق الروايات المتقدمة بل إن منها ما هو صريحة الدلالة على أن الأفضل لمن يصلي منفردا هو البدء بالفريضة و بها تحمل المطلقات المتقدمة على المصلي بالانفراد كما أنها خاصة لمن صلى جماعة،

جواز التطوع لمن عليه قضاء فريضة:

(١) يقع الكلام في ذلك أيضا تارة في المقتضى للمنع و أخرى في المانع، أما المقام الأول فالمعروف على ما في كلام صاحب الحدائق «قده» هو المنع و لكن المنسوب إلى الأ-كثر في كلام بعضهم هو الجواز و كيف كان فقد ذهب جماعة إلى المنع و عدم المشروعية كالعلامة و أكثر المتأخرين و ممن قال به صاحب الحدائق «قده» كما هو الحال في الصوم المستحب لعدم مشروعيته ممن عليه صوم واجب، و استدلل على عدم المشروعية بوجوه:

«منها»: قوله (ع) لا صلاة لمن عليه صلاة. لان مقتضى إطلاقه أن كل صلاة غير الصلاة الثابتة على ذمة المكلف ليست بصلاة، نافلة كانت أم فريضة حاضرة، اللهم الا أن يتضيق وقتها، لأنها جائزة حينئذ و قد خرجت بالدليل، و الا فالفريضة أيضا ليست بصلاة عند السعة، و ظاهر نفي الصلاة انما هو نفي الحقيقة و عدم المشروعية فحملة على نفي الكمال خلاف الظاهر لا يصار اليه الا بدليل و قرينة.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة، ١، ص: ٤٩٥

كما في قوله (ع) لا صلاة لجار المسجد إلا في مسجده «١» لأن ظاهره و ان كان نفى الحقيقة الصلواتية. و لكن جمعا بينه و بين ما دل على الجواز و المشروعية، لا مناص من حمله على نفى الكمال.

و حيث لم تقم قرينه على ذلك في المقام فلا يمكننا المساعدة على ما ذكره بعضهم من حمل النفي على نفى الكمال هذا. و لكنك عرفت في المسألة المتقدمة أن هذه الرواية مرسله نبوية و لم تثبت من طرفنا، و انما رواها الشيخ المفيد مرسلا «٢» و لا ندرى أنه رواها بأى طريق، فالرواية غير قابلة للاستدلال بها بوجه.

و «منها»: ما استدل به صاحب الحدائق «قده» من الروايات الدالة على أن الحاضرة مرتبة على الفائتة بدعوى ان فراغ الذمة عن القضاء معتبر في صحة الصلوات الأدائية اللهم الا أن يتضيق وقتها بحيث لو ذكرها و هو في أثناء الحاضرة عدل بها إلى الفائتة، و ان الفائتة إذا كانت متقدمة على الحاضرة لكانت نوافل الحاضرة أيضا مرتبة على الفائتة بطريق أولى، فإن النوافل المرتبة من توابع الفريضة و ملحقاتها.

و أولى من النوافل المرتبة غيرها من النوافل المبتدأة، لأن الرواتب أهم من المبتدأة عند الشارع، فإذا كانت هي مرتبة على الفوائت فغيرها أولى بذلك.

و هذا الاستدلال منه «قده» عجيب، لأنه زائدا على انه من القياس الباطل في نفسه و لا أولوية للنوافل كما سيتضح قياس مع الفارق لأن تقدم

(١) المروية في ب ٢ من أبواب أحكام المساجد من الوسائل.

(٢) رواها في الرسالة السهوية عن النبي - ص - ب ٤٦ من أبواب المواقيت من المستدرک.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٩٦

.....

الفائتة على الحاضرة و اعتبار فراغ الذمة عنها في صحة الحاضرة - على القول به - انما يستند إلى ما دل على اعتبار الترتب و الاشرط بين الفريضتين كالترتب المعتبر بين العصر و الظهر أو العشاء و المغرب.

فإذا التزمنا بالترتب بين الفريضتين اعنى الفائتة و الحاضرة لم يكن ذلك مستلزما للالتزام بترتب نوافل الحاضرة أيضا على الفائتة، لأنها صلاة مستقلة أخرى لم يدلنا على دليل على اعتبار الترتب و الاشرط فيها كما لم يقدّم على ان كلما اعتبر في الفريضة فهو معتبر في نوافلها، و أن كلما اشترط في النوافل المرتبة يشترط في النوافل المبتدأة أيضا.

و مما يفصح عما ذكرناه ان النوافل مبنية على السهولة، فلذا لا يعتبر فيها الاستقبال و الطمأنينة، و الاستقرار فتصح مع المشى إذا كبر مستقبل القبلة، و لا يصح ذلك في الفريضة، فليكن عدم اعتبار الترتب و اشرط تقدم الفائتة عليها أيضا كذلك.

نعم لو كان الوجه في اعتبار الترتب بين الفائتة و الحاضرة هو التراحم بينهما و أولوية الأولى و اهميتها بالنسبة إلى الثانية لكان القول بالترتب بينهما مستلزما للقول به بين الفائتة و النوافل المرتبة بالأولوية لعين الملاك المتقدم اعنى التراحم و أقوية الفائتة عن النوافل بالأولوية.

الا انه غير مستند الى ذلك. بل تابع لدلالة الدليل عليه كما في ترتب العصر على الظهر، و لا ملازمة بين اعتبار شيء و شرطيته في الفريضة و اعتباره و شرطيته في النافلة، إذ لم يدل عليها دليل.

فترتب الحاضرة على الفائتة إذا لم يقتض ترتب النوافل المرتبة على الفائتة لم يقتض ترتب المبتدأة أيضا على الفائتة، لأنها صلاة

مستقلة أخرى لم يقدّم دليل على اعتبار الترتب - على الفائتة - في صحتها.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٩٧

.....

و لعمري ان الاستناد في الاستدلال على الأحكام الشرعية التوقيفية الى ما يشبه الأقيسة و الاستحسانات الظنية مع وجود الفارق و عدم تماميتهما في نفسهما ممن دأبه ان لا يعتمد على غير الكتاب و السنة عجيب، كيف فإنه «قده» ممن لا يرتضى الاستدلال بمثل التسالم و الإجماع، و مع ذلك استدل على حكم المسألة بما تقدم فليلاحظ.

«منها»: ان القضاء واجب مضيق فلا بد من الإتيان به فوراً ففوراً فلا يجوز التنفل ممن عليه القضاء لاستلزامه التأخير في تفرغ الذمة عن القضاء و لا يسوغ فيه التأخير و الإهمال لفوريته.

و هذا الاستدلال أيضاً غير تام و ذلك:

«أما أولاً»: فلان القضاء على ما يوافقك في محله موسع و لا نلتزم فيه بالمضايقة.

«و أما ثانياً»: فلان المضايقة - على تقدير القول بها - لا يراد منها وجوب القضاء على نحو التصيق التحقيقي المنافي للاشتغال بغيره من الأمور إلا بمقدار ترتفع به الضرورة من أكل أو شرب أو نوم و نحوها، و ذلك للقطع بخلافه، و انما المراد به هو الضيق العرفي أعني عدم التواني و التساهل في الإتيان به فله أن يؤخره حيث شاء ما لم يؤد إليهما لدى العرف، بحيث لو اشتغل بغيره صدق عليه التساهل و التواني.

و لا مانع للمكلف من أن يشتغل بالأمور المباحة من المشى و التكلم و نحوها من الأفعال المباحة فضلاً عن المستحب كالزيارة و قراءة القرآن و النافلة و الدعاء و نحوها ما لم يؤد الى التساهل في القضاء عرفاً فالضيق التحقيقي المنافي للاشتغال بمثل الكلام و الأكل مما لا سبيل الى الالتزام به.

«و أما ثالثاً»: فلانا لو التزمنا بالضيق في الفوائت و قلنا بالضيق

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٩٨

.....

التحقيقي العقلي المنافي للاشتغال بالنافلة و نحوها لم يترتب على ذلك عدم مشروعية النافلة ابداً فليكن المقام من باب التراحم فإذا عصى الأمر بالفورية في القضاء جاز له التنفل و يحكم بصحته بالترتب، و ان كان قد عصى بتأخير القضاء لا أن النافلة باطلّة و بين الأمرين بون بعيد فلا موجب للحكم بعدم مشروعيتها بوجه.

«و أما رابعاً»: فلانا لو لم نلتزم بصحة النافلة بالترتب فلا نتردد في أن المكلف قد يجب عليه تأخير القضاء، كما إذا كان فاقداً للماء أو لغيره من الشرائط المعتبرة في الصلاة كالقيام و هو عاجز عنه بالفعل مع العلم بان العذر سيرتفع بعد يوم أو يومين أو في آخر الوقت من هذا اليوم فإنه يجب ان يؤخره إلى زمان التمكن من الماء أو القيام أو غيرهما من الأمور اللازمة في الصلاة للعلم بتمكّنه من الفرد الكامل بالتأخير فلا مسوغ له في الاكتفاء بالفرد الناقص بوجه.

إذا فلما ذا لا تصح منه النافلة وقتئذ؟ لأنها ليست منافية للفورية في القضاء لما فرضناه من وجوب التأخير عليه فلا مناص من ان نلتزم بصحتها و ان كان بصدق ان عليه فائتة. و على الجملة أن التراحم مع الفائتة غير مستلزم لبطلان النافلة كما عرفت.

و أما توهم ان النافلة يشترط في صحتها عدم اشتغال الذمة بالقضاء.

فيندفع: بأن الشرطية لا يستفاد من فورية القضاء بوجه، و الاستدلال في هذا الوجه انما هو بالتراحم لا بالاشتراط و بين الأمرين بون

بعيد.

□
و «منها»: صحيحة يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله (ع) قال:

سألته عن الرجل ينام عن الغداة حتى تبرز الشمس أو يستيقظ أو ينتظر حتى تنبسط الشمس؟ فقال: يصلي حين يستيقظ، قلت: يوتر

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٤٩٩

.....

أو يصلي الركعتين؟ قال: بل يبدأ بالفريضة «١».

و هي من حيث السند صحيحة و من ناحية الدلالة تامة، وقد دلت على المنع عن التطوع ممن عليه القضاء و موردها أيضا هو القضاء. ولكنها معارضة في نفس المورد بموثقة أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) قال: سألته عن رجل نام عن الغداة حتى طلعت الشمس فقال: يصلي ركعتين، ثم يصلي الغداة «٢».

و مورد الرويتين واحد و السؤال فيهما مسؤل عن مطلب فأرد فهما متعارضتان، و لا يمكن معه الالتزام بعدم جواز التنفل ممن عليه القضاء.

و أما ما عن الشيخ «قده» من حمل الموثقة على صورة انتظار الجماعة أعنى من يريد أن يصلي يقوم و ينتظر اجتماعهم فتكون الصحيحة مختصة بمن يصلي بالانفراد فهو خال عن الشاهد و الدليل.

على أن الموثقة إنما وردت في مورد خاص و هو فريضة الفجر و نافلته و التعدى عنها الى غيرها من الفرائض و سائر النوافل المرتبة أمر يحتاج الى دليل، و لا دليل عليه فمع قطع النظر عن انها معارضة في موردها، و لو لأجل الجمع المحكى عن الشيخ «قده» لا يمكن الاستدلال بها على الجواز و لو في صورة انتظار الجماعة مطلقا لأنها أخص كما مر.

نعم انما يتم الحمل على انتظار الجماعة في الأخبار الواردة في أن النبي (ص) رقد فغلبته عيناه فلم يستيقظ الا بعد ما طلعت الشمس و ركع ركعتين ثم قام فصلى بهم الصبح «٣».

(١) المرويتان في ب ٦١ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المرويتان في ب ٦١ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٣) المروية في ب ٦١ من أبواب المواقيت من الوسائل و ٤٦ من المستدرک

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٥٠٠

.....

و قد استدلل بها بعضهم على جواز التنفل لمن عليه القضاء مطلقا، الا انها لو تمت و صدقتها في مداليلها محمولة على صورة انتظار الجماعة حيث ورد في بعضها. ثم قام فصلى بهم الصبح «١».

و لكن هذه الروايات لا يسعنا ان نصدقها في مضامينها و ان كان بعضها صحيحا من حيث السند، و لم يظهر لنا الوجه في صدورها عنهم عليهم السلام لمخالفتها أصول المذهب و دلالتها على القدح في مقامه و عصمته (ص) كيف و هو أرقى من ان يغلبه النوم و يمنع عن القيام بما أمره به ربه.

نعم على فرض تصديقها لم يكن أى مناص من أن تحملها على الجماعة بأن يقال: انه (ص) انتظارا لاجتماعهم ركع ركعتين ثم قام و

أتى بالفريضة القضائية فتأخيره القضاء مستند الى انتظار الجماعة فقد أشير إلى انه (ص) صلى بهم جماعة في بعضها كما مر. وربما وجهها بعضهم بأن تلك الروايات غير منافية لمقام النبي (ص) و عصمته لجواز ان يقال: ان غلبة النوم و استيلائه على النبي (ص) انما كانت بمشيئة الله و إرادته مراعاة للمصلحة النوعية العامة و هي التوسعة و التسهيل على أمته لأنه (ص) إذا كان بحيث يغلبه النوم و تفوت به فريضته لم تكن غلبته و فوتها عن سائر المكلفين موجبا للمعاتبه و التشنيع و الدم، و لا سيما إذا صدر عن الأعظم و الوجهاء و ذوى المقامات العالية لدى الناس.

- مثلا- إذا غلب النوم على أحد الحكام و القضاء أو فاتت الفريضة عن أحد مراجع الفتوى- كثر الله أمثالهم- لم يكن ذلك موجبا لتعبيره بملاحظة انه أمر ابتلى به النبي (ص) فكيف بغيره ممن لا عصمة له. و هذا بخلاف ما إذا لم يتبل به النبي (ص) لان صدوره من غيره

(١) المروية في ب ٦١ من أبواب المواقيت من الوسائل و ٤٦ من المستدرک

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٥٠١

.....

يستتبع العلامة و السقوط عن الأنظار لا محالة.

و هذا الوجه و ان كان قريبا في نفسه و لا مانع من الإلتزام بتحقيقه عن النبي الأكرم (ص) إذا اقتضت المصلحة العامة مثله، إلا ان في تلك الروايات قرينه على ان غلبة النوم لم يكن من الله سبحانه لأجل المصلحة و انما كانت مستندة الى الشيطان حيث ورد في بعضها ان النبي (ص) قال:

نتم بواى الشيطان «١» و في بعضها الآخر انه قال: قوموا فحولوا عن مكانكم الذى أصابكم فيه الغفلة «٢» و فى ثالث: تنحوا من هذا الوادى الذى أصابتكم فيه هذه الغفلة فإنكم بواى الشيطان «٣» فإن الغلبة إذا كانت بمشيئة الله سبحانه للمصلحة فما معنى قوله (ص) نتم بواى الشيطان أو: فحولوا عن مكانكم الذى أصابكم فيه الغفلة.

كما أن فيها قرينه أخرى على أن غلبة النوم لم تكن ناشئة عن المصلحة النوعية، لأن المستفاد منها انه (ص) تأثر بغلبة النوم و فوات الفريضة عنه حتى كره المقام فى ذلك المكان، فلو كانت الغلبة بمشيئة الله رعاية للمصلحة لم يكن لتأثره (ص) بها وجه ابداء، و كيف كان فلا مساغ للاستدلال على الجواز مطلقا بتلك الروايات.

و من الغريب فى المقام ما صدر عن بعضهم من أنه و ان لم يجز قبول تلك الروايات فى الدلالة على نومه (ص) عن الصلاة الا أن التحقيق و جوب قبولها فى الدلالة على جواز التنفل لمن عليه فريضة.

(١) المرويتان فى ب ٦١ من أبواب المواقيت من الوسائل و ٤٤ من المستدرک.

(٢) المرويتان فى ب ٦١ من أبواب المواقيت من الوسائل و ٤٤ من المستدرک.

(٣) المروية فى ب ٤٦ من أبواب المواقيت من المستدرک.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٥٠٢

.....

و الوجه فى الغرابة ان الاستدلال بهذه الروايات على جواز التنفل ممن عليه قضاء، انما هو دلالتها على صدور التنفل عن النبي (ص) مع

وجوب القضاء عليه، فإذا أنكرنا هذه الدلالة و نفينا وجوب القضاء في حقه فكيف تدلنا على جواز التنفل ممن عليه القضاء؟! و قد ذكرناه غير مرة ان الدلالة الالتزامية تتبع الدلالة المطابقية حدوثا و حجية، فإذا رفضنا المدلول المطابقى للروايات، لانه مخالف للمذهب و مناف لعصمته (ص) فكيف يمكن الأخذ بمدلولها الالتزامى؟

«و منها»: الرواية المنسوبة إلى الشهيد الثانى «قده» و هى التى ذكرنا انها مرسله الشهيد الأول و قد رواها فى الذكرى و أخذ عنه الشهيد الثانى فى الروض و هى ما رواه عن زرارة- بسند صحيح- قال: قلت لأبى جعفر عليه السلام أصلى نافله و على فريضة أو فى وقت فريضة؟ قال: لا انه لا يصلى نافله فى وقت فريضة أ رأيت لو كان عليك من شهر رمضان أ كان لك ان تتطوع حتى تقضيه؟ قال: قلت لا، قال: فكذلك الصلاة «١».

حيث دلت بصدرها على عدم جواز التطوع فى وقت الفريضة الحاضرة كما دلت بذيلها على المنع عن التطوع لمن عليه صلاة فائتة، حيث قال:

فكذلك الصلاة. إذا فالحكم عام للصلوات القضائية أيضا.

وفيه ما قدمناه فى المسألة السابقة من أن الشهيد «قده» و ان وصفها بالصحة و الاعتبار و قال: روى زرارة بسند صحيح، الا ان من المحتمل القريب ان يكون ذلك اجتهادا منه «قده» و هى بالإضافة إلينا مرسله، لعدم وصول سندها إلينا لنلاحظ انه صحيح أو سقيم: و لا اعتداد باجتهاده «قده» فى حقنا.

و من هنا لا نلتزم بحجية الاخبار المدونة فى الكافى- بأسرها- مع أن

(١) الروض ص ١٨٤

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٥٠٣

.....

مؤلفة قد وصفها بالاعتبار و الحجية، و لا وجه له سوى أن حجيتها انما هى بنظره و اجتهاده، و لا اعتداد بهما فى حقنا بوجه. و كيف كان فالرواية ضعيفة و غير قابلة للاستدلال بها أبدا.

على انا لو سلمنا صحتها و لو لأن الشهيد «قده» و وصفها بالصحة و ان توصيف مثله يكفى فى الصحة و الاعتبار، كما ذكره صاحب الحدائق «قده» حيث قال:

بعد نقل الرواية عن الشهيد الثانى فى الروض و السيد فى المدارك و البهائى فى الحبل المتين: و لم أقف عليها بعد التتبع فى كتاب الوافى الذى جمع فيه الكتب الأربعة و لا كتاب الوسائل .. و لكن كفى بالناقلين حجة.

و قال: بعد نقل الرواية الآتية: و هذه الرواية لم نقف عليها إلا فى كتاب الذكرى و كفى به ناقلا.

فهى معارضة بما رواه هو «قده» بنفسه عن زرارة و وصفها أيضا بالصحة عن أبى جعفر (ع) قال: قال: رسول الله (ص) إذا دخل وقت صلاة مكتوبة فلا صلاة نافله حتى يبدأ بالمكتوبة قال: فقدمت الكوفة فأخبرت الحكم بن عتيبة (أو عيينة) و أصحابه فقبلوا ذلك منى، فلما كان فى القابل لقيت أبا جعفر (ع) فحدثنى ان رسول الله (ص) عرس- نزل فى السفر للاستراحة- فى بعض أسفاره و قال: من يكلؤنا؟

فقال بلال: أنا فنام بلال و ناموا حتى طلعت الشمس فقال: يا بلال:

ما أرقدك؟ فقال: يا رسول الله أخذ بنفسى الذى أخذ بأنفاسكم. فقال رسول الله (ص) قوموا فحولوا عن مكانكم الذى أصابكم فيه الغفلة و قال: يا بلال أذن فأذن فصلى رسول الله (ص) ركعتى الفجر، و أمر أصحابه فصلوا ركعتى الفجر ثم قام فصلى بهم الصبح و

قال: من نسي شيئاً من الصلاة فليصلها

التفقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٥٠٤

.....

إذا ذكرها، فإن الله عز وجل يقول وَاقِمِ الصَّلَاةَ لِتَذَكَّرَ بِهَا. قال زرارة فحملت الحديث الى الحكم وأصحابه فقالوا: نقضت حديثك الأول، فقدمت على أبي جعفر (ع) فأخبرته بما قال القوم، فقال: يا زرارة إلا أخبرتهم انه قد فات الوقتان جميعا وإن ذلك كان قضاء من رسول الله -ص- «١».

و معناه ان ما حدثتك به أولا: إذا دخل وقت صلاة مكتوبة ..

انما كان راجعا إلى الأداء، و ما حدثتك به ثانيا من قضيه تعريس النبي (ص) راجع الى القضاء و انه (ص) قضى كلا من النافلة و الفريضة. فتدلنا هذه الرواية على التفصيل بين الحاضرة و الفائتة و ان التطوع في وقت الفريضة الحاضرة غير جائز، ولكنه ممن عليه فريضة فائتة أمر سائغ و من هنا تطوع النبي (ص) مع انه كان عليه قضاء صلاة الفجر.

إذا فهذه الرواية معارضة مع الرواية المتقدمة الدالة على المنع عن التطوع لمن عليه فائتة و كلتاهما من زرارة فعلى تقدير صحتها و تماميتهما متعارضتان و لا- مناص من حمل المانعة على الكراهة أو الإرشاد إلى اختيار ما هو الأفضل و الأهم لأن المقام من باب التراحم.

و «منها»: و هو أحسن الوجوه المستدل بها في المقام صحيحة زرارة المتقدمة عن أبي جعفر (ع) انه سئل عن رجل صلى بغير طهور أو نسي صلوات لم يصلها أو نام عنها قال: يقضيها إذا ذكرها في أي ساعة (الى ان قال) و لا يتطوع بركعة حتى يقضى الفريضة كلها «٢».

لأنها وردت في التطوع ممن عليه القضاء و قد صرح بالنهاي عنه و سندها أيضا صحيح.

و الجواب عنها أنا أشرنا في المسألة السابقة إلى أن الصحيحة لا دلالة

(١) المرويتان في ب ٦١ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المرويتان في ب ٦١ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التفقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٥٠٥

.....

لها على اللزوم فإنه (ع) بعد قوله: في أي ساعة ذكرها من ليل أو نهار قال:

فإذا دخل وقت الصلاة و لم يتم ما قد فاتة فليقض ما لم يتخوف أن يذهب وقت هذه الصلاة التي قد حضرت و هذه أحق بوقتها فليصلها، فإذا قضاها فليصل ما فاتة مما قد مضى، و لا يتطوع بركعة حتى يقضى الفريضة كلها «١».

فان قوله فإذا دخل .. تفريع على ما أفاده أولا من أن القضاء واجب مضيقت يتقدم على الأداء مع سعة الوقت لا انه حكم جديد، و قوله و لا يتطوع عطف على هذا التفريع، فيدلنا ذلك على أن القضاء لما كان واجبا مضيقتا لم يجز التطوع حتى تقضى الفريضة كلها.

و معنى ذلك أن النافلة و الفائتة متراحمتان و بما أن الفائتة أولى و أهم كانت متقدمة على النافلة مطلقا، و كذلك تتقدم على الحاضرة ما لم يتخوف فوتها، و لا يكاد يستفاد منها أن النافلة مترتبة على القضاء و ان شرط صحتها ان لا تكون الذمة مشغلة بالفائتة فلا تكون مشروعة قبلها حتى في المواضع التي لا يكون الأمر فيها فعليا بالفائتة- كما إذا كان المكلف معذورا عن القيام و غير واجد لتتمام الشرائط وقتئذ مع علمه بحصولها في الأزمنة الآتية فهو بحيث لا يتمكن من الفائتة و ان لم يأت بالنافلة.

بل و كذلك الحال فيما إذا كان الأمر بها فعليا في حقه بناء على ما هو الصحيح من إمكان الترتب على ما قررناه في محله. ثم لو سلمنا دلالة الصحيحة على عدم مشروعية التطوع ممن عليه الفائتة عارضتها الموثقة و الصحيحة المتقدمتان الدالتان على جواز التنفل في وقت الحاضرة غير ان البدء بالفريضة في أول الوقت أفضل، لانه أمر متعين كى لا تكون النافلة بمشروعة. فإذا كانت النافلة مشروعة ممن عليه الفريضة الحاضرة لكانت مشروعة

(١) راجع ب ٢ من أبواب قضاء الصلوات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٥٠٦

.....

ممن عليه الفائتة بالأولوية، لأنه لا قائل بجواز النافلة لمن عليه الحاضرة و بعدم جوازها ممن عليه الفائتة بخلاف العكس، لوجود القائل بعدم الجواز ممن عليه الحاضرة و جوازها لمن عليه الفائتة مستدلا على ذلك برواية زرارة المتقدمة عن الشهيد «قده» المشتملة على حكاية تعريسي النبي (ص) لدلالته على التفصيل بين الحاضرة و الفائتة، حيث رخصت في التطوع لمن عليه الفائتة، و دلت على المنع عنه بالإضافة الى من عليه الفريضة الحاضرة.

فلو تمكنا من إثبات جواز النافلة لمن عليه الحاضرة بهاتين الروايتين تثبتت مشروعيتها لمن عليه الفائتة بطريق اولي، و بما ذكرناه لا مناص من ان ترفع اليد عن ظهور الصحيحة في الشرطية و عدم مشروعية النافلة لمن عليه الفائتة، و يتعين معه حملها على الكراهة أو الإرشاد الى ما هو الأفضل.

و يؤيد ما ذكرناه روايتان:

□

«إحدهما»: موثقة أبي بصير المتقدمة عن أبي عبد الله (ع) قال:

سألته عن رجل نام عن الغداة حتى طلعت الشمس فقال: يصلى ركعتين ثم يصلى الغداة «١».

و قد ذكرنا انها صريحة الدلالة على جواز التنفل لمن عليه الفائتة، غير أنا انما جعلناها مؤيدة و لم نستدل بها على المدعى لان موردها قضاء صلاة الفجر، و من المحتمل ان تكون لها خصوصية اقتضت بها جواز التنفل أى خرجت لأجلها عن عدم جواز التنفل على من عليه الفائتة تخصيصا بخلاف الفائتة في سائر الفرائض.

و «ثانيتها»: ما رواه على بن موسى بن طاوس في (كتاب غياث سلطان الوري) عن حريز عن زرارة عن أبي جعفر؟ قال: قلت له:

(١) المروية في ب ٦١ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٥٠٧

و الأحوط الترك (١) بمعنى تقديم الفريضة و قضائها

رجل عليه دين من صلاة قام يقضيه فخاف ان يدركه الصبح، و لم يصل صلاة ليلته تلك قال: يؤخر القضاء و يصلى صلاة ليلته تلك «١».

لصراحتها في مشروعية التطوع و الإتيان بصلاة الليل لمن عليه الفائتة فيما إذا خاف فوات وقت النافلة، و هذا يدلنا على أن تلك الموارد من باب التراحم، و مع احتمال فوات النافلة يكون التطوع بها أهم فيتقدم على الفائتة لابتنائها على الموسعة بخلاف ما إذا كانت النافلة موسعة بحسب الوقت، لأنه لا أهمية للتطوع بها على نحو يتقدم على القضاء لأن النافلة يشترط في صحتها و مشروعيتها

عدم كون الذمة مشغلة بالفائتة.

و انما جعلناها مؤيدة لعدم علمنا بان ابن طاوس رواها عن حريز باية واسطة و ان طريقه اليه صحيح أو سقيم فهي مرسله بالإضافة إلينا و ان كان السند صحيحا من حريز. هذا تمام كلامنا في المقتضى للمنع عن التطوع عند اشتغال الذمة، الفائتة و قد ظهر بما سردناه، أن المقتضى لعدم الجواز غير تام لعدم تمامية الوجوه المستدل بها عليه و ابتلاء التام منها بالمعارض و منه يظهر الكلام أيضا في المانع و لا يحتاج إلى إعادته.

(١) قد أسلفنا أن المسألة خلافية بينهم، و الاحتياط مع الاختلاف حسن الا أن الاحتياط انما يقتضى الترك فيما إذا احتملت الحرمة الذاتية في التطوع في وقت الفريضة الأدائية أو القضائية، لأننا و ان قلنا بجوازها حينئذ ظاهرا الا ان تركها للاحتياط مما لا مانع عنه، لئلا يقع المكلف في الحرمة الذاتية الواقعية على تقدير ان النافلة محرمة واقعا. و لكن الحرمة الذاتية غير محتملة - بتاتا - لأن الحرمة لو سلمنا ثبوتها

(١) المروية في ب ٦١ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٥٠٨

(مسألة ١٧) إذا نذر النافلة لا مانع من إتيانها في وقت الفريضة (١) و لو على القول بالمنع. هذا إذا أطلق نذره. و أما إذا قيده بوقت الفريضة فأشكال على القول بالمنع، و إن أمكن القول بالصحة، لأن المانع انما هو وصف النفل، و بالنذر يخرج عن هذا الوصف، و يرتفع المانع، و لا يرد أن متعلق النذر لا بد ان يكون راجحا، و على القول بالمنع لا رجحان فيه فلا ينعقد نذره، و ذلك لأن الصلاة من حيث هي راجحة و مرجوحيتها مقيدة بقيد يرتفع بنفس النذر، و لا يعتبر في متعلق النذر الرجحان قبله، و مع قطع النظر عنه حتى يقال بعدم تحققه في المقام.

فإنما هي بمعنى عدم المشروعية و عدم الأمر بالتطوع، لأنه ظاهر قوله (ع) بدأت بالفريضة و تركت النافلة، أو قوله لا صلاة لمن عليه صلاة، أو لا تطوع في وقت فريضة و نحوها لا انها محرمة ذاتية نظير حرمة الغيبة و قتل النفس المحترمة و نحوهما. إذا مقتضى الاحتياط هو الإتيان بها و لكن - رجاء - لأنها حينئذ إذا كانت مستحبة في الواقع فقد اتى بها المكلف و أدرك فضيلتها، و إذا لم تكن كذلك فلا يترتب على الإتيان بها اي محذور لعدم حرمتها الذاتية و عدم ارتكابه التشريع القبيح و انما اتى بها رجاء فهي غير مضره على كل حال.

نذر النافلة:

إشارة

(١) فصل الماتن «قده» في نذر النافلة بين صورتى إطلاق النذر و تقييده بوقت الفريضة و تفصيل الكلام في المسألة ان لنذر النافلة صوراً.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٥٠٩

.....

صور نذر النافلة:

(الصورة الاولى):

أن ينذر الإتيان بالنافلة كصلاة جعفر (ع) مثلا نذرا مطلقا من دون أن يقيد بوقت الفريضة، ولا ينبغي الإشكال في صحته نذر النافلة كذلك، لأنها راجحة في ذاتها وغير مشتملة على المرجوحية بوجه، وإنما المرجوحية في الخصوصية وهي الإتيان بها في وقت الفريضة. وأما مطلق النافلة وذاتها فلا مرجوحية فيها أبدا.

والنذر إنما يتعلق بالطبيعة المطلقة دون الحصّة المرجوحة منها على الفرض. لما مر غير مرة من أن الإطلاق بمعنى رفض القيود والنافلة غير المقيدة بالإتيان بها في وقت الفريضة أعنى الطبيعي الجامع ذات راجحة وهي المتعلقة للنذر فهو نذر صحيح لتمكين المكلف من الإتيان بما تعلق به النذر عقلا و شرعا، قبل تعلق النذر به و بعده للقدرة على تحصيل مقدمته بالإتيان بالفريضة قبل الإتيان بالمتعلق حتى لا يحتمل حرمة.

وبعد ما انعقد نذر النافلة و حكمنا بصحته لم يكن أي مانع من الإتيان بها في وقت الفريضة، لأنها وقتها و قتلها من الفريضة قبل الفريضة، وليست من باب النافلة قبل الفريضة، وان كان وجوبها عرضيا مستندا إلى النذر أو الشرط في ضمن العقد و نحوها فلا يفرق معه بين الإتيان بها قبل الفريضة و بعدها.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٥١٠

.....

و على الجملة ليست الصلاة حائذا نفلا و تطوعا، فان التطوع بمعنى ما يأتي به المكلف بطوعه و رغبته، وليست الصلاة كذلك في مفروض الصورة، وإنما هي واجبة و لا مناص للمكلف من إتيانها و لو على رغم انفه لا بطوعه و رغبته كما إذا لم يكن على وفق ميله. نعم إذا أريد بالتطوع، ما كان تطوعا في نفسه و لو مع قطع النظر عن النذر المتعلق به لم يمكن الحكم بصحة التطوع بتعلق النذر به لمرجوحيته بل و حرمة.

الا أن ذلك مما لا يمكن استفادته من النصوص، لأن ظاهر الروايات المتقدمة إنما هو النهي عما هو تطوع بالفعل، لا ما كان كذلك سابقا و ان كان فريضة- بالفعل.

و «دعوى» ان الجامع بين الراجح و غير الراجح أمر غير راجح لا محالة كما في كلام بعضهم.

كلام صوري لا أساس له، لان الذات الصلانية التي هي المتعلقة للنذر و هي الجامعة بين الراجح و غيره راجحة و مرغوب فيها في الشريعة المقدسة، إذا يصح نذرها و به تكون النافلة فريضة عرضية، و المرجوحية الكائنة في الخصوصية التطوعية القائمة بعنوان التطوع لا- موضوع لها لتبديل التطوع بالفريضة فلا- موضوع للحكم بالمرجوحية و لا- متعلق للنهي، و ان كان- لو لا النذر- امرا مرجوحا أو واجب الترك.

(الصورة الثانية):

أن ينذر النافلة مقيدة بالإتيان بها في وقت معين و زمان خاص، الا انه يتمكن من الإتيان بها في ذلك الزمان من دون ان تكون ذمته

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٥١١

.....

مشغولة بشيء من الفرائض الحاضرة أو الفائتة بأن يتمكن من الإتيان بما في ذمته من الفرائض قبل ذلك الزمان، كما إذا نذر صلاة جعفر (ع) مقيدة بالإتيان بها يوم الجمعة أو ساعة كذا و هو يتمكن من ان يفرغ ذمته إلى يوم الجمعة أو الساعة المعينة و يأتي بالنافلة

بعد ذلك.

وقد اتضح حكم هذه الصورة مما سردناه في الصورة المتقدمة، لما عرفت من أن النافلة مشروعة راجحة، كما أنها مقدورة للمكلف عقلا و شرعا، فلا مانع من أن يتعلق بها النذر، فإذا العقد نذرهما و حكم بصحته جاز الإتيان بها حتى فيما إذا لم يفرغ ذمته عما اشتغلت به من الفرائض الحاضرة أو الفائتة قبلها.

لأنها وقتئذ من الفريضة قبل الفريضة و خارجة عن التطوع قبل الفريضة و ان كانت بحيث لو لم يتعلق بها نذره لم يجز له الإتيان بها وقتئذ لكونها من النافلة قبل الفريضة.

(الصورة الثالثة)

أن ينذر النافلة مقيدة بالإتيان بها في وقت الفريضة و قبلها، كما إذا نذر الإتيان بصلاة جعفر- مثلا- بمجرد الغروب و هل ينعقد النذر المتعلق بها كذلك أو لا- ينعقد؟ فيه قولان معروفان، و المسألة محل الكلام، و الخلاف فيها شديد بخلاف الصورة المتقدمة فإن الخلاف فيها ضعيف.

وقد ذهب الى كل من القولين فريق فمنهم من رجع بطلان النذر في الصورة و عدم انعقاده و منهم المحقق الهمداني (طاب رسمه) و ذلك نظرا الى ان متعلق النذر- فيها- أمر غير مشروع بل مبغوض و منهي عنه،

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٥١٢

.....

و يعتبر في صحة النذر أن يكون متعلقه مشروعاً و راجحاً في نفسه، و من الظاهر أن غير المشروع لا ينقلب مشروعاً بنذره، كما أن غير الراجح لا ينقلب راجحاً لأجله.

و منهم من يرى صحة النذر و انعقاده و منهم الماتن حيث التزم بصحته و ذكر في وجهها: أن متعلق النذر و ان كان يعتبر أن يكون امراً راجحاً غير أن الصلاة راجحة- في ذاتها- و المرجوحية إنما حدثت من جهة الخصوصية و التقييد بكونها واقعة قبل الفريضة، و كون المتعلق راجحاً قبل تعلق النذر به لم يدلنا دليل على اعتباره، فان صيرورته امراً راجحاً و لو بنفس تعلق النذر به أيضا كافية في صحته. و حيث ان الصلاة راجحة بالنذر فلا محالة ينعقد نذرهما و يحكم بوجوب الوفاء به.

و هذا الكلام بظاهره غير قابل للتصديق به فان المتعلق إذا كان قبل تعلق النذر به امراً غير راجح في نفسه فمن أين نحرز الرجحان فيه بتعلق النذر به؟! و المستفاد من الروايات ان النذر لا بد من أن يتعلق بما هو طاعة لله سبحانه و ما فيه رضى الله و ما هو محبوب له فيعتبر في متعلقه ان يكون امراً قابلاً للإضافة الى الله سبحانه.

فإذا كان المتعلق غير راجح في نفسه فمن أين يمكننا استكشاف انه صار كذلك بتعلق النذر به. بل مقتضى إطلاق سبب المرجوحية قبل تعلق النذر به- اعنى دليلها و هو ما دل على المنع عن التطوع قبل الفريضة- انه باق على مرجوحيته بعد تعلق النذر به أيضا.

و لا- نريد بهذا الكلام إنكار اتصاف المتعلق بالرجحان بتعلق النذر به، كيف فإنه أمر ممكن في نفسه غير أن وقوعه يحتاج الى دليل يدل عليه كما وقع في نذر الإحرام قبل الميقات و الصوم في السفر، و ذلك لدلالة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٥١٣

.....

الروايات على صحة نذرهما «١» و صيرورتهما راجحين بتعلق النذر بهما مع انهما في نفسيهما و قبل ان يتعلق النذر بهما مما لا رجحان

فيه، و لو لا النص الوارد فيهما كان إطلاق دليل المرجوحية- الشامل لما بعد تعلق النذر بهما و قبله- هو المحكم لا محالة، و لا مخرج عنه، إذ المفروض عدم دلالة دليل على وجوب الوفاء بهذا النذر حتى يقال: ان بذلك خرجنا عن إطلاق دليل المنع، و حيث لم يدل في المقام دليل على صحة النذر و وجوب الوفاء بما تعلق بالتطوع من النذر كان إطلاق دليل المرجوحية هو المحكم حتى بعد تعلق النذر به.

و التحقيق ان الماتن يريد بكلامه هذا امرا آخر و هو الذى أشار إليه فى ضمن كلامه، و القصور انما هو فى العبارة و التأدية و هو أن الصلاة فى ذاتها و نفسها أمر راجح لأنها ليست الا تهليلا و تكبيرا و قراءة و ركوعا و سجودا و دعاء و تشهدا و خضوعا لله سبحانه و كل ذلك أمور راجحة فى الشريعة المقدسة و قد ورد انها خير موضوع فمن شاء استقل و من شاء استكثر «٢» و المرجوحية إنما تقوم بعنوان التنفل و التطوع قبل الفريضة أعنى الخصوصية و من الظاهر ان التطوع هو الإتيان بما لا إزام فيه و انما يأتي به المكلف بطوعه و رغبته لعدم فرضه عليه بل هو زيادة عمل اختيارية.

و عليه لا مانع من نذر ذات الصلاة لكونها راجحة فى نفسها و هذا هو المقصود من نذر التطوع و التنفل و معناه نذر الصلاة التى لو لا نذرها

(١) راجع ب ١٣ من أبواب المواقيت فى الحج و ب ١١ من أبواب من يصح منه الصوم و غيره من الوسائل.

(٢) راجع ب ٤٢ من أبواب أحكام المساجد من الوسائل و اللفظ فيها:

أقل و أكثر.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٥١٤

.....

لكانت نفلا و تطوعا و امرا غير لازم الإتيان به إذ لو أريد بنذر التطوع نذر صلاة متصفة بالتنفل و التطوع حتى بلحاظ كونها مندورة لم يصح نذرها لعدم التمكن من الإتيان بصلاة كذلك اى نفل حتى بلحاظ النذر المتعلق بها و لو فى غير المقام، لانقلاب التطوع الى الفرض بنذرها.

فإذا كان متعلق النذر هو الصلاة بذاتها- لا مقيدة بكونها نفلا حتى بعد تعلق النذر بها- فلا شبهة فى انها عبادة مشروعة و نفل راجح يصح نذرها، فإذا انعقد و صح و شملها ما دل على وجوب الوفاء به خرجت عن كونها تطوعا و نفلا قبل الفريضة، و هذا خروج تكويني و غير مستند الى التشريع كما ترى.

و بذلك ترتفع المرجوحية، لأنها انما ثبت بعنوان التنفل و التطوع فيرتفع بارتفاع موضوعها و انقلاب النافلة فريضة فهى من الفريضة قبل الفريضة لا من النافلة قبلها.

فمراده «قده» من كفاية الرجحان فى المتعلق و لو بلحاظ تعلق النذر به ان بالنذر ينقلب الموضوع عن كونه نافلة قبل الفريضة و يتبدل العنوان الذى تقوم به المرجوحية تبديلا تكوينيا و به تزول الخصوصية المستتبعة للحرمة أو الحزارة فتندرج النافلة فى عنوان الفريضة قبل الفريضة، و لا كلام فى أنها راجحة لا مرجوحية فيها ابدا. لا أن مراده ان النذر مولد للرجحان.

ثم ان بما ذكرناه فى شرح كلام المصنف يندفع النقض عليه بان الحسن و الرجحان الناشئين من تعلق النذر بشيء إذا كانا كافيين فى الرجحان المعتبر فى متعلق النذر و وجوب الوفاء به لصح نذر المحرمات الشرعية بأسرها و وجب- بذلك- الوفاء بالنذر المتعلق بها، لجواز دعوى أن بالنذر

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٥١٥

.....

اتصفت المحرمات بالرجحان و وجب الإتيان بها وفاء بنذرهما، و هذا مما لا يمكن الالتزام به لاعتبار الحسن و الرجحان في المتعلق في ذاته.

و الوجه في الاندفاع ان الصلاة ذات رجحان في ذاتها اي مع قطع النظر عن تعلق النذر بها و قبله و ليس هناك اي مانع من انعقاد نذرهما و صحته غير اتصافها بخصوصية التطوع و التنفل، و هذه الخصوصية تزول بالنذر المتعلق بها زوالا تكوينيا حقيقيا لا تخصيصا و تشريعا، و هذا بخلاف سائر المحرمات أعني المحرمات الذاتية، لأنها في نفسها اي قبل تعلق النذر بها فاقدة للرجحان بل مرجوحة و مبغوضة و معهما كيف يصح نذرهما و يحكم بوجوب الإتيان بها وفاء لنذرهما.

و بعبارة اخرى ان رجحان الصلاة و حسنهما ثابتان لها- في نفسها- قبل تعلق النذر بها و بعده- لا انهما يتجددان بالنذر نعم بتعلق النذر بها يرتفع المانع عن صحة نذرهما، و هو كونه نفلا- و تطوعا في وقت الفريضة، لما عرفت من ان هذه الخصوصية ترتفع به حقيقة فيتصف بالوجوب بخلاف المحرمات لكونها فاقدة للرجحان في ذاتها و النذر غير مولد للرجحان و ان كان يوهمه ظاهر عبارة الماتن. كما ان دعوى ان متعلق النذر في المقام اعني ذات الصلاة المقيدة بكونها واقعة قبل الفريضة غير مقدورة للمكلف، لأنها تطوع في وقت الفريضة، و لا يصح نذر الأمر الخارج عن الاختيار.

مندفعة: بأنها و ان لم تكن مقدورة له قبل تعلق النذر بها إلا انها مقدورة له حين العمل، و بعد النذر، و قد ذكرنا في مبحث اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده أن القدرة و ان كانت معتبرة في التكاليف إلا أن اللازم إنما هو القدرة في ظرف العمل و الامتثال و لا اعتبار بالقدرة في

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٥١٦

.....

ظرف الأمر و الوجوب، فلو فرضنا ان المكلف عاجز حال الخطاب و حصلت له القدرة بنفس التكليف و الإيجاب كفى ذلك في صحة التكليف و الخطاب، و حيث ان القدرة في مقام العمل متحققة في المقام فتكفي في الحكم بالصحة و ان كانت ناشئة من النذر المتعلق بها.

فما افاده الماتن من صحة النذر في تلك الصورة هو الصحيح و انما القصور في التعبير، حيث أن ظاهره ان الرجحان ينشأ من النذر و هو فاسد كما مر، و الصحيح ان يقال ان القدرة نشأت من النذر و انها كافية في صحة النذر، فلو بدل الرجحان- في كلامه- بالقدرة و قال: و لا يعتبر في متعلق النذر القدرة عليه قبل تعلقه، اي مع قطع النظر عن تعلق النذر به، لكفاية القدرة عليه بعد النذر و في مقام العمل لكان أحسن و لم ترد عليه المناقشة بوجه.

إيضاح:

أن النواهي المتعلقة بالتطوع في وقت الفريضة، كما في قوله (ع) حتى لا يكون تطوع في وقت مكتوبة «١» أو فإذا دخلت الفريضة فلا تطوع «٢» و غيرهما من الأخبار المشتملة على ذلك أو بالنافلة في وقت الفريضة كما في قوله (ع) و إذا بلغ فيئك ذراعا تركت النافلة و بدأت بالفريضة «٣» و نحوها لا تخلو من أحد احتمالات ثلاثة:
و ذلك لانه إما ان يراد منها النهي عن ذات الصلاة المتصفة بالتطوع

(١) المرويتان في ب ٣٥ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المرويتان في ب ٣٥ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٣) المروية في ب ٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٥١٧

.....

و النافلة قبل الفريضة، بأن يكون عنوان التطوع أو النافلة في موضوع الحكم فيها مأخوذتين على وجه المعرفية إلى ذات الصلاة من دون ان تكون لهما أية دخالة في ترتب الحكم على موضوعه و معه بما ان ذات الصلاة المعنونة بالتطوع قبل الفريضة مبعوضة و مشتملة على الحزاة و المنقصة- في نفسها- بمعنى أنها محرمة ذاتية كصومي العيدين- بناء على القول بحرمتها الذاتية و ان كانت بعيدة- أو انها فاسدة و غير راجحة- على الأقل- و من هنا نهى عنها في الشريعة المقدسة نهيا تشريعا كما في الصلاة قبل الوقت فالنهى عنها مستند الى قصور مقتضى، أو انه مستند الى وجود المانع.

لم يصح أن يتعلق بها النذر، لاعتبار ان يكون ما تعلق به النذر أمرا مشروعاً و راجحاً في نفسه، و قد فرضنا ان المتعلق في محل الكلام أمر غير مشروع، و مما لا رجحان له، و ظاهر أن غير الراجح لا ينقلب راجحاً بالنذر، بل مقتضى إطلاق دليل المرجوحية عدم صحة النذر، إذا فنذر تلك الصلاة غير منعقد لا محالة.

إلا ان هذا الاحتمال خلاف ظاهر الاخبار المتقدمة، لأن النهى فيها كما عرفت انما تعلق بعنوان التطوع أو النافلة فتدلنا على أن ما هو المبعوض أو غير المحبوب انما هو هذان العنوانان دون ذات الصلاة، لعدم تعلق النهى بذاتها. و حمل عنواني التطوع و النافلة على المعرفية المحضة بأن لا تكون لهما أية مدخلية في الحكم الوارد في الأخبار خلاف الظاهر و لا مساغ للالتزام به. و إما ان يراد منها النهى عن التطوع بعنوان انه تنفل و تطوع- بالفعل- بأن يكون المتعلق للنهى و الحرمة الذاتية أو عدم المشروعية هو عنوان النافلة و التطوع دون ذات الصلاة.

و هذا الاحتمال غير معقول في نفسه، لان التطوع و النافلة بما هما

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٥١٨

.....

كذلك أمران راجحان و محبوبان في الشريعة المقدسة، و لا معنى لأن يكونا مبعوضين و محرمين فان المستحب لا يكون محرماً، فلا يعقل ان يكون ما صدق عليه التطوع حقيقة مبعوضاً أو محرماً فهذا الاحتمال ساقط من أساسه.

و كأن عدم معقولية هذا الاحتمال دعا بعضهم الى الالتزام بالاحتمال السابق و حمل عنواني التطوع و النافلة على المعرفية، و القول بأن النهى انما تعلق بذات الصلاة.

و هو يندفع: مضافاً الى ما تقدم من انه على خلاف ظاهر الأخبار الناهية، بأن هناك احتمالاً ثالثاً و هو أمر معقول في نفسه و على وفق ظواهر الروايات، فلا اضطرار الى الالتزام بالاحتمال السابق عند استحالة الاحتمال المتقدم.

و هذا الاحتمال هو ان يراد بالنواهي الواردة في الأخبار النهى عن العمل الذي يأتي به المكلف في الخارج بعنوان التطوع و النافلة أعني ما قصد به التطوع و اعتقد انه نافله، لا النهى عن التطوع الواقعي و هذا أمر ممكن إذ لا مانع من ان يتعلق النهى بما يريد ان يأتي به المكلف في الخارج بعنوان النافلة و اعتقاد التطوع و قصده.

بل هذا هو الظاهر من النواهي في الأخبار كقوله (ع) لا- تطوع أو لا- تطوع (١) و نحوهما و بهذا النهى يستكشف عدم تعلق الأمر

بالتطوع في وقت الفريضة.

إذا المنقصة و الحزازه أو المبعوضيه و الحرمة قائمة بهذا العمل المأتى به بعنوان النافلة و اعتقاد التطوع سواء أ كان النهى ذاتيا أم تشريعا كما هو الظاهر، و أما ذات الصلاة فليست فيها أية حزازه أو مبعوضيه، بل هو

(١) المرويه في ب ٣٥ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٥١٩

(مسألة ١٨) النافلة تنقسم إلى مرتبة و غيرها: و (الأولى) هي النوافل اليومية التي مر بيان أوقاتها (الثانية): إما ذات السبب كصلاة الزيارة و الاستخارة و الصلوات المستحبة في الأيام و الليالي المخصوصية و أما غير ذات السبب، و تسمى بالمبتدأة.

لا إشكال في عدم كراهة المرتبة في أوقاتها و ان كان بعد صلاة العصر أو الصبح، و كذا لا إشكال في عدم كراهة فضائها في وقت من الأوقات، و كذا في الصلوات ذوات الأسباب. و أما النوافل المبتدأة التي لم يرد فيها نص بالخصوص و إنما يستحب الإتيان بها لأن الصلاة خير موضوع و قربان كل تقى، و معراج المؤمن فذكر جماعة انه يكره الشروع فيها في

خير موضوع كما عرفت فلا مانع من انعقاد نذرها لرجحان متعلقه و كونه مقدورا للمكلف عقلا و شرعا، و إذا انعقد النذر المتعلق بها وجبت الصلاة لا محالة لوجوب الوفاء بالنذر، و إذا وجبت خرجت عن التعنون بعنوان النافلة و التطوع قبل الفريضة خروجًا تكوينيا لا تشريعا و من باب التخصيص فتندرج في عنوان الفريضة قبل الفريضة فإن التطوع هو ما يأتي به المكلف بطوعه و رغبته و أما ما يأتي به بإلزام الشارع و امره و ان لم يكن حسب رغبته كما في المقام فلا يسمى تطوعا أبدا.

و قد مر ان النذر انما يتعلق بالصلاة التي لو لا نذرها كانت نافله و تطوعا و لا يتعلق بالصلاة المتصفة بالنفل و التطوع حتى بعد كونها متعلقة للنذر لما عرفت و دعوى انها أمر غير مقدور له أيضا مندفعه بما مر.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٥٢٠

خمسة أوقات: (١) «أحدها»: بعد صلاة الصبح حتى تطلع الشمس.

«الثاني»: بعد صلاة العصر حتى تغرب الشمس.

«الثالث»: عند طلوع الشمس حتى تنبسط.

«الرابع»: عند قيام الشمس حتى تزول.

«الخامس»: عند غروب الشمس أي قبيل الغروب.

الأوقات التي تكره فيها الصلاة:

(١) ذكر جماعة بل نسب الى المشهور كراهة الصلاة في خمسة موارد و مرجع التحديد و التوقيت في اثنين منها الى الفعل الخارجى بمعنى أن الكراهة فيهما بعد فعل و في الثلاثة الباقية إلى الزمان أي تكره الصلاة فيها في الوقت نفسه:

خويى، سيد ابو القاسم موسى، التنقيح في شرح العروة الوثقى، ٦ جلد، قم - إيران، اول، ١٤١٨ هـ ق

التنقيح في شرح العروة الوثقى؛ الصلاة ١، ص: ٥٢٠

أما الأولان فهما الصلاة بعد صلاة الفجر الى الطلوع، و بعد صلاة العصر الى الغروب، و قد خص بعضهم الكراهة بالنوافل المبتدأة و عممها بعضهم الى مطلق النوافل حتى الرواتب و ذات السبب و قضاء الرواتب و المتبع هو الدليل.
و حيث ان التوقيت في هذين القسمين راجع الى الفعل اعني وقوع الصلاة بعد الصلاة فيختلف امتداد زمان الكراهة باختلاف زمان الإتيان بصلاتي الصبح و العصر لامتداد وقتيهما من الفجر الى طلوع الشمس و من الزوال الى الغروب فقد يأتي بهما المكلف في أول الوقت فيطول بذلك استمرار زمان الكراهة بعدهما الى طلوع الشمس أو غروبها و قد يأتي بهما
التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٥٢١

.....

في الوسط فيقل بذلك زمان استمرار الكراهة عن الصورة الاولى لا محالة و هكذا.
و أما الثلاثة الباقية: فهي الصلاة عند طلوع الشمس حتى تنبسط و عند قيام الشمس حتى تزول، و عند غروب الشمس حتى تغرب، و ان شئت قلت: تكره الصلاة قبيل الطلوع حتى تطلع و عند قبيل الزوال حتى تزول و عند الغروب حتى تغرب

و الكلام في المقام يقع من جهتين.

الجهة الاولى:

في التحديد الراجع الى الفعل اعني القسمين الأولين، و مستند القول بالكراهة فيهما عدة روايات: عمدتها ثنتان:
«الأولى»: ما رواه محمد الحلبي عن أبي عبد الله (ع) قال:
لا صلاة بعد الفجر حتى تطلع الشمس، فان رسول الله (ص) قال:
ان الشمس تطلع بين قرني الشيطان، و تغرب بين قرني الشيطان، و قال:
لا صلاة بعد العصر حتى تصلى المغرب «١».

و «ثانيتها»: ما رواه معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (ع) قال: لا صلاة بعد العصر حتى تصلى المغرب و لا صلاة بعد الفجر حتى تطلع الشمس «٢».

و قد عبر عن أولهما بالموثقة في كلام الحدائق و تبعه بعض من تأخر عنه الا الروايتين ضعيفتان و ذلك لان رجال السند فيهما من على بن الحسن الطاطري إلى الآخر و ان كانوا ثقات، و محمد بن أبي حمزة الظاهر وثاقته، الا ان الشيخ «قده» رواهما بإسناده عن الطاطري و طريقه اليه ضعيف، لان فيه على بن محمد بن الزبير القرشي و قد ذكرنا عند التعرض لطريق الشيخ الى

(١) المرويتان في ٣٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المرويتان في ٣٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٥٢٢

.....

على بن الحسن بن فضال ان فيه على بن محمد بن الزبير و هو ممن لم تثبت وثاقته.
على أن في طريق الشيخ إليه أحمد بن عمر بن كيسه أو كيسه النهدي أبا الملك، و ليس له ذكر في الرجال فالروايتان غير معتبرتين في نفسيهما و المقتضى للحكم بالكراهة قاصر في نفسه، فلا حاجة معه الى التكلم على المانع و المعارض.

و مما استدلل به على الكراهة ما رواه ابن إدريس في آخر السرائر نقلا عن جامع البزنطي عن علي بن سلمان عن محمد بن عبد الله بن زرارة عن محمد بن الفضيل عن أبي الحسن (ع) في حديث انه صلى المغرب ليلة فوق سطح من السطوح فقيل له: ان فلانا كان يفتي عن آباءك عليهم السلام انه لا بأس بالصلاة بعد طلوع الفجر الى طلوع الشمس و بعد العصر الى ان تغيب الشمس فقال: كذب - لعنه الله - علي أبي أو قال علي آبائي (١)».

وقد مر ان الأخبار التي رواها صاحب السرائر من أبواب الكتب حجة معتبرة لدلالة نقله علي ان ذلك الكتاب قد وصله متواترا أو بالخبر المحفوف بالقرينة القطعية لأنه لا يعمل بالآحاد.

وفيه: ان الأمر و ان كان كما ذكر «٢» إلا ان البزنطي روى هذه الرواية عن علي بن سلمان و هو ممن لم يترجم في الرجال و لا علم لنا بوثاقته نعم الظاهر أن محمد بن عبد الله بن زرارة ثقة و ان ضعفه بعضهم هذا حسب ما نقله صاحب الوسائل «قده» و قد نقلها في الحدائق بتغيير يسير في

(١) المروية في ب ٣٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) و قد عرفت الكلام فيه في ص ٤٧٧ فراجع

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٥٢٣

.....

متنها و غير مضمرة للاستدلال بها و تغيير في سندها، حيث رواها عن مستطرفات السرائر عن جامع البزنطي عن علي بن سليمان عن محمد بن عبد الله بن زرارة عن محمد بن الفضيل البصرى، و لكن علي بن سليمان أيضا مجهول و كذا محمد بن الفضيل البصرى، و كيف كان فالسند ضعيف.

و «دعوى»: ان رواية البزنطي عن علي بن سلمان أو سليمان تكفي في الشهادة على وثاقته و اعتباره، كما ادعاها الوحيد «قده» في التعليقة حيث ذكر ان رواية الجليل عن شخص امارة الجلالة و القوة و كذلك رواية الأجلاء عنه أو رواية الثقة أو الجليل عن أشياخه. «مندفعة»: بما مر غير مرة من أن المعروفين بالفقه و الحديث كثيرا ما يروون عن غير الثقات هذا.

على أن المناقشة في دلالة الرواية أيضا مجالا و ذلك لان مناسبة الحكم و الموضوع تقتضى أن يراد بالصلاة بعد طلوع الفجر .. فريضة الفجر، فكأنه (ص) كان قد صلى الفريضة في أول الوقت فسل عن ان فلانا روى عن آباءك ان صلاة الفجر و العصر لا بأس بأن يؤتى بهما من أول الوقت الى طلوع الشمس أو غروبها و أن الإتيان بهما في أول الوقتين مورد الترخيص و هو و الإتيان بهما في آخر الوقتين سواء اجابه (ع) بقوله: كذب.

لأنهم سلام الله عليهم قد اهتموا بالفرائض في أوائل أوقاتها و حثوا الشيعة عليه و قالوا ان صلاة الفجر فيما يقرب من الطلوع من صلاة الصبيان و ان صلاة العصر بعد وقت الفضيلة تضييع، و لم يقولوا بالترخيص و التسوية بين مبدأ الوقت و منتهاه بحيث تقع الصلاة قبيل الطلوع أو الغروب.

و يؤكد ذلك ان السؤال في الرواية انما هو عن الصلاة بعد طلوع الفجر لا عن الصلاة بعد صلاة الفجر، فالرواية أجنبية عما نحن بصدد

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٥٢٤

.....

من كراهة الصلاة بعد صلاة الفجر والعصر الى الطلوع والغروب.

و من جملتها مكاتبة علي بن بلال قال: كتبت إليه في قضاء النافلة من الفجر الى طلوع الشمس و من بعد العصر الى ان تغيب الشمس فكتب: لا يجوز ذلك الا للمقتضى فاما لغيره فلا «١».

و هذه الرواية واردة في قضاء النافلة فلا نعم غيره، و هذا بخلاف الروايات المتقدمة فإنها كانت مطلقة شاملة للنوافل المبتدأة و الرواتب و القضاء.

و قد يقال: ان الرواية ضعيفة السند و ذلك، لان المسمى بعلي بن بلال- في الرجال- شخصان: «أحدهما»: علي بن بلال بن أبي معاوية و هو ثقة و من مشايخ المفيد و ابن عبدون الذي هو شيخ النجاشي و الشيخ قدهما و «ثانيهما»: علي بن بلال البغدادي و قد عدّه الشيخ «تارة» من أصحاب الجواد (ع) و «أخرى» من أصحاب الهادي (ع) و اشتبه الأمر علي ابن داود في رجاله حيث وثق علي بن بلال هذا و ترك التوثيق في سابقه، مع ان النجاشي انما وثق الأول دون الثاني، و له من هذه الاشتباهات كثير في الرجال.

و مقتضى ملاحظة الطبقات ان علي بن بلال الواقع في السند هو البغدادي دون ابن معاوية الذي وثقه النجاشي لروايته محمد بن عيسى عنه لانه من أصحاب الهادي (ع) فلا يمكن ان يراد به من هو من مشايخ المفيد و ابن عبدون.

و الصحيح أن الرواية معتبرة من حيث السند، لان الشيخ «قده» وثق الرجل بعد ما عنونه في أصحاب الجواد (ع) إذا فعلى بن بلال الذي هو من مشايخ المفيد و ابن الحاشر ثقة لأن النجاشي «قده» وثقه. و علي

(١) المروية في ب ٣٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٥٢٥

.....

ابن بلال البغدادي- الذي هو من أصحاب الجواد (ع) و هو المراد به في السند لما مر من ان محمد بن عيسى لا يحتمل روايته عن من هو من مشايخ المفيد و ابن الحاشر- ثقة و ثقة الشيخ «قده» فسند الرواية مما لا بأس به.

الا انها مع ذلك غير صالحة للاستدلال بها في المقام لأنها مجملة الدلالة، إذ لم يظهر أن المراد بالمقتضى أي شيء.

فإنه ان أريد به قاضى الفريضة أو غيرها من الصلوات اعنى من يأتي بالقضاء ففيه: أن الكلام في الرواية انما هو في خصوص القاضى، و معه ما معنى قوله: لا يجوز ذلك الا للمقتضى؟ و هل وقع فيها السؤال عن غير القاضى أيضا ليجاب بان ذلك لا يجوز الا للمقتضى؟ إذا يصبح ذكر ذلك لغوا لا محالة.

على ان إطلاق المقتضى على القاضى لعله من الأغلاط، إذ لم ير إطلاقه عليه في شيء من الاستعمالات العربية الصحيحة و ان أريد به السبب و الموجب بمعنى ان الإتيان بالصلاة في المورد لا يجوز إلا إذا كان هناك سبب كما في النوافل ذات السبب و لا يجوز من غير مقتض و سبب كما في النوافل المبتدأة فهو و ان كان امرا ممكنا في نفسه و لا بأس بإرادته في الرواية.

إلا ان اللازم وقتئذ ان يقال: و لا يجوز ذلك الا لمقتضى أو بمقتضى، لا كما في الرواية إلا للمقتضى، فان الالف و اللام حينئذ في غير محلها، و لم يسبق ذكر أو ما يشار إليه في الرواية ليشار إليه بالالف و اللام، فهو نظير قولنا: لا يصح الأمر الفلانى إلا لسبب و موجب أو بسبب فإنه لا يصح ان يقال الا السبب و الموجب و هذا ظاهر.

و الحاصل ان الاستدلال بالرواية على الكراهة في غير القضاء، و الجواز فيه يتوقف على أن يراد بالمقتضى قاضى الصلاة، و قد عرفت انه إطلاق

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٥٢٦

.....

غير صحيح بل لغو كما مر، كما ان الاستدلال بها على الكراهة في غير ذوات الأسباب يتوقف على ارادة الموجب و السبب من المقتضى و قد عرفت فساده فالرواية مشوشة الدلالة و المراد، و لعل فيها تحريفا و المراد شيء آخر.

إذا الكراهة الراجعة إلى التحديد بالفعل غير ثابتة في نفسها، لعدم المقتضى، فإن الأخبار المستدل بها على الكراهة في هذين القسمين أما ضعيفة السند أو الدلالة و لا تصل النوبة معه الى التكلم في المانع أعني معارضاتها من الروايات نعم بناء على قاعدة التسامح في أدلة السنن و تعميمها إلى الكراهة أيضا لا مانع من الحكم بالكراهة في المقام، إلا اننا لم نقل بها في المستحبات فضلا عن ان نلتزم بها في المكروهات.

ثم اننا لو أغمضنا عن المناقشة في الاخبار المتقدمة بحسب السند و الدلالة و بنينا على تماميتها من كلتا الجهتين فهل نلتزم بالكراهة في مطلق النوافل الأعم من المبتدأة و ذات السبب و القضاء أو انها تختص بالمبتدأة دون غيرها كما إذا زار أحد المشاهد المشرفة بعد صلاتي العصر أو الفجر و أراد ان يصلح لأجلها، أو انه طاف بالبيت طواف نافله و أراد ان يصلح صلاة الطواف، و كذا إذا أراد ان يأتي بنافلة الفجر بعد فريضته لا قبلها و هكذا.

القدر المتيقن من الروايات المتقدمة هو النوافل المبتدأة فعلى تقدير تسليم تمامية الأخبار المتقدمة لا بد من الالتزام بالكراهة في النوافل المبتدأة الى ان تغيب الشمس أو تطلع.

و أما ذوات الأسباب فقد ذهب جماعة و منهم الماتن «قده» الى استثنائها عما دلت عليه الاخبار المتقدمة أعني كراهة الصلاة بعد صلاتي الفجر و العصر، غير أن هذا الاستثناء لم نجد ما يدل عليه من الروايات الواردة في المقام.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٥٢٧

.....

فإن الأخبار المتقدمة- بناء على تماميتها- شاملة لجميع النوافل المبتدأة و ذوات الأسباب، لأن نسبتها الى ما دل على استحباب النوافل مطلقا نسبه العموم المطلق. بل هي حاكمة على أدلة الصلوات المستحبة، لدالاتها على نفى الصلوات في الوقتين، حيث ورد في الروايتين الأوليتين: لا صلاة بعد الفجر حتى تطلع الشمس .. و لا صلاة بعد العصر حتى يصلح المغرب فتكون الأخبار المتقدمة متقدمة على أدلة الصلوات المندوبة بحكومتها و نفيها حقيقة الصلاة في الموردين.

فذوات الأسباب كغيرها مندرجة تحت الروايات المتقدمة- بناء على تماميتها- و على الجملة فلا فرق بين المبتدأة و ذوات الأسباب فإن قلنا بالكراهة قلنا بها في كليهما، و ان لم نقل بها فلا نقول بها في كليهما.

و أما قضاء الفرائض فهو و ان كان خارجا عن محل الكلام، فان البحث انما هو في النوافل و قضائها و من هنا لم يتعرض له الماتن «قده» في المقام.

غير ان الدليل على الكراهة بعد الفريضة مطلق، فعلى تقدير تماميته يدل على نفى الحقيقة الصلواتية مطلقا لانه مقتضى كلمة «لا» فتشمل قضاء الفرائض أيضا.

و مقتضى جملة من الروايات «١» استثناءه عن كراهة الصلاة بعد الصلواتين- بناء على القول بها- و قد دلنا تلك الروايات على أن للمكلف أن يأتي بما في ذمته من الصلوات الفائتة قضاء في أية ساعة أرادها من ليل أو نهار و انه أمر غير موقت بوقت كصلاتي الميت و الكسوف فلاحظ.

و أما قضاء النوافل فهو أيضا خارج عما دل على كراهة التنفل بعد

(١) المروية في ب ٣٩ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٥٢٨

.....

فريضتي الفجر والعصر وذلك لجملة من الأخبار الآمرة بالقضاء متى ما أراد المكلف والمستفاد منها عدم الكراهة و هي روايات كثيرة، إلا أن منها ما هو مورد المناقشة سندا و دلالة و هي أكثرها و منها ما هو تام من كلتا الجهتين.

أما الروايات الضعيفة بحسب السند أو الدلالة فهي كثيرة نذكر بعضها:

«فمنها»: صحيحة زرارة عن أبي جعفر (ع) انه قال: أربع صلوات يصلها الرجل في كل ساعة: صلاة فاتتك فمتى ما ذكرتها أديتها، و صلاة ركعتي طواف الفريضة و صلاة الكسوف و الصلاة على الميت، هذه يصلهن الرجل في الساعات كلها «١».

فان مقتضى عمومها أعنى قوله كل ساعة جواز الإتيان بالنافلة في أية ساعة أرادها المكلف و لو بعد صلاتي العصر أو الفجر الى غروب الشمس أو طلوعها.

وفيه ان الرواية و ان كانت تامة بحسب السند، إلا انها قاصرة الدلالة على المدعى، و ذلك لان جملة من الصلوات الفرائض موقته بأوقات كالفرائض الخمس، و صلاة الجمعة- على القول بوجوبها- و جملة من الفرائض غير موقته بوقت.

و الظاهر ان الصحيحة بصدد بيان الفرائض التي لا- توقيت لها في الشريعة المقدسة، و هي قضاء الصلوات الفائتة، و ركعتا طواف الفريضة و صلاتا الميت و الكسوف و ليست بصدد بيان ان ما فاتت عن المكلف من الصلوات المستحبة أو غيرها يجوز ان يؤتى بها بعد صلاتي العصر و الفجر الى المغرب و طلوع الشمس.

(١) المروية في ب ٣٩ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٥٢٩

.....

فعلى القول بتمامية الروايات المتقدمة لا بد من الالتزام بالكراهة في قضاء النوافل لدلالة مثل رواية الحلبي المتقدمة على انه لا صلاة بعد صلاتي العصر و الفجر، فان ظاهره نفى الحقيقة الصلاة، أدائيه كانت أم قضائيه نافله كانت أم فريضة.

و «منها»: ما رواه عبد الله بن عون الشامي عن عبد الله بن أبي يعفور عن أبي عبد الله (ع) في قضاء صلاة الليل و الوتر نفوت الرجل أ يقضيها بعد صلاة الفجر و بعد العصر، فقال: لا بأس بذلك «١».

و هي صريحة الدلالة على الجواز و عدم الكراهة فعلى تقدير تماميتها تكون مخصصة لما دل على نفى الصلاة بعد الفريضتين و لكنها غير تامة من حيث السند، لعدم توثيق عبد الله بن عون الشامي.

و «منها»: ما رواه سليمان بن هارون قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قضاء الصلاة بعد العصر قال: انما هي النوافل فاقضها متى ما شئت «٢».

و هي كسابقتها من حيث الدلالة و ضعيفة من حيث السند بسليمان بن هارون لجهالته.

و «منها»: ما رواه محمد بن يحيى بن حبيب (كما في الحدائق) محمد بن يحيى بن (عن) حبيب (كما في الوسائل) قال: كتبت الى أبي الحسن الرضا (ع) تكون على الصلاة النافلة متى أقضيها؟ فكتب عليه السلام في أي ساعة شئت من ليل أو نهار «٣».

و هي أيضا غير قابلة للمناقشة من حيث الدلالة، الا انها ضعيفة السند بمحمد بن يحيى بن حبيب أو عن حبيب لجهالته و لم يظهر انه من هو

(١) المرويات ب ٣٩ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المرويات ب ٣٩ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٣) المرويات ب ٣٩ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٥٣٠

.....

و «منها»: غير ذلك من الروايات.

و أما الروايات المعتبرة فهي أيضا عدة روايات:

«منها»: موثقة سماعة قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يأتي المسجد و قد صلى أهله أ يتدئ بالمكتوبة أو يتطوع؟ فقال: ان كان في وقت حسن فلا- بأس بالتطوع قبل الفريضة و ان كان خاف الفوت من أجل ما مضى من الوقت فليبدأ بالفريضة و هو حق الله ثم ليتطوع ما شاء .. «١».

و قد قدمنا الكلام على هذه الموثقة و قلنا ان ظاهرها هو السؤال عن حكم دخول المسجد بعد ما صلى أهله في أوائل الوقت أى بعيدة، لأنه المعهود المتعارف من الدخول في المسجد للصلاة، لا أن المراد دخول المسجد في أواخر الوقت، و كيف كان فقد دلت على الترخيص في الإتيان بالنافلة بعد الفريضة إذ خاف فوت وقت الفضيلة، و إذا لم يخف فواته صلى النافلة أولا ثم أتى بالفريضة ثم ليتطوع ما شاء.

و حيث ان الموثقة مطلقة بمقتضى عدم استقصاله (ع) عن ان الفريضة أية فريضة فتشمل الظهرين و الفجر فيجوز الإتيان بالنافلة بعد صلاة الفجر أو العصر قضاء، فإن النافلة المأتي بها بعد الفريضة أداء ان قلنا ببقاء وقتها بعد الإتيان بالفريضة كما في نافلة الفجر، لامتداد وقتها الى حين تنور السماء و تجلله و قضاء ان قلنا بانقضاء وقتها بعد الإتيان بالفريضة.

و «منها»: صحيحة نجيعة قال: قلت لأبي جعفر (ع) تدركني الصلاة فابدأ بالنافلة؟ قال: فقال لا، ابدأ بالمكتوبة و اقض النافلة «٢».

(١) المرويتان في ب ٣٥ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المرويتان في ب ٣٥ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٥٣١

.....

فإن الظاهر من قوله: و اقض النافلة قضائها بعد الإتيان بالفريضة لا في وقت آخر و ذلك لانه مقتضى البدأ بالفريضة فان معناها ان يؤتى بعد الفريضة بشيء آخر و إلا فلو اكتفى بالفريضة و لم يأت شيئا آخر متأخرا عنها لم تصدق البدأ بالفريضة أبدا بل هو مجرد إتيان بالفريضة لا انه بدأ بها كما لا يخفى.

و هي أيضا تدلنا على الترخيص في الإتيان بالنافلة بعد الفريضة.

و «منها»: صحيحة حسان بن مهران قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن قضاء النوافل، قال: ما بين طلوع الشمس الى غروبها «١» و حسان

هذا أخو صفوان وقد ذكر النجاشي انه ثقة ثقة أصح من صفوان و أوجه و له كتاب فقد رجحه على صفوان- على جلالته- فالرواية صحيحة السند، وقد دلتنا على الترخيص في قضاء النوافل فيما بين طلوع الشمس و غروبها و مقتضى ذلك جواز التنفل حتى بعد صلاة العصر الى الغروب، و ان لم يصرح به الامام (ع). □
و «منها»: صحيحة الحسين بن أبي العلاء عن أبي عبد الله (ع) قال: اقض صلاة النهار أى ساعة شئت من ليل أو نهار كل ذلك سواء «٢».

و لا خفاء في دلالتها على المدعى لصراحتها في ان الاجزاء الليلية و النهارية بالنسبة إلى الإتيان بالنافلة على حد سواء، فلا مانع من التنفل بعد صلاتي العصر و الفجر، كما لا ينبغي التأمل في سندها فان الحسين بن أبي العلاء و ان كان لم يوثق صريحا في كلماتهم الا أن الصحيح وثاقته و ذلك بوجهين:
«أحدهما»: انه ممن وقع في أسانيد كامل الزيارات، و يكفي ذلك في توثيقه.

(١) المرويتان في ب ٣٩ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المرويتان في ب ٣٩ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٥٣٢

.....

□
و «ثانيهما»: ان النجاشي «قده» ذكر عند التعرض لترجمته ما هذا لفظه: و أخواه: على و عبد الحميد. روى الجميع عن أبي عبد الله عليه السلام و كان الحسين أوجههم له كتب .. و قال في ترجمة عبد الحميد ابن أبي العلاء: ثقة. إذا فقله: أوجههم يدلنا بالدلالة الالتزامية على ان الحسين أيضا ثقة، فإن ظاهر قوله: أوجههم انه أوجههم من جهة الرواية.
و «منها»: صحيحة جميل بن دراج قال: سألت أبا الحسن الأول عليه السلام عن قضاء صلاة الليل بعد طلوع الفجر الى طلوع الشمس قال: نعم و بعد العصر الى الليل فهو من سر آل محمد المخزون «١».

و انما عد قضاء صلاة الليل في الموردين من سر آل محمد (ص) المخزون من جهة استنكار العامة التنفل بعد طلوع الفجر الى طلوع الشمس و كذلك بعد صلاة العصر الى الغروب «٢» و هي صريحة الدلالة و من حيث السند صحيحة أو حسنة، و المراد بإبراهيم الواقع فيه بقرينة رواية محمد بن احمد بن يحيى عنه، و روايته عن محمد بن عمرو الزيات هو ابن هاشم الثقة أو الحسن.

و الصحيح ان من يروى عنه إبراهيم بن هاشم هو عمرو الزيات لا عمر كما في نسخة الوسائل و غيرها و الظاهر انه تحريف فإنه الراوى عن جميل ابن دراج و هو الذى يروى عنه ابن هاشم □
و «منها»: موثقة ابن أبي يعفور قال: سمعت أبا عبد الله (ع)

(١) المروية في ب ٣٩ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) كما يأتي في ص ٥٣٨.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٥٣٣

.....

يقول: صلاة النهار يجوز قضائها أى ساعة شئت من ليل أو نهار «١».

و هي إما ظاهرة في النوافل أو مطلقاً تشمل النوافل وغيرها. فهذه الروايات التي سردناها في المقام تستثنى قضاء النوافل بعد صلاتي الفجر و العصر عما دل على الكراهة- بناء على القول بها.
و أما النوافل المرتبة أداء فهي أيضاً خارجة عما دل على الكراهة بالأولوية، على ما دلت عليه موثقة سماعة المتقدمة- بالصرحة. هذا كله في الكراهة بعد فعل الصلاتين.

الجهة الثانية:

في الكراهة في الأوقات الثلاثة و قد تقدم ان الكراهة هي المنسوبة إلى المشهور بين الأصحاب «قدم» بل ادعى عليها الإجماع في كلماتهم و استدل عليها بعدة من الروايات:

«منها»: صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) قال: يصلى على الجنائز في كل ساعة انها ليست بصلاة ركوع و لا سجود و انما تكره الصلاة عند طلوع الشمس و عند غروبها التي فيها الخشوع و الركوع و السجود لأنها تغرب بين قرني شيطان و تطلع بين قرني شيطان «٢».

و في بعض الروايات ان الناس إذا سجدوا عند طلوع الشمس قال إبليس لشياطينه: ان بني آدم يصلون لي «٣» و مقتضى إطلاق الصحيحة كراهة الصلاة- في الوقتين- مطلقاً نافذة كانت أم فريضة أدائية كانت أم قضائية.

(١) المروية في ب ٣٩ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٢٠ من أبواب صلاة الجنائز من الوسائل.

(٣) المروية في ب ٣٨ من أبواب المواقيت في الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٥٣٤

.....

و «منها»: صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع) قال:

لا صلاة نصف النهار الا يوم الجمعة «١».

و هي أيضاً مطلقاً، و تدلنا بإطلاقها على كراهة الصلاة عند الزوال مطلقاً من غير فرق بين أقسامها لأنه مقتضى نفى حقيقة الصلاة.

و هذه الصحيحة إذا ضمناها إلى الصحيحة المتقدمة لدلتا على كراهة الصلاة في الأوقات الثلاثة.

و يرد على الاستدلال بصحيفة عبد الله بن سنان انها كما يحتمل ان يراد بها كراهة الصلاة و نفى كمالها عند الزوال في غير يوم

الجمعة لتدل على مدعى المشهور حينئذ كذلك يحتمل ان يراد بها عدم مشروعية الظهرين عند الزوال لمسبوقيتهما بالنافذة في غير يوم

الجمعة. نعم لا نافذة قبل الفريضة يوم الجمعة بعد الزوال و تشرع الفريضة حينئذ عند انتصاف النهار و تحقق الزوال.

بل الظاهر منها ارادة عدم مشروعية بقريئة الروايات الدالة على أن وقت صلاة الظهر بعدم القدم و الذراع «٢».

و المراد بالصلاة في الصحيحة هي الفريضة أعني صلاتي اليوم و الليلة و بهذا المعنى وردت في الكتاب العزيز حيث قسمها سبحانه

إلى صلاة الليل و صلاة النهار و قال أقيم الصلاة لتدلوك الشمس إلى غسق الليل و قرآن الفجر .. «٣» لانه يدلنا على انبساط الفرائض

على الأوقات الواقعة بين الدلوك و الغسق.

(١) المروية في ب ٨ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

(٢) المروية في ب ٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٣) الاسراء: ١٧: ٧٨.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٥٣٥

.....

و حيث انا حملنا الصحيحة على ارادة عدم المشروعية في أول الزوال فلا محالة تكون الصحيحة مخصصة للآية المباركة فنخرج عنها بهذه الصحيحة في أول الزوال كما انها بذلك تكون كسائر الروايات الدالة على أن وقتي العصرين انما هما بعد القدم و القدمين، أو الذراع و الذراعين لا انهما يدخلان بالزوال.

و قد ذكرنا انها محمولة على مراتب الفضيلة بقرينة الأخبار الدالة على جواز الإتيان بهما من حين الزوال إذا فلا دلالة للصحيحة على كراهة مطلق الصلاة عند الزوال، و على الجملة ان الصحيحة اما انها ظاهرة فيما ادعيناه أو انهما تحتمله، و على كلا التقديرين لا مجال للاستدلال بها على المدعى.

و يؤيد ما ذكرناه ما رواه أبو بصير قال: قال أبو عبد الله (ع) ان فاتك شيء من تطوع الليل و النهار فاقضه عند زوال الشمس، و بعد الظهر عند العصر و بعد المغرب .. «١»

و هي معتبرة من حيث السند و الحسن الواقع في سندها هو الحسن بن سعيد الأهوازي الثقة أخو الحسين بن سعيد و ذلك بقرينة الرواية المتقدمة عليها، حيث صرح به في سندها أو انه حسن بن فضال و كيف كان فالسند معتبر كما عرفت. كما انها من حيث الدلالة أيضا تامة لدالاتها على جواز قضاء التطوع عند الزوال فتدلنا على صلاحية الوقت للصلاة، و ان المراد من نفيها عند الزوال في الصحيحة المتقدمة هو نفي الفضيلة و الكمال دون الحقيقة و المشروعية و ان الأفضل في الظهرين تأخيرهما عن الزوال في غير يوم الجمعة، لمكان النافلة، بخلاف يوم الجمعة، إذ لا نافلة قبلها فهي مؤيدة لما ذكرناه في

(١) المروية في ب ٥٧ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٥٣٦

.....

الصحيحة المتقدمة و عدم كراهة الصلاة في الأوقات الثلاثة.

و أما صحيحة محمد بن مسلم فيتوجه على الاستدلال بها انها غير قابلة التصديق بمدلولها- في نفسها- لاشتمالها على أن الشمس تطلع بين قرني شيطان و تغرب بين قرني شيطان، و هذا انما يمكن الإذعان به فيما إذا كان لطلوع الشمس و غروبها وقت معين و معه أمكن أن يقال: ان الشمس تطلع و تغرب بين قرني شيطان.

و ليس الأمر كذلك فان الشمس في كل آن من الأربع و العشرين ساعة في طلوع و غروب، كما انها في كل آن منها في زوال و ذلك لكروية الأرض فهي تطلع في آن في مكان و بالإضافة إلى جماعة. و في آن آخر تطلع في مكان آخر و بالإضافة إلى جماعة آخرين، كما أنها دائما في زوال و غروب.

و معه ما معنى ان الشمس تطلع بين قرني شيطان و تغرب بين قرني شيطان؟! فهو تعليق بأمر غير معقول في نفسه و هو أشبه بمفتعلات المخالفين، لاستنكار هم الصلاة في الأوقات الثلاثة معللا له بهذا الوجه العليل [١] فلا مناص من حمل الصحيحة

[١] وبذلك عللت الكراهة عند غروب الشمس وطلوعها في جملة من روايات العامة أخرجها مسلم في صحيحه ج ١ ص ٢٢٩ من طبعة دار الكتب العربية والنسائي في سننه ج ١ ص ٩٧ من طبعة مصر، و أبو عوانة في مسنده ج ١ ص ٣٨٦ وابن ماجه في سننه ج ١ ص ٣٧٧ وابن حجر في مجمع الزوائد ج ٢ ص ٢٢٥ وفي طرح التثريب في شرح التقریب لزين الدين عبد الرحيم العراقي ج ٢ ص ١٩٥ بعد ذكر حديث طلوع الشمس وغروبها قال: اختلفوا في معناه ف قيل المراد مقارنة الشيطان للشمس عند طلوعها وغروبها، و قيل المراد قوة وسوسة الشيطان للعبد و تسويله له فلا يسجدوا لها في هذه الأوقات، و قيل وقوف الشيطان للشمس عند التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٥٣٧

طلوعها فيقابلها بين قرني رأسه فينقلب سجود الكفار للشمس عبادة له، و قال القاضي عياض: المراد من قرني الشيطان على الحقيقة كما ذهب اليه الداودي و عند غروبها يريد السجود لله تعالى فيأتي شيطان فيصده فتغرب بين قرني رأسه و هكذا عند الطلوع، و قال الخطابي: قرنه عبارة عن مقارنته لها، و قيل المراد التمثيل بذوات القرون فكما انها تدافع عما يريد بها بقرونها كذلك الشيطان يدافع عن وقتها بما يزينه للإنسان.

و قال في ج ٢ ص ١٨٢: وقتان منها عند طلوع الشمس و عند الغروب مجمع عليه في الجملة قال ابن البر: لا اعلم خلافا بين المتقدمين و المتأخرين ان صلاة التطوع و النوافل كلها عند طلوع الشمس و عند غروبها غير جائز شيء منها، و قال النووي أجمعت الأمة على كراهة صلاة لا سبب لها في هذين الوقتين، و وقت ثالث ورد النهي عنه و هو حالة استواء الشمس في كبد السماء حتى تزول. و به قال الشافعي و احمد و أبو حنيفة و سفيان الثوري و عبد الله بن المبارك و الحسن بن حي و أهل الظاهر و الجمهور و هو رواية عن عمر بن الخطاب و رواية عن مالك و المشهور عنه عدم كراهة الصلاة في هذه الحالة، و حكى ابن بطال عن الليث عدم الكراهة أيضا، و رخص فيه الحسن و طاوس و الأوزاعي، و عند عطاء بن أبي رباح كراهة الصلاة في نصف النهار في الصيف لا في الشتاء و أجاز مكحول الصلاة نصف النهار للمسافر، و استثنى الشافعية من المنع يوم الجمعة و به قال أبو يوسف و هو رواية عن الأوزاعي و أهل الشام.

و في المغنى لابن قدامة ممن قال بعدم الكراهة عند الاستواء في يوم الجمعة إسحاق بن راهويه و سعيد بن عبد العزيز و الحسن و طاوس و الأوزاعي، و ذهب أبو حنيفة و محمد بن الحسن و احمد بن حنبل و أصحابه الى عدم الفرق في الكراهة يوم الجمعة و غيره.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٥٣٨

.....

و ما هو بمضمونها على التقيّة، فلا مجال للاستدلال بها بوجه.

على انا لو صدقنا الرواية في مدلولها لم يكن تعليلها هذا بمانع عن الصلاة في وقتي الطلوع و الغروب، لأنها وقتئذ من أحسن ما يرغم به أنف الشيطان فلا موجب لتركها.

و يؤيد ذلك بل يدل عليه ما رواه الصدوق «قده» عن أبي الحسين محمد بن جعفر الأسدي من انه ورد عليه فيما ورد (عليه) من جواب مسائله عن محمد بن عثمان العمري (قدس لها روحه): و أما ما سألت عن الصلاة عند طلوع الشمس و عند غروبها فإلن كان كما يقول الناس - أي المخالفون ظاهرا - ان الشمس تطلع بين قرني شيطان و تغرب بين قرني شيطان فما أرغم أنف الشيطان بشيء أفضل من الصلاة فصلها و أرغم أنف الشيطان «١».

و قد رجحها الصدوق «قده» على الرواية الناهية عن الصلاة في الأوقات الثلاثة و نقلها عن مشايخه الأربعة عن أبي الحسين. و قوله (ع)

و في ص ١٨٥ قال: صح النهى عن الصلاة في حالتين آخرين و هما بعد الصبح حتى تطلع الشمس و بعد العصر حتى تغرب الشمس و به قال مالك و الشافعى و أحمد و الجمهور و هو مذهب الحنفية إلا انه عندهم أخف من الصورة المتقدمة و ذهب آخرون إلى عدم كراهة الصلاة في هاتين الصورتين و مال ابن المنذر، و ذهب محمد بن جرير الطبرى إلى التحريم فى حالتى الطلوع و الغروب و الكراهة فيما بعد الصبح و العصر و قال ابن عبد البر: ذهب آخرون إلى انه لا يجوز بعد الصبح و يجوز بعد العصر، و ابن عمر كره الصلاة بعد الصبح و جوزها بعد العصر الى الاصفرار، و زاد المالكية فى أوقات الكراهة وقتا آخر و هو بعد صلاة الجمعة حتى ينصرف الناس و هم مطالبون بالدليل.

(١) المروية فى ب ٣٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٥٣٩

.....

فلئن كان كما يقول الناس. كالصريح فى ان القضية المدعاة كاذبة لا أصل لها و إن ما ورد منها فى رواياتنا انما ورد تقيء، كما دلت على ان مجرد طلوع الشمس و غروبها بين قرنى شيطان لا- ينافى الصلاة عندهما بل هو مقتضى للصلاة، لأنها موجبة لإرغام أنف الشيطان.

ثم ان هذه الرواية و ان لم تكن صحيحة- على الاصطلاح- لعدم توثيق كل واحد من مشايخه الذين قد أطبقوا على نقل الرواية، الا ان رواية كل من مشايخه الأربعة الرواية التى رواها الآخر تستتبع تعاضد بعضها ببعض و قد رواها فى إكمال الدين و إتمام النعمة عن محمد بن احمد السنائى و على بن أحمد بن محمد الدقاق، و الحسين بن إبراهيم المؤدب، و على بن عبد الله الوراق، و رجحها على الرواية الناهية. و من البعيد جدا ان تكون رواياتهم مخالفة للواقع بأجمعها بأن يكذب جميعهم.

ثم انا لو لم نصدق كون الرواية قابلة للاعتماد عليها فلا أقل من أنها مؤيدة للمدعى.

نم ان صحيحة محمد بن مسلم تعارضها الأخبار المتعددة الدالة على أن القضاء أمر موسع يأتي به المكلف عند ما يتذكره من ليل أو نهار كما مر.

و ذلك لان التعليل فى الصحيحة بالإضافة إلى الصلوات المشتملة على السجود و الخشوع غير قابل التخصيص بالقضاء بل انه لو تم اقتضى النهى عن كل صلاة عند طلوع الشمس و غروبها حتى القضاء و هو مما لا يلتزم به الفقهاء (قد هم) فتكون الصحيحة معارضة لتلك الروايات لا محالة.

و أيضا يعارضها فى موردها صحيحة حماد بن عثمان، للأمر فيها بالقضاء عند طلوع الشمس و عند غروبها حيث انه سأل أبا عبد الله (ع) عن رجل فاته شىء من الصلوات فذكر عند طلوع الشمس أو عند غروبها قال:

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٥٤٠

.....

فليصل حين يذكر «١» للأمر فيها بالصلاة حين يذكرها المكلف و لو عند طلوع الشمس أو عند غروبها، فكيف تجتمع الأمر مع النهى و المبغوضية.

و مثلها رواية نعمان الرازى «٢» إلا انها ضعيفة السند لعدم توثيق الرازى فى الرجال، و رواها الشيخ «قده» بإسناده إلى الطاطرى، و طريقه اليه ضعيف، كما مر.

و كيف كان فعلى تقدير تصديق الصحيحة في مدلولها فهي معارضة بتلك الروايات و لا مجال معه للاستدلال بها على الكراهة، بل نظمتن بذلك على صدورهما عنهم عليهم السلام تقيّة.

و مما استدل به على الكراهة في الأوقات الثلاثة ما رواه الصدوق «قده» بإسناده عن شعيب بن واقد عن الحسين بن زيد عن جعفر بن محمد عن آبائه عليهم السلام (في حديث المناهي) قال: و نهى رسول الله (ص) عن الصلاة عند طلوع الشمس و عند غروبها و عند استوائها «٣».

و هي بحسب الدلالة صريحة في المدعى غير انها ضعيفة السند بشعيب ابن واقد، و لم نعثر له برواية غير وقوعه في طريق الصدوق، و رواها في الحدائق عن الصدوق بإسناده عن الحسين بن يزيد: و فيه إيهام، حيث ان ظاهره ان الصدوق رواها عن الحسين بن يزيد ابتداء و بلا واسطة، و حيث ان طريقه الى الرجل معتمد عليه عند بعضهم فتكون الرواية صحيحة عند ذلك البعض.

مع ان الأمر ليس كما يوهمه ظاهر نقل الحدائق، و انما الرواية مروية بإسناده عن شعيب و الحسين بن يزيد في طريقها لا انه رواها عنه

(١) المرويتان في ب ٣٩ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المرويتان في ب ٣٩ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٣) المروية في ب ٣٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٥٤١

.....

بلا واسطة، و قد عرفت أن شعيب بن واقد ممن لم تثبت وثاقته.

و «منها»: ما رواه الصدوق «قده» مرسلا بقوله: و نهى عن الصلاة .. «١»

و لكنها ليست رواية أخرى غير السابقة عليها كما لا يخفى.

و «منها»: ما رواه هو «قده» أيضا في العلل عن سليمان بن جعفر الجعفرى قال: سمعت الرضا (ع) يقول: لا ينبغي لأحد أن يصلى إذا طلعت الشمس، لأنها تطلع بقرنى شيطان، فإذا ارتفعت و صفت فارقتها فتستحب الصلاة ذلك الوقت و القضاء: و غير ذلك. فإذا انتصفت النهار قارنها فلا ينبغي لأحد أن يصلى في ذلك الوقت، لأن أبواب السماء قد غلقت فإذا زالت الشمس و هبت الريح فارقتها «٢»، و وصف صاحب الحدائق «قده» سند الرواية بالقوة و قال: روى الصدوق في كتاب العلل بسند قوى عن سليمان بن جعفر الجعفرى.

و ليس الأمر كما ذكره فان في سندها محمد بن على ماجيلويه و لم تثبت وثاقته فلا يمكن الاستدلال بها على الكراهة في مقابل الأخبار المتقدمة الدالة على الجواز هذا بحسب السند.

و أما بحسب الدلالة فيرد عليها ما أوردناه على صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة، و قلنا انا لا نتعقل التعليل الوارد في الرواية لأن الشمس - دائما- في طلوع و غروب، و لا معنى لان يكون طلوعها و غروبها بقرنى شيطان و الظاهر انها من مفتعلات المخالفين.

و المتحصل الى هنا أن الكراهة في الأوقات الثلاثة لم تثبت بدليل لا في الأداء و لا في القضاء و لا في الرواتب من النوافل و لا في غيرها لقصور

(١) المرويتان في ب ٣٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المرويتان في ب ٣٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٥٤٢

و أما إذا شرع فيها قبل ذلك فدخل أحد هذه الأوقات و هو فيها فلا يكره إتمامها (١) و عندى فى ثبوت الكراهة فى المذكورات إشكال.

المقتضى، و لا اعتماد على الإجماع المدعى فى المقام فما ذكره الماتن «قده» من ان كراهة الصلاة فى الأوقات الثلاثة محل اشكال هو الصحيح و ان كانت الكراهة مشهورة عندهم. □
 نعم ورد فى صحيحة أبى بصير عن أبى عبد الله (ع) الأمر بتأخير الصلاة عن طلوع الشمس حتى تنبسط شعاعها، حيث قال: ان نام رجل و لم يصل صلاة المغرب و العشاء أو نسنى فان استيقظ قبل الفجر قدر ما يصليهما كليهما فليصلهما، و ان خشى ان تفوته إحداهما فليبدأ بالعشاء الآخرة، و ان استيقظ بعد الفجر فليبدأ فليصل الفجر ثم المغرب ثم العشاء الآخرة قبل طلوع الشمس، فان خاف ان تطلع الشمس فتفوته إحدى الصلاتين فليصل المغرب و بدع العشاء الآخرة حتى تطلع الشمس و بذهب شعاعها ثم ليصلها «١».
 و لا مناص من حملها على التقية لمعارضتها مع صحيحة حماد المتقدمة الآمرة بالقضاء عند الطلوع المؤيدة برواية نعمان الرازى، و حيث أن هذه الصحيحة موافقة للعامة لذهابهم إلى مرجوحية الصلاة فى تلك الأوقات الثلاثة فلا مناص من حملها على التقية.
 (١) لا كلام فيما أفاده «قده» بناء على عدم تمامية الكراهة فى الأوقات الثلاثة كما مر: و أما بناء على ثبوتها فالصحيح أن الشروع و الإتمام سواء و ذلك للتعليل فى صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة بأن الشمس تطلع

(١) المروية فى ب ٦٢ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٥٤٣

.....

و تغرب فى قرنى شيطان فهو وقت غير مناسب للخضوع و السجود، و ظاهر ان هذه العلة و الملاك لا يفرق فيهما بين الشروع و الإتمام فإن الحدوث و البقاء فى تلك العلة سواء.

كما ان صحيحة عبد الله بن سنان نفت الصلاة عند الزوال فى جميع الأيام إلا يوم الجمعة و هو بمعنى نفى الكمال و لا يفرق فيه بين صورتين، فما أفاده الماتن تبعا لبعض من تقدمه من عدم كراهة الإتمام فى مفروض المسألة غير متين.

و الحمد لله رب العالمين

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٥٤٤

.....

استدراكات

١- نقلنا فى ص ٥٣ رواية عن سلمة و حكمنا باعتبارها نظرا الى أن معلى بن محمد الواقع فى سندها ممن وقع فى أسانيد كامل الزيارات فيكون موثقا بتوثيق ابن قولويه. و لا يقدح فى ذلك ما ذكره النجاشى فى ترجمته من أن معلى بن محمد البصرى مضطرب الحديث و المذهب، لأن معنى الاضطراب فى الحديث أن رواياته مختلفة فمنها ما لا يمكن الأخذ بمدلوله، و منها، ما لا مانع من ان يعتمد عليه، لا أن اضطرابه فى نقله و حكايته فلا ينافى ذلك وثاقته حتى يعارض به توثيق ابن قولويه و يحكم بضعف الرواية.

٢- جاء في ص ٦١ ان رسول الله (ص) كان يأوى إلى فراشه بعد العشاء الآخرة. و رمزنا الى موضع الرواية في التعليقة الا انها لم تكن مشتملة على لفظه «آوى الى فراشه» وقد وردت الرواية بتلك اللفظة في الباب ١٤ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها الحديث ٦ و في الباب ٤٣ من أبواب المواقيت الحديث ١ و ٤ من الوسائل فليراجع.

٣- نقلنا في ص ١٢٣ رواية عن علي بن حنظلة و لم نشر الى اعتبار سندها و ضعفه، و لكنها ضعيفة السند مطلقا سواء أقلنا بوثاقه على بن حنظلة أم لم نقل و ذلك لان الشيخ «قده» رواها بإسناده عن الطاطري و طريقه اليه ضعيف على ما مر غير مرة. نعم له رواية ثانية رواها أيضا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال (ع) في كتاب علي (ع) القامة ذراع و القامتان الذراعان (ب ٨ مواقيت من الوسائل) و الحكم بضعف هذه الرواية يتوقف على القول بعدم وثاقه على بن حنظلة و حيث أنا بنينا في محله على وثاقته لما ورد في صحيحة محمد بن الحسن الصفار المروية في بصائر الدرجات من التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٥٤٥

.....

قوله (ع) مخاطبا لعلي بن حنظلة: انك رجل ورع. على ما يوافقك في محله ان شاء الله فلا مناص من الحكم باعتبار الرواية كما لا يخفى.

٤- جاء في ص ١٤٤ أن وقت العصر ما إذا بلغ الفىء قدمين.

و توضيح المراد منه أن صلاة العصر يجوز الإتيان بها قبل بلوغ الظل المثل حتى عند صاحب الحدائق و غيره ممن ذهب الى أن الوقت الأول وقت اختياري و الثاني اضطراري لأنه لا مناقشة من أحد في جواز الإتيان بها قبل ذلك و أن الوقت الأول للعصر لا يتوقف دخوله على بلوغ الظل المثل، فإنه يدخل قبله بكثير كما إذا بلغ قدمين بل ذكرنا تبعا للماتن و غيره ان الوقت الأول لها- اعنى وقت فضيلتها- انما يدخل بالزوال كصلاة الظهر. لا أن بلوغ الظل المثل هو الوقت الأول لصلاة العصر- كما هو ظاهر الرواية- حتى لا يجوز الإتيان بها قبل بلوغ الظل اليه.

٥- نقلنا روايتين في ص ١٤٥ مما استدل به صاحب الحدائق «قده» و عبرنا عنهما بما عبر به هو «قده». حيث عبر عن أحدهما بالحسنه و عن الأخرى بالموثقة، غير انهما ضعيفتان وفاتنا هناك التنبيه عليه و ذلك أما ما عبر عنه بالحسنه فتردد الراوى- كما أشرنا إليه في التعليقة- بين معمر بن يحيى الثقة و معمر بن عمر الذى لم يوثق. و اما ما عبر عنه بالموثقة فلان الشيخ «قده» رواها بإسناده عن علي بن الحسن بن فضال و طريقه اليه ضعيف كما يأتي منا التصريح بذلك في ص ١٨٧ فليلاحظ، و ملاحظة التعارض بينهما و بين ما رواه عبد الله ابن سنان انما هي بعد الغض عن السند في كلتا المتعارضتين.

٦- نقلنا في ص ٢٥٥ رواية عن جارود و وصفناها بالاعتبار نظرا الى أن السند و ان كان يحتمل اشتماله على إسماعيل بن أبي سماك، الا انه

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٥٤٦

.....

أيضا موثق لما حكاه غير واحد من ان النجاشي قد وثقه، و معه تكون الرواية معتبرة و موثقة لا محالة. و بعد ما راجعنا كلام النجاشي ظهر أن توثيقه غير راجع الى الرجل بل انما يرجع الى أخيه إبراهيم بن أبي سماك. و إليك نص ما ذكره سيدنا الأستاذ «أدام الله اظلاله» في رجاله عند الكلام على ترجمته:

اختلفت الانظار في استفادة توثيقه من كلامه- أى النجاشي- و ممن استفاد التوثيق العلامة في القسم الثاني. و الصحيح انه لا يستفاد

التوثيق من كلام النجاشي بل هو خاص بإبراهيم. إذا فالرجل ممن لا- توثيق له و حيث يحتمل اشتغال السند له فلا يمكننا الحكم باعتبار الرواية.

٧- جاء في ص ٣٤٨ أن الميثمي هو يعقوب بن شعيب، و الوجه في ذلك ان الميثمي و ان كان كثيرا ما يطلق على احمد بن الحسن، بل هو فيه أشهر من إطلاقه على يعقوب بن شعيب، و لا سيما فيما إذا روى عن ابان، حيث أن يعقوب بن شعيب لا توجد له رواية عنه في الجوامع الأربع غير هذه الرواية، بل الأمر بعكس ذلك لأنه يروى عن يعقوب بن شعيب و هذا بخلاف احمد بن الحسن، فإنه روى عن أبان في غير مورد إلا أن في خصوص المقام لا يبعد حمل الميثمي على يعقوب بن شعيب لنكته تقتضيه و هي أن الرجل ممن له كتاب، و ان راوى كتابه هو الحسن بن محمد بن سماعه، و حيث انه الراوى عن الميثمي في المقام فنستكشف بذلك أن المراد منه هو يعقوب بن شعيب، و الذى يسهل الخطب ان تحقيق الكلام في ذلك و تعين ان المراد به أيهما مجرد بحث رجالي و تدقيق أردنا التنبه عليه في المقام، و الا فلا أثر عملي لتعيينه لوثاقه كل من احمد بن الحسن و يعقوب بن شعيب فليلاحظ.

٨- جاء في ص ٤٦١ أن الاخبار الواردة في الأمر بقضاء الصلوات الفائتة عن المكلف في الليل بالنهار و قضاء ما فاتته في النهار بالليل ضعيفة

التفحيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة ١، ص: ٥٤٧

.....

السند. غير ان منها ما لا- بأس بسنده كما نقلناه في المتن عن عنبسة العابد إذا ينحصر الجواب عن الاستدلال بالأخبار المتقدمة بما ذكرناه من كونها معارضة بما دل على الأمر بقضاء ما فات عن المكلف من الصلوات النهارية بالنهار و من الصلوات الليلية بالليل.

خويي، سيد ابو القاسم موسوي، التفحيح في شرح العروة الوثقى، ٦ جلد، قم - ايران، اول، ١٤١٨ هـ ق

تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

جاهدوا بأموالكمم و أنفُسكمم في سبيل الله ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون (التوبة/٤١).

قال الإمام علي بن موسى الرضا - عليه السلام: رَحِمَ اللهُ عَبْدًا أَحْيَا أَمْرَنَا... يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَيُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بِنَادِرُ الْبِحَار - في تلخيص بحار الأنوار، للعلامة فيض الاسلام، ص ١٥٩؛ عُيُونُ أَخْبَارِ الرِّضَا(ع)، الشَّيْخُ الصَّدُوقُ، الْبَابُ ٢٨، ج ١/ ص ٣٠٧).

مؤسس مجتمع "القائمية" الثقافي بأصفهان - إيران: الشهيد آية الله "الشمس آبادي" - "رَحِمَهُ اللهُ" - كان أحدًا من جهابذة هذه المدينة، الذي قد اشتهر بشعفه بأهل بيت النبي (صلوات الله عليهم) و لاسيما بحضرة الإمام علي بن موسى الرضا (عليه السلام) و بساحة صاحب الزمان (عجل الله تعالى فرجه الشريف)؛ و لهذا أسس مع نظره و درايته، في سنة ١٣٤٠ الهجرية الشمسية (= ١٣٨٠ الهجرية القمرية)، مؤسسه و طريقه لم ينطفئ مصباحها، بل تتبّع بأقوى و أحسن موقف كل يوم.

مركز "القائمية" للتحرّي الحاسوبي - بأصفهان، إيران - قد ابتدأ أنشيطه من سنة ١٣٨٥ الهجرية الشمسية (= ١٤٢٧ الهجرية القمرية) تحت عناية سماحة آية الله الحاج السيد حسن الإمامي - دام عزه - و مع مساعده جمع من خريجي الحوزات العلميّة و طلاب الجوامع، بالليل و النهار، في مجالات شتى: دينية، ثقافية و علمية...

الأهداف: الدفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثقافته الثقلين (كتاب الله و اهل البيت عليهم السلام) و معارفهما، تعزيز دوافع الشباب و عموم الناس إلى التحرّي الأدق للمسائل الدينيّة، تخليف المطالب النافعة - مكان البلايتي المتبدله أو الرديئة - في المحاميل

(=الهواتف المنقولة) و الحواسيب (=الأجهزة الكمبيوترية)، تمهيد أرضية واسعة جامعة ثقافية على أساس معارف القرآن و أهل البيت عليهم السلام - بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققين و الطلاب، توسعه ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغه هواة برامج العلوم الإسلامية، إنالة منابع اللازمة لتسهيل رفع الإبهام و الشبهات المنتشرة في الجامعة، و...
- منها العدالة الاجتماعية: التي يمكن نشرها و بثها بالأجهزة الحديثة متصاعدة، على أنه يمكن تسريع إبراز المرافق و التسهيلات - في آكناف البلد - و نشر الثقافة الإسلامية و الإيرانية - في أنحاء العالم - من جهة أخرى.
- من الأنشطة الواسعة للمركز:

(الف) طبع و نشر عشرات عنوان كتب، كتيبة، نشره شهريه، مع إقامة مسابقات القراءة

(ب) إنتاج مئات أجهزة تحقيقية و مكتبية، قابلة للتشغيل في الحاسوب و المحمول

(ج) إنتاج المعارض ثلاثية الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرسوم المتحركة و... الأماكن الديتية، السياحية و...

(د) إبداع الموقع الانترنتي "القائمة" www.Ghaemiyeh.com و عدة مواقع أخرى

(ه) إنتاج المنتجات العرضية، الخطابات و... للعرض في القنوات القمرية

(و) الإطلاق و الدعم العلمي لنظام إجابة الأسئلة الشرعية، الاخلاقية و الاعتقادية (الهاتف: ٠٠٩٨٣١١٢٣٥٠٥٢٤)

(ز) ترسيم النظام التلقائي و اليدوي للبلوتوث، ويب كشك، و الرسائل القصيرة SMS

(ح) التعاون الفخري مع عشرات مراكز طبيعية و اعتبارية، منها بيوت الآيات العظام، الحوزات العلمية، الجوامع، الأماكن الديتية كمسجد جمكران و...

(ط) إقامة المؤتمرات، و تنفيذ مشروع "ما قبل المدرسة" الخاص بالأطفال و الأحداث المشاركين في الجلسة

(ي) إقامة دورات تعليمية عمومية و دورات تربية المربي (حضوراً و افتراضاً) طيلة السنة

المكتب الرئيسي: إيران/أصفهان/ شارع "مسجد سيد" / ما بين شارع "بنج رمضان" و "مفتق" و فاني/ "بنايه" القائمة

تاريخ التأسيس: ١٣٨٥ الهجرية الشمسية (=١٤٢٧ الهجرية القمرية)

رقم التسجيل: ٢٣٧٣

الهوية الوطنية: ١٠٨٦٠١٥٢٠٢٦

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البريد الالكتروني: Info@ghaemiyeh.com

المتجر الانترنتي: www.eslamshop.com

الهاتف: ٢٥-٢٣٥٧٠٢٣-٢٣٥٧٠٢٣ (٠٠٩٨٣١١)

الفاكس: ٢٣٥٧٠٢٢ (٠٣١١)

مكتب طهران ٨٨٣١٨٧٢٢ (٠٢١)

التجارية و المبيعات ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩

امور المستخدمين ٢٣٣٣٠٤٥ (٠٣١١)

ملاحظة هامة:

الميزانية الحالية لهذا المركز، شعبيته، تبرعته، غير حكومية، و غير ربحية، اقتنيت باهتمام جمع من الخيرين؛ لكنها لا توافي الحجم المتزايد و المتسع للامور الديتية و العلمية الحالية و مشاريع توسعه الثقافية؛ لهذا فقد ترجى هذا المركز صاحب هذا البيت (المسمى بالقائمة) و مع ذلك، يرجو من جانب سماحة بقيه الله الأعظم (عجل الله تعالى فرجه الشريف) أن يوفق الكل توفيقاً متزائلاً لإعانتهم

- في حدّ التمكن لكلّ احدٍ منهم - إيانا في هذا الأمر العظيم؛ إن شاء الله تعالى؛ والله وليّ التوفيق.

مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
الغمامة اصححان

WWW



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

