

مُسْتَمْسِكُ

الْمُسْتَمْسِكُ الْمُنْتَجِبُ

تَقْرِيرُ الْبَحْثِ آيَةُ اللَّهِ
الْشَيْخِ عَلِيِّ الرَّوَّحِيِّ الْقُرُونِيِّ

بِعِزَّتِهِ
السَّيِّدِ قَهْرٍ الْقُرُونِيِّ

الْحَمْدُ لِلَّهِ

مَنْشُورٌ فِي
مَكْتَبَةِ الْحَمَلَانِي



مُسْتَمْسِكٌ

الْمُسْلِكُ الْمُنْتَخَبَةُ

مُسْتَمْسِكُ المَسَائِلِ الْمُنْتَخَبَةِ

تقريراً لبحث آية الله
الشيخ علي المُرُوجي القزويني

بقلم
السيد زُهير القزويني

الجزء الثاني

مكتبة المحلاتي
للطباعة والنشر

مستمسك المسائل المنتخبة
الجزء الثاني
تأليف: السيد زهير القزويني

الطبعة: الأولى ١٣٧٥ - ١٤١٧

عدد النسخ: ١٠٠٠ نسخة

المطبعة: أمير - قم

عدد الصفحات: ٥٠٠ صفحة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على اشرف الأنبياء والمرسلين
محمد وآله الطيبين الطاهرين .

وبعد :

فمن من الله علينا أن وقّنا لطباعة الجزء الثاني من مستمسكنا على
المسائل المنتخبة تقريراً لبحث آية الله الحاج الشيخ علي المروجي القزويني -
دام ظلّه - في الوضوء ، فالحمد لله على ما أنعم ونسأله أن يوفّقنا لتأدية باقي
الأجزاء لينتفع به أهل العلم والتحصيل أنّه سميع مجيب .

زهير القزويني

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على اشرف الانبياء
والمرسلين محمد وآله الطيبين الطاهرين. واللغة الدائمة
على اعدائهم اجمعين.

وبعد فقد لاحظت الجزء الثاني من التقرير الذي أعده حجة الاسلام
الفاضل المحقق السيد مير القزويني دام فضله لاجائنا العالية
في الفقه فوجدته كسابقه في حسن البيا ودقته وإيفاء تمام
مطالبنا وأرائنا العلمية. فبارك الله له سعيه العلمي ووفقه
لما يحب ويرضى، إنه سميع الدعاء. على المروحي القزويني



الطهارة (١)

كتاب الطهارة

(١) وهي مصدر (طَهَّرَ) بضم العين وفتحها، واسم المصدر منه (الطَّهْرُ). قال في المصباح المنير: (الطَّهْرُ) وهو النقاء من النجس والدنس. وقال في لسان العرب: (التَطَهَّرَ) التَزَهَّ عَمَّا لَا يَحِلُّ، وهم قوم يتَطَهَّرُونَ أي يَتَنَزَّهُونَ من الأدناس، فيكون معناها النظافة والنزاهة، فيقال: ثياب طاهرة أي من القذر والوسخ، والظاهر أن قوله تعالى: ﴿يُطَهِّرُكُمْ تَطْهِيراً﴾^(١) وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ﴾^(٢) يشيران إلى المعنى اللغوي أيضاً. وفي القاموس: إِنَّ الطهارة تقيض النجاسة. ونقل عن الطَّرَاز: طهر طهراً وطهر طهارة: نظف ونقي من النجس والدنس.

فقد عرفت ممَّا بَيَّنَّاهُ أَنَّ المعنى اللغوي للطهارة ممَّا وقع الاتفاقُ عليه، إلَّا أَنَّ الأمر ليس كذلك عند الأصحاب، إذ الظاهر أَنَّ لها أكثر من تعريفٍ واحد بحسب الدائرة الشرعيَّة.

فعن بعضِ أَهْلِ (الطهارة) اسم للوضوء والغسل والتيمُّم على وجه لها تأثير في استباحة الصلاة، فيخرج بهذا الحدَّ الوضوء التجديدي والأغسال المندوبة فتأمل، ووضوء الجنب والتيمُّم للنوم ونحو ذلك عنها لعدم تأثيرها في استباحة الصلاة.

(١) الأحزاب: ٣٣.

(٢) آل عمران: ٤٢.

وعن بعض آخر هي اسم للثلاث المتقدمة مع التأثير في العبادة إباحةً أو كمالاً، وهو أي إضافة قيد الكمال ممّا يجعل دائرة التعريف أوسع افراداً ومصاديقاً من سابقه فيدخل في تعريف الطهارة ما خرج عنه في التعريف السابق وإن خرج منها أيضاً الأغسال للأوقات والغسل بعد التوبة .

وعن ثالث أنّها اسم للثلاثة المذكورة مطلقاً دون لحاظ التأثير في الإباحة أو الكمال . والظاهر أنّ دائرة هذا التعريف أوسع من سابقه أيضاً .
وقال رابع : إنّها اسم لها على أحد الوجوه الثلاثة بإضافة إزالة الخبث الشرعي أيضاً .

والظاهر أنّ الخدشة مصيبة التعاريف من جهة الطرد والعكس ولكن حسماً للنزاع نقول : إنّ الطهارة إن كانت عبارة عن نفس الأفعال فالحقّ يتّجه صوب التعريف الثالث ، وأمّا إن اعتبرناها - الطهارة - الحالة النورانية الحاصلة من هذه الأفعال من القرب الروحاني أو من الإباحة فالحقّ يتّجه باتّجاه التعريف الأوّل ، إلّا أنّ الذي تنبّه في الطهارة هو الأوّل ؛ أي أنّها اسم لنفس الأفعال كما سنشير إليه تحقيقاً في مظانّه ، فلذا ارتأينا أنّ الصحيح من التعريفات هو الثالث ، وربما يقال - كما عن المحقّق في الشرائع والعلامة في التحرير والشهيد الثاني في المسالك - بأنّ الطهارة لا تطلق على إزالة الخبث لكونها أمراً عديميّاً ، والطهارة من الأمور الوجودية فكيف ندعي شمولها لها .

إلّا إنّنا نقول إنّّه مضافاً إلى أنّ التعاريف الواردة في الباب وفي غيرها من الأبواب التي تقع على نفس الشاكلة لا تخرج بواقعها عن التعريف اللفظي الذي يكون من واقع تبديل لفظ بلفظ أوضح منه كما في قولنا ما سعدانة ؟ فيقال : نبت

تجب الطهارة بأمرين : الحدث والخبث : الحدث هي : « القذارة المعنوية التي توجد في الإنسان فقط بأحد أسبابها » وهو قسمان : أصغر وأكبر ، فالأصغر يوجب الوضوء ، والأكبر يوجب الغسل ، الخبث هي : « النجاسة الطارئة على الجسم من بدن الإنسان وغيره ، ويرتفع بالغسل أو بغيره من المظهرات الآتية » .

وهكذا ، فليست هي تعاريفاً منطقية مؤلفة من الجنس والفصل حتى يرد ما يرد . انَّ الإشكال لا يتَّجه لأنَّ إزالة الخبث وإن كانت أمراً عدمياً إلاَّ أنه لا يقدح في كونه معرّفاً من جهة ملاحظته عدماً خاصاً له حظٌّ من الوجود بحيث يكون شمول التعريف له ممكناً من هذه الحيثية .

وقد استدلّوا على شمول الطهارة لإزالة النجاسة بالتبادر تارة وأخرى بما هو الموجود في لسان المتشرّعة ، مضافاً إلى القرآن والسنة بلحاظ كثرة إطلاقها عليها ، وثالثه بأنَّ البحث عن إزالة النجاسة من حيث كونها طهارة أو لا ، لا بدّ وأن يكون بالعرض وطرذاً للباب إن لم نقل بكون الطهارة شاملة لها ، وهو أمر مستبعد ممّا يلزمنا أن نقول بالشمول .

وبتقريب آخر ان الفقهاء حين يتعرّضون إلى بحث الطهارة فإنَّ البحث يمسّ إزالة النجاسة وهذا المساس إمّا أن يكون من صغريات بحث الطهارة وإمّا أن يكون أمراً عرضياً وطرذاً للباب ، فإن قلنا بالأوّل كانت الطهارة شاملة للإزالة أيضاً ، وإن قلنا بالمعنى الثاني كان بحثهم بالعرض واستطراداً وهو في نفسه بعيد فلا بدّ وأن نلتزم بكون الطهارة شاملة لإزالة النجاسة أيضاً ، لكنّه محلّ نقاش ، أمّا التبادر فهو ممنوع في نفسه ، وأمّا الاطلاق في القرآن والسنة وفي لسان المتشرّعة فلا أقلّ من أن يقال في دفعه إن الاستعمال أعمّ من الحقيقة

(الوضوء)

يتركب الوضوء من اربعة أمور :

غسل الوجه (١) ، وحده ما بين قصاص الشعر والذقن طولاً ، وما دارت عليه الابهام والوسطى عرضاً .

والمجاز فلا ينفع دليلاً على المدعى . وأما الثالث فمردود أيضاً من جهة إننا لم نسمع كون الاستبعاد دليلاً لأنه قاصر عن إثبات شيء أو نفيه . وكيف كان فالأمر في المقام هين لأن التطويل بلا تحصيل ثمرة عملية عليه قبيح ، ولذا نكبح لجام قلم التحقيق إلى هذا المقدار .

فصل في أفعال الوضوء

(١) وقبل الخوض في معرفة حدّ الوجه وما فيه من ردّ وإبرام نقول : إن كون غسل الوجه جزء الوضوء يكاد يكون أمراً واضحاً ويقتنص ذلك من الأخبار التي ادّعي تواترها . وقال سيّدنا الأستاذ (دام عزّه) : بل دعوى الضرورة فيه بلا مجازفة تتصوّر^(١) .

وكذا يستفاد هذا المعنى الذي قلناه وهو كون غسل الوجه جزءاً من الوضوء من قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ﴾^(٢) . وأما مسألة تحديد الوجه فالظاهر أن المعنى اللغوي للوجه هو ما يواجه به . وعن المصباح المنير أنه مستقبل كل شيء . وقال ابن منظور في لسانه : وجه

كل شيء مستقبلة. وقال السيّد المرتضى (قده) في الناصريات: إنّه لا خلاف في أنّ الوجه اسم لما يواجه به، وإنّما الخلاف في سعة الوجوب العارض على غسله، فإنّه هل يجب غسل هذا المقدار أي كلّ ما يواجه به أم لا؟

وأما المراد منه في خصوص باب الوضوء فهو ما حدّه الشارع صوتاً عن اختفاء حدوده على المكلفين فجعله ما بين قصاص الشعر ومنايته طولاً في مقدّم الرأس إلى طرف الذقن وما دارت عليه الإبهام والوسطى عرضاً، والاجماع منعقد على هذا الحدّ - كما عن المدارك -، وعن الغنية والناصرات: قيام الاجماع على هذا التحديد، وعن المعبر والمنتهى: إنّ هذا الحدّ هو مذهب أهل البيت عليهم السلام.

وأما دليله المنقول فما رواه زرارة بن أعين أنّه قال لأبي جعفر عليه السلام: أخبرني عن حدّ الوجه الذي ينبغي أن يوضأ الذي قال الله عزّ وجلّ، فقال: «الوجه الذي قال الله وأمر الله عزّ وجلّ بغسله، الذي لا ينبغي لأحد أن يزيد عليه ولا ينقص منه، إن زاد عليه لم يؤجر، وإن نقص منه أثم: ما دارت عليه الوسطى والإبهام من قصاص شعر الرأس إلى الذقن، وما جرت عليه الاصبعان من الوجه مستديراً فهو من الوجه، وما سوى ذلك فليس من الوجه».

فقال له: الصدغ من الوجه؟ فقال: لا^(١).

ورواه الكليني إلّا أنّه قال: وما دارت عليه السبابة والوسطى والإبهام^(٢). ولا يخفى أنّ اختلاف الروايتين من حيث دخول السبابة في الرواية

(١) الوسائل ب «١٧» من أبواب الوضوء ح ١.

(٢) نفس المصدر.

الثانية لا يوجب اختلافاً في الحدّ، وذلك لأنّ دوران الوسطى التي هي أطول من السبابة مع الإبهام يوجب دوران السبابة أيضاً لوقوعها في وسط الإبهام والوسطى فعليه لا يورث ذكرها في الحدّ اختلافاً في المحدود بل يكون ذكرها مستدركاً.

نعم ، قد يقال : لمَ ذكرت إذن إذا لم تفد شيئاً ؟

فنقول : لعلّ ورودها - السبابة - في الرواية عن طريق الكليني من جهة الغلبة أي غالباً ما تدور السبابة مع الوسطى في غسل الوجه فإنها غير منفكة عن الوسطى عند غسل الوجه نظير قوله تعالى : ﴿وَرَبَّائِبُكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمْ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ﴾^(١) والذي يدلّ على ما ذكرنا من أنّ ذكر السبابة مستدرك قوله عليه السلام : وما جرت عليه الاصبعان أي الوسطى والإبهام ، ولو كانت السبابة أيضاً دخيلة للزم أن يقول : وما جرت عليه الأصابع الثلاثة ، ثم إنّ صاحب المدارك رحمه الله قال : إنّ هذه الرواية نصّ في المطلوب^(٢).

ولعلّ مراده من النصّ هنا الظهور ، وذهبنا إلى دعوى الظهور من جهة أنّ الرواية بيّنت حدّين من حدود الوجه بما تضمنته من فقرتين ، الأولى حين قال عليه السلام : ما دارت عليه الوسطى والإبهام من قصاص الشعر .. إلى آخره.

والثانية ما جرت عليه الاصبعان ، حيث نستطيع القول بأنّ الأوّل ظاهر في الحدّ الطولي والثاني في الحدّ العرضي . فذكرهما معاً يفيد المطلوب بالظهور ولا يكون نصّاً فيه . وقال المحقّق الهمداني (قده) : إنّ التحديد الوارد في الأخبار

(١) النساء : ٢٣ .

(٢) مدارك الأحكام : ١٩٨ / ١ ، طبعة آل البيت .

إنّما أريد به بيان حدود الوجه المستعمل في معناه العرفي لا أنّه لبيان اصطلاح جديد من الشارع في معنى الوجه^(١).

وإليه مال الأستاذ الأعظم (قده) حيث قال: ثم إنّ هذه الصحيحة وغيرها ممّا وردت في هذا المقام إنّما هي بصدد توضيح المفهوم المستفاد من الوجه لدى العرف ولم يكن للشارع في هذا البيان أي اختراع جديد لمعنى الوجه كي يقال إنّ حقيقة شرعية فيه^(٢).

واستدلّ على مدّعه بأنّ التشريع الإلهي الصادر إلى المكلفين كان في زمن النبي صلى الله عليه وآله واستمرّ إلى زمان الصادقين عليهم السلام وفي هذه الشريحة الزمانية الشاسعة لم ينقل إلينا أنّ الناس كانوا يسألون عن المراد من الوجه وحدّه ، وعدم النقل دليل على أنّ المسألة كانت واصله إلى حدّ الارتكاز العرفي . نعم هذا لا يمنع زرارة من أن يسأل عن حدّه وحقيقته كما في الرواية^(٣).

إلا أنّه لا يمكن الادّعاء بما تفضّل به (قده) مع وضوح التهافت في دليله من جهة ادّعائه كون المسألة ارتكازية في هذه السلسلة الزمانية ، ومع ذلك لم يكن هذا مانعاً زرارة عن سؤاله الامام الصادق عليه السلام عن الحدّ الحقيقي للوجه ، إذ كيف يصحّ لزرارة أن يسأل عن حقيقة الشيء الذي كان معلوماً بل ومرتكزاً في الأذهان من عصر النبي صلى الله عليه وآله إلى زمان الصادقين ؟ فأين الارتكازية المدعاة ! ؟ لكن الانصاف أن يقال إنّ السؤال عن الوجه إنّما

(١) مصباح الفقيه : ١٣٣ في الوضوء - ط ح .

(٢) التنقيح : ٤ / ٤٧ ، كتاب الطهارة .

(٣) التنقيح : ٤ / ٤٧ ، كتاب الطهارة .

هو لغرض الوصول إلى التحديد الحقيقي للوجه شرعاً. والامام عليه السلام أراد أن يضيّق المعنى العرفي المرتكز للوجه لكونه أوسع من المراد الشرعي .
ثم أنّه أشكل على دلالة الرواية بوجوه ثلاثة :

الأوّل : إنّ الرواية اشتملت على تحديد الوجه تارة بالقاطع الطولي وأخرى بالعرضي ؛ أمّا الطولي فهو قوله عليه السلام : ما دارت عليه الوسطى والابهام من قصاص الشعر إلى الذقن ، إلّا أن قوله عليه السلام : ما دارت عليه الاصبعان لا يناسب تحديد الوجه بالكيفية الطولية ، بل الدوران يعدُّ هنا غريباً ، إذ ليس هو من الدوران في شيء ، بل قد يقال : لا حاجة إلى التقدير بالاصبعين في الحدّ الطولي ، بل تحديده بأنّه ما كان من قصاص الشعر إلى الذقن يكفي في معرفة الطول . نعم ، إن اعتبرنا دوران الاصبعين في شيء قريباً في التحديد العرضي وله محلّ وجيه .

وجوابه كما في عبارات الهمداني والشيخ الأعظم والسيد الحكيم رحمهم الله أنّ ما دارت هنا ليس فيه نظر إلى معنى التدوير الحقيقي حتى يرد ما قيل ، بل التدوير هنا بمناسبة تدوير الوجه ، والمراد بقوله : « ما دارت » هو (أحاطت) و (اشتملت) عليه الوسطى والابهام ، وأمّا ما جرت عليه من القصاص إلى الذقن فهو الذي يُعدُّ من الوجه ، وأمّا التدوير فيمكن تصويره - مع أنّنا قلنا إنّ التدوير بمناسبة تدوير الوجه - بأن يوضع الاصبعان ملتصقين عند قصاص الشعر في وسط الناصية ثم يفرقا بأن يجري الإبهام على يمين الوجه والوسطى على يساره إلى حيث يلتقيان عند طرف الذقن ، وشبه الدائرة هذه المعمولة بالاصبعين تناسب التعبير بالتدوير .

ثم إن هذه الفقرة من الرواية بيان لمجموع الوجه بحسب الطول والعرض ،
أما الطول فمن قصاص الشعر إلى الذقن ، وأما العرض فحدّه بقوله عليه السلام :
ما دارت عليه الاصبعان ، ومن ثم تكون الفقرة الثانية وهي قوله عليه السلام :
وما جرت عليه الاصبعان ، تأكيداً لقوله عليه السلام ما دارت . (١) (٢) (٣)

ويتحصّل الجواب على هذا إلى أنّ الفقرة الأولى في الرواية لم تكن وفقاً
على تحديد الوجه بحسب القطع الطولي فقط كي يرد ما يرد ، بل متعرّضة إلى
مجموع الوجه - أي طولاً وعرضاً - وأما الفقرة الثانية التي تضمّنتها الرواية
فمحمولة على التأكيد .

ولكن الذي أفادوه لا يمكن الاذعان به ، إذ الحمل على التأكيد بالنسبة
إلى الفقرة الثانية لا يوافق عليه الأصل القاضي بحمل كلّ كلام على التأسيس
مضافاً إليه أنّ ما تفضّلوا به خلاف ظاهر الرواية لكون المتفاهم العرفي يشير إلى
أنّ الجملة الثانية يراد منها معنى غير موجود في الفقرة الأولى ، فهذا الانسباق
الذهني يوافق الأصل من هذه الحيثية . وتكون الجملة الأولى متعرّضة للحدّ
الطولي ، والجملة الثانية تشير إلى الحدّ العرضي .

وخلاصة ما نرتّبه في المسألة هو أنّ الحدّ الطولي للوجه هو ما كان من
قصاص الشعر إلى الذقن طولاً فقط . وأخذ دوران الإصبعين في الرواية لا
باعتبار أنّ لهما مساساً ودخالة في الحدّ كما يمكن تصوّره بدوّاً ، بل لأنّ الغالب
في غسل الوجه على وفق الحدّ الشرعي الذي تظهره الرواية لا يتأتّى إلا بإمرار

(١) مستمسك العروة الوثقى : ٢ / ٣٢٨ .

(٢) مصباح الفقيه : ١٢٣ ، كتاب الطهارة ، ط ح .

(٣) الطهارة للشيخ الأنصاري : ١٠٨ ، ط ح .

الماء ودورائه بواسطة الإصبعين إلى جميع النقاط والأجزاء في الوجه ، ولذا قلنا : إن رواية الكافي كانت تذكر السبابة مع عدم دخولها في الحد لأجل أن إيصال الماء إلى جميع أجزاء الوجه غالباً يكون مع السبابة والوسطى من طرف ، والإبهام من طرف آخر وهو كمؤيد للمقام ، وهذا الأمرار الذي يتناه لا يكون إلا بالوسطى والإبهام كأكمل فردين في الأصابع ، أضف إليه أن غاية الأمر إننا نسلم أن وجه أخذ دوران الإصبعين غير معلوم ، لكن عدم علمنا لا يكاد يقدر بالاستدلال بأي شاكلة من الأشكال بعد وضوح المراد منها حيث أنها حدثت الوجه بحسب الطول من القصاص إلى الذقن .

الوجه الثاني : أن قوله عليه السلام : « ما جرت عليه الإصبعان مستديراً » الظاهر في الحد العرضي يتنافى مع ما ذكره من أن حده العرضي ما اشتمل عليه الإبهام والوسطى ، إذ ليس فيهما أي استدارة ، مع أن الأولى أن يقال مستديرين لكونه حالاً من الإصبعين على الظاهر .

وجوابه : إننا ذكرنا سابقاً من أن التعبير بالاستدارة إما لأجل أن إيصال الماء إلى جميع أجزاء الوجه بعد صبه عليه لا يكون إلا بدوران الإصبعين ، أو لأجل أن الدائرة يتصور بدوها من عند قصاص الشعر إلى الذقن بحيث يفتحان معاً إلى أن يلتقيا عند نهاية الذقن ويتحدان مرة أخرى ، فيحدث بذلك ما يشبه الدائرة ، وهذا المعنى يدل عليه كلمتا (من) و (إلى) في الرواية ، وبعبارة أخرى : إن ظاهر كلمة من وإلى أن يضع الإصبعين على القصاص ومن ثم يفتحهما بحيث تملأ الفرجة بينهما ثم إدارتهما بحيث تنتهي الدورة إلى الذقن ، فيحدث من ذلك شكل يشبه الوجه حقيقة والدائرة عرفاً لا حقيقة ، هذا أولاً :

وثانياً: إنَّ قوله (مستديراً) ليس حالاً للاصبعين ، بل هو حال إمَّا للفظـة (ما) وإمَّا للضمير المجرور بحرف الاستعلاء (عليه) ، فإنَّ التعبير بالدوران راجع إلى المناسبة المترتبة على تدوير الوجه الحاصل من دوران الاصبعين ما بين القصاص إلى الذقن - كما عرفت - .

مناقشة البهائي (قده)

الوجه الثالث : ما عن البهائي (قده) في حبله المتين من أنَّه لو جعل الحدَّ الطولي من القصاص إلى الذقن يلزم دخول النزعتين والصدغين في الوجه الواجب غسله ، وتوضيح ما ذكره (قده) يحتاج إلى توضيح النزعتين والصدغين ؛

أمَّا النزعتان فهما البياضان فوق الجبين المكتنفان بالناصية ، وهو معنى ما عن المنتهى أنَّهما ما انحسر عنه الشعر من الرأس متصاعداً في جانبي الرأس ، وأمَّا الصدغ بالضمّ ، فالمعروف من تفسيره أنَّه الشعر الَّذي بعد انتهاء العذار المحاذي لرأس الأذن وينزل عن رأسها قليلاً . وعن بعض كتب أهل اللغة أنَّ الصدغ ما بين لحظ العين إلى أصل الأذن ؛ وقيل : إنَّه ما بين الحاجب والأذن . إذا تمهَّد لك ذلك فنقول : إنَّ الوجه في دخول النزعتين والصدغين في الوجه هو أنَّ السعة الَّتِي بين الإصبعين بسبب الفرجة تشمل النزعتين قطعاً ، لأنَّ النزعتين تحت القصاص بالنسبة إلى الشعر النابت فوقهما ، والصدغين داخلان فيما حوته الإبهام والوسطى لدخولهما تحت الخطَّ العرضي المارَّ بقصاص شعر الناصية ويحويهما الاصبعان غالباً مع ان النزعتين خارجتان عن حدِّ الوجه

إجماعاً والصدغين خارجان عنه بالنص .

وملخص ما ذكره البهائي من الايراد على الأصحاب في استنباطهم حدّ الوجه من الخبر المذكور هو أنّه لو جعل الحدّ الطولي للوجه من القصاص الذي هو عبارة عن منابت الشعر من المقدم والحال أنّ منتهى منابت الشعر يأخذ من كلّ جانب من الناصية ويرتفع عن النزعة ثم ينحدر إلى مواضع ويمرّ فوق الصدغ حتى يتصل بالعذار - لزم دخول النزعتين والصدغان في الحدّ المذكور مع أنّ النزعتين خارجتان عن حدّ الوجه الواجب غسله بالاجماع والصدغين خارجان بالنص ، ومنه يعلم أنّ التفسير الذي ساقه مشهور الفقهاء بالنسبة إلى حدّ الوجه ليس على ما ينبغي ، ولأجل هذه المناقشة لم يرتض (قده) هذا التفسير المعروف عند الأصحاب وذهب إلى تفسير الرواية المذكورة وفق الذوق الهندسي وبعيد عن الذوق العامّ والسليقة العرفية .

وحاصل تفسيره : هو أنّ المقدار الواجب غسله ما اشتملت عليه الإصبعان على وجه الدائرة الهندسية بأن يوضع أحد الإصبعين على القصاص والأخرى على الذقن من دون أن يتحرّك وسطهما ، بل يدار كلّ من الإصبعين على الوجه ، أحدهما من الطرف الأعلى - قصاص الشعر - إلى الأسفل ، وثانيهما من الأسفل إلى الأعلى بعكس اتجاه الاصبع الأوّل ، وبهذا يتشكّل شبه الدائرة حقيقة وتخرج النزعتان عن المحدود الواجب غسله لأنّ القصاص الموضوع على القصاص لا يرتقي إلى الأعلى بل ينزل شيئاً فشيئاً بحيث تبقى النزعتان خارج حدود الدائرة المرسومة ، كما بهذا التصوير يخرج الصدغان لعدم اشتماله - الدوران - على الصدغين .

والوجه في تعبيره بشبه الدائرة هو من جهة عدم كون الوجه مسطحاً كي ترسم دائرة حقيقية من إدارة الإصبعين ، ويبدو ان الذي أوقع البهائي (قده) في هذا التفكير الهندسي ورود كلمتي (دارت) و (مستديراً) في الرواية ، فاقتنص من ذلك أن المراد بهما الدائرة الهندسية وأنها تتشكل من وضع أحد الاصبعين على القصاص والأخرى على الذقن ثم دوران أحدهما من الأعلى إلى الأسفل ، والثانية بعكسها أي من الأسفل إلى الأعلى .

جواب المناقشة المذكورة

والكلام يقع فيما ذكره البهائي من جهتين :

الأولى : في إيراد على المشهور في استنباط ما ذهبوا إليه من الخبر .

الثانية : فيما ذهب إليه من تفسيره للخبر .

أما إيراد على المشهور فالحق إنه غير متّجه ، إذ أن المشهور حين ذهبوا إلى تفسير الرواية بالنسبة إلى بدء غسل الوجه ليس هو مطلق منبت الشعر ولو كان محاذياً للجبينين أعني منتهى منابت الشعر في النزعتين كي يشمل النزعتين حتى يرد عليهم أن ذلك موجب لدخول ما هو المعلوم خروجه وهما النزعتان ، بل الظاهر وحسب ما تفوهم له عرفاً منه هو قصاص الناصية أي منتهى منبت الشعر من مقدم الرأس ، ثم يأخذ ما يسامتها من الجانبين في عرض الرأس فيخرج النزعتان لبقائهما فوق المحدود الذي يجب غسله من الوجه . ثم أن شمول الحدّ للنزعتين غير ضائر بعد العلم بخروجها من حدّ الوجه بحسب النظر العرفي لأنّ الملحوظ في التحديد الوارد في الشرع وكما تطرحه الرواية إنما هو

بيان الحدود التي يمكن أن يعتريها الاشتباه من حيث التطبيق العرفي ، والعرف ليس في شبهة بالنسبة إلى حد الوجه لوضوح الأمر عنده واعتبار أن النزعتين من الرأس لا من الوجه في شيء بحيث لا ينصرف إليهما حد الوجه عرفاً .
وخالص البيان : أن المراد الجدّي لحدّ الوجه يمكن اقتناصه من الأثر المروي ما يفهمه العرف منه وبهذا الفهم تخرج النزعتان عن هذا الحدّ .

هذا من حيث النزعتين ، وأما من حيث الصدغين فأيضاً الذي تفوّه به البهائي (قده) لا يمكن قبوله ، حيث ذهب إلى أن تفسير المشهور للرواية موجب لدخول الصدغين المعلوم خروجهما بنصّ الرواية ، أما كيفية الدخول فكما عرفت أنّها من جهة أن عرض الوجه يكون بسعة انفراج الوسطى مع الإبهام ، وهذه السعة كافية لأن تدخل الصدغين ، إذ لا يلزم من تحديد المشهور للوجه دخول الصدغين فيه كي يقال إنّ خلاف نصّ الرواية الدالّ على خروجها من حدّ الوجه ، إذ الصدغ خارج عن الوجه بناء على التفسير الوارد في المنتهى المنسوب إلى الفقهاء حيث قال : إنّ الصدغ هو الشعر النابت الذي بعد انتهاء العذار المحاذي لرأس الاذن ثم ينزل عن رأسها قليلاً ، إلا أن المصرّح به في الصحاح أنّه بين العين والاذن ، وعلى هذا يدخل الصدغ في حدّ الوجه .
وقال شيخنا الأعظم (قده) في مقام دفع الإشكال :

ان الفقهاء بملاحظة التصريح في الصحيحة على خروج الصدغ عن الحدّ حملوا الصدغ فيها على المعنى الأخير المذكور في اللغة ، وهو الشعر المتدلّي بناءً على أن الشعر المذكور متدلّ غالباً على ما يحاذي منتهى العذار لا على مجموع ما بين العين والاذن لأنّه غير متعارف ، فالصدغ في كلام الفقهاء يراد به

ولو مجازاً موضع الشعر المذكور ومتدلاه ، وهذا مع مخالفته لظاهر النصّ والفتوى هو الوجه الجامع بين كلمات الفقهاء^(١).

وإن أبيت عمّا ذكرناه من المعنى للصدغ وقلت : إنّ تفسير الصدغ بهذا المعنى مخالف لظاهر النصّ والفتوى كما هو كذلك ، فلنا أن نقول : إنّ ذيل الصحيحة وإن كان بتصريحها دالّاً على خروج الصدغ عن حدّ الوجه إلّا أنّه لا يكون معيناً لما ذكره البهائي (قده) من تفسيره للرواية ، وذلك لأنّ الصدغ على أيّ معنى فسرّ يجب غسله حتى على مذاق البهائي (قده) لأنّه وإن فسرّ بأنّه آخر الجبين المعبر عنه في كلماتهم بما بين العين والأذن كما عن أهل اللغة وعن القاموس أنّ هذا المعنى هو أحد معنييه فيدخل بعض الصدغ في الوجه فيجب غسله على التفسير المشهور للوجه وعلى تفسير البهائي أيضاً ، وإن فسرّ بالشعر المتدلّي على ما بين العين والأذن كما نقل عن الصحاح والنهاية ، فهو خارج عن الحدّ على كلا التقديرين - أي على التفسير المشهور وعلى تفسير البهائي - فلا يكون التصريح بخروج الصدغ في الرواية أمراً معيناً لمختار البهائي (قده).

إلّا أنّ الحقّ في الجواب أن يقال إنّ تضارب معنى الصدغ في الكتب اللغوية كما أسلفناه من أنه تارة الشعر المتدلّي وهو مختار مشهور الفقهاء .

وأخرى أنّه ما بين الأذن والعين كما عن الصحاح أوجب الشكّ في دخول الصدغ في حدّ الوجه ، بل يكون فهم الفقهاء قرينة على أنّ المراد منه هو الشعر المتدلّي وعليه يحمل لفظ الصدغ ، ويقال إنّ عبارة عن الشعر المتدلّي عليه ، فعلى هذا المعنى خروج الصدغ عن حدّ الوجه ظاهر .

وأما قوله في الرواية (دارت ..) فليس المراد منه الدائرة الحقيقية الهندسية كما توهمه البهائي ، بل معناه التحريك والاحاطة ، كما ان قوله عليه السلام « وما جرت عليه الاصبعان من الوجه مستديراً » بمعنى تحريك الاصبعين على وجه الدائرة - دائرة الوجه - على ما أسلفناه لك ، وإن تعبير الامام عليه السلام بالاستدارة إنما هو بلحاظ أن الوجه من جهة الجبين أوسع من جهة الأسفل فإذا وضع المتوضىء اصبعيه على القصاص كان الفصل بينهما أوسع ، وكلما نزل باتجاه الأسفل - أي الذقن - يصير أضيق ليتشكّل ما يشبه الدائرة ، وبموجه عبّر بالدائرة أو بلحاظ أن إيصال الماء إلى جميع أجزاء الوجه لا يكون إلا بدوران الاصبعين . إلى هنا انتهى كلامنا في إيراد البهائي على المشهور .

ويبقى الإشكال فيما ذهب إليه الشيخ البهائي في تفسير الرواية مع المناقشات .

الأولى : أن ما قاله البهائي (قده) على تقدير كونه موافقاً للدقة العقلية يكون مخالفاً وبعيداً عما هو المرتكز في الفهم العرفي الذي يعدّ الضابطة في فهم أخبار أهل البيت عليهم السلام وعدم حمل الأصحاب الرواية على المعنى الذي ساقه الشيخ البهائي من زمانه إلى الآن دليل على دعوانا بغرابة ما ادّعاه . وقال المحقق الهمداني (قده) :

والعجب ممّن ارتضى هذا الكلام وطعن على علمائنا الأعلام ، وغفل عن أن تخطئة العلماء في مثل هذه الأمور خطأ ؛ إذ ليس ما ذكره معنى غامضاً يختفي على العلماء تعقله ، فعدم التفاتهم إلى هذا المعنى يكشف عن عدم ظهور الرواية

فيه ، وأنّ من يرى ظهورها فيه فإنّما هو لشبهة مغروسة في ذهنه كالأنس بالقواعد الهندسية وغيره^(١).

الثاني : قام الاجماع والنصّ على أنّ الجبهة والجبين من الوجه فيجب غسلهما بدليل غسل الوجه . وما ذهب إليه البهائي من اعتبار الدائرة بالكيفية المذكورة لا يساعد على المعنى المذكور لعدم شمول تفسيره لبعض أجزاء الجبهة والجبين مع أنّهما داخلين في الوجه بالنصّ والاجماع إذ مع وضع الوسطى على القصاص - كما عليه البهائي - وتحريكها على شكل الدائرة إلى الأسفل يوجب أن تكون حركة الاصبع قوسية نحو الأسفل فالجزء العلوي المتحدّ مع الخطّ المستقيم في أعلى الجبهة لا تشمله الدائرة التي ابتدعها شيخنا البهائي .

وبعبارة أخرى : إنّ إدارة الاصبع - الوسطى - على الجبين على نحو يكون المقدار الواقع بين الخطّين الحادثين بسبب إمرار الاصبعين عليه يشكّل القوس للدائرة ، لأنّ جزء الدائرة قوس لها لا محالة ومع فرض إمرارهما على الجبين يبقى مقدار من طرفي الجبين خارج خطّ الدائرة ، وأيضاً مضافاً إلى خروجهما يكون تفسير البهائي موجباً لخروج طرفي الذقن أيضاً ، إذ ليس طرف الذقن كقوس لهذه الدائرة في أغلب الأشخاص .

الثالثة : إنّ البعد الحاصل من الاصبعين - الوسطى والابهام - على سعة انفراجهما أكبر بكثير من البعد الموجود في الخطّ الطولي ما بين قصاص شعر الجبهة إلى الذقن ، فعليه يوجب ذلك دخول جزء من الرأس في الوجه وجزء من

(١) مصباح الفقيه : ١٣٤ - كتاب الطهارة - في الوضوء ط ح .

فيجب غسل كلّ ما دخل في هذا الحدّ^(١) ويجب أن يكون
الغسل من الأعلى إلى الأسفل^(٢).

تحت الذقن أيضاً بناءً على مسلك الشيخ البهائي في دائرته ، وهذا مخالف لما
هو الضروري من مذهب أهل البيت عليهم السلام القاضي بخروجهما فالحقّ كما
تراه وهو بطلان ما ذهب إليه الشيخ البهائي بناءً على هذه المناقشة ومناقشات
أخرى ذكرها صاحب مصباح الفقيه في مصباحه لا داعي للتعرّض لها بعد كون
المعنى المذكور منه بعيد عن الأذهان العرفية البسيطة .

(١) لأنّ متعلّق وجوب الغسل المستفاد من قوله تعالى : ﴿ فَاغْسِلُوا
وُجُوهَكُمْ ﴾^(١) هو الوجه فكلّ جزءٍ يعدّ من الوجه فأدّلة وجوب غسل الوجه
تشمله .

يجب الابتداء من الأعلى

(٢) وهو المعروف بين المتقدّمين والمتأخّرين كما نقل عن المبسوط
والمعتبر والمنتهى والقواعد والتحرير والارشاد وجامع المقاصد وظاهر المقنعة
والوسيلة والتنقيح وغيرها .

وخالف السيّد المرتضى وذهب إلى جواز النكس ، وتبعه الشهيد
وصاحب المعالم والشيخ البهائي وابن إدريس .

وكيف كان فالقول المشهور في المسألة هو الأوّل ، واستدلّوا على ما ركّنا
إليه بأمر :

الأوّل : كما قد حُقّق في محله أنّ الدّمة إذا اشتغلت بعمل ما فلا يحصل

العلم بفراغها إلّا إذا أدّاه على الوجه المطلوب وهو الابتداء بغسل الوجه من الأعلى إلى الأسفل لاحتمال اشتراط الوضوء بالابتداء من الأعلى فحينها يقطع بفراغ الذمّة ، وأمّا إذا بدء من الأسفل فلا يحصل العلم بفراغ ذمّته وعلى العكس منه الأسفل ، ومن هنا يعلم أنّ الأصل المؤيّد لقول المشهور هو أصالة الاشتغال وهي التي تقتضي الاتيان بالعمل على طبق ما يراه المشهور لاحتمال أن يكون هذا الاشتراط - وهو الغسل من الأعلى - مطابقاً لما هو المراد الشرعي - فحينها يجب امثاله .

وصفة الكلام إنّ العلم باشتغال الذمّة بغسل الوجه متقرّر وأمّا العلم بفراغ ذمّته منه فلا يحصل إلّا إذا بدء من أعلى وجهه من جهة احتمال كونه مشروطاً به ، وأمّا إذا لم يبتدىء من الأعلى وبدأ بالجزء السفلي فالشك باشتغال الذمّة باقي بحاله حتى بعد انتهائه من العمل . فهو يشكّ في فراغ ذمّته .
وما قدّمناه من الاستدلال يتوقّف على مقدّمتين :

أحدهما: أن لا يكون دليل اجتهادي في المقام يكون مفاده جواز الغسل بأيّ صورة حصلت ، وأمّا إذا نهض مثل هكذا دليل فلا تصل النوبة إلى الأصل العملي لكونه موروداً أو محكوماً فإنّ الأصل أصيل حيث لا دليل .

الثانية : أن لا تجري البراءة في الطهارات الثلاثة بدعوى أنّ المأمور به تحصيل الطهارة وهو أمرٌ مفروغ عنه ، وسريان الشكّ في المحصل هنا أي الأسباب وعليه يكون المورد من موارد أصالة الاشتغال لا البراءة لأنّ الشكّ في المحصل شكّ في المكلف به لا التكليف كي يكون مورداً لجريان البراءة .

إلّا أنه يمكن الخدشة في كلتا المقدّمتين ؛ إمّا الأولى فلأنّ قوله تعالى :

﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾^(١) يعدّ دليلاً اجتهادياً رافعاً لموضوع جميع الأصول الموجودة في المقام ومنها الاشتغال ، ويكون مفاده على هذا جواز غسل الوجه نكساً وبأيّ كيفية كانت من غير تقييد أو اشتراط ، ومعه لا يصل المجال إلى قاعدة الاشتغال .

ودعوى أنّ الآية ليست إلّا في مقام التشريع وبيان أصل الحكم في الشريعة ولا تعرّض فيها إلى خصوصيات غسل الوجه فعليه لا تصلح الآية أن تمنع من جريان قاعدة الاشتغال في المقام .

مدفوعة بالقول : بأنّه دعوى بلا دليل ، بل الدليل يدلّ على العدم ، لأنّ ظاهر الآية أنّها في مقام البيان وبالتالي تحديد كلّ ماله دخل في غسل الوجه من جهة الكيفية ومن حيث الحدّ .

وأفاد الأستاذ الأعظم (قده) بأنّ الأخبار الواردة في كيفية وضوء النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم أو بعض أوصيائه عليهم السلام ، كالروايات المشتملة على أنّه عليه السلام دعا بماءٍ وأخذ كفّاً منه فغسل به وجهه ويديه مطلقة أيضاً^(٢) . تمنع عن الأخذ بقاعدة الاشتغال ، لكن لا يمكن قبول ما أفاده (قده) لأنّ قوله عليه السلام دعا بماء ... الخ خالية عن الاطلاق لكونها قضية خارجية حاكية عن الفعل الدالّ على اعتبار أصل الغسل ، وأمّا كونه من أعلى أو من أسفل فالرواية ليست ناظرة إليه ، كما أنّه لا اطلاق في الماء من حيث البرودة والحرارة ومن حيث الإناء ، بل لقائل أن يقول : إنّّه يدلّ على اعتبار الابتداء من الأعلى .

(١) المائدة : ٦ .

(٢) التنقيح - الطهارة : ٤ / ٦١ .

ثم أردف (قده): بأن لو سلمنا عدم تعرّض الآيّة للبيان في شيء وخلوّ ما يمكن التمسك به لمنع أصالة الاشتغال إلّا أنّ الخدشة في المقدّمة الثانية من الوجاهة بمحلّ، وذلك لأنّ الطهارة ليست مسبّبة عن الغسلتين والمسحّتين، بل هي عبارة عن نفس الغسلات والمسحات كما يقتضيه ذلك عن كثير من الروايات الدالّة على هذا المعنى، وكالتعبير عنها بأنّه على وضوء فالوضوء اسم لنفس الأفعال، فعليه لا يكون الشكّ في حصول الطهارة شكّاً في المحصل كي نمنع من جريان البراءة فيها، بل يكون الشكّ في التكليف الزائد، فالمحكم من الأصول هي البراءة.

نعم، قد يشكل هنا على ذلك بالقول بأنّ الأفعال كالغسلات والمسحات متصرّمة الوجود ولا بقاء لها كي تكون الصلاة مشروطة بها والباقي حقيقة هو الأثر الحاصل من الأفعال وهو قائم بالنفس وباق ما لم يحصل المزيل.

غير أنّه عزيز علينا قبول هذا الإشكال، ونرى في دفعه أن يقال إنّ الافعال وإن كانت متصرّمة الوجود ولا بقاء لها في الخارج إلّا أنّ لها بقاء في عالم الاعتبار، ولذلك ناسب في تعابير الروايات أن يقال (إنّه على وضوء) ^(١).

فيظهر ممّا قدّمناه أنّ المسرح للبراءة لا الاشتغال والعمل عليها إن شككنا بشرطية غسل الوجه من الأعلى.

الثاني: ممّا استدلّ به على مذهب المشهور رواية قرب الاسناد عن أبي جرير الرقاشي قال: قلت لأبي الحسن موسى عليه السلام: كيف أتوضأ

للصلاة ؟

فقال : لا تعمق في الوضوء ، ولا تلطم وجهك بالماء لطماً ، ولكن اغسله من أعلى وجهك إلى أسفله بالماء مسحاً ، وكذلك فامسح الماء على ذراعيك ورأسك وقدميك^(١) . بتقريب ان الرواية صريحة في أن غسل الوجه لابد أن يبدأ به من أعلاه .

وينبغي لنا ان نبحث في الرواية من جهتين :

الأولى : من حيث الفتنية الدلالية .

والثانية : من حيث الترتيب السندي .

فأما من حيث الدلالة فأورد عليها الشيخ الأعظم (قده) بأن المستفاد من أمر الإمام استحباب غسل الوجه بدلالة القرينة ، وهي كلمة - مسحاً - في قبال اللطم^(٢) ، باعتبار ان غسل الوجه مسحاً ليس واجباً قطعاً لأنه كما يجوز ذلك كذلك يجوز غسل الوجه بالارتماس أو تحت ماء المطر .

فاذا كان الأمر بغسل الوجه مسحاً دالاً على الاستحباب يكون النهي عن غسله تلطماً دالاً على الكراهة ، وعلى هذا فلا دلالة للرواية على اعتبار الابتداء من أعلى الوجه في غسله ، بل يكون الأمر - بالغسل مسحاً - محمولاً على الأمر باختيار افضل الافراد فهو أمر استحبابي لا محالة .

ونتصور أن يرده القول أولاً : ان رفع اليد عن ظاهر الطلب بالنسبة إلى بعض القيود الواقعة في حيّزه بدليل خارجي لا يوجبنا أن نرفع اليد عن باقي أفراده المتبقية ومثاله كما لو أمر المولى عبده بالضرب بأن يضرب زيداً أولاً

(١) الوسائل ب « ١٥ » و « ٣٠ » من أبواب الوضوء ح ٢٢ .

(٢) كتاب الطهارة - في غسل الوضوء - : ١١٠ ط ح .

الصباح في داره وعلم من الخارج أن بعض هذه القيود والخصوصيات غير لازمة فلا يرفع اليد عن ظاهر الأمر بالنسبة إلى ما عداه ، وفي المقام قامت الضرورة على كفاية الغسل بالارتماس أو بماء المطر في غسل الوجه وعدم وجوب غسله مسحاً ، لكن لا وجه لرفع اليد عن ظهور قوله اغسله من أعلى وجهك في وجوب الغسل من أعلى الوجه .

وثانياً : إنَّ الضرورة قائمة على وجوب غسل الوجه فاذا طبق هذه الطبيعة على مصداق مشتمل على مزية راجحة كمسح اليد فهو لا يقلب الوجوب ندباً ، وبمعنى آخر أن وجوب غسل الوجه مسحاً مشتمل على واجب وهو غسل الوجه ومستحب وهو إيقاع هذا الغسل مسحاً ، فلأجل أن في هذا المسح مزية زائدة راجحة قيد المولى غسل الوجه به ، وهذه المزية لا تقلب الأمر بالوجوب إلى الندب ، فلا يمكن حمل الأمر بالغسل المتعلق بمصداق مشتمل على مزية راجحة كمسح اليد على الاستحباب للزوم اجتماع الوجوب والاستحباب في واحد شخصي ، بل الصناعة تقتضينا أن نؤطر هذا الوجوب بالتخييري ومن ثم الالتزام بأن متعلقه أفضل افراد الواجب المخير ، فالخصوصية الموجبة لمزية هذا الفرد على الاغسال بلا مسح يوجب تأكيد طلبه لا صيرورة هذا الفرد مستحباً ، والشاهد على عدم صيرورته مستحباً أنه لا يجوز تركه إلى بدل .

والشاهد الثاني على عدم اعتباره ندباً أنه يؤتى به في مقام الامتثال بداعي الوجوب ، كما يؤتى سائر أفراد غسل الوجه الفاقدة لهذه الخصوصية كمسح اليد بداعي الوجوب فيعلم منهما أن غسل الوجه من الأعلى على وجه المسح يكون واجباً .

وثالثاً: أنّ وقوع الغسل مسحاً في مقابل اللطم لا يصلح قرينة لأن يكون المراد من «اغسله» الاستحباب لأنّ استفادة ذلك من كلمة مسحاً إنّما تكون إذا كان النهي عن التلطم تنزيهياً، إلّا أنّ الأمر فيه واضح وظاهر في كونه حقيقياً وليس تنزيهياً وعليه لا يوجب ذلك صرف الأمر في الغسل إلى الندب. وذلك لأنّه وبحسب ما نستفيده من مقام الظهور أنّ النهي عن التلطم بالماء ليس إلّا لأجل عدم المكنة من إحراز أنّه قد وصل إلى كلّ ما يجب غسله في الوجه، ومن ثم اعتبر عدم كفاية التلطم، بل لابدّ من غسل الوجه مسحاً من إحراز أنّه قد وصل إلى كلّ ما يجب غسله في الوجه، ومن ثم اعتبر عدم كفاية التلطم، بل لابدّ من غسل الوجه مسحاً لكي يصل الماء إلى جميع أجزاء الوجه، فبعد كون النهي عن التلطم حقيقياً يبقى ظهور قيد مسحاً في الاحترازية فيجب غسل الوجه من الأعلى مسحاً، وتقيد غسل الوجه بهذا القيد لا لأجل أنّ له موضوعية في صحّة الوضوء بل من جهة أنّه من طرق إحراز وصول الماء إلى جميع أجزاء الغسل، فعلى هذا لا يرد عليه الإشكال السابق وهو جواز غسل الوجه بالارتماس أيضاً.

نعم، يكون الاشكال وارداً لو قلنا بالموضوعية فيكون معنى الرواية على هذا التقدير لا تعمق في الوضوء كما هو شأن الوسواسيين، ولا تلطم وجهك بالماء لطمأً مختصراً كما هو عادة المتسامحين، لكن اغسله من أعلى وجهك إلى أسفله مسحاً كي يحرز وصول الماء إلى جميع أجزاء الوجه.

فظهر بما أوضحناه لك عدم تمامية إيراد الشيخ الأعظم (قده) وأشكل

السيد الحكيم (قده) في دلالة الرواية بوجهين :

الأول : أنه من المحتمل أن يكون المراد بالغسل المسح بقرينة قوله عليه السلام : (مسحاً) الظاهر في كونه مفعولاً مطلقاً الذي يجب أن يكون من جنس فعله فالاجماع على استحباب المسح يكون مانعاً من الأخذ بظهورها في وجوب الابتداء من الأعلى^(١).

والجواب عنه أنه مخالف للظاهر فإن المفعول المطلق هنا مبين للنوع والكيفية كقوله جلست جلست والغسل المسحي ليس خارجاً عن الغسل بل من جنسه فلا يصلح أن يكون قرينة لحمل الغسل على المسح ، والحاصل أن الفهم العرفي هو الوزان في اقتناص مرادات الشارع من الرواية ، وما ذكره (قده) لا يتوافق مع هذا الفهم والانسياق .

الثاني : أنه يمكن أن يكون الظاهر من الرواية أن البيان تعلّق بالمسح في قبال اللطم فيكون (من) و(إلى) مقدّمة للمسح المستحبّ ولا تعرض لها إلى أن الغسل يجب أن يكون من الأعلى إلى الأسفل^(٢) ، فيشبه أن يكون الظرف متعلّقاً بالمسح لا بالغسل . ولا يخفى عليك الفرق بين الإشكالين ، فإنّ النظر في الإشكال الأول إلى أن الغسل بمعنى المسح ، وفي الإشكال الثاني أن الغسل استعمل في معناه الحقيقي ، لكن البدء من الأعلى قيد للمسح لا للغسل ، والجواب عنه أنّه غير صحيح لكونه خلاف الظهور المستفاد من الرواية الدالّة على أن السائل في مقام معرفة كيفية الوضوء والامام عليه السلام بيّن كيفيته بقوله عليه السلام : اغسله من أعلى الوجه وهذا الأمر لا يساعد على مختار

(١) مستمسك العروة الوثقى : ٢ / ٣٣٥ .

(٢) مستمسك العروة الوثقى : ٢ / ٣٣٥ .

السيد الحكيم (قده).

والحقّ الفصيل الذي نرتأيه هو تمامية الرواية من جهة الدلالة لا من جهة ما ذهب إليه الأستاذ الأعظم (قده) بناء على مسلكه في دلالة الصيغة على الوجوب من أنّه لما كان الوجوب والندب خارجين عن مدلول الصيغة فإنّ صيغة الأمر لا تستعمل في معنيين ، بل هي تستعمل في معنى واحد دائماً . وأمّا الوجوب أو الندب فمن اقتناصات العقل ، أمّا اقتناصه الوجوب فمن عدم اقتران الصيغة بالترخيص في الترك ، وأمّا الاستحباب فمن اقترانها - الصيغة - بالترخيص في الترك ، فإن استعملت ولم تحتفّ الصيغة بهذا الترخيص فمن شأن ذلك أن يحكم العقل بالوجوب كما يستقلّ أيضاً باستحقاق العقوبة على الترك .

أمّا في المقام فقرينة الترخيص تحصّلت بالنسبة إلى ترك المسح الذي قيّد به الغسل ، فيكون الأمر بالنسبة إلى المسح استحبابي ، وأمّا بالنسبة إلى أصل غسل الوجه المأمور به الذي هو وجوب الغسل من الأعلى إلى الأسفل فلا وجه لرفع اليد عنه لعدم قيام قرينة ترخّص في الترك ، بل لما ذكرناه سابقاً من أنّ دلالة الرواية من الواضح بمكان واستفادة القرينية من كلمة (مسحاً) بعيد حتى على افتراض قيام الدليل من خارج على استحبابه لأنّ الدليل إن دلّ على استحباب المسح اقتصرنا عليه ولا يتعدّى إلى ظهور اغسله من الأعلى إلى الأسفل في لا بدية أن يكون كذلك .

وإذاً لا مشاحة من اعتبار تمامية الدلالة ومتانة الظهور وتبرّز المعنى المبحوث عنه كما عن الأستاذ الأعظم والآقا الهمداني (قدهما) أمّا

الهمداني (قده) فقد فقال : فلا ارى في الرواية قصوراً عن افادة المطلوب^(١) .
وأما الأستاذ الأعظم (قده) فقد قال : فعلى تقدير تمامية الرواية بحسب السند لا
ترد عليها المناقشة بحسب الدلالة^(٢) .

لكن يبقى البحث محصوراً في النسق السندي بآئه هل كان مصاباً
بالخدشة أم سليم عنها.

أما بالنسبة إلى ما يخص المحقق الهمداني (قده) فحيث أنه يرى أن عمل
المشهور جابر للرواية لم يتعرض إلى المناقشة في السند فهي تامة عنده سنداً
ودلالة ، وأما على مختارنا تبعاً للأستاذ الأعظم (قده) فالظاهر أن الخدشة
مصيبية الرواية من جهة أبي جرير الرقاشي ، لكونه مهملأ في الرجال ، حيث قال
الأستاذ الأعظم : إن الرقاشي عنوان لشخصين ليس منهما أبو جرير ؛ وهما
الحسين بن المنذر ، ومحمد بن درياب ، كما أن أبا جرير كنية لجماعة ليس منهم
الرقاشي ، فأبو جرير الرقاشي مهمل والسند ضعيف .

الروايات الواردة في غسل الوجه

الثالث : مما استدلل به المشهور على دعواهم أيضاً الروايات البيانية
الواردة في حكاية وضوء النبي صلى الله عليه وآله وسلم .

(منها) : صحيحة زرارة قال : حكى لنا أبو جعفر عليه السلام وضوء
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فدعا بقدر من ماء فأخذ كفأً من ماء فأسده
على وجهه (من أعلى الوجه) ، ثم مسح وجهه من الجانبين جميعاً ، ثم أعاد يده

(١) كتاب الطهارة : ١٣٥ ط ح .

(٢) التنقيح - الطهارة : ٦٥ / ٤ .

اليسرى في الإناء^(١).

والأستاذ الأعظم (قده) ناقش في الرواية من حيث الدلالة وعدم اكتنافها بما يشعر أنّ تلك الكيفية التي توضحاً عليها النبي في ضمن إطار الواجب لأنّ الرواية كانت بحكاية أبي جعفر عليه السلام فعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلّم ووضوئه وأنه كان يتوضأ بتلك الكيفية، إلّا أنّه يمكن أن تكون الكيفية المذكورة لأجل الاستحباب.

وصفة الكلام: لا دلالة في الرواية على أنّ الغسل من الأعلى واجب، ومجرّد أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلّم فعل ذلك لا يدلّ عليه.

ويمكن الجواب عنه أنّ ذلك لا يصرفنا عن القول بأنّ الرواية البيانية وإن كانت حكاية فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلّم إلّا أنّها في قوّة البيان لحكم شرعي لفظاً، فإذا كان الأمر على هذه الشاكلة فكلّ ما أتى به النبي صلى الله عليه وآله وسلّم في وضوئه ويثنيه الإمام عليه السلام يؤخذ به ما لم ينهض الدليل على الخلاف فيكون جزءاً وشرطاً.

ونضيف عليه أنّ الحكاية من الإمام عليه السلام لم تصدر لمجرّد الإخبار عن الأمور التي صدرت في الأزمان المتقدّمة، وإنّما تكون بياناً لكيفية الوضوء، والقول بأنّه عليه السلام لم يكن في هذا المقام أي في الجهة البيانية، بل كان مقصوده مجرّد حكاية كيفية وضوء النبي صلى الله عليه وآله وسلّم أمر يأباه الظهور.

والعجب من أستاذنا الأعظم (قده) حيث أنّه ناقش في هذه الرواية ولم

يناقش في الرواية المتقدمة ، وهي قوله عليه السلام دعا بماء وغسل وجهه .. إلى آخره ، مع أنها أيضاً من الروايات البينانية الحاكية لكيفية وضوء النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، بل أخذ باطلاقها وجعلها مانعاً من التمسك بقاعدة الاشتغال .

ومثل هذا الجواب نقوله للشيخ الأعظم (قده) القائل بأن الروايات البينانية مشتملة على المندوبات فهي تمنع عن دلالتها على لزوم غسل الوجه من الأعلى^(١) بأن الامام عليه السلام إذا كان في مقام البيان فكل ما يأتي به جزءاً أو شرطاً فلا اعتبار ببيان كل ماله دخل في تحقيق الغرض الذي لأجله بين الحكم الشرعي ، فلا يمكن بمجرّد اشتغالها على المندوبات تخطي الوجوب وحمل غسل الوجه من الأعلى على الاستحباب . نعم ، لو نهض دليل على تأطر الأمر هذا بالندبية كان لما أفاده الأنصاري (قده) وجه .

وصفوة الكلام : انّ ظاهر الروايات البينانية أن كل ما أتى به المعصوم دخیل في المركب شرطاً أو جزءاً إلى أن يقوم الدليل على أن الجزء أو الشرط الكذائي مستحب فإن مجرد اشتغالها على المندوبات لا يضرّ بالأخذ بها في غير ما ثبت نديبته^(٢) .

وربما يقال في مقام تقريب الاستدلال بالرواية على أن البدء في غسل الوجه من الأعلى شرط في الوضوء بأن الصحيحة مذيّلة بقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم حيث قال بعد ما توضأ : «إنّ هذا وضوء لا تقبل الصلاة إلّا به» ، وهي تدلّ على أن الخصوصيات التي اشتملت عليها الرواية ومنها البدء من

(١) كتاب الطهارة : ١١٠ ، في غسل الوجه ، ط .

(٢) كتاب الطهارة - في غسل الوجه - ط ح .

الأعلى في غسل الوجه دخيلة في الوضوء ولا تقبل الصلاة إلا به ، لأنّ المشار إليه في الرواية ليس هو الوضوء الشخصي الصادر من النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، بل يؤخذ على نحو الطريقة والاشارة إلى صنف ذلك الشخص وهو الوضوء المشتمل على تلك الخصوصيات المذكورة في الرواية ، فلا بدّ من الاذعان والحكم بجوبها .

والجواب عنه : أنّ الذيل المذكور وقد نسبته صاحب الجواهر إلى العلامة في المنتهى وحكي عن الشهيد في الذكرى (قدهما) أنّهما قالاً بعد الصحيحة المذكورة : روي عنه عليه السلام أنّه صلى الله عليه وآله وسلم قال بعد ما توضأ - : إنّ هذا وضوء لا تقبل الصلاة إلا به . إلا أنّه قد وقع في كلامهما مرسلًا ، وبالتالي عدم الالتفات إليه ، والمعتمد هو ما قرّبناه لك دون أن نلتمس ذلك المعنى من الذيل فلا تقع الحاجة إليه .

الرابع : مما استدل به المشهور على دعواهم وهو لا يخرج في تنقيحه عن المضمار العرفي بمعنى : أنّ الأمر بالغسل في الآية والروايات إنّما ينصرف إلى الغسل الخارجي المتعارف عند الناس وعادتهم على غسله - الوجه - من الأعلى إلى الأسفل ، وأمّا الغسل نكساً فحيث أنّه غير متعارف عندهم يكون الغسل منصرفاً عنه .

وما يتصوّر في ردّه هو أنّ دعوى الانصراف لا تخلو من مجازفة ، إذ نحن نمنع التعارف المدّعى لعدم تباينهم على أنّ الغسل يجب أن يكون من قصاص الشعر ، ومجرّد أنّهم يغسلون وجوههم من الأعلى لا يدلّ على المطلوب ، بل نحن نرى ان المتعارف عندهم هو الغسل من وسط الجبين ، فإنّهم متسامحون

غسل اليدين من المرفق إلى أطراف الأصابع (١).

في الوضوء إلى درجة أنهم يبدؤون به من منتصف الجبهة أو ما يحاذيها . ثم على تقدير تسليم الدعوى أنّ التعارف يرجع الأمر إلى الغلبة إلا أنها بنفسها لا يمكن الركون إليها وجعلها منشأ للانصراف ، ثم على ما بيّناه لك من أدلة وجوب غسل الوجه من الأعلى يظهر الحق في المسألة من لزوم الغسل من الأعلى إلى الأسفل وهي الآية والروايات البيانية والسيرة الخارجية .

وقال الأستاذ الأعظم (قده) وسيدنا الأستاذ (دام مجده) : لم يقدّم دليل على الاشتراط المذكور إلا التسالم وتحقق السيرة^{(١)(٢)} .

إلا أنّك قد لمست ممّا أنّ الدليل على وجوب الغسل من الأعلى إلى الأسفل ليس وقفاً على التسالم والسيرة كما بيّنه السيّدان الأستاذان ، بل التعديّ منهما إلى القول بأن إطلاق الآية تامّ ، وكذا دلالة الإطلاق في الروايات تامة ، فداللتها على المدعى بلا مانع .

غسل اليدين

(١) والبحث في دليله - الغسل - يرجع إلى البحث في مقامين :

الأوّل : في وجوب غسل اليدين .

الثاني : في وجوب غسل المرفقين مع اليدين .

ولا إشكال بالنسبة إلى المقام الأوّل بأن يقال : إنّ ثبوته - غسل اليدين - بالكتاب والسنة ، إلا أنّ شيخنا الأعظم والآقا الهمداني وصاحب الجواهر والسيّد الحكيم (رحمهم الله) أضافوا إلى الكتاب والسنة «الاجماع» وقالوا : إنّّه

(١) مباني المنهاج : ١ / ٣٣٨ .

(٢) التنقيح - كتاب الطهارة - : ٤ / ٦٨ .

ثابت - أي وجوب الغسل - بالكتاب والسنة والاجماع^{(١)(٢)(٣)}.
وفيه نظر لمدركية الاجماع، وأنه لو كان محتمل المدرك لكان ذلك حائلاً
ومسقطاً لحجّة الاجماع، فكيف إذا علم مدركه؟ ومنه انقدح ان عدم ذكر
الأستاذ الأعظم (قده) وسيّدنا الأستاذ (دام مجده) الاجماع دليل المسألة لم
يكن إلّا من جهة عدم اعتبار الاجماع في هذا المورد وأرجع الأمر فيه بعد
الكتاب والسنة إلى التسالم وعدم صدور المخالفة من أحد من المسلمين^{(٤)(٥)}،
فإنّ التسالم أمر غير الاجماع بدلالة التسليم به من كلّ من ينكر الاجماع.
وكيف كان فوجوب غسل اليدين يعدّ أمراً مسلماً به، بل من ضروريات
الدين، ولا حاجة إلى أن يُستدلّ عليه.

وأما المقام الثاني وهو وجوب غسل المرفقين مع اليد، فمع أنّ السيّد
الحكيم قال في مستمسكه: إنّه لا إشكال فيه في الجملة ولا خلاف، والكتاب
والسنة ناطقان به^(٦)، إلّا إنّنا نستظهر من دلالة الآية عدم نطقها بهذا المعنى - أي
على وجوب غسل المرفق - من دون تفسير من الأئمّة عليهم السلام، إذ دلالة
الآية عليه مبنية على أن يكون كلمة (إلى) في الآية بمعنى (مع) كما ذهب إليه
شيخنا الأعظم (قده) وقال: بناءً على كون (إلى) بمعنى (مع) كما هو غير عزيز
في الاستعمال^(٧).

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٣٤٤ / ٢.

(٢) الجواهر: ١٥٩ / ٢.

(٣) كتاب الطهارة: ١١٣ - غسل اليدين - .

(٤) مباني المنهاج: ٣٤٦ / ١.

(٥) التنقيح - كتاب الطهارة - : ٨٩ / ٤.

(٦) مستمسك العروة الوثقى: ٣٤٤ / ٢.

(٧) كتاب الطهارة للشيخ الانصاري: ١١٣ - غسل اليدين - ط ح.

ونسب صاحب الجواهر (قده) هذا القول إلى التهذيب والمعتبر والمنتهى^(١). وقال المحقق الهمداني والأستاذ الأعظم (قدهما) في توضيح هذا المعنى: لا نعني من كونها بمعنى (مع) استعمالها فيه مجازاً، فإنه بعيد، بل بمعنى أنه كثيراً ما يراد في موارد الاستعمالات دخول الغاية في المغيا فتكون كلمة (إلى) بمنزلة (مع)^{(٢)(٣)}.

ولا سبيل إليه كما نرتأي، وما ذكره - قدس سرهما - أول الكلام أي دخول الغاية في المغيا، بل أنكره صاحب المدارك^(٤) فلا دلالة حينئذ في الآية على وجوب غسل المرفقين.

وقال الطبرسي في تفسيره جامع الجوامع على ما حكى عنه: أنه لا دليل في الآية على دخول المرفق في الوضوء.

وقال الهمداني (قده): بل الآية بظاهرها تقتضي عدم الدخول بمقتضى ما ادّعوه من أن الغالب خروج مدخول (إلى) من المحدود بخلاف حتى فإن الغالب دخول مدخولها فيها.

فيحمل الموارد الخالية عن القرينة على الغالب^(٥).

أقول: إن ما ذكره من الغلبة يؤول إلى القاعدة أن الظن يلحق الشيء بالأعم الأغلب، ولم يدعمها دليل يجعلها حجة إلا من جهة تصريح البعض بها إلا أن هذا أيضاً لا يرقى إلى مستوى الأدلة، ومن ثمّ تصل الخدشة إلى من ادّعى

(١) الجواهر: ١٥٩/٢.

(٢) مصباح الفقيه: ١٢٩، كتاب الطهارة ط ح.

(٣) التنقيح - كتاب الطهارة -: ٨٩ / ٤.

(٤) مدارك الأحكام: ١ / ٢٠٤ طبع آل البيت.

(٥) مصباح الفقيه: ١٤٠، كتاب الطهارة، ط ح.

أنَّ الغالب خروج مدخول (إلى) من المحدود من جهة أنَّ دعواهم هذه لا تعدّ دليلاً برأسه إلا أنَّ ما ذكره (قده) ينفعنا في أن نقتنص عدم دلالة الآية في شيء على وجوب غسل المرفق مع اليد . ونقتصر على السنّة وضرورة المذهب المنعقدين على ذلك .

أما السنّة الدالّة على وجوب غسل المرفقين فهي كثيرة ونحن نذكر واحداً منها على سبيل اليمن والبركة وهو ما رواه الهيثم بن عروة التميمي حيث قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قوله تعالى ﴿ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ ﴾ ^(١) فقلت : هكذا ومسحت من ظهر كفي إلى المرافق . فقال : ليس هكذا تنزِيلها ، إنّما هي : فاغسلوا وجوهكم وأيديكم من المرافق ، ثمَّ أمرَّ يده من مرفقه إلى الأصابع ^(٢) .

وحكى شيخنا الأعظم (قده) عن الخلاف أنّه قد ثبت عن الائمة عليهم السلام أنَّ المراد بـ (إلى) في الآية (مع) فعلمنا بذلك وجوب غسلهما ^(٣) . ثم قال : إن هذا المرسل الذي ارسله الخلاف لا يقصر عن الصحيح ، إذ دعوى القطع بالثبوت كدعوى التواتر أو الاجماع ^(٤) .

والذي ذكره الخلاف وإن كان صحيحاً بحسب الواقع الثبوتي إلا أنَّ ترتيب الأثر الاثباتي عليه بمجرّد الدعوى المذكورة مشكل ، فإنَّ الدعوى المذكورة لا تجعل المرسل في قوّة الصحيح ، ولو سلمنا به مع إشكالنا به افتراضاً

(١) المائدة : ٦ .

(٢) الوسائل : ب « ١٩ » من أبواب الوضوء ، ح ١ .

(٣) الخلاف : ١ / ٧٨ ، طبع جماعة المدرّسين .

(٤) كتاب الطهارة : ١١٣ ط ح .

فالمعارضة بينه وبين الخبر المنقول عن الهيثم من التحقق بمكان لثبوت ان (إلى) حسبما تعكسه الرواية بمعنى (من)، إلا أنه مع سعة الاشكالات ومتانتها لا يعني ذلك بالضرورة قبول الرأي المعاكس له وهو عدم دلالة الآية في شيء، بل الحق التحقيق أنّ الأخبار البيانية الواردة في حكاية وضوء النبي صلى الله عليه وآله وسلم دالة على المطلوب حيث أنّ الدلالة فيها واضحة وصريحة على وجوب غسل المرفقين مع اليدين فلا بدّ وأن نركن إلى أنّ كلمة (إلى) في الآية يراد بها (مع) ولو بحسب الواقع بضميمة الأخبار البيانية.

وإن رجعنا إلى خبر الهيثم الذي بيّناه لك فالمقتنص من الرواية عدم مساسها بما نحن فيه من جهة دخول المرفق أو عدم دخوله، بل تشير وبوضوح إلى أنّ الآية تدلّ على أنّ غسل اليدين لا بدّ وأن يبتدأ به من الأعلى إلى الأسفل، ولذا ساق كلمة (من)، ولا منافاة بين أن يستفاد وجوب الغسل من المرفق لا من ظاهر الكفّ كما فهمه السائل من خبر الهيثم وبين أن يستفاد وجوب الغسل من المرفق من الآية بضميمة الأخبار البيانية. ومنه اتّضح فساد ما ربما توهم من حصول التنافي بين الأخبار البيانية وبين خبر الهيثم، حيث بيّنا لك ان المراد به الإشارة إلى دلالة الآية على ابتداء الغسل من الأعلى فقط.

فانحصر الكلام حينئذ بهذه النتيجة المنقّحة على ما سطرناه لك وهي: أنّ وجوب غسل المرفق ممّا لا يعتوره الشكّ ولا تسري إليه الشبهة، وذلك بمقتضى عالم الرواية والأثر ومذهب أهل البيت عليهم السلام. إلّا أن الكلام ينساق إلى بيان الوجوب الحكمي العارض على الغسل بأنّه أصلي أو مقدّم، ففي المسألة

أقوال ثلاثة :

الأول : أنَّ وجوبه أصلي .

الثاني : أنَّ وجوبه مقدَّمي .

الثالث : أنَّه ليس بواجب أصلاً .

ثم إنَّنا وإنَّ طرحنا أقوالاً ثلاثة في المسألة إلَّا أنَّ القول الثالث لا يلتفت إليه أصلاً لعدم ذهاب أحدٍ إليه إلَّا زفر فإنَّه تنبَّاه . والحقُّ أنَّه لا يعتنى به ولا يعاب بمخالفته ، فتبقى دائرة البحث في ضمن الخطئين الأساسيين أنَّ وجوبه أصلي أو وجوبه مقدَّمي .

قال صاحب المدارك (قده) : أنَّه مقدَّمي ، ومن هنا ذهب العلامة في المنتهى وجمع من المتأخِّرين ومنهم الشهيد الثاني في الروضة إلى أنَّ غسلهما غير واجب بالأصالة ، وإنَّما هو من باب المقدِّمة ولا بأس به ، لأنَّه المتيقَّن^(١) .

فيفهم أنَّ رأيه موافق للخطَّ الثاني أي كون الوجوب مقدِّمياً كما هو صريح العبارة .

ونحن بمنأى عن قبول ذلك لأنَّ أدلَّة وجوب غسل اليدين ظاهرة في الأصالة ، وحملها على المقدَّمي يحتاج إلى بيان زائد منتفٍ في المقام ، ولو أشكل علينا بالخدشة في هذا الظهور فالمسألة إجماعية كما نفهم ذلك من كلام الشيخ الأعظم (قده) .

والمرفق هو مجمع عظمي الذراع والعضد (١).

بيان معنى المرفق

(١) وفيه أقوال ثلاثة :

الأول : أنّ المرفق هو الخطّ الموهومي الفاصل بين عظم الذراع المحاط بعظمي العضد المحيطين ، فإنّ من وضع يده على مفصل العضد والذراع يرى أنّ في العضد عظامان محيطان بعظم الذراع ، ويجدر بك الملاحظة أنّ الخطّ الوهمي لا معنى لغسله ضرورة وقوعه - الغسل - على الأجسام الخارجية دون الوهمية ، وبالتالي القول بأنّ المراد بالمرفق هذا المعنى لا يرجع إلى وجه قويم .

الثاني : أنّ المرفق هو عظم الذراع المتداخل في عظمي العضد .

الثالث : أنّه عبارة عن مجموع العظام الثلاثة المترتبة من عظم الذراع المحاط وعظمي العضد المحيطين بعظم الذراع ، وهذا مختار الأستاذ الأعظم (قده) وسيّدنا الأستاذ (دام عزّه) توافقاً مع المشهور ، وتوافقاً مع اللغة ، حيث عبّر كلا الأستاذين عن أنّ المرفق يتواءم مع الرفق والالتئام ، وهو المعنى اللغوي له ، وهذا المعنى لا ينسجم إلّا مع التفسير الثالث الذي هو المفصل الملتئم فيه العظام الثلاثة وبلا داع يتصوّر لتخصيصه بأحدها وهو عظم الذراع دون عظمي العضد .

وأضافا في استدلاليهما بأنّ تخصيص معنى المرفق بإحدى العظام الثلاثة دون القول بأنه مجموع الثلاثة مخالف لصريح الرواية الصحيحة الواردة في المقام ، وهي صحيحة علي بن جعفر ، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام ، قال : « سألته عن رجلٍ قطعت يده من المرفق كيف يتوضّأ ؟ قال : يغسل ما بقي

من عضده»^(١).

بتقريب أنّ الظاهر من اليد - التي قطعت - في مقابل العضد هو الذراع بحيث قطع بتمامه وانفصل عن عظمي العضد بحيث لم يبق من عظم الذراع شيء ، وعليه فإذا انقطع عظم الذراع ولم يبق إلا عظمي العضد فما معنى وجوب غسل باقي المرفق لو لم يكن هو جزء المرفق المتبقي الذي يجب غسله ؟ وهو يثبت المدعى^(٢) (٣).

وصفوة الكلام لو كان المرفق بمعنى عظم الذراع لم يبق معنى لوجوب غسل العضد حينئذ ضرورة أنّه أمر آخر غير المرفق والذراع ، ومنه نستكشف أنّ العضد بعظميه من المرفق فإذا انفصل بعض المرفق وجب غسل الباقي ، وقوله عليه السلام بعض المرفق يغسل ما بقي شاهد على المدعى وبه يستكشف أنّ العضد هو باقي المرفق ، إلّا إنّنا نرجع إلى ما أفاده السيّد الحكيم (قده) حيث قال :

وكيف كان فلا يظهر للنزاع في معنى المرفق ثمرة مهمّة ، إذ الظاهر اتّفاقهم على وجوب غسل تمام البشرة المستديرة على موضع التواصل والتداخل بين العظمين بأي معنى أخذ المرفق^(٤).

(١) الوسائل : ب « ٤٩ » من أبواب الوضوء ج ١ .

(٢) التنقيح - كتاب الطهارة - : ٩١ / ٤ .

(٣) مباني المنهاج : ٣٥٧ / ١ .

(٤) مستمسك العروة الوثقى : ٣٤٧ / ٢ .

ويجب هنا أيضاً أن يكون الغسل من الأعلى إلى الأسفل (١).

وجوب الابتداء في غسل اليدين من الأعلى

(١) قال سيّدنا الأستاذ (دام فخره) إن هذا من الواضحات ، وإنه من شعائر الشيعة ، ولا إشكال في التسالم عليه وعدم الخلاف والسيرة الجارية عليه أقوى شاهد على المدّعي^(١). ومن عالم الرواية والأثر نطقت به رواية زرارة التي بيّناها لك في صدر البحث في غسل الوجه حيث قال عليه السلام : «وحدّ غسل اليدين من المرفق إلى أطراف الأصابع ، وحدّ مسح الرأس أن تمسح بثلاث أصابع مضمومة من مقدّم الرأس ، وحدّ مسح الرجلين أن تضع كفّيك على أطراف أصابع رجليك وتمدّهما إلى الكعبين فتبدأ بالرجل اليمنى في المسح قبل اليسرى ، ويكون ذلك بما بقي في اليدين من الندوة من غير أن تجدد له ماء ، ولا ترد الشعر في غسل اليدين ولا في مسح الرأس والقدمين»^(٢).

والنهي عن ردّ الشعر نهى عن الغسل نكساً كما نستظهره من الرواية ، والأمر ليس وفقاً على هذه الرواية ، بل عالم الأثر المرويّ متّسع لغيرها الدالّ على لزوم الغسل من الأعلى كخبر الهيثم بن عروة التميمي^(٣) وغيره مثلاً ، ولا نجد حاجة إلى ذكر أكثر من هذا بعد أن دخلت المسألة حيّز الوضوح .
وها هنا إشكالان :

الأوّل : أنّ الأخبار المذكورة ليس بالاقوائية الكافية من حيث السند كي يعتمد عليها دليلاً في المقام ، فيجب طرحها .
الثاني : أنّ الروايات المروية عن أهل البيت عليهم السلام تنافي ظهور

(١) مباني المنهاج : ٣٤٦ / ١ .

(٢) من لا يحضره الفقيه : ٢٨ / ١ باب حدّ الوضوء . ح ١ .

(٣) الوسائل : ب «١٩» من أبواب الوضوء . ح ١ .

الآية في كون الغسل يبتدأ به من الأسفل .

ونقول جواباً عن الأول : إن الروايات والنصوص الشرعية التي أقتنص منها هذا الحكم تنقسم إلى الصحيح والضعيف ، ولم يكن اعتمادنا الكلّي ولا الجزئي على الضعيف منها بل في الصحيح منها الكفاية في تأسيس هذا المعنى ، وعليه لا ثمره لهذا الإشكال .

وأما الثاني منه فاقتنص الجواب من كلامي الأستاذ الأعظم (قده) وسيدنا الأستاذ (دام مجده) واضح بالقول بأن ذكر البداية والنهاية في الآية ليس له مساس بكيفية الغسل من أنه يبتدء من الأعلى أو من الأسفل من وجه ، بل تعرّض الآية إلى بيان حدّ المغسول وبيان لما يجب غسله من اليد ، فهي مطلقة وبيانية من هذه الجهة فقط .

وأما الكيفية وبيان حدّ الغسل فقد تبنت الرواية إظهار ذلك وتوضيحه ، حيث إنّ لليد إطلاقات كثيرة ففي مثل قوله تعالى : ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفْواً غَفُوراً﴾^(١) أطلقت على الزند ، وفي مثل قوله تعالى : ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا﴾^(٢) أطلقت على خصوص الأصابع ، وفي آية الوضوء قد أطلقت على المرفق ، وقد تطلق ويراد بها المنكب أو المرفق بحسب ما نشاهده ونستعمله في العرف ، فتكثر المعاني لليد وبيان كثرة ما يراد بها أوجب أن يبين الله تعالى حدّ اليد التي يجب غسلها وإلا كان الأمر مجملاً ، فلأجل هذا الاعتبار كانت الآية تنظر إلى بيان حدّ المغسول ولا تمسّ بحال حدّ الغسل ، وإنما أوكلّ بيانه إلى السنّة ، ولذا

(١) النساء : ٤٣ .

(٢) المائدة : ٣٨ .

(٣) مسح مقدّم الرأس ولو بمقدار إصبع (١).

لا يقال هنا بوقوع التنافي بين الآية الشريفة وبين الآثار المروية عنهم عليهم السلام المتعلقة بشأن كيفية الوضوء .

ثمّ على تقدير عدم التسليم بما أشرنا لك به نقول : إنّ الآية لو لم تكن ظاهرة في تحديد المغسول لم تكن ظاهرة في حدّ الغسل أيضاً فننفي حينئذ دلالتها - الآية - على أنّ الغاية غاية للغسل كي تكون منافية للرواية . فنرفع بهذا التنافي المدعى بين الرواية والآية .

ثم إنّ الأستاذ الأعظم (قده) قال : إنّ العامة أيضاً لم يدّعوا رجوع الغاية إلى الغسل وإنّما يدّعون أنّ الغاية غاية للمغسول ، وقد استدّلوا على مسلكهم ، أعني جواز الغسل منكوساً بإطلاق الأمر بالغسل في الآية المباركة ، وقالوا : إنّ مقتضى إطلاقها جواز غسل اليد من الأصابع إلى المرفق ^(١) .

ولكن لو كان مدرك جواز النكس إطلاق الآية لقلنا في جوابه : إنّ لا تنافي بين الآثار والنصوص المروية وبين الآية المباركة ، فإنّ هذه النصوص المروية بمنزلة المقيّدات لإطلاق الآية فتحمل عليها ، وهذا ليس بعزيز في فقه آل محمد صلّى الله عليه وآله وسلّم .

الفعل الثالث من أفعال الوضوء «مسح الرأس»

(١) هذه الفتوى تقتضينا أن نبحث في فروع ثلاثة :

الأوّل : البحث في وجوب أصل المسح .

الثاني : البحث في أنّ المسح لابدّ وأن يكون بمقدّم الرأس .

الثالث : في أنّ مقداره يتمّ بإصبع أو ثلاث أصابع أو ما يصدق عليه المسح بمقدّم الرأس عرفاً .

أمّا الفرع الأوّل وهو أصل المسح فلا اشكال ولا خلاف في وجوبه ، ويدلّ عليه قوله تعالى : ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾^(١) فإنّه صريح في وجوب أصل المسح ، بل هو يعدّ من ضروريات الدين والمذهب ، وإنّما البحث حول المسح من جهة بعض الخصوصيات المسيسة به .

محلّ المسح في الرأس

أمّا الفرع الثاني فهيكّل البحث متأطّر وفق المنظور القرآني تارة أي الاستدلال بالآيات ، ووفق المنظور الروائي تارة أخرى . وهو عالم الرواية تظهر نتيجته بعد معرفة انقسام الآثار الروائية إلى طائفتين ؛ أمّا الطائفة الأولى فهي ما يدلّ على وجوب المسح مطلقاً من غير تقييد فيها بالمتقدّم ، والثانية تدلّ على أنّ المسح لابدّ وأن يكون بمقدّم الرأس .

أمّا الأوّل وهو الاستدلال بالآية فنقول : إنّ قوله تعالى : ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ لا يشير إلى أنّ المسح لابدّ وأن يكون على نقطة معيّنة ، بل الأمر على العكس من ذلك أي الملحوظ عدم وجود فرق بين مقدّم الرأس ومؤخّره أو يساره ويمينه ، فلو كان المسح استناداً إليه - القرآن - لكان متحقّقاً على أيّ جهة بناءً على كونه كأحد أفراد الوجوب التخيري . هنا بناءً على ما تقتضيه الآية المباركة .

وأما الثاني فهو ما تقتضيه الآثار المروية ، فأما الطائفة الأولى - التي لم يقيّد المسح فيها بجهة معينة من الرأس فيكون منظورها من هذه الزاوية مطابقاً لمنظور القرآن .

(منها) ما رواه زرارة وبكير أنّهما سألا أبا جعفر عليه السلام عن وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم (إلى أن قال : ثم قال : ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ فإذا مسح بشيء من رأسه أو بشيء من قدميه ما بين الكعبين إلى أطراف الأصابع فقد أجزأه)^(١) ، وغيرها من الروايات الواردة في الباب .

وأما الطائفة الثانية المقيّدة بكون المسح لا بدّ وأن يكون بمقدّم الرأس فهي كثيرة بحيث قال الأستاذ الأعظم (قده) أنّها متظافرة ، ونشير إلى واحدٍ منها تيمناً وبركة ، وهو ما رواه محمد بن مسلم قال : قال أبو عبد الله عليه السلام : «مسح الرأس على مقدّمه»^(٢) ، ووضح دلالتها على عنوان التقييد غير خافٍ للنّاظر ، كما هو مقتضى الصناعة ، فتكون هذه الروايات وما صبّ منها في نفس الرافد مقيّدة للاطلاقات الواردة في المقام من حيث الآية أو من حيث الرواية .

ومضافاً إلى ما سبق نحن لا نعتقد بوجود من يخالفنا في أن المسح على مقدّم الرأس يعدّ أمراً ضرورياً من حيث الجنبه الدينية .

وأما ما رواه أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام حيث قال في مسح القدمين ومسح الرأس : «مسح الرأس واحدة من مقدّم الرأس ومؤخره ، ومسح

(١) الوسائل : ب «١٥» من أبواب الوضوء ، ح ٣ .

(٢) الوسائل : ب «٢٢» من أبواب الوضوء ، ح ١ .

القدمين ظاهرهما وباطنهما»^(١) فلا يعبأ بها ، ويطرح لضعف السند بالرفع .
وأيضاً مثلها في الطرح ما رواه الحسين بن أبي العلاء قال : قال أبو عبدالله عليه السلام : «أمسح على الرأس مقدّمه ومؤخره»^(٢) .

وما رواه أيضاً قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المسح على الرأس ، فقال : «كأنّي أنظر إلى عكنة في قفاء أبي يمرّ عليها يده» ، وسألته عن الوضوء يمسح الرأس مقدّمه ومؤخره ، فقال : «كأنّي أنظر إلى عكنة في رقبة أبي يمسح عليها»^(٣) . وعلة طرحهما كونهما مخالفتين لما ثبت ضرورته من المذهب من كون المسح على مقدّم الرأس ، ولا يشنع في كون السند صحيحاً كما في مثل هاتين الروایتين لمكان التقيّة .

مع أنّ الأستاذ الأعظم (قده) ناقش في الروایتين المزبورتين واتّجه إلى عدم دالتهما على جواز المسح بمؤخّر الرأس ، بل ظاهرتان في أنّ وجوب المسح على مقدّم الرأس ومؤخره تماماً على نحو الجمع لا على نحو التخيير ، فيكون موافقاً لما هو مسلّك العامّة العمياء ، واستظهر أنّ هذا المعنى استفيد من كلمة (واو) حيث لم يشبّ كونها بمعنى (أو) حتّى يقع الاختيار ، بل دلّت على إرادة الجمع والاتّحاد ، وقوله عليه السلام (يمسح عليها) مؤيّد للاستظهار الأوّل لأنّ مقتضاه أنّ التخيير أمر غير جائز ، بل يرجع إلى لزوم إمرار اليد على المؤخّر أيضاً كالمقدّم . ومعه لا سبيل إلى استفادة أنّ إمرار اليد على المؤخّرة كافٍ في الوضوء ، أو كناية عن إمرارها على المقدّم ، ولذا كان استفادة أنّ

(١) الوسائل : ب «٢٣» من أبواب الوضوء . ج ٧ .

(٢) الوسائل : ب «٢٢» من أبواب الوضوء . ج ٦ .

(٣) الوسائل : ب «٢٢» من أبواب الوضوء . ج ٥ .

الرواية كانت حكماً في زمن تقيّة واضحة ، لأن الموافقة للعامة واضحة ، والمخالفة للمذهب الحق ، ولما ثبت ضروريته من الدين أوضح فلزم إطراحها بهذه العلة^(١).

إلا أنّ نظره غير مقبول ، وذلك لأنك إذا لاحظت جواب الإمام الواقع في حيّز السؤال عن كيفية الوضوء بالنسبة إلى الرأس بمسح الرأس مقدّمه ومؤخّره ، وهو قوله عليه السلام : «كأنّي أنظر إلى عكنة في رقبة أبي يمسح عليها» تعلم بقانون المطابقة بين السؤال والجواب أنّ المسح على المؤخّر جائز ، وقوله عليه السلام : «يمسح عليها» يدلّ على الجواز ، ولا إشارة فيها إلى اللزوم - كما افترضه استاذنا الأعظم (قده) - لأنّ الفعل يؤخذ بقدره المتيقّن ، والإمام عليه السلام ليس في مقام البيان والتحديد كي ينعقد له ظهور إطلاقي يعوّل عليه ، فالإمام عليه السلام حين حكى الفعل فهذا يعدّ لبياً لا دليلاً مطلقاً ، وعليه فما ذكره أستاذنا الأعظم (قده) في وجه الجواب لا يمكننا قبوله لما بيّناه .

وينبغي أن تلتفت إلى أن ما ذكرناه لا يعني قبولنا الروایتين بوجه ، كيف وقد خالفتا ما أثبتته الضرورة من الدين ؟ فردّ علمهما إلى أهلها هو المسلك الحق . كما أنّنا لا نستطيع أن نحملها على التقيّة - كما في الجواهر - ضرورة أنّ العامة يغسلون مؤخّر رأسهم ولا يكتفون بالمسح ، فالنتيجة المتحصّلة إلى هنا بما قدّمناه من أنّ الواجب هو مسح مقدّم الرأس .

لا أثر للناصية في وجوب مسح الرأس

ثم اعلم أن الناصية عبارة عما بين النزعتين ، وهي أخَصُّ من مقدّم الرأس ، وقد دلّت روايتان في المقام على أنّ مسح الرأس لا يكون إلّا عليها بالخصوص بحيث تكونان رادعتين عن جواز مسح غيرها من أجزاء مقدّم الرأس .

الأولى : صحيحة زرارة قال : قال أبو جعفر عليه السلام : إنّ الله وتر يحبُّ الوتر ، فقد يجزئك من الوضوء ثلاث غرفات : واحدة للوجه واثنان للذراعين ، وتمسح ببلّة يمينك ناصيتك وما بقي من بلّة يمينك ظهر قدمك اليمنى ، وتمسح ببلّة يسارك قدمك اليسرى^(١) .

الثانية : ما رواه عبد الله بن الحسين ، عن أبيه ، عن أبي عبد الله عليه السلام من قوله : « لا تمسح المرأة برأسها كما يمسح الرجال إنّما المرأة إذا أصبحت مسحت رأسها وتضع الخمار عنها ، وإذا كان الظهر والعصر والمغرب والعشاء تمسح بناصيتها »^(٢) .

وهاتان الروايتان تقتضيان أن نجعل بينهما وبين الروايات الدالة على أن المسح لا بدّ أن يكون بمقدّم الرأس بأحد وجوه الجمع التي سنذكرها للوصول إلى المطلب الحق ، ونقصد بالجمع هنا أن نرفع التعارض بين هاتين الروايتين وبين الروايات الدالة على أن مسح الرأس بمقدّمه فقط فنقول :

إنّ الوجه الأوّل يتلخّص في أنّ الروايات الدالة على أن المسح بمقدّم الرأس أشمل ممّا دلّ على خصوص الناصية ، فتتقدّمان على تلك الروايات من

(١) الوسائل : ب « ٣١ » من أبواب الوضوء ح ١ .

(٢) الوسائل : ب « ٢٣ » من أبواب الوضوء ح ٥ .

باب حمل المطلق على المقيّد، فيكون الدليل مختصاً في دائرة الناصية. وبه قال صاحب الجواهر (قده) إلاّ أنّه عدل في نهاية كلامه حيث قال: واحتمال تقييد ذلك الاطلاق بخبر الناصية قد عرفت ما فيه، بل حمل الناصية فيه على المقدّم أولى وإن كانت مجازاً، أو تحمل الرواية على إرادة الاستحباب، أو غير ذلك. إلاّ أنّ الاحتياط الاقتصار على الناصية^(١). وتبعه السيّد اليزدي^(٢) والأسّاذ الأعظم (قدهما) حيث ذهبا إلى الاحتياط في خصوص الناصية.

الوجه الثاني: أن يحمل المسح على الناصية على كونه أكمل الافراد. ونحن بمعزل عن هذا الجمع لأنّ المقام يأبئ الحمل على ما ذكره فإنّه خلاف الظاهر، بل ظاهر الروايتين على أنّهما في مقام بيان ما هو شرط الوضوء، وحمله على الاستحباب خلاف هذا الظاهر.

الوجه الثالث: أن يقال إنّ مقدّم الرأس والناصية تتحدان في المعنى من جهة كون مقدّم الرأس يحقّ به الاجمال، وجاء البيان من الصادقين عليهم السلام في الناصية فتبيّن أنّ الناصية هي مقدّم الرأس ورفع الاجمال فحمل عليها، وعلى ضوء هذا التقريب لا معارضة أصلاً بين الروايتين، وهذا المعنى نقل عن القاموس. إلاّ أنّ الأمر على عكس ما في هذا الوجه، أي كون الناصية هي المجملة، ومقدّم الرأس واضح عرفاً، ومن ثمّ نطرح هذا الوجه لكونه أجنبياً عن عالم الظهور.

الوجه الرابع من الجمع: بأن يقال: إنّ الناصية محمولة على مقدّم الرأس فيما إنّها أمر مجمل يحتمل أن يراد بها المقدّم، ويحتمل أن يراد بها خصوص

(١) جواهر الكلام: ٢ / ١٨١.

(٢) العروة الوثقى: ١، م (٢٣) الثالث من أفعال الوضوء.

ما بين النزعتين ، ويحتمل أن يكون المراد قصاص الشعر فوق الجبهة - كما في المجمع - فيكون مقدّم الرأس مبيّناً للناصية ، فيقال : إن المراد منها مقدّم الرأس .

وقال صاحب الجواهر (قده) بعد نقل الأقوال في الناصية : إن المسألة لا تخلو من إشكال لأنّ مقدّم الرأس أوسع من الناصية بحكم التبادر من النصّ والفتوى .

ورجّح الأستاذ الأعظم (قده) الوجه الرابع وقال : أنّه الأولى - بعد البناء على التعارض بين الطائفتين - وأوجد احتمالاً خامساً يرجع معناه إلى الرابع بحسب النتيجة على ضوء ما قدّم ، حيث قال هنا احتمال خامس متحد بحسب النتيجة مع الاحتمال الرابع ، وهو الحكم بإجمال كلّ من الناصية ومقدّم الرأس وسقوط كلّ من الطائفتين - الأولى الموجبة للمسح على مقدّم الرأس ، والثانية الدالّة على خصوص الناصية - عن الاعتبار ، ومن ثم يركن إلى إطلاق الآية الشريفة حيث يقتضي جواز المسح على مطلق الرأس ، وإلى الآثار الروائية عن أهل البيت عليهم السلام أيضاً الدالّة على جواز المسح على مطلق الرأس ثم علمنا من الخارج بمقتضى الدليل المنفصل أنّ مؤخر الرأس واليمين واليسار من أجزاء الرأس لا يجوز المسح عليهما ، وانحصر خصوص ما يجوز مسحه بخصوص الربع المتقدّم منه . وبما أنّ المخصّص الدالّ على انحصار المسح بالربع المتقدّم مجمل من حيث السعة والضيق إذ لم يعلم أنّ المراد منه خصوص الناصية أو مطلق الربع المتقدّم فسقط عن الاعتبار ، واجمال المخصّص المنفصل لا يسرى إلى العام ، ومن ثم يركن إلى الإطلاق أو العموم الدالّ على جواز

المسح بكلّ جزء من أجزاء مقدّم الرأس ، ولا يعبأ بالمخصّص المنفصل لكونه مجملًا^(١).

جواب عمّا توهم من المعارضة

وقبل أن نتعرّض بالبحث للروايتين واثبات عدم مساسهما بالناصية من حيث تقييد المسح به نجيب عمّا افاده الأستاذ الأعظم (قده) بأنّ لا وجه لهذا الاحتمال بطبيعة الحال ، بل هو منتفٍ لعدم ثبوت إجمالية مقدّم الرأس لكونه من الألفاظ الواضحة البيّنة عند العرف .

ومن هنا قال الهمداني (قده) : إنّه لا يجوز في مثل هذه الألفاظ المعروفة رفع اليد عن المحكمات العرفية بمتشابهات اهل اللغة .

ونحن في غنى عن هذه التجشّعات والتكلّفات من الجمع كما عرفته ، لأنك إذا تأملت في مفاد الروايتين بملاحظة صدرهما ينكشف لك أن لا دلالة فيهما على تقييد المسح بالناصية كي يحتاج إلى هذه المقالات ، فإنّ الرواية الأولى وهي صحيحة زرارة مسوقة لبيان ما يجزيه من الماء للوضوء ، وإنّنه يكفي في مسح الناصية الذي هو من أجزاء الوضوء أو يجب أن يكون المسح بما بقي في يده من بلل الوضوء .

فالنتيجة المتولّدة لدينا هي : أنّ الروايتين لم تسق لبيان وجوب المسح على الناصية كي يتمسّك بإطلاعهما لإثبات وجوبه التعيني ويقيّد بهما المطلقات ، بل لبيان أنّ المسح يكفي فيه البلّة أو يجب ان يكون بها قد يقال لماذا

خصصت الناصية بالذكر ؟ ان لم يكن لها حكم أصلاً ؟ فنقول : إن ذلك إما لغلبة وقوع المسح عليها أو لأجل غلبة التعبير بها عن مقدّم الرأس^(١).

وعزیز علينا ان نقبل ما تفضّل به الهمداني (قده) لأن الرواية بملاحظة ذيلها تكون ظاهرة في أن الامام عليه السلام في مقام البيان والتحديد ، وبما في ذلك تحديد موضع المسح ، وليس فقط ما ذكره (قده) وما ذهب إليه من تخصيص الناصية بالذكر لغلبة وقوع المسح عليها أو لغلبة التعبير عن مقدّم الرأس بالناصية لا محل له من الذكر بما تصوّرنا اعتقاده لكونه خلاف الظاهر وعليه تكون المنافاة المدّعاة بين الطائفتين من الروايات من التقرّر بمحل بما لا يترك مجالاً للفرار عن الوجوه الأربعة المذكورة .

وأما الرواية الثانية فإنّها متعرّضة لبيان الفرق بين مسح الرجل ومسح المرأة ، ولا مساس لها من حيث البيان بوجوب المسح على الناصية . اضم إلى انّ التعبير بالمسح على الرأس صباحاً والتعبير بالمسح على الناصية في باقي اليوم شاهد على أنّ تخصيص الناصية بالذكر إنّما هو لكون المسح عليها مع بقاء القناع أسهل ، وليس ذكره لأجل تحديد موضع المسح ، إذ لو كان موضع المسح في نظر الشارع هي الناصية فقط فلا وجه للتفصيل بين الوضوء في الصبح وبين غيره ، ولعلّ وجه التفصيل هو أنّ المسح على الرأس في الصبح بوضع الخمار عن الرأس كان ممكناً للمرأة بخلاف باقي الأوقات التي لا بدّ وان يكون مسحها في ظرفها مع الخمار وأنما يكون المسح بالناصية أسهل لها ، فالمتحصّل أنّ المسح على الرأس لا بدّ وأن يكون بمقدّمه . فتمّ الكلام في الفرع الثاني .

تعيين مقدار ما يمسح به

ويبقى الكلام حول الفرع الثالث الذي عنوانه أنَّ مقدار ما يمسح به هل هو بمقدار الاصبع أو الثلاث أصابع أو ما يصدق عليه عرفاً؟ فأقول: المعروف بينهم أنَّ المسح الواجب في الوضوء إنما هو أقلُّ مقدار يتحقَّق به المسح عرفاً وعن غير واحد نسبته إلى الأصحاب، بل ادَّعى الاجماع عليه كما عن الأردبيلي.

مع أنَّ بعض أهل العلم قال بكفاية الاصبع قدراً، وهو لا ينافي القول بكفاية المسمَّى، وكأقل مراتب المسح لأنَّ هذا لا يعدّ تفاوتاً في الرأي واختلافاً في المقدار، لأنَّ القائلين بكفاية الاصبع نظرهم متَّجه نحو اصحاب القول بكفاية المسمَّى، أي أنَّ مقصودهم من ذكر الإصبع أنَّ أقلَّ ما يتحقَّق به المسح عرفاً هو الاصبع غالباً وعدم وجوب مسح الزائد عليه.

فاذا علمت ما سردها يتَّجه البحث حينها إلى الاستدلال على من قال بكفاية الصدق العرفي في المسح، وأوَّل ما يواجهنا هو قوله تعالى ﴿فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾^(١) حيث أنَّها باطلاقها تقضي بأن أدنى مراتب المسح يحقِّق العنوان والموضوع، أي ما يصدق عليه عرفاً أنَّه مسح هو المعتمد دون الزائد.

غير أنَّنا إذا أردنا أن نبث في دلالة الآية فاللزام أن يكون الاستدلال بالآية مع الاغضاء عن الروايات الواردة في تفسيرها تارة وأخرى مع لحاظها - الروايات - لنرى الحقَّ في المسألة.

والحقَّ أنَّ الآية من حيث ظهورها الأوَّلي لا تدلُّ على التبعض لعدم

ثبوت مجيء الباء للتبويض - كما هو مختار سيبويه الذي أنكر مجيئها - كذلك فإنّ هذا الإنكار منه وإن كان معارضاً مع تصريح غير واحدٍ بمجيئها للتبويض في النظم والنثر إلاّ أنّه مع انكار سيبويه لا يمكن الجزم بقول غيره ، ثمّ أنا لو قبلنا به افتراضاً وقلنا : إنّ الباء قد تجيء للتبويض ، لكن مع ذلك نقول : إنّ المدعى الأوّل وهو عدم دلالة الآية على التبويض من التقرّر بمكان لاحتمال الالتصاق ، فلا يتعيّن أنّ المراد من الباء في الآية هو التبويض بعد هذا الاحتمال .

وحكي عن كنز العرفان أنّه بعد أن ذكر الخلاف في الباء في الآية وحكاية انكار مجيء الباء للتبويض من أهل العربية قال : التحقيق إنّها تدلّ على تضمين الفعل معنى الالتصاق ، فكأنّه تعالى قال : الصقوا المسح برؤوسكم ، وذلك لا يقتضي الاستيعاب وعدمه .

وقال الشيخ الأعظم (قده) : إنّ ما ذكره لا يخلو عن قرب^(١) ، ومن ثم نقول بعد خلوّ المقام عن القرينة المفسّرة للمراد من الباء يكون حمل المسح في الآية على البعض يأباه الظهور ، لاشتراك مفهوم الرأس كقدر مشترك بين الكل وبين البعض فانتخاب أحدها دون البعض الآخر بلا مساعدة من دليل أو قرينة أمر غير سديد ، إذ حمل اللفظ الموضوع للقدر المشترك على أحد معانيه يحتاج إلى قرينة .

وقال الهمداني (قده) : إنّ إنكار سيبويه مجيء الباء أو غيره ممّن يشبّه مجيء الباء للتبويض لا يمسّ حريم النزاع في شيء ، لأنّ الذي عليه المعوّل هو أنّ استعمال الرأس في المشترك قد يكون في البعض وقد يكون في الكل ، ومع

عدم القرينة على أحد هذين المعنيين لا معنى لحمل اللفظ عليه ، وهو المحكم في المقام^(١).

إلا أن ورود الباء للتبويض يعدّ دافعاً لما قال وقرينة على تعيين البعض . وقد يتصوّر هاهنا اشكال وهو :

أنّ الغسلَ والمَسحَ ممّا يتعدى إلى مفعوله بنفسه دون تكلف الاحتياج إلى الباء فيصح كما في قوله تعالى ﴿فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ﴾ استعمالهما مع الباء ، فذلك يصحّ بلا باء كقولنا : اغسلوا أيديكم وامسحوا رؤوسكم . ومن هنا قد يلتفت إلى نقطة وهي أنّ ادراج الباء لا بدّ وان يكون لأجل نكتةٍ لاجلها تغيّر سياق الآية وليست إلا دلالتها على التبويض .

إلا أنه مجرد تصوّر ، ويرتفع بالقول بأن هذا الوجه لا يصلح للدليلية وان كان مما يشعر به من الظهور . وعليه فالآية لو خليت ونفسها خالية الدلالة على التبويض هذا كلّّه في الاستدلال بالآية مع قطع النظر عن الرواية الواردة في تفسيرها ، وأمّا مع لحاظ الرواية الواردة في ذلك فنقول بأنها تكون قرينة على ارادة ذلك . وهي صحيحة زرارة التي رواها الصدوق بإسناده عن زرارة قال : قلت لابي جعفر عليه السلام : ألا تخبرني من أين علمت وقلت : إنّ المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين ؟ فضحك فقال : يا زرارة قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلّم ونزل به الكتاب من الله عزّ وجلّ لأن الله عزّ وجلّ قال : ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ فعرّفنا ان الوجه كلّّه ينبغي ان يغسل ثم قال ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ فوصل اليدين إلى المرفقين بالوجه فعرّفنا أنه ينبغي لهما ان يغسلا

إلى المرفقين ثم فصل بين الكلام فقال: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ﴾ فعرفنا حين قال ﴿بِرُؤُوسِكُمْ﴾ أنَّ المسح ببعض الرأس لمكان الباء ثم وصل الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه فقال: ﴿وَأَزْجِلْكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ فعرفنا حين وصلهما بالرأس أنَّ المسح على بعضهما. ثم فسّر ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم للناس فضيّعوه^(١).

بتقريب أنّ قوله عليه السلام ان المسح ببعض الرأس لمكان الباء يفسر الآية، ويدلّ على أنّ المراد من قوله تعالى: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ﴾ المسح ببعض الرأس لا تمامه، فإذا علمنا المراد من الرأس بتفسير الصحيحة صح لنا أن نتمسك باطلاق الآية، فإنّ أصل وجوب المسح يستفاد من الآية، وكون المراد من الرأس هو بعضه يستفاد من الرواية الواردة في تفسيرها، فكأنه قال: فامسحوا ببعض رؤوسكم، والمسح ببعض الرأس يتحقّق بأقل ما يتحقّق به المسح عرفاً.

وأورد عليه الأستاذ الأعظم (قده) بأن الرواية غير صالحة بنفسها واستقلالها للاستدلال بها على المدّعى بدعوى انها مطلقة ببيان انها وان سيقّت في مقام البيان إلّا أنها لم تُشير من قريب او من بعيد إلى ما نحن نتنازع بشأنه بل الاشارة كلّ الاشارة إلى عدم وجوب غسل الرأس بتمامه وان الواجب الذي صنعه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انما هو مسح بعض الرأس في قبال العامة القائلين بوجوب غسل الرأس بتمامه. وقوله عليه السلام (فضيّعوه) مشير إلى هذا المعنى، فلا اطلاق في الصحيحة يشير إلى المقدار الذي يجب

مسحه ولو كنّا نحن والصحيحة لاحتملنا أن يكون الواجب مسح تمام الربع المقدّم من الرأس أو تمام المؤخر - مثلاً - فإن مسح ذلك بتمامه أو ببعضه مما لا يمكن اقتناصه من الرواية . نعم ، إطلاق الآية المباركة في نفسها تامّ ولا مانع من الاستدلال به على التقريب المتقدّم ، فلاحظ^(١) .

وما أفاده (قده) لا يخلو من نظر ضرورة أنّ ورود الرواية في تفسير الآية مع ظهور الآية في الإطلاق دليل على أن الرواية أيضاً مطلقة من باب التطابق بين المفسّر والمفسّر فالرواية لاجل كونها تفسيراً للآية بمنزلتها في الإطلاق فتدل على أنّ المراد مسح بعض الرأس الذي يتحقق بمسمّاه مضافاً إلى أن الدعوى بظهور إطلاق الآية في التبعض بوضوح - كما يدّعيه السيّد الأستاذ الأعظم (قده) - ممنوعة ، لأنّنا سأله : لماذا لم يكن هذا الوضوح حائلاً لكي يمنع زرارة عن السؤال ؟ ضرورة أنّ توجيهه بالسؤال إلى معدن الوحي عليهم السلام ومن ثمّ أظهر ويّس عليه السلام لزرارة أنّ ذلك يستفاد من الباء لا من الإطلاق دليل على أنّ الآية لم تكن من الوضوح بمكان في الدلالة على التبعض خلافاً لما يدّعيه (قده) وليس المقام نظير قولنا : مسست زيدا ، أو ضربت زيدا ، من حيث أنّ المسّ والضرب لا بد وان يكون البعض لا بالكلّ لأنّ قياس المقام بالمثالين المذكورين قياس مع الفارق للفرق بينهما لشهادة صحّة قولك : «مسحت بعضه» في مقابل قولك : «مسحته» وكذا «غسلت بعضه» و «غسلته» فإنّ المسح كما يطلق على البعض يطلق على الكلّ أيضاً فليس له ظهور في البعض ، بل مسح الرأس ظاهر في مسحه كلّّه فإن إطلاق الرأس على بعضه

خلاف الظاهر فإنه يحتاج إلى قرينة ، وليس كذلك «مسست بعضه» و «مسسته»
و «ضربت بعضه» و «ضربته» فإن كلا التعبيرين بمعنى واحد فانهما ظاهران في
ان المس والضرب وقعا على البعض .

وقال صاحب الحقائق (قده) : إن أقصى ما يستفاد من أدلة القول الأول
وجوب مسح بعض من الرأس بمقتضى الآية وشيء منه بمقتضى الأخبار ، ومن
الظاهر المتفق عليه أنه ليس المراد بعضاً ما من الأبعاض ولا شيئاً ما من
الاشياء ، بل بعضاً معيناً من أبعاض الرأس ، وشيئاً معيناً من أجزائه ، فلا بد من
الرجوع إلى دليل معين لذلك البعض المراد ، وليس إلا هذه الأخبار الدالة على
الاصبع أو الثلاث فكما أنه بالنسبة إلى تعيين محل المسح من اطلاق الآية
والأخبار المطلقة أوجبوا الرجوع إلى اخبار المقدم فخصوا إطلاقها به ، ولم
يجوزوا المسح على غير المقدم من أجزاء الرأس ، فكذلك يجب أن يكون
بالنسبة إلى مقدار المسح ، فيجب الرجوع إلى ما دل عليه من الأخبار ،
وتخصيص الآية وجملة الأخبار الموافقة لها في الاطلاق به^(١) .

وما أفاده (قده) يرجع بالنتيجة إلى أمر واحد وهو كما ان الروايات
خصّصت وعيّنت موضع المسح وأنه بمقدم الرأس وحمل اطلاق الآية عليها
فكذلك يجب حمل الآية المطلقة على الروايات الدالة على مقدار المسح وعدم
كفاية المسمى .

إلا أن ما أفاده (قده) خال عن الدقة ، لظهور تمامية التخصيص والتقيد
في الأول أي فيما دل على تعيين محل المسح وبالتالي حمل الآية المطلقة عليه

مما تقتضيه الصناعة فنياً ، ولا يقاس المقام بتعيين محل المسح بان يقال بالرجوع إلى الأخبار في تعيين مقدار المسح أيضاً ويخصص بها الاطلاق في الآية ضرورة أن الروايات هنا طالتها يد الخدشة اما من حيث الفنية السندية ، وأما من حيث المضامين الدلالية ، ومعه كيف يمكن تقييد الاطلاق بها بخلاف الأخبار الدالة على تعيين محل المسح وأنه مقدم الرأس ؟ فإنها تامة سنداً ودلالة فيقيد بها الاطلاقات فالمقيس عليه غير المقيس .

على أنا نقول بكفاية المسح بما يراه العرف مسحاً ويرتضيه ، بمعنى نحن نقبل ان المراد ليس بعضاً من أبعاد الرأس ، بل هو بعض المقدم من الرأس لكن لا نسلم أنه مقدار الاصبع او ثلاث أصابع ، بل نقول : إنه يكفي صدق المسمى باي جزء من أجزاء المقدم .

فما ذكره صاحب الحقائق (قده) لا يمكن قبوله على اطلاقه ، والأستاذ الأعظم (قده) يدعي كفاية الآية في استفادة التبويض في المسح بلا حاجة إلى الصحيحة وقال ان الماسح - حقيقة - وان كان هو اليد والممسوح هو الرأس ، إلا ان الاتيان بكلمة (الباء) والعناية بذكرها في الكلام يدلنا على ان المراد هو العكس ، أي ان نقلب الحال بجعل الممسوح حقيقة هو اليد والماسح هو الرأس نظير قولنا : «مسحت يدي بالحائط» ، ومعناه هنا أن الحائط صار سبباً لرفع ما بيدي من رطوبة او دهن او ما شاكل ، وهذا وان كان خلاف الواقع - في المقام - إلا ان هذا مقتضى العناية الواقعة في الكلام .

وحين صيرورة الرأس سبباً لمسح ما في اليد من رطوبة فلا بد وان يكون هذا المسح ببعض الرأس ضرورة ان قولنا (مسحت يدي بالحائط) لا يعني كل

الحائظ بل بعضه والصحيح على هذا. إذا فالمسح بالرأس يقتضي المسح ببعضه^(١).

وهذا الذي قاله الأستاذ الأعظم (قده) لا يمكن الميل إليه . لكونه خلاف الواقع كما ادّعى هو بذلك ، والمركز العرفي في فهم المداليل القرآنية أو الروائية لا يساعد عليه .

كفاية المسمّى في مسح الرأس عرفاً

وأنّ الحقّ في المسألة كون الآية واضحة الدلالة على المسح ببعض الرأس ، ولكن بمساعدة الرواية التي بيّن فيها الامام عليه السلام ان استفادة ذلك لمكان الباء ، فبعد تصريح الامام عليه السلام بدلالة الآية على التبويض لا وجه للبحث في كيفية استفادة التبويض ، من الآية المباركة من أنّه من جهة استعمال كلمة الباء في التبويض أو لأجل تضمينها ، أو لأجل استعمالها في التبويض مجازاً ، أو لغير ذلك من الوجوه المذكورة في كلمات الأستاذ الأعظم (قده) وغيره . ومضافاً إلى الرواية تلك يمكن أيضاً استفادة المدّعى من روايتين في المقام : الأولى رواية الاخوين زرارة وبكير ابنا أعين عن ابي جعفر عليه السلام أنّه قال في المسح : «تمسح على النعلين ولا تدخل يدك تحت الشراك ، وإذا مسحت بشيء من رأسك أو بشيء من قدميك ما بين كعبيك إلى أطراف الأصابع فقد أجزأك»^(٢).

وروايتهما أيضاً أنّهما سألا أبا جعفر عليه السلام عن وضوء رسول الله

(١) التنقيح - كتاب الطهارة - : ١٤٢ / ٤ .

(٢) الوسائل : ب « ٢٣ » من أبواب الوضوء ، ح ١ .

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - إِلَى أَنْ قَالَ - : «ثُمَّ قَالَ : ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾^(١) فَإِذَا مَسَحَ بِشَيْءٍ مِنْ رَأْسِهِ أَوْ بِشَيْءٍ مِنْ قَدَمَيْهِ مَا بَيْنَ الْكَعْبَيْنِ إِلَى أَطْرَافِ الْأَصَابِعِ فَقَدْ اجْزَأَهُ»^(٢) بِتَقْرِيْبِ أَنْ الْمُسْتَفَادَ مِنْهَا كِفَايَةُ الْمَسْحِ بِشَيْءٍ مِنَ الرَّأْسِ وَهُوَ يَسَاوِقُ كِفَايَةَ الْمَسْمُوعِ .
فَالنَّتِيْجَةُ الْمَتَوَلَّدَةُ عَلَى ضَوْءِ مَا قَدَّمَاهُ هُوَ كِفَايَةُ الْمَسْحِ بِالْمَسْمُوعِ عَرَفَاءً .

القول بكفاية الاصبع الواحدة

وما قيل بأن المسح لابد أن يكون بمقدار إصبع واحد هو المعتبر مستدلاً عليه بمرسلة حمّاد عن بعض أصحابه ، عن أحدهما عليهما السلام «في الرجل يتوضأ وعليه العمامة ، قال : يرفع العمامة بقدر ما يدخل إصبعه فيمسح على مقدم رأسه»^(٣) .

وبما رواه عن الحسين قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام «رجل توضأ وهو معتم فتقل عليه نزع العمامة لمكان البرد ، فقال : ليدخل إصبعه»^(٤) .
إلا أن الرواية الأولى ضعيفة بالارسال ، وعمل الأصحاب غير جابر لها ، خلافاً لصاحب الجواهر (قده) حيث قال : وكيف كان فالارسال على تقديره غير قاذح بعدما سمعت من الانجبار بالشبهة^(٥) .

ولا نرتضيه والذي نرتأيه - على ما طاله قلم التحقيق الأصولي - عدم

(١) المائدة : ٦ .

(٢) الوسائل : ب « ٥١ » من أبواب الوضوء ، ح ٣ .

(٣) الوسائل : ب « ٢٤ » من أبواب الوضوء .

(٤) الوسائل : ب « ٢٤ » من أبواب الوضوء .

(٥) الجواهر : ١٧٢ / ٢ .

انجبار المكسور بالمشهور ومنعنه صغرى وكبرى ؛

أما الكبرى فلأن الخبر الواحد ان عرضت عليه الحجية فلا اعتبار أن راويه ثقة وهو شرطه ، أو كون الخبر موثوق الصدور ولا شيء منهما في المقام ، ومن المعلوم بمحل أن عمل المشهور بالخبر الضعيف لا يعطي صفة الوثاقة للراوي ، فلا يوجب حجية الرواية ضرورة ان انضمام اللاحجة إلى اللاحجة لا يولد شيئاً . وأما الوثوق بصدوره فلا تقطع به أيضاً ، لأن ذلك ربما كان عبر قرائن خفيت علينا هي التي كانت محل نظرهم واقتائهم على ضوءها ربما لو نقلت اليينا لم يحصل لنا الوثوق والاطمئنان كالحاصل لهم وما حصل لهم ليس بحجة يحتج به علينا ولو سلمنا حصول الوثوق فان كان الوثوق الحاصل من عملهم وثوقاً نوعياً فالقطع النوعي لا يفيد فكيف بالوثوق النوعي وان كان وثوقاً شخصياً فالحجة في الحقيقة هي الوثوق وهو حجة عقلانية من أي سبب حصل لا الخبر بما هو خبر ونحن نريد اثبات حجبة الخبر بما هو خبر .

وأما الصغرى فاصل العمل الذي ادّعى إسناده إلى الرواية من الشهور لا طريق لنا لاثباته ، خصوصاً مع عدم عثور ما يمكن به احراز استنادهم إليه كالمطولات الفقهية . في عصر القدماء نعم ، هناك توافق في العمل ومضمون الرواية وهو برأسه وبمجرده لا يثمر لنا شيئاً ، ما لم يحرز استناد عملهم إلى الخبر الضعيف وهذا البحث في السند ، وأما بحسب الفتيّة الدلالية فان الروايتين لا تدلّان على اعتبار اصبع واحد في المسح ، فإن ادخال اصبع واحدة للمسح تحت العمامة ليس لا اعتبار مدخلية الاصبع في مقدار المسح ، بل لأن أقل ما يتحقق به المسح إدخال اصبع واحدة تحت العمامة لا محالة ، فقوله عليه السلام:

«رفع العمامة بقدر ما يدخل اصبع» لا يدلّ على التحديد في المقدار، بل ظاهر الروايتين كفاية المسمى فهما بخلاف المقصود أدلّ، لأنّ مقدار الممسوح ما يمرّ عليه اصبع واحدة من تحت العمامة وهو أقلّ عرضاً من عرض الإصبع لأنّ الاصبع المماس لظاهر الممسوح أقلّ مسافة من عرض الاصبع، لأنّ الاصبع شبه المدوّرات، كما أنّ الرأس أيضاً كذلك، ومن الظاهر أنّ مسح باطن الاصبع على ما يماثله ممّا يشبه بالمدوّرات لا يمكن ان يكون بمقدار عرض الاصبع الواحدة كما قالوا به المحقّقان الهمداني والأستاذ الأعظم (قده) (١) (٢).

ربّما يقال: إنّ ظاهر الروايتين كفاية مسح مقدار الاصبع في حال الضرورة - كما هو صريح الرواية الثانية حيث قال: فتقل عليه نزع العمامة - . الظاهر أنّه لا مساس للضرورة بالحكم في المسألة لأنّ الضرورة إن سلمت ففي نزع العمامة لا في ادخال الاصبع فانه يتلّزم غالباً مع امكانية ادخال اصبعين او ثلاثة أصابع، فهذا الاشكال غير وارد.

القول بلزوم كون المسح بثلاث أصابع

القول الثالث لزوم كون المسح بمقدار ثلاث أصابع مضمومة، فقد ادّعي أيضاً وجوب كون المسح بهذا المقدار، كما عن الصدوق في الفقيه، واستدلّ عليه بصحيفة زرارة قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «المرأة يجزيها من مسح الرأس ان تمسح مقدّمه قدر ثلاث أصابع ولا تلقي عنها

(١) التنقيح - الطهارة - : ٤ / ١٤٤ .

(٢) مصباح الفقيه - الطهارة - : ١٥ .

خمارها»^(١).

وبما رواه معمر بن عمر ، عن ابي جعفر عليه السلام قال : «يجزي من المسح على الرأس موضع ثلاث أصابع وكذلك الرجل»^(٢).

وعلى ما تقتضي الصناعة ينبغي التعرض إلى السند بالبحث تارة وأخرى بالتعرض إلى الدلالة لنرى إنَّ ما يمكن ان يقتنص منهما يدل على المطلوب . اما سنداً فلا اشكال بأن الأولى صحيحة ولا كلام يطالها . غير أنَّ الثانية - رواية معمر - ضعيفة به لعدم شموله بالوثاقة في كتب الرجال .
وأما الدلالة فاورد على صحيحة زرارة بوجه :

(منها) : ما أفاده الأستاذ الأعظم (قده) من عدم دلالتها على المقصود به ، بل أقصى ما تشير إليه كون المسح بمقدار ثلاث أصابع مجزياً تحت الخمار ، وأما اقتناص كونه - ثلاث أصابع - هو القدر الواجب فلا يمكن اقتناصه وبحيث لا يمكن الاجتزاء بالأقل^(٣).

ونتصور ان لفظ (الاجزاء) في قوله : «المرأة يجزيها من مسح الرأس قدر ثلاث أصابع» له من الظهور العرفي ما يجعل متعلقة أقل ما يجتزى به .
(منها) : ما أفاده الهمداني والسيد الحكيم والأستاذ الأعظم رحمهم الله من أنَّ لفظ الاجزاء يكون راجعاً إلى عدم إلقائها الخمار - الذي هو القيد الاخير - ولا نظر فيه إلى الممسوح .

فإن غاية ما يستفاد منها ان المسح تحت القناع يجزيها ولا يجب عليها

(١) الوسائل : ب «٢٤» من أبواب الوضوء ح ٣.

(٢) الوسائل : ب «٢٤» من أبواب الوضوء ح ٥.

(٣) التنقيح - كتاب الطهارة - : ٢٤٤ / ٤.

إلقاء خمارها ، فلا دلالة لها على تعيين مقدار الممسوح ^{(١١)(٢)(٣)} .
 إلا أن الصناعة الأدبية على خلاف المدعى ، فإن قوله عليه السلام : قدر
 ثلاث أصابع مأول بالمصدر وفاعل لقوله يجزيها ، وهذا المعنى هو المنسب
 انفهامه عن العرف ، ويأبى الحمل على ما ذهبوا إليه .

(ومنها) : أن المراد منها - الصحيحة - اعتبار مقدار الثلاث في طول
 الرأس ولا نظر لها إلى عرضه . وهو خلاف الظاهر أيضاً ، لاستفادتنا وجوب
 المسح منها بالمقدار المبيّن دون أن يكون مقيداً أنّه بلحاظ الطول أو العرض ،
 فهي على إطلاقها من هذه الجهة .

(ومنها) : ادعاء اختصاصها بالمرأة ، ويحكم بوجوب أن تمسح
 بثلاث أصابع ، وللرجل بكفاية الاصبع الواحدة ، على ما حكته باقي الروايات
 في ذلك .

والقطع على خلاف هذه الدعوى ضرورة أنّ حكماً إذا اثبت للمرأة فمثله
 يشبث للرجل بلا فصل بينهما يعلم من هذه الجهة .

(ومنها) : ما أفاده السيّد الحكيم والأستاذ الأعظم (قدهما) أنّ الاجزاء
 بثلاث أصابع اشبه بمفهوم العدد المعلوم عدم حجتيه وعدم ظهوره في التعيين
 بنحو يصلح لتقييد المطلقات ^{(٤)(٥)} .

والظاهر أنّ هذا الاشكال لو تمّ إنّما يرد على كلتا الروايتين إلا أنّه مدفوع

(١) مستمسك العروة الوثقى : ٣٦٥ / ٢ .
 (٢) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة - : ١٤٧ .
 (٣) التنقيح - كتاب الطهارة - : ١٤٤ / ٤ .
 (٤) مستمسك العروة الوثقى : ٣٦٥ / ٢ .
 (٥) التنقيح - كتاب الطهارة - : ١٤٥ / ٤ .

بالظهور المستفاد عن الرواية لأنّ ذكر قيد في مقام إعطاء الضابطة وحدّ التحديد، مما يعتقد له مفهوم وإن كان داخلاً في مفهوم اللقب، والمفروض أنّه عليه السلام في المقام كذلك لارادته عليه السلام تحديد مقدار ما يسمح به ومن ثم توقيفه على المضبوط المقرّر، على انك عرفت أنّ كلمة (يجزي) ظاهر بحسب الانسباق العرفي في أنّ أقلّ ما يجتريء به هو المقرّر المطروح في الرواية ثلاث أصابع فيصير متعلّقاً للأجزاء، والمستدلّ إنّما يستدلّ على هذا الظهور المستفاد من هذه الكلمة لا على مفهوم اللقب.

(ومنها) : ما عن الهمداني (قده) وغيره، أنّها معارضة بالأخبار المطلقة والدالّة على كفاية الإصبع^(١). ومثل هذا الاشكال وجدناه في عبارة صاحب الحقائق (قده)، وأجاب عنه بما يكون جواباً عن آقا رضا الهمداني (قده) وحاصل ما قاله: أنّه لا معارضة بين المطلق والمقيّد والمجمل والمبيّن، إذ يجب بمقتضى القاعدة المسلمة فيما بينهم في غير موضع حمل الأول نهما على الثاني^(٢)، واما المعارضة بينهما وبين ما دل على كفاية اصبع واحدة فتامة.

هذا كلّ في الرواية الأولى وهي صحيحة زرارة، وأمّا الرواية الثانية فأورد عليه بوجهين :

الأول : ما أفاده المحقّق الهمداني (قده) بأنّ إلحاق مسح الرجل بمسح الرأس - كما هو الظاهر من الرواية - يفترض بدوّ أنّ يكون مسح ظاهر الرجل أيضاً بثلاث أصابع، وهذا المقدار يزيد عن نصف ظاهر القدمين بكثير فيبعد ارادته من قوله عليه السلام فاذا مسح بشيء من قدميه ما بين الكعبين إلى

(١) مصباح الفقيه - الطهارة - : ١٤٧.

(٢) الحقائق الناظرة : ٢ / ٢٦٩، طبع المدرسين.

أطراف الأصابع لظهوره في مسح مقدار يسير منهما وموضع ثلاث أصابع بالنسبة إلى القدمين لا يعدُّ يسيراً فلا يصح حمل الرواية عليه فالروايتان بمنزلة المتباينين لا العام والخاص ، فيجب تنزيل رواية الثلاث على كونه بياناً لأفضل الافراد^(١).

لكن ما نستظهره من قوله عليه السلام: «فاذا مسحت بشيء من قدميك ما بين كعبيك إلى أطراف الأصابع اجزأك» إنما هو نفي الاستيعاب ، وليس ظاهراً في تعيين مقدار يسير منها كي ينافي الصحيحة . فتكون الصحيحة مقيدة ومفسرة لها مضافاً إلى أن بعد التسليم بأن النسبة بين الروايتين التباين فلا بد من الحكم بالتساقط ومن ثم الحمل على أكمل الافراد .

الثاني ما ذكره الأستاذ الأعظم (قده) بأن غاية ما يستفاد منها أن المسح بثلاث اصابع مجزٍ في الوضوء ، وأمّا ما هو الواجب وبأي مقدار فلا يستفاد منها ، ولا دلالة للرواية على ان ذلك هو المقدار الواجب بحيث لا يجزي الاقل منه وعليه فلا بد من حمل المسح بثلاث أصابع على الاستحباب وأنه أفضل الافراد ويمكن الجواب عنه بأن الظاهر من قوله عليه السلام يجزي من المسح على الرأس مع ضمّ ثلاث أصابع ان هو الواجب بهذا المقدار ، لا الأقل منه ولا الأكثر ، فإنّه عليه السلام في مقام بيان حدّ المسح .

فالنتيجة المتولدة عن مسألة وجوب المسح بثلاث أصابع هو أنه بعد الفراغ من أن الصحيحة لا تعارض الصحيحة المتقدمة الدالة على كفاية الاصبع

والأحوط أن يمسح مقدار ثلاث أصابع مضمومة (١).

الواحدة، وإن كان ولا بدّ فالمعارضة بين هذه الصحيحة الدالة على ذلك وبين الصحيحة الدالة على كفاية الاصبع الواحدة، فإمّا أن نلتزم بالتساقط أو يقال بتقديم الرواية الدالة على الاصبع الواحدة ضرورة إنّها تتوافق مع اصل المسح وبالمسمى العرفي الذي هو اقل وجود له - للمسح - وهو مقدار الاصبع وبهذا تكون موافقة للكتاب وهو مرجّح في البين، وتكون النتيجة كفاية قدر اصبع واحدة طولاً وعرضاً، وبالضرورة قولنا هذا مع عدم اعتبار ان للاصبع الموضوعية الدخيلة في وجود الحكم كما هو كذلك، وإمّا إذا اعتبرنا أنّ له ذلك فالقول بالتساقط أوجه ومن ثم الرجوع إلى العام فوقاني الاعلائي ومقتضاه كفاية المسح بأصبع واحدة طولاً وعرضاً.

استحباب المسح بثلاث أصابع مضمومة

(١) وهذا الاحتياط النديبي لا لبس فيه، ومنشؤه صحيحة زرارة المتقدمة، ويجدر بنا ان نلاحظ هنا ان الأصابع الثلاث هل لها من الموضوعية ما يسوغ لها تغيير الحكم على ضوءها فيجب أن يكون المسح بثلاث أصابع أو تكون مجرد آلة وطريق لبيان مقدار ما يجب مسحه؟ بحيث يكفي في الامتثال المسح ولو باصبع واحد إذا كان بقدر عرض الأصابع الثلاث؟

الظاهر والذي عليه النظر ان لا دخل ولا مساس للاصابع في بيان نفس الحكم إلّا بقدر ما هو بيان مقدار ما يجب مسحه فان المطلوب هو نفس هذا المقدار ولا دخالة للآلة فيه إلّا أنّ السيّد اليزدي قال: الأولى ان

(٤) مسح الرجلين (١).

يكون بالثلاثة^(١).

وقال الأستاذ الأعظم (قده) في وجه الأولوية بأننا وإن ذكرنا ان الاعتبار بالمقدار دون الآلة ، فلا خصوصية للالة لكن هذا إذا لم يقم قرينة على خلافه وهي موجودة في المقام وهي ظهور وجوب المسح باليد وهذا الظهور أي لحاظ كون المسح باليد يفرض علينا ان نقول : إن المقدار المذكور يجب ان يمسح بنفس الأصابع واليد^(٢) ، لكنه لا وجه له ، لأن لزوم المسح باليد على جميع التقادير مسلم لكن المسح بالاصابع الثلاثة لا يوجب عدم ابراء الذمة ممّا اشتغلت به وحصل الامتثال لو كان بالاصبع الواحدة مازاً على القدر نفسه للاصابع الثلاثة المساوي للاصابع الثلاثة . وأمّا الأولوية فالصناعة تقتضي عدمها لولا حسن الاحتياط في نفسه .

وهو رابع الأفعال الواجبة من أفعال الوضوء

(١) وقال صاحب الجواهر (قده) ومن فروض الوضوء مسح الرجلين اجماعاً عند الامامية محصلاً ومنقولاً^(٣) . وقد تعرضنا إلى الجواب عن هكذا اجماعات مدعاة في أنها لا تخرج بواقعها عن الاجماعات المدركية الشابتة المقطوع عدم حجّيتها بحسب ما نهض على ذلك من أدلة .
ومن أدلة وجوب المسح أيضاً ما قالوه من قيام الضرورة عليه - أي ضرورة المذهب - .

(١) العروة الوثقى : ١ ، في افعال الوضوء . مسح الرأس .

(٢) التنقيح - كتاب الطهارة - : ١٤٦ / ٤ .

(٣) الجواهر : ٢٠٩ / ٢ .

ومنها الكتاب الكريم في قوله تعالى ﴿اغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾^(١) والظاهر أن قوله تعالى: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾ قابل لأن ينصب تارة ولأن يجزّ تارة أخرى.

أما احتمال الجرّ فلاحتمال ان يكون معطوفاً على رؤوسكم وهذه قراءة ابن كثير وأبي عمرو وحزمة وعاصم في رواية ابي بكر ، والمستفاد من بعض النصوص ان قراءة أهل البيت عليهم السلام كانت على الخفض ، وهو ما رواه غالب بن هذيل قال : سألت أبي جعفر عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ ﴿فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ﴾ على الخفض هي أم على النصب ؟ قال : «بل هي على الخفض»^(٢) وعلى هذا يكون (ارجلكم) معطوفاً على لفظ (برؤوسكم) .

وأما النصب كما نقلت عن نافع وابن عامر والكسائي ، وهو قراءة عاصم في رواية حفص ، وعلى هذا يكون أرجلكم معطوفاً على (رؤوسكم) باعتبار محلّه ، أي امسحوا برؤوسكم وامسحوا أرجلكم ، وعلى كلا التقديرين تدلّ الآية على وجوب مسح الرجلين . ولا نظر لمن قال : إن عطفه على المحلّ ليس أولى من جعله معطوفاً على أيديكم ليصير معنى قوله تعالى : (فاغسلوا وجوهكم وامسحوا برؤوسكم واغسلوا أرجلكم) وحمل قراءة الجرّ على المجاورة كما في قولهم هذا جحر ضبّ خرب .

وذلك لأنّ العطف على المحلّ أولى للقرب ولعدم جواز الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه بجملة اجنبية في كلام الفصحاء ، فكيف يجوز ذلك

(١) المائدة : ٦ .

(٢) الوسائل : ب « ٢٥ » من أبواب الوضوء ، ح ١ .

في كلام خالفهم الذي هو في اعلى درجات الفصاحة والبلاغة ، وأيضاً يعدُّ غير جائزٍ بحسب الفن الأدبي أن ينتقل من جملة إلى أخرى أجنبية عنها قبل أن يتم الغرض .

وأما ما ذهب إليه من حمل الجرّ في الآية على المجاورة فإنّه مضافاً إلى أنّ مختاره نادر ولا يقاس عليه أنّه لم يجيء في كلام الفصحاء مثل هذا - كما حكى عن المحقّق النيشابوري في تفسيره - .

وكيف كان فالآية على كلا الاحتمالين - النصب والجرّ - تؤدي نفس الحكم الثابت عندنا ، وأما مرحلة الرواية والأثر فما يتعلق بشأن المسح فواصلة إلى حدّ الاستفاضة ، على ما ذكره صاحب الحقائق ^(١) . ومتواترة معنى كما نقله المحقّق الهمداني (قده) ^(٢) . وكيفما كان أنّ الأمر بالنسبة إلى مسح القدمين ضروري كما عن صاحب الحقائق ^(٣) .

وفي المقام روايتان تدلّان على جواز غسل الرجلين : إحداهما رواية أيّوب بن نوح ، وثانيتهما رواية عمّار بن موسى .

أما رواية أيّوب بن نوح فهي قال : كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام أسأله عن المسح على القدمين : « فقال الوضوء بالمسح ولا يجب فيه إلّا ذاك ، ومن غسل فلا بأس » ^(٤) .

وأما رواية عمّار بن موسى فهي عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل

(١) الحقائق الناضرة : ٢ / ٢٩٠ .

(٢) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة - : ١٥٧ ط ح .

(٣) الحقائق الناضرة : ٢ / ٢٩٠ .

(٤) الوسائل : ب « ٢٥ » من أبواب الوضوء ، ح ١٣ .

والواجب مسح ما بين أطراف الأصابع إلى المفصل على الأحوط (١).

يتوضأ الوضوء كُلَّهُ إلَّا رجليه ثم يخوض بهما الماء خوضاً قال : « اجزأه ذلك » (١) لكهما محمولتان على التقية لمخالفتهما الصريحة والواضحة لما ثبت ضرورته عندنا .

مبدأ المسح في الرجلين وبيان معنى الكعب

(١) منشأ الاختلاف في حد مسح الرجلين هو الاختلاف الواقع بين اللغويين في معنى الكعب ، فبعض ذهب إلى أنه عبارة عن قبة القدم وبعض ذهب إلى أنه المفصل بين الساق والقدم . وخلاف اللغويين سرى إلى الفقهاء وأوجب بعضهم المسح إلى قبة القدم ، وبعض إلى المفصل .

وظاهر أستاذنا الأعظم (قده) أن الكعب عنده هو قبة القدم إلَّا أنه أدخل الاحتياط الوجوبي فأوجب المسح إلى مفصل الساق مع القدم ، أمّا قبة القدم فهي العظم الناتئ فوق ظهر القدم ، فهو الكعب كما على مسلك المشهور من اصحابنا ووجه ذلك هو أن كل ناتئ عال يسمى كعباً ، ومنه تسمية الكعبة كعبة . وخالفهم في ذلك العامة وفسروا الكعبين بالعظمين الناتئين عن يمين الساق وشماله .

وما يبيّنه لك غير كافٍ في رفع اللبس الحاصل في المعنى ، والحق كما في كلمات الأستاذ الأعظم (قده) من أن تشخيص مفهوم الكعبين من الصعوبة بمكان سواء كان ذلك وفق المنظور اللغوي ، أو استقراءً لما في كلمات اصحابنا)

نور الله قبورهم) مع ان الذي ذهبوا إليه لا يجدينا في شيء وان فسّروهما -الكعبين- بما رأوه الحق في ذلك .

أضف إليه انّ المفسّرين من العامّة والخاصّة مختلفون في الذي رأوه بحيث يسلب متناً قدرتنا في الاعتماد على تفسير وجيه ، فالمرجع بعد هذا التنازع والخلاف العويص هي الجنبه الروائية مع انهم ادّعوا تظافرها ولا مانع منه ، فلا بدّ وان نرى ما يظهر منها فإن ظهر معنى واضح لما نحن نبحت عنه وهو الكعب كان هو المعول عليه ، وإن لم يظهر شيء وبقي الحال على اجماله وصل الكلام إلى الاصل العملي بعد تهافت الكل لنرى حينها بماذا يقضي هذا الاصل .
ثم اعلم أنّ الأخبار في المقام على طائفتين :

الأولى : الدالة على أنّ الكعب هو قبة القدم توافقاً مع مسلك المشهور وهي كثيرة .

الثانية : الدالة على أنّ الكعب هو مفصل الساق والقدم ، وبه أفتى العلامة ، ومن الأعلام كالشهيد الأوّل في رسالة له ، وصاحب كنز العرفان ، وشيخنا البهائي ، والمحدّث الكاشاني ، والمحدّث الحرّ العاملي صاحب كتاب الوسائل (رحمهم الله) .

ثم أنّهم استدلّوا على مسلكهم هذا - أي كون الكعب هو مفصل عظم الساق مع القدم - بأمور :

(منها) : ما ذكره العلامة في مختلفه من أنّه أقرب إلى ما حدّده أهل اللغة به ^(١) ، بعد ان ذكر روايتين في المقام تؤيّد المطلوب .

وغريب منه هذا (قده) بعد ما عرفت أنّ أهل اللغة لم يتفقوا على شيء يمكن الاعتماد عليه ، فما حكى من الاقربىة لا واقع له ، بل حكى عن الشهيد الأول (قده) من أنّ اللغويين من الخاصة اتفقوا على المعنى المشهور .

(ومنها) : صحيحة الاخوين زرارة وبكير ابنا اعين حيث قالوا فيها : «فقلنا : أين الكعبان ؟ قال : هاهنا - يعني المفصل دون عظم الساق - . فقلنا : هذا ما هو ؟ قال : هذا عظم الساق والكعب أسفل من ذلك»^(١) . والرواية موجودة أيضاً في الكافي والتهذيب إلا أنّه في التهذيب لم يذكر قوله عليه السلام : «الكعب أسفل من ذلك» ، وذكره الكافي وحيث أنّه اضبط من غيره فيؤخذ به بموجب القاعدة العقلانية المسلّمة بينهم .

لكن لم تسلم الفنية الدلالية عن الضرب ، ولذا أشكل عليها من قبل الفقهاء بوجوه .

الأوّل : ما ذكره جماعة كشيخنا الأعظم والمحقّق الهمداني والأستاذ الأعظم رحمهم الله من أنّ المراد من المفصل مجمل ، فكما أنّه يحتمل أن يكون المفصل الوارد ذكره في الرواية يراد به المفصل المتّصل بالساق كذلك يحتمل أن يراد به الموجود في وسط القدم ولا مشاحة في اطلاق المفصل عليه لكونه مفصلاً للاشجاع وسائر العظام ، والأمر ليس وفقاً عليه بل قد يشمل الحدّ الذي يقطع منه رجل السارق^{(٢)(٣)(٤)} .

(١) الوسائل : ب «١٥» من أبواب الوضوء ج ٣ .

(٢) مصباح الفقهي - كتاب الطهارة - : ١٦٠ ، ط ح .

(٣) كتاب الطهارة للشيخ الأعظم : ١٢٦ ، ط ح .

(٤) التنقيح - كتاب الطهارة - : ٤ / ١٧٢ .

وليس الذي افادوه رحمهم الله بوجيه لكونه خلاف الظاهر لأن زعمهم ان المفصل قد يطلق ويراد به مفصل الاشاجع الذي لم يتعارف عليه ولا يعرفه اكثر الناس ؛ بل لا يتبين لكثير من الخواص من اهل الفن بالمشاهدة غير مقبول .
وذلك لأن الخطابات الشرعية النازلة إلى الناس لا تتخطى الفهم العادي وهو منصرف عمّا ذكروه . واما احتمال ارادة المفصل بمعنى محل الفصل في حد السارق فهو ما ذهب إليه صاحب الجواهر (قده) حيث قال : نعم يحتمل ان يراد بالمفصل فيها محلّ القطع للسارق ، فيكون مفصلاً شرعياً ، ويؤيده وقوع الاستدلال بهذه الرواية من المحقق والشهيد وغيرهما على أنّ الكعب هو العظم الناشئ وسط القدم ، ولا شبهة أنّ محلّ القطع وسط القدم ، وعليه دلّت أخبارهم عليهم السلام ، ففي بعضها «أنّه يترك له ما يقوم به للصلاة»^(١) وفي آخر «أنّه يقطع وسط القدم»^(٢) فيكون المراد بالكعب بناء على هاتين الروايتين وغيرهما ما ذكره الاصحاب من أنّه الناشئ في وسط القدم والحاصل ان المقطوع به على الظاهر كون محلّ قطع السارق كعب المشهور لا ما ادّعاه العلامة رحمه الله ، فلا مانع حينئذ من حمل المفصل في هذه الرواية عليه^(٣) .

ولا تتفق معه أيضاً في ذلك لأنه مضافاً إلى بعده في نفسه ان وقوع الروايات في تفسير المفصل في خصوص حدّ السرقة وبياناً لمحلّ القطع لا يكون دليلاً على ان الكعب في باب الوضوء يراد به عين ما يراد من المفصل في باب السرقة فان استعمال الكعب في خصوص هذا المورد في محلّ قطع السارق

(١) الوسائل : ب «٤» من أبواب حدّ السرقة ، ح ٥ .

(٢) الوسائل : ب «٤» من أبواب حدّ السرقة ، ح ٣ .

(٣) جواهر الكلام : ٢١٩ / ٢ .

يقتصر على موردّه، أي لا بدّ من ملاحظة العرف واللغة في سائر الموارد ومجرد استعماله في المفصل بمعنى محل القطع في حد السارق لا يكون دليلاً على كونه بهذا المعنى في جميع الموارد فتعين أن المراد منه هو الاحتمال الأول .

الثاني : ذكر المحققان الهمداني والأستاذ الأعظم (قدهما) ان قوله عليه السلام : « والكعب اسفل من ذلك » إشارة إلى أنّ المراد منه هو قبة القدم لعدم امكانية تعلق وجوب المسح بالمفصل الذي هو مجمع عظم الساق مع القدم لعدم ثبوت وجود حقيقي له بل ليس هو إلا عبارة عن خط وهمي واقع في طرف العظم المشار إليه ومنتزع من جزئه الآخر فلا يطلق عليه هذه العبارة لعدم امكان ان يشمل قوله عليه السلام هذا الخط الموهومي لخلوّه من القرب والبعد بل قوله عليه السلام هذا لا يقتضي اشتماله إلا على وجود مسافة ما بين الساق والمفصل هي المشتمل عليها . وعليه يحمل معنى المفصل على الموجود في وسط القدم أي في قبة القدم لتحقيق مثل هذه المسافة (١) (٢) .

وأجاب عنهما سيّدنا الأستاذ (دام عزّه) بأنّ الانصاف أنّ الرواية دالة على خلاف المشهور واحتمال كون المراد بالمفصل الاشجاع بعيد ولا مانع من ان سيكون الخطّ الموهومي الواقع تحت عظم الساق هو المراد من الكعب (٣) .

أقول : جوابه (دام ظلّه) بهذا المقدار لا يصلح جواباً عمّا أفاده لتقصانه وعدم تعرّضه إلى المانع الذي ذكره ، ولعلّ مراده كان هو أنّ الخطّ الموهومي الذي أشار إليه يُعدّ كذلك بحسب الدقّة العقلية وأمّا بحسب الفهم العرفي فلا يجد

(١) التنقيح - كتاب الطهارة - : ١٧٢ / ٤ .

(٢) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة - : ١٦٠ ط ح .

(٣) مباني المنهاج : ٤٣ .

العرف ضيراً من ان يقول : إنّ لفصل الساق مسافة وبعد وقرب ، فلا مانع من إرجاع الضمير إليه - المفصل - .

الثالث : ما ذكره الهمداني وتبعه الأستاذ الأعظم (قدهما) من ان الروايات الدالة لى مسلك المشهور في تفسير الكعب تقتضينا حين مواجهتنا للرواية التي يعتمدها العلامة في مسلكه من ان نرفع اليد عما افاده من تفسيره الخاص للكعب ؛ جمعاً بين ما اعتمدته العلامة وتلك الروايات .

وهذا على تقدير كون الصحيحة ظاهرة فيما افاده العلامة ، لانّ الصحيحة لا تقاوم الأخبار الآتية في الظهور فلا بدّ من تأويلها على وجه ترتفع المنافاة بينها وبين الأخبار الدالة على مسلك المشهور^(١) (٢) .

ونقول بتعثر الدليل على هذا التأويل المدعى بمعنى لا وجود له ، فانه بعد كون ظهور الصحيحة تاماً فالدعوى بانّها لا تقاوم الأخبار الآتية الصحيحة ممّا لا وجه لها ، لأنها - الأخبار الصحيحة - لو كانت قرينة مبيّنة للمراد من الصحيحة الأولى فيقدّم عليها بمقتضى الصناعة والمفترض خلافه وإلاّ فيتعامل معها معاملة التعارض .

الرابع : ما تعامل به سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) مع عالم الروايات بناءً على جنبية التعارض من أنّ الترجيح مع الروايات المتوافقة مع مسلك المشهور وهو ان المراد من الكعب قبة القدم ، بناء على مسلكه المختار القاضي بأن الاحديثية من المرجحات في مسرح تعارض الروايات . والأحدث في البين رواية البنظي المروية عن الرضا عليه السلام ، فلاحظ . بل لنا أن نقول : إنّ هذه

(١) التنقيح - كتاب الطهارة - : ١٧٢ / ١ .

(٢) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة - : ١٦٠ ط ح .

الروايات توافق الكتاب أيضاً، إذ المستفاد منه كفاية المسح إلى الكعب، والكعب هو المرتفع من المكان، فينطبق على قبة القدم^(١).

وأما ما تعامل به فلا يمكن ان نمسّه في شيء، لأنّ التعارض متقرّر بحال ودفعه ممّا لا وجه له، إلّا أنا إذا أردنا ان نخدش فيما افاده (دام ظلّه) ففي خصوص قوله ان الاحديثية من المرجّحات، ولم يذهب إلى هذا المسلك النادر إلّا النادر، والتحقيق في اكثر من هذا موكل إلى محلّه.

وكيف كان فالذي تفضل به لا يخرج من دائرة مبناه واما جهة التوافق بين عالم الرواية وعالم الكتاب الكريم فهذا اول الدعوى، لأن الاختلاف الحاصل في تحقيق معنى الكعب واقتناص مرادات الشارع في هذه النقطة بالذات من الصعوبة بمكان على انك يجدر بك ان تلاحظ ان المكان المرتفع وان كان معنى للكعب إلّا أنّه ليس وقفاً على قبة القدم كما قال (دام ظلّه) بل من الامكان ان يشمل عظمتي الساق عن يمين القدم عند المفصل وعن شماله، فاللغة ادّعت أنّه أحد معاني الكعب ولا ترجيح لاحدهما على الآخر.

وقد تقول: إنّ هذا - أي حمل الكعب على المفصل بين الساق والقدم - موافق للذي يذهب إليه العامة، غير أنّ مجرد التوافق لا يعطي أيّ مسوّغ لأخذ معنى تخالفهم فيه وهجر ما وافقهم، وان كان هناك أمر يتم فيه ما يقوله الخصم ففي خصوص المرجحات الروائية التي احدها مخالفة العامة، واما الجنبية اللغوية فلا لوقوع اتفاقات كثيرة بيننا وبينهم في معاني أخرى في اللغة.

الخامس: ما نراه من ظاهر الرواية حيث قال: (يعني المفصل دون عظم

الساق) فإنه من كلام الراوي المعلوم عدم حجّيته ، وأنما الحجّة قول المعصوم فقط لا قول الراوي .

إلاّ أنّه وان سلّمنا أنّ هذا تفسير الراوي غير أنّا لا نسلّم عدم قبوله مع ثبوت كونه بياناً لما أشار إليه الامام عليه السلام بقوله : «هاهنا» ، ولم يكن هذا التفسير لما اجمل من اللفظ أو خفى حتّى نرفع اليد عنه ونقول إنّّه لم يقم دليل على حجّيته فإنّه بعد كون تفسير الراوي بياناً لكلمة هاهنا الصادرة من الامام عليه السلام يكون من الأخبار الحسّية ، ولذا فهي مسموعة من أي ثقة .

السادس : ما ذكره شيخنا الأعظم (قده) من ان رواية التهذيب لا تتخطّى ما ذهب إليه العلّامة (قده) وتساعد عليه ، لكن رواية الكافي اشتملت على ذيل غير موجود في التهذيب فهي مستقرة على ما ذهب إليه المشهور من تفسير الكعب ، بتقريب ان قال في الكافي بعد قوله «دون عظم الساق» قوله : «فقلنا: هذا ما هو ، فقال هذا من عظم الساق والكعب اسفل من ذلك» فإنّ المشار إليه في كلمة (ذلك) غير معلوم ، فيحتمل ان يكون وسط القدم وهو اسفل من عظم الساق بحسب الابتداء من قامّة الانسان ، فقوله : «دون عظم الساق» من كلام الراوي ، يعني أشار إلى المفصل الذي هو دون عظم الساق ، أي أدون منه وهو مفصل وسط القدم^(١) .

بمعنى أنّ الشيخ الأعظم (قده) يرى أنّ المفصل الذي يجب مسح الرجل إليه هو مفصل وسط القدم الذي هو مسلك المشهور ، لأنّ «دون عظم الساق» الذي هو من كلام الراوي قيد وتفسير للمفصل فان الراوي يقول ان الامام عليه

السلام اشار بقوله هاهنا إلى المفصل الذي يكون دون عظم الساق .
وليس هو مفصل الساق كما هو مختار العلامة (قده) ، لأنه ليس أدون منه
بل هو متصل به ، فيكون المشار إليه بـ (هذا) في السؤال الثاني هو قسبة الساق .
والتعبير بأنه اسفل من الساق أو دونه بلحاظ قامة الانسان فيكون الكعب موافقاً
للمعنى المشهور واسفل من الساق .

ويمكن الجواب عنه ان ما ذكره مبني على ان (دون عظم الساق) الوارد
في الرواية من مقولات الراوي وليس لعدم مساعدة الظهور عليه . نعم ، إذا قيل
ان هذا المعنى وان لم تكن الرواية ظاهرة فيه لكن له من القوة الاحتمالية ما يمنع
من انعقاد الظهور على مختار العلامة (قده) فله وجه لكن يدفع هذا بان احتمال
هذا المعنى لم يبلغ إلى حد يمنع انعقاد الظهور المذكور .

السابع : ما نفى به صاحب الجواهر (قده) ما ذهب إليه العلامة (قده) من
ان رواية الأخوين لا دلالة فيها على مختاره ، ولا صراحة فيه على ذلك ، مع أنها
العمدة في مطلوبه ، إذ قد يراد بقوله (مفصل) ما يقرب إلى المفصل ، ورواية
الكافي بعد قوله عليه السلام (دون عظم السابق) (فقلنا هذا ما هو ؟ فقال : هذا
من عظم الساق والكعب اسفل) تؤيد ذلك ، إذ من المعلوم إنه إن أريد بعظم
الساق المنجمان ، فالمفصل الذي ذكره العلامة قريب منه جداً ، فيبعد أن يقال
بالنسبة إليه أنه أسفل . واحتمال ان يراد بمعنى التحت في غاية البعد ، وإن أريد
بعظم الساق الملتقي مع عظم القدم فعدم دلالتها على ما يقول واضح - أي
العلامة - لأن المفصل نفس الملتقى لا أسفل منه ^(١) .

ونفس هذا الاشكال عثرنا عليه في الحقائق ، ولا يخلو من دقّة في تقريب المطلوب بمعنى ان تقريبه امتن من تقريب صاحب الجواهر حيث قال في الحقائق : إن المشار إليه في قوله : « هذا من عظم الساق » على ما في الكافي أو « هذا عظم الساق » على ما في التهذيب - المنجم أو منتهى عظم الساق ، فإن كان الأوّل هو عند المفصل كما قال في النهاية : (الكعبان : العظام الناتيان عند مفصل الساق والقدم من الجنين) وحينئذ فحكمه عليه السلام بأن الكعب اسفل من ذلك ظاهر في أنّه المعنى المعروف عند القوم ، وإن كان الثاني فالأمر اوضح ، فعلى هذا يجب حمل قوله : (هاهنا يعني المفصل) على أنّه قريب إلى المفصل لئلا يلزم التناقض .

إذ لو كان المراد من المفصل فهو مفصل الساق والقدم وهو يناقض مع قوله : « الكعب اسفل من ذلك » أي اسفل من المنجم ومن منتهى عظم الساق . فإن قيل : أنّه يمكن حمل قوله : (اسفل من ذلك) على التحتية كما يدّعيه شيخنا البهائي (قده) فلا يلزم التناقض .

قلنا : إن لم يكن حمل الاسفلية على الكعب المشهور - كما ذكرنا - اظهر لظهور ذلك لكل ناظر وتبادره لكل سامع ، فلا أقلّ من المساواة ، وبه ينتفي ظهور الرواية في المدّعى فضلاً عن اظهريتها^(١) .

لكن البهائي (قده) بادر إلى دفع هذا الاشكال مدّعيّاً أن كلمات القوم موافقة للعلامة . وحاصل دعواه هو أن الكعب يطلق على معانٍ اربعة :
الأول : العظم المرتفع في ظهر القدم الواقع فيما بين المفصل والمشط .

الثاني : المفصل بين الساق والقدم .

الثالث : أحد النائيين عن يمين الساق وشماله الذي يقال له المنجمين ، وهذا هو الذي تسميه العامة كعباً ، واصحابنا مطبقون على خلافه .

الرابع : عظم مائل إلى الاستدارة واقع في ملتقى الساق والقدم وله زائدتان في اعلاه يدخلان في حفرتي قصب الساق وزائدتان في اسفله يدخلان في حفرتي العقب ، وهونان في وسط ظهر القدم ، لكن نتوء غير ظاهر بحس البصر وقد يُعبّر عنه بالفصل لمجاورته له ... إلى ان قال : وهو الكعب الذي اراده العلامة وذكره له شواهداً من اقوال العلماء واللغة .. إلى ان قال : ان ما اعترض به على العلامة من أنه لم يقل به أحد من الخاصة والعامة ولا من اهل اللغة كلام خالٍ عن الاستقامة .

وتصوّر ما افاده يكفي في التصديق ببطلانه ، فإن الكعب الذي لا يعرفه إلا هل التشريح ، ولا ينظر عياناً ، ولم يكن نتوء ظاهراً ، كيف يمكن ان يدعى ان الآيّة والرواية ناظرة إليه ؟! وقد بيّناه من قبل ، والعمل عليه هو ان الآيّة والرواية لا تتخطى الدائرة العرفية في موضوعات احكامها ، بل وتأبى الحمل على ما دقّ فهمه وخفي شكله - كما في الكعب - والمعنى الذي ذكره يندرج في غير هذه الدائرة حتى مع فرض التسليم بأنّ المعنى اللغوي مستقرّ عليه . فالاختلاف لا زال موجوداً عند العلماء .

المناقشة في صحيحة الأخوين

أقول : إن الاشكالات المنصبة على صحيحة الاخوين لا مشاحة بأنّ قلم

التحقيق متمكّن من دفعها ، وهذا لا يعني أنّها ضعيفة بوجه ، بل المتانة في بعضها واضح ، والقوة في البعض الآخر أوضح . ومع هذه الرصانة والدقة فيها فالقول بأنّ الظهور منعقد في الرواية شطح وشطط من القول . فالصحيحة لا يمكن الاعتماد عليها لعدم صمودها على ما طرح منه اشكالات بوجهها فالاشكالات المذكورة توجب عدم انعقاد الظهور لها او عدم امكان الاعتماد عليها على تقدير انعقاد الظهور لها .

أضف إليه أن ما ذكره العلامة (قده) من تفسير للكعب ليس بمراد من الرواية ولو كان كذلك لاشترك معه بعض من الاكابر المتقدمين عليه المتصلين بزمان المعصومين عليهم السلام ، فإنّ اتفاق القدماء والمتأخّرين إلى زمان العلامة وبعده يكشف عن أنّ الحقّ ما ذهب إليه المشهور ولا يمكن ان يقال ان الحكم خفى على الاكابر المتقدمين المتصلين بزمان المعصوم في مثل الوضوء الذي هو محل ابتلاء في كلّ يوم مرات .

(ومنها) : ما استدللّ به العلامة أيضاً على مسلكه وهو رواية زرارة « وتمسح ببله يمينك ناصيتك وما بقي من بله يمينك ظهر قدمك اليمنى . وتمسح ببله يسارك ظهر قدمك اليسرى »^(١) وتقريب الاستدلال بها : أن مسح ظاهر القدم ظاهر في الاستيعاب فيجب مسح تمام ظاهر القدم فيوافق ما ذهب إليه العلامة (قده) ، وغيرها من الروايات الدالة على مختاره بنفس المؤدّي المطروح في رواية زرارة ، كما - مثلاً - روي عن الباقر عليه السلام أنّه حكى وضوء رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم ، فمسح على مقدّم رأسه وظهر قدمه^(٢) .

(١) الوسائل : ب «١» من أبواب الوضوء ، ح ٢ .

(٢) الوسائل : ب «١٥» من أبواب الوضوء ، ح ٢ .

وما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام : أنَّه مسح على مقدَّم رأسه وظهر قدميه^(١).

ويمكن ان نورد ملاحظة على المروية الاولى بلا اشكال متَّاً في السند وهي أنَّ الظاهر منها إنَّ الامام وان كان في مقام البيان إلَّا أنَّ البيان منحصر في شيئين ؛ في لزوم أنَّ يكون المسح بالبلَّة الباقية من غسل اليدين على ان لا يكون ماءً اجنبياً ، وفي أنَّ المسح يجب ان يكون على ظاهر القدم . ومن ثم خلَّوُ الرواية عن أيِّ إشعار أو إشارة إلى تعرُّض الامام عليه السلام لمعنى الكعبين وتعيينه .

ربَّما يقال : إنَّ تعيين الكعب يستفاد من جهة أخرى ، وهي دلالة الرواية على الاستيعاب ، فان مسح ظاهر القدم بيان في الاستيعاب بأنَّ يمسح تمام ظهر القدم وهو يساق المفضل الواقع بين الساق والقدم . غير أنَّ هذه الاستفادة ليست من معطيات بيان الامام فان الرواية لا تدلُّ على الاستيعاب .

لأنَّ المهمَّ في القضية بيان الجهتين التي يَبْتَأها لك ، وهما ان يكون المسح ببِلل الوضوء ، وأنَّ يكون على ظهر القدم ، وأمَّا هذه الاستفادة المدعاة فخارج حدود البيان ، فتكون على هذا مهمة بين هذه الجهة .

ومنه يظهر ما في الروایتين الأخريين لزراعة فإنَّهما مع ورود هذا الاشكال عليهما يقال ان نظرهما إلى خصوص دائرة حكاية وضوء النبي صلَّى الله عليه وآله وهو مسح ظهر قدميه ، ولكن من أين لنا ان نستفيد أنَّ مسحهما إلى المفضل الَّذي فسره العلامة (قده) .

هذا مع قيام الاجماع عدم وجوب الاستيعاب العرضي واما استيعاب الطول فلو سلمنا ان الروايات اشارت إلى جهة الاستيعاب الا ان مقتضى الصناعة هو تقييد لسان الروايات هذه بما دلّ على أنّ الكعب هو قبة القدم ، فيحمل المطلق على المقيّد فيكون حاصله وجوب المسح إلى قبة القدم إلا ان ما أفيد من تقييد المطلق بالمقيد وحمله عليه هو الذي خلاف الصناعة ، إذ الروايات الحاكية عن أن المسح يجب فيه الاستيعاب ، والأخرى الدالة على أنّ مقدار المسح إلى خصوص قبة القدم النسبة بينهما التباين أي المعارضة فلا يصحّ حملها على ما دلّ على مقدار أقل ، ضرورة أنّ ما دلّ على كفاية المسح إلى قبة القدم معناه كفاية الأقل والعكس بالعكس أي ما دلّ على الاستيعاب معناه عدم كفاية المسح إلى القبة . وقال صاحب المدارك والسيد الحكيم (قدهما) لو اغمضنا عما ذكرناه فلا وجه لحمل الروايات الدالة على ان الكعب هو مفصل الساق والقدم على استحباب مسحه لعدم الدليل على الجمع المذكور .

(ومنها) : ما رواه محمد بن يعقوب عن احمد بن ادريس عن محمد بن احمد عن محمد بن عيسى عن يونس قال : اخبرني من رأى ابا الحسن عليه السلام بمنى يمسح ظهر القدمين من أعلى القدم إلى الكعب ، ومن الكعب إلى أعلى القدم^(١) .

حيث انّ الظاهر مغايرة أعلى القدم للكعب فيكون الكعب هو المفصل ، إذ المراد بالكعب إمّا أعلى القدم وهو القبة أو المفصل ، فاذا ثبتت المغايرة بين أعلى القدم والكعب فيثبت انّ المراد بالكعب هو المفصل . وذكر الأستاذ

الأعظم (قده) وسيدنا الأستاذ (دام مجده) من أن الرواية مرسله^(١) ولعلّ نظرهما إلى قول يونس حيث قال : أخبرني من رأى أبا الحسن عليه السلام ، فإنّ يونس يشهد بأن هذا الشخص رأى أبا الحسن عليه السلام وهو يسمح ظهر قدميه وظاهر هذه الشهادة ان ثبوتها حسي عنده وبعد ثبوت هذا المعنى لا يضر عدم ذكر اسم الشخص المذكور بالعمل بالرواية .

فالرواية صحيحة سنداً ، وأمّا دلالة فما ادّعي من المغايرة المزبورة لا غبار عليه ، إلاّ أنّه ليس الأمر كما أفادوا من دلالة الرواية على كون المراد من الكعب هو المفصل .

لأنّ المراد من أعلى القدم رؤوس الأصابع كما يمليه العلم الخارجي القاضي بأن المسح لا واقع له إن بُدئ به من وسط القدم بل لابد من ان يُبدأ به إمّا من الكعب أو رؤوس الأصابع فاذا كان المراد من اعلى القدم هو رؤوس الاصابع فلا معيّن هذا ان حدّ المسح إلى القبة او المفصل وبالنسبة لا يصحّ الاتكاء انّ الرواية في الاستدلال .

(ومنها) : صحيحة احمد بن محمد بن ابي نصر البزنطي عن الرضا عليه السلام . التي استدللّ بها المشهور أيضاً على مختارهم . ورأينا ان الاجدى ان نتعرض لها تحقيقاً عند بيان مختارهم .

(ومنها) : ما قاله شيخنا الأعظم (قده) من أنه مما يمكن ان يستدلّ به لمذهب العلامة ما ورد في حدّ السارق من آثار مروية .

(ومنها) : ما رواه معاوية بن عمّار عن ابي عبد الله عليه السلام «أنّه يقطع

من السارق اربع أصابع ويترك الابهام ويقطع الرجل من المفصل ويترك العقب يطأ عليه»^(١).

والظاهر منها حصر المتروك من الرجل فيما يمكن ان يقوم عليه ولا ريب أنه العقب الاخير . وهو ينطبق على مسلك العلامة من ان الكعب هو المفصل . وهو خالي الوجاهة ضرورة أننا نفتقد إلى من يخبرنا بأن الموضوع في كلا البابين - الحدود والطهارة - متحد حتى نرتب الأثر ونقول ان المفصل الوارد في حد السرقة هي نفس المفصل الذي يجب المسح إليه في الطهارة ، ومع هذا الافتقاد لا وجه للاتحاد المذكور وصفوة الكلام أننا علمنا من الدليل أن المفصل في حد السارق هو مفصل الساق والقدم ولا وجه للتعدي من باب الحدود إلى باب الطهارة ، ومن ثم القول بأن المفصل هنا أيضاً هو مفصل الساق والقدم اذ لا علم لنا باتحاد موضوع المسألتين .

وبعد تمام المناقشة فيما يمكن ان يتكأ عليه كدليل في المقام على متبني العلامة (قده) وعدم ثبوت قدرتها في بيان مسلكه فلنا ان نتعرض إلى ما اعتمده المشهور في دليل على بيان مختارهم المتمثل في ان الكعب الذي ورد المسح إليه هو قبة القدم .

(منها) : موثقة عيسى بن ابي جعفر قال : (ألا أحكي لكم وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم - إلى ان قال - : ثم مسح رأسه إلى قدميه ثم وضع يده على ظهر القدم ثم قال : هذا هو الكعب ، وقال : وأوماً بيده إلى اسفل العرقوب ، ثم قال : إن هذا هو الظنبوب)^(٢) .

(١) كتاب الطهارة : ١٢٧ ط ح ، والرواية في من لا يحضره الفقيه : ٤ / ٦٩ .

(٢) الوسائل : ب « ١٥ » من أبواب الوضوء ح ٩ .

والعروق : هو العصب الغليظ فوق عقب الانسان - كما في الصحاح -
والظنبوب : هو العظم اليابس من قدم الساق .

وهي - الرواية - من الوضوح على ما ذهب إليه المشهور بمكان ببيان : أنَّ الكعب هو ظهر القدم ، توافقاً مع اللغة القاضية بأنَّ الكعب هو المكان المرتفع ، ومنه أطلقت على البيت الشريف الكعبة ، وأمّا بيانه عليه السلام بأنَّ هذا هو الظنبوب فهو ردٌّ على ما ذهب إليه العامة بأنَّه هو الكعب ، إلّا أنَّه لا مجال لاعتبار الرواية من جهة الفتيّة السندية لسقوطها بميسر ، فإن ميسر بن عبد العزيز وإن كان وثقٌ إلّا أنَّه لا طريق لنا لمعرفة ان ميسر هنا هو نفسه بن عبد العزيز . ومع عدم قدرتنا على التمييز فالسقوط أولى لها - كما هو مختار سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) - .

واختار أيضاً أن لا دلالة في الرواية على ما ذهبوا إليه ، أي على كون الكعب هو العظم المرتفع لاحتمال ان يكون الحاجة وقعت في ضمن ارادة الردّ على العامة من حيث فسروا ان الكعب هو الظنبوب ، أي الاشارة إلى ان الكعب في ظهر القدم لا في جانبه^(١) .

ولا نرتضيه لأنه عليه السلام مضافاً إلى أنَّه بيّن ان الكعب في ظهر القدم تعرض أيضاً إلى تحديد موقعه بالدقة وأشار إليه (ان هذا هو الكعب) وهو واقع في ضمن دائرة ظهر القدم ومنصرف عن مفصل الساق والقدم لوقوعه في آخر ظهر القدم فاذا ثبت ان المشار إليه ليس مفصل الساق فيتعين أنَّه قبة القدم .

وعليه دلالة الرواية على مختار المشهور من الوجاهة بمحل ، ويبقى السند واقعاً في حيز الضعف .

(ودعوى) انّ كون الكعب في الظهر بمعنى وقوعه فيه وان كان في منتهاه بحيث يخفي على الحس ، وذكر ظهر القدم لا يستثنى منه المفصل لوقوعه في منتهاها ، فإنّ ظهر القدم يشمل حيث قال في الوافي بعد نقل هذا الخبر ما لفظه : ووصف الكعب في ظهر القدم لا ينافي كونه المفصل ، لأنّه في ظهرها ومنتهاها . وانما قال ذلك ردّاً على المخالفين حيث جعلوها في طرف القدم وجانبيهما . (فاسدة) لانصراف ظهر القدم عن المفصل ، لما عرفت من أنّ المفصل منتهى ظهر القدم وليس بظهر القدم المطلق .

(ومنها) : صحيحة أحمد بن محمد بن نصر البزنطي عن أبي الحسن الرضا عليه السلام . وقد ذكرنا سابقاً أنّ الرواية كانت محلّ نظر أصحاب المسلكين ، فالقائل بأنّ الكعب هو المفصل يتكأ عليها ، والقائل بأنّه منتصف ظهر القدم يعدّ هذه الرواية دليلاً ، وكيف كان عند استعراضنا لأدلة أصحاب المسلك الأوّل قلنا : إنّ الرواية وهي صحيحة البزنطي سنذكرها في بحثنا لأدلة قول المشهور وقد حلّ الوعد . أمّا الرواية فهي : عن الرضا عليه السلام ، قال سألته عن المسح على القدمين كيف هو ؟ فوضع كفّه على الأصابع فمسحها إلى الكعبين إلى ظاهر القدم ، وفي بعض النسخ : إلى ظهر القدم .

فقوله : «إلى ظاهر القدم» عطف بيان ، أو بدل من قوله «إلى الكعبين» . واستفاد المشهور بحسب الفتيّة الدلالية من أنّ الظاهر هو قبة المقدم ، بتقريب أنّ الظاهر لغة يقال لما ارتفع من الارض ، وقال في القاموس والظواهر

أشرف الأرض ، وقال في مادة (الشرف) - محرّكة - العلوّ والمكان العالي ،
والظهر يقال أيضاً لما ارتفع وغلظ من الارض كما عن القاموس أيضاً . فيكون
معنى الصحيحة أيضاً على كلا النسخ أنه عليه السلام مسح كفّه إلى خصوص
العظم المرتفع ، وهو قبة القدم .

وقال اصحاب مسلك العلامة (قده) في تقريب الاستدلال بالصحيحة ان
الظهر او الظاهر يطلق ويراد به ما يقابل الباطن بحيث ان المسح يجب ان ينحصر
في خصوص هذه الدائرة ومن حيث ان وجوب المسح على الظهر ظاهر في
الاستيعاب الطولي لظاهر القدم لانصرافه عن بعضه وافتقاده المحل إلى قرينة
على إرادة البعض ، كان المسح على هذا إلى المفصل الذي هو آخر القدم .

والذي نرتأيه في المقام ان كلا الاحتمالين وجيه في المقام فيقع التدافع
فيما بينهما مما شأنه ان لا يعطي أي فرصة لانعقاد الظهور ومع هذا العدم لا مجال
لاعتبار الصحيحة .

والهمداني من الفقهاء قال بأن ما ذهب إليه اصحاب مسلك المشهور
أوجه . وبالتالي هي اظهر في ما قالوه^(١) .

فالتعارض على ما ذكرناه من التقرر بمكان ، إلا ان استاذنا الأعظم (قده)
تعامل معهما معاملة التعارض البدوي وادّعى امكان الجمع بينهما بما يرفع
صورة التعارض ، حيث افاد ما حاصله :

بأنه على تقدير دلالة الروايتين - الموثقة وصحيحة البزنطي - على ما
ارتآه المشهور من اعتبار ان الكعب هو ظاهر قبة القدم فلا مسرح للتعارض

حينئذٍ بينها وبين صحيحة الاخوين المتكأ لمسلك العلامة لامكانية الجمع بينهما بأن يقال : انَّ الكعب هو العظم الناتئ في قبة القدم إلى المفصل - أي مفصل الساق مع القدم - ضرورة ان الروایتين واردتان لبيان اول الكعب وصحيحة الاخوين واردة لبيان انتهاء فلا تعارض^(١).

وقلم الصناعة على عكسه لأن ظاهر كلتا الطائفتين على خلاف ما قاله (قده). ضرورة أنَّ ما دل من الروايات على وجوب المسح على ظاهر القدم إلى مفصل الساق يكون لازماً عدم كفايته إلى الأدون بأن يكون إلى المنتصف مثلاً، وما دلَّ على كفاية المسح إلى ظاهر قبة القدم لازماً كفايته.

والمقام متسع لروايات اخرى موجودة مؤيدة لمسلك المشهور ولا حاجة إلى ذكرها بعد اتفاقها مع ما قدمناه من حيث بنيوية الطرح الدلالي للموثقة والصحيحة. على أنك لو تأملت في روايات الباب لم تظهر نتيجة واضحة لاحد المسلكين بحيث يستطيع الجزم معه بضرر قاطع. إلا أنه يبقى في النفس شيء من حيث ميلها إلى ترجيح مختار المشهور، وفي الوقت نفسه نعلم ان مجرد الميل النفسي لا يعدُّ صالحاً للدليلية بحيث يمكناً من ان نتكأ عليه. فالاحتياط اوجه على القول بأن الوضوء اسم للطهارة بمعنى الاسم المصدري بحيث يكون المأمور في الواقع هو الاثر الحاصل.

وعلى هذا فالاحتياط لا يترك لعنوانية الشك في المحصّل. واما ان كانت الطهارة اسم لنفس المسحات والغسلات فال مورد لجريان البراءة دفعاً للزائد الذي هو المسح إلى المفصل فالاحتياط غير إلزامي.

ويكفي المسمى عرضاً (١).

كفاية المسمى عرضاً في مسح الرجلين

(١) بعد ان استقر رأي المصنف على ان المسح بالنسبة إلى القدم يكون إلى الكعب والمراد منه قبة القدم لكونه المفصل تعرض (قده) إلى مسألة ما يجب مسحه من عرض القدم ، وكما هو ظاهر المتن فإن المسمى كافٍ في احراز ما يجب مسحه توافقاً مع المشهور بحيث قال (قده) : وهذا هو المعروف بين اصحابنا (رحمهم الله) (١).

أقول : في المسألة خمسة أقوال :

الأول : ما ذهب إليه المشهور وتبعه الماتن (قده) من كفاية المسمى .

الثاني : ما ذهب إليه الصدوق في الفقيه (قده) ومعه المقدس الاردبيلي (قده) من كفاية المسح بمقدار الكف بحيث يكون المسح على جميع أصابع القدم إلى المفصل .

الثالث : ما نسب إلى ظاهر النهاية والمقنعة من وجوب المسح بمقدار عرض اصبع واحدة .

الرابع : ما عن الاشارة والغنية ان الاقل بقدر الاصبعين .

الخامس : ما عن بعضهم من لزوم كون المسح بقدر ثلاث أصابع .

أما القول بوجوب المسح بالاصبع الواحدة في الرجلين ففساده ظاهر ، لعدم قيام دليل عليه ، وما ورد في بعض الروايات من كفاية مسح الرأس بالاصبع الواحدة قد عرفت أنها من مقام بيان أقل ما يمكن به المسح ، لان المسح بالاصبع بالخصوص هو المأمور به كي يتعدى من مسح الرأس إلى مسح

الرجلين بدعوى عدم الخصوصية بينهما .
وكذا القول باعتبار كون المسح بالاصبعين أيضاً ضعيف لعدم قيام دليل عليه .

وقال الأستاذ الأعظم (قده) لم نثر على دليله ولو كانت رواية ضعيفة .
وأما القول بكون المسح بثلاثة أصابع مستنده رواية ضعيفة ، إذ هي عبارة عما رواه معمر بن عمر عن أبي جعفر عليه السلام قال : (يجزى من المسح على الرأس موضع ثلاث أصابع كذلك الرجل)^(١) إلا أنه ضعيف بمعمر فبقى من الأقوال الخمسة قولان وهو القول بكفاية المسمى كما ذهب إليه المشهور وتبعهم الماتن (قده) والقول بوجوب مسح الجميع بالكف - كما نسب إلى الصدوق - ، ودليله في ذلك رواية البنزطي عن أبي الحسن الرضا عليه السلام الصحيحة ، حيث قال : سألت عن المسح على القدمين كيف هو ؟ فوضع كفه على الأصابع فمسحهما إلى الكعبين إلى ظاهر القدم ، فقلت : جعلت فداك لو أن رجلاً قال باصبعين من أصابعه ، فقال : لا ، إلا بكفَيْهِ (ن خ ل) بكفه كلها^(٢) .

بتقريب : إن دلالة الرواية على المسلك القائل بكون المسح بما في عرض الكف ينتزع ويقتنص من الصدر تارة وأخرى من الذيل .
أما الصدر فقول السائل نقلاً عن الامام عليه السلام بأنه وضع كفه على الأصابع فإنه عليه السلام في مقام بيان الوظيفة الفعلية بأن يكون المسح بوضع تمام الكف على الأصابع فيكون هو المقدار الواجب مسحه .

(١) الوسائل ب (٢٤) من أبواب الوضوء ح ٥ .

(٢) الوسائل : ب « ٢٤ » من أبواب الوضوء ح ٤ .

وأما الذيل فقوله عليه السلام في ذيل الحديث في جواب السائل : (لا ،
إلا بكفّه كلّها) .

إلا أنّ الأستاذ الأعظم (قدّه) لم يرتض هذا الاقتناص واشكل على
الاستدلال بالصحيحة بوجوه منها ، أن الصحيحة - على ما في الوسائل -
المطبوعة حديثاً مشتملة على لفظ (بكفّيه) ، كما أن نسخة التهذيب اشبه أن
تكون كذلك ، وقد نقلت الرواية في الوافي مشتملة على لفظ (بكفّه) .

فعلى تقدير اشتغال الرواية على اللفظ المثنى وهو (بكفّيه) يتعيّن حملها
على التقيّة ، لأن الظاهر المتفاهم لدى العرف من أن المسح بكفّين لا بدّ وأن يأخذ
صورة مسح لظاهر الرجل ولباطنها كلّ بكفّ ، وهذا موافق لمذهب العامة
ومخالف للمذهب الحق إذ فلا مناص من الفحص التام عن النسخ الصحيحة
حتى يظهر أن الرواية مشتملة على أيّتهما فإن ظهرت أحدهما فهو ، وإلاّ
أصبحت الرواية مجملة وسقطت عن الاعتبار لجهالة أنّها مشتملة على أيّ
لفظة^(١) .

وأورد عليه سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) بوجوه منها أنّ سلّمنا أنّ الذيل سقط
عن الاعتبار للاجمال إلاّ أنّ صدر الرواية كاف للاستدلال على المدّعى .

(ومنها) : أنّ الصحيحة اشتملت على قرينة تدلّ على أنّ ما صدر من
الامام هو لفظ بكفّه ، وهي كلمة كلّها التي هي تأكيد لقوله بكفّه ، فانه لا يناسب
التثنية ، بل المناسب لها كلمة كليهما ، أو كليهما .

(ومنها) : لو سلّمنا أنّ الصادر من المعصوم هو لفظ بكفّيه ، ومع ذلك لا

وجه للحمل على التقية، إذ من الممكن ان يكون المراد مسح القدمين بالكعبين لا القدم الواحد^(١).

(ومنها) : أن المراد من ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾^(٢) في الآية المباركة ما يمس خصوص ظاهر القدم لاشتماله على الكعب الذي يجب المسح إليه لا الباطن، وهو أمر استفدناه من الأخبار الدالة على الكعب في المقام وأنه قبة ظاهر القدم دون العظمين الناتئين عن يمين الساق وشماله.

فاذا أريد من الرجل ظاهرها، ودخلت عليه كلمة (الباء) فلا محالة تدلنا على ارادة بعض ظاهر الرجل، كما استفدنا ذلك من صحيحة زرارة، فتكون الصحيحة كالصريحة في الدلالة على كفاية المسمى في مسح الرجلين بحسب العرض، ولا يمكن ارادة البعض بحسب الطول بمقتضى الأخبار المتقدمة الدالة على لزوم انتهاء المسح إلى الكعبين. فتحمل صحيحة البرنطي الدالة بظاهرها على وجوب مسح جميع ظهر القدم على صحيحة زرارة وغيرها مما دلّ على أن الواجب انما هو مسح بعض الرجلين لاتمامها من باب حمل المطلق على المقيّد.

وهو خلاف الصناعة، لثبوت أنّ المورد من صغريات مورد التعارض ولا يمس بحال بحث المطلق والمقيّد، فإنّ الخبر الثابت به لزوم مسح جميع ظاهر القدم ينفي باثباته هذا كفاية المسح بالاقل، والخبر المثبت لكفاية المسح بالاقل ينفي الاكثر، فيكون المقام نظير ما إذا ورد الخبر بأن السفر يتقرر بأربع فراسخ، وورد خبر آخر بكونه ثلاث فراسخ، فالمنظور وفق دائرة النظر العرفي كون

(١) التنقيح - كتاب الطهارة - : ٤ / ١٨٣ .

(٢) المائدة : ٦ .

الموردين متعارضين وهو الحق وليس من باب المطلق والمقيد حتى نحمل على القرينية وعليه فما افاده من حمل المطلق على المقيد لا يرتضيه قلم التحقيق .

(ومنها) : أن عدة من الروايات تدلّ على أن الناسي لمسح الرأس الداخل في الصلاة لا يجب عليه إعادة الوضوء من أوله ، بل يستطيع ان يمسح رأسه بما بقي من البلل المتبقي في لحيته أو حاجبيه أو أشفار عينيه أو غيرهما ثم يصلي .

(ومنها) : (أي من ضمن هذه الروايات) موثقة مالك بن أعين عن ابي عبد الله عليه السلام قال : «من نسي مسح رأسه ثم ذكر أنه لم يمسح رأسه ، فإن كان في لحيته بلل ، فليأخذ منه وليمسح رأسه ، وإن لم يكن في لحيته بلل فليصرف وليعد الوضوء»^(١) ، وهذه الرواية ومن لفّ لفّها تدلّ على كفاية المسمّى في مسح الرجلين ، لأنّ البلل المتبقي - عادة - على هذه الاماكن كالحاجبين والأشفار واللحية لا يمكن أن يستوعب جميع ظاهر القدم . وبهذا يتم تقييد الصحيحة المتقدمة .

ثم أشكل على نفسه بما لو قيل : إن هذه الأحكام ان سلّمت فهي مختصة بالناسي ، ولا تمسّ واقع غيره بحيث يقال : إنّ حكمهما من واد واحد . واجاب عنه بما حاصله :

بأنّ الأخبار المتقدمة وإن كانت واردة في الناسي إلّا أنّا نستفيد من بعضها أن لا اختصاص للناسي في اقتناص الحكم العامّ الشامل له ولغيره ، بل المعتبر

هو القدر الذي يتمكّن به أن يمسخ المقدار الواجب وذلك لقوله عليه السلام في بعضها: إن كان في لحيته بلل بقدر ما يمسخ رأسه ورجليه فليفعل ذلك وليصل. فالمقدار الذي يعتبر مسحه في الوضوء مقدار واحد في كلّ من الناسي وغيره، وإن كان هناك فرق ففي خصوص أنّ الناسي له أن يأخذ البلل من لحيته وحاجبيه ونحوهما حيث لا يجوز لغيره ذلك^(١).

إلاّ إنّنا اسلفنا سابقاً بيانه بما حاصله ان الصناعة هنا تقتضي التعارض لا حمل المطلق على المقيّد.

ثم انّ الأستاذ الأعظم (قده) ذكر أنّه قد يقال ان الصحيحة معارضة بعدة روايات دلّت على كفاية المسمّى، وتعرض لذكر الروايات، وأجاب عنها، لكن مع ذلك اختار مسلك المشهور لاجل الايرادات التي أوردها على الصحيحة وقد ذكرناها مع اجوبتها.

وأما الروايات المعارضة للصحيحة فمنها صحيحة الاخوين حيث قال عليه السلام: «وإذا مسحت بشيء من رأسك أو شيء من قدميك ما بين كعبيك إلى اطراف الأصابع فقد اجزأك»^(٢) وبهذا المضمون أيضاً ورد في صحيحتهما الاخرى.

وصورة التعارض ما وضع اقتناصه من هذه الرواية من كفاية المسمّى في المسح خلافاً لما تطرحه صحيحة البرنطي.

إلاّ أنّ هذا التعارض مبنيّ على ملاحظة كون قوله عليه السلام: «ما بين كعبيك...» بياناً للممسوح وهو عبارة عن القدمين، فالتعارض موجّه لدلالته

(١) التنقيح - كتاب الطهارة -: ١٨٤.

(٢) الوسائل: ب «٢٣» من أبواب الوضوء، ح ٤.

على كفاية المسح على المسمّى بحسب العرض والطول، ولكن إذا لاحظنا قوله عليه السلام « ما بين كعبيك ... » أنّه بيان للشيء - كما هو الظاهر منه - لأنّه يقتضي أن يكون قوله عليه السلام « ما بين ... » توضيحاً للشيء ، فيكون المراد من الأجزاء ما يتعلق بالمسح من اطراف الأصابع إلى الكعبين مما يدلّ على الاستيعاب ، فيكون حاصله إذا مسح ما بين كعبيه إلى أطراف الأصابع فقد أجزأه، وبهذا منع استفادة كفاية المسمّى في المسح منها ، بل مقتضاها لزوم المسح في تمام ما بين الكعبين إلى الأصابع . فلا تعارض .

وهذا جواب استاذنا الأعظم (قده)^(١) وسيّدنا الأستاذ (دام مجده)^(٢) .

(ومنها) : ان صحيحة زرارة : (قلت لابي جعفر عليه السلام ألا تخبرني من أين علمت وقلت أنّ المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين .. إلى ان قال : ففرنا من وصلهما بالرأس أنّ المسح على بعضهما ...)^(٣) بتقريب ان من وصل الرجلين إلى قوله : برؤوسكم ومن عطفهما عليها يفهم ان المسح على بعض الرجلين والمسح على بعضهما معناه كفاية المسمى .

ويدفعه ما تنبّاه الأستاذ الأعظم (قده) فيما يتعلق بجو الرواية ، وهو أنّ أقصى ما يستفاد من الرواية كون الامام مبيّناً بأنّ المسح على بعض الرجل وظاهراً في كونه رادعاً عما سلكه العامة من مسح الظاهر والباطن معاً ، وقد دلت الصحيحة على ان مسح كلّ من باطن الرجل وظاهرها غير واجب في المأمور به ، بل يكفي المسح ببعضهما اعني ظاهرهما وذلك لان ظاهر الرجل -

(١) التنقيح - كتاب الطهارة - : ٤ / ١٧٩ .

(٢) مباني المنهاج : ١ / ٤٠٤ .

(٣) الوسائل : ب « ٢٢ » من أبواب الوضوء ج ١ .

بتمامه - بالإضافة إلى المجموع من ظاهرها وباطنها مما يصدق عليه بعض الرجل . وبالنتيجة لا تدلّ هذه الصحيحة على كفاية المسمّى كي تكون معارضة للصحيحة المتقدّمة .

إذ اطلاق البعض في الصحيحة يحتمل ان يكون في قبال الظاهر والباطن ومن الواضح ان تمام ظاهر الرجل مقابل الباطن والظاهر بعض الرجل ومعه كيف يصح ان تكون معارضة لصحيحة البنزطي^(١) ؟

لكن يمكن ان يجاب عنه بأنّ العامّة لا يرون المسح اصلاً بل يتجهون إلى الغسل - أي غسل ظاهر وباطن القدم معاً خلافاً لما بيّنه (قده) . إلّا ما نقل عن الطبري من التخيير بينهما ، ومجرد وجود قوله لا يوجب صرف الرواية على مذاقه بحيث يقال بأنّها رادعة عن مسلكه ضرورة أنّه ليس علماً من اعلام مذهبهم ، نعم لو جعلنا دائرة الخلاف اوسع مما جعلناها مقتصرة على ان المراد من (وارجلكم إلى الكعبين) العطف على الغسل او المسح بأن نضيف اليها كون المقدار الممسوح او المغسول الظاهر والباطن أو الظاهر لكان وجه الذي ذهب الأستاذ الأعظم (قده) وجيهاً .

وصفوة الكلام أنّهم يخالفوننا في أمرين :

الأول : في وجوب المسح حيث أنّهم يرون وجوب غسل الرجلين .

الثاني : في المحلّ الممسوح أو المغسول فانهم يرون أنّه الظاهر والباطن

معاً على تقدير التزامهم بوجوب المسح .

وأيضاً من جهة أنّ (الباء) من حيث استشهاد الامام بها تدلّ على البعضية

المطلقة ، سواء في ذلك أنها تنطبق على تمام ظاهر القدم أو الاقل المساوق لصدق المسمى ، فيستفاد من مكان الباء كفاية المسمى في المسح ، فيحصل التعارض بينها وبين صحيحة البزنطي .

(ومنها) : رواية معمر بن عمر ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : «يجزي من المسح على الرأس موضع ثلاث أصابع وكذلك الرجل»^(١) .

وهي صريحة في الدلالة على البعض بمقدار ثلاث أصابع وهي وان دلت على غير دعوانا التي هي كفاية مسمى المسح لكنها تصلح لرد الصدوق ، بحيث يقرر التعارض المزبور إلا أنه على تقدير تمامية الفنية السندية وليس لضعفها بمعمر وبالتالي ثبوت عدم صلاحيتها لرد الصدوق .

وقال الأستاذ الأعظم (قده) : وفي طهارة المحقق الهمداني (قده) معمر بن خلاد بدل معمر بن عمر وهو من الثقات إلا أنه مبني على الاشتباه لأن الراوي لها في كتب الحديث معمر بن عمر دون غيره^(٢) .

(ومنها) : ما رواه جعفر بن سليمان عنه ، أو عن عمه قال : (سألت أبا الحسن موسى عليه السلام ، قال : جعلت فداك ، يكون خفُّ الرجل مخرقاً فيدخل يده فيمسح ظهر قدميه ، أيجزيه ذلك ؟ قال : نعم)^(٣) كرواية تعكس وضوح الدلالة فيها بمساسها بثبوت ان المسح بالمسمى يكفي عند الشارع ، وذلك للتلازم الواضح بين الخرق وسعة ما يمكن ان يلج عبر هذا الخرق ، لأنه بحسب الغالب ان الخرق لا يسع إلا لاصبع أو اثنين وبما لا يترك مجالاً لدخول

(١) الوسائل : ب «٢٤» من أبواب الوضوء ح ٥ .

(٢) التنقيح - كتاب الطهارة - : ٤ / ١٨١ .

(٣) الوسائل : ب «٢٣» من أبواب الوضوء ح ٢ .

والأولى المسح بكل الكف (١).

تمام الكف كي يتمكن مسح تمام ظاهر القدم بل المقدار يسع لدخول الاقل الذي يمسه المسمى من المسح. وهذه الرواية أيضاً لا تصلح للمعارضة لكون الخدشة مصيبة الفنية السندية لعدم توثيق جعفر بن سليمان وجهالته، هذا على تقدير أن تكون النسخة جعفر بن سليمان عمه - أي عم الراوي المتقدم عليه في السند وهو القاسم بن محمد - وأما بناء على أن النسخة جعفر بن سليمان عن عمه، فالأمر أشكل لأن عم الرجل مجهول.

ومما ذكرنا من الروايات المعارضة لصحيحة البنظي ظهر ادلة القول الأول أيضاً وهو كفاية مسمى المسح وإن بعض هذه الروايات تصلح لأن تعارض صحيحة البنظي الدالة على مسلك المشهور والأستاذ الأعظم (قده) لكن نقول: إن كفاية المسح بالمسمى لو قُدم به من جهة الآثار الروائية فإن يد الخدشة لن تصل إليها عبر طريق السيرة لثبوتها واستقرارها فإن التمسك بالسيرة المستقرة المستمرة إلى زمان الشارع كمتكاً لاثبات كفاية المسح بالمسمى فيه الكفاية، مضافاً إلى أن الاستيعاب لو كان هو المطلوب عند الشارع لكان له ظهور عملي واسع يثبت أنه المعمول به وليس.

وجه الاحتياط

(١) وهذا الاحتياط غير الزامي لما قدمناه من رواية على إثبات كفاية المسح بالمسمى بالنسبة إلى الرجل حيث قلنا إن التعارض بين صحيحة البنظي وبعض الروايات متقرر، وارتأينا أن السيرة على الثاني وعليه العمل إلا أن الحسن من الاحتياط بالعمل على رواية البنظي ظاهر مضافاً إليها بعض

ويجب غسل مقدار من الاطراف زائداً على الحدِّ الواجب ، وكذلك المسح تحصيلاً لليقين بتحقيق المأمور به (١) ولا بدّ في المسح من أن يكون بالبلّة الباقية في اليد (٢).

الروايات المتّحدة معها في الدلالة .

(١) أي تحصيل الجزم بالامثال والاتيان بالمأمور به يتوقف على ذلك ، والعادة قاضية له لأنه من الاستحالة بمكان ان يُبدأ بالمسح من رؤوس الأصابع إلى الكعب بلا دخول بعض من اطراف البداية او النهاية في القدر المراد مسحه .

اشتراط المسح ببلّة اليد المتبقّية من الوضوء

(٢) ونهض الاجماع عليه كما في الاختلاف والانتصار والغنية والتذكرة إلّا من ابن جنيد حيث ذهب إلى التخيير مستنداً في ذلك إلى روايات في المقام وستعرض إلى مناقشته في طيّ البحوث اللاحقة .

وأما الاجماع فإنّما لم نقف على اجماع حقيقي يكشف عن قول المعصوم بل المدّعى غير سليم على الخدشة ، إمّا لآلته منقول ، وإمّا لعدم تحصيل المحضّل . ومن ثم تصل النوبة إلى دليلهم الآخر وهي عدة روايات ، منها : الروايات البيانية عن النبي صلى الله عليه وآله وسلّم وآل بيته الاوصياء عليهم السلام التي كشفت عن انهم صلوات الله عليهم اجمعين مسحوا رؤوسهم وأرجلهم بما تبقى من بلل من غسل الاعضاء . فلاحظ صحيحتي زرارة وبكير حيث قال فيها : ثم مسح رأسه وقدميه ببلل كفّه ولم يحدث لهما ماء جديداً^(١) .. ومضافاً لهما روايات تبثني على نفس المطلب كصحيحة زرارة ، حيث قال : ومسح مقدّم رأسه وظهر

قدميه ببلّة يساره ، وبقية بلّة يمناه .

والتقريب في هذه الروايات ربما يكون واضحاً بالمقدار الذي يستدلُّ به وهو أن الروايات المذكورة وردت لبيان ما يجب في الوضوء ، فالقيود المذكورة فيها محمولة على الاحترازية فلذا يحكم بكونها واجبة ومرادة لدى المولى إلّا إذا نهض دليل معاكس فحينها تصرف عن هذه الاحترازية .

(ومنها) : صحيحة عمر بن اذينة عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث طويل ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال : «لَمَّا أُسْرِي بِي إِلَى السَّمَاءِ أَوْحَى إِلَيَّ : يَا مُحَمَّد ، اَدْنِ مِنْ صَادِ فَاغْسِلْ مَسَاجِدَكَ وَطَهِّرْهَا - إِلَى أَنْ قَالَ - : ثُمَّ امْسَحْ رَأْسَكَ بِفَضْلِ مَا بَقِيَ فِي يَدِكَ مِنَ الْمَاءِ ، وَرَجْلَيْكَ إِلَى كَعْبِكَ»^(١) . والتي وجّهت بالنقاش كما عن السيّد الحكيم (قده) وغيره باقتصارها على الساحة النبويّة ، وهي خصيصة من خصائصه صلى الله عليه وآله وسلم ، ولا نرى وجهاً لأن يتعدى منه إلى غيره . وحكاية الامام عليه السلام عن فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم انما تكون ظاهرة في الوجوب لو كانت واردة في مقام بيان الحكم الشرعي ، كما أنّها كذلك في الوضوءات البينانية ، إلّا أنّ الأمر يبدو أنه ليس كذلك وهي ليست في مقام البيان كسائر احاديث معراج النبي^(٢) .

والذي اجاب عنه الأستاذ الأعظم (قده) : بأن الصحيحة ظاهرة في ان كلما فعله النبي صلى الله عليه وآله وسلم بامر الله سبحانه وتعالى واجب

(١) الوسائل : ب «١٥» من أبواب الوضوء ح ٥ .

(٢) مستمسك العروة الوثقى ج ٢ ص ٣٦٠ .

المراعاة على جميع المسلمين^(١).

ونرى ان ظاهر قوله (قده) محمول على أنَّ الامام عليه السلام وان كان في مقام الحكاية عن فعل النبي ، إلاَّ أنَّه في مقام بيان ما يعتبر دخله ومساسه بالوضوء جزءاً وشرطاً وليس في مقام ذكر خصائصه صَلَّى الله عليه وآله وسلم كي لا يمكن التعدي منه صَلَّى الله عليه وآله وسلم إلى غيره .

(ومنها) : صحيحة زرارة حيث قال : قال أبو جعفر عليه السلام : «إنَّ الله وتر يحب الوتر فقد يجزئك من الوضوء ثلاث غرفات واحدة للوجه واثنان للذراعين وتمسح ببلّة يمينك ناصيتك وما بقي من بلّة يمينك ظهر قدمك اليمنى وتمسح ببلّة يسراك ظهر قدمك اليسرى»^(٢) من حيث انها تدل بوضوح على المدّعي .

وأورد عليها بأنّه يحتمل ان تكون جملة (وتمسح) معطوفة على فاعل يجزيك وهو ثلاث غرفات أي ويجزيك المسح ببلّة يمينك فتقتصر دلالتها على ما ذهب إليه ابن جنيد الاسكافي القائل بالتخير بالمسح سواء كان ماء الوضوء أو ماءً اجنبياً . بمعنى ان الرواية تشير بحسب ما تقتضيه من ناحية الفنية الدلالية كفاية المسح ببلّة الوضوء دون الظهور على كونه متعيناً فيها في مقام الامثال بحيث لا يجوز ان يمسح بماء جديد .

ولا يساعد عليه الذوق الفصيح لقضائه بأنه محمول على ما خالف الظاهر ضرورة ان جملة (تمسح) ان عطفت على فاعل (يجزيك) فهو يحتاج في هذا العطف إلى تأويل الفعل المذكور بالمصدر ، وهو لا يوافقه الظهور لكونه على

(١) التنقيح - كتاب الطهارة - : ج ٤ ص ١٢٧ .

(٢) الوسائل : ب «١٥» من أبواب الوضوء ج ٢ .

خلافه ، ولأصالة بقاء أنجمل الفعلية على بقائها الأول .

(ومنها) : الأخبار الواردة فيمن نسي المسح حتى اشتغل بالصلاة او لم يدخل بعد في صلاته ثم ذكر أنه لم يمسخ ما يجب مسحه في وضوئه فعليه ان يأخذ من لحيته المبتلة أو حاجبه أو أشفار عينيه ان كانت مبتلة وان لم يكن في لحيته ونحوها بلل فلينصرف وليعد وضوءه .

فكلها تشير إلى أن المسح يجب أن يكون ببلّة الوضوء كما طرّيناه على مسامعك .

وقال صاحب الحقائق (قده) : إن هذه الروايات وان اشتركت في ضعف السند بناء على هذا الاصطلاح المحدث بين متأخري أصحابنا إلا أنها معتضة بالشهرة بينهم^(١) . وقد عرفت ما روينا لك سابقاً أن الانجبار المزبور غير تام عندنا ، بل التي يتكأ عليها وجود الروايات الصحيحة في المقام .

والضعف في بعضها لا يقدح في المدعى بعد وجود ما ثبت صحته عندنا .
كصحيحتي زرارة والحلي وغيرهما فلا حظ .

وأما مسلك ابن جنيد القائل بالتخيير فمبناه على أمور نتعرض لها تباعاً .
(منها) : الاطلاقات القرآنية ، فأن قوله تعالى : ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَتَيْنِ﴾^(٢) محمول على هذا التخيير بمعنى أنه يدل على أن المسح واجب سواء في ذلك ان الماء كان متبقياً عن الوضوء أو كان أجنبياً .

ولا يصار إليه ، ضرورة ان قولنا ما من عامٍ إلا وقد خُصَّ أو ما من مطلق إلا وقيد تقضي ان تكون هذه الآية من مواردها ، فلا يمكن العمل بها إلا بعد

(١) الحقائق الناضرة : ٢٨١ / ١ .

(٢) المائدة : ٦ .

الاطمئنان بخلوها عن نوع مقيد في المقام بعد الفحص أو قام دليل عليه ، ضرورة ان مثل هذا القيد ليس بعزيز بعد ان عرفت أن الروايات الدالة - البيانية منها - على ان المسح يجب ان يكون بالبلل المتبقي بعد الوضوء مقيد لاطلاق الآية . فعليه نحن نسلم ان الاقتضاء في الآية تام إلا ان المانع هنا مانع . ثم ان في المقام أخباراً تشير إلى ان المسح بماء الوضوء غير جائز ، بل الواجب ان يكون بماء اجنبي ، وكونه المتعين .

(منها) : صحيحة أبي بصير قال : (سألت ابا عبد الله عليه السلام عن مسح الرأس ، قلت : أمسح بما في يدي من الندي ؟ قال : لا ، بل تضع يدك في الماء ثم تمسح)^(١) .

(ومنها) : صحيحة معمر بن خلاد قال : (سألت أبا الحسن عليه السلام أيجزي الرجل ان يمسح قدميه بفضله رأسه ؟ فقال برأسه : لا . فقلت : أبماء جديد ؟ قال برأسه : نعم)^(٢) . وغيرهما من الروايات الواردة في الباب ، لكن لا يمكن الأخذ بها ضرورة ان مخالفتها لضروري المذهب تقتضيان ان طرحها مع كونها معارضة للاخبار البيانية الصريحة بكون المسح من ماء الوضوء واجباً . هذا على ان ابن جنيد أيضاً لا يقول بوجوب كون المسح بالماء الاجنبي بل يقول بالندب واجزاء المسح بالماء الاجنبي حتى مع بقاء البلل الوضوي . وبالتالي هذه الروايات مخالفة لما أثبت المذهب ضرورته ومخالفتها لمسلك ابن الجنيد رأساً فلا مناص من حملها على التقية ولا تصلح للاستشهاد بما نحن نتنازع بشأنه .

(١) الوسائل : ب « ٢١ » من أبواب الوضوء ح ٤ .

(٢) الوسائل : ب « ٢١ » من أبواب الوضوء ، ح ٥ .

وربما يتوهم أنَّ هاهنا اشكال وهو ان صحيحة معمر بن خلاد بحسب الدلالة الظاهرة لا تقتضي حملها على التقية ضرورة أنَّ قوله عليه السلام : نعم جواباً عن كفاية المسح بالماء الاجنبي لا يتفق مع ما ذهب إليه العامة من وجوب غسل الرجلين لا مسحهما ويتفق مع مذهب الفرقة الحقَّة وهم الشيعة فالحمل على التقية إذاً مما يباه نفس الظهور .

والأستاذ الأعظم (قده) تكفل للجواب والتصدي لدفعه وردَّه بعدَّة وجوه :
الأول : أنَّ المسح في عرف العامة كما يطلق على ما يتبادر منه كذلك يطلق على الغسل .

الثاني : لو سلمنا وقلنا بأنَّ المسح هو المسح عند الشيعة إلا أنَّ العامة أيضاً يجوزون المسح إذا كان على الخفَّين ، ولم يرغبوا في نزعه للتوضأ . فيوافق المسح عندنا ما عندهم من هذه الحيثية ، فالمسح في الرواية محمول على الموارد التي يجوز فيها المسح عندهم .

الثالث : أنَّ العامة جميعاً لا يفتون بوجوب غسل الرجلين ، ولذا نقل عن بعضهم الافتاء بكفاية المسح تخيراً بينه وبين الغسل . نعم ، ائمتهم الأربعة يعينون وجوب الغسل إلا الشافعي الذي قال في احكام القرآن^(١) : غسل الرجلين كمال ومسحهما رخصة^(٢) .

(ومنها) : الأخبار الواردة فيمن نسي المسح وتذكَّره في أثناء الصلاة ، وهي روايات ثلاث : اثنتان منها مطلقة ، واحداهما مصرَّحة بجواز المسح بالماء الجديد كما يجوز بالبلَّة الباقية من ماء الوضوء .

(١) احكام القرآن : ١ / ٥٠ .

(٢) التقيح - كتاب الطهارة - : ٤ / ١٣٠ .

أما المطلقتان ، فمنها : صحيحة منصور قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام
فيمن نسي ان يمسح رأسه حتى أقام في الصلاة ، قال : « ينصرف ويمسح رأسه
ورجليه »^(١) .

(ومنها) : صحيحة ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألت عن
رجل توضأ ونسي ان يمسح رأسه حتى قام في صلاته قال : « ينصرف ويمسح
رأسه ثم يعيد »^(٢) .

حيث ان الاطلاق يجوز لنا ان نمسح بالبلّة المتبقية من الوضوء ، ومثله
في الجواز المسح بالماء الاجنبي ، والظهور واضح والاستدلال متين ، لولا
موثقة زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل ينسى مسح رأسه حتى
يدخل في الصلاة ، قال : « إن كان في لحيته بلل بقدر ما يمسح رأسه ورجليه
فليفعل ذلك وليصلي »^(٣) الدالة بمفهومها على أنه لم يكن في لحيته بلل يكفي
لمسح رأسه ورجليه لم يجز له الاستمرار في الصلاة حتى يتوضأ وضوء ثانياً
وهي تقيد تلك المطلقات فتحمل المطلقات على لزوم المسح بالبلّة الباقية من
ماء الوضوء وعليه الصناعة .

(وشبهة) ان الاطلاق في الروايات ممنوع فلا تصل النوبة إلى التقييد
بالموثقة ضرورة ان الاطلاق منصرف إلى المسح بالماء الجديد بعد ثبوت الغلبة
القاضية بأن نداوة اليد تتعرض للجفاف . ومنه يُعلم ان تولّد التعارض من
معطيات هذه الشبهة بين الصحيحتين من جهة ، والموثقة من جهة أخرى ، ممّا

(١) الوسائل : ب « ٣ » من أبواب الوضوء ، ح ١ .

(٢) الوسائل : ب « ٣ » من أبواب الوضوء ، ح ٢ .

(٣) الوسائل : ب « ٣٥ » من أبواب الوضوء ح ٤

يوجب سقوطهما معاً وتصل التوبة إلى المرجع العام الفوقاني الاعلائي الذي هو عموم الكتاب القاضي بجواز المسح بالماء الاجنبي كما بنداوة اليد .
(مدفوعة) بالتشكيك بمنشأ هذا الانصراف ، فإن غلبة الوجود لا تصلح منشأ لها - الانصراف - كما اشار إليه قلم التحقيق في محله من أن المطلق لا ينصرف إلى النادر إلا أنه ينصرف عنه أيضاً .

وأما المصّرحة بالجواز من الروايات فهي ما رواه أبو بصير ، عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل نسي ان يمسح على رأسه فذكر هو في الصلاة فقال : «ان كان استيقن ذلك انصرف فمسح على رأسه وعلى رجله واستقبل الصلاة ، وإن شك فلم يدر مسح أو لم يمسح فليتناول من لحيته ان كانت مبتلة ويمسح على رأسه وان كان أمامه ماء فليتناول منه فليمسح به رأسه»^(١) .

والفتية الدلالية في الرواية واضحة بمكان حيث انها وردت في الذي شك بأنه مسح أو لم يمسح وكان أمامه ماءً فليأخذ من الماء فإنها صريحة في جواز المسح بالماء الأجنبي من ماء الوضوء .

وأورد عليها الأستاذ الأعظم (قده) : بأنها وردت في مورد هو مجرى لقاعدة الفراغ حيث دلّ النصّ الصريح على ان الشاك بعد الفراغ أو بعه الدخول في الصلاة لا يعتني بشكّه ، ويكون مورد المشكوك مجرى لقاعدة الفراغ ، والرواية بظاهرها تخالف هذا النصّ الصريح ، فينكشف على هذا أنه لا يجب على المكلف ان يتوضأ فيه . ومنه كان الزاماً علينا ان نحمل الرواية على الاستحباب إذا كان المشكوك الوضوء وعدم كون الشاك مكلفاً به^(٢) .

(١) الوسائل : ب « ٤٢ » من أبواب الوضوء ، ح ٨ .

(٢) التنقيح - كتاب الطهارة - : ٤ / ١٣٣ .

فلو جفّت لحرارة البدن أو الهواء أو غير ذلك (١).

إلا أن إثبات استحباب المسح بالماء الاجنبي لا يستفاد منها ، بل لابد وأن نرد علمها إلى أهلها .

أخذ البلل من سائر الأعضاء

(١) وتنقيح البحث يظهر بعد طرح هذا السؤال :

هل يشترط في الأخذ من ماء اللحية جفاف بلة اليد بحيث يترتب على ذلك ان لو أخذ من بلة اللحية مع عدم جفاف البلة اليدوية فسد وضوؤه وبطل ومن ثم يتفرّع على هذا ان يتّجه البحث نحو خطّين رئيسيين .

الأوّل : في اصل جواز الأخذ من بلل اللحية .

الثاني : شرطية جفاف بلة اليد للأخذ من بلة اللحية معتبرة أو لا مسرح لمثل هكذا شرطية .

وقبل التوغّل في الأول نشير إلى ان ظاهر المتن كون الاخذ من اللحية مقيداً بصورة يبوسة اليد ، وهو ما ذهب إليه المتقدمون فانهم قيدوا جواز اخذ البلة من اللحية ونحوها بجفاف اليد كما هو ظاهر المقنعة والسرائر والمعتبر والمنتهى .

أما الأول وهو اصل جواز الاخذ من بلل اللحية فالظاهر من كلمات الاصحاب ان الاخذ من بلة اليد محل وفاق بينهم ، كما هو صريح كثير من الروايات . إلا ان الخدشة مصيبة الهيئة السندية فالحكم بضعفها يدرجها في السقوط إلا حيحة الحلبي فلذا تعرضنا إلى ذكرها دون باقي الروايات بعد ان عرفت السبب .

وهي - أي رواية الحلبي - ما رواه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال : «إذا ذكرت وأنت في صلاتك أنك قد تركت شيئاً من وضوئك» ... إلى أن قال : «ويكفيك من مسح رأسك أن تأخذ من لحيتك بللها إذا نسيت أن تمسح رأسك فتمسح به مقدّم رأسك»^(١).

ولا يخفى أنه لا مكان لدعوى أن موضوع الحكم في الرواية هو مسح الرأس ومن ثم لا دليل على جواز الأخذ من اللحية المبتلة ومسح الرجلين ضرورة أن أي حكم يثبت للرأس وإي دليل حصل يثبت مثله في مسح الرجل فإن العرف يفهم من الرواية عدم الفرق بينهما ، فإذا دلّت الرواية على جواز مسح الرأس ببلّة اللحية فيجوز المسح بها في مسح الرجل أيضاً . هذا تمام الكلام في الخطّ الأول .

وأما الخط الثاني وما يتعلق به البحث فهو أن الأخذ من اللحية لمسح الرجل أو الرأس هل هو مشروط بجفاف بلّة اليد ؟ الظاهر عدمه ، خلافاً للأستاذ الأعظم (قده) وسيدنا الأستاذ (دام ظلّه) ، ووفقاً لجماعة من محققي المتأخرين كصاحب المدارك ، وصاحب المسالك ، والروض ، وصاحب الجواهر لا طباقهم على أن الصحيحة المذكورة لم تشر لا من قريب أو بعيد إلى مسألة جفاف اليد أو رطوبتها وبالتالي بقائها على إطلاقها في جوّها الخاص .

ودفع الأستاذ الأعظم (قده) هذا الإطلاق وحملها على الفرد الغالب . أي أن الرواية وإن كانت مطلقة بحسب الصناعة ولم تتعرض لجفاف اليد أو نداوتها إلا أن الأغلب حصول جفاف لليد فيما إذا ترك المتوضأ المسح ودخل في

الصلاة فتكون الصحيحة كالمختصة بصورة جفاف اليد وتدلّ على أن من جفّت يده ثم تذكّر أنّه ترك مسح الوضوء جاز له ان يأخذ من بلل لحيته ويمسح فلا اطلاق فيها^(١).

وما ذكره (قده) لا يصلح للدفع لما ذكرناه مراراً وذكره هو من ان الأعم الأغلب لا يصلح لأن يكون منشأ للانصراف بحيث يحمل الاطلاق عليه وأيضاً لا يوجب هذا صرف الاطلاق عن الفرد النادر نعم هو لا يكون منصرفاً إليه لكن لا ينصرف عنه.

(ودعوى) انّ العادة تمنع المطلقات من ظهورها في الاطلاق.

(مدفوعة) بأننا نسلم ان العادة تقتضي عدم الركون إلى المسح بالماء الموجود في اللحية أو في سائر الأعضاء ما دام بلل اليد متقرراً في اليد، إلا ان ذلك لا يعني أن نسلم ثبوت كونه نوع مقيد لمطلق ثبت اقتضاؤه وارتفعت موانعه بحيث ينصرف الاطلاق إلى هذا الفرد المذكور.

وما ذكرناه كان حديث الصناعة، إلا أنّه يبقى في النفس شيء، وهو أنّه مع وجود بلّة اليد لا وجه للأمر بالأخذ من اللحية فإنّ العرف - تناسباً بين الموضوع وحكمه - بدرك أنّ الرواية ناظرة إلى صورة ما إذا فقدت بلّة اليد، ومنه علم أنّ الركون إلى القول بالأخذ مطلقاً غير خالٍ عن الاشكال، والاحتياط كفيل بالنجاة.

وقال صاحب الجواهر (قده): لكن الانصاف أنّ التأمل في عبارات الاصحاب والروايات يورث الفقيه الظنّ بالجواز، لظهورها في إرادة المسح بما

بقي من ماء الوضوء بلا فرق بين بلة اليد وبلة اللحية ، وعدم استئناف الماء الجديد كما هو مذهب العامة^(١).

وفيه نظر واسع ، ضرورة ان الآثار المروية عنهم عليهم السلام المتعلقة شأن الوضوءات البيانية عدم جواز الاخذ من غير بلل اليد مع وجودها فيها إذ هي على كثرتها اشتملت على المسح بنداوة اليد ولم يتضمن شيء منها الاخذ من بلة الوجه وكذا يستفاد ذلك من قوله عليه السلام : «تمسح ببلة يمينك ناصيتك» أو حينما يقول «امسح بما بقي في يدك رأسك» فإنهما أوجبتا أن يكون هذا - أي المسح - ببلة اليمنى على نحو الشرطية والقيدية .

ومعنى هذا ان الوضوء الصحيح ان يكون المسح بما بقي من البلل والنداوة في اليد ، توافقاً مع ما هو المطلوب شرعاً فإن كان ذلك قيداً يعلم تبعاً أن التعدي إلى الاخذ من بلل اللحية مع وجود بلة اليد خروج عتاً صح من الوضوء .

بل من المحتمل قوياً أن يكون ذلك مع جفاف ما على اليد من بلل فما افاده صاحب الجواهر (قده) من حمل الروايات الدالة على عدم جواز الاخذ إلا أن ماء اليد على نفي المسح بالماء الاجنبي فقط لكي يكون أمراً مقابلاً للعامة مما سكت عنه الدليل ولم ينهض عليه ضرورة انها كما تنفي الماء الاجنبي كذلك تنفي غيره فلا وجه لكي تقتصر على دائرة ما افاده ، فهذه الروايات لها صلاحية التقييد والمنع من اطلاق ما دل على جواز الاخذ من بلل اللحية مطلقاً مع جفاف اليد أو مع عدمه .

(مسألة) : ثم اعلم أنه يترتب على ما سردناه سابقاً من ان الركون إلى جواز الأخذ من بلل اللحية مقصور على جفاف نداوة اليد لا مطلقاً أمر آخر وهو أنه هل الأخذ من اللحية - على تقدير الجفاف - متعين بحيث لا تصل النوبة إلى غيرها من الاعضاء المبتلة ، او لا ترتب بينها ؟ بحيث يتمكن ان يأخذ من اللحية كما يستطيع ان يأخذ من يده اليسرى او ما ينتخب من عضو .

ولم يتفق على شيء لانقسام الرأي إلى قائل بالجواز مطلقاً وإلى قائل بعدمه مطلقاً وربما توهم ان المطلقات تساعد على القول بجواز الأخذ بتقريب ان المطلقات الدالة على وجوب المسح - الرأس والرجلين - قيّدت بما إذا كانت بنداوة اليد بما عرفته من رواية وأثر فاذا جفّت اليد فلا مانع من ان يأخذ من أي عضو من أعضاء الوضوء كحاجبيه أو أشفار عينيه او يده اليسرى . وربما يدعى على هذا بجواز المسح بناء على المطلقات بالماء الأجنيب أيضاً ، ولا خصوصية لماء أعضاء الوضوء .

إلا ان الاطلاق الشامل لجواز المسح حتى بالماء الاجنبي مقيّد بما لا يجوز معه اللجوء إلى الماء الاجنبي بل لزوم المنسح بماء الوضوء نعم قام الدليل على ان الامكان إذا كان متسعاً لقدرته على المسح بنداوة اليد لجأ إليه وإلا - أي مع الجفاف - ركن إلى سائر الاعضاء .

وهنا نقول ان لا خصوصية للحية بحيث يتعين عليه الأخذ بها وأن لا يجوز المسح بغيرها فهو مما لم ينهض عليه الدليل بل قام الدليل وهو الاطلاق على جواز المسح ببلة الوضوء مطلقاً سواء كانت بلة اللحية او بلة سائر اعضاء الوضوء .

وأورد عليه الأستاذ الأعظم (قده) بوجهين :

أما الأول منه فقد قال : إن إطلاق دليل المقيّد مقدّم على إطلاق دليل المطلق . وما دلّ على وجوب المسح بالبلّة الموجودة في اليد مطلق وغير مشروط بأن تكون اليد جافة أو مبتلة فيقدّم على المطلقات ، ويرفع اليد عنها ، ويحكم بأن المسح باليد معتبر كجزء من الوضوء بمعنى أن الدليل الذي قيّد المطلقات اشترط أن يكون المسح ببلّة اليد وهذا التقييد مطلق لم يشر إلى أن الوجوب هنا موقوف على كون اليد مبتلة أم لا . ومع هذا الإطلاق في اشتراط المسح نرفع اليد عن الإطلاق الاصيلي القاضي بوجوب المسح بأي ماء كان فلا يقال هنا أن جفاف اليد يعيد المطلقات إلى الحياة ونرفع اليد عن المقيّد لأنه خلاف القاعدة من كون المراد الحقيقي للمولى هو المقيّد ، ومنه اعتبرنا أن المسح ببلّة اليد جزء للوضوء مطلقاً فلا نرفع اليد عنه .

وذلك لأنّ صحيحة زرارة وغيرها ممّا قدّمنا دلالة على التقييد قد وردت إرشاداً إلى اعتبار المسح ببلّة اليد وجزئية ذلك في الوضوء ، بلا فرق في ذلك بين صورتين التمكن من المسح ببلّة اليد وعدمه ، ومعه لا إطلاق للمطلقات بعد ييوسة اليد حتّى تمسك بها في اثبات جواز المسح ببلّة اعضاء الوضوء ، لوضوح أن كفاية المسح ببلّة غير اليد وقتئذ يحتاج إلى دليل ولم يقم دليل إلّا إلى كفاية المسح ببلّة اللحية فحسب ، فلا مناص من الاختصار عليه والحكم بعدم جواز المسح ببلّة غيرها من الاعضاء^(١) .

وأما الثاني :

فبعد التسليم بإمكان الرجوع إلى المطلقات عند جفاف بلة اليد بان نقول: إنَّ المطلقات قيّدت بمورد رطوبة اليد ، وأمّا عند جفافها فهي باقية على إطلاقها وتدل على أن المسح بيلة الوضوء مطلق فالحال هذه لا تفترضنا أيضاً من الرجوع إلى المطلقات ولا محل له .

وبيانه : انّ الوضوء المأمور به والواقع في حيز الوجوب المنظور فيه الطبيعة الكلية التي تتحقق بالخارج في ضمن افراد كثيرة كلها بيد المكلف فمع ثبوت عجز عن فرد وثبوت جفاف اليد ما الذي يقتضيه ان يترك الفرد والرجوع إلى المطلقات ؟ مع قدرته لان يأتي بفرد آخر يتمكن فيه من ان يمسح بيلة اليد ، أي جابر لنا لأن نرفع اليد عمّا اشتغلنا به من وضوء ونتجه إلى الأخذ من سائر الاعضاء وعلى تقدير جفاف اليد خصوصاً مع تمكّنا من أن نتجه نحو الاثنيان بفرد نكون قادرين فيه من أن نأتي بالمسح بيلة اليد ، وما سلّمناه من شمول المطلق لصورة العجز من الجزء أو القيد فانما هو فيما إذا كان العجز وعدم التمكن من اثباته غير مختصّ بفرد دون فرد ، كما إذا عجز عن اثباته بين المبدأ والمنتهى .

وعليه : لا استفادة من المطلقات بوجه جواز المسح بسائر الاعضاء ، بل دائرة الجواز منحصرة في خصوص المسح من بلة اللحية . وثبوت انّ دعوى شمول المطلقات للفرد الناقص فاسدة بما لا يترك مجالاً للركون إليها^(١) .

نعم ، رسالة الصدوق عن الصادق عليه السلام : «إن نسيت مسح رأسك فامسح عليه وعلى رجليك من بلة وضوئك فإن لم يكن بقي في يدك من نداوة

وضوءك شيء فخذ ما بقي منه في لحيتك وامسح به رأسك ورجليك وان لم يكن لك لحية فخذ من حاجبيك واشفار عينيك وامسح به رأسك ورجليك وان لم يبق من بلة وضوءك شيء أعدت الوضوء»^(١) تكفيينا كمتكأ للدلالة على المدعى لولا الضعف الواقع فيها لارسالها .

فما يعول عليه من نتيجة الآن هو ان الدليل الناهض ابتداء بالمطلقات جواز المسح بمطلق الماء حتى الاجنبي منه وخصص هذا بمقدار ان يكون المسح ببلة الوضوء ثم ببلة اليد وعلى تقدير الجفاف يرجع إلى بلة اللحية وعلى تقدير جفافها لم ينهض دليل على جواز الرجوع إلى المطلقات والحكم بجواز المسح بلبل سائر الاعضاء .

نعم ، وردكم من الآثار المروية الصابة في رافد الجواز - أي جواز المسح بمطلق بلل الاعضاء - إلا ان الخدشة وجدت طريقها اليها فسقطت بذلك عن الاعتبار بل الترقي قد يصل إلى رتبة أن ندعي نهوض الدليل المعتبر على الاقتصار على اللحية والانصراف عن سائر بلل الاعضاء ، وهو رواية مالك بن أعين الموثقة عن ابي عبد الله عليه السلام قال : «من نسي مسح رأسه ثم ذكر أنه لم يمسح فإن كان في لحيته بلل فليأخذ منه وليمسح راسه وان لم يكن في لحيته بلل فلينصرف وليعد الوضوء»^(٢) .

ثم بعد هذه الملاحظة وعوداً على ذي بدء نقول : إن الكفيل بردّ دعوى الأستاذ الأعظم (قده) ما أفاده المحقق الهمداني (قده) من أن تخصيص اللحية بالذكر في الرواية - رواية مالك - والأمر باعادة الوضوء على تقدير جفافها لا

(١) الوسائل : ب «١» من أبواب الوضوء ح ٨ .

(٢) الوسائل : ب «٢١» من أبواب الوضوء ح ٧ .

ينافي غيرها من الأدلة الدالة على جواز الأخذ من سائر المواضع ، لأن جفاف اللحية عادة ملازم لجفاف سائر الاعضاء ، كما ان عدم ذكر سائر المواضع فيما عداها من الأخبار عدا الحاجبين واشفار العينين لا ينافي ما قدّمنا من جواز الأخذ من سائر المواضع لأن تخصيص هذه المواضع بالذكر دون ما عداها لكونها مظنة بقاء الماء لا ارادة الخصوصية^(١).

ولك أن تقول ببيان آخر : إنّه لاجل الملازمة العادية بين يبوسة اللحية والحاجبين والاشفار يبوسة سائر الاعضاء أمر عليه السلام بإعادة الوضوء عند يبس بلة اللحية ، ولا يفهم من هذا أنّ لبلتها نحو خصوصية هي التي أوجبت ان يكون المسح لأجلها ونفي بلل سائر الاعضاء .

إلا ان الأستاذ الأعظم (قده) دفع هذا الاشكال بالقول : بأنّ ما ذكره الهمداني (قده) من التلازم العادي بين جفاف اللحية وجفاف سائر بلل الاعضاء من التقرر بمكان إلا ان بقاء بلل اليد بعد جفاف بلل اللحية أيضاً من التقرر بمكان ولا محل للقول بالندرة في هذا الفرد ، وذلك كما إذا تمندل وجفّف لحيته بعد الوضوء ومن بعد التفت إلى أنّه لم يمّسح ، فلا شكّ هنا بذهاب البلل الموجود في اللحية وبقائه في اليد واما عدم الندرة فلما هو المتعارف كثيراً من أمر هذا التمندل ، ومع كون بقاء الرطوبة في غير اللحية أمراً كثيراً متعارفاً فإذا حكم بوجوب الاعادة عند جفاف اللحية وارتفاع بللها فلا محالة يستفاد من ذلك عدم كفاية المسح بغير بلة اللحية^(٢).

ويمكن الجواب عنه (قده) بأنّ الملازمة التي ذكرها المحقّق

(١) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة :- ١٥٤ ، ط ح .

(٢) التنقيح - كتاب الطهارة :- ٢٠٨ / ٤ .

الهمداني (قده) باقية برأسها ، لأنّ تنشيف اللحية بواسطة المنديل أيضاً ملازم لجفاف اليد اللصيقة بهذا المنديل .

ثم إنّ لنا طريق آخر لنفي المدّعى ، وهو أنّه على تقدير تسليم بقاء البلّة في اليد حتى بعد جفاف اللحية . نقول : إنّّه لا تثبت دعوى الأستاذ الأعظم (قده) من عدم كفاية المسح ببلّة اللحية ، إذ جفاف الحاجبين والاشفار ملازم لجفاف اللحية عادة فذكر اللحية انما هو لاجل الملازمة العادية بين جفاف اللحية وجفافهما والموثقة لانظر لها إلى صورة بقاء البلل في اليد ، إذ لا معنى للأمر بالزام الأخذ من بلل اللحية مع بقاء البلل في يده وبعبارة واضحة ان ظاهر الرواية وجوب الأخذ من بلّة اللحية حيث قال عليه السلام : «فإن كان في لحيته بلل فليأخذ منه» وهو لا يتناسب مع بقاء البلل في يده ، لعدم ذهاب أحد إلى ذلك فغاية ما يتصور التزام بعضهم بجوازه .

إذن ، فأخذ اللحية في الرواية ليس لخراج بلل سائر الاعضاء بل لما قلناه في وجه بيان الاشكال من المحقق الهمداني (قده) وهو ان بللها - اللحية - بقاءً وذهاباً مستلزم لبللها - الاعضاء - بقاءً وذهاباً أيضاً . فالموثقة لا تدل على عدم جواز المسح ببلّة الحاجب وغيره بل تقول عدم جواز المسح ببلل سائر الاعضاء من باب عدم قيام الدليل على جوازه لا من باب قيام الدليل على عدم جوازه .

أخذ بلةً من لحيته الداخلة في حدّ الوجه ومسح بها (١).

أخذ البلةً مسترسل اللحية

(١) والبحث في هذه المسألة يتّجه نحو البحث عن أنّ البلل الموجود في اللحية يقتصر فيه على الداخل في حدّ الوجه منها - اللحية - او يتعدى ليشمل حتى المسترسل منها ؟

والمحقّق الهمداني (قده) اختار الثاني حيث قال : يأخذ من لحيته ولو من المسترسل طويلاً أو عرضاً سواء قلنا باستحباب غسلها جزء من الوضوء ، أم لا لصديق كونها من نداوة الوضوء وبلله عرفاً^(١).

إلا أنّ الأستاذ الأعظم (قده) ارتأى غير هذا فذهب إلى الأول وقال في معرض جوابه على المحقّق الهمداني (قده) : أنّ الصحيح هو عدم كونه من ماء الوضوء ، لأنّ المراد من الماء لا يكون مطلق الماء المستعمل في الوضوء بل خصوص الموجود في محاله وإلاّ لجاز أخذ الماء من الثوب او البدن حال الوضوء او حتى بالماء المجتمع في الاناء بعد الوضوء ومثل هذه الموارد للحية المسترسلة أي انها خارجة عن محال الوضوء وليست داخلة في الحدّ ما بين قصاص الشعر إلى الذقن ، ومنها ينكشف حال عدم الجواز^(٢).

أقول : أنّ ظاهر كلام استاذنا الأعظم (قده) حمل المطلقات الدالّة على جواز الأخذ من اللحية المسترسل منها ، والداخل في الوجه على ما كان داخلاً في حدّ الوجه من باب الانصراف ، والظاهر أنّ لا دليل على هذا الانصراف ولذا فالاجدى ان نبقي الاطلاقات على حالها ، والحكم بجواز المسح توافقاً مع المحقق الهمداني (قده) لأن الادلة الدالّة على جواز المسح ببلل اللحية مطلقة

(١) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة - : ١٥٣ ، ط ح .

(٢) التنقيح - كتاب الطهارة - : ٢٠٩ / ٤ .

تشمل المسترسل أيضاً فإن المسح بنداوتها مسح ببللها ، وأما قياس البلل الموجود في اللحية بالماء المنفصل فهو قياس مع الفارق .

إذ الأول دلّ الدليل عليه والعرف قاض بأن هذا البلل بلل المسترسل .

وأما الثاني لأنّ الدليل لم ينهض على جواز المسح بماء الوضوء كي يقال: إنّ العرف يفهم أنّ الماء المنفصل عن الوجه المجتمع في الثوب والبدن أيضاً من ماء الوضوء فيجوز المسح به ، فإنّ الماء المذكور لا يصدق عليه نداوة اليد ونداوة اللحية ، ومجرّد صدق ماء الوضوء عليه لا يجدي بعد عدم الدليل على جواز المسح بماء الوضوء .

إن قلت : إنّ الأدلّة ظاهرة في بقاء نداوة الوضوء على محال الوضوء لا غير ، وهو نوع قرينة في المقام تقيّد الماء بكونه الموجود في محال الوضوء لا غير وبهذه القرينة نقيّد الاطلاق الموجود في اللحية بخصوص الداخل في حدّ الوجه .

قلت : إنّ المنع عن هكذا قرينة وجيه لأن المورد قد يكون عكسياً بأن يكون الاطلاق الموجود في اللحية قرينة على تعميم النداءة بحيث تكون النداءة دائرة شمولها لما دخل في حدّ الوجه من اللحية وما استرسل منها أي تكون القرينة عكسية اضعف إليه ان المستفاد من الدليل اشتراط المسح بنداوة اليد واللحية لا بنداوة الوضوء كي يقال ان الادلة ظاهرة في بقاء نداوة الوضوء على محال الوضوء .

وأما ما نخلص إليه فهو ان المقدار الموجود من الدليل هو اطلاق جواز الاخذ من بلل اللحية بحسب الصناعة وان نقول بأن كلّ ما صدق عليه اللحية

جاز الأخذ من بللها على تقدير جفاف بلل اليد وأما القائلون بعدم المشي مع هذا الاطلاق وتقييده بصورة ما كان المراد منه الداخل في حد الوجه ليكون جواز الأخذ من بلل الوضوء من محاله فلا دليل عليه ضرورة عدم نهوض دليل على هذا بل المقدار الذي نهض عليه هو ما ذكرنا المتوافق مع ما ذهب إليه المحقق الهمداني (قده).

وأما صحيحة أبي عبيدة الحذاء قال: وضأت أبا جعفر عليه السلام بجمع وقد بال فناولته ماء فاستنجى، ثم صببت عليه كفاً فغسل به وجهه، وكفاً غسل به ذراعه الايمن، وكفاً غسل به ذراعه الايسر ثم مسح بفضل الندى رأسه ورجليه^(١).

المستدل بها على ان المسح لا بد وأن يكون ببلل الوضوء لأنه قال: (بفضل الندى) وهو أمر يثبت لنا أن المسح جائز بمطلق الماء فغير وجيه. إذ ان هذه الرواية لا يمكن الاتكاء عليها كدليل على المدعى لعدم تمامية التقريب المذكور في وجه الاستدلال لأن الظاهر من الألف واللام العهد الذهني المستقر على كون الندى هنا خصوص بلل اليد: بل مضافاً إلى ما ذكرنا ان الصحيحة المذكورة ليست إلا في مقام الحكاية لفعل الامام عليه السلام والفعل لا اطلاق له ولو سلمنا بالاطلاق -جداً- ففي الروايات الدالة لى ان المسح لا بد وان يكون ببلة اليد او ببلة اللحية الكفاية لتقييد صحيحة ابي الحذاء وغيرها كمرسلة الفقيه.

إلا ان يقال ان لا تنافي بين المثبتات حتى يحمل المطلق على المقيد

(مسألة ٢٣) يجوز النكس في مسح الرجلين بأن يمسح من
المفصل إلى أطراف الأصابع (١).

وذلك - أي لحمل - لا يصار إليه إلا إذا كان هناك تنافي بين الاثرين المرويين ،
وليس .

لكن يقال : إن تمامية هذا الوجه غير خافية إلا أنه يقتصر فيها على غير
مقام التحديد أي إذا لم يكن الامام في مقام التحديد ومقام اعطاء الضابطة كما
هو الحاصل في مقامنا هذا فأمّا إذا كان الأمر كذلك فالتنافي المدّعي بمحل من
الوجاهة ، فالحمل المذكور في محله .

جواز المسح نكساً

(١) وقد يرد النكس في ضمن تعبيرات القوم بالمسح فعلاً مدبراً ، ومقابله
المسح مقبلاً وكتب القوم متخمة بجوازه ، فالمحكي عن التهذيب جوازه ومثله
الاستبصار والمعتبر والنافع والقواعد والتحرير وجامع المقاصد وغيرها من
كتب المتأخرين وهذا قول المشهور كما نسب إليهم .

وفي مقابله قول من مال إلى عدم الجواز - أي عدم جواز النكس - كما
حكي عن الفقيه والمقنعة والانتصار والسرائر ، وغيرها من كتب القدماء .

إذاً فخالص البحث يظهر في نقطة واحدة وهي محلّ الخلاف بين مجوّز
وغير مجوّز ، والمشهور على الأوّل مستدلّين بأُمور ، منها : صحيحتان مرويتان
عن الصادقين عليهما السلام .

الأولى منهما صحيحة حمّاد عن ابي عبد الله عليه السلام قال : « لا بأس

بمسح القدمين مقبلاً ومدبراً»^(١).

والثانية منهما عن حمّاد أيضاً بعين السند المذكور حيث قال : عن ابي عبد الله عليه السلام : «لا بأس بمسح الوضوء مقبلاً ومدبراً»^(٢).

إلاّ أنّه يستفاد الحكم المذكور من الأثر المروي الثاني من واقع اطلاقه الشامل للمسح على الرجل كما لا يخفى .

(ومنها) : مرسله يونس قال : أخبرني من رأى الحسن عليه السلام بمنى يمسح ظهر القدمين من أعلى القدم إلى الكعب ، ومن الكعب إلى أعلى القدم ، ويقول : الأمر في مسح الرجلين موسّع من شاء مسح مقبلاً ، ومن شاء مسح مدبراً ، فإنّه من الأمر الموسّع ان شاء الله^(٣).

وقال صاحب الجواهر (قده) : وما في سندها من الارسال منجبر بالشهرة^(٤).

أقول : قد أشكلنا سابقاً على هذا المبنى الفاسد وقلنا انّ انجبار عمل المشهور غير تامّ صغرى وكبرى ، إلاّ أنّا يجدر بنا ان نشير إلى إنّ الأستاذ الأعظم (قده) وسيّدنا الأستاذ (مدّ ظلّه) قد عبّرّا عن هذه الرواية بالمرسلة أيضاً ولم نعثر له على وجه وجيه وقد تقول : إنّ هذا هو الحقّ لأنّ يونس متن لم ير الامام ، والمرويّ عنه مجهول ، إلاّ أنّك قد عرفت هنا أنّ يونس يشهد برؤية من رأى أبا الحسن عليه السلام يمسح بمنى ، فهذه شهادة من يونس على أنّ الراوي

(١) الوسائل : ب «٢٠» من أبواب الوضوء ، ح ١ .

(٢) الوسائل : ب «٢٠» من أبواب الوضوء ، ح ٢٠ .

(٣) الوسائل : ب «٢٠» من أبواب الوضوء ، ح ٣ .

(٤) جواهر الكلام : ٢ / ٢٢٤ .

رأى مسح الامام وبعد هذه الشهادة لا يضُرُّنا الجهل بالراوي .
وعليه فتمامية الرواية مما لا لبس فيه .

وقال صاحب الجواهر (قده): يمكن ان يقال ان الروایتين ليستا بظاهرتين في المطلوب لعدم وضوحهما بجواز المسح مديراً مستقلاً، بل أقصى ما تدلُّ على جوازه مجموعاً مع الاستقبال^(١).
ثم اضاف ان ضعف الدلالة منجبر بالشبهة .

وهو خلاف ما تسولم عليه من المبنى من حيث ان الشهرة على فرض كونها جابرة لها مساس بالفنية السندية ولا تعرض للشبهة إلى عالم الدلالة ضرورة أن فهم المشهور لا يكون دليلاً لغيرهم وإلا سقطوا في بوتقة التقليد .

إلا إننا نقتصر في الجواب بأن نقول: إن الروایتين تأمّتان من حيث الدلالة، (والواو) في صحيحة حماد ظاهرة في العطف وهو في قوّة تكرار الفعل فيصير المراد، لا بأس بمسح الوضوء مقبلاً، كما لا بأس به مديراً . وهو يناهض ما ارتآه صاحب الجواهر من كون (الواو) بمعنى (مع) لكونه - ما ذهب إليه صاحب الجواهر - خلاف الظاهر .

نعم، ربّما يقال: إن صدر رواية يونس ظاهر في عدم وجوب الاستيعاب، ولا دلالة له على جواز النكس. إلا أن المناقاة هذه غير ظاهرة لإمكاننا أن نستفيد الأمرين منهما، على أن دلالة ذيل المرسل على المطلوب غير قاصرة الوضوح، لوضوح أن قوله عليه السلام: الأمر في مسح الرجلين

موسع، من شاء مسح مقبلاً، ومن شاء مسح مدبراً، يدلّ على المطلوب
فلاستدلال برواية يونس تامّ من جهتي السند والدلالة.

(ومنها) إطلاق الآية المباركة ﴿فَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَزْجُلْكُمْ﴾ الدالّ
على الجواز استقبالاً واستدباراً.

(ومنها): الروايات الحاكية عن وضوء النبي صلى الله عليه وآله وسلّم
والمعبر عنها بالأخبار البيانية، بتقريب: أنّه لو كان الابتداء من رؤوس الأصابع
واجباً لنقله زرارة وبكير وغيرهما ممّن حكى وضوء النبي صلى الله عليه وآله
وسلّم، كما نقل كون البداية مشترطة في غسل الوجه أن تكون من الأعلى. فعدم
حكاية كون البداية من رؤوس الأصابع يدلّ على عدم اشتراطه ووجوبه.

ولكنّك إذا سرحت النظر في هذه الروايات البيانية لاكتشفت أنّ الظهور
في كون المسح من رؤوس الأصابع ممّا لا يخفى، بقرينة ما هو المتعارف،
وبقرينة إلى الكعبين أيضاً.

وبعبارة أخرى: إنّ مجرّد نقلهم لوضوء رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلّم بأنّه هكذا يفعل يدلّ على عدم جواز غيره، لافتراض أن كونه صلى الله
عليه وآله وسلّم في مقام البيان يوجب أن يبيّن كلّ ما له دخل من شرائط
واجزاء، وما ممسّ الوضوء من مسح كان دائماً باتّجاه الكعب بدءاً من رؤوس
الأصابع، ولم يبدأ صلى الله عليه وآله وسلّم نكساً ولو مرّة واحدة، وهو دليل
قويّ على ما ذكرنا. إلّا أن يقال: إنّ المسح من رؤوس الأصابع حيث كان
راجحاً، والمسح من الكعب حيث كان مرجوحاً فالنبي صلى الله عليه وآله
وسلّم لم يتعرّض إلى فعله لهذه المرجوحية، ولم يبتدئ من الكعب، وابتدأ من

رؤوس الأصابع لعدم جوازه.

لكن لا معنى لهذا الاستثناء ضرورة كون النكس مكروهاً ومرجوحاً لم ينهض الدليل على ذلك، ولو كان السرّ في شروع النبي صلى الله عليه وآله وسلم من رؤوس الأصابع ما ذكر من الكراهة كان لا بدّ من أن يبيّنه لكونه في مقام البيان، وهذا المقام يفترض عليه أن يتعرّض لجميع الاجزاء والشرائط، فظاهر هذا الفعل أنّ كلّ ما فعله صلى الله عليه وآله وسلم واجب في الوضوء، ولو كان لأجل المرجوحية كان المقام محتاجاً إلى القرينة، وليس في المقام أيّ مؤشر على وجودها.

ثم على تقدير المناقشة في ما ذكرناه فلنا أن نقول: إنّ غاية الأمر لا يمكن الاكتفاء بالأخبار البيانية للزوم البدء من الأعلى، لكن لا تدلّ على جواز النكس أيضاً، فتكون مجملة، إذ لا إطلاق في الأخبار البيانية كي يؤخذ بإطلاقها، بل هي أفعال تدلّ على أصل وجوب المسح بلا تعرّض إلى كیفیته لعدم انسباق أي فهم معيّن منها.

ومن هنا التجأ أستاذنا الأعظم (قده) وسيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) بالاستدلال على جواز النكس بغير دائرة الوضوءات البيانية، وإنّما استدلالاً بها على عدم جواز النكس، فاتّضح إلى هنا تمامية بعض الأدلّة الدالة على جواز المسح مقبلاً ومدبراً. ومن ثمّ نتعرّض الآن إلى ما تمسك به أصحاب المسلك القائلين بعدم الجواز، وهي أيضاً أمور:

(منها): قوله تعالى: ﴿فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ...﴾، إنه

يصلح أن يكون دليلاً على دعواهم بناء على كون (إلى) في الآية ظاهر في بيان

انتهاء المسح .

لكنّه لا وجه له ، لأنّ (إلى) وإن كانت تفيد الانتهاء إلّا أنّها غاية للمسح لا للمسح ، ومثله في كونه غاية للمغسول لا للغسل ما يتعلّق في غسل الوجه واليدين . وممّا ذكرنا ظهر الجواب عن بعض الأخبار التي حدّد فيها مسح الرجلين إلى الكعبين .

وقال سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) : إنّ ظهور الكلام في أنّه غاية المسح دون المسح ممّا لا ينكر ، كما يظهر ذلك من النظر إلى أمثال المقام ، فإنّه لو أمر المولى عبده بالسير من البصرة إلى الكوفة فالظاهر وجوب كون مبدأ السير البصرة ، كما أنّه لو قال أحدُ بأني سرت من السوق إلى الدار ، يفهم من كلامه أنّ مبدأ السير السوق ، فهذا الظهور في الآية ممّا لا يمكن إنكاره ، ومثله ظهور الأخبار البيّانية .

ومقصوده : إنّ الأخبار التي حدّد فيها مسح الرجلين إلى الكعبين . ثم قال سيّدنا الأستاذ ، نعم ، في الآية خصوصية يمكن أن يقال بأنّها قرينة على الخلاف ، وهي أنّه لا إشكال في أنّ الغاية في الأيدي غاية للمغسول لعدم وجوب النكس ، بل لا يجوز - كما مرّ - وبلحاظ وحدة السياق يكون الأمر في الأرجل كذلك ، بل يكفي للمدّعى الأخبار الواردة في الوضوءات البيّانية .

ويرد: عليه أنّ كون (إلى) ظاهرة في انتهاء السير في المثال المذكور ، وكون (من) ظاهرة في الابتداء ليس أمراً مطّرداً بحيث يقال : إنّ المقام أيضاً كذلك . ولم يقدّم دليل على أنّ المقام أيضاً من ذاك القبيل . ويؤيده أنّ أكثر الفقهاء

يفتون أنّ (إلى) في أمثال المقام غاية للممسوح لا غاية للمسح ، ولا أقل بتساوي الاحتمالين ، بحيث يوجب طرو الاجمال على المراد في هذا الموقع فيحتمل المعنيان معاً ، ومع هذا الاجمال لا وجه لحمل الكلمة على أحدهما بلا دليل أو قرينة ، كما في كلمات صاحب الحقائق (قده) ، وبالتالي يكون ترجيحاً بلا مرجح .

أضف إليه أنّ ما أفاده (دام ظلّه) أنّ (إلى) تفيد الانتهاء مطلقاً غاية الأمر الدليل نهض على أنّ قوله تعالى : ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ...﴾ غاية للمغسول لا للغسل ، فيكون في المقام أيضاً غاية للمغسول عملاً بوحدة السياق ، خالي الوجهة ، لأنّ وحدة السياق في اتحاد المتعلّق ووحدة في الجملة موردها فيما كانت الجملة من حدّ نفسها مقتضية لمعنى ، لا بمعونة القرينة الخارجية ، فلو رفع اليد عن ظاهر جملة بدليل خارجي فإنّ ذلك لا يوجب رفع اليد عن ظاهره في جملة أخرى وإدراجها تحت ما نهض الدليل على عكسه ، والقول بأنّه كذلك عملاً بهذه الوحدة ، بل مقتضى الصناعة بناء على ما سلّكه بقاء (إلى) على الانتهاء في جملة أخرى .

بل لا يقف الأمر على هذا الحدّ ، ولنا ان ندّعي أمراً آخر ، وأن نقول : إنّ (إلى) قد يكون معناها (مع) كما مال إليه صاحب الجواهر (قده) .

فالتمسك بالأخبار البيانية أيضاً غير تامّ لظهور أكثر من احتمال يمسّ (إلى) على هذا المسرح الأوّل في كونها بمعنى (مع) ، والثاني احتمال كونها غاية للممسوح ، وثالثاً احتمال كونها غاية للمسح .

ومع هذه الاحتمالات لا نجد مناصاً من القول بأنّ (إلى) ظاهر في بيان

حدّ المسح، هذا مع الاغضاء عمّا ذكرنا بأنّ ظاهر كلمة (إلى) و (من) في أمثال المقام التي تكون هي الأمر بالغسل والمسح أنّها في مقام بيان حدّ المغسول والممسوح والغسل.

(ومنها): ما قالوا بأنه - أي عدم جواز المسح على الرجلين نكساً - ممّا قد يتبادر من الموضوعات البيانية، بل في بعضها الآخر كان يذكر المسح إلى الكعبين، ومعه يعلم أنّ المسح إلى الكعبين بدءاً بالأصابع هو معتبر.

والظاهر أنّه من العزيز إثبات هذه الدعوى، ضرورة أنّ الموضوعات البيانية لا تخرج عن دائرة كونها أفعالاً لا لسان لها يثبت أنّ القضية مطلقة كما يثبت الاطلاق اللفظي الدالّ على جواز المسح نكساً وعكساً أي مطلقاً. هذا كلّهُ مع الاغضاء عن أنّ الفهم العرفي يكاد يتفق مع المسح بحسب الطريقة التي اعتادها، أي من الأصابع إلى الكعبين، وإن لم ترض هذا فلا أقلّ من طرو عنوان الاجمال المانع عن إثبات الدعوى.

(ومنها): ما رواه أحمد بن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام (قال: سألته عن المسح على القدمين كيف هو؟ فوضع كفّه على الأصابع فمسحها إلى الكعبين إلى ظاهر القدم)^(١).

وقال سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) ينبغي الجمع بين هذه الرواية وبين صحيحة حمّاد الدالّة على جواز المسح نكساً، بأن يقال باستحباب رعاية الابتداء بالأصابع^(٢).

لكن لاحظ أنّ ما أفاده (دام ظلّه) في وجه الجمع لا يخرج عن صورة

(١) الوسائل: ب «٢٤» من أبواب الوضوء، ح ٤.

(٢) مباني المنهاج: ٣٩٨ / ١.

الجمع التبرّعي المقطوع عدم نهوض الدليل المعتبر على حجّيته ، بل الصناعة تقتضي البقاء على اقتضائهما من التعارض ، ومن ثم الميل نحو ما وافق الكتاب كمرجّح في البين المؤدّ للقول بالرواية القاضية بجواز المسح نكساً .

هذا مع أنّ مختار سيّدنا الأستاذ كون الأحذية مرجّحة في المقام ، وهو يؤلّد عدم جواز المسح نكساً .

ثم على تقدير عدم وجود أصل لفظي في المقام يركن إلى الأصول العملية لإلقاء الضوء على أنّ الحكم المقتنص في البين ما هو ؟ فنقول : إنّ من قال بعدم الجواز - أي عدم جواز المسح نكساً - استند إلى الاشتغال ، وقال : إنّ الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني ، فالشكّ متقرّر على تقدير أنّه لو مسح من الكعبين إلى رؤوس الأصابع ، يشكّ بفراغ الذمّة ، وأمّا لو مسح بناء على ما هو المعتاد وجعل المنتهى الكعب لم يبق مسرح لهذا الاشتغال للقطع بالفراغ .

إلاّ أنّنا قلنا : إنّ الأمر بناء على هذه الكيفية لا لبس فيه ، لكن متى يصار إلى هذا : حين خلّو المسرح عن أيّ دليل لفظي يكون هو المتكأ ، فحينها يرجع إلى الأصول العملية ، والحال أنّ الأدلّة الاجتهادية هنا تعدّ كافية لاقتناص الحكم المراد ، ومعه لا تكاد تصل النوبة إلى الأصل العملي ، فما أفادوه في وجه الاستدلال المذكور خلاف الصناعة الفنيّة .

إذاً ما يمكن أن نستخلص من مجموع الاستدلالات أنّها لا تنهض على دعواهم من عدم الجواز ، بل الروايات المجوّزة نكساً والتي لا تجوز ذاك أقصى ما يقال بشأنها كونها ساقطة بالتعارض ، بناء على مسلك المشهور ، خلافاً لما اخترناه من جواز الأخذ بأحدهما ، لما انتصرنا له من القول بالحجّة

والأحوط - لزوماً - في مسح الرأس أن يكون من الأعلى إلى الأسفل (١).

التخييرية .

وهذا كله مع خلوّ الواقعة في دائرة التعارض عن مرجّح وليس، ضرورة أنّ المرجّح موافقة الكتاب - يؤيّد النصّ الدالّ على جواز النكس ، لكن ينبغي أن يلتفت إلى أنّ جواز النكس في هذه المسألة ليس من باب العودة إلى المطلقات وسقوط المتعارضين ، بل لأجل أنّ أحد هذين المتعارضين يمتلك مرجّحاً وهو موافقة الكتاب القاضي بجواز النكس ، وإن أبيت عن ذلك وقلت بعدم وجود المرجّح من البين يكون إطلاق الكتاب مرجعاً وهو يدلّ على جواز النكس.

وجه الاحتياط في المسألة

(١) وتعرّضت هذه المسألة إلى الخلاف أيضاً ، وانقسم الفقهاء إلى مجوّز للمسح نكساً على الرأس وبين مانع له ، أمّا المجوّز ، فقد ذكر صاحب شرح المفاتيح (قده) أنّه قول لمشهور المتأخّرين ، كما أنّ صاحب الحقائق (قده) قال إنّهُ هو المشهور ، وأمّا أصحاب الرأي الآخر ، فهو المحكيّ عن الصدوق في الفقيه ، كما حكى عن المرتضى في الانتصار ، والشيخين في المقنعة والخلاف ، وظاهر التهذيب ، كما حكى عن الشهيد في الدروس .

ولا بأس بالتعرّض إلى الأدلّة التي اتّكأوا عليها لإثبات جواز النكس كي نرى أنّها قابلة للصمود أم لا ، وهي أمور منها : إطلاق الآية ، فإنّ الآية المباركة بمقتضى إطلاقها تدلّ على ذلك لأنها خالية عن نوع مقيد يمنع عن إطلاقها

الدالّ على جواز النكس والعكس .

والقريب المذكور مخدوش من جهة أنّ الروايات في المقام ومنها البيانية تعدّ كافية في تقييدها، وأورد شيخنا الأعظم وصاحب الجواهر (قدهما) بعد الاستدلال بالآية بأنّه يمكن تقييد إطلاق الآية بما قيّدوا به إطلاق غسل الأيدي بالابتداء من الأعلى من الوضوءات البيانية المشار إليها بقوله صلى الله عليه وآله وسلّم: «هذا وضوء لا يقبل الصلاة إلّا به»^{(١) (٢)}

ولا يمكن أن نقبل ما ذكره، ضرورة أنّ الأخبار البيانية التي ادّعوا كونها مقيدة للمطلقات خلاف ما نستظهره منها من عدم دلالتها على وجوب المسح من الأعلى.

وأما ما يتعلّق بشأن الأثر المرويّ عن النبي صلى الله عليه وآله وسلّم فممسوس بالخدشة من جهة الارسال، فلا يصحّ الاستدلال به، بل ونزيد عليه أنّه على تقدير الاغضاء عن السند فإنّ المتن لا يفي بما هو المطلوب في الدعوى، لأنّ واقع الرواية من حيث المتن هكذا توضّأ النبي مرّة، فقال هذا وضوء.... الخ، والمشار إليه في قوله هذا... هو الوضوء مرّة، ولا تعرّض له إلى المسح من كيفيته.

وعلى تقدير نزولنا حتى على هذا الاشكال فإنّ قوله صلى الله عليه وآله وسلّم: «وضوء لا يقبل الصلاة إلّا به» يستوقفنا حول كلمة (القبول) من حيث إنّ المراد منها ما هو؟ أمّا اقتناصنا فهو أنّ القبول لا يمسّ واقع الصلّة بحال، بل النبي صلى الله عليه وآله وسلّم أراد ان يشير إلى أكمل أفراد الوضوء وكمال فرد

(١) جواهر الكلام: ١٩٦/٢.

(٢) كتاب الطهارة للشيخ الأنصاري: ١٢٣ ط ح.

لا ينافي الصحة في افراده الباقية الضعيفة ويدل على ما ذكرنا باقي الروايات الموجودة في الباب ، ونظيره قوله عليه السلام : «من توضأ مرتين لم يؤجر» .
نعم ، لو قلنا في واقع الاستدلال انّ الاطلاق ينصرف إلى ما اعتاده الناس من كون الابتداء بالمسح غالباً من الأعلى كما قال صاحب الجواهر ^(١) (قده) لكان له وجه .

إلا أنه ممنوع أيضاً ، لأنّ كون الشيء متلبساً بكونه متعارفاً لا يصلح لأن يكون منشأ لانصراف الاطلاق إليه ، والمرتكز في عالم الأذهان العرفية شكّ بدويّ يزول بمجرد طرول لحظة تأمل عليه .

وأفاد الأستاذ الأعظم (قده) بأنّ الانصراف ممنوع صغرى ضرورة انّ ما تعورف عليه من شأن الناس ذلك في الغسل - غسل الوجه واليدين - ولو لم يكن لأجل داعي الوضوء ، إلا انّ ذلك لا يستلزم أن يكون الأمر في المسح كذلك ، بل الأمر فيه على العكس من تعارفهم على المسح نكساً وعكساً ^(٢) .

(ومنها) : ما استندوا في تثبيت الدعوى على روايتين واردتين فيمن توضأ وعليه العمامة .

أما الأولى فمرسلة حمّاد عن أحدهما عليه السلام في الرجل يتوضأ وعليه العمامة ، قال : «يرفع العمامة بقدر ما يدخل إصبعه فيمسح على مقدّم رأسه» ^(٣) .

وأما الثانية فبما رواه حمّاد أيضاً عن الحسين قال : قلت لأبي عبدالله عليه

(١) جواهر الكلام : ١٩٦ / ٢ .

(٢) التنقيح - كتاب الطهارة : ١٤٨ / ٤ .

(٣) الوسائل : ب « ٢٢ » من أبواب الوضوء ج ٣ .

السلام: رجل تَوْضاً وهو معتمٌ فتقل عليه نزع العمامة لمكان البرد قال: «ليدخل إصبعه»^(١).

تقريب الاستدلال بحسب ما هو الموجود في جوِّ الرواية إنّما هو بمسألة رفع العمامة بما يتواءم مع النكس، وهو رفعها بقدر ما يدخل إصبعه، وكيفية ذلك أنّه لو أراد أن يمسخ نكساً يكون رفع العمامة قليلاً بما يسمح بمرور إصبع واحد، وهو مجاز من قبله عليه السلام، وأمّا لو كان الاشتراط في المسح من الأعلى إلى الأسفل لكان لزاماً عليه أن يرفع العمامة لمستوى أعلى ولا يكفيه رفع العمامة بقدر دخول إصبعه.

وصفوة الكلام: إنّ قوله: «يرفع العمامة بقدر ما يدخل إصبعه» أو قوله عليه السلام: «ليدخل إصبعه» يدلّ على جواز النكس، ومن هنا قال الأستاذ الأعظم (قده): إنّ هاتين الروایتين كالصريح في عدم اعتبار كون المسح من الأعلى إلى الأسفل^(٢).

ولا نجد ذلك وجيهاً، والتقريب:

هو أنّ الروایتين لا نظر لهما إلى كون المسح مجزياً إذا كان نكساً، بل هما في بيان كفاية المسمّى في المسح، وأنّه لا يجب عليه نزع العمامة كي يمسخ جميع رأسه، بل يكفيه المسح بمقدار الإصبع، وأمّا أنّ المسح من أيّ نقطة يشرع فلا يستفاد منهما، فما استدلّ به في وجه تقريب مدلول الروایتين أجنبي عنهما، أي أنّ الامام يبيّن أنّ لا حاجة إلى نزع العمامة لكي يمسخ جميع رأسه، بل يكفي فيه مقدار الإصبع، فيمسخ بهذا المقدار بلا نزع العمامة. وأمّا هل يجوز

(١) الوسائل: ب «٢٤» من أبواب الوضوء، ح ٢.

(٢) كتاب الطهارة: ١٤٨ / ٤.

النكس أم لا؟ فلا نظر لهما إليه هذا مع الاغضاء عن إرسال الرواية الأولى المانع عن الاتكاء عليها.

(ومنها) : صحيحة حمّاد بن عثمان ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « لا بأس بمسح الوضوء مقبلاً ومدبراً ».

فيمكن القول بأنّها ظاهرة في جواز المسح نكساً وعكساً ، بلا فرق في ذلك بين أن يكون مسح الرأس أو مسح الرجل.

إلا أنّ شيخنا الأعظم وصاحب الجواهر والمحقّق الهمداني (قد هم) قالوا بأنّه ممّا يوهن الاستدلال بالرواية ، أنّهم ذكروها ، وبعين السند المذكور في الوسائل ، عن حمّاد بن عثمان ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « لا بأس بمسح القدمين مقبلاً ومدبراً » وبهذا يتولّد احتمالية اتّحاد الروائيتين ، وإنّ المراد من مسح الوضوء هو مسح القدمين ، فلا تصلح الرواية للاستدلال بجوار مسح الرأس نكساً ، فيسقط اعتبار الاستناد على هذه الرواية (١) (٢) (٣).

والسيد الحكيم وأستاذنا الأعظم (قد هما) وسيدنا الأستاذ (دام ظلّه) دفعوا هذا الاحتمال بأنّه لا يمنع عن الاستدلال بهذه الصحيحة روايته الأخرى بعين السند المذكور ، وهي أن لا بأس بمسح القدمين مقبلاً ومدبراً ، لأنّ وحدة السند لا تقتضي الحكم بوحدة المرويّ أبداً ، لجواز أن يكون حمّاد قد سمع عن أبي عبد الله عليه السلام روايتين ؛ إحداهما عدم البأس في مسح الوضوء مطلقاً

(١) جواهر الكلام : ١٩٧ / ٢ .

(٢) مصباح الفقيه كتاب الطهارة : ١٥٥ ، ط ح .

(٣) الطهارة للشيخ الانصاري : ١٢٣ ، ط ح .

مقبلاً ومدبراً، وثانيهما عدم البأس في مسح القدمين مطلقاً ومدبراً ومقبلاً^(١) (٢) (٣) وقال السيّد الحكيم (قده): إنّ مجرد استبعاد تعدّد الرواية لا يصلح وجهاً لرفع اليد عن أصالة التعدّد الراجعة إلى أصالة عدم الخطأ^(٤).

وعلى تقدير القدر في الجواب ترقينا إلى جواب آخر، فنقول:
إنّ ما توهم من اتّحاد الراوي والمرويّ بناء على كون الراوي هو حمّاد بن عثمان على ما هو الموجود في الطبعة الأخيرة من الوسائل، وأمّا بناء على كون الموجود هو حمّاد بن عيسى في الرواية الأولى الموجودة في غير الطبعة الأخيرة من الوسائل - كما صرّح به الهمداني (قده) - فيرتفع اللبس، ويكون الوضوح من نصيب المسألة، وحمّاد بن عيسى محكيّ عن بعض نسخ التهذيب أيضاً، وأمّا حيثية الوضوح فلاّنها حينئذ تكونان روايتين مختلفتين، إحداهما عن حمّاد بن عثمان، والأخرى عن حمّاد بن عيسى.

إن قلت: سلمنا تعدّد الروايتين لكن في الصحيحة الثانية خصّ جواز المسح مدبراً على القدمين فتخصّصهما بالذكر يشعر بكون الحكم منخصّصاً بالرجلين فتحمل الرواية المطلقة عليه فيكون الحكم المذكور وهو جواز النكس مختصاً بهما ولا وجه للتعدّي إلى الرأس.

قلت: إنّ اللقب لا مفهوم له كي تدلّ الصحيحة على عدم كفايتهما في مسح الرأس كي يتحقّق التنافي بينهما، فيحمل المطلق على المقيد، بل يؤخذ بكلتي

(١) التنقيح - كتاب الطهارة -: ١٤٩ / ٤.

(٢) مباني المنهاج: ٣٧٤ / ١.

(٣) مستمسك العروة الوثقى: ٣٦٨ / ٢.

(٤) مستمسك العروة الوثقى: ٣٦٨ / ٢.

الروائتين في مورد هما، فإنَّ مجرد الاشعار بشيء لا يكون دليلاً عليه.
 (ومنها) : إطلاقات حكاية الضوء في الضوءات البَيانية بتقريب انَّ
 المسح من الأعلى لو كان واجباً لنقله زرارة وبكبر وغيرهما ممَّن حُكي لهم
 وضوء رسول الله صَلَّى الله عليه وآله وسلَّم، وقد تقدَّم الجواب عنها فلا إعادة.
 (ومنها) : ممَّا رواه الفضل، عن علي بن يقطين - إلى ان قال - : «وامسح
 بمقدَّم رأسك»^(١) فإنَّها دالَّة بإطلاقها على جواز النكس .

(ومنها) : ما دلَّ على جواز النكس في الرجلين بتقريب أنَّه يقال بمثله في
 مسح الرأس أيضاً لعدم الفصل بين الرجلين والرأس، لكنه بحاجة إلى معصوم
 يخبرنا بعدم الفصل بينهما وليس، فتحصل أنَّ ما ذكرناه من وجوه جواز النكس
 ليس جميعها بالكافي قوَّةً لكي يقال بمثل ما هو المزبور في الدعوى كيف وقد
 لاحظت ان الخدشة أصاب بعضها، إلَّا أنَّ في صحيحها غنى وكفاية .
 هذا تمام الكلام في الوجوه المذكورة لجواز النكس، وما يمكن أن يقال
 في وجه عدم جواز النكس أيضاً أمور :

(منها) : انَّ قاعدة الاشتغال تقضي بعدمه، لأنَّ المسح نكساً يوجب
 عدم إحراز فراغ الذمَّة، فمقتضى الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني،
 ولا يتأتَّى إلَّا بمسح الرأس من الأعلى إلى الأسفل، ويردُّه ان المطلقات
 اللفظية هي الأدلَّة المحكَّمة في المقام، ومع تقرُّرها من الطبيعي أن لاتصل
 النوبة إلى الأصول العملية المعلوم عدم الصيرورة إليها إلَّا حين فقدان الأدلَّة
 الاجتهادية .

(ومنها) : أَنَّ المحكيَّ من الموضوعات البيانية الحاكية لفعل النبي صَلَّى الله عليه وآله وسلَّم المشتملة على مسح الرأس المقطوع كونه مقبلاً لراجحيته دون النكس المرجوح ، إذ لا معنى لترك الراجح من النبي صَلَّى الله عليه وآله وسلَّم والعمل بالمرجوح . فالحكايات للموضوعات البيانية كما يشهد جواز المسح مقبلاً كذلك ينفي جوازه نكساً لأنَّها في مقام البيان وإعطاء الضابطة ، ويردّه :

أن الاطلاقات اللفظية في رتبة أقوى من فعل النبي ، فلذا هما ليسا في رتبة المعارضة حتى يحتجَّ به على الدعوى . ومقتضى الدليل اللفظي الجواز ، إذ يحتمل قوياً أن يكون اختياره المسح الكذائي لأجل الراجحية وكونه أكمل الافراد ، وهذا الاحتمال وإن كان قابلاً للدفع باعتبار أن النبي صَلَّى الله عليه وآله وسلَّم في مقام البيان ، إلّا أنه ليس للفعل ظهور قوي يؤهله لتقييد المطلقات وأن يعارض الدليل الدالّ على جواز النكس .

ومنه تعرف أن قوله صَلَّى الله عليه وآله وسلَّم : «إِنَّ هذا وضوء لا تُقبل الصلاة إلّا به» ليس إلّا إشارة إلى كمال فرده - كما سمعت منّا آنفاً - .

(ومنها) : ما قالوا من أن النكس مذهب العامة ، وأن الرشد في خلافهم ، وهو محلّ نظر ، لأنّ هذا مرجّح في مورد يتعارض فيه الخبران ، فإن كان أحدهما مخالفاً للعامة أخذنا به وطرحنا الآخر ، لا مطلقاً يؤخذ به على أن سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) يناقش في أصل مرجحيته ، فاعتبر .

ومن هنا تعرف أن لا وجه للقول بانصراف الاطلاقات إلى الفرد الشائع الذي هو المسح مقبلاً .

شروط الوضوء :

يشترط في الوضوء أمور:

(١) النية (١) بأن يكون الداعي إليه قصد القرية

فخالص البيان بعد ذكر أدلة الفريقين هو أنّ جواز المسح نكساً خالٍ عن أي إشكال أو مانع، ويبقى أنّ ما أفاده الأستاذ الأعظم (قده) من الاحتياط اللزومي لم يتّضح لي وجهة، نعم، الحسن كعنوان طارئ على العمل لا يوجب الالتزام بالاحتياط .

شروط الوضوء : النية .

(١) يقع الكلام فيها من جهات : الأولى في معناها. قال في مجمع البحرين : (النية) هي القصد والعزم على الفعل . وقال في الصحاح : إذا نويت كذا إذا عزمته عليه .. ولم يظهر لها معنى شرعي جديد، وأمّا المعنى العرفي فهو إرادة الشيء والعزم عليه والقصد إليه ، وبها يكون الفعل فعل مختار ، والمراد بالعزم الإرادة المتقدمة على الفعل سواء حصل قبلها تردّد أم لا .

وقال صاحب الجواهر (قده) : ما يُنقل عن المتكلمين من الفرق بينه وبين النية بذلك غير واضح الوجه ، كالفرق بين النية ومطلق الإرادة بالمقارنة وعدمها ، وحاصل ما نقل عنهم :

أن الإرادة إمّا أن تكون مسبقة بتردد أو لا ، فالأولى العزم ، والثانية إمّا أن تكون مقارنة أم لا ، فالأولى النية ، والثانية إرادة بقول مطلق ، وهو كما ترى^(١) .

بيد أن المنقول عنهم لا يتواءم مع ما هو المتحصّل من الفن اللغوي

والعرف والشرع، فقد نسب إلى المشهور بأنّ النية هي الصورة الخاطرة بالبال وأنها عندهم حديث نفس ممتد، ومركبة لا بسيطة.

ثم إنّ الشيخ الأعظم والمحقّق الهمداني (قدهما) أشكلا بعدم انسجام ما هو المذكور مع ما هو المتقرّر في كلمات المشهور، وفسّرا النية - كما هو المطروح عند المشهور - بأنّه عبارة عن إرادة تفصيلية منبعثة عن تصوّر الفعل وغايته، فالصورة المخطرة في الذهن مقدّمة للنية لانفسها، وأمّا الأمر المغروس في الذهن الباقي في النفس الموجب لا تصاف مجموع الفعل بكونه عملاً اختيارياً المعبر عنه بلسان المتأخّرين بالداعي إلى الفعل فلا يسمّى هذانيّة عند المشهور، بل لا يصدق القصد والارادة عليه عندهم، بل هو من آثار النية السابقة، ويعتبرون استدامته إلى آخر العمل حتى يتّصف تمام العمل بكونه صادراً عن قصد وإرادة، ويعبّرون عنه بالاستدامة الحكيمية^{(١)(٢)}.

أمّا المتأخّرون الذين خالفوهم في ذلك فذهبوا إلى أنّ النية أعمّ من تلك الإرادة التفصيليّة، ومن ذلك الأمر المركّوز في الذهن، فإنّ هذا الأمر الباقي في الذهن أيضاً من سنخ الإرادة.

ونقل هذا المعنى عن المحقّق الطوسي في كتابه (تجريد الاعتقاد) حيث قال: والحركة إلى مكان تتبع إرادة بحسبها، وجزئيات تلك الحركة تتبع تخيلات وإرادات جزئية يكون السابق من هذه علّة للسابق المعدّل لحصول حركة أخرى، فتتّصل الإرادات في النفس والحركات في المسافة إلى آخرها. فالنتيجة: هي أنّه بعد اتفاق المشهور والمتأخّرين في أنّ حدوث النية

(١) الطهارة للانصاري: ٨٠، ط ح.

(٢) مصابح الفقيه، كتاب الطهارة ص ٩٩ ط ح.

الباعثة على العمل أو الفعل لا بدّ وأن يكون منبعثاً عن تصوّر الفعل وغايته، وقع الاختلاف في كون النية هي هذه الإرادة التفصيليّة أم هي أعمّ منها ، ومّا يبقى مركزاً في الذهن مؤثراً في اتّصاف اجزاء العمل بكون كلّ منها عملاً اختيارياً. وما نستوحيه من عبارة أستاذنا الأعظم (قده) في المتن كونه موافقاً لمسلك المتأخّرين ، وفسرّ النية بكون الداعي للعمل قصد القرية، وهو وجه ولا نجد ضيراً من أن نعتنقه كمسلك لنا أيضاً. ووجه الحقّ في كونه الموجه عندنا هو لعدم نهوض ما يدلّ على اعتبار اقتران العمل الصادر بالاضافة إلى قصد القرية كونه ناتجاً أو مقارناً لإرادة تفصيليّة لصيقة به .

هذا مع أنّ العقل يحكم استقلالاً على أن العمل الصادر عن أمر المولى الباعث إليه بالإرادة الارتكازية، بوجوب الاطاعة وان لم يقترن به الإرادة التفصيليّة كما ادّعى ، كما أنّ العرف يرى هذا العمل أيضاً عبادة. ويشهد لذلك حكم العقلاء قاطبة على أنّ العبد المأمور من قبل مولاه بشراء اللحم ، إذا تعرّض لهذا الأمر بالامتنال ولبس الثياب وذهب إلى السوق واشترى اللحم بداعي أمر المولى يعدّ مطيعاً حتى وان كانت الإرادة التفصيلية غير حاضرة في صقع النفس حال إيجاده الفعل المأمور به.

فالنية المعتبرة في العبادات أعمّ من الإرادة التفصيليّة ومّا يبقى مركزاً في الذهن، نعم ، لا بدّ أن تكون في العبادة مع قصد القرية.

وبما ذكرنا تمّ البحث في النية من جهة اللغة والعرف. وما سنستعرّض له الآن يتعلّق بوجوبها والدليل عليها ، وهذا هو البحث عن الجهة الثانية والعمدة في المقام إثبات أنّ الوضوء أمر عبادي أم لا ، لأنه إن كان عبادياً فلا شبهة

تطري لاعتبار قصد القرية فيه، وإن لم يكن عبادياً فلا شبهة في عدم اعتباره، فلا حاجة إلى البحث في وجوب النية وعدمها بعد إثبات العبادية أو عدمها. فدائرة البحث مركوزة على هذا الأساس، وهو أن البحث في وجوب النية يرجع إلى أن الوضوء أمر عبادي أم لا، فإن كان الأول كان الأمر ساقطاً بالأمر بعنوان أنه طاعة، إذ لا شبهة عقلاً وعرفاً في أن الطاعة لا تتحقق إلا بإتيان المأمور به بداعي الأمر، ومع توصليته لا حاجة إلى ما ذكرناه لاكتفاء المولى به بمجرد وجوده وفي ضمن أي فرد.

فالسؤال هنا الذي ينبغي أن يسأل، ما هو الدليل المعتبر الذي نهض على كون الوضوء أمراً عبادياً؟

وقالوا في الجواب: إن الإجماع دليل على المدعى، ولا نرى وجهاً له بعد أن صدر منّا تكراراً أن المحصل منه غير حاصل، والمنقول منه لا حجية له. وقالوا الارتكاز التشريعي الثابت في أذهان المتشرعة من زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم إلى يومنا هذا.

وقالوا: إن الأثر المروي عن الصادقين عليهم السلام، كما عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الصلاة ثلاثة أثلاث، ثلث طهور، وثلث ركوع، وثلث سجود»^(١)، والأثر المروي عن السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام، عن آبائه، عن علي عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «خصلتان لأحب أن يشاركني فيهما أحد، وضوئي فإنّه من صلاتي»^(٢).

(١) الوسائل ب «١» من أبواب الوضوء ح ٨.

(٢) الوسائل: ب «٤٧» من أبواب الوضوء ح ٣.

وأما تقريب الاستدلال ، فكما في كلمات الأستاذ الأعظم (قده) بأننا نقتنص من جعل الوضوء ثلث الصلاة لمكان اعتبار أظهر آثارها - الصلاة - في الوضوء ، وليس ذلك إلا لعباديتها واعتبار قصد القربة. وبتعبير آخر نقول : إنَّ المستكشف من هذا التنزيل كون المعتبر في الوضوء كلَّ ما يعتبر في الصلاة من شرائط ، كقصد القربة وغيره ، بل يستفاد من الروايات أنَّ كلَّ شرط يعتبر في الصلاة يعتبر في الوضوء . نعم ، لو نهض الدليل الخاص على اختصاص بعض الشرائط كالساترية والقبلوية قلنا حينئذٍ باختصاصها بالصلاة بلا وجه تعديتها إلى الوضوء^(١).

ولانرى وجهة ما ذكره (قده) لأنَّ لازم قوله تخصيص الأكثر، فإنَّ كثيراً من شرائط الصلاة منتفية في الوضوء، وهو - أي تخصيص الأكثر - خلاف الذوق والصناعة ، لأنه مضافاً إلى ما ذكر من شرائط نقول مضيفين لها شرطية عدم التكلم وعدم القهقهة والطمأنينة ، أيضاً فإنَّها أيضاً ليست من قيود الوضوء مع أنها من قيود الصلاة ، فلاحظ .

(وقالوا:) إنَّ الأصل قائم على أن كلَّ واجب عبادي ، وهذا يقتضينا أن نقول بأنه لا يسقط إلا بإتيانه بقصد القربة .

بتقريب : أن تحصيل غرض المولى يكون واجباً على المكلفين بحكم العقل ، وهو أنما يحصل باستيفاء جميع ما أمر به ، ومن ضمن ما أمر به قصد القربة المعتبرة في كلِّ واجب ، فمن المنظور العقلي يُحكم بإتيانه رفعاً لاشتغال ذمته به ، لأنَّ إذا تعرَّضنا إلى أداء الواجب إمَّا أن نمثّل هذا الواجب المراد مع

قصد القربة فلا اشتغال للذمة حينئذ ، بل الجزم حاصل بالفراغ وأما إذا امثلنا الواجب ولم نتعرض لنية قصد القربة فلا مجال لهذا الجزم ، والشك في السقوط موجب للاشتغال .

ويمكن تصوّر الجواب عن هذا الوجه من ثلاث زوايا مختلفة ، أو بالأحرى ثلاث مدارس مختلفة :

الأولى: ما عن أستاذنا الأعظم (قده).

والثانية: ما عن أستاذه النائي (قده).

والثالثة: عن صاحب الكفاية (قده).

أما أستاذنا الأعظم (قده) بنى على إمكان أخذ قصد القربة في الخطابات المولوية الأولى. فنستطيع ما إذا رجعنا إلى هذا الاطلاق من أن تنفي كل ما هو محتمل دخله في غرض المولى. إذن لا أساس لمثل هكذا احتمال مع تقرّر الاطلاق اللفظي في المقام لتكفّله بجميع ما احتمل دخله في غرض المولى بالنفي^(١).

وتبعه سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) في ذلك وقال بنفي المحتملات بوساطة الاطلاق .

وأما النائي (قده) القائل بعدم إمكان أخذ قصد القربة في الجعل الشرعي لاستلزامه اتّحاد الموضوع والحكم ، أو تقدّم الشيء على نفسه ، فإذا استحال الاطلاق استحال التقييد بناء على أن الملكة وعدمها تقتضي هذا، وقال : إن نية قصد القربة أخذت في الخطاب الثاني على نحو نتيجة التقييد ، فيدفع بهذا

الاطلاق الثاني المحتمل أيضاً.

وأما إذا بنينا على استحالة أخذ قصد القرية مطلقاً في الجعل الشرعي - كما عن صاحب الكفاية (قده) - فلاحتمال باقٍ برأسه من ناحية الإطلاق اللفظي، إلا أنه يمكن دفعه بالبراءة العقلية، إذ يمكن للمولى أن يبين ما له دخله في غرضه ولو بالجملة الخبرية، وحيث أنه كان عليه السلام والحال هذه ولم يتعرض بالبيان فإذا كان القيد مراداً له ولم يبين قبح عقلاً معاقبته عليه فينفى حينئذ بمقتضى البراءة العقلية.

وقالوا: إن قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^(١) يدل على اعتبار قصد القرية في الوضوء من جهة أن الله سبحانه أمر عباده بالاطاعة، وهي لا تتحقق إلا مع قصد الأمر والامتثال، بحيث نستطيع أن نقول: إن خلوّ العمل من هذا القصد قد يشكك في صحة مفهومية الإطاعة، وكونه كذلك مطيعاً في هذا العمل فنحن نقتنص من المدلول المطابقي وجوب الإطاعة من الآية، وبمقتضى مدلولها الالتزامي أن هذا العمل يجب أن يكون مصطبغاً بنية قصد الأمر والامتثال.

وهذا المعنى المقتنص من الآية سعي يشمل جميع الواجبات بحيث لا نجد بأساً من أن نجعل ذلك قانوناً عاماً في كلّ واجب، وندرج فيه المجموع ونخرج ما لم يكن كذلك بناء على مساعدة دليله.

ولا أجد في هذا القول ما يمكن أن تستقر وتطمئن به النفس، لأننا نورد عليه القول بأن الآية مسوقة للإرشاد إلى ما حكم به العقل من لزوم إطاعة

المولى، بل وعلى تقدير عدم إنشاء مثل هذا الطلب كنّا نحكم بوجوب الاطاعة أيضاً من حيثة مدركات حكم العقل، ومعناه هنا التعرّض لأداء الواجبات. ثم لا يخفاك أنّ الطلب في الآية لم يُسَقَّ إلّا للارشاد. نعم، لو كان مولوياً لاستطعنا بهذه الآيات أن نقيّد جميع الواجبات الواقعية بالاطاعة، إلّا أنّ الظهور لا يساعد على ذلك، ووجهه هو: أنّ الطلب المولوي لا يتعلّق إلّا بالمحلّ الذي يكون قابلاً لأن يتعلّق به.

وبهذا التقريب يكون خروج الاطاعة عن هذه الضابطة من التقرّر بمحلّ ضرورة أن لزوم الاطاعة من معطيات حكم العقل متى ما توجّه خطاب مولوي من المولى، وإلّا لو لم يكن الأمر على ما قلناه لظهرت لنا في الأفق مشكلة التسلسل من جهة أنّ الاطاعة لو تعلّق بها الخطاب الشرعي لاحتاج هذا الخطاب في طاعته إلى خطاب آخر بوجوب الاطاعة أيضاً، ويكون هذا الخطاب مفتقراً إلى خطاب آخر وهكذا، كما أنّ هذا القول - عدم إمكانية تعلّق الخطاب المولوي شرعاً بالاطاعة - يولّد لنا القول باستحالة التعلّق في جانب النفي، كأن يقول الشارع المقدّس: لا يجب عليك الاطاعة ضرورة أنّ هذا مآله إلى التهافت للزوم الاطاعة في هذا الفرد، وطاعته تلزم عدم طاعته فيقع التناقض.

ما نرغب في تقريبه هو أن الجعل كما لا يتعلّق بزوجيّة الأربعة وطريقة العلم وكاشفيته نفيّاً أو إثباتاً ضرورة أن هذه اللوازم قهرية الوجود توجد تبعاً لوجود ملزوماتها، فكذلك الاطاعة لا يتعلّق الجعل المولوي بساحتها، أمّا في جانب الإثبات فلازمه التسلسل، وأمّا في جانب النهي فلازمه التهافت. نعم، لا

مشاحة في أن تتفق مع من يذهب إلى كون الوجوب هنا إرشادياً إلى ما حكم به العقل .

ثم على هذا التقدير - أي على تقدير حكم العقل بوجوب الاطاعة - لا يعني ذلك أن قصد القربة شرط في الواجبات ، أي أقصى ما يدركه العقل وجوب الاطاعة ، وأما احتياج العمل إلى قصد القربة فخارج عن ساحة إدراكه لعدم ثبوت كونه مشرّعاً كي يضيف قيداً إلى الامتثال .

ونضيف على هذا الايراد وجهاً آخر وهو : أن التسليم بكون الاطاعة من الواجبات المولوية النفسية يوجب أن نلتزم بلازم لا يؤسس ما هو المطلوب في الدعوى ، وهو أن نقول بكون الاطاعة في عرض باقي الواجبات النفسية كالصلاة والصيام وغيرها ، وأن هذا من قصد القربة واعتبارها في الواجبات النفسية ؟ نعم ، لو كان مولوياً غيرياً لدلّ على أن قصد التقرب معتبر كسائر الاجزاء والشرائط ، إذ لا يعقل الأمر الغيري إلا في الشرائط والأجزاء ، ومعنى ذلك أن المولى إذا أمر بالاطاعة بأمر مولوي غيري أنه يريد الواجبات مع قصد التقرب فيقيد به إطلاق أدلة الواجبات ، لأنّ المنولى لا يريدّها إلا مع قصد الامتثال والاطاعة ، وهو المحقق لعنوان الاطاعة .

إذ بناء على هذا يدلّ قوله تعالى : أطيعوا... على أنّه لا بدّ من ايجاد متعلّقات الأوامر بعنوان الاطاعة ، وهو - أي إيجاد متعلّقات الأوامر بعنوان الطاعة - لا يتحقّق إلا بقصد الأمر وهو المطلوب ، وممّا ذكرنا ظهر ما في كلام أستاذنا الأعظم (قده) ^(١) وسيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) ^(٢) لأنّهما ذهبا إلى استحالة

(١) التنقيح - كتاب الطهارة - : ٤ / ٤٦٩ .

(٢) مباني المنهاج : ١ / ٤٨٥ .

قبول الاطاعة للجعل المولوي ، والحقّ هو ما أفاده ، لكن في صورة ما إذا كان الخطاب مولوياً نفسياً ولا نميل له ، بل المتّجه هو اعتبار هذا الخطاب مولوياً غيراً فيندفع المحذور .

ذكر المحقّق الهمداني (قده) بأنّه يمكن أن يقال : إنّ المورد قابل للأمر من الشارع ولو كان مولوياً نفسياً بأن تكون الاطاعة من حيث هي محبوبة للمولى ومتعلّق أوامره أيضاً كذلك ، فيجب حينئذٍ على المكلف مهما أمكن حفظ أوامر المولى عن السقوط بلا حصول عنوان الطاعة مقدّمة لامتناع الأمر بالطاعة ، فلو قصر في ذلك إلى أن تحقّق ذات المأمور به استحقّق المؤاخذه بمخالفته الأمر بالطاعة دون الأمر المتعلّق بذات الشيء الذي سقط بحصول متعلّقه .

ويردّه أنّ ما ذكره (قده) مستلزم لتعدّد العقاب على مخالفة المأمور به ، كالصلاة عقاب لمخالفة ذات المأمور به ، وعقاب لمخالفة الأمر بالطاعة وفساده أوضح من أن يخفى .

فالحقّ أنّه لا مجال للاستدلال بالآية المباركة - على اعتبار قصد القرية في الواجبات - ، بل الأمر بالطاعة إرشادي والدليل عليه أمور :

الأمر الأوّل : أنّ المتبادر منها كون الأمر بالطاعة مرشدة إلى ما حكم به العقل مستقلاً من لزوم طاعة المولى نظير قول الوعاظ : ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^(١).

الأمر الثاني: أن الآية لو دلّت على اعتبار قصد القرية في الطاعات بناء على مولوية الخطاب فإنّ ذلك مؤسّس لشمولها لصورة الأوامر مع النواهي ، أي

كما أن يعتبر في التكاليف الشرعية لزوم الاتيان بهما منضماً إليها قصد القربة كذلك يعتبر في النواهي أن ينتهي عن جميع ما يحرم الاتيان به منضماً إليه قصد القربة، أي الترك مع قصد القربة، والحال أن الطاعة في المحرمات إنما تتحقق بمجرد تركها، ولا يتوقف حصولها على قصد التقرب.

وبتقريب آخر أنه لو كان وجوب الطاعة وجوباً شرعياً غيرياً دالاً على اعتبار قصد القربة في تحقق الطاعة لكان دالاً على اعتبارها في إطاعة المحرمات أيضاً، إذ بعد كون الأمر بالطاعة أمراً مولوياً غيرياً فإنه يدل على أن قصد القربة جزء أو شرط في التكاليف بلا فرق بين الواجبات والمحرمات والحال أن قصد القربة غير معتبر في إطاعة المحرمات، فيعلم من ذلك أن قصده غير معتبر في إطاعة الواجبات أيضاً، فيكون الأمر المذكور إرشادياً.

قد يقال بأن الأمر يختلف عن النهي من جهة أن الأمر وجودي والثاني عدمي، إلا أن هذا فرق بلا فارق، لأن النهي قد يتأطر بإطار وجودي، فتقول: يجب عليك أن تنتهي عن شرب الخمر - مثلاً -، فيتعلق الوجوب بالنواهي أيضاً.

الأمر الثالث: أن الضابطة العامة في كل تشريع صادر من المولى يتعلق بالواجبات تقتضي أن يكون الأمر المبني على ضوء ذلك مولوياً نفسياً، لأن الحمل على الغيرية يحتاج إلى مؤنة وبيان، والمقام خالٍ منها.

ولازم القول بالوجوب النفسي المولوي تعدد العقاب في صورة ترك الواجب، واللازم باطل، فالملزوم مثله. ثم أنه على تقدير آخر أما أن نلتزم بالارشادية أو كونه واجباً غيرياً، وحيث أننا رأينا أنه مخدوش من زاوية الغيرية

فإنّ ذلك أوجب أن ينحصر كونه في الإرشادية ، وإن أبيت من حمل الأمر بالطاعة على الإرشاد فلا أقل من حمل الأمر على الإرشاد دون الغيرية من باب الاحتمال ، فهو يوجب أن تكون القضية محتملة من النظرة العكسية ، أي أن لا يكون الأمر فيه محمول على الغيرية بأن يتساوى الاحتمالان ، فلا وجه لترجيح أحدهما على الآخر.

فالنّتيجة ثبوت عدم صلاحية الآية للاستدلال على اعتبار قصد القرية ، وكيف ما كان فحمل الآية على الإرشاد لا يقتضي أكثر ممّا تقتضيه الأوامر المتعلّقة بالواجبات ، ولا يكاد يثبت لنا هذا أن قصد القرية معتبر وأن تعلّق الأمر بالطاعة.

أضف إليه أن هذا الظاهر في الأوامر حملها على المولوية النفسية كما حقّقناه في الأصول ، وحمله على الواجب الغيري كما في دعوى الاستدلال بالآية خلاف الظاهر والأصل المقرّر في الأصول .
وقال الأستاذ الأعظم (قده):

إذا التزمنا بدلالة الآية على ما هو المطروح في الدعوى من كونها دالّة على اعتبار قصد القرية ، وبحيث نلتزم به في جميع الواجبات فإنّ ذلك يوجب تخصيص الأكثر من حيث أنّ أكثر هذه الواجبات توصلية يجب أن تخرج بالتخصيص من هذا العموم ، وتخصيص الأكثر قبيح^(١).

الأمر الرابع: قوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ﴾^(٢) ، والاستدلال به إنّما يتمّ إذا لوحظت (اللام) في قوله (ليعبدوا)

(١) التنقيح - كتاب الطهارة - : ٤ / ٤٧٠ .

(٢) البيّنة : ٥ .

المحمولة على معنى (الباء) وأن تكون العبادة متعلّقة للأمر لا غاية له لتؤسّس القول بأن الله لم يأمر إلّا بعبادته ، فيصير معنى الآية على هذا : وما أمروا إلّا بالواجبات التعبدية ، فيستفاد منها أنّ الأوامر الواردة في الشريعة كلّها تعبدية .

ومعنى ذلك أن يحمل الواجبات كلّها على التعبدية إلّا ما خرج والعبادة لا تكون إلّا إذا انضمّ إلى العمل نيّة قصد القرية .

أقول : إنّه مع الاغضاء عن كون المحذور السابق وارداً هنا وهو لزوم تخصيص الأكثر لعدم اعتبار قصد القرية في الواجبات التوصلية وهو - أي تخصيص الأكثر - قبيح ومستهجن .

أورد عليه الأستاذ الأعظم (قده) : بأنّ الظهور في الآية لا يساعد على هذا الحمل - أي حمل (اللام) على (الباء) - بل اللام بمعنى الغاية كما يكون هذا المعنى في قوله تعالى : ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(١) فتكون العبادة هي الغاية من الخلق والجعل^(٢) .

ومع ذلك إن لم تقبل بهذا وقلت : إنّ اللام بمعنى الباء . فأقول : إنّه يمكن أن يستفاد من صدر الآية نوع قرينة على أنّها وردت في المشركين وأهل الكتاب الذين جعلوا عزيراً وعيسى إلهاً دون الله . فالآية بقرينة الصدر تدلّ على وجوب أن تكون العبادة لله خالصة ، فالآية أجنبية عمّا نحن فيه .

وصفوة الكلام أن الآية تدلّ على أن المعبود لا بدّ أن يكون هو الله سبحانه

(١) الذاريات : ٥٦ .

(٢) التتقيح - كتاب الطهارة :- ٤ / ٤٧١ .

وتعالى ، وتكون العبادة خالصة له ، ولا دلالة فيها على أن كلّ واجب تعبدي .
 الأمر الخامس : ما استدّلوا به بجملة من الروايات قالوا إنّها تشير إلى أصل واحد وهو كون الواجبات عبادية إلّا إذا نهض دليل على العكس فيخصّص به بمقداره ، وكلّها ورد بمضمون «أنّ الأعمال بالنيات»^(١) ، أو «لا عمل إلّا بنية»^(٢) ، أو «لكلّ امرئ ما نوى»^(٣) . وأمّا كيفية الاستدلال فهو بالقول بأنّ الروايات تشير إلى نفي الصّحة لا نفي الذات الواقع قطعاً في الخارج ، وأمّا نفي الصّحة وعدم ترتيب أي أثر باعتبار عدم اشتغال المأتي به في الخارج على نية قصد القرية المصحّحة للعمل .

والظاهر ان ما استفيد من وحي الروايات أجنبي عنها ، ضرورة أنّها - النّية - الواردة في لسانها - الروايات - ليس المقصود منها نية قصد القرية ، بل فيها احتمالات :

(منها) : أن تنزل على إرادة قصد القرية ، وعلى هذا الاحتمال يتم الاستدلال بالروايات حيث أنّها تدلّ على اعتبارها في العبادات ، فيتمّ المطلوب ، إلّا أنّ العرف واللغة لم يشيرا لا عن قرب أو بعد إلى أنّ النّية بمعنى قصد القرية ، فإنّ المعنى المذكور خلاف اللغة أو العرف ، هذا مع وجود حائل يمنعنا من حمل جميع الجعليات الشرعية على التّعبدية لما يلزم منه من تخصيص الأكثر المستهجن ضرورة أنّ الأكثر هي التوصلات الغير مشروطة بنية قصد القرية . وفوق كلّ هذا ، إنّ هذا المعنى لا يتلاءم مع ما سنذكره من

(١) الوسائل : ب «٥» من أبواب مقدّمة العبادات ح ٦ .

(٢) نفس المصدر ح ١٠ .

(٣) نفس المصدر ح ١٠ .

روايات في طَيِّ البحوث القادمة .

(منها) : أن يراد بها أن الأعمال التي طلبها الشارع المقدّس كالصلاة والصيام وغيرها لا بدّ حين صدورها من أن تقع بقصد عنوانها المضروب لها، فمثلاً إذا غسل وجهه ويديه ومسح رأسه ورجليه مع عدم قصد عنوان الوضوء فإنّ هذا لا يعدّ وضوءاً مجزياً عمّا هو المطلوب في صقع الواقع ، ولذا يقع في هذه الصورة فاسداً ولا يترتب عليه أثر شرعي . والروايات على أفق هذا المعنى المحتمل غير متوائمة مع الطرح الموجود في الدعوى ، لأنّ قصد العنوان غير قصد القرية المبحوث عنه ، فالمستفاد من الروايات اعتبار الأوّل دون الثاني . ويمكن أن يقال : إنّ هذا المعنى بعيد عن الجوّ الذي يحفّ بالروايات ، فإن قصد عناوين الأفعال وصدورها عن إرادة واختيار من قبيل الأمور البديهية ، وإذا كان الأمر بهذا القرب فالإمام عليه السلام أجلّ شأنًا من أن يشير إلى وجوبه في العمل العبادي لأنّها غير قابلة لأن تقع مغفولاً عنها ولو ارتكازاً . وبهذا اليراد أشكل استاذنا الأعظم والشيخ الأعظم (قدهما) على التقريب المزبور^{(١)(٢)}.

وأضافا إليه أنّ هذا الاحتمال يقع منافياً لبعض ما سيرد من الأخبار في المقام ، كقوله صلّى الله عليه وآله وسلّم : « لا قول إلّا بعمل ، ولا قول ولا عمل إلّا بنية ، ولا قول وعمل ونية إلّا بإصابة السنّة »^(٣) ، حيث أنّ هذه الروايات دلّت بواقعها على أنّه لا يراد بالنية أن قصد العناوين أو قصد القرية هو الموجب لقبول

(١) التنقيح - كتاب الطهارة - : ٤ / ٤٧٤ .

(٢) كتاب الطهارة للشيخ الأنصاري : ص ٨٠ ط ح .

(٣) الوسائل : ب « ٥ » من أبواب مقدّمة العبادات ح ٢ .

العمل كما ادّعى في الاحتمالين الأولين ، وإلا فلا معنى لإصابتهما للسنة فإن قصد القرية دائماً مصاب للسنة ، وكذا قصد العنوان ممّا لا بدّ منه في تحقّق العمل .

(ومنها) : أن يراد بالنّيّة الداعي والمحرّك نحو العمل، بمعنى أن تصوّر الداعي إلى إتيان العمل هو الباعث إلى إتيانه في الخارج معلولاً لما تصوّره من داع، فإذا كان الداعي قبيحاً اتّسم العمل المتّصل به بالقبح ، وإذا كان الداعي حسناً وصف هذا العمل المعلول له بالحسن ، ومثله كضرب اليتيم فإنّه عمل قابل لأن يتّصف بالحسن إذا وقع تأديباً له ، وأمّا إذا لبس صورة التشفي فيقع قبيحاً . وبهذا ورد في ذيل بعض الروايات حيث قال صلى الله عليه وآله وسلّم : «فمن غزا ابتغاء ما عند الله فقد وقع أجره على الله عزّ وجلّ ، ومن غزا يريد عرض الدنيا أو عقلاً لم يكن له إلا ما نوى»^(١).

وكيف ما كان فالاحتمالات المزبورة وإن استبعد بعضها وبعضها الآخر أقرب إلى الواقع ، إلاّ أنّها توجب عدم دلالة الروايات على كون الواجبات تعبدية ، وأنّ نيّة قصد القرية معتبرة في الأعمال، فلا تصلح هذه الركيزة الروائية في تأسيس ما هو المطلوب في إثباته من اعتبار قصد القرية في الوضوء . وأوّل دليل يمكن أن يتّجه له هو الارتكاز المتشرعي الدالّ على أنّ الوضوء أمر عبادي ولا يتحقّق غرض المولى إلاّ بإتيانه على هذا الوجه أي منضمّاً إليه نيّة قصد القرية . ومع وضوح متانة هذا الوجه نحن في غنى عن التمسك بما ذكرناه سابقاً من أدلّة قرآنية وروائية لاصبتها بالخدشة .

ويجب استدامتها إلى آخر العمل (١) ولو قصد أثناء الوضوء قطعه أو تردّد في إتمامه ثم عاد إلى قصده الأوّل قبل جفاف تمام الأعضاء السابقة ولم يطرأ عليه مفسد آخر جاز له إتمام وضوئه من محلّ القطع أو التردّد (٢).

كيفية اعتبارها

(١) اعلم أنّ العمل العبادي مركّب من جملة من الأجزاء بوجودها المجموعي يوجد المركّب ، ولا بدّ لكي تحقّق عبادية العمل من أن تقصد قصد القربة مع كلّ جزء لوقوع الأجزاء متسلسلة نحو إيجاد المركّب المطلوب ، ولا يكفي مجرد الشروع في العمل مع قصد القربة إذا لم يحصل الجمع كذلك في كلّ جزء جزء. ولذا لو لم ينو في ضمن جزء بكونه عبادة وعدل عن نيّة قصد القربة بطل العمل ، لانتهائه بانتفاء هذا الجزء غير المتحقّق مع نيّة قصد القربة، وما ذكرناه جارٍ في كلّ واجب مركّب اعتباري إذا كان تعدياً.

(٢) لما عرفت أنّ وجوب استمرار النيّة في كلّ جزء من أجزاء العمل يقع الكلام في اعتبار استمرارها في الآتات المتخلّلة بين أجزاء العمل إذا عدل المكلف عن النيّة في الآتات المتخلّلة ، أو تردّد فيها ، ثم بنى على نيّته الأولى هل يصحّ عمله مطلقاً ، أو لا يصحّ كذلك ، أو يفصل في الأعمال ؟ والحقّ هو الأخير ، وتوضيحه :

النيّة مع الآتات

إنّ لكلّ عمل من الأعمال آتاتٍ متخلّلة بين أجزائه ، إلّا أن الاشتراك لا يقتضي أن تكون الأعمال سيّان من جهة الاختلال بالنيّة في ظرف هذه الآتات ،

فهناك حيثية اختلافية تجعل المائز بين هذه الأعمال متقررّاً .

فنحن إذا قلنا : إنّ الاختلال بالنّية في الآتات المتخلّلة هل يوجب بطلان العمل ؟ نفصّل بين ما إذا يبطل مطلقاً أو يصحّ مطلقاً ، ولا نعني بهذا التفصيل إلّا أن ننظر إلى المتعلّق - أي نفس العمل - ونفصّل فيه ، فبعض الأعمال يوجب الاختلال بالنّية في ضمن الآتات المتخلّلة بين الأجزاء أو التردّد فيها بطلانها لوقوع جزء من العمل بلا قصد القرية ، كما في مثل الصيام ، فإنّ التردّد في نية الامساك أو العزم على القطع أو القاطع موجب للبطلان ، ولسنا نقصد بالبطلان هنا لأجل هذا التردّد أو العدول بالنّية كي يقال : إنّ العزم على الافطار أو التردّد ليس بمفطر ، بل ذلك يكون عن سبب فوات أجزاء لا يمكن تداركها ، وهو الاختلال بقصد القرية في بعض أجزاء العمل ، كالآتات فإنّها من أجزاء الصوم ، فإذا أخلّ بقصد القرية فيها بطل الصوم .

ولذا نقول بأنه لو أمكن التدارك - فرضاً - لصحّ العمل من باب الصّحة التأهليّة ، إلّا أنها ليست قابلة للتدارك ، إذ الآتات التي مضت وكانت من أجزاء الصوم لا يمكن تداركها ، فإذا بطل جزء من أجزاء الصوم بطل الكلّ .

ولا يكون العدول في أثناء بعض الأعمال أو التردّد فيها مستلزماً لوقوع جزء من أجزاء العمل بلا قصد القرية ، أو إذا استلزم ذلك فهو يمكن تداركه حتى مع واقع هذا العدول أو التردّد من موقعه فلا يبطل العمل ، كالوضوء ، فإنّ المكلف إذا أتّم غسل يديه ومن ثم عدل عن إتيانه بالنّية أو تردّد ومسح رأسه استطاع أن يرجع إلى الجزء الذي تردّد فيه ، ويأتي به منوياً مع قصد القرية ، ويصحّ العمل على ضوء ذلك ، وذلك كائن قبل فوات الموالاة أو إتيانه بحدث يضرّ بأصل

طهارة الماء (١).

عمله وبالأجزاء السابقة، ومع هذه الحالة لا يستطيع إلا أن يستأنف أصل العمل لفقدانه شرطاً، ووجود مانع، وعدم إمكان تصحيح الوضوء في هذه الصورة ليس من باب قاذحية العدول عن النية أو التردد فيها، بل من جهة فقد شرط أو وجود مانع.

وهنا شقّ ثالث برزخ بين الصوم والوضوء وهي الصلاة من حيث وقوع نية العدول أو التردد في ضمن الآتات المتخلّلة فتراهم يفصلون فيها - الصلاة - بين ما إذا أتى بالأجزاء اللاحقة عقيب هذا التردد فيحكمون بالبطلان بطرو الزيادة العمدية المبطلّة، وأما لو كان بلا إتيان هذه الزيادة وكان الوقوف على مجرد التردد أو العزم على القطع ومن ثم عدل عن التردد ونية القطع إلى نية لاتمام صحّة صلاته، بناء على أنّ الأكوّان المتخلّلة ليست جزءاً من الصلاة، والبطلان بناء على جعلها - الأكوّان - جزءاً من الصلاة، فالإخلال بها إخلال بأجزاء الصلاة، وهو خالي الوجهة لنزوعنا إلى القول بعدم كون الأكوّان المتخلّلة جزءاً من الصلاة، فيترتب عليه القول بصحّة الصلاة.

الشرط الثاني : طهارة الماء

(١) قال السيّد الحكيم (قده) وسيّدنا الأستاذ (دام ظلّه): إنّه إجماعي وضروري^(١) وتدلّ عليه النصوص الكثيرة.
وقال الأستاذ الأعظم (قده): إنّها مستفيضة - الروايات - بل متواترة^(٢)،

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٢ / ٤٢٢.

(٢) مباني المنهاج: ١ / ٤٦٥.

(٣) التنقيح - كتاب الطهارة - ٤ / ٣٤٦.

بل تجاوزت حدَّ التواتر كما عن السيّد الحكيم (قده)^(١). وما ذكرناه كافٍ في معرفة مدرك المسألة، فإنَّ اشتراط طهارة الماء ممّا نهضت عليه ضرورة المذهب، ولا بأس بصرف عنان القلم إلى ذكر بعض هذه الروايات المؤسّسة للمطلوب من باب اليمن والبركة. وإن شئت أن تنظر إليها بعين التفصيل فانظر الوسائل باب أحكام المياه، وباب الماء القليل والمتغيّر وماء البئر، وغيرها من الأبواب.

(منها): ما دلَّ على لزوم إهراق الماءين المشتبهين والتيمّم بعده^(٢).
(ومنها): ما دلَّ على النهي عن التوضّأ بفضل الكلب معلّلاً بأنّه رجس نجس لا يتوضّأ بفضلّه واصبب ذلك الماء^(٣).
وكيف كان فما ثبت ضرورته من المذهب لا حاجة إلى الاستدلال عليه. ومن هذه النقطة ننتقل إلى نقطة البحث اللاحقة وهي - لعلّها - المقصودة بالبحث، وهي ترتكز حول محور واحد يؤسّسه السؤال التالي؟

الطهارة شرط واقعي

هل إنّ الطهارة شرط واقعي أو شرط ذكري؟
وواضح أنّ ثمرة البحث غير خافية على أحد، إذ على الأوّل - لو توضّأ بالماء النجس جهلاً وصلّى ثم انكشف بعد الفراغ نجاسة الماء المتوضّأ به فالقاعدة تقتضي إعادة الوضوء والصلاة في الوقت وقضاءها خارجه، وأمّا بناء

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٢ / ٤٢٢.

(٢) الوسائل: ب «٢» من أبواب الماء المطلق، ح ١.

(٣) الوسائل: ب «٣» من أبواب الماء المطلق، ح ٢.

على كون الطهارة شرطاً ذكرياً فلا شيء عليه بعد الانكشاف سوى التوضؤ للصلوات الآتية.

أقول: إنّه لم تعترض شبهة على القول بأنّ الناسي يلحق بالعالم عندهم حال الوضوء ، فلو تذكّر بعده وجب عليه إعادة الوضوء والصلاة .

وقال الأستاذ الأعظم (قده) : لعلّهم استفادوا ذلك ممّا دلّ على بطلان صلاة الناسي للنجاسة في ثوبه أو بدنه لاستناده إلى ترك التحفّظ عن النجاسة لا محالة ، وإنّما الكلام فيما إذا توضّأ بالماء النجس جاهلاً بالنجاسة ، فالمشهور الحكم بوجوب الاعادة والقضاء خارج الوقت كما هو المتقرّر بين المتأخّرين وعن الشيخ في المبسوط ، وعن ابن البرّاج وجوب الاعادة في الوقت دون وجوب القضاء خارج الوقت^(١).

إلا أنّ صاحب الحقائق (قده) اختار الثاني المترتب على أنّ الطهارة والنجاسة من الأمور التي تتعلّق بعلم المكلف ، ولا تقرّر لها في صقع الواقع ، ويترتب عليه عدم وجوب الاعادة والقضاء بعد انكشاف الخلاف ، واستند في تأسيس مطلوبه على أمرين:

الأوّل : الروايات الدالّة على معذورية الجاهل المقتنضة من جملة من الروايات:

(منها) : ما رواه عبد الصمد بن بشير ، عن أبي عبد الله عليه السلام : «أيّ رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه»^(٢).

(ومنها) : ما ورد في النكاح ، كصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج ، عن أبي

(١) التنقيح - كتاب الطهارة - : ٤ / ٣٤٧.

(٢) الوسائل : ب «٤٥» من أبواب ترك الاحرام ح ٣.

إبراهيم عليه السلام قال: سألته عن رجل يتزوج المرأة في عدتها بجهالة، أهي ممن لا تحلّ له أبداً؟ فقال له: «لا، أما إذا كان بجهالة فليتزوّجها بعد ما تنقضي عدتها، وقد يعذر الناس في الجهالة بما هم أعظم من ذلك.....»^(١).

الثاني: قوله عليه السلام: «كلّ ماء طاهر إلّا ما علمت أنّه قذر»^(٢). وقوله عليه السلام: «كلّ شيء نظيف حتى تعلم أنّه قذر، فإذا علمت فقد قذر»^(٣).

ومن هذين الأمرين استفاد (قده) من أنّ النجاسة التي لم يثبت لها تقرّر واقعي في صقع الواقع، ولا تخرج هي عن دائرة الاعتبار الشرعي المقرون بالعلم، وإذا تأسس الأمر كذلك فيثبت في المقام أنّ الاعادة والقضاء مرفوعان إذا كانت الصلاة مع الوضوء بالمتنجّس وانكشف ذلك بعد الانتهاء^(٤).

وحريّ بك أن تلاحظ أنّ ما ذكره من معذورية الجاهل من الأمور التي لم تصل إليها يد الخدشة، بل ما ذكره من دليل يوافق ما هو الساري في كتب القوم من معذوريته، وتتفق معه في ذلك، إلّا أنّ المسألة لا تخرج من كونها كبروية ولا تمسّ واقع ما نحن فيه، أي ما نحن نبحث بشأنه ليست من صغريات هذه الكبرى، فإنّ لوازم هذه الكبرى عبارة عن رفع العقاب والمؤاخذة أو رفع الآثار المترتبة من حدّ أو كفّارة، ولا نزاع لنا في هذا، غير أنّ قضاء الصلاة كتكليف شرعي يترتب على تفويت الواجب في الوقت، وهذا لا يتأثر بحديث الرفع، ولا

(١) الوسائل ب: «١٨» من أبواب ما يحرم بالمصاهرة.

(٢) الوسائل ب: «١» من أبواب الماء المطلق ح ٢.

(٣) الوسائل ب: «٣٧» من أبواب النجاسات ح ٤.

(٤) الحقائق الناضرة: ٢ / ٣٧٣.

يتأثر بالدليل الدالّ على معذورية الجاهل، ومن هنا ارتأينا أنّ الصغرى لا تنطبق عليها كبرى البحث.

وبتقريب آخر: إنّ وجوب الاعادة والقضاء ليس من الآثار المترتبة على التوضؤ بالماء النجس حتى يحكم بارتفاعهما، بل هما إمّا من آثار بقاء التكليف الأوّل، وإمّا من آثار فوات الواجب في ظرفه. نعم، المؤاخذه والحرمة لا ريب بارتفاعهما اتّكاءً على دليل معذورية الجاهل، ومنه يعلم أنّ ما يرتفع بالجهالة الآثار المترتبة على الفعل أو الترك، لأنّه هو التكليف، لا الآثار المترتبة على فوات التكليف، ولا الآثار المترتبة على الملاقة كالنجاسة، وما ذكرناه من الجواب إلى هذا الحدّ يمسّ الأمر الأوّل من كلام صاحب الحقائق (قده)، وأمّا ما يمسّ الأمر الثاني من كلامه فإنّه يرد عليها نقضاً وحلّاً.

أمّا النقض فبموردين :

المورد الأوّل: بما إذا غسلنا ثوباً متنجساً بماء مشكوك الطهارة - مع فرض كونه نجساً في الواقع - ثم انكشف الخلاف، وحصل العلم بأنّه كان نجساً حين غسل الثوب، فإنّا لو التزمنا بقول صاحب الحقائق (قده) فلا بدّ من أن نلتزم بطهارة ثوب غسل بماء مشكوك الطهارة والنجاسة وإن كان في الواقع نجساً ثم انكشف الخلاف بعد ذلك، فإنّ هذا الانكشاف لا بدّ أن لا يؤثر، ويكون الثوب طاهراً، وهو لا يلتزم به قطعاً.

المورد الثاني: إنّه (قده) ولا بدّ وأن يلتزم بأنّ الحرمة تعدّ كذلك من الأمور الاعتبارية التي لا تتوقّف إلّا على العلم بها، إذ وزان كلّ ماء طاهر حتى تعلم أنّه قدر، وزان قوله كلّ شيء لك حلال حتى تعلم أنّه حرام، فإذا دلّ الأوّل

على أنّ النجاسة إنّما هي أمر اعتباري قد ثبت عند العلم به ، فلا بدّ أن يدلّ الثاني أيضاً على أنّ الحرمة إنّما هي امر اعتباري قد ثبت عنه العلم به ، ومن البعيد جداً أن يلتزم أنّ الحرمة متوقّفة على العلم بها.

وأما الحلّ : فتارة نجيب عنه بواقع الفنيّة الدلالية ونقول : إنّ المستفاد من نفس الرواية التي ذكرها صاحب الحقائق (قده) أنّ الطهارة والنجاسة من الأمور التي لها تقرر واقعي ، وسواء في ذلك علم به أم جهل به ، فالثابت ثابت كذلك ، ودليلنا على ذلك ان قوله عليه السلام ، «حتى تعلم....» يكشف عن ثبوت معلوم يتعلّق به العلم ، وإذا لم تكن النجاسة حالة قارّة ثابتة قبل العلم بها فبأيّ شيء تعلّق العلم فلا معنى لان يحقّق العلم متعلّقه .

وتارة أخرى نجيب بنصّ يدلّ على وجوب الاعادة والقضاء فيما إذا توضّأ بالماء النجس ، وهو موثّقة عمّار الساباطي أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن رجل يجد في إنائه فأرة ، وقد توضّأ من ذلك الإناء مراراً ، أو اغتسل منه ، أو غسل ثيابه ، وقد كانت الفأرة متسلّخة ، فقال : «إن كان رآها في الإناء قبل أن يغتسل أو يتوضّأ أو يغسل ثيابه ثم يفعل ذلك بعد ما رآها في الإناء فعليه أن يغسل ثيابه ويغسل كلّ ما أصابه ذلك الماء ، ويعيد الوضوء والصلاة . وإن كان إنّما رآها بعد ما فرغ من ذلك وفعله فلا يمسّ من ذلك الماء شيئاً وليس عليه شيء لأنّه لا يعلم حتى سقطت فيه ، ثم قال : لعلّه ان يكون إنّما سقطت فيه تلك الساعة التي رآها»^(١) ولا يكاد يخفى أنّ الاعادة والقضاء من ثمرات العلم والانكشاف ، لأنّه استفيد من التعليل بقوله «لأنّه لا يعلم متى سقطت فيه» أنّ

(٣) إباحته ، فلا يصح الوضوء بالماء النجس أو المغصوب (١).

العلم بالسقوط لو كان قبل أن يباشر ذلك الماء غسلأ أو وضوء وجبت عليه الاعادة والقضاء.

وقال الأستاذ الأعظم (قده) : والعجيب من صاحب الحدائق (قده) كيف لم يلتفت إلى وجود النص في المقام^(١) ؟ !

الشرط الثالث : إباحة الماء

(١) قال السيّد الحكيم (قده) : إنّه قد استفاض نقل الاجماع عليه، ويظهر ذلك حتى من القائلين بجواز اجتماع الأمر والنهي^(٢).
فإباحة الماء داخلة في ضمن الأمور المسلّمة، وهو على مقتضى القاعدة، ووجهه :

انّ غصبية الماء كاشفة عن تعلّق الحرمة بجميع أنحاء التصرفات مطلقاً، حتى الغسلات والمسحات ، وإذا تعلّقت الحرمة بهما فهي كاشفة عن وجود مفسدة في الاتيان بهذا الفعل، وعلى تقدير تعلّق غسل الوضوء به تكون هذه المفسدة مانعة عن تعلّق الوجوب به، وان كان الوجوب أيضاً كاشف عن مصلحة في المتعلّق ومع كون الغسل أو المسح مشتملاً على مفسدة في خصوص هذا الفرد الخاصّ ، فلا نرى على ضوء ذلك وجهاً لعروض الوجوب عليه ، إذ الوجوب تابع للمصلحة ، والمفروض أنّه لا مصلحة للوضوء المتحقّق بالماء الغصبي .

وحريّ بك أن تلاحظ انّ هذه المسألة ليست من صغريات مسألة اجتماع

(١) التنقيح - كتاب الطهارة - : ٢ / ٣٥٤ .

(٢) مستمسك العروة الوثقى : ٢ / ٤٢٦ .

الأمر والنهي حتى يقال: إن القول بالجواز - أي جواز الاجتماع - لازمه كذا، والقول بعدم الجواز لازمه كذا.

وبيان ذلك: إن الأمر تعلّق بطبيعي الوضوء، والطبيعة لها وجود سعي وانحلالي بحيث يكون المكلف مرخصاً في الاتيان بأي فرد شاء، وتطبيق الأمر الكلّي عليه. وأمّا الماء الغصبي فحيث إنّ النهي قد تعلّق به القاضي بحرمة جميع أنواع التصرفات حتى الغسلات والمسحات لأنّ النهي انحلالي كما هو المعروف، فيكون فرداً من أفراد الطبيعة المأمور بها منهياً عنه، وعروض النهي على خصوص هذا الفرد يوجب تضييقاً في الشمول وتقييداً في متعلّق الأمر بغير ذلك الفرد، فيكون بطلان الوضوء بالماء الغصبي من جهة عدم تعلّق الأمر به لمانع النهي العارض عليه بعد كون متعلّقهما أصلاً واحداً.

واذ عرفت أنّ المسألة ليست من صغريات اجتماع الأمر والنهي فنقول: إنّ ما نسب إلى الكليني (رحمه الله) من جواز التوضؤ بالماء المغصوب لعلّه مستنداً في ذلك إلى جواز اجتماع الأمر والنهي، مع أنّها لا تمسّ حريم ما نحن بصدد بحثه أو باحثناه.

وأما مسألة اجتماع الأمر والنهي فيبينها هو فيما إذا كان عنوانان قد تعلّق بأحدهما أمر وبالأخر نهْي، وتصادق كلّ من العنوانين على شيء واحد خارجاً من باب الاتفاق، فإنّه يقع الكلام حينئذ في ذلك المجمع للحرمة والوجوب بأنّهما موجودان بوجود واحد كي يكون ممتنعاً لعدم إمكان أن يكون شيئاً واحداً واجباً وحراماً في وقت واحد، أو أنّه موجود واحد بالاشارة إلّا أنّه في الحقيقة أمران قد انضمّ أحدهما بالأخر حتى يحكم بالجواز كما في الصلاة

وفي حكمهما المشتبه بالنجس والمشتبه بالحرام إذا كانت الشبهة محصورةً بأن أمكن المكلّف أن يجتنب جميع أطرافها من دون أن يلزمه محذور كحرج أو ضرر (١).

والغصب المنطبقين على الصلاة في الدار المغصوبة .

وما ذكرناه أجنبي عما نحن بصدد بحثه لثبوت أنّ في المقام لم يتقرّر إلاّ عنوان واحد وهو الغسل في الوضوء ، فاعتبار أنّ الوضوء يتحقّق به يكون معروضاً لأمر ، وباعتبار أنّه نهى يكون من أفراد الغصب، وهذا النهي في هذا الفرد يحول دون تعلّق الأمر به ، فلا يصحّ التوضؤ به وإن قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي .

انحصار الماء في المشتبهين

(١) حصر المسألة في أربع صور :

الأولى : أن يشتبه الماء الطاهر بالنجس .

الثانية : أن يشتبه الماء المباح بالمغصوب .

وعلى التقديرين إمّا أن تكون الشبهة محصورة أو غير محصورة ، وأمّا المقام الأوّل وهو ما لو كان الماء المشتبه بين الطاهر والنجس فهنا صور ثلاث لكيفية التوضؤ بالماءين المشتبهين .

الأولى : أن يتوضّأ بأحدهما ويصلّي ثم يغسل مواضع إصابة الماء الأوّل بالماء الثاني ، ويتوضّأ منه ويصلّي ثانياً .

الثانية : أن يتوضّأ بكلّ واحد من المشتبهين ويصلّي بعد كلّ واحد من الوضوءين من غير تخلّل غسل مواضع إصابة الماء الأوّل بالثاني بين

الوضوءين أو يصليّ بعدهما مرّة واحدة.
 الثالثة : أن يتوضأ بأحدهما من غير أن يصليّ بعده ثم يغسل مواضع
 إصابة الماء الأول بالماء الثاني ويصليّ بعد الوضوءين مرّة واحدة.
 وقال الأستاذ الأعظم (قده) فيما يتعلّق بالصورة الأولى :
 إنّه لولا موثقتنا سماعة وعمّار القاضية بجواز التيمّم لقلنا بوجوب الوضوء
 في الصورة الأولى ، فإنّه لا إشكال في أنّ الكيفيّة المزبورة توجب القطع بفراغ
 الذمّة ، وإنّ أتى بصلاته متطهراً بالطهارة الحديثة والخبيثة ، حيث إنّّه طهّر مواضع
 إصابة الماء الأول بالماء الثاني نظير اشتباه الماء المطلق بالمضاف .
 وبيان آخر :

إنّه إن كان الماء الأول طاهراً فقد صليّ فيه ولم يضرّه الماء الثاني ، وإن
 كان الماء الأوّل نجساً فقد طهّر مواضع الملاقاة بالماء الثاني ومن ثمّ توضأ به
 وصليّ فقد صليّ بالوضوء صحيحاً ، المعزو إلى ارتفاع الخبث والحدث ، أمّا
 الخبث فهو الحاصل من مباشرة الماء الأوّل على تقدير نجاسته ، وأمّا الحدث
 فبالوضوء ، ثم اعلم أنّ الغسل بالإناء الثاني لا يكون موجباً لنجاسة البدن
 ضرورة ان الملاقى لأحد أطراف الشبهة المحصورة لا يوجب الحكم بنجاسة
 البدن كما هو المقرّر .

إن قلت: إنّه قال سماعة : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل معه
 إناءان فيهما ماء ، وقع في أحدهما قدر لا يدري أيّهما هو ، وليس يقدر على ماء
 غيره ، قال : « يهريقهما جميعاً ويتيمّم »^(١) وبمثل مضمونها موثقة عمّار . فما وجه

إهراق الماء والركون إلى التيمّم مع أنّه قادر على الماء شرعاً؟
قلت: ملاحظة المشقة النوعية على المكلفين في الوضوء بتلك الكيفيّة
دعت الشارع إلى عدم الحكم بتعيّن الوضوء حينئذ بتجوير الماء.
ثم لاحظ أنّه لا فرق بين قليل الماء وكثيره^(١).

ومّا ذكرنا ظهر أن لا وجه للايراد بالقول بأنّه بمجرد ملاقة ماء الإناء
الثاني عند غسلها بالماء الثاني قبل حصول شرائط التطهير من الغلبة والانفصال
والتعدّد يولّد علم إجمالي بنجاسة بدنه إمّا بالماء الأوّل وإمّا بالماء الثاني ، ومع
هذا التولّد يحصل لدينا القدرة في الاتّكاء على الاستصحاب وإجرائه بعد الغسل
بالماء الثاني لتمامية أركانه والحكم بالنجاسة.

وقلنا: إنّ لا مجال لمثل هذا اليراد ، لأنّه لا أثر لهذا العلم الاجمالي ، إذ
كما يحصل العلم بنجاسة البدن إجمالاً كذلك يحصل علم إجمالي بالطهارة إمّا
قبل الغسل بالماء الثاني أو بعده ممّا يوجب أن يكون المقام من صغريات مورد
توارد الحالتين القاضية بتعارضهما - الاستصحابين - والركون إلى قاعدة
الطهارة السليمة عن المعارض.

ثم إنّنا قد اخترنا في الاستصحاب كون الجهل بتاريخ الاستصحاب لا
يضرّ بجريانه ولا يمنع منه ، تبعاً لسيّدنا الأستاذ (حفظه الله) وأستاذنا الأعظم
(قده) ، خلافاً لما اختاره صاحب الكفاية والسيّد الحكيم (قدهما) من أن
استصحاب الطهارة غير جارٍ في المقام لطوّ الجهل على تاريخه ، إذ لا يعلم أنّ
تاريخه قبل الغسل أو بعد الغسل بالإناء الثاني ، وإذا لم يجر الاستصحاب في

الطهارة يكون استصحاب النجاسة جارياً بلا معارض في البين .
وكما قلنا إنَّ ما اختاره في مسألة الاستصحاب مبنيٌّ على كون الجهل
بتاريخ الاستصحاب مانعاً عن جريانه ^(١) . ^(٢) وهو خلاف التحقيق والوصول إلى
لبِّ التحقيق في مظانّه .

إن قلت : إنَّ استصحاب الطهارة لا مجال له ، لأنّها إن كان المراد منها ما
قبل استعمال الاناءين فالعلم قاضٍ بارتفاعها بمباشرة الاناءين ، وإن كان غير
هذا - الطهارة - فلا علم لنا بحدوثها ، فكيف تستصحب ؟ بل حتى استصحاب
الطهارة الكلّيّة لا يجري لكونه من الاستصحابات الكلّيّة من القسم الثالث الثابت
عدم جريانها للمعارضة .

قلت : مرادنا بالطهارة ، الطهارة المعلومة إجمالاً في أحد الزمانين ، إمّا
قبل الغسل بالإناء الثاني على تقدير طهارة الإناء الأوّل ، وإمّا ما بعد الغسل به
على تقدير نجاسة الإناء الأوّل وطهارة الثاني حيث إنه على هذا الشقّ تطهر
الأعضاء - أعضاء الوضوء - بغسلها بالماء الثاني ، إذن فيقع التعارض بين
الاستصحابين ، وبعد تعارضهما يصل المجال إلى قاعدة الطهارة .

ثم أنّه على تقدير الأعضاء من جميع ما قلناه وقلنا بأنّا ممنوعون عن
الركون إلى الاستصحاب في الطهارة بحيث نمنع من تقرّر المعارضة مع
استصحاب النجاسة ولا يمكن أيضاً الأخذ بالطهارة ، إذ بمجرد إضافة الماء
الثاني لأحد أعضائه يعلم بنجاسة هذا العضو المغسول على تقدير أن يكون
النجس هو الإناء الثاني ، أو بنجاسة غيره - أي باقي الأعضاء - على تقدير أن

(١) كفاية الأصول : ٢ / ٣٣٥ ، ط ح .

(٢) حقائق الأصول : ٢ : ٥٠٧ .

يكون النجس هو الإناء الأول .

وبما أنَّ هذا العلم الاجمالي منجز فثمرته وجوب غسل الجميع ، ومن هنا منعنا عن الاتكال على القاعدة - قاعدة الطهارة - ومنعنا من الاستصحاب في الطهارة ، وعلى هذا يجري استصحاب النجاسة على تقدير تنافية الغسل بالماء الثاني ، ومقتضاه ثبوت النجاسة ظاهراً بعد هذا التطهير .
وبيان أجلى :

إنَّ الماء الثاني إنما يرد على بدن المتوضّئ تدريجاً لحيلولة الاستحالة دون وصول الماء إلى جميع البدن أو جميع الأعضاء بوساطة الدفعة الواحدة حتى لو كانت المسألة ارتعاسية فالتدرّج ممّا لا مناص منه لأنَّ الماء حينئذٍ إنّما يصيب وجهه - مثلاً - أولاً ثم يصل إلى غيرهما من أعضائه شيئاً فشيئاً ، ومنه يتولّد لدى المكلف علم بمجرد أن يصيب الماء الثاني بدنه نجاسة هذا العضو الملاقي على تقدير بنجاسة هذا الإناء الثاني ، أو بنجاسة غيره على تقدير أن يكون النجس هو الماء الأول . ومعه لا تصل النوبة إلى قاعدة الطهارة لمنجزية العلم الاجمالي القاضي بوجوب تطهير جميع الأعضاء .

ومع ذلك كلّ لا إشكال بصحّة صلاته توافقاً مع الصورة الأولى لإتيانه بها متطهراً على تقدير التكرار ، وعليه فيكون الأمر بالاراقة خلاف القاعدة ، لكن لا يجوز له أن يجتزىء بهذا الوضوء لما هو آت من صلوات ، ويحكم بكون مواضع وضوئه نجساً ظاهراً ، لكن العلم الاجمالي المذكور غير منجز كي يمنع من جريان قاعدة الطهارة بعد تعارض الاستصحابين - كما سيأتي تفصيله - .
وأما الصورة الثانية : وهي أن يتوضّأ بكلّ واحد من المشتبهين ويصلّي

بعد كل وضوء بلا غسل متخلل بينهما : فقد قال الأستاذ الأعظم (قده):
إنها غير موجبة للقطع بإتيان الصلاة متطهراً لاحتمال أن يكون الماء
الأول هو النجس ، ومعه يحتمل بطلان كلا وضوءيه ، أما الأول فمن جهة
احتمال نجاسة الماء ، وأما الوضوء الثاني فلأجل احتمال نجاسة مواضع
الوضوء^(١).

وأما الصورة الثالثة : وهي ان يتوضأ بأحدهما من غير أن يصلي بعد
التوضؤ بالإناء الأول ومن ثم يغسل مواضع وضوئه بالإناء الثاني ويتوضأ منه
ويصلي صلاة واحدة ، فهذه الصورة قريبة من الأولى فيما عدا عدم تخلل صلاة
بينهما. ولكن هل يكفي بهذه الكيفية أن يتكفل على صلاته هذه أم لا ؟ !
وفصل صاحب الكفاية (قده) بين قليل الماء وكثيره ، فإنه على الأول -
القليل - لا بد من الاهراق والركون إلى التيمم فتكون الرواية على ذلك موافقة
لمقتضى القاعدة ويوافقه قوله عليه السلام «يهريقهما ويتيمم».
بيان ذلك:

أنه بمجرد ملاقة الماء الثاني يتولد لديه علم إجمالي بنجاسة بدنه إما
لنجاسة الماء الأول أو الثاني ، والتطهير بالماء الثاني لا نرى له اثرأ بعد أن عرفت
أن الماء القليل لا يكفي مجرد اصابته في طهارة بدنه.

ثم أنه على تقدير غسل مواضع الوضوء بالماء الثاني يشك بالطهارة في
كونها رافعة للنجاسة المعلومة بمجرد الملاقة فتستصحب النجاسة الحاصلة من
مجرد ملاقة الاناء الثاني ، لا يقال عليه بأنه كما تولد لدينا علم إجمالي بالنجاسة

كذلك يتوَلَّد لدينا علم إجمالي بالطهارة فيستصحب وتعارض حكم النجاسة فيتساقطان ، ويرجع إلى قاعدة الطهارة لأنه يقال بأن هذا على تقدير أنَّ الجهل بتاريخ الاستصحاب لا يضُرُّ بجريانه ، وهو خلاف ما اختاره (قده) من كون الجهل بالتاريخ مانعاً من جريان الاستصحاب ، وحيث إنَّ الطهارة تاريخها مجهول لأنَّه لا يعلم أنَّه قبل الغسل بالماء الثاني أو بعده فلا يتَّصل زمان الشكِّ بزمان اليقين فيها ، وهذا بخلاف النجاسة فإنَّ تاريخها معلوم وهو بمجرد ملاقة الإناء الثاني بدنه فيجري الاستصحاب فيها.

ولأجل أنَّ التوضؤَّ من المشتبهين يوجب ابتلاء بدن المتوضئ بالنجاسة والخبث أمره الشارع بالتيَمُّم ، لأنَّ الطهارة المائية لها بدل وهي الطهارة الترابية - أي التيمُّم - وأما الطهارة الخبثية فلا بدل لها ، وهي مقدِّمة على الطهارة المائية في نظر الشارع .

هذا إذا كان المشتبهان قليلين ، وأما إذا كانا كثيرين - أي كرتين - فالحال يختلف ضرورة أنَّ إهراق الماء في هذين الكرتين المشتبهين على خلاف القاعدة بحيث إنَّ الشارع لو لم ينصَّ على الإهراق والتمُّم لم نجد ما يمنع من القول بوجود الوضوء ، وذلك لكثرة الماء الثاني بحيث إنَّه بمجرد وصوله على تقدير طهارته إلى أعضاء المتوضئ موجِباً لطهارتها ومعه يقطع بصحة الوضوء ، إما لطهارة الماء الأول وإما لطهارة الماء الثاني ، وقد فرضنا أنَّه غسل به أعضاء الوضوء ثم توضأ فوضوءه صحيح على كلِّ حال .

نعم . له علم إجمالي هنا وهو إمَّا من ملاقة الإناء الأول أو ملاقة الإناء الثاني على تقدير نجاسة الإناء الثاني ، إلَّا أنَّ هذا العلم الإجمالي خالي الأثر

لوجود علم إجمالي بالطهارة أيضاً ومع تقرر هذين العلمين الاجماليين على هذا المسرح مع طرو الجهل بالمتقدم والمتأخر منهما ، فلا مورد لجريان الاستصحاب في شيء منهما ، ومن ثم يستند إلى قاعدة الطهارة بلا معارض في البين. انتهى كلامه رفع الله مقامه ^(١).

وأورد عليه الأستاذ الأعظم (قده) بأن ما ذكره من التفصيل مبني على مسلكه من عدم جريان الأصل في مجهول التاريخ ، وأما على مسلكنا من عدم الفرق في جريان الاستصحاب بين معلوم التاريخ ومجهوله فالنص الذي يأمر بإهراق الماء على خلاف القاعدة بلا فرق بين كون الماءين قليلين أو كثيرين وذلك لتعارض استصحاب الطهارة مع استصحاب النجاسة في صورة قلّة الماءين وكثرتها ، فإنّ المكلف كما يعلم بنجاسة بدنه في زمان كذلك يعلم بطهارة بدنه في زمان آخر لأنّ المفروض أنّه غسل مواضع إصابة الماء الأول بالماء الثاني ، وبعد تساقط الأصلين يرجع إلى قاعدة الطهارة في كلّ من القليلين أو الكثيرين ، وبعد جوابه عن الكفاية بما ذكرناه قال :

لكن التحقيق عدم جريان قاعدة الطهارة في صورتين قلّة الماء وكثرته وذلك للعلم الاجمالي بنجاسة بعض أعضاء المتوضّئ ، إذ الماء الثاني كراً كان أو قليلاً إنّما يرد على البدن تدريجاً لاستحالة ورود الماء على البدن دفعة واحدة حقيقية حتى في حال الارتماس ، لأنّ الماء حين الارتماس إنّما يصيب رجله مثلاً أولاً ثم يصل إلى غيرهما من أعضائه شيئاً فشيئاً ، فيعلم المكلف بمجرد إصابة الماء الثاني لأحد أعضائه بنجاسة هذا العضو على تقدير نجاسة

الماء الثاني ، أو بنجاسة غيره على تقدير نجاسة الماء الأول .
ومقتضى هذا العلم الاجمالي وجوب غسل ما أصابه الماءان ، ومعه لا مجال لقاعدة الطهارة سواء كان الماء قليلاً أو كثيراً ، فتكون الرواية الدالة على إهراق الماءين المشتبهين على طبق القاعدة في الصورة الثانية والثالثة .

إيراد ودفع

وقال بعض المحققين^(١) (قده) نقلاً عن حاشية المشكيني (قده) على كفاية الأصول في تقريب هذا العلم الاجمالي بأنه حين بدء المكلف بغسل وجهه بالماء الثاني ، فإنه يعلم إجمالاً إنما بنجاسة وجهه أو نجاسة سائر أعضاء وضوئه . وهذا العلم الاجمالي - تارة - يقرب تأثيره على أساس قواعد تنجيز العلم الاجمالي ويقال : إن مجرد خروج سائر الأطراف بعد ذلك عن الطرية بغسلها بالماء الثاني لا يبطل تنجيز العلم الاجمالي ، وأخرى يقرب تأثيره باستصحاب بقاء النجاسة المعلومة في البدن إلى ما بعد تطهير سائر الأعضاء بالماء الثاني^(٢) .

ثم أورد على التقريب الأول بما مفاده : إن هذا العلم الاجمالي غير منجز ، وعدم منجزية هذا العلم الاجمالي لعدم ترتب مخالفة عملية قطعية من جريان الأصل في الأعضاء ، لأن الأداء إلى هذا المحذور إن كان بلحاظ اقتضاء الأصول المذكورة الترخيص في الصلاة فعلاً ، فهو أمر خالي من الصحة ، لأن الصلاة فعلاً محكومة بالبطلان على كل حال جرت أصالة الطهارة في أعضاء

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى : ٢٠ / ٢٦٠ .

(٢) كفاية الأصول : ١ / ٢٨١ ، ط المشكيني .

الوضوء أم لا ، لاستصحاب بقاء الحدث وعدم إحراز الوضوء بالماء الطاهر حتى يتم غسل سائر الأعضاء بالماء الثاني والتوضؤ به .
وعندئذ لا يكون الترخيص بالصلاة إلّا وقوع في المخالفة الاحتمالية لذلك العلم الاجمالي بالنجاسة ، إذ قبل إتمام الغسل بالماء الثاني لا تجوز الصلاة على كلّ حال ، سواء جرت أصالة الطهارة في أعضاء الوضوء جميعاً أولاً ، لعدم إحراز ارتفاع الحدث ، وبعد إتمام الغسل بالماء الثاني يخرج غير الوجه من أعضاء الوضوء عن الطرية للعلم الاجمالي المذكور بالنجاسة ، إذ بعد غسل مواضع الوضوء ، ولا يبقى العلم الاجمالي إمّا لنجاسة الوجه وإمّا لنجاسة سائر مواضع الوضوء ، إذ لو كان الماء الأول نجساً صارت مواضع الوضوء طاهرة بالغسل ، فيبقى طرف واحد للعلم الاجمالي وهو الوجه لجريان أصالة الطهارة في الأعضاء والوجه ، وجريان أصالة الطهارة في الأعضاء والوجه لا يوجب إلّا مخالفة احتمالية ، ومعه لا يبقى إلّا طرف واحد ، فلا يكون الترخيص إلّا ترخيصاً في المخالفة الاحتمالية .

وبيان آخر:

إنّ هذا العلم الاجمالي لا يكون منجزاً كي يمنع من استصحاب الطهارة أو جريان قاعدتها ، لا اعتبار أنّ تجيزه متوقّف على كون مخالفته توجب الوقوع في المخالفة العملية القطعية وليس كذلك فيثبت أنّ مثل هذا المحذور لا مسرح له إذا خالفناه وحكمنا بالطهارة ، لأنّه إن كان المحذور في مخالفته الترخيص في الصلاة فهي باطلة على جميع التقادير سواء جرت أصالة الطهارة في أعضاء الوضوء جميعاً أم لا ، لوجود مانع من الصحة هو عدم إحراز الطهارة من الحدث

في هذا الحال ، أي قبل غسل المواضع .

وأما التقريب الثاني: وهو أن يكون العلم الاجمالي منجزاً ومؤثراً باستصحاب بقاء النجاسة المعلومة في البدن إلى ما بعد تطهير سائر الأعضاء بالماء الثاني، فأورد عليه أيضاً بأن المانعية للنجاسة لو كانت ثابتة لكلي النجاسة بما هي نجاسة البدن لا بما هي نجاسة أعضاء الوضوء من اليد وغيرها جرى استصحاب النجاسة وكان من القسم الثاني من الاستصحاب الكلّي . وأما إن كانت المانعية للنجاسة ثبتت للفرد أي النجاسة بما هي مضافة إلى موضعها المخصوص كاليد أو الرجل أو الوجه فالأثر الشرعي ثابت للفرد، وفي مثل ذلك لا يجري استصحاب النجاسة ، فهو من قبيل استصحاب الفرد المردّد للقطع بأنّ هذا الموضوع ارتفعت عنه النجاسة لو كانت حادثة فيه وذلك الموضوع لم ترتفع عنه على فرض حدوثها ، فلا شك في البقاء والارتفاع ، وهذا الايراد مذكور في مستمسك السيّد الحكيم (قده) أيضاً حيث قال : إنّ استصحاب النجاسة يتوقّف على كون المانعية من آثار الكلّي ليجري استصحابه ، أمّا لو كانت من آثار الفرد المردّد فإنّه مشكل .

إلا أن ما أفاده (قده) لا يمكن الركون إليه ، وذلك لأنّ الاشكال الأوّل منه مبني على أساس انحصار ثمره العلم الاجمالي بعدم جواز الدخول في الصلاة ، كي يقال : لا يلزم من جريان قاعدة الطهارة في جميع الأعضاء الوقوع في المخالفة العملية القطعية ، بل من آثار العلم الاجمالي هنا ما نكاد نتصوّره هو عدم جواز الأكل بكلتي يديه مثلاً على أساس كون المتنّجس منجّساً أو عدم جواز أكل المتنّجس أو مسّ كتابة القرآن المعلوم تنجس أحدهما في ظرف

كونها رطبة.

هذا مع العلم بأن العلم الاجمالي إذا دخل في واقع المنجزية فمجرد المخالفة الاحتمالية حرام ، وإلا لكان شرب أحد المشتبهين جائزاً بعد إهراق الآخر وليس بصحيح . نعم ، الجواز له تقرّر وواقع فيما إذا كانت مرحلة التنجيز لاحقة لما بعد مرحلة الالهراق فلا يضرّ بالشرب هذا التنجيز لكون أحد أطراف هذا العلم الاجمالي خارجاً عن دائرة الابتلاء . هذا على غير مبنى سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) وله كلام في المقام نتعرّض له في محلّه ، فانتظر .
وأما إشكاله الثاني فيما يتعلّق بالفرد المردّد فقد عرفت أنّ مثله موجود في عبائر السيّد الحكيم (قده)^(١) .

ونحن نقول في جواب الاثنين : إنّ المسألة من حيث الكبرى لا نجد فيها لبساً ، ولكن الحديث يأخذ جانب البحث الصغروي ، فإنّ الأمر يطرح على ضوء ما هو المنساق في فهم الروايات بعد ملاحظتها لمعرفة أن مانعية النجاسة بما هي نجاسة البدن ، لا بما هي نجاسة الرجل أو الوجه أو اليد كي يجري استصحاب كلي النجاسة لكونه من القسم الثاني من استصحاب الكلّي ، أو مانعية النجاسة لا بما هي كذلك ، بل بما هي مضافة إلى موضعها المخصوص فلا مجال للاستصحاب لا الكلي ولا الفرد ، أمّا الكلّي فلعدم ترتّب أثر على هذا الفرض ، وأمّا استصحاب الفرد الشخصي فلكونه من استصحابات الفرد المردّد وهو لا يجري .

لكن الظاهر بعد الرجوع إلى الروايات أنّ الأثر الشرعي وهو مانعية

النجاسة ثبتت بما هي مضافة إلى موضعها المخصوص ، إذا فجران الاستصحاب مشكل .

والصحيح الذي نراه ما ذكره أستاذنا الأعظم (قده) القائل بمنجزية العلم الاجمالي ، ومع وجود هذا العلم الاجمالي الدائر أمره بين نجاسة الوجه أو سائر الأعضاء لا مجال لجريان استصحاب الطهارة أو قاعدتها فالرواية الدالة على إهراق المائين على طبق القاعدة ولا مانع من التعدي عن موردها إلى غيره .

وبعد بيان الحق في المسألة يتجه البحث إلى صورة إمكان الوضوء بالاناءين المشبهين على الكيفية المتقدمة - على ضوء الصورة الأولى - بأن يقال : إن الأمر بإهراق الاناءين في الصورة الأولى هل يمنع من الوضوء مطلقاً حتى على هذا النسق فيتعين عليه التيمم أو يكون المكلف مخيراً بين التيمم والوضوء ولا يتعين التيمم عليه مطلقاً بمقتضى هذا الأمر الوارد عن الشارع المقدس ؟!

قال الأستاذ الأعظم (قده) :

الصحيح هو الأول ، أي التخيير ؛ لأن الأمر الوارد في النص من الشارع وإن كان ظاهراً في التعيين إلا أنه يرفع اليد عن هذا الظهور في التعيين ، ويحمل على التخيير بمقتضى كون هذا الأمر وارداً بعد توهم الحظر ، وهو يمنع من ظهور الأمر في التعيين ، وذلك لأن المكلف واجد للماء حقيقة كما قدّمناه .

وبعد كون المكلف واجداً للماء بالكيفية المذكورة يتوهم المكلف منعه من

التيّم ، فالأمر بالتيّم وقع بعد هذا التوهّم فيكون ظاهراً لدفع توهّمه من المنع ، ودالاً على جواز التيّم لا على تعيّنه .

إيراد ودفع

وقد ذكر المحقّق النائي (قده) في بعض تعليقاته على المتن - عند حكم السيّد اليزدي (قده) بجواز التوضؤ في موارد الحرج وتخيره المكلف بين الوضوء والتيّم - إن هذا يشبه الجمع بين المتناقضين .
وبيانه:

أنّ موضوع وجوب التيّم إنّما هو عنوان فاقد الماء ، كما أنّ موضوع وجوب الوضوء عنوان واجد الماء ، ومن الاستحالة بمكان أن يجتمع هذان العنوانان في شخص واحد ، وعليه لا بدّ من مواجهة القول بأنّ التخيير المدعى في البين لا مسرح له في البين . انتهى كلامه (قده) ^(١) .

وأجاب عنه أستاذنا الأعظم (قده) بأنّ باب التخصيص واسع حيث لا نجد مانعاً من الالتزام بتيّم الواجد في مورد إذا نهض الدليل عليه ولو لأجل مصلحة التسهيل ، بحيث إذا تمكّننا من العثور على هكذا مخصّص فلا مانع من أن نقيّد به الاطلاقات الدالّة على وجوب الوضوء بالنسبة إلى الواجد وفي البين الدليل الدالّ على الاهراق تمكّناً من ذلك فتعطينا التخيير بين الوضوء والتيّم بعد عدم محذور الالتزام به ثبوتاً وقام الدليل عليه إثباتاً ^(٢) .

ولكن نوجّه النظر إلى أنّ الأمر بوجوب الاهراق إرشاد إلى عدم المكنة

(١) التنقيح - كتاب الطهارة - : ١ / ٤٢٩ .

(٢) التنقيح - كتاب الطهارة - : ١ / ٤٢٩ .

من الانتفاع بهما، وهو صريح في هذا المعنى، وعليه رفع اليد عنه بمجرد وقوعه بعد توهم الحظر ممّا لا يمكن المساعدة عليه، ومن ثم القول بوجوب التيمم فقط تعييناً هو الأوجه في البين. فتأمل.

هذا كله في الشبهة المحصورة، وأمّا إذا كانت الشبهة غير محصورة فقد يقال: إنّ الحال يختلف إلّا أنه وبحسب القواعد الفنيّة لا فرق بين الشبهة المحصورة وغير المحصورة من هذه الجهة، لما عرفت من أنّ التفريق بينهما لم يرد في آية ولا رواية، ولم يقم الاجماع على عنوان الشبهة غير المحصورة، وبالتالي جعل المائز بينهما ليس بفنيّ أولاً، وثانياً أنّه إن قيل - كما في عبارات السيّد الزيدي (قده) - من أن الإناء إن اشتبه في غير المحصورة - كواحد في ألف مثلاً - لا يجب الاجتناب عن شيء منه ^(١) لا وجهة فيه.

لما عرفت من أنّ العلم الاجمالي كالعلم التفصيلي من حيث التنجيز فمن زاوية النظر أن هذه الشبهة محصورة أو تلك غير محصورة لا أثر لهما في هذا العلم، كما أنّه لا اعتبار أصلاً بالنظر إلى قلة الأطراف وكثرتها.

فكثرة العدد بالنسبة إلى الأطراف ان كانت تمنع من تنجيز العلم الاجمالي كما هو معتقد السيّد الزيدي حيث قال: إنّ الواحد من الألف يعدّ من الشبهة غير المحصورة ولا يجب الاجتناب عن شيء من أطرافها، فلا بدّ أن يلتزم السيّد (قده) بعدم وجوب الاجتناب أيضاً فيما لو اشتبه نجاسة أو غصبية حبة واحدة في إناء يحتوي على ألف منها وربما أكثر.

فبناء على ما أفاده الزيدي (قده) من عدم وجوب الاجتناب عن الواحد

(١) العروة الوثقى: ج ١ في الماء المشكوك نجاسته م ١.

في ألف لا بدّ وأن يلتزم ويفتي بعدم وجوب الاجتناب عنها لكونها شبهة غير محصورة، والمقطوع به أنّه لا يلتزم به .

نعم، إن طرأ عنوان ثانوي على هذا الوجوب كلزوم العسر والحرص تبدّل الحكم كما أنّ تعطلّ الحكم السابق المتمثّل بالوجوب هنا لا يعزى إلى كثرة الأطراف أو قلّتها، بل يعزى إلى أنّ الاحتياط مؤداه العسر والحرص وهما حاكمان عليه جعلاً، وهذه قضية تكون سارية حتى إلى العلم التفصيلي، وليست مقصورة على أطراف العلم الاجمالي، فلا يرد علينا، فالعبرة تلك العناوين نفسها - العسر والحرص وغيره - وكونها مانعة عن فعلية الوجوب لانفس عنوان الشبهة، وأنها محصورة أو غير محصورة، فلو كان وجوب الاحتياط في أطراف العلم الاجمالي مستلزماً للحرص أو الضرر منع ذلك من تنجيزه حتى لو كانت الشبهة محصورة، وإن لم يستلزم الاحتياط العسر والحرص كان العلم الاجمالي منجزاً حتى على تقدير كون الشبهة غير محصورة .

وخالص البيان : أنّ عدم جواز التصرف بهذين الإناءين المشتبهين هو المحكّم في المقام لعدم تمكّنا من ضبط الشرائط المعتبرة في الوضوء من طهارته أو إباحته فيما لو توضحنا بواحد من تلك الأطراف بعد تساقط الأصول .

نعم، لا بأس إذا كان اقتحامنا للشبهة على وفق الكيفية التي بيّنها الأستاذ الأعظم «قده» في الصورة الأولى، وينبغي الالتفات إلى أنّ ما ذكره في تلك المساحة البيانية كان تخييراً بين الوضوء واليتيم، فيجوز له أن يتوضأ بالصورة المذكورة، كما يجوز له أن يتيمّ عملاً بالنصّ .

(مسألة ٢٤) إذا انحصر الماء المباح أو الماء الطاهر بما كان مشتبهاً بغيره ولم يمكن التمييز وكانت الشبهة محصورة وجب التيمّم (١).

انحصار الماء المطلق والطاهر بالمباح والمغصوب المشتبهين

(١) أشار (قده) إلى الاباحة تارة وإلى الطهارة أخرى ، ليعلم أنّ صورة الاشتباه تأخذ طابع ما كان منخرطاً مع ما هو المغصوب والمباح في طرف في شبهة ، وفي شبهة أخرى إلى أنّ صورة الاشتباه بين الطاهر والنجس ، وقد ذكرنا تفصيل هذه المسألة سابقاً وقلنا : إنّ في صورة واحدة لا يتعيّن التيمّم ، بل هو مخير بينه وبين الوضوء على الكيفية التي شرحناها تبعاً للأستاذ الأعظم لك ، ويتعيّن في الصورتين الآخرين ، وهذا قد سبق الكلام فيه وإنّما الكلام في أنّه هل يصحّ التيمّم قبل إهراق الماءين أم يجب إهراقهما - الماءين - ثم التيمّم بأن يكون الإهراق واجباً من باب المقدّمة لحصول شرط وجوب التيمّم ، وهو كون المكلف فاقداً الماء ؟

وقد يطرأ في البين توهم حاصله أنّ الإمام في الرواية أمر بإهراق الإناءين من باب أنّه مقدّمة لوجوب التيمّم لكي يتلبس المتوضّئ لباس الفاقد وشرط له ، كما هو عن المفيد في المقنعة والنهاية وظاهر الصدوقين ، وتبعهم بعض في تعليقه على المسائل المنتخبة بدعوى أنّه يشكل التيمّم في صورة وجود الماءين إذا كان متمكناً بوجه من تحصيل الطهارة المائية ولو على الكيفية التي يتّناها لك بأن يتوضّأ بأحدهما ويصليّ ويغسل موضع إصابة الماء الأوّل بالماء الثاني ويتوضّأ منه ويصليّ ثانياً .

لكن ما افادوه غير وجيه لأن الأمر هذا لا يخرج عن دائرة الأوامر الارشادية ، فإنه إرشاد إلى عدم ظهور فائدة من المشتبهين ، لعدم جواز استعمالهما في كل ما يشترط فيه الطهارة .

كما ورد بهذا المضمون تعبير في الدهن الجامد فإنّ الاهراق هناك بمعنى عدم جواز الانتفاع به ، وكذلك في المقام فإنّ العلم الاجمالي بنجاسة أحدهما يمنع عن شربه واستعماله في الطهارة ، وأمّا استعمالهما على النحو المتقدّم فهو مستلزم للخرج النوعي .

هذا مع أنّه قد يتساءل عن السبب الذي عزى الامام إلى القول بوجوب إهراقهما مع ان المكلف - بناء على الصورة التي يكون فيها واجداً للماء - غير فاقد للماء ، ولا معنى لأمر الامام عليه السلام بجعل المكلف نفسه عاجزاً عن الطهارة المائية ، وليس معنى الاهراق في هذه الصورة إلّا فقدان في نظر الشرع ، فيفهم من الأمر المذكور أنّ المكلف وإن كان واجداً بالوجدان لكن الشارع يراه فاقدّاً باعتبار ما في هذا الوضع من حرج نوعي ، وملخص الكلام ان معنى يهريقها أنّه فاقد للطهارة المائية في اعتبار الشارع . وما أفدناه لا لبس فيه .

(مسألة ٢٥) إذا توضأ بماء فانكشف بعد الفراغ أنه لم يكن مباحاً، فالمشهور بين الفقهاء صحته، إدراجاً له في باب الصلاة في اللباس المغصوب جهلاً، ولكن الأظهر فيه البطلان، ويحتاج معرفة وجهه إلى دقة وتأمل (١).

التوضؤ بالمغصوب جاهلاً ثم علم بعد ذلك

(١) قال السيّد اليزدي (قده) في العروة الوثقى: وأمّا في الغصب فالبطلان مختصّ بصورة العلم والعمد، سواء كان في الماء أو المكان أو المصّب، فمع الجهل بكونها مغصوبة أو النسيان لا بطلان، وكذا مع الجهل بالحكم أيضاً إذا كان قاصراً، بل ومقصرّاً أيضاً إذا حصل منه قصد القرية، وإن كان الأحوط مع الجهل بالحكم خصوصاً في المقصرّ الاعادة^(١).

وقال الأستاذ الأعظم (قده) في حاشيته على العروة - الاستدلالية -: إنّ هذا - أي صحّة الوضوء في غير صورة العلم والعمد - كاشف عن كون الاباحة في المكان والماء المصّب ذكرية، ولذا كان الماتن اشتراطهما حال العلم بغصبيتها وحرمتها خلافاً لباقي الشرائط المتّصّفة بالواقعية، وعليه: في صورتي الجهل والنسيان لا تعتبر الاباحة شرطاً للجاهل والناسي لكونه مشروطاً بالذكر، ولا يفرق في ذلك بين أن يكون الجاهل قاصراً أو مقصرّاً، وسواء كان الجهل بالموضوع أو بالحكم، بل لا تنافي إذا قلنا: إنّ جهل مقصرّ معاقب، وبين كون وضوئه صحيحاً لإتيانه بطبيعي الغسل وتمشي منه قصد القرية لجهله بحرمة، ومعهما يتمّ علمه وصحّ وضوءه.

المناقشة في مختار السيّد اليزدي (قده)

ثم قال الأستاذ الأعظم (قده): إنّ صاحب العروة التحق بالمشهور في غير التعديّ إلى الجاهل المقصّر، لأنّ المشهور قد ألحقه بالعالم المتعمّد في الترك^(١).

ولنا أن نشير هنا إلى أنّ المشهور يعتقدون بمانعية الغصب بوجوده الذكري، وهو من حيث وجوده الواقعي لا يكون مانعاً من صحّة الوضوء، وعليه فلو توجّه الجاهل بالغصب يكون وضوءه صحيحاً، بلا فرق في ذلك بين أن يكون الجهل منحصراً في دائرة الحكم أو حتى يشمل الجهل بالموضوع. حكي الاجماع عن صاحب الكرامة (قده) على ذلك.

إذا اتّضح لك ذلك فلا بدّ من البحث تارة فيما اختاره صاحب العروة (قده) من صحّة وضوء الجاهل مطلقاً، سواء كان قاصراً أو مقصّراً، أو الناسي بالغصب، وأخرى فيما اختاره المشهور.

أمّا الأوّل: فإنّ الأستاذ الاعظم (قده) أورد عليه بما حاصله، بأنّه لا وجه لإلحاق الجاهل المقصّر بالجاهل القاصر في الحكم بصحّة وضوئه، إذ نحن نقطع بأنّ الجاهل المقصّر مستحقّ للعقاب لإقباله على ارتكاب ما هو المحرّم واقعاً، وليس استحقاقه العقاب على تركه التعلّم لعدم ثبوت كون الوجوب نفسياً هنا - أي في ترك التعلّم - بل العقاب على نفس العمل المحرّم الصادر منه، ممّا يكشف عن مبغوضية هذا العمل وإلّا لا معنى للاستحقاق، وعليه فما دام العمل بحدّ نفسه مبغوضاً فمن شأنه أن يكون مبعداً عن ساحة المولى، فلا صلاحية فيه للقريبة،

فهل يكون المبعوض محبوباً والمبعد مقرباً ؟ وهذا لا ينافي نفس التمشي لنفس قصد القربة منه .

فنفس القصد والاضافة حاصلة إلا أن قابلية العمل مفقودة لذلك^(١) .

ونقول في جوابه :

لا اشكال عندنا في استحقاق الجاهل المقصّر للعقوبة ، ونحن نتفق مع أستاذنا الأعظم (قده) في ذلك ، ولكن نختلف معه في الجهة التي لأجلها استحق العقاب ، ونحتمل أن يكون استحقاقه العقوبة لأجل التجري الكاشف عن سوء سريرته وطفيانته على المولى لتصرفه فيما هو المنهي عنه ، ولا طريق له لكي يحتج بجهله لافتراضنا أنه لم يكن عن عذر ، وبالتالي لم يكن العمل بحدّ نفسه مبعوضاً للمولى ، بلا فرق من هذه الحيثية بين الجاهل القاصر والمقصّر . ربّما يقال : إن احتمال الحرمة منجز لها في حقّه ، ومع عدم كون جهله معذراً له كيف يمكن تمشي قصد القربة منه ؟

لكن احتمال أن يكون مأموراً به له حظّ من التقرّر في البين ، ويثبت لنا هذا تمشي قصد القربة منه ، إلا ان يقال : إن قابلية لهذا العمل لأن يكون مقرباً لساحة المولى بعد كونه مبعوضاً له ضرورة أن ما تجرّى به لا يصلح لأن يكون مصداقاً للقربة .

وأما الثاني : وهو المناقشة مع المشهور القائلين بصحة الوضوء ، فقد أجاب عنهم الأستاذ الأعظم (قده) بما حاصله أنهم بنوا استدلالهم على الاجماع ، والحجة منه ما كان كاشفاً عن رأي المعصوم ، وهو المحصّل ، وهو غير

حاصل ، بل الاجماع في البين مدركي ، لا بتناهم فيه على ما زعموه في محلّ الكلام من أنّ المورد من موارد اجتماع الأمر والنهي حيث إنّ الغسل بالماء المغمصوب واجب من جهة أنّه مصداق الوضوء ، ومحرم من جهة أنّه تصرف بالمغمصوب ، فإذا تنجّز أحد هذين العنوانين كالحرمة مثلاً فهذا التنجّز يؤدّي إلى بطلان الوضوء لعدم تمثّلي قصد القرية بما هو المبغوض واقعاً ، وما هو مبعد لا يصلح للقرية .

وأما إذا افترضنا أنّ المتنجّز عليه هو الواجب وكونه في جهة الحرمة معذوراً لأنّ جهله عذر مستند إلى قصوره فلا مانع من أن يأتي بالعمل بعنوان ما هو المتنجّز في حقّه ، وبهذا صحّ قصد القرية منه .

ثم أضاف (قده) في وجه إشكاله :

بأن المورد ليس من موارد اجتماع الأمر والنهي كما ادّعي في وجه إجماعهم - المشهور - لأنّ التركيب هنا اتّحادي ، أي الوحدة المصادقية في البين واضحة ، فإنّه عندنا مصداق واحد لحرام ، وهو بعينه مصداق لواجب ، ومع الاتّحاد المصادقي يخرج عن كونه من موارد اجتماع الأمر والنهي ، مضافاً إلى أنّ الغصب يحرم جميع التصرفات الواقعة فيه ومن جملتها الغسل ، وعليه فإنّ الأمر الموجه إلى المكلف المتّجه نحو الطبيعة وإن كان المكلف مرخصاً عقلاً في تطبيقها على أيّ فرد لها في الخارج لكن الترخيص المعطى له في تطبيق هذه الطبيعة على أيّ فرد شاء يقيّد أو يضيّق عن شمول هذا الفرد الذي هو مصداق للغصب والوضوء ، لعدم إمكان الاجتماع فيه بين عنوانين أحدهما حرام والآخر واجب ، فحكم العقل بالترخيص في تطبيق الطبيعة في ضمن أيّ فرد شاء مقيّد

بغير هذا المصدق .

نعم ، يرتفع هذا القيد في صورة ما كان جهله معذراً له ، فيجوز له أن يطبق الطبيعة على أي مصداق شاء حتى على هذا الفرد لكونه معذوراً ، ومعه يجوز ، بل يجب عليه التوضؤ من هذا الماء لتمكّنه شرعاً من الغسل .

نعم ، لنا ان نتساءل عن ماهيّة هذا الترخيص في تطبيق الطبيعي ووجوب الوضوء بهذا الماء المغصوب ، فإنّه حكم واقعي كي يكون مخصّصاً لأدلة حرمة الغصب ، أو أن كلاً من الوجوب والترخيص ظاهريان في حقّه .

وبيان آخر : إنّ الشارع حين أجاز لهذا الجاهل المعذور التصرف في هذا الماء المغصوب ، وأوجب عليه الوضوء ، ورخص له وجعله في عرض باقي الافراد من حيث تطبيق الطبيعة عليه ، فهذا الوجوب هنا ظاهري ، والترخيص أيضاً مثله ، أو أن كلاً من الوجوب والرخصة واقعيان فتكونان مخصّصتين لأدلة حرمة الغصب .

الحقّ هو الأوّل ، أي الوجوب ظاهري والرخصة مثله ، لأنّه لو بنينا على الثاني فإنّ ذلك من شأنه أن يولّد لنا مشكلة اجتماع حكمين متضادّين على موضوع واحد في متن الواقع ، وهي الحرمة الواقعية مع الوجوب الواقعي ، فإذا ثبت أنّ الحرمة الواقعية للغصب باقية بحالها لعدم دورانها مدار العلم والجهل بها ، فلو قلنا : إنّ الحرمة الواقعية باقية ومع ذلك أنّ الشارع أوجب واقعاً على هذا الجاهل أن يتوضأ من هذا الماء المغصوب فقد وجد موضوع اتّصف بالوجوب الواقعي والحرمة الواقعية ، وهو من الاستحالة بمكان ، ولذا قلنا : إنّ الوجوب والرخصة لم تخرجا عن حيز الظاهر ، وقد ثبتا في ظرف الجهل بحرمة .

ومن ثمرات ذلك أنّه لو انكشف غصبية الماء وجب عليه إعادة وضوئه وصلاته، لأنّ المأتيّ به في الخارج لم يكن مأموراً به، وما زال التكليف مشغلة به ذمّته بحيث يجب إفراغها منه، فالوضوء بالماء المغصوب مع حرّمته واقعاً اتّصف بالوجوب، ظاهراً وهو معذور ما لم ينكشف الخلاف. وأمّا بعد انكشاف الخلاف فيجب عليه إعادته -الوضوء- وأمّا القول بالأجزاء فالدليل غير ناهض عليه، مضافاً إلى أنّ القول به يخالف أصله القاضي بالعدم.

وقال السيّد الحكيم (قده):

إنّه لا معنى للقول ببطلان وضوئه مع الجهل بكون الماء مغصوباً حتى على القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي ضرورة أنّ العمل إذا كان مستكملاً لجميع شرائطه وأجزائه حتى حيثية التعلّد به كان صحيحاً مسقطاً لأمره، لأنّ المبعوضة الواقعية التي يكون العبد معذوراً في مخالفتها لا تنافي القول بصحة الوضوء وإن كان عبادياً^(١).

وقد ظهر لك أنّ المورد ليس من صغريات اجتماع الأمر والنهي، كيف وقد عرفت أنّ الفعل بما هو فعل مشتمل على المبعوضة الواقعية، لكونه في لوح الواقع تصرفاً بالمغصوب، فلا صلاحية في هذا الفعل تؤهّله لأن يكون أحد مصاديق الواجب الذي يفترض أن تكون مصاديقه ذات مصالح قضت بوجوبه.

ومن هنا لنا أن نتساءل: كيف يمكن الجزم بسقوط الأمر بعد اشتمال الفعل على مفسدة بعد ارتفاع عذره؟ نعم، إذا طرى الجهل على المكلف

نعم ، يصحّ الوضوء بالماء المغصوب نسياناً لغير الغاصب (١) .

واستباح ما هو المغصوب واقعاً وتوضّأ به ، فالحكم بالصحة مبنيّ على الحكم الظاهري ، فإنّه ممدود بقدر جهله ، فإن ارتفع قضيّ صلاته لعدم شموله للمورد الذي تجري فيه صحيحة لا تعاد ، فإنّ الطهارة أحد الخمسة التي لم يعفَ عنها ، فلا اجتزاء بما فعله سابقاً عمّا هو مراد واقعاً .

ومّا ذكرنا ظهر وجه عدم اندراج هذه المسألة في باب الصلاة في اللباس المشكوك ، فإنّ قاعدة لا تعاد تجري بالنسبة إلى الصلاة في اللباس المشكوك دون المقام حيث إنّ الطهارة إحدى الخمسة الداخلة في المستثنى .

تصحيح وضوء ناسي الغصب لغير الغاصب

(١) والتحقيق في المسألة يبتنى على النظر في انقسام البحث إلى قسمين :

الأول : أن يكون المتوضّئ الناسي غير الغاصب .

الثاني : أن يكون المتوضّئ الناسي هو الغاصب لهذا الماء .

أمّا الثاني فأفاد حولها الأستاذ الأعظم (قده) طبقاً لقاعدة العقلية القاضية بأن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ، وهي غير قابلة للتخصيص في مورد ، فهذا الغاصب الناسي غير معذور من حيثية نسيانه لكونه ناشئاً عن سوء اختياره الذي قضى بغصبه وعدم ردّ المغصوب إلى مالكه بحيث تواني في ذلك حتى نسي ، وعليه فالقول باشتمال العقوبة عليه حتى في هذا الحال وجيه ، لانه بالتصرّف في الماء المغصوب فعل قبيحاً يعاقب عليه والفعل الصادر منه حال النسيان مبغوض واقعاً ، ومع اشتمال الفعل على المبغوضية الواقعية فلا يمكن بهذا الواقع أن نصحّ عمله بحال ، لأنّ المبغوض لا يكون محبوباً ، والمبعد

لا يكون مقرباً.

وبعبارة أخرى: إنَّ النهي السابق الساقط بالعصيان قد أثر في اتّصاف هذا التصرف بالمبغوضية غاية الأمر سقوط الأمر بالنسيان لامتناع توجيهه إلى الناسي، ولا منافاة بين سقوط الخطاب وبقاء الملاك، فهو - أي ملاك الخطاب - ما زال متقررّاً في البين، وهو - أي التوضؤ بالمغصوب حال النسيان - مبغوض بالفعل وإن لم يكن المولى قادراً على توجيه الخطاب له لعدم قابلية الناسي لأن يستقبل الخطاب، والمبغوض الفعلي لا يمكن أن يكون مقرباً للمولى، فيمتنع شمول إطلاق الأمر بالنسبة إليه، ونتيجة ذلك هو البطلان.

وعن العلامة في القواعد أنّه قال:

(لو سبق العلم فكالعالم) ونحوه من التذكرة، معللاً ذلك بأن النسيان تفریط

لا يعذر.

وأورد عليه السيّد الحكيم (قده)^(١).

إنَّ الإطلاق الموجود في حديث الرفع يقتضي العذر وإن كان عن تفریط، وعدم معذورية الجاهل قبل الفحص - مع أنه أحد التسعة المذكورة في الحديث - لقيام ما هو القاضي بوجوب الفحص في الشبهات الحكمية في الشريعة^(٢).

وهو غير تامّ في نفسه، ضرورة أنَّ الحكم بكون الفرد المأتمّي في الخارج أحد أفراد الواجب مغالطة واضحة بعد قيام الدليل الموجب بكون هذا العمل مبغوضاً عند المولى وغير صالح للقريبة، وما نكاد نفهمه من حكم الشارع فيما يمسّ التسعة الموجودة في حديث الرفع إنّما يتعلّق ضمن دائرة رفع الحكم

(١) التنقيح - كتاب الطهارة - ٤ / ٣٧٢.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٢ / ٤٢٨.

لا المبغوضية، إلا أن يقال: إنّه لا دليل عليه بعد رفع الحرمة واقعاً، وقد تقدّم الكلام فيه.

وأما الأول: أي فيما لم يكن الناسي هو الغاصب.

فلا شكّ هنا في الحكم بصحّة وضوئه لكونه ناسياً، وقد ذكر أستاذنا الأعظم (قده) في مناقشاته لحديث الرفع أنّ الرفع ظاهري بالاضافة إلى (ما لا يعلمون)، وبالإضافة إلى النسيان والاضطرار وأخواتهما فواقعي، وبعد ارتفاع الحرمة الواقعية عن الناسي لا مشاحة في أن يشمل دليل الوجوب من حيث إطلاق هذا الفرد لعدم وجود حرمة واقعية، ولأنه عمل مرخص فيه بحسب الواقع، مضافاً إلى صلاحيته للتقرّب.

ويبقى الفرق الواضح بين هذه الصورة وسابقتها في أنّ النسيان هناك كان باختياره، ولذا سلب عذر النسيان وصف المعذرية، وليس كذلك هنا وإن كانت الحرمة الواقعية كمثال المقام مرفوعة هناك لكن هذا لا يسوّغ لنا أن نصحّح وضوءه^(١).

والنائبني (قده) ضيق في مقدار الرفع فقال: إنّ المرتفع عن المضطرّ والناسي ونحوهما هو الحرمة دون ملاكهما - أعني المبغوضية - وبهذا يظلّ الفعل - مورد البحث - بالنسبة إلى الناسي الصادر منه مشتملاً على المبغوضية ذلك مانع عن القربية، لأنّ المبعد والمبغوض لا يكون مقرباً ومحبوباً^(٢).

وتعرّض له بالجواب الأستاذ الأعظم (قده) بما حاصله:

أنّ ظاهر اسناد الرفع إلى النسيان والمضطرّ إليه وإن كان يقتضي كون

(١) التنقيح - كتاب الطهارة - : ٤ / ٣٧١.

(٢) كما حكى عنه أستاذنا الأعظم (قده) في تنقيحه، ج ٤ ص ٣٧١.

الملاك والمبغوضية باقياً في كلتا صورتَي الاضطراب والنسيان ، لأنَّ الرفع إنما يصحَّ بالنسبة إليهما فيما إذا كان هناك مقتض وملاك حتى يصحَّ أن يقال: إنَّ أثره ومقتضاه مرفوع عن المضطرِّ والناسي ونحوهما ، إلا أنَّ الملاك المذكور - أي المبغوضية الواقعية - غير مؤثرة في الحرمة على الفرض لأنَّها مرفوعة بسبب النسيان والاضطراب ، ولا يكون الوجود الواقعي للملاك مانعاً عن ترخيص الشارع في الاقدام على العمل المرخَّص فيه ، فإذا كان الملاك أصلاً بالحدِّ الذي لا يكون مانعاً عن ترخيص الشارع ، وغير مؤثر في الحرمة ، لا بأس في ترخيص العمل به وكونه صالحاً للقريبة^(١).

وجوابه (قده) مهلهل وغير وجيه لأنَّ العقل إذا قطع بكون الفعل الكذائي مشتملاً على المبغوضية في رتبة الملاك فلا بدَّ وأنَّ يحكم على طبق ذلك بعدم صلاحية هذا العمل للقريبة ، وكما هو المعلوم أنَّ الحكم العقلي غير قابل للتخصيص ، ثمَّ أنه ينبغي أن يلفت إلى أنَّ المانع من الحرمة في ظرف العمل هو النسيان ، وكون هذا العنوان - النسيان - يعدُّ مانعاً عن توجُّه التكليف إليه ، وعليه القول بعدم الحرمة لا يوجبنا أن نقول بعدم التنافي بين المبغوضية والمقربة.

ولك أن تقول :

ربَّما تكون المصلحة الموجودة في الترخيص راجحة على المفسدة الموجودة في التصرّف بالغصب كما صرَّح به (قده) في الصلاة في المكان المغصوب ، ومعه يكون العمل صحيحاً .

(مسألة ٢٦) الوضوء بالماء النجس باطل ولو كان ذلك من جهة الجهل أو الغفلة أو النسيان (١).

(٤) إطلاق ماء الوضوء ، فلا يصحّ الوضوء بالماء المضاف (٢).

ولنا أن نجيب :

إنّ اندكاك المبغوضية في هذه المصلحة بحيث يكون العنوان الظاهر لهذا العمل هو المحبوبة ، وبحيث لا يكون الملاك الملحوظ هو المبغوضية مع أنّه تمام في نفسه ، إلّا أنّه خلاف ما فرضه (قده) من كون العمل في رتبة الملاك مبغوضاً ، وهذا يدفع كلّ ما من شأنه أن يجعله مقرباً ومحبوباً للمولى ، وسواء كان الترخيص جائزاً أم لا .

والحقّ في المقام هو :

إنّ صحّة الوضوء وعدمه متفرّعة على القول بتقرّر المبغوضية أم لا . فإن قلنا : إنّ الرفع قد رفع الحرمة عن الناسي ولا كاشف لنا عن وجود المبغوضية ، فالحكم بالصحة هو المطابق لقانون الصناعة ، ولو سلّمنا بالمبغوضية فلا يمكن تصحيح الوضوء بالماء المذكور .

(١) وقد تعرّضنا في بحث اشتراط طهارة الماء ما ينفع دليلاً على هذه الفتوى أيضاً ، وقلنا ما خالصه :

إنّ إطلاق أدلّة اشتراط الطهارة تقتضي شرطيتها في جميع الأحوال ، وكون الشرطية هذه واقعية ثابتة في حال الجهل والنسيان والغفلة أيضاً .

الشرط الرابع : إطلاق ماء الوضوء

(٢) بحيث لا يجوز التوضؤ - أي رفع الحدث - به مطلقاً ، كما سنذكره في

بيان باقي المسألة ، وليس الأمر من حيث بيان الأقوال فيه أحادي الرأي ، بل المسألة قد تشعبت إلى آراء ثلاثة في البين هي المعتبرة على طول التاريخ الفقهي .

أما المشهور فقد اختار أن إطلاق الماء شرط أساسي لا يمكن التغاضي عنه ، ولذا قالوا بعدم جواز رفع الحدث بالمضاف مطلقاً ، ويريدون بالإطلاق هنا الشامل لصورة الاضطرار وعدمه حتى مع فقدان الماء المطلق ، وهو الرأي الأول .

وذهب الكاشاني - كما نسب مثله إلى ابن أبي عقيل - إلى التفصيل ما بين صورة الاضطرار والفقدان وبين عدم الاضطرار ، فذهب إلى جواز اللجوء إلى الماء المضاف لرفع الحدث ، ولا تنتقل الوظيفة إلى التيمم مع وجوده ، نعم مع فقدانهما - المطلق والمضاف - تصل النوبة إلى التيمم ، وهو الرأي الثاني .
وأما الرأي الثالث فللصدوق (قده) حيث جَوَّز الوضوء والغسل بماء الورد كما نسب إليه .

فتنقيح المسألة على هذا وللوصول إلى بيان المختار فيها لابد من أن نبحث بما هو الموافق للأصل الأولي - أي الأصل العملي - وأخرى ما تطرحه القاعدة العريضة للنصوص الواردة في خصوص هذا الباب .

مقتضى الأصل العملي بالنسبة

إلى شرطية إطلاق الماء

وبيان كيفية تطبيق الأصل العملي يجعلنا في محل أن نقول : إن الشاك

برافعية الماء المضاف للحدث لا يخلو إما أن يكون فاقداً للماء المطلق بأن يكون الماء منحصراً بالمضاف ، وإما أن يكون واجداً للمطلق فلا انحصار بالمضاف . وأما في صورة عدم الانحصار فمرجع الشك في رافعية الماء المضاف إلى الشك في تقييد الوضوء الواجب بقيد زائد وهو الغسل بالماء المطلق فالمعتمد هي البراءة الكفيلة بنفي ما هو الزائد المشكوك ، بناء على كون الشك في الجزئية والشرطية في الوضوء من باب الأقل والأكثر الارتباطيين ، لا من باب الشك في المحصل .

وبعبارة أخرى حيث إن العلم بأصل وجوب الوضوء حاصل لوجود الماء المطلق وإنما الشك منحصراً في تقييد الوضوء الواجب بقيد زائد وهو الغسل بالماء المطلق فتجري البراءة عن التقييد الزائد .

لكن يمكن أن يقال : إن جريان الأصل في البين لنفي الزائد غير مصحح للصلاة ، لأن البراءة من التقييد الزائد لا تثبت رافعية الأقل وهو المضاف للحدث ، فيجري استصحاب الحدث المتيقن سابقاً ، فلا يجوز الدخول به في الصلاة .

وأجيب عنه بأمرين :

أحدهما : ما هو المقتضى من الأدلة من أن رفع الحدث بنفسه ليس واجباً للدخول في الصلاة ، بل الثابت فيها - الأدلة - أن الصلاة لا بد وأن تقع مع الطهور بالنسبة إلى المحدث ، فمتعلق الأمر هو الصلاة مع الطهور ، ولا شأن له بارتفاع الحدث ، وبما أن الطهارة ليست أمراً زائداً على نفس الغسلات والمسحات وليس مسبباً عنها فلا شك بأننا إذا تمسكنا بالبراءة في نفي الأكثر وثبوت الأقل

فقد أحرزنا الطهارة وصلينا وخرجنا بذلك عن عهدة التكليف المعلوم إجمالاً. وجوابه يقع ضمن دائرة الأدلة وما نكاد نستفيد منها، والظاهر أنها تقول بأن المحدث لا يجوز له أن يدخل في الصلاة، لمانعية هذا الحدث عن ذلك بما يستوجب الرفع. نعم، يمكن أن نقعد على ما هو الموجود في طرح الاشكال أن ارتأينا أن مقتضى قوله لا صلاة إلا بطهور ونظائره شرطية الطهارة لا مانعية الحدث، وهذا محتمل في المقام.

ثانيها: إن الحدث الواقع في أثناء الصلاة مبطل لها لكونه - الحدث - قاطعاً وإن وقع في الآتات المتخللة، والمفروض أنه لم يصدر ما يوجب بطلان الصلاة، ولذا حكمنا بصحة صلاته.

وفيه: إن المستفاد من الدليل الدالّ على أن الحدث الواقع في الأثناء مبطل للصلاة أنه مانع من الدخول فيها أيضاً، فإذا ثبت أن الحدث مانع من الصلاة لا حاجة إلى استصحاب الحدث كي يقال: إنه لا يجري للمعارضة، بل نفس الشك في ارتفاعه يكفي.

هذا تمام الكلام في صورة عدم الانحصار.

وأما في صورة الانحصار - أي انحصار الماء بالمضاف - فلا يخلو المكلف في هذه الصورة إما أن يكون واجداً للتراب أو فاقداً له.

وفي صورة الوجدان: بأن كان متمكناً من الماء المضاف والتراب معاً، فهذا يعدّ منشأً لعلم إجمالي من أنه إما يجب عليه التوضؤ بالمضاف أو التيمّم كبذل عن الماء المطلق، ولا شك في منجزية هذا العلم الاجمالي بعد تعارض الأصول في أطرافه، وحينها يقضي بوجوب الجمع بينهما - أي الوضوء

بالمضاف والتيمّم -.

ويمكن دعوى انحلال هذا العلم الاجمالي بوجهين :

الأول : أنّ التنجيز بالنسبة إلى العلم الاجمالي يتوقّف على جريان الأصول وتساقطها بالتعارض مع أنّه لا مورد لمثل هذا التعارض في البين بعد أن عرفت أنّ أصالة عدم وجوب الوضوء حاكمة على أصالة عدم وجوب التيمّم لكونها منقّحة لموضوعها ، حيث إنّ التيمّم وظيفة من لا يكون التوضؤ وظيفة له ، فتجري البراءة عن الوضوء ويتعيّن التيمّم .

وأجيب عنه :

إنّ التعارض بمحلّ من التقرّر لثبوت أنّ وجوب التيمّم ليس مترتباً على عدم وجوب الوضوء ، بل على عدم وجدان الماء ، فلا يتنقّح موضوعه بالأصل النافي .

أمّا الوجه الثاني من دعوى الانحلال فحاصله :

أنّ الأصل المثبت إذا جرى في طرف والأصل النافي إذا جرى في الطرف الآخر للعلم الاجمالي فمن شأن ذلك أن يوجب انحلالاً له ، وفي المورد يتمسك بأصالة البراءة عن شرطية إطلاق الماء التي هي أصل ناف ، وبقاعدة الاشتغال التي هي أصل مثبت ، فيثبت وجوب الوضوء بالماء المضاف .

والجواب عنه :

أنّ أصالة البراءة عن شرطية شيء أو جزئيته إنّما تجري فيما إذا كان أصل وجوب المركّب معلوماً بالجملة ، ودار أمر المركّب بين الأقلّ والأكثر ، فحينها يكون المورد مورداً لجريان البراءة من الأكثر الذي لا يخلو عن كونه

جزءاً أو شرطاً، فالبراءة على هذا التقدير ليست إلا غطاءً شرعياً ومؤمناً للمكلف من العقاب، ولا تعرض لها لوجوب الأقل نفيًا أو إثباتاً لكونه ثابتاً إماماً بنفسه مستقلاً أو كونه واجباً في ضمن الأكثر.

وهذا الذي يتناه لا يمس واقع ما نحن فيه لعدم جريان البراءة، لأنه وبعد تعذر الماء المطلق يكون التكليف حينها إماماً وجوب التوضؤ بالمضاف مستقلاً وإما سقوط وجوب الوضوء مستقلاً، وبهذا لا يمكن لنا أن نثبت وجوب الأقل بأصالة البراءة.

وعدم دخل إطلاق الماء في وضوء القادر ملازم عقلاً لسعة التكليف بالأقلّ وشموله للعاجز، وهذا أصل مثبت وهو ليس بحجة. وهذا كله لو كان متمكناً من التراب.

تكليف فاقد الطهورين

وأما في صورة فقدانه للتراب فالمسألة تبتني على أنّ فاقد الطهورين تجب عليه الصلاة أم لا؟ فإن قلنا بوجوبها على الفاقدين فتؤول هذه مسألة إلى المسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، ويولد لنا هذا القول بأن الصلاة إماماً واجبة مع الوضوء بالمضاف، أو حتى على تقدير عدم الوضوء أيضاً تكون الصلاة واجبة عليه، فأصل وجوب الصلاة معلوم في البين:

فالأقل هنا هي الصلاة مجرّدة عن التوضؤ بالماء المضاف والأكثر هي الصلاة مع التوضؤ وبالماء المضاف.

وبمعنى آخر: نحن نشكّ أنّ الشارع أراد الصلاة مع التوضؤ بالمضاف أو

اكتفى بها وإن كانت مجردة عنه - الوضوء بالماء المضاف - فتجري البراءة عن الأكثر وهو الوضوء بالمضاف ، فيكفي إتيانها بلا وضوء .

وأما إذا قلنا : إن فاقد الطهورين ساقطة عنه الصلاة ، كما ذهب إليه أستاذنا الأعظم (قده) فالمسألة حينها تزول إلى الشك بأصل التكليف ، لا بابتداء وجوب الصلاة على جواز التوضؤ بالماء المضاف ، فإذا سرى الشك إلى نفس هذا الوضوء فأصل الصلاة حينها مشكوك ، فيشك المكلف في الحال في أصل وجوبها عليه ، فأركان البراءة تامة فتجري وتنفي عنه التكليف .

وما انتهينا منه إلى هنا التحقيق في جواز الوضوء بالمضاف بناء على الدليل الأولي .

وأما ما يقتضيه الدليل الثانوي أو القاعدة الثانوية فنقول :

استدلوا على عدم جواز التوضؤ بالمضاف - أي رفع الحدث به - بأمر : (منها) : الاجماع ومخالفة الصدوق (قده) القائل بجوازه - أي رفع الحدث بالمضاف لا يضرّ باجماعنا لكونها مسبقة وملحقة بالاجماع ، ولا يفهم من قولنا هذا رضانا به كدليل - الاجماع - بل لا يصلح هذا الدليل للركون إليه في المحلّ لعدم ثبوته إلّا مدركياً لا يصلح للكاشفة عن قول المعصوم .

(ومنها) : ما عن الفقه الرضوي من أن كلّ ماء مضاف أو مضاف إليه لا يجوز التطهير به ، ويجوز شربه ، وهو مردود ، لعدم ثبوت أن هذا الكتاب كتاب رواي ، فضلاً عن اعتباره ، بل هو أشبه ما يتوأم مع الفتيا .

(ومنها) : أن قوله تعالى ﴿ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا ﴾^(١) ، يدل على

مطهرية الماء فقط ، ولو كان المضاف كالمطلق من حيث كونه مصداقاً للطهور لوجب ذكره في الآية بأن يأتي الله بما هو أعم من الماء ليشمله ويشمل المضاف ، لأنه في مقام الامتنان ، إلا أنه تعالى خص الطهور بالماء ليعلم أن هذه الميزة لا وجود لها في المضاف ، وإلا لم يكن وجه لتركه في مقام الامتنان .

وقد أجاب عنها الأستاذ الأعظم (قده) حيث قال :

إن المطلوب اثباته عدم كون المضاف مطهراً شرعياً ، ولا شيء في الآية ينبيء بذلك ، لأن المراد من الطهور فيها - الآية - التكويني منه ، ولم يثبت الشرعي بها ، وهذا المطهر التكويني مزيل للقذارات والكشافات ، والمضاف بنفسه كثيف كمائي الرمان والبطيخ ، بحيث إذا مساً أو وقعا على الثياب كان لا بد من إزالتهما عنها^(١) .

ثم أجاب (قده) بجواب آخر تابعا فيه صاحب الجواهر (قده) .

فقال : ربما يكون عدم ذكره في الآية لا من جهة عدم اشتماله على خاصية التطهير - كما قيل في وجه الدعوى - حتى مع تسليمنا أن المراد من الطهور في الآية الطهور الشرعي ، بل لعل خاصية عدم ذكره - المضاف - إنما هي لندرة وجوده ، إذ هو غير حاصل للشرب لأغلب الناس فكيف يحصل لرفع الأحداث^{(٢)(٣)} ؟

ولنا كلام على كلا الوجهين في وجه دفع الاستدلال بالآية :

أما الأول : فإنه يمكن أن يقال : إن المراد من الطهور في الآية الأعم من

(١) التنقيح - كتاب الطهارة - : ٢٩ / ١ .

(٢) التنقيح - كتاب الطهارة - : ٢٩ / ١ ، جواهر الكلام : ٣١٣ / ١ .

(٣) جواهر الكلام : ٣١٣ / ١ .

الشرعي والتكويني ، بما لا يترك مجالاً لأن نرفع اليد عن الإطلاق .
وأما الثاني : إن كونه سبحانه وتعالى في مقام الامتنان لا يوجب انحصار
المطهر بالماء المطلق لوجود أكثر من مطهر في البين كالشمس وغيره مع أنَّ
الآية لا تتعرض لذكره ، إلا أن يقال إن الآية في مقام الحصر ، ويفهم ذلك
بالتخصيص من الخارج وهو ليس بعزيز ، لكن في البين محذور وهو ان لازم
إجراء التخصيص في العموم تخصيص الأكثر المستهجن . إذاً لا وجه للقول
بانحصار المطهر بالماء المطلق .

(ومنها) : قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا
وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ
كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ
لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا ﴾ ^(١) فهي تامة من حيث الدلالة
على انحصار المطهريّة بالماء والتراب ، ومقتضاها أن لا ظهور غيرهما .

(ومنها) : ما في الروايات ما يكاد يكفينا استدلالاً لإثبات عدم كفاية رفع
الحدث بالمضاف ، بل لابدّ من الغسل والتوضؤ بالماء المطلق ، وعلى تقدير
عدمه يكون التراب بدلاً اضطرارياً له ، ولا بأس من ذكر بعض منها بركة وتيمناً :

الأخبار في المسألة

(منها) : ما رواه أبو بصير ، عن أبي عبد الله عليه السلام «في الرجل يكون
معه اللبن أيتوضأ منه للصلاة ؟ قال : لا ، إنما هو الماء والصعيد» ^(٢) .

(١) المائدة : ٦ .

(٢) الوسائل : ب «٢» من أبواب الماء المضاف ، ح ١ .

وهي ضعيفة بياسين الضرير .

(ومنها) : ما رواه عبدالله بن مغيرة ، عن بعض الصادقين قال : «إذا كان الرجل لا يقدر على الماء وهو يقدر على اللبن فلا يتوضأ باللبن ، إنما هو الماء أو التيمم»^(١).

وقدح سيدنا الأستاذ (دام ظلّه) في الرواية من حيث السند بأنّه لا يعلم من المراد من بعض الصادقين هل المراد منه أحد الأئمة عليهم السلام أو بعض العدول ، ولذا ضعفها ثم قال في معرض توجيهه لها بأن قول ابن المغيرة : سمعت بعض الصادقين ، شهادة بصدق المخبر وتوثيقه إيّاه^(٢).

وما أفاده (دام ظلّه) خاضع للمناقشة ، إذ لو سلّمنا أنّ شهادة المغيرة أثبتت صدق المخبر ، بل حتى عدالته ، فمع ذلك لا يمكن أن نقول : أنّه حجة ، لأنّ الذي ثبتت حجّيته هو قول المعصوم لا قول الصادق بمعنى العادل أو الموتى ، ومجرد ثبوت سماع ابن المغيرة عن البعض لا ينفع في إثبات أنّ الصادر منه هو قول المعصوم عليه السلام ، وعليه :

الشكّ بأنّ الصادر هو قول المعصوم عليه السلام يكفي في سقوطه عن الحجّية ، وإن قال صاحب الجواهر (قده) :

الظاهر أنّ المراد من بعض الصادقين أحد الأئمة عليهم السلام ، إلّا أنّ إثباته خرب للقتاد .

(ومنها) : ما دلّت على طلب الماء غلوة أو غلوتين بالنسبة لفاقده ، وهو ما رواه زرارة ، عن أحدهما عليهما السلام قال : «إذا لم يجد المسافر الماء فليطلب

(١) الوسائل : ب «١» من أبواب الماء المضاف ح ١ .

(٢) مباني منهاج : ٢٥٧ / ١ .

مادام في الوقت ، فإذا خاف أن يفوته الوقت فليتيّم وليصل^(١) .
وتقريب الاستدلال بها : هو أنّ الوضوء بالماء المضاف لو كان جائزاً لم
يكن الأمر ليصل إلى التيمّم عند فقدان الماء .

(ومنها) : صحيحة زرارة «الجنب اذا جرى عليه الماء من جسده قليله
وكثيره فقد أجزأه»^(٢) وواضح ان مفهومها يؤسس القول بعد اجزاء غير الماء وان
جرى ، ومنه المضاف .

هذا تمام الكلام في الأدلة المذكورة لعدم جواز الوضوء بغير الماء،
وأما دليل التفصيل بين حال الاختيار والاضطرار كما ذكرناه في اول المبحث
من اشتراط الماء المطلق وقلنا ان الكاشاني وابن عقيل فصلا بين صورة
الاضطرار وعدمها ، وقالوا في الصورة الأولى : إنّ النوبة لاتصل إلى التيمّم إلّا
مع فقدان المضاف ، وأما في صورة الاختيار فلا ، وقد استندا إلى أمرين لبينا
هذا التفصيل .

الأول : مرواه عبدالله بن مغيرة ، عن بعض الصادقين قال : (إذا كان
الرجل لا يقدر على الماء وهو يقدر على اللبن فلا يتوضأ باللبن ، إنّما هو الماء
أو التيمّم ، فإن لم يقدر على الماء وكان نبذ فإنّي سمعت حريزاً يذكر في حديث
انّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلّم قد توضأً بنبذ ولم يقدر على الماء)^(٣) .

بتقريب أنّهما استفادا انّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلّم اجاز التوضأً
بالنبذ المعلوم أنّه مصداق من مصاديق المضاف حين لم يقدر على الماء،

(١) الوسائل : ب «١» من أبواب التيمّم ح ١ .

(٢) الوسائل : ب «٣١» من أبواب الجنابة ، ح ٣ .

(٣) الوسائل : ب «٢» من أبواب الماء المضاف ، ح ١ .

وباعتبار عدم الخصوصية للنبيذ اِجاز التوضؤ بمطلق المضاف عند الاضطرار كما في فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم .

ولابدّ أن نتعرّض إلى السند تارة ، وإلى الدلالة تارة أخرى .

أمّا المناقشة في السند فلا طريق لنا لإحراز أنّ عبد الله بن مغيرة قد نقلها عن المعصوم عليه السلام . نعم ، معلوم نقلها عن بعض الصادقين ، ولانعلم المراد بهؤلاء الصادقين ، ومن المحتمل ان يكون المراد العدول ، وليست كلمة الصادقين ظاهرة في التثنية ، حتى يقال ان المراد منها اما الصادق عليه السلام او الباقر عليه السلام من باب التغليب بل هي ظاهرة في الجمع فان كلمة بعض تشير بوضوح إلى ما قلناه ، ولو لم تكن ظاهرة في الجمع فلا أقل من عدم كونها ظاهرة في التثنية أيضاً ، وقد نقلنا لك قول صاحب الجواهر (قده) في أنّه حملها على المعصوم عليه السلام وقلنا : لا وجه لحملها على ذلك ، لأنّ إثباته خرط القتاد .

ومن هنا نعرف أنّه لم نستطع أن نقبل قول سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) من أنّ قول ابن المغيرة (سمعت بعض الصادقين) شهادة بصدق المخبر وتوثيقه إيّاه^(١) . ولا نرى القول بأنّ مقام عبد الله بن المغيرة الفقهي لا يناسب أن يروي عن غير الامام عليه السلام تامّاً ضرورة ان مهما بلغت رتبته الفقهية ومقامه العالي فلا يعد هذا برأسه مانعاً عن نقل الرواية عن غير المعصوم ، ولعل تعبيره عن الوساطة (بالصادق) لا يثبت خبر حريز مع ان القائل بصحة هذه الرواية يلتزم بان المعصوم عليه السلام نقل من حريز وارضى هذا ، فكيف لا يرضى ان يكون

عبدالله بن مغيرة ناقلاً لغيره من الرواة ؟ !
ربّما يقال : إنّ اللام في بعض الصادقين عهديّة فلا يوجد من يناسب الاشارة اليه
باللام العهدي إلاّ الائمة عليهم السلام .

قلنا : كون اللام في (بعض الصادقين) العهديّة بحيث يكون المفهوم هو الامام
المعصوم عليه السلام لادليل عليه وهو محل التنازع ، وكيف يستدل بما هو محل
للنزاع ؟ وترجيح كون اللام للعهديّة على كونها جنسية بلا مرجّح ، ثم لو سلّمنا
انّ اللام هنا للعهديّة فمن اين ثبت ان المعهود هو الامام عليه السلام ؟ فإنّ إثباته
مشكل أيضاً .

وأما من حيث الفنيّة الدلالية فيمكن أن يقال : إنّ المراد بالنبذ ليس هو
النبذ المعروف ، بل يراد به على ما في بعض الأخبار إنّ الماء تلقي عليه ثمرة أو
تمرّتان أو كف من التمر حتى يكتسب بها ما يمنع من طرّو الفساد عليه من دون
أن يخرج بذلك عن الاطلاق فضلاً عن أن يتّصف بالاسكار أو يحكم بالنجاسة ،
فلاحظ معي رواية الكلبي النسابة حيث سأل أبا عبدالله عليه السلام عن النبذ ،
فقال : حلال . فقال : إنّنا ننبذه فنطرح فيه العكر وما سوى ذلك ، فقال : شته شه
تلك الخمر المنتنة ، قلت : جعلت فداك ، فأبي نبذ تعني ؟ فقال : إنّ أهل المدينة
شكوا إلى رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم تغير الماء وفساد طبائعهم ،
فأمرهم ان ينبذوا ، فكان الرجل يأمر خادمه أن ينبذ له ، فيعمد إلى كفّ من تمر
فيقذف (فيلقيه) به في الشنّ فمنه شربه ومنه طهوره ، فقلت : وكم كان عدد التمر
الذي في الكف ؟ قال : ما حمل الكف ؟ فقلت : واحدة او اثنتين ، فقال : ربما
كانت واحدة ، وربما كانت اثنتين ، فقلت : وكم كان يسع الشن ماءً ؟ فقال : ما بين

الأربعين إلى الثمانين إلى مافوق ذلك ، فقلت : بأيّ الأرطال ؟ فقال : ارطال
مكيال العراق^(١).

ومأخوذة أن نشير إليه من خلال هذه الرواية هو أنّ المراد بالنبيد في
الرواية التي استند عليها ابن أبي عقيل في جواز التوضوء بالنبيد ليس المسكر
منه ، كيف وقد قام المذهب على نجاسته ، فمن المقطوع أنّ ابن أبي عقيل
لا يجوز التوضؤ به أبضاً ، بل المراد بالنبيد الماء المطلق الذي تلقى فيه ثمرة أو
تمرتان أو كف من تمر بحيث يمنع عن استئثار الفساد في الماء وأيضاً هذا
القدر من التمر الملقى ، وإن غيّر طعم الماء إلا أنّه لا يخرج به هذا التغيّر عن حدّ
الاطلاق .

وأجاب عنه الأستاذ الأعظم (قده) بأنّ ما يسمى بالنبيد لو كان ماء مطلقاً
كما ذكره المجيب فأبى معنى لقوله عليه السلام في الرواية : فإنّ لم يقدر على
الماء وكان نبيد ... فإنّ النبيد على هذا ماء مطلق ، فلا معنى لفرض عدم القدرة
على الماء . إذاً هذا الجواب على خلاف مفروض الرواية التي افترضت عدم
القدرة على الماء .

فالشكال ساقط من رأسه^(٢).

ثم أورد (قده) على رواية عبدالله بن مغيرة بإيرادين :

الأول : أنّه على تقدير أنّ الرواية للمعصوم عليه السلام ، وإنّ عبدالله بن
مغيرة روى صدر الرواية عنه عليه السلام ، إلا أنّه لم يظهر أنّ ذيلها وهو ما
اشتمل على حكم الوضوء بالنبيد منه عليه السلام ، ولعلّه ممّا أضافه عبدالله بن

(١) الوسائل ب «٢» من أبواب المضاف والمستعمل ، باب حكم النبيد واللبن ح ٢ .

(٢) التنقيح - كتاب الطهارة :- ٣٦ / ١ .

المغيرة من قبل نفسه ، نقلاً عن حر يز ، هذا مع عدم علمنا أنَّ الواسطة بين النبي صَلَّى الله عليه وآله وسلَّم وحر يز من هو ؟ وبمثل هذا الاحتمال نستطيع أن نسحب الاعتبار عن هذه الرواية ، فالتقواعد العامة للمذهب باقية بحالها من عدم جواز التوضُّؤ بالمضاف^(١).

أقول : لا كلام لنا فيما نقله حر يز وان كانت مرسله بحيث لو نقلها حر يز ابتداءً لم يعلم بها ، لكن الحال هنا يختلف حيث ان الامام عليه السلام هو الناقل ، ونقله يعدّ إمضاءً لما نقله حر يز من حديث ، ويسند جواز الوضوء بالنبيذ إلى ما ذكره حر يز ، فبعد هذا النقل من حر يز ، والامضاء من الامام عليه السلام لم تعد الحاجة واقعة إلى البحث في فنية السند ولا يضره الارسال.

وأما مسألة ذيل الرواية التي احتمل فيها الأستاذ الأعظم (قده) كونه من منقولات الراوي ، فظاهر الرواية لا تساعد على ما قاله أستاذنا الأعظم ، فانه يستكشف من اتّصال الجملات ووحدتها مع بعضها البعض ، وعطف بعضها على البعض الآخر وحتى عدم تغيير اسلوب العبارة المتصلة من أول الكلام إلى نهايته كون الكلام للامام عليه السلام.

إن قلت : إن طبقة عبد الله بن مغيرة لا تسمح عادة ان يروي هو عن الامام الصادق عليه السلام.

قلت : الظاهر من (بعض الصادقين) ليس خصوص الصادقين ، بل لعلّه نقله من الامام الكاظم عليه السلام . وعلى هذا يقرأ (الصادقين) بالجمع ، وهو

يطلق على جميع الأئمة عليهم السلام.

الثاني: أنه لو سلمنا أن ذيل الرواية من الامام عليه السلام لكن لم يظهر منه امضاءه لما نقله عن حريز، فإنه لو كان مورداً لأمضائه لما كان وجه لاسناده إلى حريز، بل كان يحكم بعدم الباس من قبله، فحيث يظهر من حكمه بعدم جواز الوضوء باللبن، أنه لا يرضى بالوضوء بالنبيد النجس بطريق أولى، تصدى لدفع هذا الاستظهار باظهاره الموافقة مع العامة^(١).

أقول: إن العامة ليست متفقة على جواز الوضوء بالنبيد والمسألة خلافية بينهم، وقد نقل عن الترمذي في صحيحه ص ١٩، حيث قال: وقد رأى بعض أهل العلم الوضوء بالنبيد منهم سفيان وغيره، وقال بعض أهل العلم لا يتوضأ بالنبيد، وهو قول الشافعي واحمد واسحاق، ومنه يظهر كون المسألة اخذت طابع الخلاف مما يكشف عن انهم ليسوا بمطابقين جميعاً على جواز التوضؤ بالنبيد، فالقول الجواز مبني على التقية مما لا وجه له، ونقل الامام عليه السلام لخبر حريز وان كان مشعراً بوهنه من حيث ان الامام عليه السلام لو لم يكن في مقام التقية لما احتاج في اثبات حكم شرعي إلى الاستدلال بخبر حريز، لعدم تناسبه مع شأنه عليه السلام.

إلا أنه يمكن ان يكون المخاطب من الشيعة الموالين للضعفاء في العقيدة الذين لا يركنون إلى قول المعصوم مباشرة في بيان جواز الوضوء بالنبيد لكونه موافقاً مع مذهب العامة، وهو كان ثقيلاً عليه، ولذا استدلل الامام عليه السلام بالحديث النبوي ليكون أوقع في نفس المخاطب.

(ودعوى) أن الافتاء بجواز الوضوء يجري فيه أصالة الجد ولا يحمل على التقية ، وتسقط أصالة الجهة بالنسبة إلى الاستدلال بخبر حريز ، وسقوط أصالة الجهة في الاستدلال بخبره لا يستلزم سقوطها في نفس الحكم المستدل عليه بذلك الدليل ، ومرجع التقية في الاستدلال دون الحكم المستدل عليه عن بعض المحققين^(١) .

وان كانت تأمة بحسب الكبرى إلا انها لا تنطبق على المقام ضرورة أنه لا وجه لحمل الرواية على التقية - خصوصاً مع ما عرفت من أن المسألة محل خلاف بين العامة وليست باتفاقية - حتى لو كان الامام عليه السلام في مقام الاستدلال .

إذن :

خالص البيان أن نقول : إن الضرورة قائمه على ان المضاف لا يجوز التوضؤ به في مذهبنا ، واثبات جوازه بمجرد هذه الرواية تجشّم واضح نحن في غنى عنه ، هذا مع الاغضاء من المناقشات الرصينة في دلالة الرواية وإن كنا أجبنا عنها إلا أنها توجب التشكيك فيها ، وكلّ ذلك مع سكوتنا عمّا في الرواية من ضعف في سندها .

وقد يتوهّم ان قاعدة الميسور ، أي لا يسقط الميسور بالمعسور تصلح دليلاً على جواز التوضؤ بالمضاف ، وهو فاسد .

لتوجّهنا بالمناقشة صغرى وكبرى ، أي من حيث تمامية القاعدة فلم تثبت عندنا كما في محلّه ، وأمّا الصغرى فإنّ المورد ليس من صغريات القاعدة ،

أي ليست من موارد الميسور وتام توضيحه في محله هذا كله فيما ذهب إليه ابن أبي عقيل ، ويقع الكلام فيما ذهب إليه الصدوق من جواز رفع الحدث بماء الورد مطلقاً ، أي في صورتي الاضطراب والاختيار ، ووافقه على ذلك الكاشاني مستدلاً على ذلك بما رواه محمد بن يعقوب ، عن علي بن محمد ، عن سهل بن زياد ، عن محمد بن عيسى ، عن يونس عن أبي الحسن عليه السلام قال : قلت له : الرجل يغتسل بماء الورد ويتوضأ به للصلاة ، قال : «لا بأس بذلك»^(١).

وكما هي الطريقة الفقهية المعهودة من البحث في السند تارة ، وأخرى في دائرة الدلالة ، كذلك يكون الأمر في هذه الرواية .

أما المناقشة في السند فمقترة لاشتماله على سهل بن زياد ومحمد بن عيسى ، فالأول لم يثبت وثاقته مع ما قيل من أنّ الأمر في سهل سهل ، لكن ليس عندنا .

وأما الثاني باشتماله على نقل محمد بن عيسى ، عن يونس ، وقد قالوا بعدم اعتبار ما يرويه عن يونس ، والقائلون هم الرجاليون المعتمد قولهم :

وعن الشيخ (قده) : أنّ الخبر المذكور شاذّ شديد الشذوذ مع كونه ذكر مراراً في الكتب إلا أنّ أصله يونس ، عن أبي الحسن عليه السلام ، ولم يروه غيره ، وقد أجمعت العصابة على ترك العمل بظاهره .

وأما عالم الدلالة ، فقد قال الأستاذ الأعظم (قده) :

أقسام ماء الورد

ينقسم ماء الورد إلى ثلاثة أقسام :

أحدها : ما اعتصر من الورد كما يعتصر من الرمان وغيره .

الثاني : الماء المقارن للورد ، كالماء الذي أُلقي عليه شيء من الورد ، وهذه المجاورة هي التي تصحّح لنا اسناد الورد إلى الماء ، فيقال : ماء ورد ، ثم أنّه بهذه المجاورة يكتسب الماء رائحة العطر الموجود في الورد ويتعطّر بذلك لا محالة إلا أنّ هذا لا قابلية له لإخراج هذا الماء عن حد الإطلاق ويدرجه في المضافات . نعم ، هو من أقسام المتغير وهو مشتمل على أحكام خاصة نتعرض لها في محلّها .

الثالث : ماء الورد المتعارف في زماننا هذا ، وهو الماء الذي يلقي عليه مقدار من الورد ثم يغلى ويقطّر بسبب تكثّف البخار في مكان آخر بحيث يتجمّع في آنية أخرى معطّراً من الورد ، وهذا أيضاً ماء ورد ، وهذا القسم أيضاً لا يخرج بهذه الصناعة عن المطلق ، ولا يطلق المضاف ، لما قدّمناه من أنّ مجرد الاكتساب وصيرورة الماء متعطّراً بالورد لا يخرججه عن الإطلاق ولا يدخله في الإضافة ، والإضافة هي فيما إذا خلط الورد الماء بمقدار أكثر من الماء حتى يسلبه الإطلاق كما في ماء الرمان ، وليس الأمر هنا هكذا لأنّ أكثره ماء والورد نسبة ضئيلة تضاف إلى الماء ، ونظيره قارورة الماء ، إذا أضفنا إليها قطرة من عطور كاشان فإنّها تتغيّر وتتعطّر ، ولكن يظل الماء محتفظاً بالإطلاق .

فاذا تمهّد لك ذلك وعرفت أنّ ماء الورد يصحّ إطلاقه على هذه الأقسام

الثلاثة ، إلا أنّ المضاف منها هو القسم الأوّل دون القسمين الآخرين اللذين

عرفت أنّهما من أفراد المطلق، فتحمل الرواية عليهما، فإنّ القسم المضاف منها - وهو الأول - لا يوجد في الأعصار المتأخّرة، بل نحتمل أنّه لم يكن موجوداً في زمان الائمة عليهم السلام أيضاً، فلا وجه لأنّ تشمله الرواية. وعليه: فجواز التوضؤ والغسل بهذين القسمين الاخيرين يجامع القاعدة الصحيحة لكونهما ماءين مطلقين.

ثم أورد مناقشة (قده) قال فيها:

ولو بقي الشكّ من جهة انطباق ماء الورد على خصوص القسمين الاخيرين او شامل حتى القسم الأول منه فمقتضى اطلاق الرواية يملّي علينا جواز الغسل والوضوء بماء الورد بأقسامه الثلاثة واطلاق الآية الدالة على انحصار الطهور بالماء والتراب يملّي علينا عدم جواز التوضوء بماء الورد المضاف، فالنسبة بينهما هي العموم من وجه المولد للتعارض في مادة الاجتماع، وهو ما اذا لم يكن متمكناً من الماء إلّا المضاف فهي مورد للتيمّم بمقتضى اطلاق الآية، ومورد للوضوء بمقتضى اطلاق الرواية.

وبهذا التقريب نرفع اليد عن الرواية واطراحها لوقوعها في دائرة المخالفة مع الكتاب من حيثية النسبة المتمثلة بالعموم والخصوص من وجه. ثم قال (قده): وهذه المناقشة هي الصحيحة^(١).

إلّا أنّ الأستاذ الأعظم (قده) قد ذكر تنبيهاً في باب التعادل والتراجع حاصله هو:

أنّ التعارض إذا كان من عموم وخصوص من وجه، وكان العموم في كلّ

منهما بالوضع يؤخذ بظاهر الكتاب والسنة، وي طرح الخبر بالنسبة إلى مورد الاجتماع لأنه زخرف وباطل بالنسبة إلى مورد الاجتماع بمقتضى ما ذكرناه، من التفكيك في الحجية باعتبار مدلول الكلام.

وأما إذا كان العموم في كلّ منهما بالاطلاق لكونه حكماً عقلياً مستفاداً من مقدّمات الحكمة فلا يصدق على هذا الخبر كونه مخالفاً للكتاب لكون الاطلاق هنا خارجاً عن دائرة اللفظ، وإنّما هو ثابت بمقدّمات الحكمة^(١).

وعليه: فشمول خبر يونس وآية التيمّم لمادة الاجتماع إنّما هو بالاطلاق ومقدّمات الحكمة، فيلزم منه عدم صدق وصف المخالفة للقرآن الكريم، فلا موجب لأن تتقدّم الآية عليه بعد عدم المعارضة، بل المتيقّن هو التساقط في مادة الاجتماع على ما تقتضيه فتيّة الصناعة.

هذا على أنّ الحقّ خلافه كما هو مختار سيّدنا الأستاذ (دام عزه) لأنّ المدار في صدق المخالفة وعدم صدقها إنما هو عدم إمكان الجمع العرفي بين مدلولي الدليلين في مادة الاجتماع وإمكانه وما ذكره الأستاذ الأعظم (قده) من التفريق بين أن يكون الشمول بالعموم الوضعي أو بالاطلاق خلاف المتفاهم العرفي فإنّ الخبر المخالف للكتاب بالعموم من وجه يعده العرف مخالفاً للكتاب، بلا فرق بين أن يكون الشمول بالعموم الوضعي أو بالاطلاق، وتحقيق ذلك موكول إلى الأصول.

ولبعض المحقّقين مناقشتان مع الأستاذ الأعظم (قده):

الأولى: أنّه يختلف مع الأستاذ الأعظم (قده) في كون النسبة بين

الاطلاقين العموم من وجه المؤسس للتعارض، بل النسبة هي العموم من مطلق بحيث يؤهلنا هذا لامكانية الجمع بين الدليلين .

بتقريب ان هيئة الاضافة في قولنا (ماء الورد) لا بد وان تكون دالة على نسبة معينة بين الماء والورد وهذه النسبة قد تكون هي المجاورة بمعنى ان الماء مجاور للورد، وقد تكون النسبة التبعية ومعناه هنا (ماء الورد) كون الورد منبعاً للمضاف والمضاف مأخوذاً منه، وهاتان النسبتان متبائنتان مفهوماً ولا يشك عرفاً في ان المستظهر من الاضافة هو المعنى الثاني، وعليه لا يكون ماء الورد المذكور في رواية يونس شاملاً للماء الذي يجاور الورد، وعليه فرواية يونس تكون أخصّ مطلقاً من الكتاب^(١).

أقول: إذا سلم ان المرجع في الباب هو العرف وواقع ما يفهم من الدليلين، فإن مقتضى هذا الفهم العرفي هو صحة اطلاق ماء الورد حتى فيما إذا كانت النسبة بينهما المجاورة، وما ذكره (قده) تفكيكاً لا يبتنى على أس.

وبعبارة واضحة: انّ المراد من الماء المجاور للورد كما عرفت سابقاً هو الماء الذي أُلقي عليه الورد ويغلى هذا الماء بحيث يصدق على هذا الماء عند العرف أنّه ماء الورد وإن لم يكن خارجاً عن الاطلاق وبعد صدق ماء الورد عليه عرفاً، ولا وجه لحمله على الماء المأخوذ من الورد فقط.

الثانية: انّ (ماء الورد) يطلق على المجموع المركّب ممّا هو المصعد من الماء وممّا هو المصعد من الورد، والاطلاق هنا صحيح وان كانت كمية المصعد من الماء أكثر بمراتب من كمية المصعد من الورد، وصحة هذا الاطلاق لنكتة

وهي أنّ اسم الجزء لما له من الأهمية في تغيير وصف المركب قد يطلق على المركب .

وبتوضيح منّا :

أنّ الماء المطلق قد يتغيّر إلى المضاف إذا أضيفت كمّيات من المضاف إلى الماء بحيث تكون نسبته إلى المطلق نسبة عالية جداً يندكّ فيها الاطلاق ، فيتغيّر على هذا الماء المطلق إلى مضاف ، وقد يتغيّر عن طريق الكيفية ، بحيث إنّ نسبة المضاف إلى الماء المطلق وإن كان نسبة الكثير إلى القليل وإن المضاف أقلّ بمراتب لكن على هذا لما لهذا الجزء المضاف من الاهمية في سلب اوصاف المطلق وقلبه إلى المضاف يطلق اسمه على المركب منه - المضاف - ومن الماء المطلق ، فهنا التغير كيفي ومقامنا من المقام الثاني لا الأوّل .

وعليه : فالماء بعد هذا التصعيد لا يبقى على إطلاقه ، ومجرّد كون الماء أكثر بمراتب من الورد لا يوجب عدم خروجه عن اطلاقه بل قد يخرج من اطلاق الماء عليه كما في مثالنا ، وكما إذا أضيفت قطرة النفط إلى كمّية مضاعفة لها فإنّ هذه الاضافة توجب سلب إطلاق الماء^(١) .

ورصانة هذا الوجه غير خافية ، وكما أفاده صاحب الجواهر (قده) حيث قال : إنّ لا دليل على كون المعيار غلبة كلمة احدهما على الآخر وإن ذهب إليه صاحب المبسوط (قده) أيضاً^(٢) .

وخلاصة القول : إنّ ليس كلامنا في صدق ماء الورد وعدمه إذ نحن نقبل أن يصدق عليه ماء الورد لكن نقول : إنّ مجرّد صدق هذا العنوان عليه مالم

(١) بحوث في العروة الوثقى : ٨٠ / ١ .

(٢) جواهر الكلام : ٣٠٩ / ١ .

يغلب عليه الماء المعتصر من الورد لا يصيرّه مضافاً ، ولا تنافي بين صدق ماء الورد عليه وبين عدم كونه مضافاً ، وما ذكره من النقض بالنفط غير وارد ، إذ الأستاذ الأعظم (قده) ذكر ان المعيار في صدق المضاف ان يضاف اليه أمر آخر بحيث لا يصحّ أن يطلق عليه الماء بلا اضافة إلى شيء ، فإن خلط النفط لو أوجب ذلك فلا نظنّ أنّه ينكره ، وأنما هو يقول : إنّ غلبة الكيفية من خصوص ماء الورد وأمثاله كماء السكر لا يكفي لسلب الماء عنهما بل سلب عنوان الماء عنهما يكون بغلبة الكمّيّة ولا يقول به في مثل النفط والسدر وأمثالهما .

وخلاصة الكلام : المعيار بالصدق العرفي قد يكون غلبة الكمّيّة موجبة لصدق المضاف ، وقد تكون غلبة الكيفية موجبة لذلك ، وفي مثل ماء الورد بغلبة الكمّيّة ، وقد يتصوّر هنا منع للاستدلال بدلالة الرواية ، وهو مبني على كون (ورد) هنا بكسر الواو وسكون الراء فتكون (وِرد) ، وهو المكان الذي ترد عليه الدواب وغيرها للشراب ، حيث أنّه يمكن ان يكون السائل قد توهّم أو شكّ أنّ مثل هكذا ماء ممّا تبول فيه الدوابّ فهذا يوجب الشكّ في مطهرّيته ، ولأجل هذا توجهّ بالسؤال للمعصوم عليه السلام عن حكم التطهير به ، وعليه فطر والاجمال بمكان من الامكان على الرواية ممّا يمنع الاستناد إليها .

ولكن الأستاذ الأعظم (قده) قد تصدّى لها بالجواب ، فقال :

إنّ الاشكال وجيه فيما لو كان طريق نقل الرواية هو الكتابة ، أو وصلت إلى أصحاب الحديث عن هذا الطريق ، وحيث إنّها لم تكن معربة ومشكلة فتمثل هكذا الاحتمال في ضمن هكذا مسرح عقلائي ، إلّا أنّ الحال لم يكن كذلك ، لأنّ نقل الرواية كان عن طريق السماع وقراءة بعد قراءة على الكيفية

التي وصلت إليهم ، والصدوق إنما نقل الرواية بفتح الواو بحيث استدل بها على جواز الوضوء بالجلاب ، وعليه فيجب أتباعه في نقله ، ومعه يتم الاغضاء عن الاحتمال المذكور في البين لأن الاعتناء بمثل هذا الاحتمال يؤسس لنا فقهاً جديداً^(١).

لكن قلم التحقيق يشير إلى أنّ الرواية وصلت إلينا عن طريق الكليني والشيخ (قدهما) لا عن طريق الصدوق ، ومعرفتنا مقتصرة على كون الصدوق أفتى بمضمونها لاتدلّ على أنّ الصدوق تلقى الرواية بالقراءة لاحتمال أنّه أخذها من اصل من الأصول المعتبرة وأفتى بمضمونها . نعم ، الشيخ الطوسي تلقى الرواية بالقراءة بقرينة ما ذكره في مشيخة التهذيب ، وكان بناء الشيخ على فتح الواو بقرينة أنّه اعتبر الرواية واردة في الماء المأخوذ من الورد ، وكذا الكليني وصلت اليه بفتح الواو والصدوق اخذ منه ، فتحصل أنّ هذا الاشكال أيضاً غير وارد وإلى هنا ثبت عدم كون المضاف رافعاً للحدث .

المضاف ورفع الخبث

قال صاحب الجواهر (قده) في مسألة جواز رفع الخبث بالمضاف ، أنّه يزيل الخبث عند اكثر اصحابنا ، وهو المشهور نقلاً وتحصيلاً شهرة كادت تبلغ الاجماع ، بل هو اجماع ، لمعلومية نسب المخالف ان اعتبرناه وانقراض خلافهما^(٢).

وقال المحقق الهمداني (قده) في عين المسألة : إنّ المضاف لا يزيل خبثاً

(١) التنقيح - كتاب الطهارة - : ٤ / ٣٥ .

(٢) جواهر الكلام : ١ / ٣١٥ .

على الأظهر عند أكثر اصحابنا كما عن الخلاف بل هو المشهور شهرة كادت تبلغ
الاجماع ، بل الظاهر انقراض الخلاف في هذا العصر وكذا في اغلب الاعصار
السابقة اذ لم ينقل الخلاف في هذه المسألة الا عن السيّد والمفيد (قدهما)^(١) .

وقال الأستاذ الأعظم (قده) وسيّدنا الأستاذ (دام عزه) : إنّه يمكن اسناد
المخالفة في هذه المسألة إلى المحدث الكاشاني أيضاً ، حيث ذهب إلى عدم
سراية النجاسة إلى ملاقيها ، وان غسل ملاقي النجاسة غير واجب إلا في بعض
الموارد الذي قام الدليل على وجوب غسله كما في الثوب والبدن ، وأمّا
الأجسام الصيقلية كالزجاج ونحوه فيكفي في طهارتها مجرد ازالة عين النجاسة
ولو بخرقة وذلك وامثالهما من دون ان تقع الحاجة إلى الغسل ، فالاجسام
الصيقلية نظير بواطن الانسان وظاهر الحيوان لا يتنجس بشيء^{(٢)(٣)} .

وهذا تمام ما نسب إلى المحدث ، فهو يقول إذن : إنّ طهارة الاجسام
الصيقلية المتنجسة لا تتوقّف على الغسل بالماء ، بل يكفي فيها ازالة عين
النجاسة ولو بالماء المضاف . ولو تمعّنت في كلام المحدث المذكور لم تكن
لتخرج إلا بنتيجة ان ما ذكره لا يمس واقع مانحن نبحث بصده ، لأنّ كلامه
يرجع إلى منع كون النجس منجساً بحيث لا يجب غسل ملاقيه بعد زوال عين
النجاسة ، ويجب الاقتصار على ما ثبت بالدليل أي وجوب غسل ملاقيه من
النجاسة بعد زوال عين النجاسة عنه كالثوب والبدن اللذين لا يجزي في
تطهيرهما إلا الماء .

(١) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة - : ٥٤ ، ط ح .

(٢) التنقيح - كتاب الطهارة - : ٣٩ / ١ .

(٣) مباني المنهاج : ٢٤٩ / ١ .

وبعبارة أخرى أنّ كلامه يرجع إلى أنّ النجس إذا لاقى الأعيان فلا يجب غسل ما لاقاه مطلقاً. نعم، الدليل نهض على بعض كالبدن أو الثوب ولا يجزي فيهما إلا الماء، وأما الباقي فبعد ارتفاع عين النجاسة لا دليل على وجوب غسل الملاقى.

ومن هنا تعرف أنّ ما نسباه إلى المحدث المزبور لا يرجع إلى دائرة بحثنا بشيء، بل واجنبي عنه، لأنّ محور بحثنا متشكل حول نقطة واحدة وهي: ان المضاف له قابلية التطهير من الخبث فيما لا تكون إزالة العين كافية عن غسل الملاقى أم لا. وما نسب إلى المحدث يدلّ على أنّ إزالة العين تكفي في التطهير ولا يحتاج إلى الغسل كي يبحث عن ان الغسل يجب ان يكون بالماء او يكفي المضاف أيضاً. والعجيب من أستاذي كيف ذكرنا قوله فيما نحن بصدد بحثه مع كونه اجنبياً عنه!

نعم، المخالف في المسألة السيّد والمفيد (قدهما) حيث ذهبا إلى أنّ غسل ما لاقته النجاسة أمر يفرضه التسليم، وهو أمر واجب شرعاً ولا يتصور فيه النزاع، فإنّ عدم كفاية إزالة العين من التطهير أمر مسلّم، بل النزاع في أنّه هل يشترط في المطهريّة استعمال الماء المطلق أم لا؟ فذهبا (قدهما) إلى أنّ الغسل لا يلزم ان يكون بالماء المطلق، بل يكفي بكلّ ما يصدق عنوان الغسل عليه، وهو كاف في طهارته كالنفط وغيره. وقبل ان نشرع في دفع ما تمسّك به لاثبات مدّعاهما، لنا كلام مع المحدث الكاشاني، وهو ان المتفاهم العرفي لا يساعد على ماذهب إليه، لأنّ العرف يفهم أنّ الأوامر الواردة في موارد خاصة بغسل ملاقي النجاسة بعد زوال عينها لا تكون مختصة بالموارد التي

ذكرت في الرواية، ولا خصوصية للفرش والاولاني والثوب والبدن، فإن ذكرها في الروايات ليس إلّا من باب كونها مصاديقاً لما يجب تطهيره، وان التعدي إلى غير ما ذكر في الرواية يفرضه التحقيق والصناعة.

هذا مع أنّ في البين نصّ صريح فيما قلناه، وهو ان كلّ ما لاقاه النجس يجب غسله، وهي: موثقة عتار بن موسى الساباطي أنه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن رجل يجد في انائه فأرة وقد توضّأ من ذلك الإناء مراراً، أو اغتسل منه، أو يغسل ثيابه، وقد كانت الفأرة متسلخة فقال: (ان كان رآها في الاناء قبل ان يغتسل، أو يتوضّأ، أو يغسل ثيابه ثم يفعل ذلك بعدما رآها في الاناء فعليه ان يغسل ثيابه ويغسل كلّ ما أصابه ذلك الماء، ويعيد الوضوء والصلاة، وإن كان أنما رآها بعدما فرغ من ذلك وفعله، فلا يمسّ من ذلك الماء شيئاً، وليس عليه شيء لأنه لا يعلم متى سقطت فيه، ثم قال: لعله أنما يكون سقطت فيه تلك الساعة التي رآها)^(١).

والبحث في دلالة الرواية يشير إلى وجود لفظة (كلّ) وهي تفيد عموماً وضعياً، ومعناه أن يجب غسل كلّ ما لاقى هذا الماء بلا لحاظ فرق بين الأعيان والأجسام.

فعلى تقدير الخدشة فيما طويناه لك أولاً من عدم دخالة خصوصية الموارد، فالضابطة المقتنصة من الرواية متينة بحيث لا يمكن الخدشة فيها، أضف إليه ما ذكره سيّدنا الأستاذ (دام مجده) ان توقف تطهير المتنجس على الغسل بالماء من متركزات المشرعة^(٢).

(١) الوسائل: ب «٤» من أبواب الماء المطلق، ح ١.

(٢) مباني المنهاج: ١/ ٢٥٢.

وأما باطن الانسان وظاهر الحيوان فالبحث حولهما في محله .
وأما فيما يتعلق بالعلمين السيّد والمفيد (قدهما) فإنهما استدلاً على جواز
التطهير بالمضاف بوجوه :

الأول : أنّ في البين جملة من الروايات تتضمن إطلاقات تشير إلى
وجوب غسل ملاقته النجاسة ، ولم تشر إلى أنّ هذا يجب أن يكون بالطلق من
الماء فلم يقيّد الغسل به ، والوجوب يتركز هنا حول نقطة واحدة ، وهو الغسل ،
وهو كما يحصل بالماء المطلق كذلك يحصل بطلق المايعات ، إذا اقتضاء هذه
الاطلاقات مطهّرية الغسل بمضاف الماء ، ولا بأس بالإشارة إلى بعضها :

(منها) : قوله تعالى : ﴿ وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ ﴾^(١) .

(ومنها) : موثقة عمّار المتقدمة في قوله عليه السلام : فعليه أن يغسل ثيابه
ويغسل كلّ ما أصابه ذلك الماء .

(ومنها) : ما رواه محمد ، عن احدهما عليهما السلام : قال سألته عن
البول يصيب الثوب قال : «اغسله مرّتين»^(٢) .

وقد اجابوا في وجه دفع هذه الاطلاقات بوجوه :

(منها) : أنّها منصرفة إلى الغسل بالماء لندرة الغسل بغيره ، بل وكثرة
الغسل به .

إلا أن غلبة الافراد وكثرتها غير كاف لأن تكون منشأ للانصراف ، وأيضاً
قال الأستاذ الأعظم (قده) : إنّ مفهوم الغسل امر واحد وحقيقي ولا تشكيك فيه
كي يدعى ان صدقه على بعض أفراده أجلى من بعضها الآخر ، فإنّه كما يصحّ أن

(١) المدّثر : ٤ .

(٢) الوسائل : ب « ١ » من أبواب النجاسة ، ح ٢ .

يقال لمستعمل الماء المطلق إنّه غسل ، كذلك لو كان الماء هذا مضافاً .
وبعبارة أخرى : إنّ مفهوم الغسل كما يصدق على الغسل بالماء كذلك
يصدق على الغسل بغيره من المايعات ، وبعد صدق تحقيقه على كليهما على حد
سواء فلا تكون قلة وجود أحدهما في الخارج موجبة للانصراف كما هو
ظاهر^(١) .

وقال سيّدنا الأستاذ (دام مجده) : إنّ لا مجازفة في دعوى الاطلاق ، فإنّ
مفهوم الغسل يصدق حتى لو كان الغسل بوساطة الاسبرتو ، وإنّ العرف يرتّب
أثر النظافة والطهارة كما لو كان المطهر ماء مطلقاً بلا فرق بينهما ، ثم قال بعد
ذلك برفع اليد عن الاطلاق المذكور بما هو المرتكز في أذهان المتشرّعة وبلغ
حدّاً لا يمكن التغاضي عنه من أنّ المزيل أو المطهريّة أو الغسل الشرعي لا بدّ
وأن يكون بواسطة الماء ، ولو كان غير الماء كالماء لذاع وشاع ولم يكن ليخفى
على أحد ، ولم يكن ليفطن له إلاّ العلمان^(٢) .

وقد يستظهر من عبارات أستاذنا الأعظم (قده) في ذكره الروايات الآمرة
بالغسل بالماء أنّه أيضاً يسلم باطلاق الروايات إلاّ أنّه قال ان الاستفادة من
ملاحظة الموارد التي فيها امر بالغسل بالماء وتتبع الأخبار الواردة في مقامات
مختلفة ان الغسل لا بد وان يكون بالماء وبها تقيد المطلقات ، وكيف ما كان فان
التتبع لآثار اهل البيت الروائية يورث لنا الاطمئنان بان التطهير لا يكون إلاّ
بالماء ، وهذه الروايات في مقامات مختلفة ، وبهذه الروايات نحن نلجأ
إلى تضيق دائرة الاطلاق ونقيدها ، ولا بأس بالاشارة إلى جملة من هذه

(١) التنقيح - كتاب الطهارة - : ٤٢ / ١ .

(٢) مباني المنهاج : ٢٥٢ / ١ .

الروايات :

(منها) : ماورد من الأمر بالاستنجاء بالأحجار ، حيث حكم عليه السلام بكفاية الاحجار في التطهير من الغائط ، ومنع عن كفايته في البول ، وأمر بغسل مخرج البول بالماء ، فلو كان غير الماء أيضاً كافياً في تطهير المخرج لما كان وجه لحصره بالماء ، وهو ما رواه بريد بن معاوية عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال : (يجزي من الغائط المسح بالأحجار ، ولا يجزي من البول إلا الماء)^(١).

(ومنها) : ماورد في كيفية غسل الكوز مثل ما رواه عمار الساباطي عن ابي عبدالله عليه السلام قال : (سئل عن الكوز والائاء يكون قدراً كيف يغسل ؟ وكم مرة يغسل ؟ قال : يغسل ثلاث مرّات يصبّ فيه الماء فيحرّك فيه ، ثم يفرغ منه ، ثم يصبّ فيه ماء آخر فيحرّك فيه ، ثم يفرغ ذلك الماء ، ثم يصبّ فيه ماء آخر فيحرّك فيه ، ثم يفرغ منه وقد طهر ...) إلى ان قال : (اغسل الإئاء الذي تجد فيه جرذاً ميتاً سبع مرّات)^(٢).

بتقريب أنه لو كان مجرد الغسل كافياً لم يكن وجه لذكر خصوص الماء .
(ومنها) : ما ورد في غسل الثوب ، مثل ما رواه محمد بن مسلم ، قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الثوب يصيبه البول ، قال : (اغسله في المكن مرّتين ، فإن غسلته في ماء جار فمرة واحدة)^(٣).

(ومنها) : ما ورد في تعفير الإئاء ثم غسله بالماء ، مثل ما رواه الفضل أبو العباس في حديث أنه سال ابا عبدالله عليه السلام عن الكلب ، فقال : (رجس

(١) الوسائل : ب «٩» من أبواب احكام الخلوة ، ح ١ .

(٢) الوسائل : ب «٥٣» من أبواب النجاسات ، ح ١ .

(٣) الوسائل : ب «٢» من أبواب النجاسات ، ح ١ .

نجس لا يتوضأ بفضلہ واصبب ذلك الماء واغسله بالتراب أول مرة ثم بالماء^(١).
(ومنها) : ما ورد في غسل الجسد بالماء ، مثل ما رواه أحمد بن محمد ،
عن أبي نصر البزنطي ، قال : سألتہ عن البول يصيب الجسد ، قال : (صب عليه
الماء مرتين فإنما هو ماء) وسألتہ عن الثوب يصيبه البول ، قال : (اغسله
مرتين)^(٢).

وقد يفهم غلطاً أن قولنا بتقييد الطائفة التي ذكر فيها مطلق الغسل بمادل
على اعتبار الماء غير تام ، لأن مجرد ذكر الماء في هذه الروايات غير الرواية
الاولى لا يفيد الحصر ولا يمنع من جواز التطهير بغيره ، ووجه اختصاص ذكره
انما هو باعتبار غلبة الافراد ، بمعنى ان الوصف واللقب لا مفهوم لهما .
أقول : إن هذا الأمر مغلوط لأن التقييد جاء نتيجة كون الامام عليه السلام
في مقام البيان واعطاء الضابطة فان كان هو الجو العام في صدور الرواية فلا بد
وان يكون المفهوم موجوداً في كلّ قيد أخذ في الرواية .
والتقريب فيما سردناه لك من روايات واحد وهو :

ان المستفاد من هذه الروايات ان لا خصوصية لهذه الموارد المنصوصة
حتى يشترط فيها كون التطهير بالماء فقط فاعتباره - الماء - لا بد وان يكون في
جميع ما لاقاه النجس بعدم القول بالفصل فيقيّد بها الاطلاقات والقول بعدم
الفصل ثبت حتى من السيّد (قده) ، لأن من قال بوجوب الغسل في الموارد
المنصوصة قال به في جميعها .

لكن لاحظ معي ان المتفاهم العرفي هو القانون العام الذي يبيّن ان تلك

(١) الوسائل ب «٢» من أبواب النجاسات ، ح ٢ .

(٢) الوسائل : ب «١» من أبواب النجاسات ، ح ٧ .

الموارد لا خصوصية لها ، وأما عدم القول بالفصل فلم تنهض الحجّة على اعتباره إلا أن يرجع إلى الاجماع ، لكنّه ليس بحجّة في مثل المقام ، كما سيأتي .

ثم ان سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) بعد ان انتهى ذكر الروايات أولاً بعنوان أنّها تؤيد المطلوب ثم عدل عنها وقال ان الروايات تدل على المطلوب فقال :
إنّ المدعى يستفاد من رواية داود بن فرقد ، عن أبي عبد الله عليه السلام حيث قال :

(كان بنو إسرائيل إذا أصاب أحدهم قطرة بول قرضوا لحومهم بالمقاريض ، وقد وسّع الله عليكم باوسع ما بين السماء والارض ، وجعل لكم الماء طهوراً ، فانظروا كيف تكونون)^(١) .

وكيفية الاستفادة أنّها هو باعتبار ان انحصار المطهّر في الماء امر واضح في الرواية ولو كان غيره مندرجاً فيه لكان من المناسب أن يذكره المولى خصوصاً مع كونه في مقام الامتنان^(٢) .

ويرد عليه : أنّ الحصر لا واقع له وراء الدعوى ، وإن سلّمنا أنّ المولى في مقام الامتنان ، لأنّ لا نجد منافاة بين ان يكون المولى ممتناً في جعل الماء طهوراً وبين ما لو قام دليل يوسع دائرة المطهرات لما هو اكثر من الماء وحيث لا تنافي في ذلك فلا حصر ، هذا مع علمك وعلمنا بأنّ للمطهرات من غير الماء تحيث في الخارج كالشمس والانقلاب والاستحالة وغيرها ، وتخصيصها تخصيصاً للاكثر وقباحتها عالية ومستهجنة ، لكن بقرينة (قرض اللحم) يمكن

(١) الوسائل : ب «١» من أبواب الماء المطلق ، ح ٤ .

(٢) مباني المنهاج : ١ / ٢٥٤ .

ان يستفاد ان مطهريه البول من البدن منحصر بالماء لا غيره وكيفما كان ثبوت شيء لا ينفي ما عداه . ولك ان تسأل عن وجه ذكر الماء في الرواية . ولنا أن نجيب بأن التخصيص بالذكر لا يوجب سراية التخصيص إلى الحكم ، لجواز ان يكون أحد الاشياء الممتن بها بالذكر لما هو اكثر وجوداً وأعم نفعاً .

الثاني : دعوى الاجماع على دعوى كفاية التطهير بالمضاف كما في كلمات السيد ، ومما يضحك التكلّي انّ الدعوى لم يوافقه فيها غير المفيد (قده) فكيف ادعى الاجماع .

مضافاً إلى أنّه الاجماع على أمر كبروي ، وهو انّ الأصل في كلّ شيء الحلية والطهارة حتى يثبت العكس بالدليل وقد طبق قدس سره الكبرى المذكورة على المقام ، وتطبيقه على المقام حيث أنّه ادعى عدم ورود دليل على المنع من تطهير المنتجس بالمضاف ، فهو أمر جائز محكوم بالطهارة . والقاعدة بحسب الكبرى وان كانت مسلمة إلاّ أنّها لا تنطبق على المقام لنهوض الأدلّة الاجتهادية التي اشرنا إليها في عرضنا الآثار المروية للمعصومين عليهم السلام ، وكلّها استست الكبرى القاضية بأنّ التطهير لا يحصل إلاّ بالماء ، إذن فلا وجه لهذا الاجماع .

وكلّ هذا بعد الاغماض عن استصحاب بقاء النجاسة بناء على مسلك المشهور ، لأنّ المشهور يرون جريانه في الاحكام الكلية والشك في الطهارة والنجاسة في البين حكم كلي ومقتضى فنية الاستصحاب بناء على مسلك المشهور هو استصحاب النجاسة بعد غسلها بالمضاف .

الثالث : كلّ وجوب لابدّ له من غرض ، ووجوب الغسل غرضه ازالة النجاسة عن المحل وهذا لا يكون متوقفاً على المطلق ، بل الغرض كذلك يحصل باستعمال المضاف أيضاً .

وغرابة هذا الوجه غير خافية على أحد ، لأن هذا الذي قيل لا يخرج عن كونه دعوى ، ولو لاحظت الأدلة الدالة على وجوب الغسل لم تجد محلاً لها - الدعوى - بل لو صحّت لكان ما ذهب اليه الكاشاني من عدم وجوب الغسل رأساً ، بل يكفي زوال عين النجاسة بمثل الدلك وبالخرقة متيناً على أنّ نفس السيّد المرتضى (قده) لا اتصّوره راضياً بذلك لالتزامه باصل وجوب الغسل ومجرّد زوال العين لا يكفي في الطهارة عنده .

الرابع : قوله تعالى : ﴿وَيَبَاكَ فَطَهِّرْ﴾^(١) .

ومقتضى هذا الأمر بالتطهير حصول الطهارة ولو بالمضاف لاطلاق الآية .
أقول : إنّ التطهير في الآية يحتمل وجوهاً نذكرها تباعاً كي نرى مدى صلاحيتها للاستدلال على الدعوى :

الأول : إنّ التطهير المأمور به في الآية محمول على المعنى اللغوي لا الشرعي ، وهو يقتضي ان يكون معناه ، يا أيّها النبيّ أزل جميع القذارات والكثافات الموجودة على ثيابك ، لأنّها لا تليق بمقامك الرسالي ، لأنها تشير فرة الناس وترعجهم ، وأما مجال بحثنا فهو عن المضاف وقابليته لازالة الخبث بحيث تحصل الطهارة الاعتبارية من ثوبه أو بدنه بالغسل بالمضاف أم لا فالآية اجنبية عنه .

وقال الأستاذ الأعظم (قده) في مقام تأييد هذا الوجه :

ان هذه الآية موجودة في ضمن السور القصار التي كانت وقت نزولها مواكباً لحين البعثة ومن المعلوم أنه في ذاك الظرف لم يثبت كثير من التكليف على المكلفين ومنها أحكام النجاسات، والطهارة بقالها الشرعي الاعتباري أيضاً لم تكن محصلة في ذلك الزمان^(١)، وعليه فمن المستبعد ان تكون هذه الآية مفيدة في تثبيت الدعوى لأن البحث إنما هو في الطهارة الاعتبارية لا في إزالة القذارة.

وما ذكره (قده) لا ينفع مؤيداً، ضرورة أن المكلفين عموماً وان لم يكونوا واقعين في حيز التكليف من هذه الحيثية اي لم يخاطبوا بالطهارة الشرعية، لعدم جعل أحكام النجاسات بالنسبة إليهم، إلا أن هذا لا يمنع ان يكون صاحب الرسالة صلى الله عليه وآله وسلم مخاطباً بها، والناس يكونون مكلفين بها بعد ابلاغه صلى الله عليه وآله وسلم اليهم بحيث كانت وظيفته صلى الله عليه وآله وسلم إزالة الخبث عن ثوبه وصيرورته طاهراً اعتبارياً.

الثاني : انّ التطهير في الآية بمعنى التشمير، أي تشمير الثوب، ومعناه تقصيره، فيكون معنى الآية : أيها النبيّ قصر ثوبك عن الأرض، حتى لا يكون سبباً لتعلق النجاسات الموجودة على الأرض، وإليه مال سيّدنا الأستاذ (دام عزّه) حيث قال :

إنّ التفسير الموجود للآية يشير إلى هذا المعنى وقال :

لاحظ ما رواه عبدالله بن سنان، عن ابي عبدالله عليه السلام في قوله

تعالى ﴿وَتَيَّابَكَ فَطَهَّرْ﴾ فشرَّ (١)(٢).

ولنا نظر فيما افاده (زيد مجده) لانه لم يعلم بحال ان التفاسير الواردة في الآيات تمتلك الأثر لجعل الآية محصورة بما هو الموجود فيها، إذ من المعلوم أن التفاسير وردت لاعطاء المصاديق لا الحصر، كما في مثل قوله تعالى ﴿وَالرُّجْزَ فَاهْجُزْ﴾ (٣) التي حملها بعض التفاسير على الغيبة، والبعض الآخر على السباب والبعض الآخر على الكذب، فالتفسير لا يحصر الآية بما تذكره.

ان قلت: لا جامع بين هذا المعنى وبين النظافة كي يقال ان الطهارة استعملت في الجامع والآية تفسر بعض مصاديقها.

قلت: ان تفسير التطهير بمعنى التقصير تفسير باللائم، أي طهر الثوب بتقصيره حتى لا يكون متنجساً، ومنه تعرف أن الإشارة إلى بعض المصاديق لا يضيق دائرة الاطلاق في الآية بحيث يحسرها عن المصاديق الأخرى. وأيضاً: التقصير بمعنى التشمير لا يتواءم وما هو الموجود في الكتب اللغوية، بل هو بيان لمصادق واقعي، والامام عليه السلام ببيان حكومي وسَّع، بمعنى:

ان الامام عليه السلام من شأنه ان يوسَّع مفهوم الطهارة إلى حيث يمكن ان تشمل مفهوم التقصير. وان أبيت عن الاذعان بما سردناه عليك فما زال المحل قابلاً للنقض بقوله تعالى ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾ (٤) حيث ورد في تفسيرها

(١) مباني المنهاج: ١ / ٢٥١.

(٢) البرهان: ٤ / ٣٩٩.

(٣) المدثر: ٥.

(٤) النحل: ٤٣.

أن المراد من أهل الذكر هم الأئمة عليهم السلام ، ومنه مصاديقه أيضاً أهل الكتاب ، فافهم .

الثالث : أن يكون المراد بالتطهير الشرعي منه فيكون موافقاً لما هو محل للكلام .

وتوافق الأستاذ الأعظم (قده) وسيّدنا الأستاذ (دام مجده) في اشكالهما على الآية فقالا : أنّه على فرض التسليم فالآية لا يمكن ان تكون مطلقة ، ولم تبين الكيفية التي تحصل بها الطهارة لامن قريب ولا من بعيد ، وإلا لو كان للآية إطلاق لدلّ على وجوب التطهير بأي نحو كان وبأي شيء ، وهذا يلزمنا بمقالة الكاشاني^(١) .

لكن رد هذا الاشكال من السهولة بمكان لأن العموم كما هو المزبور في فن الاصول ، يحصل من حذف المتعلق والأمر كذلك في البين ولا مانع والحال هكذا من طرو المخصصات الشرعية التي تعرضنا لها بالذكر سابقاً ، فلا وجه للمحذور المذكور .

الوجه الخامس : الآثار المرويّة القائلة بكفاية وجواز التطهير بالمضاف . (منها) : مرسله المفيد (قده) حيث قال بعد حكمه بجواز الغسل بالمضاف : إنّ ذلك مرويّ عن الائمة عليهم السلام . كما نقله المحقّق (قده) عن المفيد ، وحكي ذلك في كتاب الحقائق^(٢) .

وقد راجعنا كتاب المقنعة للمفيد (قده) وقال ما هذا صورته :

(١) التنقيح - كتاب الطهارة - : ٤٧ / ١ .

(٢) مباني المنهاج : ٢٥١ / ١ .

(٣) الحقائق الناضرة : ٤٠٢ / ١ .

ولا يجوز الطهارة بالمياه المضافة كماء الباقلاء ، و ماء الزعفران ، و ماء الورد ، و ماء الآس ، و ماء الاشنان ، و أشباه ذلك ، حتى يكون الماء خالصاً مما يغلب عليه وان كان طاهراً في نفسه وغيره منجس لما لا قاه^(١).

(ومنها) : ما رواه غياث بن ابراهيم ، عن ابي عبدالله عليه السلام ، عن علي عليه السلام قال : (لا بأس أن يغسل الدم بالبصاق)^(٢).

(ومنها) : ما رواه حكم بن حكيم ابن اخي خلاد أنه سأل أبا عبدالله عليه السلام فقال له : أبول فلا أصيب الماء وقد اصاب يدي شيء من البول فأمسحه بالحائط وبالتراب ثم تعرق يدي فأمسح (فأمسّ) به وجهي ، أو بعض جسدي ، أو يصيب ثوبي ، قال : (لا بأس به)^(٣).

وعلى ما تقتضيه الصناعة فإنّ البحث لا بدّ وأن يكون في ضمن محور السند ، وأخرى بالتخطي إلى واقع الدلالة .

أما الأثر الأول الذي هو لغياث فإنّ سندها تامّ من حيث غياث ومن جهة موسى بن الحسن ، أما الأوّل فقد وثقه النجاشي حتى على تقدير كونه بترّي المذهب ، وأما الثاني فالمراد به الحسن بن عامر الثقة لكونه هو المعروف المشهور بحيث اذا قيل الحسن بن عامر فالمنصرف إليه .

وعليه : فما ذكره صاحب الحقائق (قده) نقلاً عن المحقّق من أنّ غياث بن ابراهيم لا يعمل بما يتفرّد به في رواياته^(٤) خال من الوجهة .

(١) المقنعة : ٦٤ .

(٢) الوسائل : ب « ٤ » من أبواب الماء المضاف ، ح ٢ .

(٣) الوسائل : ب « ٦ » من أبواب النجاسات ، ح ٢١ .

(٤) الحقائق الناضرة : ٤٠٦ / ١ .

وفي حكم المضاف المشتبه به وإن كانت الشبهة غير محصورة (١).

وأما من واقع الدلالة فلأنَّ السيّد والمفيد (قدهما) جوّزا استعمال المضاف مطلقاً في إزالة النجاسة، وهو لا يفهم من واقع هذه الرواية لأنها تشير وبوضوح إلى كون المطهر من الدم البصاق، ولم تشير إلى مطلق المضاف فلا وجه للتعدي منها إلى غيرها، وبهذا تكون هي أخصّ من المدعى.

ويؤيد ما قلناه ما نقله غياث عن أبي عبد الله عليه السلام عن أبيه قال: (لا يغسل بالبصاق غير الدم) (٢). حيث تدل على أن البصاق لا يغسل به إلا الدم.

وأما رواية حكم بن حكيم ابن أخي خلاد الصيرفي فلا تمس واقع مانحن نبحث فيه إذ الكلام في مطهريّة المضاف من الخبث لافي مطهريّة المسح بالحائط لعدم ذهاب أحد اليه في غير المخرجين، وبهذا تقع في قناة المخالفة مع المذهب فالأطراح نصيها. نعم، أشارت الرواية إلى عدم كون المستنجس منجساً، وهذا أمر آخر يتمّ التعرّض له في محله.

فالنّتيجة العامّة لمسألة مطهريّة المضاف من الحدث والخبث هو عدم كونه كذلك خلافاً للعلمين (قدهما) وما ركنا اليه لتأسيس الجواز لم يفلح أن يكون بالاقتوائية الجديرة بالبقاء، ومنه تعرف أنّ مسلّكهما إن لم يكن شاذاً ف قريب منه.

حكم الماء المشتبه بالمضاف

(١) لا نزاع في أنّه لو اشتبه الماء المطلق بالمضاف في عدة من الاواني

في جواز الوضوء بكل واحد منها حتى يعلم بالعلم القطعي أنه قد توشأ بمطلق ، فالوضوء بالجميع من باب المقدمة العلمية لاحتراز الامتثال ، وإنما النزاع في الاكتفاء بأحد الاناءين أو الاناءات في الوضوء .

وقد فُرق في مقام الافتاء - كما عن السيد اليزدي وبعض من تبعه (قدهم)^(١) - بين ما إذا كانت الشبهة محصورة أم غير محصورة ، والجواز في الصورة الثانية وعدم الجواز في الصورة الأولى .

إلا أن الأستاذ الأعظم والسيد الحكيم (قدهما) وسيدنا الأستاذ (دام ظلّه) لم يفرّقوا في ذلك بين عنواني الشبهتين - المحصورة وغير المحصورة - فافتوا بعدم الجواز مطلقاً . وهذا هو محل النزاع .

المائز بين الشبهتين المحصورة وغير المحصورة

وما يمكن أن يكون اعتماد اليزدي مع من اتبعه جملة من الوجوه منها ماذهب اليه السيد اليزدي أن المعيار في الشبهة غير المحصورة أن لا يعد العلم الاجمالي علماً ، ويجعل المضاف المشتبه في رتبة المعدومات بحيث لا يجري عليه حتى حكّم الشبهة البدوية .

وذكر السيد الحكيم (قده) في شرحه على المتن أن ما ذكره السيد اليزدي كان لدعوى أن كثرة الأطراف في البين توجب تضعيف انطباق المعلوم بالاجمال على كلّ طرف طرف ، بحيث بنى العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال انطباق المعلوم بالاجمال على كلّ واحد من الاطراف مع أن كلّ طرف من

الاطراف صالح لأن يكون اما مطلقاً او مضافاً إلا أن العقلاء لا يعتنون بهذا الاحتمال - اي كونه مضافاً - فيجوز استعماله في جميع ما يشترط فيه إطلاق الماء .

ثم قال ان ما ذكره يرجع إلى القاعدة المشهورة من ان الظن يلحق بالشئ اعم الاغلب .

واجاب عنه بما حاصله :

ان الاحتياط قاض بتحصيل الماء المطلق للوضوء ا فراغاً لذمته من وجوب الوضوء بالماء المطلق ومجرّد الشك لا يوجب صرف النظر من الاحتياط والعلم لأنه شك في الفراغ ، فالعمل بقاعدة الاحتياط متعين^(١) .

وارجع بعض المحققين (قده) ضابط الشبهة غير المحصورة إلى ضعف احتمال الانطباق في العلم على الافراد ، بحيث يتحول ضعف الاحتمال إلى الاطمئنان الشخصي بعدم الانطباق على كلّ طرف ، ولا يعني هذا ان نقطع بعدم الانطباق على الطرف كيف وهو أمر مستحيل ، بل ضعف الاحتمال بقوة العلم بالعدم ، ومن هنا ترتيب آثار الماء المطلق عليه لامشاحة فيه ، بل يحصل الاطمئنان الفعلي به - اي بالوضوء بالماء المطلق - وهو حجة^(٢) .

وما ذكره (قده) يصلح لأن يكون وجهاً لما ذكره السيّد اليزدي (قده) في مقام التفريق بين الشبهتين المحصورة وغير المحصورة لكن على تقدير ان يكون تاماً في نفسه ، فلم يكن مجال لما ذكره السيّد الحكيم (قده) من قاعدة الاشتغال ، لانه مع حصول الاطمئنان بأن المتوضّى قد توضحاً بالمطلق لا مجال

(١) مستمسك العروة الوثقى : ١ / ٢٤٧ .

(٢) بحوث في العروة الوثقى : ٢ / ٢١٩ .

لكي تصل النوبة إلى الاشتغال .

ولا أعتقد في نفسي الاذعان بما ذكره ، لأنه لاحظ في تأسيس مراده الاطمئنان الشخصي ، وهو بنفسه يحتاج إلى ضابطة لاختلافه باختلاف نوع واشخاص الناس ، فقد يحصل لشخص اطمئنان لو كانت الشبهة في ضمن عشرة اطراف ، وربّ شخص لو كانت أطراف علمه الاجمالي تفوق الألف ، ومع ذلك يرى في نفسه الابتلاء ولا يحصل له ذرّة اطمئنان .

فالضابطة التي ذكرها ليست كذلك ضرورة أنّه يلزم على هذا أن يكون الموضوع صحيحاً بالنسبة إلى شخص يرى عدم انطباق عنوان المضاف عليه بسبب اطمئنانه وعدم صحّة الموضوع لشخص آخر لم يتولّد لديه اطمئنان شخصي لو توضّأ بنفس الاناء الذي توضّأ به الأوّل . ويلزم أيضاً مما ذكره كون الشبهة محصورة وغير محصورة في آن واحد ، ولازمه ندرة الوجود في الشبهات المحصورة إذ كثرة الاطراف قليلاً توجب الاطمئنان بعدم الانطباق على أحد الافراد ، ولازمه أيضاً أن المعيار في الشبهات لا مذكروه من الانحصار وعدمه بل من جهة الاطمئنان وعدمه ، هذا مع ان تطبيق الاطمئنان على كلّ فرد فرد موجب لطرو عنوان الاطلاق على جميع الاطراف ومعناه ان ماذكرناه معلوماً بالاجمال ليس معلوماً بالاجمال الذي هو وجود الماء المضاف في البين فهو خلف واضح لاننا نعلم وجداناً بوجود مضاف ومشتبه في البين والاحتمال متساو من جهة انطباق على الاطراف في البين الا ان يرجع كلامه إلى ان كثرة الاطراف تجعل الشبهة كلا شبهة كما هو مذكور في كلام الأستاذ الأعظم (قده) وسيأتي تفصيله .

والحق في المقام : هو أنّ العلم الاجمالي منجز لمعلّقه ولا فرق من هذه الزاوية بين كثرة الاطراف وقلّتها ، أو كون الشبهة محصورة أو غير محصورة ، إلّا ان يطراً عنوان في البين من شأنه ان يمنع الاحتياط شرعاً وعقلاً ، كأن تبلغ الاطراف حدّاً يوجب خروج بعضها عن التكليف ، فهنا ممّا لا شكّ فيه جواز الارتكاب والتوضؤ به .

وقال الأستاذ الأعظم (قده) : إنّ جواز استعمال المشتبه بالمضاف فيما كانت الشبهة غير محصورة في الطهور وعدمه مبني على أنّ جواز الارتكاب في الشبهات غير المحصورة - بناء على عدم وجوب الاجتناب عن اطرافها - من حيث ان العلم الاجمالي الموجود في ضمن دائرة هذه الشبهة كلا علم ، أو أنّ الشبهة هنا كلا شبهة ، ومثاله :

ما إذا تولّد لدينا علم إجمالي بوجود ما هو المحرّم في ضمن أمور محلّلة غير محصورة فالقائل بأنّ هذا العلم كلا علم ، فمعناه عدم مؤثّرية هذا العلم ونرجع بعد ذلك إلى الاصول العملية ، كأن يرجع إلى الاباحة في جميع الأطراف في خصوص المورد ، وأمّا القائل بأنّ الشبهة كلا شبهة ، فمعنى ذلك : أنّ الفرد المحرّم لا وجود له أصلاً في ضمن هذه الأمور ، بحيث يقال : إنّ لا محرّم في البين ، وحينئذ يحكم بحلّية الجميع لانتهاء ما هو المحرّم في البين .

وفي موردنا :

لا شكّ بأنّ الشبهة غير المحصورة وحيث أنّ المسلك الأوّل الذي يقول : إنّ كثرة الاطراف تجعل هذا العلم كلا علم ، فمؤداه ان لا نستطيع ان نحكم بصحة الوضوء من شيء منها لا من جهة تأثير العلم ، كيف وقد عرفت انتفاؤه ، بل من

جهة سقوطه - العلم - والرجوع إلى الاصول العملية ، والأصل الأصيل في البين هو الاشتغال القاضي باحتمال اضافة كل واحد من الأطراف ، ومعه لا يمكن الجزم بالطهارة وفراغ الذمة بمجرد حكمنا أن لا علم هنا .

وأما مؤدّى المسلك الآخر القائل : إنّ الشبهة هنا كلا شبهة فالحال يختلف من جهة أنّ الاضافة في الاطراف منتفية هنا ومعدومة ، ولازمه الحكم بصحة الوضوء وفراغ الذمة ، لأنّ انطباق الاطلاق هنا قهري لعلنا به ، وهذا العلم رافع لموضوع الأصول المأخوذة في موضوعها الشكّ ، فلا تصل النوبة إلى الاصول العملية .

وقد ذكرنا سابقاً ما يمكن توهمه من ان العقلاء يرون في جواز الارتكاب في الشبهات غير المحصورة ان المسلك المنطبق هو الثاني ، اي يرون الشبهة كلا شبهة فلذا تراهم لا يعتنون بهذه الاحتمالات لكونها ضعيفة .

ودفعنا هذا التوهم ، بما حاصله :

ان احتمال العقلاء وعدم احتمالهم يختلف بين ما إذا كانت المضرة دينوية أو أخروية ، وتجدهم لا يعتنون باحتمال الضرر اذا كانت المضرة منحصرة بالدينية ، وأما إذا كانت المضرة أخروية من جهة العقاب وعدمه تراهم في حالة بحث عن المؤمن ، بل نقول حتى في المضرة الدينية الحال كذلك اذا كانت المضرة لا يمكن التفاوضي عنها .

ثم قال الأستاذ الأعظم (قده) :

إنّ المتعين هو الاحتمال الأوّل للعلم الوجداني بأن المضاف له تقرر في البين وعليه فاحتمال انطباق عنوان المضاف على ما ارتكبه أيضاً وجداني

فالبحث عن المؤمن أمر يفرضه العقل، وفي البين الثابت هو الاشتغال كما اسلفنا ذكره.

وقال:

ان الذي يسهل الخطب هو منجزية العلم الاجمالي على المختار بلا فرق بين أن يكون العلم كلا علم أو الشبهة بلا شبهة، فلا تصل النوبة إلى تعيين احد الاحتمالين وان كان له مجال على تقدير كون العلم الاجمالي غير منجز^(١).

وهذا الوجه من امتن الوجوه المذكورة لتفسير عدم جواز الارتكاب في الشبهات غير المحصورة، ولا يكاد يلتفت إلى ما اشكل به بعضهم (قده) من ان التفرقة بين المضرتين: الدنيوية والآخروية، لا يمكن المساعدة عليه بدعوى: ان احتمال العقاب على تقديره أمر يوجب المكلف البحث عن المؤمن عنه، ولكن في المقام نقول: ان الاحتمال يضعف إلى درجة يطمئن المكلف بعده، وهذا موجب لسقوط العلم عن المنجزية، فإذا سقط العلم عن التنجيز فأى عقاب محتمل يجب الاعتناء به؟! فالأطمئنان الشخصي بالامتنال بالوضوء من احد الاطراف نوع مؤمن عن محتمل العقاب^(٢).

وينبغي ان نعرض إلى مناقشة هذه الدعوى فنقول، ما المراد من قوله ان احتمال المخالفة يضعف إلى درجة توجب الاطمئنان العقلي بخلافه عند الوضوء من أحد الأطراف؟ فإن كان المراد منه إن الشبهات المحصورة وكثرة الاطراف فيها تجعل العلم كلا علم فهو لا يمكن ان يثمر شيئاً لما عرفت من ان الاشتغال نتيجة نهائية لحسبان العلم كلا علم وهو قاض بانه لا اكتفاء بالوضوء بأحد

(١) التنقيح - كتاب الطهارة - ٤٠٥ / ١.

(٢) بحوث في العروة الوثقى: ٢ / ٢١٩.

الاطراف . وان كان المراد منه ان الشبهة كلا شبهة فالوجدان قاض بوجودها في
البين فهو امر وجداني ، ولأن العمل بهذا اعتبار يورث لنا الخلف .

وأما قوله : إنه لا يعقل ان يبرهن على تنجيز العلم الاجمالي في الشبهة
غير المحصورة بان الاحتمال ولو كان ضعيفاً يجب الاعتناء به لان وجود
احتمال العقاب فرع منجزية العلم الاجمالي فغير تام لأن التحقيق - كما في
مبحث البراءة - قاض بان سقوط العلم الاجمالي ومنجزيته لا يؤثر في احتمال
العقاب وانه هو المؤثر في تنجيز الواقع لا العلم فان احتمال العقاب يدور مدار
احتمال التكليف وعدمه ومستفرع عليه ، وليس مستفرعاً على تنجيز العلم
الاجمالي ولا على عدمه .

والحاصل أنه قد حقق في محله ان في موارد العلم بالتكليف أيضاً يكون
المنجز احتمال العقاب الناشئ من احتمال التكليف والاطمئنان على تقدير
حصوله مانع عن التنجيز ، لا ان وجود احتمال العقاب فرع تنجيز العلم
الاجمالي ، بل الأمر معكوس ، فإن احتمال العقاب يكون منجزاً للعلم الاجمالي
بالتكليف .

لا يقال لو كان الاحتمال منجزاً للواقع دون العلم لعدم العلم بالعقاب ،
لاحتمال العفو وشمول الشفاعة ، فلماذا يسند التنجيز إلى العلم الاجمالي ؟
لأننا نقول : إن الاحتمال في غير موارد العلم بالتكليف غالباً مقرون
بوجود المؤمن بخلاف موارد العلم الاجمالي ، فحيث إن الاحتمال في موارد
منجز ينسبون التنجيز إليه .

والكلمة الأخيرة هي : ان مختار الأعلام الثلاثة ، أستاذنا الأعظم ، والسيد

ولا فرق في بطلان الوضوء بالماء المضاف بين صورتى العمد

وغيره (١).

(مسألة ٢٧) اذا اشتبه الماء المطلق بالمضاف جاز له ان يتوضأ

بهما متعاقباً، واذا لم يكن هناك ماء مطلق آخر وجب ذلك ولا يسوغ

له التيمم (٢).

الحكيم (قدهما) وسيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) يرتقي إلى الوجاهة ، لان الحكم بعدم جواز الوضوء بالماء المشتبه من ثمرات القول بأن الصلاة المشروطة بالطهارة المائية حال توجيهها إلى المكلف وهي لا تسقط بمجرد الوضوء بالمشتبه لعدم تولد العلم بفراغ الذمة لو ارتكب . نعم ، لو باشر جميع الأطراف فلا شكّ ساعتئذ بصحة الوضوء من باب المقدّمة العلمية .

(١) والمقصود من غيره حالتا السهو والنسيان وانما قلنا ببطلان الوضوء

بالماء المضاف حتى في حالتي السهو والنسيان لأن اشتراط التوضوء بالماء واقعي ولا مجال لتصحيح الوضوء بلا تعاد لأن الطهارة أحد الخمسة الداخلة في المستثنى ويترتب عليه بطلان صلاته لو انكشف أنّه صلى بوضوء ماؤه مضاف .

كيفية الوضوء بالماءين المنحصرين المشتبهين

بين المضاف وغيره

(٢) أقول : يقع الكلام تارة فيما اذا كان هناك ماء مطلق آخر غير

المشتبهين، وأخرى لم يكن إتما في الصورة الأولى فإنّه مخير بين أن يتوضأ بالمشتبهين وبين ان يتوضأ بالماء المطلق الآخر ، ولا وجه للحكم بوجوب الوضوء بالماء المطلق المعلوم تعييناً ، إذ بعد التوضؤ بالماءين اللذين احدهما

(٥) أن لا يكون ماء الوضوء - إذا كان قليلاً - من المستعمل في إزالة الخبث ، ولو كان طاهراً - كماء الاستنجاء - على الأحوط (١) .

مضاف والآخر مطلق واشتبه أحدهما بالآخر يحصل العلم الاجمالي بصحة أحد الوضوءين ، أما الوضوء الأول ، وأما الوضوء الثاني ، والامتنال الاجمالي يكون في عرض الامتنال التفصيلي ، خلافاً للمحقق النائيني قدس سره ، وتحقيقه موكول الى الأصول .

وأما في الصورة الثانية فيجب عليه التوضؤ بهما ولا يجوز له أن يتيمم لصدق واجد الماء عليه ، ومعه لا يصل المجال إلى التيمم .

الشرط الخامس في الوضوء

(١) والبحث في مستند هذه المسألة يقتضينا أن نبحث في مسألة الماء المستعمل ، وأثر الاستعمال في سلب مطهرية الماء وعدم أثره ، وله صور : الأولى : أن يستعمل الماء في رفع الكثافات والأوساخ من البدن أو اللباس أو غيرها من القذارات العرفية من دون أن يحكم بنجاسته ، ولا شبهة في طهارة هذا الماء المستعمل ومطهريته .

الثانية : أن يستعمل في إزالة الخبث مع حكمنا بنجاسته ، فالحكم فيها أيضاً واضح فإنه لا يظهر شيئاً بعد كونه متنجساً .

الثالثة : أن يستعمل الماء في رفع الحدث الأصغر - الوضوء - ، وحكم هذا الماء بعد استعماله حكمه قبل استعماله من حيث كونه طاهراً ومطهراً من الأحداث والأخبث ، لدعوى الاجماع عليه ، بل قيل : إن الضرورة من المذهب نهضت عليه .

ولا يضرّ بنا ما ذهب إليه أبو حنيفة من الحكم بنجاسته نجاسة مغلظة ، حيث قال بعدم جواز الصلاة إذا وجد ما يزيد عن مقدار الدرهم من هذا الماء في الثوب ، كما لا يضرّ بنا ما ذهب إليه أبو يوسف من كونه نجساً نجاسة مخففة ، بحيث يجوز الصلاة به ، لأنّ ما ذكره خلاف ما هو الضروري من مذهبننا وما ثبت الاجماع عليه .

ويدلّ على ما ادّعينا في هذا القسم من الماء المستعمل اطلاقات أدلّة مطهريّة الماء

(منها) : قوله تعالى ﴿ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا ﴾^(١) فإنّ الاستفادة من إطلاق الآية أنّ الماء طاهر مطهر على الإطلاق دون وجود ما يقيد هذا الإطلاق كعدم استعماله في وضوء مثلاً .

بل الآثار المرويّة عن أهل البيت عليهم السلام على هذا .

(منها) : ما رواه داود بن فرقد ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، حيث قال : (كان بنو اسرائيل إذا أصاب أحدهم قطرة بول قرضوا الحومهم بالمقاريض ، وقد وسّع الله عليكم بأوسع ما بين السماء والأرض ، وجعل لكم الماء طهوراً ، فانظروا كيف تكونون)^(٢) .

وهذا نصّ عامّ اي مطلق يدلّ على مطلق مطهريّة الماء حتّى بعد الاستعمال ، ويعضده النصوص الخاصّة في البين .

(منها) : ما رواه عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : (لا بأس بأن يتوضأ بالماء المستعمل ، فقال : الماء الذي يغسل به الثوب أو

(١) الفرقان : ٤٨ .

(٢) الوسائل : ب «٩» من أبواب الماء المطلق ، ح ١٠ .

يغتسل به الرجل من الجنابة لايجوز أن يتوضأ منه وأشباهه ، وأما الذي يتوضأ
الرجل به فيغسل وجهه ويده في شيء نظيف فلا بأس أن يأخذه غيره ويتوضأ
به^(١).

(منها) : ما رواه زرارة عن أحدهما عليهما السلام قال : كان النبي
صلى الله عليه وآله وسلم إذا توضأ أخذوا ما يسقط من وضوئه فيتوضؤون
به^(٢).

فتحصل أن استعمال الماء في رفع الحدث الأصغر لا يقدح في كونه طاهراً
ومطهراً للاجماع والضرورة والآية والروايات .

الرابعة : أن يستعمل الماء فيما لا يرتفع به الحدث أو الخبث كالغسل
المندوب ان لم يكن المغتسل محدثاً بالأكبر ، أو كان محدثاً به ، ولكن بنينا على
عدم ارتفاعه به ، كالوضوء التجديدي ، أو المستعمل من غسل الواجب بنذر
وشبهه .

والاستعمالات هذه كلها لم تمسّ الحدث أو الخبث بالارتفاع ، أما
بالنسبة إلى الوضوء التجديدي فالأمر ظاهر ، وأما بالنسبة إلى الأغسال
المستحبة سواء وجبت بالعارض أم لم تجب فعدم ارتفاع الحدث بها لفرض
أن المغسل لم يكن محدثاً ، أو لأن البناء على أن الغسل لا قابلية له في رفع
الحدث .

وحكم هذا الماء - بعد الاستعمال - حكمه قبله ، فيصح استعماله في رفع
الحدث بكلا قسميه ، كما أنه يكتفى به في إزالة الأخباث .

(١) الوسائل : ب «٩» من أبواب الماء المطلق ، ج ١٣ .

(٢) الوسائل : ب «٨» من أبواب الماء المضاف ، ج ١ .

إلا أنه نسب إلى المفيد استحباب التّنزه عن الماء المستعمل في الطهارة المندوبة .

وأورد عليه بأنّه لا دليل على ما ذهب إليه المفيد (قده) ، والبهائي (قده) رفع هذا الایراد ، وارجع مقالته إلى مستند روائي عن المعصومين عليهم السلام ، وذكر ذلك في الحبل المتين .

أمّا الرواية : فهي ممّا رواه محمد بن علي بن جعفر ، عن الرضا عليه السلام في حديث قال : (من اغتسل من الماء الذي اغتسل فيه فأصابه الجذام فلا يلومن إلا نفسه)^(١) .

وأشار صاحب الحقائق (قده) إلى أنّ صدر الرواية وإن كان مطلقاً يشمل مطلق الماء المستعمل إلا أنّ عجزها يدلّ على أنّ المراد منها ماء الحمام ، وهو يوجب صرف الرواية إليه ، ولا تؤيّد ما ذهب إليه المفيد (قده) ، حيث أنّه ورد في ذيلها : (قلت : إنّ أهل المدينة يقولون : إنّ فيه شفاء من العين ، فقال : كذبوا يغتسل فيه الجنب من الحرام ، والزاني ، والناصب الذي هو شرّهما وكلّ من خلق الله ، ثم يكون فيه شفاء من العين؟!)^(٢) .

فالرواية تدلّ على كراهية التوضؤ أو الاغتسال من ماء الحمام ، ولا تمسّ واقع مانحن فيه من كراهية التوضؤ أو الاغتسال في مطلق الماء المستعمل .

وقال الأستاذ الأعظم (قده) بالفرقة بين الصدر والذيل ، وجعل الانصاف في ذلك ، كما قال : إنّ الذيل لا يصلح قرينة على صرف الاطلاق المنقوش في صدر الرواية ، وصحّح الاعتماد عليه بحيث يكون هو المدرك لقول المفيد (قده)

(١) الوسائل : ب « ١١ » من أبواب الماء المضاف والمستعمل ح ٢ .

(٢) الحقائق الناضرة : ١ / ٤٣٧ .

كما عن البهائي (قده)^(١).

ولنا أن نمنع ما ذكره المفيد من حيث عدم الدليل عليه ، فإن الرواية كما ذكرها الأستاذ الأعظم (قده) ظاهرة في الارشاد حيث قال : إن المستظهر من الرواية كونها في مقام الارشاد ولا تعرض لها لحكم مولوي ما ، ولم تشر إلى كراهية الاغتسال من المستعمل في الغسل أو كراهية الغسل من المستعمل في الوضوء ، لأن المراد من عموم التعليل المذكور - فلا يلومن إلا نفسه - الارشاد للتجنب عن مطلق الماء المستعمل ، لأنه أي التجنب يمنع من سריاء الأمراض عن طريق هذه القناة .

الخامسة : أن يستعمل في الحدث الأكبر ولا إشكال في طهارته وفي رافعيته للخبث ، فإن إطلاقات طهورية الماء تدل على طهارته وطهوريته في رفع الخبث ، وأما كونه رافعاً للحدث فلا بد من البحث فيه لعدم كونه أمراً مسلماً ، وهو محل كلام ، فنقول في معرض السؤال :

إن الماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر هل يرتفع به الحدث ثانياً وثالثاً وهكذا ، أم لا ؟

وفي استعراض سريع لأقوال أعلامنا (قدهم) في المسألة نجد أن الصدوقين والمفيد والشيخ الطوسي وغيرهم نسب إليهم عدم الجواز بدعوى : أن المشترط في الماء المستعمل لرفع الحدث الأصغر والأكبر عدم كونه مستعملاً في رفع حدث أكبر قبل ذلك .

وأما الفريق الثاني وهم الأشهر ، بل مشهور المتأخرين فقد نسب القول

بالجواز إليهم ، والتحقيق يفترض أن نبحث في أدلة كلا الطرفين ، ولكن قبل أن نسبر أغواره لا بأس من ملاحظة مهمة تدفع توهمًا ، وهي :
إن الماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر يكون قليلاً تارة ، وأخرى معتصماً كالجاري والكرّ ، ومحلّ الخلاف فيما إذا كان قليلاً ، والاشكال مختصّ به ، وأمّا إذا كان معتصماً فلا يطروه الاشكال من أيّ جهة ، بل هو محلّ وفاق بين الأصحاب أي جواز رفع الحدث به مراراً وتكراراً ، والمستند الذي يركز إليه في هذه الدعوى هو :

نهوض السيرة المتشرعية عليه التي اتّصلت بزمان المعصومين عليهم السلام ، ومعقدها على جواز استعمال المياه المجتمعة في الغدران في الطرق المشتملة على أزيد من الكرّ مرات .

كما توجد في البين آثار روائية تدلّ على المطلوب :

(منها) : صحيحة صفوان بن مهران الجمال ، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحياض التي ما بين مكّة إلى المدينة تردها السباع ، وتلغ فيها الكلاب ، وتشرب منها الحمير ، ويغتسل فيها الجنب ، ويتوضأ منها ، قال : (كم قدر الماء ؟ قال : إلى نصف الساق وإلى الركبة ، فقال : توضأ منه)^(١) .

وتقريب الدلالة مع أنّه واضح لكن التفت إلى قول السائل : إن الماء يبلغ إلى نصف الساق أو الركبة ، تعرف أنّ المقدار يربو على الكرّ بكثير .

وعوداً على ذي بدء نقول فيما تنازعنا فيه من أن لكلّ من الفريقين أدلة نتعرّض لها تباعاً .

أدلة المانعين

أما المانعون عن استعمال الماء القليل المستعمل في رفع الحدث الأكبر مرة ثانية ، فقد استندوا إلى روايات في المقام :

(منها) : ما رواه عبدالله بن سنان ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : (لا بأس بأن يتوضأ بالماء المستعمل فقال : الماء الذي يغسل به الثوب أو يغتسل به الرجل عن الجنابة لا يجوز أن يتوضأ منه وأشباهه ، وأما الذي يتوضأ الرجل به فيغسل يده ووجهه في شيء نظيف فلا بأس أن يأخذه غيره ويتوضأ به)^(١).

وقد اقتنع هذا المعنى من قوله : (وأشباهه) بعد أن حملت على أنها معطوفة على الضمير المجزوء ، ولازم هذا عدم جواز الوضوء والغسل بالماء المستعمل في رفع الحدث مطلقاً كان الحدث جنابة أو حيضاً أو غيرهما .
وقال الأستاذ الأعظم (قده) :

إن هذه الرواية من أظهر ما استدلل به على الدعوى في الباب لوجود الإطلاق على هذا الحمل - أشباهه - وأما سائر المرويات في هذا الصدد فإنها على تقدير التمامية لها اختصاص بالمستعمل في غسل الجنابة بحيث لا تتعدى إلى مطلق الحدث الأكبر^(٢).

وفي سندها - الرواية - كلام من حيث وقوع أحمد بن هلال العبرائي المنسوب إلى الغلو تارة ، وإلى النصب تارة أخرى ، ومن هنا قال شيخنا الأعظم (قده) أن بُعد ما بين المذهبين - النصب والغلو - يكشف عن عدم تمذهبه أصلاً .
مضافاً إلى أن اللعن قد ورد بحقه من إمامنا العسكري عليه السلام فهو

(١) الوسائل : ب « ٩ » من أبواب الماء المضاف ، ح ١٢ .

(٢) التنقيح - كتاب الطهارة - : ٣٤١ / ١ .

ملعون وزنديق ، وعن الكشي فيما نقله عن القاسم بن علاء أنه قد خرج إليه (قد كان أمرنا نفذ اليك في المتصنع بن هلال لا رحمه الله ، بما قد علمت لم يزل لا غفر الله له ذنبه ، ولا أقاله عشرته ، يداخل في أمرنا بلا إذن منا ولا رضا ، يستبدّ برأيه فيتحامى من ذنوب لا يمضي من أمرنا إياه إلا بما يهوى ويريد ، أرداه الله بذلك في نار جهنم ، فصبرنا عليه حتى بتر الله بدعوتنا عمره ، وكنا قد عرفنا خبره قوماً من موالينا ، ونحن نبرأ إلى الله من ابن هلال لا رحمه الله ومن لا يبرأ منه ، وأعلم الاسحاقي سلّمه الله وأهل بيته بما اعلمناك من حال هذا الفاجر)^(١).

ومع هذا كله فإن الرواية موثقة عند الشيخ الأعظم (قده) معتمداً في ذلك على مجموعة من القرائن الموجودة في الرواية ملاحظتها يولد هذا التوثيق ، ولا يكاد يضّر على هذا وجود العبرائي في سندها .

وقال الهمداني (قده) :

ويظهر من الفريد البهبهاني (قده) في حاشيته على المدارك أيضاً الاعتماد عليها ، انتهى . ثم أضاف المحقق المذكور (قده) : ان المناقشة فيها ممن يعمل بالروايات الموثوق بها مشكلة جداً^(٢).

وقال السيّد الحكيم (قده) :

والطعن في السند باشماله على أحمد بن هلال العبرائي ، الذي رجع عن التشيع إلى النصب - كما عن سعد بن عبد الله الأشعري - والملعون المذموم - كما عن الكشي - والغالي المتهم في دينه - كما عن الفهرست - والذي لا يعمل

(١) تنقيح المقال : ١ / ٩٩ .

(٢) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة - : ٦٧ ، ط ح .

بما يختص بروايته - كما عن التهذيب - وروايته غير مقبولة - كما عن الخلاصة - مدفوع : بأن اعتماد المشايخ الثلاثة وغيرهم على روايته كاف في جبر ضعفه ، لا سيما ملاحظة أنّ الراوي عنه بواسطة الحسن بن علي بن سعد بن عبد الله ، وهو أحد الطاعنين عليه^(١) .

إلا أنا قد أجبنا في بحوثنا في الاجتهاد والتقليد عن مثل هذه الدعوى أو مثيلاتها بأن عمل المشهور مع ما فيه من قوة لا يمسّ ضعف الرواية بالجبر . نعم ، لو قيل : إنّ الراوي عن أحمد بن هلال الحسن بن فضال ، وقد روي عن المعصوم عليه السلام ، الأخذ بروايتهم وترك درايتهم وآرائهم^(٢) .

لكن اتّنى إثبات أنّ الراوي هو الحسن بن فضال ، بل الأمر على العكس من ذلك ، حيث لا مجازفة إذا قطعنا بالخلاف - أي خلاف الدعوى - ضرورة أنّ منشأ هذا القطع هو تخالف طبقتي ابن فضال وأحمد بن هلال .

وقال السيّد الحكيم (قده) : لم تعرف رواية سعد عن ابن فضال بلا واسطة ، بل يروي عنه بواسطتين^(٣) .

فانقدح بما بيّناه أنّ الراوي عن أحمد ليس حسن بن فضال ، وعلى تقدير التسليم بأنه هو فقد قال السيّد الحكيم (قده) وسيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) .

إنّ الرواية الواردة في بني فضال من الأخذ بروايتهم لا يمكننا التمسك بها ، وبالتالي تصحيح الرواية ، لأنّ المعنى المنكشف والمؤسّس عن هذه الرواية هي كون انحرافهم لا يضرّ بوثاقهم .

(١) مستمسك العروة الوثقى : ١ / ٢٢٠ .

(٢) الوسائل : ب « ١١ » من أبواب صفات القاضي ، ج ١ .

(٣) مستمسك العروة الوثقى : ١ / ٢٢١ .

ببيان اجلي: إنّ هذه الرواية الواردة عن العسكري عليه السلام، تدلّ على عدم التوقّف في رواية عن بني فضال، ولا تدلّ على توثيق كلّ من يروي عنه بنو فضال.

وقال السيّد الحكيم (قده): إنّ الظاهر من قوله عليه السلام (خذوا ما رووا) صحّة رواياتهم لا صحّة رواية من يروون عنه^(١).

فبقى عدم اعتبار الرواية معتبراً ووجيهاً فالسند غير تامّ.

وذكر الشيخ الأعظم (قده) وجود قرائن تكشف عن توثيق الرواية وحصول الاطمئنان بصورها وإن كان المخبر كاذباً، وهي كثيرة:

(منها): أنّ الراوي عن أحمد بن هلال هو الحسن بن فضال، وقد ورد عن المعصوم عليه السلام توثيقهم، حيث قال العسكري عليه السلام فيهم: (خذوا مارووا ودعوا مارأوا)، ثم قال (قده): إنّ لهذه الرواية - التي هي قيد المناقشة السندية - طريقاً آخر للتوثيق، بأن تلجأ إلى الحسنة (خذوا... الخ) للاستدلال على إمكانية الأخذ برواية أحمد بن هلال نفسه دون حاجة إلى الاستناد إلى بني فضال، إذا كانت روايات أحمد بن هلال في حال الاستقامة، ولذا استدلّ بها الشيخ الجليل القاسم بن روح حيث أفتى أصحابه بجواز العمل بكتب الشلمغاني، فقال بعد السؤال عن كتب بني فضال: (خذوا). فكما أنّ الشيخ استند إلى الرواية الواردة في بني فضال، ومن ثم رواية الشلمغاني في حال الاستقامة مع أنه خارج عن مورد النصّ، فكذلك نحن في سعة، وبإمكاننا أيضاً أن نعمل بنفس الوثيرة التي عمل بها الشيخ الجليل القاسم بن روح (قده)، ونطبق

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٢٢١/١.

(٢) مباني منهاج: ٢١١/١.

كلام الامام عليه السلام على أحمد بن هلال ، لأنّ تعدّي الشيخ الجليل (قده) يكشف عن أنه لا اختصاص لبني فضال في ذلك ، بل أشبه ما يكون بالقانون العام النافع - في الموارد المتشابهة - تطبيقه .

وعليه : انّ كلام العسكري عليه السلام ، منطبق على أحمد بن هلال ، كما هو كذلك بالنسبة إلى السلمغاني فلا مانع من الاعتماد على روايات أحمد بن هلال التي يرويها حال استقامته^(١) .

وأجاب عنها الأستاذ الأعظم (قده) بأجوبة ثلاثة :

الأول : أنّه لا طريق لنا لإثبات أنّ الحسن الواقع في السلسلة الفنيّة للرواية من بني فضال ، بل ربّما يستظهر باختلاف طبقتيهما إلى أنّه ليس من بني فضال .
الثاني : انّ المستفاد ممّا ذكره عليه السلام في بني فضال انّ فساد رأيهم غير قادح في صحّة الرواية إذا كانت الرواية مروية في حال الاستقامة ، ولا تتعدّى إلى القول بأنّ رواية بني فضال معناه توثيق من يروون عنه فحالهم حال زرارة ومحمد بن مسلم ممّن تقبل روايتهم لأنّهم موثّقون في أنفسهم ، فكما انّ زرارة ومحمد بن مسلم لا تقبل رواياتهما إذا كانت عن غير الثقة فكذلك بنو فضال .

وليس معنى ما صدر عنه عليه السلام أنّ الخروج عن الاستقامة والدين إلى الانحراف والزندقة يزيدان في الأهميّة والاعتبار بحيث يستلزمان قبول رواياتهم ولو كانت من ضعيف ليكون بنو فضال وأضرابهم أشرف وأوثق من زرارة ومحمد بن مسلم وأضرابهما .

وحيث إنَّ الحسن بن علي روى هذه الرواية عن أحمد بن هلال وهو فاسد العقيدة - كما مرَّ - فلا يعتمد على روايته ولا تتَّصف بالحجَّة والاعتبار^(١).

الثالث: أنَّنا لو قدرنا أنَّ تطبيق قول المعصوم عليه السلام في بني فضال له واقع في التعدي إلى غيره، إلَّا أنَّ المورد لا اعتقد أنَّ له حيِّز من التطبيق لعدم ثبوت وثاقة أحمد بن هلال في زمان حتى يكون انحرافه بعد الاستقامة، ومن هنا يثبت عجزنا في توثيق مروياته قياساً على بني فضال.

(ومنها) : أنَّ سعد بن عبدالله الأشعري روى هذه الرواية عن الحسن بن علي، عن أحمد بن هلال، وهو الذي طعن في الرجل بالنصب قائلاً: إنَّني لم أرَ من رجع من التشيع إلى النصب إلَّا هذا الرجل، وهو لا يروي عن غير الشيعة حسب تعهده، ومن هنا لم يرو عنه لقي الامام ولم يرو عنه - كما حكى - وعلى هذا فروايته عن الرجل في المقام تكشف عن أنَّ الرواية كانت في كتاب معتبر مقطوع الانتساب إلى مصنِّفه، بحيث لا يحتاج إلى ملاحظة حال الواسطة، أو كانت محفوظة بقرائن توجب الوثوق بها، وبهذا التقريب تكون معتبرة^(٢).

ودفعها - القرينة - الأستاذ الأعظم (قده) بوجهين :

الأول: أنَّ ما حكى عن سعد بن عبدالله الأشعري من عدم حكايته عن غير الشيعة لا دليل عليه، ولا طريق لنا إلى اثباته. نعم، غاية ما هنالك أنَّنا لم نجد لها ولم نقف عليها، فلا سبيل إلى نفيها رأساً.

(١) التقيح - كتاب الطهارة -: ٣٤٢/١.

(٢) كتاب الطهارة للشيخ الأعظم (قده): ٥٧، ط ح.

الثاني : أننا حتى لو قلنا : إنَّ سعد بن عبد الله الأشعري شديد الولاء لأهل البيت عليهم السلام بحيث لا يروي عن غير الشيعة ، فإنَّ هذا معناه أنَّ أحمد بن هلال كان شيعياً في فترة الرواية ، وأقصى من هذا الأمر لم يثبت يعني وثاقة أحمد بن هلال في فترة الرواية عنه ، فرواية سعد لا قرينية فيها على توثيق أحمد بن هلال^(١) ، أضف إليه أنَّ غاية ما يستفاد من هذا التقريب أنَّ الوثوق قد حصل لسعد بن عبد الله بكون الرواية عن المعصوم ، وهو لا يجدينا ولا يثبت وثاقة أحمد عندنا .

(ومنها) : أنَّ ابن هلال روى هذه الرواية عن ابن محبوب ، والظاهر قراءته عليه في كتاب ابن محبوب المسمّى بالمشيخة ، الذي هو أحد الأصول الموصوفة المعتمدة عندهم ، وحكي عن ابن الغضائري - الطاعن كثيراً فيمن لا يظعن فيه غيره - أنَّ الأصحاب لم يعتمدوا على روايات ابن هلال إلا ما يرويه عن مشيخة ابن محبوب ونوادير ابن أبي عمير ، وحكي عن السيّد الداماد إلحاق ما يرويه ابن هلال عن الكتابين بالصحيح^(٢) .

وقال أستاذنا الأعظم (قده) : إنَّ ما ذكره في هذه القرينة يعتمد على كبري كون عمل الأصحاب بالضعيف من الرواية يوجب انجبارها ولو سلّمناها ، فيعتمد أيضاً على كون رواية أحمد بن هلال عن كتاب المشيخة من جهة اعتمادهم على هذا الكتاب ، وإثبات ذلك خرب للقتاد ضرورة أنَّ رواية أحمد ، ومن جهة الاحتمال ربّما تكون مروية عنه بنفسه لا من كتاب ابن محبوب المسمّى بالمشيخة ، إذ يتوقّف اعتبارها على وثاقة الرواة وقد فرضنا عدمها .

(١) التنقيح - كتاب الطهارة - : ١ / ٣٤٤ .

(٢) كتاب الطهارة للشيخ الأعظم : ٥٧ ، ط ح .

ومنه يعلم أنّ استظهار كون رواية أحمد عن كتاب المشيخة بالقراءة كما في كلمات شيخنا الأعظم (قده) غريب^(١).

(ومنها) : اعتماد المشايخ الثلاثة على الرواية ونقلوها في الكافي والتهذيب ومن لا يحضره الفقيه ، وكذا القمّيون اعتمدوا عليها كالصدوقين وابن الوليد وسعيد بن عبدالله ، ومن الظاهر أنّ اعتماد هؤلاء على نقل أحد لا يقصر عن توثيق أهل الرجال ، ومن هنا عمل هؤلاء الأكابر من أمارات صحّة الرواية باصطلاح القدماء^(٢).

وقال الأستاذ الأعظم (قده) في جوابها أيضاً :

إن كان المراد من اعتماد المشايخ والقمّيين نقلهم للرواية في كتبهم فإنّ مجرد نقل الرواية من قبل المشايخ والقمّيين في كتبهم لا يعطي أيّ صفة وثاقة للرواية ، ولو كان الأمر كذلك لكان الأجدر بنا أن نعمل بجميع ما ضمت كتبهم من روايات ضعيفة ، وكتبهم متخمة بها ، وقطعاً هذا الاعتماد المراد شرحه في القرينة ليس ما بيّناه .

وإن كان المراد بالاعتماد عمل القمّيين والمشايخ على طبقها ، فما ثبت مقداره هو عمل الصدوقين والشيخين بها لا غير ، حتّى أنّ سعد بن عبدالله - راوي هذا الحديث - لم يظهر منه العمل بها ، بل اكتفى بنقلها ، والجبر لا يحصل بمجرد عمل هؤلاء الأربعة مع ما تواجهه لمخالفة غيرهم من الأصحاب القدماء حيث ذهبوا إلى خلافها كالسيّد المرتضى والشهيدين والمحقّق

(١) التنقيح - كتاب الطهارة - ١ / ٣٤٤ .

(٢) الطهارة للشيخ الأعظم : ٥٧ ، ط ح .

والعلامة (قدهم)^(١).

أقول : ذكر مقرر التنقيح في حاشيته على هذا المطلب أن أستاذنا الأعظم (قده) قد وثق أحمد بن هلال لا من جهة ما ذكر من القرائن عن شيخنا الأعظم (قده) ، بل لوقوعه في أسانيد كامل الزيارات ، ومن المعلوم أن هذا الكتاب كان معتمداً لديه (قده) شطراً من عمره الشريف ، إلا أنه رجع عن هذا المسلك في أواخر عمره ، وقال : إن وقوعه في أسانيد كامل الزيارات لا ينفع إلا توثيق خصوص الطبقة الأولى من الرواة .

إذن فالبحث في السند بهذا المقدار لم ينكشف عنه اعتباره ، بل ما زالت الرواية قابضة في دائرة السقوط ، ولا بد لنا أن تنتقل إلى مرحلة الدلالة لنرى مدى صلاحية الاستدلال بها ، وقد أورد عليها بأمور :

الأول : ما يواجهنا في البين هو قول الهمداني (قده) ، حيث أفاد في مصباحه : إن النهي الوارد في المنع عن استعمال الماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر مرة أخرى ليس نهياً تعبدياً ، بل هو ناظر إلى أن غالباً ما يكون بدن الجنب مشتملاً على النجاسة كما تشهد به العادة خصوصاً في تلك الأزمنة والأمكنة ، وممانعية الاستعمال في الحدث حتى على فرض عدم التنجس تعبداً لم يكن أمراً مرتكزاً في أذهان العرف كي يحمل الخبر عليه ، بل والآثار المروية تصب في حقيقة ما بيناه ، خصوصاً الواردة في غسل الجنابة وكيفية ، كرواية محمد بن مسلم ، عن أحدهما عليهم السلام ، قال : سألت عن غسل الجنابة ، فقال : (تبدأ بكفك فتغسلهما ، ثم تغسل فرجك ، ثم تصب على رأسك ثلاثاً ، ثم تصب على

سائر جسديك مرتين فما جرى عليه الماء فقد طهر^(١).

بتقريب أن السائل سأل عن كيفية غسل الجنابة، والامام عليه السلام أمر بغسل الكفين والفرج قبل الاغتسال، وليس ذلك إلا لأجل ما يتيّاه من غلبة اشتغال بدن الجنب على النجاسة، وعليه فالصحيح أن يقال: إن رواية عبد الله بن سنان واردة مورد الغالب^(٢).

لكّك لو رجعت إلى الرواية وتأملت العطف في قوله عليه السلام: (الذي يغسل به الثوب أو يغتسل به الرجل من الجنابة) لعرفت أن الماء في غسل الثوب كالماء في غسل الجنابة مطلق، وباتّحاد السياق ينكشف أن الظهور لا يساعد على متبني المحقق المذكور، لأن ما ذهب إليه خلاف ظاهر العبارة.

وبعبارة واضحة أن الاستفادة من قوله الذي يغسل به الثوب أنه لا يجوز التوضؤ به سواء كان الثوب نجساً أم طاهراً، فإن مجرد استعماله في غسل الثوب مانع عن التوضؤ به، فيكون الاستفادة من قوله: أو يغتسل به الرجل من الجنابة أيضاً عدم جواز الوضوء بالماء المستعمل من غسل الجنابة، سواء كان بدن المجنب نجساً أو طاهراً، وذلك بوحدّة السياق.

الثاني: للهمداني (قده) أيضاً حيث قال: إن الآثار المروية عن الصادقين عليهما السلام التي وقع فيها السؤال والأجوبة الصادرة منهم تؤيد ما ذكرناه من أن كلّ نهي ورد عن استعمال الماء المستعمل في رفع الحدث كان لأجل النجاسة، وإن الرخصة في استعماله وضوءاً أو شرباً لم يكن إلا لبيان طهارته،

(١) الوسائل: ب «٢٦» من أبواب الجنابة ح ١.

(٢) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة - : ٦٧، ط ح.

وأما عدم جواز الاستعمال فليس لأجل بناء التعبد الذي لم يكن عالقاً في أذهان العرف ، ألا ترى أنه حين سأل غير واحد من الأخبار عن مجمع ماء ترد فيه السباع ، وتلغ فيه الكلاب ، ويغتسل فيه الجنب ، أجاب بقوله عليه السلام (إذا كان الماء قدر كَرٍّ لم ينجسه شيء)^(١)؟

فإن التفصيل بين الكرّ والقليل شاهد على ما ذكرناه من أن النهي عن استعمال الماء المستعمل لأجل نجاسة البدن وإلا لا وجه للترقية بين الكرّ والقليل ، أو كما في صحيحة ابن مسلم بعد أن سأله عن الحمام يغتسل فيه الجنب أغتسل من مائه ، قال : (نعم ، لا بأس أن يغتسل منه الجنب ولو اغتسلت فيه ، ولقد اغتسلت فيه وجئت فغسلت رجلي ، وما غسلت رجلي إلا ممّا لزق بهما من التراب)^(٢).

ومن هنا يتضح لديك أن دوران الرخصة والاجتناب في جميع الآثار المروية عنهم عليهم السلام مدار نجاسة الماء وقلته بالانفعال أو كثرته وعدم الانفعال ، ومع مراجعة الأخبار الواردة في الكثرة يتضح المراد أكثر^(٣).

إلا أن ما ذكره (قده) لا يصلح لأن يكون دليلاً لتقييد المطلق نعم أنه كآبرة لو قلنا : لا أن إشعار فيما ذكره (قده) على صدق مدعاه بأن يكون المنع من الماء بعد الاستعمال في رفع الحدث الأكبر لجهة النجاسة ، وأما لو كان كراً فالثابت عدم انفعاله بالنجاسة لو فرته وكثرته ، لكنه لا يخرج عن مجرد كونه إشعاراً وهو لم يبلغ إلى حدّ اقوائية القرينة المقيّدة للاطلاق المفروض في كلام الامام

(١) الوسائل : ب «٩» من أبواب الماء المطلق ح ١.

(٢) الوسائل : ب «٩» من أبواب الماء المضاف والمستعمل ح ٣.

(٣) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة :- ٦٧ ، ط ح .

عليه السلام.

ومن هنا تعلم أنّ الصناعة تقول: إنّ الاطلاق يبقى على إطلاقه ما لم يظهر في مسرحه ما يمنع من إطلاقه.

الثالث: ما ذكره الهمداني (قده) أيضاً حيث قال: إنّ الرواية - انصافاً - أجدها خلاف مطلوبهم أدلّ، لأنّ سوق الرواية يشهد بأنّه عليه السلام بعد أن نفى البأس عن الوضوء بالماء المستعمل مطلقاً إبطالاً لتشريع من زعم نجاسة ما يستعمل في الوضوء أراد أن يبيّن وجه الاطلاق، وإنّ الماء المستعمل من حيث أنّه مستعمل لا بأس به، إلّا أن ينضمّ إليه جهة أخرى موجبة لنجاسته، كأن يغسل به الثوب النجس أو يغتسل به الرجل من النجاسة عن الثوب والبدن، فإنّه لا يجوز أن يتوضأ من مثل هذا الثوب وأشباهه ممّا يستعمل في إزالة النجاسة العالقة بالثوب أو البدن، وأمّا الماء الذي ليس فيه جهة أخرى موجبة للنجاسة كأن يستعمل في غسل الوجه واليدين فلا موجب لرفع اليد عن هذا الماء والقول بعدم جواز استعماله، بل لا بأس من أن يأخذ من مائه للوضوء، ضرورة أنّ قوله عليه السلام (وأما الذي... الخ) هي القرينة المفصلة لاجمال الاطلاق، لكن في ضمن مثال وهو أمر لا مانع منه، ثم إنّ النكتة - ولعلّه - في تخصيص الوضوء بالذكر لزعم المبتدعين نجاسة مائه بالخصوص أو لكونه أوضح الافراد.

وكيف كان فالماء الذي يستعمله الرجل لغسل وجهه ويديه - وهما نظيفان - بعد تطهير بدنه هو أيضاً مثل ماء الوضوء لا بأس به بمقتضى هذا التفسير^(١).

أقول : ولعلك ترى أنَّ ما ذكره المحقق الهمداني (قده) متين في حد نفسه إلا أنا لا نجد له أي أثر على مسرح الرواية ، مضافاً إلى كونه مخالفاً لعالم الظاهر ، وحتى الاجمال الذي ادَّعاه واضح عندنا ، والمرجع هو الاطلاق الموجود في صدر الرواية ، والصناعة تقتضي أخذه إلا أن يقوم ما يقيده .

الرابع : أنَّ المراد بالثوب في قوله : «الماء الذي يغسل به الثوب لا يجوز التوضؤ به» الثوب الوسخ ، فالنهي عن التوضؤ بالماء المستعمل في غسله محمول على الكراهية لقيام الاجماع على عدم حرمة ، فيحمل النهي في قوله : «الماء الذي يغتسل به الرجل عن الجنابة» أيضاً على الكراهة لوحدة السياق . لكن الاطلاق فيها - الرواية - على عكس ما ادَّعي ، ثم على تقدير أن لو أغضينا عن ذلك وسلّمنا الدعوى ففي غسل الثوب فقط ، وأمّا غسل البدن من النجاسة فلا أجد الاطلاق ممّا يحتمل حمله على الكراهة ، بل الدلالة على المنع قوية ، والسياق ليس بحدّ يصلح للقرينية ، ومنه تعرف أنَّ التبعض في الأخذ لا مشاحة فيه ، فيجوز الحمل في جانب على الكراهة ، وفي جهة أخرى على الحرمة .

الخامس : ما قال الهمداني (قده) أنه لو سلّمنا ظهور الرواية في المنع فلا شبهة في أنَّ تقييدها بما إذا كان البدن مشتملاً على النجاسة أهون من التصرف في الأدلة الآتية المخالفة للعامة^(١) .

أقول : إنَّ ما ذكره من الأهونية لا يصلح أن يكون مانعاً من حمل الرواية على ظاهرها ليقع التعارض بين هذه الرواية وبين الأدلة الآتية ، فلا بدّ حينئذٍ من

إجراء قانون المعارضة بينهما على تقدير وقوعها ، وإذا كانت هذه الرواية قابلة لتقييد الأدلة الآتية فتكون مقيدة لها ، وإن كانت مخالفة للعامة فإن مجرد كون المطلقات موافقة للعامة لا يمنع من تقييدها ، إذ مخالفة العامة من المرجحات السندية ولا يصل المجال إليها مع وجود الجمع الدلالي بين الدليلين كما هو المفروض من المقام .

السادس : ما ذكره الأستاذ الأعظم (قده) من المناقشة في دلالة الرواية وهي أنه لا شك في أن الاطلاق منعقد فيها ، فقوله عليه السلام : (الماء الذي يغسل به الثوب ، أو يغتسل به الجنب) واضح الاطلاق من حيث كون الثوب أو البدن نجساً أو طاهراً ، لكن لا مناص من الخروج عن كلا الاطلاقين بقرينة داخلية وخارجية ، والقول بأن المراد بالثوب في الرواية هو خصوص الثوب المتنجس ، كما أن المراد بالجنب هو خصوص الجنب الذي في بدنه نجاسة دون مطلق الثوب والجنب^(١) .

ثم ذكر (قده) القرينة الخارجية وهي لا تخرج بواقعها عما أفاده الهمداني (قده) من أن الأخبار الكثيرة الواردة لبيان كيفية غسل الجنابة التي أمرت بأخذ كف من الماء وغسل الفرج به ، ثم غسل أطراف البدن حيث دلت على أن غسل الفرج وإزالة نجاسة البدن معتبرة من صحة غسل الجنب ، وعليه فالمراد من الجنب في هذه الرواية الذي على بدنه نجاسة ، ولا مجال لمجرد أن يحتمل أن الفرج تم غسله في مكان ويغتسل في مكان آخر بحيث يكون الجنب في الرواية طاهر البدن ، فإنه في غاية البعد .

هذا مضافاً إلى الأخبار المفصلة بين الكرّ والقليل في نجاسة الماء الذي اغتسل فيه الجنب، إذ لو لم تكن النجاسة عالقة ببدنه فأبى وجه لنجاسة الماء بمجرد الاغتسال. ومنه يتّضح لديك أنّ التفصيل بين كثير الماء وقليله لأجل خصوصية الانفعال بالنجاسة، حيث أنّه على الأول لا ينفعل لكثرة بما هو مواز للكرّ أو أزيد. نعم، تضيق المسألة في خصوص الماء القليل لأنه منفعل بمجرد ملاقة النجاسة^(١).

والحاصل أنّ المتتبع لهذه الأخبار يعلم أنّ جميع هذه الروايات ناظرة إلى نجاسة الماء وطهارته فتكونان هما قرينة على أنّ أمره عليه السلام بعدم التوضؤ بالماء المستعمل في رفع الحدث لأجل نجاسة بدنه بحسب الغالب وقد أسلفنا لك أنّ ما ذكره (قده) في وجه القرينة الخارجية لا يخرج بواقعها عن مراد المحقق الهمداني (قده).

والجواب عنه: أنّ كون المراد من الجنب في تلك الروايات من كان بدنه نجساً بأيّ تقريب يكون قرينة للاطلاق الموجود في رواية أخرى ولا تنافي بينهما كي يحمل المطلق على المقيّد، إذ لا منافاة بين أن يقال: إنّ الأمر بغسل الجنب مواضع من بدنه قبل الاغتسال لأجل كون بدنه متنجساً، وبين الاستفادة من هذه الرواية أنّ الماء المستعمل لا يرفع الحدث، فلا مانع من الأخذ بكلتا الروايتين.

وأما القرينة الداخلية فهي ذيل الرواية (وأما الذي يتوضأ به الرجل فيغسل به وجهه ويده في شيء نظيف فلا بأس...).
 (١) التنقيح - كتاب الطهارة - : ٣٤٧ / ١.

بتقريب أنّ الذيل يصلح لصرف الاطلاق الموجود في صدرها لدلالته - ذيل الرواية - بظاھرہ علی أنّ مدار جواز استعمال الماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر نظافته وطهارته ، وإنّ القدر - المتنجّس - لا يجوز استعماله مرّة أخرى بما في ذلك الماء المستعمل في تطهير الثوب من النجاسة العالقة فيه أو غسل الجنابة مع كون النجاسة في البدن ، حيث إنّ هذين الأمرين يوجبان تنجيس الماء ، وعليه فالمقتنص من الرواية هو هذا المعنى ، أي :

إذا كان الماء طاهراً لعدم نجاسة الثوب وبدن الجنب فلا مانع من التوضؤ به ، وأمّا إذا كان الثوب أو البدن نجسين فالمانع من جواز استعماله متقرّر . وبهذه القرينة ادّعى الأستاذ الأعظم (قده) صرف إطلاق الرواية إلى خصوص هذا المقيد .

ثم أضاف (قده) : نعم ، هذه الرواية على تقدير تماميتها سنداً ودلالة تقتضي عدم جواز رفع الحدث بالماء المستعمل مطلقاً ، سواء استعمل في رفع الجنابة أم استعمل في رفع غيرها من الأحداث ، على عكس سائر الأخبار الدالة على عدم جواز رفع الحدث بخصوص الماء المستعمل في الجنابة دون غيرها ، هذا على تقدير تماميتها ، والتعدّي إلى المستعمل في غير الجنابة من الأحداث يحتاج إلى ثبوت الملازمة بين الأمرين وإثباتها مشكل جداً^(١) .

أقول : إنّ ما ذكره من القرينة الداخلية أيضاً لا يصلح لصرف الرواية عن ظهورها الاطلاقي ، لأنّ الاستفادة من صدرها أنّ الماء المستعمل من غسل الثوب أو في غسل الجنابة لا يجوز استعماله مرّة ثانية في رفع الحدث ، سواء

كان الماء المذكور طاهراً أو نجساً. وأما الماء المستعمل في خصوص الوضوء لو كان غسل به وجهه ويده في شيء نظيف فلا بأس به .

ولا ربط للذيل بالصدر ولا تنافي بينهما كي يكون قرينة له ، ويعين أن المراد بالجنب هو الجنب الجنس، هذا مع أن نهيه عليه السلام عن التوضؤ بالماء المستعمل لو لم يكن إلا لأجل نجاسة الثوب المراد غسله بما يوجب نجاسة الماء ، ولأجل أن الجنب حامل للنجاسة التي تستوجب نجاسة الماء بالمماسّة فهو لازمه القول بأن الماء المستعمل كوصفٍ نطق به الإمام عليه السلام محمول على اللغوية ، ضرورة أن عدم جواز الوضوء أو الغسل بالماء الذي أصابه النجس أمر آخر ، وعدم الجواز الموجود في الرواية مترتب على عنوان الماء المستعمل في رفع الحدث ولو كان عدم جواز استعماله مرّة ثانية في رفع الحدث من واقع النجاسة لكان حكمنا بلغوية العنوان المذكور حتمياً في الرواية.

ونتيجة البحث : هي أنّه لا وجه لرفع اليد عن الظهور الاطلاقي للرواية الدال على عدم جواز استعمال الماء المستعمل في غسل الثوب وفي غسل الجنابة مرّة ثانية في رفع الحدث سواء كان الماء طاهراً أم لا لكن لا يمكن الأخذ بهذا الظهور بالنسبة إلى الماء المستعمل في غسل الثوب التنظيف لأنّ مسألة جواز استعمال الماء المذكور في رفع الحدث أمر ارتكازي في أذهان الناس ، والذي يصلح كقرينة في البين لصرف النهي عن التوضؤ والغسل بالماء المستعمل في غسل الثوب التنظيف عن ظاهره وحمله على الكراهة ، وأما الماء المستعمل في غسل الجنابة فيبقى النهي على حاله في دلالة على الحرمة .

وكيفما كان فالأخذ بظهور الرواية مشكل لأنه عليه السلام قال ابتداء:
يجوز استعمال الماء المستعمل ، ثم استثنى الماء المستعمل في غسل الثوب
والمستعمل في غسل الجنابة من العموم ، وحكم بعدم جواز استعماله ، فيبقى
تحت العموم الماء المستعمل في الوضوء في شيء نظيف . فالأمر دائر بين أن
يرفع اليد عن الظهور الاطلاقي للمصدر ، وحمل الماء المستعمل في غسل الثوب
على الثوب النجس ، وحمل الماء المستعمل في الجنابة على ما كان بدن المجنب
نجساً فهو كما عرفت خلاف ظهور الاطلاق ، ولا وجه لرفع اليد عنه مع عدم
القرينة الصارفة في المقام .

أضف إليه أنه يوجب أن يكون أخذ عنوان الماء المستعمل في موضوع
الحكم لغواً ، إذ بناء عليه يكون عدم جواز استعماله لأجل النجاسة لا لأجل
كونه ماء مستعملاً ، والحال أن العنوان المأخوذ في موضوع الحكم ظاهر
في الموضوعية ، وبين أن يقال : إن الجائز فقط هو استعمال الماء المستعمل
في الوضوء في شيء نظيف ، وأما سائر أقسام المستعمل فلا يجوز استعماله
مرة ثانية في رفع الحدث ، هذا مضافاً إلى أنه موجب لتخصيص الأكثر
بالنسبة إلى صدر الرواية خلاف الظاهر ، والأخذ بالظاهر أيضاً مشكل ، لأنه
لا شبهة في جواز استعمال الماء الطاهر في رفع الحدث والخبث وإن كان
مستعملاً في غسل الثوب الطاهر والبدن الطاهر إلا أن يجاب عن محذور
تخصيص الأكثر بأن جملة من الأجسام داخلة تحت العموم ، لكن الذي
يهوّن الخطب هو أن السند في الرواية ضعيف فلا حاجة إلى إقحام النفس
بأكثر من هذا .

ماء الحَمَام

(ومنها) : صحيحة محمد بن مسلم ، عن أحدهما ، قال : سألت عن ماء الحَمَام فقال : (ادخله بازار ، ولا تغتسل من ماء آخر إلا أن يكون فيه جنب أو يكثر أهله فلا يدرى فيهم جنب أم لا)^(١).

وتقريب الاستدلال بها واضح ، إذ الامام عليه السلام منع عن الاغتسال بغير ماء الحَمَام مع عدم وجود الجنب فيهم - المغتسلين - وجَوَزَ - كما هو صريح الاستثناء - ذلك إذا وجد الجنب أو احتمل وجوده ، وليس ذلك إلا لعدم جواز الاغتسال بغسالته - الجنب فالمنع متأسس على هذا الاساس .

ومن عادة البحث التحقيقي للوصول إلى صحّة الاستدلال بهذا الأثر المروي أن يبحث في السلسلة السُتَدِيَّة تارة ، وفي عالم الدلالة تارة أخرى .

وواقع الحال انّ السند تامّ ولا خدشة فيه ألبتة ، لكونه صحيحاً ، لكن انصبّ البحث على الفُتْيَةِ الدلالية ولم يرتض ماقلناه في وجه تقريب الاستدلال بالرواية ، وأشكل عليها بوجوه :

واعترض صاحب المعالم (قده) حيث أفاد انّ الاستثناء من النهي له القابلية في رفع الحرمة ، ولا قدرة له في نصب وإرساء الوجوب أو غيره ، وعليه فتكون الرواية هكذا :

انّ الاغتسال من ماء آخر لانهي فيه إذا وجد الجنب في الحَمَام ، لانه يجب الاغتسال من ماء آخر غير ماء الحَمَام عند وجود الجنب في ماء الحَمَام

بحيث يكون الغسل منه ، والحال هذه غير جائز إذ لا إشعار في الرواية بهذا المعنى .

وناقشه المحقق الهمداني وأستاذنا الأعظم (قدهما) بما حاصله :
انّ ما ذهب إليه صاحب المعالم (قده) مبنيّ على أساس أن يكون النهي الوارد في الرواية مولوياً وليس ضرورة إنّما أن نقطع بوجود الجنب في الحّمّاء أو نشكّ ، وفي كلتا صورتين لا وجه للقول بحرمة الاغتسال من ماء آخر غير ماء الحّمّاء ، وأهون منه في صورة الشكّ ، وعليه فلا يكون المراد بالنهي هنا المولوي التحريمي ولا التنزيهي ، بل مجرد رفع ما قد يتوهّم أنّه حين تعذّر ماء الحّمّاء يجب الغسل من ماء آخر .

ومعنى الرواية يكون حينئذ أن لا يلزمك بالاغتسال من ماء آخر غير ماء الحّمّاء إلّا مع العلم بوجود الجنب فيه أو مع مظنة وجوده لكثرة من يغتسل فيه ، فإنّ الغسل والحال هذه متعيّن بالماء الآخر ، إذ الاستثناء من عدم لزوم يشبّه اللزوم . نعم ، لو كان النهي مولوياً تكليفاً لما كان الاستثناء فيه دالّاً على الوجوب^(١) .

ولصاحب الحقائق نظر أيضاً فيما أفاده صاحب المعالم (قده) حيث أفاد :
انّ الاستثناء يقتضي ثبوت الحكم للمستثنى نفيّاً وإثباتاً على عكس ما ثبت للمستثنى منه ، واستدلّ بقول نجم الأئمة (قده) في شرح الكافية في النحو حيث قال في شرحه للمستثنى : بأنّه المذكور بعد إلّا وأخواتها مخالفاً لما قبلها نفيّاً وإثباتاً ، وحينئذ فاذا قيل : (لا تضرب أحداً إلّا زيداً)

فالمستفاد فهمه من هذه العبارة كون ضرب زيد مراداً ومأموراً به لا أنه أعمّ من الأمر بضربه وعدمه، وكذا قوله عليه السلام: (اقتلوا المشركين إلا أهل الذمة) يدلّ على النهي عن قتل أهل الذمة لا أنه أعمّ من القتل ومن عدمه^(١).

وملخص كلامه أنّ الاستثناء من النهي يدلّ على الوجوب كما أنّ الاستثناء من الوجوب يدلّ على الحرمة.

وتصدّى أستاذنا الأعظم (قده) وسيّدنا الأستاذ (دام عزّه) بالمناقشة في كلام صاحب الحقائق، فأفادا ما حاصله:

إنّ الاستثناء من التحريم لا يثبت إلاّ ارتفاعه في المستثنى، ولكن هل يثبت حكم غيره كوجوب أو إباحة الظاهر لا؟! هذا مع التزامنا بكلام نجم الأئمة لأنه لا يثبت إلاّ مقدار ما نقول به من ارتفاع حكم المستثنى منه عن المستثنى، لكن المخالفة بينهما بأيّ معنى ولأيّ حكم تثبت فلا تعرّض له في كلام المحقّق المزبور، ولذا فالحرمة في صورة وجود الجنب مرتفعة، وليس معنى ذلك ثبوت الوجوب، أضف إليه أن لو التزم بما في كلام صاحب الحقائق لأولد لنا هذا لازماً فاسداً على أساس أن قول المولى مثلاً: (لا تأكل مال أحد إلاّ برضاه) وجوب أكل ماله برضاه، وهو كما ترى، ولذا نحن نقول: يكفي في الاستثناء وجود المخالفة بمعناها الواسع بين حكمي المستثنى منه مع المستثنى، وأكثر من هذا لانستطيع أن نلتزم به^{(٢)(٣)}.

(١) الحقائق الناضرة: ١/ ٤٤٣، ط جماعة المدرسين.

(٢) التتقيح - كتاب الطهارة -: ١/ ٣٥٠.

(٣) مباني المنهاج: ١/ ٢١٣.

أقسام ماء الحَمَام

ومن الانصاف أن يقال : إن الرواية خالية الدلالة عما ادّعي عليه من عدم جواز استعمال الماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر ثانياً في وضوء أو غسل . وتوضيح ذلك حيث إن الإمام عليه السلام نهى عن الاغتسال من ماء آخر عند عدم وجود الجنب في الحَمَام أنه كان في الحَمَام ماء آخر غير ماء الحَمَام ، فلا بدّ من تعيين هذا الماء الذي نهى عنه الاغتسال فيه .

وبعبارة أخرى : إنّ في الكلام اجمالاً فينبغي أن نتعرّض تفصيلاً إلى الصورة التي كانت عليها المياه في الحَمَامات في ذلك الزمان محاولين بذلك اقتناص ماهو الموجود في جو الرواية ، وما تكفّل في توضيحه المحقّق الهمداني والأستاذ الأعظم (قدهما) يغنينا إلى حدّ الاكتفاء به ، إذ قال في مسألة تفصيل المياه في الحَمَامات :

بقريئة وجوب الاتّزار والدخول إلى الحَمَام نحصل على نوع قريئة كاشفة عن أنّ النهي عن استعمال الماء الآخر لا بدّ وأن يكون متقرّراً في الحَمَام ، ومنه علم أنّ المياه الموجودة في الحَمَامات على ثلاثة أقسام :

الأول : ماء الخزانة .

الثاني : ماء الحياض الصغيرة .

الثالث : ما يجتمع من الفسالات في مكان منخفض ، أو من بئر معدّة للغسالة من نفس الحَمَامات .

أمّا ماء الخزانة هو المصدر الرئيسي الذي يزود الحياض الصغيرة بالمياه والتي يستعملها الناس عادة في أغسالهم ، وكميّة ماء هذا الخزان لا بدّ وأن يفوق

الكرّ بمراتب كثيرة ، لأنّه هو المزود لمجموع الحياض .

وأما ماء الحياض فهي المتّصلة بالخزانة التي هي الماء الجعلية لها .
وبالتأمل ينكشف لك أن لا يمكن تصوّر أن يكون الماء الآخر الذي تعلّق
به النهي هو ماء الخزانة ، وكذا ليس هو ماء الحياض ، أمّا أنّه ليس ماء الخزانة
فالظاهر أنّه لم يكن مأنوساً ولم يكن متعارفاً الاغتسال به ، بل المتعارف - إلى
زمن من تأخّر في زماننا - الاغتسال حول الحياض .

وعلى تقدير آخر لو صحّ أنّ الماء الآخر هو نفسه ماء الخزانة فلا إشكال
في جواز الغسل به ثانياً ، ولم ينه الشارع عن الاغتسال به مع وفورته إلى حدّ
تجاوز الاكرار ، بل لو علمنا وعلى نحو اليقين أنّ فيه - ماء الخزانة - جنب
يغتسل فلا مانع من الاغتسال بهذا الماء لعدم انفعاله .

على أنّك قد عرفت من صدر البحث أنّ النزاع في جواز الغسل بالماء
المستعمل في رفع الحدث أن تأتي انما هو في خصوص الماء القليل وقابليته
للانفعال ، وأمّا الماء الكرّ فلا مانع من الاغتسال به وان اغتسل قبله الجنب .

ومنه تعرف أنّ الماء الآخر الذي ورد النهي عن الاغتسال به ليس ماء
الحياض أيضاً لما سردناه لك من اتّصالها بالخزانة ، فهي غير قابلة للانفعال
لاّتصالها بالاكرار ، بل لا يمكن الدخول فيها لصغرها ، وإنّما كان المتعارف بينهم
أن يأخذوا الماء بالأكفّ والظروف ويغتسلون حولها .

وقد يتوهّم أنّ النهي ركيزته الحياض الصغيرة ، فيكون الاغتسال منها
حراماً ، وذلك لأمرين :

الأول : انفعال مياهاها - الحياض - لقلّتها بالنجاسة الموجودة في الأيدي

المتنجسة مثلاً وفي الأكف.

الثاني: انطباق عنوان الماء المستعمل في رفع الحدث عليه لترشّح القطرات من الماء المستعمل فيه ، وعليه فيكون هذا الماء أحد مصاديق العنوان المذكور .

والجواب عنه : كيف يصدق عليه الماء المستعمل على ماء الحياض الصغيرة مع أنّ استهلاك هذه القطرات المترشّحة في ماء الحوض من التقرّر بمحلّ هذا أولاً .

وثانياً أنّ المفروض أنّ ماء الحياض الصغيرة متّصل بماء الخزانة ، فإنّه من أحد مصاديق ماء الخزانة .

وثالثاً أنّه لو كان الأمر كما قيل في التوهّم للزم العسر والحرص الشديدين من عدم جواز استعمال ماء الحياض الصغيرة لقطعنا أنّه من الندرة الشديدة عدم وجود جنب في المغتسلين ، لأن الغلبة بوجوده دائمية .

ورابعاً إنّ الآثار المروية - جملة منها - تدلّ على عدم الأثر لوقوع هذه القطرات الصغيرة في الإناء ، فإنّه لا يوجب تنجّس ماء الحياض الصغيرة .

(منها): صحيحة الفضيل قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الجنب يغتسل فينتضح من الأرض في الإناء فقال: (لا بأس ، هذا ممّا قال الله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾) ^(١) .

هذا مع الاغماض عن اتّصال ماء الحياض الصغيرة بالمادّة التي هي ماء الخزانة الموجب لعدم انفعالها - ماء الحياض - بهذه القطرات كما عرفت . إذن

ليس المراد من الماء الآخر ماء الخزانة وماء الحياض .
وقال الأستاذ الأعظم (قده) : في تقرير أنه لا يراد من الماء الآخر ماء
الحياض ، انّ ماء الحياض الصغار هو بعينه ماء الخزانة التي يعبر عنها بالمادة ،
وهو متّصل بها ، فلا يصحّ أن يطلق عليه ماء آخر بمعنى غير ماء الخزانة . فإرادة
ماء الحياض منه أيضاً غير ممكنة ^(١) .

وما أفاده (قده) في ماء الخزانة وجيه في نظرنا ، لكن لنا ملاحظة على
إفادته فيما يتعلّق بماء الحياض من حيث إنّ أصل مائها لا شكّ هو المادة
المتّصلة بالخزانة بحيث لو اغترف الغارف منها كفاً أو مالت إلى الفضاوة كان
اتّصالها بمادّتها موجباً لامتلائها مرّة أخرى لا شكّ انّ ذلك يجعلها مع ماء
الخزانة في رتبة واحدة وبحسب دائرة الدقة العقلية ، لكن لم تكن الدقة في فهم
المفاهيم العرفية هي متبنّانا أو متبنّي أي فقيه يوماً ضرورة انّ الروايات المروية
عنهم عليهم السلام دائماً تخاطب الشريحة العامّة من الناس لا الدقة المغفول
عنها .

ومن هنا نستطيع أن نجعل الماء في الحياض مغايراً لماء الخزانة لا واقعاً
بحسب الانسحاب العرفي ، لأنهم يرون فعلاً أنّه كذلك ونصحّ ذلك بصحّة أن
نطرح سؤالاً في البين كأن نقول : من أين أخذت الماء الفلاني من الحوض أو من
ماء الخزانة ؟ فإذا تمّ التصحيح بهذا المقدار ، فهذا يدلّ على صحّة جعل المقابلة
بينهما ، ومنه يعلم تغايرهما في نظر العرف ، وعليه تدور الروايات .
فهذا التقريب منه (قده) لا ثبات أنّه لا يكون المراد من ماء آخر ماء

الحياض غير تامّ، لكن مع ذلك قد تبين لك أنّ المراد من الماء الآخر ليس هو ماء الخزانة ولا ماء الحياض بما قرّبنا فهمه لك، فاذا انتفى احتمال أرادة القسمين من الاقسام الثلاثة للمياه من ماء آخر، فيتعيّن أنّ الماء المنهي عنه لا بدّ وان يكون المجتمع في البالوعة الناتج عن اغتسال الناس في الحمّام وهو الذي نهى عليه السلام عن الاغتسال فيه بقوله: لا تغتسل.

إلّا أنّ المحقّق الهمداني (قده) لأمرين منع حمل النهي عن الاغتسال بماء آخر على الغسالة المجتمع في البالوعة.

الأول: أنّ انصراف الناس عن الاغتسال بماء البالوعة، وعدم كونه أمراً متعارفاً يوجب أن لا يحمل إطلاق النهي عليه، وحمل النهي الوارد في الرواية عليه في غاية البعد، إذ لم يكن الاغتسال فيه أمراً متعارفاً عند الناس حتّى يحمل إطلاق السؤال عليه.

الثاني: أن لو سلّمنا أنّ النهي كان مخصوصاً بالغسالات المجتمع في البالوعة لكان من الضرورة بمكان أن يرشد الامام عليه السلام الناس للاغتسال من ماء الحياض لا الأمر بالغسل من غير ماء الحمّام^(١).

إذا عرفت ذلك فنكرّر مرّة ثانية مختصراً ما أفاده المحقّق الهمداني والأستاذ الأعظم قدّس سرّهما، أمّا الأستاذ الأعظم (قده) فإنّه ارتأى أنّ المياه في الحمّام ثلاثة أقسام، قسم للخزانة وقسم في الحياض، وقسم يكون مجمعا للغسالات الموسوم بماء البالوعة، ورأى أيضاً أنّ خطاب النهي الموجود في الرواية ناظر إلى القسم الأخير، أي ماء البالوعة لعدم إمكانية أن يكون النهي

متّجهاً إلى ماء الخزانة وذلك لوجهين :

أحدهما عدم تعارف الناس الاغتسال منه في تلك الأزمنة ليتّجه النهي عن ذلك .

وثانيهما أنّه على تقدير كون الاغتسال منه متعارفاً ، فإنّ كمّيّة ماء الخزانة تفوق الكثرة بمراتب ، بل هو اكرار لكونه المزود لباقي الحياض ، ومع وفرة المياه في الخزان لا أثر يتصوّر إذا اغتسل فيه الجنب لعدم انفعاله ، بل لا مانع من الاغتسال فيه مرّة أخرى ، وكلامنا لا يشمل هذه الزاوية ، بل ناظر إلى خصوص الماء القليل .

وكذا لا يمكن أن يكون النهي في الرواية ناظراً إلى ماء الحياض لامتناع الناس عن الاغتسال فيها ، ولم ينقل أنّهم كانوا يغتسلون فيها مع صغر حجمها بحيث يتعسّر الدخول فيها ، فاذا انقذح أنّ النهي ناظر إلى ماء البالوعة وهو المقصود بالماء الآخر . أضاف الأستاذ الأعظم (قده) بما حاصله :

إنّ هذا النهي خارج عن دائرة المولوية إلى التنزيهية ، ضرورة أنّ النهي بما هو هو ليس لأجل كونه ماء استعمل في رفع الحدث الأكبر لاستهلاكه في الماء المجتمع في البالوعة ليكون مولوياً ، بل لاحتمال النجاسة فيه نهى الامام ، وهذا معنى التنزيهي .

فيتّضح إلى هنا وجه الرواية ليكون معناها هكذا :

لا تغتسل من ماء البالوعة في الحّمّام عند احتمال الجنب فيه ، بل اغتسل من ماء الحّمّام الذي كان متعارفاً الاغتسال فيه ، وهي الحياض الصغيرة^(١) .

وأما المحقق الهمداني (قده) قال ببعد تنزيل النهي على ماء البالوعة لانصراف الناس عن الاغتسال فيه ، وعدم تباينهم على ذلك ، وارتأى انّ المراد بالماء الآخر ماء الحياض^(١).

إذا تمهّد لك مختارهما (قدهما) فاعلم أنّه وقع محلاً للنقاش ، أمّا ما ذكره الأستاذ الأعظم فإنّ لبعض المحقّقين كلاماً فيما أفاده حيث ارتأى انّ الماء الآخر المقصود بالكلام هو ماء الخزانة ، خلافاً لما يرتأيه الأستاذ الأعظم (قده). وقال في معرض ردّ كلامه : انّ ما ذكره من الوجهين لنفي كون المراد من الماء الآخر هو ماء الخزانة غير تامّ ، أمّا الوجه الأوّل فإنّ ماء الخزانة وان لم يكن متعارفاً للاغتسال فيه لكن على أساس أن يكون الاغتسال به بالمباشرة وليس كذلك ، بل المقصود من الاغتسال من ماء الخزانة استمداد ماء جديد من الخزانة بتفريغ الحوض الصغير وملئه بماء من المادّة ، فالنهي نهى عن الاغتسال بماء الخزانة ولو بسحبه من الخزانة إلى الحوض الصغير .

والظاهر انّ النهي عن الاغتسال من ماء الحياض لا نظر له إلى بطلان الغسل فيه بلحاظ كونه مستعملاً من رفع الحدث لأنّ الاغتسال منه لا يكون إلاّ بالاغتراف ، بل هو ناظر إلى احتمال وجود النجاسة ، من حيث إنّ الكيفية التي ينقل بها الماء من الحوض إلى البدن بالاغتراف ربّما تكون سبباً لسريان النجاسة إليه .

وأما الوجه الثاني : فلأنّ النهي عن الاغتسال بماء الخزانة ليس ناظراً إلى إبطال الاغتسال به كما عرفت ، بل أنّه في مقام رفع توهم الوجوب ومرجعه -

النهي المذكور - إلى أنه لا يتعيّن عليه الاغتسال بماء الحمام الذي هو ماء الخزانة بسحبه إلى الحوض الصغير، بل يجوز له أن يغتسل بماء الحوض الصغير أيضاً وماء الحمام الذي جعل مقابلاً لماء الخزانة هو الماء الفعلي الموجود في الحوض الصغير.

ومحصل الرواية على ضوء ما بيّنه المحقق المذكور يكون هكذا:
يجوز لك أن تغتسل من ماء الحوض الصغير الموجود فعلاً فيه، ولا موجب للاغتسال من ماء آخر بسحب ماء جديد من الخزانة إلاّ مع وجود الجنب.

وفي البين احتمال لأنّ يكون المراد بماء الحمام مجمع الفسالات، وبالماء الآخر الموجود في الحوض الصغير، إلاّ أنّه خلاف الظاهر من جهة إطلاق عنوان ماء الحمام ليراد به الماء المعدّ بطبعه للاستحمام، وما هو كذلك ماء الحياض الصغار لا الفسالة^(١).

ويرد عليه أولاً أنّه بعد كون الحياض الصغيرة متّصلة بالخزانة التي هي مادةٌ جعلية لها لا وجه لجعل المقابلة بين خضوص الماء الموجود فعلاً في الحوض وبين الماء المسحوب من الخزانة، وذلك لأنّ هذه الحياض متّصلة فعلاً بالماء التي هي ماء الخزانة فسحب ماء جديد لا يكاد يؤثر أثره.

(وتوهم) أنّ انطباق عنوان الماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر على ماء الحياض قهري، وليس ذلك في الماء المسحوب من ماء الخزانة فإنّه لا يصدق عليه عنوان الماء المستعمل، وذلك إذا وجد الجنب إلى جانب

الحياض يغترف الماء ويصيب على بدنه وهو الموجب لطرو هذا العنوان ، أضاف إليه أنّ احتمال النجاسة متقرّر في ماء الحوض ولا أثر لها - النجاسة - في الماء المسحوب من الخزانة .

(مدفوع) بما لا يحتاج إلى مزيد تأمل ، لأنّه واضح أنّ الكيفية التي عليها الغسل في الحمامات هي الاغتراف باليد لا الارتماس حتّى يتوهّم مثل هذا التوهّم ، وبالتالي يكون ذلك مانعاً من انطباق هذا العنوان ، والغريب في التوهّم أنّ المحقّق المذكور (قده) كان ملتفتاً إلى ما نقول حيث قال في طيّ كلماته : إنّ عدم الاغتسال من ماء الحوض الصغير ليس بلحاظ كونه مستعملاً لا بدّ وأن يكون بلحاظ محذور آخر كمحذور النجاسة .

على أنّ هذا الاحتمال لا مسرح له في البين بعد فرض اتّصال هذه الحياض بالخزانة التي هي المادّة المجعولة لها القاضي بعدم الانفعال بملاقاة النجاسة .

نعم ، لو احتملنا أنّ النجاسة تؤثر أثرها إذا وجدت في أطراف الحياض وحوافها لأثّرت ، لكن حتّى مع هذه النجاسة نحن نمنع المقابلة ، لأنّ ما بيناهُ أمراً مشتركاً بين ماء الحوض والماء المسحوب من الخزانة .

وثانياً أنّ ما ذكره (قده) من أنّ إطلاق ماء الحمام على الغسالة فيه نوع استيحاش ، بل الذي يأنس له الذهن وتطمئن له النفس إطلاقه على الماء المعدّ فعلاً للاستحمام وجيه ، إلّا أنّنا لا يمكن أن نجعله وفقاً على ماء الحياض فقط ، بل يشمل ماء الخزانة أيضاً لأنّه ماء معدّ فعلاً للاستحمام .

إلى هنا تمّت المناقشة مع المحقّق المذكور (قده) ، فإنّ إيراد على

الأستاذ الأعظم (قده) غير تامّ، وإنّما الايراد عليه ما ذكرناه يظهر تفصيله من إيرادنا على المحقّق الهمداني (قده)، ونعرج بالكلام إلى المناقشة مع المحقّق الهمداني (قده) لأنّه أفاد أنّ الاغتسال بماء البالوعة - مجمع الغسلات - ممّا لم يألفه الناس ولم يكن أمراً متعارفاً في تلك الأزمنة لكي ينزل إطلاق سؤال السائل عليه هذا أولاً.

وثانياً، أنّه لو كان المراد بالماء الآخر ماء البالوعة لكان هذا ممّا يقتضي الامام عليه السلام أن يرشد الناس إلى الاغتسال من ماء الحياض لأنّ يأمره بالغسل من غير ماء الحّمّام.

أمّا إشكاله الأول وهو عدم أفهم بالاغتسال بماء البالوعة فالآثار المروية عن الصادقين عليهم السلام تقول بعكس ذلك، فإنّها تدلّ على أنّ الاغتسال من ماء البالوعة كان أمراً متعارفاً في تلك الأزمنة.

(منها): ما رواه حمزة بن أحمد، عن أبي الحسن الأول عليه السلام قال: سألته - أو سأله غيري - عن الحّمّام قال: (ادخله بميزر، وعضّ بصرك ولا تغتسل من البثر التي تجتمع فيها ماء الحّمّام، فإنّه يسيل فيها ما يغتسل به الجنب، وولد الزنا، والناصب لنا أهل البيت وهو شرّهم)^(١).

(منها): ما رواه محمد بن علي، عن جعفر، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام في حديث قال: (من اغتسل من الماء الذي اغتسل فيه فأصابه الجذام فلا يلومنّ إلّا نفسه) فقلت لأبي الحسن عليه السلام: إنّ أهل المدينة يقولون: إنّ فيه شفاء من العين، فقال: (كذبوا، يغتسل فيه الجنب من الحرام، والزاني

والناصب الذي هو شرّهما، وكلّ من خلق الله، ثم يكون فيه شفاء من العين!)^(١).
(منها) : ما رواه ابن أبي يعفور، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : (لا تغتسل من البثر التي يجتمع فيها غسالة الحّمّام، فإنّ فيها غسالة ولد الزنا، وهو لا يظهر إلّى سبعة آباء، وفيها غسالة الناصب وهو شرّهما، إنّ الله لم يخلق خلقاً شرّاً من الكلب، وإنّ الناصب أهون على الله من الكلب)^(٢).
مضافاً إلى اخريات من الآثار المرويّة الدالّة على النهي عن الاغتسال بماء البالوعة .

بتقريب : إنّ الاغتسال بماء البالوعة لو لم يكن أمراً مألوفاً كما في دعوى الهمداني (قده) لما توجه النهي عليه .

ومما ذكرنا ظهر ما في كلمات بعض المحقّقين (قده) حيث قال بأنّه لا مجال لكي ننفي تعارف الاغتسال بماء البالوعة أو مجمع الغسالات، إلّا أنّنا ندّعي إنّ إطلاق لفظ ماء الحّمّام لا يشملها كما في دعوى السيّد الأستاذ (ومراده أستاذنا الأعظم (قده)) وينافيها، ولذا في مجموع الروايات التي بيّن فيها الامام عليه السلام النهي عن الاغتسال بماء البالوعة لم يعبر عنه بماء الحّمّام، بل عبر مرّة بالغسالة وأخرى بالبثر، ولذا نقول : إنّ ماء الحّمّام إذا أطلق في كلمات الامام عليه السلام وروايات الاعتصام تشهد بذلك، فإنّه يدلّ على ماء الحياض الصغار^(٣).

ولا صلاحية بما ذكر لرّد ما ذكرناه فان تأسيس الانصراف المذكور - ماء

(١) الوسائل ب : « ١١ » من أبواب المضاف، ح ٢ .

(٢) الوسائل ب : « ١١ » من أبواب المضاف، ح ٣ .

(٣) بحوث في العروة الوثقى : ١٤٧ / ٢ .

الحَمَام - انما هو على أساس عدم شموله لماء الفسالة أو ماء البالوعة بلا قرينة، وأما مع وجود القرينة كما ادّعاها الأستاذ الأعظم (قده) فلا يمكن منع إطلاقه على الماء الموجود في البالوعة، فإنّ الأستاذ الأعظم (قده) بعد عدم امكان حمل الماء الاخر على ماء الخزانة وعلى ماء الحياض حمل الاطلاق في لسان الروايات على ماء البالوعة، إذ المفروض أنّ المياه في الحمام لا تخلو عن ثلاثة، فإذا امتنع حمل الماء على القسمين منها فينبغي حمله على القسم الثالث والذي يدلّ على ما ذكرناه أنّ ماء الحمام اطلق على ماء البالوعة في رواية حمزة بن أحمد حيث سأل: ولا تغسل من البثر الذي يجتمع فيه ماء الحمام ... وأما إشكاله الثاني فإنّ أمره بالغسل من ماء آخر وعدم أمره بالوضوء بالحياض الصفار لأجل أن دأب الحمامات أن يشتغل الناس بها اغتسالاً من الجنابة في أيامهم ولياليهم بحيث يتعسّر عادة غالباً العثور على حمام خال من مغتسل من جنابة، وبحيث إذا أراد الشخص أن يغتسل هو من الجنابة كان تحصيل طهارة بدنه بماء الحمام أمراً فيه عسرة لوجود من هو كذلك معه حول الحوض، ومن عادة الناس والحال هذه أن يكون اغتسالهم بالاغتراف من الحوض، سكب الماء على تمام البدن، ومن هنا كان هذا الشيء موجباً لسريان النجاسة العالقة في جسده إلى الآخر، فإذا تعذّر حصول الطهارة المطلوبة في الحمام كان أمر الامام عليه السلام بوجوب تحصيل الطهارة وذلك بالاغتسال في الماء الآخر لتعذّر تحصيل الطهارة بالغسل في ماء الحمام لهذا الظرف.

وبما ذكرنا ظهر ما في كلام أستاذنا الأعظم (قده) من أنّ النهي غير متوجّه على الأحواض الصغيرة لتعذّر الاغتسال فيها ولعدم تعارفهم على ذلك بل

الكيفية تتم على أساس الاغتراف اما بالايدي ، وأما بالأواني ، مع المحافظة على عدم انفعاله بما لا يلاقي من نجاسات تسري إليه لا تصّاله بالمادة الجعلية له - ماء الخزّانة - .

ووجه الظهور هو أنّ النهي من قبل الامام عليه السلام لا باعتبار نجاسة الماء ، بل لجهة أخرى وهي نجاسة نفس بدن المغتسل العالقة فيه ، إذ هي تنتقل بسراية الماء إلى تتجيس من حوله من المغتسلين ، ومن هنا كانت نقطة النهي تشير إليه ، لا إلى خصوص ما ذكر الأستاذ الأعظم (قده) .

وعليه : لا يمكننا الجزم والقول بأنّ المراد من الماء الآخر المنهي عن الاغتسال فيه على تقدير عدم وجود الجنب هو ماء البالوعة في الحّمّام كما جزم به الأستاذ الأعظم (قده) كما لا يمكن الجزم بأنّ المراد منه ماء الحياض كما جزم به الهمداني (قده) لتساوي الاحتمالين بل لا مانع من شمول النهي لماء البالوعة وماء الحياض ، لكن لا ينعنا ذلك من أن نقول إنّ النهي الوارد في الرواية نهى تنزيهي ووجهه هو : أنّ الحّمّامات عادة لا تخلو من مجنب يغتسل حول الحياض فتحصيل الطهارة بهذه الكيفية فيه عسرة واضحة ، ربّما نقطع بعدم امكانها أصلاً ، وكذلك الغسالة المجتمعة من البالوعة في معرض النجاسة فطريق العلم بالطهارة انما يكون بالاغتسال بالماء الآخر والنهي الوارد من قبل الامام عليه السلام غير محمول على مناط كون الماء مستعملاً في رفع الحدث الأكبر للزومه المنع في الحّمّامات المتعارفة لدائمة وجود الجنب أو غالباً ، بل يحمل على التنزيهي لعله احتمال انتقال النجاسة من الجنب المشتغل بالاغتسال إلى بدن الآخر اللصيق به حول الحياض .

وقال سيّدنا الأستاذ الأعظم (دام ظلّه) : على فرض أن يكون المقصود النهي عمّا في البالوعة يكون المراد بغير ذلك الماء ، ماء الحياض الصغار^(١) . والظهور في الرواية لا يتواءم مع ما ذهب إليه (دام ظلّه) لأنّ الرواية جعلت الماء الآخر في قبال ماء الحّمّام ، وتقابلهما دليل تغايرهما ، إذ لا شبهة في أنّ ماء الحياض ماء الحّمّام لا ماء آخر .

ثم إنّ دليلنا على أنّ المناطق في النهي لا يمسّ الغسل ، أي كون الماء استعمل في رفع حدث أكبر وهو واقع في ضمن دائرة النواهي التنزيهية على تقدير أن يكون الماء المنهي عنه هو ماء البالوعة وأنّ الغسالة المجتمعة في البالوعة عبارة عن مجتمع المياه التي منها غسالة الجنب التي تستهلك في الماء الكلي بحسب الطبع وهذا مؤلّد لنا القول بأنّ النهي تنزيهي ، والمناطق في النهي عن الاغتسال بماء البالوعة هو احتمال نجاسته فيكون النهي عنه تنزيهياً كما ان النهي عن الاغتسال بماء الحياض تنزيهي .

هذا على أنّ الأستاذ الأعظم (قده) منع أن يكون وجه النهي عن ماء الحّمّام بلحاظ اغتسال الجنب فيه لأنّه لو كان كذلك لناسب أن يجعل موضوع المنع غسل الجنب لا وجوده أو احتمال وجوده ، مع أنّ استصحاب العدم محكم عند الشك^(٢) .

وهذه النقطة العنوانية لا مبرّر لها ، إذ لنا أن نحفظ بالعنوان المأخوذ موضوعاً للمنع في الرواية وهو الجنب ، لكن لا من زاوية أنّ له الموضوعية ، بل من خصوص ما انكشف لدينا في طيّ البحث من أنّ بدن الجنب يكون غالباً

(١) مباني المنهاج : ٢١٨ / ١ .

(٢) التنقيح - كتاب الطهارة - : ٣٥٣ / ١ .

حاملاً للنجاسة ، فأخذ الجنب في موضوع المنع باعتبار كون بدنه نجساً غالباً .
وهذا المقدار من الإرادة والاعتراض قابل للدفع ، فيكون المقام من
صغريات تقديم الظاهر على الأصل .

وبالجملة أنّ النهي الوارد في الرواية صوب نقطة النهي التنزيهي لا
المولوي ضرورة أنّ مدار تعلّقه على اعتبار وجود الجنب في الحّمّام ، أو مجرد
احتمال الوجود ، ومقتضى القواعد الأصولية عدم القطع بوجود النجاسة حملنا
النهي على التنزيهي . ويعيننا على ذلك جملة من الآثار المروية عن
الصادقين عليهما السلام .

(منها) : ما رواه محمد بن مسلم : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : الحّمّام
يغتسل فيه الجنب وغيره اغتسل من مائه ، قال : (نعم ، لا بأس أن يغتسل منه
الجنب ، ولقد اغتسلت فيه ، وجئت فغسلت رجلي ، وما غسلتهما إلّا بما لزم
بهما من التراب)^(١) .

وتقريب الاستدلال بها على المدعى واضح ، إذ لاحظ معي أنّ الإمام
عليه السلام كيف رتب آثار الطهارة على رجله الشريفة مع كون غسلها من لزق
التراب وقع في الحّمّام ، ولا سبيل هنا لأنّ نفرض عدم ملاقة الغسالات لأنّ
طبيعة الموقف تتطلّب هذا المعنى ، وهذا يكشف عن أنّ الغسالة طاهرة ما لم
يعلم نجاستها فعلاً .

وملخص الكلام أنّ الإمام عليه السلام غسل رجله لأجل لزق التراب لا
لأصل ملاقاتها للماء ، ولو كانت غسالة الحّمّام نجسة لم تكن رجله محكومة

(١) الوسائل : ب «٧» من أبواب الماء المطلق ، ح ٢ .

بالطهارة.

وبهذه الرواية ونظائرها تحمل الروايات المانعة على الكراهة.

(ومنها): ما رواه أبو الحسن الهاشمي قال: سئل عن الرجال يقومون على الحوض في الحمام لا عرف اليهودي من النصراني، ولا الجنب من غير الجنب، قال: (تغتسل منه، ولا تغتسل من ماء آخر، فإنه طهور)^(١).

والتعليل بأنه طهور يدفع ما قد يتوهم من كون الغسالات نجسة بسبب غسل الجنابة من بعض العامة، وأيضاً يكون ظهور التعليل مقدماً على ظهور الروايات الدالة على عدم جواز الغسل بالماء المستعمل من رفع الحدث الأكبر، وغيرها من الروايات التي تنطق بنفس ما في الدعوى من طهارة الغسالة للجنب ما لم يعلم اشتمالها القطعي على النجاسة.

إذن نستطيع أن نتكئ على هذه الرواية ونظائرها ونرفع اليد عن الظهور الدال على المنع أن تم ظهورها في المنع وصرفها إلى الكراهة وأيضاً بهذا الاتكاء تقدم ظهورات الروايات تلك على الروايات الظاهرة في عدم جواز الغسل بماء الحمام المستعمل في رفع الحدث الأكبر، فإنه نص في الجواز، ونرفع اليد عن ظاهر الرواية الدالة على المنع.

ومما ذكرناه من وجود الجمع الدلالي بين الروايات المجوزة والمانعة ظهر ما في كلام سيدنا الأستاذ (دام ظلّه) حيث تعامل معها معاملة التعارض، وقدم الروايات الدالة على الجواز للأحدثية ومخالفتها للعامة فإنه مع وجود الجمع الدلالي لا يصل المجال إلى إعمال المرجحات السنية، ولو ادّعت أنّ

المعارضة ما زالت متقرّرة كما يذهب إليه سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) ^(١). فنحن نلزمه بما ألزم به نفسه من مبنى في فكّ التعارض بجعل الأحذية إحدى المرجّحات ، وعليه فتكون الرواية الدالّة على الجواز هي المقدّمة لاحتثيتها ، وأمّا على مبنى غيره من الفقهاء يكون دليل الجواز أيضاً مقدماً لكون المرجح هنا مخالفة العامّة الذين يرون عدم الجواز على ما يظهر من كلماتهم وكما نقل الشيخ (قده) ^(٢).

فتلخّص إلى هنا أنّ الصحيحة لا تدلّ على عدم جواز استعمال الماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر في الوضوء والغسل مرّة ثانية ، وبالنتيجة أن نقعد على نفس ما قعد عليه السيّد الحكيم (قده) بالنسبة إلى الرواية ، حيث قال : إنّها - الرواية - مخدوشة باجمال المورد للجهل بكيفية تمايز ماء الحّمّام عن الماء الآخر ، وللجهل أيضاً بما يكون وجهاً للمنع من الاغتسال بماء الحّمّام عندما يوجد الجنب فيه ، وأنه من جهة اختلاط ماء غسله ، بماء الحّمّام أو غير ذلك لاسيما مع كثرة وجود الجنب فيه - الحّمّام - وندرة حصول العلم بعدمه فلو منع من الاغتسال مع احتمال الجنب لزّم الهرج وأدّى هذا إلى أن نحملها على الكراهة .

ولو أغمضنا عن كلّ ما قلناه وقلنا بظهور الصحيحة في عدم جواز الاغتسال بالماء المستعمل في غسل الجنابة مرّة ثانية لعارضتها الصحيحة الأخرى الدالّة على جواز الاغتسال بماء الحّمّام حتى مع وجود الجنب فيه

(١) مباني المنهاج : ٢١٤ / ١ .

(٢) كتاب الخلاف : ٤٦ / ١ .

وهي صحيحة محمد بن مسلم كما ذكرناها سابقاً^(١).

نتيجة البحث في ماء الحَمَام

لكن الذي ظهر بعد التأمل من الرواية أن المراد بماء الحَمَام هو ماء الحياض ، وهو المستفاد من الروايات الواردة في طهارة ماء الحَمَام المفصلة بين اتّصاله بالمادة وعدمه والمستفاد من ظاهر كلمات الأصحاب أن المراد بماء الحَمَام هو ماء الحياض ، وأمّا النهي الدالّ على عدم جواز الاغتسال بماء الحياض عند وجود الجنب في الحَمَام فيدلّ على عدم جواز الاغتسال من البالوعة بالأولوية ، فلا بدّ من الاغتسال بماء آخر وهو ماء الخزانة ولكن ليس عن طريق سحبه إلى الحياض الصغيرة لوجود ما يمنع من الاغتسال أيضاً ، وهو وجود الجنب في الحَمَام كما عرفت ، بل الغسل يكون بغرف الماء من الخزانة والذهاب به إلى غير أطراف الحياض الصغار ، وهذا احسن الوجوه المذكورة في معنى الروايات لكن مع ذلك كلّ الجزم به مشكل ، فالحق ما ذهب إليه السيّد الحكيم (قده) من إجمال الرواية .

(ومنها) : صحيحة محمد بن مسلم المستدلّ بها على عدم جواز الاغتسال بالماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر ، وهي عن أبي عبد الله عليه السلام ، وسئل عن الماء تبول فيه الدوابّ ، وتلغ فيه الكلاب ، ويغتسل فيه الجنب ، قال : (إذا كان قدر كَرّ لم ينجّسه شيء)^(٢) الدالّة بمفهومها على نجاسة الماء إذا لم يكن قدر كَرّ فالتفصيل المقتضى بين قلة الماء وكثرته في هذه الصحيحة يدلّ على

(١) مستمسك العروة الوثقى : ١ / ٢٢٢ .

(٢) الوسائل : ب « ٩ » من أبواب الماء المطلق ، ح ١ .

المدعى، فإن كان الماء قليلاً أنفعل بغسل الجنب، وأما إذا كان قدر كثر لم ينفع. لكن الخصم لا يستطيع أن يلزمنا بهذه الرواية بالالتكاء على ظاهرها، لكونه بنفسه - الخصم - لا يستطيع ذلك لأنّ دعوى أنّ الماء وإن كان قليلاً ينفع باغتسال الجنب لم يتقلده أحد كراي له، وصورة الانفعال المرسومة في ضمن جوّ الرواية العامّ محمولة على صورة حمل الجسد الجنب لمادة المنى المؤثر بطهارة الماء إلى جانب الانفعال، وهذا هو المناسب لمسألة التفصيل في الرواية بين قليل الماء وكثيره.

وعليه: فلا تكاء على الرواية فيه مغالطة واضحة، بل ولا تتعرض لما نحن نبحث فيه من عدم جواز استعمال الماء الذي استعمل في رفع الحدث الأكبر. (ومنها): رواية ابن مسكان قال: حدّثني ثقة أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل ينتهي إلى الماء في الطريق فيريد أن يغتسل وليس معه اناء والماء في وهدّة فان اغتسل رجع غسله في الماء كيف يصنع؟ فقال: (ينضح بكفّ بين يديه، وكفّاً من خلفه، وكفّاً عن يمينه، وكفّاً عن شماله، ثم يغتسل)^(١). وورد بهذا المضمون رواية في جامع البزنطي أيضاً. بتقريب أنّ الداعي الباعث للسؤال هو ما ارتكز في ذهنه - السائل - من عدم جواز استعمال الماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر في الوضوء والغسل مرّة ثانية ورجوع الماء المغتسل به إلى الوهدّة ممّا يوجب عدم جواز الاغتسال فيه، وإلّا لم يكن وجه له زاله.

ولاحظ أنّ الامام عليه السلام لم يشر إلى أنّ ما ارتكز في ذهن السائل

غير صحيح، أو شيء من هذا القبيل مما يكشف عن امضائه عليه السلام واقاره لهذا الشيء وهو عدم جواز الاغتسال بغسالة الجنب، ثم طفق عليه السلام في اعطاء الطريق المعالج لمعضلته وكيف يصنع في منع رجوع الماء إلى الوهدة. إذن يكون الاستدلال بالرواية من زاوية الامضاء والتقرير لما هو المركز في ذهن السائل من عدم جواز استعمال الماء المستعمل في رفع الجنابة مرة أخرى. وأما العلاج فكما تطرحه الرواية بوساطة النضح لكف في كل جهة من الجهات الأربع مما يمنع من وصول الماء إلى مركزه - الوهدة - لكن للنضح صورتان تتصوران لم يعرف أيهما المقصود.

الأولى: نضح أكف الماء الأربعة على الأرض مما يوجب سرعة جذب الماء..

الثانية: أن ينضح الماء على بدنه من جهاته الأربع بحيث إذا نوى الغسل فذلك يوجب سرعة تعجيل وصول الماء إلى كامل بدنه بحيث يستطيع أن يكمل غسله قبل أن يصل الماء إلى الوهدة.

ويرد على التقريب الأول المذكور من نضح الماء كما وجدنا ذلك في عبارات المحقق الهمداني وأستاذنا الأعظم (قدهما) وسيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) الآتي: توضاً

إننا لانستطيع قبول دعوى أن النضح للجوانب الأربعة من الوهدة يكون مانعاً من جريان الماء إلى الوهدة لو اغتسل بها، أي أن المانع لا يتحقق إلا في بعض ما ينذر من الاراضي كما لو كانت رخوة، ولكن في اكثر الاراضي يكون النضح منتجاً لعكس ما هو المتصور في الدعوى، أي يوجب اسراع وصول الماء

إلى الحفيرة ضرورة أن رطوبة الأرض تكون منشأ لسرعة جريان الماء .
وعليه إذا حملنا الاطلاق على ما نفترض فيه كون الأرض رخوة فمعنى ذلك حمله على الفرد النادر ، وهذا لا يمكن لنا تصحيحه خصوصاً مع وفورة الاراضي الصلبة .

فما ذكره عليه السلام كطريق للمعالجة في الحقيقة ليس طريقاً للعلاج بالمعنى المتصور كيف وما ذكره عليه السلام لم يكن مانعاً عن وصول الغسالة إلى الوهادة فيظهر من ذلك أن الامام عليه السلام لم يكن في صدد تعليم طريق يمنع من رجوع الغسالة إلى الوهدة .

ويؤيد هذا المعنى أن طرق العلاج موجودة بالشكل الأسهل والأيسر ، كأن يأمره عليه السلام بأن يجعل الرمل أو التراب بين موضع غسله وبين الوهدة ، أو له طريق آخر كأن يأمره مثلاً بالاكْتِفَاء بأقل ما يجتريء به المغتسل من الماء ، وهو صبّه على بدنه قليلاً ومن ثم ايصاله إلى جميع أطرافه بالمسح أو التدهين ، وهذا يمنع من رجوع غسالته إلى الوهدة^{(١)(٢)(٣)} .

وأما الصورة الثانية فالمناسبة للتعبير بالجهات الأربع وان كان يواءم ذلك ، إلا أن الظاهر المستفاد من الرواية يأبى حمله عليه ، وأورد على الرواية الأستاذ الأعظم (قده) سيدنا الأستاذ (دام عزّه) ثانياً بأنه أي قرينته يمكن اقتناصها من الرواية تنبئ عن أن السائل إنما كان يسأل عن غسل الجنابة ، إذ لعل الغسل هنا المتعارف منه من إزالة الأوساخ والأقذار أو لعلّه غسلًا مستحباً

(١) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة - : ٦٩ ، ط ح .

(٢) التنقيح - كتاب الطهارة - : ٣٥٦ / ١ .

(٣) مباني المنهاج : ٢٢٠ / ١ .

لا أكثر^(١)(٢).

وعلى هذا تكون الرواية اجنبية عن الدلالة على عدم جواز الغسل والوضوء من الماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر ، لكن الايراد المذكور لا يقبل ، لأنّ ظاهر الاغتسال هو المعداد من وظائف المسلمين لا ما احتملاه من استجابيته أو المتعارف ، لا أقل من انّ لفظ (يغتسل) يشمل غسل الجنابة من جهة الاطلاق السعي أن لم يكن منصراً إليه ، وصرفه عن هذا المعنى فيه تكلف واضح .

كما أنّه أشكل على الرواية بأن نضح الأكفّ من المياه القليلة التي توجد في الطريق عند أرادة الوضوء أو الغسل في حدّ ذاته مستحبّ ، لعلّ الحكمة فيه رفع كراهة الاستعمال في مثل هذه المياه التي ترد عليها السباع وغيرها ، والشاهد عليه ورود الأمر بنضح الأكفّ للوضوء في رواية الكاهلي حيث إنّهُ روى عن أبي عبد الله عليه السلام : (إذا أتيت ماء فيه قلّة فانضح عن يمينك وعن يسارك وبين يديك وتوضّأ)^(٣).

وعلى هذا أيضاً لا يكون الأمر بالنضح لتعليم طريق يمنع من وصول الماء إلى الوهدة ، بل هو أمر تعبدي .

ولو سلمت تمامية رواية ابن مسكان على المدعى من عدم جواز الاغتسال مرّة أخرى بالماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر فإنّها واقعة في نقطة التعارض مع صحيحة علي بن جعفر ، عن أخيه عليه السلام ، التي دلّت

(١) التنقيح - كتاب الطهارة - : ١ / ٣٥٦ .

(٢) مباني المنهاج : ١ / ٢٢٠ .

(٣) الوسائل ب ١٠ من أبواب الماء المضاف والمستعمل ج ٣ .

على جواز الاغتسال بهذا الماء مرة أخرى ، ولاحظ معي الرواية .
 علي بن جعفر ، عن أبي الحسن الأول عليه السلام قال : سألته عن الرجل
 يصيب الماء في ساقية أو مستنقع أيعتسل منه للجنابة أو يتوضأ منه للصلاة ؟ إذا
 كان لا يجد غيره والماء لا يبلغ صاعاً للجنابة ولا مدّاً للوضوء وهو متفرّق فكيف
 يصنع وهو يتخوّف أن تكون السباع قد شربت منه ؟ فقال : (إن كانت يده نظيفة
 فليأخذ كفّاً من الماء بيد واحدة فلينضحه خلفه ، وكفّاً أمامه ، وكفّاً عن يمينه ،
 وكفّاً عن شماله ، فإن خشي أن لا يكفيه غسل رأسه ثلاث مرّات ، ثم مسح جلده
 بيده ، فإنّ ذلك يكفيه ، وإن كان الوضوء غسل وجهه ، ومسح يده على ذراعيه
 ورأسه ورجليه ، وإن كان الماء متفرّقاً فقدّر أن يجمعه وإلاّ اغتسل من هذا ومن
 هذا ، وإن كان في مكان واحد وهو قليل لا يكفيه لغسله فلا عليه أن يغتسل
 ويرجع الماء فيه ، فإنّ ذلك يجزيه) ^(١) .

حيث إنّ قوله عليه السلام : (أن يغتسل ويرجع الماء فيه ، فإنّ ذلك
 يجزيه) واضح الدلالة ، على عكس ما أفادت رواية ابن مسكان ، وبالتالي
 لا مانع من الغسل بالماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر مرة ثانية كما تعكسه
 الرواية ، وقبل الخوض في عالم الدلالة ينبغي أن ندفع توهم مناقضة في الرواية
 وهو : أنّه عليه السلام فرض الماء قليلاً لا يكاد يكفي للاغتسال ، ولكن ذكر بعد
 ذلك ، أنّه عليه أن يغتسل ثم يرجع الماء فيه ، فلا ملاءمة بين قلّة الماء وكونه يرجع
 إلى الساقية أو المستنقع .

وأما دفعه فهو أنّ المراد من عدم كفاية الماء لغسله الاستفادة من صدر

الرواية فيما إذا كان المراد من الغسل صبّ الماء على البدن بحيث يستوعب تمامه بنفسه ، وأمّا المراد بالاغتسال في قوله : (لا عليه أن يغتسل) بأن يغتسل بصبّ الماء وایصاله إلى باقي أطراف البدن دهناً أو مسحاً فلا تناقض .

ولا نظنّ أنّ هذا من مصاديق الجمع التبرّعي كي يرفض ، بل هو جمع عرفي يتوصّل إليه بالتأمّل في الرواية ، وكثير من الخطابات على هذا .

(وشبهة) أنّ الصحيحة وإنّ أجازت الاغتسال بغسالة الجنب إلّا أنّ هذا محمول على صورة الاضطرار ، حيث ذكر في الرواية حول الماء (إذا كان لا يجد غيره ...) وأمّا في صورة وجدان ماء غيره فغير جائز الاغتسال به فلا معارضة بين الروایتين .

(مدفوعة) بأنّ صحيحة ابن مسكان أيضاً لها جنبه اختصاص بصورة الاضطرار حيث أنّه افترض في تلك الصحيحة عدم تمكن الرجل من الاغتسال بماء آخر ، ولا من ذلك الماء بوجه لا يرجع الماء إلى المركز لاعوازه الإناء الذي يحتاج إليه عادة بأن يأخذ الماء ويغتسل في مكان بعيد يمنع من وصول الماء إلى الوهادة ، وهو الذي أوجد حالة الاضطرار للاغتسال بمكان قريب من الحفيرة .

فالتعارض متقرر إذن لورود الروایتين في صورة الاضطرار ، بل ونستطيع أن نقول : إنّ الصحيحتين وإن كانتا واردتين في صورة الاضطرار في بدو النظر إلّا أنّنا نستطيع بعد التأمل أن نقتصر منها حكماً عاماً يتكأ عليه في حالتي الاضطرار والاختيار معاً بلا فارق ، حيث إنّنا ذكرنا طرق المعالجة التي يستطيع أن يعلمها الامام عليه السلام للسائل لمنع وصول الماء إلى الحفيرة حقيقة مرّة

أخرى كما لو كان الغسل عن طريق الدهن أو بوضع حواجز تحيط بالحفيرة تمنع وصول الماء المنسكب إليها ، ومع ذلك لم يعلمه الامام عليه السلام طرق العلاج وأجاز الاغتسال بقول مطلق أي حتى مع رجوع الماء إلى الحفيرة ويكون الماء مستعملاً في رفع الحدث الأكبر .

وعليه فيتحقق التعارض بينهما . وقال السيّد الأستاذ (دام عزّه) : إنّ الترجيح مع صحيحة ابن جعفر لمخالفتها لفتاوى العامة وكونها أحدث^(١) . وعلى تقدير الخدشة في المرجّحين المذكورين فإنّ هذا يؤلّد لنا استقرار التعارض بين الروايتين ، ونتيجة التعارض هو المطلوب إذ يرجع بعد التساقط إلى الأصل العملي ، ومقتضاه عدم كون استعمال الماء في رفع الحدث مانعاً عن استعماله مرّة أخرى هذا على مسلك القوم ، وأمّا على المختار الذي هو التخيير بين المتعارضين فله أن يأخذ بالاخبار المجوّزة .

لكن لبعض المحقّقين إيرادان على شمول الرواية لصورة الاختيار :
الأول : بأنّ هذا مبنيّ على صورة صحّة الغسل والوضوء التدهيني ، وهو محلّ إشكال عندنا .

الثاني : أنّ مورد الرواية جواز اغتسال الشخص من الماء المستعمل في شخص ذلك الغسل ، والفرق موجود عرفاً وشرعاً فلا يمكن التعديّ بمجرّده من ذلك الماء إلى المستعمل في غسل سابق^(٢) .

ولكنّهما غير واردين ضرورة أن الأوّل منه غير علمي لرجوعه إلى المخالفة المبنائية . وأمّا الثاني فلا يساعد عليه الفهم العرفي الذي هو المدار في

(١) مباني المنهاج : ١ / ٢٢١ .

(٢) بحوث في العمرة الوثقي : ١٥١ / ٢ .

فهم الخطابات الشرعية والمعتمد في ساحة الاستنباطات الفقهية ، فإن مقتضى الفهم العرفي عدم الفرق .

فانكشف - كخلاصة للبحث - بما قدّمناه لك من الأدلة أنّ الجواز هو الحكم الناتج عن ملاحظة جميعها . وأمّا كلام الخصوم فلا يرقى إلى رتبة المنع عن استخدام الماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر مرة أخرى . نعم ، المعالجة للأدلة الدالة على المنع تكون بحملها على الكراهة ، لأنّ هذا هو مقتضى الصناعة الفتنية .

حكم الماء المستعمل في إزالة الخبث

الصورة الخامسة الماء المستعمل في إزالة الخبث كماء الاستنجاء . ويجزّنا الكلام الآن للبحث عن الماء المستعمل في إزالة الخبث على تقدير طهارته من حيث جواز استعماله في رفع الحدث وعدمه فالبحث يدور في ضمن محاولة الاجابة على هذا السؤال ، والكلام في المسألة يقع في جهتين : الجهة الأولى في طهارة ماء الاستنجاء ونجاسته وهذا البحث موكل إلى مبحث المياه ، وسيأتي كلامنا فيه .

الجهة الثانية بعد الفراغ عن كونه طاهراً ، هل يجوز استعماله في رفع الحدث أم لا ؟ لكن يجدر بك الانتباه إلى أنّ بناء على الحكم بطهارة ماء الاستنجاء يكون مقتضى القاعدة كفايته في رفع الحدث والخبث لأنّ الماء الطاهر يكون مطهراً ، وإنّ المنع من ذلك قد يتطلّب الأمر فيه مشقة البحث عن الدليل المانع ، وأمّا إن قلنا : إنّ ماء الاستنجاء نجس فالقاعدة هنا تقتضي عدم

تأثيره في رفع الحدث والخبث ، بل وكونه منجساً لملاقه كونه مؤثراً في رفع الحدث والخبث هو الذي يحتاج إلى دليل .

وعلى جميع التقادير الأقوال في المسألة ثلاثة :

الأول : نجاسة ماء الاستنجاء وعدم جواز استعماله في رفع الحدث والخبث . نعم ، لا يجب الاجتناب عن ملاقيه للروايات الواردة في المقام ، وهذا القول ذهب إليه جماعة . وجواب هذا القول يأتي في محله .

الثاني : طهارته وجواز الاستناد إليه في رفع الأخباث والأحداث ، مطلقاً وهو مختار المحقق البحراني (قده) في حدائقه ، ونسبه إلى الأردبيلي (قده) في شرح إرشاده ، وذلك لأنه ماء محكوم بالطهارة .

الثالث : أن ماء الاستنجاء طاهر في نفسه إلا أن قابليته في رفع النجاسة فقط ، أي الأخباث ، أما الأحداث المعنوية فلا ، وهذا مما ركن إليه السيد اليزدي (قده) وجملة من محقق المتأخرين اتكأ على الاجماع المنقولة القاضية بقدرة ماء الاستنجاء على رفع الخبر وضعفها عن ذلك في الحدث .

أما القول الأول : فنستعرض له تفصيلاً في محله الاصلي لكن اختصاراً نقول : أنه بمقتضى الآثار الروائية للصادقين عليهم السلام هو الحكم بعدم نجاسة ماء الاستنجاء ، وسيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) قد خالف في ذلك وحكم بها ، إلا أن مقتضى القاعدة الطهارة .

وأما القول الثاني : فقد قال الأستاذ الأعظم (قده) : إنه الأشبه بالقواعد منهما - أي القول الأول والثالث - هو الثاني - وهو الذي اختاره صاحب الحدائق ، وذلك لأن الدليل الشرعي أن تكفل الحكم بطهارة هذا الماء ، فأبي

مانع يتصور من استعماله في رفع الحدث.
 إن قلت : الاجتماعات المنعقدة على أن الماء إن استعمل في رفع الخبث فلا قابلية له في رفع الحدث ، كما عن العلامة (قده) وتبعه صاحب الذخيرة وغيره .

قلت : إن هذه الاجتماعات مختلفة ، فقد اشتمل بعضها على كبرى كلية طبقت على ماء الاستنجاء كالاجماع المدعى أن الماء المزيل للنجاسة لا يرفع الحدث وطبقوه على ماء الاستنجاء أيضاً ، لأنه أيضاً ماء مزيل للنجاسة واشتمل بعضها الآخر على دعوى عدم رافعية خصوص ماء الاستنجاء ، فلا يمكن الاعتماد على شيء من هذه الاجتماعات في المقام ، لأنها منقولة لعدم عروض الحجّة عليها ، لأن معنى الاجماع المنقول هو الذي لم يبلغ نقله إلى حد التواتر كي يفيد القطع بقول المعصوم ، وإن نقله غير واحد ، لكن لا تشمل أدلة حجّة خبر الواحد ، والظاهر أن ما ادّعاء العلامة وغيره من الاجماع لا يؤثر في توليد القطع بحكم الامام عليه السلام بعدم جواز استعمال ماء الاستنجاء في رفع الحدث ، بل لا يولد حتى الظن الشخصي ولو كان نوعياً فليس بحجّة .

وثانياً قد يكون مقطوع المدرك ولا اقل من الاحتمال أن المجمعين اعتمدوا على رواية عبد الله بن سنان ، أو يكون اجماعهم من جهة ذهابهم إلى نجاسة ماء الغسالة .

ودعوى أن الاجماع منعقد على عدم الجواز حتى مع القول بالطهارة بلا دليل .

وأما رواية عبد الله بن سنان التي كانت متكافئة للمجمعين في المنع

فلا اعتبار بها بعد أن اشتملت على أحمد بن هلال الذي لم يشمله قلم التوثيق^(١). وقال السيّد الحكيم (قده): إنّه حيث كان الأظهر في ماء الاستنجاء الطهارة فمقتضى الاطلاقات جواز رفع الحدث والخبث به، إلّا أنّه لا يصار إليه بعد أن نهض الاجماع المحكي عن المعبر والمنتهى على عدم جواز رفع الحدث بما تزال به النجاسة مطلقاً.

وفي مفتاح الكرامة: اعترف بهذا الاجماع جماعة، كصاحب المدارك والمعاليم والذخيرة وغيرهم بل عن المعالم دعواه في خصوص هذه المسألة، ويقتضيه خبر ابن سنان المتقدم في المستعمل في رفع الحدث الأكبر بناء على جواز التعدي عن مورده إلى المقام ولو بناء على نجاسة ماء الغسالة فيبقى رفع الخبث به على مقتضى الاطلاقات السليمة عن المعارض ومّا ذكرنا يظهر ضعف ما في الحدائق من جواز رفع الحدث به، لعدم حجّية الاجماع المنقول على المنع، فإنّ الاجماع الذي يحكيه الفاضلان ويتلقاه الأعظم بالقبول من الاجماع المنقول^(٢).

وقد ظهر جوابه ممّا ذكرناه من أنّ الاجماع المدعاة لا تكشف عن قول المعصوم عليه السلام وخصوصاً مع احتمال كونه مدركياً، هذا مع أنّ مجرد تلقي الأعظم بالقبول لا يثمر أيّ شيء.

والخبر الذي ساقه لاثبات المدعى وهو خبر ابن سنان ضعيف لا يصلح للاعتماد عليه من جهة السند.

وأما الدلالة، فإنّ قوله عليه السلام: (الماء الذي يغسل به الثوب أو يغسل

(١) التنقيح - كتاب الطهارة - : ١ / ٣٦٥.

(٢) مستمسك العروة الوثقى : ١ / ٢٢٨.

به الرجل من الجنابة لا يجوز أن يتوضأ منه وأشباهه) استفيد منه أن ذكر الوضوء في الرواية إنما هو من باب المثال والغرض مطلق رفع الحدث به ، فيعم الغسل أيضاً ، كما أن الثوب الذي سيق في الرواية كان مثلاً فقط ، وإلا فإن الحكم واحد ، فإن المستعمل من غسل غير الثوب أيضاً محكوم بهذا الحكم وذلك بدلالة ذيل الرواية حيث قال عليه السلام : (وأما الذي يتوضأ الرجل به فيغسل وجهه ويده في شيء نظيف فلا بأس) ، أو لحوق الغسل للوضوء من جهة قوله عليه السلام : (وأشباهه) ، أي لا يجوز الوضوء وأشباه الوضوء كالغسل .

فالدلالة المقتنضة من الرواية هي إذن : أن الماء المستعمل في تنظيف شيء طاهر يجوز استعماله مرة أخرى في رفع الحدث والخبث مطلقاً ، وأما إذا غسل به الشيء وكان غير نظيف لم يصح استعماله في رفع الحدث مطلقاً . ومن ذلك يظهر حكم ماء الاستنجاء وكيف أنه يدخل تحت عنوان أنه ماء استعمال في رفع شيء قدر ، ولا يصح على وضوء ذلك استعماله مرة أخرى في رفع شيء من الغسل والوضوء .

لكن دفعها الأستاذ الأعظم (قده) بالقول : بأنه يمكن أن يكون علّة المنع عن استعمال الغسالة في رفع الحدث نجاستها فلا تشمل الرواية ماء الاستنجاء لعدم نجاسته أصلاً^(١) .

وهو محلّ نظر ، لأنّ ما ذكره (قده) لا يجاري ظاهر الرواية التي ذهبت إلى التفصيل بين الماء النظيف وبين الذي استعمال في رفع شيء قدر ، والمقابلة بينهما تكشف عن أن الماء لو استعمال في رفع شيء غير نظيف لم يجز استعماله

(٦) طهارة أعضاء الوضوء ، بمعنى أن يكون كل عضو طاهراً حين غسله أو مسحه (١).

مرّة أخرى في الوضوء والغسل ، لكن الذي يهوّن الخطب أنّ الرواية وإن كانت تدلّ على المطلوب دلالة إلاّ أنّها تقصر عنه سنداً .

فالقاعدة قاضية على كفاية الاستنجاء في رفع الحدث ، والاجتماعات المدعاة في البين محلّ نظر على ضوء ما قدّمناه ، وأقصى ما يمكن أن تؤثر فيه هذه الاجتماعات هي أن تجعل الفقيه محتاطاً في الافتاء على ضوء الاطلاقات ، ولذا ينحلّ السؤال عن معنى الاحتياط في المتن لأستاذنا الأعظم (قده) فإنّ منشأ وجود الاجتماعات .

الشرط السادس : طهارة أعضاء الوضوء

(١) وهذا الشرط منسوب بقوة إلى المشهور ، كما عن المحقق صاحب الحدائق (قده) ، لكن السيّد الحكيم (قده) قال : إنّ في النسبة تأملاً لقلّة المتعرّض لذلك ، بل لم أجد فيما يحضرني تحريراً له في المقام وإنما حرّر في غسل الجنابة^(١) .

وأيدّه الأستاذ الأعظم (قده) وسيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) فقالا : إنّ اعتبار الطهارة في مواضع الوضوء وإن نسب إلى المشهور إلاّ أنّه ممّا لم ينصّ عليه في الأخبار ، ولذا وقع الكلام في مدرك اعتبار الطهارة ، وأنّه لما ذلّم يجوز تطهير المواضع المذكورة بالغسلة الوضوئية نفسها^(٢) ؟

وهذه هي الزاوية الأولى من البحث ، أمّا الزاوية الثانية فهي محاولة

(١) مستمسك العروة الوثقى : ٢ / ٤٢٣ .

(٢) التنقيح - كتاب الطهارة - : ٤ / ٣٥٤ .

الغُثُور على الدليل الذي انتج هذا الشرط للوضوء ، أي اعتبار الطهارة لأعضاء الوضوء إذا أُريد التوضي ، وما يمكن أن يكون دليلاً على اعتبار طهارة أعضاء الوضوء أمور :

(منها) : أنه لا فرق بين الوضوء والغسل من حيث انهما طهارة من الحدث، فالروايات الواردة في غسل الجنابة الذاهبة إلى لزوم غسل الفرج ابتداءً ثم بعدها الشروع في الاغتسال يكشف عن اعتبار طهارة المحل ، ولو لم يكن ذلك معتبراً لما أوجب غسل الفرج ، فبعد ثبوت عدم الفرق بين الوضوء والغسل نتعدى بالحكم من الغسل إلى الوضوء لنحكم بشرطية طهارة الأعضاء في الوضوء أيضاً .

(ومن الروايات) مارواه محمد بن مسلم ، عن أحدهما عليهما السلام قال : سألت عن غسل الجنابة ، فقال : (تبدأ بكفك فتغسلها ، ثم تغسل فرجك)^(١).

(ومنها) : ما رواه زرارة قال : قلت : كيف يغتسل الجنب ؟ فقال : (إن لم يكن أصاب كفّه شيء غمسهما في الماء ، ثم بدأ بفرجه فألقاه بثلاث غرف)^(٢).

لكن سيدنا الأستاذ (دام ظلّه) تعاضد مع أستاذه أستاذنا الأعظم (قده) في منع الاستدلال بالتقريب المذكور وقالاً بأن المسألة خاضعة للنقاش في مسألة الغسل من حيث اشتراط طهارة أعضاء الغسل قبل الشروع بالغسل فما ظنك بمسألة الوضوء ؟ ثم أضافاً : أنه على تقدير أنه شرط في الغسل فقياس الوضوء

(١) الوسائل : ب «٢٦» من أبواب الجنابة ، ح ١ .

(٢) الوسائل : ب «٢٦» من أبواب الجنابة ، ح ٢ .

عليه لا يمكن البتّ به ، إذ كلّ واحد منهما في واديه الخاصّ ^{(١)(٢)} .
(ومنها) : إنّ اشتراطنا لطهارة أعضاء الوضوء لأجل أنّها إذا كانت متنجّسة قبل الوضوء فلا محالة ينفع الماء المتوضّى به بما يوجد من النجاسات بالملاقاة ، والحال أنّ طهارة ماء الوضوء من الامور المتسالم عليها ، وعليه فبطلان الوضوء بالماء المتنجّس أمر ثابت ، وحيث إنّ الأمر كذلك كان لازماً القول بتطهير أعضاء الوضوء من النجاسة قبل الشروع بالوضوء حتى لا يتنجّس الماء بملاقاتها .

والجواب عنه : إنّ الدليل هنا أخصّ من المدعى ، إذ نحن لا نملك الدليل القطعي على أنّ التوضؤ بماء معتصم أيضاً حتى على فرض التسليم بوجود النجاسة على عضو الوضوء يوجب نجاسة ماء الوضوء ؛ بل المتقرّر بقاء الماء على طهارته مع ملاقاته للمحلّ المتنجّس وصحة الوضوء . فالدليل لا يشمل هذا المورد .

هذا مع أنّ الوضوء إن كان بقليل الماء فالقول باعتبار طهارة أعضاء الوضوء لا بدّ وأن يتوقّف على الحكم بنجاسة الغسالة لما لاقت ، لأنّا لو قلنا بأن الماء قليل لا ينفع بالملاقاة ، أو ذهبنا إلى طهارة الغسالة مطلقاً ، أو بطهارة الغسالة المتعقّبة بطهارة المحلّ ، أو قلنا بنجاستها بعد الانفصال عن المتنجّس لم يكن وجه للمنع عن الوضوء لفرض عدم انفعال الماء بالصّب على الموضع المتنجّس ، كالأولى من الغسلات في المتنجّس بما لا يعتبر في غسله التعدّد ، أو الغسلة الثانية فيما يعتبر فيه ذلك الأمر ، فإن نوى الوضوء بالغسلة الثانية كان

(١) التنقيح - كتاب الطهارة : ٣٥٥ / ٤ .

(٢) مباني منهاج : ١ / ٤٦٨ .

الحكم بالبطلان حكماً جزافياً وخالياً عن الصحة ، بل الحكم هو الصحة لعدم نجاسة الماء في حال كونه في مواضع الوضوء

(ومنها) : إنا أمرنا بغسل المتنجس كما أمرنا بغسلة الوضوء ، فهذان أمران كل منهما تام في حد نفسه لوجوب غسل المحل ، وقد تحققاً معاً ، فوجب الغسل متعدداً للتأثير كل سبب في إيجاد سببه بالاستقلال ، ومع أصالة عدم تداخل الاسباب يحكم بوجوب موضع الوضوء من المتنجس ابتداءً والايان بغسلة الوضوء كل على حدة امتثالاً لهذين الباعثين على حدة ، والقول بالاكْتفاء بغسلة واحدة لايساعد عليه الاصل المذكور .

وأجاب عنه سيدنا الأستاذ (دام عزّه) وأستاذنا الأعظم (قده) بما

حاصله :

انّ مسألة الأصل عدم التداخل إنّما يكون فيما إذا تحقق أمران مولويان كوجوب كفّارتين أحدهما من جهة الإفطار في نهار شهر رمضان ، وثانيهما من جهة حنث النذر - مثلاً - فيكون الاصل المذكور - أي الأصل عدم التداخل - أثر في ترتيب امتثالين مستقلّين ويقول بوجوب الايتان بكفّارتين لهذين الأمرين فإنّه في مثل هذه الموارد فقط يقال : إنّ الأصل عدم تداخل الأسباب .

وفي محلّ البحث يكون الاتكاء على الأصل المذكور وهماً واضحاً ضرورة انّ الأمرين لم يكونا مولويين قطعاً ، لأن الأمر بغسل المتنجس إرشاد إلى النجاسة وأنها ممّا ترتفع بالغسل ، فإنّ الأمر بالغسل قد يكون إرشاداً إلى أمر واحد وقد يكون إرشاداً إلى أمرين ، أعني النجاسة وكونها ممّا يزول بالغسل ، والأول كما إذا فرغنا عن نجاسة شيء ثم ورد الخطاب الشرعي بوجوب غسله .

والثاني كما إذا لم يعلم نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه قبل ذلك وورد الأمر بغسله ابتداءً كما في قوله عليه السلام : (اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه)^(١). فالارشاد هنا إلى أمرين: الأول إلى نجاسة أبوال ما لا يؤكل لحمه ، والثاني إلى أنّ النجاسة ترتفع بالغسل .

أضف إليه أنّ النجاسة ممّا تزول بمجرد وصول الماء إليه دون الحاجة إلى قصد الازالة ، فصّب الماء مع تحقّق عنوان الغسل عليه كان موجباً لطهارة المحلّ ، وبالعسلة الوضوئية يكاد يتحقّق هذا الأمر ، فإذا صبت الماء قاصداً به الوضوء مع وجود النجاسة حصلت الطهارة مع تحقّق عنوان الوضوء ، والأمر كذلك أيضاً فيما إذا لم يكن ملتفتاً إلى ما على يديه من نجاسة - مثلاً - فإنّ الطهارة هنا قهرية .

واحتمال اشتراط طهارة المحل قبل العسلة الوضوئية بحيث لا يكتفى بالطهارة المترتبة على الوضوء فيمكن دفعه بالتمسك باطلاقات الأمر بغسل الوجه واليدين في الآية المباركة والروايات المشتملة على الأمر بغسلها لعدم تقييد الغسل فيها بطهارة المحل قبل ذلك ، وهي المتكّاة لدفع مثل هكذا احتمالات^{(٢)(٣)}.

(ومنها) : إنّ رواية زرارة حيث قال : قال أبو جعفر عليه السلام : (الا أحكي لكم وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ؟ فقلنا: بلى ، فدعا بقعب فيه شيء من ماء فوضعه بين يديه ، ثم حسر عن ذراعيه ، ثم غمس فيه كفه

(١) الوسائل : ب «٨» من أبواب النجاسات ح ٢ .

(٢) التنقيح - كتاب الطهارة - : ٣٥٧ / ٤ .

(٣) مباني المنهاج : ١ / ٤٦٩ .

اليمنى ، ثم قال : هكذا إذا كانت الكف طاهرة^(١) . تدلّ على المطلوب بدعوى أنّ الذي يفهم منها أنّ الوضوء يكون على هذا النسق إن كانت اليد طاهرة ، وأمّا إذا كانت نجسة فالوضوء ليس صحيحاً ، سواء في ذلك طهارة الغسالة أو نجساتها .

وأجاب عنه سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) فقال : بأن الاتّكاء على الرواية في المقام لا يسعف في إثبات المطلوب شيء ، فإنّ ما استفيد منها المنع عن التوضي بماء الغسالة بأن يصدق عليه ماء الغسالة ، ويقع عنوان التوضي منه بعد صدق العنوان المذكور بأن يكون بين الأمرين ترتب زماني . وأمّا في المقام يكون تحقق العنوانين بنحو التقارن^(٢) .

لكن ما ذكره خلاف ظاهر الرواية ، فإنّ الاستفادة منها أنّ الوضوء وبهذه الكيفية يكون صحيحاً إذا كان محلّ الوضوء طاهراً قبل هذا العمل ، ومفهومه يدلّ على أنّه لو كان نجساً لا يكون الوضوء المذكور صحيحاً ، بل لابدّ من غسله قبل الشروع بالوضوء ، لكن مع ذلك كلّ لا تصلح الرواية لأنّ تكون مدركاً لعدم جواز الوضوء فيما لم يكن أعضاء الوضوء طاهرة ، وذلك لاجمال الرواية ، إذ تقييد الامام عليه السلام بالكف الطاهرة لم يثبت كونه لجهة ملاحظة أنّ التوضؤ بهذا الماء يصدق عليه عنوان التوضي بالغسالة ، بل يحتمل أن يكون من حيثية اشتراط طهارة أعضاء الوضوء قبل الشروع في الوضوء إشارة إلى أنّ المتنجّس منجّس .

ومع هذا الاحتمال لا يمكن الجزم بأنّ الوجه في حكمه عليه السلام

(١) الوسائل : ب « ١٥ » من أبواب الوضوء . ج ٢ .

(٢) مباني منهاج : ٤٦٩ / ١ .

ولا يعتبر طهارة جميع الاعضاء عند الشروع فيه ، بل تكفي طهارة كلّ عضو حين غسله ولو بغسلة الوضوء نفسها (١).

باشتراط الطهارة في الكف هو عدم جواز التوضؤ بالماء المستعمل ، بل يمكن ان يكون الوجه فيه كون المتنجّس منجساً وعلى هذا فتكون الرواية مجملة .

ولعلّه لأجل هذا الاحتمال واجمال الرواية لم يذكرها الأستاذ الأعظم (قده) في مقام الاستدلال .

ولكن الحقّ هو التفصيل في المسألة بين ما إذا كان التوضؤ بالماء القليل وكانت الأعضاء متنجّسة بما يعتبر تعدّد الغسل فيه ، وبين ما كان التوضؤ بالماء المعتصم أو كان بالقليل لكن لم تكن الاعضاء متنجّسة بما يعتبر فيه التعدّد أو كان معتبراً إلاّ أنّه قصد التوضؤ بالغسلة الثانية بالقول باعتبار طهارة الاعضاء في الأول دون الثاني .

(١) وهذه نتيجة طبيعية لما قدّمناه لك من بحث سابق ، وأنّه يكفي حدوث طهارة عضو الوضوء بغسله بغسلة الوضوء ، والأدلة المذكورة لاشتراط طهارة الاعضاء قبل الشروع في الوضوء لم تكن وجيهة لكي يتكأ إليها بعد مناقشتها بما بيّنا لك .

(٧) إباحة مكان الوضوء والإناء الذي يتوضأ منه ، بمعنى أنه إذا انحصر المكان أو الإناء بالمغصوب سقط وجوب الوضوء ووجب التيمم (١).

الشرط السابع : إباحة مكان الوضوء والإناء الذي يتوضأ منه

(١) أقول : إن ظاهر كلامه (قده) مبني على أساس التفصيل بين الانحصار وعدمه ، بمعنى أن مكان الوضوء - أي الفضاء الذي يتحرك في ضمنه عضو الوضوء - إن كان منحصراً بالمغصوب ، أو كان الماء منحصراً بالماء الموجود في الإناء الغصبي يحكم بطلان الوضوء فيهما لا محالة ، لأن الغسلات والمسحات تتحققان بإمرار اليد ، وهو تصرف في فضاء الغير . وكذا في صورة إباحة الماء مع غصبية ظرفه الحاوي له ، فإن تصرفه حينئذ وإن كان تصرفاً بالمباح الذي هو الماء في الفرض إلا أن التوضؤ به مشكل ضرورة استلزامه التصرف بالمغصوب الذي هو الإناء . وهذا يكشف عن أن الأمر منذ الأول لم يكن شاملاً لهذا الفرد ومما يوجب أن يتحول الأمر من الوضوء إلى التيمم .

وبيان أوضح :

إن قوله تعالى ﴿ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً ﴾^(١) غير شامل لهذه الصورة التي يستلزم التصرف بالمباح فيها التصرف بالمغصوب ، فهو غير متمكن من الماء شرعاً ولازمه الانتقال إلى فرض التيمم ، ولا يفرق بين أن يكون التصرف بالإناء بالمغصوب أو كان التصرف بالفضاء الغصبي .
وأما في فرض عدم انحصار الفضاء الذي يترك في ضمنه عضو الوضوء

بالغصبي منه ولا كان الإناء كذلك منحصراً بالمغصوب بحيث له متسع آخر من الأواني أو الفضاءات فالحكم بصحة الوضوء واضح وبلا ادنى تأمل ، كما هو المستفاد من مفهوم كلام الماتن (قده) ، ويعزى ذلك إلى القول بأنه متمكن من الوضوء في غير الفضاء والإناء الغصبي امتثالاً لما أمر به لكنه بسوء اختياره أقدم على التوضؤ بالغصبي منها ، وهذا لا يقدح بصحة وضوئه ، ضرورة أن الغسل عبارة عن إمرار الماء على العضو المراد غسله ، وهذا الإمرار لا حرمة فيه ، كما أن التصرف في الفضاء يكون بتحريك العضو الوضوئي فيه ، وهو وإن كان حراماً في الفرض لكونه تصرفاً في ملك الغير إلا أنه لا يجامع حقيقة الغسل وأجنبي عنه ، لما قد فسرنا الغسل به من كونه إمرار الماء على العضو . وأقصى ما يقال فيه أنه مقدمة لايجاد الغسل الوضوئي ، وهذا لا يمسّ الوضوء ، فنستطيع أن نقول : إن اجتماعهما انضمامي لا اتحادي ، فحرمة التحريك لا تسري إلى الغسل الذي هو عبارة عن أمرار اليد ومثله في الفرض التصرف في الإناء المحرّم فإنّ المحرّم هو الاغتراف من اناء الغير ، وأمّا الماء فهو مباح على الفرض والاعتراف مقدّمة للوضوء وليس متّحداً مع الوضوء كي تسري حرمة إليه .

وما بيّناه إلى هذه النقطة كان في المكان بمعنى الفضاء ، وأمّا بالمعنى الذي يستقرّ فيه المتوضّي فالأمر فيه أوضح ، لأنّ الكون في المكان المغصوب وإن كان مصداقاً للغصب إلا أنّ مغاييرته للوضوء تمنع من سريان الحرمة إليه كما لا يخفى .

تعليقنا هنا شامل لكلتا صورتين ، أمّا فيما إذا انحصر الفضاء بكونه

غصبياً والإناء كذلك دون المحتوى الذي هو الماء .

فإن انطباق عنوان الغصب على صورة تحريك العضو الوضوئي في الفضاء المغصوب وإن كان واقعاً لامحالة ، فإن أمرار الماء على اليد مثلاً المراد غسلها في الوضوء غصب كذلك ، إلا أن أدلة حرمة التصرف ، بمال الغير آبية الشمول لهذا الفرد ومنصرفه عنه ، أي التصرف في فضاء الغير ، ولذا كان ينقل سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) عن أستاذه السيّد الخوئي (قده) بأنه لو نفخ شخص في فضاء الغير فهل يعقل أن يقال إنه فعل محرماً .

مضافاً إليه أن التصرف في فضاء الغير على تقدير أنه مسلم الحرمة فهذا لا يكاد ينطبق على الوضوء لتغاير حقيقة كلّ منهما عن الآخر ، إذ الوضوء ليس إلا وصول الماء إلى الأماكن التي أمر اتصال الماء إليها وهذا وإن كان لازماً لتحريك الاعضاء وأمرار اليد في ضمن الفضاء المغصوب لكن لاحظ أنه - أي هذا التحريك - بأمرار العضو الغاسل والماسح مقدمة لوصول الماء ، وبيان في حقيقته الوضوء ، وإن شئت تجعله مندرجاً في حقيقة الوضوء فلا يستحمله الوضوء إلا بأن يجعله من مقدماته .

ووجدنا في عبارات السيّد الحكيم (قده) ما يشير إلى عدم قبوله لهذا الجواب الذي ذكرناه ولذا أشار إليه بقوله (فتأمل)^(١) ، ومثله سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) حيث ذكر هذا الوجه ولكنّه قال : إن هذا الوجه يشكل ، إذ الغسل مأثور به وهو لا يتحقق إلا بالأمرار^(٢) ، وبعد ذلك أشار بالتأمل أيضاً .

ولا نرى داعياً إلى هذه التأمّلات والتوقف فيه ، فإن الغسل وإن كان

(١) مستمسك العروة الوثقى : ٤٢٦ / ٢ .

(٢) مباني منهاج : ٤٧٠ / ١ .

يتوقف على إمرار الماء على العضو إلا أنه ليس عين الإمرار بحيث نستطيع أن نتصور هنا أن لو تمكنا من إيصال الماء وتحقق الغسل بلا إمرار لصح الغسل بدون . وهذا يكشف عن كون الأمرار واقعاً في ضمن المقدمات الوجودية للغسل ، ومعنى ذلك مغايرته لحقيقة الواجب ، فإن حقيقته كما عرفت عبارة عن وصول الماء إلى الاعضاء .

وتمخض البحث إلى هنا عن القول بصحة الوضوء في المكان المغصوب . ورجع أستاذنا الأعظم (قده) في منهاجه إلى الاحتياط الوجوبي عن الافتاء به ، هذا كله في فرض انحصار الفضاء بالمغصوب .

عدم انحصار الوضوء بالماء المغصوب

وأما في فرض انحصار الإناء بالمغصوب فقد يشكل علينا بانه لا طريق لتصحيح التوضؤ بالماء المباح في الإناء المغصوب لكن لا مسرح لمثل هكذا إشكال ، لأن الأدلة تمكنا من تصحيح هذا الوضوء أيضاً ، ضرورة أن القدرة المعتبرة في التكليف إنما هي القدرة التدريجية ، وفي محل البحث لاشك في قدرة المكلف من الاتيان بفرد الوضوء بعد الاعتراف ، فالقدرة على الماء تحصل له تباعاً وتدرجياً بحسب تدريجية الغرفات ، ولا يعني ذلك عدم كونه عاصياً بهذه الكيفية من الوضوء ، كيف وهو في كل غرفة عاصي لانه تصرف في مال الغير الذي نهى الشارع عنه بدون رضاه ، لكن بعد تصرفه العدوانى من الإناء وأخذ الماء منه يكون متمكناً من الماء .

الفرق بين صورة الانحصار بالإثناء المغضوب وعدمه

فالفرق بين صورة الانحصار وعدمه ليس إلا في خصوص نقطتين:

الأولى: أن الانحصار موجب لأن تتحقق قدرته بالعصيان.

الثانية: التكليف بالوضوء متقرر في صورة عدم الانحصار، وأمّا في فرض الانحصار فله أن يختار التيمّم من دون أن يرتكب المعصية بالاغتراف، ويصحّ وضوءه مع العصيان.

تصحيح التكليف في صورة الانحصار

وربّما يشكّل: بأنّه كيف يمكن توجيه التكليف إليه في صورة الانحصار مع فرض كونه مسلوب القدرة بما يوجب ارتفاع أصل الخطاب الشرعي، وعدمه القول بالصحة مغالطة واضحة.

وربّما يجاب كما في كلمات سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه): بأنّ المانع وإن كان سبباً في نفي الخطاب لكن نفي الملاك لا قائل به، فهو في سعة من امتثال الملاك ومعه يصحّ الوضوء^(١).

ولكن يمكن أن يعترض عليه بأنّ المانع مانع عن توجه الخطاب الشرعي إلى المكلف وهذا أمرٌ مفروض التسليم، إلّا أن القول بتصحيح الامتثال بالملاك ممّا لا يمكن الركون إليه، إذ نحن قاصرون بعد ارتفاع الخطاب عن إيجاد سبيل يكشف لنا تحقق مثل هذا الملاك في الوضوء.

ولو طلب ممّا التصحيح لقلنا: إنّ الكفيل لهذا المعنى هو الترتّب بأن يقال

بتوجه التكليف بالوضوء إلى العاصي المغترب تدريجياً لقدرته بالعصيان من الطهارة المائية.

كما عثرنا عليه في بحثي أستاذنا الأعظم (قده) وسيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) (١)(٢).

ربّما يقال: إنّ قوله تعالى: ﴿ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً ﴾ (٣) قَسَمَتِ المَكْلَفَ إلى الواجد والفاقد، والتقسيم قاطع للشركة، وبما أنّ التصرف بالماء مستلزم للتصرّف بالمغصوب والوقوع فيما نهى عنه الشارع فلا محالة يدخل في جملة الفاقدين، ومنه استطعنا أن ننزع نتيجة أن لا تكليف متّجه إلى المكلّف وان كان قادراً على ايجاد الماء في ظرف العصيان. فإنه فاقد له بالتعبّد، ولا يصحّ فيه إلا التيمّم.

إلا أن يقال: إنّ الآية المباركة تشير بسقوط الوضوء عن الفاقد والانتقال إلى التيمّم، لكنها ساكتة عن القول ببطلان وضوء الفاقد، على تقدير أنّه توضّأ وعصى كما في محلّ البحث، إذ بعد عصيانه يكون واجداً للماء، فيكون داخلاً في جملة الواجدين، ولا منافاة بين صدق الفاقد عليه قبل العصيان وصدق الواجد عليه بعده.

إذن: إنّ الحكم بسقوط الوجوب المتعلّق بالوضوء بإطلاقه ليس صحيحاً. لوجوبه عليه بالوجوب الترتيبي. وكذا التفصيل بين الانحصار وعدمه لم نجد له وجهاً وجيهاً، لأننا نرى في فرض الانحصار أنّ الصّحّة لا يمكن تخطّيها.

(١) التقيح - كتاب الطهارة -: ٢٦٥ / ٤.

(٢) مباني المنهاج: ج ١ ص ٤٧١.

(٣) النساء: ٤٣، المائدة: ٦.

ثم ان طرق التوضأ من الإناء المغصوب له صور ثلاثة : الارتماس، الصب، الاغتراف. وكل واحدة من هذه الصور يدور حولها كلام تحقيقي لما لها الأثر في صحة وبطلان الوضوء.

ولذا تردّد السيّد الحكيم (قده) بشأن البطلان فيما إذا كان الوضوء ارتماساً حيث قال : إن تمّ كونه - الوضوء الارتماسي - تصرفاً في الإناء كان الحكم فيه البطلان مطلقاً ولو مع عدم الانحصار. لأن حرمة الوضوء مانعة عن صحة التقرب به، إلا إذا منعنا انطباق عنوان التصرف عليه عرفاً، بمنعنا من إيصال تموجات الماء إلى السطح الداخل للأناء ومنع حركته عليه، وإذا لم نستطع ذلك وكان الارتماس سبباً لتموّج الماء ووصوله إلى سطح الإناء الداخل ومن ثم حركته عليه، فهذا تصرف بالمغصوب عرفاً بلحاظ ما يترتب عليه من التموّج على السطح المذكور^(١).

ولاحظنا مثله في كلمات سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) حيث أفاد :

إن الارتماس علّة لحدوث التموّج في الماء الساري إلى السطح الداخلي للأناء بما يعدّ عرفاً تصرفاً في المغصوب المعلوم كونه محرّماً، فيكون غسلًا وضوئياً واجباً مع حرمة التصرف في المغصوب^(٢).

إلا إننا نرى قوياً أنّ الحكم ببطلان الوضوء هي القضية الأوجه في الارتماسي منه، من دون فرق بين أن يكون الارتماس في الماء موجباً لسريان الموجات إلى السطح الداخلي للأناء أو لا يوجب ذلك، بناء على أنّ هذا الارتماس ممّا يعتبره الذهن العرفي تصرفاً في الإناء، وإذا كان الأمر كذلك كان

(١) مستمسك العروة الوثقى : ١٥٩/٢.

(٢) مباني المنهاج : ٤٧٢/١.

ادخال اليد في الإناء متّحداً مع الوضوء الذي يطلب فيه القرب من ساحة المولى
ومع كون الوضوء متّحداً ومصدّقاً للتصرّف المحرّم عرفاً فهو لا يصلح أن يكون
مقرّباً للعبد إلى المولى .

إذ المبعد لا يكون واجداً لشرط القرية ، وبالتالي لا يحصل الامتثال به
وبيان أخصر :

انّ الحرام لا يكون مصداقاً للواجب .

وأما الوضوء بنحو الصبّ على كلّ عضو فالأمر فيه متواتم مع الوضوء
بنحو الاغتراف . وسيأتي تفصيله .

لكن لا ضرر من أن نشير إشارة إلى ذلك فنقول :

إنّ ما يحرم من التصرف حمل الإناء وإفراغه من الماء وهو يدخل في
جملة مقدمات الوضوء ولا يجامعه حقيقة ولا يتّحد معه ، وهذا أمر واضح ،
وعمدة الكلام فيما لو كان الوضوء بنحو الاغتراف وله صورة ثنائية من حيث
انحصار الماء بالإناء المغصوب وعدم انحصاره به لوجود ماء آخر في إناء غير
غصبي .

وأما في صورة الانحصار لا شك في انتقال وظيفته الفعلية إلى التيمّم
لكونه فاقداً للماء لا يقال كيف يحكم بكونه فاقداً مع أنّ الماء موجود عنده .

لأنّه يقال : إنّ المراد من فقدان في الآية الشريفة لا الحقيقي منه فقط ، بل
يشمل فقدان الشرعي والتعبدي أيضاً ، فهو يكون ممنوعاً من استعمال هذا
الماء لما يترتب عليه من معصية لو ارتكب واغترف لأنّه تصرف في مال الغير
بغير رضاه ، وحيث إنّّه ممنوع شرعاً وهو كالعقلي . ومع هذا المانع تكون وظيفته

المتقرّرة التيمّم لفقدانه الماء .

وقال السيّد الحكيم (قده): لا يعدّ التوضؤ من الإنباء المغصوب استعمالاً له حكماً وموضوعاً.

بدعوى: إنّ انطباق موضوع الاستعمال على هذا الفعل غير وارد ، لأنّ الاستعمال عبارة عن اعمال الشيء فيما يصلح له ، والإنباء إنّما يصلح للظرفية، فصلاحيّة الاستعمال في الإنباء بجعله ظرفاً للماء ، وأمّا غرف الماء من الإنباء فهذا من مصاديق استعمال الماء لا الإنباء .

وأما منع الحكم فلأنّ المستفاد من الأدلّة تحريم استعمال المغصوب بمعنى حرمة التصرف فيه ، وقد عرفت أنّ الاغتراف من الإنباء المغصوب تصرف في الماء لا الإنباء ، فلذا حرمة التصرف غير شاملة له^(١) .

لكن ما ذكره خلاف المتفاهم العرفي ، لملاحظتهم أنّ من يقدم على التوضؤ بالماء المباح في الإنباء المغصوب يكون قد تصرف بالإناء المغصوب والماء معاً . ومن هنا قلنا: إنّ وظيفته تنتقل إلى التيمّم لصدق الفاقد عليه ، وهذا ممّا لا شبهة فيه .

وإنّما سير البحث يجرّنا إلى مسألة أخرى وهي تصحيح الوضوء على تقدير العصيان فهل يمكن الاتكاء على الأدلّة وبالتالي تصحيح الوضوء بهذه الكيفية أم لا؟

وبدواً قد يقال بأنّ الفعل العصياني وإن لم يكن خاضعاً لنفوذ الخطاب فعلاً من جهة أنّ إقدامه على الوضوء معصية واضحة لما يلازمه من تصرف

بالمغصوب ، وهذا يوجب عدم قدرته من امتثال الوضوء شرعاً فلا تكليف عليه إلا التيمم ، إلا إن هذا لا يصلح للمناعية المطلقة لقدرتنا على تصحيح الوضوء من حيث إن الخطاب وإن لم يكن موجوداً لكن الملاك باقٍ بحيث يمكن الاستناد إليه والحكم بصحة العمل لا كلام فيه .

كما أفاده سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) حيث قال :

لا ريب في كون الوضوء في هذا الحال واجداً للملاك ، وعدم التكليف لأجل المانع^(١) .

ولكن يمكننا أن نعترض عليه بوجوه :

(منها) : أنّ الكاشف عن وجود الملاك في صقع ثبوته ليس إلا الخطاب ، وقد سلّم ارتفاعه لأجل المانع المتقرّر ، وهو كما يمنع من توجّه التكليف فلعلّ له القابلية أيضاً من رفع الملاك وكشف الملاك من مختصّات من يعلم الغيب ، وقصورنا عنه يكشف عن عدم قدرتنا للاستناد إلى الملاك الثابت في صقعته في مرحلة الامتثال .

(ومنها) : أنّ التكليف الشرعي الثابت للمكلّف في هذا الظرف هو التيمم تعييناً وهو كاشف عن ارتفاع ملاك الوضوء لأقوائية ملاكه ، إذ لو كان ملاك الوضوء باقياً أيضاً كان الحكم بالتخير .

(ومنها) : ما ذكره المحقّق النائيني (قده) من أنّ الآية الشريفة قسّمت المكلّف إلى الفاقد والواجد ، وهو قاطع الشركة ، فالأمر بالوضوء على تقدير وجدانه الماء ، ومع فقدانه يتعيّن التيمم لارتفاع ملاك الوضوء لا محالة

لثبوت حكم التيمّم في هذه الواقعة ، لكن يمكن أن يقال : إنّه يصير واجداً بعد العصيان .

(ومنها) : أنّ مع الشكّ في الملاك الركون إلى بقاء الملاك في مقام الامتثال لا يرفع اشتغال الذمّة ، ولكنه إذا تيمّم فلا سبيل إلى اشتغال الذمّة للقطع بفراغها ، وهو أمر متولّد عن تحقّق موضوعه في الساعة وهو الفاقد ولا شكّ في تحقّقه ، وأمّا ملاك الوضوء - كما ادّعي - فهو مشكوك البقاء ، ولا يخفى أنّ الملاك على تقدير إحراز بقائه لا ينفي جواز التيمّم ، بل ينفي تعيينه .

وقرّب السيّد الحكيم (قده) حصول الامتثال بالملاك بتقريب آخر ، واحتمل أن إطلاق آية الوضوء كون وجوبه مطلقاً لا بشرط الوجدان وهو ممّا يكشف عن أنّ ملاكه أيضاً كذلك بمقتضى الاجماع المنعقد على حرمة اراقة الماء بعد الوقت ، حيث إنّ حرمة الإراقة تكشف عن الإطلاق في جهة الملاك مع عدم وجود خطاب فعلي بعد جعل المكلف نفسه فاقداً للشرط .

وأورد على نفسه دعوى حاصلها : أنّ مقتضى الجمع العرفي بين قوله تعالى : ﴿ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا... ﴾ ^(١) إلى آخره ، وقوله تعالى : ﴿ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً ﴾ ^(٢) تقييد الأولى بالثانية المؤلّد لقضية وجوب الوضوء كونه مشروطاً بالوجدان الموجب لتضييق الملاك أيضاً بالوجدان ، ومن زاوية أن لا فرق بين فقدان العقلي والشرعي ، فيكون اغترافه من الإناء

(١) المائدة : ٦.

(٢) النساء : ٤٣ ، والمائدة : ٦.

المغصوب موجباً لصدق فقدان عليه شرعاً ، فلا خطاب بالوضوء ولا ملاك شرعاً .

وأجاب عنها بما حاصله : انّ هذا الجمع العرفي غير ظاهر في مثل هذا المقيّد ، وبملاحظة نظائره لفهم هذا المعنى ، فإنّه إن قيل : إذا جاءك زيد فقدم له تمراً ، فإن لم تجد فماء بارداً . لا يفهم منه انّ ملاك حسن التقديم مشروطة بوجوده .

وبالجملة : القيود الاضطرارية ليست كغيرها من القيود ، مثلاً إذا قيل ، تجب الصلاة تماماً على الناس وإذا سافروا قصرّوا يقيد الكلام الأول بالثاني ونتيجة الجمع بالتقييد أنّه تجب الصلاة تماماً على غير المسافرين ، وتجب قصرّاً على المسافرين ، فيكون ملاك وجوب التمام مشروطاً بعدم السفر ، كما انّ ملاك القصر مشروط بالسفر ، فوجوب القصر والتمام في عرض واحد .

وأما القيود الاضطرارية فليست كذلك ، فاذا قيل : تجب الصلاة قياماً ، وفي حال الاضطرار تكون واجبة جلوساً لا يفهم انّ ملاك القيام مشروط بالاختيار وأنّ تشريع الجلوس من جهة الضرورة ، لا لقصور الملاك في القيام وبمثل هذه النظائر من الابدال الاضطرارية تعرف الفرق الذي قلناه^(١) .

ويمكن تلخيص دعواه في نقاط .

١ - دعوى إطلاق الملاك وغير مشروط بالوجدان كما هو المستفاد من إطلاق آية الوضوء الكاشف عن إطلاق وجوبه - الوضوء - .

٢ - انّ الاجماع المحكي على حرمة اراقه الماء بعد الوقت يؤيّد الدعوى .

٣- أن الجمع العرفي المذكور بين آيتي الوضوء والتيمم غير ظاهر في مثل هذا القيد .

٤- بملاحظة نظائر المقام تعرف أن هناك فرقاً بين القيود الاضطرارية والقيود الاختيارية .

ونحن لا نقبل دعواه جملة وتفصيلاً .

أما النقطة الأولى فإن هذه الدعوى قابلة الدفع ، لأن الأمر بالوضوء لا يمكن أن يكون مطلقاً حتى في فرض التعذر ، إذ بعد عدم تمكنه من استعمال الماء ، كيف نقول إنه واجب عليه أن يتوضأ . فهذا لعمرى واضح أنه تكليف بما لا يطاق ، ولذا لم نعر في كلام القوم دعوى الاطلاق كما ادّعاها هو (قده) . نعم ، دعوى إطلاق الملاك له مسرح في كلمات البعض لكن هذا لا يمس مراده بشيء لأنها دعوى أخرى تكفلنا الاجابة عنها . هذا أولاً .

وثانياً أن المستفاد من الآية التقسيم بين واجد الماء وفاقده ، والوجوب للوضوء في ظرف وجدان الماء ، فإن بقينا على القول باطلاق الوجوب حتى في فرض التعذر فلازم ذلك أن نقول شمول الحكم لموضوعه ولنقيضه وهو واضح الفساد ضرورة أن الحكم لا يكون أوسع من موضوعه ، إلا أن يقال : إنه يمكن ذلك بالتخصيص .

وثالثاً أن دعوى الاجماع للاستشهاد المذكور في غير محله ضرورة ان الحرمة المزبورة لا تدلّ بحال على بقاء الملاك ولا مماسة بينهما ، بل الأمر في الحرمة يؤول إلى أن الأمر بالوضوء مع التمكن من الماء في ضمن دائرة الوقت فعلي منجز ، وتعجز النفس عن امتثال التكليف المنجز

حرام باهراق الماء حسبما يقتضيه الفهم العرفي في أمثال المقام ، فإنّ الفهم العرفي يشهد أنّه إذا أمر المولى عبده بأن يأتي بماء التفاح وعلى تقدير عدم التمكن أن يأتي بالماء ، بأن العبد المكلف مستحقّ للعقاب على تقدير اخراج نفسه عن دائرة التكليف الأول الاختياري وإدخالها في موضوع الدليل الاضطراري .

وليس المقام كمثل لو نوى السفر بقصد التقصير في صلاته الرباعية مثلاً فإنّه لا حرمة فيه ، فإنّ المقيس عليه من قبيل تبديل الموضوع بموضوع آخر وهو أمر اختياري وبيد المكلف ، فمن دخل عليه وقت الصلاة مثلاً ونوى السفر المسافة الشرعية فلا شك أنّه في هذا الفعل قد عجز نفسه عن الاتيان بتمام الصلاة قصرأً ، ولكن تعجيز النفس كما في المثال ممّا لا حرمة فيه . إذ المفروض أنّ وجوب صلاة القصر على المسافر في عرض الدليل الدالّ على وجوب التمام على الحاضر ، فلا مانع من جعل المكلف نفسه داخلاً في أحد التكليفين .

وهذا بخلاف القيود الاضطرارية فان الاستفادة من الأدلّة أنّ الأحكام الاضطرارية في طول الأحكام الاختيارية وليس للمكلف أن يدخل نفسه في موضوع الأحكام الاضطرارية باختياره .

والحاصل أنّه فرق بين القيود الاضطرارية والاختيارية هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإنّ الأدلّة نهضت على أنّ الأحكام الاضطرارية في طول الاختيارية ، ومعنى ذلك سلب اختيار المكلف بالنسبة إلى جعل نفسه مضطراً بخلاف الأحكام الاختيارية كما في القصر والتمام .

والذي يفهم منها ان لا مانع من أن يجعل المكلف نفسه داخلاً في ضمن أحد التكليفين .

وأما ما ذكره من الفرق بين القيود الاضطرارية والاختيارية في جواب الجمع بين إطلاق دليل الوضوء المستفاد من صدر الآية وبين قوله: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾^(١) فقد أورد عليه الأستاذ الأعظم (قده) بما حاصله :

انّ قياس المورد على الأمثال العرفية التي يستكشف الملاك منها بالعلم الخارجي قياس مع الفارق ، فنحن نسلم انّ المولى لو أمر عبده بشيء على تقدير التمكن منه ، وبشيء آخر على تقدير عدم التمكن منه ، والعجز أن يأتي به كما لو أمر عبده بشراء عصير التفاح - مثلاً - إن تمكّن وإلا فبشراء عصير آخر . أو قال : إذا جاءك زيد فقدّم له تمرأ ، فإن لم تجد فماءً بارداً ، ونحوها من أمثلة ، فهو يدلّ بمقتضى الفهم العرفي على أنّ الملاك في شراء التفاح مطلق ولا يرتفع بالعجز عنه . وكذا انّ الملاك في تقديم التمر مطلق على فرض العجز عنه لا يقال بارتفاع الملاك ، اذ لا شبهة في ذلك .

لكن مع هذا نحن نمنع قياس الأحكام الشرعية على الامثلة العرفية التي يعلم بالقرينة الخارجية بقاء الملاك فيها حتى بعد العجز عنه ، لكن هو شيء لا يمكن اثباته في دائرة الحكم الشرعي . لأننا لا نعلم ببقاء الملاك في الحكم الشرعي حتى بعد زوال القيود ، لاحتمال زوال الملاك في الوضوء بارتفاع التمكن من الماء^(٢) .

ويمكن الجواب عنه بأن العلم الخارجي ببقاء الملاك في الامثلة العرفية

(١) النساء : ٤٣ ، والمائدة : ٦ .

(٢) التنقيح - كتاب الطهارة :- ٢٩٧ / ٣ .

نشأ من كون القيود فيها اضطرارية ، وهذا الملاك بعينه موجود في الآية . فمن تأمل فيها أيضاً يحصل له العلم والاطمئنان بأنّ الملاك باقٍ حتى بعد الحكم بعدم التكليف شرعاً للوضوء لحصوله من اضطرارية القيد حين عدم التمكن من الوضوء لانعكاس هذا الأمر في الآية ، واستفدناه منها - الآية - من ملاحظة نظائر المورد فإنّها وإن كانت أمثلة عرفية إلاّ أنّها توائم الخطابات الشرعية المنزّلة على صقع هذا الفهم العرفي .

بمعنى : إنّ كبروية حجّية الظواهر ممّا لا يعتورها النزاع بحال فهي وظهور الآية منضمّ إليها نظائرها من الجملات تدلّ على وجود الملاك ، حتى بعد القول بعدم الخطاب ، وأما زوال القيود وكونه موجباً لزوال الملاك على تقدير تقرّره ، فهو احتمال ضعيف لا يعتمد عليه بعد القول بأنّ الظهور إذا انعقد لم يلتفت إلى هكذا احتمالات مخالفة والمفروض أنّ الآية ظاهرة فيما ذكرناه .

إنّ قلت : لو سلّمنا أنّ الطريق أمامنا مفتوح لإدراك وجود الملاكات في الخطابات الشرعية التي تكون نظائر الخطابات العرفية إلاّ أنّنا لا نستطيع أن نفرضه على إطلاقه بحيث نقول : إنّ الفعل المستلزم لهتك ساحة المولى أيضاً يكون محتفظاً بملاكه .

وبعبارة واضحة أنّ إحراز بقاء الملاك في مثل المقام الذي يكون عدم التمكن والاضطرار ناشئاً من الحكم الشرعي بحرمة الغصب مشكل فما هو طريق إحراز أنّ الوضوء مشتمل عليه ؟ ولا يكاد يتّكأ على الآية الشرعية لاثبات ذلك لعدم صلاحيتها له . لأنّها إنّما تدلّ على وجود الملاك في غير ما إذا توقف الوضوء على ارتكاب محرّم ، وموردنا مستلزم له ولاجل ذلك نميل إلى

القول بارتفاع الملاك .

قلت : إنّ ابتلاء الوضوء بارتكاب ما فيه مفسدة لا يدلّ على عدم وجود الملاك ، لأنّه ينظر في هذه المسألة إلى اقوائية أي الملاكين ، فإن كان ملك النهي أقوى كان ذلك سبباً لمنع الأمر بالوضوء دون أن يمَسّ الملاك بشيء ، وعليه لو توضحاً والحال هذه يمكن القول بصحة الوضوء .

وخلاصة القول إنّ في مسألة الملاك نقول : إنّ أيّ الملاكين أقوى كانت هذه الأقوائية مانعة عن فعلية خطاب الآخر ، إلّا في فرض التساوي ، فإنّ المكلف مخير بين الاتيان بالصلاة مع الطهارة المائية وبين الصلاة مع الطهارة الترايبية وليست مزيلة لملاك الآخر ، فليكن هذا على ذكرك .

ونتيجة ما قدّمناه من البحث هو القول بأنّ ما ذهب إليه السيّد الحكيم (قده) وجيه في نفسه ، ويمكن على هذا تصحيح الوضوء بالملاك في حال فقدان ، ومن هنا كان الاصحاب رضي الله عنهم يعدّون التيمّم بدلاً عن الوضوء ، وبنية البديل كان تيمّمهم للصلاة مع أنّ استعمال مثل هذا اللفظ بين القصر والتمام ، أو نيّة البدلية في التقصير لا مسرح له ، وهو ممّا يكشف عن صحة ما نعتقد من وجود الملاك وبقائه ، إذ لو زال الملاك بزوال القدرة على الوضوء يكون التيمّم في عرض الوضوء لا بدّ له ، كما أنّ القصر في عرض التمام ، وليس بدلاله ، وذلك لاجل عدم بقاء ملاك التمام بعد زوال الحضر .

وعليه تصحيح الوضوء بالملاك لا أجد فيه مانعاً ، ولكن ليس التصحيح منحصراً بخصوص هذا الطريق ، لأنّ الترتّب أيضاً طريق آخر لذلك وربما يكون أفضل منه .

وقبل أن نبين ذلك نقول : إنّ القدرة المعتبرة في الواجبات إمّا تدريجية أو فعلية ، والفرق بينهما هو أنّ الفعلية منها معناه التمكن من إتيان الفعل المأمور به المركب ابتداءً ، ومثاله ما لو كان متمكناً من الوضوء كاملاً لوجود وفورة المياه عنده .

وأما القدرة التدريجية - تطبيقاً على المثال - هو ما لم يكن المكلف قادراً من التوضّي فعلاً ، بل تحصل له القدرة تبعاً ، بحيث يعلم أنّه متى ما شرع في الوضوء سيكون بالنهاية متوضّئاً ، ومنه تعرف أنّ القدرة التدريجية معناها الاقتدار من كلفة العمل شيئاً فشيئاً - كما لو علم بأن ذوبان الثلج الموجود عنده يمكنه من تحصيل الوضوء تدريجياً تبعاً لما ينتج عنه . فيستطيع ويقتدر هنا أن ينوي الوضوء ابتداءً لعلمه بأنّه سيتمكن من تمام الوضوء لكن شيئاً فشيئاً بسبب بطء ذوبان الثلج .

إذا تمهّد لك ذلك فاعلم أنّ المعتبر في الواجبات هو القدرة التدريجية لا الفعلية وبه نستطيع أن نصحّح الوضوء ، حيث إنّ المكلف لما أقدم على ارتكاب المحرّم بمقدار اغترافه ماء لغسل وجهه يعلم أنّه سيتمكن من غسل ومسح باقي الاعضاء بالعصيان ، عن طريق الاغتراف ثانياً ، وثالثاً ، وهكذا . فهو متمكن من الاتيان بالوضوء التدريجي . وهذا التمكن يمكننا من الحكم بوجوب الوضوء على تقدير العصيان ، لأنّه ناشئ عن ترتّب الأمر بالوضوء على تقدير المعصية المسببة عن مخالفة النهي عن التصرف بالمغصوب .

إذن : فطريق تصحيح الوضوء في صورة انحصار الماء في الاناء المغصوب ليست وفقاً على الملاك ، بل الترتّب أيضاً له قوّة في ذلك وإنّ حكم

بمقتضاه بأنّ وظيفته الأصلية التيمّم ولكنه لو عصى باغترافه الماء من الاناء للوضوء فلا شكّ في صحّة الوضوء حينها^(١)(٢).

وهنا إشكال من المحقّق النائي (قده) على الترتّب مفاده:

أنّ الترتّب يتوقّف على أن يكون المهم واجداً للملاك مطلقاً حتّى في ظرف المزامحة للأهمّ، وهذا إنّما يكون فيما إذا كانت القدرة المأخوذة في المهمّ عقلية.

وأما إذا كانت القدرة للمهم شرعية بأن اخذت قيداً للمهم في لسان الدليل كما هو الحال في الوضوء، فبانتقاء القدرة في ظرف الأمر بالأهمّ لا يكاد يبقى ملاك الأمر بالمهمّ لارتفاعه بارتفاع قيده وشرطه، ومعه لا مجال لجريان الترتّب.

وأجاب عنه الأستاذ الأعظم (قده) بأنّ الترتّب لا يتوقف على احراز الملاك في ظرف الأمر بالأهم.

لأنّ الطريق لاستكشاف الملاك هو الخطاب ومع سقوطه لا سبيل لنا لاحراز الملاك في المهمّ وكونه باقياً، سواء كانت القدرة المأخوذة في الخطاب عقلية أم شرعية. أي لا يفرق نوع القدرة في ذلك ضرورة أنّ في كلّ منهما يحتمل زوال الملاك بالعجز^(٣).

وما بيّناه إلى هنا كان في فرض انحصار الماء المباح بالاناء المغصوب، ونعتقد أنّ ممّا بيّناه يوضح الحال فيما لو لم يكن منحصراً به، أي كان متمكناً من

(١) التنقيح - كتاب الطهارة - ٢٩٨ / ٣.

(٢) مباني المنهاج: ٤٧١ / ١.

(٣) التنقيح - كتاب الطهارة - ٣٠٠ / ٤.

(مسألة ٢٨) يحرم استعمال أواني الذهب والفضة على الأحوط (١).

التوضي بغير هذا الماء ، لكن لا بأس من أن نشير اليه بالقول بأن الوضوء على فرض عدم الانحصار صحيح لا عن طريق الترتب أو عن نظرية الملاك ، بل هو صحيح لبقاء الأمر في حقه ، ضرورة أن إقدامه على الاعتراف من الاناء الغصبي وإن كان فعلاً حراماً وأستحق بذلك المعصية ، إلا أن هذا المانع لا يصلح للمانعية ، لافتراض أنه متمكن من الماء المباح ، لكنه بسوء اختياره أقدم على التوضي بهذا الفرد فإن توجه التكليف إليه لا يحتاج إلى الترتب ، فلذا يعدُّ هو ممثلاً .

فالمستخلص من كل ما قدّمنا أن الحكم يختلف تبعاً لانحصار الماء بالفصبي تارة وأخرى عدم انحصاره أمّا في صورة الانحصار فإن الحكم المتجه إليه هو التيمم لصدق عنوان الفاقد عليه ، ولكنه على تقدير إن عصي فالحكم بالصحة لا مجازفة فيه ، وفي صورة عدم الانحصار لا يصدق الفاقد عليه ويكون إقدامه على التوضي من الماء الموجود في الاناء الغصبي من زاوية أنه بسوء اختياره أقدم على هذا العمل ، لكن مع ذلك لا مجال إلا القول بالصحة لعدم اعتبار أن ذلك يمنع من هذا القول وإن كان الفعل حراماً .

حرمة استعمال أواني الذهب والفضة

(١) حكم أستاذنا الأعظم (قده) هنا بحرمة استعماله احتياطاً ، من دون فرق بين أن يكون مختصاً بالأكل والشرب ، وبين مطلق الاستعمال ، فيحكم بحرمة بناء على ذلك إطلاقاً .

وإذا تتبّعنا سير فتاويه في المنهاج نجد أنه في المطهرات في المسألة

(٤٩٣) بعنوان خاتمة ، وفي تعليقه على العروة على نفس المبحث مال إلى التفصيل بين ما إذا كان الاستعمال بنحو الأكل والشرب وبين ما إذا كان غيره ، وقال بالحرمة فتوى بالنسبة إلى الأول واحتاط في سائر الاستعمالات .
وإنما ذكرنا هذا الاستقصاء في كلام أستاذنا الأعظم (قده) كي تعرف أن البحث يأخذنا باتجاهين :

الاتجاه الأول يتطلب أن نبث في جواز استعمالها في الأكل والشرب .
والإتجاه الثاني يسلك بنا البحث نحو جواز استعمال أواني الذهب والفضة مطلقاً .

أما الأول : فالدليل عليه الاجماع ، على ما حكى عن العلامة والشهيد والأردبيلي وصاحب المدارك ، وغيرهم . نعم ، حكى عن الخلاف القول بكراهته ، إلا أنهم حملوا الكراهة في قوله على التحريم ، كما أن المدارك ينطلق بذلك ، كان تعبيره بهذا الاصطلاح تبعاً لبعض النصوص التي نصّت على هذا اللفظ وأراد منه الحرمة .

قال الهمداني (قده) : الظاهر من كلام صاحب الخلاف (قده) ارادة الكراهة المصطلحة ، ويؤيده ما حكى عنه في زكاة الخلاف من التصريح بالحرمة^(١) .

ولا اعتماد بما ذكرناه في البحث . أما الاجماع : فالمعتمد في أقسامه المحصّل ولا حصول له ، والمذكور في كلام القوم إمّا مدركي أو منقول ، وهذا لا اقتضاء فيهما في الكشف عن قول المعصوم عليه السلام الذي هو الحجّة في

البين، وأما أقوال العلماء فهي وإن أفادت الشهرة إلا أنها أيضاً لم نعتقد بحجيتها. والوصول إلى حقيقة الحكم بحسب الظاهر يكون باستقصائنا للجنبية الروائية التي تمس واقع ما نحن نبحت بصدده.

وإني لأراها على ثلاثة طوائف، وكل طائفة فيها بحث مستقلّ يتعرّض فيه إلى السلسلة السندية، كما هو رأينا في التحقيق، وأخرى يتأطر بالصبغة الدلالية لئلا نرى سلامة وصحة ما يمكن أن يستشهد به، وبالنهاية نرى كيفية تعاملنا مع قانون المعارضة الموضوع في فنّه وإمكانية الجمع العرفي بين هذه الطوائف على تقدير وقوع التعارض بينها.

أما أولى الطوائف فكلاًها تنطق بنتيجة واحدة وهي عدم جواز استعمال أواني الذهب والفضة في الأكل والشرب، وهي كما أظنّها كثيرة: (منها): ما رواه محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: (لا تأكل في آنية ذهب ولا فضة)^(١).

وسند هذه الرواية تامّ لأنّ طريق الصدوق إلى أبان بن عثمان لا بأس به. وقال سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه): إنّ الدليل على أنّ أبان الواقع في الطريق هو ابن عثمان روايته عن محمد بن مسلم على ما يظهر من الطبقات^(٢). كما أنّ الدلالة واضحة بما لا تترك مجالاً للمخالفة.

(منها): صحيحته الأخرى التي رواها في المحاسن عن أبي جعفر عليه السلام (أنّه نهى عن آنية الذهب والفضة)^(٣).

(١) الوسائل: ب «٦٠» من أبواب النجاسات، ح ٧.

(٢) مباني منهاج: ٥٢٩ / ٣.

(٣) الوسائل: ب «٦٥» من أبواب النجاسات، ح ٣.

وقد أشار سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) إلى أنّ هذه الرواية مضعّفة بسهل ، مع ذلك للصحيحة سند آخر لا بأس به ^(١) وسنده الآخر ما رواه البرقي .
إلاّ إنّنا وبعد المراجعة نقول بالخدشة حتّى على هذا الطريق الثاني ، لأنّ موسى بن بكر فيه وهو مخدوش .

(ومنها) : ما رواه داود بن سرحان عن أبي عبد الله عليه السلام قال : (لا تمكّل في آنية الذهب والفضّة) ^(٢) والتحقيق السندي يشير إلى سقوط هذه الرواية من هذه الحيشية لوجود معلّى بن محمد ، ومخدوش أيضاً سندها الآخر بالوشاء .
(ومنها) : ما رواه موسى بن بكر عن أبي الحسن موسى عليه السلام قال :
(آنية الذهب والفضّة متاع الذين لا يوقنون) ^(٣) .

ووجود سهل في السند وأيضاً موسى بن بكر موجب لسقوطها .
وعلى تقدير الاغماض عن السند ونظرنا في الدلالة لكان الاستدلال بهذه الرواية محلّ نظر لانها قاصرة عن اداء أنّ الحرمة في استعمال آنية الذهب والفضّة أكلاً وشراباً .

(ومنها) : ما رواه الحسين بن زيد ، عن جعفر بن محمد ، عن آبائه عليهم السلام في حديث المناهي قال : (نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلّم عن الشرب في آنية الذهب والفضّة) ^(٤) ، وهي ضعيفة أيضاً بضعف اسناد الصدوق إلى شعيب ، كما عن سيّدنا الأستاذ (دام مجده) ^(٥) .

(١) مباني المنهاج : ٥٣٨ / ٣ .

(٢) الوسائل : ب « ٦٥ » من أبواب النجاسات ، ح ٢ .

(٣) الوسائل : ب « ٦٥ » من أبواب النجاسات ، ح ٤ .

(٤) الوسائل : ب « ٦٥ » من أبواب النجاسات ، ح ٩ .

(٥) مباني المنهاج : ٥٣٩ / ٣ .

(ومنها) : ما رواه مسعدة بن صدقة ، عن جعفر بن محمد ، عن أبيه عليه السلام (أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نهاهم عن سبع ؛ منها الشرب في آنية الذهب والفضة)^(١) ولا اعتبار بها أيضاً ، والعلّة في ذلك هو مسعدة المصاب بالخدشة .

(ومنها) : ما رواه الحلبي ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : (لا تأكل في آنية من فضة)^(٢) .

والسند في هذه تامّ وكذلك الدلالة .

(ومنها) : ما رواه البراء بن عازب قال : (نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن سبع ، وأمر بسبع ؛ نهانا أن نتخّتم بالذهب ، وعن الشرب في آنية الذهب والفضة ، وقال : من شرب فيها في الدنيا لم يشرب فيها في الآخرة)^(٣) . ولكنها تضعّف بسبب وقوع معاوية بن سويد في السند ، ولا اعتبار له .

إلى هنا تمّ ذكر أولى الطوائف الدالّة على حرمة استعمال آنية الذهب والفضة في الأكل والشرب ، فهي وإن كان بعضها مخدوشاً من حيث السند ، وبعضها من حيث الدلالة ، وبعضها من كلتا الجهتين ، إلّا أن في صحيحها غنى وكفاية على المدّعى وهو حرمة الأكل والشرب في آنية الذهب والفضة .

وأما الطائفة الثانية ، فهي الأخبار التي نصّت على كلمة الكراهة والكلام يدور على محاولة فهم المراد منها في ضمن اطار الرواية وكيف ما كان ، وهي

(١) الوسائل : ب « ٦٥ » من أبواب النجاسات ، ح ١١ .

(٢) الوسائل : ب « ٦٦ » من أبواب النجاسات ، ح ١١ .

(٣) الوسائل : ب « ٣٠ » من أبواب لباس المصلي ، ح ٨ .

عدة نصوص .

(منها) : صحيحة محمد بن اسماعيل بن بزيح ، (قال : سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن آنية الذهب والفضة فكرهما)^(١) . ووصف الصحيحة كاشف عن تمامية السند في هذه الرواية .
(ومنها) : صحيحة الحلبي ، عن أبي عبد الله عليه السلام (أنه كره آنية الذهب والفضة والآنية المفصضة)^(٢) .

والظاهر أن أستاذنا الأعظم (قده) عدل الرواية وصححها حيث عبر عنها بالصحيحة ، ولا يكاد يجدي ذلك عندنا ، لأننا نجد لها ليست كذلك ، بل ومخدوشة من جهة محمد بن خالد البرقي .

(ومنها) : موثقة بريد ، عن أبي عبد الله عليه السلام (أنه كره الشرب في الفضة وفي القدر المفصض)^(٣) .

(ومنها) : ما رواه علي بن جعفر ، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال : سألت عن المرأة هل يصلح امساكها إذا كان لها حلقة فضة ، قال : (نعم ، أنما يكره استعمال ما يشرب به)^(٤) . والسند فيهما تام .

المراد من (الكراهة) في لسان الروايات

لكن تبقى المسألة محصورة في نقطة واحدة تدور في فلك الاجابة على

(١) الوسائل ب : «٦٥» من أبواب النجاسات ، ح ١ .

(٢) الوسائل ب : «٦٥» من أبواب النجاسات ، ح ١٠ .

(٣) الوسائل ب : «٦٦» من أبواب النجاسات ، ح ٢ .

(٤) الوسائل ب : «٦٧» من أبواب النجاسات ، ح ٥ و ٦ .

سؤال مقدّر ، وهو أنّه ما هو المراد من لفظ الكراهة المنصوص عليه في لسان الروايات ، هل يراد به الحرمة والمبغوضية ، أو مجرد المبغوضية الضعيفة منضم إليها الرخصة في الترك لتؤدّي معنى الكراهة الاصطلاحية كأحد الأحكام الخمسة ؟

وقال الأستاذ الأعظم (قده) في معرض الاجابة عن ذلك :

إنّ لفظ (الكراهة) الوارد في هذه الطائفة من الآثار المروية عنهم عليهم السلام أيضاً تدلّ على الحرمة ، مع غصّ النظر عن الطائفة الأولى ، ضرورة أنّ الكراهة الاصطلاحية التي هي أحد الأحكام الخمسة المؤدية لمعنى المبغوضية أو المرجوحية مع الرخصة في الترك معنى مستحدث في السنة الفقهاء ، ولم يرد في استعمالات الشرع ولا اللغة .

وأما اللغة فالكراهة تؤدّي معنى المبغوضية ، لأنّ معنى كرهه يعني ضدّ أحبّه أي أبغضه ، وعلى هذا لا موجب لصرف اللفظ عن واقع ما يؤدي وسواء في ذلك اللغة أو الفهم العرفي ، بل لاحظ معي أنّ الأخبار أيضاً ورد فيها هذا اللفظ وكان يؤدي معنى الحرمة ، والمعلوم المتيقن أنّ فهم مضامين الروايات لا يكون إلّا بتنزيله على ما هو مقتضى الفهم العرفي واللغة .

فلاحظ معي مثلاً رواية سيف التّمّار : قلت لأبي بصير : أحب أن تسأل أبا عبدالله عليه السلام عن رجل استبدل قوصرتين فيهما بسر مطبوخ بقوصرة فيها تمر مشقّق . قال : فسأله أبو بصير عن ذلك فقال عليه السلام : هذا مكروه ، فقال أبو بصير : ولم يكره ؟ فقال : إنّ علي بن أبي طالب عليه السلام كان يكره أن يستبدل وسقاً من تمر المدينة بوسقين من تمر خيبر ، لأنّ تمر المدينة أدونهما .

ولم يكن علي عليه السلام يكره الحلال^(١). كيف أن الامام عليه السلام استعمل لفظ (الكراهة) وكان يريد الحرمة^(٢)؟

إذن النزول على كلام أستاذنا الأعظم (قده) يوجب علينا أن نلتزم بأن الكراهة الواردة في الطائفة من الروايات تدلُّ على الحرمة أيضاً، إلا أن المحقق الهمداني (قده) وسيدنا الأستاذ (دام ظلّه) تعرّضا إلى هذا اللفظ أيضاً وخرجا بنتيجة أخرى، حيث أفاد الأول:

أن لا ظهور للفظ الكراهة إلا في مطلق المرجوحية، فإن الكراهة في لسان اهل البيت عليهم السلام لم يرد بها إلا ما قلناه بمقتضى دلالتها لغة وعرفاً على ذلك. فلا منافاة بين هذه الأخبار وبين الأخبار الدالة بظاهاها على الحرمة^(٣).

وهذا أوجه ممّا ذكره أستاذنا الأعظم (قده)، فإن ظهور معنى الكره وإن كان ضد المحبة إلا أن ليس كلّ بغض معناه الحرمة، ولأنّ في الدلالة بالكراهة ما يشير إلى مطلق المبعوضة التي تجمع كلا الأمرين أو الحكمين الحرمة والكراهة الاصطلاحية.

وأما ما ذكره من شاهد الأخبار على ذلك فلا يمكن دعوى أن الكراهة هنا دلت على أنها بمعنى الحرمة في جميع موارد الأخبار، لأنها مكابرة واضحة، فإن استعمالها - الكراهة - في مورد بمعنى الحرمة لا يؤدي معنى الملازمة أنّه يراد بها الحرمة مطلقاً. نعم، لو صحّت الملازمة لصحّت الدعوى وليست فليست

(١) الوسائل: ب «١٥» من أبواب الرباح ١.

(٢) التنقيح - كتاب الطهارة -: ٣ / ٣١١.

(٣) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة -: ٦٤٨، ط ح.

لأن الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز .
وقال الثاني (دام ظلّه) : إنّ الرتبة في الحبّ متفاوتة ، وكذا في البغض ،
كما أنّ بعض رتب الحبّ تكون منشأ للوجوب ، كذلك الرتب الضعيفة منه تكون
منشأ للندب ، كذا في جهة البغض ، فإن كان قوياً كان الحكم هو الحرمة ، وأمّا إن
كان البغض في رتبة ضعيفة كان هذا منشأ للكرهية ، فلا يجمع لفظ الكراهية
الحرمة ^(١) .

لكن من واقع الانصاف أن نقول : إنّ إشكالي المحققين الأخيرين غير
واردين على الأستاذ الأعظم (قده) على مبناه .
إذ بعد دلالة الكراهية بحسب ما تنبّه (قده) من رأي على المبعوضة وهذا
محلّ اتفاق ووافق ، والعقل يقول بوجوب الامتثال والانتهاء عمّا نهى عنه
الشارع والحكم بالحرمة ، إلّا إذا ورد الترخيص منه بالارتكاب كان هذا دالّاً
على أنّ الحكم يدور مدار الكراهية الاصطلاحية .

إذن فلفظ الكراهية بناء على نظرية أستاذنا الأعظم (قده) تدلّ على
الحرمة ، لأنها إبراز لما في النفس ، وطلب من المولى للانتهاء عن العمل الكذائي ،
والعقل يرى باعثاً مع عدم الترخيص من المولى ، وعليه فلا يخرج إشكال
الهمداني (قده) وسيّدنا الأستاذ على أستاذنا الأعظم عن طور المخالفة المبنائية .
ولكن المسألة فيها نظر من حيث متانة مختاره ، وقد أشير إلى أنّ المبنى
مخدوش عندنا . إلّا أنّ ظاهر كلام الأستاذ الأعظم (قده) أنّه يدّعي أن لفظ
الكرهية ظاهر في الحرمة بحسب الظهور الوضعي أو الاطلاقي وهذا خلاف ما

ذكرنا توجيهاً لكلامه ، وعليه فاشكاهما يرد عليه .

ثم أنه على تقدير تسليم الظهور العرفي في الكراهة الاصطلاحية ، فلا أجد متسعاً لقول المحقق الهمداني (قده) من أنه لا يصلح لصرف الأخبار الدالة على الحرمة عن ظاهرها خصوصاً مع استفاضة تلك الأخبار ، إن أني لم أعهد الاستفاضة دليلاً أو مرجحاً لطرف على آخر حتى لو كان قوة البعض من حيث الظهور في الحرمة متقررأ فأيضاً لا يعدّ ذلك مرجحاً ما لم يصل إلى حدّ القرينية .

أضف اليه : إنّنا نمنع هذه القوة المدعاة ، فما هو الوجه للأخذ بالطائفة الأولى الدالة على الحرمة ، لأنّ ما هو مقتضى الصناعة أن يتعامل مع الطائفتين تعامل المتعارضين ، وبالتالي البحث عن المرجّحات السندية على تقدير وجودها . وإلّا رجعنا إلى القول بالتساقط ثم إلى الأصل العملي الذي يقتضي الحلّة . أو العمل بأحد الخبرين بناء على ما اخترناه من التخيير في المتعارضين .

معنى لا ينبغي في الأخبار

وبهذا يتمّ بحثنا حول ما هو الحق في الطائفة الثانية ، وهو أن لفظ الكراهة ظاهرة في مطلق المرجوحية ، وتصل النوبة إلى البحث عن الطائفة الثالثة وإنما اعتبرت كذلك ثالثة لاشتمالها على كلمة (لا ينبغي) التي تشير إما إلى الكراهة وأمّا إلى الحرمة ، ولا بدّ إذن من استعراض الكم الروائي والبحث عن الشاهد على الحق في المسألة .

(فمن الروايات) موثقة سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (لا ينبغي الشرب في آنية الذهب والفضة)^(١).

وتقريب الاستدلال بها هو أنّ كلمة لا ينبغي تحمل على الكراهة بحيث نستطيع أن نقول أنّ لا اشعار ولا ظهور لها في الحرمة، وإذا كان الأمر كذلك كان المناسب في هذه الرواية بما يمسّ هذه الكلمة أن تكون في واقعها صالحة للقرينية لحمل الأخبار الناهية فيما يتعلق في الذهب والفضة على الكراهة.

لكن لأستاذنا الأعظم (قده) هنا تعليق ورد لهذا الاستدلال وهو:

إنّ كلمة لا ينبغي امرها دائر بين كونها تدلّ على الحرمة أو محمولة على الاجمال، ومن هنا كان التصرّف بالروايات الدالّة على الحرمة بجعل هذه الكلمة في رتبة قرينة على ذلك ممّا لا مجال له، وأمّا دوران الأمر بين كونها دالّة على الحرمة وبين كونها مجملة، فلأنّ الانبغاء في اللغة بمعنى التيسّر والتسهّل، ومعنى أنّه لا ينبغي الشرب أنّه لا يتيسّر ولا يتسهّل بحيث يقال: إنهم لا يتمكّنون من ذلك، وهو بعيد في حدّ نفسه، وغير مراد من الرواية قطعاً، لأنّ الأكل والشرب في أواني النقدين كان ميسوراً للأصحاب، وبهذا نمنع احتمال أنّ هذه الكلمة محمولة على معناها الخارجي الحقيقي، بل يراد من عدم التيسّر هنا واقعه الشرعي، أي لا يمكن لهم شرعاً ذلك، وهذا لا يتواءم إلّا في المحرّمات، بل لا واقع له إلّا فيه.

وأيد (قده) دعواه بشواهد قرآنية نصّت على كلمة (لا ينبغي) وأريد فيها المعنى اللغوي كما في قوله عزّ من قال: ﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ مَا كَانَ يَنْبَغِي لَنَا أَنْ

نَتَّخِذُ مِنْ دُونِكَ مِنْ أَوْلِيَاءَ^(١) وقوله أيضاً: ﴿لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ^(٢)﴾ وأيضاً: ﴿قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي^(٣)﴾ وغير ذلك .

إذن فكلمة (لا ينبغي) في هذه الموارد استعملت بمعنى لا يتيسر ولا يسهل^(٤) .

وفي الايراد نظر : لأن كلمة لا ينبغي لو سلمنا كونها بمعنى الحرمة لغة إلا أنها ظاهرة في الكراهة المصطلحة في عصرنا الحاضر لكننا لا نعلم ان تاريخ النقل إلى المعنى المصطلح متى ؟ لاحتمال أن يكون متقدماً على عصر الصدور ، فيكون كلمة لا ينبغي الواردة في الروايات بمعنى الكراهة المصطلحة ، أو متأخراً عنه لتحمل على الحرمة كما في لسان الروايات .

ومن هنا جاء الاجمال ربّما يقال : إن دلالة الكلمة على الحرمة حقيقة كانت بحسب الوضع سابقاً ، ونستطيع بتوسيط الاستصحاب أن نثبت أن النقل كان متأخراً عن زمان المعصومين عليهم السلام إلا أن هذا الاستصحاب لا يكاد يجدي في شيء لأن الاتكاء على مثل هذا الأصل لا يثبت ظهور الكلمة في محل البحث في الحرمة على أنه على تقدير جريانه (الاستصحاب) معارض باستصحاب عدم استعمال هذه الكلمة في كلمات الائمة عليهم السلام إلى ما بعد النقل فيتساقطان . فلا مجال إلا بالقول بالاجمال ولا تكون ظاهرة في الحرمة

(١) الفرقان : ١٨ .

(٢) يس : ٤٠ .

(٣) ص : ٣٥ .

(٤) التنقيح - كتاب الطهارة - : ٣ / ٣١٢ .

ولا يكون امرها دائراً بين الاجمال والحرمة .
والعمدة في تقريب الاجمال ما ذكرناه لا ما ذكره بعض من ان كلمة
(الانبغاء) تدلّ على التيسر والتسهّل فما الوجه من حمل لفظ (لا ينبغي) على
الأول وهو عدم التيسر والقول بالحرمة وصرّفه عن المعنى الثاني المناسب
لمعنى الكراهة وهو عدم التسهّل ؟ فإنّ ترجيح أحدهما بلا مرجّح ، بل التباس
الظهور وهو الناتج عن هذا .

أو قل : إنّ التسهّل ليس بمعنى التمكن كي يكون معنى عدم التسهّل عدم
التمكن ، وكي يكون دليلاً على الحرمة ، بل له مناسبة مع الكراهة .

قلت : إنّ ما ذكر غير تامّ ، إذ لا يطلق على الكراهة عدم السهولة ، لأنّ
ارتكاب المكروه ميسور لكل أحد ، وسهل ارتكابه لكل شخص . إذن ان كلمة لا
ينبغي حيث كانت بمعنى عدم التيسر والتسهّل تدلّ على الحرمة ، إلّا ان ظهورها
في زماننا هذا في الكراهة يمنع من حملها على الحرمة لعلنا بأصل النقل مع
طريان الشكّ في التقدّم والتأخّر الموجب لحفظها في قلبها الاجمالي .

ثم ان سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) ردّ دعوى أستاذنا الأعظم (قده) بعدم
الدليل عليها ، بل الدليل قائم من اللغة على خلافها ، لاحظ اللّغة كي يتّضح
الحال .

قال في مجمع البحرين في مادة بغي : (يقال : ما ينبغي لك أن تفعل
كذلك ، أي ما يصلح لك ذلك) ثم قال : (وفي المصباح : حكى عن الكسائي أنه
سمع من العرب وما ينبغي أن يكون كذا ، أي ما يستقيم ، وما يحسن . قال :
وينبغي أن يكون كذا معناه يندب ندباً مؤكداً لا يحسن تركه) .

وقال الراغب في مفرداته : (فإذا قيل : ينبغي أن يكون كذا ، فيقال على وجهين : أحدهما ما يكون مسخراً للفعل نحو النار ينبغي أن تحرق الثوب ، والثاني على الاستهال نحو : ينبغي أن يعطي لكرمه) . فإن الانبغاء المستعمل في الموارد المذكورة بمعنى الصلاحية والأهلية بمعنى التيسر والتسهّل .

وقال : إن الآيات القرآنية التي ذكرها الأستاذ الأعظم (قده) شاهداً على أنّ (الانبغاء) بمعنى التسهّل والتيسر أيضاً يكون معناها ما ذكرناه في كتب اللغة من الصلاحية والتأهّل . فمعنى قوله تعالى : ﴿ مَا كَانَ يَنْبَغِي لَنَا أَنْ نَتَّخِذَ مِنْ دُونِكَ مِنْ أَوْلِيَاءَ ﴾ أي لا يصلح ولا يحسن ، فيستفاد من الآية أنّهم أقدموا على هذا العمل عن محض اختيار فاتخذوا من دون الله أولياء ، وأنهم في مقام الاعتذار عمّا صدر منهم ، قالوا : إنّه لا يحسن هذا العمل - الاتخاذ - فيقال حينئذٍ : إنّه لم يرد من اللفظ عدم التيسر ، كما ذكره سيّدنا الأستاذ (قده) ثم ذكر الآيات الأخرى وتعرّض لها بالجواب بنفس النسق الذي بيّناه^(١) .

وبهذا الوجه الوجه من سيّدنا الأستاذ تعلم أنّ دائرة الاشكال أقفلت على أستاذنا الأعظم (قده) .

والحقّ أن يقال : إنّه لا شبهة في كون كلمة لا ينبغي ظاهرة في الكراهة ، وهو أمر لا ينكر ، إلّا أنّ هذا الظهور هل يرجع إلى عصر الصدور أم كان غيره هو المعمول به ثم نقل بعدئذٍ إلى هذا المعنى ؟ فالمورد صالح لاجراء اصالة عدم النقل لاثبات الكراهة في عصر الصدور أيضاً .

وقد يشكّل في هذا الاستصحاب ، بأنّ المورد ليس من موارد جريان

الاستصحاب القهقري، لأنّ مورده ما إذا شكّ في النقل وليس لأنّا نعلم أنها كانت تستعمل في الحرمة، وإنّ النقل إلى المعنى الحادث حصل ولا نعلم فقط تاريخ النقل.

ووجاهة هذا الايراد غير خافية، إلاّ أنّه منحصر بمختار أستاذنا الأعظم (قده) الذي بنى على أنّ كلمة (لا ينبغي) موضوعة في اللغة للحرمة. ولكنّا وافقنا سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) من عدم دلالة هذه الكلمة على الحرمة، بل هي حقيقة في المعنى المصطلح. فيكون المعنى اللغوي والشرعي متوافقين.

وفي حال شكّنا بدلالة معنى (لا ينبغي) في الزمان السابق بحيث يقال: إنّ المعنى العرفي الظاهر بين أيدينا الآن هو المعنى المعمول به سابقاً، أو كان يدلّ على الحرمة، فالظاهر أنّ المورد تامّ لإجراء الاستصحاب القهقري. خلافاً لما جاء في وجه الاشكال.

فالنتيجة: إنّ الطائفتين الأخيرتين تكونان قرينتين لصرف أخبار الطائفة الأولى عن ظاهرها.

وبالتالي حملها على الكراهة، وعلى تقدير المناقشة في هذه القرينة ينبغي اجراء قانون المعارضة والبحث عن المرجّحات، وعلى تقدير عدمها يرجع إلى العام الفوقاني الاعلائي، وعلى تقدير عدمه أيضاً يرجع إلى الأصل العملي، ونحن في غنى عن كلّ هذا بعد أن اخترنا أنّ الأصل في ظرف التعارض التخيير ومقتضاه العمل بأحد الخبرين.

وأخراها: إنّ العجب من سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) كيف ركن إلى الطائفة

الأولى وقال بالحرمة بعدما عرفت أنه التزم بأن الانبغاء استعمل في المعنى الاصطلاحي المعمول به في زماننا؟! وربما يرجع ذلك إلى ما ذكره أستاذنا الأعظم (قده) من أن المسألة محلّ التسالم بين الفقهاء يصل إلى حدّ الضرورة. والمهمّ في ذلك ثبوت هذا التسالم، وإلا فعلى تقدير عدمه فإن الافتاء بحرمة الأكل والشرب في أواني الذهب والفضّة بدعوى أن الآثار المروية قالت به بطلانه واضح بعد ما عرفت ممّا بيانه.

تنبيهات :

المراد من حرمة الأكل والشرب في أواني النقيدين

الأول : وهو يتعلّق بتفسير حرمة الأكل والشرب في آنية الذهب وآنية الفضة بأن معنى حرمة الأكل والشرب في أواني الذهب والفضّة مجرد تناول من الإناء والأخذ منه ، كما نسب ذلك المحقّق الهمداني (قده) إلى جماعة من متأخري المتأخرين ؛ منهم صاحب الحقائق (رحمه الله) حيث ذهبوا إلى أن الحرمة في الأكل والشرب مجرد تناول في الإناء والأخذ منه^(١)، أو أنّ معناها حرمة الأكل والشرب بعد الأخذ منه .

ومختارنا في ذلك هو الثاني ، لأن الآثار المروية عن الصادقين عليهم السلام أشارت إلى حرمة نفس إيصال ما في الآنية إلى الجوف على وجه يصدق عليه الأكل والشرب عرفاً ، وذلك - أي الأكل بالآنية - قد يكون بمباشرة الفم في الآنية كما هو الغالب في الشرب وقد يكون بسبب اليد وغيرها من الوسائط التي

لا تتنافى مع الصدق العرفي وإن لم يكن الأخذ من الاناء والايصال إلى الفم الذي يتحقق به مفهوم الأكل محرماً إذ لوحظ من حيث أنه استعمال للآنية ، لأنّ المعيار بمقتضى هذه الآثار المروية صدق عنوان الأكل والشرب بالآنية سواء صدق عليه استعمال الآنية أم لا .

نعم ، انّ الأكل المحرّم والشرب في آنية الذهب والفضة مستلزم لاستعمالهما لكونه من مقدّمات وجوده ، فلو لم يكن لنا دليل على حرمة استعمال آنية الذهب والفضة عدا الأخبار الناهية عن الأكل والشرب لقلنا باباحة سائر الاستعمالات كالمضمضة والاستنشاق وغيرها .

بل لقلنا : إنّه لو أخذ شيئاً من آنية الذهب أو الفضة ووضع في فمه بقصد أكله ومنع مانع من هذا الأكل لكان متجرّياً فقط فعلى القول بعدم حرمة الفعل المتجرّى به لم يصدر منه معصية .

تعديّ الحكم من الأكل إلى الشرب في آنية الذهب

الثاني : انّ الحكم بحرمة الأكل في أواني النقيدين ممّا نهضت عليه الأخبار المتقدّمة ، وأمّا الشرب فكان الدليل مختصاً فقط بآنية الفضة ، وبموجبه حرم الشرب فيها . وأمّا الشرب في آنية الذهب فممّا لم نجد له أثراً في الأخبار المروية عنهم عليهم السلام إلّا ما ورد في الطائفة الثالثة ، ولكنك عرفت في محلّه أنّ الخدشة مصيبة الواقع الدلالي فيها ولا يفهم منها عدم جواز الشرب . نعم ، قالوا بقيام الاجماع والتسالم عليه - أي على حرمة - وعدم القول بالفصل ، مضافاً إلى شمول الأدلّة الآتية الدالّة على حرمة استعمال أواني الذهب والفضة ،

على تقدير سلامتها من الخدشة إلا أنها غير سالمة منها .
إذن فالدليل الذي يمسّ موضوع الشرب بآنية الذهب منحصر بالاجماع
والتسالم فإن تمّا فيها ونعمت وإلا فالمسألة إذن لها واقع احتياطي .

حكم المأكول والمشروب فيهما

الثالث : هل حرمة الأكل والشرب في آنية الذهب أو الفضة تختصّ
بالأكل أو الشرب فقط ، أو تعمّ المأكول والمشروب أيضاً .
المنسوب إلى المفيد وظاهر أبي صلاح والعلامة الطاطبائي (رحمهم الله)
القول بالسراية فيحكم بالحرمة أيضاً في المأكول والمشروب ، وإليه مال
صاحب الحدائق كما وجدناه في عبارة أستاذنا الأعظم (قده) .
لكن المشهور قالوا بعدم السراية والسيد اليزدي (قده) على هذا المذهب .
وقد رتّب على هذا البحث ثمرة فقهية حاصلها .
إنّ الإفطار في نهار رمضان من آنية الذهب أو الفضة يوجب التكفير
بالجمع بين الكفّارات الثلاث ، نظير الإفطار على الخمر إذا كان القول هو سراية
حكم الحرمة إلى المأكول والمشروب ، وأمّا في حال عدم القول بالسراية فإنّه
وإن ارتكب المحرّم بإفطاره بآنية النقيدين إلا أنّه لم يفطر على المحرّم فلا يجب
عليه الجمع بين الكفّارات .
وهذه الجدة لا تخرج عن كونها زعماء لأنّ ما رتبوه ثمرة ليس كذلك
واقعاً .

بتقريب : إنّ الحكم التكليفي لا بدّ وأن يتحقّق له موضوع يعرض عليه ،

والذوات الخارجية لا تكون محلاً لعروضها عليها بما هي هي وإنما تتعلق بها تعدياً إلى الفعل .

وقد بينّا في محلّه أنّ الأحكام عارضة على أفعال المكلفين ، وإنّ موضوع الفقه هو أفعالهم لا الأعيان الخارجية . ومن هنا نقول : لا نجد أي معنى لحرمة المشروب والمأكول مضافاً إلى حرمة الأكل والشرب ، فلا معنى لحرمة الخمر أو الميتة مثلاً إلا حرمة شربها وأكلها .

ومما ذكرنا ظهر أنّ الثمرة المذكورة لا تترتب على النزاع المذكور بعد عدم الواقعية له . فإن الإفطار بالحرام إنّما يكون فيما إذا افطر الصائم على شيء يكون أكله وشربه حراماً مع قطع النظر عن كونه مفطراً ، بمعنى أنّ الحرمة ليست مخصوصة بالصائم ، بل لو شربه خارج شهر رمضان أيضاً كان حراماً وكأكل الميتة ونحوهما .

ومن هذا القبيل الأكل والشرب من أواني النقيدين فهما حرام في حدّ أنفسهما مع غضّ النظر عن عنوان المفطرية فإن الأكل والشرب من الأواني المذكورة حرام لغير الصائم أيضاً ، ولذا يكون أكل الصائم فيها افطاراً على الحرام .

وقد انتهى الكلام فيما يمسّ البحث عن الأكل والشرب في أواني الذهب والفضة ، وقد عرفت أنّ الحكم الثابت لهذا الفعل هو الحرمة اتكأً على التسالم ، فلا بدّ وإن نستكمل صورة البحث ، وإنّ نتعرض إلى حكم سائر الاستعمالات من الوضوء والغسل وتطهير النجاسات في أواني الذهب والفضة وغيرها ممّا يعدّ استعمالاً للآنية . وقالوا : المعروف بين الأصحاب أنّه لا فرق بين الأكل والشرب

في آنية الذهب والفضة وبين سائر الاستعمالات من حيث ثبوت حكم التحريم مستدلّين على هذا بأمور:

(منها): الاجماع، وفيه انّ انعقاده غير معلوم، بل معلوم العدم لأنّ الصدوق والمفيد وسائر النهاية اقتصروا على حرمة الأكل والشرب فقط على أنه بواقعه لا يخرج عن كونه مدركيّاً، فلا يمكن تأسيس حكم عليه لنقصان اقتضاء الكاشفية فيه عن قول المعصوم.

(منها): آثار مروية عن الصادقين عليهم السلام؛ كرواية موسى بن بكر، عن أبي الحسن عليه السلام قال: (آنية الذهب والفضة متاع الذين لا يوقنون)^(١).

بتقريب: أنّه لو لم يكن استعمالها حراماً لما كانت متاعاً للذين لا يوقنون بالآخرة، بناءً على ثبوت المعنى اللغوي لكلمة (المتاع) أي الذي ينتفع به فإذا ثبت حرمة الانتفاع بها يكون استعمالها حراماً، إذ الانتفاع بها لا يكون إلا بالاستعمال.

ولكن بعد سقوط سندها لا يمكن الاعتماد عليه، فإنّ لها طريقين: الأول طريق الكليني، والثاني طريق البرقي، والخذشة في الاثنين. أمّا طريق الكليني فبسبب بن زياد وموسى بن بكر، وأمّا طريق البرقي فبسبب بن زياد فقط، على أنّه لو تمّ تصحيحه عند فقيه آخر فالخذشة لم تكن وقفاً على السند، بل الدلالة فيها على المدّعي غير واضحة، إذ كما قال الأستاذ الأعظم (قده): إنّ الانتفاع من كلّ متاع بحسبه، فالانتفاع بالفرش يكون بفرشه في الدار، وفي اللبس

لبسه ، وهكذا ، والانتفاع من آنية الذهب والفضة لا يكون إلا بجعلهما أواني للأكل والشرب لأنها لم تعد إلا لهذه الوظيفة ، وهما الغاية المطلوبة منه ، فيكون معنى الرواية : أنَّ الانتفاع بآنية الذهب والفضة فيما أعدت له وهو الأكل والشرب ، ينتفع به غير الموقنين فهو محرَّم ، فلا تشمل بقية الانتفاعات ^(١) .

أقول : أنَّ عمدة الاشكال في الرواية أنَّ دلالتها على حرمة الانتفاع لم تتم ، لأنَّ مقدار استفادتنا من الرواية لا يتعدى القول بأنَّ الذين لا يعتقدون بالمبادئ الدينية ينتفعون بالذهب والفضة ، فغاية ما يستفاد منها المرجوحية لكن لا دليل على الحرمة ، وأما على تقدير القول بالحرمة فهي ليست مختصة بالأكل والشرب ، كما في كلمات الأستاذ الأعظم (قده) ضرورة أنَّ حذف المتعلِّق يعطي العموم . وحتى الذي ذكره (قده) من كلِّ شيء بحسبه وإن كان من الوجاهة بمحلٍّ لكن لا صلاحية فيه لتقييد المطلق في المقام ، لأنَّ الانتفاع بالاناء ليس فقط بالأكل والشرب ، فإنَّ بعض الأواني معدَّة لغيرها كالأباريق المعدة للتطبيب ولتطهير النجس ، وكالخوان المعدة للانتفاع .

وكالقدر المعدَّ للطبخ ، وليس كلُّ آنية كأساً معدَّة للأكل والشرب ، فلا يقال : إنَّ الاناء معدَّ للأكل والشرب فقط فإنَّ منها ما يعدُّ لغيرها كما عرفت فتلخص أنَّ الرواية ضعيفة الدلالة بما ذكرناه لا بما ذكره الأستاذ الأعظم (قده) . (ومنها) : ما رواه محمد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام (أنَّه نهى عن آنية الذهب والفضة) ^(٢) حيث أنَّه اقتنص من حذف المتعلِّق العموم وهو يؤدِّي إلى القول بالحكم بحرمة مطلق الاستعمال . إلا أنَّ أستاذنا الأعظم (قده)

(١) التنقيح - كتاب الطهارة - : ٣ / ٣١٥ .

(٢) الوسائل : ب « ٦٥ » من أبواب النجاسات ، ح ٣ .

قال: إن في الصحيحة احتمالات:

الأول: أن يكون المقدّر مطلق الاستعمالات.

الثاني: أن يكون المقدّر هو الأكل والشرب فقط. فلا تكون دليلاً على حرمة سائر الاستعمالات.

الثالث: أن يكون المقدّر هو الانتفاع بهما مطلقاً سواء كان بالاستعمال أو بالتزيين، وذهب إليه صاحب الجواهر (قده).

الرابع: أن يكون المقدّر مطلق الفعل المتعلق بهما سواء عدّ استعمالاً لهما أو لا، وسواء كان انتفاعاً بهما أم لا، وهو شامل لصورة الاقتناء أيضاً.

ثم مال (قده) إلى الثاني مستدلاً عليه بما حاصله:

أن حذف متعلق النهي لا يضر ولا يفيد العموم كما ادّعي، بل المقدّر في كل مورد بحسبه، مثاله: أن النهي عن الأمهات لا يوائم إلا الزواج منهن، لأنّ الزواج هو الأثر الظاهر من النساء، والنهي عمّا لا فلس له من الاسماك هو الأكل كما نهى عن الميتة والدم وهكذا، وحيث أن الأثر الظاهر من الاناء هو الأكل والشرب منه لأنّ الغاية المعدة له هي هذه فالمناسب أن يكون المقدّر في الصحيحة هو الأكل والشرب، فالنهي عن الذهب والفضة محمول على الأكل فيهما وكذا الشرب^(١).

ورده سيدنا الأستاذ (دام ظلّه) بأنّ المرجع في الظواهر هو العرف، وهو يفهم أن النهي عن الانية مطلق.

وأما آية تحريم الأمهات فهو ليس نقضاً لأنّ الحكم المستفاد منها أنّما

يكون بالمناسبة بين الحكم والموضوع معتضداً ذلك بالقرائن الخارجية ، وعليه فنقول :

إنّ النهي لا ينحصر في الأكل والشرب ، بل يشمل الطهارة من الحدث والخبث وغيرها من انواع الاستعمالات ، ثم أنّه (دام ظلّه) ادخل التزيين في الاستعمال وقال إنّ التزيين أيضاً نحو استعمال ، وإنّ هذا بناء على حذف متعلق النهي^(١) .

كما أنّ صاحب الحقائق قال : إنّ النهي ظاهر في مطلق الاستعمال وهو أمر يفرضه التسليم ، لكن بموجب قانون الصناعة يرفع اليد عن هذا الإطلاق بقرينة بعض النصوص الدالة على النهي عن خصوص الأكل والشرب ، حيث قال إنّ المذكور في بعض النصوص النهي عن خصوص الأكل والشرب ، وفي بعض النصوص اطلق متعلق النهي وقاعدة حمل المطلق على المقيّد أن يحمل فيه المطلق على المقيّد .

ولنا ملاحظات على ما أفاده الاعلام الثلاثة .

أمّا الأستاذ الأعظم (قده) فنقول له : إنّ استفادة العموم من حذف المتعلق لا تتكر وبالتالي حمله على الاثر الظاهر منه ممّا لم ينهض عليه الدليل ، وأمّا حرمة الامهات كما تبينها الآية الشريفة فإن القرينة الخارجية هي التي أمّلت علينا القول بحرمة النكاح ، ولو كنّا ونحن والآية فقط لقلنا بحرمة النظر أيضاً ولا خصوصية للنكاح .

ولو كان حمل النهي على خصوص الأكل والشرب بموجب انصراف نشأ

من غلبة أنّ الاواني عادة تعد لهما فنحن نمنع أن يكون هذا منشأ للانصراف ،
اضف إليه أنّ الاواني ليست مقصورة على ما أعد لأكل أو لشرب فمنها ما يعدُّ
للظهور ، ومنها ما يعدُّ للغسل والتطهير كالاباريق ومنها ما يعدُّ ابريقاً للتعطير
ومنها ما يعدُّ للطبخ .

وأما سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) فنقول في جوابه : إنّ القول بأنّ التزيين
نحو استعمال لهما يُخالف الظاهر فانه لو جعل شخص في داره اناءً بقصد التزيين
ما كان هذا استعمالاً له والعرف مبني على هذا . نعم ، ما ذكره من شاهد الخاتم
وإنّ التزيين به نوع استعمالٍ له ممّا نسلم به ، إلّا أنّ الفرق بين الأمرين لا يكاد
يخفى فإنّ التزيين بالخاتم يتوقف على استعماله بلبسه ، بخلاف الاناء فإنه معدّ
للاستعمال والأكل والشرب وقد يستعمل فيهما وقد لا يستعمل ، بل ينفع بهما
بعنوان التزيين .

وقال المحقّق الهمداني (قده) : حذف المتعلّق وإضافة النهي إلى نفس
الآنية مقتضاه العموم لكن هذا العموم ، لا يكاد يعتمد عليه لعدم خلوه من
الاشكال فالعمدة في مستند التعميم هو الاجماع ، ثم أضاف : إنّ التزيين لا يعدُّ
استعمالاً^(١) .

أقول : إنّه بعد تسليم انعقاد الظهور بما لا يبغي مجالاً للاشكال فلامناص
من الاعتماد عليه لحجّيته في نفسه . ثم انّ تركه الاتّكاء على الاجماع يبدو لنا
أنّه فرار من المطر إلى الميزاب .

وأما صاحب الحقائق (قده) فنقول له : إنّ قانون حمل المطلق على المقيّد

ولكنّه إذا انحصر الماء بما كان في شيء من تلك الأواني وتوضّأ به بأخذ الماء ولو تدريجاً صحّ وضوءه على الأظهر (١)،

لا مسرح له في حريم النزاع لتوقفه في المثبتين على وحدة المطلوب، وإثباته يحتاج إلى دليل والمقام خالٍ منه.

والانصاف كلّ الانصاف أن نقول: إنّ الاستفادة من تلك الصحيحة وغيرها، وكالصحيحة المروية في المحاسن (ب ٦٥ من أبواب النجاسات) ح ١ و ٢ و ٣ ورواية الحلبي (ب ٦٦) ح: (٢ و ٤) هي حرمة مطلق الاستعمال وبهذا نفى ما ذكره الأستاذ الأعظم (قده) من اختصاص الحرمة بالاكل والشرب.

تصحيح الوضوء بآنية النقيدين حتى في فرض الانحصار

(١) لأنّ الدليل إنّما اقتصر على المنع من استعمال آنية الذهب والفضة وأما صرف الماء المغترف بعد اغترافه من الاناء فليست واقعة تحت نظر هذا الدليل لأنه خارج عن كونه أحد مصاديق الاستعمال، بل وبحسب كونه عملاً آخرًا اجنبي عن محلّ الكلام والنظر في هذا الفعل الاجنبي يتبع دليله الخاص من حيث الحلية أو الحرمة.

ومن هنا يتّضح لديك أنّ التزامنا بحرمة الأكل والشرب بعد تناول الطعام منهما ليس لاجل صدق الاستعمال عليهما، كيف وهما يتحقّقان بعد استعمال الاناء الذي هو اخذ الطعام والشراب منه، بل هو لاجل النصوص التي تأسست على الحرمة فالفارق بين المقام وبين حرمة الأكل والشرب في انائي الذهب والفضة هو النصوص.

وتوهم: أنّ التصرفات الواقعة بعد اغتراف الماء على أيّ نحو كانت أيضاً

وأما إذا لم ينحصر الماء به فالصحة أوضح (١).

تصرف بالاناء ، فبالتالي دليل حرمة الاستعمال أيضاً يشمل هذا الفرد أيضاً .
مدفوع بالقول بأنّ الدليل لم ينهض على مثل هكذا دعوى والفهم العرفي
يؤيد هذا ويرى أنّ مقدار ما يصدق عليه عنوان التصرف الاعتراف من الاناء.
وأما التوضؤ به أو اعطاؤه لسقاية الحيوان أو شربه فكما اسلفنا ليست واقعة
تحت نظر الدليل لانها افعال اجنبية عن الاستعمال ولا تعدّ تصرفاً في الاناء
بوجه .

(١) ووجه الوضح هو أنّه في صورة الانحصار قد يتسع المجال لدعوى
أنّه فاقد للماء شرعاً ، والقول بصحة الوضوء حينئذ محلّ نظر إلّا أنّا قلنا : إنّ
الطريق مفتوح امامنا لتصحيحه بالملك ، كما عن السيّد الحكيم (قده) وسيّدنا
الأستاذ (دام ظلّه) . أو بطريق الترتّب كما عن أستاذنا الأعظم (قده) . وقلنا نحن
بالصحة لصحة هذين الطريقين عندنا .

وأما في صورة عدم الانحصار بالماء الموجود في آنية الذهب والفضة
فصدق عنوان أنّه واجد للماء يكاد لا يخفى والأمر الوضوئي منصبّ عليه
ومتوجه اليه على أية حال ، بل أن نتعنّى تصحيح وضوئه بنظرية الترتّب أو
بنظرية الملك ، وأقصى ما يقال أنّه بسوء اختياره المختار المحرّم .

فإذن المسألة خالية عن نوع محاذير من زاوية التمكن من الماء لأنه
كذلك فعلاً ، إذن تكون الصحة في المقام أوضح .

ولو توضع بالارتماس في تلك الأواني فصحة الوضوء لا تخلو من إشكال (١).

(١) والإشكال في صحة هذا الوضوء جلي من جهة الاتحاد بين الفعل المحرّم والوضوء الارتماسي ، فإدخال اليد في أواني النقدين تصرف فيهما بحسب النظر العرفي ، وهو عين الفعل الذي وقع أحد أجزاء الوضوء به ، فإذا كان ادخال اليد بعنوان الوضوء تصرفاً في الاناء كان طرو الحرمة ممّا لا سبيل إلى منعه وهذا الطرّو يعدّ كافياً في منع صلاحية العمل للتقرب إلى المولى في الوضوء المفترض .

والعلة في ذلك هو أنّ الفعل المبغوض الذي هو التصرف في أواني النقدين لا يكون محبوباً ، والمبعد لا يكون مقرباً ، ونحن نحتاج في الوضوء إلى نية قصد القربة .

ربّما يقال : إنّ الحرمة إنّما تأتت من جهة أن إدخال اليد في الاناء أوجب حدوث تموج ممّا شأنه أن يلامس الأسطح الداخلية للاناء ، وهو الجزء المشكل وأما إدخال نفس اليد في الاناء فلا يعدّ تصرفاً فيه إذا لم يوجب تموج الماء على السطح الداخلي للاناء ، فلا حرمة فيها أبداً بعد كونه تصرفاً فيه عرفاً .

ويقال في جوابه : إنّ الحرمة نشأت من نفس ادخال اليد بلا لحاظ لهذه الخصوصية المدعاة أي سواء أحدث الادخال تموجاً في الماء متى ما لامس السطح أو لم يحدث أصلاً ، لأنّ هذا الادخال من مصاديق التصرف في المحرّم هذا مع أنّ ادخال اليد في الاناء مستلزم لتموج الماء الملامس للأسطح الداخلية للاناء دائماً ، ولا وجه للتفصيل .

(٨) أن لا يكون مانع من استعمال الماء شرعاً وإلاّ وجب التيمّم على تفصيل يأتي (١).

الشرط الثامن : عدم المانعية من استعمال الماء

(١) وقد نبّحت في وجوب التيمّم عند تقرّر المانع الشرعي من استخدام الماء وقد نبّحت من جهة أنه لو خالف وارتكب المحرّم فهل هناك جدة في تصحيح وضوئه أم لا؟

أما وجوب التيمّم فدلّت عليه عدّة نصوص .

(منها) : قوله تعالى : ﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا ﴾ (١).

(ومنها) : ما رواه عبد الله بن سنان ، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال في رجل أصابته جنابة في السفر وليس معه إلّا ماء قليل ويخاف أن هو اغتسل ان يعطش ، قال : (أن خاف عطشاً فلا يهريق منه قطرة ، وليتيمّم بالصعيد ، فإنّ الصعيد أحبّ إليّ) (٢).

(ومنها) : ما رواه محمد الحلبي قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام الجنب يكون معه الماء القليل فإن اغتسل به خاف العطش ايغتسل أو يتيمّم فقال : (بل يتيمّم ، وكذلك إذا أراد الوضوء) (٣).

(ومنها) : ما رواه سماعة قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون معه الماء في السفر فيخاف قلّته ، قال : (يتيمّم بالصعيد ويستبقي الماء ،

(١) المائدة : ٦ .

(٢) الوسائل ب : « ٢٥ » من أبواب التيمّم ، ح ١ .

(٣) الوسائل ب : « ٢٥ » من أبواب التيمّم ، ح ٢ .

فإن الله عز وجل جعلهما طهوراً: الماء والصعيد^(١).

(ومنها) : ما رواه ابن أبي يعفور قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يجنب ومعه من الماء قدر ما يكفيه لشربه ، أيتيمم أو يتوضأ به ؟ قال : يتيمم أفضل ، ألا ترى أنه إنما جعل عليه نصف الطهور^(٢).

وقانون الصناعة يقتضي أن تكون هذه الآثار المروية مخصصة لقوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ﴾ وغيرها من الأدلة التي ترى وجوب الوضوء على واجد الماء ووجه التخصيص في هذه الصورة هو أن المكلف في الحقيقة واجد للماء لكنه ممنوع شرعاً من ارتكابه ، وبموجب ما استفدناه من هذه النصوص أن الواجب الفعلي عليه هو التيمم لأنه فاقد للماء شرعاً وهو يرجع في الحقيقة إلى الحكومة .

إذا عرفت الأدلة الدالة على وجوب الوضوء واتضح لك أن المسألة لا تكاد تكون ضرورية عند الطائفة لا بأس بأن نجرّ قلم التحقيق إلى البحث حول النقطة الثانية وهي تدور في فلك امكانية تصحيح الوضوء على تقدير مخالفته للتيمم .

ونسوق مثلاً للتوضيح فنقول : أنه لو كان غير قادر من التوضؤ لمرض أو لاحتمال وقوعه في العطش وإن الخطاب الفعلي عليه في هذا الظرف هو التيمم لكنه لو خالف الأمر بالتيمم وارتكب الوضوء فما هو الحكم الشرعي لهذا الوضوء ؟

وأستاذنا الأعظم (قده) لم يتعرض لهذه المسألة فتوى في هذا المتن إلا

(١) الوسائل : ب « ٢٥ » من أبواب التيمم ، ح ٣ .

(٢) الوسائل : ب « ٢٥ » من أبواب التيمم ، ح ٤ .

أنه في منهاجه قال (من شرائط الوضوء عدم المانع من استعمال الماء لمرض أو عطش يخاف منه على نفسه أو على نفس محترمة . نعم ، الظاهر صحة الوضوء مع المخالفة في فرض العطش)^(١) ، والمستفاد من كلامه هذا أنه يفرق بين العطش وغيره من الاعذار ، اذ يحكم بصحة الوضوء في ظرف مخالفة التيمم إذا كان المسوِّغ هو العطش ، وبطلان الوضوء في سائر الموارد ، ولم يتعرض في تقريراته العالية إلى وجه الفرق في ذلك .

ولعل وجه الفرق كما وقعنا عليه في بحوث السيّد الحكيم (قده) : هو أنه في المرض يكون نفس الوضوء وايصال الماء إلى المحلّ حراماً لأنه يكون اضراً على نفسه فهو حرام ما بحيث لا يكون مؤهلاً لأن يتقرب به . وأمّا في مثل العطش فإن الحرمة فيه على نفس الاراقة المؤدية إلى تلف الماء والفعل الوضوئي يكون فعلاً آخرأً اجنبياً عن نفس الاراقة ، فلذا يكون الوضوئي هنا سليماً عن حكم الحرمة أو كان وجه الفرق ما كان في كلام سيّدنا الأستاذ من أنه لا يحرم تحمل العطش فان المقدار المعلوم جواز ترك الوضوء والاتيان بالتيمم ، وأمّا الوجوب فلا .

إن هذا الوجه وإن كان تاماً إلا أن تماميته لا تناسب ما اختاره أستاذنا الأعظم (قده) من مبنى وهو أنه لا يرى الالتزام بحرمة مطلق الاضرار ، بل يلتزم بحرمة في الجملة ويمكن أن يقال : ان التفريق واقع من زاوية أخرى ، وهي ان المستفاد من مثل قوله تعالى : ﴿إِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ ...﴾ إلى آخره ، عدم صحة توضى المريض والمسافر مع انها ساكتة عن

وضوء الشخص في حال يخاف العطش وإن المقدار المعلوم هو جواز ترك الوضوء لا وجوبه .

لكن على تقدير تمامية هذا القول يمكن تصحيح الوضوء بالملاك في مورد القيود الاضطرارية ، وهو أن لم يكن أمراً مقبولاً عنده إلا أنه تام على ما اخترناه .

مضافاً إلى أن تقدير بحثه (قده) يشهد بمقولته بأن مقتضى الأخبار الدالة على التيمم وجوبه عليه تعييناً . فيحصل التنافي الواضح بين ما هو المذكور في محل الفتوى من صحة الوضوء مع المخالفة على فرض العطش وما هو المذكور في تقرير بحثه من وجوب التيمم عليه تعييناً بمقتضى الأخبار اذ بعد كون تلك الأخبار مخصصة لدلة الوضوء لا معنى لصحته .

فخالص البيان : ان دعوى الفرق ما بين خوف العطش أو غيره على مختاره (قده) مما لم نعتزله على مستمسك في البين لانه في مورد يكون الاضرار بالنفس حراماً حتى لا فرق بين العطش وغيره من الحكم بطلان الوضوء في الجميع ، إلا إذا يبلغ الاضرار حداً يوجب طرؤ الحكم الشرعي بالحرمة فيفقد بهذا الفرق بين العطش وغيره أيضاً في عدم بطلان الوضوء في جميع الموارد بلا فرق بين خوف العطش وغيره .

ويمكن أن يستفاد صحة الوضوء من قوله عليه السلام في رواية ابن سنان (فإن الصعيد أحب إليّ) وأيضاً في قوله عليه السلام (يتيمم افضل) في رواية ابن أبي يعفور فانهما تدلان على امكانية الوضوء وصحته .

ومنه يظهر لك ما في دعوى سيدنا الأستاذ (دام ظلّه) بأن مقتضى الآثار

المروية تعين التيمم وحمل النصوص على مجرد الترخيص لا دليل عليها^(١)،
فبعد ما عرفت أن الدليل قام تاماً على صحة الوضوء بحمل نصوص التيمم على
الترخيص لا على التعيين .

ويمكننا أن نضيف أمراً آخرأ وهو أن الأمر بالتيمم ورد في مورد توهم
الحظر فلا دلالة فيه على التعيين .

وأما تنقيح المسألة والبحث حول امكانية تصحيح الوضوء على تقدير
المخالفة فهو يحتاج إلى النظر في ادلة جواز التيمم وأن نسبر غور الآثار المروية
عن الصادقين عليهم السلام المشرعة لجوازه لكي نفتنص منها ما هو الحق في
البين .

فنقول : لو كان مدرك جواز التيمم هو النصوص كما في موارد الخوف
على النفس من العطش أو المرض وغيرهما - وهي كثيرة - منها ما رواه ابن
سنان يعني عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال في رجل أصابته جنابة
في السفر وليس معه إلا ماء قليل وخاف إن هو اغتسل أن يعطش قال : (إنَّ
خاف عطشاً فلا يريق منه قطرة ، ولتيمم بالصعيد ، فإنَّ الصعيد أحبُّ إليَّ)^(٢)
وغيرها من الروايات التي يأتي ذكرها في التيمم .

فيقع التعارض بين قوله تعالى ﴿ إِذَا قُمْتُمْ ۖ ﴾ وبين هذه الطائفة من
النصوص الشرعية ، إلا أن هذا التعارض بدوي ونحن في مندوحة عنه بالجمع
العرفي القاضي بتخصيص هذه الآية أو غيرها من مطلقات الأدلة القاضية بتعين
الطهارة المائية على المكلف الواجد للماء مطلقاً . وبموجب هذا التخصيص

(١) مباني المنهاج : ٤٧٦ / ١ .

(٢) الوسائل : ب « ٢٥ » من أبواب التيمم ، ح ١ .

نستطيع أن نقول : إنّ هذه المطلقات لا تشمل مثل هكذا واجد ، فلا مصحّح لوضوئه على تقدير الارتكاب وترك التيمّم لخلوّ الواقع من هكذا أمر ، إلّا إذا اتّكأنا على نظرية التصحيح بوساطة الملاك كما عرفت بيانه آنفاً فنحن في سعة ، لكن حتّى هذه السعة ليست كافية لكي تستوعب جميع المباني ، فإنّ أستاذنا الأعظم (قده) أنكر ذلك ودحض هذه النظرية التصحيحية بدعوى أنّه لا طريق إلى كشف الملاك وبناء عليه يكون الوضوء ساقطاً عن المكلف ، ويكون التيمّم هو الواجب التعيني على واجد الماء الممنوع شرعاً . ومقتضى إطلاق النصوص التي هي مخصّصة لأدلة وجوب الوضوء عدم كون الوضوء عدلاً للتيمّم حتّى في الموارد التي لا يكون التوضؤ بها حراماً كما في خوف العطش الذي لا يكون تحمّله حراماً ، أو تكون الحرمة فيه ثابتة لاهراق الماء واتلافه فقط . ومن هذا التلف لا ينشأ حكم بحرمة غسل الوجه والاعضاء وضوءاً .

أي أنّ نفس غسل الوجه واليدين بهذا الماء للوضوء ليس بحرام ومع ذلك يكون نصيبه البطلان . لا لأنّ العلّة في ذلك أنّ الفعل فاقد لصلاحية القرية المشتركة في الطهارة ، وأنّ المبعد لا يكون مقرّباً لما عرفت من أنّ غسل أعضاء الوضوء ليس بحرام عند خوف العطش ، بل لاجل النصوص الدالّة على تعيين التيمّم وهي باطلاقها تنفي كفاية الوضوء .

فالنتيجة هي : أنّ ظهور النصوص في تعيين التيمّم يدلّ بالالتزام على عدم كفاية الوضوء فيمنع القول بأنّ المكلف مخير بين الوضوء والتيمّم . وهذا هو ما أفاده الأستاذ الأعظم (قده) ^(١) .

ولكنّا اقتطنا من بعض هذه الآثار المروية ما يشم منه امكانية الوضوء وصحته كما في مثل قوله عليه السلام: (يتيمم احبُّ إليّ) أو (افضل): وهو ممّا يؤكّد القول بصحة هذا الوضوء .

هذا إذا كان دليل جواز التيمم الروايات الموجودة في الباب ، وأما لو كانت قاعدة نفى العسر والحرّج أو نفى الضرر كما إذا كان الوضوء مستلزماً للضرر غير المنصوص عليه في الأخبار فهل يحكم بصحة الوضوء حينئذٍ ؟
وها هنا تفصيل من السيّد اليزدي (قده) في مبحث التيمم يتعلّق بالقاعدتين الحرّج والضرر ، وادّعى أنّ قاعدة نفى الحرّج كفيلة لنفي الالتزام ولا تتكفل نفى المشروعية وبهذا تكون المخالفة على تقديرها غير موجبة لبطلان الوضوء في موارد الحرّج . وأمّا في موارد الضرر فحيث إنّ الاضرار محرم وهو ينطبق على الوضوء قهراً فيكون الوضوء باطلاً بعد انطباق الحرمة عليه . لأنّ الحرام لا قابلية فيه لأنّ يكون مصداقاً للواجب^(١) .

وهذا التفصيل بين قاعدة لا حرج وقاعدة لا ضرر موجود في كلام السيّد الحكيم (قده) لكنه بتقريب آخر وهو :

أنّ دليل جواز التيمم تارة يكون دليل نفى الحرّج الجاري لنفي وجوب الطهارة المائية وأخرى دليل حرمة الضرر .

أما الأول وهو دليل نفى الحرّج فيرفع وجوب الوضوء ولا يرفع ملاكه ، إذ الحرّج يلزم من لزومه لا من وجود الملاك فيه وهذا بخلاف دليل نفى الضرر ، فبعد كون الوضوء حراماً لا مجال للقول ببقاء الملاك .

إن قلت : ما الدليل على بقاء الملاك بعد أن نفي لزوم بأدلة نفي الحرج ؟
قلت : إن أدلة لزوم الوضوء تدلّ بالدلالة الالتزامية على وجود الملاك
وأدلة نفي الحرج إذا نهضت فإنها تمنع فعلية أدلة اللزوم ولا تمس واقع الدلالة
الالتزامية المفيدة لوجود الملاك .

ومن هنا اللزوم منتفٍ مع بقاء الملاك في الأمر الوضعي وتبعية الدلالة
الالتزامية في الثبوت لا يؤدي إلى تبعيتها لها على كلّ حال . وبناءً عليه التزم
الأصحاب في ظرف المعارضة بحجّة المعارضين على نفي الحكم الثالث مع
بنائهم على سقوط حجّيتها في المدلول المطابق .

هذا مع أن الغرض من جعل أدلة نفي الحرج هو تسهيل الأحكام على
العباد ومن هنا اتسمت بالامتنائية .

ولا تسهيل في رفع الملاك ، وأوضح من الكلّ في الدلالة على اثبات
وجود الملاك نيّة البدلية في التيمّم في موارد الحرج والضرر ، ومعنى نيّة البدل
تقرّر الملاك في محلّه وإن انتفى . ولذا لا تصحّ نيّة البدلية في موارد نعلم بانتفاء
الملاك كنيّة البدلية في التيمّم عن الوضوء في موارد الحدث الأكبر . فالنتيجة إذن
صحّة الوضوء بناء على بقاء الملاك .

وتوهّم أن لازم القول هذا أن نجعل التيمّم مع الوضوء في صفٍّ واحد وفي
عرض واحد ليلزم من ذلك جواز الجمع بينهما مع أن الآية ذكرت التيمّم بدلاً عن
الوضوء ، والتقسيم قاطع للشركة .

مدفوع بأن التيمّم إنّما يجب بدلاً عن الوضوء ، فإذا تحقّق موضوع
الوضوء ولم يكن مانع شرعاً منه أوجب هذا سقوط البدلية في التيمّم قهراً لانتفاء

موضوعه .

هذا إذا كان دليل جواز التيمم دليل نفي الحرج الحاكم على أدلة وجوب الوضوء . وأما إذا كان الدليل دليل نفي الضرر ، فهو أيضاً لا يرفع ملك وجوب الوضوء إلا أن القرينة الخارجية نهضت على حرمة الضرر كاجماع ونحوه ، فإذا حرم الفعل الضرر عد ذلك مانعاً من صلاحية الفعل لأن يتقرب به^(١) .

ولكن في كلاميهما (قدهما) نظر من وجوه :

الأول : إنه وإن قال الشيخ الأعظم (قده) في بحثه في قاعدة لا ضرر : إن الأضرار بالنفس محرّم عقلاً وشرعاً إلا أن الأدلة على تقدير تماميتها ناطرة في التحريم في إيقاعه على الغير . نعم ، هي تشمل النفس أيضاً فيما كان مستوى الأضرار بالنفس يمسّ المقدار الذي نعلم بأن الشارع لا يرضى به ، كقتل النفس أو قطع الاعضاء ، وما شاكل .

إذن فلا وجه للاستدلال على حرمة الأضرار بالنفس بكونه معروفاً عند القوم . ومن هنا تعلم أن التفريق بين أدلة الحرج والضرر بلا فارق إلا في مراتب الأضرار التي يكون تحت نظر الشارع اعتبار حرمتها .

قد يقال : إن نفس الوضوء أو الغسل ليسا من مصاديق الضرر ، وإنما هو غسل أو مسح والضرر يترتب عليهما فهما مقدّمتان للضرر ، وقد بيّنا مقدّمة الحرام لا حرمة فيها .

قلت : إنهما ليسا من قبيل المقدمة ، بل من باب ترتّب الأفعال التوليدية على أسبابها ، كالقتل المترتب على فري الأوداج الأربعة .

الثاني: إيراد الأستاذ الأعظم (قده) وحاصله :

أن ما هو المجعول للشارع ليس إلا جعل الفعل على ذمة المكلّف ، أو
فقل :

إنّ المجعول ليس إلا اعتبار الذمة مشغولةً بعمل مع الابرار. وأمّا الالتزام فهو من
ناحية العقل المستقل بوجوب الطاعة على العبيد والتحريك بتحريك المولى ما
دام لم يقارنه ترخيص من قبله ، فإذا رفع الشارع مجعوله - وهو اعتبار الفعل في
ذمة المكلّف - فلا يبقى في البين شيء ، ويحتاج اثبات أصل المطلوبة والأمر
إلى دليل ، وليس مجعول الشارع أمراً مركّباً من الطلب والالتزام ليتوهم بقاء
الأول بعد ارتفاع الثاني^(١).

إلا أنّنا تبيننا أن صيغة الأمر تدلّ على الوجوب بالوضع أو الإطلاق،
وناقشنا فيما اختاره (قده) في مواقعه الخاصة الأصولية ، لكن مع هذا نقول : إنّ
الأمر ليس معناه إلا الالتزام البسيط وليس أمراً مركّباً من الطلب والالتزام كي
يقال : إنّ الالتزام مرفوع بأدلة نفي الضرر ، وأمّا أصل الطلب والمحبوبة فبإلزام
بحاله ، فإنّه بعد رفع الأمر لا دليل على بقاء المطلوبة والطلب .

الثالث : ما أشكل به (قده) مرّة أخرى وهو : أنّه بعد ارتفاع الأمر تكون
دعوى وجود الملاك تخرّص على الغيب لقصورنا عن ادراك وجوده بعد سقوط
الأمر والتكليف ، وعلى تقدير القول به فهو ملاك منك في جنب الملاك الآخر -
أعني ملاك الحرمة^(٢) - .

لكنّه من الانصاف أن يقال حيث كان دليلاً نفي الحرج والضرر طابعها

(١) التنقيح - كتاب الطهارة - : ٤٢٤ / ٩ .

(٢) التنقيح - كتاب الطهارة - ٤٢٤ / ٩ .

امتناني فلهما القدرة على نفي الأمر والتكليف، ولكن بتناسب الحكم والموضوع نفهم منهما بقاء الملاك وهو يصحح الوضوء لو لم يكن هو حراماً، كما في بعض موارد الضرر إذ بعد كونه حراماً يكون وجوب الملاك مندكاً في ملاك الحرمة ولا يؤثر شيئاً.

والشاهد عليه كما في كلمات السيد الحكيم (قده) هو إتيان التيمم بعنوان أنه بدل من الوضوء، ولم يؤت القصر بعنوان أنه بدل عن التمام لعدم وجود الملاك منه في السفر.

الرابع: ما ذكره السيد الحكيم (قده) من أن دليلي نفي الضرر والحرَج يرفعان الوجوب المستفاد من الدلالة المطابقة على وجوب الوضوء، وأما الدلالة الالتزامية الدالة على وجود الملاك فيه فتبقى بحالها^(١).

لكن ما ذكره لا يتم على مبنى من يقول أن الدلالة الالتزامية كما تتبع الدلالة المطابقة حدوثاً وثبوتاً كذلك تتبعها حجية ولا تنفك عنها في الحجية، كما ذهب إليه الأستاذ الأعظم (قده) وسيدنا الأستاذ (مدّ ظلّه).

نعم، إنَّ المحقق النائيني (قده) ومن تبعه على ذلك أي على أن الدلالة الالتزامية لا تسقط عن الحجية بعد سقوط الدلالة المطابقة عنها، وتحقيقه في بحث التعادل والتراجيح. والانصاف أن هذا الفرق المدعى غير فارق، وأن الضرر والحرَج لهما القدرة على رفع الأمر اللزومي ولا يتعرّضان إلى الأمر الاستحبابي رفعاً فلذا هو متقرر بحاله، ومنه تعرف أن تصحيح الوضوء في كلا الفرضين من الامكان بمكان بقصد الأمر الاستحبابي بحيث يكون الامتثال هنا

يأخذ صورة التخبير في موارد الحرج والضرر بين التيمّم والوضوء وذلك إذا لم يكن الضرر المتحمّل حراماً ، وأما إذا كان كذلك - أي حراماً - تعيّن تكلفه بالتيمّم فقط .

الخامس : ما ذكره السيّد الحكيم (قده) بأن القول بجواز الوضوء من الحرج مستلزم لجواز الجمع بين الوضوء والتيمّم وهو فاسد بمقتضى الآية . لكنه غير تامّ، ضرورة أن القول المذكور هو الذي يوجد هذا اللازم فأى ضرر أو مانع يمكن تصوّره يثبينا عن الالتزام به بعد نهوض الدليل عليه والذي بموجبه يحصل التخصيص ، للآية فإنّه غير عزيز .

وللمحقّق النائي (قده) قول حاصله :

إنّ الحكم بصحّة الوضوء وتيمّمه كالجمع بين المتناقضين ببيان أنّ موضوع وجوب الوضوء واجد الماء ، وموضوع وجوب التيمّم فاقده - الماء - فإذا حكمنا بصحّة وضوئه فكأنّا نقول هو واجد الماء وفاقده في آن واحد .
وتعرّض له بالجواب الأستاذ الأعظم (قده) :

وهو أنّه لا شك بأنّ المكلف في موارد الحرج والضرر واجد للماء حقيقة وهو متمكّن منه ، والشارع لم يمنع استعماله الماء حتى يقال بفساد التوضؤ به وكذا هو متمكّن منه شرعاً ، بل أقصى ما يقال فيه : إنّ الشارع من واقع الامتنان على الأمة رفع وجوب الوضوء . فلذا تكون الأدلّة الحرجية والضرورية حاکمة على وجوب الوضوء على عقد حمله ، فهي بمنزلة التخصيص .

وبيان آخر : أنّ المكلف في هذه الصورة واجد للماء وبموجب الحكومة لأدلّة الحرج والضرر على وجوب الوضوء ساغ له التيمّم في هاتين الصورتين ،

وهذه الحكومة لا تجعل المكلف فاقداً، بل هو واجد ومع ذلك جاز له أن يتيمّم، وهذا الذي قلناه خلاف ظاهر الآية الدالة على أن المكلف إمّا واجد وإمّا فاقداً، وبالتالي إمّا أن يتعيّن عليه الوضوء أو التيمّم، إلّا أن التخصيص غير عزيز^(١).

إذن فالمتمّض بما حقّقناه أن لا مانع من التخيير بين الوضوء والتيمّم في صورة ما لو كان التوضؤ حرجياً أو ضرورياً بمعنى جواز التيمّم في هذه الصورة، هذا لو كان دليل جواز التيمّم دليلي نفي الحرج والضرر.

وأما لو كان دليل جواز التيمّم هو حكم العقل كدوران الأمر بين استعمال ماء الوضوء في واجب أهم من الوضوء نفسه وبين ازالة النجاسة من المسجد، ففي هذه الصورة لو عصى الأهم وتوضّأ فالمجال متاح لتصحيحه بالترتّب، فحيث إنّ المخصّص في المقام هو العقل فهو يتعرّض لاطلاق الأمر بالمهم بالتخصيص عند امتثال الأمر بالأهم، وبهذا المقدار نقول برفع اليد عن إطلاق الأمر بالمهم فقط ليؤخذ باطلاقه عند عصيان الأمر بالاهم. ثم إنّ دليل المخصّص ليس لفظياً كي يشكل علينا بأن المعيار هو الأخذ باطلاق دليل المخصّص لا باطلاق دليل العام.

وهنا إشكال أيضاً من المحقّق النائيني (قده): وهو أنّ الترتّب لا يجري في الطهارات الشرعية بدعوى أن التفصيل قاطع للشركة والقدرة مأخوذة في موضوع وجوب الوضوء وعدم القدرة الشرعية في موضوع وجوب التيمّم، وحيث إنّ المكلف غير متمكّن شرعاً من صرف الماء لتزاحمه مع واجب أهم لم يشرّع على ضوء ذلك الوضوء في حقّه، وعصيان الأمر بالأهم لا يجعله متمكّناً

من الماء شرعاً لأنّ الوجوب المتنبّز في حقّه هو أن يصرفه - الماء - في إزالة النجاسة عن المسجد، ولذا فهو مسلوب القدرة عن التوضّأ سواء امتثل التكليف بالأهمّ أم لا^(١).

وقال الأستاذ الأعظم (قده): بأننا بنينا على ذلك برهة من الزمان وقد عدلنا عنه أخيراً نظراً إلى أنّ القدرة المأخوذة في هذه الموارد - أعني الوضوء والحج وغيرهما - إنّما هي القدرة بالمعنى اللغوي، أعني المفهوم العرفي العام، وهو التمكن من الشيء تكويناً وعدم الممنوعة عنه شرعاً، وليس لها معنى شرعي آخر وبناء على ذلك هو متمكّن تكويناً من الوضوء لو عصى الأمر الأهمّي فلا مسرح للمنع عن التوضؤ شرعاً، فيتحقّق موضوع الأمر بالمهم في حقّه ليشمله دليله.

أمّا تمكّنه في مفروض المسألة من الوضوء عقلاً وتكويناً فهو أمر ظاهر بالوجدان، إذ لا يتصوّر أي مانع عقلي أو تكويني من استعماله الماء في الوضوء، وأمّا التمكن الشرعي فلخلو استعمال الماء في الوضوء عن أي نهْي وانما تعلّق باستعماله في الإزالة فحسب والأمر لا يقتضي النهي عن ضده.

نعم، إذا كان استعماله الماء في الوضوء ممنوعاً عنه بحسب الشرع، كما في التوضؤ من الماء المغصوب انتقل فرضه إلى التيمّم ومنع عن الوضوء لا محالة لعدم قدرته على التوضؤ شرعاً^(٢).

فخالص البيان: أنّه لا مانع شرعاً من أن يقدم المكلّف على التوضؤ في جميع الصور الثلاث، إلّا أن يقال ان بإقدامه هذا محلّ نظر إذا كان نفس

(١) التنقيح - كتاب الطهارة - : ٤٠٩ / ٤.

(٢) التنقيح - كتاب الطهارة - : ٤٠٩ / ٤.

(٩) الترتيب ، بأن يغسل الوجه أولاً ، ثم اليد اليمنى ، ثم اليسرى ، ثم يمسح الرأس ، ثم الرجلين (١) .

استعمال الماء حراماً من جهة إتلاف النفس وغيره .
وأما ما ذكره الأستاذ الأعظم (قده) : من أن دليل جواز التيمم لو كان نصاً شرعياً كما في موارد الخوف على النفس من العطش أو المرض أو اشتداده ، فيوجب ذلك تعيين التيمم عليه .
فيردّ عليه : أنه بالرجوع إلى الأدلة لم نجد أنها بقول مطلق كذلك لمكان وجود بعض منها - النصوص - يدلّ على جواز التيمم عند الخوف أو العطش لكن لم نستفد منها التعيين ، ولذا أنه (قده) بنفسه لا يقتي بذلك .

الشرط التاسع : الترتيب بين أفعال الوضوء

(١) وهو معتبر في الوضوء بعد أن نهضت على اعتباره جملة من الأدلة .
(منها) : قوله تعالى في كتابه العزيز : ﴿ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ ﴾ (٢) .
بتقريب أن (الواو) فيها تعطي معنى الترتيب ، بل حتى على القول بعدم أفادة (الواو) لمعنى الترتيب يكون هذا الشرط مقتضياً منها ، كما أفاده الشهيد في الذكرى حيث قال : (إنه سبحانه وتعالى غيَّ الغسل بالمرافق والمسح بالكعبين وهو يعطي الترتيب ، ولأنّ الفاء في (فاغسلوا) يفيد الترتيب قطعاً بين ارادة القيام وبين غسل الوجه فيجب البدء بغسل الوجه قضيةً للفاء ، وكلّ من قال بوجوب البدء بالوجه قال بالترتيب بين باقي الأعضاء) (٣) .
وقال الشيخ الأعظم (قده) : إنّ في كلا الدليلين غموضاً وإلاّ أن وضوح

المسألة يغني عن الخوض فيهما^(١).

ونسب المحقق الهمداني (قده) الاستدلال بالكتاب إلى قيل حيث قال « قيل ويدل عليه ظاهر الكتاب » ثم قال . وفيه تأمل^(٢).

ولعلّ مآل تأمله هو الاشكال في دلالة (الواو) على الترتيب ، وإلى عدم تمامية عدم القول بالفصل بين البدأة بغسل الوجه وبين باقي الاعضاء ، وما نراه فيما يتعلق بالآية عدم امكانية اقتناص الترتيب من الآية لو كنّا نحن وهي .

(ومنها) : محكي الاجماع كما في الخلاف والغنية والانتصار والسرائر والمعتبر ، وهو مدركي يؤول إلى أحد الوجوه المعتمدة في البين ولو كان منقولاً لكان فقيراً إلى دليل اعتباره وهو لم يثبت .

(ومنها) : التسالم .

(ومنها) : الاثار المروية عن الصادقين عليهما السلام وهي التي تدلّ على لزوم الترتيب بين الوجه وسائر الاعضاء ، (وهي) رواية زرارة سأل أحدهما عليهما السلام عن رجل بدأ بيده قبل وجهه وبرجليه قبل يديه قال : (يندأ بما بدأ الله به وليعد ما كان)^(٣) .

(وأيضاً) صحيحة زرارة قال : قال أبو جعفر عليه السلام : (تابع بين الوضوء كما قال الله عزّ وجلّ ، ابدأ بالوجه ، ثم باليدين ، ثم مسح الرأس والرجلين ، ولا تقدّم شيئاً بين يدي شيء تخالف ما أمرت به ، فإن غسلت الذراع قبل الوجه فابدأ بالوجه وأعد على الذراع ، وإن مسحت الرجل قبل

(١) كتاب الطهارة : ١٣٢ ، ط ح .

(٢) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة - : ١٧٠ ، ط ح .

(٣) الوسائل : ب « ٣٥ » من أبواب الوضوء ، ح ١ .

الرأس فامسح على الرأس قبل الرجل ثم أعد على الرجل ، ابدأ بما بدأ الله عزَّ وجلَّ به ^(١) . هذا كل ما دل على لزوم الترتيب بين الوجه واليدين .

وأما ما دلَّ على اعتبار الترتيب بين اليدين فرواية منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام : في الرجل يتوضأ فيبدأ بالشمال قبل اليمين ، قال : (يغسل اليمين ويبعد على اليسار) ^(٢) .

(وأيضاً) رواية الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال : (إذا نسي الرجل أن يغسل يمينه ومسح رأسه ورجليه فذكر بعد ذلك غسل يمينه وشماله ومسح رأسه ورجليه وإن كان آنما نسي شماله فليغسل الشمال ولا يعيد على ما كان توضأ وقال : اتبع وضوءك بعضه بعضاً) ^(٣) .

(وأيضاً) ما رواه ابن ادريس في آخر السرائر نقلاً من كتاب النوادر لاحمد بن محمد عن أبي نصر ، عن عبد الكريم - يعني ابن عمرو - ، عن ابن أبي يعفور ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : (إذا بدأت بيسارك قبل يمينك ومسحت رأسك ورجليك ، ثم استيقنت بعد إنك بدأت بها غسلت يسارك ثم مسحت رأسك ورجليك) ^(٤) .

وأما ما دلَّ على وجوب تقديم مسح الرأس على الرجلين ما رواه أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام حيث قال : (أن نسيت غسل وجهك فغسلت ذراعيك قبل وجهك فأعد غسل وجهك ثم اغسل ذراعيك بعد الوجه ،

(١) الوسائل : ب « ٣٤ » من أبواب الوضوء ، ح ١ .

(٢) الوسائل : ب « ٣٥ » من أبواب الوضوء ، ح ٢ .

(٣) الوسائل : ب « ٣٥ » من أبواب الوضوء ، ح ٩ .

(٤) الوسائل : ب « ٣٥ » من أبواب الوضوء ، ح ١٤ .

والأحوط وجوباً رعاية الترتيب في مسح الرجلين ، فيقدم مسح الرجل اليمنى على مسح الرجل اليسرى ، ولا يمسحهما معاً^(١).

فإن بدأت بذراعك الأيسر قبل الايمن فأعد على غسل الايمن ثم اغسل اليسار ، وإن نسيت مسح رأسك حتى تغسل رجلك فامسح رأسك ثم اغسل رجلك^(١).

القول الصحيح في كيفية مسح الرجلين

(١) وفي المسألة ثلاثة آراء كل يستدل على أن ما ذهب عليه هو الصحيح

في نظر الشارع المقدس .

الرأي الأول : وهو مختار جماعة من لزوم الترتيب وتقديم الرجل اليمنى على اليسرى ، كالمحكّي عن الفقيه والمراسم واللمعة وجامع المقاصد والمسالك والمدارك وغيرها . وادّعى في الخلاف الاجماع عليه ، وهذا الرأي هو المشهور.

الرأي الثاني : وهو الأشهر كما في كلمات الأستاذ الأعظم (قده) الذي يعزو الأدلة بأنها تشير إلى عدم الترتيب في مسح الرجلين ، فيجوز مسحهما معاً ، كما يجوز مسح اليسرى قبل اليمنى وهكذا ، وهذا القول هو المحكّي عن المعبر والمنتهى والتحرير والمختلف والارشاد والقواعد والتنقيح وظاهر المبسوط والغنية والمهذب والوسيلة والكافي والسرائر والتذكرة .

الرأي الثالث : وهو مختار عدّة قليلة منهم السيّد اليزدي (قده) في العروة من التخيير بين مسح الرجلين معاً ومسح أحدهما إلا أنه على تقدير عدم

مسحهما معاً واختيار الواحدة قبل الأخرى يجب عليه أن يبتدىء باليمنى قبل اليسرى^(١).

وأصحاب الرأي الأول القائل بالترتيب استندوا إلى عدة أمور في الباب تعطي هذا المعنى .

(منها) : ما رواه محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث له قال : (وامسح القدمين وابتدىء بالشق الأيمن)^(٢).

ووصف الأستاذ الأعظم (قده) هذه الرواية بالصحيحة^(٣) ، وأما الهمداني وصاحب الجواهر (رحمهما الله) ، فقالا : إنه حسن كالصحيح^{(٤)(٥)}.

وفي مضمون رواية محمد بن مسلم طائفة أخرى من الروايات فهي وإن كانت موسومة بالضعف إلا أنها تنفع كمويد للمطلوب ، فإن الركيزة الأساسية في واقع الأدلة متمثل في صحيحة محمد بن مسلم .

(ومنها) : الاجماع وجوابه أوضح من أن يخفى .

(ومنها) : ما ذكره صاحب الجواهر (قده) :

بأنّ الوضوءات البيانية إن تعرّضت لشرطية الترتيب فلا كلام في وجوبه حينئذٍ ، وإلاّ لزم وجوب مقابله ، وبطلان الثاني ظاهر ممّا يوجب تعيّن الأول لأنّ بيان الواجب واجب^(٦).

(١) العروة الوثقى : ج ١ ، مسألة مسح الرجلين في افعال الوضوء ..

(٢) الوسائل : ب « ٢٥ » من أبواب الوضوء ، ج ١ .

(٣) التنقيح - كتاب الطهارة - : ١ / ١٨٩ .

(٤) جواهر الكلام : ٢ / ٢٢٨ .

(٥) مصباح الفقهاء - كتاب الطهارة - : ١٦٢ ، ط ح .

(٦) جواهر الكلام : ٢ / ٢٢٨ .

وأما السيّد الحكيم (قده) وسيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) فإنّهما اعتدما على الوضوءات البيانية لكن بفتية أخرى وهي: أنّه من المقطوع أنّهم عليهم السلام لم يخالفوا الترتيب وحيث، إنّ الامام عليه السلام كان في مقام تعليمهم كيفية الوضوء الصحيح، فالظاهر من فعله وجوب مراعاة جميع ما راعى في وضوئه^{(١)(٢)}.

وخالفهم في ذلك المحقّق الهمداني (قده) حيث أفاد: بأنّه ربّما يظهر من الوضوءات البيانية على كثرتها وتعرّضها للترتيب وسائر الخصوصيات المقصودة بالافهام عدم كون خصوصية الترتيب بين الرجلين ملحوظة عندهم عليهم السلام أصلاً. إذ لم يكن في شيء منها اشعار ببيانه، بل قد يستظهر أنّه لو مسحهما دفعةً بموجب هذه الوضوءات لصحّ، ولو ادّعى مدّع القطع بأن الترتيب بين الرجلين لو كان واجباً لكان له محلّ في كلمات الأمام عليه السلام المسوقة لبيان خصوص الترتيب المعتبر بين افعال الوضوء وكذا في غيرها من الأخبار البيانية وغيرها المسوقة لبيان كيفية الوضوء من حيث الأجزاء والشرائط لم تكن دعواه بعيدة^(٣).

ويختصر مراده (قده) في القول بأن الروايات التي تعرّضت إلى الترتيب بين سائر افعال الوضوء ساكتة عن مسألة الترتيب بين الرجلين، بل أنّما أمر بالبدء بما بدأ الله به من غسل الوجه أولاً واليدين ومسح الرأس والرجلين. وناقشه الأستاذ الأعظم (قده) حيث قال: إنّ روايات الوضوءات البيانية

(١) مباني المنهاج: ١/ ٤٠٩.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٢/ ٣٨٤.

(٣) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة - ١٦٢، ط ح.

وإن لم تتعرض لمسألة الترتيب بين الرجلين مع انها نقلت الكثير من الخصوصيات الأخرى الموازية لها في الأهمية من أنه عليه السلام مسحهما بكيفية من الكيفيات لا محالة ، كيف وقضية وقوعه ضرورية في الخارج شرعاً وأنه لا بدّ وإن يكون في صورة من الصور ، لا لأن الترتيب غير معتبر بين الرجلين ، بل لأنه عليه السلام مسح على الطريقة التي كانت متعارفة عندهم التي هي مسح اليمنى قبل اليسرى . وهذا هو الذي حدى بالرواة إلى عدم نقل كيفية المسح ولو كانت الطريقة على غير النهج المذكور بحيث يكون مخالفاً لما هو المعهود عندهم لكان لذلك محل في رواياتهم .

فلو ادعى مدّع القطع بأن الترتيب المعتبر لو كان على غير الطريقة المتعارفة لنقله الرواة لا محالة لم يكن دعواه بعيدة ، فاطلاق هذه الروايات وسكوتهما عن الترتيب مع كونها وضوءات بيانية دليل على ما اشرنا اليه من اعتبار الترتيب المتعارف في مسح الرجلين .

ومع الاغماض عن ذلك فالقدر المتيقن أنّها غير متكفلة ، إلا الترتيب الوارد في الكتاب ، وليست بصدد بيان كيفيات أخرى معتبرة في الوضوء . ويؤيد ذلك غسل اليدين حيث إنّ الترتيب بينهما ممّا لا كلام فيه ، إلا أنّ الوضوءات البيانية ساكتة عنه ^(١) .

وهو محلّ مناقشة : وقبل أن نخوض غمار المناقشة نذكر أنّ الفرق الجوهري بين دعوى الهمداني ، والأستاذ الأعظم (قدهما) بعد التسليم أنّ الإمام عليه السلام لم يبيّن الترتيب بين الرجلين .

إنّ الأول يقول بأنّ الأخبار البيانية متعرّضة لسائر الأجزاء والشرائط للوضوء ولكنها لم تتعرّض إلى مسألة الترتيب بين الرجلين ، وهو ممّا يكشف عن عدم كونه معتبراً عند الشارع المقدّس .

وأما الثاني فيقول : إنّ الترتيب معتبر بين الرجلين ، وسكون الروايات البيانية في الوضوء عن ذلك من جهة أنّ الرواة رأوا أنّ الامام عليه السلام لم يخالف ما هو المعروف عندهم من مسح اليمنى على اليسرى ، ومن هنا كانت الحاجة قاصرة عن ضرورة نقلها .

والظاهر أنّ الأول مختار الهمداني (قده) هو الاوجه فإن معنى الوضوءات البيانية أنّ الامام بصدد اعطاء النظرية الفعلية للوضوء تطبيقاً بحيث - وهو في هذا المقام - لا يجب أن يغفل أيّ جزء أو شرط لما له الدخّل في الامتثال، فسكوتهما والحال هذه لا يكشف إلّا عن مسألة عدم اعتبار الترتيب في الرجلين . ضرورة أنّ المولى لو كان في مقام بيان قيود المأمور به واعرض عن ذكر قيد من القيود الخاصة فمعنى هذا أنّ القيد ليس كذلك .

ويمكن أن تؤيّد ذلك بأن نقض الثاني بالقول بأنّ الوضوءات البيانية لو لم تتعرّض لمسألة المسح على الرجلين من زاوية كيفية ذلك لعدم مخالفته ما هو المعهود فعله عند القوم لكان معنى هذا أنّ لا حاجة إلى ذكر باقي أجزاء الوضوء وشرائطه الأخرى ، لأنّها أيضاً معهودة عندهم ، والاقتصار على المسح في الرجلين لم ينهض الدليل عليه وإن أبيت عمّا ذكرناه ، فلا أقلّ إنّها لا تكون ظاهرة فيما أفاده الأستاذ الأعظم (قده) بل تكون مجعلة .

وأما ما ذكره (قده) من الرجوع إلى القدر المتيقّن في الترتيب الموجود

في الآية الشريفة فيخالف ظاهر الروايات المذكورة ، هذا أولاً . وثانياً أنه لا واقع للترتيب في الآية بحيث يمكن الوقوع عليه إلا الذكري ، ولا أظن أن هذا يوائم مقصوده (قده) .

ونقول مع هذا كله : إنَّ ظاهر هذه الأخبار البيانية أنها مسوقة لبيان كيفية الوضوء جزءً وشرطاً ومنها الترتيب ، وعدم ذكر الترتيب بين أعضاء الوضوء يدلّ على عدم اعتباره بينها .

وأما ما ذكره (قده) من أن مسح عليه السلام على القدمين لو كان على خلاف المعهود عند الأصحاب كمسحهما معاً أو بتقديم اليسرى على اليمنى لنقل إلينا ، فهو مخالف لما ذكره الهمداني (قده) من أنه ربّما يستظهر من بعض الأخبار البيانية أنه مسحهما دفعة ولعل نظره إلى ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام وابن عباس عن النبي صَلَّى الله عليه وآله وسلّم : أنه توضأ ومسح على قدميه ونعليه .

وروي أيضاً عن ابن عباس أنه وصف وضوء رسول الله صَلَّى الله عليه وآله وسلّم (فمسح على رجليه معاً) فتأمل .

وأيضاً قوله (قده) ومن هنا لم يتعرّض في جملة من الروايات لبيان الترتيب المعتبر في غسل اليدين مع أن الترتيب بينهما ممّا لا كلام في اعتباره لا يكون دليلاً على أن الأخبار غير متكفّلة ، إلا للترتيب الوارد في الكتاب . ولو راجعت صحيحتي منصور بن حازم والحلي ، ورواية ابن ادريس لوجدت أنها تعرّضت لغسل اليدين بالترتيب مع أنه غير مذكور في الكتاب ، وكون بعض الروايات مطلقة ، وعدم ذكر الترتيب فيها لا تصلح لأنّ يعتمد عليها في تثبيت

دعواه .

فالحقّ: أنّ مختار المحقّق الهمداني (قده) من الوجاهة بمحلّ، فتكون نتيجة ما ناقشناه أنّ الدليل غير تام على اعتبار الترتيب في مسح الرجلين إلّا الصحيحة المتقدّمة .

ونطوي كشحاً عمّا ناقش به المحقّق صاحب الجواهر (قده) في دلالة هذه الرواية على المدّعى حيث أفاد:

إنّ الحسنه لا صراحة فيها على مسح تمام الشقّ الايمن قبل الأيسر، وعلى تقدير آخر رواية التوقيع المشتملة على جواز المعية تعارضها، مع أنّها اعلى منها سنداً، ومع اعتضاها بفتوى المشهور، وإطلاق الكتاب والسنة وظهور الموضوعات البيانية وغيرها على كثرتها كما تقدّم والأخبار المتعرّضة للترتيب لم تتعرّض للترتيب في مسح الرجلين مع شدة الحاجة إليه، وعموم البلوى واستبعاد خفائه لتكرّر وقوعه ونحو ذلك من المؤيدات الكثيرة، فلا يبعد حملها - الصحيحة - على الاستحباب^(١)، لأنّ جميع ما ذكره صالح للمناقشة والردّ ببيان:

أنّ منع الظهور في ارادة مسح تمام الشقّ الأيمن يخالفه نفس الظهور مع شدة وضوحه وأمّا التوقيع الشريف فلا قوة فيه لكي يقع في وجه الصحيحة وذلك لارسالها، ومنه يتّضح أنّ دعوى كونها اعلى سنداً جزافية .

وعلى تقدير آخر ان لو قلنا بالمعارضة فإنّ مقتضى الصناعة الفنية وقانونها عدم اعتبار موافقة الفتوى كمرجّح في البين، وإطلاقات الكتاب

والسنة والوضوءات البيانية تحمل على تقييدها بالصحيحة بموجب قانون التخصيص .

إلا أننا يمكننا القول بأن صحيحة محمد بن مسلم واقعة في طرف معارضة مع الروايات البيانية الخالية عن اعتبار الترتيب بين الرجلين ، ومع نصوص الترتيب الظاهرة في عدم اعتباره فيهما ، إلا أن الظهورين ليسا بالأقوائية المؤهلة بحد يصلحان لأن يقعاً في طرف معارضة مع الصحيح ، واعراض المشهور غير ثابت ، وعلى تقدير آخر غير مضر ، وبهذا تسقط دعوى حمل الأمر على الاستحباب لأنه خلاف الظاهر .

إلى هنا يكون قد وضحت معالم النظرية الأولى ، أو القول الأول القائل بالترتيب وإن ما طرحناه من مناقشات يثبت أن عدمه أوجه من اعتباره ، فلاحظ .

وحقّ البحث أن نتعرض إلى أدلة الرأي الثاني الذي لم يشترط الترتيب، فإنهم أيضاً تمسكوا بما هو المعتبر عندهم . ومع المناقشة يظهر أن المعتمد عليه وجيه أم لا؟

(منها) : الإطلاق في الآية المباركة وهي قوله تعالى ﴿ وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ ﴾^(١) فإنه يدل على وجوب المسح سواء أن بدأ بالرجل اليمنى أو اليسرى .

(ومنها) : الروايات البيانية للوضوء بما اشتملت عليه من أمر بمسح الرجلين دون الإشارة إلى واقع الترتيب بينهما ، مع انها وردت في مقام بيان

الخصوصيات المعتبرة في الوضوء جزءاً أو شرطاً مع ذلك لم يتعرض إلى الترتيب بين الرجلين في ظرف المسح وهو ليس إلا من زاوية عدم اعتباره فان سكوتها عن بيان الترتيب بين الرجلين مع كونها في مقام بيان الشرائط والترتيب بين سائر الاعضاء دليل على عدم اعتبار الترتيب بين الرجلين .

(ومنها) : أنه لو وجب لكان ذلك شائعاً لعموم البلوى وتكرره في كل يوم، كما في الترتيب بين الوجه وسائر الاعضاء أو بين اليدين المذكور في الرواية لا اعتباره ، فعدم ذكر الترتيب يدل على عدم اعتباره أيضاً .

وفي الجميع نظر ، أما الأول والثاني فقانون التخصيص العام يقتضي حمل جميع المطلقات آية ورواية على الخاص الموجود في صحيحة محمد بن مسلم وتقيدها وهذا القانون وإن كان على خلاف ما تبناه المحقق الهمداني (قده) في خصوص المقام حيث رأى :

أن كون الأخبار الخاصة المسوقة لبيان الترتيب كالصحيحة ، ومؤيداتها مقيدة لمطلقاتها الأخرى الكثيرة في غاية الاشكال بحيث لا يمكن الالتزام به بمجرد ظهور لفظ الأمر بالترتيب في ارادة الوجوب ، فالتصرف في ظاهر الأمر بحمله على الاستحباب اهون من تقيده بمثل هذه المطلقات به بشهادة العرف على ذلك ضرورة أن الالتزام باهمال هذه المطلقات الكثيرة ، أو احتفافها بقرائن حالية أو مقالية ، أو الالتزام بكونها مسوقة لبيان الحكم الظاهري للمخاطبين دون التكليف الواقعي أو غير ذلك مما يصح تأخير ذكر القيد عن وقت الحاجة، ليس بأهون من حمل الأمر على الاستحباب^(١) .

ويرد على ما أفاده نقضاً وحلاً:

أما النقض: فلازم قوله أن ارتكاب قانون التخصيص بالنسبة إلى الايات المطلقة غير صحيح ولا نظنه يلتزم هو بذلك (قده).

وأما الحل: فإن حمل عموماً الكتاب العزيز ومطلقاته على المخصّصات الموجودة في اثار اهل البيت عليهم السلام الروائية ليس بنادر فيكون الخاص قرينة على رفع اليد عن عموم العام ولا عكس.

وأما خلو الروايات عن مسألة الترتيب بين الرجلين، كما ذكره المستدل في الدليل الثالث فقد ناقشه الأستاذ الأعظم (قده) بما حاصله: أن الامام كان يجري مسحه على نحو ما تعارف الناس لأنه المعتبر شرعاً، إلا أنك قد عرفت ضعفه في محله.

وبهذا تعرف أن متكأ أصحاب هذا الرأي ضعيف، بل ولا يمكن الاعتماد عليه.

وأما وجه الرأي الثالث وهو التخيير بين مسح الرجلين معاً ومسح أحدهما قبل الأخرى على تقدير عدم مسحهما معاً، فهو تفصيل اختاره ثلثة قليلة منهم السيّد اليزدي (قده) في عروته. ومستنده خبر الاحتجاج المروي عن محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري، عن صاحب الزمان عليه السلام: (أنه كتب اليه مسألة عن المسح على الرجلين يبدأ باليمنى أو يمسح عليها جميعاً؟ فخرج التوقيع يمسح عليهما جميعاً، فإن بدأ بإحدهما قبل الأخرى فلا يبدأ إلا باليمنى^(١)) والتمسك بهذه الرواية له مساس بمسألة تصحيح طريق الطبرسي إلى

الحميري كما التزم به البعض ، وعلى تقدير عدمه كما التزم به الأستاذ الأعظم (قده) وسيدنا الأستاذ (دام ظلّه) وهو الصحيح لا يمكننا أن نعتبر الرواية دليلاً كما تفرضه الصناعة .

إلا أنه على تقدير سكوتنا عن سندها وقبولنا دلالة الرواية على هذا فمن شأن قبولنا لها أن نخصص بها صحيحة محمد بن مسلم ونقيدها بصورة عدم المسح معاً ، رادّين بذلك على السيّد الحكيم (قده) الذي اختار طريق المعارضة بينهما^(١) ، وعلى صاحب الجواهر (قده) القائل بأن رواية الاحتجاج مع انها غير مشهورة رواية وفتوى ، ومع معارضتها للاجماع المركّب . ومعارضتها - بما سمعت من أدلة القول الثاني - لا تصلح لأن تكون حاكمة على إطلاق الكتاب والسنة ، بل قد عرفت أنّ اخبار الوضوءات البيانية وغيرها كادت تكون صريحة في عدم وجوب الترتيب^(٢) .

والوجه فيما قلناه هو : أنّ المخالفة لما هو المشهور فتوى أو رواية لا تؤثر في اعتبار الرواية وحتى لو خالفت الاجماع المركب فالكلام هو الكلام . لأنّ العدة في الاجتماعات ما كان كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام وهذا ليس . اضعف اليه ، أنّ أدلة القول الثاني لا تكون معارضة لها ، بل يجمع بينهما على تقدير كونها تامة السند ولا طريق لمنع حكومتها على الإطلاقات . نعم ، ظاهر اخبار الوضوءات البيانية عدم اعتبار الترتيب لكنه ليس بالحدّ الذي يقاوم ظهور التوقيع الشريف .

وبهذا نعرف أنّ الدلالة في التوقيع تكاد تكون تامة ، والعدة في المقام

(١) مستمسك العروة الوثقى ج ٢ ص ٣٩٤ .

(٢) جواهر الكلام : ٢ / ٢٢٩ .

كما أنَّ الأحوط مسح اليمنى باليد اليمنى ، واليسرى باليسرى (١).

هو الاشكال السندي .

فتحصل : أنَّ الصحيحة تكون دالة على لزوم الترتيب وتخصّص بها المطلقات هذا بحسب الصناعة .

لكن حيث إنَّ الترتيب لو كان واجباً لكان أمراً ظاهراً ولم يتنازع فيه اثنان ، والحال قد عرفت أنَّ الاراء في الترتيب مسحاً محلّ نظر - على ما سردناه لك - وهي مسألة تمسّ جنبه البلاء بقوة يومياً . فالفقوى على طبق ما خلصنا اليه في نتيجة البحث من اعتبار الترتيب أمر يتخلّله الاشكال فلا يسعنا الافتاء على طبقه . ولما كان الاحتياط طريق النجاة فلا بدّ من رفع اليد من لزوم الترتيب وحمل الأمر على الاستحباب .

(١) وذكره لكيفية المسح هذه يكشف عن وجود طرق أخرى غير معتبرة عنده ، والبحث يقتضينا أن نبحث في الكل والاستدلال على ما ذكره في المتن فنقول :

المسح أما باليد الواحدة يكفي أو لا بدّ من الاثنين ، وعلى الثاني لا بدّ من مسح اليمنى باليمنى ، واليسرى باليسرى ، أو يجوز العكس كأن يمسح الرجل اليمنى باليد اليسرى ، والرجل اليسرى باليد اليمنى .

وكما أسلفناه لك في صدر البحث أن ظاهر الماتن على عدم كفاية اليد الواحدة في مسح الرجلين ، بل يجب احتياطاً مسح اليمنى باليمنى ، والرجل اليسرى باليد اليسرى .

إلا أنَّ السيّد اليزدي (قده) اختار جواز مسح كليهما بيد واحدة ولا يفرق

في ذلك أي اليدين كانت ، وقال : إنّ مقتضى الاحتياط الندي أن يكون مسح اليمنى باليمنى ، ومسح اليسرى باليسرى^(١) والمذكور في كلامه من جواز مسح الرجلين بكلّ من اليدين محكي عن المفاتيح ، وحكي عن المناهل الاتفاق عليه ، ووجه أمران :

الأول : الإطلاق في آية الوضوء .

الثاني : الأخبار البيانية .

أمّا إطلاق آية الوضوء فمقتضاه وإن كان وجوب مسح الرجلين من غير تعيين آلة المسح بأنه باليد أو بغيرها لكن الروايات المتقدمة ناهضة على تقييده بالمسح باليد . وبهذا المقدار نرفع اليد عن الإطلاق ولكن هل دلّت المقيّدات على أن الرجل اليمنى لا يبدّ وان تمسح باليد اليمنى ، أو مسح الرجل اليسرى باليد اليسرى ، كلاً بل يجب أن نحفظ بالإطلاق بهذا المقدار من السعة ، هذا مع أنّ نفس المقيّدات تنفعنا لو اردنا أن نتمسك بها ، فإنّها من جهة اشارت إلى أنّ المسح لا يبدّ وإن يكون باليد ، فهي مضيقة من هذه الناحية ، وواسعة من جهة المسح باليدين أو باليد ، وبمن يبتدأ وبأي يد فهي بسعتها وإطلاقها من هذه الجهة يمكن أن نتكئ عليها ، والحكم بكفاية اليد الواحدة أو مسح اليمنى باليد اليمنى وجواز مسح الرجل اليسرى باليد اليمنى وهكذا .

إذن حتى مع البقاء على الإطلاق في الآية الشريفة وحتى مع دخول المقيّدات عليها تكون النتيجة هي النتيجة ولا يثمر لنا التقييد شيئاً ، إلّا أنّ المسح لا يبدّ وأن يقع بواسطة اليد ، فيؤخذ بالإطلاق .

(١) العروة الوثقى : ١ في افعال الوضوء مسألة مسح الرجلين .

وأما الأخبار البيانية :

(فنها) : ما رواه بكير بن أعين ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : (قال : ألا أحكي لكم وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ؟ فأخذ بكفه اليمنى كفاً من ماء فغسل به وجهه ، ثم أخذ بيده اليسرى كفاً فغسل به يده اليمنى ، ثم أخذ بيده اليمنى كفاً من ماء فغسل به يده اليسرى ، ثم مسح بفضله يديه رأسه ورجليه)^(١).

(ومنها) : ما رواه محمد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : (يأخذ أحدكم الراحة من الدهن فيملاؤها جسده والماء أوسع ، ألا أحكي لكم وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ؟ قلت : بلى ، قال : فأدخل يده في الإناء ولم يغسل يده فأخذ كفاً من ماء فصبّه على وجهه ثم مسح جانبيه حتى مسحه كله ، ثم أخذ كفاً آخر بيمينه فصبّه على يساره ثم غسل به ذراعه الأيمن ، ثم أخذ كفاً آخر فغسل به ذراعه الأيسر ، ثم مسح رأسه ورجليه بما بقي في يديه)^(٢).

بيان أنّهم عليهم السلام كانوا في ظرف تعليم الوضوء بأجزائه وشرائطه ، أي أنّهم في مقام البيان ، فكلّ ما أخذ في هذا العمل يعدّ معتبراً في الوضوء . ولكن مع أنّهم عليهم السلام كانوا كذلك لم يتعرّضوا إلى مسألة مسح الرجل اليمنى باليد اليمنى والرجل اليسرى باليسرى . وعدم ذكرهم لذلك في هذا الحال يكشف عن عدم اعتباره وإلا ما كان داع للسكوت .

ويمكن أن نورد شيئاً هنا على الأمر الأول وهو إطلاق الآية بأن باب

(١) الوسائل : ب « ١٥ » من أبواب الوضوء : ٤ .

(٢) الوسائل : ب « ١٥ » من أبواب الوضوء ، ح ١ .

التخصيص مفتوح واجراء قانونه بمحل من الامكان ، وليس عزيزاً أن تمتسك بصحيحة زرارة ونقيدها بإطلاق الآية .

وأن نقول بوجوب مسح الرجل اليمنى باليمنى واليسرى باليسرى كما قال به عليه السلام : (وتمسح ببلّة يمينك ناصيتك ، وما بقي من بلّة يمينك ظهر قدمك اليمنى ، وتمسح ببلّة يسارك ظهر قدمك اليسرى)^(١) .

ولم نعثر على الوجه الذي حمل السيّد الزدي لحمل هذه الرواية على الاستحباب ، وبيان أكمل الافراد والاطلاقات على حالها .

وأما الأمر الثاني - الروايات - فالجواب عنه كما في كلمات أستاذنا الأعظم (قده) من أنّ عدم تعرّض الرواة لنقل خصوصيات المسح من جهة أنّ مسحهم عليهم السلام لم يكن لينخرم عمّا كان متعارفاً عند الناس واعني بذلك مسح اليمين باليمين واليسار باليسار ، ولو كان المسح خلاف ما هو المعهود عندنا الآن لكان لزاماً على الرواة أن يتعرضوا لنقل مثل هكذا خصوصية غير مألوفة عندهم .

وبهذا نقول : لا يدلّ عدم تعرّض الرواة لنقل الخصوصيات على كفاية المسح مطلقاً ، بل يدلّ على كون المسح المعمول به هو المسح الموجود في ذلك الزمان .

وتوهم أنّ مسحهم عليهم السلام بهذه الطريقة المألوفة عندنا يدلّ على أنه من المستحبات وكونه أكمل الافراد ولا يدلّ على اعتبار مسح اليمنى باليد اليمنى واليسرى باليسرى .

مدفوع بظواهر الأخبار الكائنة في مقام البيان والتعليم الكاشف بحسب ظرفه الخاص على أن كل ما تعرض الامام عليه السلام لفعله يكون دخيلاً في المأمور به . نعم ، لو نهض دليل من خارج على استحبابه لقبلنا الدعوى ، وهذا أمر آخر .

مع أننا يمكن ان نجيب على استدلاله (قده) بأن سكوتهم عن كيفية المسح معزو فقط إلى بيان أنهم درجوا على المتعارف من المسح عند المتعلمين في حضرة الامام عليه السلام ، بل ينهض في البين احتمال آخر وهو أن السكوت لاجل عدم اعتبار أن المسح لأبد وأن يكون للرجل اليمنى باليمنى واليسرى باليسرى ولا ترجيح لاحد الاحتمالين على الآخر ، مع أن الترتيب لو كان معتبراً لما خفي على المتشرعة خصوصاً إن المسألة مما مسّت افعال الناس بالبلاء في كل يوم مرّات ، وكلّ هذا يكون عاملاً رئيساً في توهين الأخذ بظهور الصحيحة والافتاء على لزوم مسح الرجل اليمنى باليمنى واليسرى باليسرى . ومن هنا كانت أكثر فتاويهم مبنية على الاحتياط مع أن الدلالة في الصحيحة لا نقاش فيها وليس ذلك إلا من جهة ما قلناه ، فهذا ما يوهن الأخذ بظهور الصحيحة والفتوى باعتبار لزوم مسح اليسرى باليسرى واليمنى باليمنى . ولا بأس من أن نشير إلى وجود روايتين ربّما يستظهر منها كفاية المسح بيد واحدة :

(الأولى): صحيحة الأخوين من قوله عليه السلام .. إلى أن قال : (ثم مسح رأسه وقدميه إلى الكعبين بفضل كفيه لم يجدد ماء)^(١) .

(الثانية) : صحيحة زرارة ... إلى أن قال : (ثم مسح ببقية ما بقي في يده رأسه ورجليه ولم يعدهما في الاناء)^(١)، إلا أن السيد الحكيم (قده) تعرّض لهما بالجواب فأفاد : بأن ظاهرهما تعدد الكف واليد ، بقرينة ذيل الثاني فيكون حالهما حال بقية النصوص البيانية المتضمنة للمسح باليدين والكفين^(٢).

وقد عرفت الاشكال في ظهور ذلك في الوجوب ويردّه : أن القرينة إن وجدت كما قال ، وهو ذيل الرواية الثاني . فصلاحيتهما مقصورة على نفسها في ذات الرواية ولا تمسّ دلالة الرواية الأولى بأي شيء ، بل ظهورها باقي بحاله . والأمر الذي يؤدّي إلى وقوع التعارض بينهما ، هو أن القرينة في الأولى لها واقع ، حيث إن قوله : (لم يحدث لها ماءً جديداً) يشعر بأن المراد بالكفّ الكفين .

والخلاصة : أن مقتضى الصناعة الفنية لزوم مسح اليمنى باليمنى واليسرى باليسرى إلا أنه في الأمر إشكال من جهة أنه لو كان الترتيب المذكور معتبراً لما خفي على المتشرعة ممّا يوجب وهن ظهور الصحيحة ، ويلزمنا أن نرفع اليد عن هذا الظهور ، وأن نجعل الفتوى على طبق مسلك الاحتياط للزومي لكونه عروة النجاة .

(١) الوسائل : ب « ١٥ » من أبواب الوضوء ، ح ٦ .

(٢) مستمسك العروة الوثقى : ٢ / ٢٨٥ .

(١٠) الموالاة ، ويتحقق ذلك بالشروع في غسل كل عضو أو مسحه قبل أن تجف الأعضاء السابقة عليه ، فإذا أخره حتى جفت جميع الأعضاء السابقة بطل الوضوء . نعم ، لا بأس بالجفاف من جهة الحرّ أو الريح أو التجفيف إذا كانت الموالاة العرفية متحققة (١) .

الشرط العاشر : تحقيق في شرطية الموالاة

(١) والتحقيق في مدرك هذا الشرط يحتاج إلى بسط الكلام في جهات

ثلاثة :

الجهة الأولى : في وجوبها .

الجهة الثانية : في أنّ وجوبها شرطي أو نفسي .

الجهة الثالثة : في تفسير الموالاة ومحاولة فهم معناها الشرعي ان كان أو العرفي الخاص أو العام .

وقد نقول في الجهة الأولى : إنّ النقاش في وجوبها لا مجال له بعد أن وصل وجوبها إلى حدّ التسليم به عند الطائفة الحقّة . وعن شيخنا الأعظم (قده) : إنّ الموالاة واجبة اجماعاً مستفيضاً ، بل محقّقاً^(١) وعن الخلاف والغنية والمنتهى والتذكرة والذكرى والمفاتيح والمدارك وغيرها دعوى الاجماع أيضاً . إذن فقد عرفت أن لا مجال للملاجة في وجوبها .

أمّا الجهة الثانية : فالبحث في أنّ وجوبها شرطي أو نفسي لا يكون إلّا بعد تحقق الثمرة فيه ، وهي موجودة في مسرح الوضوء ، فالقول بأنها - الموالاة - واجب شرطي ثمرته أنّ الاخلال بها مبطل للوضوء . وأمّا إذا قلنا بان وجوبها نفسي فلا أثر للاخلال بها في بطلان الوضوء ، بل أثره أخروي من زاوية الثواب

والعقاب . مع أنّه يجدر بك أن تلاحظ أنّها لو لم تكن واجبة لكان الوضوء كالغسل من هذه الناحية .

والمهمّ أنّه نسب إلى المشهور ميلهم باتّجاه اعتبار الموالة واجبة بالوجوب النفسي وإنّ تركها لا يوجب إلّا العقاب والعدوان ، وصحة الوضوء لا يمس بها بحال ونسب إلى المحقّق في المعتر والعلامة في المنتهى والتحرير والمختلف أنّ الاثم حاصل فقط في صورة الاخلال بها عمداً لكن مع الابقاء على صحة الوضوء .

نعم ، في البين رأي ثالث حاصله أنّ الموالة واجبة شرعاً وشرطاً كما عثرنا عليه في عبارات صاحب الجواهر^(١) (قده) .

أدلة القائلين بكون وجوب الموالة نفسياً

ومن ذهب إلى أنّ وجوبها نفسي فقد اتّكأ على جملة من الأدلة :
(منها) : أنّه بموجب قاعدة الاشتغال التي تقتضي وجوبها وكونها معتبرة في الوضوء .
ولا فتيّة في هذا الجواب لأنّ المرجع عند الشكّ في التكليف البراءة لا الاشتغال .

(ومنها) : إنّ الاجماع قائم على أنّ الامر بالغسل والمسح في الآية الكريمة ﴿ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ ... ﴾ يشير إلى فورية الاتيان بالوضوء بلا تراخي ، وأي تباطؤ واخلال بالفورية بين أجزاء وشرائط الوضوء موجب لاستحقاق

العقاب ، وليس هذا إلا معنى أن الموالاة واجبة بالوجوب النفسي .
لكنك خبير بأن الاجماع ان قام الدليل على اعتباره فموقوف على ان
يكون كاشفاً عن رأي المعصوم ، وخلاف هذا الاجماع لم ينهض أي دليل على
اعتباره فما بالك بقيامه على البحث في مسألة الظواهر التي يبحث عادة عنها في
فنّ الاصول ؟ فان الظواهر لا تثبت بالاجماع هذا أولاً .

وثانياً أن الفورية لو كانت مرادة من الآية الشريفة لكان لزاماً علينا متى ما
نهضنا إلى الصلاة وجوب ان نغسل الوجه فوراً وهو كما ترى والتفكيك بينه وبين
الايدي غير مقبول لكونها معطوفة على الوجه .

وثالثاً أن الأوامر المتعلقة بأفعال الوضوء ظاهرة في الوجوب الشرطي ،
ولا معنى للفورية فيه ، فإن الفور والتراخي انما يتصوران في الوجوب النفسي .
(ومنها) : الأخبار الآمرة بالمتابعة والاتباع .

(فمن الروايات) : رواية زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : (تابع
بين الوضوء كما قال الله عز وجل : ابدأ بالوجه ، ثم باليدين ، ثم امسح الرأس
والرجلين .. إلى آخره)^(١) .

(وأيضاً) رواية حمّاد ، عن الحلبي ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : (إذا نسي الرجل ان يغسل يمينه فغسل شماله ومسح رأسه ورجليه فذكر بعد ذلك
غسل يمينه وشماله ومسح رأسه ورجليه ، وإن كان انما نسي شماله فليغسل
الشمال ولا يعيد على ما كان توضأ وقال : اتبع وضوءك بعضه بعضاً)^(٢) .

(وأيضاً) رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال : (إذا توضأت

(١) الوسائل : ب « ٣٤ » من أبواب الوضوء ، ح ١ .

(٢) الوسائل : ب « ٣٥ » من أبواب الوضوء ، ح ٩ .

بعض وضوئك وعرضت لك حاجة حتى يبس وضوءك فأعد وضوءك فإن
الوضوء لا يبعض^(١).

وضعف الاستناد على هذه الأخبار لاثبات الموالة ظاهر لأن المقتنص
منها بعد التأمل الدقيق كونها دالة على لزوم الترتيب بين افعال الوضوء هذا
ويكفيها ما اثبتناه في فته الخاص من أن الفعل المأمور به إذا كان ذا تراكيب
اجزائية وشرائط فأمر يتعلق بها أو بكيفياتها يكون وجوبه شرطياً لا نفسياً.
إذن فلا دليل ينهض على كون الوجوب في الموالة شرعياً.

لكن لاحظ معي ان البحث في ان الموالة تجب شرطاً أو شرعاً انما هو
على ضوء بعض تفاسيرها كما ستمس فيه البحث في الجهة الثالثة وأما على
بعض تفاسيرها فوجوبها شرطي كما سيأتي تحقيقه.

إلى هنا يكون الانتصار للقول بأن وجوب الموالة شرطي كما سيثبتته قلم
التحقيق.

معنى الموالة

الجهة الثالثة مقصورة على البحث في تفسيرها ومعناها.

وفيهما أقوال أربعة :

القول الأول : ما ذهب اليه أستاذنا الأعظم (قده) كما هو واضح في المتن
وهي بقاء الأعضاء السابقة على رطوبتها أو الموالة العرفية في حال عدم كون
التأخير علة الجفاف.

(١) الوسائل : ب « ٣٣ » من أبواب الوضوء ، ح ١ .

والمحصل من كلامه أنه يعتبر في الوضوء أحد الأمرين، إمّا بقاء الأعضاء السابقة على رطوبتها فعند غسل العضو التالي ان كانت الأعضاء السابقة جافة بسبب التأخير بطل الوضوء، وإمّا الموالاة العرفية فيما جفّت الأعضاء السابقة لكن لا بسبب التأخير، بل بسبب قوة الحرارة، أو شدة الريح أو غير ذلك فالضابطة هنا على الموالاة العرفية وبقائها.

وهذا التفسير الأول منسوب إلى أصحاب المدرسة المتأخرة من الفحول ومنهم السيّد اليزدي (قده) ولكنّه محكي عن الصدوق.

الثاني: وهو المنسوب إلى المشهور كما عن الروضة وجامع المقاصد والذخيرة، أنّ معنى الموالاة عدم جفاف الأعضاء السابقة قبل الشروع في اللاحقة، بأن يشرع في غسل العضو التالي قبل جفاف ما قبله من أعضاء ولا يجب غير ذلك وهو مختار صاحب الجواهر (قده).

الثالث: وهو محكي الخلاف والمصباح وظاهر المبسوط وغيرها أنّ الموالاة عبارة عن: وجوب المتابعة اختياراً وعدم الجفاف اضطراراً، لكن لا يبطل الوضوء إلا بالجفاف وإن حصل الاثم بترك المتابعة اختياراً.

الرابع: وهو ما نسب إلى المقنعة والنهاية والمبسوط وغيرها، أنّ الموالاة هي المتابعة اختياراً ومراعاة الجفاف اضطراراً فيبطل الوضوء بترك المتابعة اختياراً كما يبطل بالجفاف اضطراراً.

ولابدّ من تنقيح الأقوال والبحث في كلّ تفسير ليبيان الحقّ في المسألة. وبإدناذي بدء يكون قول أستاذنا الأعظم (قده) الذي هو التفسير الأول هو محل البحث والمناقشة، وكيف ما كان فإن تبنيّه لهذا الرأي كان بالالتكاء على

اطلاقات أدلة وجوب الوضوء آية ورواية .
 بتقريب : ان مقتضى إطلاق أدلة الوضوء كالأية المباركة والآثار المروية ان لا اعتبار بالموالة كشرط ، وان حاله حال الغسل في عدم اعتباره الموالة فية أيضاً ، بحيث يستطيع ان يأتي بغسله في ازمته واماكن متفرقة حتى على تقدير جفاف الأعضاء السابقة ، فكذلك يستطيع المتوضي ان يأتي بوضئه في اماكن وازمنة متفرقة فيتمكن المكلف من ان يغسل وجهه في زمان ويديه في زمان آخر وإن طال الفصل بينهما بحيث تجف الأعضاء السابقة .

نعم ، الفصل الطويل بين غسل اليد اليسرى والمسح مخلاً بالصحة لا من جهة اعتبار الموالة بينهما ، بل من جهة أنه يعتبر ان يكون المسح بالنداوة الباقية في يد المتوضي كما عرفته منا سابقاً . والفصل الطويل موجب ليس النداوة الباقية ، فلا امكانية عندها لأن يتحقق المسح المأمور به في الوضوء^(١) .

وبالجملة لو خيلنا والمطلقات آنفة الذكر لحكمنا بعدم اعتبار الموالة العرفية في الوضوء بجميع معانيها . قد يقال : ان الروايات الآمرة بالاتباع في الوضوء كقوله عليه السلام : (اتبع وضوءك بعضه بعضاً) ، أو ان الوضوء لا يتبع وما شا كلهما التي تشير إلى اعتبار الموالة ، كما في رواية زرارة آنفة الذكر حيث قال أبو جعفر عليه السلام : (تابع بين الوضوء) تدل على وجوب الموالة ، فتقيد بها الإطلاقات الواردة في الوضوء . لكنك عرفت في محله ان المراد بالمتابعة هو الترتيب ، وذلك بقرينة ذيل الرواية وهو قوله عليه السلام : (كما قال الله عز وجل : ابدأ بالوجه ، ثم باليدين ، ثم امسح الرأس والرجلين ،

ولا تقدّم من شيئاً بين يدي شيء تخالف ما أمرت به ، فإن غسلت الذراع قبل الوجه فابدأ بالوجه وأعد على الذراع وإن مسحت الرجل ، قبل الرأس فامسح على الرأس قبل الرجل ثم اعد على الرجل ، ابدأ بما بدأ الله عزّ وجلّ به ^(١) فإن هذه الرواية صريحة في إرادة الترتيب من المتابعة لا الموالاة .

وأما رواية الحلبي (اتبع وضوءك بعضه بعضاً) ^(٢) فلا دلالة لها أيضاً على اعتبار الموالاة إذ المراد بالمتابعة هو الترتيب ، وذلك بقرينة صدرها وهي قوله عليه السلام : (إذا نسي الرجل أن يغسل يمينه فغسل شماله ومسح رأسه ورجليه فذكر بعد ذلك غسل يمينه وشماله ومسح رأسه ورجليه ، وإن كان انما نسي شماله فليغسل الشمال ولا يعيد على ما كان توضّأ ، وقال : اتبع وضوءك بعضه بعضاً) . الخبر .

فإن الظاهر أن قوله عليه السلام (اتبع وضوءك) دليل على الحكم المذكور ، أعني إعادة الجزء المنسي وما بعده ، فتكون القضية مشيرة إلى واقع الترتيب ، ولا كلام فيها حول الموالاة ، وإلا لكان مقتضاها وجوب إعادة العضو من رأس ولو في بعض صوره . مع أنه عليه السلام لم ينص على إعادة كما ترى وعليه فالرواية مسوقة لبيان حكم من أخلّ بالترتيب .

وبما اجبنا يظهر الجواب عن رواية حكم بن حكيم حيث قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي من الوضوء الذراع والرأس قال : (يعيد الوضوء إنَّ الوضوء يتبع بعضه بعضاً) ^(٣) ، حيث إنَّ وجوب إعادة كان لاجل

(١) الوسائل : ب « ٣٤ » من أبواب الوضوء ، ح ١ .

(٢) الوسائل : ب « ٣٥ » من أبواب الوضوء ، ح ٩ .

(٣) الوسائل : ب « ٣٣ » من أبواب الوضوء ، ح ٦ .

فوات شرط من شرائط الوضوء ، وهو الترتيب ، والرواية اجنبية عن دعوى الموالة لأن فوات الموالة ، معناه وجوب الاعادة ولم يحكم عليه السلام بذلك ، بل أمره كان مقتصرأ على ما يحصل به الترتيب .

والحاصل ان الرواية المستدل بها على دعوى الموالة تصب في وادٍ آخر ، وهو ان المراد بالتبعية في قوله : (ان الوضوء يتبع بعضه بعضاً) وغيره ، الترتيب المعتبر بين افعال الوضوء واجزائه ، ولا اشعار فيها إلى دعوى الموالة العرفية كما توهم ، بقرينة أنها وردت في معرض الاجابة عمّن نسي الذراع والرأس واخل بالترتيب المعتبر في الوضوء ، هذا مع أنه لو كان المراد من التعليل الموجود في ذيل الرواية هي الموالة فلا صلاحية لأن ينطبق على مورد الرواية لأنها وردت في مورد الاخلال بالترتيب وعلى هذا تكون الرواية اجنبية عن المقام .

وضعف السند يغنينا عن المناقشة في الدلالة لوقوع الحسين بن محمد بن عامر فيه ، وهو غير موثق .

ولا مجال لتصحيح الرواية بمجرد ان نحتمل ان الحسين بن محمد هو الحسين بن محمد بن عمران لكون الاخير موثقاً ، اذ لا بد من نهوض نوع دليل على ذلك فالرواية ساقطة من منظور السند .

وأما مناقشة أستاذنا الأعظم (قده) في دلالة الرواية على الموالة بأنها لو سلّمت دلالتها على ذلك فلا مناص من حملها على الموالة ، بمعنى جفاف الأعضاء السابقة . لورود الرواية في الناسي الساقطة عنه الموالة العرفية حسبما تقتضيه الوثقة والصحيحة المتقدمتان فتكون موالة الناسي بمعنى عدم جفاف

الأعضاء السابقة^(١).

فيرد عليها : أنه على تقدير تمامية الكبرى يستفاد من الرواية اعتبار الموالاة. أنّ الوضوء عمل واحد ويجري على نسق واحد فهو غير قابل للتبعض نعم انّ الجفاف في النقطة التي تفرضها الرواية موجب لتبعض الوضوء بالتعبد وهذا هو الموافق لما عليه الذوق العرفي أيضاً . لكن هذا كما هو جلي غير صالح لتخصيص عموم التعليل ، والحق أنه هو المعتمد الذي يحكم بمقتضاه ان كل شيء له المساس باخلال وحدوية العمل الوضوئي وموجب لتبعضه مبطل له فتأمل . لكن مع هذا لا يمكننا تجاوز ضعف السند كما سلكناه فتسقط الرواية بموجبه . وبموجب ما طرحناه في مناقشة الأخبار يظهر ان ما يمكننا استخلاصه منها أنّ المعبر عند الشرع في نطاق هذه الطائفة من الآثار المروية فقط هو الترتيب بين أجزاء وافعال الوضوء وخلوها عن أي إشعار يتعلق بمسألة الموالاة . ومعنى هذا عدم كونها مؤهلة بالدرجة الكافية لتقييد اطلاقات أدلة الوضوء .

ذكر الأستاذ الأعظم (قده) ان بين الروايات روايتان تدلان على عدم بطلان الوضوء بالفصل الطويل بين افعاله ما دام للروطية بقاء على الأعضاء السابقة على العضو المراد توضيئه حتى كأن الفصل موجباً لارتفاع الموالاة العرفية .

أما الرواية الأولى فهي موثقة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال :
(إذا توضأت بعض وضوئك وعرضت لك حاجة حتى ييس وضوءك فأعد

وضوءك ، فإنّ الوضوء لا يبعّض ^(١).

ورواية معاوية بن عمّار قال : (قلت لابي عبد الله عليه السلام : ربما توضّأت فنفد الماء ، فدعوت الجارية فابطأت عليّ فيجف وضوئي . فقال : أعد) ^(٢).

فيستفاد منهما أنّ ما هو المعتبر في الموالة عند الشارع ليس مقصوراً على الموالة العرفية ، بل أيضاً لبقاء الرطوبة على الأعضاء المتقدّمة مدخلية تامة في تحقق الموالة بنظره فكأن ذلك يؤدّي إلى بقاء علقه الاتصال بين الاجزاء اللاحقة عليها بحسب المتفاهم العرفي ، وإنّ الجفاف واليبوسة من شأنها ان تقطع الاتصال .

وبحسب قانون التخصيص يخصص الاطلاقات المتقدّمة ليورث حاصل التخصيص أنّه يعتبر في الوضوء احد الامرين ان يكتفى في حصول الموالة بالعرفية منها وبقاء الأعضاء المتقدّمة على رطوبتها فأى منها حصل فيه كفاية للقول بصحّة الوضوء .

وعليه فلو أخل بالوضوء بما يوجب انقطاع علقه الموالة العرفية ولكن لم يكن ذلك موجباً لجفاف الأعضاء السابقة ، بل كانت باقية على رطوبتها من جهة تدخل الجو كزيادة الرطوبة أو برد الجو مثلاً يحكم بالصحّة في هذا الفرد من الوضوء لان الموالة باقية ببقاء الرطوبة على الأعضاء .

كما أنّه لو كانت اسباباً أخرى موجبة لتسريع عملية الجفاف كالهواء الحار الشديد أو الحمى أو غيرها من الأسباب ولم يؤثر ذلك بالموالة العرفية أيضاً

(١) الوسائل : ب « ٣٣ » من أبواب الوضوء ، ح ٢ .

(٢) الوسائل : ب « ٢٣ » من أبواب الوضوء ، ح ٣ .

كان حكمنا الصحة فان المستفاد من الموثقة والصحيحة ان الأعضاء السابقة لو جفت من جهة التأخير وعدم مراعاة الموالاة يحكم ببطلان الوضوء ، فيكون البطلان منحصراً بالاخلاق بالوضوء الموجب لجفاف الأعضاء السابقة واندكاك علة الاتصال عرفاً بمقتضى الموثقة والصحيحة . وهذا بخلاف ما إذا راعى الموالاة العرفية ، لكن الأعضاء يبست لحرارة الجو أو للحمى فإن الاطلاقات المقتضية للصحة هي المحكمة^(١).

ويخلص كلامه إلى ان مقتضى الروايتين أنه لا يحكم على ضوء الاخلال بالموالاة العرفية ببطلان الوضوء مباشرة ما لم تجف الأعضاء السابقة ، فما دام كانت الرطوبة باقية على الأعضاء فالموالاة باقية . وأما إذا تعاضدت اسباب الجفاف بحيث يؤدي إلى تسريع الجفاف بان جف البدن لحمى أو حرارة الهواء فلا يحكم بالبطلان أيضاً ما دام محفظاً بعلقة الاتصال بين أجزاء الوضوء عرفاً . فيحكم بالصحة لعدم شمول الروايتين المخصصتين لهذا الفرد ، بل هو يدرج تحت سعة الاطلاقات القاضية بالصحة . فلا تكون الموالاة العرفية شرطاً على الإطلاق ولا بقاء الرطوبة في الأعضاء السابقة على الإطلاق .

ولنا على ما جادت به قريحته (قده) ملاحظة : وهو ان بعد اعترافه (قده) أن مقتضى الاطلاقات عدم اعتبار الموالاة العرفية وعدم شمول المخصصين لمورد جفاف الأعضاء السابقة لحرارة البدن وغيرها لا وجه لحكمه باعتبار الموالاة العرفية في هذه الصورة ، إذ معنى ذلك ان لا مسرح بعد للموالاة العرفية اصلاً ، فإذا كانت حرارة البدن أو الريح الشديدة مجففة للماء الموجود على

الأعضاء لم تقع الحاجة بعد عدم شمول المخصصين لهاتين الصورتين للقول بالموالة العرفية ما دامت الاطلاقات باقية على حالها بحيث يمكن الرجوع إليها والحكم بالصحة ، فيكشف هذا عن أنّ دعوى الموالة العرفية تضاد الاطلاقات المزبورة .

وزبدة الكلام : أنّ بعد تسليم دخول هذه الصورة تحت الاطلاقات يكون الوضوء صحيحاً ولو مع الاخلال بالموالة العرفية .

ثم أنّه أورد على نفسه (قده) : بأنه قد يقال - بعد الاتكاء على الموثقة الصحيحة - أنّ المدار في بطلان الوضوء جفاف الأعضاء سواء كان سببه الفصل الطويل والاخلال بالموالة العرفية ، أو كان سببه حرارة الجو أو حرارة البدن حتى مع بقاء الموالة العرفية . ضرورة أنّ المذكور في الموثقة وان كان هو يبوسة الأعضاء المتقدّمة من جهة الفصل الطويل المسبب من عروض الحاجة له ، إلّا أنّ المذكور في ذيلها من التعليل وهو قوله عليه السلام (أنّ الوضوء لا يبعث) يعمّ ما إذا حصل الجفاف من جهة حرارة البدن أو الهواء لدلالته على أنّ جفاف الأعضاء السابقة موجب لتبعض الوضوء بانقطاع علاقة الاتصال المشروطة المعزوة إلى التأخير أو لحرارة بالبدن والهواء .

ولكنه أجاب عنه : بأنّ الكبرى خارجة عن نطاق البحث وداخله في ضمن الأمور المسلّمة ، فإنّ الوضوء حقاً لا يبعث لكن نقاشنا في الصغرى أي في أنّ التبعض في الوضوء بأي شيء يتحقق ؟ بترك الموالة العرفية بحيث يكون تركها تبعضاً للوضوء أو يكون للتعبد الشرعي محل بأن يكون جفاف الأعضاء تبعضاً للوضوء من جهة الفصل الطويل أو التأخير كما هو جوّ الرواية .

ففي كلِّ مورد يحتفظ فيه بالوحدة الاتِّصالية العرفية ينتقل منها إلى مسألة التبعض من نقطة يراها الشارع ان شئت فقل أنَّ حصول التبعض بمجرد جفاف الأعضاء السابقة من جهة المرض أو حرارة الهواء يحتاج إلى دليل، والمفروض أنَّ المقام يفتقر إليه، لما عرفت من أنَّ التعليل الوارد في ذيل الموثقة تؤسس الكبرى المسلَّمة لكنها لا تتكفل ببيان الصغرى والمصداق اعني ما به يحصل التبعض في الموضوع. وموردها خصوص ما كان مستند الجفاف الفصل الطويل لاجل عروض الحاجة له، وأما لو كان المستند حرارة الجو أو المرض ونحوه فهي ساكتة عنه.

والعلة الواردة في ذيل الموثقة لا تصلح أن تكون دليلاً على أنَّ الموضوع يبعث بسبب الجفاف الحاصل من حرارة البدن أو الهواء لانها كما عرفت غير متكفلة للصغرى. وأما صحيحة معاوية فإن موردها جفاف الأعضاء السابقة مستنداً إلى الإبطاء والتأخير المستندين إلى عروض الحاجة له، والتعدي منه إلى ما لم يكن الجفاف مستنداً إلى الإبطاء والتأخير يحتاج إلى مستمسك ودليل، ثم قال:

وممن ذهب إلى كفاية أحد الأمرين؛ جفاف الأعضاء السابقة والموالة العرفية بعض المحققين كالسيد اليزدي وأيضاً شيخنا الأعظم (قدهم) وهو لا يخلو من متانة^(١).

إلا أنك قد عرفت سابقاً أنَّ دعوى اعتبار الموالة العرفية خالية عن الدليل المعبر فان مقتضى الإطلاق عدم اعتباره فلاحظ.

على انّ ما يمكن ان نقتنصه من التعليل في ذيل الموثقة انّ جفاف الأعضاء موجب لتبعض الوضوء على اطلاقه ، ولا يلحظ علّة الجفاف ماذا، أي سواء كانت الهواء أو كانت العلّة حرارة البدن أو غيرهما حتى وان كانت الموالة العرفية موجودة فتحصل انّ مقتضى الصناعة اعتبار انّ الموالة تدور مدار جفاف الأعضاء مطلقاً ، وهو أمر بمعزل عن مسألة الموالة العرفية ، خلافاً لما يعتقدّه أستاذنا الأعظم (قده) من اعتبارها ، إلّا أنّ الدليل ينقصه فتظل دعوى بلا دليل .

قال سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) : أنّه لا اثر لجفاف الأعضاء لرطوبة في واقع الموالة ، وانّ التأمل في رواية أبي بصير المتقدّمة يقتضي اعتبار الموالة بحسب الوحدة الاتّصالية العرفية ، وانّ التبعض غير جائز في الوضوء وهو يتحقق بلحاظ الفصل بين أعضاء الوضوء بما يخرج عن دائرة ما هو المتعارف . وبمقداره يتحقّق بطلان الوضوء حتى على تقدير انّ الأعضاء لم تجف ، ولو جفّت ولكن الوحدة الاتّصالية العرفية باقية فلا اشكال بصحّة الوضوء حينئذٍ^(١) .

ويطابق ما ذهب اليه (دام ظلّه) مختار السيّد الحكيم (قده) في تفسيره للرواية حيث أفاد : انّ المباينة بين الغسل والوضوء واضحة من جهة انّ الغسل يقبل التبعض والوضوء غير قابل له فيجب الحفاظ على الهيئة الاتّصالية بين اجزائه فبملاحظته يجب ان نمنع الفصل الطويل مطلقاً لمؤثرته في قطع هذه الهيئة الاتّصالية ومع غض النظر عن مسألة يبس الأعضاء وجفافها لعدم مؤثرتها من هذه الجهة كما لا اثر لرطوبة الأعضاء لو انقطعت الهيئة الاتّصالية

وحيث أنّ ظهور التعليل مقدّم على ظهور الحكم المعلّل فاللازم المنع من الفصل الطويل بغض النظر عن مسألة جفاف أو رطوبة الأعضاء . وأمّا قوله عليه السلام (حتى يبس) كضابطة لتحديد الفصل القادح المؤدّي إلى اليبوسة على ضوء الفهم العرفي لا يدخل اليبوسة بما هي في الحكم^(١) .

أمّا صدر كلامه فلا يسعنا إلّا أن نذعن به لأن الهيئة الاتّصالية حقّاً امر معتبر في الوضوء لكن نظرنا يكمن من رؤية خاصة لا نحتاج فيها إلى أن نتمسك بعموم التعليل ، بل نقول إنه أمر عقلائي قطعاً ضرورة أنّ الامر بالمركب إذا ورد فظاهاه أنّ المولى يريد هذا العمل الواحدوي بهيئته الاتّصالية لأن الفصل الطويل بين أجزاء هذا المركب وشرائطه موجب لأن يؤثر بالوحدة العرفية المعتبرة فيه . وهذا الشيء لا يتعرّض له الإطلاق بالنفي ، فإن الأمر بالصلاة مثلاً لا تعرض له لمسألة الاتصال بين الاجزاء نفيّاً فان الموالاة معتبرة شرعاً في الصلاة ، والاخلال بها موجب للاخلال بحصول المأمور به الذي هو عمل واحد .

وأمّا استظهاره من قوله عليه السلام (حتى يبس) من أنه أخذ كاشفاً لمعرفة الفصل الطويل فلا يمكننا ان نقبله ، لأن الأمر على هذا النسق خلاف ظاهر الأدلّة ، فإن كلّ عنوان يؤخذ في موضوع الحكم له ظهور في الموضوعية والحمل على الطريقية خلاف الظاهر . وعليه فظاهر التعليل أنّه تعليل لليبوسة بما هي لا بما انها كناية عن الفصل الطويل .

والتحقيق حسبما أدّى اليه نظرنا القاصر أنّ القول باشكالية تبعض الوضوء أمر غير خاضع لجدل المناقشة ، ولا يمكن حصر الكبرى الكليّة وهو أنّ

الوضوء لا يتبعض على مورد الرواية بأن يقال أنّ سبب التبعض منحصر بالجفاف . كما هو مختار أستاذنا الأعظم (قده) فيما لو كان علّة الجفاف التأخير ، بل يستفاد منه أنّ الوضوء عمل واحد له هيئة اتّصالية . ويلازم هذا المعنى عدم وجود الفصل الطويل بين أجزاء العمل المركب ، وسبب التبعض اثنان احدهما وجداني وهو الفصل الطويل وآخر تعبّدي وهو جفاف الأعضاء السابقة . فمع الجفاف ولو عن حرارة البدن يحكم بالبطلان حتّى مع بقاء الوحدة الاتّصالية العرفية .

وبتقريب آخر : أنّ التبعض في قوله عليه السلام : (إنّ الوضوء لا يتبعّض) لا يراد منه خصوص تقطيع الافعال بعينها لما في الأخبار الكثيرة من أنّ الناسي للمسح يأخذ من بلل لحيته إن تذكر في حال الصلاة .

ومن المعلوم أنّ في مثل هذا الحال لا مجال يتاح لدعوى بقاء الموالة عرفاً لأنها فعلاً مرتفعة . والقاطع بين الافعال حاصل فيدور الامر بين إلى ان يراد من عدم التبعض ووحدة الوضوء خصوص عدم الجفاف ، فهل المدار في جفاف الأعضاء رطوبتها وإنّ الوضوء الصحيح ما كانت الرطوبة في الأعضاء السابقة باقية أي كون الأعضاء السابقة على العضو المراد تغسيله رطبة وإنّ الوضوء الباطل ما كانت الأعضاء السابقة فيه جافة فيها ونلغي جهة الفصل الطويل الذي يعبر عنه بالموالة العرفية بان يكون المناط في صحّة الوضوء وبطلانه بقاء الرطوبة وجفافها ؟ أو أن نقول أنّ المدار مطلق التتابع الحاصل بالافعال والآثار ، على ضوء ما يفهم العرف ذلك ، من قوله عليه السلام (إنّ الوضوء لا يتبعض) . ويفهم أنّ الوضوء عمل عبادي واحد يتركب من أجزاء

وشرائط يعتبر فيه الموالاة العرفية ؟

ونرجع إلى استخلاص الحق من خلال تحقيقنا في الوثيقة والصحيحة ونقول: إنَّ ما ذكر في الروايتين من اعتبار عدم الموالاة العرفية وأنَّه لوحظ في صحَّة الوضوء وبطلانه جفاف الأعضاء السابقة فلا يعني هذا لحاظ القيدية، أي لاحظته - عدم جفاف الأعضاء السابقة - الامام قيلاً في مفهوم الموالاة، بل ما نستطيع ان تقتنصه منهما الحكومة في الموضوع العرفي بحيث يوجب تعميم وتوسعة في موضوع عدم التبعض بالسعة الشاملة للتتابع مع عدم الجفاف الذي لا يراه العرف مصداقاً لعدم التبعض والموالاة.

وهذا المعنى في الجملة يتواءم مع الذوق العرفي، ببيان أنَّه - العرف - يدعى أنَّ استمرار العمل وعدم انقطاعه فيما لو كانت الرطوبة باقية على الأعضاء السابقة، ولكن ليس الكلام على اطلاقه هنا، إذ قد يتخلف في بعض الصور التي يعلم ان بقاء الرطوبة أيضاً لا يوائم ديمومة العمل والحفاظ على العلاقة الاتصالية فيما إذا كان هناك فصلاً طويلاً بين الأعضاء، فيرى أنَّ شرط الموالاة قد اندكَّ مع أنَّه يرى أنَّ الأعضاء السابقة لا زالت مبتلة. ومن هنا كان تدخل الشارع في الحكم ببقاء الموالاة وعدم التبعض عند بقاء الرطوبة.

وهذا الذي تبينناه يوافق ما ذهب اليه الأستاذ الأعظم (قده) في تفسيره للموالاة تبعاً للمحقق الهمداني والشيخ الأعظم (قدهما) وهو أوجه ما وجدناه في الباب، ولكن لا بما وجدناه في عبارة التنقيح، بل بهذا التقريب الذي قرَّبناه لك ونقحناه.

لا يقال: أنَّ الوثيقة والصحيحة الدالتين على أنَّ جفاف الأعضاء السابقة

مؤثر في بطلان الوضوء واقعتان في طرف معارضة مع صحيحة حريز ، في الوضوء يجف (قال : قلت : فإن جفَّ الأول قبل أن أغسل الذي يليه قال : جفَّ أو لم يجف اغسل ما بقي ، قلت وكذلك غسل الجنابة ؟ قال : هو بتلك المنزلة ، وابدأ بالرأس ، ثم افض على سائر جسدك ، قلت : وإن كان بعض يوم ؟ قال : نعم)^(١).

حيث إن دلالتها على صحّة الوضوء حتى على تقدير جفاف الأعضاء السابقة واضحة . وقد تصدّى الشيخ الطوسي (قده) للجمع بين الطائفتين بوجهين :

الأول : أنّه بمقتضى الإطلاق الموجود في صحيحة حريز الدالة على أنّ جفاف الأعضاء السابقة لا يقدح في صحّة الوضوء سواء كان جفافها مستنداً إلى التأخير أم إلى حرارة الهواء والريح الشديد ، وإنّ الصحيحة والموثقة تدلّان على بطلان الوضوء من جهة خصوص الجفاف المستند إلى التأخير منهما أخصّ من صحيحة حريز ، فتحمل المطلقة على الصحيحة والموثقة ليولد هذا لنا بطلان الوضوء بجفاف الأعضاء السابقة عند استناده إلى التأخير ، وما إذا لم يستند إليه بل كان مستند الجفاف الهواء أو الحرارة أو ما شاكل فالقول بصحّة الوضوء هو المعمول به .

الثاني : أنّه من المحتمل قوياً أن تكون صحيحة حريز واردة مورد التقية لأن ذلك مذهب كثير من العامة ومن هنا قال الأستاذ الأعظم (قده) أنّ الصحيح ما أفاده في هذا الوجه الثاني ضرورة أنّ الأمر بالاعادة ليس إلّا الارشاد إلى

البطلان وعليه فالموثقة والصحيحة دلّتا على بطلان الوضوء عند جفاف الأعضاء المتقدّمة بالتأخير، وهذه الصحيحة دلّت على عدم البطلان بذلك فهما متعارضتان فلا بد من الرجوع إلى مرجحات المتعارضين، وحيث إنّ الصحيحة موافقة للعامة والموثقة والصحيحة في الطرف الآخر مخالفتان لاقوال العامة فلا بد من طرح صحيحة حريز والاخذ بما خالفهم.

ثم قال: وأما الوجه الأول الذي أجرى فيه (قده) قانون الإطلاق والتقييد وحكم بموجبه بحمل الإطلاق على التقييد الموجود في الصحيحة الموثقة ففيه: أن صحيحة حريز دلت على عدم بطلان الوضوء لجفاف الأعضاء المتقدّمة عند استناده إلى التأخير ولم تدلّنا على عدم بطلان الوضوء بمطلق الجفاف. وهذا يظهر من ملاحظة قوله عليه السلام هو أي الغسل بتلك المنزلة أي بمنزلة الوضوء بحيث يدلّنا على أنهما متحدان حكماً. وتصريحه عليه السلام بعد ذلك بأن تأخير بعض أجزاء الغسل لا يضرّ بصحة الغسل وإن كان التأخير بعض يوم، يدلّ على أنّ الوضوء يشاكل الغسل من هذه الناحية، فإنّ آخر بعض أجزاء الوضوء إلى بعض يوم فلا يضرّ بصحة الوضوء.

ومنه يعلم أنّ الطائفتين واقعتان في نقطة تعارض ولا وجه لحل التعارض على العموم من مطلق^(١).

وفيه نظر: من حيث أنّ دعوى الإطلاق في رواية حريز لا مجازفة فيها فانها تدلّ على أنّ الجفاف على إطلاقه غير مضرّ بالوضوء كما هو المنساق فهمه من هذا الإطلاق، والراوي عن الامام عليه السلام أنّ الغسل يشاكل الوضوء من

هذه الجهة أم لا؟ أي أنّ الجفاف في الغسل أيضاً غير مبطل، فقال عليه السلام: نعم ثم توهم الراوي أنّ الإطلاق لعله غير مراد وأنّ الجفاف غير المضرّ هو خصوص الحاصل من الفصل الطويل بين الأعضاء، وأمّا الجفاف الحاصل من غير الفصل الطويل مضرّاً بالغسل والوضوء، والامام عليه السلام قال لا يضره فإن هذا لا يكون مقيداً للإطلاق المستفاد من صدرها، وعليه: أن لا تعارض بين الطائفتين من هذه الزاوية.

نعم، يمكن ادّعاء التعارض بينهما لكن بنحو آخر، وهو: أنّ المستفاد من قوله عليه السلام في ذيل رواية أبي بصير أنّ الوضوء لا يتبعّض وجوب المحافظة على الهيئة الاتّصالية لأنّها مقتضى كلّ عمل مركّب اعتبره فيها، وحيث يكون الفصل الطويل موجباً لتفكيك علة الاتصال بين أجزاء الوضوء هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يكون مقدار استفادتنا من رواية حريز عدم اعتبار الهيئة الاتّصالية بين أجزاء الوضوء لتنزيل الامام الوضوء منزلة الغسل المعلوم عدم اعتبار الهيئة الاتّصالية فيه. وواقع التنزيل أنّه من جميع الجهات وهذه احداها. ومن هنا يقع التعارض. فيتعيّن الترجيح وقد عرفت أنّه مع الوثقة والصحيحة لمخالفتها العامة.

القول الثاني أنّ الموالة بمعنى عدم جفاف الأعضاء السابقة قبل الشروع في اللاحقة. وهو مختار صاحب الجواهر^(١) والمحقّق الهمداني والسيد الزيدي (قدّمهم) وهو المشهور كما عن الروضة والمقاصد والذخيرة وغيرها، والدليل على هذا التفسير موثقة أبي بصير وصحيحة معاوية المتقدّمتان في التفسير الأول

وهاتان الروايتان قد عرفت أن النقاش لا يطل السند فيهما وكذلك لا يطل الدلالة لانهما تامتان إلا انهما تبيينان أن عدم الجفاف أيضاً من مصاديق الموالة وان لم يصدق عليه الموالة العرفية ولا تدلان على حصر معنى الموالة بعدم الجفاف وأنه أخذ قيداً في مفهوم الموالة.

القول الثالث في الموالة وهو وجوب المتابعة اختياراً بمعنى بطلان الوضوء على تقدير العمد في الاخلال بالموالة العرفية، وأما المضطر الذي من جملته الناسي أو صورة نفاذ الماء فيبطل وضوءه من جهة الاخلال بالموالة المتحققة في هذه الصورة بجفاف الأعضاء المتقدمة. وأما إذا تذكر في الاثناء أو بعد العمل لكنه كان محتفظاً برطوبة الأعضاء المتقدمة فهو محكوم بصحة الوضوء وان اختلف بالموالة العرفية، فهو أي التفصيل بين حالتي الاختيار والاضطرار المنسوب إلى المقنعة والنهاية والمبسوط وغيرها واعتمدوا بذلك على أدلة:

(منها): أنه مقتضى الجمع بين الروايات، فإن الأخبار التي تضمنت الأمر بالاتباع في الوضوء تكشف عن اعتبار الموالة العرفية في صحته لأن ما يستظهر من كلمة الاتباع ليس إلا الاتيان بكل جزء بعد الجزء الآخر متتالياً، فالاخلال به عمداً بحيث فوّت التالي في الاجزاء يوجب الحكم ببطلان الوضوء غاية الامر يستفاد من الوثيقة والصحيحة صحة الوضوء عند الفصل نسياناً أو لحاجة أو نفاذ الماء مع بقاء الرطوبة فان ترك التالي في هذا الحال كما هو مورد هما لا يضر بالموالة فنتيجة الجمع بينهما ما ذكرناه.

وتعرض لجوابه الأستاذ الأعظم (قده) فأفاد: أن التفريق بين العامد والناسي المضطر لا واقع له لما اثبتناه من أن الوضوء مع الاخلال بالموالة

العرفية مع بقاء الأعضاء السابقة على رطوبتها محكوم بالصحة ، وسرّه هو عدم نهوض الدليل على أنّ الاخلال بالموالة العرفية يمنع من الحكم بصحة الوضوء حتى يحمل ذلك على العامد . ثم قال :

أما الأخبار الدالة على وجوب الاتباع أو المتابعة فقال انها روايات ثلاث ثم أورد على الرواية الأولى بضعف السند وعلى جميعها بضعف دلالتها على المدعى بتقريب : أنها انما اشارت إلى شرط آخر من شرائط الوضوء وهو الترتيب ولا دلالة فيها على وجوب الموالة ثم قال :

والمتحصل أنّه لم يقدّم دليل على اعتبار الموالة العرفية حتى نحمله على العامد ونحمل الموثقة والصحيحة على الناسي فلا وجه للفرقة بينهما اعني العامد والناسي بدعوى أنّه مقتضى الجمع بين الدليلين ، بل اطلاقات أدلة الوضوء على عدم اعتبار الموالة باي نحو كانت وإنّ الوضوء حاله حال الغسل من حيث جواز التفرقة بين اجزائه واما كنهه دون ان يمس ذلك واقع الوضوء ، نعم قد قلنا لك في محلّه أنّ الفصل الطويل ممنوع لا من جهة الموالة ، بل من جهة وجوب المسح ببيلة الوضوء والفصل الطويل موجب لمنع تحقيقه والاخلال به من هذه الجهة المانعة من صدق امتثال المأمور به الواقعي .

ولا يمكن الاستدلال على اعتبار الموالة العرفية بالأخبار الآمرة بالاعادة عند جفاف الأعضاء للتراخي إذ ربما يكون السبب في وجوب اعادة الوضوء كما في الأخبار بيوسة اليد وعدم امكانية تحقق المسح ببيلة الوضوء فلذا لا نستطيع ان نستند إلى هذه الروايات الآمرة بالاعادة لاعتبار الموالة العرفية لعدم ثبوت أنّ الوجه في الاعادة فوات الموالة العرفية .

ومن هنا انكشف أيضاً عدم اعتبار الموالاة العرفية في الوضوء . نعم يعتبر عدم جفاف الأعضاء المتقدمّة حسبما تقتضيه الموثقة مع الصحيحة .
 فإذا جفّت وكان المستند التأخير والابطاء فهو يوجب البطلان لكونه القدر المتيقن من دلالتها ومع عدم حصول التأخير الموجب للجفاف ولكن حصل الجفاف من علة أخرى كالحرارة الشديدة أو للحمى العارضة على الجسم فلا دليل ناهض على كون هذا الجفاف له الاثر في الاخلال بالوضوء فالمرجع هي الاطلاقات المقتضية للحكم بصحة الوضوء .

فهذا صحّ لنا أن نقول إنه يعتبر في الوضوء أحد أمرين : أمّا الموالاة العرفية فيما إذا حصل الجفاف من جهة حرارة البدن أو الهواء وأمّا بقاء الرطوبة في الأعضاء السابقة فيما إذا لم يتحقق هناك الموالاة بلا فرق في ذلك بين المتعمد والناسي^(١) .

ويردّه : أن الاعتماد على اطلاقات أدلة الوضوء ينتج لنا الاعتقاد بصحة الوضوء في ظرف الجفاف لحرارة البدن أو الهواء ومن هنا لابدّ وان يلتزم هو (قده) بأن المعيار المقتنص من جملة الأدلة ومن متابعة الاثار المروية لاهل البيت عليهم السلام للموالاة هو الجفاف والرطوبة إلا أن الجفاف المستند إلى التأخير يبطل الوضوء وان كانت الموالاة باقية عرفاً والجفاف المستند لغيره لا يبطل سواء كانت الموالاة العرفية باقية أم لا مع تصريحه في بعض اسطر بحوثة بأنه لا أثر للدليل الدال على اعتبار الموالاة العرفية فكيف يتصور أن الكلام يأخذ منحى آخر بأن الموالاة تتحقق بأحد أمرين . كما سردناه لك ، إلا ان يكون

مراده ما ذكرناه من أنّ الدليل على اعتبار الموالة العرفية ، وهو قوله عليه السلام (انّ الوضوء لا يتبعض) كما مرّ تفصيله عليك .

ومع ذلك نقول فوق كلّ هذا إنّ الفرق المدّعى بين العاقد والمضطر أو بين المختار والمضطر غير متّجه لعدم معارضة الموثّقة والصحيحة مع العموم كي يجمع بينهما ، بل هما حاكمان عليه وفي نفس الوقت ينشأان الضابطة لبيان المصداق لعنوان التبعض وبقاء الموالة فقوله عليه السلام : (لا تبعض) ارشاد إلى اعتبار الوحدة العرفية في كلّ عمل مركّب من أجزاء وشرائط أمر به ، وهي لا تكاد تقرّر إلّا بالموالة العرفية ، والروايتان تدلّان على أنّ بقاء الرطوبة على الأعضاء السابقة وعدم جفافها أيضاً تكون الموالة والوحدة العرفية باقية ، إذن فمقتضى الجمع بين العمومات والروايتين الانتصار للقول الأول المطروح لتفسير الموالة وهو مسلكننا أيضاً .

(ومنها) : قاعدة الاشتغال بتقريب أنّا مكلفون بتحصيل الطهارة للصلاة وبمجرّد ان نحتمل أنّ المولى اشترط الموالة في الطهارة بالنسبة إلى المتعمد فلا بد لنا وان نراعيها كي نقطع بحصول الواجب الذي أمرنا به ووجب علينا تحصيله ، فإنّ المقام من قبيل الشكّ في المحصّل .

ويردّه : أنّ الاشكال مبني على أنّ الطهارة المأمور بها هي الحاصلة من الغسلتين والمسحتين ولا ينسجم مع مختار أستاذنا الأعظم (قده) ومن تبعه ومنهم نحن الذين نرى أنّ الطهارة هي نفس الافعال المخصوصة أعني نفس الغسلتين والمسحتين فلا يكون الشكّ من قبيل الشكّ في المحصّل ، بل من قبيل الشكّ بين الأقل والاكثر والبراءة متكفلة له اصف اليه أنّ حتى لو افترضنا

التسليم بأن الشك في الطهارة شك في المحصل لا تكاد تصل النوبة إلى الاصل العملي الذي أخذ في موضوعه الشك بعد نهوض الاطلاقات الدالة على عدم اعتباره اذ قد عرفت في فنه الخاص ان الدليل الاجتهادي حاكم على الفقاهتي فجعله دليلاً غير صحيح.

(ومنها): الاتكاء على الأخبار البيانية الواردة في الوضوء لتضمّنها جميع الأفعال الوضوئية في مجلس واحد من قبل الامام عليه السلام، حيث إنه غرف غرفة فغسل بها وجهه، وغرف غرفة أخرى وغسل بها يده اليمنى، ثم غرف ثالثة وغسل بها يده اليسرى، ثم مسح رأسه ورجليه ولم ينقل إلينا أنه عليه السلام صبر مدة بين أفعال الوضوء، وهو ممّا يكشف عن اعتبار الموالاة.

وأفاد صاحب الجواهر (قده): انّ الموالاة والاتصال بين أجزاء الوضوء في فعله عليه السلام لعله كان لاجل انّ المراد تعليم الوضوء كاملاً للمخاطب في تلك الساعة بغض النظر عن مسألة الموالاة، أي طبيعة المجلس التعليمي أن يأتي الامام عليه السلام بجميع أفعال الوضوء متوالياً هي التي تلازم وجود الموالاة عادةً لكنها لا تدلّ على اعتبار الموالاة ولذا لم يحك عنه الراوي أنه وإلى في وضوئه وإلا لكان لزاماً عليه ان يلاحظ الشريحة الزمانية التي وقع فيه الوضوء^(١).

وهذا الجواب موجود في كلمات المحققين الهمداني وأستاذنا الأعظم رحمهم الله حيث أفادا: بأن المتابعة الحاصلة في الوضوءات البيانية بعد تسليم ظهور الأخبار فيها انما هو لاجل كونه عليه السلام في مقام التعليم

ومقتضاه ان يأتي بجميع افعال الوضوء متوالياً وهي لا تدلّ على اعتبارها في مهية الوضوء كما هو ظاهر^(١).^(٢)

(منها): الاجماع، وضعفه يغني عن التعرّض له بالردّ والابرام.

التفسير الرابع للموالة: أنّ الموالة بمعنى وجوب المتابعة اختياراً بالوجوب النفسي وعدم الجفاف اضطراراً، بمعنى عدم بطلان الوضوء إلا بالجفاف وترك المتابعة يوجب الاثم فقط فلو لم يجف لم يآثم ولم يبطل وان فرق، وأمّا الدليل على كون وجوبها نفسياً دعوى انّ الاوامر المطلقة من واقعها تقتضي الفورية، فلو فصل بين أجزاء الوضوء وأفعاله بصورة تقع المخالفة مع مسألة الفور أثم، مضافاً إليه قاعدة الاشتغال أيضاً.

بتقريب: أنّه من المحتمل أن تكون مسألة الموالة لها محل اعتباري في الوضوء بحيث يكون الاخلال بها اخلال به من واقع أن الأصل الحاكم هنا بعد كونه شكّاً في المحصل هو الاشتغال.

إلا أن لا شيء من الدليلين تام، فنحن في سعة عن القول بفورية الأوامر كما حُقّق في بحوثنا الأصولية، ولو سلمناها كبرى منعناها صغرى في المحل للقطع بأن من استيقظ تَوّاً من نومه لا تجب عليه المبادرة إلى غسل الوجه والتفكيك بين غسل الوجه وغسل اليدين بالالتزام بعدم اقتضاء الأمر للفورية في غسل الوجه وعدم اقتضائه لها في غسل اليدين خلاف الظاهر، مضافاً إلى موافقة الفورية مع الوجوب النفسي ولا محل له هنا، لأن الأمر الذي تعلّق بالوضوء ارشادي من جهة اعتباره شرطاً للصلاة فلا معنى للفورية فيه فلا وجه

(١) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة -: ١٧٣، ط ح.

(٢) التنقيح - كتاب الطهارة -: ٤٥٨ / ٤.

وجبه للقول بنفسية الموالاة، وأما كون الجفاف مبطلاً للوضوء فقد طاله كلامنا سابقاً.

وأما قاعدة الاشتغال، فمع غرض النظر عن أنَّ الشبهات ان كانت حكمية فهي مجرى للبراءة، وهو محلّ وفاق كما في محلنا هذا، أنَّ الشكَّ هنا ليس في المحصل، بل بين الأقلّ والأكثر.

تنبيهان :

الأول: بعد أن ظهر لك أنَّ الموالاة أحد أمرين، عدم جفاف الأعضاء السابقة على العضو المراد توضيئه.

الثاني الموالاة العرفية بأن لا يفصل زمان بين أجزاء الوضوء يؤدي إلى اندكاك الوحدة الاتصالية العرفية.

لا بأس وان نتحقّق في مسألة الجفاف هذه لأمر وهو:

إنّ المعيار في الجفاف المأخوذ في الموالاة الفعلية منه أم يشمل التقديري؟ وقد يقال ما هو الجفاف التقديري؟ فيقال: عدم تخلل زمانٍ يقتضي الجفاف في صنفه أولك ان تصفه بشي آخر فتقول: هي عبارة عن أن لا يتخلل بين غسل الأعضاء في كلّ زمانٍ مقدار من الزمان يقتضي الجفاف في زمانه على تقدير اعتدال الهواء ولا شك في أنّ هذا المقدار يختلف باختلاف الامكنة والازمنة.

والمنسوب إلى الشيخ الأعظم (قده) أنّه قوى الاحتمال الثاني نظراً إلى أنّ قوله عليه السلام: (حتى يبس وضوءك) أو (فيجف وضوئي) في الموثقة

والصحيحة ينصرف إلى الحدّ المتعارف المعتاد لدى العرف ، وأفاد : أنّه على ذلك يعتبر في الجفاف المبطل في الوضوء أن يكون على نحو لو كان التوضؤ في الهواء المعتدل لجفّ ، وأمّا الجفاف في الهواء غير المعتدل وعدمه فهما خارجان عن مورد الروايتين بحيث لو جفت الأعضاء في الهواء الشديد أو بقيت على رطوبتها من جهة برودة نداوة الهواء كما هو الحاصل في أيام الربيع فغير مشمول بالموثقة والصحيحة^(١).

ولا يخفى ما فيه من غرابة ، إذ حمل الجفاف على التقديري منه بأن يقال إنّ المراد منه أنّه لو تخلل بين غسل الأعضاء في كلّ الزمان مقدار من الزمان يقتضي الجفاف في زمانه على تقدير اعتدال الهواء إحالة على المجهول وطريق احرازه صعب على المكلف ، فحمل الأخبار عليه لا يوافقهما الذوق العرفي العامّ ، هذا أولاً ، وثانياً : إنّ الآثار الروائية لاهل البيت عليهم السلام والتي أمر فيها الناسي للمسح أن يأخذ من بلل لحيته ومسح ما نسي مسحه ظاهرة في أنّ المراد بالبلّة هي الحقيقية لا التقديرية ، وكذا الأمر بالاعادة في اخبار الباب على تقدير جفاف رطوبة الأعضاء السابقة ظاهرة في الجفاف الفعلي لا التقديري . ربّما يقال بحمل الأخبار على ما لو حصل الجفاف في الهواء المعتدل وفقاً للغلبة في ذلك ، لكن نقول في جوابه : أنّه لا فنيّة في هذا الحمل لعدم صلاحية الغلبة لأن تكون منشأ للانصراف .

الثاني : إنّ مقتضى الموثقة والصحيحة أنّ الجفاف المعتبر ما كان شاملاً لجميع الأعضاء السابقة لظاھر قوله عليه السلام (فيجف وضوئي) و (أو حتى

(١١) المباشرة ، بأن يباشر المكلف بنفسه أفعال الوضوء إذا أمكنه ذلك (١).

يبس وضوءك). فإن عنوان أن الوضوء جفّ ظاهر في جفاف جميع الأعضاء لا بعضها.

وبما بيّنا يظهر أنّ ما ذهب اليه الاسكافي (قده) من ان يبس شيء من الأعضاء السابقة يوجب بطلان الوضوء وأيضاً ما ذهب اليه الحلبي (قده) من الحكم بالبطلان عند جفاف العضو المتقدّم على العضو المراد تغسيله أو مسحه في غير محلّه ، إلّا ان يلاحظ وجود ملازمة بين جفاف العضو الاخير المتقدّم وبين باقي الأعضاء من جهة أنّ جفافه يستلزم عادة جفاف ما تقدمه من اعضاء.

اشتراط المباشرة في الوضوء

(١) وقع الكلام في مسألتين :

الأولى في لزوم مباشرة المكلف بنفسه أفعال الوضوء حال الاختيار بحيث لو وضّاه غيره لكان باطلاً.

الثانية في جواز توليته في الوضوء بان يوضّئه غيره عند عدم تمكّن المكلف بنفسه من التوضؤ.

أمّا المسألة الأولى فاستدلّ عليها بوجوه :

الأول : الاجماع ، حيث ادّعي انعقاده على عدم جواز التولية في الوضوء، كما عن الانتصار والذكرى وظاهر المعتبر والمنتهى ، فهو محل اتفاق عدا ما نقل عن ابن جنيد الذي اختار أنّ الكراهة هي الحكم في التولية ، لكن لا ينظر إلى مخالفة ابن جنيد لأنه إن أثرت مخالفته في الاجماع إلّا أنّها لم تؤثر في

التسالم ، وإن المسألة كذلك بين الأصحاب .

الثاني : إنّا قد بسطنا الكلام في مبحث التعبدى والتوصلى ، وقلنا : إن الأمر من حيث اطلاقه يقتضى التعبدية بمعنى وجوب صدور الفعل من المخاطب نفسه وبمباشرة له . وإن تصدّى الغير لادائه لم يؤثّر ذلك والفعل يكون باقياً على حاله في عهدة المخاطب المكلف .

وتعليل هذه القضية يرجع إلى ما هو المنساق فهمه من ظواهر الخطابات فان ظاهر كلّ خطاب أنّه اعتبر في التكليف ايجاد الفعل المأمور به بنفسه لا تسببياً ولا يرفع اليد عن هذا الظهور القوي إلا إذا نهضت قرينة داخلية على خلاف هذا الظهور واعتباره ومثاله ما إذا طلب المخاطب من مخاطبه ايجاد فعل ليس من شأنه ايجاده في الخارج مباشرة ولا يقوى عليه إلا بالتسبب أو لعدم خبريته في ذلك أتجه حينئذ إلى ايجاده بالتسبب كما لو أمره ببناء قصر أو صرح عظيم ، فإن المخاطب في هذا الظرف يعلم أنّه حينما أمر بايجاد مثل هذا القصر أنّ المباشرة لم تكن ملحوقه بنظر الأمر .

فهذا يفهم منه نوع قرينة على أنّ المباشرة لا اعتبار بها ، أو قرينة خارجية على خلاف هذا الظهور وعدم اعتبار المباشرة في ايجاد المأمور به - كما في الواجبات التوصلية - لعلنا الخارجى بأن الغرض من الامر ليس إلا حصول متعلقه في الخارج بأي نحو كان فلو سقطت نجاسة على ثوب المكلف لم تجز الصلاة به إلا بعد تطهيره وهو مأمور بتطهيره ولكن لو تصدّى غيره وغسله بيده حصلت الطهارة وإن لم يباشر المكلف الفعل شخصاً لا كتفاء المولى بحصول الطهارة في الخارج اذ المباشرة ليست شرطاً - كما عرفت - فلو لا هذه القرينة

الداخلية أو الخارجية لكانت المباشرة معتبرة .

ولا بأس بأن نشير إلى الفرق بين التسبيب والنيابة من باب أن الكلام يجر الكلام فنقول :

أما التسبيب فموضوع وجوبه مطلق الفعل الصادر من الشخص بلحاظ المباشرة أو التسبيب بلا أن تلحظ حيثية صدور الفعل من المكلف لعدم مساسها في تحقق غرضه ، فالمعتبر في حصول الامتثال فيه قصد المكلف وأن التسبيب أو المباشرة بمنزلة الآلة ، فإذا كان الأمر كذلك لم يفرق في الآلة ان يكون صبيّاً أو مجنوناً أو حتى كافراً .

وأما النيابة فموضوع وجوبها ليس إلا الفعل الصادر من نفس المكلف وأن حيثية صدور الفعل دخيلة في غرضه وانما نهض الدليل الخارجي على أن النائب ينزل نفسه منزلة المكلف في امتثال الأمر المتعلق بالمكلف ومنه يعلم أن المتصدي للنّية انما هو النائب بعد التنزيل المزبور لكن يجدر بك ان تلاحظ أن هذا فقط في العبادات القابلة للنّية .

والحاصل : أن الخطابات الشرعية إلى المكلفين تقتضي المباشرة من وحي ظهورها الأولي ومن وحي اطلاقها أيضاً ، وأن التسبيب أو الاستنباط كإجزاء عن العمل العبادي وكفايته بعد نهوض الدليل المعتبر عليه ، وهو كذلك في التوصلّيات ، إذ لا شك في أن المباشرة ساقطة في التوصلّيات لقيام الدليل عليه ، وأنه لو تصدّى إلى ادائه غيره لكان ذلك كافياً وهو العقل بعد أن أدرك أن الغرض من الأمر في التوصلّيات إيجاد متعلّقه وبأيّ نحو كان يعتم ويوسع موضوع الوجوب إلى حدّ القول بشمول كلّ فعل يحصل غرض المولى به ،

فالمخاطب يكون على هذا أحد افراد الواجب المخير بحكم العقل ومن هذا القبيل المعاملات . وأما التعبديات فيدور مدار الأدلة الخاصة . ولم يُعثر على دليل عام يمنع من اعتبار المباشرة على الإطلاق ، فلزم عليه ان يكون الاصل فيها عدم جواز التسبب والاستنباط .

وقال السيد الحكيم (قده) : اللهم إلا أن يقال : إن ظاهر الخطابات وإن كان اعتبار صحة النسبة إلى المخاطب إلا أن ما دلّ على مشروعية النيابة من بناء العقلاء يكون حاكماً عليه^(١) .

ولكن ما ذكره (قده) لا ينفع دليلاً على اطلاقه ، لأن المورد الذي وافى التمامية لبناء العقلاء وكان للشارع محل لامضائه يقتصر عليه وهو قدره المتيقن ، ومنه لا يفهم امكانية تصحيح العبادات في مورد شك في اعتبار قيد المباشرة ، وفي حريم النزاع يعلم أن الوضوء من العبادات التي لم يثبت من الخارج دليل يوسع موضوعه بحيث يمكن أن تشمل النيابة والتسبب ، فلا مناص من أن نتكئ على الإطلاق ونتمسك به ومن ثم البتُّ باعتبار قيد المباشرة والحكم على ضوء ذلك .

إن قلت : إن عموماً النيابة والوكالة تخولنا من الحكم على ضوءها بأن الأصل في العبادات قبولها للنيابة .

قلت : إن شمول العموم فرع امكان صدور الفعل المأمور به من النائب حتى يعقل امضاؤه شرعاً بالعمومات المزبورة ، وهو موقوف على عدم كون المباشرة قيداً للمأمور به ، وهو أول الكلام وعلى خلاف على ظواهر الأدلة المقتنص منها عدم

ومع عدمه يجوز أن يوضّئه غيره (١).

امكان صدور الفعل المأمور به من غير المخاطب .

الثالث : اثبات المباشرة في الوضوء عن طريق الوضوءات البيانية الصادرة من أهل البيت عليهم السلام .

بتقريب : أنّه عليه السلام قد أسدل الماء من أعلى وجهه أو من مرفقه وأمرّ يده إلى الذقن أو الاصابع ، والمستفاد من مجموع هذا العمل الكلي اعتبار المباشرة ، لأنهم عليهم السلام كانوا يتصدّون بأنفسهم لهذا العمل ، فيكون دليلاً على اعتبار المباشرة لكن يمكن ان يكون مصاباً بالخدشة ، لأن الوضوء البياني وكون الامام عليه السلام في مقام التعليم تقتضي ان يتصدى بنفسه عليه السلام لهذا العمل وما معنى الوضوء البياني إلا مرحلة تعليم افعال الوضوء مباشرة ، وهي التي أوجبت توهم المباشرة منها ، فإذا قصورها واضح في إثبات حيثية المباشرة كشرط في الوضوء .

فالاتصار على الاطلاقات والتسالم يعدّ كافياً في اثبات جهة المباشرة ولا حاجة إلى هذا الوجه بعد ان انكشف لك ضعفه .

التوضؤ بالتسبيب

(١) وهذا ممّا اقتضته الأدلّة الثانوية وهي النصوص ولكن لو كنّا نحن والقاعدة الاولى لكانت الوظيفة المقررة علينا شرعاً هو التيمّم بموجب انّ الفعل المركب من أجزاء وشرط ، وإذا انتفى أحد أجزائه أو شرائطه لم يمكن ان يتحقق المركب بعد ذلك ، وفي محل البحث حيث إنّ المباشرة تعذّرت فقد وقع الاخلال بالمركب فينتفي لتعذّر تحقّقه بدونه فتصل النوبة إلى التيمّم ، إلا أنّه

نهضت الأدلة الثانوية على جواز تولية الغير وهي تحكي بكفاية أن يتولَّى الغير مباشرة الفعل بأن يوضَّئه غيره ، وهي أمور :

(منها) : قاعدة الميسور أي لا يسقط الميسور بالمعسور .

بتقريب : أنَّ الوضوء مع إلغاء قيد المباشرة ميسور للوضوء المباشري ، فيجب عليه ان يأتي بميسوره وهو الوضوء بلا قيد المباشرة فالوظيفة معه لا تنتقل إلى التيمم .

إلا أنَّك قد عرفت أنَّ الصغرى إن تمَّتْ فالكبرى لاتمامية لها ، اذ الدليل لم ينهض على اعتبار هذه القاعدة إلا في بعض الموارد كالصلاة فالاعتماد عليها غير صحيح .

مع أنَّ الصغرى أيضاً قابلة للنقاش ، كما في كلمات أستاذنا الأعظم (قده) وسيدنا الأستاذ (دام ظلّه) ، حيث إنَّه وبمقتضى الانسباق العرفي للفهم يكون هذا الوضوء غير المباشري مبائناً للوضوء المباشري فلا يقع في ضمن طور ميسوره ، فيكونان أمرين متباينين عرفاً^{(١)(٢)} .

لكنه خاضع لواقع النقاش ، إذ المباشرة لا واقع لها بمجرد ان يُلغى قيد المباشرة ، وإنَّ العرف يرى أنَّه ميسور الوضوء الاصلي ومثالها مثال الصلاة التي لا يمكن الاتيان بركوعها أو بسجوداتها من قيام . والعرف ببابك والنقاش في كبروية القاعدة يغنينا عن الخوض في صغرياتها .

(ومنها) : الاجماع وفيه بعد الاغماض عن النقاش في حجيته أنَّه مدركي في المقام .

(١) التنقيح - كتاب الطهارة - : ٤ / ٤٣٤ .

(٢) مباني منهاج : ١ / ٤٩٥ .

(ومنها) : طائفة من الاثار الروائية الواردة فيمن عجز عن الغسل والتيمم
باشرة .

(الأولى) : عن عبد الله بن سليمان جميعاً ، عن أبي عبد الله عليه السلام في
حديث (أنه كان وجعاً شديداً شديد الوجع فأصابته جنابه وهو في مكان بارد
قال : فدعوت الغلظة فقلت لهم : احملوني فاغسلوني ، فحملوني ووضعوني على
خشبث ثم صبوا عليّ الماء فغسلوني)^(١) .

(الثانية) : ما رواه الكليني عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قيل له : إنَّ
غلاماً أصابته جنابة وهو مجذور فغسلوه فمات فقال : (قتلوه ، ألا سألوا ؟ ألا
يمّموه ؟ ! إن شفاء العيِّ السؤال)^(٢) .

وغيرها من الاثار التي تصبُّ في نفس هذا المضمون ، ولا يمكن ان تأخذ
الأمر على علاّته وان نقول بدلالة الروايتين على المدعى ، بل لا بُدَّ من تخطي
عقبتين .

الأولى : سند الرواية .

الثانية : ان نقطع بعدم الفصل بين الغسل والتيمم من جهة والوضوء من
جهة اخرى حتى يمكنّا ذلك من ان نتعدى بالحكم منهما إلى الوضوء .

أمّا السند فان ضعف اسانيد الاثار الروائية الموجودة في باب
التيمم يكاد يكفي في عدم اعتبار الرواية . نعم ، لا كلام يتصوّر في أسانيد الآثار
الروائية الواردة في الغسل ، وأمّا النقطة الثانية - دعوى عدم الفرق - فإن ثبت ان
لا فرق من جهة انّ الكل يسمى طهارة فالمقتنص من الرواية صحّة الوضوء

(١) الوسائل : ب « ٤٨ » من أبواب الوضوء ، ح ١ .

(٢) الوسائل : ب « ٥ » من أبواب التيمم ، ح ١ .

التسبيبي ، وعلى فرض المناقشة فيه وادعاء الفرق بينهما فلا طريق للاستدلال بالرواية في البين .

(ومنها) : ما تبناه المحقق الهمداني (قده) : وحاصل مراده : انّ دليل شرطية المباشرة لو كان لفظياً لكان المجال واسعاً لكي يركن إلى التمسك باطلاقه والحكم بالمباشرة في حالتي التمكّن منها وعدمه ، بل نظرنا إلى المباشرة واعتبرناها شرطاً في الوضوء لأجل ورود الخطابات الشرعية آية ورواية وفهمنا بحسب ما هو المتبادر أن المباشرة مرادة لدى المتكلم ، فإن مقتضى الخطاب ان يتعرّض المخاطب إلى الاتيان بالفعل مباشرة بحيث يصح اسناد هذا الفعل اليه لدى العرف ، ولا ضابطة احادية لهذا الشي وانّه يختلف باختلاف المكلفين والاشخاص لرجوعه إلى المساس بالقدرة والعجز المعلوم أنّها وبحسبهم متفاوتة ، فإنّه كالاختلاف في التعظيم والتجليل من حيث القدرة وعدمها ، فإن من عجز عن القيام للتعظيم إذا حرّك جانبه أو قام لا على وجه التمام أو اقامه غيره للتجليل صحّ ان يسند اليه التعظيم على وجه الحقيقة . بخلاف من تمكّن من المقام ولم يقم كاملاً أو حرّك جانبه أو اقامه غيره فإن دلالة هذا الفعل على التعظيم غير صحيح وانّه والحال هذه لم يصح ان يسند التعظيم اليه .

ومنه تعرف انّ المكلف ان طالعه العجز عن التوضوء مباشرة بنفسه واستعان بالغير لايجاده تسبيباً ، صحّ ان يسند اليه الفعل على وجه الحقيقة لدى العرف .

وبهذا يظهر انّ الأخبار الواردة في الغسل والتيمم الدالّة على وجوبهما

على من عجز عنهما بالمباشرة ان يأتي بهما على طبق التسبب توافق ما تقتضيه القاعدة (انتهى).

وما ذكرناه لم يكن إلا ما هو الموجود في كلمات أستاذنا الأعظم (قده) والذي اسنده إلى المحقق المذكور (قده) وقال بعد ان ذكر هذا الوجه : ولعمري إنه قد أجاد فيما أفاد وجاء فيما نقلناه بما فوق المراد^(١).

والظاهر أنه (قده) ذكر مراد الهمداني (قده) مع بيان توضيحي لما أفاد تعرضنا نحن لاختصاره . وأرى تعميماً للفائدة ان نتعرض إلى ما ذكره الهمداني في مصباحه، حيث قال (قده):

إن مقتضى إطلاق أوامر الوضوء وجوب ايجاده على العاجز بالتسبب لا لدعوى ان المراد من اللفظ ايجاد غير العاجز مباشرة والعاجز بالتسبب حتى يكون اللفظ مستعملاً في معنيين، بل بدعوى أن المتبادر من الأمر بغسل الوجه مثلاً ليس إلا وجوب ايجاد مطلق هذه الطبيعة على كل مكلف على وجه يستند صدوره اليه عرفاً، وهذا يختلف بالعرف باختلاف الاشخاص من حيث العجز والقدرة^(٢).

لكننا نناقشه: بأن المفروض استفادتنا من ورود الخطابات الشرعية آية ورواية اعتبار الشارع لقيد المباشرة في تعرض المكلف للاتيان بالمأمور به ومجرد صحة الاستناد التسبيبي لا تكفي بعد كون المباشرة شرطاً سواء كان الدليل اللفظي هو الموجب لاعتبارها أو كونها متبادرة من وحي الخطابات فإن المباشرة لو كانت قيداً للمأمور به فهي كذلك مطلقاً . وعدم استفادة قيد

(١) التنقيح - كتاب الطهارة - ٤٣٥ / ٤ .

(٢) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة - ١٩١ ، ط ح .

المباشرة من الدليل اللفظي لا يضر بالمطلوب بعد كون قيد المباشرة متبادر من الخطابات دون ان يختص ذلك بحال التمكن .

فإذا كان الأمر كذلك ، فمعناه في الوضوء أن من لم يتمكن من الوضوء مباشرة تنتقل وظيفته إلى التيمم ، لأن كفاية الوضوء التسبيحي عن الوضوء المباشري يحتاج إلى دليل ، وما ذكره مثلاً للعرفيات من التبجيل والقيام وما شاكل فإنه من المعلوم قطعاً عدم مساسه بواقع البحث ، لأن مجرد استناد القيام إلى العاجز ولو بالتسبيح يكفي في صدق التعظيم ، وأن المباشرة لا شرطية فيها عند عدم التمكن من القيام المباشري ، وأما عند الاختيار فإن القيام غير مستند إليه عرفاً حتى بالتسبيح لو لم يقم هو بنفسه ، بل أقامه غيره ، بل يعد ذلك هتكاً في بعض الموارد .

ثم إن ما ذكره أستاذنا الأعظم (قده) بأن المتبادر من الأوامر الواردة في الآية المباركة والروايات بغسل الوجه واليدين ومسح الرأس والرجلين ليس إلا وجوب اصدار مطلق الطبيعة على كل مكلف من المكلفين على وجه يصح اسناده إليه عرفاً^(١) .

فمعنى ما أفاده وإن كان كفاية الغسل التسبيحي في ظرف العجز بحيث يصح ان يسند إليه الغسل وإن كان تسبيحاً إلا أنه على تقدير أن الاستفادة من ظاهر هذه الأوامر والخطابات الشرعية اعتبار قيد المباشرة فلا طريق لنا لتصحيح الوضوء التسبيحي مع هذا القيد .

وبعبارة أخرى أنه بعد تسليم كون المتبادر من الخطابات المباشرة لا

لكن يتولّى النية بنفسه (١).

وجه لدعوى أنّ المتبادر منها وجوب اصدار مطلق الطبيعة ولو بالتسبيب فان الجمع بينهما غير صحيح .

فتلخص أنّ ما ذكره في المتن لا يمكن الجزم به ولذا قال سيّدنا الأستاذ (دام ظله): إنّ الجزم بهذه المقالة مشكل ، فإنّ الاستناد أول الكلام في المقام لا بدّ من الاحتياط بين الاستنابة والتيمم^(١) .

يشترط في النية المباشرة وإن كان الوضوء تسبيبيّاً

(١) وقع النزاع في أنّ النية المطلوبة في الوضوء التسبيبي تكون واجبة على العاجز عن المباشرة ام على المتولي لذلك ، ظاهر ما استفدناه من أدلّة وجوب الوضوء التسبيبي انها تكون واجبة على المتوضي لانه المخاطب بايقاعه في الخارج وينزل المتولي منزلة الآلة فلم يتوجه اليه خطاب كي يتعرّض هو للاتيان بها ، نعم لو كان المتولي نائباً لأخذ البحث بعداً آخرّاً لكنه ليس .

وقد يناقش : بأن المتولي توضيية العاجز ينزل منزلة الآلة في حال عدم قصده الفعل ، وأمّا إذا كان قاصداً للفعل ينسب اليه الفعل لا إلى العاجز ، فلا مجال للقول بكفاية نية العاجز ، بل لا بدّ من نية المتولي أيضاً .

واجاب عنه السيّد الحكيم (قده): بأنّ تمامية ما هو المزبور في الاشكال على تقدير لو كانت حيثية الصدور قد كلف بها العاجز فحينها وجب على المعين ان ينوب فيها عن العاجز وينوي هو امتثال أمره عندها يقال بعدم كفاية نية

العاجز وأما إذا لم يكلفُ العاجز بحيثية الصدور وإنما الخطاب منصب على نفس الفعل على نحو التسبب بلا ملاحظة حيثية صدوره من الفاعل فلا مجال لنية المعين المباشر حتى مع فرض قصده الفعل لخلو الواقع عن نوع أمرٍ بتلك الحيثية - أي حيثية الصدور - إلى المباشر وإلى العاجز كي ينوب المباشر عنه في امتثاله^(١).

إلا أنه محل ملاحظة : لما عرفت سابقاً ورسا عليه نظرنا أنّ الخطابات الشرعية يُتبادر منها قيد المباشرة على اطلاقه ، فيعلم منها أنّ المتوضّئ قد كلفُ بأن يأتي بالوضوء بنفسه وهو مكلف بحيثية الصدور أيضاً ، ولذا لا يكفي صدور الفعل بنحو التسبب .

وأما العاجز عن المباشرة فهل يكفي في صدور الفعل بنحو التسبب أم لا ؟ فلا بدّ من ملاحظة الأدلّة في المقام ، فيعلم على ضوء ذلك أنّ حيثية الصدور أيضاً داخلّة في ضمن اطار التكليف ، خلافاً للسيد الحكيم (قده) أم لا وإنّ العاجز إن نوى ان يتوضّأ ولم يتمكّن ، وتصدّى لفعل ذلك غيره فهل يصح هذا الوضوء الموسوم بالتسبيبي أم لا ؟ فنقول ان كان المدرك لوجوب الاستعانة بالغير في ايجاد المأمور به هو قاعدة الميسور ، أو كان الوجه الاخير الذي رسا عليه الهمداني (قده) وتبعه أستاذنا الأعظم (قده) فلا بد ان يكون الناوي نفس المتوضّئ العاجز لا المتولي .

أما بناء على قاعدة الميسور . فإن الوضوء التسبيبي وان كان ناقصاً من جهة عدم تمكنه شخصاً من ان يتصدى للاتيان به إلا أنّ ذلك لا يوجب سقوط

التكليف عنه فهو مخاطب أمراً بإيجاد هذا العمل الناقص ، فالفعل على وجه الحقيقة مستند اليه كالعمل التام ممّا يوجب ان يتصدّى للاتيان بالنيّة .
 وأمّا بناء على مختار الهمداني وأستاذنا الأعظم (قدهما) : فانه بمقتضى الخطابات يفهم استناد الفعل إلى العاجز غاية الامر عمل بالتسبيب مستند اليه حقيقة عرفاً فانهم يرون اسناد الفعل إلى نفس العاجز فلذا يكون هو مكلفاً بالفعل تسببياً ، فيجب عليه ان ينوي عمله .

وأما ان كان المدرك الأخبار الدالّة على وجوب الاستعانة بالغير في ظرف العجز عن المباشرة فانها مجملة من جهة تعيين من يجب عليه النيّة في الوضوء التسبيبي ، فنقصان الرواية من جهة عدم معرفتنا بجهة النيّة لا يكاد يخفى ، إذ يحتمل ان يكون الامام عليه السلام تصدّى لذلك ومن المحتمل ان يكون الغلمان نوا ذلك وكذا الحال في تيمم المجدور . وحيث أنّا نعلم اجمالاً بوجوب النيّة على أحدهما ولكننا قاصرين عن معرفة من هو تعييناً فمقتضى هذا العلم الاجمالي الركون إلى طريق النجاة وهو الاحتياط وكيفيته بأن يجمع بين نيّتي العاجز والمتولي .

وأما ان كان المدرك الاجماع فلاّنه دليل لبي يقتصر فيه على مورده فيجب ان تقتصر نحن أيضاً في هذا المورد على معقده في هذه المسألة ، ولا يتم المطلوب لأن معقده غير مبين فلا علم لنا أنه انعقد على نية العاجز أي يتعرّض لها هو أو المعين .

وبعبارة أخرى : أنّه لا غبار من حيث الاجماع على وجوب الاستعانة بالغير عند العجز في الوضوء ليتولّى المعين توضيته . ولكنه لم ينهض على

ويلزم أن يكون المسح بيد نفس المتوضئ (١).

تفصيل آخر من جهة النيّة وانها في عهدة العاجز أم المعين . فمورد العلم الاجمالي كما لا يخفى يوجب الاحتياط .

(١) حيث نهض الدليل المعتبر على أنّ المسح في الوضوء متوقف على أمرين المباشرة وان يكون ببلة يد المتوضئ ، وسقوط المباشرة بالعجز لا يوجب سقوط الأمر الثاني قطعاً .

ومنه يعلم أنّ لليد الماسحة مدخلية في صحّة الوضوء بحيث لا تسقط شرطيتها مع الامكان ، بخلاف الوجه واليدين اللذين اخذت اليد فيهما آلة لغسلهما بدليل كفاية حصول الغسل من المباشر بأي نحو كان ولو ارتماساً ولذا أنّ الغسل باليد غير معتبر في حال الاختيار فضلاً عن حال العجز عن المباشرة . بخلاف المسح فانه لا بدّ ان يتحقق بنداوة اليد .

نعم ، في حال عدم التمكن من المباشرة ويده انتقل إلى أخذ الرطوبة الموجودة في يده ومسح بها لانه كما عرفت يعتبر في المسح ان يكون بنداوة اليد اليمنى على وجه المباشرة وسقوط المباشرة ومن ان يكون بيده لا يوجب سقوط كون المسح بالنداوة المتبقية .

وبيان أوضح : يعتبر في تحقّق المسح أمور ، كونه بالمباشرة وكونه بيد العاجز وببلة يد العاجز ، فإن سقط الأولان بالعجز لا يعني ذلك سقوط الثالث ، لوجوب التحفظ على القيد الثالث ، ومنه يظهر أنّه يجب على المتولي أخذ بلة المسح من بلة يد العاجز وأن يمسح بها رأسه ورجليه .

(مسألة ٢٩): من تيقّن الوضوء ، وشكّ في الحدث ، بنى على الطهارة ، ومن تيقّن الحدث ، وشكّ في الوضوء ، بنى على الحدث (١).

(١) ملاحظة: فرض المسألة مبني على ان لا يكون سبب شكّه بالحدث خروج رطوبة مشتبّهة بين البول والمذي قبل الاستبراء . للبناء على كونه بولاً حينئذ وأنه محدث بموجب الروايات الصادرة في أنّ البلبل المردد قبل الاستبراء يوجب الوضوء ، وإنّ مفروض كلامه فيما إذا شكّ في الحدث من جهة أنّه تحقق أم لا ؟ أو من جهة أنّ الموجود حدث ام لا ؟ وذلك كله بعد الاستبراء كما في البلبل المشتبه به بعد الاستبراء .

إذا تمهّدت لك الملاحظة فنقول :

إنّ الحقّ ما ركن إليه الماتن (قده) لرواية زرارة قال : قلت له : الرجل ينام وهو على وضوء ، أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء ؟ فقال : (يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن ، فإذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء . قلت : فإن حرّك على جنبه شيء ولم يعلم به ؟ قال : لا . حتى يستيقن أنه قد نام ، حتى يجيء من ذلك أمر بيّن ، وإلاّ فإنه على يقين من وضوئه . ولا تنقض اليقين ابداً بالشكّ ، وأنما تنقضه بيقين آخر) (١).

وبالتمسك بذيل الرواية الذي هو تعليل عام وقاعدة مطلقة ندفع ما ربّما يقال بأن الرواية وردت في مورد النوم فقط فلا مجال للتعدّي منه إلى غيره ، ضرورة أنّ اليقين لا ينقض بالشكّ مطلقاً .

وموثقة بكير عن أبيه ، قال : قال لي ابو عبد الله عليه السلام : (إذا

ومن يقيّنهما وشكّ في المتقدّم والمتأخّر منهما وجب عليه
الوضوء (١).

استيقنت أنّك قد أحدثت فتوضّأ، وإياك أن تحدث وضوءاً أبداً حتى تستيقن أنّك
قد حدثت (١).

وصحيحة عبد الرحمن عن أبي عبد الله أنّه قال للمصادق عليه السلام: أجد
الريح في بطني حتى أظنّ أنّها قد خرجت، فقال: ليس عليك وضوء حتى تسمع
الصوت، أو تجد الريح، ثم قال: إنّ إبليس يجلس بين إيتي الرجل فيحدث
ليشكّكه (٢).

وبنفس التعدي الذي قلناه في رواية زرارة الأولى يقال مثله في صحيحة
عبد الرحمن، فورودها في الريح لا يوجب أن تقتصر هي عليه. إلّا أن يتعدى
إلى غيره، وذلك لأنّ العرف لا يرى فرقاً بين الاحداث. وبهذا يظهر الفرق أيضاً
في عكس المسألة، أي يقيّن الحدث والشكّ في الوضوء بموجب التعليل العامّ
من عدم جواز نقض اليقين إلّا بيقين مثله، أو لا ينقض اليقين بالشكّ تؤسس
الحكم بالحدثية بناءً عليه.

دوران الأمر بين الشكّ في الطهارة والحدث

(١) وهذه المسألة تجرّنا إلى البحث عن مسألة خاصّة في بحث
الاستصحاب. وأنّه يجري أو لا يجري في مجهول التاريخ. لكونه محلّ نزاع،
فبيان مدرك هذه الفتوى تقتضيها التعرّض لها بجميع صورها وهي في المسألة
محصورة في ثلاث:

(١) الوسائل: ب «١» من أبواب نواقض الوضوء، ح ٧.

(٢) الوسائل: ب «١» من أبواب نواقض الوضوء، ح ٥.

الأولى : أن يكون تاريخ كلّ منهما مجهولاً .

الثانية : أن يكون تاريخ الوضوء معلوماً دون تاريخ الحدث .

الثالثة : أن يكون تاريخ الحدث معلوماً دون تاريخ الوضوء .

أما الصورة الأولى : فالاستصحاب لا يجري ، ولكن من رؤيتين مختلفتين : من نظر صاحب الكفاية الذي لا يرى جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ ، لأنّ أحد أركان الاستصحاب أو شرائطه غير متوفّرة عنده وهو احراز اتّصال زمان الشكّ باليقين ، وبما أنّه لا واقع له هنا فهو يؤدّي إلى فقدان الاقتضاء في جريانه .

ومن نظرنا تبعاً لما هو الحق في البين فإنّ الجهل بالتاريخ لا يؤثر أثره في جريان الاستصحاب ، وإنّ الشرط المذكور عند صاحب الكفاية (قده) لا يعدّ شرطاً وفقدانه ليس مانعاً ، إلّا أنّ المعارضة هي المانعة من جريانه في الطرفين فهو جارٍ في حدّ نفسه لولا المعارضة إلّا أنّ معها تصل النوبة إلى القواعد الأخرى وهنا الاشتغال هي القاعدة التي يجب العمل بها التي تقتضي وجوب الوضوء لعلمه بأنّ عهده مشغولة بالصلاة مع الوضوء . فإذا صلّى بلا ان يتوضّأ اعتماداً على ما يظن به لا يعلم أنّه قد حصّل العلم بالفراغ من اشتغال دّمته ، ولذا يجب عليه ان يتوضّأ ويصلّي حتى يقطع معه بفراغ الدّمّة .

وهنا تفصيلان من العلامة والمحقّق الثاني رضي الله عنهما تعرّض لهما استاذنا الأعظم (قده) بالذكر ثم اجاب عنهما . لاحظ كلامهما مع جوابه في التفتيح .

وأما الصورة الثانية : فإن استصحاب الوضوء جارٍ بلا معارضة بناء على ما تبناه المحقق الآخوند (قده) ويعزى ذلك إلى عدم جريانه في الطرف الآخر - مجهول التاريخ - لما ذكرناه من فقدان الشرط فيه وهو اتصال زمان الشك باليقين ، وفقده مما يمنع اقتضاء الجريان في مجهول التاريخ ، فيجري في الوضوء بلا معارض .

ولكنه في حال مخالفة مع مسلكتنا الحق الذي لا نرى فيه أن ما ذكره شرطاً شرط فيجري الاستصحابان معاً لكنهما يتعارضان ويتساقطان وتصل التوبة إلى الاشتغال وهي تقول بالوضوء افرأغاً للذمة .

أما الصورة الثالثة : وهي ان يعلم بتاريخ الحدث ويجهل تاريخ الوضوء ، ومثاله : إذا كانت الساعة الأولى من الزوال ظرف يقينه بالحدث افتراضاً ومن ثم علم بأن الطهارة تحققت ، فإن كان ظرف الطهارة ما قبل الساعة الأولى من الزوال فقد تخلل بين يقين الطهارة والشك فيها اليقين بالحدث . ولا شك برفعيته للطهارة وان كان ظرف الطهارة من الساعة الثانية من الزوال والمفروض ان الشك في الساعة الثالثة من الزوال فهما متصلان ، حيث انا لم نحرز الاتصال في المقام فيكون شبهة مصداقية للاستصحاب على مبنى صاحب الكفاية (قده) خلافاً لما نراه من جريانها ، لكن يتساقطان بعد تعارضهما والاتيان بالوضوء بناء على قاعدة الاشتغال .

وأما تفصيل البحث والتحقيق في منشأ جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ وعدمه فموكول إلى الأصول .

(مسألة ٣٠) من شك في الوضوء بعد الفراغ من الصلاة
واحتمل الالتفات إلى ذلك قبلها بنى على صحتها (١).

بحث في قاعدة الفراغ

(١) الشك بعد الفراغ ذو ثلاث صور ، وما ذكره المصنّف له واقع في خصوص صورتين منهما . وأما الثالثة فيها فلا يمس ما ذكره فإنّها خارجة عن مفروض كلامه ، فهي ما إذا شك في صحّة وضوئه وفساده من جهة الشك بأنّه اتى بالجزء الاخير أم لا ؟ مع افتراض انّ الموالة لم تتأثر وما زالت بعد باقيةً وبحيث يمكنه التدارك لو اراد .

وبجدر بك ان تلحظ انّ البحث في التفصيل بين الجزء الاخير وعدمه لا أثر له قطعاً في قاعدة الفراغ ، لأنّها ماضية بمجرد الفراغ عن العمل المشكوك صحته ضرورة لا فرق بين الجزء الاخير وعدمه في جريان هذه القاعدة أو عدم جريانها ، إلّا انّ الكلام في احراز الفراغ وبأي شيء يتحقّق هو هل يتوقّف على ان يتخلّل فصل طويل يعتدّ به حتّى يوجب ذلك فوات الموالة ؟ أو يستحقّق الفراغ في دخوله في غير الوضوء ؟ أو يتحقّق بغير ذلك ؟ وهذا هو السرّ في تفصيل الاساطين في المسألة ، فإنّه إنّما كان على ضوء كيفية احراز الفراغ وإلّا فليست هذه الصورة تفصيلاً في المسألة .

ونقول بعد ذلك : إنّ امكان التدارك وعدمه هو المؤثر في اجراء قاعدة الفراغ ، حيث إنّ مع امكان التدارك لا مجال لاجراء القاعدة وذلك لاجل عدم صدق الفراغ .

لأنّ المراد من الفراغ في الرواية ، إمّا الفراغ الحقيقي ، أو الادّعائي ، أو البنائي .

لنا أن نقول : بأنّ المأخوذ اعتباره في الرواية لا ينسجم مع الفراغ الادعائي لتحققه بالاثباتين بمعظم الأجزاء ولم ينهض دليل على كفاية ذلك في اجراء القاعدة ، لأنّنا استفدنا من صحيحة زرارة التي هي من أدلّة قاعدة الفراغ الاعتناء بالشكّ ما لم يقم عن وضوئه اي ما لم يفرغ عنه وان فرغ من معظم اجزائه .

وكذا ليس المراد من الفراغ الاعتقادي البنائي لأنه أيضاً لا ينسجم مع الأدلّة كما في سابقه ولأنّ الفهم العرفي ينظر إلى الفراغ ويحكم بأنّه الحقيقي فيجب القعود على الظهورات المستفادة من أدلّة القاعدة المزبورة حتى يرد ما يمنع عنه .

ويرى السيّد الحكيم (قده) أنّ الفراغ المأخوذ في الأدلّة لو كان الحقيقي منه لوجب ان تسقط القاعدة عن الحجّية إذ مهما شكّ في الجزء فقد شكّ في الفراغ الحقيقي فلا يمكن التمسك به لاثباته^(١) .

وتوضيح مقصوده : أنّ مورد قاعدة الفراغ الشكّ في صحّة العمل ، وهو يؤوّل في الحقيقة إلى ترك ما يحتمل فيه أنّه جزء أو شرط من العمل في الواقع بحيث يقال : إنّ العمل العبادي الكذائي مشكوك الصحّة من هذه الجهة فالمورد يكون تاماً لاجراء قاعدة الفراغ من العمل ومع الشكّ في الصحّة لا يمكن تحقّق الفراغ الحقيقي عن العمل ، ضرورة أنّ حمل الفراغ على الحقيقي لا يكاد يتواءم مع كونه شاكاً في صحّة العمل ، لأنّ الفراغ الحقيقي معناه الاثبات بجميع الأجزاء والشرائط ، ومع تحقّق عنوان الفراغ لا معنى للشكّ في صحّة العمل .

فانطباق هذين الوصفين أي الشك في الصحة وتحقق عنوان الفراغ على العمل الكذائي تهافت واضح ، لأن الفراغ من العمل حقيقة انما يكون بالاثيان بجميع اجزائه وشرائطه ، فلا يبقى محلّ للشك في صحة هذا العمل الذي يؤول إلى احتمال فوات جزء أو شرط ، والشك في الصحة يمنع تحقق الفراغ اليقيني . ثم أنه (قده) منع من انطباق عنوان الفراغ الادعائي بدعوى أنه متحقق بفعل معظم الأجزاء فلا يمكن الالتزام به^(١) ، وركن إلى اعتبار أن الفراغ المأخوذ في النصوص هو الاعتقادي والبنائي .

وما ذهب إليه (قده) مبني على عدم امكان حمل الفراغ على الحقيقي منه واستحالة تطابق عنوانين معاً في عمل واحد لكن حمل الفراغ على الحقيقي امر ممكن ثبوتاً فدعوى استحالة تطابق عنوانين معاً لا يكون مانعاً كما توهم (قده) . لأن وصف أنه يشك في صحة العمل مع كونه فارغاً منه حقيقة ممكن ثبوتاً ويشمله الدليل اثباتاً ضرورة أن الفهم العرفي يرى أن المراد من الفراغ المنصوص عليه في الرواية هو الفراغ من العمل حقيقة وبناء التوهم المذكور لاجل أنه فهم خطأ أن متعلق الفراغ هو العمل الصحيح ومن ثم كان الحكم بأن لا مجال للشك بالصحة مع كونه فارغاً عن العمل الصحيح لكنه ليس كذلك ، فان الصحيح أن المراد من متعلق الفراغ ذات العمل فيكون الفراغ الحقيقي من ذات العمل الاعم من الصحيح والفاسد . فإنه من فرغ من وضوئه وانتقل إلى حال آخر بعد الوضوء ثم طرا عليه شك في صحة وضوئه ألا يقال إنه فرغ من العمل حقيقة ويشك في صحته فكلما صدق الفراغ الحقيقي عن ذات العمل مع الشك

في صحته كما إذا أتى بالجزء الاخير وشك في الأجزاء السابقة يحكم بصحة الصلاة شرعاً. ومثله في الحكم بالصحة ما لو شك في الجزء الاخير مع تخلل فصل طويل مخل بالموالاة عرفاً بحيث يسلب امكانية المتدارك لصدق المضي والفراغ.

وأما في مثل المقام الذي لم يحرز الفراغ لكون التدارك أمراً ممكناً والموالاة باقية ولم يحرز أنه أتى بالجزء الاخير فلا مجال لاجراء القاعدة. وانتقاله من حالة الوضوء إلى حالة أخرى محل شك.

وقال صاحب الجواهر (قده): والتحقيق أنه لا ريب في تحقق الفراغ بمشغولية المكلف بفعل آخر وانتقاله إلى حالة أخرى ولو بطول الجلوس ونحوه وان لم يسبق له يقين بالفراغ وكذا مع عدم انتقاله إلى حال آخر وقد سبق له اليقين بحصول الفراغ.

وأما إذا لم ينتقل ولم يحصل له اليقين فالظاهر عدم تحقق الفراغ^(١). وأورد عليه شيخنا الأعظم (قده): بأنه لم ينهض دليل على أنه يكفي ان يسبق اليقين بالفراغ ولو آنأ ما ودليله على هذا التقدير أما قاعدة اليقين بأن يقال: ان اليقين بالفراغ حجة بحدوثه وان ارتفع بعد ذلك بالشك وحيث أن الشاك في المقام قد يقن بفراغه من العمل ولو آنأ ما ثم طرأ عليه ما يوجب الشك بمطابقة يقينه للواقع من جهة أنه أتى بجزء العمل الاخير ام لا؟ فهذه القاعدة لم يقم دليل على اعتبارها شرعاً، والآثار الروائية الدالة على حرمة نقض اليقين بالشك دليل على حجية الاستصحاب لا على حجية قاعدة اليقين

وأما ظهور حال المتيقّن - بالكسر - في تطابق يقينه مع الواقع ، فالظن النوعي حاصل بفراغه ومطابقة يقينه للواقع فيحكم بتحقيق الفراغ من جهة قيام الظن النوعي بمطابقة يقينه للواقع ، لكن أيضاً يفتقر هذا الظن وظهور حال المتيقّن - بالكسر - إلى دليل اعتباره ، حيث أنّ الظن شخصي ممّا لم يقم الدليل على اعتباره فما بالك بالنوعي إلّا في مورد الشكّ بعد الفراغ واثبات الفراغ بمجرد حصول اليقين أنّاً ما الزائل بقاء لا دليل عليه^(١) (انتهى) .

ولا غبار على متانته ما أفاده (قده) ومنه يُعلم : أنّ الفراغ في مورد الشكّ في الجزء الاخير مع امكان التدارك به غير محرز فيجب عليه الاعادة .
ونقول مرّة أخرى : إنّ تعمق بحثنا في هذه الصورة كان طرداً للباب وإلّا فكلّام الماتن لا يشملها .

الصورة الثانية : الشكّ في جزء من أجزاء العمل الوضوئي عدا الجزء الاخير ولكنّه بعد العمل مع بقاء الموالاة وامكان التدارك .

الوجه في وجوب الوضوء

ولا شبهة في جريان قاعدة الفراغ لتحقيق الفراغ من العمل المشكوك فيه عرفاً . والقاضي بتحقيقه هو الاتيان بالجزء الاخير من العمل فانه محقق عرفي لصدق الفراغ ومعه لا مانع من جريان القاعدة .

الصورة الثالثة : ما إذا شكّ في صحّة الوضوء وفساده مع عدم امكان تدارك المشكوك وذلك لاجل فوات الموالاة .

وتوضاً للصلاة الآتية (١).

والحق ان المورد أيضاً تام لتطبيق قاعدة الفراغ عليه والحكم بالصحة لان مع عدم امكان التدارك وفوات امكانه بفوات الموالاة يتحقق الفراغ الحقيقي وهو ممّا يساعد العرف عليه .

ولا فرق في هذه الصورة لا فرق بين ما إذا كان الشكّ عارضاً على الجزء الاخير من الوضوء أو كان غيره لأن المدار في جريان القاعدة صدق الفراغ حقيقة وهو قد تحقق لاجل فوات الموالاة ولاجله فاتت امكانية التدارك .

ثم أنّه (قده) قيّد في المتن جريان قاعدة الفراغ باحتمال الالتفات قبل الصلاة لانطباق عنوان الاذكية التي هي قيد للقاعدة ولأنه ان غفل من وضوئه ثم شكّ في أنه توضّأ صحيحاً أم لا تعطلت هنا قاعدة الفراغ لعدم صدق الأذكية خلافاً لسيدنا الأستاذ (دام ظله) الذي يرتأي أن الأذكية ليست علة لجريان القاعدة ، وأنّه مع الغفلة وعدم احتمال الالتفات حين العمل ان شكّ في صحّة العمل بعد الفراغ لا مانع من اجراء القاعدة ، والسرّ في ذلك عنده هو : انّ احتمال مصادفة الواقع يكفي في جريانها .

وما أفاده قابل للنقاش من جهة واسعة لكن محلّه في محلّه .

(١) لأنّ قاعدة الفراغ وان جرت وصحّحت العمل السابق لأنّها جُعِلت لأجل تصحيح العمل المشكوك صحّته وفساده بعد الفراغ عنه ، أي بمقدار يصدق عنوان المضي على العمل المشكوك والفراغ عنه ، ولكن لسانها قاصر عن تصحيح وضوء الصلوات الآتية التي لا يصدق عنوان المضي عليها إلّا من جهة القول بحجية مثبتاتها عقلاً ولا قائل به . وعليه : فصدق المضي والفراغ على ما سبق لا يمنع من ان يتعرّض إلى الاتيان بالوضوء لباقي الصلوات الآتية بموجب

ما قلناه من عدم صدق الفراغ عنها وبعد عدم جريان قاعدة الفراغ التي هي دليل حاكم يصل المجال إلى استصحاب بقاء الحدث وقاعدة الاشتغال، إذ بعد سقوط الدليل الحاكم عن الاعتبار يصل المجال إلى الدليل المحكوم.

وتوهم: أنّ عدم جريان قاعدة الفراغ بالنسبة إلى الصلوات الآتية إنما كان من جهة أنّ المثبتات العقلية للقاعدة ليست بحجّة إلاّ أنه لا تقع الحاجة إليها، بل قاعدة التجاوز كقيلة بتصحيح ذلك من جهة الحكم على ضوئها بعدم الحاجة إلى الوضوء لوقوعه قبل الدخول في الصلاة فيكون نظير الإقامة والأذان ممّا له محلّ معيّن، فيكون الشكّ في أثناء الصلاة شكّاً بعد تجاوز المحلّ.

مدفوع: بالقول بأنّنا لا نسلّم أن يكون للوضوء محلّ معيّن وهو قبل الصلاة، كي يكون الشكّ فيه شكّاً بعد تجاوز المحلّ، وتحقيق ذلك يحتاج إلى بسط الكلام من أنّ الشرط في الصلاة هل هو نفس الوضوء بحسب البقاء والاستمرار في وعاء اعتبار الشارع، أو الشرط هو الوضوء بشرط عدم تعقّبه بالحدث، أو أنه عبارة عن الطهارة المسببة عن الوضوء كما يراه المشهور؟

فإنه على ضوء الرأي الأول والثالث الطريق مسدود في وجه اجراء قاعدة التجاوز ضرورة أنّه لم يتجاوز عن الشرط مطلقاً لتقارنه مع كامل أجزاء الصلاة فهو من هذه الجهة كالاستقبال. وإذا ما نوينا ان نجعل له مكاناً خاصاً به قلنا أنه مجموع الصلاة فإذا شكّ في الاثناء أو بعدها لم تجر القاعدة إمّا لبقاء المحلّ الشرعي لعدم دخوله في الجزء المترتب.

وأما على ضوء الرأي الثاني أيضاً ليس هناك محلّ شرعي لهذا الشرط،

ومن شك في أثنائها قطعها وأعادها بعد الوضوء (١).

لأن الأمر الشرعي لا يتعلق بالشرط منفرداً، بل الخطاب ناظر إلى أن الصلاة هي المطلوبة مقيدة بالوضوء فمسألة عدم وجود المحل الشرعي واضح .
بناء عليه فمنطق البحث عن مضي المحل أو عدم المضي يعدُّ غريباً هنا فالشرط لا يشاكل الأجزاء في تعلق الأمر الشرعي بها كي تكون مورداً لجريان القاعدة -التجاوز- فيه .

الشك في الطهارة أثناء الصلاة

(١) أقول : كما هو الثابت أن الطهارة من الشرائط التي يجب ان تقع مقارنة لجميع أجزاء واكوان العمل العبادي الذي اشترطت هي له ، ومنه الصلاة حيث انها مشتملة على مجموع أجزاء وشرائط يتخللها أكوان ، فيجب أن تقارن الطهارة كل جزء وكل كون فيها ومع الشك في الوضوء في اثناء الصلاة لا تثبت الطهارة للأجزاء الآتية والاكوان المتخللة ، لأن قاعدة الفراغ تثبت صحة ما اتى به من الأجزاء ، وأن الطهارة كشرط حصل لمجموعها ، ولكن لسانها قاصر عن تصحيح الأجزاء الآتية التي لم يدخل فيها والكون الذي شك فيه في الطهارة .
وبعبارة أخرى أن من المقطوع به أن الفراغ لها قابلية لتصحيح العمل المشكوك السابق وبالوضوء يصحح الأجزاء الآتية لكن تبقى نقطة واحدة مشكل هنا وهي : أن الكون الذي وقع فيه الشك غير قابل للتصحيح ، لما علمت من اشتراط الطهارة حتى في الاكوان المتخللة ، وحيث أنه لا يمكن احراز طهارة هذا الكون الذي يشك فيه بالطهارة والأكوان والأجزاء الآتية ، فالحكم لا بد وان يكون بقطع الصلاة والوضوء ثم الاستئناف مرة أخرى ومما ذكرنا ظهر

ضعف بعض الكلمات في جريان قاعدة الفراغ بالنسبة إلى الاعمال الماضية وأما بالنسبة إلى الأجزاء الآتية فيتوضاً ، إذ الكون الذي شك فيه بالطهارة لا يمكن احراز الطهارة فيه لا بقاعدة الفراغ ولا بالتوضؤ .

وقال السيّد اليزدي (قده) : الاحوط الاتمام مع تلك الحالة ثم الاعادة بعد الوضوء^(١) .

ولعلّ منشأ احتياطه احتمال حرمة قطع الصلاة بعدما نبّهنا عليه من احتمال جريان قاعدة التجاوز في الوضوء ، إلّا انك قد عرفت أنّ القاعدة لا تجري ولا يمكن تصحيح الوضوء بها لبقاء الكون المتخلل على شكّه على أنه المعتبر وقوعه مع الطهارة تقارنياً . وحرمة قطع الصلاة لا دليل عليها ولو فتشنا عن مدرك هذا الحكم لعثرنا على الاجماع دليلاً عليه . وهو دليل لبي عقد على حرمة قطع الصلاة التي يمكن ان يكتفي بها المكلف في مقام الامتثال ، أي الصلاة الصحيحة دون ما كان يجب فيها الاستئناف .

نعم ، على مبنى سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) استفيد من رواية حرمة القطع ، لكن الكلام هو الكلام بعد ان نسلّم في دلالتها على ذلك لا بدّ وأن تكون في الصلاة الصحيحة المسقطه لما في ذمة المكلف . دون امثال المقام .

(مسألة ٣١) إذا علم إجمالاً بعد الصلاة ببطلان صلاته لنقصان ركنٍ فيها مثلاً، أو بطلان وضوئه وجبت عليه إعادة الصلاة فقط (١).

مسألة في العلم الاجمالي

(١) لانحلال هذا العلم الاجمالي إلى علم تفصيلي وشك بدوي، أما متعلق العلم التفصيلي فهو بطلان الصلاة على أي تقدير، أي على تقدير فوات الوضوء أو على تقدير فوات الركن والشك البدوي متعلقه الوضوء فتجري فيه قاعدة الفراغ.

وأشكل النائي (قده): أن العلم التفصيلي المزبور القاضي ببطلان الصلاة متولد عن العلم الاجمالي الذي يقول بفوات جزء الوضوء أو ركن الصلاة، وهذا العلم التفصيلي لا يوجب الانحلال كما في الدعوى، ولأجله منع عن الانحلال في باب الأقل والأكثر الارتباطيين بدعوى استلزامه انحلال الشيء بنفسه والوجه فيه:

أن الانحلال يتم بناء على أن الأقل المعلوم بالتفصيل ثابت وجوبه على كل تقدير لكنه ليس كذلك، لأن الذي ثبت وجوبه ليس إلا الجامع بين الأقل والأكثر، فلا علم لنا إلا بوجوب مردد بين الأكثر المترتب عليه عدم حصول الامتثال على تقدير الاكتفاء بالأقل فقط، وبين الأقل لا بشرط أي مطلقاً. من حيث الانضمام وعدمه، فإن العلم بوجوب الأقل ليس إلا علماً بالجامع بين الأقل لا بشرط والأقل بشرط شيء وهو عبارة أخرى عن نفس العلم الاجمالي، فكيف يمكن انحلال العلم الاجمالي بهذا العلم التفصيلي الذي

حقيقته عين العلم الاجمالي ، وهو ليس إلا عبارة أخرى عن انحلال الشيء بنفسه .

والمقام من هذا القبيل ، فإن بطلان الصلاة ليس معلوماً على اي تقدير سواء كان الوضوء باطلاً أم لا ؟ كي يوجب انحلال العلم الاجمالي ، بل المعلوم هو جامع البطلان المردد بين الصلاة نفسها وبين ما كان مرتبطاً بالوضوء وهو عين العلم الاجمالي المتعلق ببطلان احدهما .
وناقشه استاذنا الأعظم (قده) بوجهين :

الأول : انّ ما أفاده الثائني (قده) متين لو كان المقصود بالانحلال الحقيقي الذي ضابطه انحلال القضية الشرطية المنفصلة على سبيل منع الخلو إلى قضيتين حمليتين احدهما متيقنة والأخرى مشكوكة لان حقيقة العلم الاجمالي ترجع إلى قضية شرطية منفصلة على سبيل منع الخلو كقولنا إما الوضوء باطل وأما الصلاة باطلة ومعنى انحلاله يرجع إلى انّ الصلاة باطلة يقيناً والوضوء مشكوك البطلان .

فإن الانحلال بهذا البيان ممّا لا مجال إلى انطباقه على المورد ضرورة انّ كلاً من وجوب الأقل المطلق والمقيّد ممّا لهما من الحد وبصفة الاطلاق أو التقييد مشكوك فيه ، ولم يكن احدهما متيقناً بالاضافة إلى الآخر ، فإن كلاً منهما حادث مسبوق بالعدم ويشك في كيفية الجعل من أول الأمر ، وأنه واسع أو مضيق كما انّ مقتضى الاستصحاب عدم لحاظ التقييد كذلك مقتضاه عدم لحاظ الاطلاق أيضاً بما يوجب معارضتهما من

الطرفين .

وعليه : فالقضية الشرطية متقررة بلا اي نوع من الانحلال . وأما لو كان المقصود بالانحلال الحكمي منه بمعنى عدم منجزية هذا العلم الاجمالي لترتب تنجزه على تعارض الاصول في طرفية فلا مانع منه إذ لا معارضة في البين فإن جعل الوجوب للاكثر كلفة زائدة وتضييق على المكلف تتكفل لدفعه اصالة البراءة وأما جعل الأقل ففيه من التوسعة والتسهيل ما لا يخفى فلا معنى لأن تدفعه اصالة البراءة ، مضافاً إلى العقاب عند ترك الأقل متيقن لعدم تحقق الواجب الواقعي بدونه فالتكليف بالنسبة إليه منجزٌ بخلافه عند ترك الأكثر ، فلا إشكال يندفع .

والثاني : انّ هذه المسألة لا تمس بحث الأقل والأكثر كي لا يكون الانحلال الحقيقي ممكناً .

بتقريب : انّ الواجب هناك عمل وحداني وهو الصلاة مثلاً مردداً أحد وجوبها بين التوسعة والتضييق فلا يعلم انّ ما تعلق به الوجوب ذات الأقل ام المرتبط بالأكثر ، ولا كاشف عن متيقن في احدهما كما عرفت .

وأما في المقام فكل من الوضوء والصلاة عمل مستقل لا ارتباط لاحدهما بالآخر ، ولا يتأثران ببعضهما البعض صحّة أو فساداً . ومن هنا يصحّ الوضوء مع فساد الصلاة ، وقد ينعكس كما لو توضع مرة أخرى للتجديد أو اغتسل لمسّ الميّت مثلاً - بناء على كفاية الغسل عن الوضوء - فإن شرط الصلاة هو جامع الطهارة لا خصوص الوضوء الصادر منه الذي هو

طرف العلم الاجمالي . فإذا علم تفصيلاً ببطلان الصلاة كان هذا العلم بمعزل عن الوضوء وليس بطلان الصلاة مرتبطاً ببطلان الوضوء فلا تردد بين الاطلاق والتقييد كما كان هو الشأن في الوجوب المعلوم تعلقه بالأقل المردد بينهما وعليه : فلا تردد ولا اعمال في الحكم بالبطلان المعلوم تعلقه بالصلاة .

فإن الإهمال والتردد المدعى تعلقه في الحكم بالبطلان المعلوم تعلقه لا واقع له . وإذا كان هناك تردداً ففي سبب البطلان ومنشأه هو الخلل فيها أو النقص في الوضوء ، ومن الواضح أنه إذا جهلت العلة فإن ذلك لا يمس بالجزم الوجداني بنفس الحكم على ما هو عليه من الحد فإننا على يقين ببطلان صلاتنا بالضرورة وإن لم يعلم مستند البطلان ، كما أنه على شك من بطلان وضوئه وجداناً أيضاً فهذا هو الموجب لانحلال القضية الشرطية المتصلة إلى قضيتين حمليتين احدهما متيقنة والأخرى مشكوكة ولازم ذلك الانحلال بطبيعة الحال^(١).

وكلا الوجهين محلّ مناقشة أما الوجه الأول فحيث أفاد بأن البراءة تتكفل نفي الكلفة الزائدة الموجودة في الأكثر دون الأقل فإنني لم أعثر على وجه يرجح جريان البراءة في الأكثر دون الأقل مع تساوي الشكّ فيهما ، وعدم كون أحدهما متيقناً والآخر مشكوكاً إلا ما ذكره من الكلفة الزائدة في الأكثر وخلوها في الأقل ، ولا يكون ما ذكره صالحاً للمرجحية إذ أقصى

ما يمكن قوله هو أنّ الأقل اقل كلفة من الأكثر لكنها بالنتيجة كلفة ، وزيادة الكلفة في الأكثر لا تمنع من جريان البراءة في الأقل بعد كونه مشتملاً عليها ، ولو كانت زيادتها مانعة لما كان وجه للاحتياط في المتبائين إذا كان احد طرفيه أقل كلفة من الآخر ، كما لو دار الوجوب بين صيام شهرٍ كامل أو وجوب ذكر الصلوات خمس مرّات ، وكان الأجدر ان نجريها في الحكم بعدم وجوب الصيام لما فيه من مشقة زائدة وكلفة قوية بناءً على مسلكه وهو لا يلتزم به .

وأما الوجه الثاني : ففي خصوص المقام شرط الصلاة هي الطهارة التي هي الوضوء لا جامع الطهارة ، ولا يوجد ادنى شكّ بأن بطلان الصلاة انما هو لتردها بين ان يكون مستند البطلان الوضوء أو مستند البطلان فوات ركن . وهذا يمنع قوله بمنع الملازمة بين صحّة الوضوء والصلاة فانه لا ينطبق على المقام . إذ أنّه من المسلمات انّ بطلان الوضوء في المقام يوجب بطلان الصلاة فالملازمة بين بطلان الوضوء وبطلان الصلاة في خصوص المورد لا يمكن انكارها .

وما ذكره (قده) أيضاً من أنّا على يقين من بطلان الصلاة بلا ترديد فيه محلّ مناقشة فانا لسنا متيقنين ببطلان الصلاة على أي تقدير حتى لو كان الوضوء صحيحاً ، بل نحن على يقين ببطلان الصلاة الجامع بين كونها باطلة بنفسها أو بوضئها وهو عين العلم الاجمالي .

والانتصار كما نراه راجع إلى أفادة المحقّق النائيني (قده) وإنّ ما ذكره

استاذنا الأعظم (قده) على وجاهته ومثانته لا يكون موجباً لتقويض مبنى استاذة.

لكن الحق في الجواب كما نرتأيه نحن: هو أننا نعلم اجمالاً بتعلق التكليف بالجامع بين الأقل والأكثر، فيكون التردد حاصلًا من القول إما بوجوب الأقل أو الأكثر، فعلى تقدير توجه التكليف إلى الأقل فلا عذر لمخالفته. ومنه يعلم أن التكليف بالأقل منجز على كل حال لعدم وجود المؤمن إلا أصالة البراءة وهي لا تجري، لأن المولى يبين أن طلبه يمس الأقل. نعم، لم يبين أن الأقل تمام مطلوبه، فلا يصل المجال إلى البراءة بعد كون أصل مطلوبة الأقل معلوماً والجهل بأنه جزء المطلوب أو تمامه لا يقدر في عدم جريان البراءة بالنسبة إلى الأقل، ولا يمنع من العلم بأن الأقل واقع في ضمن دائرة طلب المولى، وأنه لا يعذر مع المخالفة، بمعنى أنه لو خالف ثم ظهر أنه تمام المطلوب لتامة الحجة على مطلوبة الأقل، ولا يضرب الجهل بحيثية طلبه أن الأقل تمام المطلوب أو جزئه. وأما الأكثر فطرو الشك بأنه مطلوب المولى محقق لموضوع الحكم بالبراءة فتجري.

واختصاراً نقول: إنه لا يجب على المولى أن يبين طلبه بأكثر مما تعرض هو لبيانه في جانب الأقل، وهو قال هنا إن الأقل مطلوب وكفى، وأما أن الأقل هو تمام المطلوب أو جزء المطلوب فلا يضرب الجهل به، ومن هنا نقول: إن الأقل يكون واجباً على كل تقدير، منجز على كل حال.

وقال السيد الحكيم جواباً عن شبهة النائني (قدهما): إن ما ذكره

النائيني، من أنَّ العلم التفصيلي المتولد من العلم الاجمالي لا يوجب انحلال العلم الاجمالي إنما يتم في العلم الاجمالي المنجَز الذي يتولد منه العلم التفصيلي. وليس العلم الاجمالي المتولد منه العلم التفصيلي منجَزاً، لأن العلم بفوات جزء الوضوء أو جزء الصلاة علم بالموضوع وهو لا ينجز، وأنما المنجز هو العلم بوجوب الوضوء والصلاة أو وجوب الصلاة وحدها الملازم للعلم بالفوات. وهذا العلم ممّا لا يوجب ان يتولّد منه اي علم تفصيلي بوجوب الصلاة بل هو عينه.

وبالجملة: في الفرض علم اجمالي وتفصيلي متولد منه، وعلم اجمالي وتفصيلي غير متولد منه، بل هو عينه، فالاولان، العلم الاجمالي بترك جزء الوضوء أو ترك ركن الصلاة، والعلم التفصيلي ببطلان الصلاة.

والأخيران: العلم الاجمالي بوجوب الصلاة مع الوضوء أو وجوب الصلاة وحدها. والعلم التفصيلي بوجوب الصلاة، والأولان وإن تولّد أحدهما من الآخر إلاّ أنّهما معاً لا أثر لهما لأنّهما ليسا إلاّ العلم بالموضوع، والاثّر موجود في الاخيرين لانّهما علم بالحكم، ولم يتولّد أحدهما من الآخر، فلذا ينحل اجمالهما بالتفصيلي^(١).

لكن ما أفاده (قده) لا يوجب هدم الاشكال لضعفه ضرورة أنَّ العلم التفصيلي لو كان عين العلم الاجمالي فاشكال الميرزا النائيني (قده) على حاله بلا مساس، ضرورة ان كيف يعقل انحلال الشيء بنفسه.

وربما يقال : انّ العلم التفصيلي المتولد عن العلم الاجمالي لا يصلح لان يكون سبباً لانحلال العلم الاجمالي لتقدم أجزاء المركّب على ماهية المركّب رتبة ، فالعلم التفصيلي بفساد الصلاة وعدم وقوعها وفق امرها النفسي ناشٍ عن العلم الاجمالي بفقدان إحدى المقدّمتين ، أمّا أنّه ترك جزءً من وضوئه أو ركناً من نفس صلاته ، ومثل هذا العلم من جهة تأخره الرتبي غير صالح لانحلال المعلوم بالاجمال ، فالعلم الاجمالي باقٍ بحاله .

ولكنّه يجاب عنه : انّ التأخر الرتبي الذي اشير إليه في الدعوى غير مؤهل لأن يكون مانعاً من الانحلال بعد صلاحية انطباق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل .

فإن قلت : فلم يتعدّ عن قاعدة التجاوز طالما أنّه شكّ بأصل الجزء أو الشرط .

قلنا : لا محلّ لجريانها لما عرفت في طبي بحوثنا من أن الوضوء من الشروط التي يجب ان تقع في حال تقارن مع الصلاة فهو يعد مانعاً عن صدق عنوان المضي والتجاوز وهو معتبر في اجراء القاعدة .

وأما بالنسبة إلى ركوع الصلاة مثلاً فلا تجري أيضاً ، لأننا نقطع بأنّه لم يقع على وفق أمره ، إما لبطلان الوضوء وأمّا لبطلانه بنفسه .

فالحقّ في جواب المحقّق النائيني ، ما ارتأيناه وغير ذلك ليست كافية بالحد المؤدي إلى تقويض إشكاله ، لا ما ذكره استاذنا الأعظم (قده) ، ولا حتّى ما ذكره السيّد الحكيم (قده) ، وحتّى المستشكل الاخير .

نواقض الوضوء

نواقض الوضوء سبعة :

١- البول (١).

وفي حكمه البلل المشتبه به قبل الاستبراء (٢).

ناقضية الوضوء

(١) وقالوا بقيام الاجماع عليه كما عن المعبر والمنتهى والدلائل والمدارك وغيرها ، وعلى تقدير المناقشة فيه فإنه لا يمكن المناقشة في النصوص التي بلغت حد التواتر :

(منها) : رواية زرارة ، قال : قلت لابي جعفر عليه السلام وابي عبد الله عليه السلام : ما ينقض الوضوء ؟ فقالا : (ما يخرج من طرفيك الاسفلين : من الذكر والدبر ، من الغائط والبول ، أو مني ، أو ريح ، والنوم حتى يذهب العقل ، وكل النوم يكره إلا أن تكون تسمع الصوت) (١).

(ومنها) : صحيحة زرارة الأخرى عن احدهما عليهما السلام قال : (لا ينقض الوضوء إلا ما خرج من طرفيك أو النوم) (٢).

والآثار الروائية في هذا المضمار اكثر مما دوناه لك لكن في الذي تيمنا بذكره الكفاية.

إلحاق البلل المشتبه بالبول بالبول

(٢) روى محمد بن مسلم أنه قال لابي جعفر عليه السلام : رجل بال ولم

(١) الوسائل : ب «٢» من أبواب نواقض الوضوء ، ح ٢ .

(٢) الوسائل : ب «٢» من أبواب نواقض الوضوء ، ح ١ .

٢ - الغائط (١) . ولا ينتقض الوضوء بالدم أو الصديد (٢)
الخارج من أحد المخرجين ما لم يكن معه بول أو غائط .

يكن معه ماء ، قال : (يعصر أصل ذكره إلى طرفه ثلاث عصرات ، وينتر طرفه ، فإن خرج بعد ذلك شيء فليس من البول ولكنه من الحبال)^(١) حيث إننا اقتنعنا من مفهوم الشرط أن ما خرج قبل الاستبراء فهو بول بالحكومة وهذا المورد يرجع إلى مورد تقديم الظاهر على الأصل من جهة قيام الرواية فقط وإلا لو لم تقم الرواية على ذلك لحكمنا بموجب الاستصحاب بعدم كونه بولاً ، ولحكمنا بطهارته أيضاً بمقتضى قاعدة الطهارة . والحكم بالبولية من جهة النص إلا من جهة أن الظاهر الحال يقدم على الأصل على إطلاقه .

ناقضية الغائط

(١) والنصوص التي سلفت كافية الدلالة على ما هو الموجود في الفتوى ومضافاً إليها الآية الشريفة ﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ ... ﴾^(٢) إلى آخره .

(٢) اعتماداً على مفهوم الحصر القاضي بأن النواقض خصوص ما خرج من السبيلين بولاً أو غائطاً أو ريحاً أو منياً وما عداها منفي الناقضية عنها بموجبه ، والأصل أيضاً يؤدي نفس المعنى . هذا كله لو لم يكن مصحوباً ببول أو غائط وإلا فينقض الوضوء بالبول أو الغائط الذي معه لما عرفت من أنهما ناقضان للوضوء سواء خرجا مع البول والغائط أو مجرداً عنهما .

(١) الوسائل : ب « ١١ » من أبواب أحكام الخلوة ، ح ٢ .

(٢) المائدة : ٦ .

كما لا ينتقض بخروج المذي - الرطوبة الخارجة عند ملاعبة الرجل المرأة - والودي - الرطوبة الخارجة بعد البول - والودي - الرطوبة الخارجة بعد المني (١).

عدم ناقضية غير المحصورات في الروايات

(١) لما عرفت من أنّ المستفاد من النصوص أنّ النواقض محصورة بما أسلفناه لك فقطعاً عدم ذكر هذه الأمور يدلّ على عدم كونها ناقضة . وبعبارة واضحة أنّ مفهوم الحصر ينفي ناقضيتها ، على أنّ في البين آثار روائية كافية الدلالة وتامة سنداً تكفي في إعطاء نفس هذه النتيجة ، ولا ضير من التعرّض لذكرها .

(منها) : ما رواه محمد بن مسلم ، قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عن المذي يسيل حتى يصيب الفخذ ، قال : (لا يقطع صلاته ولا يغسله من فخذه ، إنه لم يخرج من مخرج المني ، إنّما هو بمنزلة النخامة) (٢) . وغيرها من الروايات الواردة في الباب .

وأشكل استأذننا الأعظم في دعوى تواترها بالمعنى الفني للتواتر ثم أضاف : إنّ دعوى القطع بصدور بعضها عنهم عليهم السلام بعيدة جداً (٣) . وفي البين طائفة أخرى تدلّ على ناقضية المذي للوضوء مطلقاً .

الأولى : لاسماعيل بن بزيع قال : (سألت الرضا عن المذي ، فأمرني بالوضوء منه ، ثم أعدت عليه في سنة أخرى . فأمرني بالوضوء منه ، قال : إنّ عليّاً عليه السلام أمر المقداد بن الاسود أن يسأل النبي صلى الله عليه وآله وسلّم

(١) الوسائل : ب « ١٢ » من أبواب نواقض الوضوء ، ح ٣ .

(٢) التنقيح - كتاب الطهارة - : ٤٩٥ / ٣ .

واستحیی أن یسأله ، فقال : فيه الوضوء ^(١) .

الثانية : ليعقوب بن یقطين ، قال : سألت أبا الحسن علیه السلام عن الرجل یبذي فهو في الصلاة من شهوة ، أو من غیر شهوة ، قال : (المذي منه الوضوء) ^(٢) .

فیقع التعارض بین الطائفتین الذی یحدونا ان نجري قانون المعارضة ، وبعد اجرائه ینتج ذلك لنا ان التریج مع الطائفة الأولى الدالة على عدم ناقضية المذي لموافقتها مع العامّ فوقاني الاعلائی ، وهو الأخبار التي حصرت النواقض بالبول والغائط والريح والمني والنوم لاقتضاءها عدم انتقاض الوضوء بغيرها من الأسباب وموافقة السنّة من المرجّحات .

وأیضاً لموافقتها الكتاب ، بموجب قوله تعالى : ﴿ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا ﴾ ^(٣) .

وأما کیفیّة التوافق فواضحة ضرورة ان الآیة اشارت إلى ان القيام إلى الصلاة عن حدث صغير مثل النوم وما شاكله من احداث صغيرة یتوجب الوضوء ، أو عن جنابة فیستوجب الغسل ، وما عدا هذا لا یوجب انتقاض الوضوء وان كان مذیاً حتی وان خرج بعد غسل أو وضوء ، وموافقة الكتاب في حال التعارض یعدّ من المرجّحات كما عرفت في فنه .

هذا مع ان الطائفة الثانية ساقطة من حیثیة أخرى لموافقتها للعامة

(١) الوسائل : ب « ١٢ » من أبواب نواقض الوضوء ، ح ١٧ .

(٢) الوسائل : ب « ١٢ » من أبواب نواقض الوضوء ، ح ١٦ .

(٣) المائدة : ٦ .

المطبّقون أو أكثرهم على كون المذي من النواقض^(١) كما قاله الأستاذ الأعظم (قده)^(٢).

فبما قلناه يكون الانتصار للطائفة الأولى والحكم بعدم ناقضية المذي، ولكن في البين أيضاً طائفة ثالثة من الروايات تقول بالتفصيل في المذي، فتحمل الناقض منه على ما إذا كان خارجاً عن شهوة وأما إذا لم يخرج عن شهوة فلا وجه لناقضيته، وكرواية أبي بصير قال: قلت لابي عبد الله عليه السلام: المذي يخرج من الرجل، قال: (أحد لك فيه حدّاً؟) قال: قلت: نعم، جعلت فداك، قال: فقال: (إن خرج منك على شهوة فتوضّأ، وإن خرج منك على غير ذلك فليس عليك فيه وضوء)^(٣).

وكرواية علي بن يقطين قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن المذي، أينقض الوضوء؟ قال: (إن كان عن شهوة نقض)^(٤).

ربّما يقال: إنّ المورد تامّ الاجراء قانون حمل العامّ على الخاصّ فيوجب تقييد الطائفة الأولى بما هو المحدود في الطائفة هذه وإن يحكم بناقضية المذي النازل عن الشهوة وعدم ناقضيته في غير هذا الظرف. إلّا أنّ هذا قول ابتدائي لا يصار إليه وإنّ هذه الطائفة فاقدة لصلاحية تؤهلها لتقييد الطائفة الأولى.

لأنّ البحث ينتقل حينئذ إلى المعنى المراد من المذي، ويحتمل فيه أن يكون المراد منه الماء الرقيق الخارج عن شهوة عند الملاعبة والتقبيل

(١) المغني: ١/ ١٧١، البدائع: ٢٤/ ١، البداية: ٣١/ ١.

(٢) التنقيح - كتاب الطهارة - : ٤٩٨/ ٣.

(٣) الوسائل: ب «١٢» من أبواب نواقض الوضوء، ح ١٠.

(٤) الوسائل: ب «١٢» من أبواب نواقض الوضوء، ح ١١.

ونحوهما، كما عن الطريحي في مجمعه، وكما هو الموجود في لسان العرب، وفي رسالة ابن رباط، عن الكاهلي قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن المذي، فقال: (ما كان منه بشهوة فتوضاً منه)^(١)، فإنها واضحة وصریحة في تفسيرها المني بأنه الخارج عن الشهوة، ومن هنا كان علي عليه السلام يستحي أن يسأل النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن حكم المذي، كما نطقت به بعض الروايات^(٢).

وعلى هذا يكون التعارض بين هذه الطائفة وبين الطائفة الأولى، مستقراً لدلالة الأولى على عدم ناقضية المذي مطلقاً. ودلالة هذه الطائفة على كونه ناقضاً له مطلقاً إذ بناء على هذا المعنى يكون قيد عن شهوة محمولاً على القيود التوضيحية، إلا أن الترجيح مع الطائفة الأولى كما تقدّم بناء على كون المراد من المذي الماء الرقيق الخارج من شهوة.

ويحتمل أمر آخر في المذي وهو كونه أعمّ ممّا يخرج بشهوة أو بغير شهوة، إلا أنه منصرف إلى ما يخرج عن شهوة، إذ لو لم يحمل المذي في الرواية على هذا المعنى. وقلنا بحمل الطائفة الأولى على هذا المعنى لم يكن الجمع بينهما بهذه الكيفية مرضياً لأن لازم ذلك تخصيص ما هو المتواتر الاجمالي الكثير بالفرد النادر، إذ المذي الخارج عن غير شهوة نادر جداً، فهذه الكيفية من الجمع لا تعدّ من الجمع العرفي في شيء فتبقى في معارضة تبائية معها، وإذا عدنا إلى المرجحات فقد سبق ممّا كونها مع الأولى.

ومن زاوية أخرى أنّ هذه الطائفة من الآثار المروية الدالة على ناقضية

(١) الوسائل: ب «١٢» من أبواب نواقض الوضوء، ح ١٢.

(٢) الوسائل: ب «٢» من أبواب نواقض الوضوء، ح ١٧.

المذي الخارج عن الشهوة معارضة لما دلَّ على عدم ناقضية المذي الخارج عن الشهوة، كما في رسالة ابن أبي عمير عن غير واحد من الاصحاب عن أبي عبد الله عليه السلام (قال : ليس في المذي من الشهوة . ولا من الانعاظ ، ولا من القبلة ، ولا من مسّ الفرج ، ولا من المضاجعة وضوء ، ولا يغسل منه الثوب ولا الجسد)^(١).

ورواية عمر بن يزيد ، قال : اغتسلت يوم الجمعة بالمدينة ، ولبست اثوابي ، وتطيت ، فمرت بي وصيفة ، ففخذت لها ، فأمدت أنا وأمنت هي ، فدخلني من ذلك ضيق ، فسألت أبا عبد الله عليه السلام عن ذلك ، فقال : (ليس عليك وضوء ، ولا عليها غسل)^(٢).

وما ذكرناه في وجه ترجيح الطائفة الأولى يصلح لأن يكون مرجحاً هنا أيضاً للطائفة التي تقول بعدم الناقضية ومع الاغضاء عن النصوص التي يعلم انها تسد الحاجة كمدرک في البين ، يكفي ان نقول انّ المسألة تمس المكلفين ابتلاءً على نحو السعة الافراية فعمّ بها الابتلاء ، بحيث لو كان الامر على خلاف ما نراه هنا بان كان المذي ناقضاً لظهر وبان ولم تخف المسألة على احد ، والحال انّ المذهب على خلافه .

وأما الودي فإطلاق الكتاب بالبيان الذي قدّمناه كافٍ في اثبات عدم ناقضيته للوضوء ، ويزيد عليه النصوص الحاصرة فانها تقتضي ما يقتضيه الكتاب العزيز . وأما النصوص الخاصة فإن حكم الوذي ورد في ثلاث روايات :

(١) الوسائل ب « ٩ » من أبواب نواقض الوضوء ، ح ٢ .

(٢) الوسائل ب « ١٢ » من أبواب نواقض الوضوء ، ح ١٣ .

(منها) : مرسله ابن رباط ، عن بعض أصحابنا ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : (يخرج من الاحليل المني والودي والمذي والودي ، فأما المني فهو الذي تسترخي له العظام ويفتر منه الجسد وفيه الغسل ، وأما المذي يخرج من شهوة ولا شيء فيه ، وأما الودي فهو الذي يخرج بعد البول ، وأما الودي فهو الذي يخرج من الادواء ولا شيء فيه)^(١).

(منها) : ما رواه عبد الله بن سنان ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ثلاث يخرجن من الاحليل وهنّ : المني وفيه الغسل والودي فمنه الوضوء لأنه يخرج من دريرة البول ، قال : والمذي ليس فيه وضوء إنما هو بمنزلة ما يخرج من الأنف)^(٢).

(ومنها) : حسنة زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال : (إن سال من ذكر شيء من مذي أو ودي وأنت في الصلاة فلا تغسله ، ولا تقطع له الصلاة ولا تنقض له الوضوء ، فإن بلغ عقبيك فإن ذلك بمنزلة النخامة وكل شيء خرج منك بعد الوضوء ، فإنه من الحبائل أو من البواسير ، وليس بشيء فلا تغسله من ثوبك إلا أن تقدّره)^(٣).

لكن الرواية الأولى مرسله من جهة السند ، وأما ما يخص الدلالة فإن الامام عليه السلام لم يتعرض لحكم الودي ، بل هو ذكر تفسيره ، إلا أن يقال إنه يستفاد حكمه أيضاً من ذكره مع الودي بقرينة السياق .

وأما الرواية الثانية والثالثة فالتعارض بينهما اوضح من ان يخفى ، لأنّ

(١) الوسائل : ب « ١٢ » من أبواب ناقض الوضوء ، ح ٦ .

(٢) الوسائل : ب « ١٢ » من أبواب نواقض الوضوء ، ح ١٤ .

(٣) الوسائل : ب « ١٢ » من أبواب نواقض الوضوء ، ح ٢ .

الثانية تدلّ على كون الودي ناقضاً للوضوء ، والثالثة تدلّ على عدم كونه ناقضاً له وبموجب اجراء قانون المعارضة يحكم براجحية حسنة زرارة على اختها لسببين ، مخالفة العامة ، وموافقة الكتاب .

وذكر صاحب الوسائل أنّ الشيخ الطوسي سعى إلى جمع دلالي بينهما بحمل الصحيحة على من ترك الاستبراء بعد البول ، لأنّه إن خرج شيء بعد إذن فهو من بقية البول لا محالة ، واستجوده في الحقائق .

لكنّه جمع خاضع للمناقشة ضرورة أنّه لا شاهد عليه ، فإنّه وإن قيل : إنّ الأخبار الواردة في البلل المشتبه الخارج بعد البول وقبل الاستبراء هو الشاهد الذي حدا الشيخ (قده) إلى الميل لهذا الجمع المذكور ، إلّا أنّه لم ينفع لأن تلك الروايات تقول : إنّ ترك الاستبراء بعد البول يوجب الحكم بناقضية البلل المشتبه بين البول والمذي مثلاً ، وأمّا حال كوننا عالمين بأنّه وذي أو مذي فلا موجب للحكم بانتقاض الوضوء لأنّنا نعلم من طرف أنّه ليس بولاً ، ومن طرف آخر خارج من المحصورات من النواقض .

فالذي ذكره من الجمع لا شاهد عليه بعد أن عرفت أنّه تبرّعي والمعتمد خصوص العرفي . ولكن فيما ذكرناه من الترجيح السندي كفاية .

وأما الوذي فمذكور في رسالة ابن رباط ، ودلتها على عدم كونه ناقضاً واضح ، وبانضمام الاطلاقات والأدلة التي حصرت النواقض بأفراد والمذي ليس منها تتأكد النتيجة أي عدم كونه ناقضاً .

وقال الأستاذ الأعظم (قده) من المحتمل القريب ان يكون الوذي هو الودي ، وإنّ الفرق بينهما من جهة التعبير فمرة يكون بالبدال المعجمة وأخرى

(٣) خروج الريح من المخرج المعتاد إذا صدق عليه أحد
الاسمين المعروفين (١).
(٤) النوم (٢).

غير المعجمة بدلالة صحيحة عبد الله بن سنان ، حيث إنها حصرت الخارج من
الاحليل في المني والمذي والودي ولو كان هناك ماء آخر وهو الودي لم يكن
معنى للحصر ، ومؤيداً ما ذكرناه بما هو الموجود في كتاب الطريحي من ان ذكر
الودي مفقود في اكثر كتب اللغة ، ولم نعر عليه في أقرب الموارد بعد الفحص
عنه ، وعلى الجملة الودي هو الودي ^(١).

فتحصّل إلى هنا انّ الدليل لم ينهض على ناقضية غير المحصورات في
الرواية للوضوء .

الريح ناقض للوضوء

(١) قام التسليم عليه عند الطائفة وكذا عند الفريق الآخر ، والنصوص
متظافرة عليه ، ونميل إلى ذكر واحد منها تكميلاً للبركة .
وهي ما رواه زرارة ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : (لا يوجب
الوضوء إلا من غائط ، أو بول ، أو ضرطة تسمع صوتها ، أو فسوة تجد
ريحها) ^(٢).

وكذا النوم ناقض

(٢) وكونه ناقضاً مسألة غير قابلة للنقاش لنهوض اكثر من مدرك على

(١) التنقيح - كتاب الطهارة - : ٩ / ٤٩٩ .

(٢) الوسائل : ب « ١ » من أبواب نواقض الوضوء ، ج ٢ .

ذلك منها: التسالم، والكتاب العزيز، والروايات عن أهل البيت عليهم السلام. أما التسالم فربما يظن أن ما نسب إلى الصادقين من عدم ناقضية النوم يقدر فيه، لكن لا أظن ذلك لجهتين أن النسبة لو كانت صحيحة فلا يחדش معارضة شخصين له، وأما إذا لم تكن النسبة صحيحة كما هو الأقرب ذلك كما في كلمات استاذنا الأعظم (قده)^(١) وسيدنا الأستاذ الأعظم (دام ظله)^(٢) فالامر أوضح، وكيفما كان فالمسألة لا شبهة فيها مضافاً إلى ما نقلوا متظافراً من روايات صحيحة تدلّ على ناقضيته فإنّها ممّا يبعد عنها هذه النسبة. فالتسالم باقٍ على حاله.

وأما الكتاب فقوله تعالى عزّ من قائل: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ﴾^(٣).

وهي تارة تفسّر من منظور روائي كما عن الصادقين عليهما السلام في موثقة بكير، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾ ما يعني بذلك؟ قال: إذا قمتم من النوم. قلت: ينقض النوم الوضوء؟ فقال: نعم، إذا كان يغلب على السمع ولا يسمع الصوت^(٤).

فدلالة الآية بالاستعانة بالرواية تامة، وأما إذا اغمضنا النظر عن الروايات وكنا نحن مع الآية فقط. لا نكاد نشك في الدلالة المستفادة. لدالتها على أن مجرد القيام إلى الصلاة يوجب الوضوء وسواء في ذلك أن القيام كان من

(١) التنقيح - كتاب الطهارة - ٣ / ٤٨٠.

(٢) مباني المنهاج: ١ / ٥٢٧.

(٣) المائدة: ٦.

(٤) الوسائل: ب «٣» من أبواب نواقض الوضوء، ح ٧.

(٥) كل ما يزيل العقل (١).

نوم أو لم يكن كذلك ، نعم استثني منه الكائن على الطهارة فانه لا يحتاج إلى طهارة أخرى عند القيام إلى الصلاة لنهوض الاجتماع عليه . ويبقى القائم من النوم تحت إطلاق الآية .

وأما السنة فآثارها المروية كثيرة ، ذكرنا لك موثقة بكير السابقة ، مع وضوح دلالتها بحيث يستغنى عن البحث فيها ردّاً وإبراماً .

(ومنها) : ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام وابي عبد الله عليه السلام قال : قلت لأبي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام : ما ينقض الوضوء ؟ فقالا : (ما يخرج من طرفيك الأسفلين : من الذكر والدبر ، من الغائط والبول ، أو مني أو ريح ، والنوم حتى يذهب العقل ، وكل النوم يكره إلا أن تكون تسمع الصوت)^(١).

ومن مثل هذه الرواية واضرابها تعرف أن النوم ناقض للوضوء .

ناقضية كل ما يزيل العقل

(١) استدللّ عليه بعدة روايات :

(ومنها) : رواية زرارة ، عن أبي جعفر وعن أبي عبد الله عليه السلام حيث قال : قلت لأبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام : ما ينقض الوضوء ؟ فقالا : ما يخرج من طرفيك من الأسفلين : من الذكر والدبر ، من الغائط والبول أو مني أو ريح ، والنوم حتى يذهب العقل ، وكل النوم يكره إلا أن تكون تسمع الصوت .

ومن رواية عبد الله بن المغيرة ومحمد بن عبد الله قالوا : سألنا الرضا عليه السلام عن الرجل ينام على دابته ؟ فقال : إذا ذهب النوم بالعقل فليعد الوضوء ^(١).

بتقريب : انّ النوم ناقض للوضوء على تقدير تأديته إلى ذهاب العقل وبتعبير آخر : انّ النوم الناقض ما كان مذهباً للعقل منه بحيث يفهم انّ النوم بحدّ نفسه ليس إلا سبب وطريق إلى العلة الاصلية للنقض وهي ذهاب العقل ، فان ذهب العقل عن غير طريق النوم انتقضت الطهارة أيضاً وانما ذكر النوم لانه من احد اسبابه فالناقض حقيقة هو ذهاب العقل .

لكن يناقش فيه : انّ المفهوم منها انّ الناقض حقيقة النوم لكن للنوم افراد كثيرة وليس كلّها ناقضاً له والناقض للوضوء معياره ذهاب العقل وهو تعبير آخر من استيلائه - النوم - على العين والاذن والقلب ، وأما غير ذلك فاجنبي في المقام .

وبعبارة واضحة : انّ المستفاد من الروايتين انّ الناقض هو النوم الذي يذهب بالعقل أي النوم المستولي على العين والاذن والقلب ولا دلالة فيهما على انّ ذهاب العقل حتى من غير طريق النوم ناقض للوضوء .

(ومنها) : ما رواه معمر بن خلاد ، قال : سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل به علة لا يقدر على الاضطجاع والوضوء يشد عليه وهو قاعد مستند بالوسائد فربما اغفى وهو قاعد على تلك الحال ، قال : (يتوضأ ، قلت له : إن الوضوء يشد عليه لحال علته ، فقال : إذا خفي عليه الصوت فقد وجب عليه

الوضوء ، وقال : يؤخّر الظهر ويصلّيها مع العصر يجمع بينهما ، وكذلك المغرب والعشاء^(١).

حيث اقتنص المراد من جملتين في الرواية :

الأولى : قوله : (ربّما أغفى) بتقريب أنّ المراد من الاغفاء فيها الاغماء وذلك ، بقرينة لفظ (ربّما) الدال على التكتثير ، بل هو الغالب فيها ، كما ذكره ابن هشام في المغني وما يكثر في حال المرض بطبيعة الحال هو الاغماء لا الاغفاء الذي هو ذهاب العقل ، فينتج ما هو المطلوب في الدعوى .

الثانية : قوله : (إذا خفي عليه الصوت فقد وجب عليه الوضوء) بتقريب أنّ خفاء الصوت علة لانتقاض الوضوء ولا يفرق حدوثه من اي حيثية كانت النوم أو الاغماء أو السكر .

وكلا التقريبين المستفاد من الرواية فاقدان لصلاحية الاستناد لاثبات الدعوى لقبولهما للمناقشة كما وقعنا عليه في بحثي استاذنا الأعظم (قده) وسيّدنا الأستاذ (حفظه الله) حيث دفعا ما ورد في تقريب الاستدلال بالجملة الأولى بحمل الاغفاء في الصحيحة على النوم ، ولا قرينة ظاهرة في أنّ المراد منه الاغماء وأمّا كلمة (ربّما) فدعوى انها قرينة باطلة لأنها تؤدي معنى (قد) في المقام . فتصير الجملة : أنّه قد يطرأ عليه النوم نظراً إلى أنّ المتكّيء على الوسادة لا ينام عادة ، وان حدث فخلافاً للقاعدة لأن المتعارف في النوم أخذ حال الاضطجاع .

كما أنّ مناط الانتقاض في الجملة الثانية ليس هو مطلق خفاء الصوت

(١) الوسائل : ب « ٤ » من أبواب نواقض الوضوء ، ح ١ .

على المكلف حتى يكون النوم أحد أسبابه ، بل على النائم فقط ، فيكون خفاء الصوت الناشئ من النائم علة للانتقاض ويفهم هذا من ضمير (عليه) الراجع إلى النائم^{(١) (٢)}.

(ومنها) : رواية أخرى للصدوق في العلل والعيون عن الرضا عليه السلام، قال : (إنما وجب الوضوء ممّا خرج من الطرفين خاصّة ومن النوم ، دون سائر الأشياء لأنّ الطرفين هما طريق النجاسة - إلى ان قال - : وأمّا النوم فإنّ النائم إذا غلب عليه النوم يفتح كلّ شيء منه واسترخى فكان اغلب الأشياء عليه فيما يخرج منه الريح فوجب عليه الوضوء لهذه العلة^(٣) .

وملخص الاستدلال أنّ الاستفادة من الرواية أنّ علة ناقضية النوم والريح هو استرخاء مفاصله وافتتاح كلّ شيء منه ، فإن اتّحاد الملاك واضح بين النوم وذهاب العقل ، فان من ذهب عقله أيضاً يتحقّق استرخاء مفاصله ، وافتتاح كلّ شيء منه ، والغالب خروج الريح منه كما في النوم في حالة ذهاب العقل .

إلا أنّ هذا الاستدلال لا يمكن المصير إليه من جهتين ، ضعف السند ، وعلى تقدير عدم ضعف الحديث سنداً فالمنافضة متحتمة في عالم الدلالة ، إذ العلية التي اقتضت من الرواية ليست كذلك . فلا مجال لاستفادة العلية من الرواية كي يتعدى منه إلى غيره بدليل انا نحكم بناقضية النوم حتى مع علمنا بأنّه لم يخرج منه ريح ، فلا يمكن الاذعان بناقضية الاسترخاء ، بل أنّ من يذهب عقله قد يصل النقاش إلى دعوى استرخائه فان حصول الاسترخاء في تلك

(١) التنقيح - كتاب الطهارة : ٤٩٠ / ٣ .

(٢) مباني منهاج : ٥٣٢ / ١ .

(٣) الوسائل : ب « ٣ » من أبواب نواقض الوضوء ، ح ١٣ .

الحالة أول الكلام.

(ومنها) : رواية دعائم الاسلام ، عن جعفر بن محمد ، عن آبائه عليهم السلام (أن الوضوء لا يجب إلا من حدث ، وإن المرء إذا توضأ صلى بوضوئه ذلك ما شاء من الصلاة ما لم يحدث ، أو ينم ، أو يغمى عليه ، أو يكون منه ما يجب منه إعادة الوضوء)^(١).

ولعلّه يكتفى بضعفها من حيث السند عن البحث في دلالتها لانها مرسلّة على انّ التعدي من الاغماء إلى ما نحن فيه مجازفة واضحة .

إلى هذه النقطة يكون البحث وفق الخطّ الروائي لا يشمر لنا نتيجة المطلوب من ناقضية ذهاب العقل لما عرفت ما فيه من مناقشة أمّا سنداً وأمّا دلالة ، لكن لا يعني هذا انها تقف حتى هذا الحد لتقرر دليل آخر .

(ومنها) : التسالم حيث ادعي أنّه المتسالم عليه بين الاصحاب ، ولعلّه هو المعتمد في محلّ بحثنا حكي عن المنتهى أنّه قال : لا نعرف فيه خلافاً بين اهل العلم ، ومن التهذيب اجماع المسلمين وعن الغنية والمستدرک والدلائل والكفاية : اجماع الاصحاب ، وعن الخصال إنّ من دين الامامية .

وقال المحقق الهمداني (قده) : أنّه قلّمّا يوجد في الاحكام الشرعية مورد يمكن استكشاف قول الامام عليه السلام أو جود دليل معتبر من اتفاق الاصحاب مثل المقام^(٢) . لكن توقف في ذلك صاحب الحقائق والوسائل .

فنقول : إن حصل من الاتفاق المذكور استكشاف قول المعصوم عليه السلام أو جود دليل معتبر وتم التسالم فهو ، وإلا فالمسألة مبنية على

(١) مستدرک الوسائل : ب « ٢ » من أبواب نواقض الوضوء ح ٤ .

(٢) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة - : ٧٨ ، ط ح .

(٦) الاستحاضة القليلة والمتوسطة (١).

(٧) الجنابة (٢)، بل كلّ ما يوجب (٣) الغسل على الأحوط .

الاحتياط.

(١) والاجدى أن نتعرّض للبحث في هذه المسألة في محلها الاصلي، اي

حين البحث عن الاستحاضة بأقسامها .

ناقضية الجنابة

(٢) نهضت عليه رواية زرارة قال : قلت لابي جعفر ولابي عبد الله عليه

السلام ما ينقض الوضوء ؟ فقالا : (ما يخرج من طرفيك الاسفلين : من الذكر والدبر ، من الغائط والبول أو مني أو ريح ، والنوم حتى يذهب العقل ، وكل النوم يكره إلا ان تكون تسمع الصوت)^(١).

وأكاد أشكّ في نهوض هذه الرواية على الدعوى أي كون الجنابة من

النواقض مطلقاً ، لأنّ مقدار ما نستفيده من الرواية كون الناقض خروج المنى فقط ، وأمّا مثل إدخال الحشفة بلا قذف ، أو كان الطرف الآخر مفعولاً فالرواية لا تمسّ حكمهما .

(٣) كالنفاس ومسّ الميّت والحيض .

واعلم أنّه قد وقع البحث في أنّه من كان على وضوء ومسّ ميّتاً ، أو امرأة

متوضّئة نفست زمناً قليلاً أو حاضت ، فهل تعدّ هذه الأحداث ناقضة للوضوء أم لا ؟ ثمرة هذا الوضوء مع وجود الاحداث الكبيرة هي أنّه على تقدير انّ الاغسال في هذه الموارد غير كافية عن الوضوء عدا الجنابة إذا نفست ساعة

موارد وجوب الوضوء

يجب الوضوء لثلاثة أمور :

(١) الصلوات الواجبة ما عدا صلاة الميت (١).

مثلاً وكانت متوضئة قبل النفاس أو اغتسل غسل الميت وكان متوضئاً قبل المسّ فلا تقع الحاجة مرّة أخرى للوضوء مع الكون عليها بما يترتب عليه جواز الدخول في الصلاة ، كما أنّ الحائض لا تحتاج إلى وضوء ترفع به كراهة الاكل والنوم أو استحباب الكون على الوضوء .

والحقّ كما نراه في البين هو عدم انتقاض الوضوء بالاحداث الكبيرة لدلالة الأخبار الحاصرة على عدم انتقاض الوضوء بغير المذكورات في الحديث من الاحداث ولم يعد منها مسّ الميت والنفاس والحيض نعم خروج المني أيضاً يوجب نقض الوضوء بالنص وهو مخصص للأخبار الحاصرة بالنسبة إلى خروج المني .

يجب الوضوء لما يشترط فيه التوضؤ له

(١) لا غرو بأن المنساق فهمه من ظاهر العبارة عدم كون الوضوء واجباً لنفسه وإنّه واجب لغيره . والغير ثلاث امور . وهذه احدها ، وما فهم من المتن هو الصحيح فإنه لم يعتد أحد الشك بأن الوضوء بعنوانه الاول ليس بواجب والذي حدا بالفقهاء رضوان الله تعالى عليهم إلى تبني هذا القول .

قال في الحقائق : أنّه مشهور بين الاصحاب وادعي الاجماع عليه إلا أنّه نسب إلى الشهيد في الذكرى القول بالوجوب النفسي وهذه النسبة لا تضّرّ بواقع ما قد تسولم عليه .

ويمكن اقتناص ما ذكرناه من الكتاب العزيز ومن الروايات أيضاً ، أمّا الكتاب فقوله تعالى : ﴿ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ ... ﴾ ^(١) واضح الدلالة على ذلك بحسب المتفاهم العرفي ، حيث إنّ سياق الآية نظير قول القائل : (إذا لقيت العدو فخذ سلاحك) فإنّ وجوب أخذ السلاح كما في المثال لم يكن إلّا لاجل الذود والدفاع عن النفس ، وكذلك في المقام فإن الامر بالوضوء عند القيام إلى الصلاة ظاهر في الوجوب الشرطي لا النفسي والقول بأنّه واجب لنفسه لا وجه له ، إذن لا نقاش في شرطية الوضوء .

وأما الآثار الروائية لاهل البيت عليهم السلام فهي كثيرة وما نذكره هنا ليس على سبيل الحصر :

(منها) : عن ابن بكير ، قال : قلت لابي عبد الله عليه السلام : قوله تعالى : ﴿ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ ﴾ ، ما يعني بذلك ؟ قال : (إذا قمتم من النوم ، قلت : ينقض النوم الوضوء ؟ فقال : نعم ، إذا كان يغلب على السمع ولا يسمع الصوت) ^(٢) .

بتقريب : أنّ المستفاد منها وجوب الوضوء عند القيام من النوم وإرادة الصلاة فهو كما ترى ظاهر في الوجوب الشرطي لا النفسي . ويساعد على هذا المعنى أيضاً رواية زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : (إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة ، ولا صلاة إلّا بطهور) ^(٣) . إذن لا كلام في كون وجوب الوضوء وجوباً شرطياً ومن قال بكون

(١) المائدة : ٦ .

(٢) الوسائل : ب « ٣ » من أبواب نواقض الوضوء ، ح ٧ .

(٣) الوسائل : ب « ٤ » من أبواب نواقض الوضوء ، ح ١ .

وأما الصلوات المستحبة فيعتبر الوضوء في صحتها، كما يعتبر في الصلوات الواجبة (١).

وجوب الوضوء نفسياً اتكأ على نفس الأدلة التي سقناها لإثبات شرطيته، فهي ادل على اثبات عكس مقصودهم كما عرفت.

ثم إن الكلام يقع للبحث حول نقطتين:
الأولى: وجوب الوضوء للصلوات الواجبة.
الثانية: انتفاء وجوبه لصلاة الميت.

والنقطة الأخيرة يتأجل فيها البحث حتى نصل إلى محلّه الملائم في صلاة الميت، والنقطة الأولى يكاد يكون الاستدلال عليها سهلاً جداً. فإن ما قدمناه في الاستدلال على شرطية الوضوء ينفع أيضاً هنا، ويضاف إليه قوله صلى الله عليه وآله وسلم: (افتتاح الصلاة الوضوء وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم) (١)، وقول الصادق عليه السلام: (الصلاة ثلاثة أثلاث: ثلث طهور، وثلث ركوع، وثلث سجود) (٢) والروايات في هذا المضمار بلغت كمّاً هائلاً بحيث قال السيّد الحكيم (قده): ويشهد به النصوص المتجاوزة حدّ التواتر (٣). وقد عقد في الوسائل في أوائل الوضوء أبواباً تتضمن بعض تلك النصوص.

(١) بنفس التقريب المتقدم في الصلوات الواجبة فكما أنه اعتبر الوضوء شرطاً في صحّة الصلاة الواجبة كذلك يعتبر شرطاً في صحّة الصلاة المستحبة، والدليل عليه هي الأدلة المتقدمة الدالة على وجوب الوضوء للصلاة الواجبة.

(١) الوسائل: ب «١» من أبواب الوضوء، ح ٦.

(٢) الوسائل: ب «١» من أبواب الوضوء، ح ٨.

(٣) مستمسك العروة الوثقى: ٢ / ٢٦٧.

(٢) الأجزاء المنسية من الصلوات الواجبة (١) وكذا صلاة الاحتياط (٢)، ولا يجب الوضوء لسجدتي السهو وإن كان احوط (٣).

(١) كالسجدة الواحدة والتشهد، والثاني نتعرض للبحث عنه في مكان آخر، وأما السجدة فالطهارة معتبرة فيها، لأن الأجزاء لما كانت داخلية في تكوين المهية الكاملة للصلاة أو لأي عمل عبادي فأبى شرط أو شرط يعتبر في المركب يكون بعينه ملحوظاً في الاتيان بالجزء منفصلاً في غير محله المضروب له والسجدة عن أجزاء الصلاة التي لا بد من ان تقع مع الطهارة، فما دل على اعتبار الطهارة في الصلاة دل على اعتبارها في الأجزاء سواء كانت منسية أم لا لاتحاد القضاء مع الأداء بلحاظ الخصوصيات المعتبرة فيه شرطاً أو شرطاً والاختلاف بينهما في المحل لا غير.

إن قلت: إن الطهارة إنما اعتبرت شرطاً في الصلاة المركبة من مجموع الأجزاء وماهيتها تختلف عن ماهيات الأجزاء ولم تعتبر في الأجزاء. قلت: الصلاة عين الأجزاء، ومعنى ذلك أن ما اعتبر شرطاً في المركب اعتبر أيضاً كذلك في الأجزاء.

(٢) لأنها أما جزء الصلاة الأصلية أو صلاة مستقلة، فعلى تقدير كونها جزء الصلاة يكون ما يعتبر في الصلاة يعتبر أيضاً في الأجزاء التي منها صلاة الاحتياط، وأما على تقدير كونها صلاة مستقلة فيدل على اعتبار الوضوء فيها الآثار المروية للصديقين عليهم السلام المتقدمة الدالة على اعتبار الوضوء في الصلاة مطلقاً سواء كانت صلاة الاحتياط أو صلاة الظهر مثلاً.

(٣) لانه لا شبهة في حسن الاحتياط عقلاً وأنه طريق النجاة وهذا ما تتصوره وجهاً للاحتياط هنا ولكن لا دليل على وجوبه لسجدتي السهو لعدم

(٣) الطواف الواجب (١) وإن كان جزء لحجة أو عمرة مندوبة (٢).

الدليل ، وما ذكرناه سابقاً كان مختصاً بالأجزاء الصلالية التي سجدتي السهو ليستا منها ، ولذا لا تبطل الصلاة بترك سجدتي السهو بعد الفراغ من الصلاة ، وهذا دليل على أنّهما ليستا داخلتين في الأجزاء والا لكانت باطلة بتركهما عمداً بعد الفراغ من الصلاة .

الوضوء واجب للطواف

(١) ويتكأ على جملة من النصوص لاستخلاص هذه الفتوى .
(منها) : ما ورد عن محمد بن مسلم قال : سألت احدهما عليهما السلام عن رجل طاف طواف الفريضة وهو على غير طهور قال : (يتوضأ ويعيد طوافه ، وإن كان تطوعاً توضأ وصلى ركعتين)^(١) .
(منها) : صحيحة علي بن جعفر عن اخيه عليه السلام سألته عن رجل طاف ثم ذكر أنّه على غير وضوء قال : (يقطع طوافه ولا يعتدّ به)^(٢) .
بتقريب : إنّ الامر باعادة طوافه الأول ارشاد إلى فسادهِ وشرطية الوضوء له .

(٢) قالوا بوجوب اتمام الحجة والعمرة على تقدير الشروع فيهما ومن اجزائهما الطواف المعلوم اعتبار وقوعه مع الطهارة فيكون واجباً بهذا اللحاظ وقوله تعالى : ﴿ وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ ﴾^(٣) مؤيداً بالاجماع دليل على وجوب

(١) الوسائل : ب « ٣٨ » من أبواب الطواف ، ح ٣ .

(٢) الوسائل : ب « ٣٨ » من أبواب الطواف .

(٣) البقرة : ١٩٦ .

(مسألة ٣٢) يحرم على غير المتوضئ أن يمسّ ببدنه كتابة القرآن (١).

الاتمام ذاك عندهم . وأما الأخبار ، فقال الأستاذ الأعظم (قده) بعدم العثور على ما يدلّ عليه من الأخبار ^(١) وسيّدنا الأستاذ (دام ظله) ناقش في كلا الدليلين ، أمّا الاجماع فأنه مدركي خالي الاعتبار وأمّا الآية فانه مضافاً إلى التأمل في ظهورها من جهة دلالتها على المدعى . ورد النص الخاص في تفسيرها : (منها) : ما ورد عن الفضل بن عباس عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى : ﴿ وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ ﴾ ، قال : (هما مفروضان) ^(٢).

(ومنها) : عن عمر بن اذينة قال : كتبت إلى أبي عبد الله عليه السلام بمسائل - إلى ان قال - وسألته عن قوله الله عز وجل : ﴿ وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ ﴾ ، قال : (يعني بتمامهما ادائهما واتّقاء ما يتّقي المحرم فيهما) ^(٣). انتهى كلامه حفظه الله ^(٤).

تلخص ممّا ذكرنا أنّ الطواف ليس جزءاً في الحج والعمرة الندية وهذا لازمه نفي كون الوضوء شرطاً له .

(١) بدواً نقول - تنقيحاً للبحث - إنّ المسألة لم يتأسس أيّ اتفاق عليها ، بل الخلاف طابعها العام . مال مشهور المتقدمين والمتأخرين إلى القول بحرمة المسّ من غير طهر . وعن ظاهر جماعة الاجماع عليه هذا من طرف ، ومن طرف آخر مال جماعة إلى القول بالكراهة منهم الشيخ وابن البرّاج وابن

(١) التنقيح - كتاب الطهارة - : ٥١٨ / ٣ .

(٢) الوسائل : ب « ١ » من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه ، ح ١ .

(٣) الوسائل : ب « ١ » من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه ، ح ٢ .

(٤) مباني المنهاج : ٥٥٠ / ١ .

ادريس .

لكن الحق كما سيظهره البحث يتجه نحو القول الأول - اي القول بالحرمة - والأدلة عليه وافرة . ونسردها لك تباعاً .

أما من القرآن فقوله تعالى : ﴿ لَا يَمْسُهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ ﴾ ^(١) .

بتقريب : إن الضمير في يمسّه يرجع إلى القرآن والمراد من النهي ومن المتطهرين التطهر من الحدث ، واستدلّ بالآية صاحب الحقائق والمحقق صاحب الجواهر والمحقق الهمداني رحمهم الله على هذا القول ، وقال صاحب الجواهر بظهور رجوع الضمير إلى القرآن ولأن ما قبله وما بعده صفة للقرآن ، ولما عن التبيان والبيان أيضاً من رجوع الضمير إلى القرآن .

وعلى تقدير أن يقال : إن الضمير يرجع إلى الكتاب لا القرآن فإنه يمكن ان يدفع بأن لازم هذا القول تقييد المكنون من قوله تعالى : ﴿ إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا يَمْسُهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ ﴾ والأصل على خلافه . ومن المحتمل من زاوية أخرى أن يقال : إن الامساس حقيقة في الامساس البدني بدلالة النص الروائي عنهم عليهم السلام حيث أن رواية إبراهيم بن عبد الحميد عن أبي الحسن عليه السلام قال : المصحف لا تمسه على غير طهر ولا جنباً . ولا تمس خطه ولا تعلقه ، ان الله تعالى يقول : ﴿ لَا يَمْسُهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ ﴾ ^(٢) .

فبمقتضى هذا التقريب يستفاد ان الضمير يؤول إلى القرآن الموجود بين المسلمين ، وإن المراد بالامساس البدني منه ومن المطهرين المتطهرين من الحدث ، تتأسس الدعوى على ضوء ذلك .

(١) الواقعة : ٧٩ .

(٢) الوسائل : ب « ١٢ » من أبواب الوضوء ، ح ٢ .

ولنا مناقشة واسعة عليه ، أمّا الضمير فنحن نظنّ قوياً أنّه يرجع إلى الكتاب ، لأنه في السياق واقع في نقطة أقرب إليه من القرآن ، والبلاغة تقول - كما العرب أيضاً - بأن الضمير يرجع إلى المتأخر عادة . والمطهّرون في الآية تدور رحى الكلمة حول المعصومين عليهم السلام وإنّ الحمل الذي وجدناه في الدعوى وهو حمل المطهّر على المتطهّر لا يحتمله الظهور ، فإنّ أحدهما من باب التفعيل ، والآخر من باب التفعّل ، فالمراد يكون بهذا التقريب : إنّ عظمة معاني الكتاب المكنون ودقّة مطالبه منعت غير من انتجبه الله تعالى لذلك ان يدرك شيئاً منها ، وهم الائمة عليهم السلام ، إن ترتاب في ظهور هذه الآية في المعنى الذي طرشناه لك فلا أقل من جعله محتملاً في نفسه فيكون مانعاً عن القول بظهورها في حرمة المسّ ، لما عرفت أنّ الاحتمال يرفع اليد عن الاستدلال .

هذا لو خيلنا نحن والآية ، وأمّا الآية من رؤية الرواية التي سبقت في تفسير المسّ ، فإنّه مع سقوط الرواية عن الاعتبار من جهة اسناد الشيخ إلى علي بن حسن بن فضال لا يمكن البتّ بصحّة الدعوى ، على أنّ المناقشة في الدلالة أيضاً لا تخلو من واقع ، كما عثرنا عليه في بحثي المحقّق الهمداني واستاذنا الأعظم (قدهما) ، خلاصته هو أنّ الرواية تضمّ قرينة تؤسّس الحكم على الكراهة . وهي اشتملت على المنع من تعليق الكتاب ومسّ ظاهره من غير طهر . ولا قائل بحرمة التعليق من غير وضوء . وهنا تكمن القرينة الدالة على الكراهة لا الحرمة (١) (٢) .

(١) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة :- ٣٣٩ ، ط ح .

(٢) التنقيح - كتاب الطهارة :- ٥٢٠ / ٣ .

ونحن لا نسلم معهما بالقرينة فان عدم امكان الالتزام بحرمة التعليق لا تصلح لرفع اليد عن إطلاق باقي فقرات الحديث ، فيقتصر في الكراهة بالنسبة إلى التعليق ، ونلتزم بالحرمة في باقي الفقرات ، فلا صلاحية لما استدلّ به لضرب ظهور دلالة الرواية المعتمدة في الاشكال على الرواية ما يمسّ الجهة السندية، فهي ضعيفة ، فلا تصلح للاستدلال بها .

أما الجهة الروائية فقد عرفت الرواية السابقة . وبقي منها شرطاً .
(وهي) ما رواه حريز ، عمّن أخبره ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : (كان اسماعيل بن أبي عبد الله عنده فقال : (يا بني اقرأ المصحف ، فقال : إني لست على وضوء ، فقال : لا تمسّ الكتابة ومسّ الورق واقرأه)^(١) .
(وأيضاً) ما رواه أبو بصير قال : سألت ابا عبد الله عليه السلام عمّن قرأ في المصحف وهو على غير وضوء ، قال : لا بأس ولا يمس الكتاب)^(٢) .
وهذه الرواية كافية لاثبات الدعوى لوضوح أنّها تامّة من جهتيها السند والدلالة ، وأما الأولى فإرسالها قادح فيها بما يسقطها عن اعتبارنا ، فلا تصلح للاتكاء عليها .

(١) الوسائل : ب «١٢» من أبواب الوضوء ، ح ٢ .

(٢) الوسائل : ب «١٢» من أبواب الوضوء ، ح ١ .

والأحوط أن لا يمسّ اسم الجلالة والصفات المختصّة به تعالى. والأولى إلحاق أسماء الأنبياء والأئمة والصدّيقة الطاهرة عليهم السلام بها (١).

من أحكام المحدث

(١) غير خافٍ على ذي لب أنّ لا مجال للمناقشة في حسن الاحتياط، وأمّا وجه عدم الافتاء بالحرمة لأنّ الدليل الذي نهض على حرمة المسّ بالنسبة إلى القرآن الكريم رواية أبي بصير، وقد عرفت أنّها تامّة دلالة وسنداً لكنّها مقتصرة على ذكر حكم مسّ القرآن، وليست ناظرة إلى أي جهة أخرى. ومن هنا تكون امكانية التعدي من حكم القرآن إلى غيره كأسمائه وصفاته بلا دليل، إذ لا سبيل لنا إلى كشف ملاكات الاحكام كي نتعدّى من مورد الرواية إلى غيره. قال استاذنا الأعظم (قده): إنّ لا مانع من التعدي من حرمة مسّ القرآن الكريم إلى اسماء الله وصفاته الخاصّة إذا كان مدرك حرمة مسّ القرآن الآية الكريمة ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾. بتقريب: إنّ المنع عن مسّ الكتاب - اعتماداً على الآية - انما هو لكرامته فيصح التعدي منه إلى كلّ كريم، والأسماء والصفات من هذا القبيل، بل لازم ذلك التعدي إلى اسماء الانبياء والائمة عليهم السلام، بل إلى ابدانهم الشريفة والكعبة المشرفة وغيرها لكرامتها وشرافتها لكن الآية لا تدلّ على حرمة المسّ (١).

ونوقش من قبل سيّدنا الأستاذ (دام فضله) في ذلك وأنكر التعدي المذكور بنكرانه التعليل فيها، حيث قال: إنّ الله لم يقل: لا يمسّه إلّا المطهرون فإنّه كريم، بل قال: (إنّه لقرآن كريم في كتاب مكنون لا يمسّه إلّا المطهرون).

(مسألة ٣٣) يجب على المكلف حال التخلي وفي سائر الأحوال أن يستر عورتَه (١).

والفرق واضح لادنى خبير السني^(١).

من أحكام المتخلى

(١) ودعوى أن وجوب الستر من الأمور المسلمة القطعية وجيهة، اضم إليه أنه قامت جملة معتبرة من الأدلة عليها آية ورواية.

أما الآية فقوله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ﴾^(٢) والتقريب كما وقعنا عليه في بحث أستاذنا الأعظم (قده) هو أنها دلّت عن وجوب التحفظ على كلّ ما يترتب منه من الاستلذاذات، إذ هي قد تكون بلمسه وقد تكون بالنظر إليه، أو بغيره من الوجوه على ما تقتضيه القوة الشهوية والطبع البشري، فإن حفظ الفرج في الآية الكريمة غير مقيد بجهة دون جهة، فيشمل الستر أيضاً، هذا مع وجود أكثر من آية تتحد معها في المفاد^(٣). وأما الرواية فكثير:

(منها): مرسله الصدوق (قده) سئل الصادق عن قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ﴾، فقال: (كلّ ما كان في كتاب الله من ذكر حفظ الفرج فهو من الزنا إلّا في هذا الموضع فإنه للحفظ من أن ينظر إليه)^(٤) وإرسالها يثنينا عن الاتكاء عليها، لأنها تضعف به.

(١) مباني المنهاج: ٥٥٣/١.

(٢) النور: ٣٠.

(٣) التنقيح - كتاب الطهارة -: ٣٥١/٣.

(٤) الوسائل: ب «١» من أحكام الخلوة، ح ٣.

(ومنها) : ما رواه حريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال : (لا ينظر الرجل إلى عورة أخيه)^(١).

(ومنها) : ما رواه حمزة بن أحمد عن أبي الحسن الأول عليه السلام قال : سألته أو سأله غيري عن الحثام فقال : (ادخله بميزر ، وغضّ بصرك)^(٢).

(ومنها) : ما رواه الحسين بن زيد عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم في حديث المناهي قال : إذا اغتسل أحدكم في فضاء من الأرض فليحاذر على عورته ، وقال : (لا يدخل أحدكم الحثام إلا بميزر ونهى أن ينظر الرجل إلى عورة أخيه المسلم وقال : من تأمل عورة أخيه المسلم لعنه سبعون ألف ملك ، ونهى المرأة أن تنظر إلى عورة المرأة ، وقال : من نظر إلى عورة أخيه المسلم أو عورة غير أهله متعمداً أدخله الله مع المنافقين الذين كانوا يبحثون عن عورات الناس ، ولم يخرج من الدنيا حتى يفضحه الله إلا أن يتوب)^(٣).

(ومنها) : ما رواه حنّان بن سدير ، عن أبيه قال : دخلت أنا وأبي وجدتي وعمي حثاماً بالمدينة فإذا رجل في البيت المسلخ فقال لنا : من القوم (إلى أن قال) ما يمنعكم من الأزر ؟ فإن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال : عورة المؤمن على المؤمن حرام ، قال : فبعث عمّي إلى أبي كرباسة فشققها بأربعة . ثم أخذ كلّ واحد منّا واحداً ثم دخلنا فيها (إلى أن قال :) فسألنا عن الرجل فإذا

(١) الوسائل : ب «٣» من آداب الحثام ، ح ١ .

(٢) الوسائل : ب «٣» من آداب الحثام ، ح ٢ .

(٣) الوسائل : ب «١» من أحكام الخلوة ، ح ٢ .

هو علي بن الحسين عليه السلام^(١).
(ومنها): ما رواه محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته
عن الحَتَام فقال: (ادخله بإزار)^(٢).
ولا غرو من التمسك كفاية بهذه الصحيحة. أمّا سندها فصحيح وأمّا
دلالتها فهي نصّ واضح.

إذا لاحظت معي هذه السلسلة من الروايات فلاحظ معي الروايات
المقبلة: إذ ربّما يقال: إنّ العورة في تلك الروايات فسرت الغيبة ولا دلالة فيها
على أنّ العورة هو المعنى المصطلح عليه.

(منها): رواية حذيفة بن منصور قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام:
شيء يقول الناس: عورة المؤمن على المؤمن حرام فقال: ليس حيث يذهبون:
إنما عني عورة المؤمن أن يزلّ زلّةً أو يتكلم بشيء يعاب عليه فيحفظ عليه
ليعيّره به يوماً ما^(٣).

(ومنها): رواية عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال:
سألته عن عورة المؤمن على المؤمن حرام؟ فقال: (نعم، قلت: أعني سفليه،
فقال: ليس حيث تذهب إنّما هو إذاعة سرّه)^(٤).

(ومنها): ما رواه زيد الشحام، عن أبي عبد الله عليه السلام في عورة
المؤمن على المؤمن حرام، قال: ليس أن ينكشف فيرى منه شيئاً، إنّما هو أن

(١) الوسائل: ب «٩» من آداب الحَتَام، ح ٤.

(٢) الوسائل: ب «٩» من آداب الحَتَام، ح ١.

(٣) الوسائل: ب «٨» من آداب الحَتَام، ح ١.

(٤) الوسائل: ب «٨» من آداب الحَتَام، ح ٢.

يزري عليه أو يعيبه^(١).

ربّما يقال : كما عرفت أنّ هذه الطائفة من الآثار الروائية تؤسّس المعنى للعودة على أساس أنّها الغيبة ، ولا دلالة فيها على كون العودة هو المعنى المصطلح عليه من كونها أسفلي الانسان . فتحمل الطائفة الأولى عليها ، أي حرمة الغيبة فقط .

لكن هذا تبادر بدوي يمكن التفصي عنه ، لأن لا وجه للتقييد المذكور ، وأن نصرف باقي الاطلاقات على أساس هذا التفسير الخاصّ ، فإنّ تفسير العودة في بعض الروايات بالغيبة لا يقيّد إطلاقها في الروايات الأخرى ، فلأنّ الغيبة من مصاديق العودة من باب تنزيلها منزلة كشف العودة فتفسيرها بالغيبة في بعض الروايات إنّما هو من باب بيان أحد مصاديقها .

أضف إليه أنّ بعض النصوص قد ورد فيها كون العودة هو المعنى المعهود بحيث تأبى حملها على الغيبة ، كما في رواية حنّان بن سدير المتقدّمة .

ويشكل من جهة أخرى وهي أنّ هذه الروايات وإن كانت دالة على الحرمة لكن يرفع اليد عنها برواية أخرى تدلّ على الكراهة ، كما في رواية ابن أبي يعفور قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام (أيتجرّد الرجل عند صبّ الماء ترى عورته ؟ أو يصبّ عليه الماء ؟ أو يرى هو عورة الناس ؟ قال : كان أبي يكره ذاك من كلّ أحد)^(٢).

لكن الكراهة في اصطلاح الرواية تباين الكراهة كحكم اصطلاح عليه في فقهه ، ولا تجامع الكراهة الاصطلاحية ، وبهذا يتمّ رفع اليد عن كونها قرينة في

(١) الوسائل : ب « ٨ » من آداب الحمام ، ح ٣ .

(٢) الوسائل : ب « ٣ » من آداب الحمام ، ح ٣ .

عن الناظر المحترم - الشخص المميّز (١) -، ويستثنى من هذا الحكم الزوج والزوجة والأمة ومولاها (٢)، أو الذي حلّت له الأمة من قبل مولاها مع تفصيل لا حاجة لبيانه (٣).

ظهور النهي في الحرمة، وعلى تقدير المناقشة في هذا الوجه يقال: إنّ دلالتها على الحرمة محتملة، فتكون الكراهة أمّا ظاهرة في الحرمة، وإمّا تحتل الوجهن، فيكون الاجمال نصيبها، وعلى كلا التقديرين لا وجه لاعتبارها قرينة.

(١) ولا فرق في الحرمة اختلاف حيثية الناظر، فلو كان مسلماً أو كافراً، عاقلاً أو مجنوناً. امرأة أو رجلاً، أو امرأة أو بنتاً لم تبلغ، يكون الحكم هو هو، نعم لو لم يكن مميّزاً فلا يجب ستر العورة عنه لانصراف ظاهر الأدلة عنه، لفقدانه الميز والشعور والادراك، ويكون حاله حال الحيوان. والسيرة جارية على عدم التستر من غير المميّز، ولذا تشاهد الناس يصطحبون معهم إلى الحمامات العامة أبناءهم غير المميّزين بلا استهجان لذلك في ظرف عدم التستر.

(٢) والوجه في الاستثناء قوله تعالى: ﴿إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ...﴾^(١) الآية والاستثناء في الفتوى ناظر إليها، وبالفحوى أنّه مع جواز الوطء يكون النظر محللاً.

(٣) إذ قد عرفت أنّ النظر من اللوازم العادية لجواز الوطء، فإذا أجاز مالك الأمة لغيره وطئ أمته حلّت له ساعتئذ ولم يجز لها التحفظ عنه والتستر. فإن ما دلّ على جواز الوطئ بالدلالة الالتزامية العرفية يدلّ على جواز النظر أيضاً.

(مسألة ٣٤) يحرم استقبال القبلة واستدبارها حال البول أو التغوط (١).

من أحكام التخلي

(١) ولم يعقد رأي واحد على حكم هذه المسألة وتفصلت الاراء فيها على ثلاثة أقوال :

الأول : الحرمة كما هو مختار المشهور ، وقال الأستاذ الأعظم (قده) : انها من المسائل المتسالم عليها بين الاصحاب بحيث لم ينقل فيها خلاف إلا عن عدة من متأخري المتأخرين^(١).

الثاني : الكراهة كما هو مختار صاحب المدارك والحدائق .

الثالث : التفصيل بين ما إذا كان التخلي في الصحراء أو في البناء ، فالحرمة إذا كان في الصحراء ، والكراهة في البناء ، وهذا مما مال إليه سائر .
لابد من البحث عن مدرك كل قول لمعرفة الحق في المسألة ، ويمكن ان يكون متكا أصحاب القول الأول أمور :

الأول : الاجماع والتسالم القطعي ، لكن مع مخالفة ثلاثة من الاعلام كصاحب الحدائق والمدارك وسائر دعوى التسالم والاجماع منظور فيها .
مضافاً إلى انهم استندوا إلى طائفة من الروايات فيكون الاجماع مدركياً .
الثاني : عدة نصوص :

(منها) : مرفوعة علي بن ابراهيم قال : خرج أبو حنيفة من عند أبي عبد الله عليه السلام وأبو الحسن موسى عليه السلام قائم وهو غلام ، فقال له أبو حنيفة : يا غلام أين يضع الغريب ببلدكم ؟ فقال : (اجتنب أفنية المساجد

وشطوط الانهار ، ومساقط الثمار ، ومنازل النزال ، ولا تستقبل القبلة بغائط ولا بول ، وارفع ثوبك وضع حيث شئت^(١) وهي ضعيفة لكونها مرفوعة .

(ومنها) : مرفوعة محمد بن يحيى قال : سئل ابو الحسن عليه السلام ما حد الغائط ؟ قال : (لا تستقبل القبلة ، ولا تستدبرها ، ولا تستقبل الريح ولا تستدبرها)^(٢) وهي أيضاً ضعيفة لكونها مرفوعة .

(ومنها) : عن الحسين بن زيد ، عن الصادق عن آبائه عليهم السلام أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال في حديث المناهي : (إذا دخلتم الغائط فجنبوا القبلة)^(٣) وهي أيضاً ضعيفة لان طريق الصدوق إلى شعيب بن واقد ضعيف .

(منها) : ما رواه عيسى بن عبد الله الهاشمي ، عن أبيه عن جده ، عن علي عليه السلام قال : قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم (إذا دخلت المخرج فلا تستقبل القبلة ولا تستدبرها ولكن شرّقوا أو غربوا)^(٤) ، وهي ضعيفة بعيسى بن عبد الله الهاشمي .

(ومنها) : مرفوعة عبد الحميد بن أبي العلا قال : سئل الحسن بن علي عليه السلام ما حد الغائط ؟ فقال : (لا تستقبل القبلة ولا تستدبرها ، ولا تستقبل الريح ولا تستدبرها)^(٥) وهي ضعيفة لرفعها .

والحاصل ان هذه الروايات غير معتمدة لافتقارها إلى صحة السند

(١) الوسائل : ب « ٢ » من أحكام الخلوة ، ح ١ .

(٢) الوسائل : ب « ٢ » من أحكام الخلوة ، ح ٢ .

(٣) الوسائل : ب « ٢ » من أحكام الخلوة ، ح ٢ .

(٤) نفس المصدر : ح ٥ .

(٥) نفس المصدر : ح ٦ .

ومتأنته . فالمرفوعات لا اعتبار بها وكذا الباقي لكون روايتها غير موثقين .
 فالعمدة من الاشكال الذي مسّت نقطة السند فقط ، لا ما ذكره من
 الاشكال وهو صرف دلالة الرواية عن الحرمة لوجود القرينة على ذلك ، وهي
 اشتمال بعض الروايات على بعض المكروهات كاستقبال الريح واستدبارها
 حال البول أو الغائط ، وبوحدة السياق يكون الحكم كذلك في باقي الفقرات
 التي من ضمنها حال البول والغائط للقبلة مقبلاً ومدبراً فيحكم بكراهة الاستقبال
 والاستدبار لان ما ذكره من الاشكال ليس فنياً إذ الظهور حجة فيجب الأخذ به
 مطلقاً إلا مع قيام الدليل على خلافه فيقتصر عليه وهو في محلّ بحثنا استقبال
 الريح واستدبارها حال البول والغائط المحكوم بالكراهة فهذا المقدار يرفع اليد
 عن الظهور ولا وجه لرفع اليد عن ظهور باقي الفقرات في اللزوم ومجرد التقارن
 بين حكمين احدهما ملزم والاخر غير ملزم لا يكون قرينة على رفع اليد عن
 ظهور اللفظ الدال على اللزوم وحمله على الكراهة .

الثالث : السيرة المستمرة الكاشفة عن رأي المعصوم .

وأما القول الثاني فمعتمده رواية في البين لمحمد بن اسماعيل بن بزيع
 قال : دخلت على أبي الحسن الرضا عليه السلام وفي منزله كنيف مستقبل القبلة
 وسمعتة يقول (من بال حذاء القبلة ثم ذكر فأنحرف عنها اجلالاً للقبلة وتعظيماً
 لها لم يقم من مقعده ذلك حتى يغفر له)^(١) .

ومن الواضح بمحلّ انّ لسان الرواية متوائم مع الحكم بالكراهة . لأن
 ترك الاستقبال لو كان واجباً لكان واجباً على الامام أن يأمر كلّ من يدخل إليه

لقضاء حاجة بالانحراف عن القبلة أو إنهاء عن الاستمرار في استقباله القبلة
اضف إليه لو كان الاستقبال حراماً لما جعل الامام عليه السلام في منزله كنيفاً
مستقبل القبلة .

وسيدنا الأستاذ (حفظه الله) اعرض عن الرواية لضعفها بالهشم ، وقال ان
دلائها على الجواز لا ينكر ضرورة ان الحكم بعدم الجواز مع كون الكنيف في
بيت الامام عليه السلام مستقبل القبلة مشكل جداً^(١).

ومن ناحية أخرى انكر الأستاذ الأعظم (قده) امكانية الاتكاء على هذه
الرواية والحكم بالجواز أو معارضتها مع باقي الروايات الدالة على الحرمة
بالنظر إلى ان التخلي حال الاستقبال ان لم يكن مقطوع الحرمة فلا اقل من كونه
مكروهاً وهو أمر يفترض من الامام المعصوم ان لا يرتكبه ، فلا مناص من حمله
على صورة كون المنزل للغير أو على شرائه له وهو بهذه الحالة أو على عدم وسع
البناء لجعل الكنيف بكيفية أخرى^(٢).

وما ذكره (قده) من المحامل لا شاهد له خصوصاً الوجهان الاخيران ولو
اكتفى برّد الرواية من جهة ضعف السند دون تجشّم ارتكاب هذه الوجوه لكان
أجدى .

وبعد المعاينة الكاملة للأدلة نقول : إن قام إجماع كاشف عن قول
المعصوم أو تسالم قطعي وسيرة مستمرة تدلّ على الحرمة فلا غرو ان اتكأنا
عليها وإلا فالمسألة تضطرّنا أن نحذو جانب الاحتياط .

(١) مباني المنهاج : ١ / ٢٧٧ .

(٢) التنقيح - كتاب الطهارة - : ٣ / ٣٧٢ .

والأظهر حرمة الاستقبال والاستدبار بنفس البول أو الغائط أيضاً وإن لم يكن الشخص مستقبلاً أو مستدبراً (١).

من أحكام التخلي

(١) والصحيح ان يقال الاحوط ووجهه : هو بعد ان استعرضنا لك في المسألة السابقة مباني المسألة ظهر انها تقوم اما على السيرة واما على الاجماع او التسالم . وهي أدلة لبيّة يقتصر فيها على القدر المتيقن وهو في البين ما إذا كان مستقبل القبلة بمقادير بدن البول أو الغائط وما عدا هذه الصورة لا دليل على الحرمة فيكون الاستقبال بنفس البول أو الاستدبار به جائزاً ، إلا إذا صححت الروايات الضعيفة فحينها يستطيع ان يكون الدليل اوسع من الأدلة اللبّية المذكورة ، ولكان حرمة الاستقبال والاستدبار بنفس البول والغائط وجيهاً اعتماداً على الاطلاق المقتنص من عالم الرواية . حيث ظهر ان جملة من الروايات قد اشتملت على النهي عن استقبال القبلة بالبول والغائط ومقتضى الاطلاق ان لا فرق بين حيثيات الاستقبال والاستدبار ان يكون البدن أو غيره وفي بعض منها - الروايات - نهى الامام عند التخلي عن استقبال القبلة واستدبارها حيث قال : إذا دخلت المخرج فلا تستقبل القبلة ولا تستدبرها . وكما هو جلّي ان الاطلاق يمكناً من ان نقول بأن صورة الاستقبال بالبول والفرج كصورة الاستقبال والاستدبار بمقادير البدن من حيث الحرمة .

أقول : إن هذا يتم لو كان مجال لتصحيح الروايات والانتقال إلى الحكم بالحرمة في هذه الصورة ، لكنك قد عرفت أن المجال غير متاح لنا لضعف الروايات بحسب السند ، فالمسألة تبقى تحت طائلة الاحتياط .

(مسألة ٣٥) يستحب الاستبراء (١).

الأقوال حول مسألة الاستبراء

(١) أقول: إنَّ في المسألة أقوالاً ثلاثة: الوجوب والاستحباب والارشاد، والحقُّ هو الأخير، إذ بالاطلاع على الأخبار الواردة في حكم الاستبراء يظهر أنَّه لا مجال للحكم بالوجوب، كما أنَّه لا مجال للحكم بالاستحباب مع انهما قولان معتبران في المسألة، بل كلها تؤكد الارشادية. وستطَّلَع على شطرٍ منها خلال استعراضنا لمجمل البحث.

فنقول: إنَّ الدليل على ما ذكرناه من كون الامر بالاستبراء ارشادياً صحيحة جميل بن درَّاج، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (إذا انقطعت درة البول فصَبَّ الماء) ^(١)، فدالتهما على أنَّ الطهارة تحصل بصبِّ الماء واضحة، فالأمر بصبِّ الماء إرشاد إلى أنَّ محلَّ البول يطهر بصبِّ الماء عليه وليس هو واجباً شرطياً، ولا تعدياً، ولا مستحباً. ونقل عن ظاهر الاستبصار وجوب الاستبراء استناداً إلى روايتي حفص ومحمد بن مسلم، لكنهما أيضاً ظاهران في الارشاد:

أحدهما ما رواه حفص البخري، عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يبول قال: (ينتره ثلاثاً، ثم إن سال حتى يبلغ الساق فلا يبالي) ^(٢).

ثانيتهما ما رواه ابن مسلم حيث قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: رجل بال ولم يكن معه ماء؟ قال: (يعصر أصل ذكره إلى رأس ذكره ثلاث عصرات، وينتر طرْفه، فإن خرج بعد ذلك شيء فليس من البول، ولكنَّه من الحبايل) ^(٣).

(١) الوسائل: ب «٣١» من أحكام الخلوة، ح ١.

(٢) الاستبصار: ج ٢، ب «٢٨»، ح ١.

(٣) الاستبصار: ج ١، ب «٢٨»، ح ٢.

بعد البول (١).

وهو المسح بالاصبع من مخرج الغائط إلى أصل القضيب ثلاث مرّات ، ومسح القضيب بإصبعين أحدهما من فوقه والآخر من تحته إلى الحشفة ثلاث مرات ، وعصر الحشفة ثلاث مرّات بعد البول (٢).

(١) لان موقعه لا يكون إلا بعد البول ولو فعله قبله لاحتاج إليه مرّة ثانية بعده ، إذ العلة للاستبراء تنقية مجرى البول ممّا تخلف فيه من بول أو رطوبات بولية والاستبراء عادة يورث الاطمئنان بنقاوة المجرى من الرطوبات التي تبقى عادة فيه ولا تخرج إلا بالمشي أو الحركة ونحوها . فالشارع لاحظ هذا وسدّ هذا الاحتمال بطريق الاستبراء ، وما ذكرناه تعكسه 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 والانشيين ثلاث مرّات ، وغمز ما بينهما ثم استنجى فإن سال حتى يبلغ السوق فلا يبالي) ^(١) ، حيث إنّ الامام فرّع على البول الخرط بكلمة الفاء الظاهرة في الترتيب .

كيفية الاستبراء

(٢) والمسألة متشعبة الآراء وذات أقوال مختلفة ، ومنشأ الاختلاف يرجع إلى اختلاف الأخبار ، أمّا المشهور فقد ذهب إلى ما هو المذكور في المتن ، كما عن الذكري والمدارك والذخيرة ، وذهب جماعة إلى كفاية الست

بالمسح من مخرج النجو إلى اصل القضيب ثلاثاً، ونتره ثلاثاً، وعن علم الهدى وابن جنيد أنّ المسحات المعتبرة في الاستبراء ثلاثاً، وهو ان ينتر الذكر من أصله إلى طرفه ثلاثاً، وعن المفيد في المقنعة إنه يمسح باصبعه الوسطى تحت انثيين إلى اصل القضيب مرة أو مرتين أو ثلاثاً. ثم يضع مسبحته وابهامه فوقه ويمرّ عليها باعتماد قوي من أصله إلى رأس الحشفة مرة أو مرتين أو ثلاثاً ليخرج ما فيه من بقية البول.

والاراء عموماً ترجع خلاصتها إلى ما ذكرناه، وما ذكره الماتن (قده) الذي هو يوافق قول المشهور وهو مقتضى الجمع بين الروايات الآتي ذكرها. (منها) : رواية عبد الملك بن عمرو التي تعرّضنا لذكرها سابقاً، إلا أنّ الركون إليها مجازفة واضحة لضعف الرواية بعبد الملك.

(منها) : ما رواه حفص بن البختري عن أبي عبد الله عليه السلام: في الرجل يبول، قال: (ينتره ثلاثاً ثم إن سال حتى يبلغ الساق فلا يبالي) ^(١).

والكلام هو الكلام في أختها السابقة، فإنّها ضعيفة بحفص.

(منها) : ما رواه محمد بن مسلم قال: قلت لابي جعفر عليه السلام: رجل بال ولم يكن معه ماء، قال: (يعصر اصل ذكره إلى طرفه ثلاث عترات وينتر طرفه فإن خرج بعد ذلك شيء فليس من البول ولكنّه من الحبائل) ^(٢).

وقانون الصناعة يقتضي ان يكون الاستبراء على وفق هذه الرواية بأن

(١) الوسائل: ب «١٣» من أبواب نواقض الوضوء، ح ٣.

(٢) الوسائل: ب «١١» من أبواب أحكام الخلوة، ح ٢.

يُسمح للقضيبي إلى رأسه ثلاثاً، ونتر رأسه ثلاثاً، لأنّ هذه الرواية تامّة سنداً ودلالة. وأمّا باقي الروايات فهي ضعيفة كما عرفت، وأمّا مختار أستاذنا الأعظم (قده) فلم أعثر له على مستند قويّ مع علمي بأنّ قول المشهور ليس حجة عنده، لكنّه وافقهم في ذلك، ولعلّ ذلك ينشأ من الاعتماد على وحدة الجهة المتكأ عليها في استنباط الحكم، وهو الجمع بين طوائف الروايات في البين على ضعفها، والضعف ليس قادحاً في المقام لابتناء الحكم على النذب، ولذا لم يعتن الأستاذ الأعظم بضعف السند.

وأما كيفية الجمع فهو بحمل المطلق على المقيّد، فمقتضى قانونه الخاصّ تقييد رواية عبد الملك الدالّة على كفاية المسح بما بين المقعدة والاثنيين ثلاثاً، وغمز ما بينهما برواية حفص الدالّة على اعتبار مسح القضيبي ثلاثاً كما يقتضي هذه الأخيرة ان تقيّد بحسنة محمد بن مسلم المشتملة على مسح الحشفة ثلاثاً أيضاً. وبهذا يظهر أنّ المقيّد في الاستبراء تسع مسحات.

وتوضيح ذلك كما في عبارة الأستاذ الأعظم (قده) وعبارت المحقّق الهمداني (قده) هو: أنّ رواية حفص بن البخري تدلّ على عصر ما بين المقعدة ونهاية الذكر، لأنّ الضمير في ينتره راجع إلى البول المدلول عليه بجملة (بول)، ومعنى ينتره، أي يجذب البول، وانجذاب البول المتخلف في الطريق لا يتحقّق بعصر نفس القضيبي، والشاهد عليه أنّ البول الخارج بعد النتر أكثر منه بعد العصر، ممّا يكشف عن أنّ المتخلف بين أصل القضيبي والمقعدة أكثر من المتخلف في القضيبي. وعليه: فالرواية تدلّ

على اعتبار عصر ما بين المقعدة ونهاية القضيب وجذب البول المتخلف فيما بينهما ثلاثاً.

وما بين المقعدة ونهاية القضيب قطعات ثلاث وهي : ما بين المقعدة والأثنين ، والقضيب والحشفة ، فإذا اردت مسح الثلاث قطعات وكل قطعة ثلاثاً يكون الناسخ تسع مسحات .

وأما حسنة محمد بن مسلم فلأن أصل الذكر الوارد في الحسنة ظاهرة العروق التي يقوم عليها الذكر ولم يرد به آخر القضيب وهو القسمه الاخيرة المرئية خارجاً ، كما أن أصل الشجر يطلق على العروق المتشعبة تحت الارض وهي التي يقوم بها الشجر ، وهذه العروق هي الكائنة فيما بين المقعدة والأثنين . وعليه : فالحسنة تدلّ على اعتبار المسح فيما بين المقعدة وطرف الذكر ثلاثاً ، فالتطابق بين رواية حفص وحسنة محمد بن مسلم واضح .

إن قلت : انّ قوله عليه السلام : (وينتر طرفه) مطلق ولا طريق لنا لاستكشاف انّ المقصود هو نتر الطرف ثلاثاً .

قلت : أنّه عليه السلام لم يرد بعبارته تلك أنّ المغايرة متقررة بين مسح الذكر ونتر طرفه بأن يراد مسح الذكر إلى الحشفة ثلاثاً مرّةً ومسح نفس الحشفة أخرى ، بل الظاهر أنّه اراد المسح من اصل الذكر إلى نهايته ثلاث مرّات ودفعاً لتوهم عدم اعتبار نتر الحشفة أضاف قوله : وينتر طرفه أي يمسح القضيب وينتر طرفه في كلّ واحد من المسحات الثلاث .

وأما رواية عبد الملك فإنّ المراد من (غمز ما بينهما) إنّما هو عصر القضيب بقوة ، لأنّها معنى الغمز ، وحيث إنّها مطلقة بالاضافة إلى تعدّد الغمز

وعدمه فلا بدّ من التقييد ، ويكون بروايتي حفص ومحمد بن مسلم المتقدمتين الدالتين على اعتبار غمز الذكر ثلاثاً .

ومعه تدلّ الرواية على اعتبار المسحات التسع فيما بين المقعدة والأنتيين والفضيب وطرفه . ثم قال : والقائل باعتبار التسع ان قصد ما قدّمنا تفصيله فهو ، وإلا لو أراد مسح كلّ قطعة من القطعات الثلاث مترتبة على الترتيب الذي ذكره اليزدي (قده) فلم يعثر على وجه له ^(١) . ^(٢)

لكن ما أفاده (قدهما) منظور فيه فان رواية حفص لا تدلّ على تسع مسحات ، بل الظاهر منها ان نثر الذكر يكفي ثلاثاً ، فإن الضمير يرجع إلى الذكر لا إلى البول ، فإن معنى نثره أي عصره ، وإن كان هذا المعنى مقتضياً من مدلوله الالتزامي والمستفاد من الحسنة عصر ذكره من الأصل إلى طرفه ثلاث مرّات ومرة واحدة نثر رأسه ، وهو إمّا ينطبق على أربع مسحات أو إلى سبع مسحات اضم إليه انّ أصل الذكر ظاهر في انّ معناه القسمة الاخيرة المرئية خارجاً . والحقّ من يقال كما في كلمات سيّدنا الأستاذ (دام ظله) أنّه لا تكاد تصل النوبة إلى اجراء قانون الاطلاق والتقييد في الروايات . لأن اجراءه فرع المعارضة وهي غير حاصلة مع سقوط روايتي عبد الملك بن عمرو وحفص لضعفها ، أمّا الأولى فبنفس عبد الملك الثانية فلأن احمد ووالده لم يؤثقا وعليه فيجب العمل بصحيحة محمد بن مسلم وتكون النتيجة

(١) التنقيح - كتاب الطهارة - ٣ / ٤٣٣ .

(٢) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة - ٢٥٣ ، ط ح .

انَّ الاستبراء عبارة عن مسح القضيب من أصله إلى رأسه ثلاثاً ونتر رأسه^(١).

قال السيّد الحكيم (قده): أنَّه يكتفى بكلِّ ما ورد في النصوص لاقتضاء القاعدة ذلك، إذ تقييد بعضها ببعض بعيد جداً. مع أنَّ لازم التقييد المذكور اعتبار الغمز المذكور في مصحِّح عبد الملك مضافاً إلى التسع، ولم اعرف من نسب إليه ذلك، كما أنَّه قال في الجواهر لم يقل احد بوجوده^(٢).

ودفع الأستاذ الأعظم (قده) ذلك فقال: لا مناص من طرح القول بوجوب غمز الذكر، كما في رواية عبد الملك لتوقف الرواية على مسح القضيب فقط حيث أنَّ الضمير يرجع إلى الأنثيين، والمراد بما بينهما هو القضيب باعتبار وقوعه بين البيضتين، وإنَّما لم يصرِّح به حياءً عليه السلام، وليس غمز الذكر إلَّا عصره ومسحه بشدة^(٣).

وكلامه فيه مساحة للنظر: لأنَّ الضمير في كلمة (ما بينهما) نرتأي أنَّه راجع إلى المقعد والأنثيين لا إلى خصوص الانثيين.

وعليه فما ذكره أستاذنا الأعظم من معنى لا يتواءم مع ظهور الرواية والبطلان أقرب، فإنَّ التعبير بالذكر والانثيين، ونظائرهما موجود، وليس ذكر القضيب أكثر استهجاناً منهما حتَّى يكون ذكره خلاف الحياء.

ولا نقصد بذلك الانتصار للسيّد الحكيم، لأنَّنا أيضاً لا نرتضي ما ارتآه من

(١) مباني المنهاج: ١/ ٣١٨.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٢/ ٢٢٧.

(٣) التنقيح - كتاب الطهارة -: ٣/ ٤٣٢.

وللاستبراء كَيْفِيَّةٌ أُخْرَى (١).

البعد المذكور لعدم تماميته حيث إنّ الالتزام بالرواية لازمه القول باعتبار الغمز المذكور فيها، وهو مقطوع البطلان، فلا مناص من ان نرفع اليد عن اعتباره، وأمّا الحمل المذكور فاركان قانونه تامة من جهة كون المقيّد قرينة على بيان المراد المطلق سياقاً مع العرف. فالاستبعاد المذكور في غير محلّه.

فالحاصل: إنّ ما ذكره في المتن تبعاً لصاحب الجواهر من الجمع بين الروايات ممّا لم نعر له على مستند. إلّا اللّهم ان نقول إنّ ما ذكره يتماشي مع الاحتياط وموجب لحصول الاطمئنان بنقاوة مجرى البول اكثر من غيره من الكيفيات، وهو لا بأس به.

ومع أنّا لم نعر على دليل يدلّ كون مسح القضيب باصبعين احدهما من فوقه والآخر من تحته بالرجوع إلى الأدلّة، لكن الظاهر ان هذه الكيفية لازم عادي للنتر المذكور في الرواية.

لا تعبدية في الاستبراء

(١) لما كان الغرض من الاستبراء هو مجرد تنقية المجرى البولي من كلّ رطوبة بوليّة أو يشك في كونها بولاً حكم الشارع بكونها بولاً لو لم يستبرأ، فالطريقة التي ذكرناها في طي المباحث السابقة لا تعبدية فيها، بل هي احداها فلو كانت هناك طريقة أخرى يحصل بها النقاوة المرادة فلا بأس بها لأنّها - الروايات - إرشادية لم تلحظ الاستبراء مقيّداً بطريقة معيّنة، فالبقاء الطويل في الكنيف حتّى يحصل النقاوة استبراء للبول، وكذا التئح، وغيره أيضاً.

(مسألة ٣٦) لا يجب الاستنجاء في نفسه ولكنه يجب لما يعتبر فيه طهارة البدن (١).

(١) إذ الاستنجاء هو تطهير مخرج الغائط من النجاسات ، ومن المعلوم أنه لم يقد دليل على وجوبه في نفسه ، بل نهض على العكس وهو التسالم والاجماع ، وأما أصل وجوبه لأجل ما يعتبر فيه من طهارة البدن كالصلاة ونحوها ، فالأعمال التي اقترنت بشرطية إتيانها مع الطهارة تكفي في اقتناص ما يوجب الاستنجاء . فلا حاجة إلى دليل مخصوص في البين بعد شمول أدلة اشتراط صحة الصلاة مثلاً بطهارة البدن له .

تمّ بعون الله بحث الوضوء

والحمد لله أولاً وآخراً ،

وظاهراً وباطناً

وصلّى الله على محمد وآل بيته

الطيبين الطاهرين .

١٧ صفر ١٤١٦ هجرية على مهاجرها

آلاف التحايا والثناء .

فهرس الموضوعات

<u>الموضوع</u>	<u>الصفحة</u>
كتاب الطهارة.....	٥
الوضوء.....	٨
فصل في أفعال الوضوء.....	٨
مناقشة البهائي (قدس).....	١٥
جواب المناقشة المذكورة.....	١٧
الروايات الواردة في غسل الوجه.....	٣١
غسل اليدين.....	٣٥
بيان معنى المرفق.....	٤١
وجوب الابتداء في غسل اليدين من الأعلى.....	٤٣
مسح الرأس.....	٤٥
محل المسح في الرأس.....	٤٦
لا أثر للناصية في وجوب مسح الرأس.....	٥٠
جواب عمّا توهم من المعارضة.....	٥٣
تعيين مقدار ما يمسح به.....	٥٥
كفاية المسمّى في مسح الرأس عرفاً.....	٦٢
القول بكفاية الأصبع الواحدة.....	٦٣

٤٩٨	 مستمسك المسائل المنتخبة ج ٢
٦٥	 القول بلزوم كون المسح بثلاث أصابع
٧٠	 استحباب المسح بثلاث أصابع مضمومة
٧١	 مسح الرجلين
٧٤	 مبدأ المسح في الرجلين وبيان معنى الكعب
٨٤	 المناقشة في صحة الأخوين
٩٤	 كفاية المسمى عرضاً في مسح الرجلين
١٠٣	 وجه الاحتياط
١٠٤	 اشتراط المسح ببلّة اليد المتبقية من الوضوء
١١٢	 أخذ اللبل من سائر الأعضاء
١٢٢	 أخذ البلّة مسترسل اللحية
١٢٥	 جواز المسح نكساً
١٣٤	 وجه الاحتياط في المسألة
	شرائط الوضوء
١٤٢	 الشرط الأول : النية
١٥٨	 كيفية اعتبارها
١٥٨	 النية مع الآنات
١٦٠	 الشرط الثاني : طهارة الماء
١٦١	 الطهارة شرط واقعي
١٦٦	 الشرط الثالث : اباحة الماء
١٦٨	 انحصار الماء في المشتبهين
١٧٦	 إيراد ودفع
١٨١	 إيراد ودفع

٤٩٩.....	فهرس الموضوعات
١٨٤.....	انحصار الماء المطلق والظاهر بالمباح والمغصوب المشتبهين
١٨٦.....	التوضؤ بالمغصوب جاهلاً ثم علم بعد ذلك
١٨٧.....	المناقشة في مختار السيد اليزدي (قدس)
١٩٢.....	تصحيح وضوء ناسي الغصب لغير الغاصب
١٩٦.....	الشرط الرابع : اطلاق ماء الوضوء
١٩٧.....	مقتضى الأصل العملي بالنسبة إلى شرطية إطلاق الماء
٢٠١.....	تكليف فاقد الطهورين
٢٠٤.....	الأخبار في المسألة
٢١٤.....	أقسام ماء الورد
٢٢٠.....	المضاف ورفع الخبث
٢٣٥.....	حكم الماء المشتبه بالمضاف
٢٣٦.....	المائزين الشبهتين المحصورة وغير المحصورة
٢٤٣.....	كيفية الوضوء بالماءين المنحصرين المشتبهين بين المضاف وغيره
٢٤٤.....	الشرط الخامس : حكم الماء المستعمل
٢٥٠.....	أدلة المانعين
٢٦٨.....	ماء الحمام
٢٧١.....	أقسام ماء الحمام
٢٨٨.....	نتيجة البحث في ماء الحمام
٢٩٦.....	حكم الماء المستعمل في إزالة الخبث
٣٠١.....	الشرط السادس : طهارة أعضاء الوضوء
٣٠٨.....	الشرط السابع : إباحة مكان الوضوء والائناء الذي يتوضىء منه
٣١١.....	عدم انحصار الوضوء بالماء المغصوب

٣١٢.....	الفرق بين صورة الانحصار بالاناء المغصوب وعدمه
٣١٢.....	تصحيح التكليف في صورة الانحصار
٣٢٧.....	حرمة استعمال أواني الذهب والفضة
٢٣٢.....	المراد من (الكراهة) في لسان الروايات
٣٣٦.....	معنى لا ينبغي في الأخبار
٣٤٢.....	تنبيهات
٣٤٢.....	المراد من حرمة الأكل والشرب في أواني التقدين
٣٤٣.....	تعدي الحكم من الأكل إلى الشرب في آنية الذهب
٣٤٤.....	حكم المأكول والمشروب فيهما
٣٥١.....	تصحيح الوضوء بآنية التقدين حتى في فرض الانحصار
٣٥٤.....	الشرط الثامن : عدم المانعة من استعمال الماء
٣٦٨.....	الشرط التاسع : الترتيب بين أفعال الوضوء
٣٧١.....	القول الصحيح في كيفية مسح الرجلين
٣٨٨.....	الشرط العاشر : تحقيق في شرطية الموالاة
٣٨٩.....	أدلة القائلين بكون وجوب الموالاة نفسياً
٣٩١.....	معنى الموالاة
٤١٤.....	تنبيهان
٤١٦.....	الشرط الحادي عشر : اشتراط المباشرة في الوضوء
٤٢٠.....	الوضوء بالتسبيب
٤٢٦.....	يشترط في النية المباشرة وإن كان الوضوء تسبيحاً
٤٣١.....	دوران الأمر بين الشك في الطهارة والحدث
٤٣٤.....	بحث في قاعدة الفراغ

٥٠١	فهرس الموضوعات
٤٣٨	الوجه في وجوب الوضوء
٤٤١	الشك في الطهارة أثناء الصلاة
٤٤٣	مسألة في العلم الاجمالي
٤٥١	نواقض الوضوء
٤٥١	إلحاق البلل المشتبه بالبول بالبول
٤٥٢	ناقضية الغائط
٤٥٣	عدم ناقضية غير المحصورات في الروايات
٤٦٠	الريح الناقض للوضوء
٤٦٠	ناقضية النوم
٤٦٢	ناقضية كل ما يزيل العقل
٤٦٧	ناقضية الجنابة
٤٦٨	يجب الوضوء لما يشترط فيه التوضؤ له
٤٧٢	الوضوء واجب للطواف
٤٧٧	من أحكام المحدث
٤٧٨	من أحكام المتخلى
٤٨٣	من أحكام التخلي
٤٨٨	الأقوال حول مسألة الاستبراء
٤٩٠	كيفية الاستبراء
٤٩٥	لا تعبدية في الاستبراء
٤٩٦	الاستنجاء