

فَدَائِعُ التَّبَوُّعِ

مَرْقَاتُ الْبَيْهَقِيِّ

فَقِيحُ عَصْرِ رُوحَةِ يَوْمِ دُرِّ الْقَطْرِ السَّخَا وَالْعَمَلِ السَّخِيحِ
شَيْخُ الْمَشَايِخِ الْعَمَلِ السَّخَا وَالْبَدَنِ الْقَمَلِ الْعَمَلِ الْأَمِينِ
وَمُجَرِّجُ الْأَعْمَالِ وَالْإِحْسَانِ فِي شُؤْنِ الْأَمَلِ وَالْأَمِينِ
يَحْمَدُ لَا سِيْلَاهُ الْحَقُّ وَالصِّدْقُ وَالْعَمَلُ الْبَرُّ وَالْإِيمَانُ
وَالْعِلْمُ الْبَنَانُ الشَّيْخُ نَهْأَى الظُّهْرِ الْبَرِّ

تَوْرَاتُهُ ضَرْحِي

مِنْ مَشُورَاتِ مَكْتَبَةِ أَرْعَمُ آيَتِهِ لَيْسَ بِنَانِي بِأَهْوَايَ

شَعْبَانَ الْمُعْظَمِ ١٣٩١

الجزء الثاني من

وَدَائِعُ النُّبُوَّةِ

مُتَّالِفُكَ

نَفِيعٌ عَمْرٍو وَجَدِيدُهُ الطُّولُ الشَّيْخُ وَالْعِلْمُ الشَّيْخُ

شَيْخُ الْمَشِيخِ الْعِلْمِ الْعِلَالِ وَالْبَدَلِ الْقَمَلِ فَجَاءَ الْأَعْلَى

وَمَجَّعَ الْأَعْلَى وَالْأَحْكَامِ وَشَوَّ الْأَرَامِلَ وَالْأَيْتَانَ

يَحْزَنُ الْأَسْلَامَ لِلْحَقِّ وَالصِّدْقِ وَالْعَالَمِ الْخَيْرِيَّ

وَالْعِلْمِ الثَّانِي الشَّيْخُ كَهَيِّ الطُّهْرَانِ

نور الله ضريحه

مِنْ مَشُورَاتِ مَكْتَبَةِ دَارِ الْعِلْمِ آيَةً تَهْتَبُهَا فِي بَاهُورِ

شَعْبَانَ الْمُعَظَّمِ ١٣٩١

مطبعة الحيدري - ١٣٩٣



من منشورات دار العلم
لهؤ سسها

آية الله البهبهانی - اهواز

بطاب من مكتبة الصدر

تهران - شارع ناصر خسرو - التليفون ۵۳۷۶۹۶

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

[حقيقة الوضوء و أجزأؤه و شرائطه]

و اما اجزأؤه :

فمنها غسل الوجه وهو مادارت عليه الابهام والوسطى عرضاً وطولاً من قصاص الشعر إلى الذقن ؛ لما رواه محمد بن علي بن الحسين باسناده ، عن زرارة بن أعين أنه قال لأبي جعفر عليه السلام : أخبرني عن حدّ الوجه الذي ينبغي أن يتوضأ الذي قال الله عزّ وجل ، فقال: الوجه الذي قال الله و أمر الله عزّ وجل بغسله الذي لا ينبغي لأحد أن يزيد عليه ولا ينقص منه إن زاد عليه لم يوجر وإن نقص منه أثم ، مادارت الوسطى والابهام ، من قصاص شعر الرأس إلى الذقن ، وما جرت عليه الاصبعان مستديراً فهو من الوجه ، وما سوى ذلك فليس من الوجه ، فقال له : الصدغ من الوجه ؟ فقال : لا .

والمعنى انّ ما طافت عليه الاصبعان واحاطتا بدوره و تحركتا في اطرافه مبتدئتين في دورانهما من قصاص الشعر و منتهيتين الى الذقن فهو الوجه و معنى كون الابتداء من القصاص ان الدور يؤخذ من هذا الموضع بمعنى انه حدّ لمقدار دوره ما بين الاصبعين ، فالقصاص علامة للمقدار الطولى فالاصبعان حيث توضعان على ما يسامت القصاص حال التدوير دائراً عن القصاص فإنّ ما وضعتا عليه وان كان غير القصاص لكنه واقع على الخط الذي وقع على القصاص ومرت عليه .

وحيث ان القصاص انما جعل حدّاً للطول في تمام الوجه فالمعنى الخط الفاصل بين الرأس والوجه الذي يعرف بانتهاء شعر الناصية اليه فصدق مبدء الدوران على

القصاص لا يتوقف على وضع الاصبعين عليه وتحريكهما من هذا الموضع فإن هذا العمل لاندخل له في هذا الباب ولا يختلف الحال في التحديد من حيث كمية الطول والعرض بوضع الاصبعين على نفس القصاص او على ما يسامته فهذا بيان لمجموع الوجه .

فالمتكفل لبيان الطول قوله عَلَيْهِمَا « من قصاص الشعر » و « مادارت عليه الاصبعان » تحديد للعرض ومعنى كون الخط المحدود بالاصبعين عرضاً للوجه انه يعرف بجعل وسط هذا الخط على القصاص وتدوير الاصبعين الواقعتين على الطرفين الى الذقن اى الجزء المسامت له من هذا العضو على ما عرفت في القصاص .

فقوله عَلَيْهِمَا « وما جرت عليه الاصبعان مستديراً » عبارة أخرى عما دارت عليه الابهام والوسطى ، فمستديراً مفعول مطلق نوعى فَانْجَرَى الاصبعين على الوجه عبارة أخرى عن حر كتهافيه وهو على انحاء شتى والتحديد مستحيل بما عدى الجرى محتوياً على الدور فان الشيء انما يحدد باطرافه فالاصبعان تجريان على تمام على نحو خاص وهو كون الجرى على وجه التحديد ولا يكون ذلك الا بجعل وسط الخط المحدود بالاصبعين على وسط الوجه المعلوم بالانف كى يكون صالحاً للاشتمال على الدور فان عدم صلوحه لذلك حيث لم ينطبق وسطه على وسط الوجه واضح فالخط الطولى لم يتكفل ببيانه الا قوله عَلَيْهِمَا « من قصاص الشعر الى الذقن » وقصاص الشعر حيث ينتهى إليه تبدء من مقدمه ومؤخره والقص القطع ومنه قص الاظفار ، والمقص المقراض والقصة بالضم والتشديد شعر الناصية والجمع قصص ، ومنه انه نهى عن القنازع والقصص .

و في الحديث لا يحل لامرأة حاضت ان تتخذ قصة ولاجمة وفي الحديث ما بين قصاص الشعر الى اطراف الانف مسجد ، فالنزعان وهما البياضان المكتنفان بالناصية لا يطلق عليهما القصاص لغة مع ان الانتهاء لا يصدق عليهما فان الانتهاء بمعنى كونه آخر النابت بالنسبة الى شعر الرأس لا يتحقق في المقدم الا بالنسبة الى الناصية .

نعم ينتهى الناصية الى النزعتين فهما نباتان للناصية عرضاً وليس المقصود من الشعر في قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ « من قصاص الشعر » شعر الناصية بل قد عرفت ان شعر الناصية هو القصاص لانه منتهى شعر الرأس .

مع ان في خصوص الرواية لا يمكن ارادة ما يعمّهما فان المقصود بيان الطول فالقصاص ابتداء الطول وكون الناصية من الرأس و عدم دخوله في الوجه واضح بل عدم كون النزعتين من الوجه ايضاً من البديهيّات و انما الاشكال في غيرهما كالصدغين .

والحاصل ان الغرض تحديد الوجه عرضاً وانما ذكر الطول تبعاً لوضوحه و عدم الخلاف فيه فان الخلاف والاشكال انما هو في حدّ الوجه عرضاً ولهذا اعرض عن الطول حيث اعاد القول فقال عَلَيْهِ السَّلَامُ « وما جرت عليه الاصبعان » فان معناه ان المقدار المعلوم من الطول عرضه كذا ويكشف عنه تخصيص السائل الصدغ بالسؤال بعد هذا البيان فاما عن شيخنا البهائي قدس سرّه من الطعن على تفسير الفقهاء قدس سرهم بدخول ما هو الخارج بالاتفاق اى النزعتين والصدغين واضح الفساد .

اما النزعة فقد عرفت انها ليست قصاصاً و اما الصدغ فلعدم دخوله فيما يدور عليه الاصبعان فانه بعد انتهاء العذار المحاذى لرأس الاذن .

وهذا من قبيل توهم صاحب المدارك ان ما بين الاصبعين بعمومه يشمل ما ليس من الوجه قطعاً كالرقبة ، فان بعض اجزائها يدخل اذا وضعت على ما يقرب الذقن فان التحديد انما هو لدفع توهم دخول ما يتوهم دخوله لاما علم خروجه : كالرقبة والرأس .

وما توهمه المحقق البهائي ره من التفسير لخروجه عن مدلول اللفظ لغة و عرفاً وعدم ورود الرواية على اصطلاح الحكماء اوضح فساداً من ان يحتاج الى الابطال ، واذ قد ظهر معنى الرواية الشريفة فهل التحديد للوجه الواقعي الذي هو عضو متميز من سائر الاعضاء او تحديد موضوع الحكم وان كان جزء من ذلك العضو فنقول :

مقتضى ما يستفاد من الآية استيعاب الوجه بالغسل كما هو صريح صحيحة
 زارة الآية المتكفلة لبيان مدرك كون المسح ببعض الرأس فليس موضوع الحكم
 مغايراً لتامم الوجه ، فلا بد أن يكون الحد للعضو و مشتملاً عليه بحيث لا يخرج
 منه شيء و حينئذ فهل هو تحقيق او تقريب اوضبط لمتعلق الحكم بحيث يشمل على
 جميع اجزائه وان اتفق دخول غيره في بعض الصور ؟ الحق هو الوجه الاخير لفساد
 الاولين .

اما الاول منهما فلان انطباق ما بين الاصبعين من كل شخص على وجهه بحيث
 لا يزيد ولا ينقص ولو بمقدار ذرة خلاف الضرورة .

واما الثاني فلان التقريب اما للتسامح في الغسل شرعاً بمعنى انه يكفي الصدق
 على وجه التسامح وان لم يستوعب الماء جميع الاجزاء في الحقيقة لعدم الاعتداد بما
 لم يغسل لصغره جداً وهذا خلاف ما هو المعلوم في الغسل والوضوء .

و اما الثالث فلان الامام ليس في مقام التحديد والضبط ، بل انما الغرض هو
 التمييز في الجملة وهذا خلاف ما هو صريح الرواية فان التمييز في الجملة حاصل وانما
 الغرض معرفة الحد ولا يخفى ان دخول تمام الوجه في هذا الحد بمعنى ان كل
 شخص يحيط أصبعاه بوجهه فديعلم خلافه كما إذا كانت الاصبعان غير مناسبتين
 لوجهه لصغرهما كما أنه لا يمكن التحديد بهما إذا كبرتاً و خرجتا عن التناسب
 بهذا الاعتبار والحاصل ان هذا الحكم انما يتم في صورة الاعتدال وكون الشخص
 مستوى الخلقة .

واماً من لم يتناسب اعضائه فلا يتم فيه هذا الضبط فاذا خرجت الاصبعان عن
 التناسب الى طرفي الافراط و التفريط اصالة او باعتبار خروج اليد عن الوسط
 فلا بد من فرض ما يناسب الوجه للتحديد والضبط .

واما الانزع والاعثم فيغسل كل منهما وجهه فان القصاص ابتداء الوجه
 ويختلف الناس في ذلك اختلافاً شديداً فخاصية الانزع اكبر من ناصية الاغم كما أن

ناصية الأغم أصغر لأن الشعر انحسر عن رأس الانزع و نبت الشعر على ناصية الاغم
فاختلاف حال الناصية في الكبير والصغر كاختلاف ساير الاجزاء والاعضاء فلا معنى
لماشتهر بين الاصحاب قدس اسرارهم من رجوع كل منهما الى المتعارف .
فالوجوه تختلف في الانزع و الأغم وما بينهما من الدرجات لأن الشعر
انحسر عن ناصية الاول و نبت على ناصية الثانى ولم ار من اصحابنا قده من تفتن
لذلك فتفتن .

وهل يجب أن يكون من الاعلى ؟ فيه اشكال ، من اشتهاره بين الاصحاب - قدهم
ومن عدم نهوض دليل قوى عليه مع كونه مخالفاً للاصل .

اما كونه مخالفاً للاصل فلان الطهارة وان اعتبرت فيما اعتبرت شرطاً والوضوء
مقدمة لها فالشك في اعتبار شيء فيه شك في الشرط ولا اشكال في وجوب احرازه الا ان
الحكم تعلق بالسبب من حيث التوليد فان التوليد عين ما يتولد منه في مرحلة
الصدور عن الفاعل ولهذا حملت الطهارة على الاسباب حمل موافات بل صرح
الاساطين بانها اسم للوضوء والغسل والتيمم .

فالاحكام المتعلقة بالطهارة من التكليفية والوضعية ، وإن لم يكن مرتبطة
بالاسباب الا من باب المقدمة الا ان هذه الاسباب عين مسبباتها من حيث الصدور
عن الفاعل بمعنى ان صدور الطهارة عن الفاعل عين صدور هذه الافعال فالتطهر عين
التوضأ .

فقوله عز من قائل « إذا قمتم إلى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى
المرافق . » عبارة اخرى عن ان الصلوة مشروطة بالطهارة مع ان الامر الوضعى لم
يتعلق الا بالغسلتين والمسحتين فالوضوء شرط في الصلوة ويجب احرازه وليس على
الشخص إلا احراز الطهارة المسببة عنه المتولدة منه وان شئت قلت كون الوضوء سبباً
كافياً في الطهارة مطلقاً يستفاد من الاطلاقات واحراز السبب يستلزم احراز المسبب .
واما عدم نهوض دليل عليه فلفساد ما استدلوا به على ذلك .

فمنها الوضوءات البيانية وقصورها عن افادة هذا المعنى واضح حيث ان وقوع

الغسل من الاعلى يحتمل ان يكون من حيث انه من مصاديق الغسل لامن حيث الخصوصية والالوجب الحكم باعتبار كل خصوصية من خصوصيات الوضوء البياني الى ان يقوم الدليل على خلافه مثل كونه عليه السلام جالساً حال الوضوء بل على نحو خاص من انحاء الجلوس وكونه مستقبل القبلة او بجذاء حايط او على شيء مخصوص وهكذا ممّا لايتناهى من الخصوصيات .

ومنها المرسلة « هذا وضوء لايقبل الله الصلوة إلا به » وتفسير المعتبر لها بمثله لا يتم إلا بكون المشار اليه شخص الوضوء الصادر عنه عليه السلام وهو واضح الفساد بل المشار اليه الكلى الموجود لامن حيث الوجود ، وقد عرفت قصورنا أيضاً حيث إن القيود المأخوذة في الكلى الموجود بهذا الوجود غير معلومة الآتي الجملة و كون الابتداء من الاعلى قيدياً للكلى غير معلوم بل لعلّه من حيث انه من مصاديق غسل الوجه التي لا بد للفاعل من اختيار واحد منها .

ومنها ما عن قرب الاسناد « عن أبي جرير الرقاشي قال قلت لأبي الحسن موسى عليه السلام كيف أتوضأ للصلوة ؟ فقال : لانعمّق في الوضوء ، ولانلطم وجهك بالماء لطماً ، ولكن اغسله من أعلى وجهك إلى أسفله بالماء مسحاً » .

وفيه ان من والى هنا من قبيل ما في قوله تعالى « وأيديكم إلى المرافق » و سيظهر انشاء الله تعالى انه لادلالة له على كيفية الغسل فان العرض تابع لمعرضه في الحدود فابتداء النظافة بالحاصل بالغسل عين ابتداء معرضها و ابتداء الاصابع فهو اول جميع اعراضها فينتهي حاصل الغسل المصدري الى المرفق وان كان الشروع ايضاً من المرفق وفي الوجه بالعكس فان الوجه ابتداءه قصاص الشعر وانتهاءه الذقن فعلى تقدير التمسك ايضاً بابتداء حاصل المصدر ، اى الحدث من حيث هو مع قطع النظر عن الانتساب الى الفاعل من القصاص وسيزداد هذا اتضاحاً في غسل اليدين وعلى تقدير الدلالة فانما تدل على الاستحباب لوقوعه في سياق النهي عن التعمق واللطم .

والمستفاد من هذه الرواية استحباب ان يكون الغسل مسحاً اى بمعونة امرار

اليدين على الوجه فان المسح لاينا في الغسل ولا تقابل بينهما بل هما معنيان متغايران فتفتن بل يظهر من طائفة من الاخبار عدم اعتبار هذا المعنى فانها صريحة في وضع الماء على الجبين لاعلى القصاص مع انها في مقام البيان وعلى تقدير ثبوت هذا الحكم فالمقصود اجراء الماء من القصاص الى الذقن فيبتدى بالقصاص اى مايسامته وينتهى الى الذقن . وهذا لايتحقق الا بامتداد الغسل والا فلا ابتداء من غير القصاص .

والحاصل ان كون كل جزء من اجزاء الوجه لا بد ان يكون غسله متصلاً بغسل القصاص ولو بوسائط وأما الانتهاء فليس شرطاً بل انما هو لازم وجوب استيعاب الوجه بالغسل على هذه الكيفية فلا بد من كون الغسل من الاعلى فالاعلى بالنسبة الى المسامات بهذا المعنى فلا يعتبر ان يكون الغسل بالخط المستقيم ولا ان تكون الخطوط متحاذاة بل انما المعتبر اتصال غسل كل جزء بغسل القصاص ولو بوسائط على اى نحو كان .

و حيث ان الواجب انما هو صدق غسل الوجه وهو يصدق بغسل الشعر اذا كان محيطاً بالوجه احاطة تامة فيكتفى بغسل الشعر المحيط ولا فرق في ذلك بين الوجه واليدين ولا بين الغسل والمسح فلا اشكال في ان مسح الشعر المحيط بالرأس مسح للرأس ولولا الدليل في الغسل على اعتبار اتصال الماء تحت الشعر لما فرقنا بين الوضوء والغسل ايضاً واكتفينا في الكل بغسل الشعر المحيط وربما تمنع خفة الشعر من صدق غسل ما احاط به بغسله إلا أن الخفيف من حيث هو لا يجوز الاكتفاء بغسله عن غسل البشرة والظاهر ان النزاع في الموضوع لا في الحكم .

وبما حققنا ظهوره انه لا وجه لغسل ما خرج عن حد الوجه وهو المراد بالمستترسل وهل الاكتفاء بغسل الشعر ومسحه حيث يكتفى به عزيمة او رخصة ؟ .

الحق هو الاخير ، فان غسل العظم المخصوص الذى هو العضو حقيقة إما بغسله مجرداً وأما بغسل اللحم المحيط به . واما بغسل الجلد المحيط به وإما بغسل الشعر المحيط به فغسل الجلد انما هو من باب الاكتفاء والافلو غسل العظم كفى الا ان الجلد حال اللصوق هو الظاهر والعظم كاللحم في هذا الحال من الباطن فيستحيل

غسل ظاهر العظم حال لصوق الجلد الأبغسل الجلد فانه ظاهر العظم في هذا الحال للاتحاد عرفاً .

وأما الشعر فليس بهذه المثابة فهو متحد مع العضو باعتبار ومغائرله باعتبار آخر فيصدق ظاهر العضو على الجلد والشعر المحيط به معاً بمعنى ان غسل الوجه يتحقق بغسل أيهما كان ولهذا يكتفى في الغسل بغسل البشرة دون الشعر وليس هذا من جهة عدم جواز غسل البدن في الغسل بالضم اعدم وجوب غسل العضو في الوضوء والحاصل ان الواجب في كل من الوضوء والغسل انما هو غسل البدن وحيث انه يتحقق بغسل كل من الشعر و الجلد اكتفى بفرد منه وهو غسل الشعر ومسحه في الوضوء وفي الغسل اعتبر خصوص فرد منه وهو غسل الجلد .

وبالجملة فالوجه ليس الأكسائر الاعضاء لان الشعر حيث انه يواجه به صار وجهاً بخلاف الرأس واليدين والرجلين ولهذا لاشكال في الاكتفاء بمسح الشعر في الرأس مع ان هذا الوجه لايجرى فيه ، فعلى هذا فلو احاط الشعر باليدين والرجلين كاحاطته بالوجه والرأس اكتفينا بغسل الشعر ومسحه فيهما ايضاً في الوضوء .

فالروايات الواردة في الباب لاتدل على حكم تعبدى على خلاف القاعدة يعنى ان الشارع لم يرفع اليد عن غسل الوجه بجعل بدل له وهو غسل الشعر كما في الجبيرة بل انما اكتفى به لصدق غسل الوجه لان العضو المحاط بالشعر مستثنى من العمومات ، وهذا هو السر في جريان هذا الحكم فيما لو نبتت لحية للمرءة من غير اشكال مع ان الاخبار منصرفه الى لحية الرجل وكذا الحال لو نبتت للصبى فانه لاوجه له الا ان غسل الوجه يصدق بغسل الشعر المحيط به مطلقاً .

وبما حققناه ظهر ما فيما صدر من الاصحاب - قدهم من التشويش والفساد الاضطراب فنفطن . و يجب غسل اليدين الى المرفقين فالمرفق ينتهى اليه الغسل فلا يجب غسل ما فوقه وحيث ان المرفق عبارة عن مجموع العظمين المتلاقين فالذراع والعضد يجتمعان فيه فهو منتهى الذراع ومبدء العضد ، فاذا كانت الغاية من المغتسى فلا ريب في دخولها في الحكم كقولك صم النهار الى آخره بخلاف ما اذا كانت خارجة

كقولك صم النهار الى الليل فانّ الاول من تحديد الشيء بذكر حدوده ولا ريب في دخولها فيه والثاني تحديد له بذكر ما يتصل بحدوده ولا ريب في خروجه .

وهذا انما يتم حيث علمنا باستيعاب الحكم للمغيبى كما هو مقتضى الاطلاق والآفلا مانع من كون شيء جزءاً من شيء وعدم تعلق الحكم بذلك الجزء ولكنه محتاج الى قرينة صارفة مثل كلمة الى في غسل اليدين بالنسبة الى مافوق المرفق و في الرجل بالنسبة الى مافوق الكعب وكلمة باء في مسح الرأس على ماسيظهر انشاء الله تعالى فتدبر .

فظهر ان المرفق عين كل من العضد والذراع وحيث ان غسل اليد انما هو بغسل جلده حال احاطته به والجلد المحيط بطرفي العظمين جزء مخصوص و هو امر واحد يحيط احاطة واحدة بطرفي العظمين فيغسل كل من الطرفين بغسل واحد فان المغسول جزء من الجلد وهو واحد ، فهذا غسل واحد يصدق عليه غسل الذراع والعضد فيجب وجوباً وضعيّاً بالاعتبار الاول دون الثاني فلا يجب غسل المرفق الا من حيث انه بعض الذراع الواجب غسل جميعه واما من حيث انه مرفق فلا يجب غسله فلو فرض بقاء عظم الذراع دون العضد وجب استيعابه بالغسل كما انه لا يجب غسل شيء من العضد لو بقي وحده ، قال آية الله العلامة قدس سره في المنتهى لو انقطعت يده من المرفق سقط غسلها لفوات محل الغسل و للشافعى في غسل العظم الباقي و هو طرف العضد وجهان : اصحهما عنده الوجوب لان غسل العظمين المتشاكين من العضد و المرفق واجب فاذا زال احدهما غسل الآخر .

ونحن نقول انما وجب غسل طرف العضد توصلاً الى غسل المرفق ومع سقوط الاصل ينتفى الوجوب انتهى . ومحصله ان المرفق وان كان عبارة عن مجموع العظمين الآن تعلق الحكم به على انحاء منها ان يكون من جهة تعلقه بكل من العظمين و منها أن يكون من جهة تعلقه بالمجموع من حيث المجموع و منها أن يكون من حيث تعلقه باحدهما خاصة فوجوب غسل المرفق اعم من كونه من حيث تعلق الحكم

بكلّ من العظمين بل لا يمكن استفادة هذا المعنى الآ من حيث دخول الغاية في المغيبي .

وعلى هذا فلايحتمل بقاء الحكم مع عدم الذراع وكون الى بمعنى مع من الاغلاط وانما تفيد في المقام فائدته بالاعتبار الذي ذكرناه في بعض المقامات باعتبار تضمن متعلقه معنى الانضمام ومايقرب منه كما في قوله تعالى : « ولاتأكلوا أموالهم إلى أموالكم » وقوله تعالى - حاكياً عن عيسى عليه السلام : « من أنصاري إلى الله » و فلان ولي الكوفة إلى البصرة . ولايراد الغاية اى مع البصرة ، ويقولون فعل فلان كذا ، وأقدم على كذا ، هذا إلى ما فعله من كذا . وقول امرء القيس :

له كفل كالدعص بلكه الندى الى حارك مثل الرناج المضبب

و الحاصل ان مراد العلامة ره ان موضوع الحكم انما هو طرف الذراع وانما تعلق الحكم بالمرفق من حيث إنه عين طرف الذراع ومنتهاه ، فالمرفق من حيث إنه موضوع الحكم عين طرف الذراع وليس طرف العضد ، وإنما وجب غسل ماهو طرف العضد من حيث انه طرف الذراع لامن حيث الذات ومرجعه الى مايشأه والآ فليس غسل أحدهما مقدّمة للآخر ، والمقدّمة العلمية انما هو ما فوق المرفق لاالمرفق وهذه العبارة اوهمت الذهاب الى وجوب غسل المرفق مقدمة لاصالة . بل زعم بعضهم ان من اطلاقات المرفق طرف الذراع وهو واضح الفساد و كشف الحجاب ان الآية دلت على وجوب استيعاب الذراع بالغسل فاليد الى المرفق عبارة اخرى عن الذراع فلامعنى لقول بعض الاصحاب والواجب غسل الذراعين و المرفقين كما انه لا معنى لاجراج الى عن معناها الى ما لا يصح استعمالها فيه و على تقدير الجواز فالمرفق ليس امراً مغايراً لليد منضمّاً اليها في الحكم .

والحاصل أنّ المعية في الحكم انما تصح مع التغيرات بالذات فلايجوز أن يقال يجب غسل اليد مع المرفق فان المرفق من اجزائها فليس المرادمن كونها بمعنى مع الآ دخول الغاية في المغيبي حكماً لدخولها فيه ذاتاً وايضاً فلو لم تكن الى للغاية بوجب

غسل اليدين الى المنكبين لأن الآية على هذا ساكتة عن التعرض للانتهاء ، فغسل اليد ايضاً من قبيل غسل الوجه فهو من قبيل أن يقال فاغسلوا وجوهكم الى اعينكم ، اي معها ، فانه يستفاد حينئذ ايضاً وجوب استيعاب الوجه فكذا في المقام وكذا لامعنى لما يقال من ان كلمة يد لها اطلاقات فانها اسم لهذا العضو من غير فرق بين المجموع والاجزاء ، وانما الاختلاف في كيفية تعلق الحكم فهل يخفى على ذي مسكة ان العلم لا يطلق على الاجزاء فلا يقال زيد لرأسه ويصح ان يقال ضربت زيدا مع انه لم يضرب الرأسه واذا احترق اصبع من اصابعه يقال احترقت يده ولا ريب في ان اليد لا يصح اطلاقه على الاصبع .

وبما حققنا يظهر أنه لامعنى للبحث عن ان المرفق هو الموصل او المفصل او المجمع مع ان الاختلاف في تعبيرات اهل اللغة لا يدل على الاختلاف في المعنى و مرجع الجميع الى امر واحد .

وكيف كان فبعد ما كان موضوع الحكم هو الذراع وجعل المرفق غاية انما هو لكونه منتهاه فلائمة لهذا البحث وذلك لان الغاية للحكم قد يكون غاية في نفسها وقد لا تكون كذلك فالاول كقولك افعل كذا من الفجر الى غروب الشمس والثاني كقولك افعل كذا من الفجر الى ساعة ونصف دقيقة .

اما الاول فمعنى حيث دخول الى على ما هو غاية في نفسه فله ظهور في دخولها عليه من هذه الحيثية و مرجعه الى كون المفعول موضوعاً للحكم فمعناه ان موضوع الحكم انما هو النهار بخلاف الثاني وما نحن فيه من الاول حيث ان المرفق غاية للذراع فالحكم المتعلق باليد المحدود بالمرفق مرجعه الى ان هذه الغاية غاية للحكم من حيث الذات و ان الحكم ينتهي اليها قهراً كانهاء الذراع و نتيجته ان الموضوع انما هو الذراع وهذا الغسل يجب ان يكون من المرفقين بمعنى ان الشروع يجب ان يكون من المرفق والانتهاء الى اطراف الاصابع حسب ما عرفت في الوجه وما تقدم من انتهاء الغسل الى المرفق معناه انه لا يجب الاغسل الذراع فالمرفق غاية باعتبار ومبدء باعتبار آخر .

أما الاول فلان مبدء اليد انما هو رؤس الاصابع ومبدء العرض مبدء معروضه والفصل عرض من الاعراض حيث يحدث في شيء تبعه في الحدود .

وأما الثاني فلان الاخبار تدل على وجوب الابتداء من المرفق ولانفاات بين الامرين وبهذا البيان يظهر ان الآية مع ان الى فيها للغاية لاندل على اعتبار الابتداء من الاصابع كما توهّمه المخالفون فاذا قلت خاط الثوب الى كذا احرقته الى كذا لا يفهم منه الا انتهاء الحدث الى ما جعل غاية وان كان مبدء حدوثه ايضا ممّا جعل غاية .

فالآية حيث إنها في مقام تحديد الفصل كى لا يتوهم وجوب غسل العضد ايضا الى المنكب فمن المستحيل ان تدل على ان المرفق لا بد ان ينتهى اليه الفعل لان الحرف لانفيد غايتين ولومنع ذلك فنقول ان كون المرفق غاية للفعل أعم من أن يكون له باعتبار تحققه المستفاد من اوله باعتبار الانتساب الى الفاعل و صدوره منه فان الفعل له حيثيتان التحقق و الحدوث و القيام. بالفاعل و ما بمنزلته والحرف يتعلق به بكل من الاعتبارين .

وإنما يدل على وجوب الابتداء بالمرفق اذا تعلّق به بالاعتبار الثاني فحيث تبين ان الآية ساكتة عن هذا المعنى ان لم نقل بانصرافها الى المتعارف الذى هو مقتضى الطبيعة من عدم النكس فانه من قبيل الاكل من القفا بطل ما عليه المخالفون و ثبت ما عليه اصحابنا بالاخبار الصحيحة الصريحة في ذلك كخبر على بن يقطين وغيره .

وبما حققناظهر معنى قوله عليه السلام فيما رواه هيثم بن عروة « قال : سئلت أبا عبدالله عليه السلام عن قوله تعالى «فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق» فقلت: هكذا ومسحت من ظهر كفى إلى المرفق ، فقال : ليس هكذا تنزّلها إنمائي «فاغسلوا وجوهكم وأيديكم من المرافق» ثم أمرّ يده من مرفقه إلى أصابعه ورواه الشيخ باسناده عن محمد بن يعقوب ، فان نزول الآية على هذا الوجه معناه أنه المراد المقصود ، فان خصوصيات الأمور به أنحاء للأمر فاذا كان المقصود أن يكون الابتداء من المرفق فنزول الكلام على هذه الخصوصية وإن لم يكن فيه ما يكشف عنه فان

معنى تفيد نزوله كونه قيداً في المراد .

ومن الغريب ان الشيخ ره حمله على أن هذه القراءة جائزة في الآية فزعم أن معنى الرواية أن كلمة «من» كانت بمكان «الى» توهماً منه أن هذا المعنى لا يمكن ان يكون مراداً من الآية ، مع وجود كلمة الى وقد عرفت الامكان ولو كان كما توهمه فما ذكره من الحمل بديهي الفساد حيث ان الرواية نص في أن التنزيل انما هو من المرافق لا غير فقال عَلَيْهِ السَّلَامُ ليس هكذا تنزيلها قال انما هي « فاغسلوا وجوهكم و أيديكم من المرافق » وبما حققنا ظهر فساد احتمال ان يكون المراد بالتنزيل التفسير والحمل والتأويل فان حمل الى على من وتأويلها اليها لا معنى له .

و بالجملة فلاحاجة الى هذه التكاليفات الركيكة الواضحة الفساد ومقتضى وجوب استيعاب الذراع بالغسل ادخال مداخل فيه وكان من توابعه بحيث يعد جزءاً منه وهذا المعنى لا يشمل ما فوق المرفق بالضرورة كما انه لا يعم ما كان مستقلاً وان كان اصله فيما تحت الذراع .

واما اليد الزائدة فان كانت في جنب اليد الاصلية بحيث لاتصلح للاستقلال و كانت دون المرفق وجب غسلها تبعاً وان كانت فوقها لم يجب لكونها من اجزاء العضد و أما لو كانت مستقلاً فلو علم انها اصلية فلا اشكال اكنه خلاف ما هو المعلوم من اقتضاء الطبيعة والا فلا يجب غسلها وان كانت دون المرفق فان المفروض استقلالها بمعنى كونها بحيث لا يعد جزءاً من الذراع كما لو كانت متعلقة به بما هو كالخيوط كانت اكبر من الذراع .

وبما حققنا ظهر أن الأقطع انما يجب عليه غسل ما بقي من ذراعه لامن عضده وكلمة من مع احتمال كونها ابتدائية لا بيانية في قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ « يغسل ما بقي من عضده » لاندل على وجوب غسل العضد ولا على استحبابه بل تدل على ان الواجب انما هو غسل ما بقي من الذراع ويجب مسح بعض الرأس لاجمعيه لقوله عز من قائل « و امسحوا برؤوسكم » الآية دلت على عدم وجوب استيعابه بالمسح فان كلمة باء للاصاق

يعنى مجرد الربط بخلاف غيرها من الحروف الجارة فانها للروابط الخاصة فكلمة « إلى » لالتهاء ومن للابتداء وعلى للاستعلاء وهكذا .

وهذا معنى كونها اصل ادوات الجر فان كان الفعل لازماً تعدى بكلمة باء إذا لم يكن المقصود الا ذلك كقولك مررت بزيد ، فكلمة باء الصقت زيداً بالفعل أي عداه اليه وجعله من متعلقاته فصار مفعولاً له بواسطة الحرف فالمفعول بواسطة ارتبط بفاعله بالرباط الذى هو الحرف .

وتوهم بعض الطلبة من هذه العبارة أن معنى قولنا مررت بزيد الصقت مرورى بمكان يقرب منه زيد وهذا من الخرافات .

فاذا دخلت على مايتعدى الفعل إليه بنفسه ، كالغسل والمسح دلت على أن المقصود انما هو محض ارتباط هذا الحدث بالمحل لا الاستيعاب ، فان مقتضى اطلاق الغسل كالمسح الاستيعاب فاذا قلت فلان غسل وجهه استفيد منه استيعابه لان تمام العضو يسمى بالوجه ، وظاهر حمل الغسل عليه اى نسبته اليه أنه من حيث هو منتسب إليه هذا الحكم .

واما اذا دخلت كلمة باء عليه دلت على ان تعلق هذا الحكم به انما هو بلحاظ الارتباط يعنى ان المقصود انما هو ارتباط الغسل بالوجه وتعلقه به من غير ان يستوعبه ولهذا افاد التبعيض في قوله شربن بماء البحر وقوله عز من قائل « عينا يشرب بها عباد الله » فان ظاهر قولك شربه أو أكله أو ملكه الاستيعاب لمحققنا .

فحيث أطلق الله تعالى قوله : « فاغسلوا وجوهكم » دل على وجوب استيعابه بالغسل وجعل له حداً ونهاية بالنسبة إلى اليدين حيث لم يتعلق الحكم إلا بالذراعين . والرأس حيث كان المقصود فيه ارتباط المسح به ومجرد تحققه فيه وخروجه من العدم الى الوجود قال برؤسكم وفي الرجلين ايضاً دخلت كلمة باء لافادة هذا المعنى وكلمة إلى للدلالة على ان الواجب وان لم يكن فيها الاستيعاب الا أنه يجب امتداده من رؤس الاصابع الى الكعبين .

وبما حققناه ظهر معنى ما رواه زرارة « قال : قلت لابي جعفر عليه السلام ألا تخبرني

من أين علمت وقلت إنَّ المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين ؟ فضحك فقال : يا زارة قاله رسول الله ﷺ ونزل به الكتاب من الله عز وجل ان الله عز وجل قال « فاغسلوا وجوهكم » فعرفنا أنَّ الوجه كله ينبغي أن يغسل ، ثمَّ قال « وأيديكم إلى المرافق » فوصل اليدين إلى المرفقين بالوجه ، فعرفنا أنَّه ينبغي لهما أن يغسلا إلى المرفقين ، ثمَّ فصل بين الكلام فقال « وامسحوا برؤوسكم » فعرفنا حين قال « برؤوسكم » أنَّ المسح ببعض الرأس لمكان الباء ، ثمَّ وصل الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه فقال « وأرجلكم إلى الكعبين » فعرفنا حين وصلهما بالرأس أنَّ المسح على بعضهما ، ثمَّ فسّر ذلك رسول الله ﷺ للناس فضيّعوه الحديث .

وهذه الرواية الشريفة الساطعة منها انوار النبوة صريحة في استقلال الكتاب العزيز بالدلالة على التبعض لا بمعنى إخراج كلمة باء عما وضعت له بل للاتيان بها فيما يتعدّى الفعل إليه بنفسه ، مع كون مقتضى إطلاقه الاستيعاب فوجود كلمه باء في مثل هذا المقام يدلُّ على التبعض كما أنَّ وجودها في ليس زيد بقائم يدلُّ على التأكيد لا أنَّ التأكيد من معانيها وهي حال الزيادة أفادت التأكيد ، بل لكونها زائدة أفادت هذه الفائدة .

والسرُّ فيه ما حققناه من أنَّ كلمه باء للالصاق ، وكلمة ليس تعمل في كل من المبتدئ والخبر بلا واسطة فادخالها في خبرها يفيد أنَّ متعلق الحكم انما هو الربط فالمعنى ان القيام لم يرتبط بزيد ولم يحصل له بوجه من الوجوه ونحو من الانحاء ومرجه إلى نفى أول درجات التحقق لخصوصية بعض أفرادها ، وكذا الحال في مرحلة الاثبات فمقتضى إطلاق قولك فلان أكل الخبز أنه أكل جميعه ، وأما قولك أكل بالخبز فهو يفيد أنَّ المقصود إنما هو ارتباط أكله بالخبز لا الاستيعاب ، فكلمة باء لم تخرج عما هي عليه ووضعت له بل إنما هي أبدأ للالصاق أي مجرد الربط وإنما تستفاد هذه الخصوصية من خصوصية المقام .

وتوضيح هذه الرواية يتوقف على التعرض لكلِّ من فقراتها فنقول بعون الله تعالى ومشيته : إنه قد يستشكل في سؤال زارة عن مدرك علم الامام عليه السلام بالاحكام

مع أنه أجلّ من ذلك فانه سفيئة النجاة أى نجاة الامة ومن أركان الدين والعلماء الاساطين فكيف يزعم أن الامام عليه السلام يستنبط الاحكام من الادلة وأنه لا طريق له الا ذلك .

ويندفع بأن السؤال اعم بل الظاهر أنه حيث أراد إرغام أنف المعاندين تشبّه بهم ونزل نفسه منزلتهم تمليحاً فتشبه بهم في مقام السؤال مستهزئاً بهم ليطلع على ما يفتحهم في مقام المناظرة ولهذا ضحك عليه السلام فهو قرينة على أن السؤال على هذه الكيفية فان سؤال المعاند مرجعه إلى إنكار علم الامام عليه السلام من طريق الوحي و الالهام بل لعله في مقام الافحام والنقض والابرام وكلّ من الامرين موجب للضحك وكون سؤال زارة على نحو الاستهزاء بهم أقرب إلى الايجاب للضحك .

فظهر أن مقصود السائل إنما هو الاطلاع على ما يدل على الحكم على الموازين العرفية المتعارفة فشرع في بيان ما أراده فقال «لان الله عز وجل قال فاغسلوا وجوهكم فعرّفنا أن الوجه ينبغي أن يغسل كله » .

وهذه الفقرة إنما توضح ان مقتضى اطلاق الفعل المتعدى بنفسه إلى مفعوله الاستيعاب وقد عرفت أنه من مقدمات هذا البرهان وأما قوله عليه السلام «ثم قال وأيديكم إلى المرافق» لبيان أن مقتضى وصل شيء بمفعول فعل كونه من متعلقاته ، فكما أن وصل اليدين بالوجه يجعله من متعلقات فاغسلوا فكذا وصل الرجلين بالرأس يوجب كونهما من متعلقات فامسحوا ومن المعلوم أن يعلق أرجل بامسحوا إنما هو بالعطف فتدخل عليهما كلمة باء أيضاً كما في المعطوف فتفيد التبعية أيضاً .

وقوله عليه السلام إلى المرفقين وذكره مع اليدين إنما هو للتنبيه على أن متعلق الحكم ليس اليدين مطلقاً بل بهذا القيد ومرجه إلى كون متعلق الحكم هو الذراع خاصة كما صريح طائفة من الاخبار .

وقوله عليه السلام ثم فصل بين الكلام، إشارة إلى مقدمة اخرى من البرهان ومحصلها أن التفرقة بين الغسل والمسح مع تساويهما في التعدى بالنفس ناش عن الاختلاف من جهة اخرى وأما التفرقة فلمكان الباء في المسح وأما الجهة الداعية إليها الموجبة لها

فهي إفادة التبعض لما بينا من أن هذا مقتضى كونها للالصاق .

وبما حققنا ظهر فساد توهم أن الالصاق ينافي التبعض فان الالصاق وهو الربط المطلق تستعمل فيه كلمة باء دائماً والخصوصية تستفاد من الخارج و سبويه لا ينكر هذا المعنى والرواية الشريفة لا تدل على أن التبعض معنى الباء وإنما هي صريحة في أن الاتيان بها مع الاستغناء عنها في خصوص المقام يفيد هذا المعنى .

وقد أورد على الامام عليه السلام بان كلمة باء لو سلم جواز استعمالها في التبعض فظهورها فيه غير مسلم فان غاية ما في الباب الاشتراك ويتوقف التعين على التعيين ولا معين في المقام قيل بعد ذكر الرواية واستدل الامام عليه السلام بالآية ولكن الانصاف تعسر اثبات التبعض من الآية لولا تفسير أهل الذكر عليه السلام لان الباء ولو سلم مجيئه للتبعض إلا أنه لا يتعين هنا لذلك بل يحتمل الالصاق وغيره كما في قوله عليه السلام في صحيحة اخرى لزراعة وبكير في المسح الحاكية لوضوء رسول الله عليه السلام أن الله تعالى يقول يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق إلى أن قال ثم قال وامسحوا برؤوسكم وارجلكم إلى الكعبين فاذا مسح بشيء من رأسه وبشيء من قدميه ما بين الكعبين إلى أطراف الأصابع أجزأه الخ .

ولا يخفى أن الباء في قوله بشيء من رأسه أو بشيء من قدميه ليس للتبعض لان الممسوح شيء منهما إذ ليس المراد بعض البعض واحتمال إرادته للمبالغة في كفاية المسمى بان يراد أن أى بعض فرض من الرأس يكفي بعضه بعيد جداً . وكيف كان فعدم تفتن زرارة لدلالة الآية في محلّه انتهى .

ومحصله ما حكيناه عنه من أن الآية ليس فيها ما يعين هذا المعنى أى التبعض لكلمة باء وإنما يتعين بالتفسير مع أنه عليه السلام في مقام الاستدلال و بيان وجه الدلالة و أبن هذا من تفسيرها بما لا يستفاد منها .

وأما قوله بل يحتمل الالصاق وغيره فقد عرفت ما فيه فان الالصاق ليس منافياً للتبعض بل إنما يستفاد التبعض من الالصاق .

وأما ما في الصحيحة الاخرى لزراعة من قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ «بشيء من رأسه أو بشيء من قدميه» فلا ينافي إفادة التبويض لان الشيء الذي دخلت عليه الباء عبارة عن الجزء المخصوص من الرأس والقدم كما فسر عَلَيْهِ السَّلَامُ بقوله ما بين الكعبين إلى أطراف الاصابع فانه عطف بيان لقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ بشيء فشيء في قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ بشيء من رأسه أيضاً عبارة عن مقدم الرأس أو الناصية فظهر أن الباء في هذه الصحيحة أيضاً للتبويض فلا يرد نقضاً على الامام عَلَيْهِ السَّلَامُ .

وأما قوله فعدم تفتن زراة الخ فهو عبارة اخرى عما قاله أولاً من تعمّر اثبات دلالة الآية لولا تفسير أهل الذكر عَلَيْهِ السَّلَامُ ومحصله أن الآية لا دلالة لها على التبويض فان العام لا دلالة له على الخاص وقد عرفت أن عدم تفتن زراة انما هو قبل بيان الامام عَلَيْهِ السَّلَامُ واما بعد البيان فقد تبين له وجه دلالة الآية الشريفة واعترف بالدلالة .

وهذا القائل يستشكل في الدلالة بعد البيان وقد عرفت أنه لعدم الخبرة بالعلوم العربية وإلا فالدلالة بعد هذا التنبيه في غاية الوضوح وكيف لا يخفى هذا على من لم يعرف معنى الالتصاق حتى زعم أنه معنى مغائر للتبويض واستحسن كلام من قال أن امسحوا متضمن لمعنى الالتصاق وزعم أنه كلام جيد مع أنك عرفت أن الالتصاق ليس معنى من المعاني كالتعددية فقولك ذهبت بزيد كلمة باء للالتصاق وكيف يكشف خفاء المطلب على مثله من أن عدم تفتن زراة في مخله فان خفاء المطلب على أهل الخبرة يكشف عن الغموض لاعلى من لم يعرف معنى الالتصاق .

فثبت أن الآية الشريفة نص في عدم وجوب استيعاب الرأس والرجلين بالمسح وظاهره الاكتفاء بالمسمى وليس في الاخبار ما يدل على التحديد بالاصبع والمسح لا محالة يقع به فالامر به إنما هو لانه أقل آلة يستعان بها ولا إشعار فيه بتحديد المسح بعرض الاصبع أو طوله بل التحديد بالاصبع مرجعه إلى الاكتفاء بالمسمى لانه في العرف عبارة عن ذلك كما أن سم الخياط كناية عن أضيق ما يتصور من الثقوب ولهذا عبر به من الاصحاب من صرح بارادة المسمى «والأصبغ أن يكون مسح الرأس مقدار

ثلاث أصابع، التحديد بالأصابع كالإشارات أظهر من الشمس في رابعة النهار .

ومن المعلوم أن التحديد إنما هو بعرضها ومع ذلك صرح به الأصحاب فقالوا «والمندوب مقدار ثلث أصابع مضمومة عرضاً وما يقرب منه» ومن المعلوم أنه يصلح لأن يكون تميز المقدار ولا ينافي هذا ما في جامع المقاصد حيث قال : واعلم أن المراد بمقدار ثلث أصابع في عرض الرأس أما في طوله فمقداره ما يسمى مسحاً انتهى فإنه ليس تفسير الكلمة عرضاً فإنها ليست في القواعد ولا ينافي كون عرضاً في تلك العبارة تميز المقدار ، مع كون المراد تحقق هذا المقدار في عرض الرأس .

والحق خلاف ما ذكره جامع المقاصد قدس سره لأن العرض يتبع موضوعه في الكمية ، فازدياد المسح على المسمى يمكن أن يكون بحسب كل من عرض المسح وطوله وحيث إنه مما لا ريب له بالعمق ، انحصر ازدياده في هاتين الجهتين ولا رجحان لأحدهما على الأخرى ، فالمسح إما يزداد في الطول على المسمى وإما لا يتعداه من حيث الطول لكن يزداد على المسمى في العرض ، وإما يزداد في الجهتين ، وقد عرفت أنه يتبع المسح في كل من الطول والعرض ، وإلا فهو في نفسه لا يتصف بالطول والعرض .

ولا ريب أن الزيادة في الطول على المسمى في القدمين واجبة محدودة بالكعبين فاعتبار كونه مقدار ثلث أصابع لا يمكن إلا بحسب العرض ، وأما الرأس فلا معين لاعتبار هذا المقدار فيه ، ومقتضى الأصل فيه التخيير لصدق بلوغ المسح مقدار ثلاث أصابع على كل منهما ، فالجمع بين الرجلين والرأس في بعض الروايات في الحكم بالمسح عليهما بمقدار ثلث أصابع لا دلالة له على التساوي في الكيفية ، فإن الجمع بينهما يكفي فيه اشتراكهما في أصل الحكم وإن اختلفا في الكيفية .

ودعوى استظهار التساوي جزاف وفي التشبيه يكفي الشبهة في اعتبار بلوغ المسح هذا المقدار سواء كان في طول المسح أو عرضه .

والحاصل أن كلمة عرضاً في مثل عبارة النفلية تميز للمسح فإنه عد من المستحبات

المسح بثلك اصابع مضمومة عرضاً ولهذا قال ثاني الشهيدين قدهما في تفسيرها أي في عرض الرأس خروجاً من خلاف من أوجبها وظاهر الخبر أن المعتبر في الثلث كونها في طول الرأس بأن يمر به على مقدار ثلث أصابع .

و أما في الشرائع فالظاهر أنه تميز للمقدار ويحتمل أن يكون لمقدار المسح فالمعنى أن المندوب من المسح ما بلغ هذا المقدار من حيث العرض فانك قد عرفت أن المسح كاللون يتبع الجسم المتصف به في الطول والعرض فكما أن الاصابع لها جهتان يمكن التقدير بكل منهما فعرضاً يصلح لأن يكون تميزاً لهما فكذلك المسح المقدر به له جهتان يصلح لأن يتعلق الحكم عليه بالاستحباب باعتبارهما وعلى كل تقدير فهو تميز لمقدار .

لكن في الحكم بأن المندوب مقدار ثلث اصابع اجمال من جهتين احديهما فيما قدّر به أي الاصابع حيث ان التقدير بها من حيث الطول او من حيث العرض و الاخرى في المقدّر وهو المسح فان تقدير المسح بعرض الاصابع ايضاً اما من حيث طوله او من حيث عرضه بمعنى انه يمكن اعتبار بلوغه ذلك المقدار من كل من الجهتين والاجمال على التقديرين في هذه القضية المحكوم فيها بأن المندوب من المسح مقدار ثلث اصابع فان التقدير ربط بين المقدّر وما يقدر به فحيث كان لكل من الطرفين جهتان تصلحان للتقدير باعتبارهما فالاجمال يقع في التقدير .

فقولنا المندوب مقدار ثلث اصابع يحتمل ان يكون في الاصابع بلحاظ الطول و يحتمل ان يكون بلحاظ العرض وعلى كل تقدير فيحتمل ان يكون في المسح بلحاظ الطول و يحتمل ان يكون بلحاظ العرض فعرضاً اذا وقع تميزاً لمقدار يمكن ان يكون رافعاً للاجمال من الاصابع ويمكن ان يكون رافعاً للاجمال ممّا قدر به وهو المسح ويبعد الاول ان التقدير بطول الاصابع لامعنى له ومن المعلوم ان التقدير بها انما هو من حيث العرض فتعين الثاني .

ومن الغريب ما في المسالك من ان كلمة عرضاً حال او منصوب بنزع الخافض

والثاني لاصل له على ما حققنا في محله والاول لامعنى له في المقام لعدم جواز حمل عرضاً على الاصابع .

وتوهم بعضهم ان المراد عرض الرأس الذى هو الممسوح فهو قيد للممسوح و كانه لم يلتفت الى اطراف الكلام فان الكلام صريح في تقدير المسح واين المسح من الممسوح مع ان تقدير ما يحيط به المسح عين تحديد المسح وتحديد ما يتعلق به المسح وان لم يحط به كالنافية لاربط له بالمقام فانه اوسع من ثلث اصابع قطعاً .

والحاصل ان توهم عدم تعرض هذا الكلام لمقدار المسح الذى هو الامرار فاسد لأن الامرار المعتبر في تحقق حقيقة المسح انما هو حركة اليد على الرأس فان المسح مسّ مخصوص والخصوصية ليست إلا حركته فيه ولا ينفك الحركة في الطول عن الحركة في العرض لاستحالة تفكيك الطول من العرض فمن وضع عرض ثلث اصابع على الرأس وحركتها الى الفصاف فقد تحقق المسح بالنسبة الى كل من العرض والطول غاية الامران الحركة الى الاسفل اذالم تتجاوز أوّل الدرجات فالطول اول درجات المسمّى والعرض ثلث اصابع وليس المسح خصوص الحركة في الطول .

وبهذا البيان ظهر فساد توهم ظهور العبارة في اعتبار المقدار في طول الرأس حيث ان المسح هو الامرار فقوله الواجب منه ما يسمى مسحاً يعنى امراراً والمندوب مقدار ثلث اصابع يعنى الامرار بهذا المقدار فالمقصود في تحديد الواجب والمستحب مقدار الامرار لاموضعه فارادة مسح المقدار خلاف الظاهر فان هذا البيان يتم بالنسبة الى ارادة عرض المسح لا الممسوح على ما بينناه ولكنه لا ينفك تحديد محل العرض من حيث حلول العرض فيه عن تحديده حيث يتبعه في الحدود .

وكيف كان فلواكتفى في الطول بالمسمى وبلغ في العرض مقدار ثلث اصابع فهو بكل من الاعتبارين مسح فان الامرار المحقق لحقيقة المسح متحقق في العرض ايضاً الا ترى ان المسح في الرجلين يبلغ هذا المقدار مع ان الحركة الى الكعبين ولا يجوز ان يقال ان الامرار انما هو بالنسبة الى الطول لا العرض فتدبر .

ومن الغريب ان بعضهم تصدى لشرح عبارة الشرايع فاضاف لفظ مسح الى

مقدار فزعم ان المعنى ان المندوب مسح هذا المقدار من الرأس من جهة العرض فالتقدير انما هو للممسوح قال فهو كغيره ساكت عن مقدار الامرار ، فيكفى مسمتى امرار الاصابع الموضوعة وهذا هو الظاهر من غيره ففي المقنعة يجزى اصبع يضعها عليه عرضاً والثلث اسبغ انتهى يعنى ان وضع الثلث لاجل الامرار المحقق لمعنى المسح اسبغ انتهى .

وفيه ان اقامة المضاف اليه مقام المضاف مع اختلاف المعنى من الاغلاط الواضحة فهل يجوز ان يقال قبلت عمرواً والمراد ابنه بحذف المضاف مع انك قد عرفت ان تحديد ما يستوعبه المسح عين تحديد المسح فلا فرق بين ان يقال مسح من الرأس مقدار ثلث اصابع وبين ان يقال امسح مسحاً مبلغ هذا المقدار رأسك فالمعنى وان اختلفت لكن المرجع واحد .

وقوله انه كغيره ساكت عن مقدار الامرار ، اغرب واعجب حيث ان الامرار لولم يتحقق بالنسبة الى عرض الرأس في الفرض لم يتحقق المسح بالنسبة اليه مع ان المندوب باعترافه انما هو مسح هذا المقدار فالامرار المحقق لحقيقة المسح موجود في كل من الطول والعرض اذا وضعت الثلث عرضاً على العرض وحركت الى القصاص مقدار المسمى فالامرار حيث يتحقق في الجسم فلامعنى لان يقال انه تحقق في طوله لافي عرضه مع حلول المتحرك في كل من الطول والعرض فالحركة في تمام المسافة التي حل فيها .

واعجب من ذلك استظهار هذا المعنى من عبارات صريحة في خلاف مازعمه اما المقنعة فان قوله عرضاً تميز لقوله اصبع فالمعنى ان وضع الاصبع من جهة عرضه لا طوله فقوله والثلث معناه ان وضع الثلث من طرف العرض اسبغ فالنظر مقصور على بيان مقدار آلة المسح وهي الاصبع من حيث العرض حيث ان المسح يتقدر بتقدير الآلة ايضاً في الجملة مع ان أسبغية الثلث ليس باعتبار الآلة بل انما هو باعتبار ازدياد مقداره .

ويظهر من هذا الكلام ان عرضاً في عبارة الشرايع ايضاً لبيان الاجمال في

الاصابع لاتحاد السياق .

والحاصل أن الاصبع والاصابع في كلمات العلماء على نسق ما في الروايات ولا اشكال في ان الروايات في مقام التقدير بهما ففي بعض الروايات التصريح بمقدار ثلث اصابع واحتمال اعتبار الخصوصية في الآلة اندفع بهذا البيان .

واما ما في بعض الاخبار من التقدير بموضع ثلث اصابع فمرجه الى ذلك ففي رواية معمر بن خلاد عن ابي جعفر عليه السلام «يجزى من المسح على الرأس موضع ثلث اصابع وكذا القدمان» فان الاجزاء لا يصح اسناده الا الى ما ينطبق عليه المأمور به و يكون من مصاديقه والرأس لا يتعلق به امر وانما المأمور به هو الفعل الخاص اى المسح ما يساوى ثلث اصابع وهذه عبارة اخرى عن التقدير بالاصابع وبملاحظة ما حققناه من تبعية المسح في المقدار للممسوح فالامر اوضح .

ومن الغريب توهم اعتبار طول الاصبع في عرض الرأس و عرض ثلث اصابع في طوله فانه جزاف لوجه له فانك قد عرفت ان الاصابع في الروايات في مقام التقدير وليس طول الاصبع كما يقدر به في العرف وانما التقدير بعرض الاصابع مفرجات او مضمومات .

ولعل كلمة عرضاً في مثل عبارة الشرايع لدفع هذا التوهم والدليل على انه اسبغ الروايات ودلالة بعضها على الوجوب لا يخلو عن قوة كرواية معمر بن خلاد المتقدمة ولكن لادلالة لها على ارادة الاجزاء بالنسبة الى الامر الحتمى بل يحتمل الاجزاء بالنسبة الى الاسباغ واما رواية زرارة عن ابي جعفر عليه السلام «المرءة يجزىها من مسح الرأس أن يمسح مقدّمه قدر مقدار ثلث أصابع ولا يلقى خماتها» فتحمل على أن يكون المراد انه ليس عليها القاء الخمار فامر المسح ليس مقيداً بهذا القيد فيجزى المسح بثلث اصابع وان لم يشتمل على هذه الخصوصية .

قال في المنتهى يحتمل عود الاجزاء الى عدم القاء الخمار وهو الاولى لما رواه

الشيخ عن عبدالله بن الحسين بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب عن ابي

عبدالله ﷺ «قال لا تمسح المرأة بالرأس كما يمسح الرجال ، إن المرأة إذا أصبحت مسح رأسها وتضع الخمار عليها ، فإذا كان الظهر والعصر والمغرب والعشاء تمسح بनावيتها » انتهى .

وفيه ان مفاد رواية عبدالله ان القاء الخمار انما هو للتوصل الى استيعاب الرأس بالمسح كما هو مقتضى قوله ﷺ مسح رأسها وادخال كلمة باء في الناصية موجب لقوة هذه الآلة فان هذا التفصيل يكشف عن ان المقصود التفصيل من حيث استيعاب الرأس بالمسح والعدم .

مع ان دخول القاء الخمار في كيفية المسح لا معنى له فان كشف الممسوح وستره لا ربط له بالمسح ولا يغير حالة المسح فكون الغرض اعتبار صفة للمسح كما هو صريح قوله ﷺ « لا تمسح المرأة بالرأس كما يمسح الرجال » يكشف عن أن الغرض استيعاب الرأس بالمسح المتوقف على القاء الخمار .

فظهر ان القاء الخمار ليس معنى وراء اعتبار مقدار للمسح فالاجتزاء بمقدار ثلث اصابع وان كان مرجعه الى عدم وجوب القاء الخمار الا أن مرجع القاء الخمار الى عدم الاجتزاء بهذا المقدار فهذا أيضاً مؤيد للاستدلال بانه اقل الواجب فالحق في الجواب ما عرفت من ان الاجزاء بالنسبة الى الامر الاستعجابي ايضاً اجزاء حقيقة فلا وجه لظهوره في انه اقل الواجب وظهور لك فساد ما اشتهر من استحباب القاء الخمار للمرأة في صلوة الغداة والمغرب ، هذا مجمل القول في مقدار المسح وان الواجب انما هو المسمى .

ولكن يتعين الناصية للمسح ودلالة الاخبار على تعين المقدم لذلك واضحة واما خصوص الناصية ببناء على انها الربع المقدم فلا إشكال في انه عين المقدم فان كل جسم له جهات ستة و اطلاق المقدم على ما يقابل المؤخر و حصر الجسم في اربع باسقاط الجانبين على ضرب من التسامح والى هذا يرجع ما عن البعض من ان الناصية معنى للمقدم فان كونها معناه لا تطابقه عليها بالتقريب الذي عرفته لالوضعه لها .

واما كون الناصية عبارة عما بين النزعتين الذي هو اقل من الثمن فلا ينافي ذلك

لا يمكن كون الاختصاص من حيث الاستعمال لشيوع تعلق ماله دخل بالشعربه من الاحكام كالاخذ بالناصية فانه لايتعلق بها الا بواسطة الشعر ولهذا بلغ من الظهور في خصوص المشتمل على الشعر مثابة توهم كونها عبارة عن خصوص الشعر وقد وقع هذا التوهم لبعضهم فهذا لا ينافي دخول النزعتين بحسب الاصل في الناصية .

وعلى هذا فالناصية التي تعلق بها الحكم بناء على انها عين المقدم لانها قيد له عبارة عما يعم النزعتين لكونها عبارة عن خصوص ما بينهما انما هو في خصوص ما يتعلق بها باعتبار الاشتمال على الشعر كالاخذ على ما عرفت او ان هذا وان اوجب انصرافها اليه مطلقاً الآن كون الموضوع هو المقدم من حيث هو قرينة على ان المراد بها في هذا المقام المعنى الاصلي وهو الربع فانه ليس مهجوراً ولا مجازاً لكن ما بين النزعتين اظهر قد دبر .

وحيث ان المسح جهة تتحقق في حقايق مباينة لاجامع بينها من حيث الذات والحكم ربما يتعلق بالذات فيكون التعبير بالمسح المطلق في مقام الاهمال فلا يمكن التمسك باطلاقه والامر في المقام كذلك لثبوت ان المقصود انما هو المسح بالماء لا مجرد امر ار شىء على الرأس فان العنوان انما هو التطهير بالماء غاية الامر التفصيل فيما يستعمل فيه ففي الوجه واليدين والغسل وفي الرأس والرجلين بالمسح .

توضيح ذلك ان مقتضى تعلق حكم بالطبيعة من حيث هي الذي هو الظاهر من كونها موضوعاً في القضية وان كان هو السريان فالاصل الاطلاق حيثما شك في العموم من حيث الاقتضاء إلا ان بعض المفاهيم لا يتعلق به الحكم من حيث هو هو لعدم تحصيله إلا بخصوصيات توجب بينونه المعاني والجامع ليس ذاتياً لها كالعرض فانه عبارة عن وقوع شىء قبل آخر وهذا في مرحلة الخفاء والظهور عبارة عن الظهور فيكون قولك عرضته عليه بمعنى اظهرته له وفي مرحلة السلوك عبارة عن المنع .

ومن هذا الباب التعارض بين الأدلة فان الدليل بمقتضى ذاته يسلك مسلك الدلالة فيمنع من ذلك ما ينافيه والاعتراض ايضاً من هذا الباب وهو مع التعدى بالنفس واضح ومع التعدى بعلى الايراد على الشخص وكذا الكتب فانه بمعنى الاتقان واتقان

المعاني بالخطّ كما ان اتقان الطلب عبارة عن بلوغه مرتبة الحتم واتقان امر الكائنات قبل الابداع عبارة عن التقدير كما في قوله تعالى « كتب عليكم القتال » وقد يكون عبارة عن اليجاب كما في قوله تعالى « كتب عليكم الصيام » ولا جامع بين هذه الحقائق كما انه لا جامع بين المنع والاظهار من حيث الثواب والحكم إذا تعلّق بالحقائق التي تجمعها جهة عرضية ليست مناطاً للحكم .

وعبر عن الموضوع بما لا يدل إلا على تلك الجهة لكون المقام مقام الاهمال فلا يستفاد الاطلاق بعدم احراز الموضوع كما فيما عرفت من موارد استعمال الكتب فان الخطّ اذا عبر عنه بالكتب لم يتعلّق بالحكم به من حيث الاتقان وانما يتعلّق به من حيث انه خطّ فلا فرق بين قولك اكتب الكتاب وبين الامر بخطّه .

وكذا الحال في قولك هذا مقدر وقولك هذا مكتوب فالكتب ليس عنواناً و انما عبر به لانطباقه عليه تعويلاً على الوضوح اولعدم تعلّق الغرض ببيان الموضوع فالمسيح يعبر عنه عن روح الله ولكن الحكم المتعلّق به ليس باعتبار هذا الوصف بل و كذا الحال في التعبير به بروح الله او كلمته .

والحاصل ان كلّ مفهوم من المفاهيم قد يكون موضوعاً للحكم وقد يكون علامة منبهة عليه بوجه من الوجوه فقد يقال اقطع يد السارق وقد يقال جائنى السارق فالمجيب لا يربط له بالسرقة فالسارق ليس موضوعاً له من حيث هو وهو انما هذا الوصف تعبير عن الموضوع ولكن من المفاهيم ما هو كذلك غالباً اودائماً .

ومن هذا الباب المسح فانه قد يكون عبارة عن الضرب في الارض وقد يكون عبارة عن الذرع وقد يكون عبارة عن القطع وربما يكون قتلاً كما قيل في قوله تعالى « فطفق مسحاً بالسوق والاعناق » فانه امر ار شىء على آخر وهو على انحاء شتى .

فاذا تبين ان نفس الامرار من حيث هو ليس موضوعاً للحكم فيقع الاجمال للاهمال وكذا الحال مع الاحتمال، لشيوع ذلك في مثل هذا المفهوم وفي خصوص المقام الحكم متعلّق بايصال الماء على الوجه المخصوص لانفس الامرار مع ان امرار ذى الروح مباشرة

على وجه الاصاق المحقق لعنوان اللمس عنوان مستقل و يحتمل قوياً ان يكون هو القيد المتعبر في موضوع الحكم وحيث ان المسح غالباً لا يتعلق به الحكم من حيث هو هو فلا يمكن دفع احتمال اعتبار خصوص اليد في هذا المقام بالاصل لمكان الاهمال . نعم اعتبار كون البلة من فضل نداوة الوضوء او كونها في اليمنى الى غير ذلك من الاحتمالات التي لا توجب الاختلاف في الحقيقة بل انما هي خصوصيات في حقيقة واحدة تدفع بالاصل عند الشك فلامناس عن اعتبار كون المسح على وجه يتحقق معه اللمس فلا بد من ان يكون بيدن المتوضي .

واما كونه باليمنى فلا يمكن اثباته وان امر به حيث ان اليمنى اظهر آلة يستعين بها الشخص في افعاله فلا دلالة للامر بالمسح باليمنى او اليد على انه قيد ودعوى اعتبار كونه باطراف الاصابع ثم بالكف ثم بالظاهر جزاف مخالفة للاصل حيث ان اضافة البلة الى اليمنى تصور على وجهين احدهما كونها فيها فاذا انتقلت عنها زالت الاضافة والنسبة اليها وانتسبت الى ما انتقلت اليها والآخر كونها فاضلة من ماء الوضوء فيها وان انتقلت الى غيرها فانها بعد الفراغ من الغسل اخصت بالبقاء باليمنى وهذا العنوان لا يزول عنها بالانتقال إلى غيرها .

ومن المعلوم عدم اعتبار الاضافة على الوجه الثاني بمعنى كون المقصود المسح بهذه البلة وان انتقلت إلى اليسرى او الى الرجل او غيرهما فلا بد ان يكون المراد ان يكون المسح باليمنى مبلولة .

واما كونها من فضل نداوة الوضوء فيستفاد اعتباره عن سائر الاخبار واما اعتبار الجهتين فهو من قبيل استعمال اللفظ في المعنيين .

والتحقيق ان الاضافة للعهد وان كانت باعتبار الاول إلا ان الجهة الثانية تستفاد من العهد والاخبار صريحة في ارادة هذا المعنى ويستفاد منها امر ان كون المسح باليمنى وكون البلة من فضل نداوة الوضوء وكون ذكر اليمنى لا للتقييد بل باعتبار انها اظهر ما يستعان به للافعال يندفع بذكر اليسرى في مقابلها في بعض تلك الروايات ففي بعضها « إن الله وتر يحب الوتر فقد يجزئك من الوضوء ثلث غرفات : واحدة للوجه

واثنان للذراعين ، وتمسح ببلّة يميناك ناصيتك ، وما بقي من بلّة يميناك ظهر قدمك اليمنى ، وتمسح ببلّة يسارك ظهر قدمك اليسرى .

وحيث إنّ الواجب عند أهل الخلاف الاستيناف فيمكن أن يناقش بانه في مقام الترخيص إلّا انه غير محتمل فيما اوحى الله الى النبي ﷺ ليلة المعراج وكذا لا يلائم الامر بالتجديد عند اعواز بلّة الوضوء واحتمال كونه لفوات المولات يدفعه السياق مع ان الجفاف من حيث هو ليس موجباً لفوات المولات على ما يظهر انشاء الله تعالى .

وبهذا يظهر ان الامر بالاستيناف من جهة التقيد [و] ان قد عرفت ان الواجب ايصال بلّة الوضوء على وجه خاص فلا بدّ من تأثير البلّة في الممسوح فان مرجع الحكم الى حمل الميكلف على ان يبلل رأسه ورجليه مسحاً فلا بدّ من كون البلّة بحيث يتعدى الى الممسوح كما انه لا بدّ من جفاف الممسوح او ما يحكمه كى يصدق انه بلله فان المبلول لا يتبلل ولا ينفع مجرد غلبة ماء ما يمسح به على ما في المحل .

وليس مستند هذا الحكم التحفظ على كون المسح بنداوة الوضوء كما يتوهم ومقتضى الروايات وإن كان وجوب كون المسح بخصوص اليمنى إلّا أن مجرد الامر وما بمنزله عندنا لا يدل على الوجوب وإنما نستفيده في الموارد الخاصة من القرائن كالاهتمام بكون المسح من فضل نداوة الوضوء في الاخبار الكثيرة وإذا لم يثبت اعتبار كونه بخصوص اليمنى من التصريح به فكيف يثبت اعتبار كونه بالاصابع أو بالكف و ترتب الباطن على الظاهر إلى غير ذلك من الخصوصيات ودعوى التبادر جزاف واضحة الفساد .

والحاصل أنه يجب كونه بفضل نداوة الوضوء مطلقاً سواء كان في اليمنى أو في غيرها من أعضاء الوضوء من غير ترتيب لجواز أخذه من اللحية والحاجبين وأشفار العين مع الاختيار كما هو صريح الاخبار وذكر المواضع المذكورة انما هو لبقاء النداة في الشعر بعد جفاف نفس العضو بمقتضى الطبيعة لا لاختصاصها بذلك .

وكيف كان فعدم وجوب إعادة الوضوء مع التمكن من تحصيل المسح ببلّة

خصوص اليد دليل قطعى على عدم وجوبه مع الامكان ومع العدم فبالماء الجديد فان التشديد لم يثبت فى التقييد والاصل عدمه فناخذ بالاطلاق .

توضيح ذلك أن التقييد قد يكون شديداً بمعنى أنه بحيث ينتفى المقيد بانتفائه مطلقا مثل كون الغسل بالماء المطلق وقد لا يبلغ هذه المثابة كلاستقبال في الصلوة والقيام والطهارة المائية إلى غير ذلك من الاجزاء والشرائط التي لا يوجب تعذرها سقوط التكليف .

وحيث أن المناسبات شدة التقييد وضعفه فمع الشك ندفع احتمال الشدة بالاصل كما يندفع احتمال أصل التقييد به والتفصيل في الاصول وإن قد عرفت أن المطلوب إنما هو استعمال الماء على الوجه المخصوص أى بالمسح فلامجال لتوهم الاكتفاء بالمسح المجرد عند تعذر الماء للمسح مطلقا .

نعم لتوهم وجوب ايصال البللة إلى المحل من غير مسح وجه يندفع بظهور الاهتمام به من الاقتصار عليه في الآية الشريفة وغيرها من الادلة حتى توهم أن كونه بالبللة قيد فيه وأنه الاصل يكاد أن يدفع بالاصل لولا الادلة القاطعة الدالة عليه .

و يجوز مدبراً للاصل من غير كراهة لضعف مستند عدم الجواز وعدم التسامع ولا دلالة له في عدم صدور النكس في الوضوءات البيانية على المرجوحية بل يظهر من صحيح حماد ما لا ينافيه الغسل فان الذي ثبت من الادلة عدم وجوب الغسل واما عدم الجواز فلا، توضيح ذلك أن الغسل عبارة عن استيلاء الماء على الشيء مطلقا واجرائه عليه خاصة والمسح عبارة عن امر ارشئ على آخر فهم متباينان ذاتاً بمعنى لا يصدق احدهما على الآخر ولا مانع من اجتماعهما مورداً و الذي ثبت بالادلة انهما هو وجوب الغسل في الوجه واليدين سواء كان بالمسح ام لا والغالب انه بالمسح في اجتماعهما ولهذا عبر عن الوضوء بالتمسح .

وقد ورد الامر بغسل الوجه و الذراعين مسحاً في بعض الروايات ففي قرب

الاسناد عن أحمد بن محمد عن ابن محبوب عن أبي جرير الرقاشي « قال : قلت لأبي الحسن موسى عليه السلام كيف الوضوء للصلوة ؟ 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 .

وكذا ثبت بالأدلة ان إيصال الماء الى الرأس والرجلين لا بدّ أن يكون مسحاً ولولا الدليل على عدم وجوب الغسل لقلنا به أى التزمنا بوجوب الغسل مسحاً وغاية ما ثبت عدم وجوبه والاكتفاء بإيصال الندواة

نعم لا يجوز الاكتفاء بالغسل بل لا يجوز الاتيان به بقصد انه مأمور به و تقابل المسح والغسل انما هو في هذه المرحلة فان الامر دائرين كون الواجب هو الاول كما هو مذهبننا او الثاني كما عليه مخالفوا اهل البيت عليهم السلام لانهما متقابلان بالذات وهذا المعنى صريح صحيح زرارة « قال قال لى : لو أنك توضأت فجعلت مسح الرجلين غسلاً ثم أضمرت أن ذلك من المفروض لم يكن ذلك بوضوء » وعن ايوب بن نوح « قال : كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام أسأله عن المسح على القدمين ، فقال الوضوء بالمسح و من غسل فلا بأس » .

ويجب مسح ظاهر القدمين لصريح الكتاب حيث انه وصل بالرأس ولا يجوز وقوع متعلق فعل عقيب فعل آخر لادخل له بذلك الفعل انرى انه يجوز ان يقال اقبل زيدا و اكرم عمرواً و خالداً مع كون المقصود قتل خالد أو يقال انكحت هنداً وطلقت فاطمة و ليلى مع كون المقصود تزويج ليلى والى هذا اشار الباقر عليه السلام بقوله « ثم وصل الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه فقال و ارجلكم إلى الكعبين فعرفنا حين وصلهما بالرأس ان المسح على بعضهما » .

والحاصل ان الاعتراض بمثله لا يجوز خصوصاً مع قراءة الجر المتعينة بقول ابى جعفر عليه السلام وكونه بالجوار لو كان جائزاً في نفسه فمع الفصل بالعاطف غير جائز وقراءة النصب على تقدير صحتها يجوز ان يكون على المحل و مقتضى الجمع بين القرائتين ايضاً ذلك مع أن قراءة النصب اجتهاد من جماعة لاحجية في قولهم .

وكون القراءات متواترة عن النبي ﷺ توهم ناش عن عدم الخبرة بأحوال القرآن وكونه معنى نزل القرآن على سبعة أحرف أوضح فساداً مع أنه يحتمل معاني كثيرة مذكورة في الاتفاق وهذا وجه فاسد قال الرازي في مفاتيح الغيب اختلف الناس في مسح الرجلين وفي غسلهما فقال القفال في تفسيره عن ابن عباس وانس بن مالك و عكرمة والشعبي وابي جعفر محمد بن علي الباقر عليه السلام ان الواجب فيهما المسح وهو مذهب الامامية من الشيعة .

وقال جمهور الفقهاء والمفسرين فرضهما الغسل وقال داود الاصفهاني بالجمع بينهما وهو قول الناصر للحق من ائمة الزيدية وقال الحسن البصري و محمد بن جرير الطبري المكلف مخير بين المسح والغسل، حجة من قال بوجوب المسح مبنى على القرائتين المشهورتين في قوله تعالى وارجلكم فقراً ابن كثير و حمزة وابو عمرو وعاصم في رواية أبي بكر عنه بالجر .

و قرأ نافع وابن عاصم وابن عامر والكسائي وعاصم في رواية حفص عنه بالنصب .

فنقول اما القرائة بالجر فهي تقتضى كون الارجل معطوفة على الرأس فكما وجب المسح في الرأس فكذلك في الارجل .

فان قيل لم لا يجوز ان يقال هذا كسر على الجوار كما في قوله جحرضب خرب وقول : كبير اناس في بجاد مزمل قلنا هذا باطل من وجوه :

الاول : ان الكسر على الجوار معدود في اللحن الذى قد يتحمل لاجل الضرورة في الشعر وكلام الله يجب تنزيهه عنه .

وثانيها : ان الكسر انما يصار إليه حيث يحصل الامن من الالتباس كما في قوله جحرضب خرب فان من المعلوم بالضرورة ان الخرب لا يكون نعتاً للضب بل للمجر وفى هذه الآية الأمن من الالتباس غير حاصل .

وثالثها : ان الكسر بالجوار انما يكون بدون حرف العطف وأما مع حرف

العطف فلم يتكلم به العرب واما الفرائة بالنصب فقالوا انها ايضاً توجب المسح و ذلك لان قوله « برؤسكم » فى محل النصب ولكنهما مجرورة بالباء فان عطف الأ رجل على الرأس جاز فى الارجل النصب عطفاً على محل الرأس والجاء عطفاً على الظاهر و هذا مذهب مشهور للنجاة .

فاذا ثبت هذا فنقول ظهر انه يجوز ان يكون عامل النصب فى قوله وارجلكم هو قوله وامسحوا ويجوز ان يكون قوله واغسلوا لكن العاملين إذا اجتماعاً على معمول واحد كان إعمال الأقرب أولى فوجب ان يكون عامل النصب فى قوله وارجلكم هو قوله وامسحوا فثبت ان فرائة وارجلكم بنصب اللام توجب المسح ايضاً فهذا وجه الاستدلال بهذه الآية على وجوب المسح ثم قال : ولا يجوز دفع ذلك بالاخبار لانها باسرها من باب الآحاد ونسخ القرآن بخبر الواحد لا يجوز .

واعلم انه لا يمكن الجواب عن هذا الأمن وجهين .

الاول : ان الاخبار الكثيرة وردت بايجاب الغسل والغسل مشتمل على المسح ولا ينعكس فكان الغسل أقرب الى الاحتياط فوجب المصير اليه وعلى هذا الوجه يجب القطع بان غسل الرجل يقوم مقام مسحها .

والثاني : ان فرض الرجلين محدود الى الكعبيين والتحديد انما جاء فى الغسل لا فى المسح انتهى .

ولا يخفى ما فى الجوابين من الوهن .

اما الاول : فلان القائل بالغسل لا يقيده بوقوعه مسحاً بل انما يوجبه مطلقاً وليس المسح من لوازم الغسل بالضرورة بل شاع توهم المنافاة بينهما و استحالة اجتماعهما .

نعم يمكن الجمع بين الادلة بالالتزام بوجوب الجمع او التخيير فان التعارض بين الادلة انما هو باعتبار احرار وحدة التكليف ولادليل عليها فالمسح ثبت بالاية و كثير من الروايات والغسل ايضاً ثبت بالروايات الأخر وهذا مبنى قول داود و ناصر الحق

والحسن ومحمد بن جرير .

واما الجواب الثاني فهو واضح فساداً ضرورة ان التحديد ليس من خواص الغسل وانما تحديد الغسل في خصوص اليدين امر وقع في الدين حيث كان موضوعه الذراعين المحدودين بالمرفقين فحيث كان موضوع المسح ظهر القدم الموصول بالساق بالعظم المسمى بالكعب على ما سيظهر انشاء الله فلا بد من بيانه بذكر حده المستتبع لتحديد الحكم .

فكل حكم دائر مدار موضوعه سواء كان غسلاً او مسحاً او غيرهما و سواء كان خبرياً او انشائياً شريعياً أو عقلياً او عرفياً ، و اى علاقة بين الغسل والتحديد و اى منافرة بين المسح والتحديد فهل يتوهم ذومسكة ان موضوع المسح مع انه عضو مخصوص من اعضاء الرجل لا يجوز التعرض له استناداً إلى ان التحديد انما جاء في الغسل و اى معنى لهذا القول وهو مجيء التحديد في الغسل دون المسح مع انه لو لم يجيء في المسح لما حكمنا به .

وانما الكلام في دلالة الآية على التحديد في المسح وكيف يمكن الاستناد في عدم دلالتها إلى عدم الدليل عليه فهل تتوقف دلالة الآية على قيام ما يوافقها على الحكم ام تتوقف دلالتها على نفسها في تفسير و ارجلکم الى الكعبين .

والحاصل ان الاستناد في عدم كون الكعبين غاية للمسح إلى أن التحديد في الغسل من الخرافات قال البيضاوى في تفسير و ارجلکم إلى الكعبين نصبه نافع وابن عامر والكسائي وحفص ويعقوب عطفاً على وجوهكم ويؤيده السنة الشائعة وعمل الصحابة وقول أكثر الأمة و التحديد في الغسل إذ المسح لا يحد انتهى .

وهذا الكلام اعجب فان كون المسح لا يحد جزاف صرف ولا دليل عليه بل لا شبهة في فسادة فان كان الغرض ان هذا الحكم في نفسه غير صالح للتحديد فواضح الفساد إذ لا شك أنه تابع لنظر الحاكم وإن كان غرضه انه في الشريعة كذلك فهو رجم بالغيب بل لا اشكال في أنه محدود في الجملة على تقدير تعلقه بالارجل ضرورة عدم وجوب استيعاب الرجلين بالمسح فالتحديد معلوم .

وإنما الكلام في أن الحكم هو الغسل أو المسح والخلاف في المراد بالكعبين لا ينافي الاتفاق على التحديد وكون الآية نصاً فيه مع أنك قد عرفت أن التحديد في الغسل إنما هو لبيان الموضوع فالتحديد أولاً للموضوع وتبعية الحكم ومثل هذا التحديد واجب في كل حكم ضرورة دوران كل حكم مدار موضوعه فتبين أن المسح كغيره من الأحكام يحدّ لامحالة فافهم وحيث كان عطف أرجل على أيديكم ممّا لا سبيل إلى إثباته على تقدير صحته التجأ بعضهم إلى الالتزام بأن المراد بالمسح هو الغسل وعن أبي زيد أنه قال المسح خفيف الغسل فقد قالوا تمسحت للصلوة .

وفيه أن الغسل إذا لم يشتمل على إمرار شيء على المغسول لا يسمى مسحاً والخفة لا توجب التجوز بالمسح عن الغسل والتمسح إنما يقال للوضوء لاشتماله على المسح غالباً في غسل الوجه واليدين مع أنه استعمال اللفظ في معنيين .

وقال الاخفش هو معطوف على الرأس في اللفظ مقطوع عنه في المعنى كقول الشاعر علفتها تبناً وماء بارداً وفيه أنه جمع بين المتناقضين ضرورة أنه لا معنى للعطف إلا التشريك في الحكم وأما في الشعر فليس كما زعمه حيث أنه جملة مستأنفة حذف منها الفعل تعويلاً على القرينة هذه جملة القول في أن الواجب هو المسح لا الغسل بمقتضى الآية .

وأما الروايات فهي كثيرة جداً وما استدلل به أهل الخلاف من الأخبار على تقدير صحته لا يدلّ إلا على الغسل وأما عدم المسح فلا وقد عرفت عدم المنافات بل يظهر من بعض أخبارهم أن الغسل صدر عن النبي ﷺ مستقلاً لأنه كان من وضوئه .

وكيف كان فهذا الحكم مما لا ريب فيه عندنا كما أن اختصاص ظاهر القدم بالمسح أيضاً صريح أخبارنا المشتملة على الموضوعات البيانية وغيرها .

وبالجملة فهذا الحكم أيضاً مما لا ريب فيه عندنا وما ورد على خلافه فأنما وردت مورد التيقن ويتبدى من رؤس الأصابع وينتهي إلى الكعبين وحيث أن المسح مغيث بالكعبين فيجب الاستيعاب أي استيعاب ظهر القدم بالمسح طوعاً لما سيظهر إنشاء الله

تعالى من ان الكعب واقع في المفصل بين القدم والساق وما يتوهم من ان الغاية للمسح لا للمسح بمعنى ان المسح لابد ان يكون في هذا المقدار وان تغير ظهر القدم لا يمسح .
واما وجوب استيعاب ظهر القدم فلا يتفرع عليه بل انما هو نتيجة كون الغاية للمسح فيندفع بان (الى) في قوله تعالى متعلق بامسحوا فالحرف آلة بملاحظة حال الفعل من حيث انه من متعلقاته .

ولاسبيل الى الالتزام بان قوله تعالى الى الكعبين ظرف مستقر ولا يجب الاستيعاب عرضا حيث ان كلمة باء تدخل على المعطوف بمقتضى العطف حيث ان الحكم محدود من حيث الطول فينحصر التبعية في العرض واليه اشار الباقر عليه السلام في صحيحة زرارة المتقدمة ونفس الصحيحة ايضا صريحة في ذلك سؤالاً وجواباً .

ويظهر هذا المعنى من غيرها من الروايات وكون هذا البعض محدوداً بثلاثة اصابع او بالكف مما لا يمكن اثباته الا سبباً فان الامر عندنا ليس حقيقة في الوجوب ولا النهي في التحريم .

واما رواية عبد الاعلى في اجنبية عن هذا المقام فان قوله عليه السلام امسح عليه الضمير فيه راجع الى الاصبع لا الى المرارة لتذكير الضمير بالمعنى ان المسح على الاصبع نفسه من جهة الحرج لاعلى الجبيرة فهو وارد مورد التقية حيث ان وجوب الغسل كان مفروغاً عنه عند السائل ومع تعذره حكم عليه السلام بالاكْتفاء بالمسح او ان المرارة حيث تبلغ باللصوق مرتبة لا تتميز من الاصابع فتكون كالجلد للعضو كما هو معلوم بالعيان فبهذا الاعتبار صار المسح على الاصبع وان وقع على المرارة .

فالحاصل على هذا ان استيعاب القدم بالغسل انما يجب مع الامكان ومع العدم فيكتفى بمسح الاصبع الذي عليه المرارة كما يمسح على الخفين وحيث ان الموضوع للحكم ظهر القدم والغاية تحديده فلا اشكال في الغاية من حيث الدخول والخروج فما كان من الكعب واقعاً على القدم يمسح وما وقع تحت عظم الساق فلا يمسح .

والحاصل ان الكعب على ما سيظهر انشاء الله تعالى واقع في المفصل بين الساق والقدم وحيث ثبت وجوب ايصال المسح الى المفصل فلا مجال للبحث عن حكم الكعب

مع عدم ظهوره للحس .

واما قبة القدم فهي ليست كعباً من حيث انها كذلك ولوقلنا بانها من حيث هي غاية لحكمنا بدخولها في الحكم لدخولها في الموضوع وكون المسح من الكعب كما في بعض الروايات لا ينافي الالتزام بالخروج فان الابتداء ايضاً كالاتهاء في دخوله اذا كان من جنس ما بعده وخروجه مع الانتهاء اذا خرج .

وما في خبر الاخوين من التحديد بما بين الكعبين الى رؤس الاصابع له دلالة قوية على الخروج وقد فطن له في المعتبر فان كون موضوع الحكم بين شيء لامعنى له الا خروج ذلك الشيء لان الشيء ليس بين نفسه .

واما اطراف الاصابع فهي غاية تدخل لدخولها في المغيبي ، ولهذا قال عليه السلام « ما بين الكعبين الى أطراف الاصابع » ولم يقل وبين اطراف الاصابع ولو قال كذلك لاستفدنا عدم وجوب مسح اطراف الاصابع ايضاً ومن الغريب المناقشة في هذا الاستدلال بانه قد يكون مستعملاً في ما يدخل فيه المبدء كقوله لعندي ما بين واحد الى عشرة فانه يلزمه دخول الواحد قطعاً فان المورد لم يفرق بين وقوع شيء بين شيئين وبين تردداً بين امرين و اطراف الشبهة و ان خرجت عن الشبهة الا ان الشبهة متعلقة بها كالعلم فان خروج المعلوم عن العلم لا ينافي توقفه عليه و استحالة تحققه بدونه فدوران امر بين امرين أو امور لامعنى له الا ان كلاً محتمل .

واما تحقق شيء بين شيئين ووقوعه بينهما فلا معنى له الا خروجه عنهما فهذا دخول يستلزم الخروج كدخول المظروف في الظرف فان الشيء يجوز ان يكون ظرفاً لنفسه وهما اى الكعبان عظامان واقعان في ملتقى الساق والقدم واطلاق الكعب على عظمى الساق غلط مشهور وانما تسميان عند العرب الظنبوبتين والزهرين والمنجمين فان احداً لم يسند الى الخواص اطلاق الكعب على الظنبوبة لا في لسان الفصحاء مع ان العلامة للغوى في كتاب الكعب جزم بانه لم يطلق عليها في الجاهلية ولا في الاسلام لا في لسان الفصحاء ولا غيرهم ، وانما هو غلط معروف على السنة العامة .

وأما ما في كتب اللغويين فأنما يكشف عن استعمال اللفظ فيها وهو مما لا ريب فيه وإنما الشأن في إثبات أنه صحيح وهو غير ثابت ولادليل عليه بل علم خلافه .
وفي الذكرى أن من أحسن ما ورد في ذلك ما ذكره أبو عمرو الزاهد في كتاب فائت الجماهرة قال اختلف الناس في الكعب فاخبرني أبو نصر عن الاصمعي أنه النائي في أسفل الساق عن يمين وشمال وأخبرني سلمة عن الفراء قال هو في مشط الرجل وقال هكذا برجله قال أبو العباس فهذا الذي يسميه الاصمعي الكعب هو عند العرب المنجم انتهى فشهد أبو العباس أيضاً بما حكم به العلامة عميد الرؤساء من أن العرب لا يسمي ما زعمه الاصمعي كعباً وإنما هو عند العرب المنجم فانظر كيف نسب التسمية إلى الاصمعي وخصه بها .

ثم بعد العبارة المتقدمة قال واخبرني سلمة عن الفراء عن الكسائي قال قد تجد بن علي بن الحسين عليه السلام في مجلس كان له وقال هيهنا الكعبان قال فقالوا هكذا فقال ليس هو هكذا ولكنه هكذا وأشار إلى مشط رجله فقالوا إن الناس يقولون هكذا فقال لا هذا قول الخاصة وذاك علي قول العامة انتهى فانظر كيف أخبر الكسائي عن قول الباقر عليه السلام معتمداً عليه وهو صريح في تخطئة العامة في اطلاقهم الكعب على المنجم وأن الخاصة من العرب العارفين لا يطلقون الكعب عليهما بل إنما العظم المسمى بالكعب عندهم في مشط الرجل .

ومن المعلوم أن هذا ليس بياناً للحكم الشرعي ، وإنما هو تشخيص المسمى باللفظ وإلا فلا معنى لكونه قول العامة ، فإن المراد عامة الناس والسواد الذين لا يميزون الغلط من الصحيح وظهر أن هذا الغلط لم يشبه امره إلا على الاصمعي أولاً وتبعه غيره .

بل الظاهر أن هذه النسبة إلى الاصمعي أيضاً فاسدة قال الرازي : مذهب جمهور الفقهاء أن الكعبين عبارة عن العظمين النائتين من جانبي الساق وقالت الامامية وكل من ذهب إلى وجوب المسح أن الكعب عبارة عن عظم مستدير مثل كعب البقر والغنم

موضوع تحت عظم الساق حيث يكون مفصل الساق والقدم ، وهو قول محمد بن الحسن وكان الاصمعي يختار هذا القول ويقول : الطرفان النائتان يسميان بالمنجمين ، هكذا رواه القفال في تفسيره انتهى .

فمقتضى رواية القفال في تفسيره أن الاصمعي أيضاً متنبه لكون إطلاق الكعب على المنجم غلطاً .

وروى الشيخ زه ، عن مسيرة عن أبي جعفر عليه السلام قال : « ألا أحكى لكم وضوء رسول الله ﷺ ، ثم أخذ كفتان ماء » إلى أن قال « ثم مسح رأسه وقدميه ثم وضع يده على ظهر القدم ، ثم قال هذا هو الكعب ، قال : فأومأ بيده إلى أسفل العرقوب : ثم قال إن هذا هو الظنبوب » فهذه الرواية أيضاً صحيحة في أن إطلاق الكعب على المنجم غلط ، وإنما اسمه عند العرب الظنبوب .

وعن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن عمر بن أذينة عن زرارة وبكير أنهما « سألا أبا جعفر عليه السلام عن وضوء رسول الله ﷺ فدعا بطشت أو تور فيه ماء فغمس يده اليمنى فغرف بها غرفة فصبها على وجهه ، فغسل بها وجهه ، ثم غمس كفه اليسرى فغرف بها غرفة فأفرغ على ذراعه اليمنى ، فغسل بها ذراعه من المرفق إلى الكف لا يردّها إلى المرفق ثم غمس كفه اليمنى فأفرغ بها على ذراعه اليسرى من المرفق وصنع بها مثل ما صنع باليمنى ، ثم مسح رأسه وقدميه ببلل كفه لم يحدث لهما ماء جديداً ثم قال : ولا يدخل أصابعه تحت الشراك .

قال ثم قال إن الله تعالى يقول « يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم » وليس له أن يدع شيئاً من وجهه إلا غسله ، وأمر بغسل اليدين إلى المرفقين ، فليس له أن يدع من يديه إلى المرفقين شيئاً إلا غسله ، لأن الله تعالى يقول : « فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق » ثم قال « وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين » فإذا مسح بشيء من رأسه أو بشيء من قدميه ما بين الكعبين إلى أطراف الأصابع فقد أجزأه .

قال فقلنا له أين الكعبان ؟ قال : ههنا يعني المفصل دون عظم الساق فقلنا له :

هذا ماهو ؟ فقال : هذا من أعظم الساق و الكعب أسفل من ذلك ، فقلنا أصلحك الله فغرفة واحدة تجزي للوجه و غرفة للذراع ؟ قال نعم اذا بالغت فيها والثنتان تأتيان على ذلك كله .

وحيث إن هذه الرواية الشريفة مشتملة على فوائد كثيرة ، تبركت بذكرها وهي أيضاً صريحة في أن الظنبوبة عظم الساق ، والكعب خارج عنه ، فاطلاقه عليها غلط واشتباه ، وتفيد هذا المعنى ما رواه ميسر عن أبي جعفر عليه السلام أنه وصف الكعب في ظهر القدم فإن هذا عين ما رواه الكسائي عنه عليه السلام ومعنى وصفه عيّنهُ ، وتعين الكعب في ظهر القدم نفيه عن عظم الساق .

والحاصل أنه لا إشكال في أن الكعب له معنيان وصفى واسمى :

أما الاول فزعم جمع أنه المرتفع من الشيء وأن كلما علا وارتفع فهو كعب وهو غلط بل المعنى الجامع بين الموارد الذي يطرد الاستعمال باعتباره ويدور مداره هو الأسفل الموصول بشيء آخر المعد لذلك الصالح له ، ومن هذا الباب كعوب القناة فإن أسفل الأنبوبة باعتبار وصله باخرى يسمى كعباً ومنه أيضاً مفاصل العظام ، فإن منتهى واحد من العظمين متصل بالآخر في جميع المفاصل ومن هذا الباب المكعب أيضاً حيث إنه ليس له أسفل معد للوضع والرفع من جهة خاصة بل هو كذلك من الجهات الاربع واطلاقه على المربع تسامح في هذا المعنى على تقدير صحته .

ومن المعلوم أن كلما علا وارتفع لا يسمى كعباً ترى أن الجبل أو الشجر أو التلّ كعب عند العرب ؟ كلا ثم كلاً ، نعم يقال كعب ثدي الجارية إذا بدى للنهود ، وذلك لأنه في هذا الحال له نتوء ونشور يشبه ما يختص به الكعب بالمعنى الاسمي فان لهذا العظم نتوءاً خاصاً ويشبه الثدي في اول بروز ميله إلى الحركة ذلك العظم في النتوء وفرق بين النتوء والنشور الثابتين في الكعب الاسمي وبين العلو والارتفاع الاجنبيين عن حقيقة الكعب رأساً .

وأما الثاني فالعظم المعروف الذي يلعب به لاشكال في أنه مسمى بهذا الاسم والتسمية ثابتة باقية إلى زماننا هذا على منوال ساير المسميات ، وإنما سمي به لوصل

اسفل عظم بآخر بواسطته وحيث أنه المقوم للاتصال صار كانه الكعب هذا بحسب الاصل
وإلا فهو اسم لهذا العظم حقيقة فيه اتفاقاً بل بالضرورة ولا إشكال في ان هذا العظم
متصف بوصفين .

احدهما النتوء الخاص الذي يمتاز به عن غيره ، حتى أن كلما تحقق فيه هذا
النحو من النتوء يصح إطلاق الكعب عليه ، والآخر كونه آلة لوصل أحد العظمين
بالآخر ، ومن مقارناته في أنه واقع في أسفل الساق وأصل القدم لانه يوصل به العظام
كما هو المعلوم بالمشاهدة والعيان .

و جميع ما ذكرناه مما لا خلاف فيه ولا إشكال في أن العظم المخصوص المسمى
بهذا الاسم بعد التسالم على انه متصف بالادصاف التي عرفت هل هو المنجم الذي في آخر
الساق عن الطرفين أو أنه ذلك العظم المخصوص الواقع في ظهر القدم تحت عظم الساق
الواقع على العقب .

ولا يخفى أن هذا ليس نزاعاً في التسمية وانما هو اختلاف في تشخيص المسمى
والمرجع في هذا المقام ليس اهل اللغة وائتمتها فان تشخيص مسمى الاسامي ممثلاً
معنى للرجوع فيه إلى أهل اللسان أو العلماء ، فبعد العلم بمعنى لفظ الماء او الانسان
مثلاً لا يرتفع الاشتباه في المصداق إذا لم يكن مستنداً إلى الشك في الصدق الناشئ
عن اجمال المفهوم بمراجعة أهل اللسان ، أو مذاق اهل اللغة ، مع أنه لم يبق مجال لهذا
النزاع أيضاً بعد التسالم على اطلاق اللفظ على كل من العظمين ، فان الاطلاقين باقيان
إلى الآن .

والذي يظهر ممن ذهب إلى أن الكعب هو المنجم أنه زعم أنه العظم الواقع في
المفصل ، فهو يسلم أن الكعب اسم لعظم متصف بأوصاف مخصوصة من الوقوع في
ملتقى العظمين ، والاشتغال على النتوء وأنه مفائر لعظم الساق ومع ذلك زعم أنه
المنجم ولم يعرف أنه من عظم الساق .

ففي الصحاح الكعب العظم الناشئ عند ملتقى الساق والقدم وأنكر الاصمعي

قول الناس إنه في ظهر القدم ، وكعوب الرمح النواشز في اطراف الانايبب انتهى .
ويظهر منه أن كون المسمى بهذا الاسم عظماً ناشراً عند ملتقى الساق والقدم
أمر مفروغ عنه وإن الناس قاطبة على أنه في ظهر القدم وأن الاصمعي بعد تسليم كون
الكعب متصفاً بالوصف المخصوص خالف الناس في وقوعه في ظهر القدم .
فالنتيجة أنه زعم أن المنجم في ملتقى العضوين مع أن من الواضح أنه آخر
الساق لأعظم مغائر له واقع في ملتقاء مع القدم فان الساق واقع على العقب والواقع في
الملتقى إنما ذلك العظم الواقع تحته فانه من تحته يلاقى العقب من فوقه وكيف
يتوهم أن الجنبين تحت وأن الشيء واقع بين ملتقى نفسه مع غيره فهذا غلط لا يصدر
عمن له ادنى مسكة وقد سمعت وستسمع أن الرازي ينسب إليه كونه في ظهر
القدم .

وأما ما زعمه من اعتبار النشوز في كعوب الرمح فهو أيضاً فاسد حيث إن من
المعلوم ان ما بين الأُنبوبتين كعب وإن لم يشتمل على النشوز ، وهذا أيضاً يشبه غلط
الاصمعي على تقدير صدق النسبة حيث إن اتصاف المسمى بالمتنوّ والنشوز أمر
مسلم مفروغ عنه ، فزعم أن له دخلاً في المعنى الوصفي .

وفي نهاية ابن الاثير الكعبان العظمان النائثان عند مفصل الساق والقدم عن
الجنبين وذهب قوم إلى أنهما العظمان اللذان في ظهر القدم وهو مذهب الشيعة ومنه قول
يحيى بن الحرث رأيت القتلى يوم زيد بن علي فرأيت الكعاب في وسط القدم (إلى
أن قال) وفي حديث قبله والله لا يزال كعبك عالياً وهو دعاء لها بالشرف والعلو ، والاصل
فيه كعب القناة وهو أنبوبها وما بين كل عقدين منها كعب ، وكل شيء علا وارتفع فهو
كعب انتهى .

وهو كما ترى جمع بين المتنافيين كون الكعب عند مفصل الساق والقدم الذي هو
معلوم مسلم وكونه عن الجنبين أي الظنوبتين ، فأنهما ليسا بهذه المثابة بالضرورة ،
وهذا هو الذي صنعه الاصمعي علي ما في الصحاح .

ويظهر مما حكاه عن يحيى بن الحرث أن كون الكعب مارآه في ظهر القدم مما لا ريب فيه وإنما اشتبه الامر حيث انه مستور على الناس فكل من رأى مارآه لم يتأمل في انه هناك لا الظن بوبتان .

وأما ما زعمه من ان كعب القناة هو انبوبها فبديهي الفساد بل انما هو ما بين الانبوبتين ومن هذا الباب توهمه ان كل ماعلا وارفع فهو كعب ، بل هذا أظهر فساداً لعدم الاطراد بالضرورة وليت شعري انه ينكر تسمية ماراه يحيى كعباً او يكذبه في مقالته واخباره .

اما الاول فلا سبيل اليه فان غاية ما عند المخالف انه لكونه مستوراً ليس مراداً في الآية الشريفة لا ان ذلك العظم لا يسمى بهذا الاسم .

واما الثاني فسيظهر انشاء الله لك صدقه بل ظهر من الجوهرى أنه مما يعرفه الناس وحينئذ فكيف يتوهم ان العظم الواقع في الملتقى عن الجنبيين مع انه ليس بصدد تفسير الآية الشريفة وانما هو في مقام بيان معنى الكلمة .

وفي المصباح المنير للفيومي الكعبين من الانسان اختلف فيه ائمة اللغة قال عمرو بن العلاء والاصمعي وجماعة هو العظم الناشز عند ملتقى الساقين فيكون لكل قدم كعبان عن ميمنتها وميسرتها وقد صرح بهذا الازهرى وغيره وقال ابن الاعرابي وجماعة الكعب هو المفصل بين الساق والقدم والجمع كعوب وكعاب ، قال الازهرى الكعبان الثانتان في منتهى الساق مع القدم عن يمنة القدم ويسرتها وذهبت الشيعة إلى أن الكعب في ظهر القدم وانكره ائمة اللغة كالاصمعي وغيره ، والكعب من القصب الأنوبة بين العقدتين انتهى .

والظاهر أن الرجل لا يشعر بما يقول كما يظهر من نصب المبتدء وإفراد الضمير الراجع إلى التنبيه فانه قال الكعبين هو العظم الناشز عند ملتقى الساقين ، فان اشتمال كل قدم على كعبين لا يتفرع على كون الكعب عند ملتقى الساق والقدم ، بل كان الواجب عليه أن يقول كما قال الجوهرى الكعب هو الناشز الواقع في الملتقى عند الجميع ، و

زعم الاصمعي أنه عن الجنين وأنكر كونه في ظهر القدم مع أن الظنوبتين للقدم ضرورة أنهما للساق الواقع على القدم .

وأيضاً ما جعله مقابلاً لهذا القول من أنه المفصل لامعنى له لأن كل مفصل من مفاصل العظام كعب ، ولا اختصاص لهذا المفصل بالتسمية من حيث إنه مفصل ، و من يقول إنه المنجم أو العظم الواقع في الملتقى لا ينكر تسمية المفصل كعباً ، وهذا ليس قولاً في هذه المسئلة فان البحث في تشخيص المعنى الاسمى .

ثم قوله قال الازهرى بعد قول ابن الاعرابى لامعنى له ، لأن هذا هو الذى نسبته إلى تصريح الازهرى قبله ، وهذا كقوله وأنكره أئمة اللغة كالاصمعي بعد ما قال وذهبت الشيعة ، فان هذا هو الذى حكاه عنه أولاً ومع أن المسئلة ليست لغوية على ما عرفت ، فنسبة الإنكار إلى الأئمة كذب واضح كما لا يخفى على المتتبع .

وليس هذا بأعجب من قوله الكعب من القصب الانبوبة بين العقدتين ، و في القاموس الكعب كل مفصل للعظام والعظم الناشز فوق القدم ، والناشزان من جانبيها الجمع أكعب وكعاب والذى يلعب به إلى أن قال : وما بين الانبوبيتين من القصب انتهى . وهذا أيضاً غلط حيث أن ما يلعب به إنما هو من جنس ذلك العظم الناشز فوق القدم وهو العظم المستدير الموجود في أرجل جميع الحيوانات ، فليس الناشز الموجود هناك إلا ذلك العظم ، ولا ينافي هذا اختصاص بعض أصنافه باللعب به ، لأن الجميع في اطلاق اللفظ سواء ، واللفظ متواطىء و الصلوح للعب لا مدخل له في كونه كعباً قطعاً فكل من ذهب إلى أنه فوق القدم فسره بذلك العظم فعدهما معنيين غلط واضح ، بل إنما هو جمع بين المتنافيين .

والحاصل ان وظيفة علماء اللغة إنما هو بيان المفهوم وتشخيص المحل خارج عن وظيفتهم وكل من زعم أنه في الجانبين كالاصمعي حكم به برأيه الفاسد ، وكذلك التعيين في ظهر القدم تعيين لمحل المسمى وشيء من الخصوصيتين لا دخل له في معنى اللفظ ، وكونها معنيين خلاف الضرورة .

وبالجمله تعيين ما ينطبق عليه هذا المفهوم المبين إنما يحتاج إليه المكلف

لمعرفة تكليفه ، وحيث إنه موضوع صرف فالمجتهد والمقلد فيه سواء و أما اللغوى فكونه اجنبياً عنه اوضح .

ويظهر منه عدم اعتبارالنشوز في كعب القناة وأنه ليس إلّا ما بين الانبوتين وصرح بأنه ما بين الانبوتين أى الموصل لا نفسها كما توهمه ابن الاثير والفيومي، وعن المغرب أن الكعب العقدة بين الانبوتين في القصب وهذا وإن لم يشتمل على عقدة كان أحسن من قول من يقول إنه نفس الانبوبة إلّا أن العقدة أيضاً ليس معنى الكعب بل ما بين الجانبين وفي اضافة الجانبين إلى القدم دلالة على التسالم على أن الكعب الاسمى في القدم وقد توهم من توهم أنه الظنبوب مع هذا الالتزام فمن الغرائب تسالمهم على ان الكعب في القدم وذهابهم إلى أنه الظنبوب الذى هو في الساق يمنية ويسرة .

ولا يخفى ان كلاً من توصيف الظنبوبتين بالنشوز وعدمه بالنسبة إلى ما يلعب به ليس على ما ينبغى فان الثتومن اظهر خواص ما يلعب به وليس متحققاً في المنجم وإنما الذى فيه خروج و طلوع و نجوم ، و عن أبي عبيدة أن الكعب هو الذى فى اصل القدم ينتهى إليه الساق بمنزلة كعاب القناة و هذا صريح في أنه مغائر لعظم الساق وإنما هو واقع في اصل القدم و الساق ينتهى إليه ، وهو عبارة اخرى عن كونه واقعاً في ملتقى العظمين ، كما أن وقوعه في المفصل عبارة اخرى عنهما .

وعن الراغب في مفرداته كعب الرجل العظم الذى عند ملتقى القدم والساق انتهى وهذا أيضاً صريح في أنه مغائر لعظم الساق وانه واقع في ملتقاه ومن المعلوم أن الظنبوبة ليست على هذا المنوال وأيضاً قال : وكل ما بين العقدتين من القصب والرمح يقال له كعب تشبيهاً بالكعب في المفصل بين العقدتين كمفصل الكعب بين الساق والقدم انتهى وهذا أيضاً غلط وما أبعد بينه وبين قول أبي عبيدة من أنه العقدة بين الانبوتين .

وعن ابن الفارس في المجلد الكعب كعب الرجل و هو عظم طرف الساق عند ملتقى القدم والساق انتهى وقوله أولاً الكعب كعب الرجل معناه أنه العظم الذى في أرجل

جميع الحيوانات وكونه عند ملتقى الساق والقدم خارج عن معناه ، و تشخيص لمحل وقوعه وهو كذلك وهذا عين كونه عظام طرف الساق وعن الخليل في العين ما يفيد هذا المعنى .

وإن قد عرفت أنه لا كلام في المسمى وإنما الاشكال في معرفته و تمييزه فالمرجع فيه إلى علماء التشريح قال الشيخ الرئيس في القانون : وعظام القدم ستة و عشرون كعب يكمل المفصل مع الساق و عقب به عمدة الثبات وزورقي به الأخمص و أربع عظام للرسغ بها يتصل بالمشط و واحدة منها نردى كالمسدس موضوع إلى الجانب الوحشى وبه يحسن ثبات ذلك الجانب على الأرض وخمسة عظام للمشط .

و أما الكعب فإنّ الأُنسانىّ منه أشدّ تكعبا من كعوب سائر الحيوانات ، و كأنه أشرف عظام القدم النافعة في الحركة ، كما أن العقب أشرف عظام الرّجل النافعة في الثبات ، والكعب موضوع بين الطرفين النائئين من القصبتين يحتويان عليه من جوانبه أعنى من أعلاه وقفاه ، وجانبه الوحشى والأُنسى ، ويدخل طرفاه في العقب في النقرتين دخول ركز والكعب واسطة بين الساق والعقب به يحسن اتصالهما ، ويتوثق المفصل بينهما ، ويؤمن عليه الاضطراب ، وهو موضوع في الوسط بالحقيقة ، و إن كان قديظنّ بسبب الأخمص أنه منحرف إلى الوحشى .

والكعب يرتبط به العظم الزورقي من قدام ارتباطاً مفصلياً وهذا الزورقي متصل بالعقب من خلف ، ومن قدام بثلاثة من عظام الرسغ ، و من الجانب الوحشى بالعظم النردى الذى ان شئت عدته عظماً مفرداً وإن شئت جعلته رابع عظام الرسغ وأما العقب فهو موضوع تحت الكعب مستديراً إلى خلف ، ليقاوم المصاكات والآفات انتهى .

وفي شرح القرشي أن اجزاء القدم مقسومة إلى ستة اقسام وهي الكعب ، والعقب و العظم الزورقي ، وعظام الرسغ ، وعظام المشط ، وعظام الاصابع ، و نحن الآن نتكلم في كل واحد منها فنقول :

اما الكعب في الانسان منه أكثر تكعباً وأشدّ تهندماً ممّا في سائر الحيوانات

وذلك لأن لرجليه قدماً وأصابع ، ويحتاج إلى تحريك قدميه انبساطاً وانقباضاً ،
وذلك بحركة سهلة ليسهل عليه الوطى على الأرض المائلة إلى الارتفاع والانخفاض
وعلى المستوية ، فلذلك يحتاج أن يكون مفصل قدمه مع قوته وإحكامه سلساً سهلاً
الحركة .

وهذا المفصل لا يمكن أن يكون بزائدة واحدة مستديرة تدخل في حفرتها ،
فكان يحدث للقدم لذلك أن يتحرك مقدمته إلى جهة جانبه بل إلى جهة مؤخره ،
وكان يلزم ذلك فساد التركيب أو مصاكة إحدى القدمين للأخرى ، فلا بد وأن يكون
بزائدين حتى يكون كل واحد منهما مانعة من حركة الأخرى على الاستدارة .
ولا يمكن أن يكون إحدى الزائدين خلفاً والأخرى قدماً ، لأن ذلك يعسر معه
حركة الانبساط والانقباض اللتين يقدم القدم ، فلا بد من أن يكون هاتان الزائدتان
إحديهما يميناً والأخرى شمالاً .

ولابد وأن يكون بينهما تباعد له قدر يعتد به ، ليكون امتناع تحريك كل
واحد منهما على الاستدارة أكثر وأشد ، فلذلك لا يمكن أن يكون ذلك مع قسبة
واحدة فلا بد من أن يكون مع قسبتين ولو كان بقدر مجموعهما عظم واحد لكان يجب
أن يكون ذلك العظم منحنياً جداً ، وكان ذلك يلزم ثقل الساق .

فلذلك لابد وأن يكون أسفل الساق عند هذا المفصل قسبتين وأما أعلى الساق
وذلك حيث مفصل الركبة ، فإنه يكتفى فيه بقسبة واحدة ، فلذلك احتيج أن يكون
إحدى قسبتي الساق منقطعة عند أعلى الساق .

ويجب أن يكون الحفرتان في هاتين القسبتين ، والزائدتان في العظم الذي في
القدم ، لأن هاتين القسبتين يراد بهما الخفة ، وذلك ينافي أن يكون الزوائد فيهما
لأن ذلك يلزمه زيادة الثقل ، والحفرة يلزمها زيادة الخفة فلذلك كان المفصل
بحفرتين في طرفي القسبتين ، وزائدين في العظم الذي في القدم .

وهذا العظم لا يمكن أن يكون هو العقب ، لأن العقب يحتاج فيه إلى شدة
الثبات على الأرض ، وذلك ينافي أن يكون بهذا المفصل ، لأن هذا المفصل يحتاج

أن يكون سلساً جداً لئلا يكون ارتفاع عقب القدم وانخفاضه عشرين .
 وغير العقب من باقى عظام القدم بعيد أن يكون له هذا المفصل إلا الكعب ،
 فلذلك يجب أن يكون له هذا المفصل حادثاً من طرفي القصبتين ، والعظم الذي هو
 الكعب ، وأن يكون النقرتان في طرفي القصبتين والزائدتين في الكعب ، ويجب أن
 يكون هذا الكعب مشدوداً بما يليه من عظام القدم ، حتى يكون حركته يلزمها حركة
 القدم ، فلذلك طرفاه يرتكزان في العقب في نقرتين يمنة ويسرة ، وذلك من جهة خلفه
 واما من قدام فيرتبط بالعظم الزورقي .

وأما من الجانبين فيرتبط بقصبتى الساق ، وهاتان القصبتان محيطتان عليه
 بطرفيهما من الجانبين ، وذلك بالعظمين الناتئين اللذين يسميان بالكعبين .
 ثم قال وأما العظم الزورقي فهو عظم يمتدى من قدام الكعب ، ويرتبط هناك
 ويمتد فوق القدم في جانب الأُنى فوق الأُخص ، وبذلك يرتفع ذلك الموضع ،
 فيكون هذا كالدعامة للقصبة الكبرى التي بالحقيقة هي الساق ، وإنما جعلت هذه
 الدعامة في الجانب الأُنى من القدم ، ليكون في منتصف ثقل البدن كله ، ولذلك العظم
 فوائد :

إحداها أن يكون دعامة الساق ، ومناعة لسهولة سقوط البدن لثقله إلى قدام .
 وثانيها أن يتم به حركة القدم إلى الالتواء والانبطاح نحو الوحش والأُنى
 وذلك لأن هذا العظم هو نظير الزند الأُصلى في الساعد وبذلك الزند يتم للساعد حركة
 الالتواء والانبطاح ، وكذلك به يتم للقدم حركة الدوران إلى الجانبين ، فإن الإنسان
 قد يحتاج إلى ذلك عند حاجته إلى الثبات قائماً على طرف قدمه ، وذلك كما إذا كان
 عند أخمصه جراحة ونحو ذلك .

وثالثها أن يجود به شكل القدم ، فلا يكون به عند الأُخص رقيقاً جداً ضعيفاً
 ثم إن هذا العظم الزورقي يرتبط من خلف وأسفل بعظم العقب ، و من قدام بعظم
 الرسغ ، وبذلك يستحكم ارتباطه حتى يلزم من تحركه تحرك القدم إلى الجانبين
 انتهى .

وفي كامل الصناعة : فأما القدم فيقسم إلى ستة اجزاء :

احدها العقب ، و الثاني الكعب و الثالث العظم الزورقيّ والرابع الرسغ ؛
والخامس مشط القدم ، والسادس الاصابع .

أما العقب فهو عظم موضوع تحت الكعب ، وهو عظم مستدير من الجانب الأنسى ،
ومن جانب الوحشى متطاوّل دقيق قليلاً ، ومن أسفل موضع يستقر على الارض (إلى
أن قال) :

وأما الكعب فهو عظم موضوع فوق عظم العقب مربوط مع العقب من خلف
برباط رخو ، وينبت منه زائدتان إحداهما من الجانب الأنسى يدخل في حفرة في
طرف القصبة العظمى من عظمى الساق ، والأخرى من الجانب الوحشى تدخل في
حفرة في طرف القصبة الصغرى ، وبهذا المفصل يكون انبساط القدم وانتشاره .

واحتيج إلى الكعب فيما بين الساق والعقب ليكون أشدّ تمكناً على العقب ،
لأنه لو كان الساق مربوطاً على العقب ، لكان مضطرباً غير متمكن ؛ فأما العظم الزورقيّ
فهو عظم شبيه في شكله بالزورق ، ويحتوى على طرف الكعب من أعلاه ومن جانبه و
من خلف ويرتبط به من قدام رباطاً مفصلياً ، به تكون حركة القدم إلى الجانبين
ويرتبط من الجانبين بعظم القصبة وهو من الجانب الوحشى مستقر على عظم القصبة
ليكون من الجانب الانسى مرتفعاً من الأرض .

وتكون ما تحته من هذا الجانب مقعراً لفائدتين إحداهما ليكون متى قام
الانسان على شيء مجدّب أو نات لزمه وتمكن منه ، فانه لو كان القدم ممثلياً غير مقعّر
لكان متى قام الانسان على موضع مجدّب لم يثبت وسقط ، ولم يمكن تمكنه
أيضاً من المواضع المستوية تمكناً جيداً والثانية ليكون القدم بذلك خفيفاً فيسهل
حركته .

واما عظام الرسغ فأربعة ثلاثة منها متصلة مرتبط مع العظم الزورقيّ من قدام
مرتبط بثلاثة أعظم من عظام المشط ، أي مشط القدم التي يلي الجانب الانسى منه ،
والعظم الرابع موضوع مما يلي الخنصر ، وهو عظم مستدير يسمّى النردى ، ويرتبط

من خلف بالعقب بزائدة منه تدخل في حفرة في عظم العقب ومن قدام يتصل بعظمين من عظام المشط دون عظام الرسغ ، ليستقرّ عليه العظم الزورقيّ ، ويكون القدم من هذا الجانب متمكناً على الأرض .

والحاجة التي كانت إلى عظام الرسغ في القدم هي الحاجة إليها في الكف إلاّ أنّه يصير رسغ القدم من أربعة أعظم ، ولم يجعل من ثمانية كمثّل عظام رسغ الكف لأنّ حركة الكف أكثر من حركة القدم ، ولأنّ عظام رسغ الكف صغار وعظام رسغ القدم كبار ، يفى كل عظم ههنا بعظمين من عظام رسغ الكف .

فاما مشط القدم فمن خمسة أعظم موصولة بتلك الأربعة التي في الرسغ ، منها ثلاثة أعظم مما يلي الجانب الأيسر موصولة بثلاثة أعظم من عظام الرسغ ، ومنها عظمان متصلان بالعظم التردى ، والحاجة إلى مشط القدم نظير الحاجة إلى مشط الكف إلاّ أنّ عظام مشط الكف جعلت أربعة لأنّ الإبهام من الكف متصلة بالرسغ انتهى .

فاتضح أنّ العظم الموصوف بالنتوء والنشوز والوقوف في الملتقى بين الساق والقدم التي ينتهى إليه الساق واقع على العقب ، والساق واقع عليه محيط به ، وأنّ ما عن جنبي الساق من النجوم صفة في طرفي عظمي الساق وحالة فيهما ، وليست مستندة إلى العظم الواقع في الملتقى الذي هو الكعب بالاتفاق .

والحاصل أنّ الكعب هو العظم المستدير الموصوف بالصفات المذكورة اتفاقاً ولم يذهب أحد إلى أنّ طرف الساق كعب ، وإنما اشتبه الأمر على بعضهم ، فزعم طرف الساق أصل الساق ، ولم يتميز الجانبين اليمين واليسر عن الملتقى ، مع أنّ كعب الرجل مما لا يخفى على أحد ، ولا معنى للكعب الاسمى سواه ، ولهذا فسّر الكعب بقول مطلق بكعب الرجل ثم قال إنه عند ملتقى القدم والساق ، وقال الراغب كعب الرجل العظم الذي عند ملتقى القدم والساق .

فالمحصل أنّ كلاماً من اختصاص الرجل بالكعب ، ومن كونه في ملتقى الساق مع القدم ، لا يتم إلاّ بالنسبة إلى المعنى الاسمى .

وفي شرح القانون للقرشي في تشريح عظم الساق: والعظامان اللذان من جانبيه في أسفله ، وهما طرفا القصبتين تسميتان الكوع و الكرسوع ، تشبيهاً لهما بمفصل الرسغ من اليد ، والقصبتان تسميان بالزندين ، والعظامان الناتئان في هذين الموضعين العاريان من اللحم يسميهما الناس في العرف بالكعبين .

وقال جالينوس غلط من سماها بذلك كل الغلط ، وقال إن الكعب هو عظم داخل في هذين الموضعين يحيطان به ، وهو محاط به من جميع النواحي ، واما هذان الموضعان فهما طرفا القصبتين محدبان من خارج انتهى .

وتغليط جالينوس في تغليط الناس في هذه التسمية لا يتم إلا بناءً على وضوح كون مبناها عدم معرفة ذلك العظم كما عرفت ، وإلا فلما منع من تسمية أشياء مختلفة بلفظ واحد ، ولا مشاحة في الاصطلاح .

وحيث خفى الأمر على القرشي قال بعد ما نقله عن جالينوس وهذه التخطئة لا أصل لها ، فإن لكل أحد أن يسمي بلفظه ما شاء ، على أن الكعب في اللغة هو النمو والارتفاع ، وهذان العظامان كذلك ، ولهذا يسمي العقب في العرف كعباً أيضاً ولا مشاحة في ذلك انتهى .

وكأنه خفى عليه أن اللغات لها موازين يعرض عليها وزعم أن الغلط غير متصور .

وما زعمه من أن الكعب هو النمو والارتفاع ، فيه أنهما معنيان متغايران ، فإن النمو في الفارسية « برجسته گی » وأين هذا من الارتفاع ، مع أن الكعب ليس عين النمو ، بل ما يشتمل عليه ، بل قد عرفت أن النمو من الكعب ، لا أنه من النمو فافهم .

قال الرازي بعد ما تقدم سابقاً من كلامه : حجته الجمهور وجوه :
الاول أنه لو كان الكعب ما ذكره الامامية ، لكان الحاصل في كل رجل كعباً واحداً ، وكان ينبغي أن يقال « وأرجلكم إلى الكعاب » كما أنه لما كان الحاصل في كل يد مرفقاً واحداً لاجرم قال « وأيديكم إلى المرافق » .

والثاني : ان العظم المستدير الموضوع في المفصل شيء خفي لا يعرفه الا المشركون ، والعظمان الناتئان في طرفي الساق محسوسان معلومان لكل أحد ، ومناط التكليف العامة يجب أن يكون أمراً ظاهراً لا أمراً خفياً .

الثالث يروى عن النبي ﷺ أنه قال : ألقوا الكعب بالكعب ، ولا شك في أن المراد ما ذكرناه .

الرابع أن الكعب مأخوذ من الشرف والارتفاع ومنه جارية كعب إذا تائديها ومنه الكعب لكل ماله ارتفاع .

حجة الامامية أن اسم الكعب واقع على العظم المخصوص الموجود في أرجل جميع الحيوانات ، فوجب أن يكون في حق الانسان كذلك ، وأيضاً المفصل يسمى كعباً ومنه كعوب الرمح لمفاصله ، وفي وسط القدم مفصل فوجب أن يكون الكعب هو هو .

الجواب أن مناط التكليف الظاهرة يجب أن يكون شيئاً ظاهراً والذي ذكرناه أظهر ، فوجب أن يكون الكعب هو هو انتهى .

ويظهر من هذا الكلام أن النزاع بين الامامية وبين غيرهم إنما هو في موضوع الحكم الشرعي وما هو المقصود من الآية الشريفة بعد التسالم على أن الكعب اسم للعظم المخصوص ووقوعه في ظهر القدم ، وأن المفصل مطلقاً هو الذي من أفراد مفصل الساق والقدم أيضاً من معانيه حقيقة ، فالمسئلة ليست لغوية ، بل قد عرفت أن من زعم صحة إطلاق الكعب على الظنبوب فأنما هو يزعم أنه ذلك العظم المخصوص لأنه إطلاق مستقل مغاير للأول ، فالاشكال في المراد من هذه الجهة يرتفع بالتأمل فيما عرفت من أن العظم المخصوص واقع في الملتقى وأنه مغاير لهذا العظم .

و بعد هذا لا يبقى إشكال آخر إلا من حيث أن الله تعالى يعرف الكعب الذي خلقه ، فالمخالفون لا يثبت مرادهم إلا بالالتزام بجهله ، تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً ، ولو سلم أن إطلاق الكعب على الظنبوبة صحيح ، فلا نسلم أنه حقيقة ، وعلى

تقدير الاشتراك فلا بد من القرينة على التعمين ، فالنزاع بين الفريقين لابد أن يكون بعد التسالم على الأمرين : صحة الاطلاق ، وكونه على وجه الحقيقة .

فنقول إن عدوله تعالى عن الجمع الذي جعله غاية في الايدى إلى التثنية ، يدل على إرادة ما عليه اصحابنا ولو أراد الظنوبتين لوجب أن يقال إلى الكعاب ، فان الموضوع للحكم جميع المكلفين ، وهذا هو الوجه في قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا » وقوله تعالى « إذا قمتم » وقوله « فاغسلوا وجوهكم وأيديكم » وقوله تعالى « إلى المرافق » وقوله « فامسحوا » وقوله « برؤسكم » وقوله « وأرجلكم » فان هذه الفقرات كلها مبتنية على أن الموضوع جميع المكلفين ، ولا إشكال في أن جميع الناس لهم كعاب على القولين كما أنه لا إشكال في أن تثنية الكعب إنما هو بلحاظ كل مكلف لا بلحاظ الجميع ، وكل شخص له كعابان على طريقه أهل البيت عليهم السلام .

وأما على مذهب مخالفينهم فكل شخص أيضاً له كعاب فغاية مسح الأرجل بالنسبة إلى الجميع كعاب حتى على طريقتهما ، وبالنسبة إلى كل شخص أيضاً كعاب على طريقتهما وكعابان على طريقتهما ، فالعدول عما التزم به من الجمع في جميع الفقرات أي فقرات الكلام إلى التثنية ، تنصيص بأن لكل مكلف كعبين ، وإلا لم يكن وجه لعدم ملاحظة كل شخص في هذا الحكم ، إلا في هذا المقام .

توضيح ذلك أن إطلاق الكعب لما كان شائعاً في السنة العامة على الظنوبة كما هو الحال إلى الآن ، وكان الحكم معلقاً بظهر القدم المحدود بالمفصل المحاذي للعظم المسمى بالكعب ، عدل عز من قائل عن ملاحظة الجميع إلى ملاحظة كل شخص وخص هذه الفقرة بهذا اللحاظ ، للتنبيه على هذا المعنى ، فأنه لا يستقيم إلا على كون الكعب في كل شخص اثنين .

فظهر فساد ما استند إليه أولاً من حجج الجمهور ، من أن الذي كان ينبغي على طريقة الامامية أن يقول عز من قائل إلى الكعاب ، لأن الحاصل في كل رجل كعب واحد كما في المرفق ، فان وحدة الكعب في كل رجل تمنع من التثنية والعدول

من الجمع إليها لأنَّ الملحوظ شخص كل مكلف لا كلَّ رجل ، وأيَّ ملازمة بين وحدة الكعب في كلَّ رجل ، والتعبير بالجمع ، بل اللازم على تقدير كون الملحوظ كل عضو التعبير بالمرفق لا المرافق ، فالصحح للجمع في المرفق إنما هو كون الملحوظ جميع الناس ، ومع هذا اللحاظ لا يجوز التثنية ، بل يتعيَّن الجمع ، لأنَّ الموجود في الجميع الكعاب لا الكعبان .

والحاصل أنَّ الجمعية في المرافق مبتنية على صرف النظر عن كل شخص ، وقصر النظر على الجميع ، وإلّا فمع قطع قصر النظر إلى كل شخص ، وجب أحد الامرين :

أحدهما الافراد ، وهذا على تقدير ارادة الجنس المتساوي نسبته إلى الواحد والكثير ، أو على تقدير إرادة الفرد على تقدير كون الموضوع كلَّ يد من الايدي ، فكان الذي ينبغي ، التعبير بالكعب المفرد في المقام أيضاً .

وإما التثنية فهي مبتنية على إلقاء خصوصية كلَّ رجل لا محالة بالقياس إلى المرافق ، فاند لم يلاحظ فيه خصوص كلَّ عضو قطعاً ، فهذا المعنى غير محتمل ، وإنما الأمر دائر بين أمرين ملاحظة جميع المكلفين كما في المرافق ، فانها لا يحتمل إلاَّ هذا المعنى ، وهذا لا يستقيم في الكعبين . وملاحظة كل مكلف ، وهذا على تقدير اشتمال كلَّ قدم على كعبين يقتضى الجمعية أيضاً ، كما كان يقتضيها على تقدير اشتمال كل قدم على الكعب كى يكون لكلَّ مكلف كعبان .

فظهر أنَّ القياس على المرافق يقتضى بطلان ما عليه الجمهور ، ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور ، وإلى ما حققنا يرجع ما أفاده آية الله العلامة (ره) في المنتهى حيث قال بعد ما ذكر من مذهب أصحابنا في الكعب : لنا وجوه :

أحدها قوله تعالى « إلى الكعبين » فدلَّ على أنَّ في الرجلين كعبين لا غير ، ولو أراد ما ذكره لكنت كعاب الرُّجل أربعة ، فان لكل قدم كعبين انتهى .

فانَّ محصله أنَّ من المعلوم بالاستقراء التام في تمام الآيات أنَّ الأحكام

المتعلقة بالأعضاء لم يلاحظ فيها كل عضو عضو كآية السارق والمحارب ، بل الغالب فيها ملاحظة جميع المكلفين ، فغاية الأمر قصر النظر على الشخص ومن المعلوم أن كل شخص له كعبان على مذهبهنا .

وهذا معنى قوله نور الله ضريحه في الجواب عن استدلال الجمهور بالآية الشريفة حيث قال : إنه تعالى عنى رجلى كل واحد من المتطهرين ومعلوم قطعاً أن في كل رجلين كعبين ، وهذا أولى ، فإن التكليف يتناول الرجلين معاً ، والخطاب إلى المتعلق بهما أشبه ، ولا استبعاد في الجمع بالقياس إلى الجميع ، وفي التثنية بالقياس إلى المكلف ، والاول كالمرقوق ، والثاني كالكعبين انتهى .

ومحصله أن الحكم للمكلف والخطاب إليه ، فلا نسب استقصاء وظيفته ، وهو وجوب مسح رجلين إلى كعبين وأما إلى الكعب فلا استقصاء فيه ، لأنه إنما يدل على وظيفة الشخص بالنسبة إلى كل رجل ، وأما أن كل شخص يجب عليه مسح الرجلين لا أقل ولا أزيد فلا .

وأما الكعبان فإن كان من قبيل المرافق ، فهو مبني على ملاحظة الجميع ، وأما بالنسبة إلى الشخص فيتعين التعبير به على طريقتهم ولا يجوز على طريقتنا . والحاصل أن الأمر دائر بين أمرين بعد صرف النظر عن جميع المكلفين أحدهما قصر النظر على كل شخص ، والآخر ملاحظة كل عضو .

والاول أنسب ، لأن الخطاب إليه ووظيفته مسح رجلين إلى كعبين لا رجل واحد إلى كعب أو كعبين ، هذا محصل مراده ، والأحسن ما حققناه من أن الظنوبيتين تفهمان من الكعبين عند العامة ، فلا داعى إلى تغيير الأسلوب لو كان المقصود إفادة هذا المعنى وإنما الذي يتوقف على تغيير الأسلوب سد هذا الباب ، ودفع هذا التوهم وصرف أذهان العامة إلى ما عليه الخاصة ، بإفادة أن لكل شخص كعبين كي لا يتوهم أن المقصود ما تزعمه العوام من الظنوبيتين ، فإن لكل إنسان أربع ظنايب .

وأما قوله « ولا استبعاد في الجمع » اه فلا محصل له ، لأن ترك الجمعية والعدول منها إلى التثنية أمر معلوم عند الفريقين ولا مجال للاستبعاد من أمر

معلوم الوقوع ، والخصم إنما يدعى أن العدول من ملاحظة الجميع الى ملاحظة كل شخص لا بد فيه من نقطة ، وليست إلا التنبيه على أن لكل رجل كعبين ، فهو يسئل الفارق بين المرافق وبين المقام ، وليس جوابه أنه لا استبعاد في الفرق فانه إنما سئل عن الموجب وهو يقول إن الفرق غير بعيد .

والقول السديد ما حققناه من أن النكته دفع ما يتوهمه العامة ، وما يوقع بعض الخواص في التوهم بزعمه أن الآية نزلت على ما يفهمه العامة ، فعدل عن ملاحظة الجميع إلى ملاحظة كل شخص ، وثنى الكعب كي لا يتوهم أن الانسان له أربع كعاب ، مع أن كل حيوان له كعبان .

وقال علم الهدى (ره) في الاختصار : كيف قال الله تعالى : « إلى الكعبين » وعلى مذهبكم ليس في كل رجل إلا كعب واحد ، قلنا إنه تعالى أراد رجل كل متطهر ، وفي الرجلين كعبان على مذهبنا ، ولو بنى الكلام على ظاهره لقال « وأرجلكم إلى الكعاب » والعدول بلفظ أرجلكم إلى أن المراد بهما رجل كل متطهر ، أولى من حملها على كل رجل ، وتكلمنا على تأويل أخبار تعلقوا بها في أن الكعب هو الذي في جانب القدم يستغنى ههنا عن ذكره انتهى .

وفي الذكرى في مقام الاستدلال على أن الكعبين في ظهر القدم : ولقوله تعالى « إلى الكعبين » ولو أراد الظنوبتين لقال إلى الكعاب انتهى .

وأما الوجه الثاني من أدلة الجمهور ففيه أولاً أنك قد عرفت أن إطلاق الكعب على الظنوبتين غلط ، وأن كل من يسميهما كعباً فانما هو لقصوره عن إدراك وجود ذلك العظم في ظهر القدم ، ولا يجوز حمل كتاب الله الذي هو المعجزة للنبوّة ، الخارج عن طاقة البشر على الغلط ، فلا يجوز أن يوافق الرب سبحانه أشباه البهائم في التكلم ليسهل عليهم فهم كلامه .

وثانياً أنه لو صح إطلاق الكعب على المنجم ، فلا ريب في صحة إطلاقه على العظم الواقع في ملتقى الساق والقدم أيضاً ، فإن هذا مما لم يتأمل فيه أحد .

وليست التسمية بالكعب مما يختصّ به قوم دون قوم ، أو ممّا لا يعرفه العوام وإنّما يخفى عليهم وجوده في ظهر القدم ، والواجب أن يكون المراد باللفظ ما يعرفه الناس ، ولا إشكال في فهم العظم المنصوص من الكعب ، فأنّه حقيقة فيه بلا ريب وكلّ من يراه يعرف أنّه كعب حتى لو كان هذا العظم بارزاً في ظهر القدم كالظنبوبة في الساق لم يذهب أحد إلى أنّ المراد الظنبوبة ، وليس هذا إلّا من جهة أنّ فهمه من اللفظ ليس بعيداً عن الأذهان ، بل هو أقرب المعاني إليه ، وجهل العامة بوجود الكعب في ظهر القدم لا ينافي كونه معنى اللفظ عندهم ، بل أظهر المعاني .

فاعتقادهم بأنّ المراد الظنبوبة إنّما هو من جهة الغفلة عن وجود ذلك العظم في ظهر القدم ، حتى أنّهم لو استيقظوا من نوم الغفلة ، واحتملوا هذا المعنى ، وهو وجود ذلك العظم النائي هناك ، لم يزعموا ما زعموا ، فليس هذا الاعتقاد من جهة دلالة اللفظ عندهم على ذلك ، بل من جهة غفلتهم عن حقيقة الحال ، والتكاليف العامة يجب أن تكون بعبارات مطابقة للدلالات العرفية لا موافقة للغفلات العامة .

وثالثاً أنّ من الواضح أن الكتاب العزيز إنّما يجب أن يكون منطبقاً على الموازين العرفية ، وإن كان مجعلاً فانه ربّما يتبيّن بآية أخرى أو بدليل منفصل وصعوبة فهم الآيات بل خصوص آيات الأحكام على العوام مما لا يخفى على ذي مسكة . أنرى أن العامة يفهمون من آيات الأحكام ما لا يطلع عليه إلّا العلماء الاعلام بل لا يظهر حقيقة الحال في كثير من المقامات إلّا ببيان الأئمة عليهم السلام ، بل هو آيات بيّنات في صدور الذين أوتوا العلم ، ولا يعرف القرآن إلّا من خوطب به .

وأما رابعاً فلا إشكال في أن وجود هذا العظم في أرجل الحيوانات أمر محسوس وفي خصوص الانسان بالاستقراء ، ولا يتوقّف على فن التشريح ، وأهل التشريح لم يعرفوا هذا إلّا بالاحساس ، وإنّما يتوقّف على فن التشريح الاطلاع على فوائده وأسراره ، فمن لم ير هذا العظم في خصوص حيوان من الحيوانات يطلع عليه بالاستقراء التام ، بل في خصوص الانسان يتمكن من الاطلاع عليه كلّ أحد بملاحظة

حال القتلى والموتى بعد تفرق الأعضاء ، وليس هذا من الغوامض .
 واما خامساً فعلى تقدير كون الاطلاع على هذا العظم من الاسرار ، فاشتمال
 القدم على المفصل ليس كذلك ، ضرورة مغايرة الساق والقدم ، واتصال أحدهما بالآخر
 وفي ظهر القدم أمران يطلق الكعب على كل منهما حقيقة : أحدهما العظم المخصوص
 والآخر المفصل بين الساق والقدم ، ولو كان الأول خفياً فالثاني كساير المفصلات في
 غاية الظهور ، وقد رأيت ما في الصحاح من كون العظم المخصوص في ظهر القدم أمر
 معلوم عند الناس ، وإنما أنكره الاصمعي ، ومقتضى ما حكاه عن تفسير القفال أن
 الاصمعي أيضاً موافق للناس ، ولعله زالت عنه الشبهة بعد حين فاختر ما عليه الناس .
 وبالجمله فهذا الدليل أيضاً فاسد ، بل يدل على مذهبنا أيضاً حيث أن الواجب
 إنما هو كون كتاب الله على طبق الموازين العرفية ، ولا يعتبر فيه عدم الاشتمال
 على الدلالات الدقيقة ، بل مقتضى كونه معجزاً أن يكون أفصح ما يتصور ، وقد عرفت
 أن الكعب عند الخواص في ظهر القدم ، وإنما الظنوبة كعب عند العامة في مقابل
 الخاصة ، وهذا لو لم يكن غلطاً فلا أقل من عدم الفصاحة .

وأما الثالث فإن كان المراد منه ما رواه النعمان بن بشير أنه قال عنه « لتسوءن
 صفوفكم أو ليخالفن الله تعالى بين قلوبكم » قال فقد رأيت الرجل منّا يلصق كعبه
 بكعب صاحبه ومنكبه بمنكبه ، فلا دلالة له على أنه قوله عنه وإنما هو قول النعمان
 ولو كانت رواية غيرها ، فعلى تقدير الصحة لا تدل إلا على الاطلاق ، ولعله نقل
 بالمعنى والاطلاق من الراوي ، ولأمانع من تكلم النبي صلى الله عليه وآله مع الناس على ما تداول
 بينهم ، وإن كان غلطاً ، لأن الغرض التفهيم ، وليس كل مقام يقتضى الفصاحة .

وبه يظهر الجواب عما استدلوا به من رواية أنس أن رسول الله صلى الله عليه وآله كان
 في سوق ذي المجاز عليه جبة حمراء وهو يقول ديا أيها الناس قولوا لا إله إلا الله فتلحقوا ،
 ورجل يتبعه ويرميه بالحجارة حتى أدمى عرقوبيه وكعبيه ، مع أنه يمكن أنه صلى الله عليه وآله
 كان يقبل عليه أحياناً فيصيب المرمى ظهر قدميه .

وأما الرابع فمع أنه في نفسه غلط ، لا يترتب عليه شيء على تقدير الصحة .

اما الاول فلان الكعب بالمعنى الوصفى هو الأسفل المتصل ، وكلّ ما لارتفاع لا يسمّى كعباً قطعاً ، وأمّا الشرف فانما يراد من إعلاء الكعب مجازاً لا حقيقة ، اتّفاقاً ، لا من نفس الكعب ، فكون الكعب من الشرف من الخرافات ، وقوله وومنه جارية كاعب إذا نثى نديها ، أيضاً غلط لما بيننا مفصلاً .

وما في القاموس من عدّ الشرف والمجد من معاني الكعب أيضاً غلط ، وليس إلّا من قبيل توهم كون كلّ من العظم الناشز فوق القدم والناشز من طرفيها معنى مستقلاً للكعب ، وقد عرفت أنه خلاف ما اتّفقت عليه الكلمة ، فإنّ كلا من الفريقين يثبت احدهما وينفى الآخر ، ولهذا لم يذكر هذا المعنى غيره ، وإنما ذكروا حديث القبلة المشتمل على علو الكعب وغيره ، وليس هذا بأعجب من توهم ابن الاثير والفيومي أن كعب القناة نفس الانبوبة لا ما بين الانبويتين .

واما الثاني فلان إطلاق الكعب على العظم الواقع في ظهر القدم ممّا لا خلاف فيه وكذا على المفصل ، فكون الكعب مأخوذاً من الشرف والعلو إن كان دليلاً على جواز الاستعمال أو كونه مجازاً فلم يبق مجال لهذه المقالة ، فان كون الكعب حقيقة في مفاصل العظام ، وفي هذا العظم المخصوص المعروف ببلغ حدّ الضرورة ، وإنما الشأن في صحّة الاطلاق على الظنبوبة ، وإن كان الغرض جعله قرينة على المراد فواضح الفساد أيضاً .

ومن الغريب استدلال الجمهور بقول أبي عبيدة أن الكعب هو الذي في أصل القدم ينتهي الساق إليه بمنزلة كعاب القناة ، فان هذا أصرح ما يمكن أن يكون فيما عليه أصحابنا فان الذي في أصل القدم انما هو ذلك العظم على ما عرفت مفصلاً .

واما الظنبوبة فليست في القدم ، بل إنما هي من الساق والساق ينتهي إلى ذلك العظم ، حيث إنه يوصل به العظمان .

وامّا الظنبوبتان فلا ينتهي اليهما الساق بل هما من الساق الذي ينتهي إلى ذلك العظم .

وكذا قوله بمنزلة كعاب القناة ، فأنه تصريح بأنه المفصل بين العظمين ، والظنبوبتان ليستا في المفصل ، بل المفصل في ظهر القدم ، كما عرفت من علماء التشريع بل هو معلوم بالعيان ، فهذا أيضاً دليل لنا وعليهم .
وليس قول أبي جعفر عليه السلام الذي هو الأصل فيما عليه أهل الحق بأصح ممّا حكى عن أبي عبيدة .

ويظهر ما ذكرناه من التسالم على كون الكعب حقيقة في العظم المخصوص وفي المفصل احتجاج أصحابنا الذي حكموه ولم يعترضوا عليه إلا بأن الظنبوبة أظهر ، ولم ينكروا كون ذلك العظم أو المفصل كعباً ولا وقوعه في ظهر القدم .

ومحصل استدلال أصحابنا الذي نقله الرازي أن الكعب في كل حيوان عبارة عن العظم المعروف ، وهو موجود في كلّ حيوان ، وحيث إنه موجود في الانسان كوجوده في جميع الحيوانات ولا يفهم من الكعب المضاف إلى كلّ حيوان إلا ذلك العظم ، فلا بدّ أن يكون في الانسان كذلك ، لعدم الفرق واتحاد المناط ، وأيضاً بين الكعب وعظم الساق مفصل ، وكلّ مفصل من مفاصل العظام كعب ، اتفاقاً ، ومع أنه أقرب فلا وجه للعدول عنه إلى غيره من الكعاب .

وما أجاب به من أن الظنبوبة أظهر ، لأمعنى له في مقابل هذين الدليلين ، لأن مقتضى الاول أنه لا يفهم من كعب كلّ حيوان إلا ذلك العظم ، فلا بدّ أن يكون في الانسان كذلك ومقتضاه أنه أظهر المعاني حيث يضاف إلى الحيوان ، ومقتضى الثاني أن هذا المفصل المحاذي لذلك العظم كعب حقيقة ، ولا خفاء فيه ، فهو أظهر في كونه غاية من غيره ، ولو كان إطلاقه عليه أيضاً حقيقة .

هذا وقد عرفت أن ظهور اللفظ في هذا العظم مما لا ريب فيه ، وإن لم يكن مضافاً إلى حيوان ، ولهذا صرح بعض اللغويين بأن الكعب بقول مطلق عبارة عمّا في أرجل الحيوانات .

هذامجمل القول في ماوقع النزاع بيننا وبين أهل الخلاف ، فتبيّن أن الظنبوبة ليست كعباً ، وأن إطلاق الكعب عليها غلط بل إنما نشأ من عدم معرفة ذلك العظم

المختصوس ، بعد التسالم على أنّ الكعب اسم له لا لغيره ، وإن أُطلق على غيره باعتبار المعنى الأصلي الوصفي حقيقة ، كمفاصل العظام ، وما بين الأنابيب من القصب .
وحينئذ فنقول إنّ إطلاق الكعب على قبة القدم أيضاً غلط بالمعنى الذي توهم الأواخر ، بل أوضح فساداً من إطلاقه على الظنبوبة ، لأنّ الإطلاق على الظنبوبة شائع في السنة العامة ولو غلطاً وأمام عقد الشراك وظهر القدم وقبته فليس شيء منها من حيث الذات معنى مستقلاً للكعب ، وإنما الكعب ، أي ذلك العظم ، واقع في ظهر القدم ، حيث يكون عقد الشراك ، والوسط والمفصل أيضاً في ظهر القدم ، فإن أحداً من أئمة اللغة وخبرائها لم يعدّ هذا معنى مستقلاً ، وتعيين محلّ العظم المختصوس في ظهر القدم لا ربط له بكونه معنى مستقلاً للكعب .

وما في القاموس من عدّه العظم النائي في ظهر القدم من معانيه في مقابل ما يلعب به خلط منه بين العنوان وهو العظم الناشئ في ظهر القدم الذي ليس مغايراً لما يلعب به ، بل هو هو على ما عرفت من كلمات علماء التشريح ، وبين ما أطبقه عليه أي العظم المبين ارتفاعه في ظاهر القدم .

ألا ترى أن غيره لم يذكره معنى مستقلاً في مقابل الظنبوبتين ، بل صرح في الصحاح بأن العظم الواقع في ملتقى الساق والقدم المسمّى بالكعب اختلف فيه الأصمعي وسائر الناس ، فذهب الناس إلى أنه في ظهر القدم والأصمعي خالفهم في ذلك .

فخصوصية ظهر القدم ليست مفيرة في المعنى الاسمي قطعاً ، وإنما ظهر القدم عند من عدا الأصمعي محلّ للكعب ، فهو جمع بين المحل والمعنى مرتين ، وجعلهما معنيين ، كما أن غيره جمع بين المعنى والمحل .

ففي النهاية الكعبان العظمان النائتان عند مفصل الساق والقدم عن الجنبين ، وقد عرفت أن خصوصية الجنبين خارجة عن أصل المعنى ، واختلف الشيعة وجمع من العامة فيها للاختلاف في تعيين محلّ المسمى لا في أصل التسمية .

وصاحب القاموس جمع بين المذهبين المختلفين ، وهو جمع بين المتنافيين ، فإنّ

كلاً من الفريقين اثبت أحد الامرين وأنكر الآخر ، وبالتأمل في كلمات الفريقين يتضح هذا المعنى غاية الانضاح .

وكيف يخفى على مثل الاصمعي مثل ذلك لو كان من المعاني الحرفية الواضحة وإنما خفى عليه وعلى غيره كون ذلك العظم المستور في هذا الموضع لا أصل التسمية فإن نفس التسمية مع تبين المسمى مما لا يخفى على أحد ، فإن التسمية مما لا يختص بالاطلاع عليها قوم دون آخرين ، وإنما يخفى المراد بعد تبين معنى الكلمة للاشتراك ، وخفاء القرائن .

وقد بينا أن الكعب له معنى وصفى يطلق باعتباره على مفصل العظام ، وما بين الانابيب من غير ريب ، وله معنى اسمي يطلق باعتباره على العظم المخصوص المعروف حقيقة بالضرورة ، وقد وقع الخلاف في أنه عن الجنين أو في ظهر القدم وأما كون كل من الظنوبتين وما في ظهر القدمين معنى مستقلاً للكعب فهو خلاف ما أجمعوا عليه ، وليت شعري إن هذا الرجل كيف خفى عليه هذا الاختلاف والنزاع العظيم فجمع بين المتنافيين وعدّهما معنيين .

والحاصل أن أهل اللغة في هذا المقام بين من أهمل قيد الجنين وظهر القدم واقتصروا على نفس العنوان وهو كونه عظماً في أصل القدم ينتهي إليه الساق كأبي عبيدة والجوهري ، فإنه قال إنه الناشئ في ملتقى الساق والقدم ، وبين من ذكر القيد وصرّح بوقوع الخلاف فيه .

فما صنعه من الجمع خلاف ما أطبقوا عليه ، وليس هذا بأعجب من خفاء معنى كعب الفناء على غيره ، فلم يميز بين نفس الشيء وبين مفصله ، وبمثل هذا الكلام اغترّ بعض الاعلام من أصحابنا قدس سرهم .

فظهر أن إطلاق الكعب على قبة القدم من حيث هي كذلك بحيث تكون معنى مستقلاً من المعاني مما انتفقت الكلمة على خلافه ، لعدم تعرض أحد من أهل الفن إلا من عرفت حال نقله مع صراحتهم على استقصاء المعاني .

وكيف يمكن لأحدهذه الدعوى مع أنّ في قبة القدم جبهتان العظم المخصوص والمفصل على ماستظهر انشاء الله وليس كلّ منهما معنى للكعب ، فمن أين يثبت أن قبة القدم في نفسها معنى مستقل ، مع أن طريقة معرفة المعاني منحصرة في الاستعمال ، وتعلق حكم بهذا الموضع المعبر عنه بالكعب أعمّ ، فلعله باعتبار آخر .

نعم توهم بعضهم أن في ظاهر القدم نشوراً وعلواً يصح باعتباره إطلاق الكعب عليها ، وهذا توهم فاسد حيث إن منشأ قولهم كعب ندي الجارية وقد عرفت أنه ليس بهذا الاعتبار ، لعدم الاطراد ، فتمسك بعض أصحابنا بهذا كتمسك بعض أهل الخلاف به في أنه الظنبوب .

هذا حال استعماله في قبة القدم من حيث هي في لسان العرب ، بل لم يظهر هذا التوهم من أحد ممّن تقدم على الشهيد (ره) فأنّه هو الذي زعم ان قبة القدم هو المرتفع في ظهرها المغاير للمفصل ، وأنها معنى مستقل للكعب ، قال ابن الجنيد رحمه الله الكعب في ظهر القدم دون عظم الساق وهو المفصل الذي هو قدام العرقوب ، وهذا صريح في أن مقصوده إفادة ما في خبر الاخوين ، فإنّ الظنبوبتين في أسفل العرقوب فليس مقصوده إلّا الردّ على المخالفين ، وإبطال مذهبهم ، من أن الكعب في أسفل العرقوب وأنه من عظم الساق . وأيّ عبارة أصرح من قوله وهو المفصل في أن إطلاقه على ظهر القدم ليس من حيث هو كذلك ، وبأنه قدّام العرقوب ، فإنّ الظنبوبية في أسفل العرقوب ، لأن العرقوب على ما في القاموس عصب غليظ فوق عقب الانسان .

وفي المصباح المنير العرقوب : عصب موثق خلف الكعبين ، وقد عرفت مذهبه في الكعبين ، وأنهما الظنبوبتان فهو واقع خلف الساقين والظنبوبتان عن يمينه الساق ويسرتهما ، فالظنبوبية في أسفل العرقوب لا قدامه فالعرقوب خلف الكعب على مذهبنا لا على مذهبه .

والأحسن ما في النهاية حيث قال في حديث القاسم « كان يقول للجزّار لا تعرقبها » أي لا تقطع عرقوبها وهو الوتر الذي خلف الكعبين بين مفصل القدم والساق من ذوات الأربع ، وهو من الانسان فوق العقب انتهى ، فما أطلقه في المصباح غلط

واضح ، فانَّ العقب والعرقوب متحاذيان بالضرورة ، ولهذا تمسك المخالفون بوجوب غسل العقب بما روي عن النبي ﷺ أنه قال « ويل للمراقيب من النار » .
وأجاب عنه أصحابنا بما روى من أنَّ أجلاف العرب كانوا يبولون وهم قيام ، فيترشش البول على أعقابهم وأرجلهم فلا يغسلونها ويدخلون المسجد للصلاة .
وبالجملة فالمستفاد من هذا الكلام ما في رواية ميسر عن أبي جعفر عليه السلام في صفة وضوء رسول الله ﷺ « ثمَّ وضع يده على ظهر القدم ثمَّ قال هذا هو الكعب وأوماً بيده إلى أسفل العرقوب ثمَّ قال إنَّ هذا هو الظنبوب » فالظنبوب في أسفل العرقوب ، ولكنه أعلى من القدم فانه ينتهي بالعقب والساق فوق القدم ، فالكعب في أعلى القدم وفي أسفل الساق .

فلا منافات بين ما في رواية الأخوين من أنه أسفل من ذلك أي من عظم الساق وبين ما في هذه الرواية من أنَّ الظنبوب في أسفل العرقوب لأنَّ العرقوب ينتهي إلى العقب .

والحاصل أنَّ ابن الجنييد قدس سره اجتهد في توضيح ما عليه أصحابنا قدهم ، ودفع ما توهم أكثر المخالفين ، فقال أولاً إنه في ظهر القدم فانَّ عدم كون الظنبوب كذلك واضح ، وقد عرفت أنَّ الاختلاف بين القائلين بالمسح وبين القائلين بالغسل ، إنما هو في ذلك ، ثمَّ أوضحه بقوله دون عظم الساق يعني أنَّ ما عليه جلُّ المخالفين إنما هو عظم الساق ومن المعلوم عند الجميع أنَّ الكعب من عظام القدم .

ولهذا صرَّح في القاموس والمصباح بأنه عن جنبى الساق ، مع أنه مناقض لما تتصف به الظنبوبة ، وإليه أشار الباقر عليه السلام حيث قال إنَّه عظم الساق ثمَّ أراد ازدياد الوضوح فقال وهو المفصل أى بين الساق والقدم ، يعنى أنه أول عظام القدم الواقع في المفصل لأنفس الساق ثمَّ قال : هو قدام العرقوب فانه انما وقع بجذاء المفصل ، لأنَّ العرقوب من وراء الساق ، والمفصل الذى وقع فيه هذا العظم قدام الساق كما عرفت . فهو قدس سره جمع جميع ما في الروايات وأراد التنبيه على أنَّ الاختلاف في التعبير مبنى على تصادق العناوين وتطابقها ، وهذا أنتم كلام اطلعنا عليه في هذا المقام .

وقال المفيد قدس سره : الكعبان هما قَبَّتَا القدم أمام الساقين ما بين المفصل والمشط وليسا العظم ألتي عن اليمين والشمال عن الساقين الخارجة عنهما ، كما يظن ذلك العامة ، ويسمّونهما الكعبيين ؛ بل هذه عظام الساق ، والعرب يسمّى كل واحد منهما ظنبوبة ، والكعب في كل قدم واحد ، وهو أعلى منه في وسطه على ما ذكرناه . وهذا الكلام على عكس كلام ابن الجنيد قدس سره ، فإن الكعب تحت عظم الساق وفوق العقب ، ويتصل به العظم الزورقي ، والأخمص والارتفاع المحسوسان مستند إليه ، وبعده عظام الرسغ ، وبعدها عظام المشط ، وبعدها الأصابع المعبر عنها بالسلاميات .

فبين المفصل والمشط عظام الرسغ والزورقي ، والكعب بعدهما ، وإذا تسامحنا في المشط وقلنا إنه في العرف أعم من الرسغ فالكعب عبارة عن الزورقي باعتبار ارتفاع جانبه الانسي لتحدّ به ، فإن الاخمص من اجل تقعّر جانبه الوحشي أو يكون عبارة عن خصوص حديثه ومن المعلوم أن هذا العظم لا يسمّى كعباً في لغة العرب ، بل شناعة تسميته كعباً أظهر ممّا نبّه عليه من أن ما عن جنبي الساق عند العرب لا يسمّى كعباً وإنما يسمّى ظنبوباً فإن العامة تزعم الظنبوب كعباً .

وأما الزورقي فلم يتوهم كونه كعباً أحد ، ولم يسمّ بهذا الاسم حتّى غلطاً ، مع أن ما بين المفصل والمشط لا يمكن أن يلتزم بأنّه كعب كلّه ، وكيف يمكن أن يتوهم أن أكثر ظهر القدم كعب وخصوص المرتفع من محدّب الزورقي جزء من أجزاء كثيرة يصدق على الجميع أنه ما بين المفصل والمشط إلا أن يكون مقصوده أن هذا المرتفع الواقع بين المفصل و المشط هو الكعب .

فعلى هذا فالكعب جزء من الانسي من الزورقي لانمام الزورقي باعتبار اشتماله على هذا الارتفاع ، وإلا لم يكن وجه لكون وسطه غاية بل الغاية حينئذ إما آخر الرسغ ، وإما المفصل على الوجهين من خروج الغاية ودخولها ، والالتزام بأن الكعب في لسان العرب يطلق على هذا الجزء من الزورقي مخالف للضرورة ، وقد عرفت إطباقهم على أنه ليس من معانيه .

مع أنه لو كان معنى مستقلاً للكعب أو مصداقاً للمعنى الوصفى لم يكن لما ذهب إليه أهل الخلاف وجه وما كان لكونه ممّا يختصّ به الخاصّة الذي ظهر من قول الباقر عليه السلام معنى ، فانه أمر محسوس وليس من قبيل ذلك العظم مستوراً لا يعرفه إلا المشرحون وما كان لما يقول يحيى الحرث معنى "فان" معنى هذا الكلام أنه ما كان يرى كعباً في ظهر القدم إلا بعد ما رأى القتلى يوم زيد .

وهذا العظم المستور هو الذي يراه الامامية كعباً بمقتضى كلام صاحب النهاية لأنه قال ومنه قول يحيى كما صرح به الرازي والنيشابوري ، مع أنه قال في كتاب الحدود من المقتعة فان سرق ثمانية من حرز ما قيمته ربع دينار فصاعداً قطعت رجله اليسرى من أصل الساق وترك له مؤخر القدم ليعتمد عليه عند قيامه انتهى وهذا صريح في أن السارق يقطع من أصل الساق مع أن من المعلوم أنه يقطع من الكعب ، فمقتضى هذا الكلام أن الكعب عنده في أصل الساق المعبر عنه بالمفصل و كيف يمكن أن يقال : إن أصل الساق ما بين المفصل والمشط .

قال الشيخ ره في كتبه بل أكثر الأصحاب قدم أن الكعبين هما العظامان النائتان في وسط القدم أما النتوء فهو من خصائص هذا العظم من بين العظام ، وأما كونه في الوسط فهو ممّا لا إشكال فيه عندهم أيضاً بالنسبة إلى ذلك العظم الواقع تحت الساق فان أصحابنا صرّحوا بكون ذلك العظم في الوسط ولم ينكر عليهم المخالفون وسيظهر انشاء الله وجه كون عظم الساق على وسط القدم انشاء الله تعالى .

وقال علم الهدى ره في عدّة ما انفردت به الامامية في الانتصار الكعبان هما العظامان النائتان في ظهر القدم عند معقد الشراك ووافقهم محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة في أن الكعب هو ما ذكرنا ، وإن كان يوجب غسل الرجلين إلى هذا الموضع ، والدليل على صحّة هذا المذهب مضافاً إلى الإجماع الذي تقدم ذكره أن كلّ من أوجب من الامة في الرجلين المسح دون غيره يوجب المسح على الصفة التي ذكرناه على أن الكعب هو الذي في ظهر القدم ، فالقول بخلاف ذلك خارج عن الإجماع انتهى .

اما النتوء فقد عرفت أنه من خواص ذلك العظم ، وأما كونه في ظهر القدم فهو

كذلك أيضاً والغرض الردّ على من زعم أنه في أسفل الساق والعرقوب وقال أبو الصلاح هما معقد الشراك وكذا الديلمي في المراسم وهذا أيضاً للردّ على من زعم أنه خارج عن ظهر القدم ، ولا إشكال في أن ذلك العظم في ظهر القدم تحت الساق .

وفي السرائر الكعبان هما العظامان اللذان في ظهر القدمين عند معقد الشراك انتهى ، فاقصر على وصفين كونهما في ظهر القدمين الذي به يمتاز ما عليه الامامية ممّا عليه العامة ، وكونهما عند معقد الشراك ومن المعلوم أن الشرايين يعقدان في النعل العربي الذي هو المقصود حتى في الأخبار كما صرح به الشيخ قدس سره في التهذيب على المفصل بين الساق والقدم .

وبالجمله فاصحابنا قاطبة همتهم في هذا المقام دفع ما توهمه المخالفون من أن الكعبين هما الظنبوبتان وليس نظرهم إلى أن ظهر القدم من حيث هو كذلك كعب باعتبار ما يرى فيه من ارتفاع العظم وعلوه ، ولهذا نسب الرازي إلى الامامية أن الكعب عبارة عن عظم مستدير مثل كعب الغنم والبقر ، موضوع تحت عظم الساق حيث يكون مفصل الساق والقدم .

ومن هذا أيضاً يظهر أن المفصل من حيث هو ليس كعباً في هذا المقام ، وإن صح إطلاق الكعب عليه بمعنى أن المراد في الآية عند أصحابنا هو المعنى الاسمي وهو ذلك العظم المستدير والمفصل محاذ له .

وقال الفاضل النيشابوري : قالت الامامية وكل من قال بالمسح إن الكعب عظم مستدير موضوع تحت عظم الساق ، حيث يكون مفصل الساق والقدم كما في أرجل جميع الحيوانات ، والمفصل يسمى كعباً ومنه كعوب الرمح لمفاصله انتهى .

وهذا أيضاً صريح في أن موضوع الحكم عند الامامية انما هو ذلك العظم وإن كان المفصل المحاذي له كعباً حقيقة .

وما عن العلامة اللغوي في كتاب الكعب أيضاً لا يدل إلا على أنه العظم المستدير فانه قال الكعب هو الناشز في سواء ظهر القدم أمام الساق حيث يقع معقد الشراك من النعل انتهى .

أما النشوز ، فقد عرفت اتصاف ذلك العظم به ، بل هو من أظهر خواصه حتى أنه صحّ باعتباره قولهم كعب ندى الجارية على ما حققناه ، وأما كونه في سواء ظهر القدم فهو موافق لما أفاده شيخ الطائفة قدس سره في المبسوط وحكى عنه في سائر كتبه وقد نقله المخالفون من أصحابنا بالنسبة إلى العظم الواقع تحت الساق .

وأما كونه أمام الساق فهو للرّد على المخالفين من أنه الظنبوبة التي هي من عظم الساق ومن المعلوم أن ذلك العظم أمام الساق فهو موافق لما في الاخبار ، وأما كونه عند معقد الشراك فلا إشكال في انطباقه عليه لان الشراك أيضاً يعقد على المفصل وقد عرفت أن ذلك العظم واقع هناك .

وبالجملة فلا إشكال في أن موضوع الحكم عند أصحابنا ما تنطبق عليه عناوين مختلفة النشوز ، والوقوع في سواء ظهر القدم المعبر عنه بالوسط تارة وبالقبّة أخرى وكونه في ملتقى الساق والقدم وكونه في أصل القدم وانتهاء الساق إليه و كونه في المفصل بين العظمين إلى غيرها من العناوين المتصادقة ، فان اختلاف التعبير في أخبارنا وكلمات أصحابنا ليس مبنيّاً على اختلافهم في المعنى ضرورة أن المسئلة لم يكن فيها الأقولين :

فأصحابنا قاطبة وكثير من الجمهور متفقون على أن وظيفة الرجلين تنتهي بانتهاء ظهر القدم ، ولا تعلق لها بالظنبوبة ، وأكثر أهل الخلاف على أنها هي الغاية للغسل الواجب هذا ما أطبقوا عليه .

وأما ما عن الفرّاء من انه في المشط فهو أيضاً غلط واضح ، لأن نفس المشط ليس كعباً باعتدافه ، وليس فيه عظم آخر ، وإنّما بعده الرسغ وليس كعباً ولما يتصل به ، وهو الزورقي ، وكذا ما حكاه الكسائي عن أبي جعفر عليه السلام فإنه اشتباه منه بل الصحيح ما رواه الأخوان الجليلان عنه عليه السلام فكونه في المشط من قبيل توهم المفيد قدس سره انه يبينه وبين المفصل .

ويمكن أن يكون المشط عبارة عن ظهر القدم في لسانهم ، وإنّما مقصود من عبرته عدم كونه عن الجنين ، ولقد عثرت بعد ما ذكرت هذا على كلام بعض الحذاق من أئمة اللغة

يكشف عما أراداه المفيدره .

فمن عثمان القرظي في كتاب الافعال وقال أبو بكر: وكل شيء جمعت أطرافه فقد قببته ، ومنه اشتقاق القبة ، فمرادهم من قبة القدم ما يجتمع إليه أطرافه وهو الكعب ، فان منتهى جميع عظام القدم إليه والجميع مرتبط به وهو الجامع لجميع الأطراف .

وعن السامي والمهذب أن المشط عظم ظهر القدم ، وعن نظام الغريب للرعي أنه ظاهر القدم ، فالمفيدره أفاد أولاً أن ما يجتمع إليه طرف القدم هو الكعب ، وهو ذلك العظم الذي يجمع بين الساق والقدم ، فكان كونه كعباً بهذا الاعتبار ؛ فهو من قبيل كعب الأخبار ؛ وقوله أمام الساقين إنما هو لابطال توهم أنه عن جنبيه ؛ فأنه تصريح بأنه ليس من الساق بل الساق خلفه ؛ وهذا لا ينافي كونه تحت عظم الساق لان العناية للمسح في ظاهر القدم والجزء المحاذي للكعب من الظاهر الذي ينتهي إليه المسح إنما هو أمام الساق وهو المعتبر عنه بالمفصل .

وأما كونه ما بين المفصل والمشط فمعناه أن الخط المتوهم من اتصال الساق بالقدم مؤخر عن الكعب وعظم القدم مقدم عليه ، فهو خارج عنهما واقع بينهما وقد عرفت أنه كذلك لأن الزورقي مرتبط به فهو وإن كان تحت الساق إلا أن أوله خارج بالحقيقة عن محاذات المفصل قليلاً بحيث يجوز أن يقال إن ابتداءه عين المفصل ، وأن يقال إن المفصل مؤخر عنه فالكعب نفس المفصل مسامحة ومتصل به تحقيقاً .

وكيف كان فمقتضى كونه بين ظهر القدم وبين المفصل عدم كونه في ظهر القدم .

إن قلت لا إشكال في أنه في ظهر القدم كما هو صريح طائفة من الروايات وانفاق الاصحاب عليه ، وقد تبين أنه مما يمتاز به قول أصحابنا عن قول أهل الخلاف فكيف يمكن أن يقال إنه ليس في ظهر القدم وأنه واقع بينه وبين المفصل وهل عظم الساق إلا ظهر القدم .

قلت إنه قد يقال ظهر القدم في مقابل موصل كما يطلق الماء على ما يقابل الجمد

وهذا معنى قول أحمد بن محمد بن أبي نصر عن أبي الحسن الرضا عليه السلام « قال سألته عن المسح على القدمين كيف هو ؟ فوضع كفه على الأصابع فمسحها إلى الكعبين إلى ظاهر القدم » فإن ظاهر القدم لا معنى لكونه غاية إلا أن يكون المراد إلى ظاهر القدم كله، ومرجعه إلى آخر ظاهر القدم فهو بيان للكعب يعنى أن المسح ينتهى بانتهاء ظاهر القدم .

وحينئذ فالمراد بالظاهر البارز منه ، وأما المشغول بالساق المحاط به الذي هو أساسه ، فهو وإن كان أيضاً من القدم وليس باطنه ولا قدمه ولا ورائه ولا أحد جنبه بل إنما هو ظهره ولا منافات بين كونه من الظاهر وبين صيرورته أساساً للساق ، إلا أنه لا اختصاص بكونه أساساً للساق متصلاً به ، حتى كأنه جزء منه يحسب عرفاً من توابعه من غير أن يخرج عن كونه قدماً كما أن الجمد والثلج لاختصاصهما بهذين العنوانين صحّ سلب اسم الماء عنهما ، لانصرافه إلى المايع لبقائه على ما يقتضيه طبعه وإن كان إطلاق الماء عليهما بحسب الأصل حقيقة ، فإنّ السيلان ليس ذاتياً لهذا العنصر بحيث يكون بالانجماد حقيقة أخرى غير ذلك الحقيقة .

و أوضح من هذا المثال أن سطح الدار إذا بنيت عليه غرفه فما أحاطت به جدران الغرفة سطح للدار حقيقة ، وليس سطحاً باعتبار آخر فتدبر .

والحاصل أن كون الكعب خصوص ذلك العظم الذي يلعب به من الواضحات فقد صرح به قوم وأشار إليه آخرون ، وليس بعيداً عن بعض الكلمات خفاء الأمر على بعض من لا خبرة له ، فزعم أن المفصل من حيث هو موضوع للحكم .

وكيف كان فاختلاف هذه التعبيرات ليس مبتنئاً على الاختلاف في موضوع الحكم قطعاً لما عرفت من انحصار القول في المراد بالكعبين في قولين باتفاق الفريقين و يتضح هذا المعنى و هو عدم المنافات بين كون موضوع الحكم هو ذلك العظم وبين جعل المفصل بين عظمي الساق والقدم موضوعاً بالتأمل فيما ورد في قطع رجل السارق من الاخبار .

ففي رواية أبي بصير « و إذا قطعت الرجل يترك العقب ، » و « يقطع رجله ،

وترك عقبه يمشي عليها « وفي رواية سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام « فان عاد قطع رجله من وسط القدم » وفي رواية محمد بن هلال عن أبيه عن أبي عبد الله عليه السلام « قال : قلت : أخبرني عن السارق لم يقطع يده اليمنى ورجله اليسرى ولا يقطع يده اليمنى ورجله الأيسر ، ولم يقدر على القيام و إذا قطعت يده اليمنى ورجله اليسرى سقط على جانبه قائماً . قلت له : جعلت فداك ، وكيف يقوم وقد قطعت رجله ؟ قال إن القطع ليس حيث رأيت يقطع ، إنما يقطع الرجل من الكعب ، ويترك من قدمه ما يقوم عليه ويصلي ويعبد الله » .

وفي فقه الرضا أحمد بن محمد بن محمد عن المسعودي عن معاوية بن عمار « قال : قال أبو عبد الله عليه السلام يقطع من السارق أربع أصابع ، ويترك الابهام ويقطع الرجل من المفصل ويترك العقب يطأ عليه » .
ويظهر من هذه الاخبار أنه لا يبقى للسارق من القدم إلا العقب فيستوعب القطع ظهر القدم ومبدؤه الكعب ومآله إلى أن المفصل هو الكعب .

و قال الصدوق ره في المقنع « فان عاد قطعت رجله من وسط القدم انتهى وفي المقنعة فان سرق ثمانية من حرز ما قيمته ربع دينار فصاعداً قطعت رجله اليسرى من أصل الساق وترك له مؤخر القدم ليعتمد عليه عند قيامه في الصلوة انتهى » .

وفي الانتصار : ومما انفردت به الامامية القول بأن السارق يجب قطع يده من أصول الاصابع وتبقى الراحة والابهام ، وفي الرجل تقطع من صدر القدم ويبقى له العقب و خالف باقي الفقهاء في ذلك ذهبوا كلهم إلى أن قطع اليد من الرسغ والرجل من المفصل من غير تبقية قدم ، ثم قال دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه بعد الاجماع الخ .

وفي النهاية : فان سرق بعد قطع يده من حرز المقدار الذي قدّمنا ذكره ، قطعت رجله اليسرى من أصل الساق ويترك له عقبه ليعتمد عليها في الصلوة انتهى .
وفي المبسوط القطع عندنا من أصول الاصابع في اليد وفي الرجل من معقد الشراك

عند النائي، على ظهر القدم، ويترك له ما يمشى عليه، وعندهم من الكوع وهو المفصل الذي بين الكف والذراع، والمفصل الذي بين الساق والقدم انتهى.

وهذه العبارة توهم التقابل بين المفصل والنائي الذي عند معقد الشراك، ولكن المقصود من القطع من المفصل الذي عليه أهل الخلاف قطع القدم رأساً وفصل الساق عنه من مفصله، وهذا على خلاف إجماع أصحابنا، ولا ينافي كون قطع القدم من الوسط من عند المفصل كما هو صريح الرضوى، ومفاد سائر الأخبار، حيث إنها صريحة في أنه ليس الباقي بعد القطع إلاّ العقب وهذا هو المستفاد من كلام من صرح بأنه يقطع من أصل الساق فأنه عين المفصل.

ولقد أجاد المرتضى قدس سره حيث قيد إسناد قطع الرجل من المفصل إلى المخالفين بقوله من غير تبقية قدم، فإن القطع من المفصل مما لا خلاف فيه بين الفريقين وإثماً الخلاف في تبقية شيء من القدم وعدمها.

ولا يخفى دلالة عبارة المبسوط على أن المراد من العظم النائي ما أفاده آية الله العلامة قدس سره حيث عطفه على قوله معقد الشراك ومن المعلوم أنه المفصل، و لقوله ويترك له ما يمشى، فأنه عبارة عن العقب كما يظهر من صريح النهاية وكلمات غيره.

وفي السرائر فإن سرق بعد قطع يده من حرز المقدار الذي قدمنا ذكره قطعت رجله اليسرى من مفصل المشط ما بين قبة القدم وأصل الساق ويترك بعض القدم الذي هو الكعب يعتمد عليه في الصلوة انتهى.

والظاهر أن هذه العبارة كعبارة سائر في الرواية فإنّ من المعلوم أن القطع عندنا من أصل الساق، ومقتضى كلامه أنه مما بينه وبين ما زعمه قبة القدم، وبيانه أن المشط عبارة عن تمام ظهر القدم كما عرفت فمفصل المشط عبارة عن مفصل الساق والقدم ومن المعلوم أن المفصل واقع بين أصل الساق.

وما زعمه جماعة من أنه قبة القدم أي المحدب من الزورقي فالمستفاد من كلامه أن القبة غير الكعب، ولهذا لم يعرفه بها في الطهارة وأيضاً من الواضح أن الكعب

في القبة ، ومقتضى كلامه كون القبة قبل الكعب فالمستفاد منه وإن كان أن القبة غير المفصل وغير أساس الساق ، إلا أنه مضطرب وهي لا يعبأ به .

ومثله في وضوح الفساد ما عن التبيان حيث قال : فأما الرجل فمندنا تقطع الاصابع الأربع من مشط القدم ، ويترك الإبهام والعقب انتهى ، فإن هذا خلاف ما عليه الفريقان ، ووردت به الروايات من عدم تبقية شيء من القدم إلاّ العقب .

وفي الغنية وموضع القطع في اليدين من أصول الاصابع ويترك له الإبهام ، وفي الرجل عند معقد الشراك ويترك له مؤخر القدم والعقب ، وفي المراسم : فإن سرق ثانية قطعت رجله اليسرى من أصل الساق وترك له القدم ، والظاهر سقوط لفظ المؤخر وفي الوسيلة . وسادسها : أن يعود السارق وسرق بعد أن قطع يمينه ويلزم قطع رجله اليسرى من النائي في ظهر القدم ، ويترك له العقب .

وفي الشرايع فلو سرق ثانياً قطعت رجله اليسرى من مفصل القدم وترك له العقب يعتمد عليها ، مع أنه قال في الطهارة وهما قبّتا القدمين ، وحيث عرفت أنه يقطع السارق من الكعب بمقتضى الرواية فلا بد أن يكون المفصل عنده كعباً .

وعن الجامع أنه من الكعب ، وأنه يبقى له عقبه ، وفسر الكعب في الطهارة بقبة القدم ، وهذا يرجع إلى أن القبة عين المفصل .

وفي المختلف قال الشيخان : إذا سرق ثانياً بعد قطع يمينه قطعت رجله اليسرى من أصل الساق قال في النهاية : ويترك عقبه يعتمد عليها في الصلاة ، وقال في المقنعة عقيب قوله من أصل الساق ويترك له مؤخر القدم ليعتمد عليها عند قيامه في الصلاة . وقال السيد المرتضى في الرجل يقطع من صدر القدم ، ويبقى له العقب وخالف فيه باقي الفقهاء فذهبوا إلى أنه يقطع الرجل من المفصل من غير تبقية قدم .

وقال سائر يقطع رجله اليسرى من أصل الساق ويترك له القدم ، وهذه عبارة رديّة وقال أبو الصلاح : فإن سرق ثانياً قطع مشط رجله اليسرى من المفصل دون مؤخر القدم في العقب ، وقال ابن حمزة ويلزمه قطع رجله اليسرى من النائي في ظهر القدم ويترك العقب .

وقال الشيخ في المبسوط والخلاف القطع عنده في الرجل من عند معقد الشراك من عند النائي على ظهر القدم ، ويترك ما يصل على عليه ، وعندهم المفصل الذي بين الساق والقدم وفي رواية أبي بصير عن الصادق عليه السلام وإسحاق بن عمار عن الكاظم عليه السلام « يقطع رجله ويترك عقبه يمشي عليها » وفي رواية سماعة عن الصادق عليه السلام « فان عاد قطعت رجله من وسط القدم » وفي رواية عبدالله بن هلال عن الصادق عليه السلام « إنما يقطع الرجل من الكعب ويترك له من قدمه ما يقوم به فيصل على ويبعد ربه » ورواية إسحاق أوضح طريقاً فليعتمد عليها انتهى .

والذي يستفاد من صدر كلامه حيث قال : وقال في المقتعة عقيب قوله الخ أن كلماتهم كأكثر الروايات ناظرة إلى غرضهم من عدم استيعاب القدم بالقطع ، إنما هو إبقاء العقب ، ولهذا عبر الشيخان اللذان إليهما المرجع في استكشاف الطريقة وما عليه الفرقة ، بأصل الساق الصريح في عدم إبقاء شيء من ظهر القدم ، ومع ذلك لم يقنعوا به وعقباه بقولهما وترك عقبه ويترك له مؤخر قدمه ، وحيث كان الأخير أصرح في اختصاص المؤخر بالبقاء وأن العقب إنما يترك من حيث إنه مؤخر خصه بالتعرض له .

لكن الذي يظهر من آخر كلامه أن الروايات متعارضة حيث رجح رواية إسحاق ، ولكن التحقيق أنه لا تعارض بينها ، لأن الكعب في أصل الساق ، والمفصل هو الوسط كما صرحوا به ، بل أطبق عليه الفريقان فراجع ما قدّمناه .

فظهر أن تعقيب التحديد في الروايات وكلمات الأصحاب بترك القدم ، دليل على أن هذا هو المفصل ، ومن التحديد بكلمة إلى من غير فرق بين التعبير بوسط القدم أو صدره ومعقد الشراك والعظم النائي والمشط ، والكعب ، ومفصل القدم ، ومفصل المشط ، وأصل الساق ، وإلا لم يكن لقولهم « وترك عقبه » بعد الحكم بالقطع من الصدر وما يفيد مفاده معنى فتدبر .

ومن الغريب ما في كشف اللثام في شرح قول المصنف قدس سره : فان عاد قطعت

رجله اليسرى من مفصل القدم ، قال هذه عبارته هنا وفي سائر كتبه سوى التلخيص ، وعبرة المحقق وظاهر ما في النهاية ومجمع البيان من القطع من أصل الساق أي المفصل بين الساق والقدم حتى لا يبقى من عظام القدم إلا ما بينه وبين عظم الساق ، ويسميه الأطباء كعباً ، ووافقهم المصنف (ره) أن جعله من عظام القدم ومستنده قول الصادق عليه السلام في خبر أبي بصير وذكره وخبر أبي إبراهيم في خبر إسحاق وذكره وفي المقنعة أيضاً أنه من أصل الساق إلا أنه قال ويترك له مؤخر القدم ، والظاهر أنه لا يراد به العقب ، وكذا في المراسم من أصل الساق لأنه قال ويترك له القدم وفي الصحيح أنه لعبادة ربه .

والظاهر سقوط لفظ مؤخر من القدم وفي الخلاف والمبسوط والتلخيص انه من عند معقد الشراك من عند النائي على ظهر القدم ، ويترك له ما يمشي عليه ، وتفصيله ما في السرائر وذكر عبارته فقال :

وفي الكافي والغنية والاصباح انه من عند معقد الشراك ويترك له مؤخر القدم والعقب ، ومقتضى هذه العبارة انها لا تقطع من وسط القدم كما في المقنعة وإنما يقطع من عظامها الاصابع والمشط ، فيبقى الرسغ والعظم الزورقي والوردى والعقب وما بينه وبين الساق من الكعب ، ووافقها ما في الوسيلة من انه من النائي في ظهر القدم وترك العقب ، ولعله تسامح فاقصر على العقب .

ومستندهم قول الصادق عليه السلام في خبر سماعة وذكره وفي خبر عبدالله بن هلال إنما يقطع الرجل من الكعب وترك له من قدمه ما يقوم به ويصلي ويعبد ربه إن كان الكعب قبّة القدم كما هو المشهور ، وفي الانتصار يقطع من صدر القدم فيبقى له العقب ، وهو يحتمل الامرين والاقتصار على العقب على الثاني كإقتصار ابن حمزة .

وفي الجامع إنه من الكعب وانه يبقى له عقبه ، وفسر الكعب في الطهارة بقبة القدم ، فالظاهر انه كذلك وما يقوله المصنف (ره) من إمكان تنزيل عبارات الاصحاب على تفسير الكعب بما بين العقب والساق من العظم الخفي يحتمل مفهوم العبارات الأولة انتهى .

فانه زعم اختلاف اصحابنا في المسئلة واختلاف الاخبار ، بل زعم المنافاة بين ما في التلخيص وبين ما في سائر كتب العلامة قدس سره مع انه في التذكرة فسر العظم الثاني بمعقد الشراك وفسره بمجمع الساق والقدم ، مع ان الناظر في كلمات القدماء لا يخفى عليه ان المسئلة ليس فيها إلا قولين من الفريقين ، وان الروايات لا تعارض بينها عندهم ، كما بيناه فراجع وتظهر مواقع النظر في كلامه بالتأمل فيما مر فتدبر .
منها قوله وظاهر ما في النهاية الخ ضرورة أنه لا فرق بين التحديد بمفصل القدم وبين التحديد بأصل الساق حيث إن أصل الساق أحد طرفي المفصل ، فكل من العبارتين صريح في أن القطع من المفصل .

ومنها قوله إلا ما بينه وبين عظم الساق ، فان الثاني على هذا من عظام القدم عظمان الكعب والعقب ، والمقصود بالذات إنما هو الثاني ، ولهذا حصر الامام عليه السلام الباقي في العقب ، وكذا العلماء إلا ما في السرائر وهو أيضاً سخي .
ومنها قوله ويسميه الأطباء ، فانك قد عرفت أنها ليست بينهم بل لا كعب اسماً في العرف إلا هذا العظم .

ومنها قوله ووافقهم المصنف ، فانه لا معنى له اصلاً .
ومنها قوله إلا أنه قال الخ فان المؤخر والعقب متساويان بحسب المعنى الوصفى الاصلي ، والعقب انتقل إلى العظم لتعقبه ووقوعه في آخر عظام القدم ، ولو لم يكن المؤخر ظاهراً في خصوص ما وراء الساق لم يكن العقب بحسب الأصل أيضاً كذلك ، وما كان للنقل مجال .

وكيف كان فظهور المؤخر في العقب من البديهيات ، مع أن قوله من أصل الساق نص في معناه ، وعدم ظهور المؤخر في العقب لا يصلح لصرفه ، فلو لم يكن قوله ويبقى له المؤخر مؤيداً لقوله من أصل القدم لم يكن قادحاً .

ومنها قوله في الخلاف والمبسوط الخ فان معقد الشراك إنما هو أصل الساق بالعيان ، مع أن العلامة هو الذي فسر العظم الثاني بمعقد الشراك وفسره بمجمع

الساق والقدم الذي هو عين المفصل ، فتوهم اختلاف قوليه في التلخيص وغيره من أعجب الامور .

ومنها قوله وتفصيله الخ فان عبارة السرائر أوضح فيما زعمه أول الاقوال ، فان المشط عبارة عن تمام ظهر القدم والتعبير به أحسن من التعبير بمفصل الساق والقدم ، وإن تساوبا بحسب الصدق حيث إن فصل ظهر القدم من الساق مذهب الامامية وفصل الساق من القدم مذهب المخالفين ، فمفصل الساق من حيث إنه مفصل المشط محل للقطع على مذهبنا .

فما في السرائر أمتن وأصرح ما يتصور في المقام فكونه تفصيلاً لما توهم منافياً للقول الأول عجيب ، والمشط بالمعنى الأخص أيضاً لا يوافق هذا التوهم ، مع أنه ليس في كلام ابن إدريس تفصيل أصلاً بل إنما هو كغيره من حيث الاختصار على التحديد من غير تعرض لما يبقى بعد القطع مفصلاً .

بل قوله ويترك الخ صريح في اختصاص الكعب وما تحته بالابقاء ، وهو عين القول الأول مع أن هذا القول لا محصل له على ما زعمه ، لعدم تعيين ما بين القبة وأصل الساق وتعدد مصاديقه ، مع أنه ليس في الروايات ما يوهمه .

ومنها قوله وفي الكافي الخ فان معقد الشراك قد عرفت أنه أصل الساق ، والعقب مؤكد للمؤخر ، وما جعله محصل هذه العبارة مخالفة صريحة للاخبار ، وخلاف ما أجمع عليه الفريقان مع أن مؤخر القدم لو كان تركه دليلاً على هذا القول ، فكيف يكون دليلاً على القول السابق عليه .

ومنها قوله ووافقها الخ فان النائي ليس مقدماً على الرسغ بالضرورة لعدم تنوّع هناك ، وأعجب منه قوله ولعلّه تسامح الخ . فان التعرض لما يبقى إنمّا هو للتفصيل وتوضيح المراد ، فكيف يتسامح فيه وليس إلّا من قبيل حمل قول الشخص إن في الدار رجلين ، في مقام العدّ بأنه تسامح ولم يذكر الثالث ، وبالتأمل تظهر بقیة ما في كلامه اعلى الله في الخلد مقامه .

والحاصل ان العظم النائي وإن كان غير المفصل إلا انه حيث يوصل به العظامان واقع في المفصل ، فلا فرق بين تحديد المسح بذلك العظم وبين تحديده بالمفصل بوقوع ذلك العظم فيه ، ولهذا قال الرازي : وقالت الامامية وكل من ذهب إلى وجوب المسح ان الكعب عبارة عن عظم مستدير مثل كعب الغنم والبقر موضوع تحت عظم الساق حيث يكون مفصل الساق والقدم ، والدليل الآخر عندهم ان المفصل يسمى كعباً ومنه كعوب الرمح لمفاصله وفي وسط القدم مفصل فوجب ان يكون الكعب هو هو . فظهر انه لا فرق فيما هو الغاية عند اصحابنا بين ان يقال إنه العظم المستدير المسمى بهذا الاسم وبين ان يقال إن في ظهر القدم مفصلاً وهو كعب فان الجمع دليل الاجتماع وهذا ايضاً صريح في ان المفصل كالعظم المستدير واقع في وسط القدم . وعن الكشف انه لو اريد المسح لقليل الى الكعاب أو الكعب لان الكعب اذا ذاك مفصل القدم وهو واحد في كل رجل فان اريد كل واحد فالافراد والا فالجمع وأما إذا اريد الفصل فهما الناشزان وهما اثنان في كل رجل فيصح التثنية باعتبار كل رجل ، وكلام النيشابوري المتقدم ايضاً صريح في أن ذلك العظم موضوع تحت عظم الساق حيث يكون مفصل الساق والقدم والمفصل يسمى كعباً ومنه كعوب الرمح لمفاصله كذا ذكر في نقل استدلال القائلين بالمسح .

وأجاب بأن العظم المستدير الموضوع في المفصل شيء خفي لا يعرفه إلا أهل العلم بتشريح الأبدان ، والعظامان النائتان في طرفي الساق محسوسان لكل أحد ومناطق التكليف ليس الا أمراً ظاهراً انتهى .

قال آية الله العلامة ره في التذكرة : ومحل المسح ظهر القدمين من رؤس الاصابع إلى الكعبين ، وهما العظامان النائتان في وسط القدم ، وهما معقد الشراك أعنى مجمع الساق والقدم ذهب إليه علماؤنا أجمع ، وبه قال محمد بن الحسن الشيباني لأنه مأخوذ من كعب ندي المرتة إذا ارتفع ، ولقول الباقر عليه السلام وقد سئل فأين الكعبان قال ههنا ، يعنى المفصل دون عظم الساق .

وقال الجمهور كافة الكعب هو العظم النائي عن يمين الرجل وشمالها لان

قريشا كانت ترمى كعبى رسول الله ﷺ من ورائه ولنص أهل اللغة عليه ، ولا حجة في الأول على المطلوب والنص لا يدل على التخصيص انتهى .

فهو أراد بيان تصادق العناوين والتو والوقوع في ظهر القدم ، وكونه معقد الشراك وأراد مجمع الساق والقدم من معقد الشراك لانه ليس الآ هناك ثم شهد باجماع الامامية على أن الكعب هو ذلك العظم النائيء الموصوف بتلك الصفات المتطابقة .

ولكن فيه للنظر مواقع :

منها قوله لأنه مأخوذ الخ لأنك قد عرفت أن كعب ثدى الجارية مأخوذ من الكعب الاسمى ، فالأمر بالعكس مع أن معنى هذا الكلام ليس مازعه بل المعنى البدو لليهود وأين هذا من الارتفاع وكون هذا العظم كعباً أمر مسلم وإنما النزاع في وقوعه في ظهر القدم فلا حاجة لاثبات اصل التسمية إلى هذا التكلف .

ومنها قوله وقال الجمهور كافة فانه على خلاف الواقع وقد عرفت نقل اتفاق القائلين بالمسح على أن الكعب هو ذلك العظم من الرازى وغيره وفي الذكرى بعد ما ذكر إجماعنا قال وهو مذهب الحنفية وبعض الشافعية انتهى .

ومنها قوله والنص لا يدل على التخصيص ، فانه سلم النص و حجيته وأنكر دلالة كلامهم على التخصيص ، مع أنك قد عرفت ان الامر بالعكس فان احداً من اهل اللغة لم يجعل الظنبوبة معنى للكعب ، وإنما اشتبه الامر على الاصمعى فزعم كون ذلك العظم الموسوم به هناك وهكذا حال غيره .

مع أن المصرح بذلك منهم إنما صرح به لنفى كون ما في ظهر القدم كعباً كما عرفت أما عدم الحجية فلأنه اجتهد لاشهادة ، ولا وجه لاعتبار رأي هؤلاء في مثل هذه المسئلة التى لا معنى للتقليد فيها ، فمن ثبت اعتبار رأيه كالفقيه في الفروع لا يعتد بمقالته في تشخيص الموضوع ، فكيف يعتبر قول هؤلاء فيما هو من هذا القبيل مع أنه مخالف للضرورة كما عرفت من الصحاح ، مع أنك قد عرفت عدم خبرة من ذهب

إلى أن الكعب ليس الا الظنبوبة بواضحات اللغة ، حيث خفى عليه كعب القصب مع شيوعه وغاية وضوحه وتنصيص جماعة به .

وقال في المختلف ويراد بالكعبين ههنا المفصل بين الساق والقدم وفي عبارة علمائنا اشتباه على غير المحصل ، فان الشيخ و أكثر الجماعة قالوا إن الكعبين هما العظامان النائتان في وسط القدم إلى أن قال لنا مارواه الشيخ عن زرارة وبكير ابني أعين عن أبي جعفر سلام الله عليه قلنا أصلحك الله فأين الكعبان ؟ قال : هيهنا يعنى المفصل دون الساق . وما رواه ابن بابويه عن الباقر عليه السلام و قد حكى صفة وضوء رسول الله ﷺ إلى أن قال « ومسح على مقدم رأسه وظهر قدميه » وهو يعطى استيعاب المسح لجميع ظهر القدم ، ولأنه أقرب إلى ما حدّده أهل اللغة به انتهى ، فهذا أيضاً صريح في أن المفصل من جهة محاذاته لذلك العظم الذى هو عند الاصحاب موضوع للحكم ومراد من الغاية متحد معه محلاً فلا فرق بين ان يقال يجب المسح الى ذلك العظم المعروف ، وبين أن يقال يجب المسح الى المفصل .

وهذا الكلام يستفاد منه امور :

الاول أن الواجب عند جميع الامامية استيعاب ظهر القدم بالمسح طوياً حيث أن الكعب عندهم هو المفصل بين عظمى الساق والقدم ولو باعتبار اتحاده مع العظم المستدير بحسب المحل لانه موضوع هناك فالغاية المفصل ، وهذا لا ينفك عن الاستيعاب لأن الكعب واقع تحت عظم الساق فلا يصلح المسح إليه الا إذا وصل إلى المفصل وهذا يظهر بالتأمل في كلمات المشرّحين .

والحاصل أن مقتضى ما عليه الاصحاب هو الحكم بالاستيعاب فانك قد رأيت أن تعريف الكعب بالعظم الناشز في ظهر القدم و تعريفه بالمفصل بين الساق والقدم ، وكذا معقد الشراك كعب اتفاقاً مع أنه عين المفصل بالعيان وليس هذا الا من جهة أنهما متحاذيان والحكم متعلق بذلك العظم في محلّ المحاذات .

حتى أن العلامة قدس سره في التذكرة قال أعنى من العظمين النائتين اللذين هما معقد الشراك مجمع الساق والقدم ومن المعلوم ان المجمع والمفصل عبارتان عن

معنى واحد في هذا المقام ، فان أحداً لم يتوهم أن اختلاف التعبير بالمفصل والمجمع والملتقى ناتج عن الاختلاف في معنى الكعب ، بل أطبقوا على اشتراك المعبرين في المذهب بل وقع التعبيران من شخص واحد كما رأيت .

ولا منافات بين كون الاستيعاب الطولى مذهب الجميع وبين اتفاقهم على عدم الاستيعاب عرضاً كما أنه لا منافات بين وجوب استيعاب ظهر القدم بالمسح وبين عدم دخول الغاية أي نفس المفصل في المسح ، فان وجوب الانتهاء إليه يكفي في استيعاب ظهر القدم ، فان المفصل هو الحدّ المشترك ودخوله لا ينفك عن إدخال شيء من عظم الساق فلا ينافي ذلك ما اختاره المحقق قدس سرّه من عدم وجوب ادخال الكعب .

قال في المعتمد قديمتنا أنه لا يجب استيعاب القدم كلّ بالمسح ، ويكفى ولو قدر أنملة من رؤس الاصابع إلى الكعبين وهل يجزى لولم يبلغ الكعب ؟ فيه تردد الأشبه لا ، لقوله تعالى « الى الكعبين » فلا بدّ من الاتيان بالغاية ، وهل يجب إدخال الكعب في المسح ؟ الأشبه لا ، لرواية زرارة وبكير عن أبي جعفر عليه السلام انتهى .

وقال قبل ذلك ولا يجب استيعاب الرجلين بالمسح ، بل يكفي من رؤس الاصابع إلى الكعبين ولو باصبع واحدة وهو إجماع فقهاء أهل البيت عليهم السلام لنا أن مسح الرأس على بعضه والأرجل معطوفة عليه ، فوجب أن يكون لهما حكمه .

ومن طريق الاصحاب ما رواه زرارة وبكير ابنا أعين عن أبي جعفر عليه السلام « اذا مسحت بشيء من راسك أو بشيء من قدميك ما بين كعبك إلى أطراف الاصابع فقد أجزأك » انتهى .

فهذا الذي ادعى عليه الاجماع ، إنما هو عدم وجوب الاستيعاب عرضاً وأما وجوب الاستيعاب طولاً فهو الذي تردد فيه ثمّ اختاره ، وقديمتنا سابقاً أن التبعض في الرجلين إنما هو بالنسبة إلى العرض حيث إن الطول محدود بكلمة إلى ، فما في رواية الاخوين من قوله عليه السلام « ما بين كعبيك » عبارة أخرى عن قوله تعالى « الى الكعبين » فانّ كلّ جسم محاط بأطرافه واقع بينهما وإن كانت الاطراف عين الشيء

بحسب الحقيقة والمبدء والمنتهى حيث يعتبران من نفس الشيء يتحدان معه ، بل لا تمايز بينهما باعتبارهما لا بشرط كما هو الحال في جميع أجزاء المركبات الحقيقية والاعتبارية بالنسبة إلى الأجزاء الحقيقية والاعتبارية .

فالمعنى أن هذا المقدار المحدود الذى لا بدّ من استيعابه بالمسح كما هو مقتضى تعلق كلمة إلى بقوله تعالى « فامسحوا » إنما يجب مسح بعضه وهذا لا معنى له إلاّ التبعض من حيث العرض .

فما ذهب إليه المحقق قدس سره فى نفسه فاسد لما عرفت من أن كون متعلق الحكم ما بين الشئئين وإن اقتضى بينونة الطرفين لما وقع فى البين ضرورة استحالة وقوع الشئىء بين نفسه إلاّ أن المغايرة الاعتبارية كافية ولولاها لم يتحقق التقابل بين الأطراف لاتحادها فى الحقيقة ومع ذلك فلا ينافى وجوب الاستيعاب من حيث العرض ولقد كنت فى حيرة من تردّد المحقق قدس سره فى وجوب الاستيعاب طولاً إلى أن رأيت كلاماً فى الذكرى فغلغلتى التعجب به عما كنت فيه .

قال قدس سره هل ظهر القدم محل للمسح كالقدم فى الرأس بحيث لو وقع المسح على جزء منه يجزى كالرأس ويكون التحديد للقدم للمسح لا للمسح يحتمل ذلك تسوية بين المعطوف والمعطوف عليه و لحدّث الاخوين عن الباقر عليه السلام ، ومنعه فى المعطّر بعد التردّد محتجاً بأنه لا بدّ من الاتيان بالغاية ولا ريب أنه أحوط وعليه عمل الاصحاب انتهى .

فان تعلق الى الكعبين بامسحوا ممّا لا ريب فيه ، ومع ذلك فكيف يحتمل ما احتمله ، مع أن التعلق بالفعل لا معنى له إلاّ كونه من قيوده فمقتضى إطلاق الامر بالفعل استيعاب الرجلين بالمسح ، كما أن مقتضى إطلاق الامر بالفعل استيعاب الوجه به وكلمة الى دلّت على انتهائه بالكعب .

فالاستيعاب يستفاد من نفس وقوع الفعل على المفعول وكلمة إلى تمنع من شمول الحكم لما بعدها ، ولولاها لشمّل الحكم جميع الرجلين إلاّ أن دخول كلمة باء يمنع الدلالة على الاستيعاب ، ولولا كلمة إلى لساوت الأرجل الرأس فى الاكتفاء

بمسهح أي جزء كان فالاستيعاب حينئذ لا يستفاد من الغاية كما أفاده المحقق قدس سره وليس هذا إلا من قبيل احتمال كون الوجه أيضاً مورداً للغسل ومجلاً

وليت شعري لم لم يحتمل هذا المعنى في اليدين ولم يكنف فيهما بغسل بعض منهما غاية الامر وجوب كون ذلك البعض واقعاً فيما بين المرفق إلى أطراف الأصابع ، ولعل الذي منعه من ذلك ما توهموه من كون إلى بمعنى مع ، أنه قال الواحدى : و كثير من النحويين يجعلون إلى هنا بمعنى مع ، و يوجبون غسل المرفق وهو مذهب أكثر الفقهاء ، ولكن قال الزجاج لو كان معناه مع المرفق لم يكن فائدة في المرافق ، وكانت اليد كلها يجب أن يغسل ولكنه حد ينتهى إليه الغسل انتهى .

فاستفادة التحديد مستحيلة مع كونها بمعنى مع ؛ وهذا واضح ولكن الذى يستفاد من كثير أن مقصودهم من هذا الكلام دخول الغاية في الحكم لأن كلمة إلى بهذا المعنى فانه لوجاز فلا بد في الدلالة من قرينة ، وليس في الآية ما يدل على هذا المعنى ، وحيث إن الدخول حكماً عندهم معلوم ، زعم بعضهم أنه من جهة أن إلى بمعنى مع ، وهو غير جاز في المقام ، وليس من قبيل قوله تعالى « من أنصاري إلى الله » وقوله تعالى « ولاتأكلوا أموالهم إلى أموالكم » وقول امرء القيس .

له كفل كالدّ عَص بَلَله الندى إلى حارك مثل الرتاج المضبب

فإن الاول بمعنى في السلوك إلى الله ، والثانى ضمن الفعل معنى الانضمام ، وعلى هذا القياس كلما يتوهم كون إلى بمعنى مع بل لا معنى لها إلا الغاية .
والحاصل أن كون التحديد للممسوح والمغسول لا يجامع التعلق بالفعلين ، فلا مجال للموسوسة في فهم الغاية .

وأما وجوب الاستيعاب فاستفادته لا يتوقف على ذلك ، بل إنما الغاية مانعة كما عرفت فظهر دلالة الآية على الاستيعاب بالنظر إلى الغاية .

وأما ما استند إليه في الذكرى للعدم من التسوية بين المعطوف والمعطوف عليه فلا محصل له ، حيث إن العطف لا يقتضى إلا التشريك فيما قبل المعطوف عليه لا المشاركة في الاحكام الخارجة عن القضية ، فانه قياس مع الفارق لا يلتزم به أهله و أي

دلالة في العطف في قضية على الاشتراك في جميع القضايا فوجوب المسح على الرجلين و كونه ببعضها يستفادان من العطف .

واما عدم كون المسح محدوداً في الرأس ، فلا ينافي كونه محدوداً في الرجلين ولا دلالة للعطف على التشريك في عدم التحديد بالضرورة .

وأما حديث الاخوين فقد عرفت أنه لا يدل إلا على ما تدل عليه الآية ، والتبعيض فيهما إنما هو بالنسبة إلى العرض وكيف كان فقله وعليه عمل الاصحاب يستفاد منه الاجماع على وجوب الاستيعاب الطولي ، فان التزام الاصحاب بهذا العمل مع أنه على خلاف الاصا مع عدم التزامهم بالاحتياط في غيره من الموارد لا وجه له ، إلا وجوبه عندهم .

وبالجملة فالكلام في الاستيعاب في مقامين .

الاول استيعاب ما بين اطراف الأصابع إلى الكعبين ، و إن خرجت الغاية والتأمل فيه ناش عن عدم الاطلاع على معنى تعلق الحرف بالفعل مع أن الحكم كاد أن يكون من ضروريات المذهب فلامجال للتأمل فيه ، لكن هذا غير ما كنا بصدد استفادته من عبارة المختلف وتشبيده بعد ذلك .

الثاني استيعاب ظهر القدم بالمسح طولاً وهذا إذا ثبت يكشف عن أن الغاية هو المفصل فان الظهر ينتهي إليه فان هناك عظم الساق فلو كان معنى الكعب مشتبهاً على أحد ومردداً بين ما هو قبل ملتقى العظمين وبين نفس الملتقى يظهر له من هذا الحكم ضرورة عدم تجاوز الحكم غايته وحيث إن المفصل عند الجميع هو الكعب المتعلق به الحكم في هذا المقام بمعنى أنه الغاية وأن المعنى ذلك العظم الواقع فيه بدليل اتحادهما عندهم في هذا المقام كما رأيت فيجب الاستيعاب وان قلنا بعدم دخول الغاية .

نعم إن العلامة ره في المختلف استفاد الاستيعاب من رواية ابن بابويه قدس سره وهو دليل آخر على أن المفصل هو الكعب بمعنى أن الحكم ينتهي إليه ولو باعتبار وجود العظم الثاني هناك .

ولكن فيه نظر فإن المسح على ظهر القدم أعم من مسح بعضه ، فهو كالمسح على المقدم الذى لا يدل على الاستيعاب ، فالرواية إنما دلت على عدم استيعاب القدم ظهراً وبطناً بالمسح وتخصيص المقدم به .

وأما الاستيعاب فلا بل جميع روايات الوضوء أظهر في هذا المعنى من هذه الرواية وما يماثلها في التعبير ففي رواية داود بن فرقد « قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول و تمسح رأسك ورجليك » فإن الظاهر بمقتضى الإطلاق كالغسل ، فلا فرق بين أن يقال اغسل وجهك وذراعيك ، وبين أن يقال امسح رأسك ورجليك في إفادة الاستيعاب بمقتضى الإطلاق كما بيناه سابقاً ، وقد ثبت عدم الوجوب في الرأس وفي باطن القدمين وفي ظاهرهما من جهة العرض فيبقى الاستيعاب من جهة الطول في القدم خاصة حيث ثبت تقييد الرجل بالقدم وإرادتها منها .

فهذا الاستدلال بمثل هذه الرواية وإن كان من الوهن بمكان إلا أنه أحسن مما استند إليه ، حيث إن التعدي بعلی إنما يدل على أن المقصود وقوع المسح على الظاهر وأن النظر إلى الاستعلاء الذى هو من خصوصيات القضية ، فلا يستفاد منه إلّا عدم وجوب مسح الباطن فلا يبقى على إطلاقه فإن القضية سبقت لإفادة هذه الخصوصية فتبين أنها من غير هذه الجهة في مقام الإهمال .

والعجب أنه قد سـر استند إلى هذه الرواية المشتملة على كلمة على برواية الصدوق لها مرسله مع أن هذه الرواية بعينها مستندة أيضاً أظهر فيما رآه .

فقد روى الكليني قدس سره عن علي بن إبراهيم عن أبيه وعن محمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان جميعاً عن حماد بن عيسى عن حريز عن زرارة « قال قال أبو جعفر عليه السلام ألا أحكى لكم وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله ، فقلنا : بلى ، فدعا بطست فيه شيء من ماء فوضعه بين يديه ، ثم حـس عن ذراعيه ثم غـس فيه كفـه اليمـنى ثم قال هكذا إذا كانت الكف طاهرة ، ثم غـرف ملئها ماء فوضـعها على جبهته ، ثم قال بسم الله ، وسدله على أطراف لحيته ثم أمر يده على وجهه وظاهر جبينه مرة واحدة ثم غـس يده اليسرى فغـرف بها ملئها ثم وضعها على مرفقه اليمنى فأمر كفـه على

ساعده ، حتى جرى الماء على أطراف أصابعه ثم غُرفَ بيمينه ملئها فوضعها على مرفقه اليسرى فأمر كَفَّته على ساعده حتى جرى الماء على أطراف أصابعه ومسح مقدم رأسه وظهر قدميه ببلّة يساره ، وبقية بلّة يميناه « قال و قال أبو جعفر عليه السلام » إن الله تعالى وتر يحب الوتر فقد يجزيك من الوضوء ثلاث غرفات : واحدة للوجه ، واثنتان للذراعين وتمسح ببلّة يمينك ناصيتك ، وما بقي من بلّة يمينك ظهر قدمك اليمنى ، وتمسح ببلّة يسارك ظهر قدمك اليسرى » .

قال زرارة قال أبو جعفر عليه السلام : سأل رجل أمير المؤمنين عليه السلام عن وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله فحكى له مثل ذلك .

وبالجملة فلا إشكال في ظهور « امسح ظهر قدميك » في الاستيعاب بخلاف امسح عليه فان الثاني لا يدل إلا على اختصاص الظهر بالمسح كقولك فرش على الدار وفرش الدار وبنى الدار وبنى عليها ، وأكثر روايات الباب أظهر من هذه الرواية لخلوها من كلمة على ، والتعدي بالنفس .

نعم لو كان ظهر القدم منصوباً وكان مقدم الرأس مخصوصاً بدخول كلمة على بأن يقول ومسح ظهر قدميه وعلى مقدم رأسه لكان دالاً على المطلوب ، لتغيير الأسلوب مع أنه حينئذ كان دالاً على استيعاب جميع الظهر بالمسح ، ومجرد الطول لا يصدق عليه أنه تمام الظهر ومن المعلوم عدم وجوبه مع أن الفعل ليس مبتنياً على ترك المندوبات فمن أين يستفاد الوجوب بل لا إشكال في اشتماله على بعض المندوبات .

وبالجملة فلا إشكال في أنه سهو من قلمه الشريف ، والذي يدل على الاستيعاب صريحاً صحيح الأخوين فإنه عليه السلام عين محلّ الكعب في المفصل ، وهذا لا يجوز إلا إذا لم يكن من هذا العظم شيء قبل المفصل أو يكون ذلك العظم داخلاً في المسح كله فلا يجوز الاكتفاء بمسح ما يحاذي أول جزء منه .

فالمتيقن المعلوم من هذا الكلام أن الغاية إنما هو المفصل واعتماد الاصحاب قاطبة على هذه الرواية واستدلّوا بها يدل على إجماعهم على ما يشتمل عليه ، وإلا لكانوا ينبّهون على اشتمالها على ما لا يلتزمون به ، ولو كان هذا الخبر عندهم معارضاً

كسائر الاخبار كما يتوهم لم يسكتوا عنه وما صفحوا ، بل كانوا يتصدون للعلاج ، و كذا لو كان دالاً على خلاف مذهبهم من الكعب فكيف أعرضوا عن التعرض لمنافات هذا الخبر .

فكونه صحيحاً معمولاً به عند الجميع تدلّ على أن مضمونه مجمع عليه بل استدلّ الشيخ قدس سره في التهذيب والخلاف والمحقق في المعتمد بهذا الخبر على أن الكعب هو العظم النائي في ظهر القدم ، وهذا لا يتم إلا بناءً منهم على أن العظم النائي الذي هو في ظهر القدم منطبق على المفصل .

وبدل على وجوب الاستيعاب صريحاً أيضاً مارواه أحمد بن محمد بن أبي نصر عن أبي الحسن الرضا عليه السلام فإن المسح إلى الكعبين في كلامه مفسر بقوله إلى ظاهر القدم ومن المعلوم أن ظاهر القدم إنما هو محلّ المسح ، ولا معنى لجعله غاية إلا بإرادة نهايته ، فمعنى قوله « مسح أصابعه إلى ظاهر القدم » أن المسح انتهى بانتهائه .

وإنما فسره لدفع توهم إرادة ما كان معروفاً عند الناس من إرادة الظنوبة من الكعب ، فهو أراد أن استيعاب ظهر القدم بالمسح وانتهائه عند عظم الساق لم يكن إلا لكون الكعب هناك ، وهذا دليل على أن ممّا أراد السائل أن يفهمه من بيانه عليه السلام هذا المعنى ، وهو المسح إلى الكعبين ، ونسبه عليه السلام بفعله فافهم الراوي بقرينة سؤاله أن الإمام عليه السلام مسح جميع ظهر القدم طولاً لأفادته أن الكعب في المفصل لأقبله ولا بعده ، كما فهمه الأخوان الجليلان جزأهما الله عنا خير الجزاء من إشارة الباقر عليه السلام .

وبما حققنا يظهر أن الكعب عند انتهاء ظهر القدم بمقتضى هذه الرواية أيضاً وبإلحاق آية الله العلامة قدس سره استدلالاً بهذه الرواية على الاستيعاب ، دون مرسله ابن بابويه قدس سره ، فظهر أن الاستيعاب طولاً ممّا اتفقت الكلمة عليه ، وأن الغاية عند أصحابنا إنما هي أصل الساق الذي هو موضع القطع في السرقة إجماعاً ، و قول آية الله العلامة قدس سره ويراد بالكعب ههنا إشارة إلى أن الكعب وإن كان في الأصل اسماً لذلك العظم الواقع تحت الساق ، وهو المراد في الآية الشريفة فهو الغاية

للمسح إلا أن موضوع الحكم في المسح بشرة المقدم ومسح البشرة إلى ذلك العظم لامتني له إلا انتهائه إلى أصل الساق ، فإن الوصول إلى ما يساعته وصول إليه لا محالة كما أن الجلد مع أنه ليس يداً ولا وجهاً صار غسله حال الاحاطة غسلاً للعضوين بل غسل الشعر المحيط ومسحه قد عرفت أنه غسل للبشرة ومسح لها حقيقة لا تنزيلاً فليس مقصوده أن الكعب في هذا المقام له معنى مغاير لما يراد به في مقام آخر فتدبر .

ويدلّ على أن الكعب في أصل الساق أيضاً ما ورد في السقي بالماء المباح روى أبو داود باسناده عن ثعلبة بن أبي مالك أنه سمع كبارهم يذكرون أن رجلاً من قريش كان له سهم في بنى قريظة فخاصمه إلى الله ﷻ في مهزور السيل الذي يقتسمون مائه ، وفصل بينهم رسول الله ﷺ أن الماء إلى الكعب لا تحبس قال في التذكرة في تفسيره معنى ذلك إذا بلغ الماء إلى الكعبين لا يحبس الأعلى إلى الأسفل .

وروى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه أن رسول الله ﷺ قضى في السيل المهزور أن يمسك حتى يبلغ الكعبين ثم يرسل الأعلى على الأسفل .

وروى أصحابنا أن الأعلى يحبس إلى الساق للنخل وللشجر إلى القدم ، وللزرع إلى الشراك ، رواها الشيخ قدس سره في المبسوط معتمداً عليها ويظهر منه أن هذه الروايات بتأيد بعضها ببعض ، ولا يمكن إلا بأن يكون التحديد بالكعب وأصل الساق متوافقين فالكعب في أصل الساق .

وفي المختلف قال الشيخ في النهاية : قضى رسول الله ﷺ في سيل وادي مهزور أن يحبس الأعلى على الذي هو أسفل منه للنخل إلى الكعب ، وللزرع إلى الشراك .

وقال في المبسوط روى أصحابنا أن الأعلى يحبس إلى الساق للنخل ، وللشجر إلى القدم وللزرع إلى الشراك ، والذي رواه في التهذيب عن غياث بن إبراهيم عن الصادق « قال : سمعته عليه السلام يقول قضى رسول الله ﷺ في سيل وادي مهزور للزرع إلى الشراك ، وللنخل إلى الكعب ، ثم يرسل الماء أسفل من ذلك » إلى أن قال : وقال الصدوق سمعت من أثق به من أهل المدينة أنه مهروز ، وهو مسموع من شيخنا محمد بن

الحسن رضى الله عنه أنه مهرورز بتقديم الرءاء غير المعجمة وذكر أنها كلمة فارسية ، وهو من هرز الماء والهرز بالفارسية الزايد على المقدار الذي يحتاج إليه انتهى .

ومن هذا يظهر أن العظم الناشز الذي هو في وسط القدم واقع عند أصل الساق الذي هو منتهى المشط ، فالكعب عظم نات واقع في المفصل ، وفي أصل الساق ، وفي قبة القدم ، وفي ظهر القدم ، وفي صدر القدم ، وأمام الساق ، وفي مفصل المشط ، وفي وسط القدم وقد عرفت أن أصل الساق عين الوسط كما وقع التصريح به في رواية قطع السارق .

والظاهر أنه مبني على إخراج الأصابع من الظهر المعبر عنه بالمشط فكأنها عند العرف كالأعضاء و من أصول الأصابع إلى أصل الساق نصف القدم تقريباً .

وأما ما في القانون من أنه واقع في الوسط بالحقيقة فمراده أنه متوسط بين جانبي الأنسى والوحشى تحقيقاً بقرينة قوله « وإن كان قد يظن بسبب الاختصاص أنه مائل إلى الوحشى » وقد مر التصريح فيما نسب الرازى إلى الامامية بأنه في وسط القدم ، فإن المدعى أنه عظم موجود في أرجل جميع الحيوانات والدليل أن في وسط القدم مفصلاً وقد عرفت أنه لا منافات بين الأمرين حيث إن مفصل الساق عين هذا العظم الواقع في الملتقى باتفاق الفريقين .

وبدل على وجوب الاستيعاب طولاََ مارواه الاخوان عليهما الرضوان في الصحيح عن أبى جعفر عليه السلام أنه قال في المسح تمسح على النعلين ولا تدخل يدك تحت الشراك فانها في مقام تحديد المشروع من المسح ، ولو كان إيصال المسح وإنهائه إلى معقد الشراكين تجاوزاً عن الكعبين لكان أولى بالنهى عنه من استبطان الشراكين .

والحاصل أن النهى إما عن استبطان الشراكين في معقدهما وهو أصل الساق وإما عن استبطانها في يمنة القدم ويسرتها قبل الوصول إلى أصل الساق: أما على الاول فلا اشكال في دلالة على وجوب انتهاء المسح إلى أصل الساق ضرورة عدم مشروعية مسح الزائد عما فيه الكعب ، فأنه الغاية وتخصيص استبطان الشراك بالنهى دليل على عدمه فيما قبله ، وحيث إن هذا النهى ليس إلّا من جهة عدم المشروعية فيدل

الساق ولا يעדّه مخالفاً ولا يستشكل واحد في مادلّ على وجوب القطع من الكعب .
فاختلاف التعبير من العلماء لو كان منبثاً عن الاختلاف في الرأي ، ما كان
للاجماع على الحكم معنى ، وكذا الاستناد إلى رواية تدل على خلاف مذهب الشخص
محال ، وليس من طريقهم السكوت عن قول المخالف والدليل المعارض فبالأمل
فيما مرّ من الكلمات والروايات يظهر اتفاقهم على أن الكعب هيمنها والمفصل بين
الساق والقدم .

الثالث أن هذا المعنى أى كون مرادهم من العظم الناشز والقبّة وغيرهما
من الوضوح بمثابة يطلع عليه كل من كان من اهل الصناعة نعم ليس بمثابة يظهر
للأجانب فمن ليس محصلاً لا يعرف مرادهم وهذا لا ينافي وضوح المراد عند اهله و
هذا أيضاً ظهر ممّا مرّ حتى أن مذهبنا ممّا لا يخفى على المخالفين .

وقد عرفت أن حذبة الزورقي لم يتوهم أحد من الفريقين تسميتها كعباً ، و
لم يسمع استعمال هذه اللفظة في الزورقي أو حذبه من أحد ، بل أطبقوا على أن
المسمى بهذا الاسم عظم واقع في ملتقى الساق والقدم وإنما وقع الخلاف في التعيين
بل هذا العظم اسمه في لسان العرب اسمه المشطفانه عند العامة من الساق الى الاصابع .
وبالجملة فهذه الدعوى تنحل الى دعويين إحداهما وضوح المراد عند أهل
الصناعة لاشتغال كلماتهم على جهات واضحة عندهم كاشفة عن إرادتهم من الكعب
ذلك العظم ، الثانية عدم كون بياناتهم في هذه المسئلة بحيث يظهر المراد منها
للأجنبي عن الفن الذي ليس من أهل التحصيل ، كما هو الحال في كثير من المطالب
المدونة في الفنون ، ولهذا لا يمكن الانتفاع بها من الصحف وإن بالغ المصنف في
التوضيح .

قال آية الله العلامة في التحرير : لكل علم أسرار لا يطلع عليها من الكتب ،
فيجب أخذها من العلماء ، ولهذا قال عليه السلام « خذ العلم من أفواه الرجال » ونهى عن
الأخذ ممن أخذ علمه من الدفاتر ، فقال لا يفرنكم الصحفيون .

أما الأولى فلما ظهر من وضوح المراد حتى عند المخالفين ويعبر شخص واحد

بعبارات مختلفة الذي يكشف عن اتحاد المراد وعدم توهم تعارض ما دل على التحديد باصل الساق وما دل على التحديد بالكعب إلى غير ذلك مما مرّ .

وأما الثانية فلما نرى من خفاء المطلب على مثل الشهيد قدس سره في أوّل النظر وإن اتّضح له بعد التأمل ولهذا عدل عنه ووافق العلامة (ره) بالأخيرة .

وبما حققنا ظهر ما في كلام الشهيد قدس سره في الذكرى ومن تبعه ، ولا بأس بالإشارة إلى بعض ما في بعض الكلمات .

قال في الذكرى تفرّد الفاضل (ره) بأن الكعب هو المفصل بين الساق والقدم وصبّ عبارات الأصحاب كلها عليه ، وجعله مدلول كلام الباقر عليه السلام محتجاً برواية زرارة عن الباقر عليه السلام المتضمنة لمسح ظهر القدمين ، وهو يعطى الاستيعاب ، وبأنه أقرب إلى حدّ أهل اللغة وجوابه أن الظاهر المطلق هنا يحمل على المفيد ، لأن استيعاب الظهر لم يقل به أحد منا وقد تقدم قول الباقر عليه السلام إذا مسحت بشيء من رأسك أو بشيء من قدميك ما بين كعبيك إلى أطراف الأصابع فقد أجزأك ، ورواية زرارة وأخيه بكير .

وقال في المعتبر : لا يجب استيعاب الرجلين بالمسح بل يكفي المسح من رؤس الأصابع إلى الكعبين ، ولو بأصبع واحدة ، وهو إجماع فقهاء أهل البيت عليهم السلام ولأن الرجلين معطوفة على الرأس الذي يمسح بعضه فيعطيان حكمه ، وقال في موضع آخر يجزى الأتملة ، وقد تبع المفيد (ره) في ذلك حيث قال يجزّيه أن يمسح على كلّ واحد منهما برأس مسبّحته من أصابعها إلى الكعبين .

وأهل اللغة إن أراد بهم العامة فهم مختلفون ، وإن أراد به لغوية الخاصة فهم متفقون على ما ذكرناه حسب ما مرّ ، ولأنه إحداث قول ثالث مستلزم رفع ما أجمع عليه الأئمة ، لأن الخاصة على ما ذكرناه ، والعامة على أن الكعبين ناتئان عن يمين الرجل وشماله مع استيعاب الرجل ظهراً وبطناً ، ومع إدخال الكعبين في الغسل كالمرّفين انتهى .

ومحصل مرامه على ما يظهر بالتأمل في اطراف كلامه ان الكعب عبارة عن

محدّب الزورقي ، وزعم انّ هذا هو الذي اجمع عليه اصحابنا ، واما مفصل الساق والقدم ، فلم يتوهم احد كونه كعباً إلا العلامة (ره) وقد عرفت انه هو الذي تفرّد بأن الكعب جزء من الزورقي ، وهو محدّب به ، فانّ هذا المعنى مما لم يطلق عليه لفظ الكعب حتّى غلطاً ، فان المعنى الصحيح إنّما هو ذلك العظم المعروف الذي يلعب به والمعنى الغلط الذي توهمه العامة إنّما هو المنجم ، فاطلاق الكعب بالمعنى الاسمي على محدب الزورقي غلط لم يصدر عن احد إطلاقه ، ولم يذهب إحدى الفريقين إلى انه الموضوع للحكم الشرعي .

بل الخاصة مطبقون على انه ذلك العظم الواقع تحت عظم الساق الذي هو من عظام القدم ، واكثر العامة على انه المنجم ، بل قد عرفت ان كون الكعب بالمعنى الاسمي ذلك العظم امر معلوم ، وإنما وقعت الشبهة في معرفته لتعريفه بأوصاف توهم انطباقها على المنجم ، من قبل كونه تحت الساق واشتماله على التنوّع مع ان المنجم ليس فيه شيء من تلك الأوصاف بل الاعجب التسالم على ان ذلك العظم من عظام القدم ، والمنجم لا ريب في انه من الساق .

وقد تبين بما حققناه سابقاً ان الفاضل (ره) لم يذهب إلى ان الكعب عبارة عن المفصل بل إنّما اختار ما عليه الخاصّة من انه ذلك العظم ، ولكن في مقام المسح لا فرق بين المفصل وذلك العظم كما انّ الجلد بل الشعر عين العضو من حيث اللصوق فلم يذهب إلى انه المفصل ولم يتفرد بما ذهب إليه .

بل الشهيد قدس سره هو الذي تفرّد بأنّه محدّب الزورقي ، وعبارات الاصحاب بين صريحة فيما ذكره كمعقد الشراك ، وبين ظاهرة ، فلا حاجة إلى صبّها على ما ذكره ، بل قد تبين ان اصحابنا همّتهم نفي ما عليه العامة وإثبات انه في ظهر القدم وكون ما في القدم ذلك العظم لا غيره من الواضحات عند الجميع على ما عرفت .

ومن الغريب قوله وجعله مدلول كلام الباقر عليه السلام مع صراحته فيه فانّ المفصل صريح في اصل الساق مع انه ليس من كلامه عليه السلام بل من الراوي ، وليس من الامام عليه السلام إلا الإشارة ، فكيف كان فلم يجعله مدلولاً له بل من الغريب احتجاجة

به لما ذهب إليه ، وانفرد به مع ان حذبة الزورقي ليس مفصلاً .
واعجب من ذلك توهمه ذهاب العلامة قدس سره إلى وجوب الاستيعاب عرضاً
فتصدى لابطاله مع انه اجنبي عن مسألة الكعب ، ومخالف لصريح كلامه وقد بينا ما
فيه سابقاً بما لا مزيد عليه .

واماً ما ادعاء من انه اقرب إلى ما حدّده اهل اللغة به ، فلما عرفت من ان
المفصل من حيث هو كعب مطلقاً وهذا المفصل من حيث اتحاده مع ذلك العظم الذي
لا ريب في كونه كعباً اسماً فيه جهة أخرى لاطلاق اللفظ عليه .

بل قد بينا ان من توهم ان المنجم كعب ليس من اهل البصيرة وإنما هو من
قبيل تطبيق بعض الاكراد اوصاف الحمام على المنارة ، فمن انكر كون الكعب فيظهر
القدم ليس منكراً لكون ذلك العظم كعباً ، وإنما خفى عليه وجوده هناك فتوهم ان
المنجم ذلك العظم كتوهم الكردي ، ومثل هذا لا يعدّ خلافاً في المسئلة .

فالأولى أن يقال إن ما ذهب إليه آية الله قدس سره ممّا اتفقت عليه كلمة
المفوضين ، فان الخلاف إنما هو في التطبيق لا في ذلك المسمى ، وقوله وأهل اللغة
إن أراد الخ من الغرائب ، ضرورة أن الفنون لا يختلف مذهب أهلها باختلاف
الأديان ، فكون اللغوي من العامة أو من الخاصة لا مدخل له في تفسير لفظ الكعب
فما في كتب اللغة إنما هو من الفقهاء فهو اجتهاد منهم في الكتب التي عدّها لمعرفة
الكتاب والسنة ، فالاختلاف إنما هو من فقهاء الفريقين في تشخيص المراد في الآية
لا بين اللغويين .

ثم إن ما نقله عن كتاب فائت الجمهرة فقد عرفت دلالته على مختار العلامة
قدس سره ، فكلّمنا ذكره دليل عليه لاله .

ثم قال نعم لو قيل بوجوب إدخال الكعبين في المسح إمّا بجعل إلى بمعنى مع
وإمّا لادخال الغاية في المغيثا ، لعدم الفصل المحسوس ، قريب ممّا قاله ، وإن لم يكن
إياه إلا أن ظاهر الاصحاب والاختبار بخلافه ويؤيده النصّ على المسح على النعلين
من غير استبطان الشراك كما تقدم ، ورواه الاخوان عن الباقر عليه السلام قال : لا يدخل

أصابعه تحت الشراك ، وصريح في المعتبر بعدم دخولهما محتجاً برؤية زرارة المذكورة انتهى .

وفيه أن الكلام إنما هو في الغاية وتعيينها فالعلامة قدس سره ذهب إلى أن ما استقر عليه مذهبنا أن الغاية إنما هي المفصل بين الساق والقدم ، والشهيد قدس سره زعم أن الغاية إنما هي غاية الارتفاع من محدب الزورقي ، ولا يمكن أن يقال : إن العلامة أراد بقوله هو المفصل أن الكعب هو محدب الزورقي فإنه لدخوله في المسح يقرب من المفصل ، كلاً إن هذا مما لا يكاد أن يصدر من عاقل وأين تعريف الكعب بالمفصل ، وتحديد به ، من دخول الكعب في المسح ، وإنكار الفصل المحسوس مكابرة للحس .

ومن الغريب استناده في عدم الدخول إلى النص على المسح على النعلين من غير استبطان الشراك ، فإن الشراك لا يعقد إلا على المفصل ، وأين معقد الشراك من محدب الزورقي ، وكون إلى بمعنى مع قد عرفت أنه من الأغلاط .

ثم قال ولك أن تقول إن كان هذا تحديداً للمسح وجب إدخال الكعبين فيه كالمرافق ، وإن كان تحديداً للممسوح فلا يجب البلوغ إلى الكعبين فضلاً عن دخولهما لأنه لا يراد به الاستيعاب قطعاً ، بل المراد بيان محل المسح وبالجملته دخولهما احوط انتهى .

وفيه ما عرفت من أن تعلق كلمة « إلى » بقوله تعالى « وامسحوا » ممّا لا ريب فيه ، وحينئذ فلا معنى لكونه تحديداً للممسوح ، ومع ذلك فلا دلالة له على الدخول ، والحكم بدخول المرفقين إنما هو لاستفادة أن الموضوع هو الذراع ، وأن التحديد لبيان الموضوع ، مع أنهم التزموا بأنها في اليدين تحديد للممسوح تفصيلاً عن العكس في الغسل ، ومع ذلك التزموا بوجوب الاستيعاب .

وبالجملته فلا ملازمة من الطرفين ، ولا يدور دخول الغاية وعدمه مدار كون الغاية للمسح أو الممسوح ، وما ادعاه من أنه إن كان تحديداً للممسوح فلا يجب البلوغ إلى الكعبين مستدلاً له بأنه لا يراد به الاستيعاب قطعاً ، صادرة واضحة ، بل استدلال

بالقطع الجزاف ، مع أن الضرورة على خلافه ، فان الاستيعاب مقتضى الاطلاق وذكر حدود الموضوع لا يصلح لأن يمنع من دلالة تعلق الحكم على الاستيعاب فهل يتوهم أن ذكر حدود النهار من الفجر وزوال الحمرة يمنع من استفادة الاستيعاب ممّا دلّ على وجوب الصيام بقول مطلق وهكذا الشهر كلّاً ثم كلّاً .

فليس في تمام هذه الكلمات ما يرجع إلى محصل إلّا قوله وبالجمله دخولهما أحوط ، وهو أيضاً من البديهيّات ، وليس إظهاره من وظيفة مثل هذا الكتاب مع أن إدخال الغاية أمر أجنبيّ عن المقام ، وهو تعيينه وتعريفه .

وقال قبل ذلك الكعبان عندنا معقد الشراك وقبنا القدم وعليه إجماعنا ، إلى أن قال لاشتقاقه من قولهم كعب إذا ارتفع ومنه كعب ندي الجارية إذا علا ثمّ ذكر ما أفاده عميد الرؤساء في كتاب الكعب وفيه أن الذي ادعى عليه الاجماع لا ينطبق إلّا على أصل الساق ، فانه معقد الشراك وقبة القدم على ما تقدم .

وما استند إليه من الاشتقاق تبين فسادُه وأن الكعب مأخوذ من الوصل ، وهو موصل شيء بأخر الممّحّض في ذلك ، وهو غالباً إنما هو الأسفل ومنه يقال للمكعب كعباً لعدم تعيين جهة منه للوضع على شيء آخر ووصله به ، نعم من خواص المعنى الاسمي هو التثوّ ، فان ذلك العظم يختصّ به بحيث صار من أظهر خواصّه ويشبهه به ندي الجارية إذا بدى للنهود ، فالتثوّ مأخوذ من الكعب لا أنه مأخوذ من العلوّ .

وهذا التوهم الفاسد هو الذي دعاه إلى الالتزام بما لم يتوهم احد من أن الكعب هو المرتفع فلما لم ير في القدم موضعاً أرفع من محدّب الزورقي التزم بأنه هو ، كتوهم العامة أنه المنجم لزعمهم اشتماله على التثوّ وكونه في أصل الساق .

ولكن توهم الشهيد قدس سره أعجب وأغرب لوضوح فساد أصله ضرورة عدم جواز إطلاق الكعب على كلّ مرتفع ، وعدم توهم أحد كونه اسماً للجزء من عظم وقد تقدم أن ما ذكره عميد الرؤساء دليل للعلامة (ره) لا عليه ، بل كلامه صريح في أنه معقد الشراك .

ثم من اعجب الامور استدلاله برواية الاخوين وليت شعري كيف يدلّ تعريف

الكعب بالمفصل على أنه محدّب الزورقي وكيف يمكن أن يقال إن إرادة المفصل من المفصل من جعل الغاية .

والحاصل ان الشهيد قدس سره نفرد بأن الكعب هو المحدّب من الزورقي وزعم إجماع علمائنا ودلالة الأخبار عليه ، وقد عرفت أن كونه معقد الشراك الذي أجمعوا على أنه الكعب ككونه نائثاً من قبيل كونه مفضلاً ، والكلّ على خلاف الضرورة ، وتبعه جامع المقاصد قدس سره في هذا المقام كغيره من أغلب المقامات فقال عند شرح قول المصنّف قدس سره : و حدّ المفصل بين الساق والقدم : ما ذكره في تفسير الكعبين خلاف ما عليه إجماع أصحابنا ، وهو من متفرداته مع أنه ادّعى في عدة من كتبه أنه المراد في عبارات الأصحاب ، وإن كان فيها اشتباه على غير المحصل .

واستدل عليه بالأخبار وكلام أهل اللغة وهو عجيب ، فان عبارات الاصحاب صريحة في خلاف ما يدعيه ، ناطقة بأن الكعبين هما العظامان اللتان في ظهر القدم أمام الساق ، حيث يكون معقد الشراك ، غير قابلة للتأويل ، والأخبار كالصريحة في ذلك ، وكلام أهل اللغة مختلف ، وإن كان اللغويون من أصحابنا مثل عميد الرؤساء لا يرتابون في أن الكعب هو النائي ، في ظهر القدم ، وقد أطنب عميد الرؤساء في كتاب الكعب في تحقيق ذلك وأكثر في الشواهد على ذلك ، على ما حكى من كلامه .

على أن القول بأن الكعب هو المفصل بين الساق والقدم ، إن أراد به أن نفس المفصل هو الكعب . لم يوافق مقالة أحد من الخاصة والعامة ، ولا كلام أهل اللغة ، ولم يساعده عليه الاشتقاق الذي ذكره فأنهم قالوا أن اشتقاقه من كعب إذا ارتفع ، ومنه كعب ثدى الجارية وإن أراد أن مانثا عن يمين القدم وشماله هو الكعب كمقالة العامة لم يكن المسح منتهيّاً إلى الكعبين والمعتمد ما قدمنا حكايته عن الاصحاب وعليه الفتوى انتهى .

ويرد عليه ما يرد على الذكرى فانه عين كلامه .

قوله وهو عجيب قد عرفت أن معقد الشراك إنما هو المفصل بالعيان فكلّ من سمع تعريف الكعب بمعقد الشراك ، واطّلع على حال النعل العربي ، ورأى أنه

المفصل لا يتعجب منه أنه فهم واعتقد أن الكعب هو المفصل ، فإن مرجع هذا التعجب إلى التعجب عن أحد الامرين أحدهما فهم معنى معقد الشراك من هذا اللفظ ، والآ خر إدراك أمر وجداني محسوس ضروري وهو عقد الشراك على أصل الساق .

فالعجب كل العجب من التعجب عن إدراك الضروريات ، وأى دلالة في هذه العبارة على خلاف ما ادعاء ، فهل ذلك العظم المحاذي للمفصل ليس مشتملاً على النتو ، أو ليس في ظهر القدم ، أو ليس أمام الساق ، أو ليس معقد الشراك ، بل قد عرفت أن شيئاً من هذه الأوصاف ليس ثابتاً لمحدّب الزورقي ، إلا كونه أمام الساق ، ولكن هذا ليس خاصة للكعب ، بل إنما هو لدفع توهم كون المنجم كعباً ، فتبين أن عبارات الاصحاب غير قابلة للتأويل إلى ما زعمه الشهيد قدس سره لصراحتها فيما أفاده آية الله العلامة (ره) .

وأما الاخبار فبين صريحة فيما أفاده آية الله قدس سره كصحيحة الاخوين وبين ظاهرة في نفسها وعدم احتمالها غير ما ذكره بالقرائن الخارجية ، فإن كون الكعب عبارة عن عظم معين موصوف بالاوصاف المذكورة كان أمراً معلوماً ، وإنما الخلاف وقع في معرفته وتعيينه ، فكل من أنكر كونه هو المنجم فقد عرّف ذلك العظم الواقع تحت عظم الساق واطلع على وجوده هناك ، فنفي المنجم وإثباته في ظهر القدم وتعيينه بأنه أمام الساق لا أنه من الساق ، تصريح بأن ذلك العظم واقع هنا ، وإن لم يبرز بروز المنجم ، وحيث إنه لانائى في ظهر القدم إلا ذلك العظم ، فلا ريب في صراحة كلام عميد الرؤساء فيما ذكره العلامة قدس سره ، والشواهد التي ذكرنا إنما تشهد على أنه ذلك العظم لا المنجم .

فوله على أن القول بأن الكعب هو المفصل الخ فيه أن المفصل كعب قطعاً بل إنما سمى ذلك العظم كعباً لوقوعه هناك وتمحضه لوصل عظم بآخر بشهادة الاطراد واجتهاد أهل اللغة لا حجّية فيه ، والاستعمال إنما يساعد على ذلك ، وقد عرفت صراحة كلامهم في أن المفصل كعب فقلوه لم يوافق مقالة أحد من الخاصة والعامة ، ولا كلام أهل اللغة ، قد عرفت فساده وأما الاشتقاق فلا يساعد إلا على المفصل من حيث

الوصل ، وما ذكروه من الاشتقاق غلط ، وإنما هو اجتهد فاسد يبطله عدم الاطراد .
 وأعجب من الكلّ احتمال أن يكون مراد العلامة قدس سره من المفصل هو المنجم
 فانك قد عرفت انه من الساق واين معقد الشراك من المنجم وقد صرح العلامة قدس
 سره بانه في ظهر القدم واستدل على مذهبه بما دلّ على أنه ليس من عظم الساق مع
 أنه جعل الضابط ما في صحيح الاخوين الصريح في نفى ما عليه المخالفون ولا أرى
 هذا الاحتمال في كلام آية الله إلا كاحتماله في كلام الباقر عليه السلام .

وكيف يمكن أن يقال إن الذي اختار ما عليه إجماع الفرقة على ما هو صريح
 كلامه مختاره ما انعقد إجماعهم على خلافه ، فهل بقي من لم يسمع اختلاف الفريقين
 في الكعب فكون مذهب العلامة ما عليه العامة مع نصريجه باختباره ما عليه إجماع
 الامامية مما لا يعقل أن يتفوه به من له أدنى مسكة ، فمن العجيب صدوره عن ثنى
 به المحقق (ره) ولم نر له ثالثاً إلى هذا الزمان جزاء الله عن العلم وأهله أحسن
 الجزاء .

فتبين أن الفتوى ما عليه العلامة (ره) من ان الكعب هو ذلك العظم الواقع
 في المفصل لا على أنه المحدّب من العظم الزورقي .

وفي روض الجنان عند شرح قول المصنف قدس سره وهما مجمع القدم وأصل
 الساق على المختار عند المصنف وتبعه الشهيد (ره) في الالفية وفي الذكرى ادعى اجماعنا
 وكثير ممّن خالفنا كسائر الحنفية وبعض الشافعية على انهما قبلاً القدم عند معقد
 الشراك ، ولاشتقاقه من قولهم كعب إذا ارتفع ومنه كعب ثدى الجارية إذا علا ، قال :
 قد كعب الثدى على نحرها في مشرق ذى صبح نائر

فهو بالاشتقاق أنسب ، وكذلك المحقق في المعتمد ادعى إجماع فقهاء أهل البيت
 عليهم السلام على ذلك ولتنقل المتواتر عن أهل البيت عليهم السلام كما روى عن أبي جعفر
 عليه السلام وقبلة الشيخ (ره) في التهذيب أنه وصف الكعب في ظهر القدم ، وعنه
 عليه السلام في وصف وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله « ثمّ وضع يده على ظهر القدم ثم قال
 وهذا الكعب قال وأوماً بيده إلى أسفل العرقوب وقال هو الظنبوب » ولا ريب أن

الكعب الذي يدعيه المصنف (ره) ليس في ظهر القدم وإنما هو المفصل بين الساق والقدم، والمفصل بين شيئين يمتنع كونه في أحدهما انتهى .

وفيه ما عرفت من أن معقد الشراك إنما هو مجمع العظمين والاشتقاق قد تبين فساد مع أن كون ذلك العظم الواقع في ملتقى العظمين كعباً مما لا ريب فيه و لم ينكر أحد كون الملتقى كعباً إلا لجهله بوقوع ذلك العظم هنا .

ولا حاجة في إثبات كونه كعباً إلى ملاحظة الاشتقاق ، فان كونه مسمى بهذا الاسم بل اختصاصه بالتسمية ممّا لا يقبل الإنكار ، والموضوع إنما هو الكعب الاسمي لا الوصفي وإلا لم يكن وجه الالتزام العامة بأنه المنجم ضرورة أن الارتفاع في محدّب الزورقي أمر محسوس معلوم فالعدول عنه إلى ما هو أبعد ليس إلا من جهة عدم دوران الحكم مدار هذا الوصف وهو المرتفع من المسكّعات الواضحة وانما اشبه الامر عليهم حيث لم يطلعوا على وجود ذلك المسمى هناك وزعموا انطباق أوصافه عليه من التتو وكونه في أصل الساق .

وقد صرّح أبو عبيدة بأنه الذي في أصل القدم ينتهي إليه الساق وكيف ينطبق هذا على محدّب الزورقي الذي هو عن أصل القدم بمراحل ، وكيف يمكن أن يتوهم أن الساق ينتهي إليه وكون الكعب كذلك ممّا أطبقوا عليه .

ومن الغريب استدلاله بما دلّ على أن الكعب في ظهر القدم استناداً إلى أن المفصل بين الشيئين يمتنع كونه في أحدهما ، فان الساق مركب على القدم واقع على ظهرها قائم بها ، فانّ العقب واقع تحته ، وليس أصل الساق والقدم من قبيل وصل أنابيب القصب .

وبالجملة فاذا وصل شيء بظهر آخر كما في المقام ، لم يكن الموصل خارجاً عن الظهر ، مع أن المجمع والمفصل إنما صارا كعباً في مرحلة تعلق الحكم على ما عرفت للمحاذات ، وإلا فموضوع الحكم عنده أولاً إنما هو ذلك العظم الذي هو من عظام القدم الواقع في ظهرها قطعاً .

فكونه في ظهر القدم إنما هو لا بطلان توهم أنه هو الظنبوب الذي عن اليمنة

واليسرة فالأخبار تبطل توهم أنه محدّب الزورقي لا أثباته تثبته حيث أن كون الكعب عظماً واقعاً في أصل الساق كان مفروغاً عنه وحيث بطل كونه عن اليمنة واليسرة وأنه في ظهر القدم تعين أنه ذلك العظم لانحصار الأمر فيه وأما حدة الزورقي فعدم كونه كعباً معلوم من عدم اتصافه بالتثوّ وكونه في أصل الساق والقدم .

ثم قال واحتج المصنف (ره) على مذهبه بما رواه زرارة وبكير ابنا أعين عن أبي جعفر عليه السلام حيث سئلاه عن الكعبين فقال هيئنا. يعني المفصل دون عظم الساق ، وبما تقدم من وصف الباقر عليه السلام لوضوء رسول الله عليه السلام إلى أن قال «ومسح على مقدم رأسه وظهر قدميه» وهو يعطي استيعاب المسح لجميع ظهر القدم ، ولا نه أقرب إلى ما حدّده أهل اللغة .

وأنت خير بعدم دلالة الحديث الثاني وأما حديث الأخوين فهو وإن لم يناف مدّاه لا ينافي مدّعى الجماعة أيضاً فيجب حمله على ما يوافق الحديثين المتقدمين جمعاً بين الأخبار وموافقة للاجماع مع أن الشهيد قدس سره جعله أوّل الأدلة النقلية على قول جماعة الأصحاب انتهى .

وهذا كلام عجيب فهل يمكن تعريف المفصل بلفظ أصرح منه فكيف يمكن أن يقال قوله عليه السلام إن الكعب هو المفصل المستفاد من إشارته إليه وتعيينه بها لا يدلّ على أن الكعب هو المفصل وأنه لا ينافي كون المفصل هو محدّب الزورقي الذي لا مفصل فيه ، وهو عن مجمع [العظمين] العضوين بمراحل .

وكيف يمكن تأويل المفصل إليه وأيّ داع على هذا التأويل الذي قضت الضرورة بفساده ، ولانعارض بين الأخبار كي يدفع بتأويل المفصل إلى محدّب الزورقي والاجماع إنما انعقد على ما أفاده آية الله قدس سره كما عرفت .

وما زعمه مخالف للاجماع وضرورة اللغة والعرف وليس جعله أوّل الأدلة إلّا مكابرة صرفة ، ولا يخفى الضروريّ على الناس من جهة خفافته على شخص ولو كان ذلك الشخص مثل الشهيد قدس سره وأيّ دلالة للاستدلال على الدلالة وأيّ حجّة لاجتهاد مجتهد على غيره واتفاق الآراء من حيث هو لا حجّة فيه ، فضلاً عن فهم

شخص وإن بلغ من العلم ما بلغ مع أن الشهيد قدس سره لم يخطأ في جعل الرواية دليلاً لما عليه الأصحاب وإنما اشتبه عليه ما ذهبوا إليه .

ثم قال وأما استدلاله بقرنه إلى ما حدّده أهل اللغة فقد أجاب عنه في الذكرى بأنه إن أراد بأهل اللغة لغوية العامة فهم مختلفون ، وإن أراد لغوية الخاصة فهم متفقون على ما قررناه أولاً حتى أن العلامة اللغوي عميد الرؤساء صنّف في الكعب كتاباً مفرداً وأكثر فيه من الشواهد على أنه قبة القدم انتهى .

وفيه ما عرفت من أن التفصيل بين الفريقين في اللغة لا معنى له ، والكتاب المذكور إنما صنّف لابطال ما عليه المخالفون وإثبات أنه في ظاهر القدم ، وقد عرفت أن كل من اطلع على وجود ذلك العظم في القدم لم يتأمل في أنه هو المراد بالكعب ، وإنما اشتبه الأمر على من اشتبه من جهة عدم اطلاعه على ذلك ، وزعمه أن الموصوف بالوصاف المذكورة هو المنجم ، فلا يحتمل توهم عميد الرؤساء كون محدث الزورقي كعباً ، وقد عرفت تصريحه بأنه معقد الشراك ، وهو لا يحتمل غير المفصل ، والقبة إنما هو ذلك الموضوع كما أنه الوسط وسواء ظهر القدم ، على ما عرفت مما تقدم .

ثم قال والظاهر أن تفسير الشهيد قدس سره في الالفية له بأنه ملتقى الساق والقدم على سبيل الاحتياط لا الوجوب ، كما ذكره في البيان لكثرة تشنيعه على الفاضل في القول بذلك ، حتى ألزمه خرق إجماع الكل وإحداث قول ثالث مستلزم رفع ما أجمع عليه الأمة ، لأن الخاصة على ما ذكر ، والعامة على أن الكعب مانع عن يمين الرجل وشمالها انتهى .

وفيه أن كثرة التشنيع من جهة مخالفة الإجماع فيما لم يحتمله أحد من أهل اللغة لا تجتمع الاحتياط ، فإن ما لا يحتمل صحته حتى استحق القائل به لكثرة التشنيع لا معنى لرعاية الاحتياط فيه ، وإلا لكان الانسب الاحتياط بالجمع بين المسح والفصل في الرضوء .

وليس هذا الاختلاف في كتب الشهيد قدس سره إلا لأنه خفي عليه المطلب في الذكرى لعدم تأمله في المطلب على ما ينبغي وحيث بلغ من العلم ما بلغ وأعطى التأمل

حقه عرف الحق ، واعترف به ، لا أنه في حال بنائه على أن هذا المعنى على خلاف العرف واللغة باجماع أهله وعلى خلاف إجماع الأمة يبرزه في صورة الجزم به ، مع أنه لا يحتمل صحته .

ثم قال والعجب من المصنف حيث قال في المختلف إن في عبارة علمائنا اشتباهاً على غير المحصل مشيراً إلى أن المحصل لا يشتبه عليه أن مرادهم بالكعب المفصل بين الساق والقدم ، وإن لم يفهم ذلك من كلامهم لا يكون محصلاً ، ثم حكى كلام جماعة منهم والحوال أن المحصل لو حاول فهم ذلك من كلامهم لم يجد إليه سبيلاً ولم يقم عليه دليلاً انتهى .

وفيه أن العجب ليس ممن يعرف معقد الشراك والمفصل وأصل القدم وغير هذه من العناوين التي تظهر من كلمات الفقهاء واللغويين والأخبار بالتسالم على تعريف الكعب بها على ما بيناه مفصلاً ، ويعتقد أن كل من كان من أهل التحصيل لا يخفى عليه مرادهم لما يسمعه من مشايخه ويرى من تصريحاتهم ، ولو في غير هذا المقام كقطع رجل السارق وسيل وادي مهزور وقد عرفت أن انحصار القول في المنجم وذلك العظم من البديهيّات فكيف يخفى على المحصل مراد أصحابنا .

وإنما العجب من عدم تنبيه هؤلاء الاساطين الذين هم أركان الدين لمثل هذا الأمر الواضح حتّى بعد تنبيه آية الله قدس سره بل تصدّوا للاعتراض عليه وتعجبوا من أنه لم يشاركهم في خطائهم واشتباهم واعجب من ذلك علم آية الله قدس سره بوقوع هذا الاشتباه .

إن قلت إن الأمر اشتبه على سادات المحصلين واساتيد العلماء فكيف صح أن يقال إنه لا يشتبه الآ على من لا تحصيل أو لا مزيد تحصيل له .

قلت نعم ولكن المقصود أنه بمثابة من الوضوح لا ينبغي أن يخفى على المحصل ، وكثيراً ما يشتبه على العالم ما لا يخفى إلّا على جاهل ، وليت شعري أي دليل أقوى من عدم كون جزء الزورقي مسمّى بالكعب ، بل عدم تسمية ذلك العظم بالخصوص باسم ، وإنما يعرف بالوصف والاضافة إلى ما يشبه به ، وتسمية ذلك العظم الواقع في الحدّ كعباً

انفاقاً بل بالضرورة ، وأي ضرورة أجلي من اتضاف ذلك العظم بجميع ما ذكره من الأوصاف ، بخلاف ما زعمه تبعاً لمن يتبع الشهيد قدس سره على ما هو شيمته ، وليس عدم الاستفادة من معقد الشراك الذي هو عنوان الكعب في كلماتهم أعجب من عدم استفادته من المفصل المصرّح به في صحيح الاخوين .

ثم قال وكأنه معترض في ذلك لشيخه أبي القاسم حيث ادعى اجماع علماء أهل البيت عليهم السلام على خلاف مدّعا كما تقدم النقل عنه انتهى .

وفيه أنّ العلامة (ره) أجلّ من أن يتوهم فيه مثل هذه الجسارة بالنسبة إلى شيخه خصوصاً مثل المحقق ، وكيف يتصور أن يصدر عن إنسان في حق من اعترف جميع العلماء له ببلوغه أعلى درجات الفقه أنه لا تحصيل له .

ولو فرض أنه اشتبه عليه مراد الاصحاب في هذا المقام فهل يتوهم في حق الشهيد قدس سره الذي اشتبه عليه الأمر وغيره من الاساطين أنه لا تحصيل لهم ، فلو لم يكن هؤلاء من أهل التحصيل لم يبق من جميع العلماء من يتّصف بهذه الصفة .

مع أنّ العلامة قدس سره ليس من طريقتة التعريض بالنسبة إلى أحد ولم أر أنّه تعرض لشيخه مع أنّ كلام شيخه صريح في موافقته له ، فانه قال في المعتبر : الكعبان هما النائنان في وسط القدم ، وهما معقد الشراك ومن المعلوم أنّ معقد الشراك إنّما هو أصل الساق لا مجدّب الزورقي بل لانتوّ إلى لذلك العظم ، وليس الوسط عندهم إلّا ما اتصل بالسّاق على ما بيّناه تفصيلاً وقد عرفت أنّ القبة أيضاً هذا الموضوع فيوافقه ما في الشرايع .

ومن أعظم الشواهد على ذلك أنّ المحقق قدس سره استدلل على ما اختاره بصحيح الأخوين الصريح فيما أفاده آية الله قدس سره .

والحاصل أنّ كلام المحقق كغيره ، فإن الأكثر عبّروا كعبارته في المعتبر فلو كان هو مخالفاً للعلامة لم يبق مجال لدعوى اجماع الاصحاب على مختاره فلو كان يقول إنّ هذا تعريض لجميع الاصحاب كان أنسب بل كانه تعريض لنفسه ، لأن تعبيره موافق لتعبير المعتبر غاية الامر أنه صرّح بأنه المفصل والمحقق أفاده بالاستناد إلى

صحيح الاخوان لكون معقد الشراك والناثيء في وسط القدم كعباً .
وأراد المحقق البهائي (ره) أن ينصر العلامة قدس سره فقال في أربعين : محاكمة
بين المتأخرين والعلامة يندفع بها التشنيع والملامة : الكعبان عند أكثر العامة هما
العظمان النائتان عن يمين القدم وشمالها ، وأما عند أصحابنا فالذي ذكره متأخروهم
أنهما النائتان في ظهر القدمين بين المفصل والمشط ، وظاهر عبارات أكثر علمائنا بظاها
مشعرة بذلك ، وذهب العلامة جمال الملة والحق والدين طاب ثراه إلى أن الكعب هو
المفصل بين الساق والقدم قائلاً بأن هذا هو مذهب أصحابنا ، ونسب من فهم من كلام
الأصحاب غير هذا إلى عدم التحصيل .

قال طاب ثراه : في المختلف مسح الرجلين من رؤس الأصابع إلى الكعبين ويراد
بالكعبين هنا المفصل بين الساق والقدم ، وفي عبارة علمائنا اشتباه على غير المحصل ثم
نقل عبارات الأصحاب .

ثم قال لنا ما رواه الشيخ في الصحيح عن زرارة وبكير ابني أعين عن أبي جعفر
عليه السلام الحديث ، وما رواه ابن بابويه الحديث إلى آخر ما تقدم .
وقال طاب ثراه في كتاب منتهى المطلب قد تشبه عبارات علمائنا على بعض من
لا مزيد تحصيل له في معنى الكعب ، والضابط فيه ما رواه زرارة في الصحيح وذكر
الرواية الأولى .

ثم إن جميع من تأخر عن عصر العلامة قدس سره من أعلام علمائنا أنكروا
هذا القول وشنعوا على العلامة (ره) في نسبته إلى علمائنا تشنيعاً بليغاً وادّعوا أنه
إحداث قول ثالث قال شيخنا الشهيد قدس سره في الذكرى تفرد الفاضل الخ ، ثم نقل
كلام المحقق والشهيد الثانيين .

ثم قال : إذا انتقش كلام هؤلاء المشايخ الثلاثة على لوح خاطرك ظهر لك أن
تشنيعهم عليه طاب ثراه يدور على أمور خمسة :

الاول أن قوله هذا خرق لما أجمع عليه الامة من الخاصة والعامة وإحداث قول
ثالث ، لم يقل به أحد منهم فكيف يدعى أنه قول أصحابنا .

الثاني أنه مخالف لكلام أهل اللغة إذ لم يقل أحد منهم بأن المفصل كعب .
الثالث أنه مخالف للاشتقاق ، فإن الكعب مشتق من كعب إذا ارتفع وتنا
والمفصل ليس كذلك .

الرابع أنه مخالف لما وردت به النصوص من ائمتنا عليهم السلام .

الخامس أنه زعم أن عبارات الاصحاب موافقة له مع انها ناطقة بأن الكعبين
هما العظامان الناتئان في ظهر القدم ، وليس للمفصل عظمين ناتئين ولا واقعاً في ظهر
القدم ، فهذا حاصل ما شنعوا به عليه قدس الله روحه .

وانا أقول إن من أمعن النظر علم أن كلامهم عليه في غير محله وتشنيعهم واقع
غير موقعه ، وحاشا العلامة أن يقع في مثل هذه الغمة ، ويخالف ما أجمعت عليه الأمة
بل ما ذهب إليه هو الحق الذي لا ريب فيه ، والصدق الذي لا شبهة يعتريه ، والنص
الصحيح بذلك شاهد ، وكلام أصحابنا عليه مساعد ، وما ذكره علماء التشريح يدل
عليه ، وما أورده المحققون من أهل اللغة يرشد إليه ، وكلام العامة صريح في نسبة
هذا القول إلينا ، وكتبهم مشحونة بالتشنيع به علينا .

ولنفصل هذا الاجمال بحيث لا يبقى للشك مجال .

تطويل مقال لتفصيل إجمال ، وتأصيل بيان لتحصيل اطمينان .

روى الشيخ وذكر حديث الأخوين ، ثم قال :

ولا يخفى أن هذا الحديث صريح فيما ادّعاء العلامة قدس سره غير قابل للتأويل
ولذلك جعله في المختلف أوّل الدلائل على ما ادّعاء ، واقتصر في المنتهى عليه ولم
ينقل سواه .

والعجب من شيخنا الشهيد قدس سره فأنه مع كمال حرصه في الذكرى على
نقل دلائل العلامة ونقضها لم ينقل هذه الرواية في جملة ما نقله مع أنها هي العمدة في
ذلك المدعى ، وعليها المدار في إثبات تلك الدعوى ، وأعجب من ذلك أنه جعلها أوّل
دلائله على أن الكعبين قبئتا القدم أمام الساق أعنى العظم الذي بين المفصل والمشط
مع أنها في خلافه كالشمس في رابعة النهار ، فاعتبروا يا أولى الابصار انتهى .

وقال بعد ما فرغ من الإيراد على الشهيد قدس سره في أدلته ونقل كلمات المفسرين واللغويين والمشرّحين .

إنّى والله لشديد التعجب من أولئك الأعلام ، كيف زلت أقدام أعلامهم في هذا المقام ، حتى زعموا أنّ مقالته العلامة لم يقل به أحد من الخاص والعام ، وظنّوا أنّ وقوعهم في هذه الورطة إنّما نشأ من اشتباه عبارات أصحابنا كما نبّه عليه طاب ثراه في المختلف والمنتهى وذلك بأنهم صرّحوا باشتقاق الكعب من كعب إذا ارتفع وأكثر العبارات ناطقة بأنّ الكعبين هما العظامان النائتان في القدمين ، والمتبادر من النائي ما كان نتوءه محسوساً بحسّ البصر ، ولا نائي في القدمين على هذه الصفة إلّا اللذان على يمين القدم وشمالها ، والمتوسّطان بين المفصل والمشط ، لكن الأوّلان ليسا الكعبين باتفاق علمائنا فحكموا بأنهما الأخيران البتة ، وغلطوا من قال بأنهما المفصلان لأنّه لا نتوء فيهما ، وغفلوا عن العظمين النائتين فيهما ، لأنّ القوة الباصرة عن ادراك نتوءهما قاصرة انتهى .

وفيه مواقع للنظر تظهر بالتأمل فيما مرّ .

منها قوله فالذي ذكره متأخروهم النخ ، فإن التعريف بالنائين بين المفصل والمشط لا يختصّ به المتأخرون ولكن قد عرفت أنّه لا تتوّل لذلك العظم ، وهو الذي بين المفصل والمشط ، فإن المشط في العرف عبارة عن تمام ظهر القدم إلى أصل الساق ، ومن المعلوم أنّ ما يوصل به الساق بالقدم ، وهو ذلك العظم ، بين المفصل والمشط .

ولا معنى لكون محدّب الزورقي بين المفصل والمشط ، لأنّ معنى كونه بينهما كونهما حدين له ينتهي إليهما ووسط العظم لا ينتهي إلّا إلى أجزائه لا إلى عظم آخر مغاير ، فهذا الحد لا ينطبق إلّا على ذلك العظم .

ولو أريد بالمشط هو المعنى الأخص ، فالحدّ لا ينطبق إلّا على تمام عظم الزورقي ، ولا يلتزمون بكونه كعباً ، وإنّما توهموا كون محدّب به كعباً خاصّة .

قوله وظاهر عبارات علمائنا النخ قد تبين فساده وأنّه ليس في كلام من تقدم على الذكرى ما يحتمله من كلماتهم ، نعم من قلّد الذكرى اختار ما ذهب إليه ، وعدل

عنه ومع ذلك عبّر عنه بما لا ينطبق إلا على ذلك العظم كقبة القدم على ما تقدم .
ومنها قوله والعجب من شيخنا الشهيد الخ فإنّ العجب منه حيث جعل الاثنين
واحداً فإن الشهيد (ره) قال وجعله مدلول كلام الباقر عليه السلام وهذا أراد به صحيح الاخوين
ثمّ قال محتجاً برواية زرارة عن الباقر عليه السلام وهذه مرسلّة الصدوق ، فهذا المحقق
زعم أن المراد بكلام الباقر عليه السلام إنما هو ما في المرسلّة ، ولهذا قال في مقام نقل كلام
الشهيد (ره) وجعله مدلول كلام الباقر عليه السلام المتضمنة لمسح ظهر القدمين ، مع أنه
ليس كذلك بل إنّما جعله مدلول كلام الباقر عليه السلام المتضمن لتحديد الكعب
بالمفصل .

ومنها قوله ولعلّه لمجاورة هذا العظم فانك قد عرفت أنّ الكعب في الاصل انما
هو الموصل ، وإنّما سمى ذلك العظم به لكونه آله ، والتسمية بالمجاورة لامعنى لها
نعم الحكم المتعلق بذلك العظم الذي هو من الباطن يتعلق بالظاهر المحاذى له المعروف
بالمفصل على ما عرفت .

ومنها قوله فصار ما يطلق الخ فإنّ ذلك العظم لا يعبر عنه بالمفصل وإنّما المفصل
عين ذلك العظم من حيث المحاذات ، وليس مذهب العلامة قدس سره ومختاره هو
الاخير وليس للكعب إلا معنيين اسمي ووصفي ، والاول ذلك العظم المستدير ،
والثاني الموصل .

ثم إنه تبع الشهيد الثاني قدس سره سبطه في المدارك قال عند شرح قول المصنف
قدس سره : الكعبان قبتا القدمين : ما ذكره المصنف في تفسير الكعبين من أنّهما قبتا
القدمين هو المعروف من مذهب الأصحاب ، ونقل عليه المرتضى (ره) في الانتصار والشيخ
في الخلاف الاجماع ، وقال في المعتبر إنه مذهب فقهاء أهل البيت عليهم السلام .

واحتج عليه من طريق الأصحاب بما رواه زرارة وبكبير الحديث ثمّ قال وهذه
الرواية لا تدل على ما ذكره صريحاً والظاهر أنه احتج بها على إبطال ما ذهب إليه
العامة من أن الكعبين هما العقدتان اللتان في أسفل الساقين ، والاجود الاستدلال عليه
مضافاً إلى الاجماع ونقل أهل اللغة بما رواه الشيخ في الصحيح عن أحمد بن محمد بن أبي

نصر عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال سئلته عن المسح على القدمين كيف هو فوضع كفته على الأصابع فمسحها إلى الكعبين إلى ظهر القدم .

ثم ذكر مادل من الروايات على أنه في ظهر القدم ثم قال ويؤيده الأخبار الواردة بالمسح على النعلين من دون استبطان الشراك ، وذكر كلام الشيخ قدس سره المتقدم وهو قوله يعني إذا كانا عربيين الخ .

ثم قال وذهب العلامة في المختلف إلى أن الكعب هو المفصل بين الساق والقدم وذكر ما فيه ، ثم قال .

قلت هذه العبارات صريحة في خلاف ما ادّعاه ، ناطقة بأن الكعبين هما العظامان الناتئان في وسط القدم غير قابلة للتأويل بوجه ، فإن المفصل بين الساق والقدم لا يكون وسطاً للقدم ، فقوله إن في عبارات الأصحاب اشتهاً على غير المفصل مردداً به أن المفصل لا يشبه عليه أن الكعب عند الأصحاب هو المفصل بين الساق والقدم عجيب وأعجب من ذلك أن شيخنا الشهيد قدس سره في الذكرى نسب العلامة إلى التفرد بما ذكره من أن الكعب هو المفصل وإلى مخالفة إجماع الأمة ، مع أنه قال بمقالته في الرسالة انتهى .

ولقد أتى هذا التابع بما لم يأت به المتبوع حيث زعم أن المحقق استدل على أن محدب الزورقي هو الكعب بمادل على أن الكعب هو المفصل ، ومع ذلك لم يتعجب منه ، بل لم يقل إنه لا يدل على مراده ، وإنما قال إنها ليست صريحة فيما زعم ذهب المحقق إليه ، وبإليته استيقظ باستدلال المحقق بحديث الأخوين ، وعرف أن القبة عين المفصل ، فإن الدليل من أقوى الشواهد على الدعوى وتعيين المدعى .

وأما صحيح ابن أبي نصر فقد بينا أنه من الأدلة على أن الكعب هو المفصل ، وكذا مادل على النهي عن استبطان الشراك .

ومن العجيب التقليدي التعجب عن إدراك أمر ضروري ، فإن حدة الزورقي ليس عظماً ناتئاً وإنما الناتئ الزورقي والحدة موضع النتوء ، وأعجب من ذلك تعجبه من استقامة الشهيد قدس سره بعد الزلّة ، وتظهر بقية ما في كلامه بالتأمل فيما مر .
وللخونساري والسبزواري كلمات عجيبة واضحة الفساد ، لا ينبغي صرف الوقت

في التعرض لها ، وتبعهما عمى المجدد نور الله صريحه .

قال في حاشيته على المدارك : قوله ونقل عليه المرتضى ره هكذا نقل الاجماع الشيخ الطبرسى وابن زهرة ، وأسند ذلك ابن الاثير إلى الشيعة ، وكذا غيره من العامة والعلامة ره أيضاً في المنتهى فسرّه كذلك معللاً باتفاق الاصحاب انتهى ، وفيما في المتن والحاشية ما لا يخفى ، فانك قد عرفت أنه ليس في شيء من هذه الكلمات ما يدل على مرامهما بل كلماتهم صريحة فيما اختاره آية الله قدس سره ، ضرورة أن الشراك لا يعقد إلا على أصل الساق .

والعجب أن الذى ذكره ابن الاثير من يحيى بن الحرث بأعلى صوته ينادى بأن مذهب الامامية أن الكعب ذلك العظم حيث إن الذى يظهر في القتل إنما هو ذلك ، ومع ذلك جعله دليلاً على أن الكعب هو محدّب الزورقي ، فهل يتوهم توقف ظهور المحدّب على القتل ، وأما غيره فقد رأيت اتفاقهم على أن مذهب الامامية أن الكعب هو العظم المستدير الواقع تحت الساق .

وأعجب الأمور نسبة هذا القول ، وهو كون محدّب الزورقي كعباً إلى العلامة ره في المنتهى وأنه ادعى إجماع أصحابنا عليه ، وكيف يتوهم أن العاقل في كلام واحد يدعى الاجماع على ما يدّعيه وعلى خلاف مدعاه ويقول إن ما توهمته من كلمات الاصحاب إنما يشبهه على من لا تحصيل له .

وباليتّه تفطّن من الجمع بين المفصل والعظم النائي ومعقد الشراك والاستشهاد على بعضها ببعض آخر على أن المقصود شيء واحد .

وقال قوله والظاهر أنه الخ لا يخفى بعده بل الظاهر أنه فهم منه مانسبه إلى فقهاء أهل البيت عليهم السلام لا ما يخالف مذهبهم كما أن الشيخ ره أيضاً فهم كذلك و كذا الشهيد ره في الذكري .

قال ابن أبي جمهور في كتاب الفوالي بعد ما ذكر هذا الحديث : وهذا يدل على أن الكعب هو مفصل القدم الذى عند وسطه في قبة القدم ، بل ربما كان غيرهم أيضاً فهم كذلك والذى يستشهد على صحة فهمهم أن قول الراويين دون عظم الساق بعد

قولهما يعنى المفصل شاهد واضح على أن المراد من المفصل ليس المفصل بين الساق والقدم فان عظم الساق متصل بنفس القدم من غير أن يكون بينهما واسطة وحيلولة وامتداد . فمفصل العظم وسطحه المتصل بالقدم ليس بينهما مغايرة وتفاوت بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما دون الإشارة إلى الآخر ، وفي مثل المقام يقول الكعب ليس سطح العظم بل مفصل ذلك السطح عن القدم ، مع أنه إذا بلغ المسح إلى المفصل فقد بلغ الساق قطعاً ، والمطلوب أن حد المسح إلى أين ؟

ومما يشهد على ما ذكرناه أيضاً أن في بدو هذا الكلام قال عليه السلام والكعب أسفل من ذلك قاله عليه السلام عقيب قوله هذا عظم الساق جواباً عن سؤالهما عنه ، فعلى هذا لعل مرادهما من المفصل المفصل الشرعى الذى منه يقطع الساق انتهى .

وفيه ان المحقق والشيخ وغيرهما ما عدى الشهيد قدس سره في الذكرى فهموا منه أن المفصل إنما هو الثاني في وسط القدم عند معقد الشراك ، ولكن هذا عين ما اختاره العلامة ونسبه إليهم ، وما حكاه عن غوالي اللثالي فهو أيضاً صريح في أن الكعب في وسط القدم مع أنه المفصل ، وهذا عين ما اختاره العلامة .

وما استشهد به على أن المفصل عبارة عن محدب الزورقي أولاً من اتحاد الإشارة إلى المفصل وعظم الساق ، فيه أن الإشارة إلى القدم نحو الأرض والإشارة إلى الساق قائم به على نحو آخر مع أن الامر كان عندهم دائراً بين أمرين أحدهما كون المنجم خاصة كعباً دون الساق مطلقاً ، والاخر كونه العظم المستدير الواقع تحت الساق ، فليس الأمر دائراً بين عظم الساق ومفصله ، بل إنما الأمر دائر بين المنجم وذلك العظم بل الذى توهم كون المنجم كعباً إنما توهمه غفلة عن أنه من الساق للتسالم على أن الكعب من عظام القدم كما تقدم ، فالامر دائر بين ماتحت الساق وما عن الطرفين ، وحيث إن المسح من رؤس الاصابع وعلى ظهر القدم ، فالانتهاء إلى ذلك العظم ليس إلا بالانتهاء إلى أصل الساق من ظهر القدم ، فالراويان فهما أن الامام عليه السلام أشار إلى موضع من ظهر القدم أي ما ينتهى منه إلى الساق فالحد للمسح هو الحد بين ظهر القدم والساق لان الكعب من القدم والمنجم من الساق ومن المعلوم أن ما كان من الساق ليس كعباً .

فتبين أن الواجب على هذا ما قاله رحمته الله من أن الكعب هو المفصل دون المنجم الذي هو جزء من الساق ، وظهر أن الوصول إلى الساق ممّا لا بدّ منه ، لانه لا ينفك عن الوصول إلى الساق ، وليس الغرض التفكيك بين الساق والمفصل ، وإنّما الغرض التفريق بين الساق والقدم ، والاستدلال على عدم كون المنجم كعباً بأنه من الساق وأن ذلك العظم الذي ينتهي إليه الساق الواقع في أسفل القدم الواقع بين العضوين أى الساق والقدم يرتبطان به ، فالكعب منتهى القدم إلى الساق وهو وسطها .

وأما ما زعمه من أن المفصل ليس من المنجم بالنسبة إلى الساق فهو مكابرة للحس ضرورة أن المنجم من الساق والعظم المستدير واقع تحته ، فكيف لا يكون أسفل منه . وقد عرفت أن المفصل بهذا الاعتبار صار كعباً .

ومن اعجب الأمور ما زعمه من أن المراد مفصل السارق ، فإن السارق إنّما يقطع من مفصل الساق إجماعاً ، وقد بيناه مفصلاً ، فلا فرق بين مفصل الساق ومفصل السارق ، وما زعمه من أن القطع من محدّب الزورقي ، فاسد مخالف للإجماع والأخبار نعم قد خفي الأمر على كاشف اللثام وقد بينّا فساد مقالته ، مع أن إطلاق المفصل على محدّب الزورقي على تقدير كونه محلاً للقطع أيضاً غلط ، فإنّ الوصل والمفصل إنّما يتصوران بين الأمرين لا في شيء واحد ، ولهذا لا يقال فصل أنفه أو أذنه .

ومن العجائب أنه ذكر من جملة ما استند إليه في كون المفصل عبارة عن محدّب الزورقي الرضوي «ويقطع من المفصل ويترك العقب بطأ عليه» مع أنه نصّ في أن المراد مفصل الساق والقدم فإن كون المحدّب مفصلاً على تقدير الصحة لا معنى له إلّا أنه محلّ القطع وقوله يقطع من المفصل إنّما سيق لتعيين موضع القطع فعلى تفسيره معناه أنه يقطع من الموضع الذي يجب أن يقطع منه ، مع أنه يكفى قوله ويترك له العقب في استفادته أنه لا يبقى من القدم بعد القطع إلّا العقب .

وأعجب من ذلك تأويله لقولهم يقطع من أصل الساق إلى ما زعمه ، وليت شعري كيف يراد محدّب الزورقي من أصل الساق ثمّ قال ومما يؤكد بل ويعين قوله عليه السلام والكعب أسفل من ذلك ، فإنّ مفصل عظم الساق الذي يمسح عليه ليس

بأسفل قطعاً بل هو أعلى كما لا يخفى . وبالجمله ان أريد من المفصل خصوص القدر الذي في وسط ظهر القدم ، و من عظم الساق خصوص الظنبوب ، فمع أن هذا خلاف مقتضى اللفظين ، لا يلائمه ما ذكرنا من قوله و الكعب أسفل منه ، وإن أريد منهما مقتضى إطلاق لفظهما لا يلائمه الاشارة إلى أحدهما دون الآخر ، وجعل حكمهما متعدداً سيئاً وأن يكون نزاعاً عظيماً بين الخاصة والعامة ، وجعل النزاع في خصوص الاكتفاء بالمسح بالوصول إلى جزء الكعب الذي هو في ظهر القدم لا النزاع في نفس الكعب فمع فساده لا يلائمه ظاهر الروايتين انتهى .

وفيه أن المراد من كل من اللفظين إنما هو معناه ، وليس الغرض التفرقة بين المفصل وعظم الساق ، وإنما المقصود بيان أن العظم المستدير الموصوف بالأوصاف المسكّمة المسمى بالكعب ، المعلوم أنه ليس جزءاً من الساق ، بل إنما هو عظم من عظام القدم واقع في ظهر القدم أمام الساق ، وأن ما توهموه جزء من عظم الساق فما أطنب تبعاً للخونساري والسبزواري رحمهما الله أجنبى عن الرواية ، ومورد الكلمات رأساً . ثم قال ومما يؤيد ما ذكر أن أهل اللغة والعرف أيضاً لا يقولون بكون هذا المفصل كعباً وسيجيء اعتراف العلامة (ره) بالنسبة إلى اللغة بل والعرف أيضاً انتهى . وفيه ما عرفت من التسالم على كون المفصل كعباً بالمعنى الذي هو الوصفى وأنه لا معنى له سوى ذلك ، وأنه لا معنى له اسماً إلا ذلك العظم الواقع في هذا المفصل ، وليت شعري كيف نسب إلى العلامة الاعتراف بأنه ليس معناه لغة وعرفاً مع تصريحه بأنه أقرب إلى ما حدده أهل اللغة به .

وكيف يمكن أن يقول إن الكعب له حقيقة شرعية مع أن الرواية صريحة في أن الحكم إنما ترتب عليه من حيث أنه كعب لغة وعرفاً كما هو مفاد قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ إن المنجم من عظم الساق وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ هذا قول الخاصة فإن الأول استدلال على أن إطلاق الكعب على المنجم غلط ، والثاني تصريح بذلك ، ثم إنه أحال بيان أن المفصل ليس كعباً لغة وعرفاً إلى شرح الدروس والذخيرة ، وما وجدنا فيها ما يرجع إلى

محصل ، نعم في الأخير أن الشراك لا يعقد على ما في الباطن .

وأنت خير بأن عقد الشراك عليه إنما هو العقد على ما يحاذيه من أجزاء القدم ، كما أن غسل الأعضاء إنما يحصل بغسل الجلد الملاصق المحاذي له مع أن عدم عقد الشراك على محدب الزورقي أمر محسوس .

ولا ترتيب بين الرجلين إلا مع التفريق ، بمعنى أن الواجب أحداً لآخرين من الجمع وتقديم اليمنى إذا قدم إحداهما على الأخرى ، كما هو صريح التوقيع .

بل هذا هو الحكم في سائر الأعضاء لو لم يكن الاجتماع على خلافه ، فوجوب تقديم غسل الوجه بمعنى عدم جواز التأخير وكذا اليد اليمنى فالواجب إثبات الحكم بالنسبة إلى جميع الأعضاء .

فنقول بعون الله تعالى إنه لا دليل على الترتيب إلا بهذا المعنى لفساد جميع ما يمكن الاستناد إليه .

فمنها ما استدل به في المنتهى وهو قوله تعالى «إذا قمتم إلى الصلوة فاغسلوا» الآية فإنه تعالى عقب إرادة القيام إلى الصلوة بالغسل فيجب تقديمه على غيره ، وكل من أوجب تقديم الغسل أوجب الترتيب .

وفيه أن معنى الآية الشريفة أن الصلوة تعتبر فيها الطهارة على التفصيل المذكور فيها ، فكانه تعالى قال من أراد أن يصلي فليتوضأ قبلها وأين هذا من كون إرادة الصلوة علّة لوجوب غسل الوجه كيف والوضوء ليس واجباً نفسياً ولا إرادة الصلوة حداً للعمل فإنه ليس معنى الآية البعث على الفعل عند إرادة الصلوة ، بمعنى كونه موقتاً للعمل لا يجوز تأخير عنه بالضرورة ، فإن الجزاء ليس عاملاً في الشرط ولا غسل الوجه في نفسه متعلقاً للامر ، بل إنما هو جزء مما تعلق به فالامر واحد مكرر لمكان تعدد الاجزاء .

فالامر المنحلان إلى أربعة أوامر واحد ، والآية بمنزلة الامر بالتطهر بل هو هو ، فهو عبارة أخرى عن قوله تطهر للصلوة على هذا النحو وتفسير الآية

بارادة القيام غلط واضح فان القيام اليه عبارة عن النهوض و إرادة العمل فالقيام إليه عبارة أخرى عن التصدى له كما أن القعود عنه عبارة عن الاعراض عنه .
ومنها ما استدلّ به في المنتهى ايضاً ومحصّله أن العامل في العطف واحد بتقوية الحرف ، وقد جعل الله تعالى نهاية الغسل المرفقين والمسح الكعبين والمعنى أن العامل في كل من الوجوه والايدي واحد « وإلى » متعلّقة به ، وهي لا انتهاء غايته ، وقد جعل غاية المرفقين فليس بعد غسلهما غسل للوجه مغسول فغسله قبل المرفقين ولا يجوز أن يكون كلمة إلى غاية للغسل الواقع على الوجه فيصير العامل في المعطوف غير العامل في المعطوف عليه وهو مخالف للقاعدة .

وهذا الدليل ايضاً لا يرجع إلى محصل فان وحدة العامل لا تقتضى إلا الاشتراك في الحكم والمرفق لا تصلح لأن يكون غاية لغسل الوجه كما أن الناصية لا تصلح لأن تكون ابتداءً لغسل اليد ومن المعلوم أن الغسل يتعدد بتعدد المغسول ، فكون المرفق غاية لغسل الوجه خلاف الضرورة فانما هي غاية لغسل اليدين ، فهل يتوهم أحد أن معنى قولك تزوج زيد وعمر أن الزوجية الواحدة قائمة بهما ، فهل لتقوية الحرف معنى سوى اشتراك المعطوف مع المعطوف عليه في أصل الحكم .
وله في هذا الكتاب وغيره أدلة اضعف وأوهن قاصرة عن إفادة وجوب مراعات الترتيب وما يدل منها فانما يدل على عدم جواز تقديم الشق الأيسر ، فان الامر بالابتداء بالشيء إما بمعنى مطلوبة الابتداء أو أنه يريد تحقيقه .

و إما بمعنى أنه على تقدير وقوعه يجب أن يكون متعلقاً بذلك الشيء ، فان الحكم الابتدائي صالح لأن يتعلق بالمقيد كما أنه صالح لان يتعلق بالقيد ، فمن لا يستطيع نهى ابنه مثلاً عن شرب الخمر إذا قال اشرب الخمر خفية فمعناه أن هذا الفعل المبغوض الذي لا ارضى بوقوعه على تقدير الوقوع يجب أن يكون على هذه الكيفية .

وبهذا البيان يظهر معنى قول أبي عبد الله عليه السلام في حديث محمد بن مسلم « وابتدأ بالشق الايمن » وقول أمير المؤمنين عليه السلام « إذا نوضاً أحدكم للصلاة فليبدأ باليمن

قبل اليسار من جسده « بقرينة التوقيع الخارج من الناحية المقدسة في جملة أجوبة مسائل الحميريّ حيث سئل عن المسح على الرجلين : يبدأ باليمنى أو يمسح عليهما جميعاً ؟ فخرج التوقيع « يمسح عليهما جميعاً فان بدء باحدهما قبل الاخرى فلا يبدأ إلا باليمنى » .

فان الامر بالابتداء باليمنى صالح لأن يكون متعلقاً بكل من المقيد و القيد فهو مجمل من هذه الجهة ، والتوقيع صريح في أنه متعلق بالقيد فلا ابتداء باليمنى في السؤال في مقابل الجمع فالمستؤل عنه كون المقيد مطلوباً وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ يمسح عليهما جميعاً ترخيص في الجمع وهو عبارة أخرى عن عدم وجوب الترتيب .

ثم إنه عَلَيْهِ السَّلَامُ بين عدم جواز تقديم اليسرى في صورة الابتداء باحديهما فحصل التوقيع أنه لا يجب الابتداء باليمنى وإنما يجب أن يكون ما يتبدى به هي اليمنى على تقدير التفريق وحيث احتمل أن يكون هذا معنى الابتداء باليمنى فلا دليل على الترتيب مطلقاً .

وفي خصوص المقام لاريب في الحكم فان التوقيع لامعارض له وما ادّعاء الشيخ من الاجماع على تقديم اليمنى على اليسرى لا ينافي ذلك لاحتماله كون الحكم ناظراً إلى القيد وكيف يمكن توهم الاجماع مع أن الاجماع على خلافه كما لا يخفى على المتتبع .

ويجوز النكس للأصل والدليل ويجب مسح مابقى على تقدير القطع ضرورة أن الاجتماع لامتدخية له في الحكم ، وبعض الرجل رجل ، وقد بينا فيما تقدم ومن المستحيل جواز المسح على الحائل مع الاختيار ، فانه نسخ قبل العمل ضرورة تعلق الحكم أولاً بالرجل ، والعدول عنه إلى ما ليس منه من غير عذر تناقض صرف وقد عرفت أن المسح على الشعر المحيط بالبشرة مسح عليها ، فهو ليس من قبيل الحائل ولا فرق في ذلك بين الرأس والرجل ولا بين الوجه واليدين .

واما الشراك فقد عرفت أنه لا يعقل جواز المسح عليه بدلا عن البشرة من غير عذر فلو فرض قيام دليل عليه ، فلا مناص عن حمله على صورة العذر مع أن الاخبار

الدالة على عدم استبطان الشراك أعمّ فلعلّ الوجه فيها أنه لا يمنع عن مسح محل
الغرض كما صرح به شيخ الطائفة قدس سره ، ولهذا اختص به النعل العربي .

و قال ابن الجنيد قدس سره في النعال وما كان غير مانع لوصول الراحة أو الأصابع
أو بعضها إلى مماسة القدمين فلا بأس بالمسح عليها ، قال وقد روى المسح عليها عن
أمير المؤمنين و الباقر و الصادق عليه السلام و أن رسول الله ﷺ توضأ ومسح على نعليه
فقال له المغيرة أنسيت يا رسول الله ؟ فقال بل أنت نسيت هكذا أمرني ربي .

قال وروى الطبري و الساجي وغيرهما أن رسول الله ﷺ مسح عليهما و عن
أمير المؤمنين عليه السلام و عبد الله بن عباس و عبد الله بن عمر و أوس بن أوس و روي عن أبي
ظبيان و زيد الجهنى أن أمير المؤمنين عليه السلام توضأ و مسح عليهما هكذا في الذكرى
فهذا المنقول عن ابن الجنيد صريح في أن الشراك لا يمنع من وصول المسح وانه
هو السرّ فيما روى ، و قول النبي ﷺ المغيرة أيضاً لا معنى له إلا هذا فان نسبة النسيان
إلى المغيرة لا وجه لها إلا أنهم وجوب أمر و راء مسح الرجل ، وقال ابن إدريس قدس سره
أن النعل الذي لا يجب فيه الاستبطان إنما هو الذي لا يمنع من مسح الغرض من
غير فرق بين العربي وغيره ، وهكذا صنع الفضلان قدس سرهما .

و توضيح ذلك هو أن الشراك لا يمنع مسح محلّ الغرض على ما افاده آية الله
قدس سره في المتهنى قال ولا بأس بالمسح على النعل العربي وإن لم يدخل يده تحت
الشراك ، لانه لا يمنع مسح موضع الغرض ، ثم ذكر خبر زرارة وقال : بقى هنا بحث
وهو أنه هل يجب مسح ما تحت الشراك؟ ظاهر قول الاصحاب يقتضي عدمه ، والأقرب
وجوبه ، لأن عدم إيجاب ادخال اليد تحت الشراك لا يقتضي عدم إيجاب مسحه لا مكانه
وإن لم يدخل يده تحت الشراك انتهى .

فظهر أن إدخال اليد عندهم ممّا لا يتوقف عليه المسح ، وهذا معنى قولهم أن
الشراك لا يمنع من وصول المسح إلى محلّ الغرض .

ومن العجب أنهم استدّلوا بهذه الاخبار على فساد ما عليه آية الله قدس سره
من أن الكعب هو المفصل وأن الكعب هو الزورقي حيث أن محلّ الغرض إن كان هو

المفصل فالشراك لوقوعه عليه يمنع من وصول المسح اليه والذي لا يمنع الشراك من وصول المسح اليه انما هو حدة الزورقي لعدم وقوعه عليه .

هذا محصل ما يستفاد من كلمات جماعة وهو من أعجب الامور حيث إن كون الكعب منعقد الشراك مما أطبقوا عليه فلاعتراف بعدم عقد الشراك إلا على المفصل اعتراف بما افاده آية الله قدس سره .

وبالجملة فبعد تسالم الجماعة كالشيخ والمحقق وابن إدريس على أن الكعب معقد الشراك لا معنى لتعليه بغير عدم الاستبطان بالعلّة المتقدمة إلا ما أفاده آية الله في المنتهى فان عدم استبطان الشراك مع كون محل الفرض واقعاً تحته كما هو المفروض حيث إن الكعب معقد الشراك لا معنى له إلا أن الفرض يتحقق بدونه كما صرح به في المنتهى .

نعم يظهر من التذكرة ما استظهره من جماعة من عدم وجوب مسح ما تحت الشراك نظراً إلى الاخبار ، وقد عرفت فساد .

هذا حال المسح على الشراك والأمر في الخف أوضح ، فانه ليس من الرجل ولا دليل على تنزيله منزلتها ، مع أنك قد عرفت استحالاته مع الاختيار وإلى هذا المعنى ينظر ما في الاخبار .

فمن عايشة عن النبي ﷺ أنه قال أشد الناس حسرة يوم القيمة من رأى وضوئه على جلد غيره .

وعن علي بن الحسين ما أبا لي أمسح على الخفين أو على ظهر غير بالفلاة ، و مثله روى عن ابي هريرة وعائشة ونحوهما ما قال الصادق عليه السلام إذا كان يوم القيامة ورد الله كل شيء إلى شيء ورد الجلد إلى الغنم فترى أصحاب المسح أين يذهب وضوؤهم .

فإن معنى هذه الروايات أن الجلد بصيرورته خفاً لا يخرج عما كان عليه من المباينة مع الرجل ، فقبل تنزيله منزلتها ليس المسح عليه مسحاً على الرجل وهذا صريح قول أمير المؤمنين أو على ظهر غير بالفلاة فلا فرق بين الخف وظهر العير أو لان

الطهارة القائمة بالغير أوجده لاربط لها بالشخص ، وكما لايتوهم أن صدورالحدث عن شخص يوجب فساد طهارة آخر فكذا تطهير شخص أوحيوان أوجماد لايعقل أن يوجب طهارة شخص آخر .

وبالجملة فالماء إنما يؤثر فيما يلاقيه لأنه يؤثر بملاقات شخص أو حيوان أوجماد فيمن لم يصل إليه ولم يرتبط به ، فمحصل هذه الروايات أن توهم تأثيرالمسح على الخف في لابس من المضحكات ، فأنه من قبيل انفعال بدن انسان بملاقات النجاسة لحيوان ، وجفاف ماء الحوض بأشراق الشمس على الكوزواخضرار الكوفة بوقوع المطر على مصر وشبع إنسان بسقى حيوان .

ولهذا قال الكلبي النسابة قلت للصادق عليه السلام « ما تقول في المسح على الخفين فتبسم ثم قال إذا كان يوم القيمة » الحديث فتبسمه عليه السلام إنما هو بيان لأن هذا من المضحكات ، وما افاده من رد كل شيء إلى شيء ورد الجدل إلى الغنم بيان لكونه من المضحكات .

إن قلت لو تم هذا لاقتضى استحالة الاجتزاء به في حال الضرورة أيضاً .

قلت فرق بين الخف والجبيرة وما يشبهها وبين غيرهما مما لا يربط له بالعضو أصلاً والحاصل أن ما ليس من العضو على أنحاء فمنها ما يتحد معه مادام ملاصقاً من غير حاجة إلى التنزيل كاللحم والجلد بالنسبة إلى العظم ومنها ما يتحد معه بالتنزيل كما على العضو من الجبيرة وغيرها مادام كذلك .

وأما ما لا يلا بسه فلا يعقل كون المسح عليه أو غسله منزلاً منزلة غسل العضو أو مسحه فهذا معنى ما عن أمير المؤمنين عليه السلام « أو على ظهر غير بالفلاة » فان المقصود أن المسح على الخف الملابس للرجل و ان صلح لان ينزل منزلة غسل الرجل أو مسحه الا أنه قبل التنزيل كمسح ظهر الغير الذي لا يعقل تنزله منزلة مسح الرجل أو غسلها . وقد بالغ ابن عباس في هذا الباب حيث قال لأن أمسح على جلد حمار أحب إلى من أن أمسح على الخفتين ؛ ففي هذا البيان غنية لمن يتعقل .

وبالجملة فالتسوية بين ظهر غير بالفلاة وبين الخف في ابطال المسح على الخف

مبتنية على بينوتيهما بالذات ، واختلاف حالهما في الصلوح للتنزيل وعدمه ، و حيث إنَّ العير خصوصاً إذا كان بالغلاة لا يعقل تنزيل مسح ظهره منزلة مسح رجل من هو بالبلاد ، وكان مما لا يخفى على أحد ، جعل الامام عليه السلام المسح على الخفين مثله ، و أوضحه به ومنه يظهر أن المسح على الخف ليس حكمه من الوضوح بمثابة المسح على ظهر العير .

وبالجملة فالملازمة هي الموجبة للتنزيل ولهذا اكتفى أهل المسح على الخف به مادام لباساً ، ويحكمون بغسل الرجلين بعد النزاع .

هذا حال المسح على الخفين بحسب الاصل ومن جوّزه فانما استند فيه إلى مازعه دليلاً مخرجاً للأصل وقد اضطربت كلمة القائلين بالغسل في المقدار الجائز من المسح بدلا عن الغسل مع عدم تجويزهم المسح على البشرة بوجه وما يتوهم دلالة قاصر عن إفادة هذا المعنى .

أما الترخيص في عدم نزع الخفين إلا عن حدث الجنابة أو بعد أيام ، فلعله لعدم المنع عن مسح البشرة كما أن ما اهداه النجاشي للنبي صلى الله عليه وآله كان كذلك ، فلا حاجة إلى نزعهِ إلا للغسل عن الجنابة أو للتنظيف من الأوساخ الذي يحتاج إليه بعد أيام .

فهذا الصنف من الروايات دليل على أنَّ وظيفة الرجلين إنما هو المسح لا الغسل والخف لعدم منعه منه لا يجب نزعهُ ، قال صفوان بن غسال المرادي كان النبي صلى الله عليه وآله يأمرنا إذا كنا مسافرين أن لا ننزع خفافنا ثلاثة أيام ولياليهنَّ إلا من جنابة .

ومنهُ يظهر عدم دلالة عمل النبي صلى الله عليه وآله على ذلك لعدم دليل على أنَّ الخف كان منع من المسح ، بل من المعلوم أنَّ خفَّهُ صلى الله عليه وآله لم يكن كذلك .

وقد اختلفت رواية المغيرة بن شعبة فقال رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله يمسح على الخفين وروى عنه أيضاً أنه قال كنت مع رسول الله صلى الله عليه وآله في سفر وأهويت لأن أنزع خفيه فقال صلى الله عليه وآله : دعها فإني أدخلتها طاهرين فمسح عليهما ، وروى عنه أيضاً أنه

قال وضأت رسول الله ﷺ فمسح أعلى الخف وأسفله ، وروى عنه أيضاً مسح رسول الله ﷺ على النعلين .

وهذه وإن كانت معاني مختلفة لامانع من الجمع بينها إلا أن المغيرة لم يكن ممن يختص بصحبة النبي ﷺ حتى يختص بالاطلاع على هذه الوقائع سراً و حضراً ، ولو لم يكن كاذباً في أصل الحكم فهذه التفاصيل كذب قطعاً واقتراء على النبي ﷺ عمداً ، حيث كان على هوى والى عصره وولى أمره ، حيث قام في مجلس جمع الثانی أصحاب النبي ﷺ لتحقيق أمر المسح على الخفين فقال ما قال فان أمير المؤمنين عليه السلام جعل هذا من افتراءات الولاة قبله على رسول الله ﷺ عمداً .

ويشعر به قوله عليه السلام ردأعليه في ذلك المجلس سبق الكتاب المسح على الخفين فان في مقابلة الخفين للكتاب دلالة لطيفة على تعمده في الكذب ، حيث إن التعارض بين الكتاب والسنة لا بين الخف والكتاب ، فهذا مبني على دعوى انحصار ما عند المغيرة في الخفين بمعنى أنه بمنزلة من يريد إبطال حكم الكتاب بالخفين ويزداد هذا انصاحاً انشاء الله تعالى .

فظهر ان رواية مغيرة كذب عمداً ، ولو صدق فالمسح على الخف يمكن أن يكون بمعنى أنه مسح لابساً كما عرفته في المسح على النعل .

ويدل على إرادة هذا المعنى ما رواه عنه عليه السلام من قوله أدخلتهما طاهرين فان إدخال الرجلين في الخف على طهارتهما إنما يغني عن تطهيرهما ، لاعتن الاثنان بوظيفتهما في الوضوء وإلا لسقطت وظيفة الرجلين عن كل من يعلم بطهارة رجله ، فهذا الكلام يدل على أن نزع الخفين كان مقدمة لغسلهما لرفع القذارة عنهما ، فالغسل مقدمة للاثنان بوظيفة الرجلين ، لأنه المقصود بالذات ، فمسح النبي ﷺ إنما كان على البشرة غاية الامر أنه لم ينزع الخف لعدم الحاجة حيث إنه لم يكن مانعاً لمكان الشق ، فان إدخال الرجل في الخف طاهراً ليس مجوراً للعدول عن مسح الرجل إلى المسح عليه . ومن الغريب أن الشافعي وجماعة استفادوا من هذا التعليل أنه يعتبر في المسح عليهما إدخالهما حال كونهما طاهرين معاً حتى أنه لو غسل إحدى رجله وأدخل

الخفّ لم يصح حتى يغسل الثانية .

والموالاة بمعنى اتصال كلّ فعل بما تقدمه اتصالاً عرفياً شرط لقوله عَنْ إن الوضوء لا يتبع بعض والضابط له عدم جفاف العضو السابق ، بمعنى أنه المقدار من الزمان الذي لا يجف فيه إذا كان الهواء معتدلاً ، وكذا بدن المتوضي في الحرارة والبرودة والماء المستعمل في الوضوء قلة وكثرة كما يظهر من الأخبار ، وهذا ما ذهب إليه الصدوقان قدس سرهما لاما توهمه بعضهم من التخيير بين التتابع ومراعات الجفاف .

وذهب المفيد ره ومن تبعه كالشيخ والمرضى قدس سرهم إلى أن الشرط هو الاتصال الحقيقي الذي هو أضيّق دائرة من العرفي أولاً ، ومع الضرورة وما بحكمها من انقطاع الماء فالموالاة عندهم العرفي المنضبط بعدم الجفاف مع القيود المتقدمة والفاضلان قد هما ذهبا إلى أن التتابع ليس شرطاً ، وإنما هو تكليف محض وأن الشرط إنما هو عدم الجفاف .

وتوهم الشهيد قدس سره في الذكرى أن الجفاف مبطل من حيث هو ، لأن عدم الجفاف ضبط لزمان الفصل الغير القادح في تحقق الموالاة عرفاً وتبعه ثاني الشهيد بن قد هما وغيره .

وزعم ثاني المحققين قدس سره أن التتابع المقابل للجفاف إنما هو التتابع العرفي كما أنه قد يتوهم أن الصدوقين ذهبا إلى التخيير بين التتابع العرفي بين الأفعال وبين تواصل الآثار فاختره بعضهم وفي الذكرى تفصيل آخر أعجب .

وبالجمله فكلمات الأصحاب قدس اسرارهم من المفيد ره إلى هذا الزمان في غاية الاضطراب ، وقد خفي على الجميع معنى ما في الروايات ، بل خفي على كل متأخر مراد من تقدم عليه .

فنقول بعون الله تعالى ومشيته :

إنّ الدليل على ما اخترناه أن الوضوء عبارة عن الغسل والمسح لا الاثر أي البلل الحاصل بهما ، واعتبار عدم الجفاف مساوق لعدم التبعّض في الوضوء في الرواية تحديداً لمقدار زمان الفصل ، وهذا لا يتم إلّا إذا كان المقصود اعتبار اتصال نفس الأفعال

وعدم الفصل أزيد من هذا المقدار ، وتوضيح المرام يتوقف على ذكر أخبار الباب مفصلاً .

فمنها ما رواه أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « إذا توضأت بعض وضوئك فمرضت لك حاجة حتى يبس وضوئك فأعد وضوئك فإن الوضوء لا يتبعض ، وهي صريحة في أن المفسد للوضوء إنما هو الفصل المؤدى إلى الجفاف فإن هذا معنى كون عروض الحاجة في الانتاء مؤدياً إلى الجفاف ، فإن الجفاف قد يستند إلى الفصل المستند إلى الاعراض عن العمل المعلوم للطروء الحاجة ، وقد يستند إلى حرارة أوريج أو مسح بمنديل مثلاً أو غيرها ، ولو كان الجفاف في نفسه قادحاً لم يكن لاعتبار استناده إلى عروض الحاجة معنى ، وقد عرفت أن معناه أن الجفاف مبطل إن كان مستنداً إلى مضي زمان لا يصلح بلل الوضوء على المتعارف أن يبقى فيما يزيد عليه .

ثم أوضحه عليه السلام بقوله « فإن الوضوء لا يتبعض » ، يعني أن التبعض يتحقق فيما إذا بلغ الفصل بين الأفعال هذا المبلغ ، لأن الوصل العرفي يتحمل التسامح إلى هذا المقدار فإذا وصل إلى هذا الحد تحقق الانفصال المنافي للتركيب المتوقف على الاجتماع .

وحيث إن حال البلل يختلف غاية الاختلاف من حيث البقاء والزوال باختلاف الأحوال بالافراط والتفريط والاعتدال في بدن المتوضي والهواء والماء المستعمل في الوضوء ظهر أن الضابط ما كان على حد الاعتدال في جميع ما يختلف به الحال ، لأنه هو الصالح لأن يكون ضابطاً للزمان ، وتحديداً له ، وهذا هو الوجه لتصريح الأصحاب قدهم باعتبار القيود مع خلوا الأخبار عنها .

فالجفاف إذا كان مستنداً إلى مضي زمان خاصة مبطل للوضوء بمعنى أنه كاشف عن انتفاء الشرط الذي هو التتابع والاتصال العرفي وهذا صريح ما في فقه الرضا عليه السلام وإياك أن يتبعض الوضوء وتابع بينه كما قال الله تبارك وتعالى ابدء بالوجه ثم باليدين ثم بالمسح على الرأس والقدمين فإن فرغت عن بعض وضوئك وانقطع بك الماء من قبل أن تتمه ثم أتيت بالماء فأتهم وضوئك إذا كان ما غسلته رطباً فإن كان قد جف قاعدا للوضوء

فان كان فدجف بعض وضوءك ، قبل أن تتم الوضوء من غير أن ينقطع عنك الماء فامض على ما بقي جف وضوءك أولم يجف .

ومعناه أن الجفاف انما يبطل إذا استند إلى انقطاع الماء أي التأخير لعلك كانقطاع الماء وأما نفس الجفاف من حيث الذات فليس قادحاً وهذا بعينه ما في الفقيه باب جفاف بعض الوضوء قبل تمامه :

قال أبي رض في رسالته إلى أن فرغت من بعض وضوءك وانقطع بك الماء من قبل أن تتمه فأنت بالماء فتمم وضوءك إذا كان ما غسلته رطباً ، وإن كان قدجف بعض وضوءك فأعد وضوءك فان جف بعض وضوءك قبل أن تتم الوضوء من غير أن ينقطع عنك الماء فاغسل ما بقي جف أولم يجف .

ومن الغريب ما توهمه بعضهم من أن مفاد هذا الكلام التخيير بين التتابع و بين مراعات الجفاف .

ومنها ما عن حكيم قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي من الوضوء شيئاً يعني من الذراع والرأس ، قال يعيد الوضوء إن الوضوء يتبع بعضه بعضاً والمعنى أن إعادة غسل الوجه مستندة إلى فوات الموالاة ، فان أبعاض الوضوء يعتبر فيها الاتباع ، ولا يجوز فيها الاستقلال ، وهذه الرواية تدل على ان المراد بالاتباع الموالاة كما هو مفاده لغة .

قال آية الله قدس سره في المنتهى والمتابعة هي الموالاة لغة و نصاً بما تقدم في حديث حكم انتهى أما لغة فلما عرفت من أن الاتباع ربط بين التابع والمتبوع وهو ضد الاستقلال وفي المقام لا معنى له الاتصال أحدهما بالآخر بمعنى كونه ورائه متصلاً به ، وحيث إن الترتيب كيفية في الموالاة ، فان ما يعتبر سبقه وتقدمه هو المتبوع ، واللاحق هو التابع ، وهذا يختلف باختلاف اشخاص الابعاض لا يجوز فيه التنكير بل يجب أن يقال ابدء بالوجه ثم باليمنى وهكذا فقله عليه السلام « يتبع بعضه بعضاً » نص في اعتبار الموالاة .

ومن الغريب خفاء هذا المعنى على الشهيد قدس سره في الذكرى مع غاية وضوحه حيث لم يفرق بين كيفية الاتباع التي هي الترتيب الذي هو على الترتيب الذكرى الموجود في الكتاب العزيز ، وبين نفس الاتباع الذي لا أصل له في ظاهر الآيات فقوله عليه السلام تابع بين الوضوء كما قال الله عز وجل معناه أن المتابعة تجب أن تكون على الكيفية المذكورة في الآية الشريفة ، لا أن المتابعة مذكورة فيها .

وبما حققناه ظهر وجه الدلالة في جميع أخبار الباب وأن الجميع متكفلة لاعتبار الاتصال بين الأفعال عرفاً وأن الضابط له بقاء البلل فيما سبق بالمعنى المتقدم ، وزعم المفيد قدس سره في المقنعة أن المعتبر أولاً إنما هو الاتصال بين الأفعال عرفاً ومع العذر الجفاف قال ولا يجوز التفريق بين الوضوء فيغسل الإنسان وجهه ثم يصبر هنيئة ويصل غسل يديه بغسل وجهه ومسح رأسه بغسل يديه ومسح رجليه بمسح رأسه ولا يجعل بين ذلك مهلة إلا ضرورة بانقطاع الماء عنه أو غيره مما يلجئه إلى التفريق وإن فرق وضوئه لضرورة حتى يجف ما تقدم منه استأنف الوضوء من أوله وإن لم يجف وصله من حيث قطعه .

وكذلك إن نسي مسح رأسه ثم ذكره في يده بلل من الوضوء فليمسح بذلك عليه وعلى رجليه ، وإن نسي مسح رجليه فليمسحهما إذا ذكر من بلل وضوئه من يديه فإن لم يكن في يده بلل ، وكان في لحيته أو حاجبه أخذ به ما تددت به أطراف أصابع يديه ، ومسح بها رأسه ، وظاهر قدميه وإن كان قليلاً ، فإن ذكر ما نسيه وقد جف وضوئه ولم يبق ندادة شيء فليستأنف الوضوء من أوله ، ليكون مسح رأسه ورجليه بنداة الوضوء كما قدمناه انتهى .

ومحصل كلامه أن الشرط أولاً أن لا يصبر بعد الفراغ من عضو هنيئة بل يعتبر الشروع في اللاحق بمجرد الفراغ من السابق ، وأن المهلة بين الأجزاء مبطللة للوضوء مع الاختيار ومن المعلوم أن المهلة المعبر عنها بالهنيئة لاتنافي الاتصال العرفي ثم مع وجود العذر يعتبر بقاء البلل .

ووافقه تلميذه قدس سره في التهذيب واستدل عليه برواية أبي بصير الممتدعة و

برواية معاوية ابن عمار « قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام ربما توضأت فنفد الماء فدعوت الجارية فأبطأت عليّ بالماء فيجفّ وضوئي ، قال أعد » .

ثمّ قال وأما ما رواه محمد بن أحمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن أبيه عن عبد الله ابن مغيرة عن حريز في الوضوء يجفّ « قال قلت فان جفّ الأول قبل أن أغسل الذي يليه ، قال جفّ أو لم يجفّ ، اغسل ما بقى قلت ، وكذلك غسل الجنابة ؟ قال هو بترك المنزلة وابدأ بالرأس ثم أفض على سائر جسدك قلت فان كان بعض يوم قال نعم » .

فالوجه في هذا الخبر هو أنه إذا لم يقطع المتوضى وضوئه وإنما يجفّفه الريح الشديد أو الحرّ العظيم فعند ذلك لا يجب عليه إعادته وإن قطع الوضوء ثمّ جفّ ما كان وضأه وجب عليه الاعادة على ما بيناه انتهى ، فهذا شيخ الطائفة نور الله ضريحه وافق ما في المتن واستدل عليه بما لا يدلّ إلّا على ما اخترناه ، ونبّه على أن رعاية البلل إنما هي لعدم الفصل لا من حيث إن الجفاف من حيث هو مبطل للوضوء ولوضوح هذا المعنى عنده حمل عليه رواية حريز وإن كان قد يتوهم أن تنزيل الوضوء منزلة الغسل يأبى عن هذا الحمل ، مع التصريح بأنّ الفصل ببعض يوم لا يقدح في الغسل .

ويندفع بان التنزيل إنّما هو في عدم كون الجفاف من حيث هو قادحاً فإنّ الغسل والوضوء مشتركان في هذا الحكم .

وقوله عليه السلام « وابدأ بالرأس » كلام مستأنف يختص به الغسل ولا ربط له بالوضوء . وقال في المقنعة بعد ما ذكر وجوب رعاية الترتيب : وان من اخطأ يعيد على ما يحصل به الترتيب فان ترك ذلك حتّى يجفّ ما وضأه من جوارحه اعاد الوضوء مستأنفاً ليكون وضوئه متتابعاً غير متفرق بإنشاء الله ، وهذا صريح في أن الاعادة مع الجفاف إنّما هي لحصول التفرق المضادّ للاتصال الذي هو الشرط .

وكيف كان فليس في أخبار الباب ما يوهم هذا التفصيل وإنّما المستفاد منها اعتبار عدم التبعض والتفرق المستكشف بعدم الجفاف إذا كان مستنداً إلى علة الفصل ولهم أدلّة سخيصة لا مناص عن الإشارة إلى فسادها ، ونحن نقصر على التعرض لكلام

الشيخين قد هما .

قال المفيد ومن أخطأ في الوضوء فقدم غسل يديه على غسل وجهه رجع فغسل وجهه ثم أعاد غسل يديه وكذلك إن قدم غسل يده اليسرى على يده اليمنى وجب عليه الرجوع إلى غسل يده اليمنى وأعاد غسل يده اليسرى وكذلك إن قدم مسح رجليه على مسح رأسه رجع فمسح رأسه ثم أعاد مسح رجليه .

وفي الشرح فالذي يدل على ذلك الآية وهي قوله تعالى « فاذا قمتم إلى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين » . وقد قال جماعة من النحويين أن الواو توجب الترتيب منهم الفراء وأبو عبيدة القاسم ابن سلام وغيرهما وإذا كانت موجبة للترتيب فلا يجوز تقديم بعض الاعضاء على بعض انتهى .

وفيه أن الواو لمطلق الجمع والتشريك ، كما لا يخفى على من له أدنى خبرة بمواقع الاستعمال ، ولا عبرة بما عن الفراء وغيره ، خصوصاً بعد وضوح الفساد .

ثم قال وتدل الآية أيضاً من وجه آخر وهو أنه تعالى قال « إذا قمتم إلى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق » فأوجب غسل الوجه عقيب القيام إلى الصلوة بدلالة الفاء في قوله تعالى « فاغسلوا » ولا خلاف في أن الفاء توجب التعقيب فإذا ثبت أن البدء في الوضوء بالوجه هو الواجب ، ثبت في باقي الاعضاء لأن الأمة بين قائلين قائل يقول بعدم الترتيب ، ويجوز أن يبدء بالرجلين أولاً ويختم بالوجه ، وقائل يقول إن البدء في الوضوء بالوجه هو الواجب ويوجب في باقي الاعضاء كذلك .

فان قال قائل على هذه الطريقة ان الفاء في الآية في هذا الموضع ليست للتعقيب بل هي للجزاء ، والفاء التي توجب التعقيب مثل قول القائل اضرب زيداً فعمراً والفاء في الآية تجري مجرى قول القائل إذا جاء زيد فأكرمه ، والفرق بين الفائين أن الفاء إذا دخلت للجزاء لا يصح قطع الكلام عنها ، وإذا كانت للتعقيب صح قطع الكلام عنها ، ألا ترى أنه يصح في قولك اضرب زيداً فعمراً أن يقتصر على قولك اضرب زيداً أو

لا يصح في قولك اذا جاء زيد فاكرمه الاقتصار على الشرط فقط .
فلما لا فرق بين الفاءين في اللغة لانه لا إشكال في أن الفاء في اللغة تقتضى التعقيب
بعد أن لا تكون من نفس الكلمة ولا فرق في اقتضاؤها ما ذكرناه بين أن تكون جزءاً
أو عطفاً لأن قول القائل إذا دخل زيد فاعطه ، الفاء فيه موجبة للتعقيب وإن كان
جزءاً ، لأنه حين وقع منه الدخول استحق الاعطاء كما أنه في قوله اضرب زيداً
فعمراً إذا وقع الضرب بزيد يوجب أن يوقعه بعمر وفكيف يظن الفرق بين الفائين انتهى .
وهذا من غرائب الكلام فإن مفاد الآية اعتبار الطهارة في الصلوة والقيام إليها
عبارة عن العزم والارادة على ما بيناه سابقاً فهو كقولك من اراد الجنة فليتق الله ومن
أراد الغناء فليقنع ، لأن الوضوء واجب عند إرادة الصلوة أو القيام من النوم ، فان
عدم وجوبه في نفسه لمكان ارادة الصلوة من الواضحات .

ثم على تقدير الوجوب فليس كل فعل من الافعال واجباً مستقلاً بالضرورة
بل الواجب انما هو المجموع وهذا تفصيل للمركب الذي تعلق به الحكم فلا معنى
لكون الواجب عند إرادة الصلوة هو غسل الوجه خاصة كي يختص غسل الوجه بالوقوف
عقيب إرادة الصلوة .

بل محصل الكلام أن مرید الصلوة عليه أن يتطهر بغسل الوجه واليدين ومسح
الرأس والرجلين مع أنه لا يجب غسل الوجه فوراً على من أراد الصلوة بالضرورة ،
وإنما الوضوء مقدمة للطهارة التي هي مقدمة للصلوة ، والآية لا تدل إلا على أن
مرید الصلوة لا يبلغ مراده إلا بالتطهير ، فارادة الصلوة علة للوضوء لتوقفها عليه ،
وليس التعقيب إلا بمعنى العلية ، فارادة الصلوة وإن كانت علة للتطهير إلا أن المقدمة
تابعة لذيها ولا حكم لها من حيث الفورية والتوسعة .

وبالجملة فالتعقيب الذي هو مفاد الفاء العاطفة لا دلالة لها على الاتصال غاية
الأمر أن الفاء لا تدل على الانفصال ، فيجوز تقديم غسل اليدين بل المسح عليه .
ثم قال ويدل على وجوب الترتيب من جهة السنة ماروى عن النبي ﷺ أنه لما

طاف وخرج من المسجد بدأ بالصفة فقال ابدؤا بما بدأ الله به وقوله ﷺ على لفظه أمر وهو يقتضي الوجوب ، بان يبدؤا فعلاً بما بدأ الله تعالى به .
فان قيل قوله ابدؤا بما بدء الله تعالى ، يقتضى أن يبدؤوا قولاً بما بدأ الله به قولاً ، والخلاف إنما وقع في البدائة بالفعل .

قلنا لا يجوز حمل ذلك على القول من وجهين أحدهما أنه إذا قال ابدؤا بما بدء الله به ، وكان ذلك لفظ عموم يدخل تحته القول والفعل ، فليس لنا أن نخصص إلا بدليل والثاني أنه ﷺ بدء فعلاً بالصفة وقال ابدؤوا بما بدء الله به ، فاقتضى ذلك ابدؤوا فعلاً بما بدء الله به قولاً .

فان قيل ان قوله ﷺ بما بدء الله به يمنع من حمل قوله ابدؤا على العموم ألا ترى أن القائل إذا قال اضرب زيداً بماضربه به عمراً وكان عمرو وإنما ضربه بعضاً لم يجز حمل قوله اضرب زيداً على العموم في كل ما يضرب به ، بل يجب قصره على ضرب عمرو .

قلنا بين الامرين فرق لانه لا يمكن أن يضربه على وجوه مختلفة بغير العشاء ويكون ضارباً بماضرب به عمرو ، فلهذا اختص الكلام بماضرب به عمرو بعينه وليس هكذا الخبر لانه يمكن أن يبدؤوا قولاً وفعلاً بما بدء الله تعالى به قولاً ونحن إذا بدأنا به فعلاً نكون مبتدئين بما بدء الله تعالى به على الحقيقة فبان الفرق بين الأمرين انتهى .

وفيه أن كلمة ما في قوله ﷺ عبارة عن الصفا ولا عموم فيها بل إنما التعبير عنها بهذه العبارة للضبط والحفظ فلا يشتهب الامر على أحد ، إذا علم أن المبدؤ به من الصفا والمروءة إنما هو المتقدم ذكره في الآية الشريفة ، ولا دلالة على كون ما بدء الله تعالى به عنواناً له حكم في الشريعة وليس هذا إلا من قبيل تعيين القاضي بعلامة في بدنه ، فمع دوران الأمر في التقليد بين زنديق ديلمى وبين علوى مدني مستجمع لشرايط الافتاء نقول قلد من كان مدنياً أي منهما فقوله ﷺ معناه ابدؤا بما بدء الله تعالى به منهما ، ومثل هذا لا يستفاد منه العموم .

ثم قال قدس سره ويدل على وجوب الترتيب أيضاً ما أخبرني به الشيخ عن أبي القاسم جعفر بن محمد عن محمد بن يعقوب عن علي بن إبراهيم عن أبيه ومحمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان جميعاً عن حماد بن عيسى عن حريز عن زرارة قال : قال أبو جعفر عليه السلام تابع بين الوضوء كما قال الله عز وجل : ابدء بالوجه ثم باليدين ثم امسح بالرأس والرجلين ولا تقدمن شيئاً بين يدي شيء تخالف ما أمرت به ، فان غسلت الذراع قبل الوجه فابدء بالوجه وأعد على الذراع وإن مسحت الرجل قبل الرأس فامسح الرأس قبل الرجل ثم أعد على الرجل ابدء بما بدء الله تعالى به « انتهى .

دلت الرواية على أن الترتيب كيفية للمتابعة لأن المتابعة عين الترتيب كما يتوهم ، ثم قال في شرح قوله فان ترك ذلك اه .

فالذي يدل على ذلك ما أخبرني به الشيخ أيده الله عن أبي القاسم جعفر بن محمد عن محمد بن يعقوب عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد وأبي داود جميعاً عن الحسين بن سعيد عن فضالة بن أيوب عن الحسين بن عثمان عن سماعة عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال « إذا توضأت بعض وضوئك فمرضت لك حاجة حتى يهس وضوئك فأعد وضوئك فان الوضوء لا يتبع بعض » .

وعن علي بن إبراهيم عن صالح بن السندي عن جعفر بن بشير عن محمد بن أبي حمزة عن معاوية بن عمار قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام « ربما توضأت وفقد الماء فدعوت الجارية فأبطأت عليّ بالماء فيجف وضوئي فقال أعد » .

فان سئل سائل عن الخبر الذي رواه سعد بن عبد الله عن أحمد بن محمد عن موسى ابن القاسم وأبي قتادة عن علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال « سئلته عن رجل توضأ ونسي غسل يساره فقال يغسل يساره وحدها ولا يعيد وضوء شيء غيره » فقال هذا الخبر يدل على خلاف ما ذكرتموه في وجوب الترتيب ، لأنه لو كان واجباً لما جاز إعادة غسل اليسار وحدها لأنها حينئذ يكون آخر الأعضاء في الطهارة .

قلنا معنى هذا الخبر انه لا يعيد وضوء شيء غيرها مما تقدمها دون ما تأخر عنها ، مثل غسل الوجه واليد اليمنى اما ما تأخر عنها فانه يجب إعادة مسحها .

ثم قال بعد ما ذكر بعض الروايات : علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن عمير عن حماد عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال إذا نسي الرجل أن يغسل يمينه فغسل شماله ومسح رأسه ورجليه فذكر بعد ذلك غسل يمينه وشماله ومسح رأسه ورجليه وإن كان إثماني شماله فليغسل الشمال ولا يعيد على ما كان وضأه وقال أتبع وضوءك بعضه بعضاً .

والحاصل أنه بالتأمل في كلامه في التهذيب لا يبقى ريب في أن مذهبه مذهب شيخه وإن كانت الأخبار التي استدل بها دالة على خلاف ما ذهب إليه ، فإن المستفاد منها اعتبار اتصال الأفعال عرفاً والاكتفاء بالاتباع في كثير من الروايات مع أنها في مقام البيان يدل على أن اعتبار بقاء البلل عين الاتباع والجمع بينهما في مقام واحد أوضح وأجل .

وفي المبسوط : والموالاة واجبة في الوضوء وهي أن يتابع بين الاعضاء مع الاختيار فإن خالف ذلك لم يجزه وإن انقطع عنه الماء انتظره فإذا وصل إليه وكان ما غسله عليه نداوة بنى عليه وإن لم يبق فيه نداوة مع اعتدال الهواء أعاد الوضوء من أوله انتهى .

وهذا أيضاً صريح في ما عليه المفيد قدس سره وأن الاتصال الحقيقي شرط مع الاختيار وأن العرفي المحدود بالجفاف يكفي مع الاضطراب وهذا مع مخالفته لما يستفاد من الاخبار يرد عليه أن من تمكن من تجديد الوضوء في الوقت ليس مضطراً و مجرد انقطاع الماء بتأخير الجارية وإبطائها مع التمكن من الاتيان بالوضوء على وجهه لا يصلح لأن يكون مسقطاً للشرط فانه نسخ قبل العمل وليس هذا إلا من قبل سقوط الصلوة لعدم التمكن من الطهارة في أول الوقت ، فلو أراد أن يتوضأ فابطأت الجارية فهل يمكن أن يعذر في أصل الصلوة وبالجمله فعدّ إبطاء الجارية عذراً مسقطاً للشرطية من الغرائب .

وفي النهاية والموالاة أيضاً واجبة في الطهارة ولا يجوز تبيعها إلا لعذر ، فإن

تبعض لعذر أو انقطاع الماء جاز إلا أنه يعتبر ذلك بجفاف ما وضأه من الاعضاء ، فان كان قد جف وجب استيناف الوضوء وإن لم يكن قد جف بنى عليه .

وهذا صريح في أن تحقق التبعض لعذر أو انقطاع الماء ليس قادحاً مع بقاء البلل ، وبقرينة تقييده بالهواء المعتدل يستكشف أن التبعض التحقيقي متحقق لكن الاتصال العرفي باق وعبارة المفيد - قدس سره - صريحة في ذلك وأن اعتبار بقاء البلل إنما هو للحفاظ على عدم التفرق وتحقيق الموالات ، وقد قرأه على ذلك في الشرح كما رأيت .

ويظهر من هذا الكلام أن انقطاع الماء مع أنه ليس عذراً موجب لسقوط الشرط وهو الموالات التحقيقية المنافية للفصل هنيئة وفساده حينئذ ظاهر باعترافه . وفي الخلاف : عندنا أن الموالات واجبة وهي أن يتابع بين أعضاء الطهارة ولا يفرق بينها إلا لعذر بانقطاع الماء ثم يعتبر إذا وصل إليه الماء فان جفت أعضاء طهارته أعاد الوضوء فان بقي في هذه ندوة بنى عليه انتهى .

وهذا أيضاً مطابق لما تقدم والتعبير بالوجوب عن الشرط شايع في كلماتهم فلا يؤهم التكليف .

وفي الجمل والعقود : والموالات أن توالى بين غسل الاعضاء ولا تؤخر بعضها عن بعض بمقدار ما يجف ما تقدم ، وهذا صريح في أن رعاية الجفاف تحديد للموالات بمقدار الزمان فأشار إلى المرتبة الأولى بقوله إن توالى ، وإلى المرتبة الثانية بقوله ولا تؤخر ، غاية الأمر أنه سكت عن طائفة من القيود لأن المقام مقام الاختصار .

فظهر أن الشيخ قدس سره ليس له إلا قول واحد وهو الاختلاف ناش عن عدم التدبر في كلماته قال في المسالك بعد ما حكى كلمات الشيخ قدس سره في كتبه وقد ظهر من ذلك أن الأقوال في هذه المسئلة ثلاثة وأنها كلها للشيخ (ره) انتهى وبما حققناه ظهر موافقة المرتضى (ره) للشيخين قدهما .

وفي المعتبر : والموالات هي أن لا تؤخر بعض الاعضاء عن بعض بمقدار ما يجف

ما تقدمه ، وهو اختيار الشيخ وعلم الهدى في شرح الرسالة ، وقال الشيخ في الخلاف هي أن تتابع بين الاعضاء فان خالف لم يجزه ، والوجه وجوب المتابعة مع الاختيار لأن الأوامر المطلقة يقتضى الفور ، ولما رواه الحلبي عن أبي عبد الله اتبع وضوءك بعضه بعضاً لكن لو أخل بالمتابعة اختياراً لم يبطل الوضوء إلا مع جفاف الاعضاء لأنه يتحقق الامتثال مع الاخلال بالمتابعة في غسل المغسول ومسح الممسوح ، فلا يكون قادحاً في الصحة انتهى .

وهذا صريح في أنه زعم أن التتابع تكليف صرف وأن الشرط إنما هو عدم الفصل بمقدار ما يحصل به الجفاف ، ووافقه تلميذه العلامة (ره) في كتبه ويرد أنه أن كونه واجباً نفسياً غير معقول حيث إن الوضوء مقدمة للطهارة ، وليس لها في نفسها حكم إلا الاستحباب ، فيجوز ترك الوضوء وقطاعه بعد الشروع فيه ، والجمع والتفريق كقيمتان من إيجاد الابعاض ومع عدم كون نفس الوجود واجباً فلا يعقل أن تجب الكيفية على تقدير اليجاد .

والحاصل أن ما كان مقدمة لمستحب فلا يعقل أن يكون كيفية من كيفياته واجبة ، وإنما المتصور أن تكون معتبرة في مقدمة وسببية حيث إنها مفعولة والدليل على ذلك أن انتفاء الوجوب عن نفس الماهية والوجود وثبوته لنحو خاص من اليجاد جمع بين المتناقضين ، فان الخاص عين العام والمعدورية في ترك العمل مطلقاً لا تجامع استحقاق العقاب على تركه على نحو خاص فالخصوصية جهة يشتمل عليها والتفكيك بين العارض والمعرض مستحيل .

نعم يمكن أن يعتبر نحو خاص فيما تعلق بالوضوء من الحكم سواء كان وضعياً أو تكليفاً .

هذا مع أن أخبار الباب قاصرة عن افادة هذا المعنى لأن الأمر بالاتباع ليس إلا كالامر بالوضوء للصلوة وغيره من سائر الاوامر في مثل المقام التي لا نستفاد منها إلا الشرطية وأي فرق بين هذا الامر وسائر الاوامر التي لم يتوهم أحد أنها نفيد حكماً تكليفاً فافهم مع أن هذا خلاف ما اتفقت عليه الكلمة ، فلم يذهب احد قبل

المحقق إلى أن التتابع تكليف .

وبما حققنا عرفت أنه لم يظهر ممن تقدم على المفيد قدس سره خلاف ما ذهبنا إليه ، وانما الخلاف منه وتبعه تلميذه المرتضى والشيخ قدهما ، ثم ظهرت مخالفة أخرى من المحقق قدس سره وتبعه آية الله قدس سره زعماً منه أنه مذهب الشيخين قدهما . قال في المختلف : اتفق علمائنا على وجوب الموالاة واختلفوا في تفسيرها على معنيين أحدهما أنها المتابعة والثاني اعتبار الجفاف والذي اختاره الشيخان وجوب المتابعة بحيث يغسل يده اليمنى عقيب الفراغ من غسل وجهه ويغسل يده اليسرى عقيب الفراغ من غسل يده اليمنى ويمسح برأسه عقيب الفراغ من غسل يده اليسرى ويمسح برجليه عقيب مسح رأسه فان آخر بعض الافعال لغير عذر أثم ، ثم ان جف السابق استأنف الوضوء وإلا أثم ، وان كان لعذر أو لا تقطاع ماء جاز ، ثم يجب الانتماء ان بقيت الرطوبة والاستيناف ان جف .

وقال على بن بابويه : وتابع بينه إلى آخر ما تقدم ، و قال أبو الصلاح كما قال الشيخ فانه قال : الموالاة واجبة وهي أن تصل وضوء الأعضاء بعضها ببعض ، فان جعل بينها مهلة حتى جف الأول بطل الوضوء .

وقال المرتضى ره في المسائل الناصرية : الموالاة عندنا واجبة بين الوضوء ولا يجوز التفريق ومن فرق بين الوضوء بمقدار ما يجف منه غسل العضو الذي انتهى إليه وقطع الموالاة منه في الهواء المعتدل وجب عليه إعادة الوضوء .

الثاني اعتبار الجفاف وهو اختيار ابن إدريس فانه ذهب إلى أنه يجوز تأخير غسل اليد اليمنى عن الوجه مادام الوجه رطباً ولا يجوز تأخيرها حتى تجف رطوبته ، و كذا باقي الأعضاء وهو اختيار ابن حمزة وابن زهرة والحق الأول .

لنا قوله تعالى « فاعسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق » والاستدلال به من وجهين الأول أنه أمر يقتضي فيه بالفور لأنه الاحوط ، ولقوله تعالى « وسارعوا إلى مغفرة من ربكم » وقوله « فاستبقوا الخيرات » .

الثاني أنه أوجب غسل الوجه واليدين والمسح عقيب إرادة القيام إلى الصلوة بلا فصل ، وفعل الجميع دفعة متعذريه يحمل على الممكن وهو المتابعة .

وما رواه أبو بصير وذكره فقال وجه الاستدلال به حكمه عليه السلام بأن الوضوء لا يبعث ، وهو صادق مع الجفاف وعدمه ، وما رواه الحلبي وذكره فقال : والمفهوم من المتابعة فعل كل واحد عقيب الآخر ، ولأن ما ذكرناه أحوط ، فإن اليقين يحصل معه بخلاف ما ذكره ابن إدريس ولأنه عليه السلام حيث بين الوضوء وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة إلا به ، ان وقع مع قيد الموالاة وجب وإلا وجب تركها انتهى .

وفيه للنظر مواقع منها ما زعمه من الاختلاف في التفسير بين المفيد ره ومن تبعه وبين ابن إدريس فانك قد عرفت أن الشيخين ومن وافقهما اعتبروا المتابعة الحقيقية أولاً شرطاً لتكليفاً ، والمتابعة العرفية المحدودة بالجفاف في حال العذر وانقطاع الماء فلا خلاف في أنها المتابعة ، وإنما الكلام في أنها هي التحقيقة أولاً ثم العرفية أو أنها العرفية والشيخان ومن تبعهما على التفصيل الذي عرفت وما زعمه من ذهاب الشيخين إلى أنه بالتأخير يأنم قد عرفت فساده .

ومن الغريب ذكره لكلام ابن بابويه في هذا المقام وعده ممن يذهب إلى ما ذهب إليه الشيخان مع أنه ممّا أبدعه المفيد ره وقوله « تابع » مأخوذ من الرواية التي عول عليها الجميع ولا يقول أحد بأن رعاية الجفاف عنوان غير المتابعة ، وإنما هو من اشتباهات المتأخرين إلا أنه فرع البطالان بالجفاف إذا كان مستنداً إلى مضي الزمان على اعتبار المتابعة حيث قال ، فان فرغت الخ .

وأما ابن إدريس فكلامه صريح فيما اخترناه ، فهو يعتبر المتابعة ، وحدها بقاء البلل لأنه لا يعتبر المتابعة .

قال : والموالاة واجبة في الصغرى فحسب وحدها المعتمد عندنا على الصحيح من أقوال أصحابنا المحصلين هو أن لا يجف غسل العضو المقدم في الهواء المعتدل ، وبعض أصحابنا يوجب الموالاة على غير هذا الاعتبار ويذهب إلى أن اعتبار الجفاف يكون

عند الضرورة لانقطاع الماء وغيره من الأعذار فأما مع زوال الأعذار فلا يعتبر جفاف ما وضأه انتهى .

وتحديد الموالاة بالجفاف في الهواء المعتدل عين ما اخترناه ، وقد نبه على ما صرح به الصدوق ره من أن الجفاف إنما هو حدٌ للتوالي لأنه موضوع بالتقييد بالهواء المعتدل ، فابن إدريس موافق للصدوق وغيره ممن تقدم على المفيد ره .

ومنها الاستدلال بالآية على مذهبه وفساده أظهر من أن يبين ، والوجه الثاني صريح في أن مدعاه ما صرح به المفيد ره من عدم جواز الفصل بوجه من الوجوه وجوب الوصل بقدر الامكان ويرد عليه مع فساده في نفسه أن الارتماس ممكن في الغسلات ولا يلتزم أحد بوجوبه مع الامكان .

ومنها التمسك بالوضوء البياني فإن من الممكن أن لا يكون شيء من الوصل والفصل واجباً بل المتوضى مخيراً بينهما ، وليس كلما اشتمل عليه وضوئه عَلَيْهِ السَّلَام على وجه الاعتبار بل من المقارنات كالزمان المخصوص والمكان المخصوص إلى غير ذلك مما لا ينتهاه من الخصوصيات ، وفيه أنظار أخر غنية عن البيان فتدبر .

وفي الذكرى : الواجب السابع الموالاة إجماعاً وقد حكى المتأخرون فيها خلافاً بين المتابعة ومراعات الجفاف ، وعند التأمل يمكن حمل كلام الأكثر على اعتبار الجفاف قال على ابن بابويه ونقل عبارته ثم قال :

ولعله عوّل على ما رواه حريز عن أبي عبد الله عَلَيْهِ السَّلَام كما اسنده ولده في كتاب مدينة العلم وفي التهذيب وقف على حريز قال قلت إن جف الأول من الوضوء قبل أن أغسل الذي يليه قال إذا جف أولم يجف فاغسل ما بقى وحمله في التهذيب على جفافه بالريح الشديد أو الحر العظيم أو على التقيّة .

قلت التقيّة هنا انسب ، لأن في تمام الحديث قلت وكذلك غسل الجنابة قال هو بملك المنزل إلى آخر الرواية ، وظاهر هذه المساوات بين الوضوء والغسل فكما أن الغسل لا يعتبر فيه الريح الشديد والحر كذلك الوضوء انتهى ، وفيه ما عرفت من فساد

توهم الاختلاف وأن الجميع على اعتبار الموالاة التي هي المتابعة وكيف يفهم إنكارها مع صراحة الاخبار الصحيحة فيها، غاية الامر تحديدها بالجفاف، وهذا أيضاً ليس محلاً للخلاف وإنما الخلاف في اعتبار أمر زائد على المتابعة العرفية حال الاختيار .

فما زعمه فاسد من وجهين أحدهما ما تبع فيه المتأخرين من تحقق هذا الاختلاف والثاني ما اختص به وانفرد من أن أحداً لم يذهب إلى اعتبار المتابعة و أن الكل على اعتبار أمر مغاير لها وهو الجفاف ، وهذا أعجب وأغرب وقد عرفت أن الامر بالعكس .

وأعجب من هذا ما زعمه من كونه مذهباً لابن بابويه قدس سره مع أن كلامه صريح في اتحاد الأمرين حيث فرّع أحدهما على الآخر كما في الخبر ولهذا عده آية - الله قدس سره من أصحاب القول بالمتابعة ، وقد عرفت ما فيه أيضاً وأما رواية حرير فقد عرفت أن الحق فيها ما في التهذيب وما توهمه من شهادة تمام الخبر بأنه للتقييد قد عرفت فساده ، حيث إنه كلام مستقل في خصوص الغسل .

ثم قال : وفي من لا يحضره الفقيه اقتصر على حكاية كلام والده و ظاهره اعتقاده وهذا تصريح بأن المتابعة الترتيب وأن الموالاة ما أتى بعدها انتهى ، وحيث قد عرفت معنى كلام والده فمنه يظهر مذهبه ، وهو أجل من أن يخفى عليه معنى المتابعة مع وضوحه وصراحة رواية حكم فيه مع ما عرفت من المنتهى وأي إشعار في كلامه بذلك .

ثم قال وفي المقنع ذكر ذلك ولم يذكر المتابعة انتهى وهذا من أعجب الأمور حيث أن الاختصار على ذلك أوضح شاهد على أنه المتابعة وهي باختصار ما تكفلت باصل المطلب ، ولا فرق بين التعبير عنه بالمتابعة وعدمه في بيان أصل الحكم وهو ملتزم بالاختصار في هذا الكتاب ما أمكنه .

ثم قال وقال المفيد رة وذكر كلامه ونقل الاحتجاج له في التهذيب بخبر أبي بصير ومعاوية بن عمار ثم قال وليس في هذين الخبرين تصريح بوجود المتابعة .

وفيه أن اعتبار بقاء البلل معللاً بعدم التبعض نص في اعتبار المتابعة خصوصاً مع اعتبار استناد الجفاف إلى إبطاء الجارية ، فالروايتان لا تدلان إلا على اعتبار المتابعة

فان الجفاف إنما يوجب البطلان لكشفه عن مضى مقدار من الزمان يوجب التبعض والانفصال المنافي للاتباع .

ومن أعجب الامور جعله للشيخين من أصحاب القول بمراعات الجفاف المقابل للاتباع مع صراحة كلامهما في اعتبار الاتباع مع الاختيار وقد رأيت أن آية الله اختار مذهبه مع صراحة كلامه في التفصيل .

والحاصل أن اعتبار الجفاف ليس محلاً للخلاف وإنما الخلاف في اعتبار أمر زائد عليه حال الاختيار ، والشيخان مصرّحان باعتبار الاتباع زائداً على مراعات الجفاف ، فكيف جعلهما ممّن أنكره .

ثم قال وقال الجعفي والوضوء على الولاء إلى قوله ومن فرق وضوئه حتى يبس أعاده وهو أيضاً ظاهر في أن الولاء مراعات الجفاف انتهى وفيه أن كون الجفاف مراعاة للولاء ممّا لا ريب فيه وإنما الاشكال في اعتبار أمر وراء ذلك .

ثم قال : وقال المرتضى ره في الناصرية إلى آخر ما تقدم وقد عرفت أنه أيضاً مصرح بالتفصيل بين الاختيار والاضطرار ، حيث قال في المصباح هي أن يتابع بين غسل الاعضاء ولا يفرق إلّا لعذر إلى آخر ما نقله في المعتبر .

ومن الغريب ان الشهيد قدس سره بعدما حكى هذا الكلام قال وهو أيضاً غير صريح في المطلوب لانصباب قوله ومن فرق إلى آخره على تفسير الموالات فكأنها المرادة بعدم التفريق انتهى .

وفيه أنه لا إشكال في أن التفريق إلى ان يحصل الجفاف إنما يوجب البطلان لأنّه ينافي الموالات ، فان التفريق ينافي الاتصال والجفاف تحديد له بنفس العنوان صريح في هذا ، ولا حاجة إلى الاستظهار من التفريع ولكنه لا يدل على حصر الموالات فيه ، بل قوله إلّا لعذر نص في التفصيل الذي ذهب إليه شيخه المفيد قدس سره .

ثم إن الشهيد ره لما رأى تصريح الشيخ قدس سره في كتبه باعتبار التتابع حال الاختيار ، لم يردّ آمن الاعتراف لظهور كلامه فيه ، لكنّه زعم موافقته لغيره في الجمل ،

قال وكلام الشيخين ظاهر في وجوب المتابعة وظاهر المبسوط عدم الاجزاء بالمخالفة ، ففيه وفاء بحق الواجب إلا أنه في الجمل وافق الاصحاب في اعتبار الجفاف ، فانحصرت المتابعة في المفيد له ولو حمل قوله لا يجوز على الكراهة انعقد الاجتماع انتهى وقد عرفت تنصيصها على التفصيل ، وكيف لا يؤول مازعمه من عبارة الجمل إلى ما يرجع إلى هذا النص ويؤول عدم الجواز على الكراهة .

وكيف كان فما تصدى له من أول الأمر من أن أحداً لم يذهب إلى اعتبار أمروراء الجفاف من حيث هو كذلك قد تبين فساد ، فان التفصيل مذهب الفحول والاساطين ولم يعتبر أحد الجفاف إلا لتحديد الفصل عرفاً بقرينة التقييد باعتدال الهواء وغيره .

ثم قال وقال ابن البراج ره في المذهب والترتيب والموالاة واجبان في الوضوء ، فان توضئاً على خلاف الترتيب المتقدم ذكره لم يكن مجزياً فان ترك الموالات حتى يجف الوضوء المتقدم لم يجزه أيضاً اللهم إلا أن يكون الحر الشديد أو الريح يجف بهما العضو المتقدم بينه وبين طهارة العضو الثاني من غير إمهال كذلك فانه يكون مجزياً انتهى .

وهذا نص في أن الجفاف المستند إلى أمروراء مضى الزمان ليس موجباً للبطلان فالجفاف ، عنده عبارة عن زوال الولاء لكشفه عن الفصل إذا لم يستند إلى امور مفارقة للإمهال وكيف يجعله دليلاً على العكس ، وهو كون الموالات عبارة عن مراعات الجفاف .

ثم قال وفي الكامل والموالاة وهي متابعة بعض الاعضاء ببعض فلا يؤخر المؤخر عما تقدمه بمقدار ما يجف المتقدم في الزمان المعتدل ، وهاتان عبارتان ظاهرتان في مراعات الجفاف انتهى .

أما العبارة الأولى فقد عرفت دلالتها على أن الموالات على حقيقتها وأن مراعات الجفاف للاستكشاف وأما الثانية فأظهر وأوضح فان قوله هي متابعة بعض

الاعضاء ، وقوله بمقدار ، وقوله في الزمان المعتدل ، مع انضمام بعضها ببعض يكشف كشفاً قطعياً عن أن الشرط عنده المتابعة أي الاتصال وأن الجفاف مع الاعتدال كاشف عن عدم الاتباع والاستقلال .

وليت شعري ما ذا أراد بقوله في مراعات الجفاف ؟ فان أراد أن الجفاف مع الاعتدال عندهما كاشف عن الفصل العرفي المنافي للمتابعة فكلامهما كغيرهما صريح فيه ، ولم يتوهم أحد وقوع الخلاف فيه ، وإنما المتوهم اعتبار أمر آخر ، وإن أراد أن كلامهما ظاهر في عدم اعتبار الولاء زائداً على هذا المقدار ، وأنه ليس إلا ذلك ، فهو كذلك على ما هو المختار فكلامهما ظاهر في مخالفة الشيخين قدهما .

ثم قال وقال أبو الصلاح والمولات وهي أن يصل توضئة الاعضاء بعضها ببعض ، فان جعل بينها مهلة حتى جف الأول بطل الوضوء ، وليس فيه تصريح بوجود المتابعة ، بل ظاهره اعتبار الجفاف انتهى .

وفيه أن قوله أن يصل نص في أن المقصود من المولات الاتباع خصوصاً بقرينة قوله فان جعل بينها مهلة فان الجفاف إنما يوجب البطلان لكشفه عن الفصل المضاد للوصل لتعليقه على الامهال ، وفي جعل البطلان بالجفاف تفرعاً على اعتبار الوصل و عدم جعل بقاء البلل معرفاً للمولات دلالة أخرى على المغائرة و انه من حيث الذات أجنبي عن المولات وإلا كان اللازم أن يقول المولات وهي أن يغسل كل عضو قبل جفاف ما تقدم عليه .

ثم قال وقال السيد ابن زهرة : المولات وهي أن يوالى بين غسل الاعضاء ولا يؤخر بعض الاعضاء عن بعض بمقدار ما يجف ما تقدم عليه ، في الهواء المعتدل وقال ابن حمزة : والمولات وهي أن توالى بين غسل الاعضاء ولا يؤخر بعض الاعضاء عن بعض بمقدار ما يجف ما تقدم وهو ظاهر في مراعات الجفاف انتهى .



والأفضل أن يكون الغسل مرة واحدة بمعنى أن المندوب الأسباج بالمرة الأولى وعدم الاعتداد بالاحتمالات الوسواسية .

وأما مع عدم حصول الأسباج بالأولى فتستحب الثانية لتحصيل الأسباج لامن حيث الذات لكن الأفضل تحصيله بالأولى ، ويجوز الثانية للأسباج بل لعدم اليقين من جهة ضعف يعبر عنه بالوسواس من غير كراهة .

وأما الثانية فعلى وجه الوسواس مكروهة ومن حيث البدعة محرمة .
أما استحباب الاقتصار على المرة فلقول أبي عبدالله عليه السلام : أعلم أن الفضل في واحدة ومن زاد على اثنين لم يوجر يعني لم يوجر على الوضوء وكان كناقضه إذا وقع على وجه التشريع كما كان شعار أهل الخلاف في ذلك الزمان وأما الاثنان فمشروعان على وجه الجواز ، فدلت الرواية على المقاصد الثلاثة .

وهذه رواية صحيحة نقلها في السرائر من كتاب النوادر لأحمد بن محمد بن محمد بن أبي - نصر البزنطي عن عبد الكريم عن ابن أبي يعفور وعن أبي جعفر عليه السلام : قال الوضوء واحدة وفي رواية أخرى واحدة واحدة .

وعن أبي جعفر عليه السلام : « إن الله وتر يحب الوتر فقد يجزيك من الوضوء ثلث غرفات : واحدة للوجه ، واثنان للذراعين » .

وعن أبي عبدالله عليه السلام : « قال الوضوء واحدة فرض واثنان لا يوجر ، والثالث بدعة » وهذه الرواية أيضاً تدل على المقاصد الثلاثة صريحاً .

وعن أبي عبدالله عليه السلام من لم يستيقن أن واحدة من الوضوء تجزيه لم يوجر على الثنتين ، ومعناها بقرينة سائر الاخبار أن الاثنيان بالثنتين إذا كان لضعف الشخص عن تحصيل اليقين بالأولى ، فهو وإن كان جائزاً مرخصاً فيه ، إلا أنه لم يوجر على التكرار .

وعن زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام قال الوضوء منى منى من زاد لم يوجر عليه و

حكى لنا وضوء رسول الله ﷺ فغسل وجهه مرة واحدة ومسح رأسه بفضل وضوئه ورجليه .

والمعنى أن التكرار يجوز في أوّل مراتبه لضعف الناس وأمّا التثليث فهو بدعة محرمة ، والوضوء الواقع على وجه التشريع غير مأجور عليه ، وهو لأجل هذه الزيادة بمنزلة الناقص ، ولهذا اقتصر هو ﷺ على غسلة واحدة في مقام بيان وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله بعد أن قال إن الوضوء مثنى مثنى .

ومن الغريب ما توهمه الشيخ الحرّ قدس سره من أنّه ينبغي حمله على أن المراد غسلان ومسحان والقرينة هنا ظاهره انتهى .

وفيه أنه من قبيل قوله ﷺ إنّه مرّة مرّة ، ولامنافاة من حيث أن الأوّل تحديد للجواز ، والثاني لغاية الفضل ، وهما مشتركان في أن المحدود بهما هو الغسل مع أن ارادة هذا المعنى من هذه اللفظة غلط ، ضرورة الفرق بين كون الوضوء مرّة أو مثنى وبين كون الغسل مثنى والمسح مثنى فلو كان المراد هذا المعنى وجب أن يقال مثنى مثنى والمسح مثنى .

إن قلت إن الموضوع هو الوضوء ، والمحمول مثنى ، مع أن المراد خصوص الغسل لعدم التكرار في المسح .

قلت إن حقيقة الوضوء التي هي الوضوء في الغسلات بمعنى أن كون المجموع وضوء إنما هو باعتبار الاشتغال على الغسلات فكان الوضوء ليس إلا الغسلات ، وهذا هو المصحح للحمل .

وعن يونس بن عمار قال سئلت أبا عبد الله ﷺ عن الوضوء للصلاة فقال مرة مرّة .

وعن عبد الكريم قال سئلت أبا عبد الله ﷺ عن الوضوء فقال ما كان وضوء على ﷺ إلا مرّة مرّة .

وعن حماد بن عثمان قال كنت قاعداً عند أبي عبد الله ﷺ فدعا بماء فملا

كفه فعمّ به وجهه ثمّ ملاكفّه فعمّ به يده اليمنى ثمّ ملاكفّه فعمّ به يده اليسرى ثمّ مسح رأسه ورجليه وقال هذا وضوء من لم يحدث حدثاً يعني به التعدّي في الوضوء . ومثله ما عن إبراهيم بن معرض قال قلت لأبي جعفر عليه السلام ان أهل الكوفة يروون عن علي عليه السلام أنه دعا بماء ثمّ توضأ ثمّ قال هذا وضوء من لم يحدث ؟ فقال نعم قد فعل ذلك ، قال قلت فأىّ حدث أحدث من البول ؟ فقال انما يعنى بذلك التعدّي في الوضوء أن يزيد على حدّ الوضوء .

دلت الروايتان على أن التثنية خروج عن حدّ الوضوء ، وهذا لاينا في الترخيص لضعف الناس حيث ان هذا تحديد للوضوء المشتمل على الفضل ، وكون الثانية فاقداً للرجحان يكفي في كونه احداثاً فانه مستند الى الشخص لضعفه لا الى الشارع ، وكونه سنة مجعولة لرسول الله صلى الله عليه وآله لاينا في ذلك فان وضع رسول الله صلى الله عليه وآله ليس الا بمعنى رفع الحزاة المستندة الى الوسواس ، فهو خروج عما عليه العبادة الا أنه جاز خال عن الحزاة .

قال ثقة الاسلام ره بعد ما ذكر الرواية الدالة على أنه ما كان وضوء علي عليه السلام الا مرة مرة : هذا دليل على أن الوضوء مرة لأنه صلى الله عليه وآله كان اذا ورد عليه أمران كلاهما طاعة لله تعالى أخذ أحوطهما وأشدّهما على بدنه ، وأن الذي جاء عنهم عليهم السلام أن الوضوء مرتان لمن لم يقنعه مرة واستزاده فقال مرتان ثم قال من زاد على مرتين لم يوجر ، وهذا غاية الحد في الوضوء الذي من تجاوزه أثم ولم يكن له وضوء وكان كمن صلى الظهر خمس ركعات ولو لم يطلق المرتين كان سبيلهما سبيل الثلث انتهى .

صرح قدس سره بان المرتين لمن لم يقنعه مرة واستزاده ومن المعلوم أن طلب الزيادة من الفاعل لعدم اكتفائه بالمرة وعدم الاطمينان بالاستيعاب .

وقد فهم من عدم الأجر على الوضوء البطلان من حيث انه خروج عن الحدّ وهو أيضاً مطابق لما حققناه الا أنه ليس من حيث انه خروج عن الحدّ كالتمخيس في الصلوة بل من حيث التشريع والسلوك مسلك المخالفين فلا يبطل الوضوء بالثلاثة

وما فوقها إلا في صورة التشريع .

ولا يخفى أن رواية عمار تدل على أن الأفضل الاهتمام بتحصيل الاسباغ بالمرّة الاولى ، لقوله عليه السلام : **فملا كفّه فعمّ به** ، فان الاسباغ يحصل بمجموع الامرين كما لا يخفى فقوله عليه السلام : **بعد ما صنع كذلك** « هذا وضوء من لم يحدث حدثاً » ، معناه ان الثانية احداث و ان كانت للاسباغ فان المطلوب انما هو الاسباغ بالاولى غاية الامر انه لا كراهة في الثانية ولا ينافيه عدم كونه مأموراً به ومحبوباً للشارع .

وفي الفقيه وقال الصادق عليه السلام : **والله ما كان وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله الا مرة مرة وتوضأ النبي صلى الله عليه وآله مرة مرة** فقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به .

وأما الاخبار التي رويت في ان الوضوء مرتين مرتين فاحدها باسناد منقطع يرويه ابو جعفر الاحول ذكره عن رواء عن ابي عبد الله عليه السلام قال فرض الله واحدة واحدة ووضع رسول الله صلى الله عليه وآله للناس اثنتين اثنتين وهذا على وجه الانكار لا على جهة الاخبار كانه عليه السلام يقول حد الله حداً فتجاوزوه رسول الله وتعداه ؟ وقد قال تعالى ومن يتعدّ حدود الله فقد ظلم نفسه وقد روى ان الوضوء حدّ من حدود الله ليعلم الله من يطيعه ومن يعصيه وان المؤمن لا ينجسه شيء وانما يكفيه مثل الدهن وقال الصادق عليه السلام من تعدا وضوئه كان كناقصه .

وفي ذلك حديث آخر باسناد منقطع رواه عمرو بن ابي المقدام قال حدثني من سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول إني لأعجب ممن يرغب ان يتوضأ اثنتين اثنتين وقد توضأ رسول الله صلى الله عليه وآله اثنتين اثنتين فان النبي صلى الله عليه وآله كان يجدد الوضوء لكل فريضة وكلّ صلوة .

فمعنى هذا الحديث هو أني لأعجب ممن يرغب عن تجديد الوضوء وقد جدّده النبي صلى الله عليه وآله والخبر الذي تروى أن من زاد على مرتين لم يوجز يؤكّد ما ذكرته ومعناه أن تجديده بعد التجديد لا أجر له كالأذان من صلى الظهر والعصر بأذان واقامتين أجزاءً ومن أذن للعصر كان أفضل والأذان الثالث بدعة لا أجر له ، وكذا ما روى أن مرتين أفضل معناه التجديد وكذلك ما روي في المرتين أنه إسباغ .

ثم ذكر ما دل على استحباب التجديد وقال : قد فوض الله إلى نبيه ﷺ أمر دينه ولم يفوض اليه تعدى حدوده وقال الصادق عليه السلام من توضأ مرتين لم يوجر يعني به انه أتى بغير الذي أمر به ووعد الاجر عليه فلا يستحق الأجر وكذلك كل أجير إذا فعل غير الذي استوجر عليه لم يكن له أجر انتهى .

وفيه للنظر مواقع منها قوله وهذا على جهة الانكار ، فانه مناف لما دل على أنه ﷺ وضعه لضعف الناس ، وأى منافات بين كون الوضوء بحسب أصل الشرع مرة وتوسعة النبي ﷺ بالترخيص في الزايد ، وكون الصلوة بحسب أصل الشرع ركعة واستناد الزيادة إلى النبي ﷺ معلوم من الأخبار ، ومثل هذا ليس تعدياً عن حدود الله ، فان المرأة لا بشرط الاستفادة من الكتاب لاتنافي المراتين : بل وضع المراتين لاينافي كون المرأة بشرط لا ، كما هو الحال في ركعات الصلوة ، فان من شئون التفويض تفويض النسخ والتبديل .

ومنها قوله وقد روى أن الوضوء حد فانه أجنبي عما هو بصدده فان معنى الرواية ان الوضوء تكليف ابتلائي وان المصلحة انما هي الابتلاء لا انه ازالة للنجاسة وهذا نتيجة الاكتفاء بالدهن وعدم وجوب الاسباغ لا عدم جواز التكرار في الغسل ، وأين تحديد الغسل بالمرة من كون نفس الوضوء حداً .

ومنها قوله وقال الصادق عليه السلام من تعدى في وضوئه الخ فان تعدى عن الحدود لا إشكال في عدم جوازه وإنما الكلام في الصغرى والمتعدى إنما هو المبدع المشرع بالغسلة الثالثة ، وهو المراد كما يستفاد من سائر الروايات كقوله عليه السلام الوضوء مثنى مثنى من زاد لم يؤجر عليه .

وأما رواية عمرو فمعناها ان اثنتين مشروع وليس من قبيل الثلاثة أمراً مرغوباً عنه وقد صدر عن النبي ﷺ وهذا لا ينافي ما دل على أن وضوئه ﷺ ما كان إلا مرة مرة فانه اتفق منه عليه السلام لبيان الجواز .

و أما التجديد فهو أجنبي عن هذه الاخبار ولا حد له بل إنما استحبابه دائر

مدار تحقق الموضوع بان يمضي على التطهير زمان يصدق معه التجديد وبالتأمل فيما حققناه يظهر بقية ما في كلامه زاد الله في علو مقامه .

وفي الخصال أن رسول الله ﷺ توضعاً مرة مرة وفي عيون الاخبار عن الرضا عليه السلام أنه كتب إلى المؤمن محض الاسلام شهادة أن لا إله إلا الله إلى أن قال: ثم الوضوء كما أمر الله به في كتابه غسل الوجه واليدين إلى المرفقين ومسح الرأس والرجلين مرة مرة .

وبسند آخر عنه ﷺ مثله إلا أنه قال فيه ان الوضوء مرة فريضة واثنان إسباغ ، وقد عرفت أن الاسباغ محبوب بالذات فالغسلة الثانية من حيث كونها مقدمة للاسباغ محبوب إلا أن الفضل في الاسباغ بالأولى .

وفي العلل عن أبي عبد الله ﷺ قال من تعدى في الوضوء كان كناقصة والتعدى عبارة عن التشريع ، فان مجرد الزيادة ليس من التشريع والتعدى ، فان التكرار حكمه حكم المرة فان الحكم متعلق بالطبيعة ، وسيزداد هذا اتضاحاً بإنشاء الله تعالى . وعن أبي عبد الله ﷺ أن الوضوء مثنى مثنى في رواية معاوية بن وهب ورواية صفوان وقد عرفت معناه بقرينة سائر الأخبار وأنه تحديد للمشروع ولو جواراً لا حزاة فيه .

فمن داود الرقي قال دخلت على أبي عبد الله ﷺ فقلت له جعلت فداك كم عدة الطهارة فقال ما أوجب الله تعالى فواحدة ، وأضاف إليها رسول الله ﷺ واحدة لضعف الناس ومن توضعاً ثلاثاً ثلاثاً فلا صلوة له ، فالمقصود النهي عن الثلث وأن الحدّ للجواز مثنى ، فان الوضع للضعيف ليس إلا على سبيل الجواز ، فالوضوء بالزيادة كالناقص في الثلاثة دون اثنتين .

وفي كتاب أبي الحسن ﷺ لعلي بن يقطين ابتداءً من الآن يا علي بن يقطين توضعاً كما أمر الله تعالى اغسل وجهك مرة فريضة وأخرى إسباغاً ، واغسل يديك من المرفقين كذلك الرواية ، وهذا على وجه الجواز أيضاً فان الاسباغ قد ثبت استحبابه بالمرّة الاولى ، لكن وسع على الناس بالترخيص بالمرّة الثانية لتحصيل الاسباغ .

وفي حديث الأخوين فقلنا أصلحك الله فالغرفة الواحدة تجزى للوجه وغرفة للذراع ؟ قال نعم إذا بالغت فيها والثنتان تأنيان على ذلك كله ، دلت على أن الحاجة إلى الثنتين إنما هي لترك المبالغة في الغرفة فإن الاسباغ يتوقف على المبالغة فيها كما فيما روى عنه عليه السلام أنه ملأ كفه فعمّ به وجهه .

وعن جعفر بن محمد عليه السلام قال هذه شرايع الدين لمن أراد أن يتمسك بها وأراد الله هداة إسباغ الوضوء كما أمر الله تعالى في كتابه الناطق غسل الوجه واليدين إلى المرفقين ومسح الرأس والقدمين إلى الكعبين مرة مرة ومرّتان جائز ، وهذه صريحة في أن قوله عليه السلام مثنى مثنى تحديد للجواز فظهر أن الاخبار دلت على عدم استحباب المرة الثانية ، فما اشتهر من استحبابها فاسد .

إن قلت إن الوضوء عبادة فكيف يمكن كون الغسلة الثانية من الوضوء مع عدم استحبابه ، بل مع فقدّه للفضل الموجود في المرة ، ومع عدم كونها من الوضوء فلا يجوز المسح بمائها لخروجه عن الوضوء ؟ قلت إن ثبوت كونها من الوضوء بمقتضى وضع رسول الله صلى الله عليه وآله يكفى في دفع هذه الشبهة إجمالاً ، فإن كونها من الوضوء صريح الأخبار وكذلك كونها على سبيل الجواز ، وأي دليل على الامكان أقوى من الوقوع . وتوضيح الحال أن الامر متعلق بالطبيعة لا بالوجود فإن الأمر إثبات انشائي والنهي سلب انشائي ، والترك والايجاد فصلان لا أن الطلب متعلق بهما ، ضرورة أن الموضوع لا يمكن أن يكون فصلاً للحكم بل الحكم إنما يتعلق بالموضوع بعد تمامه وقوامه وتحصله ، وحيث صارت الطبيعة عبادة فلا يقدح عدم رجحان الوجود من حيث هو بل مرجوحية وجود خاص .

وقد يكون يتحقق الرجحان في الوجود أيضاً كما في الواجبات المستحبة باعتبار أنحاء الوجود كالصلوة في المسجد والواجبات المكروهة وكذا المستحبات المكروهة بهذا الاعتبار وقد يكون وجود خاص من الوجودات جازياً كالصلوة في البيت ومن المعلوم أن التكرار من أنحاء الوجود ، فانه الوجود بعد الوجود ، وهذا لا يجب أن

يكون له حكم في الشرع أصلاً .

فمن رسول الله أنه خطب فقال يا أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجّوا فقال رجل كل عام يا رسول الله ﷺ فسكت حتى قالها ثلاثاً فقال رسول الله لو قلت : نعم لوجبت ، ولما استطعتم ، ثم قال : ذروني ما تركتكم فانما هلك من كان من قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم ، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم ، وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه .

دلّت على أن التكرار لا يجب أن يكون له حكم من حيث هو وبكفي في كون العمل عبادة كون الطبيعة متعلقة للأمر الوجوبي وحيث أن التكليف تسقط بالامتنال فلا اشكال في عدم الوجوب إلّا في سنة واحدة ومن حيث أن الإيجاب إنما هو لكونه محبوباً بالذات فلا اشكال أيضاً في حسن التكرار والسؤال في مثل المقام من قبيل سؤال بني إسرائيل عن البقرة فانهم شددوا فشدّ الله عليهم كما في الحديث .

وبالجملة ففسل عضو من الأعضاء في الوضوء راجح ، ولا فرق في ذلك بين المرة والمرتين ، وعدم رجحان التكرار لا ينافي رجحان المكرر ، فالفسل راجح وإن لم يكن في تكراره من حيث هو تكرار رجحان فافهم ومن هنا يظهر أن الواجب حيث يتكرر كالصلوة اليومية لا يخرج عن الوجوب لا بمعنى أن التكرار واجب بل بمعنى أن المتكرر واجب في نفسه وإن سقط عن الفاعل بالمرة الاولى .

فاليومية لا يتصف إلّا بالوجوب حتى بالنسبة إلى الصبى فان عدم تعلّق الحكم به لا ينافي ثبوته للمواقعة ، فإذا صلى الصبى الصلوة لم يأت إلّا بالواجب وإن لم يجب عليه ، وكذا إعادة صلوة واجبة وإن لم تجب الاعادة وهذه الرواية يستفاد منها أصول : واعلم أن التشريع بالفسلة الثالثة يفسد الوضوء حيث أن المقصود تثلث غسل الوضوء فالتشريع في كيفية الوضوء لافي نفس الثالثة ، فالتعدّي [في اليسرى] يوجب فساد الوضوء من أصله وإن بداله بعد الفراغ من المشروع ، ولم يكن هذا في قصده من أول الأمر كما أن الرياء في المستحبات يوجب فساد العمل بل في المقدمات ، حيث يؤل إلى الرياء في تكليف الواجب بتلك الكيفية وحيث أن النهي عن التشريع بالتثلث

فمتعلق الحكم هو الوجود الخاص فيبطل العمل لا محالة ، وهذا لا ينافي ما هو الحق من أن الاحكام تتعلق بالطبايع ، فان هذا بالنسبة إلى الاحكام الأولية ولا نمنع من جواز تعلق الحكم بالوجود أيضاً بعد ما تعلق حكم آخر بالطبيعة كما في العبادات المحرمة والمكروهة والمستحبة .

ويكفي فيه بل في الغسل أول مراتب الغسل المشبه بالدهن فلا يكتفى بما لا يسمى غسلاً ، فانه في الكتاب العزيز عنوان للحكم فالعدول عن موضوع الحكم الى غيره من غير عذر تناقض وارادة النداءة من الغسل غلط إلا مع وجود علاقة في خصوص مورد لامطلقاً مع أنه لا صارف عن الظهور لو جوزنا التجوز أو الحمل على الافضل ، فان التشبيه أعم .

وأول درجات الغسل يتحقق باستيلاء الماء ، وإن لم يتحقق الجريان ، وإنما يعتبر انفصال الغسالة في خصوص النجاسة لانفعالها ومثل هذا الغسل المتحقق بماء قليل جداً الذي يكتفى باجرائه وإبصاله إلى تمام العضو بالمسح يشبه الدهن بل في بعض الروايات قرينة واضحة على أنه في مقام ردع أهل الوسواس عن توهم صب ماء كثير على العضو .

ففي صحيح زرارة وابن مسلم أن الوضوء حدث من حدود الله ليعلم الله من يطيعه و من يعصيه وإن المؤمن لا ينجسه شيء وإنما يكفيهم مثل الدهن ، فان معنى كون الوضوء حدثاً لتمييز المطيع من العاصي أنه من قبيل الابتلاء بالنهر في قوله تعالى « إن الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني » فالغرض من تشريعه ليس إلا الابتلاء ، فاذا تحقق أول درجات الغسل حصل الامتثال ، ولا رجحان في الاهتمام زائداً على ذلك إلا إذا كانت هناك قذارة واقعية ، والمؤمن بعد إيمانه لا قذارة فيه ، لأن القذارة الكفرية ارتفعت بالإيمان ، فلا رجحان في الاهتمام .

ان قلت لا إشكال في أن التطهر عن الحدث لرفع قذارة معنوية يعبر عنه بالحدث ، وهو حالة قذرة مكروهة ، والمؤمن لا ينجس بالكفر لكن ينجس بالنجاسات ويتصف بالقذارات المعبر عنها بالاحداث بالضرورة .

قلت نعم ولكن جعل الحدث أيضاً حكماً ابتلائي صرف بمقتضى هذه الرواية فالمعنى أن القذارة الشرعية حدٌّ من حدود الله ، فانه موضوع يترتب عليه أحكام تكليفية يتميز بها المطيع عن العاصي فالمصلحة في الحكم لا في متعلقه .

وتوضيح معنى الرواية الشريفة أن من الأمور ماله ضرر واقبي وإن لم يكن الشخص عاصياً بارتكابه ، كما في أكل مال الناس غصباً ، فان الجهل وإن كان عذراً إلا أن له تأثيراً في النفس باحداث ظلمة تشرف الانسان على ارتكاب المحرمات عاصيانياً ، ولهذا يستحب الاحتياط عن الشبهات .

وأما ما ليس كذلك بل هو مع قطع النظر عن الحكم الشرعي لا شبهة فيه ولا فرق بينه وبين المباحات ، فلا يحسن فيه الاحتياط ، فان عدم التعدي عن الحد يكفي فيه بتحقيق الامتنال والمقصود رفع الوسواس ، وإخراج هذا المعنى عن ذهنه ، وهو الاهتمام في تحصيل الطهارة بالانتيان بما يحصل الاطمينان بما دونه .

فمقصود الامام عليه السلام أن الذي ينبغي الاهتمام فيه والمحافظة عليه للتطهر عن القذارات المعنوية إنما هو الايمان وما يشبهه والأصل في هذه المرحلة ، هو الايمان فالخبائث المبعدة عن الرحمن حاصلة في فاقد الايمان ، وإن لم يكن عاصياً ترك تحصيله وغوايته وضلاله ، فانه ضال وفي نفسه ظلمة لا يصلحها شيء ، وإن لم يعاقب بالجهل كذلك مطلقاً ، فالجاهل مبغوض وإن لم يكن معاقباً على جهله .

وبالجملة فالاكْتِفَاء في الغسل بما يشبه الدهن لا يخرجه عن كونه غسلاً أما اعتبار الجريان وانفصال الغسالة في ماهية الغسل فهو توهم فاسد ، وإنما المعتبر في حقيقته إحاطة الماء بالمحل وحيث ان الاحاطة لا تنفك غالباً عن الجريان فان الماء سيال بالذات اعتبر كثير منهم الجريان في مفهومه وإنما غرضهم نفي توهم الاكتفاء بالندادة ويكفي الاطمينان بحصول الغسل .

ولا يثبت بأصالة عدم الحجب ، سواء كان وجود ما شك في حجتيه معلوماً أم لا ضرورة أن تحقق الغسل ليس من أحكام عدم المانع ، بل انما هو من آثار إحاطة الماء بالمحل ، والاصل عدم وصول الماء عدم تحقق الغسل ومن المستحيل أن يكون الاصل

مثبتاً فإن الاثبات من شأن الدليل والأصل إنما يدفع المانع عما ثبت للشيء اقتضاء ، وهذا معنى قولهم أن الأصل حجة في الدفع لا في الاثبات وقد حققناه في محله بما لا مزيد عليه .

فلو ثبت الاكتفاء بالشك في الطهارة من جهة الشك في وجود المانع ، كان كما لو ثبت الاكتفاء به إذا شك في أصل الوضوء ، ومرجه إلى إلغاء الاستصحاب في مورد من الموارد عن الاعتبار ، من غير أن تقوم أمانة أو دليل على خلافه وهذا غلط لا يرجع إلى محصل فلا يعقل عدم الاعتناء باحتمال وجود الحاجب .

والحاصل أن الشرط يجب إحرازه كما أن التكليف يجب العلم بامثاله و ليس للحاكم الاكتفاء بالشك في شيء منهما فظهر أن الدليل الدال على مثل هذا الحكم مطروح أو مؤوّل ، كيف ولادليل عليه إلا ما توهم من السيرة ومبنى العمل الاطمينان بالعدم ، فلو حصل الخوف لقوة احتمال وجود المانع أو منع الموجد فالسيرة على الفحص و على ما اخترناه من كفاية الاطمينان لإشكال فيما دلت عليه الرواية من استحباب تحريك ما على يده من المحبس أو السير فإن مرجعه إلى استحباب تحصيل العلم ودفع الاحتمال وإن حصل الاطمينان .

ولو تعذر الغسل أو تعسر سقط بالنسبة إلى البشرة وانتقل إلى ما بمنزلة كالجيرة إن لم يمكن إيصال البلل إلى البشرة كما في المسح فالواجب أولاً غسل البشرة وما بحكمها كالشعر المحيط على ما تقدم ، فإن غسله غسل العضو حقيقة فإنه من الجلد بمنزلة الجلد من العظم في الاتحاد عرفاً ، ولا يعقل سقوط الحكم مع الامكان ، فإنه نسخ قبل العمل .

مع أنه ليس في الأدلة إطلاق بل التقييد بوجود الروايات ، ومع عدمه فالواجب إيصال البلل إلى البشرة ، فإن الحكم ثابت بالنسبة إلى الجيرة وما يشبهها بالنص ، فقيام شيء مقام آخر إنما يتصور مع تعذر الحكم بالنسبة إلى الأصل ، وإن لم يمكن مسح البشرة ، ففي الجيرة وما يشبهها مثاله تعلق وملابسة مصححة لإطلاق العضو عليه

مجازاً ينتقل الحكم إليه ، لا إلى كل حائل .

فلا يجوز المسح على حائل وضعه على العضو اختياراً للاحاجة إليه إلا المسح ، ومثل ذلك الحائل يجب غسله أولاً و يمسح مع تعذر غسله على وجه الاستيعاب .
توضيح ذلك أن الكتاب العزيز دل على أن المعتبر في التطهير غسل الاعضاء وأنه ثابت إلى أن يتعذر فقال عز وجل « وإن لم تجدوا ماء فتميموا صعيداً طيباً » دلت على أن غسل الوجه واليدين إنما يسقط مع التعذر المعتبر عنه بعدم وجدان الماء على وجه الكناية وأنه لا يقوم مقام غسل الاعضاء في التطهير شيء إلا المسح بالصعيد ، فكلما يتعلق بالجبرة في هذا المقام لا يمكن أن يكون أمراً أو غل الاعضاء ولو تنزلاً ، فانه لو كان له بدل آخر مقدم على التيمم لم يجز العدول عنه إليه .

وليس هذا من قبيل التقيد والتخصص والتجوز ، فان العدول من البديل الاقرب إلى الأبعد لا يجوز له في المقام بل نقول إن الماء يطهر ما استعمل فيه ولا يعقل أن يطهر شيء بفعل شيء آخر .

ولا ينافي هذا كون الحكم تعدياً لاسبيل إلى العلم بجهالته ، فان كون الحدث تعدياً وكون الاستعمال فيه على وجه خاص من غسل الوجه واليدين و مسح الرأس والرجلين تعدياً لا ينافي كون التطهير مقتضى حقيقة الماء وقد ثبت أن الآيات دلت على أن الماء مطهر بالذات وأن تطهيره من القذارات الشرعية على منوال تطهيره للقذارات العرفية ، فلا يزال قذراً إلا عما استعمل فيه .

ولهذا لا يعقل كون وضوء شخص طهارة لشخص آخر وخروج البول منه حدثاً لغيره بل هو من المضحكات ، وهذا معنى ما عن عائشة وغيرها من تشنيع المسح بالخف بتنزيله منزلة مسح غير بالفلاة ، فان مسح ظهر غير بالفلاة لا يعقل أن يكون تطهير الإنسان .
وإليه يرجع ما في أخبارنا من أن كل شيء يرد إلى شيبته فانك قد عرفت أن معناه أن الخف جلد حيوان فلو تعلّق التطهير به لآثر في صاحبه لا في الإنسان ، وهذا لا ينافي التنزيل منزلة البشرية حال الاضطراب ، فان غير العضو قبل أن ينزل منزلته لا يمكن أن يكون غسله أو مسحه مرتبطاً بالعضو فانه في نفسه مغاير له ، والتنزيل مقصود ،

ولكن قد يكون ممّا يصلح لأن ينزل منزلته ويقوم مقامه كالخف في المسح والجبيرة في الغسل ، وقد لا يصلح لذلك كظهر غير بالفلاة ، فان المغائر بالملابسة قد يكون ذلك الشيء في مرحلة تعلق الاحكام كالجلد بالنسبة إلى الاعضاء ، فانه للصوق الطبيعي اتحد معه بمعنى أن النظر إليه وغسله ومسحه عين النظر إلى العضو وغسله ومسحه من غير حاجة إلى التنزيل بل قد عرفت في المباحث السابقة أن الشعر المحيط أيضاً كذلك وإن كان غسله ومسحه عين غسل العضو ومسحه حقيقة .

وأما الخف والجبيرة ففي هذه المرحلة لا يبلغان مبلغ الجلد ، ولا الشعر في اللصوق ، ولا في البعد بمنزلة ظهر العير بالفلاة ، بل بين الأمرين لهما منزلة مصححة لاطلاق العضو عليهما حالكونهما عليه مجازاً ، فهذا التنزيل المصحح للتجاوز مصحح للتنزيل في مرحلة تعلق الحكم .

ولهذا لم يقع التعبير في أخبار الباب إلاّ بالمسح على الجبائر والخرق والطلاء فان في هذا التعبير دلالة على أن الممسوح إنما هو العضو إلاّ أنه على الجبيرة وما يشبهها لأن الممسوح هو الجبيرة ، فان المسح متعدّ بنفسه وكلمة على لاجابة إليها من حيث التعدية ، فلا يؤتى بها إلاّ لافادة أن التعلق بمدخولها ليس إلاّ من حيث الاستيلاء .

فالمنعنى أن الممسوح إنما هو العضو المجبور ، والجبيرة حيث أنها عليه اكتفى بمسح العضو على هذا النحو أي بمسح ما عليه فلم يتعلق المسح بها إلاّ من حيث أن تعلقه بها كيفية في مسح العضو ومرتبة من مراتب مسح العضو ، و شأن من شأنه ، كالشعر بالنسبة إلى البشرة .

فالمنعنى أنه إذا تعذر غسل العضو بغسل جلده فامسح العضو من أعلى الجبيرة لأن العضو إذا تعذر غسله انتقل الحكم إلى غيره كظهر غير بالفلاة ، فلا يجوز المسح على مالا تعلق له بالعضو ، ومجرد الوضع لا يجعله من متعلقاته ، واذ تبين أن ما ثبت للجبيرة إنما ثبت على وجه تنزيل شيء مقام العضو ، فلا يعقل تقدم الحائل على العضو أو مساواته

له فيجب أولاً مسح البشرة وعند التعذر مسح ما بمنزلة كما أن الحكم وهو الغسل لا يمكن العدول عنه مع الامكان ، وتعذره بالنسبة إلى العضو يجوز قيام غيره مقامه في الغسل والعدول عن الغسل إلى إيصال البلة إنما يجوز مع تعذره ، والمفروض إمكانه فلا إشكال في وجوب غسل الجبيرة مع الامكان إذا تعذر غسل البشرة وإلا لزم النسخ قبل العمل أيضاً .

توضيح ذلك أن الغسل هو المحمول وموضوعه العضو : وتعذر تعلق الغسل بما هو موضوعه لا يستلزم تعذراً المحمول ، فالغسل مع الامكان لا يجوز رفع اليد عنه وإن تعذر تعلقه بمتعلقه إذا كان هنا ما يقوم مقامه فليس العدول عن الغسل إلى المسح مع الامكان إلا كالعدول عن العضو إلى غيره مع الامكان .

وقد تبين لك أنه لا يتعقل الاكتفاء بغسل الجبيرة مع إمكان غسل البشرة ، وكذا المسح ، بقى الاشكال في أنه اذا وجب مسح العضو مع الامكان فلا يبقى للتيمم مورد إلا نادراً ، ولا يلتزم ذو مسكة بأن من وجد الماء بمقدار مسح الاعضاء وجب عليه دون التيمم ، وكذا في خائف البرد والأرمد .

و التفصيل بين الكسירו ومن به القروح والجروح لا يرجع إلى محصل لأن فقدان إن كان متحققاً بمجرد تعذر الغسل وإن أمكن المسح فلا معنى للمسح في الكسير وإلا لوجب في جميع الموارد ، لأن فقدان في جميع الموارد على نسق واحد ، واختلاف المرض في أنواعه كاختلاف المريض وأشخاصه ، ولا يتعقل اختلاف الحكم بمجرد اختلاف مواقعه مع الاشتراك في الموضوع والسبب ، وإلا لزم تخلف المعلول عن علته ، ولهذا لا مجال للتأمل في التعدي في المسح على الخف إلى غيره مما يشبهه في الملابس ومن التقيّة إلى غيرها من الأعداء ، ومن الرجل إلى الرأس ، ومن الذراع إلى الوجه .

والحاصل أن استعمال الماء في الوجه واليدين لو كان مطلوباً ولو بإيصال البلة على تقدير تعذر الاستعمال على الوجه المخصوص ، وهو إحاطة الماء بالعضو واستيلائه عليه أو جريانه ، وكان الفاقد من تعسّر عليه مطلق الاستعمال لا خصوص الغسل ، لما

جازا التيمم لمن وجد من الماء مقداراً يمكن أن يمسح به الأعضاء ، وإن لم يتحقق به الغسل ، وكذا في خائف البرد ومن به مرض يخاف على نفسه من خصوص الغسل ، ولا يضره المسح بالماء على منوال مسح الجبيرة وهو مناف للأخبار بل الإجماع .
فلا بد من الالتزام بأن غاية ما وقع التعبّد به عند تعدّد غسل نفس العضو إنما هو غسل ما بمنزلة كالجبيرة ، وأما إذا تعدّد غسلها أيضاً فلم يكتف الشارح بالمسح في محلّ الغسل ، بل الواجب حينئذ إنما هو التيمم والأمر بالمسح على الجبائر إنما هو من حيث الاكتفاء بالدهن فيما مسح لا غسل تنزيلاً بمعنى أنّ المطلوب فيها أيضاً أوّل درجات الغسل .

وحيث إن الخيوط والخرق التي لا تنفك عنها الجبائر غالباً لا ينقل الماء فيها من موضع إلى آخر إلا باستعمال ماء كثير ، وليس ميسوراً غالباً ، بل ليس واجباً لصدق الغسل بالدهن ، وإن لم يجر الماء ، فكأنه ليس غسلًا ففي هذا التعبير إشارة إلى عدم اعتبار أمر زائد من ذلك وأنه يكفي ما على الكف من الماء وإن لم يغترف فهو مسح على وجه الاستتباع ، ويتحقق به أضعف درجات الغسل الذي لغاية ضعفه يجوز سلب الغسل عنه كالإنسانية عن البليد .

وأما الاكتفاء بغسل ما حول الجرح ، فلا يرجع إلى محصل ، ولادلالة عليه من الأخبار ، فإن تخصيص ما حول الجرح بالغسل إنما هو في الغسل وهذا لا ينافي وجوب مسح الجرح مع الامكان ، ومع عدم مسح من أعلى الخرق وما يشبهها ممّا هو لاصق به على ما تقدم ، ومع التعذر رأساً تعيين التيمم ، وقد عرفت المراد من المسح و أنه الغسل الخفيف المتحقق بمسح الجبيرة وما يشبهها بما على الكف من البلل .

والحاصل أن ما اشتهر من وضع شيء على بعض أعضاء الوضوء والمسح عليه مع استغناء المحلّ عنه حكم مخالف للأصول ، ولادليل عليه ، فإن الجبيرة وما على الجرح من الخرق وغيرها كالخفّ من توابع العضو فالمسح عليها مسح على العضو من أعلى الجبيرة ولا يجوز قياس الحائل الذي ليس من العضو بهذه المثابة على الجبيرة والخفّ .
فهل يتوهم جواز مسح وجه الأرض المحاذي للعضو الداخل فيها قياساً على

على الخفّ أو رأس إنسان جلس على رجله بدلاً عنها قياساً على الخفّ، فما على العضو قد يرتبط به ويعدّ من متعلقاته كالخفّ والجبيرة وقد تبلغ بينونة مبلغاً لا يصلح معها التنزيل كظهير غير بالفلاة، وقد يكون بين المنزلتين، وله مراتب كثيرة.

فالخرقة الموضوعة على الكسير حيث أنها ليست جبيرة ولا ثمرة لها في الكسر، أجنبية عنه، وليست إلا بمنزلة طائر جلس على العضو فكيف يقاس بالجبيرة بل الذي يظهر من بعض الأخبار عدم جوازها فإن كلّ شيء يرجع إلى شيء، وقد عرفت أن معناه أن الأجنبي عن الاعضاء لا يصلح لأن يقوم مقامها. مع أن هذا لا حاجة فيه إلى التوقيف، فإن العقل مستقل في الحكم باستحالته لقبحه وشناعته.

وظهر فساد ما حكموا به من تخصيص الجبيرة بالمسح وإن تمكن من مسح العضو جوداً على ما يترأى من الروايات، فإن هذا الحكم إنما يثبت للجبيرة بدلاً عن العضو بالضرورة و تنزيلاً لها منزلته، وقيام شيء مقام آخر مع عدم ثبوت الحكم للمنوب عنه ينافي حقيقة النيابة، ولا معنى لها فالحكم الثابت للعضو أولاً إنما هو الغسل ومع تعذره يقوم غيره مقامه فيما ثبت له، فيجب غسل الجبيرة في محل الغسل ومسحها في محل المسح، وأما مسح الجبيرة مع عدم جواز مسح البشرة، فهذا لا يمكن أن يكون على وجه التنزيل، وإقامة الجبيرة مقام العضو.

وأوضح فساداً من هذا عدم جواز غسل الجبيرة مع الامكان، والاكتفاء بمسحها فإن الحكم الثابت للعضو هو الغسل وتعذر غسل البشرة يوجب إقامة شيء مقامها في هذه المرحلة وأما تبدل الحكم فلا وجه له مع الامكان كما هو المفروض، وليس هذا إلا من قبيل العدول عن صيام شهر رمضان إلى الكفارة، لتعذر القيام في الصلوة، و أين تعذر غسل البشرة من تعذر الغسل؟ فكيف يتصور العدول عن الحكم إلى بعض مراتبه لتعذر الموضوع بعد إقامة شيء مقامه.

والحاصل أن الواجب إنما هو غسل الوجه واليدين وحيث أن غسل الجبيرة ليس غسلًا للعضو الأعلى ضرب من التجوّز فمع قطع النظر عن التبعية بالتنزيل لا

يجوز غسلها بل يجب التيمم ، وتوهم أن الغسل واجب وتعلقه بالبشرة واجب في واجب فلا يسقط الغسل بتعذر قيد من القيود ، وإليه يشير ما في رواية عبد الأعلى مولى آل سام حيث أمر بالمسح على المراتة مع تعذر مسح البشرة وقال إن هذا وأشباهه يعرف من كتاب الله ، ما جعل عليكم في الدين من حرج ، من وضوح الفساد بمكان لا يخفى على من له أدنى مسكة .

فان الموضوع من جملة المشخصات والرأس و الرجل موضوعان للمسح لا يمكن بقاء حكمهما تحقيقاً إلاّ فيهما ، كما أن قتل زيد إذا وجب فلا يمكن بقاءه بالنسبة إلى عمرو ، وليس هذا التعلق من قبيل التعلق بالزمان والمكان وغيرهما ، فان الممسوح موضوع للمسح وليس قيداً ، فان التقييد إنما يتصور بعد الموضوع والمحمول ولا معنى لكون الموضوع قيداً للمحمول فان الاطلاق والتقييد موضوعهما القضية المقومة بالموضوع والمحمول .

فالمحمول إنما يتقيد في مرحلة التعلق بالموضوع والموضوع بتقيد في مرحلة ثبوت المحمول له ، وأمر النسبة اوضح ، فليس شيء من أجزاء القضية من توابع الآخر ولكلّ منهما توابع بعد التركيب وتحقق القضية ، فتبدل كل من الطرفين هدم لأساس القضية لابقاء لها ، واكتفاء بالأصل عند تعذر اللواحق .

والحاصل أن البشرة ليست قيداً في مسح الرجل بل مقومه ومحققه وليس الحائل من العضو وليس المسح على المراتة شيئاً من مسح الرجل كي يقال أن هذا المقدار من مسح الرجل ميسور فلا يسقط بكون مسح البشرة معسوراً ، فاستفادة مسح المراتة و غسل الجبيرة من الآية الشريفة لا معنى له والذي يستفاد منها إنما هو سقوط المسح على البشرة ، وهذا المقدار من الاستفادة هو الذي دلّت عليه الرواية .

ولا إشكال في أنه استفادة واضحة بل نقول إن الرواية أجنبية عن هذا المقام وإنما هي في مقام التقية ، فأمر عليه السلام بالمسح على البشرة لأعلى المراتة لتعذر الغسل فالراوي بعد أن كان معتقداً بوجود الغسل في محل المسح تحيّر في وظيفته عند تعذر الغسل فقال عليه السلام امسح على الاصبع لأعلى المراتة ، فلم يقل امسح عليها .

ومن المعلوم أن الظاهر أن الشخص بالعبادة لا ينقطع جميع أظفاره بحيث لا يبقى مقدار خيط للمسح ، فليس وضع المراتة مانعاً من أقل مسمى المسح طويلاً ، وإنما يمنع من الغسل ، فاتهم يوجبون استيعاب ظهر القدم بالغسل ، فأرشد الامام عليه السلام إلى ما هو الحكم الواقعي بهذا البيان تقيّة ، فانه لا يسعه إنكار وجوب الغسل ، فلا بد أن يقول إن الغسل وإن كان واجباً إلا أنه حيث تعذر قام المسح على الرجل مقامه ، كما أن مسح الخف عندهم قام مقام غسل الرجل اختياراً .
والحاصل أن في هذا البيان إقناعاً للمسائل لا أنه بيان للواقع ، فلا يستفاد منه شيء فظهر أنه لو لا التنزيل لم يكن سبيل إلى الحكم بالمسح على الجبيرة فوجوب غسل الذراع مثلاً لا يمكن امتثاله إلا بتسليط الماء على العضو ، فحيث تعذر أحد الأمرين الماء بمقدار يكفي في الاحاطة ، أو استعماله في العضو ، تعذر امتثاله رأساً ، ولم يبق من غسل الذراع مقدار ميسور بعد تعسّر مقدار آخر .

وحينئذ فإما يسقط التطهير رأساً وإما يقوم الصعيد مقام الماء ، وإما يكفي الحاكم عن المغسول بما هو بمنزلة كالجبيرة عند التمكن من الغسل ، وتعذره بالنسبة إلى نفس العضو ، وإما يكفي من الغسل عند تعذره بأول مراتب استعمال الماء . ومن المعلوم أن شيئاً من الحكمين الآخرين ليس مقتضى الحكم الاول ، ولا شيئاً من القضيتين داخل في القضية الاولى ، ولا ملازمة بينهما ، ولا ارتباط لاحدهما بالآخرى .
فاذا اختص الموضوع بالتعذر ولم يسقط الامر الوضعي بالغسل باقائه غير الموضوع الأولى مقامه ، وجب غسله ، فان محلّه الذي أقيم ذلك الغير فيه إنما هو كونه موضوعاً للغسل والتوسعة فيما حل في محل ، غير تبديل المحل .

وبالجملة بعد ما علمنا ان الشارع لم يقطع النظر عن الطهارة المائية واختص متعلق الغسل بالتعذر استحالة الانتقال إلى المسح مع التمكن من الغسل ، فانه نسخ قبل العمل ، فان الغسل كان مطلوباً وهو ميسور ، فان المفروض قيام شيء مقام موضوعه فرفع اليد عن الغسل تناقض بحث ، وإنما يتصور الاكتفاء بالمسح اذا تعذر الغسل .
لا يقال إن غسل الجبيرة بعد أن لم يكن غسلًا للعضو حقيقة بل كان بمنزلة

بتصرف جديد وتعبّد منه ، فأَيّ فرق بينه وبين المسح ، ولا مرجع في الاحكام الشرعية إلا صاحب الشريعة ، وأَيّ فرق بينه وبين التيمم فمرجع الحكم إلى من لم يتمكن من غسل العضو فعليه أولاً المسح على الحائل ثم التيمم .

لأنّا نقول إنّ العقل لا مسرح له في الشرعيات ، والمرجع إنما هو الشارع ، لكن المقصود تنزيه الشارع عن التناقض ، والمسح على الجبيرة إنما ثبت بعنوان مسح العضو ، فإن مسح غير أعضاء الشخص وغسله ليس إلا كوضوء الغير والمسح على ظهر الغير بالفلاة ، فلا مناص عن الالتزام بأن المراد بالمسح على الجبائر غسلها .

إن قلت إن المسح حقيقة مغايرة للغسل حيث إن حقيقة الاول امرار شيء كاليد على شيء آخر والغسل استيعاب الماء والنسبة بينهما مفهوماً تباين ومورداً عموم من وجه ، ولهذا أمر ﷺ بغسل الوجه مسحاً فكيف يمكن أن يراد بالمسح الغسل وأي مناسبة بينهما .

قلت إن المسح من حيث هو ليس مطلوباً قطعاً بمعنى أنّه ليس في المطلوبة بالنسبة الى الجبيرة كالغسل بالنسبة إلى نفس البشرة حتى إذا تعذر المسح بالبلّة وجب المسح من غير بلّة ، فكونه بالبلّة ليس قيداً يمكن سقوطه بالتعذر فإن الوضوء كله تطهير بالماء ، فلا إشكال في أنه بجميع أجزائه مشتمل على استعمال الماء فالمسح إما مقدمة لإيصاله أو التعبير به كناية عن أنّ المقصود هنا إيصال ماء لا يبلغ درجة الغسل . والسرّ في كونه كناية عن ذلك أن غالباً لا يحصل به الغسل لتوقفه على مزيد اعتناء بحمل الكف ماء كثيراً كما أن الغالب في إيصال البلّة على هذه الكيفية أي التدهين إنما هو المسح ولهذا شاع التعبير عمّا يشبه التدهين بالمسح ؛ وإما تعبير في مفهوم لا يتحقق إلا بأمرين كما هو الحال في مسح الرأس والرجلين ، وهذا المعنى أيضاً شائع .

وإما أن يكون كناية عن أوّل درجات الغسل ، حيث إن الاسباغ غالباً غير ميسور لتضرر العضو باكتثار الماء غالباً ، والاسباغ غير مشروع إلا بالنسبة إلى العضو لا فيما قام مقامه ، وأوّل درجات الغسل بالنسبة إلى خصوص الخرقه وما شابهها لا

يتحقق إلا بالمسح ، بل الدهن مطلقاً لا يتحقق غالباً إلا بالمسح ، فعدل عن الغسل إلى المسح للتنبيه على ذلك .

فالمعنى أن الواجب بل الجائز غالباً في الجبائر وما بمنزلتها إنما هو الدهن الذي لا يتحقق غالباً إلا بالمسح فكما أن المسح في غير هذا المقام يكون كناية عن إيصال البلّة وإن لم يكن بالمسح ، ففي المقام كناية عن أول درجات الغسل أما أن المطلوب هو الغسل فلا يحتاج إلى دليل حيث أن المفروض أن الحكم إنما هو الغسل وإنما يتحقق التعذر بالنسبة إلى الموضوع .

فلو اقتصر على ذكر الجبيرة لفهمنا أن الواجب هو غسلها ومجرد التعبير بالمسح لا يصلح للصرف عن ذلك ، لعدم إرادة المعنى الأصلي وهو مجرد إمرار اليد قطعاً ، وإرادة إيصال البلّة من غير إمرار اليد ، والمفهوم المنفترع منهما ليس بأولى من إرادة الدهن خاصة لأن المقام لا يطلب فيه إلا الدهن ، لعدم رجحان الأسباغ ، وعدم جواز الإضرار بالمتحقق غالباً .

ثبت أنه لا دليل على مشروعية ترك الغسل مع القدرة حتى بالنسبة إلى الجبائر بل المشروعية مع العجز عن الغسل أيضاً لا دليل عليه ، فإن المراد بالمسح تبين أنه أول درجات الغسل فالإكتفاء من إيصال الماء بأول مراتبه المعبر عنه بالمسح غير ثابت .

وعلى تقدير الثبوت فالبشرة مقدمة على الجبيرة لا محالة ، والا لتناقض كما أن الفرق بين الموارد أيضاً تناقض صرف لاتحاد الموضوع .

هذا حال ما أطبقوا عليه من مشروعية المسح في محل الغسل بالمعنى الذي توهموه ، وأما الإكتفاء بغسل ما حول الجرح الذي ذهب إليه بعضهم ، فلا دليل عليه أولاً فإن تخصيص ما حوله بالغسل يناقض وجوبه بالنسبة إليه أيضاً ، لما عرفت من أن الغسل بقول مطلق غير مشروع بالنسبة إليه ، وإنما المشروع هو الغسل الخاص بالمعبر عنه بالمسح .

فكأنه ﷺ قال اغسل ما حوله وامسحه ، بل الدليل على خلافه حيث أنه لو كان التبعض مشروعاً لم يكن للمسح على الجبيرة معنى ، لاتحاد الموضوع ، فان العذر لا يمكن أن يختلف حكمه باختلاف أسبابه .

بل لم يبق للتييم أيضاً محل الا في غاية الندرة حيث انه لو لم يتمكن الا من غسل بعض الاعضاء أو مسحه ، تعين لعدم الفرق بين أسباب العذر ، فمن ليس عنده من الماء الا مقدار يكفي لغسل بعض الاعضاء خاصة ، تعين ولم يجز له العدول الى التيمم بل وهكذا الحال لو لم يسع ما عنده من الماء الا مسح بعض القدم أيضاً ولا يكاد يلتزم به مسلم فضلاً عن الفقيه .

فثبت أن الواجب إنما هو الغسل غاية الامر قيام غير العضو مقامه عند التعذر كما أن الممسوح أيضاً إذا تعذر قام غيره كالخف مقامه ، والمسح المقابل للغسل لاعتين له ولا أثر في كلمات اهل العصمة ﷺ .

نعم لا اشكال في إجماع أصحابنا قدس الله أسرارهم عليه وثبوتهم في الجملة عندهم لكنته مبني على اجتهادهم واستنباطهم له من مدرك نعلم بفساده فلا يكشف عن رأى الامام ﷺ ولا استحالة في خطأ الجميع بل الاجماع انعقد على فساد كثير مما أجمعوا عليه كنجاسة ماء البشر بمجرد الملاقات وإن بلغ ما بلغ من الكثرة مع اشتماله على المادة الاصلية .

وكيف كان فالاجماع من حيث هو حجتيه مبني على غصب الخلافه ومن موضوعات اعداء أهل البيت .

نعم نفطن آية الله قدس سره لبعض ما بيناه ، ولكن لا على ما ينبغي ولنتبرك بذكر كلامه في النهاية ونشر الى ما اشتمل عليه من الفوائد ، قال نور الله مضجعه :
صاحب الجبيرة بانخلاع العضو أو كسره أو رضه أو فكته أو غير ذلك مما يحتاج إلى وضع الالواح عليه وإن كان الغالب في مثلها ان يكون ذلك الموضوع بحيث لا يخاف من اتصال الماء اليه وإنما يقصد بالقائها الانجبار ، فاذا ألقاها على الموضوع فان تمكن من نزاعها عند الطهارة وأمن التضرر به وجب إلى أن قال :

ثم إن أمكنه تكرار الماء عليها حتى يصل إلى البشرة ، وجب إن كان المحل طاهراً وإلا فلا ، لثلاثضاعف النجاسة بل يمسح بالماء على الجبيرة لأنها اشبهت الشعر والظفر في انتقال الفرض إليها انتهى .

وفيه أن نجاسة ما تحت الجبيرة لو أوجبت المسح عليها لم يبق للتميم مورد ، لأن المفروض أن الجبيرة لا تمنع من غسل العضو فوجودها كالعدم فالمجوز للمسح عليها ليس منعها عن الغسل ، ولا كون الغسل مضراً بالعضو ، وإنما الموجب له انفعال العضو مع عدم التمكن من إزالتها .

فمن ليس عنده من الماء ما يكفي لازالة النجاسة عن أعضاء الوضوء وجب عليه أن يضع عليها شيئاً ويمسح عليها ، فان وضع الحائل فيما ليس على العضو شيء جائز بل واجب ، فوجود الجبيرة وعدمها سواء ، والحاجة إنما هي عدم التمكن من ازالة النجاسة الموجودة في صورتين .

وأما قوله لأنها اشبهت الخ ففيه أن الظفر متحد مع العضو عرفاً كالجلد بخلاف الجبيرة وأما الشعر فبناء على اتحاده معه على ما اخترناه فالفرق واضح أيضاً ، وأما على ما ذهبوا إليه من أن الحكم في اللحية وشعر الرأس على خلاف القاعدة وأنه لا يشاركهما الذراع والقدمان فليس الحكم ثابتاً في المقيس عليه فكيف يقاس عليه غيره .

ثم قالوا اقرب حينئذ لاكتفاء بالمسح لأن النبي ﷺ أمر علياً عليه السلام بالمسح على الجبائر ، ويحتمل وجوب أقل ما يسمّى غسلًا انتهى .

وفيه ما عرفت من استحالة العدول عن الحكم من غير عذر والمفروض أن الغسل ممكن وللعضو ما ينوب عنه ، وكيف يمكن أن يكون تعذر وقوع الغسل على البشرة عذراً عن الغسل المفروض مع امكانه ، بل قد عرفت أن الامر بالمسح في هذا المقام عبارة أخرى عن إرادة ما يشبه الدهن ، والظاهر أنه احتمل وجوب أقل الغسل زائداً على المسح وهو أيضاً فاسد بل المراد بالمسح هو الغسل لا غير .

ثم قال : ولولم يحتج إلى لقاء الجبيرة على موضع الكسر فان لم يخف من

غسله أو مسحه وجب وإن خاف من غسله وتمكن من مسحه وجب لأنه أحد الواجبين ولتضمن الغسل إياه انتهى .

وفيه أن كونه أحد الواجبين إنما ينفع في العدول إليه لو كان على سبيل التخيير والمفروض ثبوت المسح في غير ما ثبت فيه الغسل على وجه التعيين و ثبوت الغسل في محله كذلك فكيف يمكن العدول عن الغسل الثابت في الذراع مثلاً إلى المسح الثابت في الرأس والقدمين لجامع كونهما من أعضاء الوضوء .

وأما اشتمال الغسل على المسح فإن اعتبر فيه إمرار اليد كما في الرأس و القدمين ، ففساده واضح ، وإلا فإن كان المراد مجرد إصال البلّة بأي وجه كان فتعلق الحكم بالمربة العليا من وصول الماء المعبر عنه بالغسل لا يقتضي الاكتفاء بما دونها الفاقد لهذا العنوان ، وأين المسح من الغسل فهل يتوهم أحد الاكتفاء بالمسح إذا لم يكن عنده من الماء إلا ما يسع مسح أعضاء الوضوء أو الغسل كلاً إن هذا ما لا يتوهمه من له أدنى مسكة .

والحاصل أن في هذه المرحلة مقامات زلت فيها أقدام الاعلام منها مشاركة ما على العضو المغسول كالجبيرة للعضو الممسوح في أن حكمه المسح بعد أن تعذر غسل نفس العضو وإن تمكن من غسلها كما عليه الأكثر أو إذا لم يتمكن من أقل مسمى الغسل كما احتمله فيما رأيت من عبارة النهاية وارتضاه بعض من تأخر عنه وقد عرفت أنه مع التمكن من الغسل من قبيل العدول عن الصوم إلى الكفارة للعجز عن القيام في الصلوة ومع العجز يستلزم أن لا يبقى للتيمم مورد إلا في غاية الندرة ولا يلتزم به فقيه .

وقد تفتن لبعض ما حققناه عمى المجدد في المائة الماضية نور الله ضريحه في شرحه على المفاتيح وقد بيّنا عدم دلالة الأدلة على ذلك ومقتضى ما توهموه الاكتفاء بمسمى المسح وعدم وجوب الاستيعاب لعدم الدليل على ذلك إلا القياس، ومع وجود الفارق . وأما قوله عليه السلام امسح عليها فلا دلالة له على الاستيعاب وإنما يستفاد من التعدى بالنفس على ما عرفت ، والتعدى بكلمة على يمنع عن ذلك ، فإن مفاده

أنه يكفى في مسح الذراع وقوعه على ما يتعلق به مما هو عليه فالمعنى أن الاستيطان غير واجب ، فأوقع المسح على ما هو فوق العضو من الجبائر ، فالحكم ناظر إلى المعنى الحرفي الذى هو بمنزلة القيد كما كان كذلك في قوله تعالى برؤسكم على ما نبه عليه أبو جعفر عليه السلام .

قال في الذكرى : قطع الفضلان بوجوب استيعاب الجبيرة بالمسح عملاً بظاهر «عليها» ولأنه مما يجب إثباته وبشكل لصدق المسح عليها بالمسح على جزء منها كصدق المسح على الرجلين والخفين عند الضرورة ، ويفرق بينهما بوجوب استيعاب الاصل في الجبيرة بخلاف المسحين المذكورين ، وفي المبسوط الأحوط استتراق الجميع وهو حسن نعم لا يجب جريان الماء عليها ، لأنه لم يتعبد بغسلها إذا كان الماء لا يصل إلى أصلها أو يصل بغير غسلها انتهى .

وظهر ما فيه مما بيناه ، فإن وجوب استيعاب الاصل قياس والاستدلال بعليها قد عرفت فساداً وحكمه بعدم وجوب الجريان قد عرفت فساداً من وجوه ، وقوله لأنه لم يتعبد بغسلها ، فيه أنه لا دليل على جواز مسحها بل لا يجوز مع التمكن منه بل الاخبار الآمرة بالمسح تدل على وجوب الغسل بقرينة المقام على ما بيناه . ومنها وضع شيء على العضو والمسح عليه ، وإن لم تكن للعضو حاجة إليه وقد عرفت أنه مما لا نص عليه ، بل الاستفادة من بعض النصوص استحالتها ، فأنه من قبيل المسح على ظهر غير بالفلاة .

و منها الاكتفاء بغسل ما حول الكسر أو القروح أو الجروح وهذا أيضاً لو ثبت لم يبق للتيمم مورد إلا قليل مع ان الروايات لادلالة لها عليه نعم لبعض الاخبار إشعار به يظهر فساداً بالتأمل فيها .

ومن الغريب ما أفاده المقدس الاردبيلي ره وتبعه تلميذه في المدارك حيث ذهب إلى كون بعض الروايات نصاً في الاقتصار على غسل ما حول الجرح بل احتمال عدم وجوب المسح على الجبيرة رأساً والاقتصار على ما تيسر من البشرة مطلقاً ، قال في شرح الارشاد :

وأما الجبائر فأحكامها ظاهرة ممّا قالوها ، ولكن دليل وجوبها غير ظاهر و الاستحباب ممكن ، فانه وقع في صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج « قال سئلت أبا الحسن عليه السلام عن الكسير يكون عليه الجبائر أو يكون به الجراحة كيف يصنع بالوضوء وغسل الجنابة والجمعة ؟ قال : يغسل ما وصل إليه الغسل ويدع ماسوى ذلك ممّا لا يستطيع غسله ، ولا ينزع الجبائر ، ولا يعبت بجراحته » .

ومثله في صحيحة اخرى له وكأنّه في صحيحة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام « قال سئلته عن الجرح كيف يصنع به صاحبه قال يغسل ما حوله ، وفي حسنة الحلبي لابراهيم عن أبي عبدالله عليه السلام أنه سئل عن الرجل يكون به القرحة في ذراعه أو نحو ذلك من موضع الوضوء فيعصبها بالخرقة ويتوضأ ويمسح عليها إذا توضأ ؟ فقال : فان كان يؤذيه الماء فليمسح على الخرقة ، وإن كان لا يؤذيه الماء فلينزع الخرقة ثم ليغسلها قال سئلته عن الجرح كيف يصنع به في غسله قال اغسل ما حوله » .

ولا يدل على التفصيل والوجوب لاشتمالها على قوله اغسل ما حوله مع عدم الصحة والظاهر عدم وجوب شيء آخر في الجرح وعدم الفرق فتأمل .

وكذا رواية الكلب الأسد « قال سئلت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل إذا كان كسيراً كيف يصنع بالصلوة ؟ قال إن كان يتخوف على نفسه فليمسح على جبائره و ليصل » ودلالة هذه أوضح ، ولكن سندها غير واضح

وكذا خبر حسن بن علي الوشا قال سئلت أبا الحسن عليه السلام عن الدواء إذا كان على يدي الرجل أيجزبه أن يمسح على طلاء الدواء ؟ فقال : نعم يجزبه إن مسح عليه . كأنه صحيح إلى الحسن ، فالاستحباب غير بعيد للجمع إن وجد القائل إذ إيجاب شيء بمثل هذه مع وجود ما تقدم والأصل وأخبار آخر قريب منها بعيد انتهى .

فقوله عليه السلام ولا ينزع الجبائر قرينة على أن المراد من قوله عليه السلام ويدع ماسوى ذلك إنما هو ترك الغسل خاصة فالسؤال كالجواب عن الغسل لا مطلق وظيفة الشخص بالنسبة إلى محل الكسر وكذا الأمر بغسل ما حول الجرح مع أن السؤال عن نفس الجرح فان المراد نفي الغسل المطلق عن الجرح وهذا لا ينافي بثبوت الغسل

المختص بالمعبر عنه بالمسح فيما على الجرح كما في الجبيرة .
وبالجملة ففخروج الجرح والكسر عما ثبت أو لا في الجملة مما لا اشكال فيه
ولانزاع حتى على ما اخترناه من وجوب غسل الجبيرة وما في حكمها فانه لا يجوز
غالباً الا أوّل درجات الغسل المعبر عنه بالمسح للتضرر بالصب والارتماس والذي
يكشف عن أنه هو المراد أن التبعض في الوضوء لو ثبت لعذر من الاعذار وجب التعميم
فمن ليس عنده من الماء إلا ما يكفي لغسل جزء من عضو أو مسحه لم يجزله التيمم .
والفرق بين الاعذار تنافض بحت ضرورة أن تبدل الحكم إنما هو لظرو العذر
و ليس الاختلاف في جهات التعذر إلا كالاختلاف في الاسباب والأزمنة و الأمكنة
وسائر الاحوال ، ولهذا لم يتأمل أحد في استفادة العموم من قوله تعالى « فان لم
تجدوا ماء فقيموا » فان تعذر استعمال الماء للتضرر ليس فقداناً مع أن الحكم عام
فان العجز لا يمكن أن يختلف حكمه باختلاف أسبابه .

فمن كان عنده ماء لا يتمكن من استعماله ولوللخوف على نفس محترمة لا يمكن
أن يخالف الفاقد للماء في الوظيفة ، لأن العجز لا يختلف باختلاف أسبابه في تأثيره في
الاعذار ، فالتفصيل في الاسباب تنافض لاتحاد الموضوع وعدم صلوح هذا النحو من
الاختلاف لا يجاب الكسر لتحقيق الوحدات الثمانية .

وبالجملة فبعد ما ثبت أن الحكم الاولى بالنسبة إلى المصلى مثلاً تحصيل
الطهارة التامة الكاملة أو لا فإما يكتفى بما تيسر منه ويتقدم على التيمم عند تعذر
التكميل واما ينقل الى التيمم عند تعذر جزء منه حتى بالنسبة إلى ما قام مقام العضو .
و أما التفصيل بين الموارد والاكتفاء بالتبعض بالنسبة إلى الجرح المكشوف
خاصة مثلاً والتيمم في غيره أو مسح الجبيرة في بعضها فهو تنافض بحت ، فان أقسام
العذر لا يختلف في كونها عذراً وما استند إليها من هذه الحيثية .

وليس هذا من قبيل اختلاف أحكام الموضوعات كالخمر والخل والحل والحرم بل إنما هو من قبيل اختلاف حكم المدفوق والمسكوس مثلاً في الصيام والقيام
مع تساويهما في القدرة والعجز ، فكون التضرر من جهة الكسر أو من جهة الجرح لا

يصلح أن يكون منشأ لاختلاف الحكم العذري و ليس هذا إلا من قبيل الاختلاف باختلاف زمان طرو العذر أو مكانه أو كون الكسر بالعتور أو بضرب الحجارة أو غيرها وكذا الحال في المكشوف وما عليه شيء مع تساويهما في الافتقار وعدمه .

فثبت أنه لو ثبت التبعض في الطهارة في عذر من الأعداء وجب ثبوته في غيره المشارك له في المرتبة وإن اختلف الحال باختلاف الزمان والمكان والشخص والسبب وهذا يوجب عدم مشروعية التيمم إلا لمن لا يتمكن من استعمال الماء أصلاً فالاقتصاد في الرواية على غسل ما حول الجرح لا ينافي وجوب غسل نفس الجرح أو ما عليه من الخرقه أو الداء فضلاً عن أن ينافي لما عليه الجماعة من المسح المقابل للغسل .

وما في المدارك أعجب وأغرب ، وحيث إن غسل الحائل أو مسحه في المغسول والممسوح حكم عذري فلا ينفع إلا بالنسبة إلى ما اضطر إليه فلا يجوز لمن اضطر إلى أداء فريضة بهذه الطهارة مس كتابه القرآن فان المعلوم ينتمى بانتفاء العلة . وبالجمله فهذا وضوء مبيح لرافع كالتيمم ، فيقتصر في الترخيص والاباحه على ما اضطر إليه .

أما أنه ليس رافعاً فلما عرفت من أن حدث الشخص لا يرتفع بغسل جلد حيوان أو قطن أو صوف أو لوح مثلاً فان الطهارة والحدث يتواردان على محل واحد ، والماء إنما يؤثر فيما يصل إليه غاية الامر أن غير البدن قد يكون مما يصلح لأن ينزل منزلته في الاكتفاء بغسله أو مسحه لضرورة ، وقد يكون من قبيل ظهر عبر بالفلاة في عدم صلوحه لذلك ، وأما الرفع الحقيقي والتأثير في بدن المحدث تحقيقاً فهو لا يمكنه إلا بأن يلاقيه .

و بالجمله فحيث لم يغسل جلده تحقيقاً لم يرتفع حدثه أيضاً كذلك ، ضرورة انتفاء المعلوم بانتفاء العلة ، فان الماء إنما يؤثر فيما يلاقيه وحيث إن من الامور ما هو بمنزلة العضو فقام غسله أو مسحه مقام غسل العضو ومسحه وهذا معنى الاستباحة مع بقاء الحدث .

وأما عدم التأثير بالنسبة إلى أمر غير ما اضطر إليه فلان الحكم حكم عذري

يستحيل بثوته لغير المضطرّ واضطرار الشخص بالنسبة إلى أمر غير الاضطرار بالنسبة إلى أمر آخر ، فبعد ما فرض أنه غير مضطر بالنسبة إلى امر فهو كمن لم يضطر أصلاً في استحالة تشريع هذا الحكم بالنسبة إليه وبهذا يظهر أنه لا يعقل بقاء الاثر مع زوال العذر فانه من قبيل بقاء أثر التيمم مع وجدان الماء فانه مبيح للمضطر لارافع فكيف يتوهم بقاء اثره مع زوال العذر .

وظهر أيضاً ممّا مرّ الاجتزاء بما وقع في هذا الحال بل ظهر ان الالتزام بالاعادة محال فان قيام غير العضو مقامه واقعاً كما هو المفروض لامعني له إلا الاجتزاء بالعمل المشروط به المضطر إليه والترخيص فيما لم يكن جائزاً له لولاه كدخول المساجد وجوب الاعادة وهو عدم الاجتزاء ينافي ما هو المفروض من قيام غير العضو مقامه الذي مرجعه إلى الاجتزاء فهو تناقض بحث .

وظهر مما تقدم ايضاً أن وجود العذر في زمان مخصوص كوجوده في مكان خاص لا يصلح للانتقال ، فان المكلف متمكن من الامتنال، والعجز بالنسبة إلى جزء من الوقت ليس عجزاً عن الامتنال فلا فرق بين ثبوت العذر في أول الوقت وعدمه إذا تمكن من العمل في جزء آخر في عدم الاجتزاء بالطهارة العذرية .

وهذا يقتضى عدم الفرق بين زوال العذر في أثناء العمل مع بقاء الوقت بمقدار ما يعيد بالطهارة الكاملة وبين زواله قبل الشروع، وهو كذلك إلا أن في الصلوة خاصّة خصوصية توجب التفصيل فان الاحرام بالتكبيره يوجب الالتزام بالعمل والاضطرار إليه ولهذا يجتزىء بالرافعات العذرية عند طروء فيه .

توضيح ذلك أن الاحرام بالتكبيره يؤثر حيث يجوز وهذا هو السرّ في الاكتفاء بفقد الحمد والسورة ممّن نسيهما إلى أن دخل في الركوع مع بقاء الوقت ، فالناسي لا يتمكن منهما في هذا العمل خاصة مع أنه متمكن من الامتنال بالاعادة وليس الاكتفاء إلا لرعاية الاحرام فهو مضطر في إتمامه صلوة .

وكذا الحال في التيمم بعد الفحص المعتبر للواجد للماء في الاثناء فانه مريض

في الاحرام ، فتعيّن ما شرع فيه في كونه صلوة ، فتمكنه من الاعادة لا ينفع فان الاجاء إلى جعل ما شرع فيه صلوة مرجعه إلى تعين امثال التكليف بهذا العمل الخاص فهو بمنزلة ضيق الوقت .

وهذا هو السرّ في الاكتفاء بفاقد غير الاركان عند النسيان مع اتساع الوقت بل فاقد ما اعتبر في الاركان مع الامكان والاكتفاء في سعة الوقت بصلوة المعذورين مع طرؤ العذر في الاثناء غير متصور إلا لكون الاحرام منعقداً بالترخيص ، فمن ضرب في السهلة غلوة سهمين ولم يجد ما يكفيه في التطهير وتيمّم ثمّ وجد الماء ولو في الاثناء مضى عمله لما حققناه .

وممّا يقضى منه العجب الاستناد إلى قوله تعالى « لا تبطلوا أعمالكم » مع أن الشك في صحة العمل لا في جواز إبطال الصحيح ، مع أن الآية الشريفة لا ربط لها بالمقام أصلاً ، بل إنما المراد إبطال العمل بالنسبة إلى ما هو المقصود الأصلي منه من القرب والأجر والثواب ، فهو من قبيل قوله تعالى « ولا تكونوا كآلئى نقضت غزلها » من المواعظ ويشمل جميع العبادات .

وأما الابطال بمعنى رفع اليد عن العمل في الاثناء فلا يحرم إلا فيما يشتمل على الاحرام .

وحيث تبين كون الوضوء من العبادات بالمعنى الأخصّ ظهر أنه لا مناص عن اعتبار المباشرة فيه مع الامكان ، فان الاستناد إلى الشخص ومباشرة له أمران متغايران لاجماع بينهما ، وإن استلزم الثانى الأوّل ولكن ربما تضعف الفاعلية في المباشر جداً بحيث لا يستند الفعل اليه .

توضيح الحال أن الفاعل إنما هو السبب ويختلف بالقوة والضعف في مراتب الفاعلية والغرض قد يتعلق بالاستناد إلى الفاعل من حيث الذات وقد يتعلق الغرض به من حيث الفاعلية بمعنى أن النظر مقصود على الاثر ، وإنما المقصود من جملة فاعلاً التوصل إلى الاثر ، وهذا هو الواجب التوصل إلى الذى يسقط عن الشخص بمجرد

حصول المقصود ولا ينافي هذا كونه من الواجبات فان المقدمة لا تبقى بعد حصول ذيلها على المقدمة .

وأما إذا لم يكن كذلك ، بل كان المقصود بالذات كون الشخص فاعلاً للفعل فهو التعبدى بمعنى أن هذا لا يتصور إلا فيما إذا كان الغرض حمل الشخص على الاطاعة وأن يسلك مسلك العبودية ، وأن يكون ممن يعمل على إرادة الشخص فالمقصود تأثير إرادة الحاكم فيه وظهور أثر حكومته فيه ، فمع قصر النظر على ذلك فهو تعبد ابتلائى كما في قوله تعالى : إن الله مبتليكم بنهر .

وأما مع تعلق الغرض بالفعل أيضاً مع ذلك فيختلف الحال باختلاف مرات المتعلقين شدة وضعفاً واعتبار المباشرة من آثار شدة التعلق بالشخص وقوة النظر في الحكم إلى بعثه وزجره لتأثير إرادة الحاكم فيه وسقوطها من أول الامر من آثار ضعف هذا التعلق وقوة تعلق الغرض بنفس الفعل .

و حيث أنه لا يتيقن من هذه الجهة أيضاً ، فلأمناس عن الاحتياط .
ولهذا فالأصل في الواجب أن يكون تعبدياً وأن يعتبر فيه المباشرة بمعنى أنه يجب الاقتصاد عليه في مرحلة الامتثال لتحصيل اليقين بالفراغ .

هذا إذ لم يظهر من الأدلة كونه تعبدياً ، وأما بعد تبين ذلك فلا حاجة إلى الأصل إلا في اعتبار المباشرة وفي خصوص المقام يمكن إثبات كونه تعبدياً بما دل على اعتبار المباشرة مع الامكان من الاخبار الآمرة بأن يتوالى الغير التطهير مع تعذر المباشرة .

ولم يمكن اعتبار المباشرة مع الامكان أمراً معلوماً مفروغاً عنه لم يكن لهذا الحكم معنى ، فانه لا يتوهم أحد سقوط إزالة النجاسات بتعذر مباشرتها ، ومع تعلق الغرض بالفاعل من حيث هو فقد يكون الملحوظ الشخص الخاص فهو التعيينى ، و قد يكون الغرض تعبد شخص من المكلفين من غير أن يكون الملحوظ خصوص شخص فهو الكفاى .

وعلى الأول وإن أمكن إلغاء الخصو صية أيضاً لكنه باقاة الغير مقامه بمعنى

استناد فعله اليه بوجه ، بخلاف الكفائي ، فان الجميع في عرض واحد ، واعتبار المباشرة مع الامكان وإلغائها مع التعذر يكشف عن مرتبة من قوة النظر إلى الفاعل لا تبلغ القوة الموجودة فيما لا يقوم مقامه أحد إلا بعد الموت .

وحينئذ فربما يكفى الاستناد إليه وإن لم يكن على وجه التسبب كما إذا فعله الولي أو المتبرع فانه يكفى في وقوعه عنه قصد الفاعل ذلك ، فانه مالك لفعله فيرجع أمره إليه فمرجع الأمر التعبدى حينئذ إلى ارادة العباد من قبله ، وإن قام به شخص آخر .

فكما أن جعل المال وفاء لدين شخص راجع إلى مالكة من غير أن يعتبر فيه رضا المديون فكذلك العمل فان وقوعه عن الفاعل أو غيره أمر يرجع الى العامل . فكما أن جعل المال وفاء لدين شخص راجع إلى مالكة من غير أن يعتبر فيه رضا المديون فكذلك العمل فان وقوع العمل عن الفاعل أو غيره أمر يرجع الى العامل . نعم مالم يجعله للغير وقع عنه لاقتضائه ذلك كما انه إذا اوجب عليه لنفسه تمحض في وقوعه عنه ، فلا يصلح لأن يقع عن الغير كحجة الاسلام ، فانها تقع عن العامل وإن جعله للغير ، وكالواجبات الكفائية فانها تقع عن عاملها وإن نواها عن الغير .

والتعيين في الوقوع عن الفاعل كسائر التعينات ، فان العمل قديتمحض في جهات أخر كتعيين صيام شهر رمضان في وقوعه له ، لاقتضاء عن غير ما وقع فيه ، فان هذا إنما هو لتمحض هذا الصيام في وقوعه لما وقع فيه من الأيام وأما ما لا يجب صيامه بالذات كسائر الأشهر فصيامه لاقتضاء ، لكنه ينصرف إلى ما صرفه العامل إليه لعدم التمحض .

وليس من هذا القليل ضيق الوقت فمن أتى فيه غير ما وجب عليه صح وإن عصى ، فانه تعين عرضي لا يصلح للتمحض .

وأوضح من هذا البيان أن في امتثال التكليف جهتان يصلح كل منهما لأن يكون مقصوداً بالاصالة إحداهما ما في الفعل من الابداع والترك ، فبعثه الشخص على الابداع مرجعه على الابداع ، وزجره عنه إنما هو من حيث كونه وسيلة إلى هذا

الغرض ، فالنظر إلى ما يفعله أو يتركه من حيث الذات كالامر بحفظ النفوس والاعراض والاديان والنهي عن إتلافها وهدم بنيانها .

والاخرى نفوذ الحكم في المكلف وتأثيره فيه وإقباله إلى الحاكم بالفعل والترك وامتناله له كما إذا أردت تعويد العبد على الطاعة فتأمره أو تنهاه من غير أن يتعلق غرض بالمأمور به أو المنهى عنه ، بل إنما الغرض مجرد الانبعاث والانزجار بامر أو نهيك وهذا هو الابتلاء المحض والتعبد الصرف ، فإن مرجع الحكم إلى الالتزام بالتخضع والانقياد على الوجه المخصوص .

فالمأمور به والمنهى عنه حدّان للانقياد والمقصود نفس الانقياد من حيث الذات كما أن القسم الاول توصليّ محض لا يتعلق فيه الغرض بانقياد شخص ، وإنما الحكم على الشخص لكونه يحصل به الغرض لا أنه هو متعلق الغرض ، وهذا هو التوصلي الصرف ، وليس في الامر ما ينبىء عن أحد القسمين فانهما جهتان خارجتان عن الأمر ولهذا يجب الاحتياط عند الشك فانهما متبائنان ، وإن اشتركا في الوجوب ، وهو الجامع لهما .

وقد يتساوى الجهتان في أصلتهما كالزكوة فان تصدق المالك وإلا اخذ من ماله وقد تختلفان في القوة والضعف على اختلاف الدرجات وتعلق الغرض بالشخص بالذات إما باشتغاله بالامتثال بحركة منه أو سكون كما إذا كان الغرض أن يرتاض بالصيام والقيام ، أو يبتهل إلى ربه ويقبل إليه بصلوة أو دعاء أو يتوب إليه ويبكى على ذنبه فهذا لا يحصل إلا بالمباشرة ، فخصوصية الشخص متعلقة للغرض زائداً على تعلقه بالشخص .

وهذا أيضاً قد يكون مع الامكان كحجة الاسلام وقد يكون مادام حياً كالصلوة والصيام الواجبين بأصل الشرع ، وقد يكون مطلقاً كالنوبة ، فانها لا تقوم بغير من أمر به .

وتبين من هذا البيان أنه قد يكتفى في الاستناد إلى خصوص الشخص وقوعه عنه وإن لم يكن له دخل فيه بوجه من الوجوه كما في عبادة المقبرع عن غيره فانه لو

لم يكن المطلوب صدوره عن ناحيته ولم يكن الغرض ما يعم به صدوره عنه و عمن قام مقامه ولو تبرعاً لم يكن للنيابة على وجه التبرع محصل .

والحاصل أن فعل الغير قد يكون فعلاً للشخص تنزيلاً وهذا معنى النيابة و يكفي في نيابة المتبرع قصده ذلك لان العامل مالك لعمله فله أن يوقعه على هذا الوجه فاذا كان المقصود انتساب الفعل إليه على الوجه الاعم من صدوره منه أو ممن قام مقامه كما هو الحال في العبادات بعد الموت كفى وقوعه ، وإن كان عن الغير و هذه أيضاً جهات متبانية يجب فيها الاحتياط إذا علم بالاشتغال .

فمن لا يعلم أن المقصود أن يخضع بنفسه أو أن يقع الخضوع من ناحيته ، يجب عليه الاحتياط ، نعم إذا تعذر فلاحاجة لايجب الاستنابة لعدم العلم باتساع دائرة التعلق ، فمن هذه الجهة شك في التكليف والأصل فيه البرائة .

وقد يتوهم أن التوصلى مجاز ، لأن هذا ينافي كون الشخص مخاطباً بالفعل ، وهذا من غرائب الاوهام ، فان كون الفاعل وسيلة الى الفعل إن لم يكن ظاهراً من جعله فاعلاً فليس مجازاً قطعاً ، فان المخاطبة بالفعل لا يقتضى شيئاً ، وإنما جعله فاعلاً يقتضى كونه مكلفاً قطعاً .

أما أن حمله على الفعل هل هو لكونه سبباً وفاعلاً أولكون العمل امتثالاً و أن المطلوب إنما هو ذلك فلا يعقل أن يستفاد من المخاطبة ، ولو سلم أن اعتبارالمباشرة يستفاد من الخطاب فالدليل الدال على الصلوح للنيابة يكشف عن إرادة خلاف الظاهر من دليل الحكم ، وأن اعتبار المباشرة ليس على وجه التقويم ، فان الحكم من أول الامر يختلف حاله كما عرفت ولو كان قيام الفعل بالفاعل الخاص مقصوداً من حيث هو كما هو الحال في التوبة والايمان فلا يتصور قيام غيره مقامه ولا معنى للتنزيل فما يدل على ذلك فأنما هو كاشف عن أن الامر لم يكن كذلك من أصله فهذا من قبيل دلالة الدليل على قيام غير العلم مقامه إذا كان مأخوذاً على وجه الموضوعية ، فانه يكشف عن أن المأخوذ في الموضوع إنما هو الانكشاف الاعم لخصوص العلم و ليس

من قبيل ما دلّ على قيام الظن مقام العلم الطريقي فانه من قبيل التحكيم بخلاف الاول فانه قرينة على التجوز على طريقة من يتوهم أن إلغاء المباشرة نجوز فافهم . هذا مجمل القول في كليّة المسئلة وأما خصوص المقام ، فالحكم وإن كان فيه مجمعاً عليه ومفروغاً عنه إلا أن الانصاف أن ما تقدم لا يدلّ عليه كما أن قصور ما استند إليه الاصحاب قدس سرهم في غاية الوضوح كما عرفت .

توضيح ذلك ان اعتبار المباشرة في المقام على وجوه :

منها تعلق الغسل والمسح بيدن الشخص الخاص وعدم كفاية الاستنابة فيه و هذا المعنى لا يتوقف على الاستدلال ولا فرق في هذا بين الحدث والخبث ضرورة أن غسل غير بدن المصلى ولباسه لا يجزى عنهما ولا يقوم مقامهما .

ومنها وقوعهما فيه باختياره بمعنى تمكينه منهما فيتقرّب إلى الله تعالى بذلك و ينسب العمل إليه بهذا الاعتبار على وجه الانفعال حقيقة ، فيقال : توضاً واغتسل وتطهر كما في التوضاً والاعتسال تحت الميزاب والمطر ، فان الصب وإجراء الماء وإن لم يستند إلى الشخص فان النزول ليس باختياره إلا أن قبول الاثر وتعريض البدن لتأثير السبب باختياره .

و من هذا الباب التعبد بالتزيّن بحلق الشعر وغسل اللباس ولبس ما يزيّنه من اللباس ، فان الاستناد لا يتوقف على صدور السبب بل يكفي التمكين ، والمباشرة بهذا المعنى أيضاً لا إشكال فيها .

ومنها تلبّسه بالفعل بمعنى مباشرته لاجراء الماء من غير توسط أحد وهي بهذا المعنى لا دليل عليها أما مثل قوله تعالى فاغسلوا الآية فلما عرفت من أن غاية ما يدلّ عليه أن المصلى هو الفاعل للغسل والمسح ، وأما أن جعله فاعلاً وإرادة الفعل منه هل هو من حيث أنه سبب لحصول الفعل وهو الطريق الاسهل والسبب الأقرب أم من حيث ان المباشرة مقصودة بالذات فلا يمكن أن يستفاد من جعله فاعلاً لأنه أعم بل على تقدير الاستفادة فالاستناد أعم من المباشرة .

بل يمكن أن يستفاد منها كونه مقدمة للفعل كما في أمر الشخص بإزالة النجاسة

عن بدنه ولباسه ، لان كونه أقرب الاسباب أمر معلوم فيستفاد من تعلق الطلب به أنه من هذه الحيثية استفادة انصرافية لأوضاعه .

وأما الامر بالتوضأ والاعتسال فدلالته على عدم اعتبار هذا المعنى ، وأن القبول هو العنوان لا اليجاد واضحة وتسالمهم على جواز التوضأ تحت الميزاب إجماع على سقوط المباشرة بهذا المعنى ، وعدم اعتبارها ، فان المستند إلى المتوضئ والمغتسل تحت المطر ليس إلا تعرض نفسه لاعتسال بدنه ، وأي فرق بين جريان الماء من السماء وبين جريانه بصب إنسان أو حيوان .

وقد يتوهم دلالة قوله تعالى « ولا يشرك بعبادة ربه أحداً » على عدم جواز التولية وأن الروايات تدل على ذلك ويندفع بأن الاشتراك بالله وعبادته عبارة عن جعل شريك له تعالى لا عن اتخاذ الشريك له ، فلا يمكن أن يراد هذا المعنى منه ، مع أن الاشتراك في العبادات كثيراً ما تعاون على البر والتقوى .

فكيف كان ، فلا مرجوحية فيه بالضرورة مع أن العبادة التي دلت الروايات على شمول الآية لها في المقام إنما هي الصلوة لا الوضوء ، ولا معنى لكون التولية اشتراكاً في الصلوة ، ولو كان الاشتراك في المقدمات اشتراكاً في الصلوة لم يجز بالنسبة إلى جميع المقدمات حتى البعيدة وهو مخالف للضرورة مع أن مورد الروايات إنما هو الصب الذي أطبقوا على كراهته لا التولية .

ومعنى الروايات ان صب الغير في المقام ليس إلا نحو تكبير وتجبير فالمصلي كانه عبد الشيطان في صلوته فاشرك بربه غيره وهو الهوى قال الله تعالى « أفرأيت من اتخذ الهه هواً » وما لا ينطبق على هذا المعنى ، فهو من الراوى لا من المعصوم عليه السلام .

توضيح ذلك أن في الطهارة جهات منها قيامها بالمصلي مثلاً وجريان الماء على بدنه ، والمباشرة بهذا المعنى لا إشكال في اعتبارها واستحالة إلغائها فان الاكتفاء بغسل غير المصلي ومسحه عنه بالنسبة إلى الأثر الوضعي تفكيك للمعلول عن العلة ، فان الماء إنما يؤثر فيما وصل إليه كما أن خروج البول مثلاً عن شخص يستحيل أن يوجب

حدثاً لغيره .

فلا يحتمل أن يكون المطلوب من الشخص ما يعم وضوءه ووضوء غيره حتى مع التعذر ، كما أن توبة غير المذنب لا يعقل أن يقوم مقام توبته .
ومنها تمكين الشخص من وقوع هذا الفعل فيه واختياره ذلك ومن المعلوم أن هذا اعتبار زائد على تعلق الوضوء به لتحقيقه مع قهره عليه أو حال عدم إدراكه كما في غسل الميت ، فيقال إن الشخص لا يتعبد بانفعاله الاختياري وهذا هو المدخل له في العبادات والمصحح للوضوء تحت الميزاب .

وفيه أن الانفعال من حيث هو لا يصلح لذلك لأنه ليس اختيارياً غاية الامر أن ترك الامتناع اختياري ، ومن المعلوم أن دفع المانع كرفعه لا تأثير له في الفعل فهو ليس داخلاً في سلسلة العلة ، فإن المانع بوجوده يحول بين العلة وأثرها وهذا معنى تأثير عدمه في المعلوم ، وإلا فتأثير العدم كثأثيره غير معقول .

ومنها أن تحمل الأثر المعبر عنه بالاطّهار والتطهر والافتعال والتفعل ، وإن أمكن أن يفيد كل منهما فائدة الانفعال ، حيث يقع موقع المطاوعة إلاّ أنهما غير بالذات وبحسب الحقيقة ، فيجامع الاستقلال كالاجتهاد والاعتداء والارتداء ، وبهذا يفترق الاكتساب عن الكسب ، وهذا معنى اعتبار أمر زائد فيه كالمشقة والتعب ، ويتضح الحال بملاحظة قولهم تعمّم وتجورب .

و بالجملة فرق بين التأثير بفعل يستقل به غير المتطهر ، وإن كان التمكين اختيارياً وبين تحصيل الأثر ، فمن توضأ تحت الميزاب والمطر مطّهر وليس بمطّهر بالفتح من التطهير أي لم يوضئه غيره بل إنما استقل بالتطهر فتطهره عين تطهيره نفسه فالمطّهر بالكسر هو المتطهر فتطابق العنوانان في المقام بل ينطبق عليه عنوان الافتعال أيضاً .

واعتبار المباشرة بهذا المعنى أي الاستقلال في التطهر مع الاختيار مقتضى كونه عبادة بالمعنى الأخص ، وهذا هو الوجه في الاكتفاء بالوضوء تحت المطر ، وعلى هذا فلا فرق بين أن يستند الصب إلى الميزاب أو إلى إنسان فاته لا ينافي الاستقلال بالتطهر

فان الصاب حينئذ آلة صرفه وكون الآلة فاعلامختاراً لا ينافي الالية .

ومنها اعتبار المباشرة في الصبّ مع الاختيار ، وهذا لا دليل عليه ، بل الدليل على خلافه حيث إنه لا مدخلية له في كون الشخص هو المظهر نفسه ، لما قد عرفت من تصادق التفعّل والتفعيل والافتعال في المقام ، وإنّما الذي دعاهم إلى اعتبار المباشرة بهذا المعنى هو توهم أنه يتوقف عليه كونه الفاعل للوضوء مع أن قوله تعالى « وإن كنتم جنباً فاطهروا » يدل على أن المطلوب في الغسل إنّما هو الافتعال ومن المعلوم أن الطهارات على نسق واحد .

وقوله تعالى « إن الله يحبّ التوابين ويحبّ المتطهرين » أيضاً يؤيد هذا المعنى وإن كان مورد الاستنجااء بالماء ، والتعبير بالتفعيل عن الوضوء في الاخبار وكلمات الفقهاء (ره) يفيد هذا المعنى أيضاً .

وقد يتوهم دلالة بعض الاخبار على هذا الاعتبار كخبر حسن بن علي الوشاء « قال دخلت على الرضا عليه السلام وبين يديه ابريق يريد أن يتهيأ للصلاة ، فدنوت لأصبّ عليه ، فأبى ذلك فقال مه يا حسن فقلت لم تنهاني أن أصبّ على يديك ؛ كره أن أوجر ؟ قال توجر أنت وأوزر أنا ، فقلت فكيف ذلك ؟ فقال أما سمعت أن الله عزّ وجل يقول « فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه أحداً » ، وها أنا ذا أتوضأ للصلاة وهي العبادة فأكره أن يشركني فيها أحد .

وفيه أن الاشراك عبارة عن جعل غير الله تعالى شريكاً له في المعبودية كما هو الحال في الرياء ، وفرق واضح بين هذا المعنى وبين التشريك والمشاركة ، فمن شرك غيره في العمل فقد اتخذ لنفسه شريكاً - لانه جعل لله تعالى شريكاً ، فلا يعقل أن يتفرع على ما في الآية الشريفة ما نحن بصده ، مع أن الاشراك في الوضوء لا ربط له بالاشترك في الصلاة ، والذي يبقى من هذا العمل إنّما هو الطهر القائم بالموضوء ، ولا يعقل فيه الاشراك ، ويندفع هذا بقول رسول الله صلى الله عليه وآله « خصلتان لا أحب أن يشاركني فيهما أحد وضوئي فانه من صلوتي ، وصدقتي فانه من يدي إلى يد السائل فانها تقع في يد الرحمن » .

والظاهر أن التحريف من الراوى ، وأن المقصود أن صبّ الماء مع أنه في غاية السهولة إنما يوكل إلى الغير للتجبر والتكبر لا للحاجة ، فالشخص إذا استكبر في التطهر والتبهيّا للصلوة اتبع هواه وأسخط ربه في الاستكبار ، وأشرك الشيطان بربه .

وينطبق على هذا المعنى قوله عليه السلام للمأمون لما صبت الغلام على يده الماء للوضوء يا أمير المؤمنين لا تشرك بعبادة ربك أحداً وما في رواية الصدوق كان أمير المؤمنين عليه السلام إذا توضأ لم يدع أحداً يصبّ الماء عليه فقيل له يا أمير المؤمنين لم لا ندعهم يصبّون عليك الماء ؟ فقال لا أحبّ أن أشرك في صلواتي أحداً إن الله عز وجل يقول ولا يشرك بعبادة ربه أحداً .

فالحاصل أن المشاركة في العبادة تعاون على البرّ وهو ممدوح لكن حيث أنه في خصوص المقام إنما يقع غالباً للاستكبار والتجبر لا للحاجة يستلزم التشريك ويمكن تطبيق الرواية الأولى على هذا الوجه أيضاً فافهم مع أن الصبّ ليس تشريكاً في العمل وإنما هو استعانة صرفة ولا إشكال في أنها لا كراهة فيها أيضاً فهل يتوهم أن الاتيان بالماء فيه كراهة ومرجوحية مع أنه أيضاً استعانة ، وهكذا الحال في سائر المقدمات .

فظهر أن هذا الحكم لا مدرك له فلو وقع الصبّ بعنوان التجبر فهو منهيّ عنه ، وإلا فليس بالكفر . ن وجوه الاستعانة .



ويكره للمحدث مسّ ما في المصاحف مما يكشف عن القرآن ، كراهة شديدة ودونه مسّ الهامش ، ودونه مسّ الجلد ، وهكذا يختلف الحكم شدة وضعفاً باختلاف شدة الانتساب وضعفه والتعليق دون المس في الكراهة .

بيان ذلك أن القرآن عبارة عن الكلام المنزل على سبيل الإعجاز واتصافه تعالى به وكونه فعلاً له إنما هو باعتبار الصنع والتأليف لامن حيث الإيجاد في الخارج فهو كلام مخترع للمصانع تعالى ، والإعجاز إنما هو من هذه الحيثية لامن حيث الإيجاد ،

فأنه فعل كل أحد وخفاء هذا المعنى على الناس ألجأهم إلى الالتزام بأمور لا ينبغي للعاقل التفوت بها ومنه نشأ اختلاف الاشاعة والمعتزلة والكرامية والحنابلة لتعارض القياسين ، فذهب كل فرقة إلى إنكار مقدمة من المقدمات الأربعة .

وعلى ما بيناه لأحاجة إلى شيء من هذه الخرافات كالقول بأن الكلام ليس لفظاً في المقام بل هو معنى قائم بالنفس ، فإنه مما يضحك الثكلى ، وأصبح منه ما عليه الحنابلة من أن اللفظ قديم بل الجلد والغلاف قديمان مع أنهما ليسا من القرآن والقول بأن القرآن صفة للملك لله تعالى والقول بأن الله تعالى يمكن أن يكون محلاً للحوادث .

والحاصل أن التجاء هؤلاء إلى هذه الالتزامات إنما نشأ عن أن التكلم عندهم عبارة عن إيجاد الكلام مع أن معناه الحقيقي هو التفوت المستحيل في حقه تعالى والصنع والاختراع وهذا هو المصحح للنسبة إليه تعالى .

وكيف كان فاللفظ مسه عبارة عن ادراك معانيه والكتاب الممكنون الذي يحفظ به القرآن إنما هو صدور الذين أوتوا العلم فان الكتب هو الاتقان على ما بيناه في أول الكتاب ، فهو مساوق لقوله تعالى « بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم » . فالخط وإن كان كتباً للفظ لكن المصحف ليس مكنوناً ، والضمير راجع إلى القرآن بقريئة قوله تعالى « تنزيل من رب العالمين » والمطهر إنما هو المعصوم عليه السلام فان كلام المتوضي والمغتسل متطهر لا مطهر لظهور التفصيل في كون الابداع مستنداً إلى الغير .

مع أن العصمة من حيث أنها فعل الله صارت غاية الشرف بخلاف الطهارة عن الحدث فانتهاها من حيث التحمل واتصاف الشخص بها تترتب عليها الآثار و شرافة العصمة من هذه الحيثية أيضاً من البديهيات إلا أن العناية بالتطهير وإزالة الرجز أعظم .

فظهر أن إرادة النهي عن مس الكتابة الموجودة في المصاحف عن الآية الشريفة مستحيلة فالتمسك بها في بعض الروايات ليس على ما يترأى ، بل إنما المقصود أن ما

اختص الله تعالى المعصومين عليهم السلام بادراكه .

ولا ينبغي ان يمس الخط الكاشف عنه الممحّض في الاتساب اليه من كان محدثاً فيعتبر في مس الخط الطهارة عن الحدث كما يعتبر في مس الكتاب حقيقة الطهارة عن الرجس المعنوى .

والتصريح بارادة هذا المعنى في بعض الروايات من الاية الشريفة اجتهدا من الراوى فهو نقل بالمعنى لاستنباطه من استدلاله عليه السلام بالاية الشريفة وغفلته عن ارادة ما ذكرناه .

ومن العجب ما في جامع المقاصد من أن المراد بالكتاب في قوله تعالى « في كتاب مكنون » الكتابة لأن المراد ما بين دفتي المصحف انتهى ، فان هذا مبني على توهم كون الخط عين القرآن وقد عرفت وضوح فساده .

ثم ان المصحف ليس مكنوناً ، والتحقيق أن اللفظ المؤلف كتاب الله تعالى و كونه كتاباً انما هو باعتبار اتقان أمر المعاني والخط كتاب للالفاظ وللخط كتاب آخر والصدور كتاب للمصاحف .

وبالجملة فالخط كتب للفظ وهيئته الكاشفة عنه المنطبقة عليه واهائه اهانة للفظ كما أن تعظيمه تعظيم له فحيث تبين أن الحدث قذارة معنوية شرعية ، فلا مجال للتأمل في أن مس المحدث لما هو كتاب لكتاب الله تعالى مكروه ، وان لم يبلغ حد الحرمة لعدم كونه اهانة شديدة بخلاف التنجيس حيث ان القذارة تتعدى الى الخط حينئذ بخلاف الحدث وليس في الأدلة ما يكشف عن شيء زائد على ما يستقل العقل بادراكه والنهي أعم .

والحاصل أن الفرق بين الخبث والحدث انما هو باعتبار قرب التلبس و بعده ولهذا لا بأس بتلاوة الكافر للقرآن وتلفظه باسم الله تعالى و خلفائه عليهم السلام مع أن التنجيس حرام بل تنجيس الهامش بل الجلد بل الغلاف حرام مع بعد الاتساب ، فان تلبس الجسم بالجسم انما هو بالتلمس ، وهذا غاية الارتباط وأما اللفظ فهو وان كان عين القرآن لكن الالفاظ تلبسه بعيد عنه ، فانه آلة لحدوث الكيفية في الهواء نظير كونه آلة لحدوث الخط في القرطاس ، وليس اللفظ بالنسبة الى الالفاظ كالصلوة

والصوم بالنسبة الى فاعلهما في اقيام بهما .

وبما حققنا ظهر حكم التعليق فانه أبعد من المسّ وكذا القراءة وهذا هو الوجه في الأمر بالقراءة والنهي عن المسّ في بعض الروايات ، مع النهي عن التعليق ، بل ومسّ الخيط في رواية اخرى استناداً إلى الآية الشريفة ، فان الاختلاف إنما هو لاختلاف مراتب الكراهة والترخيص لا ينافيها .

والتحديد بالسبع والسبعين في الجنب إنما هو كناية عن الكثرة كما يدلّ عليه إدخال الواو على الثمانية ، على ما سيظهر إنشاء الله تعالى وإلا فالكراهة متحققة بالنسبة إلى حرف من الكلمة على ما عرفت ، والحدث الأصغر لكونه أهون فالكراهة فيه أخفّ ، وإلا فالحقّ تحققها فيه لما بينناه .

وبما حققناه ظهر استجباب الطهارة للكتاب للمصحف والحامل له بل من دخل بيتاً هو فيه بل الأقوى الكراهة ففي الصحيح عن علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام « عن الرجل يحلّ له أن يكتب القرآن في ألواح في الصحيفة وهو على غير وضوء ؟ قال لا ، فان عدم الحلّ أقلّ مراتبه الكراهة ، وحمله على مباشرة الكاتب كما صنعه في المختلف واضح الفساد ، ولا موجب له ، فان المسّ خلاف الادب ، وكلّما يبعد يهون الخطب إلى أن يتمحض في التعظيم من غير أن يكون تركه إهانة وهكذا الحال في الخبث فممنع الكلب والكافر عن دخول بيت فيه المصحف الشريف تعظيم له لعين ما ذكرناه .

وظهر أنه لافرق بين أنحاء الكشف من اللفظ حتى المقلوب والمحفور كما أنه لا لافرق بين كون المحدث بالغاً أو صبيّاً كما في التنجيس ، فينبغي للولي المنع عنه والحرج رافع للحكم في جميع المقامات ، والمسّ بالشعر المحيط بالبشرة والظفر المتصل بالبدن كالمسّ بسائر الاعضاء ، فانهما بمنزلة البشرة على ما بينناه سابقاً .

وأما مسّ الدرهم المستفاد جوازه من بعض الروايات فلا ينافي الكراهة بل يؤيدها مع انه يمكن على بعد مسّ المشتمل على النقش لانفس النقش ، والاعراب والتشديد يكشفان عن كيفية اللفظ وهي متحدة معه فحكمها حكم اللفظ نعم الرسوم ابعد فالأمر فيها أهون ومنسوخ التلاوة من أكاذيب محرّفي الكتاب ، فانه اعتذار عن

خلو المصاحف من بعض الايات المعلوم كونه منه على ما بيناه في محله .
 ويتحقق كون الخط ممحّضاً في الكشف عن القرآن الشريف بأمرين أحدهما
 قصد الكاتب فانه معين للعمل المجمل في جميع المقامات والاخر تعيينه في نفسه كالسورة
 التامة بل الاية التامة فيما لا يمكن الاثيان بمثله واسم الله تعالى أولى بالتعظيم من
 المصحف الشريف بل وكذا اسم نبيّنا وآله صلوات الله وسلامه عليهم .
 و توهم أفضليّة القرآن الشريف من حيث أنه كلام الله منهم عليه السلام اغتراراً
 بكون القرآن هو الثقل الأكبر من الوهن بمكان ، فان القرآن الموجود في الخارج
 وإن كان مؤلفاً معدوم صرف بالضرورة ، ومن حيث الوجود ليس فعلاً له سبحانه و
 تعالى بل فعل الذي يتلوه .

وكيف يكون فعل الناس الذي هو عرض غير قارّ أفضل ممّن خلق ماسوياً لله
 تعالى لأجله ، وبه تقوم السموات والأرض ، فكونه أكبر الثقلين إنّما هو في مرحلة
 الهداية فانه معجزة للنبوّة الذي لا يمكن اخفاؤه ويهتدى به كل أحد حتى أن نبوة
 خاتم النبيّين وحجته وخلفائه صلوات الله عليهم يثبت به ، فهو في مرحلة الهداية
 والارشاد اكبر وأعظم وكيف يمكن أن يتوهم أن قوله تعالى « يا ايّها الرسول بلّغ »
 النخ أفضل ممّن نزل في شأنه وكونه قوله تعالى ليس إلا باعتبار الصنع ، ونسبة رسوله
 و وليّه اليه أعظم بل عيسى عليه السلام كلمته وروحه ، ونسبة نبيّنا عليه السلام اليه أظهر من أن
 تبين فانه ممّن خلق لاجله .

والحاصل ان حرمة الكشف انما هو باعتبار ما يكشف عنه وليس القرآن
 المجيد ممّا يصلح لأن يفضل على نبيّنا عليه السلام .



ومن استمر به الحدث كالمسلسل والمبطلون انكأت له فترة تسع الصلوة آخرها
 اليها والآتوضاً لكل صلوة .

توضيح الحال أن المعتبر في الصلوة هو الطهارة المتولدة من الوضوء والفسل والتيمم
 ولاحكم لهذه الافعال في هذه المرحلة بالذات وانما المقصود ما يترتب عليها على ما

تبيّن ممّا حققناه سابقاً ومع التعمد باستمرار الحدث المضاد لها الناقضة لآخرها ، فلا بدّ من أحد الأمرين سقوط التكليف بالمشروط بها كما في الحيض وفاقد الطهورين في وجه والغاء اعتبار الشرط كما في الاستقبال وأكثر الاجزاء وخصوصيات الأركان .

واعتبار الشارع في هذه الحال لهذا الشرط بايجاد أسبابه يكشف عن أن الحدث لا يرفع أثر سبب الطهارة رأساً بل إنّما يرتفع به ما لا يجوز الاكتفاء بما دونه مع الاختيار كالتييم ، فانه وإن لم يرتفع به الحدث ولا يؤثر في الطهارة التامة الاّ أنه ليس وجوده كالعدم كما في وضوء الحيض والاغسال الزمانية التي يبقى أثرها في تمام الدور وإن تعقّبها الحدث .

والحاصل أن مقتضى الجمع بين كون هذه الأفعال مقدمة لما يسمّى طهارة شرعاً الذي ينتقض بالحدث ويبقى وإن زالت الأفعال وتمحّضها في ذلك و بين كون الحدث ناقضاً وهادماً لأساسها وبين اعتبار هذه الأفعال مع استمرار الحدث أن المطلوب والمعتبر إنّما هو ما لا يرتفع بالحدث وهذه الطهارة الضعيفة هي التي تترتب على التيم ووضوء الجبيرة والنفقة والحيض فمرجع هذا الحكم إلى اكتفاء الشارع في حال الضرورة بهذا المقدار من الطهارة .

ومن هذا القبيل غسل المستحاضة الذي تجمع به بين الصلوتين ، ولا فرق حينئذ بين أقسام الحدث الأصغر في الحكم بعد تساويها في الشدة والمرتبة .

فالبول والغائط لا فرق بينهما إن لم يكن البول أعظم كما هو الحق ، فإذا استمر أحدهما ثبت له الحكم الثابت لصاحبه لعدم اختلاف في الموضوع وأما الاختلاف في المورد كأقسام كلّ منهما وأفراده فالحدث عنوان واحد واستمراره جهة واحدة وكلّ منهما مشترك بين الموردين فالاختلاف في الحكم تناقض لتحقيق الوحدات الثمانية فانه من قبيل كون الحدث في الليل أو النهار، وكون المحدث شاباً أو شاعراً وهكذا إلى ما لا يتناهى من الخصوصيات .

ويظهر من بعض الروايات أن من به البطن إذا تجدد حدثه في الصلوة يتطهر ويبنى ، وحيث قد عرفت أن التفصيل بين الملبوس والمبطون وغيرهما لا يرجع إلى

محصل بل إنما هو تناقض بحث عند التأمل ، والحكم في المسلوس والمستحاضة إنما هو الاكتفاء بوضوء واحد في الصلوة .

لا معنى للصلوة مع القطع والتطهير ، فان حقيقة الصلوة لا تبقى حينئذ وهذا هو المحو للصورة فان للصلوة هيئة شرعية معلومة بالضرورة عند المتشربة ، فاذا انمحت لم يتعقل الحكم بصحة الفعل وإجزائه ، فان المفروض عدم تحقق الطبيعة فيه . فلا بد من صرف الروايات عما يتوهم دلالتها عليه أو طرحها أو غير ذلك ، فان التعبد بالمتناقضين مستحيل ، بل نقول إن التكلم ليس أعظم من الاستدبار والمشى والتخلّى والتوضأ ، فكيف تبقى الصلوة مع جميع هذه المنافيات وتبطل بالتكلم .

والحاصل أن المستفاد من بعض الروايات جواز التخلّى والتوضأ في أثناء الصلاة والتوضوء والبناء ، ولوفيم لم يستمر به الحدث ، ففي صحيح فضيل بن يسار قال : قلت لأبي جعفر عليه السلام إني أكون في الصلوة فأجد غمزاً في بطني أو أذى أو ضرباً فقال انصرف ثم توضأ وابن على ما مضى من صلواتك مالم تنقض الصلوة وإن تكلمت ناسياً فلا شيء فهو بمنزلة من تكلم في الصلوة ناسياً ، قلت وإن قلب وجهه عن القبلة ؟ قال : نعم وإن قلب وجهه عن القبلة .

وفي خبر أبي سعيد القمط أنه سمع رجلاً يسأل الصادق عليه السلام عن رجل وجد غمزاً في بطنه أو أذى أو عصراً من البول وهو في الصلوة المكتوبة في الركعة الأولى أو الثانية أو الثالثة أو الرابعة فقال إذا أصاب شيئاً من ذلك فلا بأس بأن يخرج لحاجته تلك فيتوضأ ثم ينصرف إلى مصلاه الذي كان يصلي فيه فيبني على صلوته من الموضع الذي خرج لحاجته مالم ينقض الصلوة بالكلام .

وقوله وجد كالصريح في أنه قضية اتفاقية ، وظاهر رواية فضيل أيضاً كذلك و مثل هذا الحكم مخالف لضرورة الدين ، وكيف يتوهم أن الصلوة لا تبطل بالتخلّى والمشى والخروج إلى بيت الخلاء وتبطل بالتكلم ، وكون الفعل اختيارياً مشترك مع أن الحدث مبطل مطلقاً ، ومحو الصورة أعظم ما في المقام .

والحاصل أن مثل هذا الحكم الذي لا يخفى فساده على مسلم ، كيف يرضى

العاقل باسناده إلى المعصوم عليه السلام فإن لم يمكن توجيهه بوجه من الوجوه فلا بد من الجزم بأنه من الاخبار الموضوعة وقد قالوا عليه السلام « إن الناس قد أولعوا في الكذب علينا فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا وسنة نبينا عليه السلام » .
وقد دس بعض أعدائهم عليه السلام أكاذيب في كتب أصحابهم مما يوجب الفضيحة فلا بد أن يكون ^(١) ممّا لا يخفى فساد على كل ذي مسكة .

و وظيفة الفقهاء تمييز الحق عن الباطل وأن يضربوا مثله وجه الحائط كما أمروا بذلك ، والجاهل يتوهم أن ردّ مثل هذه الرواية المخالفة للضرورة اجتهاد في مقابل النصّ ، ولا يهتدى إلى أن قبولها إزراء بأئمة الدين عليه السلام وهدم لأساس الملكة .

فظهر سرّ ما صنعه آية الله العلامة قدس سره وتبعه غيره ممّن له حظ من الفقهارة ، ورميهم بالاجتهاد في مقابل النصّ مرجعه إلى الاستبداد بالرأى في الدين ، والاعراض عن الأئمة المعصومين عليه السلام .

وهذا من مقتريات بعض الأخباريين بالنسبة إلى ورثة الانبياء عليه السلام من علماء الأئمة وخلفاء الأئمة أعادنا الله تعالى عن مثل هذه المقالة القبيحة فإنها استخفاف بمن نصبه الله حجة على المسلمين وهذا هو الذي قال عليه السلام فيه انه استخفاف بالله تعالى و انه على حدّ الشكّ بالله بل الردّ عليه على حدّ الشكّ بالله تعالى ، فكيف يرميه بالاستبداد بالرأى في الدين الذي هو من طريقة المخالفين كما صنعه صاحب الفوائد المدنية عفى الله عنه .

ولنتبرك بذكر بعض كلمات آية الله قدس سره .

ففى النهاية : وحكم المبطلون حكم صاحب السلس في تجديد الطهارة عند كلّ صلوّة وإذا لم يتمكن من التحفظ وقت الصلاة أجزأه .
وروى أنه إذا تجدد حدثه في الصلوّة يتوضأ ويبنى ، والوجه الاستيناف مع

التمكن من التحفظ والاستمرار لأمعه ، ولا فرق بين الغائط والريح في ذلك والمستحاضة كصاحب السلس انتهى .

وفي المختلف : المبطلون اذا فجئته الحدث وهو في الصلوة قال بعض علمائنا يتطهر ويبنى على ماضى من صلواته لما رواه ابن بابويه في الصحيح عن محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام « قال صاحب البطن الغالب يتوضأ ويبنى على صلواته » .

وعن الفضيل بن يسار « قال قلت للباقر عليه السلام أكون في الصلوة فأجد غمزاً في بطني أو أذى أو ضرباً فقال : انصرف ثم توضأ وابن على ماضى من صلواتك ما لم تنقض الصلاة بالكلام متعمداً ، فان تكلمت ناسياً فلا شيء عليك ، فهو بمنزلة من تكلم في الصلوة ناسياً ، قلت وإن قلب وجهه عن القبلة ؟ قال وإن قلب وجهه عن القبلة » .

والوجه عندى أن عذره إن كان دائماً لا ينقطع فانه يبني على صلواته من غير أن يجدد وضوء كصاحب السلس وان كان يتمكن من تحفظ نفسه بمقدار زمان الصلوة فانه يتطهر ويستأنف الصلوة .

ويدل على التفصيل أن الحدث المتكرر لو نقض الطهارة لا بطل الصلوة لأن شرط الصحة استمرار الطهارة وأما مع التمكن من التحفظ فانه يجب عليه الاستيناف لانه يتمكن من فعل الصلوة كاملاً بطهارة ، فوجب عليه ما يمكن منه مما كلف به انتهى .

وقد أشار بقوله إن الحدث المتكرر لو نقض الخ إلى ما بيناه من أن إرادة الشارع الوضوء ممن استمر به الحدث تكشف كشفاً قطعياً عن تأثيره في الطهارة في الجملة ، لأن التكرار يخرج عن كونه حدثاً ، وإلا لم يكن لقوله « واما مع التمكن الخ » معنى فان محصله أن ما يتمكن منه مع الفترة لا يحصل في هذا الحال مع أن عدم كون هذا الوضوء رافعاً للحدث من الواضحات ولهذا يجب التجديد بعد زوال العذر .

وفي المنتهى التزم بما يترأى من رواية الصدوق قدس سره وهو قبل الكتابين وفي الذكرى بعدما اختار ما في المنتهى وغيره قال : وفي المختلف الفى الرواية مع صحتها

وأوجب استيناف الطهارة والصلوة مع إمكان التحفظ بقدر زمانهما وإلا بنى بغير طهارة كالسلس محتجاً بأن الحدث لما نقض الطهارة لا بطل الصلوة لانتفاء شرط الصحة أعنى استمرار الطهارة ، وهو مصادرة ، وتشبيهه بالسلس ينفي ما أثبتته من وجوب إعادة الصلوة للتمكن إلا أن يرتكب مثله في السلس ، فالأولى العمل بموجب الرواية وقوى الجماعة انتهى .

وهو من غرائب الكلمات ، فان كون الصلوة مشروطة باستمرار الطهارة ممّا ثبت بالأدلة القطعية ، ولم يتأمل فيه أحد ، وكون الوضوء مطلوباً باعتبار أثره لافي نفسه يعلم بانتفاضه بالحدث المعلوم ، أيضاً بالأدلة القطعية .
فحاصل الاستدلال أن الوضوء لا ينقضه الحدث رأساً ^(١) وإلا لم يكن وجه للأمر به مع استمرار الحدث ، فليس تجدد الحدث في أثناء الصلوة اعظم من وجوده حال الوضوء .

فهذا الحكم مبني على أن مرتبة من الطهارة باقية وإن تجدد الحدث والمرتبة الكاملة متعذرة بالفرض ، فلاوجه لقطع الصلوة الذي هو محذور آخر . فحيث التجأ إلى القطع أعاد ، فان جواز القطع لا يرفع اعتبار الاتصال .

والحاصل ان الانصراف والاشتغال بما يرفع هيئة الصلوة وينافي حقيقتها و يمحو صورتها لا يجتمع مع ما هو معتبر فيها من الوحدة ، فالركعات اذا انفصلت استحال جعلها صلوة واحدة .

وهذا هو الذي أشار إليه في المختلف وكيف يمكن أن يتوهم أنه مصادرة .
وفي التذكرة لوتلبس المبطلون أو صاحب السلس أو الريح بالصلوة ثم فجأ الحدث ، فان كان مستمراً فالوجه عندي الاستمرار لأنها طهارة ضرورية كالاستحاضة وإن كان يمكنه التحفظ استأنف الطهارة والصلوة وقيل في المبطلون إن كان الحدث مستمراً يتطهر ويبني على صلوته ، لقول الباقر عليه السلام « صاحب البطن الغالب يتوضأ »

ثم يرجع في صلوته فيتم ما بقى ، ويحمل على ما بقى من الفريض لامن الفريضة الواحدة انتهى .

قوله لأنها طهارة ضرورية إشارة إلى أن في الوضوء المجمع للحدث مرتبة من التأثير في الطهارة ضعيفة يكتفى بها عند الضرورة كالتييم فلا مقتضى للقطع لعدم الانقطاع ولا ينافي هذا اختصاص كل صلوة بوضوء او الجمع بين صلوتين بوضوء واحد على القولين ، والمبادرة إلى الصلوة وعدم جواز الفصل المعتد به فان رعاية التخفيف في صورة الامكان لا تستلزم جواز قطع الصلوة ، والفصل بما ينافيها .

وأما ما ذكره من الحمل فهو مناف لما هو صريح رواية فضيل ، لتقييد الحكم فيها بعدم نقض الصلوة متعمداً ، وأصرح منها رواية القمطاط لقوله «ثم ينصرف إلى مصلاه الذي كان يصلي فيه فيبني على صلوته من الموضع الذي خرج منه لحاجته ، مالم ينقض الصلوة بالكلام ، مع أن المفروض في السؤال عروض الحاجة إلى الانصراف في الركعة الأولى أو الثانية أو الثالثة أو الرابعة ، فكيف تحمل على الانصراف بعد الفراغ .

وأما الايراد الآخر وهو ان تشبيهه بالسلس ينفي ما أثبتته من وجوب إعادة الصلوة ففيه ان صريح ما في كتبه التسوية بين الاحداث في الحكم وظهر ممّا ذكرناه من أن هذه الطهارة طهارة عذرية أنه يجب اختيار زمان الفترة التي تسع الصلوة إن كان له هذا المقدار وإن لم يتمكن إلا من أقل ما يكتفى به من الصلوة في حال الاضطراب فيسقط السورة ويكتفى بتسبيحة في الأخيرتين .

وفي الركوع والسجود الأمر أوضح فان الطهارة أهم من غيرهما في الصلوة كما انه لا اشكال في وجوب رعاية زمان يخف فيه الحدث وكذا لا اشكال في وجوب التحفظ عن سراية النجاسة بان يجعل ذكره في كيس او غيره كما في المستحاضة وبه وردت الروايات ، بل لو تمكن من التطهير في الانثناء بحيث لا ينافي صورة الصلوة وجب .

وهذا أقرب مما حمل عليه آية الله قدس سره ماعن الباقر عليه السلام فان الظاهر أنه

المراد بالوضوء في المبطون وما اخترناه من التوضؤ لكل صلاة وإن كان مقتضى القواعد والاقتصار في مخالف الأصول على المتيقن ، إلا أن الذى يظهر من صريح صحيح حريز بن عبدالله الجمع بين الصلوتين بوضوء واحد .

فعن الصادق عليه السلام قال إذا كان الرجل يقطر منه البول والدم إذا كان حين الصلوة اتخذ كيساً وجعل فيه قطعاً ثم علقه عليه وأدخل ذكره ثم صلى ويجمع بين الصلوتين الظهر والعصر : يؤخر الظهر ويعجل العصر بأذان وإقامتين ويؤخر المغرب ويعجل العشاء بأذان وإقامتين ويفعل ذلك في الصباح .

وفي المختلف بعدما ذكر هذه الصحيحة قال وهو يشعر بجواز الجمع بين الظهر والعصر خاصة وبين المغرب والعشاء خاصة دون باقي الصلوات ، وهذا هو اختيارنا في كتاب منتهى المطالب انتهى .

وفيه ما ترى من عدم الاشعار بالاختصاص ، وإنما المذكور هو المثال الواضح للجمع ، فالرواية كالصريحة في عدم الاختصاص وقال قبل ذلك للشيخ ره قولان في صاحب السلس احدهما وجوب تجديد الوضوء لكل صلاة فريضة ولا يجوز له أن يجمع بين صلوتي فرض بوضوء واحد ذكره في الخلاف والثاني أنه لا يجب عليه ذلك بل يجوز له أن يجمع بين صلوات كثيرة بوضوء واحد اختاره في المبسوط والوجه الأول .

لناقوله تعالى «إذا قمتم إلى الصلوة فاغسلوا» وهو عام خرج منه من لحدث له فيبقى الباقي على العموم ولأن الاحتياط يقتضى ذلك فانه محدث والحدث وإن كان لم يرتفع لاجل الضرورة فلا يسقط عنه وجوب الوضوء كالمستحاضة ولأن القول بتكرير الطهارة في حق المستحاضة وعدمه في حق صاحب السلس مما لا يجتمعان والاول حق والثاني باطل .

بيان التنافي أن خروج الحدث المتكرر إما أن يقتضى إيجاب الطهارة المتكررة أولاً ، فإن اقتضى وجب التكرير في صاحب السلس عملاً بالمقتضى السالم عن المعارض

وان لم يقتض وجب عدم التكرير في حق المستحاضة عملاً بالأصل وهو براءة الذمة السالم عن معارضة كون الخروج المتكرر موجباً .

احتج الشيخ رحمه الله بأن الأصل برائة الذمة وحمله على المستحاضة قياس ونحن لانقول به والجواب ان البرائة الاصلية معارضة بدليل الاحتياط فيبقى ما ذكرناه من الادلة سالماً عن المعارض انتهى .

وفيه ما لا يخفى فان الآية الشريفة لاتفيد إلا اعتبار الطهارة في الصلوة وليس مفادها حكماً تكليفياً فلا معنى للتمسك بعمومها وعدم وجوب الوضوء على المتطهر ليس تخصيصاً بل إنما هو من أجل أن المقصود من الوضوء انما هو اثره المفروض حصوله وأما الاحتياط فلا معنى له فان الوضوء ليس إلا لرفع الحدث أو تحصيل الطهارة ولو لم يكن له تأثير أصلاً لم يبق لوجوبه معنى .

وأما المستحاضة فلعل في حدثها شدة توجب التضييق بخلاف المقام ، فالقياس مع الفارق ، ولا منافات بين وجوب التكرير في المستحاضة وعدمه في المقام كما صرح به شيخ الطائفة قدس سره .

وما ذكره من الاستدلال غريب ، فان خروج الحدث المتكرر انما يقتضى التكرار إذا كان من القوة في مرتبة الاستحاضة دون ما لم يبلغ هذه المرتبة كالبول والغايط والريح ، والكشف عن الاختلاف إنما هو الشرع ألا ترى أن الاستحاضة في بعض المراتب لا يكتفى فيها بالوضوء بل ربما يجب فيها تكرير الغسل بخلاف الثلاثة مع أن ما دل على الاكتفاء بوضوء واحد لصلوتين في المسلوس نص وما في الاستحاضة ظاهر في عدم الاكتفاء فلعله في صورة عدم الجمع فان كل صلاة تتوقف على وضوء ، غاية الامر أن الجمع موجب للاكتفاء ، ويمكن أن يكون الحكم على وجه الاستحباب .

فلو ثبت أن المستحاضة بالنسبة إلى المسلوس كالمبطون بالنسبة إليه نحكم في المستحاضة أيضاً بالاكتفاء في صورة الجمع ولكن احتمال اختلاف الاستحاضة والأحداث الثلاثة قائم فلا دليل على الاكتفاء فيها .

فلا حاجة إلى دلالة الرواية على وجوب الوضوء لكل صلوّة ويكفى الأصل ،
فإن الحدث لا يرتفع بهذا الوضوء وإنما ثبت الاكتفاء ، بالنسبة إلى صلوّة واحدة ، وهذا
الأصل والعمدة في هذا الباب وإلا فالرواية الواردة فيها ليست ناظرة إلى صورة الجمع
فلا تعرض فيها لحكمه ، وكون كل صلوّة مقتضية لوضوء المستفاد منها لا ينافي السقوط
في صورة الجمع .

بيان ذلك أن من استمر به الحدث لاسبيل له إلى رفعه فاكتفى الشارع فيه
بالتخفيف على ما عرفت ، والوضوء الواحد إنما كان كافياً لغايات عديدة من حيث
حصول الغرض به ، وهو رفع الحدث وتحصيل الطهارة الاعتبارية ، وهذا الوضوء
لمجامعته للحدث ضعيف الاثروكلما ازداد الحدث ازداد ضعفاً ، كما هو قضية المضادة .
وحيث إن الميسور لا يسقط بالمعسور ، فيجب اتصال وضوء الصلوّة مع الامكان
والفصل بصلوّة أخرى بحسب الأصل غير جائز ، وهكذا الحال في كل فصل فوجوب
الوضوء متصلاً بالصلوّة ثابت اقتضاء في كل من استمر به الحدث ، من غير فرق بين
المسلوس وأخويه وبين المستحاضة .

ومرجع هذا الحكم إلى أن هذا الوضوء لا يرفع الحدث ، وهذا الحكم الاقتضائي
لأينا في ثبوت العفو في الفصل بفريضة مع إقامتها ، فانه حكم ثانوى ثبت على سبيل
الاكتفاء والعفو .

وإن شئت قلت إن هذا تخصيص للعام فلودل دليل على جواز الجمع بين الفريضتين
بوضوء واحد لم يعارضه ما دل على وجوب الوضوء لكل فريضة ، فإن كلاً من الدليلين
ناظر إلى غير ما ينظر إليه الدليل الآخر .

فمقتضى النظر القول بجواز الجمع في المستحاضة أيضاً حيث إن الاستحاضة
أيضاً حدث أصغر إذا كانت قليلة ، وقد دلّ الدليل على هذا الحكم في المسلوس المساوى
له كما التزموا به في المبطلون ، وإنما لا يلتزم به من جهة الاختلاف المحتمل بل
المستظهر من اعتبار الغسل في بعض مراتب الاستحاضة مع الاتفاق في الحقيقة فاحتمال
الشدة في القليلة قائم بالنسبة إلى الثلاثة .

وبالجملة فالرواية ليست ناظرة إلى صورة الجمع ، فلاندل على عدم جوازه .
وقد يتوهم أن الاستمرار يخرج الحدث عن كونه حدثاً ، و مقتضاه ارتفاع
الحدث بالوضوء المجامع لاستمراره وهو يديهى الفساد ، لما عرفت من أنه يكفى في
كونه حدثاً أحد الأمرين أحدهما الخروج عن المخرج الطبيعى ، والآخر كون
الخروج طبيعياً ، والانقطاع والتمكن من التخفظ كسائر المقارنات الأجنبية ليس ممّا
يوجب اختلاف الحقيقة ، ومن المعلوم أن الحكم إنما اختلف للعذر ليس إلا أي ليس
الاختلاف إلا للعذر لعدم صلوح استمرار الحدث لحدوث عنوان آخر ، فان الاستمرار
ليس إلا تكرار الوقوع لعدم القدرة على التحفظ .

وفي التهذيب بالاسناد إلى سماء « سئلته عن رجل أخذته قطير من فرجه إمام
أوغیره قال فليضع خريطة وليتوضأ وليصل ، فانما ذلك بلاء ابتلى به فلا يعيدن إلا
من الحدث الذي يتوضأ منه ، وهو يوههم أن ما كان بلاء لا يتوضأ منه ، ولكن المراد
أن العفو ثبت من جهة النجاسة عن البلاء فيكفى التحفظ عن السراية بوضع الخريطة
ولكن ما كان على مقتضى الطبيعة يحب عليه التطهير منه ، ويجب عنده الوضوء .
ومحصله أن دوران العفو عن تجديد الوضوء مدار العفو عن النجاسة ، وهذا
يدل على ما في المبسوط كما لا يخفى ، ولكن لا يكاد يلتزم بمقتضاه أحد على إطلاقه ،
بل ينافيه ما عن حريز ، فان وجوب الجمع بمعنى عدم اعتبار الوضوء إلا بهذا المقدار
من الفصل لا يلائم هذا الاطلاق ، إلا أن يحمل على الاستحباب ، ولا أنظر أن رواية سماء
تبلغ هذا المبلغ .

وحيث قلنا بالاكتفاء بوضوء واحد في صورة الجمع ، فهل يجوز الفصل بجميع
لواحق الصلوة من النوافل والتعقيبات وغيرهما أم لا ؟ وإن أوجب تأخير
الثانية إلى آخر وقت الفضيلة أو الأجزاء أو لا يجوز إلا الفصل باقامة ؟ فالمترامى من
الرواية هو الأخير للمنع من الاذان بالاقصار على الإقامة ، ولو جاز غيرها لم يكن
وجه للاقتصار عليها .

والتحقيق خلاف ذلك ، فإن الجمع مسقط فانه انما شرع للابتداء بالصلاة واما مع الاشتغال بها وعدم التفريق ، فلاوجه للاذان ، وإن كان وردتاً وهذا هو السرفي السقوط في المواضع المعلومة ، فانه مستند إلى الجمع المقابل للتفريق .

والحاصل أن التفريق كان راجحاً في زمان النبي ﷺ حيث أن البدار المندوب يستلزم ذلك باعتبار انفصال أول وقت فضيلة كل صلوة فريضة عن أول فضيلة صاحبها ، فلهذا كان ﷺ مواظباً على التفريق بين الصلوات حتى أن هذا من الشعار الضرورية للنبي ﷺ وحيث اتفق منه الجمع ترك الاذان الثاني .

والمستفاد من أخبار أهل العصمة استحباب المبادرة ، ودخول وقت الثانية بدخول وقت الأولى ، وأنّ المانع من التعجيل بالثانية إنما هو الترتيب ، واستفدنا من مجموع الاخبار أن ما كان من الشعار من قبيل صلوة الجمعة يختص به زمان الحضور ، وأنه من آثار سلطان النبي ﷺ وخلفائه عليهم السلام .

وبالجملة فالإقتصار على الإقامة إنما هو بالنسبة إلى الاذان يعنى أن المصلى من هذين الفعلين لا يأتى إلا بإقامة فانه مقتضى الجمع لأن الفصل بغير الفريضة مما يتعلق بها غير جائز فالرواية ساكنة عنه نفياً وإثباتاً ، ومقتضى الاصل عدم جواز الإقامة إلا أن جواز الإقامة يكشف عن عدم التضييق ، فلا يبعد جواز جميع ما يتعلق بالصلوة .

وأما الرواتب فلا يجوز لها مطلقاً لبقاء الحدث حقيقة ، ولا اضطراب اليها فلا وجه للحكم بالصحة وعلى تقدير الصحة والاجتزاء فيها بما اجتزى به في الفريضة ، فلا يجوز الفصل بها بين الفريضتين ، فإن النوافل وظائف للاوقات كالفرايض غاية الأمر مشاركتها لها في الوقت ، فتقديم بعض الرواتب على بعض الفرائض انما هو من جهة التحفظ على وقت فضيلتها على ما بيناه في كتاب الصلوة .

والظاهر أن الفصل بالفريضة يختص بالجواز لا بالمقدار من الزمان ، وإن اشتغل بغيرها أولم يشتغل أصلاً فانه القدر المعلوم وعلى القول بجواز الفصل بجميع ما يتعلق بالفريضة تبعاً لها ، فهل يجب التحفظ على عدم الفصل الطويل بحيث لا يتحقق عنوان

تأخير المقدم عن أول وقته وتقديم المؤخر الى وقت الفضيلة أم لا ؟ فظاهر الرواية ذلك ، وظهر ممّا مرّ أن المتوضّى لو استمر به الحدث لا يجب عليه التجديد لما ابتلى به فان وقوع الوضوء بعد الحدث انما يعتبر حيث ينزله .

وأما في المقام فال مقصود من الوضوء ليس إلّا أثر أضعيفاً لا ينافية الحدث ولا يختلف الحال حينئذ باختلاف السبق واللاحق ، فكما لا يضرّ به هذا الحدث حيث يقارنه أو يقع بعده فان المفروض استمراره إذا وقع بعد هذه الحالة أى الابتلاء فكذا إذا وقع قبل الابتلاء ، نعم يعتبر في جميع الأحوال عدم الفصل الطويل مع قطع النظر عن رواية سماعة .

والحاصل أنه لا بدّ لمن استمرّ به الحدث من وضوء سواء وقع قبل هذه الحالة او بعدها فان الامر بالوضوء لا يدلّ إلّا على أن المحدث لا بدّ له من وضوء وان استمر به الحدث وأما وجوبه على المتوضّى فلا بل لا معنى له بعد أن عرفنا أنه أمر وضعي مرجعه إلى اعتبار الطهارة في الصلوة مع إمكان حصولها في الجملة مع استمرار ما يضادها وهو الحدث فان المفروض أنه متوضّى كما أنه في غير ذوى الاعذار لا يجب الوضوء للصلوة بالنسبة إلى المتطهر .

ولا يعقل مثل هذا التعبد حيث إن مرجعه إلى كون تأثير الوضوء الواقع بعد استمرار الحدث في التطهير أقوى ومرجعه إلى أن الحدث المقارن مؤيد لسبب الطهارة فان المفروض عدم الاختلاف الآ من هذه الحيثية .

فظهر ممّا حققناه أن ما يثبت في الشرع إنما هو أعذار من دام به الحدث وأما عدم تأثيره فلا بل نقول إنه أمر غير معقول ، فان استمرار الخروج إن لم يؤكّد السبب فلا يصلح لاسقاطه عن التأثير فانه زيادة في الوجود والآل ترتب عدم المعلول على وجود العلة واجتمع النقيضان .

وفي قوله ﷺ فانما ذلك بلاء ابتلى به أيضاً دلالة على أنه أعذار صرف ، فانه عبارة أخرى عما في رواية أخرى من أن ما غلب الله عليه فهو أولى بالعذر ، فانه على ما في بعض الروايات باب يفتح منه ألف باب ، والمعنى أن ما كان من أمر الله فبأن

يكون عذراً أولى فإنَّ الله غالب على أمره ، والعبد بمعزل عنه .

فسقوط التطهير عن الخبث في المخرج وفي غيره مع التحفظ حيث اتفق التعدي وعدم وجوب الازالة أزيد من مرة في اليوم كما في بعض الروايات وعن الحدّث ما دام العذر إلاّ ممّا كان على المعتاد إنّما هو لكونه عذراً والأعذار إنّما هو تصرف في مرحلة امتثال التكليف ، مع إبقاء الحكم على ما كان عليه ، وإلاّ لم يكن أعذاراً هذا خلف .
وحيث إنّها شرط في الصلوة فلا بدّ من إحرازها ، ولو بالأصل ، بأن يعلم بالسبب كالوضوء ولا يعلم بالمانع أو يعلم بالمسبب ولا يعلم بالمزيل فإن من المعلوم عند أهل الصناعة وحقاق الفن أنّ الأصل عدم المانع والرافع والقاطع والدافع والمزيل أي الأصل عدم ما يختلف عنوانه باختلاف خصوصيات الموارد على هذا المنوال ، مع وحدة الحقيقة والذات .

وبعبارة أخرى حيث علم بتحقيق المقتضى لشيء فلا يعتد باحتمال ما يحول بينه وبين مقتضاه ، إذا كان حكماً صرفاً لا ما كان معلولاً وائراً خارجياً وأمرأ متأسلاً ، فإن الأصل دافع لاثبت والاثبات من شأن الدليل ، وهذا الاقتضاء إما في الأسباب بالنسبة إلى المسببات الاعتبارية كالوضوء بالنسبة إلى الطهارة التي هي اعتبارية محضة وحكم تعبدى صرف وإما في كلّ من الوجود والعدم بالنسبة إلى نقيضه .

فحيث علمنا بالوضوء وشككنا في اقتترانه حال تحقّقه في الخارج بالحدّث فالأصل عدمه فالانتر وإن كان مشكوكاً في حدّونه إلاّ أنّه يثبت بدفع المانع عن سببه الذي هو الوضوء بالأصل كالحكم بترتب علقه الزوجيّة على عقد النكاح حيث يحتمل كون الزوجيّة رضيعة أو حليلة للأب ، فإن الانتر وإن كان مشكوك الحصول والأصل عدمه إلاّ أنّ أصالة عدم المانع للسبب جارية فيؤثر ، ويترتب عليه مقتضاه ، ولا يبقى مجال لأصالة عدمه وإن كان مشكوك الحدوث ، فإنّ العلم بوجود المقتضى يكفي في إثبات مقتضاه إلاّ أن يكون ائراً خارجياً كازهاق الرّوح الثابت باستصحاب الحيوة فيمن قدّ نصفين لاثبات القتل .

وكذا حيث علمنا بوجود شيء أو عدمه في الخارج فلا يعتد باحتمال نقيضه الذي هو رافعه فإن هذا المقدار من الرفع يكفي في جريان هذا الأصل فالعدم وإن لم يكن شيئاً يرتفع بالوجود تحقيقاً إلا أن هذا الأصل يجري فيما يعم الرفع بهذا المعنى على ما حققناه في رسالتنا المعمولة في الاستصحاب بما لا مزيد عليه .

والحاصل أن الشرط أمر وجودي يؤثر في الشيء بإيصال أثر السبب إليه ، و المانع أمر وجودي يحول بين السبب والمسبب ، ومع الشك فالأصل في كل منهما عدم بمعنى أن الممكن لو خلت وطبعه فهو معدوم فالحكم بوجود كل من الشرط والمانع يتوقف على أحد الأمرين أحدهما العلم بسببه مع الشك في الرافع والثاني العلم بتحقيقه مع الشك في نقيضه .

فمع الشك لا يحكم بالطهارة إلا إذا علم بالوضوء مع الشك في الحدث أو العلم بالطهارة في زمان مع الشك في زوالها بعد ما تحققت واعتبار العلم بالحدوث قد اشترط في هذه الأزمنة حتى أنهم زعموا أن الاستصحاب لا معنى له إلا الأخذ بالحالة السابقة إلا أننا حققنا في الرسالة أنه عبارة عن التعويل على الاقتضاء وعدم الاعتناء باحتمال المزيل ، وأنه أصل عقلائي بل ضروري جيلت عليه طباع البشر .

وكيف كان فمع العلم بتحقيق أحد الأمرين والشك في نقيضه فلا إشكال وأما مع العلم بهما في السابق أو السبق ، فالتحقيق الأخذ بما علم تاريخه منهما واستصحابه ومع الجهل فالواجب الأخذ بصدّ الحالة السابقة على الحالتين إن علم بها ، وإلا فالمرجع أصل سابق على هذا الأصل .

هذا هو الحق في الشك في التقدم والتأخر على وجه كلي ، وفي خصوص المقام لا بدّ أولاً من إثبات أن الطهارة المسببة عن الوضوء قسميه أمر وجودي اعتبرت شرطاً في صحة الصلوة زائداً على كون الحدث وجودياً مانعاً عنها بل وظيفة هذا الفن إنما هو إثبات الصغرى .

وأما الأصل فلا يتضح إلا بأفراده بالبحث في الأصول ، وقد أوضحناه بما لا مزيد

عليه فنقول :

إن كونه وجودياً يعرف من التعبير عن الاحداث بالنواقض والحكم بانتقاض الوضوء بها فانه شايع في الاخبار ومن المعلوم ان النقص ضد الابرام ولولم يكن للوضوء اثر وجودي لم يمكن الحكم عليه بالبقاء فضلاً عن ان يتصف بالابرام .

توضيح ذلك ان الوضوء من حيث انه فعل وحركة امر غير قارّ الذات لا يعقل اجتماع اجزائه في الوجود فكيف يبقى المجموع في زمانين ، ومن حيث أنه أثر في المحلّ وهو البلل ايضاً لا يترتب عليه حكم يدور مداره ولا يتصف بالابرام والنقص باعتباره وكذا من حيث أنه مزيل للقذارة المعبر عنها بالحدث ، فان العدم لا يتصف بالنقص والابرام فانهما نحوان من الوجود خصوصاً الثاني ، ولهذا ليس تنجيس ما يطهر بالغسل نقضاً للغسل .

فليس هذا التعبير إلا باعتبار أن للوضوء أثراً وجودياً ينتزع من مجموع الغسلات والمسحّتين يبقى ، وإن زال الفعل كالعلقة الحاصلة من العقود كالبيعة والذمة والامان والبيع واخوته ، فإن العلاقة هي التي يعبر عنها بالعقد باعتبار وصل الحبل بالحبل بعقدة قال الله تعالى : « والذي بيده عقدة النكاح » .

وبهذا الاعتبار يتصف بالحلّ والفسخ والايجاب وينقسم إلى لازم وجائز لاختلاف حال العقدة بالصلوح للحلّ والعدم ، وهذا المعنى هو المصحح لتعلق حق الخيار به فيما كانت العقدة مقضية لعدم الانحلال ، مع إمكان وجود المزيل ، كما هو الحال في البيع ولهذا لا يعقل في العقود الاذنية ، ولا فيما لا ينحلّ كالصدقة على ما حققناه في مبحثه .

وبالجملة إنما تختلف هذه الحالات باختلاف حال الموضوع ولو لم يكن هناك إلا الصيغة الزائلة قطعاً لم يكن للفسخ موضوع ولا للإزالة والاقرار معنى ، مع أن الكلام لا يعقل اتصافه بهذه الأوصاف التي هي من خواص المعاني ، وهذا الأمر الوجودي هو الذي باعتباره شرع التجديد ، فإن الإزالة بعد الزوال محال والتجديد

إنما يتصور في الموجود ، بل التعبير عنه بالنور الذي هو أظهر الأشياء في كونه وجوديا أيضا كاشف عن هذا المعنى .

فالطهارة بهاء وجمال يعبر عنها بالنزاهة وكونه نوراً على نور أظهر في أنه وجودي لاتضاح كون المشبه به من هذا القبيل ، وتشريع الغسل لغير المحدث للجمعة والقدر والزّيادة وغيرها أيضا بهذا الاعتبار .

هذا بعض ما يدلّ على أن لهذه الاسباب أثراً وجوديا أيضا وأما اعتباره في صحة الصلوة ، فيظهر من الاخبار الدّالة على علة التشريع .

ففي العلل جاء نفر من اليهود إلى رسول الله ﷺ فسئلوه عن مسائل ، وكان فيما سئلوه أخبرنا يا محمد لأيّ علة توضع هذه الجوارح الأربع وهي أنظف المواضع في الجسد ؟ فقال النبي ﷺ لما أن وسوس الشيطان إلى آدم عليه السلام ودنا من الشجرة ونظر إليها فذهب ماء وجهه ، ثم قام ومشى إليها وهي أول قدم مشت إلى الخطيئة ثم تناول بيده منها ما عليها وأكل فتطايير الحكيم والحلل عن جسده ، فوضع آدم يده على أمّ رأسه وبكى .

فلما تاب الله عليه فرض الله عليه وعلى ذريته تطهير هذه الجوارح الأربع ، فأمر الله عز وجل بغسل الوجه لما نظر إلى الشجرة ، وأمره بغسل اليدين إلى المرفقين لما تناول بهما وأمره بمسح الرأس لما وضع يده على أمّ رأسه وأمره بمسح الرجلين لما مشى بهما إلى الخطيئة .

و رواه في الفقيه كذلك وفي المجالس وزاد وقال ثم سنّ على امتي المضمضة لينقى القلب من الحرام والاستنشاق لتحرم عليهم رائحة النار وتغنيها .

قال يا محمد فما جزاء عاملها فقال النبي ﷺ أوّل ما يمس الماء يتباعد عنه الشيطان فإذا تمضمض نور الله قلبه ولسانه بالحكمة وإذا استنشق آمنه الله من النار ورزقه رائحة الجنة وإذا غسل وجهه بيض الله وجهه يوم تبيض فيه وجوه وتسود وجوه فإذا غسل ساعديه حرّم الله عليه اغلال النار وإذا مسح رأسه مسح الله عنه سيئاته وإذا مسح قدميه

اجازة الله على الصراط يوم تزل فيه الاقدام .

وقد تظافرت الاخبار الدالة على هذا المعنى .

ويظهر منها ان التطهير المقصود من الوضوء للصلاة انما هو ما يحدث النضارة والبهاء فاذا صادف ذنباً ذهب به والاّ فقد احدث نظارة تبقى في حال الصلاة .

فعن أبي عبدالله عليه السلام ان رسول الله ﷺ قال لما أسرى بى إلى السماء أوحى الله إلىّ يا محمد اذن من صاد فاغسل مساجدك وطهرها وصلّ لربك فذنا رسول الله ﷺ من صاد وهو ماء يسيل من ساق العرش الايمن ، فتلقى رسول الله ﷺ الماء بيده اليمنى فمن أجل ذلك صار الوضوء باليمن ، ثم أوحى الله إلىّ أن اغسل وجهك فانك تنظر إلى عظمتى ثم اغسل ذراعيك اليمنى واليسرى ، فانك تلقى بيدك كلامى ، ثم امسح رأسك بفضل ما بقى في يدك من الماء ورجليك إلى كعبيك ، فاننى ابارك عليك وأوطئك موطئاً لم يطأه غيرك .

فهذا التطهير الذى أمر به رسول الله ﷺ لم يكن عن حدث ولا لازالة الذنوب بل إنما كان لاحداث النور المعبر عنها في المقام بالطهارة .

والحاصل أنّ التطهير من الذنوب الذى اقتصر عليه في هذه الاخبار لتشريع الوضوء لا ربط له بالحدث ومن المعلوم أنّ تشريعه للصلاة اما لرفع الحدث واما لاحداث النضارة للمجرد الازالة أي ازالة الذنوب ، فلا بدّ أن يرجع ازالة الذنوب الى أحدهما وازالة الحدث ليس من ازالة الذنب في شيء ولكن احداث النور يذهب بالذنوب اذا صادفها لما بينهما من التنافي ، فان الذنب يوجب الظلمة .

ولامنافاة بين كون المقصود التطهير من الذنوب الموجودة غالباً في المتوضي وبين أن يكون المقصود احداث النضارة المضادة للظلمة الحاصلة من الذنوب ، وكون ذنب آدم عليه السلام علة لوضوء أولاده وكذا الوضوء من صاد لا يتم إلا من هذه الجهة .

وفي بعض الروايات أنه ان قال في أوّل وضوئه بسم الله الرحمن الرحيم طهرت اعضائه كلها من الذنوب فالطهارة الحاصلة من التسمية ليست عن الحدث وعن الذنب

من حيث هي كذلك ليست مقدمة للصلاة باعثة لتشريع الوضوء .

والحاصل أن المقصود من الوضوء معنى ينطبق على هذا التطهير من الذنوب لأنه هو المقصود وإلا لكان غيره من العبادات أولى بذلك ، بل التوبة هي المذنب لها مع أنها ليست شرطاً بل الصلوة هي الطهارة بهذا المعنى كما يظهر من حكمة تشريعها في الأوقات الخمسة .

فعن أبي عبد الله عليه السلام عن أبي جعفر عليه السلام قال قال رسول الله ﷺ : لو كان على باب دار أحدكم نهر واغتسل في كل يوم منه خمس مرات اكان يبقى في جسده شيء من الدرن ؟ قلت : لا ، قال : فان مثل الصلوة كممثل النهر الجاري كلما صلى صلاة كفرت ما بينهما من الذنوب .

وعن أبي عبد الله عليه السلام قال : لما هبط آدم عليه السلام من الجنة ظهرت به شامة سوداء من قرنه إلى قدمه فطال حزنه وبكاؤه على ما ظهر به فأناه جبرئيل عليه السلام فقال ما يبكيك يا آدم ؟ فقال : من هذه الشامة التي ظهرت بي ؟ قال : قم يا آدم فصل فهذا وقت الصلوة الأولى ، فقام وصلى وانحطت الشامة إلى عنقه .

فجاءه في الصلوة الثانية فقال : يا آدم قم فصل فهذا وقت الصلاة الثانية فقام وصلى فانحطت الشامة إلى سرتة فجاءه في الصلوة الثالثة فقال يا آدم قم فصل فهذا وقت الصلوة الثالثة فقام وصلى فانحطت الشامة إلى ركبتيه فجاءه في الصلاة الرابعة فقال يا آدم قم فصل فهذا وقت الصلاة الرابعة فقام وصلى فانحطت الشامة إلى قدميه فجاءه في الخامسة فقال : يا آدم قم فصل فهذا وقت الصلاة الخامسة فقام وصلى فخرج منها فحمد الله وأثنى عليه .

فقال جبرئيل عليه السلام يا آدم مثل ولدك في هذه الصلوات كمثلك في هذه الشامة من صلى من ولدك في كل يوم ليلة خمس صلوات خرج من ذنوبه كما خرجت من هذه الشامة .

والحاصل أن الصلوة هي الطهارة بهذا المعنى والوضوء الذي جعل مقدمة

للتطهير طهارة بمعنى آخر وهو الذي ظهر من الأخبار من أنه أمر يحدث في الشخص يناسب قيامه بين يدي الله والاقبال إليه ، والابتهاال والخضوع له ، وليس إلا ما يعتبر عنه بالنور فهو نحو بهاء ونزاهة .

وعن أمير المؤمنين عليه السلام في عهده إلى محمد بن أبي بكر « واعلم أن الوضوء نصف الإيمان » ومن المعلوم أن زوال الحدث ليس بهذه المثابة .

وعن تفسير الامام عليه السلام « مفتاح الصلوة الطهور و تحريمها التكبير و تحليلها التسليم ولا يقبل الله صلوة بغير طهور ولا صدقة عن غلول وإن أعظم طهور الصلوة الذي لا يقبل الله الصلوة إلا به ولا شيئاً من الطاعات مع فقد ه موات محمد عليه السلام لأنه سيد المرسلين وموات علي بأنه سيد الوصيين ، وموات أوليائهما ومعاداة أعدائهما » . وهو حديث طويل يشتمل على شواهد على ما ذكرت فكونها مفتاحاً ظاهر فيما اخترناه فإن التكبير أيضاً افتتاح وكونها مفتاحاً باعتبار أنه شروع في الصلوة باعتبار الانصاف بما هو المحبوب عند القيام بين يديه ، وكونه ثلث الصلوة كما في بعض الروايات إنما هو بهذا الاعتبار ، وإلا فزوال المانع ليس من العمل في شيء وجعله من قبيل الإيمان من أقوى الشواهد ، فإن كون الإيمان طهارة ليس باعتبار إزالة شيء بل باعتبار تحصيل بهاء وجمال ونزاهة ونور كما لا يخفى .

والحاصل أن التأمل في الأخبار يوجب القطع بأن الأصل والعمدة في الوضوء إنما هو تحصيل حالة وجودية تتوقف عليها صحة الصلوة وإنما أشرت إلى بعض ما يستفاد منه هذا المعنى والحكم بوضوحه كفانا مؤنة الاستدلال زائداً على ذلك فحيث قد تحقق أنها شرط فالامجال للتأمل في الحكم .

وأما العمومات فهي عن هذا المقام بمراحل لأن غاية ما تدل عليه توقف الصلوة عليها ، وهو أعم من كونها شرطاً فقله عليه السلام « إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلوة ولا صلوة إلا بطهور » ، وغيرهما لادلالة لها إلا على أن الطهارة لا بد منها في الصلوة ، واحتمال كونها من جهة عدم خلو الشخص من الحدث الواجب إزالته يكفي في عدم دلالتها على الشرطية .

وأما الآية الشريفة فمدلولها حكم وضعي وهو توقف الصلوة على ما يترتب على الوضوء وضماً من غير تعرّض لهذه الجهة وحيث ثبت كونها وجودية معتبرة في صحة الصلوة فلا مناص عن العلم بها أو ما بمنزلته .

فمن علم بكلّ من الحدث والطهارة ولا يعلم السابق منهما فان علم بتاريخ أحدهما استصحابه لأن ذلك الزمان المعين لا يجري فيه أصل عدم ما علم بوقوعه فيه بخلاف الاصل بالنسبة إلى الآخر ، وكما ينفي ذلك الآخر عن ذلك الزمان كذلك ينفي عن غيره من الأزمنة ، والعلم بوقوع الحادث لا ينافي نفيه عن كل جزء من أجزاء الزمان بالخصوص .

ولهذا ينفي كلّ من التقدم والتأخر والتقارن بالأصل فان هذا المجمل المعلوم لأثر له فالعلم كالجعل .

فمن علم بأنه توضاً أوّل الزوال وعلم بوقوع حدث منه ولا يعلم أنه كان مقدماً عليه مرتفعاً به أو مقارناً معه مانعاً من تأثيره أو مؤخراً عنه مبطلاً له رافعاً لأثره ، فالمعلوم له إجمالاً أنه وقع منه ما لا يعلم بتأثيره ولا أثر لهذا العلم ، والاصل عدم الحدث في اول الزوال أو فيما بعده ولا يعارض بأن الاصل عدم تقدمه على الوضوء وعدم وقوعه قبل الزوال ، فان هذا الاصل أيضاً جارٍ بمعنى أن الآثار الخاصة المترتبة على وقوع الحادث في كلّ زمان مخصوص يرتفع بالاصل كما أن أثر كل من التقدم والتأخر والتقارن يرتفع بالاصل .

فان مثل هذا العلم الاجمالي من قبيل العلم إجمالاً بأحد النقيضين ، فان مرجع العلم بأنّ الحدث إمّا سابق أو مصادف إلى أن الحدث أثر أو مانع أو من المعلوم أن العلم إجمالاً بأن الوضوء منتقض أو غير منتقض حاصل لكلّ شك ، ومع ذلك فهو شك جاهل .

والسرفيه أن القدر المشترك المعلوم لأثر له والخصوصيات مجهولة رأساً فالحكم في الفرض الطهارة ، وهذا بخلاف ما يعلم بكلّ منهما من غير أن يعلم بتاريخ أحدهما فانهما في مرتبة واحدة من الانكشاف ولا أثر لسلب الخصوصية لعدم ثبوت شيء منهما في زمان خاص كي يختص الآخر بسلبه عنه .

و هكذا الحكم في المتوارثين الذين علم بموتهما أو بإسلام أحدهما مع العلم بموت الآخر وفيما علم تاريخ عقد واحد من الوليين أو الوكيلين إلى غير ذلك مما لا يتناهى من الفروع .

وأما إذا جهل التاريخ ، فإن علم بالحالة السابقة على الحالتين كما إذا علم بوقوع حدث وطهارة بعد الزوال ويعلم بأنه قبل الزوال كان متطهراً :

فأما يعلم بالاثرب ، بأن يكون عالماً بأنه صار متطهراً ومحدثاً بعد الزوال ولا يعلم بالتقدم والتأخر ، فلا يشك في انتقاض الطهارة السابقة بالحدث كما أنه لا يشك في ارتفاع الحدث بالوضوء ، ومع ذلك يحتمل وضوء آخر بعد هذا الحدث فحينئذ يعلم بطروء ضد الحالة السابقة و تبدل الضد بالمثل ولا تبدل آخر ، فيأخذ بالحالة السابقة على الحالتين ويستصحبها لعلمه بحدوث مثلها بعد زوالها مع الشك في المزيل .

وإما أن لا يعلم بالاثرب بل إنما يعلم بالسبب وهو مجرد خروج شيء من الطرفين والوضوء وإن لم يؤثر بأن يقع عقيب مثله فإن الوضوء بعد الوضوء كالحدث بعد الحدث لا يؤثر إزالة ما يضاد أثره فحينئذ يعلم بزوال الحالة السابقة ، فإن الوضوء إن وقع عقيب الطهارة فهو محدث ، لأن الحدث أثر فيهما معاً وإن وقع الحدث قبل الوضوء فهو وإن كان متطهراً واقعاً حينئذ إلا أنه علم بتبدل الطهارة بالحدث ، ولا يعلم بارتفاع الحدث بطهارة أخرى فيستصحب ضد الحالة السابقة على الحالتين .

وأما إذا لم يعلم إلا بوقوع الأمرين فهو لامتطهر ولا محدث ، فإن كلا منهما وجودي والأصل عدمه ، والعلم إجمالاً بوقوع كل منهما مع الجهل بالسابق لا أثر له فإن الشك في الوصف ليس من جهة الشك في الحدوث بل إنما هو من جهة عدم المعرفة باللاحق من الحادثين ، والعلم بالحدوث لا يرفع هذا الشك ، ولا أصل يعرف به اللاحق من السابق فلا مزيل للشك .

فظهر سرّ ما اشتهر من أن من علم بالطهارة والحدث ولم يعلم السابق منهما تطهر ، وأنه ليس على إطلاقه ، وقد خفي ما حققناه على كثير فأكثرنا من المناقشات التي تندفع بالتأمل فيما أشرنا إليه والوقت أشرف من أن يضيع في التعرض لها .

وحيث يشك في شيء مما يعتبر في الوضوء أو غيره من الطهارات جزءاً كان أو شرطاً قبل الفراغ من مجموع العمل أعاد لوجوب تحصیل العلم بالشرط المتوقف عليه وأما بعده فلا يعتد بهذا الشك للأخبار الدالة على عدم الاعتماد بالشك بعد الفراغ وفي المقام أبحاث فصلنا القول فيه في رسالتنا في الاستصحاب ، ونشير إليها إجمالاً :

منها أنه لا يعتبر في هذا الأصل إلا الفراغ والمضى إذا علم الشروع فيه والمراد بالفراغ الانصراف من العمل بعد أن كان مهتماً به وشرع فيه ، لا الاتيان وإلا لم يكن للشك معنى ، مع أن الفراغ حالة نفسانية مقابلة للاهتمام .

هذا إذا كان المقصود الحكم بتحقيق العمل في نفسه مثل أن يكون المقصود الحكم بكون الشخص متطهراً مطلقاً وأما إذا كان المقصود الحكم بتحقيقه بالنسبة إلى عمل خاص ، فالمناط إنما هو الدخول في الغير ، فمن شك في أثناء الصلوة في الطهارة فمجرد الدخول في العمل المشروط بها يكفي في الحكم بالاتيان لهذا العمل وإن وجب عليه تحصیل العلم لعمل آخر .

ومنها أن كل جزء من المركب عمل مستقل في هذا المقام حتى أن كل حرف من حروف الكلمة عمل مستقل .

ومنها أن الطهارات الثلاث وإن كانت مركبة من أجزاء ، إلا أن الحكم إنما يترتب على ما يتوكد منها الذي هو الطهارة في الحقيقة نعم للأفعال حدود وشرائط لكن المجموع المركب من حيث هو كذلك ليس له إلا الأثر الوضعي ، وهو العلية للطهارة .

وموضوع هذا الأصل إنما هو موضوع الحكم التكليفي ، ولا يشمل المعاملات فإنه ليس من ألفاظ العموم في شيء في روايات الباب فإن كلمة ما من المبهمات وعموم المبهمات إنما هو فيما يعبر بها عنه ، وتخصيص شيء بالتعبير ليس خروجاً عن الوضع ولا تخصيصاً في الحكم ، وإلا لكانت الصلة قرينة للتجاوز في الموصول ، بل الوصف بالنسبة إلى النكرة المبهمة مثل كلمة من على الوجهين .

وبالجملة فالكلمة ما يعم الجزئيات لا ما يعمتها معاً فإنه لا يعقل جامع بين الكلّي والجزئي غاية الأمر أن بعض المفاهيم لعدم تحصله وإبهامه يصلح لأن يعبر به عن الكلّي والجزئي على نسق واحد ، فما يشترك فيه الكلّي والجزئي مبهم كالشيء والمفهوم والمعنى . والمبهمات المعروفة من هذا الباب ، وهذا هو الوجه في تسميتها بالمبهمات ، فتبين أنه لا يعم هذا الأصل كغير العبادات

وأما عمومها بالنسبة إلى العبادات فلأنه لا جامع بين الطهارات وبين الصلوة إلا كونها عبادات ، وعموم القاعدة لها وكون الجميع مصاديق لعنوان واحد معلوم من النصوص ، وليس لنا معنى يجمع الصلوة والظهور خاصة ، فإن كلّ جامع يتصور لهما يعمّ غيرهما وأخص المفاهيم كونهما عبادة .

هذا مجرى هذه القاعدة وأمّا الموضوع وهو المضى والتجاوز والفرغ فهو عبارة عن تحقق الفعل من الفاعل وهو على أنحاء أمّا التحقق التام فهو وجود الفعل على النحو الذى تعلق به الحكم فبعد العلم بتحقيقه لا مجال للشك ، فلا بدّ من إحراز نحو من الوجود لتحقيق المضى والشك في نحو آخر لتحقيق مجرى هذا الأصل بأن يعلم بوجود الفعل وبشك في كمال وجوده باستجماع الشرائط ، وفقد الموانع ، فإن الفعل حينئذ ماض من جهة و مشكوك فيه من أخرى .

وكذا إذا علم بالشروع وشك في الاتمام مع وجدان حالة الانصراف والفرغ من نفسه فإن الجزء عين الكل تحقّقاً باعتباره لا بشرط وبهذا الاعتبار يتحد الجميع وتحصل الوحدة فالاطراف والحدود خصوصيات في الوجود .

فمن عام بتحقيق المركب من حيث تحقق جزء منه مع فراغه عنه وكونه شاكاً في الجزء الآخر يصدق عليه أن الفعل مضى وتجاوز الفاعل عنه ، وإن كان شاكاً في نحو آخر من وجوده وهو تحققه بتحقيق المشكوك فيه .

والحاصل أن المركب ليس إلاّ الأجزاء ولها جهات الأولى وجودها في نفسها و بهذا الاعتبار لا رابط بينها وأين القيام من القعود والتحرير من التحليل ومغايرة قرأته

القرآن مع كلِّ من الاركان كتغاير بعضها مع بعض ضرورية .

والثانية تأليف المركب منها أو تعلق حكم واحد بالمجموع ، فان لوجود كل منها حينئذ مدخلية في تحقق المجموع أو امتثال الحكم و في هذه المرحلة لكل منها نسبة خاصة الى الاخر في الترتب .

والثالثة صيرورة الجميع شيئاً واحداً وارتفاع التميز من البين ، فان وحدة العمل المركب من الأمور المتعددة مرجعها الى ارتفاع التميز الموجب للتعدد المنافي للاتحاد المفروض تحقيقه وحيث ان التكليف متعلق بها من هذه الحيثية ، فخصوصيات الاجزاء عوارض للموضوع .

يعنى أن الأصل في الملاحظة وجود واحد والتعدد في خصوصياته كالابتداء والانتها فلهذه الوجودات المتباينة بالذات المستقلة في حدّ أنفسها عوارض في هذه المرحلة كما أن الجنس عرضي بالنسبة الى الفصل ، و ان كان بالنسبة الى النوع ذاتياً .

فالعلم بالشروع مع الشك في الاتمام مرجعه الى العلم بنحو من وجود شيء واحد مع الجهل بنحو آخر من هذا الوجود ، وحيث انصرف عنه مع التلبس به و تحقق الاهتمام صدق أنه أوجد الشيء و فرغ منه فانه باللاحظ الواحداني تصدّى للاتيان به ولم يعرض عنه إلا بعد العمل على طبق ارادته .

وهذا معنى المضى والتجاوز والفراغ ولا ينافي هذا تحقق الشك في بعض أنحاء الوجود وخصوصياته فهو جازم بالشيء من جهة وشاك فيه من أخرى ، وبهذا الاعتبار يصدق الشك في التي بعد الخروج عنه مع أن احراز الخروج ينافي الشك .

وعدم المنافات في المقام انما هو بلحاظ تعدد الحيثية في الوجود الواحد الشخصي فان الوجود والبقاء حيثيتان في شخص واحد من الوجود في الاستصحاب ، وفي المقام الاول عين الآخر ، وبهذا الاعتبار لا تميز بين الاجزاء إلا من حيث أنها كفيات للوجود . فالعالم بالشروع الشاك في الاتمام حيث يرى نفسه فارغاً عن العمل بعد ما أخذ

فيه وصار بحيث لا يرفع اليد إلا بعد قضاء الوطر ، يصدق عليه أنه جاوز الفعل ، فانه يتوقف على أمرين الدخول في الاول والوصول الى الآخر .

أما الأول فمعلوم بالفرض ، وأما الآخر فيكفى فيه أنه وجد نفسه فارغاً عن العمل ، فهو وإن لم يعلم بالوصول إلى النهاية إلا أن التجاوز لا يتوقف إلا على الشروع والانصراف .

توضيح ذلك أن التجاوز والمضى والخروج جهات مختلفة منطبقة على المقام بمجرد الشروع والانصراف وإن شك في الاثبات به على وجهه ، فان مرحلة إيجاد الفاعل للفعل اعتبارات .

منها كون الفاعل متحرراً وسالكا للفعل وبهذا الاعتبار يصدق تجاوزه إيّاه بمجرد التلبس والانصراف ، لأن من دخل في طريق فأما يرجع عنه وإما يتوقف فيه وإما يجاوزه ، وإما يشتغل بسلكه .

أما الرجوع فهو في المقام عبارة عن رفع اليد عن العمل والاعراض عنه وأما التوقف فيه فهو باق يرى نفسه في الانشاء ، ولكنّه لا يشتغل باتمامه فمن لا يشتغل بالعمل بعد الشروع ولا يعرض عنه ولا يتوقف فيه وإنما يرى الانصراف من نفسه من قبيل انصراف من مضى وطره لا يصدق عليه إلا التجاوز ، ومرجه إلى كون العمل ماضياً بالتحقق والانقضاء .

وهذا المعنى في مرحلة إيجاد الفاعل للفعل الواحد يتحقق بتجاوز الفاعل عن الفعل المتحقق بالشروع والانصراف فانهما متلازمان ، فان المعنى الواحد بالنسبة إلى الفاعل تجاوز والنسبة إلى الفعل مضى وبهذا البيان يتضح تحقق الخروج والانصراف بعد الشروع .

هذا وجه دخول الشاك في الانتمام العالم بالشروع في هذا الضابط ، وأما الشاك في الشرط بعد الفراغ ، فظهر وجهه وأما الانشاء فان كان ممّا يوزع على الافعال بمعنى عدم قرح فقد بعض الأجزاء له ، ولو في الجملة في العمل ، والاكتفاء باشتمال غيره

عليه كالاستقبال حيث اشتبه عليه وعرف في الاثناء إن لم يكن مستدبراً ، فانه يكفى تحققه بعد التفطن والعرفان ، ولا يكتفى فيه بالتلبس بالفعل بعدم صدق التجاوز والمضى ، بل يجب عليه حيث ما يشك الاثيان بالشرط والعلم به بالنسبة إلى ما لم يفعله وإلا بطل العمل .

وإن كان ممثلاً لا يوزع عليها بل فقده في جزء من العمل كفقده في الكل مطلقاً كالطهارة من الحدث ، فالتلبس بالفعل تجاوز عنه ومضى له بالنسبة الى جميع الاجزاء حتى ما لم يأت به منها ، فمثل هذا الشرط احرازه لجزء احرازه للجزء الآخر ، لأن مجموع العمل بالنسبة اليه ملحوظ بلحاظ وحداني .

فاذا أتى بجزء ولم يعلم أنه كان مشتملاً على هذا الشرط أم لا ، فهو متجاوز عنه ، ويحكم بأنه لاشك له بالنسبة اليه ، والجزء الآخر وان لم يعلم بوجوده بوجه من الوجوه ونحو من الانحاء إلا أن الفعل الواحد المشروط بهذا الشرط من حيث أنه واحد مضى لبعض شئونه ، وبقي من بعض الجهات .

فالمصلي قبل أن يقوم لله قانتاً يتطهر فليس له أن يقوم بين يديه إلا كذلك ، وقيامه قانتاً الذي هو الصلوة عمل واحد يعبر فيه هذا الأمر بهذا اللحاظ ، فاذانحقق منه الفعل ولو من حيث الحدوث صدق المضى ، وان بقي الانتمام الذي هو بقاء في هذه المرحلة ، وان كان حدوثاً بملاحظة الأجزاء متغايرة منفصلة أو متصلة .

فالطهارة صفة في الفاعل محبوبة تعتبر في التلبس بالفعل ، من غير أن يكون الحدوث والانتمام ملحوظين في هذا الحكم ، فالتلبس بالصلوة من غير طهارة لا يعقل أن يكون ممثلاً ، وإن تمكن من تحصيلها بعد التلبس في الاثناء ، ولا مناص له عن الاعداء ، فتحقق التجاوز عن الصلوة من هذه الجهة ومضيها من هذه الحيثية ، ولو لم تكن الطهارة نحواً من أتعاء وجود الصلوة ، معتبرة فيها من حيث الوحدة ، ماصدق المضى والتجاوز بالنسبة إليها بمجرد الشروع .

وهذا هو السر في الاقتصاد في إحراز الطهارة حينئذ على المشروط بها الذي تلبس به فإن الطهارة باعتبار وجودها في نفسها ليس من الصلوة في شيء ولا يعقل

صدق مضيتها بالتلبس بالصلوة ، وإنما يكفي التلبس بالصلوة في مضيتها والتجاوز عنها في بعض مراتب وجودها ، وهو كونها على طهارة على ما حققناه .
وبالتأمل فيما حققناه ترتفع الاشكالات بحذفها عن المقام ، وقد زلت فيه أقدام الاعلام .

فتوهم بعضهم أن الخروج والتجاوز إنما يعتبران بالنسبة إلى محل المشكوك فيه لا بالنسبة إليه ، حيث زعم أن إرادة الاعم من الشك في وجود الشيء والشك الواقع في الشيء الموجود غير صحيح ، وكذا إرادة خصوص الثاني لأن مورد غير واحد من الأخبار هو الأول ، فلا بد أن يكون المضي بالنسبة إلى المحل حتى يبقى الشاك في الشيء على ظاهره من تعلقه بوجوده في نفسه .

ثم قال إن المراد بمحل الفعل المشكوك في وجوده هو الموضع الذي لو أتى به فيه لم يلزم منه اختلال في الترتيب المقرر ، وبعبارة أخرى محل الشيء هي المرتبة المقررة له بحكم العقل أو بوضع الشارع أو غيره ، ولو كان نفس المكلف من جهة اعتياده باتيان ذلك المشكوك في ذلك المحل .

ثم استشكل في التعميم بالنسبة إلى المحل الاعتيادي ، ولا يخفى أن التفكيك بين فاعل المضي ومتعلق الشك مما يكذبه صريح الأخبار ، وكذا ما جاوزته بالنسبة إلى متعلق الشك وكذا ما خرج عنه قال عليه السلام « كل شيء شك فيه وقد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه » فإن اتحاد مرجع الضامير فيه أظهر من كل ظاهر ، وكذا قوله عليه السلام « كلما شككت فيه ممّا قدمضى فامضه كما هو » فهو عليه السلام جعل ماضى بياناً لما وقع فيه الشك وهل يخفى على ذي مسكة وجوب اتحاد المبين مع ما هو بيان له ، وكذا قوله عليه السلام « إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه » فإن الكون في الشيء عين عدم التجاوز والشيء هو المشكوك فيه .

والحاصل أن من أجل الضروريات اتحاد متعلق الشك ، وما يختلف بالتجاوز والخروج عنه ، والكون فيه وبحكم عليه بالمضي ، ولا حاجة إلى الالتزام بهذا الأمر

الشميع الذي يكذبه صريح الروايات ، بل الاختلاف انما هو لاختلاف الجهات والحديثيات ، ولا ربط للاعتياد بالمضي والتجاوز بل لا بد أن يكون نحو من الوجود معلوم التحقق ، وكيف يكون الزمان أو المكان من جهة الاعتياد بالصلوة فيهما مضيها عين مضي الصلوة المشكوك فيها .

فاتضح بما حققناه أمور : موضوع هذا الاصل وهو التجاوز ، ومجرأه وهو العبادة مطلقاً ، وأنه قد يحكم لهذا الاصل بتحقيق شيء لما يعتبر فيه ، وبعدمه في نفسه ، فالمصلي في حال الصلوة اذا شك في التطهير عن الحدث والخبث محدث نجس وبالنسبة إلى ما فيه من الصلوة متطهر طاهر ، وبقي الكلام في أمور :

منها أن الدخول في الغير قد يكون متحققاً للتجاوز والمضي كما عرفت في الطهارة والصلوة ، والأجزاء بعضها بالنسبة إلى بعض ، ومن هذا الباب كلما يترتب عليه غيره ، وإن كان خارجاً عن القسمين كالظهور بالنسبة إلى العصر .

وحينئذ فاعتبار الدخول في الغير عين اعتبار التجاوز والمضي والخروج ، وأما إذا تحقق التجاوز بالثلبس والانصراف ، وحكم بوجود شيء لنفسه ومضيته من حيث الذات ، فلا وجه لاعتبار الدخول في الغير ، لأن أخذه في الموضوع في أخبار الباب إما مبني على ذلك الوجه وإما من جهة فرض السائل فهو مورد لا موضوع .

وأما من جهة أن الغالب اشتغال الشخص قبل الخروج عن العمل فالمصلي غالباً لا يجد نفسه إلا في جزء من الصلوة فالشاك في المقام لا يكون إلا في الركوع وفي الركوع لا يكون إلا في السجود وأما الهوى كالنهوض فسيظهر عدم الاعتداد بهما فلا ينفعان في الحكم بالمضي بالنسبة والغالب أيضاً أن الغافل انما يقتنبه في نفس الافعال لا في المقدمات التي تزول بسرعة .

وكيف كان فاعتبار الدخول في الغير في الاخبار أعم من أخذه في الموضوع فالروايات على ثلاثة اقسام .

منها ما اقتصر فيه على التجاوز والمضي والخروج مع انه في مقام اعطاء الضابط بل مع التصريح بالحصر وهو ينفي اعتبار الدخول في الغير .

ومنها ما جمع فيه بين الأمرين بمعنى انه جعل نفى اعتبار الدخول في الغير ودوران الحكم مدار التجاوز والمضى عبارة أخرى عن اعتبار الدخول في الغير وهذا أصرح ما يمكن أن يكون في الغاية وان ذكره ليس على وجه اعتبار زائد على الماضي .

ومنها ما اقتصر فيه على اعتباره زائداً على التجاوز وحيث ان الاخير ليس ظاهراً في الاخذ في الموضوع لاحتمالها لاحد الوجوه المتقدمة فلا دلالة له وعلى تقدير الظهور فالقسم الاول أظهر فان كونه في مقام الضابط ينفي اعتباره وحيث إن له محلاً يصلح لان يحمل عليه رجوع اليه وبملاحظة القسم الثاني لا يبقى مجال للرّيب وفي كتب الاصحاب في المقام فروع لا حاجة الى التعرّض لها .



ثم قال أيده الله تعالى :

والموجب للجنابة أمران خروج المنى من المخرج المعتاد و الخروج الطبيعي على ما عرفت في خروج الاخبثين فالخنثى يكفي فيها كون الخروج طبيعياً وإن لم يعلم بأن المخرج الطبيعي كغيرها ولا فرق في ذلك بين الرجل والمرأة فان السبب لا يعقل أن يختلف باختلاف الموارد كالبول والغائط فان الذكورة والانوثة أجنبيّان عن الاخبثين وليس هذا الاختلاف إلا من قبيل الاختلاف باللباس والزمان والمكان .

نعم في بعض الروايات ما يوهم ذلك لكن يندفع التوهم بالروايات المفصلة ففي صحيح اديم بن الحرّ قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن المرأة ترى في منامها ما يرى الرجل عليها غسل ؟ قال : نعم ، ولا تحدثوهنّ بذلك فيتخذنه علة .

وإليها يرجع ما في خبر عبيد بن زرارة قال قلت له هل على المرأة غسل من جنابتها إذا لم يأتها الرجل قال لا وائسكم يرضى أو يصبر بذلك أن يرى بنته أو اخته أو زوجته أو واحدة من قرابته قائمة تغتسل فيقول مالك فتقول احتملت وليس لها بلل ثم قال لا ليس عليهن ذلك ، وقد وضع ذلك عليكم قال وإن كنتم جنباً فاطهروا ولم

يقول ذلك لهن .

فهذه الرواية مبينة على إخفاء الحكم الثابت في الشريعة خوفاً عن الفساد المشار إليه في الرواية السابقة ومن هذا الباب التعليل ، فانه إنما هو لاقناع السائل وإخفاء الامر عليه وإلا فتخصيص المذكور بالخطاب لا دلالة له على اختصاصهم بالحكم مع شيوعه في الاحكام المعلوم اشتراك الجميع فيها وما ذكر من عدم رضاهم بالغسل المذكور لا يصلح لان يكون مانعاً من تشريع الحكم .

نعم يصلح لأن يكون مانعاً من اظهاره وباعثاً على اخفائه في بعض الموارد كالثبية فالحاصل من مجموع الروايات حصول الجنابة للأنات ايضاً ووجوب اخفاء الحكم حيث لا يؤمن من الفساد وبهذا يندفع توهم التعارض بين الاخبار ولا يعول في كون الخارج منياً إلا على العلم فان ما في الاخبار من العلامات إنما هو لكونه طريقة إلى تحصيله لا التعبد الصرف وان لم ينكشف فلا تعارض بين اخبار الباب وبين ادلة الاستصحاب ولا تحكيم فان الشهوة والدفق والفتور اذا اجتمعت حصل العلم بكون الخارج منياً بل بكل منها يحصل العلم غالباً خصوصاً الاولين كما لا يخفى . والحاصل انها للتنبيه على ما هو عليه المعنى في الواقع كما هو الحق في علامات البلوغ والحيض ودم العذرة فان جميع هذه الاخبار في مقام بيان ما هو الواقع لا جعل حكم تعبدى كما توهم .

و عدم اعتبار الدفق في المريض ايضاً من هذا الباب كما هو مقتضى التعليل في بعض الروايات بأنه ضعيف فلا اعتداد بوجوده المنى في الثوب المحض ، بل لا بد من العلم . نعم يحصل به العلم غالباً ، و إليه ينظر ما في بعض الاخبار ، ولا اعتداد بالعلم بحصول الجنابة له أو لغيره فان جنابة الغير لا أثر لها بالنسبة إليه .

وجواز اقتداء أحد واحد بالمنى بالآخر أو الثالث بهما في صلاة واحدة أو صلاتين مبنى على صحة الاقتداء متفرعة على صحة الصلاة عند الامام و لظاهره .

وهذا فيما إذا كان الاشتباه في الموضوعات لوجه له ، وانما يتم مع الاختلاف في الاحكام ، سواء كان الاختلاف في احكام اصول الدين أو المذهب أو الفروع خاصة .

فتمن الخمر مثلاً يملكه المسلم إذا تلقاه ممن يستحلّه و المطلقة ثلاثاً أو بطلاق ينكحه المؤمن مع وقوعه بمحض المنافق .

و من هذا الباب نفوذ مذهب المجتهد على من يخالفه تبعاً له في جميع المقامات من غير فرق بين الافتداء وغيره ، وإلا لم يجز ترتيب آثار الصحة على عمل أحد عند الشك ، لأن غاية ما يقتضيه الاصل وقوع العمل صحيحاً من باب قاعدة من ملك إذا استظهر منه زعمه صحة عمله على ما فصلنا في رسالتنا في الاستصحاب .

والامر الثاني مما يوجب الجنابة دخول الفرج في الفرج المكتنى عنه بالتقاء الختانين فانه لقبح التصريح به يعبر عنه بذلك فان الطبيعة الانسانية تقتضى الاشتمال على محلّ الختان وكون الجماع في القبل وبمناسبة كون أول مراتب الدخول مستلزماً لغيوبة الحشفة عن الأنظار ولو باحاطة بعض ظواهر فرج المرأة ببعضها صارت الغيوبة عبارة عن أول مراتب الدخول ، ولكونه مستلزماً لالتقاء الختانين بالفرج وكون ختانه مقارباً جداً لهذا الختان ومناسبة الختانين فكان الجماع عين التقاء الختانين في أول مراتبه والا فمقطوع الذكر لا ختان له وختان المرأة ليس محلّ الالتقاء حال الجماع وفي الجماع في الدبر لا ختان للمرأة .

والحاصل ان التقاء الختانين تحقيقاً ليس سبباً للجنابة قطعاً بل دخول الحشفة من حيث هي لا يدور الحكم مداره لتحقيق الجنابة بالنسبة الى من لا حشفة له فلا ريب في انه مبالغة في كفاية أول مراتب الدخول في تحقيق الجنابة .

وما توهمه الاصحاب (قدهم) من انه تحديد للمقدار فيقدر لمن لا حشفة له مقداره وان المراد من الالتقاء المحاذات ضروري الفساد فان المحاذات لا علاقة لها مع الالتقاء ودخول الحشفة انما يوجب لصوق الختان بالفرج لا بالختان ولا يختلف قرب الختان من الختان بالدخول وعدمه حتى يكون الدخول الموجب للقرب كناية عنه بل ربما يوجب البعد اذا وضع الختان على الختان اولاً وبعد عنه للدخال .

مع أن ارادة المقدار من لفظ الحشفة أيضاً غلط لعدم العلاقة المصححة بين نفس الشيء ومقداره فانه استعمال اللفظ الموضوع للموضوع المعروض فيما يعرضه وليس

العروض من العلائق المصححة للاستعمال وبالتأمل في نظائره يتضح قبحه وفساده .
والحاصل ان غيبوبة الحشفة والتقاء الختانين لا يصلح شيء منهما في المقام
بمقتضى القرائن المذكورة الا للمبالغة في تأثير مجرد دخول الفرج في الفرج في الجنابة
بل نقول ان مثل هذا التحديد لا يرجع الى معضل فان الجماع لا يختلف باختلاف
مقدار ما يدخل من الذكر والاختلاف من هذه الحيثية من قبيل الاختلاف من ساير
الحيثيات المقارنة التي لا توجب اختلاف الموضوع مثل كون الشخص شاباً او شاباً
وكونه زيبداً او عمرواً وهكذا الى ما لا يتناهى من الخصوصيات .

والحاصل أن نفي التأثير عن بعض الموارد من غير ان يتعدد الموضوع او يختلف
الشرط او يوجد مانع تناقض بحت .

ان قلت ان السبب انما هو دخول المقدار المخصوص ولا مسرح للعقل في الدين
ولا سبيل الى الاطلاع على التسوية بين المقادير واختلافها كما عليه الاساطين .
قلت ان ما ذكرناه ليس من باب الاستنباط بالعقل المعزول عن ادراك الاديان
بل مرجعه الى العلم بعدم صلوح بعض الخصوصيات لاختلاف القضية باختلافها فان
التمييز بين المقارنات والعوارض أمر وجداني لا ربط له بالشرع والجماع حقيقة
واقعية وان تعلق به الحكم التعبدى وتعدد ووحدة وكليته وجزئيته وكون أمر مقوماً
لحقيقته او خارجاً عن ماهيته جهات سابقة على الحكم التعبدى .

ومن المعلوم ان القضية انما تعدد بعد وحدة المحمول والنسبة كما هو المفروض
بتعدد الموضوع على وجه من الوجوه المقررة عند اهل الميزان واختلاف مقدار ما
يدخل او ما يدخل من المقدار لا يوجب اختلاف حال الجماع فلا يعقل ان يختلف
الحكم او يتخلف الاثر وإلا لزم التناقض وتخلف المعلول عن العلة فعلى تقدير دلالة
دليل على مثله وجب طرحه ، كيف والدليل إنما يدل على العكس وهو عدم اعتبار
امر في تحقق الجنابة الا اول مراتب الدخول وانه علة تامة بحسب ذاته وحقيقته وان
الموضوع هو الجماع من حيث هو كذلك .

ولعمري ان ما اشتهر توهمه بين الاصحاب من هذه العبارة من قبيل توهم اكتفاء المسّ واللمس في الجماع من قوله تعالى «أولاستم النساء» وقوله تعالى «بتماساً» ولا ينبغي أن يتوهم من امثال هذه الكنايات إرادة اصل المعنى فالجماع يعبر عنه لقبح التصريح به بعبارات كثيرة وله عناوين متعددة ففي آية أخرى عبّر عنه بافشاء البعض إلى البعض وفي بعض الروايات الذوق من عسيلتها والاتيان والمخالطة إلى غير ذلك .

هذا مع صراحة الاخبار بأن السبب هو الايلاج و الادخال فانها ليست في مقام الاهمال بل في مقام بيان الضابط وتوهم أن إدخال الذكر لا يصدق إلا بإدخال جميعه فاسد ناش عن توهم ان هذا اسم للمجموع وأن البعض ليس ذكراً وهو مع فساده في نفسه فان بعض الذكر ليس تمامه لا أنه حقيقة أخرى كما أن بعض اليد حقيقة . وهكذا الحال في جميع الاعضاء لا ينافي صدق دخوله بدخول بعضه ، فان ما يتعلق ببعض الشيء متعلق بذلك الشيء لا على وجه الاستيعاب الا ترى الى صدق ضرب زيد مع عدم استيعاب الضرب لتمام بدنه .

ومن هنا يصدق غسل اليد وان لم يتعد المرفق بل الوجه وان لم يستوعب وكذا المسح نعم بعض المحمولات ظاهر في الاستيعاب كما عرفت الحال مفصلاً في رواية زرارة عن الباقر عليه السلام في كيفية دلالة الآية الشريفة على التفصيل بين غسل الوجه ومسح الرأس والرجلين بالاستيعاب في الاول والتبعض في الاخيرين .

وقد خفي ما حققناه على كثير في كثير من المقامات حتى توهم جمع اطلاق اليد على معان عديدة لما راوا من اختلاف الحكم المتعلق بها الى غير ذلك مما صدر عنهم مما يخالف الضرورة ولقد ألجأهم إليها عدم تفتنهم لما نبه عليه الباقر عليه السلام وقد بيناه وأثبتناه أن وجود كلمة باء التي هي للاتصاف دليل على عدم الاستيعاب المستفاد من الاطلاق بمقتضى الانصراف .

فتبين أن التسبب انما هو الجماع المحض بمجرد الادخال من غير اعتبار مقدار خاص وكذا لافرق بين الفرجين فان الموضوع هو الوطى في الفرج والدبر أحد الفرجين

ولا إشكال في أن الموضوع للفعل والمهر والحدّ بل جميع الآثار من نشر الحرمة في المواضع الكثيرة شيء واحد .

وإلى هذا أشار أمير المؤمنين عليه السلام فيما رواه الشيخ قدس سره في الصحيح عن الباقر عليه السلام قال جمع عمر بن الخطاب أصحاب النبي صلى الله عليه وآله وقال ما تقولون في الرجل يأتي أهله فيخالطها ولا ينزل فقالت الانصار الماء من الماء وقال المهاجرون إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل .

فقال عمر لعلي عليه السلام ما تقول يا أبا الحسن فقال عليه السلام أتوجبون عليه الحدّ والمهر ولا توجبون عليه صاعاً من الماء إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل فقال عمر القول ما قال المهاجرون ودعوا ما قالت الانصار .

فان معنى هذا الكلام ان من المعلوم لاهل هذا الدين أن هذه الاحكام لموضوع واحد فيستدل بوجود بعضها على البعض وهذا من باب الاستدلال باحد معلولي العلة على الآخر وهذا لا ينافي كون اللازم أعم وإن كان العام لا دلالة له على الخاص ، فان الاستدلال إنما هو بعد إحراز الخصوصية .

فالحدّ وإن ترتب على امور متباينة فلا يستدل به على شيء منها إلا أنه بعد العلم بأنه مرتب على الجماع مع علمنا بأن له آثاراً كثيرة كالظهر وأن الجميع لموضوع واحد بمعنى عدم التفكيك في هذه المرحلة نعلم بفعلية جميع الآثار .

وهذا في الحقيقة تذكرة لما هو المعلوم لا استدلال فكأنه عليه السلام قال إن الموضوع للغسل والمهر والحد هو ملازمة النساء واثبات الاهل وغيرهما من العناوين التي لا يعتبر فيها الانزال فان كان الانزال معتبراً في هذا العنوان كان معتبراً بالنسبة إلى الجميع لأن الموضوع واحد ومن المعلوم اشتراك الجميع كما هو مقتضى التشريك . فلو استفيد من قوله عليه السلام الماء من الماء أنه الموضوع والجماع سبب غالبى للسبب لاموضوع لانهدم اساس استنباط كونه موضوعاً للحدّ والمهر ايضاً وقام احتمال اعتبار الانزال فيهما فان هذا يكشف عن أن تلك الأدلة في مقام الاهمال من هذه الحيثية وإن كان ما يترأى منها من أن الجماع حيث هو موضوع ظهر فساد .

وبما أشرنا إليه يظهر أنه يمكن ان يكون استدلالاً وان كان السائل بمعزل عن ادراك النظريات .

توضيح ذلك ان ترتيب الغسل وغيره من الآثار في ظواهر الكتاب والسنة على مجرد الجماع مما لا ريب فيه غاية الامر ان قوله ﷺ الماء من الماء يحتمل ان يكون حاكماً على تلك الأدلة مفسراً لها ومبيناً للمراد منها وحاصله ان الموضوع لهذا الحكم انما هو الانزال والجماع اجنبي عنه وإنما هو سبب غالبى له ويحتمل أن يكون في مقام بيان سبب آخر وتعيينه بعد الفراغ عن كون الجماع سبباً مستقلاً . فبعد ما علمنا بأن هناك سبباً آخر غير الجماع للجناية ودار أمره بين أن يكون مجرد الاستمتاع او على وجه خاص او خصوص الانزال قال ﷺ ان الماء من الماء بمعنى ان هذا السبب الذي هو غير الجماع ليس إلا ذلك والاحتمال الاول فاسد وإلا لم يكن سبيل الى ترتيب ساير الاحكام أيضاً على مجرد الجماع لأن كونه موضوعاً للحكم لا مورداً صرفاً إنما كان يستفاد بمقتضى الوضع والحمل فان لهما ظهوراً في ذلك .

فقولك إن الخمر حرام أو الميسر ظاهر في أنهما كذلك من حيث الذات لا باعتبار عنوان آخر يقارنهما غالباً فاذا انكشف انه لم يكن عنواناً لحكم من الاحكام بل مورداً تبيين أن في ترتيب الحكم الثابت لما يقارنه نكتة تحسن هذا التعبير وحيث قوى هذا الاحتمال وتطرق لم يكن سبيل الى استنباط كونه موضوعاً لغيره من الاحكام ايضاً .

وهذا معنى قوله ﷺ ان وجوب عليه الحد والمهر ولا توجبون عليه صاعاً من الماء وحاصله ان استفادة كفاية تحقق الجماع في الحد والمهر وكونه موضوعاً ومناطاً لهما ليست إلا من القضايا التي جعل الجماع موضوعاً لها ولا ريب ان الجناية ايضاً كسائر الاحكام يترتب على مجرد الجماع .

فلو كشف قوله ﷺ إن الماء من الماء عن أنه لم يكن موضوعاً ومع ذلك جرى

مجرى الموضوع في تلك القضايا وقام مقامه ، انسدَّ باب استنباط عدم كونه كذلك بالنسبة الى سائر الاحكام ايضا لان صلوحه لهذا المعنى تبين بهذا الدليل .
 إن قلت إن الاحتمال لا ينافي الظهور بل يقوِّمه ويحققه والا خرج عن كونه ظهوراً وكانت نصوصية وغاية ما يدلُّ عليه الوقوع هو الامكان وثبوته لم يكن متوقفاً على البرهان ولا يمنع من ظهور الوضع والحمل في كون الشيء من حيث هو موضوعاً للحكم، ووجود الدليل على خلافه في بعض القضايا لا يمنع من الظهور في قضية أخرى .
 قلت ان السرَّ في ظهور حمل شيء على آخر في انه بنفسه كذلك ان الحمل وقع عليه كما هو المفروض ولا معنى لكون شيء موضوعاً إلا ذلك فان المفروض أن الحكم له والمحمول انتسب إليه ، ولو كان هذا الحمل باعتبار آخر وكان المحمول ثابتاً لموضوع آخر متحد معه أو مقارن له غالباً أو اتفاقاً فليس الحكم ثابتاً لهذا بل لذلك الآخر .

فالانتساب ليس انتساباً أولياً بل تبعيًّا فما توهم من كونه احد طرفي النسبة بمقتضى الحمل عليه فاسد وظهر انه نزل منزلة ما هو أحد الطرفين فجعل في مقامه في القضية .

وهذا وإن لم يكن مجازاً لعدم استعمال لفظ في معنى فان الوضع والحمل نفس الاستعمال لا معنى للفظ المستعمل و الاستعمال تارة يبقى على مقتضى طبعه وطوراً يخرج عنه إلى غيره ممّا يقرب منه كما في المجاز .

الا ترى ان تقديم ما هو حقه التأخير يفيد الحصر من غير ان يكون مستنداً الى وضع ولا فرق فيه بين الموضوع والمهمل والصحيح والغلط بل ولا بين اللفظ وبين الإشارة فان الدلالة مستندة الى كيفية الافادة وخصوصية فيها .

والحصر ايضا بملاحظة خصوصية المقام وإلا فالذى يقتضيه التقديم فيما هو حقه التأخير إنما هو الاهتمام وكونه محطاً للنظر وعمدة في مرحلة الافادة وإن كان في نفسه فضلة غير ركن لا من جهة الاعراض عن إفادة الركن كما في المبني للمفعول بل من جهة زيادة الاهتمام ومن موجباته وقوع الاشتباه في المفعول مثلاً فيريد أن

يعرفه فيقول ضرب زيداً عمرو .

فان كان بالنسبة إلى من يزعم ان المضروب بكر فيؤول إلى قصر القلب وإن كان في مقام توهم تعدد المضروب فيفيد الافراد لانه عين المفعول بتقديمه فالمفعولية تفيد وقوع الفعل عليه والتقديم يفيد أنه هو المفعول لا غيره .

وهذا ليس مستفاداً من لفظ المعنى بل من كيفية الافادة وخصوصية فيها وقد يكون التقديم والاهتمام من جهة كون الوقوع على المفعول الخاص ذا آثار خاصة للمخاطب عناية بها كما اذا كان المقتول اباه او ابنه أو عدواً له أو جليلاً أو حقيراً جداً بحيث يكون نقصا في حق القاتل او يجعل فعله كالعدم وهكذا الى ما لا يتناهى من الخصوصيات .

والحاصل ان اقتضاء الحمل كون النسبة اولية من هذا القبيل لا من باب الوضع فاذا ثبت ان هذه الاستفادة من جهة عدم الاعتناء باحتمال ان لهذا المعنى جهة اخرى توجب صحة الانتساب وان الاصل عدمها ظهر انه لا يبقى مجال للحكم بالعدم بعد العلم بوجود الجهة وكون المتكلم في مقام بيان الموضوع امر لا دليل عليه ولا أصل يقتضيه فان الحمل إنما يفيد الاثبات والثبوت اعم من كونه أولياً .

فالظهور الذي ادّعيناه انما هو ظهور اصلي مستند إلى اصالة عدم ما يصحح النسبة من الخارج وان الموجب للانتساب نفس الشيء وهذا هو السر في ان الورود مورد الغالب يوجب سقوط كل من الاطلاق والتقييد عن الدلالة فان الاخذ بمقتضى كل منهما لا يتم إلا للبناء على عدم ما يصححه غير نفسه فاذا قام الاحتمال للعلم بالمصحح حصل الاجمال .

والحاصل أن تعيين وجه الاستعمال واستفادة امر منه بالاصل انما ينفع اذا لم يقم دليل على عدم التعيين والتقييد مثلاً في حد نفسه تضيق لدائرة الحكم المتعلق بالتقييد إذا كان القيد للموضوع ، وهذا ليس من قبيل استعمال لفظ في التقييد بل إنما هو وجه للاستعمال ومعنى من المعاني الحرفية كالاطلاق والعموم والخصوص . وهذا الوجه إنما يتعين حيث لم يعلم بوجود غيره في مقام من المقامات فاذا

علم بغلبة وجود القيد بحيث صار المقيد مساوقاً للمطلق وصارت الخصوصية رسماً من رسومه فهو موضح للإطلاق كما إذا قلت أكرم فقيهاً لباساً للعمامة ولا تجالس جندياً يلبس السلاح ومن هذا الباب وربائبكم اللاتي في حجوركم .

فتبين أن ترتيب الجنابة على الإيلاج ليس من حيث استتباعه للانزال غالباً بل نقول إن العلاقة بين الإيلاج والانزال ليس بهذه المثابة فإن الانزال من غير إيلاج ليس من الشذوذ بمثابة يجعله كالعدم حتى يكون الإيلاج عبارة أخرى عن الانزال . والحاصل أنه لو كان السبب هو الانزال لم يكن وجه لجعل الإيلاج معرفاً للسبب فإن النسبة تبين كلياً مفهوماً وعموم من وجه مورداً ومادة الافتراق كثيرة شائعة جداً من الطرفين خصوصاً من طرف الانزال فكيف يكون الإيلاج جواباً عن السؤال عما يوجب الغسل فتحكيم أن الماء من الماء على ما يدل على سببية الإيلاج غلط صرف .

ويظهر من تمسكه عليه السلام بقوله عليه السلام إذا التقى الختانان على عدم اعتبار الانزال أيضاً ، ما حققناه من أن معنى هذا الكلام كفاية أوّل مراتب الدخول في الجنابة وهو عبارة أخرى عن أن الجماع من حيث هو سبب لها من غير اعتبار أمر آخر من الانزال وغيره ممّا هو أجنبيٌّ لا أنه في مقام تحديد مقدار ما يدخل .

ولو كان المقصود التحديد لم يكن دالاً على استقلال الإيلاج في التأثير لأن الكلام مسوق لبيان اعتبار امر في السبب وهو الشرط لا في مقام بيان سببية الدخول فلعلّ هذا شرط في تأثير ما هو سبب والعلم بأنه ليس هناك سبب خارج عن الأمرين وأنه لا يحتمل اعتبار أمر زايد على الانزال لا ينافي عدم دلالة نفس الكلام من حيث هو مع أن المقصود إقامة دليل على استقلال الجماع في التأثير ولم يكن في ذلك الزمان هذا المعنى واضحاً .

والحاصل أن التقاء الختانين كناية عن الجماع ولا إيهام فيه لكونه في القبل فضلاً عن الدلالة والتعبير بالختانين كالتعبير بالاهل فإن تمليق الحكم على اتیان الاهل أيضاً لا يوهم اعتبار خصوصية وهذا ليس إلّا من حيث كونه في الغالب الشائع

بهذه الخصوصية حتى صار بحيث لا ينفك عنها في التصور .

وبهذا البيان ينكشف الغطاء عن جميع ما استشكلوا فيه في هذا المقام من الفروع واتضح انه لا فرق بين الميتة والحي ولا بين الصغير والكبير والعاقل والمجنون بل لو اعتبرت هذه الخصوصية في الأدلة أيضا دل على الإطلاق وأكده لان المقيد صار عبارة أخرى عن المطلق موضحا كما إذا قلت إن الأخشين الذين يخرجان من طرفيك موجبان للحدث أو نجسان .

والحاصل ان الخصوصية إذا صارت بحيث لا تنفك عن الشيء غالبا وصارت من لوازمه حكما بحيث تحضر في الذهن عند حضوره خرجت عن عنوان المغايرة وصارت عنوانا للشيء كما في قولك إذا أذن المؤذن فافعل كذا .

ولامجال للوسوسة في جنابة الصغير فإن البلوغ شرط للتكليف والجنابة حدث كالخبث فهل يتوهم عاقل عدم انفعال بدن الصغير والمجنون وأي مناسبة بين عدم التكليف وسقوط الاسباب عن التأثير .

وبالتأمل فيما نبه عليه أمير المؤمنين عليه السلام تندفع الوسوسة في تأثير وطى الذكور والبهائم في الجنابة فان الذكورة والانوثة لا يختلف بهما الجماع فبعد ماثبت تأثير الوطي في دبر المرأة ثبت ذلك بالنسبة إلى غيرها بل عرفت أن التقيد في مثل المقام يؤكد الإطلاق لوروده مورد الغالب مع أن ما علل الامام عليه السلام به التسوية بين الانزال وبين الوطي يدل على التسوية بين موارد الجماع بالاولوية .

وليس التفصيل بين موارد الجماع إلا كالتفصيل بين موارد الانزال فانك قد عرفت أن هذا ليس اختلافا في الحقيقة يصلح لرفع التناقض وربما يتوهم الجاهل ان ما حققناه من القياس والاجتهاد في الدين كما هو طريقة المخالفين مع ان من الواضح ان العقل لا مسرح له في دين الله تعالى كما يظهر من حديث ابان وغيره من الاخبار المتواترة .

بل هذا معنى لا يخفى على من له خبرة بالشريعة وخصوصيات الاحكام ، ولكن مثل هذا التوهم خزي وخذلان وغرور وحرمان وإنما هو استكشاف بعض الاحكام من

بعض آخر ، وربما لا يطلع على بعض الجهات إلا بكثرة الممارسة كما هو الحال في ضروريات الدين بالنسبة إلى أهله .

ومن الأمور ما يبلغ هذا المبلغ بالنسبة إلى العلماء خاصة وهذا يعبر عنه بالاجماع وقد يختص به الأساطين والفحول منهم فهمونهم أيضا ضرورة ، لكن لجماعة خاصة فيقال إن الفقيه لا يخفى عليه هذا المعنى وإن الفقاهة تأباه وربما يقال إن الفقيه أدركه بالشتم .

والحاصل أنه ضرورة لجماعة خاصة من قبيل الحدس ومن هذا الباب ما اشتهر من رد الروايات الصحيحة معللين بأنها مخالفة لاصول المذهب مع أنها ليست مخالفة لما لا يمكن الالتزام بخلافه ، وإنما المخالفة من هذا القبيل وهذا معنى قولهم إن الفقيه لا يلتزم به وإليه يرجع ما نه عليه فقيه عصره كاشف الغطاء عليه الرحمة في المعاطات من أن القول بالاباحة مستلزم لقواعد جديدة .



ويحرم عليه قراءة كل واحد من العزائم أى سور السجديات العزائم وهذا هو المقصود فيما رواه زرارة ويحمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام الحايض والجنب يقرئان شيئا قال نعم ما شائا إلا السجدة فإن السجدة اسم للسورة والعزائم خصوص ما اشتمل منها على ما تجب السجدة عندها من الآيات وتسمية السورة بما يختص بالاشتغال عليها شائعة كالتوحيد والقدر وغيرهما والوسوسة في عدم الدلالة إلا على المنع من خصوص الآية يندفع بان السجدة لا تقرأ فانها وضع الجبهة فالآية ليست سجدة .

فالجُمود ناش عن عدم الخبرة بالاستعمالات الواضحة ولهذا لم يتأمل في فهم هذا المعنى أحد من الأساطين قدس سرهم وشمول الحكم للاجزاء حتى البسملة يظهر بالتأمل فيما دل على أن البسملة جزء عندنا وأن الجزء عين الكل وإن لم يكن جميعه كالقرآن فانه المجموع وكل جزء حتى الحرف الواحد وهكذا الحال في جميع المركبات الاعتبارية وقد نهناك عليه في صدق الذكر على كل جزء منه على منوال

اليد والرجل والوجه فتفطن .

واما مس كتاب القرآن وما عليه اسم الله تعالى فعلى مامر في الوضوء ويحرم عليه الكون في المسجدين المسجد الحرام ومسجد النبي ﷺ وكذا مشاهد النبي والائمة ﷺ حتى الرواق ومسجد الكوفة والسهلة وبيت المقدس وما يشبهها في شدة الاعتناء .

ويكره في غيرها من المشاهد وتختلف في الشدة والضعف على اختلاف درجاتها في الفضل وحيث إن التفصيل لم يتنبه له أحد من الاساطين فلا بد من البيان فنقول بعون الله تعالى ان المسجد اسم مكان من السجود وهو غاية الخضوع ووضع الجبهة اظهر مصاديقه كما ان الصلوة هي العطف والعمل المعهود من اظهر مصاديقه من العبد بالنسبة إلى ربه وكون المكان مسجداً على وجوه .

منها ان يكون صالحا له ومنه قوله ﷺ جعلت لي الارض مسجداً فان جميع الارض لم تكن صالحة لأن يتعبد فيها في الشرايع السابقة بل كان يجب التعتبد في الاماكن المخصوصة فصارت الارض باجمعها مسجداً او مكانا للعبادة .

ومنها ان يتمحض لها بمعنى أن لا يكون لأحد أن يختص به بوجه من الوجوه غير العبادة ويزاحم المناسك المتعبد ومن هذا القبيل الصوامع والبيع والمساجد بل لا يجوز لأحد أن يمنع المصلي ويزاحمه في المساجد بعبادة أخرى فان الصلوة أول ما جعلت للمساجد لها وإن لم يختص بها ، كما أن الامام الراتب لا يزاحمه ولا من يأتيه به غيره في مكانه وزمانه ولا ينافي هذا اشتراك الجميع بالذات .

ومن هذا القبيل المشاهد المشرفة وهي بيوت أذن الله بان ترفع ويذكر فيها اسمه فهي معابد بالذات ويكفي في كونها معابد دفن المعصوم ﷺ فيها كما أن حرم الله معبد بجعل الله تعالى فلا حاجة إلى أن يوقف المكان لذلك .

والفرق بين هذه المعابد وبين المساجد أن الزوار أحق من المصلين بها بعكس المساجد كما أن الحاج أحق بالحرم والمطاف والمشعر من سائر المتعبدين .

ومنها أن يتمحض بعبادة خاصة كالمشعر الحرام والمنى والصفاء والمروة للذين

همامن شعائر الله فالتمحض ينحل إلى نفى وإثبات والتقييد في الإثبات لا ينافي الإطلاق في النفى ومن هذا الباب جميع الاوقاف .

وهذا هو السر في عدم جواز تصرف الموجد في العين المستأجرة حتى بما لا ينافي انتفاع المستأجر وإن لم يجز للمستأجر أيضاً ذلك النحو من الانتفاع لتعين المنفعة وعدم الإطلاق وحيث يتحقق التمحض للعبادة في المكان فتعظيمه تعظيم لها ويختلف الحكم باختلاف الانتساب شدة وضعفاً كما بيناه في الخط الكاشف عن الآيات .

والبيت انتسابه إلى الله أشد بمراتب وإن لم يكن ممحضاً لأن يتعبد فيه فإنه محل ممحض لأن يعبد الله بالتوجه إليه فكانه بيته - تعالى عن المكان - بمعنى أنه بهذه المنزلة فمن توجه إليه توجهه إلى الله تعالى ومن زاره زاره ، فإنه القبلة ويجب أن يطوفون به والحجر يمين الله في الأرض فاستلامه كأنهبيعة مع الله تعالى .

وهذا هو السر في كونه بعد روضة النبي ﷺ والأئمة الكبار أولى بالحرمة من غيره من الأماكن وبعده المسجد ثم المشعر والصفاء والمروة والمنى ثم جميع الحرم .

ويظهر بما نبهناك عليه أن أحكام المعابد التي هي المساجد تختلف باختلاف منشأ انتزاع المعبدية فكون المكان محلاً للهدى أو السعى أو الرمي أو الوقوف لا يوجب كون تنجيسه هتكاً لحرمته بل من لوازم النحر التنجيس بسفك الدماء بحسب المتعارف بخلاف المصلى والمطاف .

وهل الحرم حريم للبيت كما هو الحال في حرم الرسول ﷺ فما عدا المصلى وهو المعروف بالمسجد الحرام والبيت من توابع المعبد أو يدخل فيه الصفاء والمروة والمنى والمشعر وعرفات ، أو المسجد الحرام والبيت الحرام عبارتان عن جميع الحرم الذي يبلغ اثنا عشر ميلاً وجوه .

والذي يدل على الأخير أن المسجد الحرام لم يطلق في الكتاب العزيز إلا عليه بل البيت الحرام غالباً والظاهر أنه باعتبار كونه حرماً لله تعالى وهو معنى شامل للجميع بل المسجد بقول مطلق عبارة عن الحرم في بعض الآيات في وجه قال عز وجل « ومن

أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه وسعى في خرابها أولئك ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين لهم في الدنيا خزي ولهم في الآخرة عذاب عظيم والله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله إن الله واسع عليم .

قيل نزلت في مشركي العرب الذين منعوا الرسول ﷺ عن الدعاء الى الله تعالى بمكة والجأوه الى الهجرة وقال ابو مسلم المراد منه الذين صدوه عن المسجد الحرام حين ذهب إليه من المدينة عام الحديبية .

واستشهد بقوله تعالى « هم الذين كفروا وصدّوكم عن المسجد الحرام » وبقوله تعالى « وما لهم ألا يعذبّ بهم الله وهم يصدّون عن المسجد الحرام » وحمل قوله « إلّا خائفين » بما يعلى الله من يده ويظهر من كلمته كما قال في المنافقين « لنغرينكّ بهم ثم لا يجاورونك فيها إلّا قليلاً ملعونين أينما ثقفوا أخذوا وقتلوا تقتيلاً » .

والتعبير بالمساجد مع أن المراد خصوص الكعبة من قبيل قوله تعالى « إنّما وليكم الله ورسوله » الآية وما اجهل من قال ان المسجد موضع السجود فالمسجد الحرام لا يكون مسجداً واحداً بل مساجد .

وعن أبي عبد الله عليه السلام أنهم قرئش حين منعوا رسول الله ﷺ دخول مكة وبه قال البلخي والرمثاني والجبائي ، والتخريب المنع من العمارة وهي العبادة وإرادة العبادة من عمارة المسجد شائعة ، فالسعي في الخراب هو الاهتمام بالمنع من ذكر اسم الله تعالى فيها ، وهذا لا ينافي شمول الآية لبית المقدس بل مطلق وجه الارض كما عن زيد ابن علي عن آبائه عن علي عليه السلام .

والمقصود أن مكة من المصاديق وقد بينّا أن إطلاقه على الأرض كلّها حقيقة وقوله تعالى « أولئك ما كان لهم » الآية يدل على إرادة مكة فانه إما إخبار كما هو الظاهر ومحصلها والله تعالى اعلم أن إعلاء كلمة الاسلام بفتح مكة يبلغ هذا المبلغ ، فالمشركون بعد أن كانوا غالبين ينقلبون صاغرين حتى انهم لا يدخلونها إلّا خائفين . وقوله تبارك و تعالى : « لهم في الدنيا خزي » مؤكّد و بيان ؛ وإما انشاء فيوافق قوله تعالى

« إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام » .

قيل لما نزلت هذه الآية امر رسول الله ﷺ منادياً ألا لا يحجبن بعد العام مشرك ولا يطوفن بهذا البيت عريان ، وقوله تعالى « والله المشرق والمغرب » الآية على المطلوب ادل حيث إنهم اختلفوا في سبب نزولها فقيل إن اليهود أنكروا تحويل القبلة إلى الكعبة عن بيت المقدس فنزلت الآية ردّاً عليهم عن ابن عباس واختاره الجبائي وقال بيّن سبحانه أنه ليس في جهة دون جهة كما يقول المجسّمة .

وقيل كان للمسلمين التوجه حيث شاؤا في صلواتهم وفيه نزلت الآية ثم نسخ بقوله « فولّ وجهك شطر المسجد الحرام » عن قتادة قال وكان النبي ﷺ قد اختار التوجه الى البيت المقدس وكان له أن يتوجه حيث شاء وقيل نزلت في صلوة التطوع على الراحلة تصلّيها حيثما توجهت إذا كنت في سفر واما الفرياض فقوله « وحيشما كنتم فولّوا وجوهكم شطره » يعني أن الفرياض لا يصلّيها إلا إلى القبلة وهذا هو المروي عن أئمتنا عليهم السلام .

قالوا وصلى رسول الله ﷺ دائماً على راحلته أينما توجهت به حيث خرج الى خيبر وحين رجع من مكّة وجعل الكعبة خلف ظهره وبقية الآية ايضاً تشهد على ما اخترناه وفي تفسير الايات أقاويل ووجوه سخيصة ليس هذا مقام التعرض لها .

فالحاصل أن المشركين الذين هذه صفتهم اظلم الناس وتلك عاقبة امرهم لا ان هذا الفعل اعظم المعاصي فان الشرك أعظم وكذا قتل الانبياء عليهم السلام وهدم الكعبة الى غير ذلك مما هو أعظم من المنع عن ذكر الله في المسجد ، والمساجد عنوان والمراد خصوص مكّة لامطلقاً لا المسجد المخصوص المعبر عنه بالمسجد الحرام ، فان المنع عن دخول مكّة لاعتدال المسجد خاصّة ومن الحماقة أن يقال إن المراد من المساجد ما بناه أبو بكر عند داره فمنع وكان ممن يؤذيه ولدان قریش ونسائهم وأنهم خرّبوه .

ومن الايات قوله تعالى « وإن جعلنا البيت مثابة للناس وأمناً واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى وعهدنا إلى ابراهيم واسماعيل أن طهرا بيتي للطائفين والعاكفين والركع السجود » قوله تعالى البيت هو والمأوى والمنزل نظائر وبيت الشعر من هذا

الباب ، قوله تعالى مثابة أصله مثوبة مفعلة من ثاب يثوب اذا رجع والمراد هنا من المرجعية وانه لا مناص لهم عن اتيانه لا العود كما توهم وإن شئت قلت إن المعنى يحجبون فيثابون عليه فهو محل الثواب .
وقوله تعالى : وأمنأً يحتمل وجوهاً :

منها أن يكون المراد أنه تعالى جعل اهل الحرم آمنين عن القحط والجذب كما قيل في قوله تعالى « أولم يروا أنا جعلنا حرماً آمنأً » وقوله تعالى « أو لم نمكن لهم حرماً آمنأً يجبى إليه ثمرات كل شيء » بل من الهلاك فقد نقل ان الكلب ليهم بالظبي خارج الحرم فيفرّ الظبي منه فيتبعه الكلب فاذا دخل الظبي الحرم لم يتبعه الكلب .

ومنها أن يكون حكماً شرعياً فمن رسول الله ﷺ إن الله حرم مكة وإنها لم تحل لاحد قبلى ولا حلّ لاحد بعدي ، وإنما احلّت لي ساعة من نهار وقد عادت حرمتها كما كانت .

قوله تعالى « واتخذوا من مقام إبراهيم » قرأ ابن كثير وابو عمرو وحزرة وعاصم والكسائي بكسر الخاء وقرأ نافع وابن عامر بفتحها وعلى الاولى عطف على قوله اذكروا نعمتي الآية أو على قوله إني جاعلك الآية والمعنى أنه لما ابتلاه بكلمات وأتمهنّ قال له جزاء لما فعله من ذلك إنني جاعلك للناس إماما وقال واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى .

أو عطف على جعلنا او حال من فاعله أو هو بنفسه معطوف على الامر الذى يتضمنه قوله عز وجل مثابة أو على المضمّر العامل في إذا ، او مستأنفة ويحتمل أن يكون أمر بهذا ولده إلا أنه تعالى أضمر قوله وقال كقوله تعالى خذوا ما آتيناكم .

ويحتمل أن تكون معترضة بأن تكون امراً من الله تعالى لامة محمد ﷺ نفرياً على كونه مثابة وأمنأً ، والواو بمنزلة الفاء ومقام إبراهيم على هذا هو الحرم كلّهُ ، والمصلى القبلة أي محلاً يتوجه إليه للعبادة فإن الصلوة العطف فهو محلّ اتخذ للعطف

الذى هو من العبد بالنسبة إلى ربه عبارة عن التعبد والخضوع وعلى القراءة الثانية فهو إما إخبار عن ولد إبراهيم وإما عطف على وإن جعلنا البيت .
قال العلامة أبو السعود في تفسيره وقرء واتخذوا على صيغة الماضى عطفاً على جعلنا اى واتخذ الناس من مكان إبراهيم الذى وسم به لاهتمامه به و اسكان ذريته عنده قبلة يصلون اليها .

وأما مقام إبراهيم فشيوع اطلاقه على موضع الحجر الذي قام عليه إبراهيم عليه السلام في هذه الاعصار حتى أنه لا يفهم منه إلا ذلك الموضع واضح وإرادته من الآية الشريفة أيضاً يستفاد من الاخبار .

فمن جابر (ره) ان النبى ﷺ لما فرغ من طوافه عمد إلى مقام إبراهيم فصلى خلفه ركعتين وقرء وواتخذوا من مقام إبراهيم مصلى، وقد سئل الصادق عليه السلام عن الرجل يطوف بالبيت طواف الفريضة ونسى أن يصلى ركعتين عند مقام إبراهيم فقال يصليها ولو بعد أيام إن الله تعالى قال واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى .

وعن الباقر عليه السلام ما أعظم فرية أهل الشام على الله تعالى يزعمون أن الله تعالى حيث صعد إلى السماء وضع قدمه على صخرة بيت المقدس ولقد وضع عبد من عباد الله قدمه على صخر أمرنا الله أن نتخذ مصلى الحديث .

وقال مجاهد مقام إبراهيم عليه السلام الحرم كله وقال عطاء إنه عرفة والمزدلفة والجمار وقال ابن عباس الحج كله مقام إبراهيم والمصلى وقول مجاهد هو الذى يشمل كل الحرم وقال حسن أراد قبلة وقال قتادة والسدى أمروا أن يصلوا عنده .

قوله تعالى « طهر بيتى للطائفين » أى عن الجيف والافذار واجعلوه مكاناً نظيفاً لمن يأوى إليه بالزيارة أو المجاورة أو الصلوة فان الطائف المقابل للمعكاف إنما هو بهذا المعنى فالمعنى ان تنظيف البيت اى الحرم لهؤلاء الاصناف لاغيرهم .

ومن زعم أن المراد بالبيت هو المعنى الاخص التجأ فى تقييد التطهير إلى تأويلات باردة سخيفة ، ولا يعتبر في صدق البيت البناء إلا أنه غالباً كذلك .

وأما الحج فلا يتوقف عليه والمكان المعد له بيت للحاج وان لم يكن مبيّناً

ويظهر هذا المعنى من الآيات التي سنتلوها عليك انشاء الله تعالى وهذه الآية صريحة في إرادة الحرم من البيت فان الامن والحرم متساوقان وإن اختلفا بالحقيقة فان الامنية بعض شئون الحرم .

قال الرازى ليس المراد نفس الكعبة لانه تعالى وصفه بكونه آمناً وهذا صفة جميع الحرم لصفة الكعبة فقط ، والدليل على أنه يجوز إطلاق البيت والمراد فيه كل الحرم قوله تعالى : « هدياً بالغ الكعبة » والمراد الحرم كله لا الكعبة نفسها ، لأنه لا يذبح في الكعبة ولا في المسجد الحرام ، وكذلك « فلا يقرّبوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا » والمراد والله اعلم منهم من الحجّ و حضور مواضع النسك وقال في آية اخرى « أو لم يروا أنا جعلنا حرمآ آمناً » وقال الله تعالى في آية اخرى مخبراً عن إبراهيم « رب اجعل هذا البلد آمناً » فدل هذا على أنه وصف البيت بالامن فاقتضى جميع الحرم .

والسبب في أنه تعالى أطلق لفظ البيت و أراد به الحرم كله ان حرمة الحرم لما كانت معلقة بالبيت جاز ان يعبر عنه باسم البيت انتهى .

وقد عرفت أنه لاحاجة إلى هذا التكلف في إطلاق البيت على الحرم ، وأنه حقيقة فيه فكلما يبات فيه فهو بيت وهل يتوهم عاقل أن البيتونة لا تتحقق إلا فيما كان مبنياً أو أن مادة البيت لها معنى آخر .

ومن المعلوم أن أوّل بيت وضع للناس الموصوف بأته فيه مقام إبراهيم أو هو هو ، وأن من دخله كان آمناً وأنه يحجّ إنما هو الحرم لا هذا البيت المخصوص ، ومقام إبراهيم أيضاً عبارة عن مكّة فانه أسكن ذريته بها ، فانه قال « ربنا أنى أسكنت من ذريتي بواد غير ذى زرع عند بيتك المحرم » وإن لم يكن ذلك اليوم بناء فالبيت المحرم هو الحرم والوادي بكّة التي فيها مكّة التي فيها الحرم الذى فيه هذا البيت .

فهو تعالى جعل البيت مثابة للناس وحرمآ آمناً والناس أيضاً جعلوه كذلك بان اتخذوه منسكاً ومعبدآ واعادة اسم الظاهر لتعظيم ابراهيم عليه السلام وان وقوع ما

اراده الله وشيوعه من جهة تزويج إبراهيم واسكان ذريته وبنائه واذانه في الناس .
فالمعنى والله تعالى اعلم وإن جعلنا الحرم مرجعاً للناس وكهفاً لهم وحرماً
آمناً واتخذ الناس من بكة محلاً للنسك وهو الحرم وعهدنا إلى ابراهيم واسماعيل
بعد ان صار الحرم مرجعاً للناس واتخذوه منسكاً بان يطهروا لجميع من يأتي إليه ويدخله
سواء في ذلك الطائف والعاكف والناسك والطائف هو الزائر هنا والآفهو مقابل للعاكف .
قال تعالى « يا أيها الذين آمنوا ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم والذين لم
يبلغوا الحلم منكم ثلاث مرات من قبل صلوة الفجر وحين تضعون ثيابكم من الظهيرة
ومن بعد صلوة العشاء ثلاث عورات لكم ليس عليكم ولا عليهم جناح بعدهن طوافون
عليكم بعضكم على بعض » الآية .

وقال عز من قائل « إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر
فلا جناح عليه أن يطوف بهما » الآية والسعي المأمور به بين الجبلين هو الطواف .
فتبين أن الطواف في الاصل ليس خصوص العمل المعهود بل انما هو تكرر
الورود على شيء والخروج عنه ، والاعتكاف والعكوف هو القيام والاستقرار عنده
فالمعنى إني جعلت البيت مرجعاً لجميع هؤلاء واحب أن يطهروهم فان الناس اتخذوه
مرجعاً ومنسكاً واقبلوا إليه للحج والتوطن باذان الله تعالى ودعوته لهم إليه ولا ينبغي
نزول الوافدين الى الله في بيته إلا في حال نظافة البيت وهذا معنى جبلت عليه الطباع
فلا يرضى من هو في غاية الرذالة بانزال ضيفه في مكان قذر او على حالة منكرة فكيف
ورب البيت رب العالمين .

ويظهر منها ان هذا التطهير ليس ممماً يرجع الى البيت نفسه من جهة تشريفه
بل انما هو للناس القاصدين له فهو إغزاز لهم لاقبالهم الى الله تعالى وإجابتهم دعوته .
وهذا التطهير يتعلق بالمساكن ومرافقها فان المعنى أن الناس المصلين إلى البيت
المحجبين لدعوة الله تعالى حيث انهم ضيوف الله تعالى فله تعالى عناية بهم بان يطهروهم
لهم قاصر اقرب الناس إليه في ذلك اليوم ابراهيم واسماعيل ان يقوموا بهذه الوظيفة

وفي هذا من العناية بمن يدخل الحرم ما يوجب السعي اليه بالرؤس لا المشي بالاقدام. والحاصل أن التسوية بين الاصناف في هذا التشريف المستفاد من الآية محصله أن البيت يظهر لكل من يقبل اليه وحيث أن الغالب لا يخلو عن الدخول في هذه العناوين جعل التعبير بها عبارة عن التعميم بل التحقيق أن الركع السجود الذين هم المصلون ليسوا خارجين عن الطائف والعاكف .

فالمعنى والله تعالى اعلم أن العناية لا يختص بها الناسك المتعبد بل كل من دخل البيت وإن لم يكن من اهله بالتوطن فيه ولهذا قدم الطائف وقد عرفت معناها فلا يخرج من الآية احد ممن سعى اليه ودخله بأي وجه كان لصدق الطائف على كل من قصده ومروءته عن اقبال وقصد وإن لم يحصل منه الطواف المقابل للسعي لحصول المعنى اللغوي والتعبير بنفي الجناح عن الوجوب في الآية الشريفة انما هو باعتبار توهم الحرمة .

ففي الكافي والعياشي عن الصادق عليه السلام انه سئل عن السعي بين الصفا والمروة فريضة ام سنة فقال عليه السلام فريضة قيل أو ليس قال الله عز وجل « فلا جناح عليه أن يطوف بهما » قال كان ذلك في عمره القضاء إن رسول الله صلى الله عليه وآله شرط عليهم أن يرفعوا الاصنام من الصفا والمروة فتشاغل رجل عن السعي حتى انقضت الايام واعيدت الاصنام فجاءوا إليه فقالوا يا رسول الله إن فلانا لم يسع بين الصفا والمروة وقد اعيدت الاصنام فانزل الله عز وجل « إن الصفا والمروة ، إلى قوله « فلا جناح عليه أن يطوف بهما » أي وإن كان عليهما الاصنام .

وفي الكافي عن الصادق عليه السلام أن المسلمين كانوا يظنون ان السعي بين الصفا والمروة شيء صنعه المشركون فانزل الله هذه الآية .

فظهر ان البيت ومقام ابراهيم عليه السلام عبارتان عن الحرم كالمسجد . ومن الايات قوله عز من قائل « وإن قال إبراهيم رب اجعل هذا بلدا آمنا وارزق أهله من الثمرات من آمن منهم بالله واليوم الآخر » الآية ، البلد هو الأثر في الجلد وغيره وجمعه بلاد ومن ذلك سميت البلاد لأنهم اوضاع مواطن الناس وتأثيرهم

ومن ذلك قولهم لكركرة البعير بلده لأنّها اذا برك تأثرت والبلد الأمن هو البلد الحرم .

قال ابن عباس يريد حراما محرما لا يصاد طيره ولا يقطع شجره ولا يختلى خلاه وقال ابن عباس قال رسول الله ﷺ يوم فتح مكة ان هذا البلد حرّ ماله الله تعالى يوم خلق السموات والارض فهو حرام بحرمة الله الى يوم القيمة وأنه لم يحلّ القتال فيه لأحد قبلي ولم يحلّ لي الا ساعة من نهار فهو حرام بحرمة الله الى يوم القيامة لا يعضد شوكة ولا ينفر صيده ولا يلتقط لقيطه الا من عرفها ولا يختلى خلاه .

فقال العباس يا رسول الله الا الاذخر فانه لقينهم وليبوتهم ، فقال الا الاذخر فهذا تفصيل لكونها حراما وأمنا .

وعن الصادق عليه السلام ما يفيد هذا المعنى قال من دخل الحرم مستجيراً بالله فهو آمن من سخط الله تعالى ومن دخله من الوحش والطيور كان آمناً من أن يهاج أو يؤذى حتى يخرج من الحرم فظهر أن البلد الأمن عبارة عن الحرم .

نعم في الآية التي بعدها أي قوله تعالى : واذيرفع ابراهيم القواعد من البيت الآية اريد بالبيت خصوص الكعبة .

ومن الايات التي اريد فيها بالمسجد الحرام الحرم كله بلا ريب قوله تعالى : « قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضيها فولّ وجهك شطر المسجد الحرام وحيثما كنتم فولّوا وجوهكم شطره » الآية ثم بعد آيات « ومن حيث خرجت فولّ وجهك شطر المسجد الحرام وإنّه للحق من ربك » الآية « ومن حيث خرجت فولّ وجهك شطر المسجد الحرام وحيثما كنتم فولّوا وجوهكم شطره لئلا يكون ، الآية دلت الايات المتأكدة بعضها ببعض على أن القبلة هي المسجد الحرام للثنائي :

ومن المعلوم أن القبلة ليست خصوص المسجد بالمعنى الأخص للبعيد ، وإن قيل أنه قبلة لأهل الحرم .

فالمراد من المسجد الحرام إمّا خصوص الكعبة أو الحرم كله والأول يقال له المسجد الحرام باعتبار تمحيضه في الانتساب إلى الله تعالى بجعله قبلة ومزاراً للحاجّ

والثاني بجعله حرماً لله تعالى والثاني هو المراد قطعاً للدلالة الدالة على أن القبلة للمبعد هو الحرم كله .

روى مفضل بن عمر أنه سئل أباعبدالله عليه السلام عن التحريف لأصحابنا ذات اليسار عن القبلة وعن السبب فيه فقال إن الحجر الأسود لما أنزل به من الجنة ووضع موضعه جعل أنصاب الحرم من حيث يلحقه النور نور الحجر فهو عن يمين الكعبة أربعة أميال وعن يساره ثمانية أميال كله اثنا عشر ميلاً ، فإذا انحرف الإنسان ذات اليمين خرج عن حد القبلة لقلة أنصاب الحرم ، فإذا انحرف ذات اليسار لم يكن خارجاً عن القبلة .

وروى الكليني عن علي بن محمد مثله فالقبلة إنما هي الحرم ، وعليه شواهد كثيرة لا يناسب المقام التعرض لها .

ومن الآيات قوله عز وجل « ولا تقتلواهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه » وقوله « وصدّ عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند الله » .

ومن المعلوم أن المنهي عنه إنما هو القتال في الحرم لا خصوص المسجد وأيضاً الصدّ عن مكة لا عن خصوص المسجد ، والأهل للحرم لا للمسجد ، والإخراج أيضاً عن الحرم لا عن المسجد .

فإن المراد إخراج النبي صلى الله عليه وآله عن مكة وسائر المؤمنين ، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله بعث ابن عمته بعد سبعة عشر شهراً من مقدمه المدينة إلى مكة وأمره أن ينزل عقبة يترصد بها غير قريش ولما صادفوا بعض المشركين قتلوا بعضهم وأسروا آخرين وساقوا العير بما فيه فقالت قريش قد استحلّ حجّ الشهر الحرام فأنه صادف هلال رجب فتوهّموا أنه فيه ، والمعنى أن ما صنعه المشركون قبل هذا من الكفر بالله والصدّ عن سبيل الله وعن المسجد الحرام ، وإخراج النبي صلى الله عليه وآله ومن آمن به منه أكبر ممّا زعموا وقوعه عن عبدالله بن جحش ، وفيه تنبيه على أن القتال الذي

يكون كبيراً ليس هو هذا لأن الغرض به نصره الاسلام وإذلال الكفر القبيح ما صنعه المشركون قبل هذا .

ومن الايات قوله تعالى «ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام» ، فان التمتع بالعمرة إلى الحج ليس لاهل مكّة ومن يجري مجريهم وإنما هو لمن لم يكن من حاضري مكّة .

قال طاوس حاضروا المسجد الحرام هم أهل الحرم ، وقال الشافعي يكون على مسافة القصر من مكّة وأن كثيراً ما ذكر الله المسجد الحرام والمراد منه الحرم ، قال الله تعالى : « سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً » من المسجد الحرام « ورسول الله إنما أسرى به من الحرم لا من المسجد الحرام ، وقال « ثم محلّها إلى البيت العتيق » والمراد الحرم لأنّ الدماء لا تراق في البيت والمسجد والاختلاف في أن الحدّ اثنا عشر ميلاً أو ثمانية وأربعون أو ثمانية عشر لا ينافي إرادة الحرم من المسجد الحرام فانه تحديد للحضور .

ففي الكافي عن الصادق عليه السلام في هذه الآية من كان منزله على ثمانية عشر ميلاً من بين يديها وثمانية عشر ميلاً من خلفها وثمانية عشر ميلاً عن يمينها وثمانية عشر ميلاً عن يسارها فلا متعة له .

وفيه عن الباقر عليه السلام سئل عن هذه الآية قال ذلك أهل مكة ليس عليهم متعة ولا عليهم عمرة قيل فما حدّ ذلك قال ثمانية وأربعون ميلاً عن جميع نواحي مكّة دون عسفان وذات عرق .

وليس المراد خصوص المسجد بالمعنى الاخص قطعاً وإنما الملحوظ البلد وكونه مسجداً إنما هو باعتبار كونه معبداً وهذا إنما ينطبق على الحرم لا على مكّة من حيث هي مصر أو بلدة ، بل يظهر من بعض الايات أن الكعبة تشمل الحرم قال عزّ من قائل : « يا أيّها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد - إلى قوله - هدياً بالغ الكعبة » الآية وقد عرفت أن الكعب اسم للعضو المخصوص المشتمل على النتوء ، ومنه تكعّب ندى الجارية ، وكعوب الرمح لاشتغالها على النتوء صارت كعوباً .

فهذا النجوم من التنوّ من خواص ذلك العظم بحسب أصل الخلقة ومنه المكعب والكعبة لها تنوّ في الأرض باعتبار كونه مثابة وامناً فهو نأتى معنى والذي بناه آدم عليه السلام ورفع إبراهيم عليه السلام قواعده وإن كان جزءاً من الحرم إلا أن الحرم تابع له محسوب منه متحد معه باعتبار وإن غايره باعتبار آخر .

وبالجملة فالواجب إمّا بلوغ الهدى إلى مكّة أو منى قال ابن عباس إذا أتى مكّة ذبحه وتصدق به وقال اصحابنا إن كان أصاب الصيد وهو محرم بالعمرة ذبح جزائه أو نحره بمكّة قبالة الكعبة وإن كان محرماً بالحج ذبحه أو نحره بمنى .

وكيف كان فلا يجب البلوغ إلى البيت بالمعنى الخاص ، بل لا يجوز النحر والذبح فيه وأين المنى من البيت فكونها كعبة لا وجه له إلا باعتبار شمولها للحرم كله ، فانها من حيث هي ليست كعبة إلا أن تتسع دائرة بلوغ الكعبة .

وقال عزّ من قائل « جعل الله الكعبة البيت الحرام قياماً للناس » الآية وقد عرفت أن البيت الحرام هو الحرم كله والقيام عبارة أخرى عن كونه أمناً فانهم يلجئون إليها في شدائهم فيأمنون ولهذا ذكره بعد ما دلّت من الايات على حرمة الحرم .

فالذي يظهر من مجموع الايات والأخبار أن الحرم والبيت الحرام والمسجد الحرام والبلد الحرام والكعبة كلّها شيء واحد إلا أن الأصل والعمدة إنما هو الفضاء الذي وقع فيه البيت المخصوص وهذا هو الوجه في اختصاصه بكونه قبلة لمن في المسجد وكون المسجد قبلة لأهل الحرم وكون الحرم قبلة لمن نأى ، مع أن القبلة شيء واحد كما ظهر من الايات السابقة الدالة بالالفاظ العامة المؤكدة على أن قبلة جميع الناس في جميع الأحوال هو المسجد الحرام .

ومن الايات قوله تعالى في سورة الانفال « وما لهم ألا يعذبهم الله وهم يصدون عن المسجد الحرام وما كانوا أوليائه إن أوليائهم إلا المتقون » .

وقد عرفت أن الصّد لم يكن عن المسجد بالمعنى الخاص بل إنّما كان عن الحرم .

ومنها قوله تعالى في سورة التوبة «الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَمَنْ
المعلوم أنه لم يقع عند المسجد بالمعنى الاخص وإنما وقع في الحرم .
ومنها قوله تعالى فيها «أَجْعَلْتُمْ سَقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ، فَانَّ
عمارة المسجد افتخر بها شعبة أو ابنه طلحة ومن المعلوم أن الذى افتخر به شعبة أو
ابنه إنما هو حجابة البيت .

وليس المراد به المسجد بالمعنى المقابل للبيت قطعاً بل المراد به إنما هو البيت
الحرام وقد عرفت اتحاده مع الحرم وأنه هو فقوله تعالى قبلها «ما كان للمشركين أن
يعمروا مساجد الله» ظهر معناه وأن المراد بالمساجد ما يعم البيت والعمارة تتناول
بنائها ورم ما استمر منها وكنسها وتنظيفها وتنويرها بالسراج وزيارتها والاشتغال
بالعبادات فيها من الصلوة والصيام والدرس وصيانتها مما لم يمتن له كحديث الدنيا .

وفي الحديث القدسي إن بيوتى في الأرض المساجد وإن زوارى فيها عمّارها
فطوبى لمن تطهر في بيته ثم زارنى في بيتى فحق على المزور أن يكرم زائره .

والحاصل أن من المحال أن تتحقق العمارة من عباد الاصنام الذين صنعهم
وضع الاصنام في البيت الحرام والاقبال إليها والخضوع لها بل تطهير البيت الحرام
منهم من أعظم شئون عمارة المسجد الحرام فكيف يفتخر عباس وشعبة بهذا المعنى
وإنما العمارة فعل من آمن بالله إلى آخر ما دلت عليه الآية .

فعن تفسير أبى حمزة أن العباس لما أسريوم بدر أقبل اليه ناس من المهاجرين
والانصار فعيثوه بالكفر وقطيعة الرحم فقال مالكم تذكرون مساوينا وتكتمون
معاسننا قالوا وهل لكم من محاسن قال نعم والله إنا لنعمر المسجد الحرام ونحجّب
البيت ونسقى الحاج ونفك العاني، فانزل الله ما كان للمشركين ان يعمروا .

وقيل إن علياً عليه السلام قال للعباس ألا تنهجر ألا تلحق برسول الله فقال الست في
افضل من الهجرة اعمر المسجد الحرام واسقى حاج بيت الله فنزلت اجعلتم سقاية الحاج .
والمعنى والله اعلم أن هذا الامر الذى توهموا اختصاصهم به وعدم حصوله
لامير المؤمنين عليه السلام أيضاً اختص به هو عليه السلام حيث أن انصافه عليه السلام بهذه الصفات من

أعظم شؤون شعائر الله فإن المساجد إنما تعظم بالنبى ﷺ وخلفائه عليهم السلام وكلما ازدادوا قدراً ازداد المسجد عظمة والمساجد من الاعلام التى تظهر مقاماتها بهم فهم الأصل بل كل جهة من جهات قوة الاسلام عمارة للمسجد الحرام وكل وهن فيه تخريب له .

ومنها قوله عز وجل « إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا » أي الحرم « وإن خفتهم عيلة، أى فقراً أو حاجة وكانوا قد خافوا انقطاع المتاجر بمنع المشركين عن دخول الحرم » فسوف يغنيكم الله من فضله إن شاء « ومنع المشركين من دخول الحرم من خواصه الثابتة في الدين كسائر ما يختص به ولو جاز تنجيسه فأنه ليس من جهة التنجيس وإزالة النجاسة هو الشرك ، فالحرم يختص بأنه لا يدخله المشرك لشركه وهذا لا ربط له بتنجيس المساجد .

ومنها قوله عز وجل « سبحانه الذى أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام » قال في المجمع قال أكثر المفسرين أسرى برسول الله من دار أم هانئ أخت على بن أبي طالب رضي الله عنه وزوجها هيرة بن أبي وهب المخزومي وكان تلك الليلة في بيتها وأن المراد بالمسجد الحرام هنا مكة ومكة والحرم كاهنًا مسجد .

ومنها قوله تعالى في سورة الكهف « إن يتنازعون بينهم أمرهم فقالوا ابنوا عليهم بنياناً ربهم أعلم بهم قال الذين غلبوا على أمرهم لنتخذن عليهم مسجداً » والمعنى أن مشركى ذلك الوقت قالوا استروهم عن الناس بأن تجعلوهم وراء ذلك البنيان ، وقال الملك المؤمن وأصحابه أو أولياء أصحاب الكهف المؤمنون لنتخذن عليهم معبداً للمؤمنين ، كما هو الحال في روضات الأنبياء والأئمة رضي الله عنهم في هذا الزمان . ففي هذا الصنيع جمع بين احترام أصحاب الكهف وبين انتفاع الناس بمحل دفنهم وفيها دلالة واضحة على أن الروضات المقدسة مساجد حقيقة .

ومنها قوله عز وجل في سورة الحج « إن الذين كفروا ويصدون عن سبيل الله والمسجد الحرام الذى جعلناه للناس سواء العاكف فيه والباد ومن يرد فيه بالحاد بظلم نذقه من عذاب اليم وإن بوأنا لإبراهيم مكان البيت إن لا تشرك بي شيئاً وطهر

بيتى للطائفين والقائمين والركع السجود » والصد إنما هو عن مكة لا عن خصوص مسجده فالحرم هو الذى يستوي فيه العاكف والباد أى المجاور للمتوطن والمسافر العابر .

فلهذا حكموا بأن دور مكة لا يجوز لاهلها منع الواردين فيها وسائر الفقرات قرائن على ارادة الحرم وقوله تعالى وطهر بيتى الآية قد مر تفسيره ووجه دلالة بل صراحته .

ومنها قوله تعالى في سورة الفتح «هم الذين كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام» الآية وقوله تعالى فيها «لقد صدق الله رؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام آمنين محلفين رؤسكم ومقصرين لا تخافون» الآية .

فان الصد إنما كان عن دخول مكة ولو كان عن العمرة خاصة فليس الصد عن المسجد من حيث هو بل الصد عن الفعل وهو داخل في سبيل الله والنبي ﷺ قبل خروجه إلى الحديبية رأى كأنه وأصحابه قد دخلوا مكة آمنين وقد حلقوا رؤسهم وقصروا .

فقص الرؤيا على أصحابه ففرحوا واستبشروا وحسبوا أنهم داخلوها في عامهم الحديث ، فالمراد بالمسجد الحرام مكة وهى مسجد باعتبار كونها حراماً .

إذا عرفت هذا ظهر لك أن الحرم مسجد حقيقة وانه ليس في الاصل معناه خصوص المكان المعتد للصلوة وان شاع تخصيصه به في هذه الازمنة بل لا اختصاص للصلوة به وانما المصلى أولى من غيره به كما أن المسجد الحرام بالمعنى الاخص للطواف أولى فليس للمصلين ان يمنعوا الحاج من الطواف فان المطاف من المسجد قطعاً .

فكون المسجد الحرام بالمعنى الاخص مسجداً أيضاً ليس من حيث إنه محل للصلوة بل من حيث أنه معبد وإن كان الاصل فيما وضع له خصوص الطواف ، فلو لم يثبت صدق المسجد على الحرم ففي صدقه على المطاف غنية وكفاية فحينئذ لا فرق بين الحرم وغيره في الحكم الثابت للمسجد من حيث هو مع أن من المعلوم اختلاف احكام المعابد غاية الاختلاف .

فالحرم اختص باحكام هي في الحقيقة تفصيل لكونه حرماً وهذا المعنى لا ينفك عن كونه مسجداً كما أن البيت بالمعنى الاخص أيضاً مسجداً مع أنه ليس موضوعاً للصلاة ، بل للطواف والصلاة إليه ، وهذا المقدار يكفي في كونه مسجداً بل هو أولى في صدق هذا العنوان عليه من غيره فأنه مكان مخصص للعبادة بأن يطاق أو يستقبل وإضافة المكان إلى الشيء وإن لم يفهم منها إلا حلوله أو وقوعه فيه إلا أن هذا ليس تخصيصاً بحسب الوضع وإنما هو بحسب الاتفاق .

فبييت الله إضافته باعتبار اختصاصه بكونه مما يتقرب به إليه تعالى بأى وجه كان وهذه الاضافة مساوقة للهيئة الطارئة على الاسم التى باعتبارها صار اسم مكان فاسم الامكان ما يدل على كون شيء محلاً لمعنى من المعانى ودائرة هذه النسبة أوسع مما يتبادر .

والحاصل أن كون البيت أعظم المعابد ممّا لا ريب فيه مع أن الصلوة إليه افضل من الصلوة فيه ، وليس وضعه لأن يتعبد فيه بل قد عرفت صراحة الآيات في كونه مسجداً حيث إن كونه قبله مما لا ريب فيه ، وقد جعل الله تعالى المسجد الحرام قبله لجميع الناس في جميع الاماكن وليس إلا البيت خاصة أو الحرم الذى هذا أعظم أجزائه بل الأصل فيه .

ومعنى كونه أصلاً في تحقق هذه الحقيقة أنه بمثابة لا يصدق البيت على سائر الحرم الآتبعاً له فلو لم تكن سائر الاجزاء وانحصر الامر فيه كان بيتاً تاماً ولو لم يكن هو لم يصدق البيت على غيره بل لم يكن غيره حرماً .

وأما الاركان فعدم كل واحد نقص فيه بخلاف المسجد وغيره من اجزاء الحرم فهو بمنزلة الرأس للانسان ، بل كانه المشتمل على جميع الاعضاء الرئيسية ، فغيره على تقدير الانضمام جزء بلغ ما بلغ وانفصاله لا يوجب نقصاً ولا يصلح للاستقلال في صدق البيت عليه .

وبهذا يظهر وجه الجمع بين اختصاصه بكونه بيتاً تارة وشموله لجميع الحرم أخرى ومن هذا القبيل لفظ المسجد الحرام بالنسبة إلى جميع الحرم وخصوص ما هو

المعروف فإن الجزء من الحرم الممحصّ لأن يتعبّد فيه إنما هو هذا المكان وأما غيره فليس بهذه المثابة .

فهو أولى بكونه المسجد الحرام من غيره كما أن المشتمل على الأركان والبنیان والحجر أولى من غيره في صدق البيت عليه وحيث لم يبق لغير المواضع المخصوصة من منى وعرفات والمشعر اسم خاص لم يتبادر من الحرم سواء مع أنه أعمّ بل غيره أولى به .

وهذا من قبيل انصراف الحيوان إلى غير الإنسان وإن لم يستقر ، فإنه انصراف بدوى وظهور الماء في غير الجمد والثلج والبرد مع أن الحقيقة واحدة ، فإن الماء بالانجماد لا تختلف حقيقته ، ولا تبدل ماهيته وليس هذا إلا لاختصاص هذه الأوصاف بعنوانين خاصة فما ليس له إلا عنوان المائية إنما هو السائل وهذا لا ينافي كونه اصنافاً في هذه المرحلة كأصناف الجمد .

وبالجمله فالمكان الممحصّ للعبادة باي وجه كان من ايقاعها فيه أو اليه أو انطواف عليه بمقتضى تمحصّه مشتمل على جهتين من احديهما قضية سالبة ومن الجهة الاخرى قضية موجبة أما في السلب فالقضية كليّة وأما في الاثبات فيختلف حال المعابد غاية الاختلاف .

فأول جزء من الحرم عبادته الاحرام فانه لا يتعدها إلا محرماً والتروك المعلومه و عبادة منى إرافة الدماء على الوجه المعتبر وغيره ، وهكذا الحال في عرفات والمشعر .

وأما المسجد فهو ممحصّ لأن يتعبّد فيه مطلقاً وإن كان من أراد زيارة البيت ومن أراد بها الطواف أولى من غيره ، ووجوب التعظيم وحرمة الاهانة في المكان والزمان إنما هو باعتبار الانتساب إلى ما هو محرّم بالذات وقد عرفت أن كون المكان محرماً يكفى في كونه مسجداً وليس له من الاحكام إلا ما يتعلّق بكونه محرماً أما دخول المحدث فيه أو تنجيسه فلا .

ولهذا فلا بأس بالعكوف والقيام فيه وأخذه وطناً مع أنه لا ينفك عن الاحداث

والنجاسات بل المجاورة من القربات في عدم انفكاكها عن الأمرين .

وأما منى فيقرب به الى الله تعالى باراقة الدماء فيها بل هي من اعظم شئون مناسكها وهكذا الحال فيما بين الصفا والمروة وعرفات والمشعر فان ما تمحضت له من العبادات لا يوجب انتسابها اليها التنزيه عن الأمرين لعدم المنافات بل الاستلزام .
وأما ما تمحض للصلوة أو الطواف أو جميع العبادات فيكتسب الاحترام مما انتسب اليه كما لمصاحف بالنسبة إلى كتاب الله تعالى والضرايح المقدسة بالنسبة الى الابدان المطهرة ، والابدان بالنسبة الى الارواح المقدسة ، والأرواح بالنسبة إلى الله تعالى والبيت بلغ من شدة الانتساب إليه عز وجل مبلغا لا يجوز للمتخلى استقباله واستدباره حال التخلية أو ينكره كل منهما كراهة شديدة فأنه بمثابة العرش في الأرض .

فكيف يجوز للمحدث بالمحدث الاكبر أن يدخل ما هو بهذه المنزلة مع أن الصلوة من حيث إنها معراج المؤمن وإقبال إليه تعالى لا يجوز لهذا المحدث بالمحدث الاصغر أن يقربها إلى أمتهيمماً وإذا اشتد الحدث كالحيض فلا يجوز ذلك بحال حتى أن القضاء سقط عنه .

فالبيت في الاماكن بمنزلة الصلوة في الافعال وهذا امر لا مسرح للعقل فيه وانما هو معلوم بالآثار النبوية والنواميس الالهية نعم يستقل العقل بالآداب بالنسبة إلى موضوعاتها التعبدية وكل ما بلغ هذه المنزلة من الاماكن ثبت له هذا الحكم .

ومن المعلوم من مذهبنا بمقتضى أخبار أهل البيت عليهم السلام أن كربلاء أفضل من الكعبة ، ويظهر حال روضة النبي عليه السلام وسائر الأئمة عليهم السلام ومسجد الكوفة والسهلة أيضاً من الاخبار وهكذا مسجد النبي عليه السلام بل الذي يظهر من الاخبار أن روضاتهم عليهم السلام أعظم عند الله من البيت الحرام هذا حكم المسئلة مع قطع النظر عن الأخبار الواردة فيها بالخصوص ، ويظهر منها أيضاً هذا المعنى بعد التأمل فيها .

توضيح ذلك أن المعروف بين أصحابنا قدس سرهم أنه يحرم على الجنب الجلوس في المساجد أو اللبث أو المكث على اختلاف عباراتهم أو مقاصدهم أو مطلق الدخول لا للاحتياز كما في كلام آخرين وكذا وضع شيء فيها ولو من الخارج ويحرم الجواز

فى المسجد الحرام ومسجد النبى ﷺ خاصة .

واختلفوا فى إلحاق المشاهد المقدسة بها والحق ما حققناه من أن الحكم ثابت أولاً للمشاهد ثم للبيت ثم للمسجد الحرام ومسجد النبى ﷺ ، ويعم مثل مسجد الكوفة وأنّ الوضع من حيث هو جائز وأن سائر المساجد يكره للجنب الدخول فيها إلا الحاجة و ترتفع الكراهة عند الاحتياج وإن لم يبلغ مرتبة الاضطراب فنقول بعون الله .

إنهم استدلوا على ما ذهبوا إليه من عدم جواز دخول الجنب في سائر المساجد إلمجتازاً بقوله تعالى في سورة النساء « يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنباً إلا عابري سبيل حتى تغتسلوا وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فمستواصعيداً طيباً فامسحوا بوجوهكم وأيديكم إن الله كان عفواً غفوراً .

فان زرارة ومحمد بن مسلم قالا : قلنا للباقى عليه الصلاة والسلام : العايش والجنب يدخلان المسجد قال العايش والجنب لا يدخلان المسجد إلا مجتازين إن الله يقول ولا جنباً إلا عابري سبيل حتى تغتسلوا .

والتحقيق أن الآية الشريفة لا تصلح لهذا المعنى فلا بد من حمل الرواية على ما يوافق المعنى الصحيح ، فان إرادة المسجد من لفظ الصلوة غلط لعدم العلاقة المصححة وجرى الميزاب وسال الوادى ليس من المجاز في الكلمة وإلا لجاز استعمال الميزاب والوادى في المطر في جميع المقامات ، مع أن صحة هذا الإطلاق انما هي في خصوص الجرى والسيلان ، وهذا من أقوى الشواهد على أن التجوز في النسبة لافي الكلمة .

والحاصل أن عدم جواز استعمال اللفظ الموضوع للمحل لما يحل فيه من ابداء البدهييات وقد يتوهم وقوعه في قوله تعالى «ولو لا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً» الآية وهو غلط واضح لذكر المساجد بعد صلوات ولا مانع من نسبة الهدم إلى الصلوات بمعنى الافعال المعهودة مع ان الصلوات عبارة عن معابد اليهود : عن ابن عباس والضحاك وقتادة .

قال الزجاج وهي بالعبرانية صلوة قال أبو العالية الصوامع للنصارى والبيع لليهود والصلوات للصائبين ؛ وعلى قول الزجاج الصوامع والبيع للنصارى ، والأولى هي التي بنوها في الصحارى والثانية هي التي بنوها في البلاد .

وقد يتوهم أن المراد من الصلوات المساجد فإنه من قبيل واسئل القرية وقد عرفت أنه غلط واضح حيث إن استعمال القرية في من حل فيها غلط وإنما يجوز اسناد السؤال إليها كالغير وهو مجاز في الاسناد مع أن الآية تأتي هذا المعنى ، وإلا لم يكن لذكر المساجد بعد «صلوات» وجه .

وعلى تقدير جواز إرادة المسجد من الصلوة فعدم وقوعها في الآية الشريفة معلوم بقرينة قوله تعالى وأنتم سكارى ، فإن المراد بالصلوة المنهى عن القرب إليها في حال السكر هي الأركان المخصوصة المعهودة لا المسجد قطعاً .

وحيث إن لفظ الصلوة لم يتكرر فلا يجوز اختلاف المعنى في المعطوف والمعطوف عليه ، فإن العطف يقتضى التشريك فلا بد من بقاء المعطوف على حاله في العطف وإلا لم يكن عطفًا والاستخدام في مثل المقام غلط صرف .

بيان ذلك أن الصلوة تعلق بها حكمان عطف أحدهما على الآخر فاشتركا بالعطف في التعلق بهما فالواو اثرها إقامة ما بعدها مقام ما قبلها فجنباً معطوف على وأنتم سكارى ، فهو حال لفاعل لا تقربوا .

فالجمله بحالها غاية الأمر تعدد الحال والواو إنما هي دالة على أن ما بعدها كما قبلها في كونه من متعلقات الجملة السابقة عليها ، وهذا معنى قولنا إن العطف بمنزلة التكرير وإلا فلو كان هنا لفظ صلوة مستعملاً في معنى آخر غير ما استعمل فيه أولاً وتعلق به حكم آخر كانت الجملة مستقلة .

فإن النهى عن إقامة الصلوة في حال السكر أو النعاس لا ربط له بالنهى عن دخول المساجد حال الجنابة ، ولا معنى لعطف أحد الحالين على الآخر فإن أحدهما حال لمن نهى عن الأفعال والآخر حال لمن نهى عن المكان والنهى متعلق بالقيد فهما قضيتان متباينتان .

ومثل هذا ليس من الاستخدام ومن زعم أنه منه فلاخبرة له بواضحات الفنون العربية بل المحاورات العرفية بل نقول إن عابري سبيل لا يصدق إلا على المسافرين حيث إن المسجد إنما هو المكان المخصص للعبادة واستطراقه وجوازه لا يجعله سبيلاً بالذات ومقتضى كون السبيل موضوعاً أن يكون ما يعبر فيه سبيلاً مع قطع النظر عن وقوع الفعل فيه وهذا المعنى لا يتحقق في المساجد ، وكذا كون الشخص ممحضاً في العبور وليس إلاً المسافر .

والحاصل ان عابري سبيل من قبيل ابن السبيل عبارة عن المسافرين على وجه الكناية ولا يصح التعبير عن الجواز في المسجد بهذه العبارة ، ولو كان المقصود هذا المعنى لوجب أن يقول تعالى إلاً عابرين ولم يكن لذكر السبيل معنى على تقدير صحته والأجود ما اشتهر في ألسنة الفقهاء قدس سرهم من التعبير بالاجتياز ولو صح التعبير بعبور السبيل لما عدلوا عنه إلى غيره فأهل اللغة تأبى جبلتهم عن أن يعبروا عن هذا المعنى بمثل هذه العبارة .

والحاصل أن امتناعهم من التعبير بعبور السبيل مع وقوعه في الآية الشريفة مع ان من دأبهم الالتزام بالتعبير بما في الاخبار فضلاً عما في الآيات من أقوى الشواهد على أنه من الاغلاط .

نعم قد صدر هذا عن بعض الاعاجم ، أما عن أبي جعفر عليه السلام فهو اتباع لمن خالف علياً عليه السلام في التفسير لما رآه من المصلحة فكان زارة ومجدين مسلم كان لهما فيه صلاح أو لعامة الشيعة في ذلك الزمان فان تفسير الآية على ذلك الوجه مرضي لجماعة من فقهاء الجمهور وهو المروى عن جابر والحسن وعطاء والزهرى وإبراهيم بل وابن مسعود ، و ما اخترناه هو الذي رواه عن علي عليه السلام و ابن عباس وسعيد بن جببر ومجاهد والذي أوقعهم في هذا الوهم وجوه سخرية .

منها أنه قال لا تقربوا الصلوة ، والقرب والبعد لا يصحان على نفس الصلوة على سبيل الحقيقة ، وإنما يصحان على المسجد .

وفيه أولاً أن وقوع هذا الاستعمال بالنسبة إلى السكران ممّا لا ريب فيه ، فليس الامر دائراً بين ارادة المعنى الحقيقي و بين اراده المعنى المجازى لوسلمنا أن القرب الحقيقي لا يشمل الصلوة وان استعمال الصلوة في المسجد صحيح .
وثانياً أن ظهور الصلوة في الافعال على تقدير جواز إرادة المكان منها أقوى من ظهور القرب في معناه فيحكم عليه كظهور يرمى بالنسبة الى الاسد في قولهم أسد يرمى وكذا الحمام .

وثالثاً أن المبالغة في التعبير عن الشيء شاعت إرادتها من نفى القرب كقوله تعالى « ولا تقربوا الزنا - ولا تقربوا مال اليتيم » وغيرهما مما لا يخفى فلا يتبادر من هذا الكلام سواء .

ومنها أنا لو حملناه على ما قلنا لكان الاستثناء صحيحاً وأما لو حملناه على ما قلتم لم يكن صحيحاً لأن من لم يكن عابر سبيل وقد عجز عن استعمال الماء بسبب المرض الشديد فانه لا يجوز له الصلوة بالتييم وإذا كان كذلك كان حمل الآية على ذلك أولى . وفيه أن اشتراك المسافر مع المريض في التيمم لا ربط له بجواز دخول الجنب في الصلوة قبل الغسل فالآية إنما دلت على جواز الدخول للجنب لاعلى كون التيمم مبيحاً وبدلاً حتى يقال إنه لا يختص به المسافر والتخصيص في جواز الدخول مع عدم الاختصاص أيضاً من قبيل تخصيص غير الواجد في آية التيمم مع عدم اختصاصه بالحكم .

ومنها أنا لو حملنا عابر السبيل على الجنب المسافر فهذا إذا كان واحداً للماء لم يجز له القرب من الصلوة البتة فحينئذ يحتاج إلى إضمار هذا الاستثناء في الآية وإن لم يكن واحداً للماء فلم يجز له الصلوة إلا مع التيمم ، فيفتقر إلى إضمار هذا الشرط في الآية وأما على ما قلنا فانا لا نفتقر إلى إضمار شيء في الآية .

وفيه أنه لا حاجة إلى شيء من الأمرين فان الاستثناء عن حرمة دخول الجنب في الصلوة قبل الغسل إنما يفيد جوازه بالنسبة اليه في الجملة فان السالبة الكلية تنمقض بالموجبة الجزئية فالمعنى أن المسافر ليس بحيث لا يجوز له الصلوة جنباً

بل ربما يجوز له ذلك حيث إنَّ فقد الماء في السفر كثيراً ما يتفق و ليس ممّا يستبعد وقوعه ، وأمّا أنه لابدّ أن يكون مع التيمم فهو حكم آخر يظهر من بقية الآية .

بل نقول إن تعليق الحكم على السفر والمرض يستفاد منه التعذر من جهة فقدان في الاول والتضرر في الثاني ، ولهذا أطلق الحكم في قوله تعالى «وإن كنتم مرضى أو على سفر» مع أن الحكم في الاول مقيد بالضرر وكلّ من الاضمارين على التقديرين غلط حيث إن المسافر من حيث هو لا حكم له في المقام فالمرض هو الموضوع وكذا الاربط لوجوب التيمم بجواز الدخول في الصلوة جنباً فانهما حكمان متغايران مرتب احدهما على الآخر .

ومنها أن الله تعالى ذكر حكم السفر وعدم الماء وجواز التيمم بعد هذا فلا يجوز حمل هذه على حكم المذكور في آية بعد هذه الآية ، والذي يؤكده أن القراء كلهم استحبوا الوقف عند قوله حتى تفتسلوا ثم يستأنف قوله وإن كنتم مرضى لأنه حكم آخر واما إن حملنا الآية على ما ذكرنا لم نحتاج فيه إلى هذه التكاليف فكان ما قلنا أولى .

وفيه ما عرفت من أن لذوى الاعذار حكمتين أحدهما الاعذار فيما ليس لغيرهم والاخر وظيفتهم في هذا الحال ، فهذه الآية متكفلة لبيان الاعذار وأنه يجوز للجنب الدخول في الصلوة في حال السفر وأن الطهارة المائية اى الغسل لاتعتبر في صلواته وأما اعتبار التيمم فهو حكم آخر تكفلت به الآية الاخرى .

والحاصل أن أبا جعفر عليه السلام سلك مسلك بعض العامة الذين أخذوا بما ينافي مارووه عن علي عليه السلام وعلم زراة ومجاهدين مسلم لما رآه من المصلحة في ذلك الوقت لما عرفت من أنه معنى غلط مخالف لما فسر بها به أمير المؤمنين عليه السلام :

وعلى هذا فنفس الحكم ايضاً لا دليل عليه ، نعم لا بأس بما في المراسم من أنه يندب للجنب أن لا يقرب المساجد الآعابرى سبيل وإن كان الاستثناء فاسداً لما عرفت من أنه مستنبط من الآية على وجه فاسد وأن الامام عليه السلام اتبع أعداء الدين تقية

في غلط صدر عنهم لو تنبهوا له لم يلتزموا به .

وليس مثل هذا مشعراً بالواقع فضلاً عن الدلالة ، فإن أصل هذه المقالة غلط صدر عن جاهل وكون دخول الجنب في المساجد مرجوحاً أو رجحان الترك عقلاً و شرعاً مما لا ريب فيه وتدلّ عليه الاخبار وإثما الكلام في الاستثناء وأن العبور مخالفة لسائر انحاء الدخول ليس حكماً عقلياً ولا شرعياً وإثما هو توهم فاسد نشأ عن استدلال مضحك للشكلى اختصّ به من لم يأخذ العلم عن أهله فضلّ وأضلّ ولو اتبعوا علياً عليه السلام فيماروه عنه ولم يستقلوا بآرائهم السخيفة لاهتدوا إلى الطريق .

وفي خبر محمد بن القاسم قال سئلت أبا الحسن عليه السلام عن الجنب ينام في المسجد فقال يتوضأ ولا بأس أن ينام في المسجد ويمرّ فيه .

وقال الصدوق قدس سره بعد أن ذكر أن الجنب والحائض لا يجوز أن يدخل المسجد إلّا بمجتازين : ولا بأس أن يختضب الجنب ويجنب وهو مختضب إلى أن قال وينام في المسجد ويمرّ فيه ويجنب أوّل الليلة وينام إلى آخرها انتهى .

ومنه يظهر أن المراد من عدم الجواز الكراهة ويظهر هذا المعنى من الاستثناء أيضاً فإن الحرام إنما يعذر فيه المضطر فجواز الدخول في المسجد للاجتيار مع عدم الاضطرار ينافي حرمة في نفسه مع أن في خبر جميل عن الصادق عليه السلام للجنب أن يمشى في المساجد كلها ولا يجلس فيها إلّا المسجد الحرام ومسجد الرسول صلى الله عليه وآله هذا حال سائر المساجد .

وأما الضارح المقدسة والمشاهد المشرفة فقد عرفت انها من المساجد حقيقة بل لا يبلغ شيء منها تلك المنزلة فإن الله جعلها كذلك حيث قال « في بيوت أذن الله أن ترفع » والمراد بها خصوص المشاهد وكشف الحجاب يتوقف على تفسير آية النور وبيان كلّ فقرة منها وأن المشبه نبينا والائمة عليهم السلام وبيان ان الظرف خبر عن نور الله المدلول عليه بافراد الارض وان قوله تعالى رجال خبر آخر .

والحاصل أنه تعالى أخبر أولاً بأن له في الارض خليفة ونوراً في زمان نزول

الاية الى يوم القيامة ثم ضرب له مثلاً متضمناً للأنوار والخلفاء على الاجمال وبين أن هذه الخلافة مستمرة إلى يوم القيامة ثم حكم على هؤلاء الأنوار بأنهم يستقرون في بيوت قدر الله تعالى أن تعظم ويذكر فيها اسمه وأن الناس يعبدون الله تعالى فيها بالغدو والاصال .

ثم كشف منهم ثالثاً بأنهم رجال معصومون فإن العصمة محصل الاوصاف المذكورة في الاية وأن هذا تفسير يستفاد من اخبار الفريقين لا تأويل وحيث يحتاج إلى بسط لا يليق بالكتاب أفردنا له رساله متكفلة لبيان جميع الجهات^(١)



فهذان دليلان على ثبوت الحكم للمشاهد بل أولويتها من الكعبة بل نقول إن هذا الحكم ليس حكماً تعدياً بل إنما هو ممّا يستقلّ به العقل بعد ثبوت أمرين في الشريعة أحدهما شدة العناية بهذه البقاع المطهرة ، والثاني شدة مبعوضة هذه الحالة ، ومن هذه الجهة لم يتأمل الأصحاب قدهم في الحكم بوجوب حفظ المصاحف والمشاهد من النجاسات وجوب البدار إلى إزالتها وكذا بالنسبة إلى التربة الحسينية على مشرفها آلاف التحية مع عدم ورود نصّ به ، بل لم يتأمل أحد في الحكم بكفر من أهان بالضرائح أو التربة أو المصاحف ومثل هذه الاحكام في الفقه لا نهاية له مع عدم ورود دليل عليه بالخصوص والوجه فيه أنه لازم عقلاً لأمر ثابت في الدين على سبيل اليقين .

أما العناية بهذه البقاع المقدسة فممّا يعلم من الاخبار المتجاوزة حدّ التواتر الدالة على ارادة الشارع التعبد والابتهاال فيها بل صريح كثير من الروايات رجحان زيارتهم على الحج بل أفضليّة الحائر بالنسبة إلى الكعبة أيضاً منصوصة وكون حرم أمير المؤمنين عليه السلام جنّة الدنيا ومجمع أرواح المؤمنين ضروريّ المذهب وليس إلّا من جهة تلك البقعة المنورة .

(١) لا توجد الرسالة في بعض النسخ و في بعضها توجد ناقصة و لذلك أضر بنا عن طبعها مع أنها رسالة مفردة مستقلة ، يجب طبعها على حدة .

والحاصل أن عناية الشارع بتلك البقاع وكونها عنده من أفضل المعابد مما لا ريب فيه ومبغوضية الجنابة والحيض أيضاً كذلك فالحيض بلغ من المبغوضية مثابة أوجبت حرمة الصلوة والصّوم على الحائض ، فإن التمحض للوقوف بين يدي الربّ بالصلوة والتمحض للخضوع للرحمن كما في الصوم بمنزلة الحضور عنده فإن الصلوة معراج المؤمن وقال تعالى الصوم لى وأنا أجزى به ، وهذا الدّس يجب تنزيهه ساحته تعالى عنه لكلّ من الصلوة والصيام ومالهما من المنزلة شرعى تعبدى وكذا كون الجنابة والحيض أذى .

وأما عدم جواز التلبس بهما فى الحالتين فلا يتوقف على دليل آخر للملازمة وكذا الحال بالنسبة إلى المكان إذا صار بمنزلة عرش الرحمن فالكعبة بيت الله والحجر يمين الله وحجة الاسلام بمنزلة البيعة مع الله تعالى هذا معنى إضافته إلى الاسلام وسرّ قوله تعالى ومن كفر فإنّ الله غنىّ عن العالمين .

فهو يتأمل ذو مسكة في أن من حضر من الرعية عند السلطان على حالة منكورة متلطخاً بالقذارات استحق الذم والعقاب ، فإذا كانت زيارة البيت بمنزلة زيارته تعالى والحضور عنده والوفود عليه فهو كالصلوة في وجوب تنزيه الشخص عمّا هو عنده تعالى بمنزلة العذرة والجيفة وتنفر عنه ملائكته والأمر في المشاهد أعظم بمراتب .

ولا ينافى هذا عدم ثبوت هذا الحكم لمساكلهم فلا يحرم الدخول عليهم ﷺ أو في بيوتهم في حال الجنابة بل يجوز تنجيس مساكلهم ﷺ وجعل الكنيف فيها ولم يكن البدار إلى الغسل واجباً لمن أحدث من أهلهم أو خدمهم ومن نزل عندهم وإن كان الدخول عليهم محدثاً مكروهاً إلا أنه لم يكن حراماً قطعاً ، وذلك لاختلاف جهات النسبة فى الحكم فكنيفهم ﷺ وإن تمحض في الاختصاص بهم إلا أنه لا حرمة له وعلى هذا الميزان يختلف الحال .

نعم ما أعدّ له للعبادة أو للقضاء خاصة أو لتعليم الناس فله أيضاً هذا الحكم فأبدانهم المطهرة من حيث إنها أبدان بشرية لا تنفك عمّا هو من لوازم البشرية حال الحياة

فلا مناص لهم عن الاكل والشرب ، وما يستلزمه ، وكذا مقاربة النساء ومثل هذا حكمه واضح وأما تلك الأبدان فحال الاستقرار في الضرائح انقطعت عنها تلك العلائق الدنيوية ، وتمحضت في الجهات القدسية فلا تنفاس بابدان الناس .

وبما حققناه ظهر أن امتياز المسجد الحرام ومسجد النبي ﷺ في الحكم عن سائر المساجد ليس أمراً تعبدياً بل يتعدى حكمها إلى ما يقاربهما كالمسجد الأعظم بالكوفة بل ومسجد سهلة فيها ، بل وظهر أن ما حكم به الأصحاب ودلت عليه الروايات من عدم جواز خروج الجنب عن المسجدين أيضاً إلا متممماً أيضاً موافق للقواعد فإن الحدث إذا تعذر إزالته وجب تخفيفه .

والعجب ممن لا يهتدى إلى النواميس الإلهية بعد البيان والتنصيص فانظر إلى وسوسة بعض الأواخر في تعدى هذا الحكم إلى غير مورد النص كمن أجنب في المسجدين بغير الاحتمال أو دخل فيهما بعد أن أجنب في الخارج ووسوسته فيما حكم به الفقهاء من تقدم الغسل على التيمم إذا كان زمانه أقصر ومن وجوب الخروج بلا تيمم وغسل إذا كان زمان الخروج يسيراً جداً كما إذا كان قريباً من الباب .

وأعجب من الكل الوسوسة في بدلية التيمم عن الغسل ، وأعجب منه الوسوسة في ترتب البديل على المبدل منه .

أما الأول فيكفي فيه كون الطهارة الحاصلة بالتيمم أضعف من الطهارة الحاصلة من الغسل فحيث أراد الشارع رفع الحدث كما في المقام فانه لا يرضى بكون الجنب في المسجدين فلاكتفاء بالتخفيف على وجه البدلية لاحالة .

وأما عدم جواز العدول إلى البديل مع التمكن من المبدل منه فالوجه فيه أنه لولا لزم التناقض وجواز التيمم للنوم مع التمكن من الطهارة المائية إنما هو لأن الشارع لم يوجب الطهارة على من أراد النوم وإنما المطلوب كونه على مرتبة من الطهارة .

ومن المعلوم أن المائية أفضل وعدول الشخص من الأفضل إلى المفضول إذا كان في سعة لأبأس به وحيث يجوز له ترك التطهر رأساً في النوم فلاكتفاء ببعض مراتب

الطهارة جائز بالاولوية القطعية ، وهذا لا ينافي البدلية فان حقيقتها الترتب في المرتبة وعدم جواز العدول عن المرتبة الشديدة إلى المرتبة الضعيفة ليس من جهة مجرد الترتب بل من حيث اعتبار الأقوى في مقام من المقامات .

فحيث علم من حال الشارع أنه اعتبر الطهارة عن الحدث في الصلوة مثلاً بحيث لا يرضى بتركه في المرتبة العليا ولكنه إذا تعذرت ودار الامر بين ترك العمل رأساً وبين الاتيان بها مع طهارة ضعيفة فلا يرضى بالترك بل يكتفى بالاتيان بها على هذه الحالة ، استحال حينئذ أن يرضى بالعدول عن المأثمة إلى الترابية مع دوران الامر بينهما .

ويعتبر في الغسل امور :

الاول النية على ما تقدم وتحقق حقيقة الغسل المأخوذ في ماهيته وبه قوام طبيعته كما هو معنى المادة ولا ينافي هذا ما دلّ من الاكتفاء بالدهن فانه مبالغة في الاكتفاء بأول درجات الغسل على ما تقدم في الوضوء .

والشعر المحيط بالبشرة له حكمها فلا يجب البحث عما أحاط به وتخليل الشعر كما في الوضوء على الأصحّ لما عرفت هناك من أن هذا موافق للأصل ، فإن الشعر المحيط كالجلد حال لصوقه بالعضو فهو هو والآل لما جاز الاكتفاء بغسله ومسحه مع التمكن من غسل البشرة فانه تناقض صرف مع أن قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ كلما أحاط به الشعر فليس على العباد أن يطلبوه عام .

ويدلّ عليه ما روى عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من أن تحت كل شعر جنابة فبلّوا الشعر وانقوا البشرة ، فان محصله أن البشرة لاحكم لها إلا التطهير عن النجاسة وأما الشعر فهو الذي يجب أن يبلّ وفيه دلالة على الاكتفاء بأول درجات الغسل .

أما أن تحت كل شعرة جنابة فهو مساوق لقول الصادق عَلَيْهِ السَّلَامُ في صحيح حجرين زائدة من ترك شعرة من الجنابة متمداً فهو في النار فمرجهه إلى أنه يعتبر غسل جميع البدن تحقيقاً ولا مجال للتسامح فيه و ان صدق عرفاً غسل البدن مع بقاء مقدار شعرة .

وأما الفقرة الثانية فمحصلها أن البشرة وإن كانت أصلاً في هذه المرحلة وغسلها غسل للعضو إلا أن الواجب إنما هو غسل ما أحاط به من الشعرة بمعنى الاكتفاء به لا بمعنى عدم جواز غسل البشرة فإنها ليست من البواطن إلا أن دائرة غسل الظاهر متسعة فيصدق بغسل كل منهما .

ومن هذه الجهة بعينها يعتبر تطهير ظاهر البدن من النجاسة كما يعتبر تطهير الشعر إذا أراد الاكتفاء بغسله لأن غسل الشعر إنما يكفي به من حيث أنه غسل الجلد الذي هو غسل للعضو الذي هو العظم حقيقة وحيث ثبت توقف تأثير الماء في إزالة الحدث على الطهارة من الخبث فلا بد من اعتبار طهارة البشرة في تأثير غسل الشعر لرفع الحدث ومن تأمل في هذا الكلام ظهر له أنه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق في الفصاحة والإيجاز ومحصله أن الشعر بالنسبة إلى العضو برزخ بين الجلد وبين الجبيرة فإن الجلد مخصوص بكونه ظاهراً للعظم مع أنه بالذات غيره بحيث لا يعقل غسل ظاهر العظم إلا بغسله فإنه من البواطن والجبيرة ليست من البدن فغسلها ليس غسلًا له قطعاً إلا أنه اكتفى بها حال الضرورة على ما تقدم .

وأما الشعر فغسله وإن كان غسلًا للعضو حقيقة إلا أن الحكم لم ينقل إليه وليس ما أحاط به من البواطن فإن الشعر من توابع البدن لأنه منه حقيقة فمن حيث أن البشرة باقية على كونها من الظواهر يعتبر طهارتها من النجاسة ومن حيث إن الشعر تنزل منزلتها اكتفى بغسله عن غسلها .

ودلّ هذا الكلام على أن المعتبر إنما هو أوّل درجات الغسل المعتبر عنه بالبلل كما في قول الباقر عليه السلام فيما في الكافي عن محمد بن مسلم عنه عليه السلام قال العايش ما بلغ بلل الماء من شعرها جزءاً .

وهذه الرواية دليل آخر على المختار ولا يمكن حملها على ما يوافق مذهب الجمهور من أصحابنا قدس سرهم حيث إن أجزاء بل الشعر معناه عدم اعتبار أمر زائد على أوّل درجات غسل الشعر في الغسل ففي الغسل يكفي أوّل المراتب وفي

المفسول يكتفى بالشعر ومعنى الاجتزاء بهذين الامرين عدم وجوب غسل البشرة وإجراء الماء زائداً على ما يوجب تحقق الغسل .

فلو دل دليل على اعتبار أحد الامرين كان مناقضاً لهذه الرواية .

وللمحقق الاردبيلي ره في هذا المقام كلام جامع بين التحقيق وبين التأديب على من خالفه من أصحابنا قدس سره ، مهذب عن الحشو والمراء ، ولعمري إنه كاشف عما هو عليه من أعلى مراتب التقوى ، فأنه مع تفردّه بهذا التحقيق لم يزد ذلاً وخضوعاً لمن علم بخفاء الحق عليهم في هذا المقام و إطباقهم على أمر باطل ، قال شكر الله سعيه و جزاءه عن الاسلام والعلم أفضل الجزاء .

ولي في وجوب التخليل بحيث يتحقق العلم بايصال الماء إلى جميع البدن على ما يدل عليه كلام الاصحاب وبعض الأخبار مثل ما يدل على تخليل الخاتم والدمليج في الصحيح تأمل نشأ ممّا يدل على أجزاء غرفتين على الرأس أو الثلاثة فأنّى أظن أن هذا المقدار ما يصل تحت كل شعره سيما إذا كان الشعر كثيراً في الرأس كما في الاعراب والنساء أو كانت اللحية كثيفة .

فيمكن عفو ما تحت هذه الشعور والاكتفاء بالظاهر كما يدل عليه عدم وجوب حل الشعر على النساء ولا يدل على نفيه .

مثل ما روي في الصحيح من ترك شعرة متعمداً فهو في النار ، لأنه ما قال تحته بل ظاهر في الظاهر .

وأيضاً يدل عليه ما رواه في الكافي عن محمد بن مسلم وكأنه صحيح عن أبي جعفر عليه السلام قال : الحايض ما بلغ بلل الماء من شعرها اجزأها ، إلا أن يقيد بعلم الوصول إلى تحت الشعور بالاجماع ونحوه من الأخبار .

فلولا الاجماع كان القول به ممكناً فالسكوت عنه أولى إلا أن النفس غير مطمئنة فرشح عنها مثله مع عدم توجه أحد إلى مثله من المتقدمين والمتأخرين من فعول العلماء ، فليس لمثل النظر في مثله لكن النفس توسوس ما لم تر دليلاً تقنع به ، فتأمل انتهى كلامه زاد الله في علو مقامه .

فهو قدس سره بتأييد الله اهتدى إلى الحكم إلا أن فيما زعمه من أنه على سبيل العفو تاملاً حيث إنه لو لم يكن غسل الشعر غسلاً للعضو حقيقة كان الاجتزاء به مع التمكن من غسل البدن متناقضاً ، فان اعتبار غسل البدن الذى لا يتحقق بغسل الشعر في رفع الحدث ينافي الحكم بزواله بغسل الشعر .

بل التحقيق أن غسل الشعر المحيط بالبدن غسل للبدن حقيقة كما أن غسل الجلد غسل للعظم حقيقة وذلك لاتحاد الاصل وما يتبعه بالذات عرفاً ، فالاحاطة إحاطة طبيعية فالمجموع شيء واحد عرفاً فيصدق غسل اليد مثلاً باجراء الماء على ما أحاط به من الشعر .

وكشف الحجاب أنه كثيراً ما تتحد الامور المتعددة لابعنى انتقالها من حال إلى حال وصيرورتها بعد التعدد متحداً كما في الاستحالة فان الجسم ينقلب إلى جسم آخر وبزول عما كان عليه والباقي في كلا الحالين انما هو الهولى بل بمعنى حدوث جهة فيها توجب انتزاع الوحدة كما أنها كانت مشتملة على ما يوجب انتزاع التعدد . فالجهتان مجتمعتان فهى متعددة من جهة ومتحدة من أخرى فالجسم المركب من الهولى والصورة جوهر مغائر لما يتركب منهما فالجزء ان مغائر ان ونسبة المادة إلى الصورة منهما كنسبة الموضوع إلى العرض ، فلها تقدم عليها ونسبة الصورة إلى المادة كنسبة العلة إلى المعلول فلها أيضاً تقدم على نحو آخر ، فلكل منهما من حيث التعدد سبق ولحوق باعتبارين ومع ذلك فهما من جهة أخرى لا تميز بينهما ، هذا في الاجزاء الخارجية .

وعلى هذا القياس الاجزاء العقلية كالجنس والفصل والاتحاد والتعدد مجتمعان في الجسم البسيط من جهتين وفي المركب هذا المعنى اظهر كما في المواليد وكذا الحال في البسيط المتصل فان الكم المتصل العارض للمجموع المقدير به يختلف بحسب المقدار باعتبار الاتصال والانفصال وليس هذا إلا لأن الاتصال يوجب الاتحاد لابعنى زوال التشخص الاول المساوق للوجود ضرورة أن الاتصال لا يؤثر الكون والفساد بل بمعنى طرؤ جهة توجب انتزاع الاتحاد في الامور المتعددة بالوجود .

غاية الامر أن الامور المتعددة حال الوحدة اجزاء من جهة وجزئيات من اخرى بخلافها حال الانفصال لو اتفق فانها حينئذ جزئيات فقط .

وقد زلت الاقدام في هذا المقام فتوهّموا زوال الوجود و حدوثه و أضعف من هذا الاتحاد ما يحصل بمجرد الاجتماع كما في الصبرة والصاع من البرّ بل البيوت بالنسبة إلى القرية ، والقرى بالنسبة إلى قطر ، والبلاد بالنسبة إلى مملكة واقليم .

ومن أنحاء الاتحاد اتحاد الجلد والقشر مع ما أحاط به فالتعدد في العظم وما أحاط به من اللحم والشحم والعروق والجلد لا يزول باتحاد الجميع بل لكل وجهه هو وموليها ، ولكل حكمه .

وأما اتحاد الشعر المحيط بالجلد مع العضو فهو ليس في الشدة بمثابة أجزاء العظم المتصلة ولا بمثابة ما عليها من أجزاء البدن ، ولا من البعد كالخف والجبيرة ، فانهما أيضاً متحدان مع العضو على ضرب آخر ونمط اضعف ، وإلا لاستحال جريان حكم العضو عليهما ضرورة اختلاف الحكم باختلاف الموضوع والموضوع من جملة المشخصات .

ومن المعلوم أن الجارى على الخف والجبيرة إنما هو الحكم الثابت للعضو ولا حكم لهما من حيث مغائرتهما لما أحاط به من العضو بالضرورة .

فالحاصل أن الوحدة حيثما جاءت التعدد فلذلك حكمه أما الحكم الثابت للجزء فيختص به ولا يثبت لآخر وأما الثابت للكل فإن كان الاتحاد غالباً على التعدد جداً فلا يمكن فيه التفصيل فالحكم الثابت للجسم المتصل لا يمكن نفيه عن بعض اجزائه ، فلا يمكن عدم الاجتزاء بفصل ما ظهر من العظم .

بل ، وهكذا الحال فيما أحاط به من سائر البدن إحاطة طبيعية ، وهذا لقوة الاتحاد وإلا فيمكن تخصيص الشيء بحكمه والمنع من سرائته إلى ما اتحد معه ، كالشعر بالنسبة إلى البشرة .

فللشارع أن يوجب التخليل اما مع عدم المنع فيسرى الحكم إليه لولا المنع فإنّ الاتحاد وإن كان أضعف من الاول إلا أنه أيضاً كاف في جريان حكم ما اتحد معه عليه لولا المانع وقد يكون الاتحاد من الضعف بمثابة لا يكفي في جريان حكم ما اتحد

معه عليه إلا بالأجراء فهو مصحح للأسراء والتنزيل .

والحاصل أن الخف حال لبسه متحد مع الرجل اتحاداً أضعف من اتحاد الشعر مع العضو وهو المصحح لأجراء حكمه عليه ولا يعقل جريان حكم الرجل على جلد بعير بالقلاة ملاصق به وقد بيناه في المسح بما لا مزيد عليه ، و ليس هذا إلا لتبعية الخف الملبوس للعضو وعلقة التبعية توجب الاتحاد في مرحلة يقطع النظر عن التبعية ويقصر على صرف الارتباط .

وعلى هذا النمط تتحد الأجزاء بل قد أشرنا مراراً إلى أن كل متقابلين لا بدّ لهما من جامع يتقابلان فيه ، فمع قطع النظر عن الخصوصيات لا تميز بينهما وإنما التميز باخذهما بشرط لا ومن حيث كون كل منهما على طرف .

ومن هذا القبيل أجزاء المركب فإن الجهات الست متقابلة مع أنها شيء واحد بل لولا الاتحاد لم تتقابل الجهات ومعنى كون الجهات لجسم واحد شيئاً واحداً أن منشأ انتزاعها جسم واحد ، وحيث يلاحظ الأجزاء لا بشرط لم تميز الجهات وإنما التميز بملاحظتها بشرط لا في أمر واحد فتتميز بملاحظتها بشرط لا وتقابل بملاحظة الأمرين أي التعدد في الواحد وإن لم يكن الواحد إلا المتعدد .

ومن هذا الباب أبواب الفنون المترتبة فإن الترتب في مرحلة الاتحاد مع أنه لولا التعدد لم يكن للترتب تحقق ، وهكذا الكلمة المركبة من الحروف والكلام المركب من الكلمات والآية المركبة من الكلمات والسورة المركبة من الآيات .

وبما حققنا ظهر سرّ ما حكمنا سابقاً من التخيير في كل من الفصل والمسح بين البشرة والشعر ، فإن الاتحاد لم يبلغ مرتبة توجب بطون البشرة ، وتمحضها فيه ، ولهذا تجب إزالة النجاسة عنهما .

توضيح ذلك أن الاتحاد إذا كان منتزعاً عن نحو من التبعية قد يوجب استهلاك التابع في المتبوع بمعنى صيرورته من شأنه وعدم استقلاله في الأحكام ومنه استهلاك التراب مثلاً في الماء والحنطة مثلاً فإنه إذا كان يسيراً جداً جاز شربه واكله تبعاً ،

وليس إلا لاتحاده مع ما اختلط به على نحولم يوجب إلا اختلاف كيفية فيما اختلط به .
وهذا معنى الاستهلاك و هكذا استهلاك النجاسة في الماء المعصم فهو نحو من
التبعية فان قلّة المقدار اوجبت الاستهلاك فمن حيث المقدار لا تحقق للتابع بل إنما يتحقق
بتحقق المتبوع فالرطل من المضاف لا وجود له في الكر من المطلق بل إذا اختلط معه
فهو هو باعتبار الاستهلاك إلا أنه كان له وصف ظاهر لم يضمحل وثبت لما استهلك فيه .
فالرطل من التراب في كرّ من البرّ يوجب استكماله والحمرة للدم في الماء
توجب انفعاله مع أن انتقال العرض بديهى الاستحالة أعنى أن التراب فيما امتزج
به من الطعام يوجب زيادة مقداره مما لا بدّ فيه من زيادة التراب أوجب كماله مع
الاضمحلال ، وليس هذا إلا لأنه هو ، وكون لون الدم تغيرا في الماء ايضا ليس إلا
للاتحاد وإلا فأين الدم من الماء .

ومن هذا الباب سلب الاطلاق من الماء والاختلاط مع الطين وغيره مع الاستهلاك
بل هذا هو السرّ في تملك المستأجر بعض الاعيان التابعة مع ان الاجارة تملك المنفعة
فان الخيوط في التصحيف مستهلكة في الصحيفة فهي كيفية فيها وكذا المداد في الكتابة
بل هو بحكم الاتلاف كما في الماء الباقي في البدن واللباس إذا كان مغسوبا فانه مضمون
بالقيمة فان ما بقى للتبعية بحكم العدم فافهم .

وقد يكون التمحض في البطون بعد الاتحاد لشدة الاتصال منشاء للاستهلاك و
هذا هو السرّ في عدم انفعال البواطن من النجاسات وعدم انفعال بواطن الارض أيضاً
كما يظهر من رواية الذنوب وكون ما في الارحام في كثير من الاحكام بحكم العدم .
فالتمحض في البطون يجعل الباطن عدماً بالنسبة إلى الظاهر .

فهذا أيضاً وجه آخر للاستهلاك بل ما في الباطن من الفضول بحسب الطبيعة
كالعذرة والبول والدم بحكم العدم وهذا هو السرّ في جواز دخول من امتلا بطنه من
العذرة مع التمكن من التخيلة في المساجد على القول بعدم جواز إدخال النجاسة
الغير المتعدية بل عدم تنفّر الطبيعة ممن نعلم حاله انه كذلك .

والحاصل ان ما في الباطن من البول والعذرة لو كان بحكم الموجود المحمول

لتنفرت الطبايع ممن يعلم انه ممن امتلاً نجاسة وكان تخفيف ما في البطن من الفضول مندوباً في العبادات ودخول المساجد والمعابد بل في الحضور عند العلماء والسادات بل في ملاقات المؤمنين وهو معلوم الفساد .

فظهر سر كون غسل الظاهر ومسحه غسلًا ومسحاً لجميع العضو وان غسل الباطن ومسحه لو فرض امكانهما مع بقاء الباطن على بطونه غير معجز حتى عن الجزء الذي تعلق به المسح والغسل وليس هذا الا لأن ما تمحّض في البطون مستهلك في الظاهر فصار من حالاته وكيفياته لشدة الاتصال واختصاصه بالبطون كما هو الحال فيما استهلك في غيره بالامتزاج وقلة المقدار .

فالباطن له جهران الاتصال الموجب للاتحاد والبطون الموجب للاستهلاك من حيث التعين الذي مرجعه إلى صيرورة ما استهلك من كيفيات ما استهلك فيه وان كان في نفسه من الجواهر فان هذا حكم عرفي تحقيقي لاعقلي والشعر المحيط على البشرة من حيث التبعية الشديدة صار كالجلد بالنسبة الى العضو وان لم يبلغ مرتبته ومن حيث اخفائه ابائها جعلها كالعدم الا ان التمحّض في الاختفاء في هذا المقام ليس كتتمحّض العظم في البطون والخفاء بالنسبة الى الجلد فالبشرة بالنسبة الى ما أحاط بها من الشعر برزح بين الباطن والظاهر فان لها جهتان .

فمن حيث أن أجزاء البدن تنتهي إليها فهي الظاهر ومن حيث أن الشعر النابت منها متحد معها وحين أحاط بها صار ظاهر الشعر ظاهر البدن، فالبشرة من البواطن فمن الحيثية الاولى تنفعل بملاقات النجاسة ومن الحيثية الثانية يكتفى بغسل الشعر عن غسلها ، فان الشعر عين العضو كما أن الجلد كذلك والانفعال الثابت للجلد ثابت للعضو كالانفعال في الشعر ، ولا يكتفى في التطهير عن النجاسات بغسل أحدهما في ازالة النجاسة عن الآخر ، بل لكل حكمه .

وأما في رفع الحدث فيكفى غسل أحدهما او مسحه لان الحدث ثابت للانسان لا بشرط فكلكما صدق غسل بدنه او مسحه كفى وأما النجاسة فانما يثبت لمحلها بشرط التعين فلا يقوم شيء آخر مقامه في التطهير كما أنه لا يقوم مقامه في الانفعال وأما زوال

الحدث المعتبر في إزالة الحدث فلا يبدأ أن يكون من البدن وانفعال البشرة انفعال للعضو فلا يمكن إزالة الحدث عنه إلا بعد تطهيره .

فالعسل وإن تعلّق بالشعر إلا أن طهارته عن الخبث لا تكفي في إزالة الحدث بل يعتبر مع ذلك إزالة الخبث عن البشرة أيضاً بخلاف ما لو اراد غسل البشرة فإنه لا يعتبر حينئذ إزالة الخبث عن الشعر المحيط بهافي التطهير فان غسل العضو المقصود تحقق بغسل البشرة والشعر ليس عضواً أولاً وإنما هو في مرحلة الاتحاد وهذا إنما يترتب عليه الاجتزاء بغسل ما ظهر منه بغسل العضو لانه لا يتحقق غسل العضو الابنه ، لما يتيّن من ضعف الاتحاد بمعنى عدم التمحّض فيه ومقتضى البرزخيّة اجتماع الحكمين .

وإلى هذا ينظر قول رسول الله ﷺ تحت كل شعرة جنابة فبلّوا الشعر وانقوا البشرة والمعنى ان الجنابة محيطة بالبدن احاطة تامة لا تزول إلا باحاطة الماء بجميع الاعضاء وأجزائها والشعر المحيط وان لم يكن من البدن فلا يتعلّق به الحدث وإنما هو تحته إلا أن بلبه بمعنى أوّل درجات غسله يكفي في إزالة الحدث فان غسله بمنزلة غسل ما تحته بل هو هو وإنما الذي لا بد منه في البشرة ولا ينتقل إلى الشعر المحيط بها هو الخبث الذي يختص به الجزء الذي طرأ عليه ، فإنه ممّا يتعلّق بمحلّه بشرط لا كما هو الحال في الآثار العقلية والعادية كالنظافة والنضارة الواقعتين من غير جعل واعتبار شرعي .

والحاصل أن الرواية التي هي العمدة في هذا الحكم الذي أطبقوا عليه تدل على عكس مرامهم ، والاستناد إليها في الرضوى كاشف قطعي عن فساد نسبة هذا الكتاب الى الامام (عليه السلام) فإنه قال أولاً أن الجنابة لا تتعلق بالشعر أولاً وبالذات ، وإنما هي في البدن المحيط بالشعر الذي هو تحته .

وأفاد بهذا القول أمراً آخر أيضاً وهو أن غسل البدن كلّه وان صدق عرفاً مع يبوسة مقداراً حاطت به شعرة إلا أنه يجب الاستيعاب على وجهه لا يبقى من البدن مقدار رأس شعرة ، فان الجنابة لا تعدد بحسب تعدد الشعر في البدن بالضرورة وإنما هي جنابة واحدة ولا مجال لتوهم اختصاص شعرة بكون الجنابة تحتها كى يدفع بالتعميم

ولا يتصور لهذا الكلام وجه خارج عن هذه الوجوه الثلاثة وحيث بطل اثنان تعين ماقلناه .

فأفاد عليه السلام بهذا الكلام أمرين أحدهما مقصود بالاصالة وهو وجوب المدافاة في الاستيعاب والاخر توطئة لما فرع عليه من البلب والنقاء فان تعلق الحدث بما أحاط به الشعر موجب لاعتبار جريان الماء وصبه على البدن اى البشرة إلا ان اتحاد الشعر مع البشرة على وجه لم يجعلها من البواطن جعله أمراً بين الامرين وبرزخاً متوسطاً بين الطرفين أحدهما التمحض في البيئونة كظهير غير بالفلاة بل الجبيرة والخف وان كانت لهما أيضاً برزخية على وجه آخر قد حققناه مراراً .

والامر الاخر التمحض في الاتحاد الموجب لتمحض ماخفى في البطون الموجب لزوال الاحكام عنه رأساً وانتقال بعضها الى ما تمحض في الظهور .

ولهذا فرع عليه السلام عليه حكيمين أحدهما على الاتحاد وهو اختصاص الشعر بالغسل في ازالة الحدث والاخر على التعدد وهو ازالة الخبث عن البشرة .

وفي امره عليه السلام بالبلب افاد أمراً آخر وهو الاكتفاء بأول درجات الغسل فتفريع هذين الامرين على ما تقدم من تحقق الجنابة كل شعرة لامعنى له إلا ما ذكرناه .

وكيف كان فتفريع بل الشعر على ان تحته جنابة لامعنى له إلا ان المغسول في ازالة هذا الحدث هو الشعر فكيف استدلوا بهذه الرواية الصريحة في الامر بغسل الشعر دون البشرة على عدم جواز الاكتفاء بغسل الشعر وأى دلالة في قوله عليه السلام تحت كل شعرة جنابة على وجوب التخلييل ، فان الاكتفاء بغسل الشعر لا ينفي هذا المعنى و ليس مقتضاه كون الجنابة في الشعر .

أترى ان الاكتفاء بغسل ظاهر الجلد عن غسل العضو مبنى على اختصاصه بالجنابة أو مسح الخف وغسل الجبيرة مبنى على تعلق الحدث بها .

فالحكم المزبور مع أنه مطابق للاصول مدلول عليه بهذه الرواية الساطعة منها أنوار النبوة فان مثل هذا الكلام في حسنه وإيجازه لم يصدر الى الان من أحد فيما اطلعت عليه ، فانه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق .

واني لم أزل في الحيرة والعجب من اتفاقهم على هذا الحكم من جهة هذه الرواية الى أن اطلعت على ما في المدارك فزال تعجبي منهم لانني في فكرة من هذا الكلام الذي شغلني عن كل شأن قال ره و يستفاد من قول المصنف ره وغسل البشرة مع تأكيده بقوله ويجب تحليل ما لا يصل إليه الماء إلا به أنه يجب تحليل الشعور في الغسل خفيفة كانت او كثيفة وهو مذهب الاصحاب .

ويدل عليه صحيحة حजर بن زائدة عن ابي عبد الله عليه السلام من ترك شعرة من الجنابة متعمداً فهو في النار وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال الحايض ما بلغ بلل الماء من شعرها اجزاها ، وأما الشعر فلا يجب غسله للأصل وخروجه عن مسمى الجسد انتهى .

فان صحيحة محمد بن مسلم صريحة في الاكتفاء في الغسل بوصول البلل إلى الشعر وعدم وجوب التحليل ، وصحيحة حजर بن زائدة أيضاً ظاهرة فيه فكيف تدلان على وجوب التحليل .

أما صراحة الاولى فلان كلمة ما في قوله عليه السلام ما بلغ مصدرية وقوله عليه السلام من شعرها متعلق بقوله بلغ وهو مفعول لا يحتاج إلى الحرف إلا ان دخول كلمة من عليه لنكتة فالمعنى أن الحايض يجزيها في غسل الحيض بلوغ الماء شعر رأسهما ومعنى الاجزاء عدم وجوب أمرورائه ومقتضى التعبير بالبله عن الماء عدم وجوب أمر زائد على أول درجات الغسل كما أن ادخال كلمة من على الشعر مع أن البلوغ متعدد بنفسه بلا واسطة حرف من قبيل ادخال كلمة با في قوله : و امسحوا برؤسكم . ومن المعلوم أن كلمة من للابتداء .

فالمعنى أن كون الشعر أوّل البلوغ يكفى في الغسل وهو تأكيد في إفادة عدم وجوب الاصل إلى البشرة فان هذا الكلام لا يحتمل ان يكون الوصول إلى البشرة معتبراً زائداً على الوصول إلى الشعر فان مرجعه حينئذ إلى أن الشعر أوّل البلوغ لكنه ينتهي إلى البشرة فيجب عليها ان تبلغ الماء من الشعر إلى البشرة .
والحاصل أنه لو كان الواجب غسل المجموع من الشعر والبشرة وجب ان

يقول عليه السلام لا يجزئها إلا بلوغ البل بشرتها ، و حيث كان المقصود الاجتزاء في غسل البدن بغسل ظاهر الشعر غسلًا لا يتجاوز أوّل الدرجات قال عليه السلام يجزئها ما بلغ البل .

وهذه الرواية الشريفة أيضاً يستشم منها رائحة العصمة .

هذا حال صحيحة ابن مسلم وأما صحيحة ابن زائدة فلان الشعر ليس معناه الاصلى المقدار وإنما هو مجاز يحتاج إلى القرينة ولا مانع في المقام من إرادة معناه الحقيقي بل هو المقصود قطعاً فإنّ المعنى أن الشعر حيث وجب غسله في الجنابة فلا يجوز التسامح فيه بأن لا يعتد بشرة لقلتها فمع أن سطح الشعر جزء منه وهو قليل جداً يدخل تركه في الغسل بزوال الحدث ويستحق المتعمّد له النار .

نعم تحتل هذه الرواية أن يكون المراد من ترك مقدار شعرة من جسده إلا أنه خلاف الأصل بخلاف صحيحة ابن مسلم فانها لا تحتل إلا الاجتزاء بتحقيق البل في الشعر .

وما افاده المحقق الاردبيلي من احتمال صحيحة ابن مسلم للتقييد انما هو للتأدب مع غيره من العلماء قد هم وإلا فلا إشكال في منافات الاجتزاء ببلوغ بلل الماء للشعر مع وجوب إيصال الماء إلى البشرة فان الأول لا معنى له إلا عدم وجوب التخليل .

وقد شغلني عن كلام السيد ره ما رأيته من بعض الاواخر ره من اسائة الادب مع هذا المحقق المقدس ره مع أنه لا مستند له إلا الاجماع فسميت هذا التحقيق تشكيكاً ولو كان الاجماع دليلاً على أن كلاماً يخالفه من الكتاب والسنة والعقل وسوسة وتشكيك لوجب اختيار مذهب اهل الخلاف ألم يسمع إلى الآن أن الاجماع من حيث هو ليس حجة عند الامامية ، بل عند جماعة من المحققين من المخالفين بل أحالها بعضهم .

قال علم الهدى ره في الذريعة في مبحث الاجماع اختلف في هذه المسئلة فقال اكثر المتكلمين وجميع الفقهاء ان اجماع امة النبي صلى الله عليه وآله حجة و انهم لا يجوز ان يجتمعوا على باطل وخالف النظام ومن تابعه في ذلك فنفي كون الاجماع حجة .

وحكى عن قوم من الخوارج مثل ذلك وحكى عن بعضهم انه احوال كون الاجماع

حجة وذهب إلى أنه لا يجوز الخطأ في كل واحد منها ان ينتفى عن جماعتها و آخرون نفوا كونه حجة بان قالوا ان اجتمعوا على الشيء بحيثياً فذلك لا يجوز اتباعه وان كان توقيفياً على نص فيجب ظهور الحجة ويغنى عن الاجماع وإن كان عن قياس مع اختلاف الهمم وتباين الآراء واختلاف وجوه القياس أن يقول على ذلك من نفى الاجماع لتعذر العلم باتفاق الامة مع أنها غير معروفة على مذهب من المذاهب .

و الصحيح الذى نذهب إليه أن قولنا أنه اجماع اما ان يكون واقعاً على جميع الامة او على المؤمنين منهم أو على العلماء فيما يراعى فيه .

وعلى كل الاقسام لا بد من أن يكون الامام عليه السلام داخل فيه لأنه من الأمة و من أجل المؤمنين وأفضل العلماء فالاسم شامل عليه وما يقول به المعصوم لا يكون إلا حجة وحقاً فصار قولنا موافقاً لقول من يذهب إلى ان الاجماع حجة في الفتوى .

وإنما الخلاف بيننا في المؤمنين إما في التعليل أو الدلالة لانا نعلل كون الاجماع حجة بان العلة فيه اشتماله على قول من قد علم الله أنه لا يفعل قبيحاً منفرداً ولا مجتمعاً وانه لو انفرد لكان قوله الحجة وإنما نفتى أن قول الجماعة التي قوله موافق لها حجة لا أجل قوله لالشيء يرجع إلى الاجتماع معهم ولا يتعلق بهم .

ومن خالفنا يعلل مذهبه بأن الله تعالى علم أن جميع الامة لا يتفق على خطأ ، وإن جاز الخطأ على كل واحد منها بانفراده ، فلما اجتماع تأثير بخلاف قولنا أنه لا تأثير له .

فأما نحن فنستدل على صحة الاجماع في كل عصر بأن العقل قد دل على أنه لا بد من كل زمان من إمام معصوم ، لكن ذلك لطفاً في التكليف العقلي وهذا مذكور مستقصى في كتب الامامية ، وقد حمل ما يروونه من قوله عليه السلام أنه لا يجتمع على الخطأ على أنه لا يخلوا زمان عن إمام معصوم ، وهو لا يتصور في حقه الخطأ لا أن إجماعهم من حيث هو معصوم عن الخطأ ، و وافقه في هذه المقالة جميع علماء الطائفة .

ففى المعتبر وأما الاجماع فعندنا هو حجة بانضمام المعصوم عليه السلام فلو خلا المائة من

فقهاؤنا عن قوله لما كان حجة ولو حصل في اثنين لكان قولهما حجة لا باعتبار اتفاقهما بل باعتبار قوله فلا تقتصر اذن بمن يحكم فيدعى فيه الاجماع باتفاق الخمسة والعشرة من الاصحاب انتهى .

وأما ما اشتهر عندهم من ان خروج معلوم النسب غير قادح في الاجماع مبني على هذا الاصل فظهر ان الحجية ليست في الاتفاق وانما هي في قول المعصوم عليه السلام وهذا المعنى مما يستحيل الاطلاع عليه عادة في مثل هذا الزمان .

قال المحقق الشيخ حسن في المعالم الحق امتناع الاطلاع عادة على حصول الاجماع في زماننا هذا وما ضاهاه من غير جهة النقل اذ لا سبيل إلى العلم بقول الامام عليه السلام كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستوراً بين اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه انتهى .

هذا هو الكلام في الاتفاق من حيث هو مطلقاً واما ما انعقد بعد الشيخ قدس سره فقد نبه جمع من العلماء الاساطين بان مرجعه إلى قول الشيخ ره وحده .

ففي المعالم عن كتاب الرعاية لوالده قدس سره ان أكثر الفقهاء الذين نشؤا بعد الشيخ ره كانوا يتبعونه في الفتوى تقليداً لكثرة اعتقادهم فيه و حسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون وجدوا احكاماً مشهورة قد عمل بها الشيخ ره ومتابعوه فحسبوا شهرة بين العلماء و ما دروا ان مرجعها إلى الشيخ ره وان الشهرة إنما حصلت بمتابعته .

قال الوالد : وسمي اطلع على هذا الذي بينته وحققته من غير تقليد، الشيخ الفاضل المحقق سديد الدين محمود الحمصى والسيد رضى الدين بن طلاس ره و جماعة قال السيد في كتابه المسمى بالمهجة لثمرة المهجة اخبرني جدى الصالح ورام بن ابي فراس قدس سره ان الحمصى حدثني انه لم يبق للإمامية مفت على التحقيق بل كلهم حاك انتهى .

فاذا كان هذا حال المجمعين بشهادة هؤلاء الاساطين فكيف يكشف عن قول المعصوم مع أنهم وإن بلغوا من العلم أقصاه لا يكشف اتفاقهم عن الحق بل ولا يشعر

به وإى ربط بين آراء الرجال وبين الحق وإنما الملازمة بينه وبين العصمة .
 فظهر أن عدم اعتناء هذا المحقق بما رآه من الاجماع من لوازم أصل مذهبه
 وإلا لدخل فى زمرة المخالفين فهل يسوغ لمن يزعم أنه من الإمامية أن يطعن على
 من هو من فحول علمائهم بأعراضه عن آراء الرجال والتمسك بالعروة الوثقى ومن أمر
 النبى ﷺ بمتابعته كيف وهو يعلم أن اتفاقهم إنما هو عن مدرك يعلم بفساده ومع
 ذلك فكيف يجوز اتباعهم في الباطل وإخفاء الحق مع أنه تعالى قال: ان الذين يكتُمون
 ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون .
 فظهر أن عدم وجوب التخلييل في الغسل اظهر منه في الوضوء فان جميع الاخبار
 متطابقة عليه سوى الرضوى الذى لم يعرف مصنفه .

«وأما السوار والدملج وما يشبهها ممّا لا اتحاد له مع البدن بوجه من الوجوه
 فلا اشكال في وجوب التخلييل فيه » .

فتوهم أن الجميع من باب واحد يكشف عن عدم تصور عنوان المبحث وجهاته .
 هذا حكم الشعر الذى لم يتجاوز محله واختص به فيجب غسل ظاهره وأما أزيد من
 ذلك فلا لعدم اتحاده معه إذا خرج عن حدّه وعدم كونه من الظاهر إذا كان غير
 ظاهر ما أحاط بالبدن .

ولا يعتبر في الغسل كما تقدم في الوضوء أن يحصل على سبيل التدريج بل
 يجزى غسل جميع البدن دفعه عرقية للأصل فان المعتبر في الصلوة وغيرها وإن كان هو
 الأثر الحاصل من الأفعال المخصوصة لانفسها وهو المعبر عنه بالطهارة وتسمية الأفعال
 بها إنما هى للاتحاد في مرحلة الإيجاد كما فصلناه سابقاً ومن المعلوم أن الشرط لا بدّ
 من إحرازه وتحصيل العلم بتحقيقه ، إلا أن الأدلة ظاهرة في انحصار السبب في هذه
 الأفعال فان ما يدل من الاخبار على تفصيل هذه الأفعال المتكفلة بالسنن لا يحتمل الإهمال .
 وهى أوضح في الدلالة من الموضوعات البيانية فان الفعل مجمل ذو وجوه بخلاف
 القول فاحتمال مدخلة امر غير ما ذكر مدفوع بالأصل فان ظاهرها أنه ليس في الواقع
 امر له دخل في التطهير سوى ما ذكر .

وروايات الباب على تقدير الدلالة على الترتيب الذي هو كيفية في التدريج قاصرة عن إفادة اعتبار التدريج الذي هو موضوع للترتيب وعدم التعرض لهذه الجهة في مقام بيان كيفية السبب طاهر في عدم مدخلية امر سوى ما ذكر وعلى هذا الاصل يعول في جميع الابواب لدفع مدخلية شيء في الاسباب وإلا فلا علم بالعدم في أكثر المقامات .

توضيح ذلك أنه قديتهم أن الاصل فيما يحتمل دخله في الطهارة عن الخبث والحدث الاحتياط ولا معنى لاصالة عدمه لأن الشك في مدخلية المشكوك فيه موجب للشك في تحقق الاثر المقصود والاصل عدم حصوله فانه مسبوق بالعدم كما هو المفروض . ويندفع بأنه قد يعلم من الشرع أن هناك خبثاً او حدثاً اعتبر زواله ولم يبين المزيل ، أو دل على ان الماء مزيل لهما وانه لم يغير الماء عمماً عليه من ازالة الاقدار وان اعتبر قذارات مخصوصة ظاهرة وباطنية و طهارات على هذه الكيفية إلا أن أن ازالة بالماء على مقتضى طبعه من غير أن يبين كيفية ازالة .

فحينئذ ما لم نعلم أن له تصرفاً في كيفية التطهير به اكتفينا باجرائه بل مطلق احاطته واستيلائه على البدن حتى إذا لم نعلم بتقرير الشارع الماء على كونه مطهراً عملاً بالقاعدة الشريفة على ما اشرنا إليها في أوایل المبحث .

وأما إذا علمنا بان له تصرفاً في الكيفية ولم نعرفها فلا مناص عن الاحتياط كما لودل على ان في الوضوء أو التيمم أو الغسل تأثيراً وان لكل منها كيفية خاصة واهمل ولم يبين وقد يعلم بتصرفه في المطهر إلا أنه تصدى لبيانه واخرجه عن الاجمال لكنّه يحتمل ان يكون هناك ايضاً ماله دخل في هذه الاسباب وأخر بيانه وإفادته .

و بعبارة أخرى انه و كان في مقام البيان إلا أنه لم يعلم أنه تصدى لبيان جميع الجهات أو اقتصر على بيان بعض الجهات كما اذا احتمل انه انما اراد بيان كمية الاجزاء على الاجمال فقال ان الوضوء غسّلتان ومسحتان مثلاً فحينئذ ايضاً لا مناص عن الاحتياط .

اما اذا علمنا انه لم يتعلّق غرضه ببيان جهة خاصة و انما المقصود بيان ماله دخل فى هذا الباب ولو كان من الاداب إلّا انه يحتمل مع ذلك ان يصرفه صارف عن التعرض لامر خاص من الامور من تعويله على ظهوره مطلقا او عند من يريد افهامه او الغفلة او النسيان اللذين ينافيهما العصمة أو حكمة دعت إلى افراده بالبيان أو تأخيرها إلى حال أو زمان أو مكان فحينئذ لا يعتمد بهذا الاحتمال فان الصارف مدفوع بالاصل .
والحاصل ان الفعل المركب المعتبر فيه امور قد يلاحظ لا بشرط فحينئذ لا يميز الجزء عن الشرط ولا الاول من الاخر وهذا معنى الوحدة ودخول التقييد و خروج القيد .

فحينئذ إذا تصدى للبيان فلا يمكن ان يقال انه خصّ جهة من الجهات بالبيان وانه لم يتصد لبيان غيره فهو بالنسبة إليه في مقام الاهمال فان المفروض ان الجهات لا تميز لها في هذا اللحاظ فالمقتضى للبيان لا يختص به شيء مما يعتبر فيه فاحتمال ترك البيان بالنسبة إلى امر من الامور مرجعه الى احتمال الصارف لامحالة وهو مدفوع بالاصل وعلى هذا الاصل يبنى عدم الاعتناء باحتمال اعتبار امور لا يحصى فيما لا يحصى من العبادات والمعاملات .

نعم فى المعاملات بعد تبين الجهات العرفية اصل آخر ايضا ولا سبيل إلى إلى العلم بان المتكلم فى هذا الكلام تصدى لبيان جميع الامور إلّا على هذا الوجه غالباً .
فهذا معنى كونه فى مقام البيان وانه فى صدد بيان الضابط . إذا تمهدت هذه فنقول إن ما يدل على الترتيب لا يدل إلّا على ان الرأس مقدم على البدن وان اليمين مقدم على اليسار وغاية ما يدل عليه ان المقدم لا بد ان يكون هو الرأس مثلا و اما انه لا بد من تقديمه فلا .

وبعبارة أخرى قولك ابدء بالرأس ثم باليمين تارة فى مقام تعيين ما يقدم عند تقديم البعض على البعض واخرى فى مقام ايجاب التقديم والمنع عن التساوى وقولك قدم زيدا على عمرو صالح للامرين فان النظر إما إلى الحكم والتعيين وإما إلى خصوص

التميين للمحلّ.

« فقدّمه » إمامنا اختاره للتقديم وليس لك أن تختار غيره في هذا المقام و
إمّا المراد به أنه يجب عليك هذا المعنى فلا يجوز التساوى ولا تقديم غيره عليه فمن
أراد السفر بأمره المنجم بأن يسافر في اليوم الغلاني وليس معناه رجحان السفر فيه
وإنما معنى كلامه أن يختار ذلك الوقت على غيره حيث أراد الفعل ، وهكذا الحال في
جميع الاختيارات الواردة شرعاً ونجوماً .

فحيث قصرت الأدلة عن إفادة التدرّج الذي هو الموضوع للترتيب اندفع احتمال
وجوب تحصيل هذا الموضوع بالأصل فإن الترتيب نسبة بين الأفعال اذا وقعت على
التدرّج فلو سلّمنا وجوبها بمعنى اعتبارها في الصحة فلا نسلم اعتبار ما هو موضوع
لها ونحكم بمقتضى الأصل المزبور . بجواز الدفعة والتساوى في مرحلة الإيجاد وعلى
هذا فلامجال لملاحظة هذه النسبة .

والحاصل أن مقتضى الأصل أنه وإن لم يجز تقديم ما آخر إلا أن وجوب
تقديم ما لا يجوز تأخير غير معلوم والأصل عدمه بل نقول قد دلت الأدلة على أن
الشارع لم يعتبر أزيد من هذا وهذه الأدلة أصناف من الأخبار .

منها ما دلّ على مسّ اللمة المفغول عنها بالبلّة .

ومنها : ما دلّ على جواز الغسل تحت المطر .

ومنها : ما دلّ على غسل الرأس والبدن من غير تعرّض للترتيب مع أنه في

مقام البيان .

وبالجملة فأكثر أخبار الباب بين ظاهر وصريح في نفى اعتبار الترتيب بهذا المعنى

بل ما دلّ على الاجتزاء بالارتماس ايضاً يدلّ على ذلك وقبل الخوض في التعرض

للأخبار لابدّ من بيان ما هو المرجع في هذا الاشكال فنقول بعون الله تعالى :

إن اعتبار التدرّج المتوقف عليه الترتيب متفرع على كون مجموع البدن في

الغسل ثلاثة أعضاء كالوجه واليدين في الوضوء والآفلو كان مجموع البدن ملحوظاً بلحاظ

واحد وكان بمنزلة عضو واحد في الوضوء ولم يكن تعدد الاعضاء في الواقع منشأ لاعتبار الفعل فالامجال للبحث عن الترتيب فانه فرع التعدد كما انه لم يتوهم أحد هذا المعنى في اجزاء اليد مثلاً التي هي ما بين المرفق الى اطراف الاصابع .
غاية ما هناك أنه يبقى الاشكال في اعتبار كون الغسل من الاعلى على التفصيل الذي مر في الوضوء ، فحينئذ في جواز الدفعة والاجتزاء بها لا يمكن أن يقع فيه الكلام كما في غسل كل عضو من اعضاء الوضوء .

فهل يتأمل ذومسكة في جواز غسل تمام الوجه دفعة واحدة او كل من اليدين او مسح الرأس او الرجلين كذلك ، وليس هذا إلا لان هذه الافعال كما أنها تتعدد بتعدد الاعضاء فكذا يتحد كل منها ولا يتعدد بتعدد اجزاء الاعضاء فوضوح عدم تعدد غسل الاصابع مثلاً بتعدد كوضوح تعدد غسل كل من اليدين مثلاً .

فافعال الوضوء ستة والمجموع اعتبر شيئاً واحداً على وجه التركيب وهذا التعدد منشأ عدم اتحاد ما يتعلق بها الانفصال فان غسل الوجه ينفصل عن غسل اليد فان ما بينهما من البدن غير مغسول فيتعدد الغسلات لامحالة بخلاف غسل مجموع أجزء الوجه فأنها وإن تعددت إلا ان الاتصال جعل غسلها فعلاً واحداً .

وبهذا يظهر اتحاد الفعل في الغسل لاستيعاب الفعل البدن فالمجموع بمنزلة العضو الواحد في الوضوء لاشتراكها فيما ينتزع منه وحدة الفعل وهو عدم الفصل في هذا الاثر فلا منشأ لتوهم اعتبار الفصل فيما يتصل لامحالة وإلا لجرى هذا التوهم في كل من أعضاء الوضوء بالنسبة الى اجزائه فيعتبر فصل غسل كل من الحاجبين والعينين والانف بل الشفتين عن الاخر ويعتبر التدريج الموضوع للترتيب ثم يعتبر الترتيب بينهما كما يتوهم في الغسل .

وبالجملة فبعد ما تبين اعتبار استيعاب البدن بالغسل بالفتح في الغسل بالضم لم يبق للترتيب معنى لعدم تعدد الفعل واحتمال اعتبار الشارع فصل اجزاء الغسل بالفتح مع وحدته في هذا المقام من قبيل احتمال اعتبار فصل غسل الناصية عن غسل الانف

وغسل الأنف عن غسل الشفة بل احتمال الترتيب بين الحاجبين من قبيل احتمال اعتبار الفصل بين جانبي الوجه وجانبى اليدين .

وليس هذا من الترتيب بين الافعال بل مرجعه إلى الفصل بين اجزاء الفعل الواحد ثم ملاحظة الترتيب بينهما ومن المعلوم أن الفصل فيما يطلب فيه الوصل لا يرجع الى محصل فان مسبوقية الوصل بالفصل والاتحاد بالتعدد لا تحدث كيفية في الفعل .

وبالجملة فرق واضح بين تعدد الفعل بالذات ووحدته بالعرض وفي الاول يختلف كيفية الفعل المركب من هذه الامور المتعددة باختلاف تلك الاجزاء من حيث تقدم بعضها على بعض وتقارنها كما هو الحال في المركب من الامور الموجودة في الخارج القارة تركيباً اعتبارياً .

الانرى ان اختلاف حال السورة باختلاف ترتيب الآيات من قبيل اختلاف هيئة الدار باختلاف ترتيب البيوت بل يختلف حال الكتاب باختلاف ترتيب الابواب والفصول فان انحاء الترتيب منشأ لاختلاف انحاء التركيب ضرورة اختلاف الامر المنتزع باختلاف منشأ الانتزاع .

واما الثاني فلا تركيب فيه من الاجزاء كما هو المفروض كى يختلف التركيب باختلاف الترتيب بل ولا ترتب اصلاً لعدم التعدد والتدرج في الوجود ليس من الترتيب في شيء فمآل الامر في غسل اليدين من المرفق الى اطراف الاصابع مثلاً إلى فعل واحد لا تركيب فيه سواء تحقق ذلك الاتصال والاستيعاب من أول الامر أو بعد أن غسل جزءاً وبعده الجزء الآخر وهكذا إلى أن يتم الامر .

وكذا مسح ظهر القدم عمل وحدائى لا تركيب فيه ولا يختلف حاله بايجاده دفعة او تدريجاً بان يمسح مثلاً اصبعاً من الاصابع بعشرين مسحة فان الجميع مسح واحد للاتحاد المقصود من اول الامر فالوضوء انما تركيب من ستة افعال لا نمماً لا ينتهاهى الملحوظة بلحاظ ما لا ينتهاهى من الاجزاء التى لا تصور في الجسم على ما هو الحق من

بطلان الجزء الذي لا يتجزئ .

ولهذا لم يشك ذومسكة في اعتبار فصل أجزاء الغسل والمسح المسامطة التي في الوضوء في كل عضو كالرأس في تمام البدن في الغسل أو الجانبين من اليمين والشمال واحتمال اعتبار الشارع امرأ في الإيجاد وإن لم يكن له تعلق بالفعل كتقديم الرجل اليمنى عند الدخول في المسجد واليسرى في بيت الخلاء من قبيل احتمال اعتبار أخذ الماء باليمين أو وضع الاناء على اليمين شك في الآداب لافيما يتعلق بالفعل من الاجزاء والشرايط .

وبالجملة فالرأس في الغسل بالضم كالمرقق في غسل اليد والجانبان في الغسل بالضم كالجانبين في اليدين في الوضوء فلا معنى للشك في الترتيب في الغسل لانه موقوف على موضوعه وهو تعدد الفعل والتركيب ومن المعلوم ان الغسل فعل واحد بسيط كغسل الوجه وان تعددت اجزاء المغسول فانه متحقق في المقامين ومشترك بين الأمرين .

نعم يبقى الاشكال في اعتبار الابتداء من الاعلى كما في الوجه بل اليدين من حيث انه يجب الابتداء فيهما من المرفقين وهذا امر معقول يرجع الى محصل فلا بأس به لو دل عليه دليل ويظهر من بعض الاخبار هذا الاعتبار للامر فيها باعادة الغسل اذا نسي غسل الرأس واما غير هذا المعنى فالاخبار ايضاً تنفيه .

فظهر أن ما اشتهر من عدم جواز غسل تمام البدن دفعة واحدة الا في الارتماس وما بحكمه اللذين يسقط فيهما الترتيب مطلقا او يبقى الترتيب الحكمي لامعنى له اصلاً فان مرجعه الى عدم جواز اتمام الفعل الواحد البسيط في زمان واحد بل لابد فيه من الاثيان به تدريجاً وقد عرفت انه ليس مرتباً .

وتوهم أنه من قبيل غسل الوجه واليدين في الوضوء دفعة واحدة ناش عن عدم تصور ان الاستيعاب علة للاتحاد والبساطة كما في كل من اعضاء الوضوء ويظهر ايضاً أن تقدم الجانب الايمن على اليسر ايضاً من قبيل تقدم احدا الجانبين في الوجه واليدين

على الآخر لامن قبيل تقدم اليد اليمنى على اليسرى و مرجعه إلى اعتبار التيامن فى خصوص الغسل دون الوضوء .

وهذا التفصيل ايضاً عند الفقهاء معلوم الفساد ، فلم يبق فى المقام إلا احتمال الابتداء بغسل الرأس اذا اتى بالغسل تدريجاً و مرجعه الى وجوب الابتداء من الاعلى .

واما الاخبار فلا حاجة الى التعرض لها بعد ما نبهناك عليه وانما نتبرك بذكر بعضها ، قال زرارۃ سئلت ابا عبدالله عليه السلام عن غسل الجنابة فقال تبده فتغسل كفيك ثم تفرغ يمينك على شمالك فتغسل فرجك و مرافقك ثم تضمض و استنشق ثم تغسل جسدك من لدن قرنك الى قدميك ليس قبله ولا بعده وضوء و كل شيء امسسته الماء فقد انقيته ولو أن رجلاً ارتمس فى الماء ارتماساً واحدة اجزأه ذلك وان لم يدلك جسده .

فالسؤال عن جميع الجهات والجواب ايضاً كذلك كما يظهر من ذكر الآداب والاحكام وهى صريحة فى عدم اعتبار الترتيب .

ومثله ما عن الرضا عليه السلام ورواية حكم عن الصادق عليه السلام و سماعة عنه عليه السلام ورواية ابى بصير عنه عليه السلام وسئل على بن جعفر اخاه موسى عليه السلام عن الرجل يجنب هل يجزئه من غسل الجنابة أن يقوم فى المطر حتى يغسل رأسه وجسده وهو يقدر على ما سوى ذلك ؟ قال إن كان يغسله اغتساله بالماء اجزأه ذلك والمعنى ان الاجزاء يدور مدار احاطة الماء بجميع البدن وتحقق الاغتسال من غير فرق بين المطر وغيره .

ومن العجب ما زعمه آية الله قدس سره من ان التسوية تقتضى اعتبار الترتيب فان الفرق بين المطر وغيره اختصاص المطر بالتقاطر فالمقصود ان المطر وان كان ينزل قطرة قطرة لكن حيث ساوى الماء فى الاحاطة اثر اثره وليس اعتبار الترتيب من آثار الماء غير المطر وقال على بن جعفر وسئلته عن الرجل يصيبه الجنابة ولا يقدر على الماء فيصيبه المطر أيجزئه ذلك او عليه التيمم ؟ فقال ان غسله اجزأه ولا

يتميم .

وهذا الصنف من الروايات أيضاً يدل على أن الغسل لا يعتبر فيه الا انفسال البدن وإن حصل دفعة واحدة ومرجهه الى عدم اعتبار الترتيب أولاً لا سقوط من حيث كونه في المطر فان المعنى ان المحذور المتصور في المطر انما هو اختصاص بعض الاعضاء بالنية على ما هو مقتضى انفصال القطرات ولكن حيث تكاثرت بحيث احاط الماء بالبشرة على نحو إحاطة ماء غير المطر فلا فرق حينئذ بينهما فان هذا هو المقصود ولو كان الترتيب معتبراً وجب التنبيه على التحفظ عليه وبالنية على ما يتوهم .

وروايات الارتماس والاجتزاء به أيضاً تدل على ان المقصود احاطة الماء بالبدن بأي نحو كان فان المستفاد من صب الماء على البدن وإجراء الماء عليه ليس إلا هذا المعنى فانهما مقدمتان لذلك كما ان الارتماس والانغماس والوقوف تحت المطر وما يشبهه مقدمات آخر .

وما يتوهم من أن الارتماس حقيقة اخرى أو أنه يعتبر فيه الترتيب بحسب القصد أو تعبداً قهرياً من عجائب الامور وإنما نشأ هذا التوهم من اعتقاد الترتيب في الغسل بحيث يجب ارجاع جميع ما ينافيه اليه وقد عرفت فساد .

ومما يدل أيضاً على عدم اعتبار الترتيب ما دل على حكم اللمعة المفعول عنها فان مقتضى اطلاقها عدم اعتبار الترتيب وما تكلف من الحمل بعيد جداً لا وجه للالتزام به .

وبالجملة فليس في الاخبار ما ينافي ما حققناه بل الأكثر تدل أيضاً على عدم اعتبار الترتيب واستحباب التيامن المستفاد من بعض الروايات الواردة في غسل الميت لا ينافي ما دلت عليه الاخبار على وجه النصوصية من عدم اشتراطه .

واما وجوب الابتداء بغسل الرأس من جهة وجوب الابتداء من الاعلى كما في الوضوء فلا إشكال في دلالة الروايات عليه وقد عرفت انه انما يعتبر أيضاً حيث وقع الغسل تدريجاً واما مع المقارنة كما في الارتماس والمطر فلا موضوع لهذا الحكم أيضاً

كما هو الحال فى الوضوء على ما بيناه فى مبحثه .

فظهر أنه لا يعتبر الترتيب فى الغسل نعم يجب الابتداء بالاعلى ويستحب التيامن وللأصحاب فى هذا المقام أبحاث لاحاجة إلى التعرض لها .
وبما حققناه ظهر أنه لا وجه لاعتبار كون الارتماس دفعة واحدة إلا بسقوط وجوب الابتداء بالاعلى .

وأما اعتبار إحاطة الماء فى زمان واحد تحقيقاً بجميع البدن فهو وإن كان أمراً ميسوراً إلا أنه لا وجه له فلواتغمس رجله فى الطين مثلاً قبل إحاطة الماء برأسه صح عمله وإن لم يتدء بغسل رأسه لأن الإحاطة إحاطة واحدة عرفية فلا يتميز الاعلى من الأسفل عرفاً .

وبما حققناه ظهر أنه يجوز التركيب من الارتماس وغيره وأما إغفال اللمة فى الارتماس فمع التحفظ على وجوب الابتداء بالاعلى عند التدريج وعدم الدفعة العرفية فلا بأس بتخصيصه بالمسح المحقق لأول درجات الغسل، هذه جملة القول فى الترتيب .
وأما الموالات فلا إشكال فى عدم اعتبارها للاخبار الصريحة بل الذى يظهر من صحيحة حريز عن أبى عبد الله عليه السلام عدم اعتبارها فى الوضوء إلا على وجه الاستحباب قال قلت فإن جفّ الأول قبل أن اغسل الذى يليه قال جفّ أولم يجفّ اغسل ما بقى قلت وكذلك غسل الجنابة قال هو بتلك المنزلة وأبدأ بالرأس ثم افض على سائر جسدك قلت وإن كان بعض يوم تام ؟ قال نعم .

فان هذه الرواية صريحة فى عدم اعتبار الموالات فى الغسل لكونه مع الوضوء بمنزلة واحدة فكيف يعقل التفكيك فهذه رواية صحيحة صريحة فى عدم اعتبار الموالات فى المقامين فيجب حمل جميع ما دل على اعتبارها فى الوضوء على الاستحباب بل نقول ان الوضوء على ما تدل عليه بعض الروايات مرتبة من الغسل وانه اجتراء وتسهيل .

ففى بعض الروايات ان من ذكر اسم الله على وضوئه طهر جسده كله و فى بعضها فكانما اغتسل وفى اغناء الغسل عن الوضوء أى وضوء انقى من الغسل وفى بعض الروايات

الواردة في العمل ايضاً دلالة على ذلك وان الوضوء اكتفاء وتسهيل وإلا فالغسل هو الاصل ومقتضاه اشتراكهما في جميع الاحكام والآثار إلا ما تختص به الشدة التي يختص بها الغسل فأنه أنقى من الوضوء .

وهذا اصل يتفرع عليه كثير من الاحكام والعمدة في الباب هذه الرواية التي أسندها في مدينة العلم إلى الصادق عليه السلام ولا يخفى على الخبير انه لا ريب في صدور هذا الكلام من الامام عليه السلام على ما يظهر من ملاحظة حال حرير وكتابه و حال مثل الصدوق الذي أخذ الكلام من كتابه فالامر دائر بين الاخذ به وبين الاخذ بكلام غيره الذي لاعصمة فيه مع العلم بان مستنده الاجتهاد ورجحان تلك الاخبار في نظره لا يكافي الحكم من الامام عليه السلام بغير هذه الروايات .

مسائل

الاولى : تعتبر الطهارة من الخبث في تأثير الماء في ازالة الحدث فان الخبث في الشرع بمنزلة الاوساخ العرفية وزوال الحدث انما هو بالنضارة الشرعية ومن المعلوم أن تأثير الماء في إحداث النضارة في جسم موقوف على إزالة القذارة فان الطهارة على ماقدّمناه نظافة ونزاهة ومن المعلوم توقف الثاني على الاول والاعتبارات الشرعية على طبق الامور العقلية .

وبدل عليه ايضاً قوله عليه السلام تحت كل شعرة جنابة قبلوا الشعر وانقوا البشرة فان المعنى ان كل شعرة تختص بجنابة مستقلة ثابتة تحتها وهو كناية عن وجوب ايصال الماء إلى تمام البدن ولو بغسل ظاهر الشعر للاتحاد بالاحاطة طبعاً فكما انه لو كان تحت كل شعرة جنابة غير ما تحت غيرها لم يجز الاكتفاء بغسل جزء من البدن عن غسل الجزء الآخر للمتعدد والتغاير فكذا مع اتحاد الحدث و وحدته لكونه بحيث لا يزول إلا بالاحاطة التامة والوصول إلى كل جزء على سبيل التحقيق .

فليبين ثبوت هذا الحكم مع اتحاد الحدث حكم بأن تحت كل شعرة جنابة فهو إما كناية وإما مجاز في الاسناد .

هذا معنى الفقرة الاولى وحيث ان الحكم انما ثبت اولا وبالذات للبدن والتعمدى منه إلى الشعر للاتحاد ولم يبلغ الاتحاد مرتبة تقتضى انتقال الحكم بالمرة إلى الشعر كما في الجلد بالنسبة إلى العظم والاجزاء الظاهرة من العظم بالنسبة إلى الباطنة ثبتت هناك خاصة مرتبة برزخية وهو اشتراك البشرة وظاهر الشعر في وجوب ازالة النجاسة عنهما والتخير في الغسل وإيصال الماء بينهما ووجوب ازالة النجاسة عنهما معاً .

أما الاول فلصدق غسل البدن بغسل كل منهما .

واما الثانى فلاشترط زوال الخبث عن الظاهر رأساً المتوقف على زواله عنهما معاً لان السالبة الكلية تنتمض بالموجبة الجزئية وحيث ان غسل ظاهر الشعر اسهل خصه بالامر بغسله ولعدم اعتبار ازيد من اول درجات الغسل المعبر عنه بالدهن مبالغة عبر عنه بالبل لدفع الوسواس فلم يبق بالنسبة إلى البشرة ما لا بد منه إلا النقاء اى ازالة النجاسة فهذا كلام جامع بليغ مشرق بانوار النبوة وهو على حد الاعجاز في الایجاز .

والحاصل ان تخصيص الشعر بالبلّ والبشرة بالانقاء تفريعاً على ان تحت كل شعرة جنابة لامعنى له إلا الاكتفاء باول درجات الغسل بالنسبة إلى الشعر واعتبار ازالة النجاسة عن البشرة لعدم خروجها عن كونها من الظواهر و إن دخل ظاهر الشعر في العنوان .

ولهذا المعنى فيما تقدم في الوضوء مزيد بيان وبدل على هذا الحكم الاخبار الكثيرة المتكفلة لبيان كيفية الغسل الآمرة بتطهير الفرج من النجاسة اولا او الاذى من البدن فهو مع انه مقتضى القواعد لما عرفت من ان تأثير الماء في ازالة الوسخ من الجسم مقدم على تأثيره في احداث النضارة والشارع اعتبر النجاسة قذارة و ازالة الحدث باحداث النضارة فان زوال الاحداث انما هو باحداث اضرارها وهو النضارة على ماسنين لان ازالة الحدث بتأثير مستقل فان هذا المعنى هو المستفاد من الادلة مدلول عليه

بالنبوى وبهذه الاخبار الكثيرة فالحكم ثبت بوجوده ثلثة .



الثانية : اذا تخلل الحدث في اثناء الغسل بطل مطلقا سواء كان اكبر مما تلا او مخالفاً او اصغر فان كلاً من الطهارة والحدث حقيقة واحدة فامراتب ومقتضى تضاد الاثرين تنافى السببين . توضيح ذلك أنه لا ريب في أن كلاً من الحدث والطهارة امر وجودى معجول شرعاً والاول اعتبر مانعاً في كثير من الامور الشرعية كما ان الثانى اعتبر شرطاً كذلك ولكل منهما أسباب شرعية معجولة وقد تقدم سابقاً بيان أن الحدث مانع عن الصلوة كما أن الطهارة شرط أيضاً .

ولا إشكال في أن غسل الجنابة يترتب عليه الأمران معاً أي زوال الحدث وحصول الطهارة فلو كان كل منهما أثر أمستقلاً لهذا السبب واختلفت حقيقة الأسباب أي الاحداث ولم نقل بأن الاصغر مرتبة من الاكبر فلا اشكال في عدم بطلان الغسل بوقوع الحدث في اثناؤه فانه لامنافاة بين زوال حدث الجنابة وبين حدوث الاصغر فلا يتصور على هذا التقدير بطلان ما يزيل احدهما بوجود ما يحدث الآخر .

فلا يتصور بطلان غسل الجنابة بتخلل الحدث الاصغر ، و يلزمه أن يستحيل بطلان الوضوء بتخلل الجنابة وحدث سببها في اثناؤه فان المفروض عدم المنافاة المستند إلى اختلاف حقيقة الاحداث واستقلال الحدث بالزوال بهذه الاسباب .

واما على تقدير اتحاد الاحداث واستناد الاختلاف إلى الشدة والضعف فلا ريب في البطلان فان المنافات ليست مستندة إلى الشدة بل إنما هي مقتضى الذات فالغسل مثلاً يزيل الحدث والبول يحدث مرتبة مما يزيله الغسل كما هو المفروض فيتنافيان والمانع مقدم على المقتضى ويتوقف تأثيره على عدمه بمعنى أن ما ينطبق عليه عناوين الدفع والرفع والمنع والقطع باختلاف الخصوصيات مع اتحاد الذات مقدّم على المقتضى في جميع حالاته ونسبة أسباب الحدث إلى أسباب الطهارة نسبة النواقض الى المنقوضات . هذا بناء على تعدد أثر الغسل وأما لو قلنا بان اثر هذه الاسباب إنما هو الامر

الوجودى الذى يعبر عنه بالنور وزوال الحديث إنما يستند إلى وجود ضدّه .
لانه اثر مستقل للغسل مثلاً .

وحينئذ فان قلنا باتحاد حقيقة الطهارة وأن الاختلاف انما هو في المرتبة فلا اشكال ايضاً في المنافاة وحيث لم يؤثر الغسل في احداث الطهارة لم يكن سبيل إلى ارتفاع الحدث فان الرفع له كما هو المفروض إنما هو ضده الذى منع عن حدوثه ما ينافيه .

وان قلنا باختلاف حقايق الطهارات فلا وجه للمنافات ايضاً والتحقيق ان الاثر انما هو الطهارة التي هي حقيقة واحدة وان زوال الحدث وخفته مستند إلى وجود الضد فمع الضعف يوجب الخفة ومع الشدة يؤثر الزوال .

ان قلت ان مقتضى الاخبار ان الوضوء ليس إلا الاكتفاء بايصال الماء إلى بعض الاعضاء غسلاً ومسحاً عن استيعاب البدن بالغسل تعبداً كما هو صريح بعض الروايات التي تقدمت اليها الاشارة فحيث انه بمثابة يكتفى به عن الغسل اختياراً فهو بالاكتفاء به في مقام الاضطرار اجدر واخرى من التيمم الذى يختص بحال الاضطرار ، مع ان من المعلوم عدم جواز الوضوء بدلا عن الغسل بل يتعين التيمم فان مقتضى الأدلة أن الوضوء دون الغسل في التأثير واقوى من التيمم ضرورة ارتفاع الحدث به دون التيمم .

قلت إن الطهارة المائية لاتجامع الحدث حيث ان كلا من الغسل والوضوء و ان كان في القوة بمثابة لا يبقى معه اثر من الحدث إلا انه إذا لم يصلح للإزالة فلا يصلح للتخفيف بخلاف الصعيد فانه لضعفه في التأثير لا يصلح إلا للتخفيف إلا ان اثره يجامع الحدث .

توضيح ذلك ان مرحلة اختلاف الاسباب مغائرة لمرحلة اختلاف المسببات فلا منافات بين الاختلاف في احدى المرحلتين وبين الاتحاد في الاخرى ضرورة اختلاف الموضوع والمحمول فان من الاسباب ما لا يخلو عن احد الامرين هدم اساس سبب الصدور رأساً والاضمحلال وعدم التأثير اصلاً .

ومنها ما لا يصلح لهذه المرتبة من المقاومة وقلع اساس المنافي إلا أنه موهن له
و محدث لما يصاد اثره لكن ضعيفاً و مثل هذا يختص بالاجتماع مع السبب المنافي .
فالتيمم وإن لم يكن قالماً لاساس الحدث لضعف ما يحدثه من الطهارة إلا أنه
محدث لطهارة ضعيفة تجامع الحدث بمعنى أنه موهن له بمقدار ما يحدث من الطهارة
بحسب المضادة فيبقى من الحدث مقدار لا يزول إلا بالطهارة المائية وهذا معنى اجتماع
الحدث والطهارة وإلا فاستحالة اجتماع الضدين من أوائل البديهيات .
واما الطهارة المائية فلا اثر لاسبابها الا احداث ما يزول معه الحدث رأساً وأما
ما يجامعه بالمعنى المتقدم فلا .

ان قلت فما معنى وضوء الحايض والمسلوس والمبطون والمستحاضة .
قلت انه من قبيل وضوء التقية بمعنى أن المراجع إلى الاكتفاء عن الشرط
بما يدانيه وان لم يؤثر السبب في الطهارة شيئاً .
لأقول أن هذا حكم مغائر لاشتراط الطهارة فيما يتوقف عليها ضرورة أن هذا
تصرف في هذا الشرط ، والوضوء في جميع هذه المقامات إنما هو للتحفظ على الطهارة في
مرحلة من المراحل بل المقصود أن الاكتفاء بما يقرب من الشيء المتلبس به لمصلحة في
الحكم امر معقول وهذا لا ينافي عدم حصوله تحقيقاً .

نعم لو كان هذا التنزيل بالنسبة إلى ما لا يرتبط بالشرط بوجه من الوجوه كمسح
ظهر غير بالقلادة لم يمكن التنزيل لما عرفت مفصلاً والذي يكشف عن ذلك ان النكس
في الوضوء في مقام التقية مع انه بدعة لا يحتمل تأثيره في إحداث الطهارة كالمسح
على الخف حال الاختيار انما يكفي بهما للاحداث الطهارة بل انما مرجعه الى
الاكتفاء عن الشيء بما يقاربه للمعذر .

ومن المعلوم المستفاد من الاخبار ان وضوء الحايض و جلوسها في مصلاتها
اوقات الصلوات انما هو للتحفظ على العبادة فهو مجرّد صورة لاحقيقة لها مع انه ملحوظ
بعنوان التطهير .

بل وكذا الحال في المسح على الجبيرة فان وصول الماء إلى ما ليس من بدن

المحدث قطعاً بوجه من الوجوه لا يعقل أن يكون مؤثراً فيما طرء عليه من الحدث فأنه من قبيل إجراء الماء على الثياب لازالة النجاسة عن البدن و انما مرجعه إلى الاكتفاء عن الشيء بما يدانيه ويقاربه لمصلحة في الحكم كما في وضوء الحائض .

ومن هذا الباب وضوء المسلموس وما يشبهه ضرورة أن الناقض يرفع اثر الطهارة رأساً ولا يبقى معه شيء منها كما هو مقتضى كونه ناقضاً فالمرجع فيه ايضاً إلى ما رجع إليه وضوء الحائض والله تعالى اعلم بحقيقة احكامه وانما هذه جملة ما استفدناه من الادلة الشرعية من غير أن نتعلل التفاصيل ويشبه المقام قوله تعالى « خذ بيدك ضعفاً واضرب به ولا تحنث » فافهم

[ثم شرع ايده الله في بيان حقيقة الحيض وأحكامه فقال]

وهو في الاصل اسم معنى يتصف به ما يشتمل على المايح الكثير لا الدم ولا الحدث ولا السيلان ، فان الاختلاف في الحيض والاستحاضة إنما هو بكون الاول على مقتضى طبيعة النسوان وكون الثاني عرضياً معلولاً للمرض فاحتباس الاول كجريان الثاني معلول للمرض واستفادة هذا الفرق من التجريد والاستفصال تدل على أن المعنى الاستقلالي الذي تعتور عليه تلك الطواري في الدمين شيء واحد وهذا الجامع كون المرأة بحيث يسيل عنها الدم الكثير غالباً .

فالمحيض عبارة عن قذف الدم بل الذي يظهر باستقراء موارد الاستعمال ان الجامع انما هو الاشتغال الاعم من الاجتماع فيه والسيلان عنه اوفيه فان الحوض من الاول وسيلان الوادي من الثالث والواو والياء لا اختلاف فيهما بحسب الذات كما يظهر من الاعراب بالحروف والاعلال وإنما الاختلاف باختلاف الخصوصيات فان الضم يناسب الاجتماع كما ان الكسر يناسب السيلان .

وكيف كان فالمعنى إنما هو اقتضاء الاشتغال على المانع الكثير وله درجات فان العلمية الاقتضائية متحققة في المرفة وان كانت يائسة بحسب الطبيعة فالشجرة المثمرة بعد ان بلغت مرتبة لا تثمر مثمرة حقيقة في مقابل ما ليس كذلك من الاشجار لوجود

الاقتضاء في النوع .

وهذا هو السرّ في أن الشك في الاستعداد لا يضرّ بالاستصحاب ، فإنّ هذا ليس من الشك في المقضى بل في المانع كما إذا كان الشك في الموت للجهل بتاريخ التولد أو الشك في الزمان من جهة الجهل بمقدار النهار أو الليل بحيث لو تبين حال المورد لم يبق شك فالشك ليس في المانع في خصوص الشخص ومن أراد مزيد بيان فعلية بما حققناه في رسالتنا في الاستصحاب .

وأقوى من هذه المرتبة ما إذا كانت المرثّة في سنّ من تحيض و ان كانت لا تحيض وأقوى منهما ما إذا شرعت الطبيعة في القذف وإن حصل النقاء والأظهر الأقوى من الجميع ما إذا خرج الدم من المادة وسال وإن بقي في الباطن ولم يظهر ، والأظهر ما إذا بلغ حدّ الظهور بالخروج من المخرج إلى الخارج .

ولاربّ أن سبب الحدث إنما هو المعنى المنتزع من الظهور كما في سائر الاحداث ولكن ما يختص به الحيض من عدم نفوذ الطلاق وحرمة العبادة والوطى هل هو ذلك الموضوع بعينه ام المعنى العرفي لاربّ في انه بالنسبة إلى غير الوطى ليس عبارة عن الحدث وسيظهر إنشاء الله أن الوطى ايضاً لا يحرم بالنسبة إلى المحدثّة بعد الطهر .

فهل الموضوع لا يتحقق إلّا بوجود الدم ولو في الباطن أم يكفي عدم انصراف الطبيعة المستكشف بخروج الدم بعد النقاء في أيام العادة بل قبل العشرة على ما سيظهر إنشاء الله .

والأظهر ذلك فإن النقاء اعم من الطهر ولهذا تحتاج إلى الاستظهار و بعد وجدان الدم عقيب النقاء يظهر بقاء الحيض حال النقاء .

فالمحيض عبارة عن حالة القذف الاقتضائي الفعلي ، بيان ذلك ان الطبيعة من أولّ شرعها في قذف الدم إلى زمان انصرافها ، لها حالة واحدة تنصف المرثّة باعتبارها بالحيض وهي حيضة واحدة فالتمسدى للقذف حيض والمرثّة حايض باعتبارها فهو فعل

من جهة واقتضاء من أخرى .

والذي يدل على ذلك أن الاستظهار عبارة عن استكشاف حال النقاء المردّد بين ان يكون طهراً او حيضاً فبعد الاستبراء بادخال القطنة والعلم ببرائة الرحم عن الدم ربما يبقى التردّد في حصول الطهر لاحتمال البقاء إلى العشرة ومن المعلوم أن الباقي حال برائة الرحم ليس إلا التصدى للدفع والقذف المنكشف بوجودان الدم بعد حين ، وليس هذا حكماً تعديداً بل إنما هو موضوع واقعي للأحكام التعبدية كما نطقت به الاخبار ، وبقاء أحكام الحيض في أيام الاستظهار إنما هو مقتضى الاستصحاب . والحاصل أن المحيض الذي هو امر واقعي وموضوع عرفي المحدود في طرفي القلة والكثرة بحسب اصل الخلقة والطبيعة إنما هو هذا المعنى ، هذا حال نفس الحيض وأما دمه ، فعلى ما في الروايات معروف أيضاً ليس به خفاء وسيظهر ما هو عليه من الصفات والعلامات .

فظهر أن تعريف الحيض او الدم باعتبار الاحكام كالتعلق بانقضاء العدة اشبه شيء بالاكل من القفا ، وكذا الحال في التحديد بانه في طرف القلة محدود فظهر فساد ما صدر عن تصدى للتعريف كما أنه ظهر ان كون الدم متصفاً بالاوصاف المذكورة في الروايات خاصة مركبة بحسب الاقتضاء وهذا لا ينافي التخلف فان اللزوم بحسب الذات فهو لا ينافي الانفكاك بالمرض كما ان خلوه غيره عنها كذلك بمعنى أن غير دم الحيض ليس بحسب أصل الطبيعة مستجمعاً لهذه الجهات .

بل الاستحاضة في بعض هذه الصفات بالعكس بحسب أصل الطبيعة كما هو مدلول الروايات ولا يخفى أن الروايات في جميع المقامات في هذا الباب بصدد بيان ما هو عليه دم الحيض بحسب الواقع فلا يستفاد منها تصرف وضعي في هذه المقامات .

فتميز العذرة عن الحيض بكونه مطوقاً او مستنقعاً إنما هو بحسب الذات فان اختلاف القوابل الموجب لسؤال خلف عن أبي الحسن (عليه السلام) إنما هو في الموضوع

الواقعي بل لأمعنى للتصرف التعبدى فى مثل المقام ضرورة أن دم العذرة والحيض أمران واقعيان يترتب عليهما الحكم الشرعى

واما ما فى هذه الرواية من الالتفات يميناً وشمالاً وقوله عليه السلام سر الله فلا نذيعوه ولا تعلموا هذا الخلق أصول دين الله الخ فهو مبني على الخوف من تبين اعتقاد الناس الامامة في حقه عليه السلام المترتب عليه السؤال عن مثل الواقعة كما يكشف عنه قوله عليه السلام اصول دين الله فان تشخيص هذا الموضوع ليس حكماً فرعياً فكيف يكون من اصول الدين وليس ايضاً من الاسرار وإنما هو أمر واضح بل انما السر امامته عليه السلام في هذا ذلك الزمان لشدة التقية .

وبهذا البيان سقط جميع ما يتوهم في المقام ولا حاجة إلى الاطناب .

وظهر ايضاً ان المرجع في خروج هذا الدم من الايمن أو الايسر ليس الا الوجدان للنسوان فلا حاجة للاطناب بالنظر الى الروايات المختلفة فان الوجدان رافع لهذا الاختلاف وليس هذا المعنى امرأ تعبدياً شرعياً .

ومن هذا الباب التحديد في الطرفين بالثلثة والعشرة فلا معنى للاطناب بالتعرض للروايات والاقوال وكذا الحال في اعتبار البلوغ المحدود بتسع سنين ضرورة ان البلوغ امر واقعى يتوقف الحيض عليه واقعاً ولا يحصل عادة للناس غالباً قبل تسع سنين فالتحديد بالتسع فى النساء وخمسة عشر فى الرجال ايضاً عرفى كخشونة شعر العانة فانها ايضاً كاشفة عن البلوغ بالذات .

وتوهم أن البلوغ أمر مجعول أو ان المصلحة فى ضرب الحد وإن تخلف فيدور الحكم الواقعى مدار التسع وخمسة عشر وان لم يتحقق البلوغ فهو بلوغ شرعى . وإن كان النظر أولاً إلى البلوغ الواقعى أو أنه حكم ظاهرى فيما لم يعلم التخلف تترتب عليه آثار البلوغ ، فاسد لعدم اشعار الادلة بشيء منها .

ومقتضى جعل البلوغ موضوعاً وكون ما فى الادلة مقتضى الطبيعة وكون التخلف نادراً أن هذا الواقع ينكشف غالباً فى هذا الاجل فلو لم يتبين ولو بالاطمينان

لم يترتب عليه حكم البلوغ .

وبما حققنا يظهر أنه لامجال في المقام لاعتبار التحقيق فان مثل هذا المعنى مما يحصل تدريجاً ولا يعقل ضبطه إلاّ تسامحاً وتقريباً اترى ان خشونة شعر العانة ممّا ينضبط بالايام او الساعات أو الدقائق ، وكذا الحال في جميع النباتات .

فهل يتصور ضبط بلوغ الفواكه وما يشبهها إلاّ على وجه التقريب فتوهم ان هذه الحدود تحقيقية اعجب من الاوهام السابقة وهذه الجملة كافية في تحقيق الحق في هذه المراحل .

واما اعتبار التوالى في اقل الحيض وهو الثلاثة فمرجهه إلى أن الوحدة تتوقف على الاتصال وعدم الانقطاع بتخلل ما يضاذه وهو الطهر وهذا من البديهيّات ولا فرق فيه بين الاقل وبين الاكثر ولم يتأمل أحد في أن النقاء المتخلل حيض .

فالحيض مستمر الى العشرة تحقيقاً وان رأت بياضاً فلاستظهار لا معنى له إلاّ استكشاف حال البياض المردد بين الحيض وبين الطهر فانّ الفتور ليس طهراً كما ان الاستبراء بادخال القطنة لا معنى له إلاّ استكشاف حال الباطن من حيث الاشتغال على الدم والعدم .

فبعد العلم بمرآة الرحم من الدم يبقى الشك في بقاء الحيض وزواله ، وعود الدم قبل العشرة بالصفات أو في أيام العادة يكشف عن أن البياض المكتنف بالدمين كان حيضاً ولو كان طهراً لم يكن لهذه الاحكام معنى ولم يتحد الحيضتان لتخلل الضد ولم يكن اقل الحيض ثلاثة ولا اقل الطهر عشرة ولا معنى للحيض المستقل إلاّ مانعقبه طهر ضرورة استحالة اتحاد الضدين والفصل بالضد مزيل لمنشأ الاتحاد في المقام وهو الاتصال .

والحاصل أن من المعلوم بالوجدان تحقق البياض في ايام الحيض واكتناف النقاء بالدمين اللذين لا ريب في كونهما من الحيض مع وحدته لمكان العادة او غيرها فلا ريب في امكان الفترة .

فاعتبار وجود الدّم في الباطن في تمام المدة أو في كلّ يوم لحظة في الأقل خاصة
لامحصل له بل انما المعتبر وجود الدم لحظة في الأوّل لاستكشاف تحقق الحيض ولحظة
أخرى في الآخر لاستكشاف النقاء وعدم كون النقاء طهراً ضرورة أن الإقبال على
القذف والتصدى له متوقف على وجود الدم وتكونه وعلى تقدير العدم فلا مناص عن
الانصراف ولا معنى للطهر إلا ذلك .

وأما رواية يونس فلا إشعار فيها بأن أقل الطهر والحيض غير منضبط فان
محصلها أن المتحيرة حيث يظهر لها كون الدم حيضاً والبياض طهراً تعمل على ما
رأتها وهذا المعنى يمكن تفسيره في تمام الشهر بمعنى انها ترى الدم بالصفات في أوّل
فتهحكم بالحيضية بعد ثلاثة أيام ثم ترى البياض فتزعم الطهر ثم ترى الدم فتزعم
أن هذا هو الحيض دون ما تقدم وهكذا الى آخر الشهر فحينئذ يجرى عليها بعد
انقضاء الشهر الأوّل حكم المستحاضة اى من استمر بها الدم ولم تعرف الحيض من
الطهر .

وكيف كان فالرواية ليست بصدد بيان أقل الطهر والحيض ولا اشعار فيها بان
الدّماء كلّها حيض وان النقاء في تمام المدة طهر .

وأما الرواية التي استدلّوا بها على عدم اعتبار التوالى فهي على اعتبار التوالى
والحكم بان النقاء المتخلل حيض حقيقة أدلّ بل هي نص في ذلك حيث قال صلى الله عليه وآله
فيها :

إذا رأت المرأة الدّم في أيام حيضها تركت الصلوة فان استمر بها الدم ثلثة ايام
فهي حايض وان انقطع الدم بعدما رآته يوماً أو يومين اغتسلت وصلّت وانتظرت من
يوم رأت الدم إلى عشرة ايام فان رأت في تلك المدة أي العشرة أيام من يوم رأت الدم
يوماً أو يومين حتّى يتم لها ثلاثة ايام فذلك الذي رآته في أوّل الامر مع هذا الذي
رآته بعد ذلك في العشرة فهو من الحيض .

وإن مرّ بها من يوم رأت الدم عشرة أيام ولم تر الدم فذلك اليوم واليومان
الذي رآته لم يكن من الحيض إنما كان من علة أو قرحة في جوفها واما من الجوف

فعلينا أن نعيد الصلوة تلك اليومين التي تركتها لأنها لم تكن حايضاً فيجب أن تقضى ما تركت من الصلوة في اليوم واليومين .

وإن تم لها ثلاثة أيام فهو من الحيض وهو أدنى الحيض ولم يجب عليها القضاء ولا يكون الطهر أقل من عشرة أيام فإذا حاضت المروءة وكان حيضها عشرة أيام ثم انقطع الدم اغتسلت وصلى فان رأت بعد ذلك الدم ولم يتم لها من يوم رأت عشرة أيام فذلك من الحيض تدع الصلوة ، فان رأت الدم من أول ما رأته الثاني الذي رأته تمام العشرة أيام ودام عليها ، عدت من أول ما رأت الدم الأول والثاني عشرة أيام ثم هي مستحاضة تعمل ما تعمل المستحاضة الحديث .

فقوله عَلَيْهَا فان رأت في تلك العشرة أيام من يوم رأت الدم يوماً أو يومين حتى يتم لها ثلاثة أيام معناه أنه يعتبر في أقل الحيض أن يكون ثلاثة أيام ولو بأن ترى الدم يوماً واحداً ثانياً بعد مارأته أولاً قبل انقضاء العشرة كما هو صريح قوله عَلَيْهَا يوماً أو يومين فان تحقق الثلاثة وتماमितها برؤية الدم يوماً ثانياً بعد ما رأته يوماً أولاً لامعنى له إلا أن اليوم المحفوف باليومين الذين رأت الدم فيهما من جملة الثلاثة . فاعتبار رؤية الدم قبل العشرة ليس لاجراء ما رأته أولاً عما هو دون الثلاثة بل انما هو للتحفظ على الطرفين فان نفس الرؤية بعد النقاء انما هو لتحقيق الحيض ولوادناه .

وأما اعتبار كونها من جملة العشرة فليس إلا للتحفظ على الاكثر فان استحالة تحقق الاقل إلا في العشرة بل في غير ما قبل التسعة بديهية حيث أن اتصال الايام المحقق للوحدة يقضى ذلك .

فمفاد الرواية أن رؤية الدم بعد انقطاعه لابد لها لتحقيق الحيض ولو يوماً واحداً لو كان المجموع ممّا رأته فيه والفترة وما رأته ثانياً يبلغ هذا المبلغ أى الثلاثة .

وهذا معنى قوله عَلَيْهَا حتى يتم لها ثلاثة أيام وهذا بان يكون كل من الدمين والفترة يوماً واحداً وقد تكرر هذا المعنى في هذه الرواية مع أن كون الرواية بصدد بيان

عدد كل من الحيض والطمهر بحسب ما هو الواقع يكفى فى استفادة هذا المعنى منها ضرورة ان الحيض له فترات ولا يعتبر فيما هو الواقع وجود الدّم ولو فى الباطن فى كلّ من الايام .

ومن الاغلاط وجوب الغسل والصلوة فى ايام العادة بعد ما رأت الدم بمجرد الانقطاع مع احتمال العود قبل العشرة فان رؤيتها فى ايام الحيض الدّم كما هو المفروض موجب للحكم بالحيضة خصوصاً اذا كان بالصفات .

ومن المعلوم ان الانقطاع لم يكشف عن الطهر لانه اعم فالانتظار والاستظهار كما فى الرواية ينافى ترتيب آثار الطهر ضرورة أن ما دلّ على أن ما رآته حيض لم يعارضه معارض ولم يكشف عن خلافه شيء فان الانقطاع اعمّ والآ لم يكن وجه للاستظهار .

فالظاهر ان الحكم المزبور اجتهد من بعض الرواة فى معنى الاستظهار أو فى الرواية سقط فان الامام عليه السلام معصوم فلهذه الفقرة وجه من الوجوه لامناس عن صرفها إليه ويكشف عن أنه ليس قول الامام أنه عليه السلام تعرض لحكم تبين خلاف الدّم التي رآته فحكم بقضاء جميع ما تركته فى اليوم واليومين ولم يتعرض لبيان بطلان ما فعلته فى ايام الانقطاع على تقدير تبين حيضته ما تقدم من الدّم .

وبهذا يظهر ان هذه الفقرة ليست من قوله عليه السلام فظهر ان نفي اعتبار التوالى فى ايام الحيض سلب للشئ عن نفسه فانه لامتناساً لانتزاع الاتحاد فيه الآ الاتصال كما ان اعتبار فعلية الدّم ولو فى الباطن فى تمام الايام لا يحصل له ضرورة أن الانقطاع والفترة لا ينافيان المحيض .

وأما الاكتفاء بلحظة فى كلّ يوم من الايام فهو من غرائب الاوهام حيث ان الاخبار صريحة فى ان المحيض الذى هو موضوع للاحكام الشرعية ليس الأعلى منوال ساير الامور الواقعية وأن التحديد ليس الا لبيان الواقع ومن المعلوم أن الخروج والفعلية ليس مقتضى طبيعة النساء كما يظهر بملاحظة أحوال ذوات العادة مع أن

يوم الحيض ليس عبارة عن النهار بل اليوم في المقام عبارة عن مجموع الدور كما هو الحال في كثير من المقامات .

فمن يعتبر رؤية الدم في كل من الأيام لابد أن يعتبر الفصل بين الدمين بأربعة وعشرين ساعة وان لا يكتفى برؤية الدم في كل نهار كائناً ما كان وفساده مما لا يخفى على النسوان .

وبما حققناه ظهر فساد أكثر ما قيل في المقام وتبين مما مر أن اليأس كالبلوغ أمر واقعي وحدث غير مجعول فان لكل حادث امدأ ونهاية وحالة قذف الدم في النساء تحدث بالبلوغ وتنتهي عند الهرم والشيب .

ومن المعلوم اختلاف الناس في الأعمار و الشيب والشباب بحسب أصل الخلقة وانتهاء مدة الشباب وسقوط الميرثه عن صلوح الحبل والحيض ليس أمراً شرعياً ولا معنئى للمتشريع بالنسبة إليه كسائر الامور الواقعية وماورد من الاخبار في هذا الباب فانما هي نظرة إلى الكشف عن هذا الواقع والارشاد إليه والتنبيه عليه كما هو الحال فيما ورد في بيان أصل الحيض .

فكون القرشية والنبطية على صفة خاصة واشتراك سائر النساء في اليأس أمر يدرك بالوجدان ولا يبعد اختلاف الطبائع باختلاف الازمان والبلدان بل لا إشكال في الوقوع على ما يشهده الوجدان فلامنص عن استكشاف اليأس بالعناوين كالبلوغ فحيث قوى احتمال اليأس بحيث انه تدرأ ركان العادة ولم ينكشف كون الدم فيها حيضاً فلا أصل العدم واستصحاب القذف مثبت .

بل حيث علمنا بحد اليأس بحسب النوع وبقي الريب مع ذلك في الشخص فلامنص عن الرجوع إلى الصفات ومع بقاء الشك حينئذ فالمرجع أصالة العدم كما إذا كان الشك في البلوغ بل اذا علمنا بحد اليأس في الشخص مع حفظ التاريخ فربما يشبه الامر في أول الامر لأن التحديد تقريـب في البلوغ واليأس لاستحالة الانضباط بحيث لا يختلف ولا يتخلف يوماً أو يومين .

فاذا بلغت خمسين وعلمنا بأنه الحد ليأسها فرأت الدم في أول شهر متصل

بالخمسین فلا یمنفع لاستکشاف حال هذا الدّم الاّ الرجوع إلى العلامات لصدّق حصول اليأس في الخمسين مع التخلف بيوم أو يومين بل عشرة وعشرين فلافائدة في البحث عن معنى النبطية ويحتمل أن تكون أعم من القرشية كما يظهر من رواية ابن عباس لانها صنف مغائر للقرشية .

و بالجملة فانا وجدنا في زماننا من النساء غير القرشية و النبطية بالمعاني المعروفة من تحيض بعد الخمسين ولا تتغير عاداتها سنين والاخبار اما على الغالب واما بالنسبة إلى تلك البلاد والاعصار .

واعلم انه قد اشتهر عند الاواخر ان ما امکن ان يكون حیضاً فهو حیض وزعموا انها قاعدة شرعية تعبدية فمنهم من زعم ان الامكان بمعنى الاحتمال محکم في کلّ ما يحتمل ان يكون حیضاً بانه حیض وان احتمل كونه مستحيلاً كما اذا لم يعلم باشتماله على الأقل وعدم التجاوز عن الاكثر وتحقق البلوغ وعدم اليأس وعدم الفصل بين الحيضتين باقل الطهر الى غير ذلك ممّا يقتضى الاستحالة .

و منهم من فسر الامكان بما يقابل الاستحالة فاعتبر احرار الامكان بان يعلم بالبلوغ وعدم اليأس والحبل بناء على المنع الى غير ذلك وقبل الشروع في تحقيق الحكم لا بدّ من تبرير الدعوى فنقول بعون الله .

إن الامكان اذا كان بمعنى الاحتمال فالحيض اما عبارة عن حالة القذف على وجه الاقتضاء التي تجامع النقاء وإما عبارة عن الدم فعلى الاول يرجع الكلام إلى أن الشخص متى دار أمره بين الأمرين فوظيفته البناء على تحقق الحيض وان لم تردماً كما في النقاء المسبوق بالدم قبل العشرة سواء كان منشأ الشك هو الشك في ان الخنثى التي رأت الدم رجل أو امرأة أو الشك في البلوغ او الحبل أو في البقاء الى الثلاثة و العدم أو غير ذلك .

فحيث يحتمل شروع الطبيعة بل تصدّيها للقذف وان لم تغذف بالفعل حكم بانها حايض وعلى الثاني فالمرجع الى ان الدم وان احتمل كونه من الرعاف مثلاً يحكم بانه حيض فانه متقضى كون الاصل في الدم أن يكون حیضاً ذلك أو يقال إن ما

خروج من الرحم واحتمل أن يكون حيضاً فهو حيض فتضييق الدائرة في الجملة .
وأما إذا كان بمعنى ما يقابل الاستحالة فمقتضاه أن يختص بهذا الحكم ما لم يكن
الشك فيه مستنداً الى احتمال ما يستحيل معه الحيض كالصغر والياس وعدم تخلل
أقل الطهر والحبل على القول بمنعه وعدم تحقق الثلاثة والتجاوز عن العشرة .
وحينئذ فأمّا أن يكتفى في دفع هذا الاحتمال بالاصل حيث يجري وأما ان
يعتبر العلم بالعدم ولا يكاد يلتزم احد بشيء منهما .

أما الثاني فظاهر فان مجرد احتمال الياس والحبل والتجاوز عن العشرة حيث
لا يعلم بالتاريخ لا يوجب الحكم بالطهر على ما تراه في ايام العادة بالضرورة .
وأما الاول فمقتضاه ان يحكم بالحيضية على ما تراه المبتدئة قبل مضي ثلاثة ايام
ولو كانت صفرة حيث يحتمل البقاء الى الثلاثة فان اصاله البقاء لافرق فيها بين الآثار
المترتبة عليه من حيث أنه بقاء وبين ما يترتب عليه من حيث الوجود مطلقاً .
فكما أن الاصل تحقق البقاء عند الشك فيه فكذا الاصل أن يتحقق حال العلم
بعدمه لوقوع الشك قبل اوانه كالشك في سعة الوقت بمقدار العمل والشك في بقاء الحياة
بقدر الاثبات بالواجبات .

والحاصل ان هذا الكلام لا محصل له ولا يكاد ان يلتزم بلوازمه على شيء من
الاحتمالات والوجوه . بل نقول ان احرار الامكان المقابل للاستحالة في المقام لا يجمع
الشك فان الشك فيما وقع لافي الوقوع ومن المعلوم استحالة انقلاب الاستحاضة حيضاً
وإنما الصالح للحيضية ما لم يتخلع بصورة الدموية فان البسائط تتركب فيتولد منها
المواليد والمواليد لها درجات تتحرك فيها وقد يطرء على مركب من المركبات الفساد
فيصلح لان يطرء عليه ما كان ممتنعاً حال الصحة من صورة منافية وليس هذا من حركة
ذلك المركب الى هذا الحادث .

وبالجملة فمن المستحيل صيرورة الاستحاضة حيضاً وبالعكس نعم يمكن صيرورة
غير الدم من كل من الامرين فكل دم لا يعلم حاله إما حيض وإما يمتنع كونه حيضاً

فان هذا الكون مع بقاءه لا يجامع كوناً آخر ومع الزوال أيضاً يستحيل طرؤ كون
دموى مغائر الأعلى وجه الفساد وليس الشك من هذه الجهة .
وبالجملة فهذا الكون المشكوك فيه إما تجب حيضيته وإما يستحيل ، فالشك
لامحالة في الامكان المقابل للاستحالة .

وملخص المرام أن الشك في الحادث لا في الحدوث ودم العذرة والفرحة والاستحاضة
لا يمكن أن يكون حياً والشك إنما هو في هذا الكون بمعنى عدم العرفان وبقاء
الامكان بعد الحدوث ضروري الفساد فلا نعلم بكون هذا الموجود مما يمكن أن يكون
حياً بل نعلم بأنه إما يستحيل كونه كذلك وإما يجب ضرورة استحالة سلب الشيء
عن نفسه مع أن البقاء إلى ثلاثة أيام مقتضى طبيعة الحيض بحسب الاستقراء ويمكن
أن يمنع عنه مانع كالحبل .

فغاية ما ثبت أن الغالب كون الحيض بهذه الطبيعة وأما استحالة كونه أقل
فلأوجه لها فالشك في الدوام إلى ثلاثة أيام ليس شكاً في الامكان بل إنما هو في الوقوع
نعم يستحيل مع الصغرو اليأس .

فالامكان بمعنى الاحتمال كما هو الظاهر من إطلاقه في العرف خصوصاً في المقام
حيث أنه حكم ظاهري موضوعه الجهل والظاهر أنه موضوع للحكم فحينئذ يتوجه عليه
ما وردناه ومع الغرض عن أن هذا الكلام إذا كان المراد به بيان قاعدة شرعية تعبدية
لا يرجع إلى محصل فنقول ان كشف الحجاب يتوقف على بيان أمور .

الاول ما يتوهم من دعوى الاجماع في المعتبر والمنتهى على هذا الاصل وان هذا
التوهم فاسد لا اصل له .

والثاني انه ليس موافقاً للاصول فيحتاج الى دليل .

والثالث ان ما توهم انه يدل عليه لادلالة له .

والرابع ان الادلة القوية تدل على فساده .

اما المقام الاول فالذي يظهر بالتأمل ان الذي ادعى عليه الاجماع انما هو استحباب

الحيض بعد تحققه إلى عشرة أيام وإن لم يكن الدم بالصفات المعروفة للحيض فالحاصل

عدم الرجوع الى الصفات مع انقطاع الدم على العشرة فما ذكرناه إنما هو على وجه الاحمال .

ففي المنتهى : كل دم تراه المرءة ما بين الثلاثة الى العشرة ثم ينقطع عليها فهو حيض مالم يعلم أنه لعذرة أو قرح ولا اعتبار باللون وهو مذهب علمائنا أجمع ، ولا نعرف مخالفاً لأنه في زمان يمكن أن يكون حيضاً .

وروى الجمهور عن عايشة أنها كانت تبعث لها النساء بالدرجة فيها الكرسف فيها الصفرة والكدره فتقول لاتعجلن حتى ترين الفضة البيضاء .

و من طريق الخاصة مارواه الشيخ في الحسن عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال : إن رأيت المرأة أقل من العشرة فهو من الحيضة المستقبلة و هو لفظ مطلق ليس فيه تخصيص بلون دون آخر .

و روى في الصحيح عن محمد بن مسلم أبي جعفر عليه السلام قال قلت له المرءة ترى الطهر وترى الصفرة او الشيء فلا تدري أطهرت أم لا قال فان كان كذلك فلتقم فتلصق بطنها إلى حائط وترفع رجلها على حائط كما رأيت الكلب يصنع إذا أراد أن يبول فتستدخل الكرسف ، فإذا كان به من الدّم مثل رأس الذباب خرج فان خرج دم فلم تطهر وإن لم يخرج فقد طهرت .

ولا يخفى ان الروايات لا تدلّ إلا على وجوب الاستظهار والاستبراء ، وقوله وهو لفظ مطلق الخ صريح في أن المدعى إنما هو جريان الاستصحاب وعدم الاعتداد باللون وأين هذا من الحكم بالحيضة بمجرد الامكان فالملقود ان المقتضى للتحريض موجود بالفرض والمانع مفقود كالصفر واليأس وغيرهما لان الامكان هو المقتضى للتحريض وعبارة المتعبر في هذا المعنى أصرح .

قال وما تراه المرءة بين الثلاثة إلى العشرة حيض إذا انقطع ولا عبرة بلونه مالم يعلم أنه لقرح أو لعذرة وهو إجماع ولأنه زمان يمكن أن يكون الدم فيه حيضاً و لما روى عن عايشة كانت تبعث إليها النساء بالدرجة فيها الكرسف فتقول لاتعجلن حتى ترين الفضة البيضاء .

ويؤيده خبر محمد بن مسلم الذي قدمناه ومارواه سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام المرئى نرى الصفرة أو الشيء فلا تدري اطهرت أم لا؟ فقال تستدخل الكرسف فان خرج الدم لم تطهرو وإن لم يخرج طهرت انتهى .

فقلوه: ولا عبرة بلونه تصريح بالمدعى ، وأن المقصود أنما هو عدم رفع البدعن الاستصحاب بمجرد كون الدم بصفة الاستحاضة و حديث عائشة إنما يدل على عدم جواز التعجيل في رفع اليد عن المحيض الثابت لاجوب البدار الى التحيض بمجرد الامكان .

فالمدعى بمقتضى هذا الدليل انما هو وجوب الاستصحاب إلى أن يعلم الارتفاع برؤية الفضة البيضاء . وأين هذا من التحيض بمجرد الاحتمال، والتمسك بما يدل على الاستبراء أصرح في أن المدعى إنما هو الاستصحاب إلى أن يعلم الارتفاع وأى مناسبة بين وجوب الاستبراء والتحيض بمجرد الامكان .

نعم في النهاية ما يوهم ما توهمه الاوخر قال وكل دم يمكن أن يكون حيضاً فهو حيض وان كان اصفر او غيره فان رأته ثلاثة ثم انقطع عشرة ثم رأته ثلاثة فهماحيضتان ولو استمر ثلاثة وانقطع ورأت قبل العاشر وانقطع عليه فالدمان وما بينهما حيض ولو لم ينقطع عليه فالحيض الاول خاصة انتهى .

ولكن مرجعه ايضاً إلى ما حققناه من عدم رفع اليد عما يقضى التحيض لمجرد انصاف الدم بصفة الاستحاضة كما يرشد إليه قوله «وإن كان أصفر أو غيره» فالفرع الاول إنما يتم إذا كان من عادة المرئى التحيض في كل شهر مرتين فان مجرد رؤية الصفرة لا يكفي في الحكم بالحيضية ، وإن امتدت إلى ثلاثة ايام ، نعم إن رأته الدم بصفات الحيض تحيضت المبتدئة بالرؤية على مذهب الشيخ قدس سره .

قال في النهاية وتترك ذات العادة الصلوة والصوم برؤية الدم وقت عاداتها اجماعاً لأن العادة كالمتيقن ولقوله عليه السلام دعى الصلوة ايام أقرئك ، وإنما يتحيض بالترك في أول الايام .

وقال الباقر عليه السلام تقعد عن الصلوة ايام الحيضة اما المبتدئة والمضطربة فالاقرب

انهما كذلك لقول الصادق عليه السلام اذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة وليس المراد ذات العادة اذ الاعتبار بعادتها انتهى .

وكلامه هذا صريح في أن المبتدئة والمضطربة إنما يتحيزان إذا خرج الدم بالصفات وأما ذات العادة فالعبرة بعادتها لا بالصفات ولهذا حمل الرواية الدالة على اعتبار الصفات في التحيز على المبتدئة والمضطربة .

والحاصل ان عدم اعتبار الاوصاف في الحكم بالحيضية انما يتم في ايام العادة وما بحكمها مما يتصل بها وفي صورة الاستصحاب حيث تحققت الحيضية بالصفات فما حكم به من عدم العبرة بالصفات في التحيز وأنه يحكم بكون الدم حياً بمجرد الامكان ليس قاعدة كلية تشمل المبتدئة والمضطربة .

ومنه يظهر حال ما في القواعد فانه عين هذا الكلام مع ان المحقق الذي ادعى الاجماع على هذا الحكم انكره في المبتدئة والمضطربة حتى مع الصفات قال بعد ذكر حكم ذات العادة : اما المضطربة و المبتدئة ففيهما قولان قال الشيخ في المبسوط اوّل ما ترى المرّة ينبغي ان تترك الصلوة والصوم فان استمر ثلاثة قطعت على انه حيض وان انقطع قبل الثلاثة فليس بحيض وقضت الصلوة والصوم .

وقال علم الهدى ره في المصباح : والجارية التي يتبدى بها الحيض ولاعادة لها لا تترك الصلوة حتى يستمر لها ثلاثة ايام وعندى هذا شبه لان مقتضى الدليل لزوم العبادة حتى يتيقن المسقط ولايقين قبل استمراره ثلاثة .

ولو قيل لولزم ما ذكرته قبل الثلاثة لزم بعدها لجواز أن ترى ما هو أسود ويتجاوز فيكون هو حيضها لا الثلاثة قلنا : إن الفرق ان اليوم واليومين ليس حياً حتى تستكمل ثلاثة والاصل عدم التتميم وأما إذا استمر ثلاثة فقد كمل ما يصلح ان يكون حياً ولا يبطل هذا إلا مع التجاوز والاصل عدمه حتى يتحقق انتهى وقد عرفت أن الشيخ قدس سره إنما يحكم قبل الثلاثة مع الصفات لا مطلقاً فالمحقق ره لا يقول بالحيضية قبل الثلاثة حتى معها وتوهم عدم استقرار الامكان قبل الثلاثة فاسد فانه من قبيل احتمال التجاوز عن العشرة ولا يتأمل احد في الحكم قبل تبين الحال فيما يحتمل

فيه التجاوز عن العشرة .

وما اعتذربه المحقق ره في التفصيل بين صورتين صريح في أن المنشأ للحكم بالحيضية ليس مجرد الامكان فانه علل التفصيل باختلاف أثر الاستصحاب حيث إن مقتضى الاصل عدم الاعتماد إلى الثلاثة وعدم التجاوز عن العشرة ، ولو كان المنشأ مجرد الامكان لم يكن لهذا التعليل معنى .

نعم فيما ذكره في استصحاب الأمرين نظر حيث ان الاصل بقاء الدم إلى الثلاثة وكذا إلى ما بعد العشرة فلو كان منشأ الحكم ما ذكره لفسد التفصيل .

و بما حققناه يظهر الحال في المقام الثاني . و هو أن الاصل عدم الحيضية قبل التحقق وأما بعده فالأصل البقاء إلى ان يتحقق المزيد .

وأما الأمر الثالث فوضوح فساد ما استدلوا به اغنافا عن الابطال .

وأما الرابع فالذى يدل عليه ان مجرد الامكان لا يكفي في الحكم بالحيضية فاكثر اخبار الباب تشير إلى بعضها ونذكرها تيمناً .

قال حفص بن البختري دخلت على ابي عبدالله عليه السلام امرأة فسئلته عن المراءة يستمر بها الدم فلا تدرى احيض هو او غيره قال فقال لها ان دم الحيض حار عبيط اسود له دفع وحرارة ودم الاستحاضة اصفر بارد فاذا كان للدم حرارة و دفع و سواد فلتدع الصلوة قال فخرجت وهي تقول والله لو كان امرأة ما زادت على هذا .

دلت على أن أحكام الحيض انما يترتب عليه عند العلم به و من استمر بها الدم من موارد و فروعه، ليس في اعتبار الاوصاف تعبدل انما هو تنبيه على ما يفيد العلم . و لهذا قالت : و الله لو كان امرأة ما زادت على هذا ، فان معنى هذا الكلام أن الامام عليه السلام انما كشف لها عما تجده النساء ونبهها على ما للحيض من العلامات والصفات .

وهذه صورة من صور الشك فارجمها إلى ما يتميز به عن غيره فلا بد ان يكون في جميع صور الاشتباه كذلك ضرورة ان الرجوع إلى المميزات الواقعية إنما يجب من حيث ان مجرد الامكان لا يكفي في الحكم بالحيضية وان الاصل عدمها وفي كل مورد

اعتبر العلم في ترتيب آثار الواقع عليه جرى الأصل عند الجهل .
والحاصل أن قوله عليه السلام فإذا كان للدّم الخ صريح في أن وظيفة الشاك في
حيضية الدم استكشاف الحال وإن الذي يدور مداره ترتيب الآثار ورفع اليد عن
الأصل إنما هو العلم الذي من أسبابه الأوصاف .

وقال اسحق بن جرير سئلتني امرأة منا أن ادخلها على أبي عبد الله عليه السلام فاستأذنت
لها فاذن لها فدخلت إلى أن قال فقالت له ما تقول في المرأة تحيض فتجوز أيام حيضها
قال إن كان أيام حيضها دون عشرة أيام استظهرت بيوم واحد ثم هي مستحاضة قالت فإن
الدم يستمر بها الشهر والشهرين والثلاثة كيف تصنع في الصلوة قال تجلس أيام حيضها
ثم تفتسل لكل صلوتين .

قالت إن أيام حيضها تختلف عليها وكان يتقدم الحيض اليوم واليومين والثلاثة
ويتأخر مثل ذلك فما علمها به قال دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار تجد له حرقه
ودم الاستحاضة دم فاسد بارد ، قال فالتفتت إلى مولانها فقالت إنراه كان امرأة مرة و
بطريق - أترينه .

وهذه الرواية أوضح وأصرح حيث إنه عليه السلام قال دم الحيض ليس به خفاء ثم ذكر
الأوصاف فهي دالة على أن أتى يشبهه عليها الأمر يجب عليها أن تعرف كون الدم
حيضاً لترتب الآثار ولا يكفى في ذلك مجرد الاحتمال وقول المرأة أيضاً يكشف عن
أنها افترضت هذا المعنى لاحتكاماً تعبدياً .

وروى يونس بن عبد الرحمن عن غير واحد سئلوا أبا عبد الله عليه السلام عن الحيض
والسنّة في وقته فقال إن رسول الله صلى الله عليه وآله سن في الحيض ثلث سنن يبين فيها كل مشكل
لمن سمعها وفهمها حتى لا يدع لأحد فيه مقالاً بالرأى أما إحدى السنن فالحيض التي
لها أيام معلومة قد احصتها بلا اختلاط عليها ثم استحاضت فاستمر بها الدم وهي في ذلك
تعرف أيامها ومبلغ عددها فإن امرأة يقال لها فاطمة بنت حبيش استحاضت فاستمر بها
الدم فأنت أم سلمة فسألت رسول الله عن ذلك فقال : تدع الصلوة قدر أقرائها أو قدر
حيضها و قال إنما هو عرق فأمرها أن تفتسل وتستغفر بثوب وتصلّي .

قال ابو عبد الله عليه السلام هذه سنة من النبي صلى الله عليه وآله في التي تعرف ايام اقرائها ولم تختلط عليها الا ترى انه لم يسألهاكم يوم هي ولم يقل اذا زادت على كذا يوماً فانت مستحاضة وانما سنّ لها اياماً معلومة كانت لها من قليل او كثير بعد ان تعرفها وكذلك افتى أبي- عليه السلام وسئل عن المستحاضة فقال انما ذلك عرق ^(١) او ركضة من الشيطان فلتدع الصلوة ايام اقرائها ثم تغتسل وتوضأ لكل صلوة قيل و ان سال قال و ان سال مثل المنعجب .

وقال ابو عبد الله عليه السلام هذا تفسير حديث رسول الله صلى الله عليه وآله و هو موافق له فهذه سنة التي تعرف ايام اقرائها ولا وقت لها إلا ايامها قلت او كثرت واما سنة التي قد كانت لها ايام متقدمة ثم اختلط عليها من طول الدم فزادت ونقصت حتى اغفلت عددها وموضعها من الشهر فان سنتها غير ذلك .

وذلك ان فاطمة بنت ابي حبيش أتت النبي صلى الله عليه وآله فقالت اُستحاض فلا اطهر فقال النبي صلى الله عليه وآله ليس ذلك حيض انما هو عرق فاذا اقبلت الحيضة فدعى الصلوة واذا ادبرت فاغسلي عنك الدم وصلّي فكانت تغتسل في وقت كل صلوة وكانت تجلس في مكن لاختها فكانت صفرة الدم تعلوا الماء قال ابو عبد الله عليه السلام أما تسمع رسول الله صلى الله عليه وآله أمر هذه بغير ما أمر به تلك ، ألا تراه لم يقل لها دعى الصلوة ايام اقرائك ، ولكن قال لها إذا اقبلت الحيضة فدعى الصلوة وإذا أدبرت فاغتسلي وصلّي .

فهذا يبين أن هذه امرأة قد اختلط عليها ايامها لم تعرف عددها ولا وقتها ، ألا تسمعها تقول إنني اُستحاض ولا أطهر وكان أبي يقول إنها استحيضت سبع سنين ففي أقل من هذا تكون الريبة والاختلاط فلهذا احتاجت إلى أن تعرف إقبال الدم من إدباره وتغيّر لونه من السواد إلى غيره .

وذلك أن دم الحيض اسود يعرف ولو كانت تعرف ايامها ما احتاجت إلى معرفة لون الدم ، لان السنة في الحيض أن تكون الصفرة والكدره فما فوقها في ايام الحيض

(١) قيل هو عرق يسمى العاذل ، وفي بعض النسخ عزف في الموارد كلها .

إذا عرفت ، حيضاً كله إن كان الدم أسود أو غير ذلك .

فهذا يبين لك أن قليل الدم وكثيره في أيام الحيض حيض كله إذا كانت الأيام معلومة ، فإذا جهلت الأيام وعددها احتاجت إلى النظر حينئذ إلى إقبال الدم وإدباره وتغير لونه ثم تدع الصلوة على قدر ذلك .

ولأرى النبي ﷺ قال لها اجلسي كذا وكذا يوماً فما زادت فأنت مستحاضة كما لم تؤمرا لأولى بذلك وكذلك أبي ﷺ أفنتي في مثل هذا .

وذلك أن امرأة من أهلنا استحاضت فسئلت أبي ﷺ عن ذلك فقال إذا رأيت الدم البحراني فدعي الصلوة وإذا رأيت الظهر ولو ساعة من نهار فاغتسلي وصلّي ، قال أبو عبد الله ﷺ فأرى جواب أبي ﷺ ههنا غير جوابه في المستحاضة الأولى ، لأنراه أنه قال تدع الصلوة أيام أقرائها ، لأنه نظر إلى عدد الأيام وقال ههنا إذا رأيت الدم البحراني فلتدع الصلوة فأمرها ههنا أن تنظر إلى الدم إذا أقبل وأدبر وتغير .

وقوله البحراني شبه معنى قول النبي ﷺ أن دم الحيض أسود يعرف ، وإنما سماه أبي بحرانياً لكثرة لونه ، فهذه سنة النبي ﷺ في التي اختلط عليها أيامها حتى لا تعرفها وإنما تعرفها بالدم ما كان من قليل الأيام وكثرتها .

قال وأما السنة الثالثة ففي التي ليس لها أيام متقدمة ولم تر الدم قط ورأت أول ما أدركت فاستمر بها فإن سنة هذه غير سنة الأولى والثانية وذلك أن امرأة يقال لها حمّة بنت جحش أتت رسول الله ﷺ فقالت إني استحضت حيضة شديدة فقال احتشي كرسفاً فقالت إنه أشد من ذلك إني أئجه نجاً فقال تلجمي و تحيض في كل شهر في علم الله ستة أيام أو سبعة أيام ثم اغتسلي غسلاً وصومي ثلاثاً وعشرين يوماً أو أربعاً وعشرين و اغتسلي للفجر غسلاً وأخرى للظهر وعجلى العصر و اغتسلي غسلاً وأخرى للمغرب وعجلى العشاء و اغتسلي غسلاً .

قال أبو عبد الله ﷺ فأراه قد سن في هذه غير ما سن في الأولى والثانية لأن أمرها مخالف لأمر تينك ألا ترى أن أيامها لو كانت أقل من سبع وكانت خمساً أو أقل من ذلك ما قال لها تحيض سبعا فيكون قد أمرها بترك الصلوة إتماماً وهي مستحاضة غير حائض

وكذلك لو كان حيضها أكثر من سبع وكانت أيامها عشرة أو أكثر لم يأمرها بالصلوة و هي حايض .

ثم ممّا يزيد هذا بياناً قوله ﷺ لها تحيضى وليس يكون التحيض إلا للمرأة التي تريد أن تكلف ما تعمل الحايض ، ألا تراه لم يقل لها أياماً معلومة تحيضى أيام حيضك .

وممّا بين هذا قوله لها: في علم الله تعالى ، لأنه قد كان لها وإن كانت الأشياء كلها في علم الله فهذا بين واضح إن هذه لم يكن لها أيام قبل ذلك قط وهذه سنة التي استمر بها الدم أوّل ما تراه أقصى وقتها سبع وأقصى طهرها ثلث وعشرون حتى نصير لها أيام معلومة فتنتقل إليها .

فجميع حالات المستحاضة تدور على هذه السنن الثلاث لا تكاد أبداً تغلوم من واحدة منهن :

إن كانت لها أيام معلومة من قليل أو كثير فهي على أيامها وخلقتها التي جرت عليها ليس فيه عدد معلوم موقت غير أيامها فإن اختلطت الأيام عليها وتقدمت وتأخرت وتغير عليها الدم الوائناً فسنتها إقبال الدم وإدباره وتغير حالته .

وإن لم يكن لها أيام قبل ذلك واستحاضت أوّل ما رأت فوقتها سبع و طهرها ثلث وعشرون فإن استمر بها الدم أشهراً فعلت في كل شهر كما قال لها وإن انقطع الدم في أقل من سبع أو أكثر من سبع فإنها تغسل ساعة ترى الطهر وتصلّى فلا تزال كذلك حتى تنظر ما يكون في الشهر الثاني فإن انقطع الدم لوقته من الشهر الأول سواء حتى توالى عليها حيضتان أو ثلاث فقد علم الآن أن ذلك قد صار لها وقتاً و خلقاً معروفاً تعمل عليه وتدع ماسواه ويكون سنتها فيما تستقبل إن استحاضت فقد صارت سنة إلى أن تحبس أقرانها .

وإنما جعل الوقت أن توالى عليها حيضتان أو ثلاث لقول رسول الله ﷺ التي تعرف أيامها دعى الصلوة أيام أقرائك فعلمنا أنه لم يجعل القراءة الواحدة سنة لها فيقول لها دعى الصلوة أيام قرئك ولكن سنّها لها الأقراء وأدناه حيضتان فصاعداً .

فان اختلطت عليها أيامها وزادت ونقصت حتى لاتقف منها على حد ولا من الدم على لون عملت باقبال الدم وإدباره ، وليس لها سنة غير هذا لقول رسول الله - صلى الله عليه وآله إذا قبلت الحيضة فدعى الصلوة وإذا أدبرت فاغتسلي ولقوله عليه السلام إن دم الحيض اسود يعرف كقول أبي عبد الله إذا رأيت الدم البحراني .
فان لم يكن الامر كذلك ولكن الدم اطبق عليها فلم تزل الاستحاضة دائرة عليها وكان الدم على لون واحد وحالة واحدة فسنيتها السبع والثلاث والعشرون لأن قصتها قصة حمئة حين قالت انتى انجته نجاً .

وهذه الرواية الشريفة تستنبط منها احكام كثيرة منها ما نحن بصدده الآن وهو أن ذات العادة عبارة عن تعرف خلقها وتعلم به وأن التعويل عليها انما هو تعويل على العلم والاطمينان لا انه تعبد شرعى .

فالنبي ﷺ إنما يفتننها وينبئها على ما غفلت عنها واشتبها عليها من جهة استمرار الدم ، فانها زعمت ان المستمر شيء واحد ولهذا قالت استحاض ولا أطهر ، فزعمت أن الدم كله حيض فنبتتها على أنه ليس من الرحم وإنما هو آفة وعرق وركضة من الشيطان .

بيان ذلك ان التحديد لاعمى له إلا انتفاء الشيء عند بلوغ الحد فذات العادة أحرزت لنفسها حداً ينتهى إليه الحيض بمقتضى طبعها وخلقها كما أن العشرة حد لمن لاحد لها غيرها .

فكما أن التجاوز عن العشرة موهم لكون الجميع حيضاً لمن لاعلم لها بأن العشرة حد ، فكذا التجاوز عن العادة موهم لكون الجميع حيضاً لمن لاعرفه لها بأن الاستمرار لا ينافي استقرار الحد الذى أحرز به بالفرض ، فبعد ما أرشدها الشارع على أن الاستمرار لا ينافي الاستقرار وأن ما بعد الحد امر آخر وآفة وعرق وركضة خرجت عن الحيرة واهتدت إلى سواء الطريق فبقيت على ما كانت تعلم من خلقها لا أن الشارع حكم عليها بالانقصار على العادة ، وان اضطربت من جهة استمرار الدم وزيادته ونقصانه واختلاف لونه .

و حيث إن أكثر فقراتها صريحة في هذا المعنى فلا بدّ من التعرض لها فلا بأس بالإشارة الى جميع ما يستفاد منها و تفسير معضلاتها .

قوله عليه السلام إن رسول الله ﷺ سنّ إلى قوله عليه السلام بالرأى، ظاهر فيما يتوهم من التشريع والتعبد ولكن سائر الفقرات تكشف عن ان المراد إنما هو الاشارة والارشاد فان وضع الطريقة كما يكون من الشارع بالجعل والتشريع فكذا يكون من المرشد و الهادي بالنسبة إلى من لا يهتدى الا بضرب الحدود و إعطاء الضوابط و الموازين كما في الطبيب و دلّ على أن اصول المسئلة لا يخرج عن ذات العادة التي لا ريب في خلقها و المضطربة التي لم تستقر لها عادة و المبتدئة .

قوله عليه السلام اما احدى السنن ، شروع في بيان وظيفة التي لها عادة معلومة و محصله التعويل على العلم الحاصل بالتكرار على نسق واحد فان المفروض ان تكون لها أيام معلومة و العلم بالايام عبارة عن عدم خلطها وقتاً و عدداً .

و يكشف عنه تأكيد بقوله عليه قد احصتها فان الاحصاء عبارة عن الاحاطة بحدودها وقوله عليه السلام بالاختلاط عليها تأكيد آخر لهذا المعنى فانه اصرح عبارة في معرفة الوقت و العدد و الا لكان عليها اختلاط من الجهة التي لا معرفة لها بها .

فمحصل هذا الغرض ان من تحصل و تبين لها خلقها من حيث الوقت و العدد بحيث لم يبق لها ريب في انها تحيض في الوقت المعين على عدد معين اذا استمر بها الدم بعد تبين الخلق و وضوح امره من غير ان يكون الاستمرار موجباً للاختلاط و الاضطراب و فقد العلم و العرفان كما صرح به بقوله عليه السلام و هي في ذلك اي في حال الاستمرار تعرف أيامها و مبلغ عددها .

و قوله عليه السلام تعرف أيامها عبارة عن معرفة الوقت و قوله و مبلغ عددها عبارة عن معرفة العدد خاصة فمثل هذه لا تعتد بالاستمرار فان المفروض أن حدود حيضها مبينة واضحة غاية الامر أنها تتوهم أن الاستمرار دليل على تغير الحدّ و أن الدم كلك دم واحد فدفع النبي ﷺ التوهم بقوله ﷺ إنما هو عرق .

قوله عليه السلام هذه سنة النبي ﷺ في التي تعرف الى قوله عليه السلام و كذلك إلى

تأكيد لما تبين من ان المراد بذات العادة انما هي من اتضح خلقها من غير اشتباه وهي انما تعمل على طبق علمها فقال عَلَيْهَا تعرف أيامها واكد بقوله عَلَيْهَا لم يختلط. قوله لأتراه ، محصله الاستدلال على أن وظيفة الحائض اذا كانت ذات عادة مستقرة أن تعمل بعلمها ولا تعتد بالاستمرار .

و بيانه أن النبي ﷺ لو كان في مقام الجعل والتشريع لضرب لها حداً بأن يسئلكم هي ثم يقول اذا زادت على كذا يوماً فانت مستحاضة بل جعل الامر اليها و قال لها دعي الصلوة ايام اقرائك التي تعرفها من غير فرق بين القليل و الكثير فان الحد أن لم يكن شرعياً فلا بد أن يكون على الموازين الخلقية الواقعية .

قوله عَلَيْهَا فلتدع الصلوة ، كون هذه المقالة عين ماسنّه النبي ﷺ انما هو من جهة ان محصله ارجاعها الى ما عندها من العلم و العرفان فانها لو لم تعرف ايام اقرائها لم يكن مجال للامر بترك الصلوة فيها و تخصيصها باحكام الحيض .

فقوله عَلَيْهَا دعي الصلوة ايام اقرائك معناه أن الصلوة انما يترك في ايام الحيض و هذا من البديهيات لكن حيث زعمت ان ما استمر عين ما حدث اغتراراً بالاستمرار فمرجع هذا الكلام الى ان ايام الاقراء لم يتغير بمجرد الاستمرار بل هي على ما كانت و ما تعدى عن الحد فهو آفة أو عرق و الحكم حينئذ كان مقصوداً على ما كانت تعرفه من ايام اقرائها .

و قوله عَلَيْهَا ثم تفتسل و تتوضأ محصله الامر بالغسل و الوضوء لكل صلوة في زمان لا يدخل في ايام الاقراء و هذا على وجه الاهمال و الاجمال و معناه ان الصلوة لا تسقط عنها في غير ايام الاقراء و لا بد لها من احد الامرين الغسل و الوضوء من غير تعرض للتفصيل فلا ينافي سائر الاخبار من التفصيل بين القليلة و المتوسطة و الكثيرة .

قوله عَلَيْهَا و ان سال مثل المثعب يدل على ان الغرض انما هو دفع شبهة كون ما بعد الحد عين ما قبله من جهة الاتصال و الاستمرار و الاشتراك في الصفات فان الكثرة و السيلان من صفات الحيض فالسائل مقصوده السؤال عن الاعتماد و التعويل على

الخلق المعروف حتى مع السيالان الذي هو من خواص الحيض غالباً .
 فيحصل هذا الكلام أن كشف الخلق المضبوط كما هو المفروض أقوى من كشف
 الأوصاف ، فان الاضطراب بعدم من طبائع النساء من اتصاف الاستحاضة بصفة الحيض .
 قوله عليه السلام فهذه سنة النبي التي تعرف ايام اقراءها ولا وقت لها إلا ايامها قلت أو
 كثرت ، تأكيد لما مضى غير مرة من ان تخصيص ايام الاقراء بترك الصلوة انما هو للعلم
 بانتفاء الحيض في غيرها قبل الاستمرار وعدم حصول الاضطراب أيضاً بسببه و أن
 الشك إنما هو من جهة الجهل بأن الاستمرار أعم وأن وجوده بعد استحكام امر الخلق
 و وضوحه كالعدم .

قوله عليه السلام و أما سنة النبي في التي كانت لها ايام متقدمة الى قوله عليه السلام فان
 سنتها: محصل هذا القسم الذي هو قسيم لاول اضطراب الحال وعدم حصول الاستقرار بعد
 ان كانت العادة مستقرة فالاضطراب فيه معلوم و أما القسم الثالث فلا يعلم فيه شيء
 من الأمرين فالاغفال والنسيان عبارتان عن الاضطراب لاما يتوهم من عدم الذكر في
 ذات العادة المستقرة اغتراراً بما يترأى من اللفظة .

و كيف كان فهذه ناسية للوقت و العدد معاً كما هو صريح قوله عليه السلام حتى
 أغفلت عددها و موضعها من الشهر و بهذا يزداد القسم الأول انضاحاً فانه حينئذ
 عبارة عما نسي حفظ العدد و الوقت حتى مع استمرار الدّم و لم يؤثر في الاضطراب
 في شيء من الامرين .

قوله عليه السلام ليس ذلك بحيض بعد قولها استحاض فلا طهر انما هو تخطئة لها
 فيما زعمته من انها لا طهر لها كما هو قضية قولها لا اطهر فلم يحكم النبي عليه السلام في
 هذه أيضاً إلا بان استمرار الحيض و عدم حصول الطهر اصلاً غير واقع و ان هذا
 الامر المستمر ليس بحيض قطعاً فان له حداً بمقتضى الطبيعة على اختلافه باختلاف
 النساء و غايته عشرة فهذه وظيفتها استكشاف الامر بالصفات فانها أيضاً تكشف مع
 الاختلاف .

و بما نبهناك عليه نعرف دلالة اكثر الفقرات على انهم عليه السلام انما تصدوا

للارشاد والتنبية على ما ينكشف به الأمر ، و تخرج المستحاضة أي من استمر بها الدم عن الحيرة لا أن النبي ﷺ شرع حكماً تعبدياً لها .

وقوله ﷺ و ذلك أن دم الحيض أسود تعريف و تنصيص بان الاعتماد على الصفات إنما هو للتمييز و عدم الابهام و تبين الامر بها .

وقوله ﷺ و لو كانت تعرف أيامها النخ محصله أن ضبط الايام أقوى فى الكشف من الصفات ، و قوله ﷺ إذا عرفت تنصيص بأنّ الايام إذا عرفت تكشف عن حيضية ما تراه من الدم فيها و إن كان بصفة الاستحاضة و صرح به بقوله إن كان الدم اسود أو غير ذلك .

و قوله ﷺ فهذا يبين إلى قوله فاذا جهلت الايام تأكيد و تنصيص بأن الايام انما يعتمد على كشفها للعلم بها الموجب للعلم بكون ما تراه فيها حيضاً .

و قوله ﷺ فاذا جهلت دليل آخر على أن المرجع في الاولى إنما هو العلم الناشئ عن الاوصاف .

قوله ﷺ ولا أرى النبي ﷺ تنصيص باشتراك الثانية مع الاولى في عدم صدور حكم تعبدى في حقها كما هو صريح قوله ﷺ كما لم يأمر الاولى بذلك وفيما نهيكك عليه غنية و كفاية فيما أردنا و يظهر وجه دلالة سائر الفقرات عليه ايضاً .

فظهر أن الحيض إنما يحكم به مع العلم لا بمجرد الاحتمال بل أكثر أخبار الباب يدل على ذلك و لعلمنا تنبيهه على وجه الدلالة في المسائل فانقطع الاساس بهذا البيان أي قاعدة الامكان المتداولة في السنة الاساطين والاعيان .

و مما يظهر من هذه الرواية الشريفة أن التكرار على نسق واحد كاشف عن الخلق بنفسه لا تعبداً كما توهموه فانه ﷺ قال فان انقطع الدم لوقته من الشهر الاول سواء حتى نوالى عليها حيضتان أو ثلاث فقد علم الآن ان ذلك صار وقتاً و خلقاً معروفاً و حيث إن الغالب استقامة خلق النساء فبالمرّة الاولى ايضاً ينكشف هذا المعنى إلا أن التكرار على نسق واحد يوجب الاطمينان بانضباط الخلق حيث لم

يمنع منه مانع و كلما ازداد تكراراً على نسق واحد ازداد انكشافاً و وضوحاً .
 و اماما في الرواية من الاستدلال على ذلك بقول النبي ﷺ أيام أقرئك و
 أن أدناه حيضتان فصاعداً ، فهو من باب تعليم طريق الالتزام للمخالفين و إلاً فالحكم
 على الجميع أعم من اعتبار الاجتماع كقولك تزوج الابكار ولا تجالس الفجار واحذر
 المنافقين و الكفار .

و توهّم الانسلاخ فاسد فان الحكم ثابت لجميع الافراد من غير أن يكون
 للانضمام دخل في ثبوت الحكم بل دلالة الجمع على كل من الافراد دلالة تامة و
 كل منها تمام معناه و لهذا افترق عن اسم الجمع حيث ان دلالة على كل واحد
 بالتضمن .

و السّر فيه أن ما يدل على الجمعية هيئة أو حرف ودلالة كل منهما بتبعية اليه
 فلا معنى على وجه الاستقلال إلا للمفرد و انما الحرف و ما بمنزلة معين لوجه
 الاستعمال .

و هذا معنى كون معنى الحرف في غيره وأنه لا معنى له أصلاً وأنه كالعلم المنصوب
 بجنب غيره ليدل على أن في ذلك الشيء فائدة ما ومحصّله أنه معيّن لوجه الاستعمال
 و خصوصيته كالاعراب فاداة الجمع إنما تدل على أن الحكم الثابت للمفرد ليس باعتبار
 تحققه في ضمن فرد واحد أو فردين بل باعتبار الأكثر و اما اعتبار الاجتماع فهو غلط
 صرف يشعر به الجمع .

و توهّم أن الجمع فرد مغاير للمفرد وأن أفراد جماعات ناش عن الجهد بمعنى
 الحرف و عدم تعقل حقيقة الآلية والحاصل أن ثبوت الحكم للافراد عبارة عن شموله
 للجميع لا اعتبار الاجتماع و يكفي في الاستغراق عدم التخصيص و لا يعتبر وجود
 المصاديق فعلاً .

فكل امرأة يحرم عليها الصلوة في جميع أيام حيضها و إن لم تنصف بالحيض
 أصلاً فان ثبوت الحكم على الطبايع و افرادها لا يتوقف على تحققها في الخارج
 ان ترى ان حرمة كل خمر تتوقف على وجود الجميع في الخارج مع ان التكليف انما

ثبت بالنسبة الى ما تراه بعد المراتين .

فكون ما سبق مصداقاً للأقراء لا ينفع بل الواجب على هذا تحقق الجميع بعد استقرار العادة فانه لا موقع لقوله ﷺ دعى الصلوة أيام أقرائك إلا فيما رآته بعد المراتين فتفطن .

و من الغريب عدم تفطن الاصحاب لذلك فاحتجوا بما في الرواية جميعاً و اماما دلت الرواية عليه من أن أقل الجمع اثنان فهو كذلك وحينئذ فالفرق بينه و بين التثنية أن مافوق الواحد اذا اعتبر لا بشرط فهو معنى الجمع و ان اعتبر بشرط عدم التجاوز عن الاثنين فهو معنى التثنية .

فاداة التثنية موضوعه لتعيين العدد و أنه اثنان بخلاف أداة الجمع فانها موضوعه للدلالة على اشتراك بعض الافراد مع بعض في الحكم على وجه الاجمال والاهمال بحيث لا ينافي التصريح بكون موضوع الحكم اثنين، هذا هو الحق الذي يساعد عليه الاستعمال و للتحقيق مقام آخر .

و الحاصل ان الخلق ينكشف بالتكرار على نسق واحد سواء في ذلك الحيض و الطهر و لا يتوقف استقرار العادة في احدهما على استقرارها في الآخر كما انه لا تلازم بينهما ولكل منهما عدد و وقت فيمكن استقرار العادة في كل من الطهر و الحيض من احدى الجهتين خاصة ايضاً فله حكمه و التكرار يكفي في الكشف و ان لم يكن بحسب الشهور الهلالية .

فتصير المرات ذات عادة و قمية و عددية في كل من الحيض و الطهر في الشهر الواحد بان ترى الدّم في أوّل الشهر ثلاثة أيام ثم بعد أقل الطهر ثم بعده أيضاً ثلاثة أيام فان الحيض استقر عدداً و هو الثلاثة و وقتاً و هو بعد أقل الطهر كما أن الطهر ايضاً نعين انه بعد ثلاثة أيام الدّم و عدده عشرة ايام ففي كل شهر هلالى شهران بل ازيد بثلاثة أيام أو اكثر باختلاف الشهر الهلالى بالزيادة و النقصان .

و من هنا يظهر أن مثل هذا الوقت للحيض يتوقف على استقرار الطهر فانه هو

الضابط له وبه قوام الشهر الحيضي وأما الشهر الهلالي فتعين وقت الحيض به بان يكون في كل شهر خمسة ايام مثلاً من أوّل له لا يتوقف على استقرار عادة الطهر بالضرورة فان تعين الوقت كاف في تعين ما اختص به .

و في الذكرى في المقام عبارة غلقة لا تكاد ترجع إلى محصل وإن امكن توجيهاها بوجود بطول المقام بذكرها وحيث أنه لا ثمرة مهمة في التعرض لها فالاعراض عنها أولى . ولا يخفى أنه حيث تعين الوقت فلا إشكال في الحكم بالحيضية بمجرد رؤية الدم فيه و ان كانت صفرة وأما فيما تقدم عليه بيسير فالحق انه كذلك كما يظهر من الروايات و عليه من عدى الشهيد قدس سره .

و السرفيه أن حواشي الوقت بحكمه فان تعين وقت الحيض في أوّل الشهر مثلاً موجب لكون ما قبله بيسير من توابعه فالترشح قبله بيوم أو يومين لقوة السبب ليس من الاضطراب كما أن التأخير بيسير أيضاً كذلك .

و خالف في ذلك أيضاً الشهيد قدس سره في الذكرى بل الزيادة أحياناً لا ينافي الاستقرار من حيث العدد إذا كانت يسيرة بأن لا تتجاوز تلك العادة فإذا كانت عاداتها ثلاثة ايام من أوّل الشهر ورأت قبله بيوم فهو عين رؤيتها في الوقت كما أنها إذا رأت اربعة ايام فهو عين رؤيتها ثلاثة ايام من أول الشهر .

فان مثل هذه الزيادة أحياناً أمر طارئ اتفاقاً لا يوجب الاضطراب ولا ينافي الاستقرار ، فان رأت قبل العادة وفي العادة وبعدها أو فيها أو في أحد الطرفين اولم ترفي العادة مع التقدم او التأخر فمع استقرار العادة في العدد تحيضت العادة ورجعت في غير أيامها إلى الاوصاف إذا دار الامر بين المتقدم والمتأخر أو تلتقي ما في العادة من أحدهما .

وحيث استقرت العادة وظهر الخلق تبين حكم ما نراه في وقته ولا أثر للوصف لأن العادة أقوى ولهذا صارت الصفرة في أيام الحيض حيضاً والسواد والكدر في أيام الطهر طهراً فهذا أيضاً ليس حكماً تعدياً كما يتوهم .

فربما يغلب الوصف لقوته على العادة لعدم قوة استقرارها فان التكرار دفعة واحدة وان كان يكشف عن الخلق إلا ان الوصف ربما يغلبه فاذا اجتمعت الاوصاف من اللون والنخن والرائحة واللدغ في زمان الطهر الذي لم يعلم إلا في اول مراتب التكرار ولم يكن هناك مانع من الحكم بالحيضية حكمنا بها وإن كان في زمان الطهر. وبما حققناه ظهر فساد ما اشتهر من التفصيل بين ما نراه بعد العادة إلى العشرة مع الانقطاع عليها وبين ما نراه فيها مع التجاوز والحكم في الأول مطلقاً بالحيضية وفي الثاني بالرجوع الى العادة خاصة والبناء على ان ماراته في ايام الاستظهار لم يكن حياً.

فان أيام الاستظهار من العادة استصحاباً كما ان المتقدم عليها ييسر بمنزلتها فالأخذ بالعادة والرجوع اليها أعم من الحواشي والبناء على حيضية جميع ماراته الى العشرة مع الانقطاع عليها ينافي كون العادة مرجعاً ومع استقرار عادة الطهر فلا إشكال في الحكم بكون ما زاد على العادة وتجاوز مقدار الاستظهار استحاضة وإن كان بصفات الحيض.

بل مقتضى أخبار الاستظهار أيضاً كذلك فانها صريحة في أن ما بعده استحاضة وإن لم يتجاوز العشرة وكان بصفات الحيض وما دلّ من الروايات على أن ما قبل العشرة اذا انقطع عليها حيض فانما هو على وجه الإهمال فانه في مقابل ماراته بعد العشرة حيث لا يحتمل فيه ذلك .

فالمراد أن ما قبل العشرة ما لم يعلم انه ليس بحيض فهو حيض فهذا لا ينافي كشف استقرار الخلق عن انتفاء الحيضية عما زاد على العادة إلا أيام الاستظهار كما هو مقتضى الجمع بين الاخبار .

وأما ما دل على أن من تجاوز دمها العشرة او استمر بها الدم وكانت ذات عادة فهي ترجع الى عاداتها فهو أيضاً في مقابل المبتدئة والمضطربة .

فالمقصود أنها لا ترجع إلى الاوصاف ولا إلى الأقران لأن عندها ما هو أعظم آية وعلامة وهو استقرار الخلق كما هو المفروض لأنها ترفع اليد عن الاستصحاب بالتجاوز

مع أنه لادلالة له على أن ما قبله أيضاً كان استحاضة لعدم الملازمة فانه كما يمكن اتصال الاستحاضة بالحيض قبل العشرة ، فكذا يمكن استيعاب العشرة بالحيض واتصال الاستحاضة به من العشرة إلى ما شاء الله فتفطن فان ما حققناه قد خفى على الفحول من اصحابنا قدس سرهم .

هذا مجمل الكلام في ذات العادة وأما المبتدئة فحكمها بالنسبة الى اول مائتاء من الدّم الرجوع الى الاوصاف فانه لاسبيل الى الحكم بحيضية مائتاء بمجرد الرؤية إلا بالوصف .

وحيث اتضح كونه حيضاً فلا إشكال ولا يجب انتظار مضي ثلاثة ايام بل لا بدح التجاوز عن العشرة بل لا يجب بقاء الوصف الى ثلاثة ايام ولا يضرّ الانقلاب فان شيئاً منها لا ينافي احراز الحيضية حال الرؤية .

نعم لو انقطع قبل الثلاثة انكشف عدم حيضية ما تقدم وهذا لا ينافي في الحكم بالحيضية بمجرد الرؤية فان مقتضى استكشاف الحيضية بالاوصاف استكشاف عدم الانقطاع الى الثلاثة ولا ينافيه انكشاف خلافه باختلاف زمانى العلمين باختلاف الاسباب . وأما التجاوز فقد عرفت امكان اتصال الاستحاضة الشبيهة بالحيض به واما الانقلاب فان الضعف بالفتور والبرودة والصفرة .

وبعبارة اخرى الفساد لا يكشف عن الاستحاضة وانما القوة تكشف عن الحيض وانما يحكم بالاستحاضة حيث لا يحكم بالحيض للعلم بالانحصار لان الاستحاضة أيضاً لها خواص تنكشف بها كالحيض كى يقع التنافى والتعارض .

فحيث ما علمت بالحيضية بالاتصاف ولو لحظة فلا يزول علمها بالانقلاب الى صفات الاستحاضة وحينئذ فحيث يشك في المقدار تستصحب الى ما امكن وقد عرفت ان اكثر الحيض عشرة فاذا انقطع عليها فلا إشكال كما انه إذا انقطع على مادونها تستظهر بما يحتمل ثم تصلّى وتصوم .

وحيث يعود الدم بعد الانقطاع والبناء على حصول الطهر سواء كان قبل العشرة أو بعدها فقد يكون مساوياً لما رأته أولاً وقد يكون اضعف أو أقوى .

اما على الاول فلاعلم لها بفساد مازعمته في الدم الاول وسريان الشك لاثرائه بعد انقضاء وقته والعلم الاجمالى لاثرائه بالنسبة الى شىء من الطرفين لخروج احدهما عن محلّ الابتلاء .

هذا إذا علمت بتحقق الحيض في احدهما ويمكن ان يسقط الوصف عن التأثير في الكشف بالتكرار فحينئذ يجب عليها قضاء الصلوات .

وأما على الثانى فلااشكال واما على الثالث فيتحقق النسخ فربما يتكرر فيجب عليها التحيض بمجرد رؤية الدّم والبناء على الطهر بمجرد النقاء بعد رعاية الاستظهار في تمام الشهر الاول فاذا انقضى الشهر فقد تعلم بتحقق الحيض فيه من غير تعيين لاعلماً ولاظناً ففى المقدار تستصحب وفي الخصوصية لاثرائه العلم وقد لا تعلم به فلااشكال واما مع العلم فكذلك .

ومع الظنّ فقد ترى ما يشبهه فى الشهر الثانى فحينئذ ثبت العادة وأما في الشهر الثانى فحيث علمت بتحقق الحيض فيه بقوة الوصف اقتضت على خلق نساءها إن لم يثبت لها خلق ، وإن لم تعلم بخلق نساءها اقتضت على القدر المتيقن ولا مجال للاستصحاب لان الغالب عليها الاستحاضة بل بصفة الحيض في بعض الفروض فيحصل الاطمينان بان كلّ ما نراه استحاضة إلا ما خرج .

هذا حكمها في الشهر الثانى في اول الامر وإلا فقد تقلّب احوالها فيشارك الشهر الثانى الشهر الاول فيما عرفت من الحكم بالحيضية بمجرد رؤية الدم والطهر بمجرد النقاء وحيث رجعت الى نساءها في الشهر الثانى قضت ما تركته من الصلوة في الشهر الأول زائداً على ذلك فان خلق النساء كخلقها .

فلا فرق فيه بين الاشهر وانما اختلفت الحكم بحسب ابتداء الامر لقيام احتمال استقرار خلقها على حدّ مخالف لنساءها وحيث إن هذا الاحتمال في غاية القوة أولاً جرى الاستصحاب إلى ما جرى واما بعد اليأس فطبيعة النساء مع استقرارها كاشفة عن خلقها ايضاً ومما اشرنا إليه ينكشف معنى الروايات ويتضح أنه لانهافت فيها ولا تعارض.

توضيح الحال ان مفاد بعض الروايات انه لا مرجع لمن استمر بها الدم الا الوصف كرواية حفص حيث قال دخلت على ابي عبد الله عليه السلام امرئة فسئلته عن المرئة يستمر بها الدم فلاندرى أحيض هو او غيره قال فقال لها ان دم الحيض حار عيبط اسود له دفع وحرارة ، الرواية .

ومفاد بعضها أنه لا مرجع لها الا نساؤها كرواية زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال يجب للمستحاضة ان تنظر بعض نساؤها فتقتدى باقرائها ثم تستظهر على ذلك بيوم .

ومنها ما يدل على انها بمجرد رؤية الدم تجلس وترفع اليد عنه بمجرد النقاء ما بينها وبين شهر .

ومنها ما يدل على انها في الشهر الاول اذا كانت مبتدئة حيضها عشرة وفي غيره ثلاثة .

ومنها مقتصرة في الجواب عن المستحاضة على ان اقل الحيض ثلاثة واكثره عشرة وتجمع بين صلوئين الى غير ذلك مما يترآى انه اختلاف وتعارض .

ويتوهم ان ما في رواية يونس من تحيض المبتدئة في علم الله ستاً او سبعة معنى جديد ليس في شيء من الروايات مع ان مقتضى قول الامام عليه السلام ان هذه السنن الثلاث تمام احكام المستحاضة فكيف يمكن ان لا يكون من هذه السنة في سائر الروايات عين ولا اثر كما انه يتوهم ان المستفاد من الروايات ان المبتدئة عند فقد النساء او اختلافهن تنخصر بين امور وان تعين وقت الحيض راجع الى اختيارها والحق بطلان جميع هذه الاوهام .

وقد زعم الشيخ قدس سره ان الثلاثة والعشرة في شهرين يقرب السبع في كل منهما فلا منافات بين الروايات من هذه الجهة كما انه حمل التحديد لاكثر الحيض في بعض الروايات بالثمانية على من عادت ذلك وهذان الوهمان من الوهن بمكان ونحن نكشف الحجاب في كل من هذه المقامات فنقول بعون الله تعالى ومشيته .

أما ما في رواية يونس فمعناه الاقتداء باقراء النساء لان قوله عَلَيْكُمْ سِتّاً اوسبعاً
ترديد من جهة اختلاف النساء في تلك البلاد كما ان الثمانية اقصى حيضهن .
وبهذا ظهر معنى الرواية الدالة على ان اكثر الحيض ثمانية وهذا معنى قول
آية الله العلامة قدس سره في النهاية ان هذا ارجاع لها الى اجتهداها واما في علم الله فالمراد به
ما تعلق به العلم اى الواقع لان مقتضى تعلق الظرف بالفعل ذلك .

فالمعنى انّها تقبل الحيض في زمان هو في الواقع زمان حيض ولا تعلم به إلا
بالعلامات الدالة عليه وهذا معنى التقبل فانها لا تعلم بزمان الحيض من قبل نفسها
بخلاف ذات الاقراء فانها لتبين خلقها تعلم زمان الحيض بنفسها علماً ضرورياً واما
هذه فالله تعالى عالم بزمان حيضها لعدم تبيّنه بعد وانما تعتمد هذه على الامارات فما يعلم
به الله تعالى انما تتكلف بالتحريض فيه بتحصيل العلم به من الامارات .

فهذه وان كانت عالمة بزمان الحيض بالاخيرة لاجل الامارات الاّ انها حيث ليست
كصاحبة الاقراء في تبين خلقها يصدق عليها انها جاهلة باقراءها وتتكلف باللبس باحكام
الحيض والدليل على ذلك وانه المراد ان وقوع التحيض فيما يعلم به الله تعالى
لامعنى له إلا مصادفة التحيض لا يتم الحيض في الواقع ولا معنى له إلا تحصيل العلم
به بالامارات .

والحاصل ان سِتّاً اوسبعاً مقدار للتحريض وفي علم الله مفعول آخر ولا معنى له
إلاّ تعيين الوقت فكون التحريض في العلم لامعنى له فالمراد به المعلوم كالخلق والصنع و
ومعلوم الله تعالى انما هو الواقع فهو يدل على المبالغة في عدم جواز ترتيب آثار الحيض
الا حيث علم بتحقيقه وحيث ان الخلق مجهول رأساً كما هو المفروض فالعلم به اختص
به الرب الذي خلقها .

هذا ما يقتضيه الكلام ولو كان المقصود ما يتوهم من التخيير لم يكن لوقوع
التحريض في علم الله معنى لأنّ التعيين باختيارها فوجب ان يقول تحيضى كيف شئت سِتّاً
اوسبعاً .

ويدل على ان هذا هو المراد لاما توهموه ايضاً ان الامام عليه السلام اقتصر على السبع فيما استفاده من كلام رسول الله صلى الله عليه وآله وهو لا يتم إلا على أن لا يختلف الحال بالترديد والاقتصار على السبع وحيث أن مفاد الكلام على ما حققناه انما هو الرجوع الى النساء والاقصى فيما شاع عندهم هو السبع غالباً فالافرق بين التريد والاقتصار على السبع .
توضيح ذلك ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال لبنت جحش تلجمي وتحيض في كل شهر في علم الله ستة ايام اوسبعة ايام ثم اغتسلي غسلاً وصومي ثلاثاً وعشرين او اربعاً وعشرين .
والترديد في الصوم مطابق للترديد في الحيض فهو تنصيص بان الحكم ثابت لاحد الامرين وان الحيض مردد بين الست والسبع كما ان الطهر مردد بين الثلث والعشرين والاربع والعشرين .

ومع ذلك قال الامام عليه السلام مطابقاً لهذا الكلام وإن لم يكن لها أيام معلومة قبل ذلك واستحيضت اول مارات فوقتها سبع وطهرها ثلاث وعشرون وقال عليه السلام ايضاً في آخر الرواية فان لم يكن الامر كذلك ولكن الدم اطبق عليها فلم تزل الاستحاضة دارة وكان الدم على لون واحد وحالة واحدة فسنيتها سبع والثلاث والعشرون .
وقال عليه السلام قبل هاتين الفقرتين وهذه سنة التي استمر بها الدم اذل ماتر اقصى وقتها سبع واقصى طهرها ثلث وعشرون مشيراً بها الى السنة الثالثة للنبي صلى الله عليه وآله .

وقد عرفت وجود التريد فيها فكيف يكون هذا بياناً وتفسيراً له من ان الاقصى اماست واما سبع فان التي تحيض بالست فاقصى حيضها الست بل لا معنى للعدد إلا تحديد الاقصى فقولك هذاست معناه أن هذا أقصاه وإلا كان كذباً ولكن يمكن أن يكون المراد الأقصى بالنسبة الى الجميع فانه السبع وان كان الاقصى فيمن تحيض بالست هو الست فيبقى الاشكال في خصوص الفقرتين المتقدمين فعلى ما توهموه لاراع للتناهي وحيث ان السنة اذا كانت هي التخير كان التعيين بالسبع منافياً لها .

واما على ما اخترناه فمعنى الكلام الرجوع الى نساها وهذا يختلف باختلاف العشائر وحيث ان الشايخ في تلك البلاد كان احداً الامرين بحسب الاتفاق وكانت الثمانية

نادرة والعشرة مجرد احتمال عبّر عن الرجوع الى النساء بالاخذ باحد الامرين من الست والسبع حيث ان الغالب ان عادة النساء لا تخلو عن احد الامرين فعادة النساء لها درجات واقصى تلك المراتب بحسب الاتفاق في تلك الازمنة غالباً السبع جاز الاقتصار على السبع للأقصى .

فالغلبة بالانقطاع الى السبع واما فيما دونه فان علمت به من عادة النساء فهو وإلا فلاستصحاب يجرى الى السبع فلايدل الاقتصار على السبع إلا على التحديد في حان الكثرة لامطلقاً فلا ينافي الاقتصار على الست بل مادونه إذا علمت بأنه مقتضى جبلة نساها .

فهذا ايضاً يدل على ان التخيير ليس مقصوداً من الرواية بل نقول ان تشريع هذا الحكم مستحيل من الحكيم تعالى فان المعلوم من الشرع ان ترك العبادة امر مبغوض بالذات امر به الشارع حال الحيض من حيث انه اذى فيجب تنزيه محل العبادة الى المسجد عنه ونفس العبادة بالاولوية فمجرد العلم بانه حالة مبغوضة يكفى في العلم بعدم جواز الصلوة التي هي المعراج والحضور عندالله تعالى .

وكيف كان فلا ريب في أن حرمة العبادة على الحايض إنما هي جهة طارئة لظرو حالة مبغوضة لامتدوحة عن تبعيدها عن ساحة القرب ونهيهما عما هو الواجب بالذات . وهذا هو السر في حرمة العبادة فان صحتها أوجب الحرمة الموجبة للبطلان لان النهي إنما هو عن الصلوة الصحيحة وحيث ان متعلقه هو الامتنال لا الطبيعة المغائرة للصلوة كالفصل او بطلان وهذا معنى التعلق بالفرد وإلا فلا يبقى حكم تكليفي للموجود بعد الوجود .

فترك العبادة مع عدم مصادفة الحيض لو كان راجحاً لكان منافياً لكون العبادة في حد نفسه واجبة بل من اهم الواجبات فان المفروض عدم المانع ومجرد الجهل لايجوز الترك وإلا لجاز بمجرد الاحتمال مطلقاً .

وبالجملة فمرجع الامر بترك العبادة فيما لا يعلم بوقوع الحيض فيه وان علم

بوقوعه في تمام الشهر في الجملة إما إلى ترجيح جانب الحرمة مع الدوران للأهمية بترك العبادة في زمان الحيض عن الاتيان بها حال الطهر.

وهذا يقتضى حرمة الاتيان بالعبادة بمجرد الاحتمال مطلقاً فان العلم الاجمالى لا أثر له في المقام لأن الامر دائر بين تحييز الزمان الموجود و بين ما لم يوجد أو انقضى ومثل هذا العلم وجوده كالعدم لعدم تنجز التكليف على جميع التقادير .

وإما الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية وهذا مع أن الأصل الوجوب لأمعنى له فانه لا يجوز العصيان بترك ما يجب عليها ظاهراً بمجرد احتمال الحرمة الواقعية والاهمية قد عرفت فساده .

وبالجملة فمثل هذا الحكم انما يصح لو كان ترك العبادة في كل شهر بعد هذه الايام محبوباً وكان الواجب اولاً ان يكون في زمان العلم بالحيضة وحيث تعذر يكتفى به في أى زمان كان كما هو الحال في قضاء العبادات ولكنه ليس كذلك بالضرورة بل الامر بالعكس فان العبادة واجبة محبوبية يمنع منها الاذى حيث تحقق فتفطن .

و بهذا البيان ظهر وجه الجمع بين الروايات و انها ما بين مجملة مبهمة وبين مفصلة وبهذا البيان ظهر الحال في سائر المقامات أيضاً وحيث ان هذه الرواية الشريفة اصل في هذا الباب ويستفاد منها اصول الاحكام ومع ذلك يشتمل على ما يحتاج الى الشرح فالواجب ان نتعرض لها تفصيلاً فنقول بعون الله تعالى .

انه قد يتوهم أن هذه الرواية مرسلة حيث ان يونس لم يذكر اسم الجماعة الذين رواها ، و هذا توهم فاسد فان علو قدره وشدة اتقانه فيما اثبت في كتابه بابى عن ان يرويه عن غير الثقة وانما لم يسم الجماعة لحصول العلم بالصدق من التوافق في نقل هذا التفصيل خصوصاً اذا رواه كل واحد منفرداً و علمنا بعدم الاختلاف فانه يكشف كشفاً قطعياً عن الصدق و ان لم يكن الرواة من يوثق بهم .

و بالجملة فالمناقشة في سند مثل هذه الرواية المأخوذة من كتاب يونس المعروف عند العصابة ناشئة عن عدم الخبرة باصول اصحابنا خصوصاً مثل يونس فالسنة اعم من من الطريقة المجعولة وما قرره الشارح ولم يغيره فانه ايضاً طريقة الشرع والعرف عبارة

عن الحدّ فالمنعنى انهم سئلوه عَلَيْهِ السَّلَامُ عن طريقة النبي وَاللَّهُ شَهِيدٌ في حدّ الحيض .

قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ بين فيها كل مشكل لمن سمعها و فهمها معناه ان رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بين كلّ ما يحتاج الى البيان و كان مشكلاً في هذه السنن فما ليس فيها من الفروع و الاحكام ليس من مصاديق المشكلات أو ممّا يظهر للعلماء ممّا ذكره في هذا الكلام . و محصل السنن الثلاث ان من استمر بها الدم اما تعرف وقتها و عددها و اما تعلم بانه ليس لطبعها استقامة بان كان لها خلق منضبط و عادة مستقيمة ثم يقع الاختلاط فيحقق لها فساد خلقها و إما لم يظهر أمرها بان يكون اول امرها من رؤية الدم فهي محكومة بسلامة طبعها قبل تبين الفساد و غاية الامر عدم تبين حالها .

فالاولى من جهة تبين خلقها قبل الاستمرار و عدم صلوح الاستمرار لتغير الخلق من حيث هو كذلك و عدم وجود حكم تعبدى بالنسبة اليها و انما الحكم الواقعي ثابت للحيض الواقعي و تنجزه موقوف على العلم و ما بمنزلة - لا ترتب آثار الحيض إلاّ على ما رأته في زمان عادتها كما انها ترتب جميع الآثار على جميع ما رأته فيه بل في حواشيه .

و بالجملة فحيث ان العادة توجب الاطمينان دار الحكم مدارها كما هو مقتضى القاعدة و لهذا لم يسأل النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن أيام دمه و انها كم يوم هي حيث ان هذه الايام التي رأت فيها الدم زائداً على ما كانت تراه في أيام عادتها ليس لها حكم خاص يختلف باختلاف الايام عدداً و انما الحكم للحيض الواقعي المنكشف لها لانكشف الخلق اخذاً و انقطاعاً .

فاقتصر النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في جواب فاطمة بنت أبي حبيش عما بها من استمرار الدم على قوله تدع الصلوة قدر اقرائها و ان ما تراه زائداً على ذلك عزف ، دليل على ان هذه الامرئة لها أيام معلومة قد احصتها بلا اختلاط و هي في حال استمرار الدم ايضاً تعرف ايامها و مبلغ عددها فانه وَاللَّهُ شَهِيدٌ لم يرتب آثار الحيض الا على زمان الحيض الواقعي لان ترك الصلوة قدر الاقراء او قدر الحيض في هذا القسم انما هو بعد تبين

الحيض قطعاً بلا خلاف فكانه عَلَيْهِ السَّلَام قال ان حكم الحيض انما هو للحيض .
و هذا الجواب لا يتم في المقام الا لتنزيل ما بها من الشك الموجب للسؤال منزلة
العدم فكانه عَلَيْهِ السَّلَام قال لها ان مثلك لا يناسب ان تستريب في امر هذا الدم و يتوهم انه
حيض كله فان تبين الخلق كما هو المفروض رافع للريب .

فهذه نكتة ترك الاستفصال والاقتصار على بيان الحكم الواقعي للموضوع الواقعي
كما ان السر في الاعراض عنه في القسم الثاني و حصر المرجع فيه في الاقبال والادبار
ان تلك ليست لها ايام مخصوصة للاقراء بل هي مضطربة فلا مرجع لها الا الوصف .
و الى هذا اشار عَلَيْهِ السَّلَام بقوله اما تسمع رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ امر هذه بغير ما امر به
تلك الاتراء لم يقل لهادعي الصلوة ايام اقرائك ولكن قال لها اذا اقبلت الحيضة فدعي
الصلوة و اذا ادبرت فاغتسلي و صلي فهذا يبين ان هذه امرأة قد اختلط عليها ايامها
لم تعرف عددها ولا وقتها .

فان هذا الكلام صريح في ان هذه الاستفادة ليست مستندة الى دلالة لفظية وضعيّة
بل انما هي من تغيير العناوين و تخصيص كل بعنوان خاص و اختيار بعض الاحكام
الخاصة لبعض .

وبمثل هذا تمسك عَلَيْهِ السَّلَام في استفادة ان هذا القسم الثالث لم يكن لها ايام معلومة
قط حيث قال و ممّا يبين هذا قوله لها في علم الله تعالى لا نه قد كان لها و ان كانت الاشياء
كلها في علم الله . فهذا بين واضح ان هذه لم يكن لها ايام قبل ذلك قط فان محصله استفادة
ان هذه مبتدئة من تخصيصها بالامر بالتحيض في علم الله ، فقوله لانه ، الضمير راجع الى
قوله ، يعني ان هذا القول و هو في علم الله قد كان في كلام رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لحمنة بنت
جحش دون غيرها مع ان علم الله يشترك فيه كل شيء فالتحريض لا بد أن يكون له نكتة
وليست إلا أن هذه المرأة مبتدئة لم يظهر خلقها بعد .

بيان ذلك أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اقتصر في الاولى على ترتيب آثار الموضوع الواقعي

على ما هو كذلك وفي الثانية على الاخذ بالآثار والعلامات وفي الثالثة على علم الله مع ان الامر لا يخلو عن الامرين الاولين فان الحكم الواقعي دائر مدار الموضوع الواقعي والحكم الفعلي اي الوظيفة دائر مدار التبيين للشخص وليس المقصود في جميع الاقسام إلا الاخذ بالعلم في مقام ترتيب الآثار غاية الامر ان الاولى عاملة بخلقها والثانية تستكشف الحال بالاوصاف والثالثة تستكشف الحدوث بالاوصاف والمقدار ترجع فيه الى نساها او يظهر لها بالانقطاع .

فقوله عَلَيْهِ السَّلَام في علم الله تعالى معناه في الواقع وقوله عَلَيْهِ السَّلَام ستاً او سبعة الرجوع الى النساء ومن المعلوم ان الواقع لا سبيل الى العلم به إلا من الاوصاف و اطلاق العلم في خصوص المقام على المعلوم لا يصحح له إلا تمحض الواقع من خلقها في كونه معلوماً لله تعالى وإلا فمجرد التعبير بعلم الله عن كل ما تعلق به علمه غلط لا يصحح له .

ولكن حيث ان ما جعل الله تعالى لهذه الامرثة من الجبلية والخلق لم يعلم به غير بارئها تعالى لانها مبتدئة فتمحض الواقع في مرحلة الانكشاف لله تعالى فله مع علمه تعالى علاقة مصححة للاطلاق ولو كان منكشفاً لها في زمان من الازمنة بطلت العلامة لفساد التمحض .

توضيح الحال ان المصحح للتجاوز انما هو تنزل شيء منزلة آخر مطلقا او في خصوص المقام وليس هذا إلا بارتفاع التميز ادعاء حتى في غير الاستعارة والمجاز في الاسناد فالميزاب من جهة تمحضه في جريان المطر فيه وكذا النهر بالنسبة الى الماء والوادي في السيل يصحح التعبير بها عما يجري اليها للتمحض وشدة الاختصاص .

وهذا هو السر في عدم اطراد علاقة الحلول بل لا يجوز اطلاق الميزاب على المطر اذا لم يكن الحكم جراً أو ما بمنزلة مع ان اختلاف العلاقة باختلاف المحمولات ضروري البطالان وليس إلا لأن المصحح وهو التمحض يختص به الجري وما يشبهه .

ومن هذا الباب اختصاص الفنون باطلاق العلم عليها فانها الاحيائية لها إلا التعليم

و التعلّم فان الفن انما صار فناً واتحدت المسائل باعتبار اتحاد الموضوع في هذه المرحلة و ليس كما يتوهم من اطلاق المصدر على اسم المفعول فانه غلط صرف لاعلاقة بينهما اصلاً و اطلاق الخلق على المخلوق و الصنع على المصنوع انما هو للاتحاد فان الاختلاف بين الابداع والوجود انما هو بالاعتبار .

فظهر ان النبي ﷺ عبر عن الواقع المنكشف بالاوصاف بالنسبة الى المبتدئة بعلم الله تعالى لهذه النكتة .

فالحاصل ان ترك التعرض لمحل الشبهة و الصفح عن بيان ماله دخل بالرّيب الحاصل للاستمرار في القسم الاول و الاقتصار على بيان حكم الحيض مع انه كان معلوماً مفروغاً عنه كالإقتصار في الثاني على الاقبال و الادبار من قبيل تخصيص القسم الثالث بعلم الله على ما صرح به الامام عليه السلام وهو ممّا لم يتفطن له احد حتى بيانه . و هذا وجه آخر يظهر به فساد توهم التخير غاية الظهور فان هذه النكتة لا تتم الا على ان يكون علم الله عبارة عن الواقع المنكشف لها حدوداً بالاوصاف و بقاء بالنساء .

هذا مجمل الكلام في الاولى ، و اما الثانية و هي التي لا استقامة لحيضها قطعاً و هو المراد بالاغفال لا النسيان مع بقاء الاستقامة بل المراد بالنسيان في المقام ايضاً ذلك لو وقع التعبير به كما في قوله تعالى «فاليوم ننساكم كما نسيتم لقاء يومكم هذا» .

و الدليل على ذلك ان طول الدم و الزيادة و النقص انما يكشف عن زوال الاستقامة لا انه يوجب نسيان ما كانت تعرفه اما الطول فلاشتراكه بين الاقسام مع ان القسم الاول ترجع الى عاداتها فان طول الدم لم يوجب النسيان واما الزيادة و النقص فكذلك و انما الاختلاف منافي للاستقامة و الانضباط فان العادة انما احرزت بالانضباط فاذا رأت الاختلاف فيما كانت تراه على نسق واحد عرفت ان الطبيعة تغيرت عما كانت عليه من الاستقامة .

مع ان التقسيم والحصر لا يتم الأعلى هذا فان الحيض أما مستقيم وأما مضطرب والواقع اما معلوم وأما مجهول: فالقسم الاول من عرفت استقامتها وقتاً وعدداً والثاني من عرفت استقامتها اولاً ثم عرفت الاضطراب والثالث من لا معرفتها بما جعل الله لها من الخلق سواء لم تعلم به او نسيت بعد ما عرفت مع بعد هذا الفرض فان المناط انما هو الجهل الفعلي بالخلق .

و على هذا فالسري في اعتبار علمها بخلقها اولاً وطروء الاغفال ثانياً ان احراز الاضطراب غالباً انما يحصل في هذا الفرض ، و في غيره يصعب اندفاع احتمال وجود خلق في الواقع لاسبيل الى الاطلاع عليه لعدم الامارة او التعارض والتساقط . فلو كان حيضها مثلاً في اول الشهر خمسة ايام وفي حال الاستمرار رأت خمسة ايام بصفات الحيض في غير ذلك الوقت ثم رأت بصفات الحيض اقل او اكثر فمن حيث علمها بان عاداتها كانت في اول الشهر بعدد مخصوص فتغير الوقت والعدد يظهر لها بتغير الاحوال و ان كان ذلك ايضاً غير لازم وإلا لم يكن الصفرة والبياض في أيام الحيض حيزاً اذا كان مكتنفاً بالدمين و انما المقصود ان هذا معنى يحصل كثيراً بخلاف من لم يظهر لها خلقها اصلاً فمع استمرار الدم لاسبيل لها الى احراز اضطراب خلقها غالباً فافهم .

و من هنا يظهر السري في التعبير عن الثالث بالمبتدئة فان الجهل غالباً انما يتحقق بالنسبة اليها و من البعيد خفاء حال من مضت عليها شهور واعوام من حيضها مع عدم استمرار الدم من اول الامر فالحكم يعم كل من لها خلق مستقيم مجهول والمبتدئة هي الغالبة من أفراد هذا الصنف .

و حيث إن احتمال الاضطراب مناف لما هو الظاهر من الامزجة فان الاصل هو الاستقامة لم يعتد به في هذا المقام الذي هو ممحض لبيان احكام اصول الاقسام وإلا فالفروع كثيرة جداً بل فوق حد الاحصاء وقد صرح الامام عليه السلام بان الذي استقصاه رسول الله ﷺ في هذا المقام انما هو المشكلات في باب الحيض .

و هذا هو السري في قصر النظر في بيان مشكلات الحيض على من استمر بها الدم

و تثليث الاقسام فيها و هو دليل على ان عمدة الاشكال من هذه الجهة نعم بين سائر المشكلات في ضمن بيان احكام هذه الاقسام على ما سننبه عليه انشاء الله تعالى .
والحاصل ان الاختصار في القسم الاول على بيان الحكم الواقعي للموضوع الواقعي مع انه كان معلوماً مفروغاً عنه و الاعراض عن التعرض لمورد الاشتباه و الاشكال للموضوع و الحكم و الدليل و هكذا الحال في قسميه و بهذا البيان اتضح فساد ما توهموه من ان الرجوع الى العادة لمن استمر بها الدم عبارة عن رفع اليد عن ايام الاستظهار فان الرواية صريحة في انه لا تعبّد في هذه السنن الثلاث بوجه من الوجوه وان رأيت العادة انما تعول على علمها الحاصل لها من احراز خلقها .
و حبّيش في ابي حبّيش تصغير حبش و فاطمة بنته معروفة وكلمة عزف في كلّ من حرّوفها احتمالان فالغاء اماعين واما معجمة و العين مرادة بين الاهمال و الاعجام واللام فاء اوقاف .

واما قوله عليه السلام ركضة من الشيطان فالظاهر انه من قبيل وما انسانيه إلا الشيطان فانه وصف مقابل للرحمن لاسم لابليس فالنفس شيطان حقيقة وكذا كلّ فساد فهو من هذه الناحية والدّم الفاسد الناشئ عن انحراف الطبيعة من الشيطان بهذا المعنى وقد وجهه بوجه آخر ايضاً .

قوله عليه السلام ثم تغتسل وتوضأ ، يحتمل ان يكون المراد به انها بعد انقضاء ايام اقرائها تجب عليها العبادة اما بالغسل اذا كانت الاستحاضة كثيرة او متوسطة في الجملة او بالوضوء اذا كانت قليلة وفي بعض الصلوات للمتوسطة ويحتمل ان يكون التوضأ عبارة عن غسل الدّم عنها والاختصار على الغسل .

فحينئذ يطابق قول رسول الله ﷺ في حق بنت ابي حبّيش ويكون من قبيل قوله ﷺ في الثانية اذا ادبرت فاغسلي عنك الدّم وصلى مع أنّه ﷺ فرع عليه قوله ﷺ فكانت تغتسل في كلّ صلوة فان الاغتسال فيه ايضاً يحتمل الوضوء للغوى كى يتفرع على قوله ﷺ فاغسلي عنك الدّم ويحتمل ان يكون متفرعاً على انها كانت طاهرة حينئذ .

قوله ﷺ حتى اغفلت عددها و موضعها ، جعل المضطربة وقتاً و عدداً قسيمة للمستقيمة من الجهتين فان كلاً منهما قرء ظاهر في حيضة و يظهر حكم سائر الفروع بالتأمل في حكمها .

قوله ﷺ لاجنها^(١) بالجيم والنون والمعنى ان المركن كانت اجانة معدة للماء الاجن ولهذا كانت تجلس فيه في هذه الحالة للتطهر و غسل الدم .

قوله ﷺ اما تسمع رسول الله ﷺ الى قوله ﷺ فهذا بين واضح النخ . قد عرفت انه بمنزلة قوله ﷺ فيما تقدم الانرى انه لم يسئلها النخ وان محصله ان النكته في العدول عما قال للاولى وهو دعى الصلوة ايام اقرائك واختيار هذا الحكم وهو الاخذ بالاقبال والادبار ان هذه المرأة كانت مضطربة فلامجال لان يقول لهما ما قال لمن استقام حيضها ولا يرجى في حقها ان يظهر لها خلقها كى ترجع الى نساها او تأخذ بسائر وظايف المبتدئة فلا مرجع لها إلا الوصف .

وحيث ان صريح كلام الامام ﷺ المغائرة فالظاهر زيادة كلمة ابى في احدى الفاطمتين ويحتمل ان يكون الغلط على نحو آخر الامر فيه بين لعدم اختلاف الحكم باختلافه . وقوله ﷺ ولا ارى النبی ﷺ قال اجلسى كذا وكذا يوماً فما زادت فانت مستحاضة كما لم يأمر الاولی بذلك ، هذه نكته بيانية مشتركة بين هذين القسمين وانما افترق الثالث عنهما حيث ان النبي ﷺ خص بنت جحش بالتحديد المزبور و ذلك لان الاولی عارفة بخلقها المستقيم حال استمرار الدم فلامعنى للتحديد فى حقها ، و الثانية عارفة بأنه لا انضباط لحيضها فلامعنى للمضبط فى حقها فهذا دليل على انه ليس في هذين القسمين فلا يحتاج الى التنبيه والبيان .

اما الاولی فللوضوح و التبیین كما هو المفروض و اما الثانية فلتبيين العدم فعدم تحديد النبي ﷺ دليل على عدم الحاجة و تبين الامر فيهما وانما الاشتباه والجهل في الثالثة والحاصل انه يستفاد من عدم قوله ﷺ دعى الصلوة ايام اقرائك انه ليس لها خلق مستقيم معلوم و من عدم قوله ﷺ ستاً اوسبعاً مثلاً انه ليس لها خلق

مستقيم مجهول أيضاً .

وهذا أيضاً دليل على ان التحديد بالسبت والسبع في الثالثة ليس من باب التخيير كما توهمه وإلا لم يكن تركه في الثانية دليلاً على انها مضطربة فان العقل لا يابى عن التعبد بالتخيير في جميع صور الاشتباه من غير فرق بين الاقسام لو كان اصل الحكم متصوراً معقولاً فإى دلالة في تركه في مقام على انه من اى الاقسام .

قوله عليه السلام و اذا رأيت الطهر ولو ساعة من نهار الخ هذا مبني على أن النسخ بمعنى ان ماسنح لها من اقبال الدم يتبين خلافه او يبرى الشك اما بزوال الاوصاف او بالانقطاع والنقاء .

وإلى هذا ينظر ما دل على انها تفعل كذلك ما بينها وبين شهر وربما يحصل هذا الريب في المبتدئة ولهذا اثبت الامام عليه السلام هذا الحكم بعينه في هذه الرواية لها ايضاً بقوله عليه السلام فان انقطع الدم في اقل من سبع أو اكثر من سبع فانها تفتسل ساعة ترى الطهر وتصلى فلا تزال كذلك حتى تنظر ما يكون في الشهر الثاني .

و من هنا يظهر ان الاعتماد على الاقبال و الادبار في قول النبي صلى الله عليه وآله اعم من الاستقرار و النسخ فامتياز المضطربة عن المبتدئة انما هو بتخصصها بهذا الحكم فقط و عدم تشريكها مع قسيميتهما في شيء من احكامهما لان لها حكماً ليس لهما كما ان الامر فيهما كذلك .

قوله عليه السلام ففي التي ليس لها ايام متقدمة ، قد عرفت ان تقدم الايام لا مدخل له في الاحكام ولا يختلف باعتباره الاقسام فالوجه في اعتبار عدمه و عدم رؤية الدم فقط انما هو وقوع الاشتباه غالباً في هذه الصورة .

قوله عليه السلام فاراء قدين في هذه غير ما يبين في الاولى والثانية ، شروع في بيان النكته الثانية في اختلاف البيان وقوله عليه السلام الا ترى ان ايامها لو كانت اقل من سبع الخ اشارة الى الدليل العقلي الذي اقمناه على امتناع التمييز و الامر بالتحريض فيما لا يعلم بثبوت الحيض فيه .

و محصله ان اقصى حيضها على ما يظهر من نساء تلك البلاد في تلك البلاد في تلك الازمنة انما هو السبع فتحيضها في تلك المدة وقع في زمان الحيض لاني الطهر. فهذا تحديد للحيض الواقعي ولا يمكن هذا في الاولى والثانية فان كلا من عادة المرأة تحيضاً ومن الاقبال والادبار قديكون مطابقاً لهذا العدد وقد يكون اقل او اكثر فلو جعل المرجع لها هذا العدد أو غيره وتختلف عن الحيض الواقعي المعلوم بالاقراء او بالاقبال والادبار لصار مرجع هذا الحكم إلى ترتيب آثار الحيض على الطهر وبالعكس وهو تناقض بحث .

بيان ذلك ان ترتيب آثار الحيض على زمان الطهر وترك العبادة من غير ثبوت العذر وهو الحيض لا بالعلم وما بمنزلته ولا بالاصل اي الاستصحاب مناف ومناقض لوجوب العبادة فان مرجعه الى الترخيص في ترك الصلوة والصوم ابتداءً من غير عذر وحيث ان الاولى طريقها الى العلم بحيضها وطهرها انما هو الاقراء فيدور علمها بالطهر والحيض مدار أقرائها فلو تحيضت في غير أقرائها لترك العبادة في زمان الطهر كما انها لو انت بالعبادة في أقرائها لم تمثل النهى عنها في حال الحيض .

فلولم تعتمد بالاقراء ورجعت الى عدد معين كالست والسبع مثلاً والنسبة بين كل عدد مضروب وبين عاداتها عموم من وجه لكان مرجع ضرب العدد الى الامر بالعبادة في حال الحيض اذا كان اقل منه والى النهى عنها في حال الطهر اذا كان اكثر وهكذا الحال بالنسبة الى الاقبال والادبار في الثانية .

وبهذا البيان ظهر ان الواجب انما هو الرجوع إلى العلم في هذا المقام كسائر المقامات وحيث ان الثالثة اختصت بهذا الطريق وحصل لها العلم بالرجوع الى العدد المعين خصت بالارجاع اليه دون صاحبته لاختصاص كل منهما بطريق خاص لا يجوز صرفها عنه و الاّ لزم التناقض وهذا ايضاً يدل على فساد ما اشتهر من التخيير .

قوله عَلَيْهَا عشر أو اكثر يدل على امكان تجاوز الحيض عن العشرة وليس بذلك البعيد ولا ينافي التحديد بالعشرة بل كونه من شعار الامامية فان التجاوز اذا كان في غاية

التدرة صح التحديد بما هو الشايح وتنزيل النادر منزلة العدم وكذا الحال في التحديد بالثلاثة في طرف القلة ويحتمل ان يكون مجرد فرض غير واقع .

قوله عليه السلام ثمّ يزيدهذا بيانا قوله لها تحيض ، هذا دليل آخر على انها مبتدئة ليس لها ايام متقدمة ولم تر الدم قط ورأت أوّل ما ادركت واستمر بها ولا علم لها بحالها وانما تحصله من الخارج وبالرجوع الى النساء .

بيانه ان التحيض تفعل والمقصود منه في المقام انما هو ترتيب الآثار وانما يصح ارادة هذا المعنى واطلاقه اذا لم يكن معلوماً لها أو لا فان نفس المعنى يدل عليه المجرد فيقال حاضت وحيث ان الاستفعال تدل على جذب المبدأ إليه يقال لمن رأت الدم زائداً على ما ينبغي انها استحيضت لا بالمبني للفاعل لانه فعل الغير .

وامّا التفعل فهو لدلالته على اختيار المبدأ واخذه وهو في المقام على سبيل الحقيقة غير معقول لا بمعنى المطاوعة ولا بمعنى الاخذ والاختيار كالتعمّم والتفرق فلا يصحح له إلا تعيّن من الخارج واستعلام الحال من عادة سائر النساء في مرحلة ترتيب الآثار فكان هذه المرأة ليست حائضاً وانما رضىت لنفسها ان يكون حائضاً بترتيب آثاره على نفسها وقديمتنا ان المصحح للتعبير بعلم الله انما هو هذا المعنى ايضاً فالمناسب لما يقع في علم الله انما هو التحيض .

ان قلت ان تكلف ما تعمل الحايض صريح فيما ذهب اليه الاصحاب من التخيير في تعيين الزمان لترتيب آثار الحيض وان لم يكن فيه دلالة على التخيير في المقدار و يحتمل ان يكون التردد بين الامرين باعتبار اختلاف عادة النساء .

قلت ان التكلف ظاهر فيما يقولون إلا ان الامام عليه السلام ذكر هذا شاهداً آخر على ان هذه المرأة مبتدئة كما انه جعل قول النبي صلى الله عليه وآله في علم الله دليلاً آخر على ذلك .

ولو كان الحكم كما توهموه من ظاهر هذه اللفظة لم يدل على ان المرأة مبتدئة لم تر الدم قط بل قدامها بترك الصلوة وهي مستحاضة غير حائض حيث لم يصادف

الواقع وقدين الامام عليه السلام انه تناقض مستحيل وجعل بطلانه دليلاً على ان مثل هذا الحكم لا بد ان يكون لمن ينكشف امرها بالرجوع الى هذا العدد .

والحاصل ان الامام عليه السلام استشهد على خصوصيات موضوعات هذه الاحكام بنفس الاحكام في جميع الاقسام فكون هذه المرأة ممن لم تر الدم قط يظهر من امور : منها التعبير بالتكلف و قدسلك هذا المسلك في الاولى والثانية ايضاً فلاحظ وتدبر .

قوله عليه السلام الاتراء لم يقل لها اياماً معلومة تحيضى ايام حيضك معناها ان المصحح للتفعل في المقام انما هو استعمال الحال من الناس ولهذا لا يصح هذا التعبير فيما كانت ذات عادة معلومة فان مجرد ترتيب الآثار المشترك بين المقامين ليس مصححاً للتفعل بل الواجب حينئذ ان يقال دعى الصلوة ايام اقرائك كما فعله النبي عليه السلام في الاولى او يقال اذا قبلت الحيضة فدعى الصلوة كما فعله في الثانية فلكل منهما ايام معلومة بالعادة او بالاوصاف بخلاف الثالثة التي لاعلم لها بايامها اصلاً وانما تعلم بها من الناس . ان قلت الثانية ايضاً لا تعرف ايامها لعدم الانضباط وحصول الاضطراب وانما استكشف الحال بالاوصاف حدوداً وبقاءً وهذه ايضاً تعتمد على الاوصاف في تعيين زمان الحدوث إلا انها في البقاء تأخذ بعادة النساء كما ان الاولى كانت تعتمد على عاداتها نفسها فكيف يقال ان هذه ليست لها ايام معلومة بخلاف الثانية .

قلت : ان الفرق انما هو في مراجعة امرأة اخرى عاملة واكتساب العلم منها والعدم والا فلا مرجع في جميع الصور إلا العلم وهو ايضاً حادث لا بد له من سبب يستند اليه من عادة او وصف او عادة الغير مع قرب الطبايع والامزجة فهي عاملة اذا استقلت بالمعرفة وجاهلة آخذة بقول الغير وإن حصل لها العلم بملاحظة مزاجها وقربه من طبعها فان هذا المقدار يكفي في مثل المقام الملحوظ فيه النكات الدقيقة فافهم .

قوله عليه السلام : ومما يبين هذا قوله لها في علم الله الخ قد مرّ شرحه وانه والله اعلم استدل به على ان هذا الحكم وهو التحديد انما هو للمبتدئة وهي التي لم تر الدم قط . ومحصله ان التحيض في علم الله لا يصح التعبير به عن ترتيب آثار الحيض على

ماتبين انه حيض إلا بالنسبة الى من لم ترالدم فطورت أول ما دركت واستمر بها فانها
حايض حقيقة لامتحیضة وترتيب الآثار انما هو على ماتبين انه حيض كالاولين
وانما الاختلاف في طريق العلم والعرفان وهو الذي اوجب الاختلاف في العنوان والبيان.
وقد عرفت ان التعبير بالتحیض عن ترك العبادة في حال الحيض مع العلم به انما
هو لكونها مبتدئة قد استمر بها الدم وكذا التعبير عن الحيض الواقعي المبين بالرجوع
الى النساء فعلم الله تعالى انما هو لمتحض هذا الواقع في هذه الجهة وقد نبهناك على ان
كلاً من هاتين الفقرتين دليل على عدم التخيير لافي الوقت ولا في العدد .

ومما يدل على ذلك ايضاً ما روى من ان حمّة بنت جحش قالت كنت استحاض
حيضة كثيرة فجئت الى النبي ﷺ استفتيته فوجدته في بيت اختي زينب فقلت يا رسول
الله ان لي اليك حاجة انه لحديث مأمنه بدواني لاستحي منه فقال ما هو يا حمّة ؟
قلت اني امرأة استحاض حيضة كثيرة شديدة فما ترى فيها فقال انقب الكرسف
فقلت هو اشد من ذلك فقال تلجمي فقلت هو اشد من ذلك فذكرت الخبر الى ان قال
انها ركضة من ركضات الشيطان تحيض في علم الله ستاً اوسبعاً ثم اغتسلى حتى اذا رأيت
انك قد طهرت واستيقنت فصلی اربعة وعشرين ليلة وایامها اوثثة وعشرين ليلة وایامها
وصومي فانه يجزيك .

فان هذه الرواية صريحة في انها في غير تلك الايام التي تمحيض فيها مستيقنة
بطهرها ولا يمكن إلا بتعيين ايام حيضها وقتاً وعدداً ولهذا استدل الشافعي لاحد قوله
في المبتدئة وهو الرد الى غالب النساء ستة اوسبعة بهذا الحديث وكذا عطاء والثوري
والاوزاعي واسحق واحمد في احدي الروايات .

والحاصل ان هذه الرواية صريحة في ان الست والسبع ليس تعبدية وانما هو
ارجاع لها الى ماتبين به حالها ويمتاز به طهرها عن حيضها نعم قوله ﷺ واستيقنت
يدل على جريان الاستصحاب ايضاً فيما علمت به من الحيض كما هو الحال في ذات العادة
فالاخذ بالسبع لا ينافي التحیض الى اقصى الحيض وهو العشرة كما ان الرجوع الى

عادتها لا ينافي الاستصحاب الى ثلاثة ايام ايضاً كما هو صريح الروايات .
و بما حققناه ظهر فساد ما في الذكرى حيث قال : معنى قوله عَلَيْهَا في علم الله ،
اختصاص علمه بالله ، إذ لا حيض لها معلوم عندها او فيما علمه الله من عادة النساء ، فانه
القدر الغالب عليهن انتهى فان التحيض فيما لا علم لها بانه حيض لا يجوز ان يقال انه
تحيض في علم الله تعالى كما بيناه و تفسيره بما علمه الله اوضح فساداً لعدم العلاقة
المصححة مع انه لو كانت كذلك فكل شيء علم الله فان جميع الاشياء انما يعلم بتعليم
الله لانتهاء سلسلة العلل اليه واما ابتداء فالمنشأ للعلم بالعادة في هذه الصورة انما هو
قرب الامزجة وهو معنى يديهى ربما يحتاج الى التنبيه لالى التعليم .

وقال بعد كلام له : ظاهر الخبر التخيير بين الستة والسبعة ولا محذور في التخيير
بين فعل الواجب وتركه لوجود مثله في الصلوة في الاماكن الأربعة والتسبيح بدلاً
الحمد في الاقرب ويمكن عودها الى ما يغلب على ظنها لقوة طرف الظن و وجوب
العمل بالراجح .

وعلى التفسير الثانى فعلم الله تعالى المؤيد بالخبر بجهة في النساء و تأخذ عادة
الاقرب اليها من جهة الابوين ولا اختصاص للعصبة هنالان الاعتبار بالطبيعة وهى جارية
من الطرفين فان تعذر فاقراها قاله في المسبوط وتبعه جماعة من الاصحاب .

فحينئذ إن كان عادة الاقرب ستة فهي المأخوذة وان كانت عادتاهن سبعة فهي المأخوذة
فيكون قوله عَلَيْهَا ستة او سبعة للتنوع اى ان كن يحض ستة فتحيضى ستة وان كن
يحض سبعة فتحيضى سبعة وان زدن على السبع او نقص على الست فالمعتبر عادتاهن
لان الامر بالستة او السبعة بناء على الغالب ويمكن أخذ الستة ان نقصن والسبعة ان
زدن عملاً بالاقرب الى عادتاهن في الموضعين .

وظاهر كلام الاصحاب ان عادة النساء والاقربان مقدمة على هذين العديدين
فانها لا ترجع اليهما إلا عند عدم النساء والاقربان واختلاف عادتاهن من غير ان يكون
فيهن أغلب اذ لو كان الاغلب عليهن عدد تحيضت به انتهى .

وللنظر فيه مواقع :

منها قوله ظاهر الخبر فان الاستظهار لوجه له فان كلمة اولاحد الامرين او الامور وهو اعم من الابهام والشك والتنويع والتخيير وغيرها .

وقوله ولا محذور في التخيير الخ ردّ على ما افاده آية الله في النهاية حيث قال يحتمل في قوله سُتَا اَوْ سَبْعًا ردها الى الاجتهاد فما غلب على ظنّها انه اقرب الى عادة نساها او ما يكون اشبه بكونه جعلته حيصاً والتخيير لانه الموضوع له والاول اقوى لثلايلزم التخيير في السابع بين وجوب الصلوة وعدمها ولا تخيير في الواجب انتهى .

وفيه ان كون جواز الترك الذي هو حقيقة التخيير في الفعل مناقضاً للوجوب الذي لامعنى له إلاّ عدم جواز الترك من البديهيّات ولا يمكن التفصّي عنه بالنقض مع ان الفرق واضح ضرورة ان الحمد والتسبيح امران متباينان ولا مانع من الوجوب التخييري وانما المستحيل التخيير في الواجب بين الفعل والترك .

واما الفصر والانعام فهما كالصبح والظهر حقيقتان مختلفتان وإلاّ لم يكن للتخيير ايضاً بينهما معنى محصل مع ان اصل الحكم وان كان مشهوراً إلاّ ان الحق فيه ما ذهب اليه الصدوق قدس سره من عدم جواز الانعام في الاماكن الاربعة الاّ مع الاقامة كغيرها من الاماكن وقد كشفنا السرّ عنه في كتاب الصلوة وكيف كان فالفرق بين المقام وبين ما قاسه عليه واضح .

نعم يمكن الجواب عما ذكره في النهاية بان التخيير معناه وجوب الالتزام على المستحاضة باحد الامرين من الطهر والحيض ثم ترتيب الآثار وانها مخيرة بين العديدين وفي تمام الشهر لكن حيث التزمت باحدهما تعين عليها وليس مرجع هذا التخيير الى جواز ترك الواجب .

ومنها قوله فان تعذّر فاقرائها الخ فان هذا قياس مع الفارق ضرورة ان مجرّد المقارنة في السنّ لا دخل له في القرب من حيث المزاج في هذا الخلق ويظهر بقية المواقع بالتأمل فيما مرّ .

قوله ﷺ وهذه سنة التي استمر بها الدم تأكيد لما بينه كراراً واقام عليه الادلة.
قوله اقصى وقفها سبع، معناه واضح على مفسرناه فان لعادات النساء درجات واقصى هذه الدرجات بحسب الغالب في تلك البلاد السبع وأما قوله ﷺ واقصى طهرها فالظاهر انه غلط فان اقصى الطهر اربعة وعشرون لمكان ستة .

قوله ﷺ حتى يصير لها ايام معلومة فتمتقل اليها معناه ان الرجوع الى النساء انما وجب لعدم تبين خلقها وكونها مبتدئة واذا صارت لها ايام معلومة دخلت في الاولى وجرى عليها حكمها .

وقوله ﷺ فجميع حالات المستحاضة نص في ان هذا الحصر حاصر وانه لارابع للاقسام ومن المعلوم انه لا يتم الا على مفسرناها فافهم . قوله ﷺ ان كانت لها ايام معلومة اعادة لما تقدم وشروع فيما فرغ عنه من بيان جميع الاحكام لجميع الاقسام على الترتيب المتقدم .

قوله ﷺ فوقتها سبع : قد عرفت سابقاً ان كلام النبي ﷺ صريح في ان الحد احد الامر من لخصوص السبع وانما يتم هذا التعين على مفسرناه لاعلى ما اشتهر من التخيير فان معنى الكلام حينئذ ان وظيفة المبتدئة استصحاب الحيض في الشهر الاول إلى ما لا يحتمل معه البقاء وهو بحسب الاغلب في تلك البلاد السبع .

وهذا لا ينافي الاقتصار على الست اذا كان الغالب على نساءها بل شيء من الست والسبع لا ينافي كون الغالب اقل منهما او اكثر من الثلاثة الى العشرة .
هذا على ما اخترناه واما على المشهور فلا يجوز الاقتصار على السبع وتعيينه مع ان الحكم هو التخيير .

قوله ﷺ وان استمر بها الدم اشهرأ ، هذا في بدو النظر مناف لما دلت عليه الروايات من التفصيل بين الشهر الاول وبين غيره وان الحكم فيما عدا الشهر الاول الاقتصار على الاقل .

والذي يهون الخطب ان شيئاً من هذه الاحكام ليس تعبدية وان الصور في غاية

الاختلاف فربما لا يختلف الحال في الشهور فلا يتغير الحكم فان الاقتصار على الاقل في الشهر الثاني انما هو لبطلان الاستصحاب بانكشاف الخلاف وليس هذا واجباً في جميع الفروض فكل من هذه الروايات المختلفة ناظرة إلى فرض لا تنظر اليه الاخرى . بيان ذلك ان المبتدئة اذا استمر بها الدم فلها حالات مختلفة تختلف وظيفتها باختلاف تلك الحالات فان اطبق عليها الدم ولم تزل الاستحاضة دارة وكان الدم على لون واحد غالباً بمعنى عدم الاختلاط بالزيادة والنقيصة واختلاف الالوان فلامتناس لها عن الاستصحاب في جميع الشهور فان تبين الخلاف انما هو لانكشاف عدم حيضية ما كانت تزعمه حيضاً وتكرر ذلك الى ان علمت بان الغالب فيما هو بصفة الحيض ايضاً حيض .

فحينئذ لا بدّ للحكم بالحيض من علامة قوية لا يتطرق النسخ اليها ولا تشاركها الاستحاضة .

فاذا علمت بالحدوث من جهة وجود الصفات الكاشفة ثلاثة ايام ثم زالت العلامة لم يجز الاستصحاب واما اذا علمت بالحدوث لقوة الكاشف واختص به زمان خاص كالوَل الشهر ولم ينسخ بما هو اقوى ولم يختلف الحال اختلافاً فاحشاً ففي غير هذا الوقت وان لم يبلغ في الاوصاف هذا الحد إلا أنه كان قريباً منه .

فحينئذ يجري الاستصحاب ما بقيت على هذا المنوال وان تكررت الشهور لاشتراك الجميع فيما هو مناط الحكم وهذا الغرض هو الموضوع لهذا الحكم كما هو صريح الفقرة الاخيرة منها و لها حالات آخر يظهر حكمها لمن تدبر و تأمل في الروايات . قوله عَلَيْكَ فان انقطع الدم في اقل من سبع ، هذا بيان لحكم قسم آخر وهو ما اذا اختلفت احوال الدم في الايام بالخروج و العدم بحيث تعتقد تحقق الحيض حيث ما رآته و الطهر بالنقاء ومن المعلوم انها حيث ترقب زمان العادة و ظهور الامر فكلما تراء بصفة الحيض حكمت بانه هو و اذا رأت النقاء حكمت بالطهر اما لتبين الخلاف كما اذا كان قبل انقضاء الثلاثة و اما لزعمها الانقضاء كما اذا كان بعدها .

و اذا رأت بعده بصفات أقوى او اكثر ، انكشف ان ما رآته سابقاً لم يكن حيضاً ففي هذا الفرض وظيفتها ان ترتب آثار الحيض على كل ما تراه من الدماء و آثار الطهر على جميع احوال النقاء . لدوران التنجيز و فعلية الوظيفة مدار الاعتقاد و حيث ان هذه الحالة لا تبقى غالباً بعد الشهر الاول اختص به كما هو صريح طائفة من الروايات .

و الوجه في ذلك أن العادة والخلق إما تظهر بان ترى في زمان معين من الشهر الاول دمًا متميزاً عن سائر الدماء بالقوة او جميع الصفات ثم تراه في الشهر الثاني في ذلك الوقت بذلك العدد فحينئذ تخرج عن الحيرة ويستقر امرها وهذا ما اشار اليه عليه السلام بقوله حتى تنظر ما يكون في الشهر الثاني فان انقطع الدم لوقته من الشهر الاول النخ .

وإما لا يظهر لها شيء وحينئذ فما كانت تزعمه من ان ما تراه بصفات الحيض حيض و ان النقاء طهر قد تبين فساد به بالفرض فلا تعتبر في الشهر الثاني بما تراه من الدم وان كان بصفات الحيض إلا ان يكون أقوى مما رآته في الشهر الاول او اجمع فاذا زالت الاوصاف لم يبق مجال للاستصحاب لغلبة الاستحاضة كما هو المفروض فتقتصر على المتيقن .

و هذا هو المراد بما في الروايات من التحيض في الشهر الاول بعشرة ايام وفي غيره بالثلاثة فان الاول عبارة عن جريان الاستصحاب الى ما لا يعلم خلافه و الثاني عبارة عن الاقتصار على المتيقن .

قوله عليه السلام و انما جعل الوقت ان توالي النخ قد عرفت ان هذا تعليم للمجدل مع اهل الخلاف والزامهم بما يلتزمون به على مقدار عقولهم الضعيفة وآرائهم السخيفة فان الاطمينان بالخلق لا يحصل إلا بالتكرر على نسق واحد واعتبار اول درجات التكرر لا يتوقف على دليل كما ان حصول الاطمينان به ايضاً واضح .

فان المعلوم ان المرأة لها خلق مستقيم بمقتضى جبلتها و ان الاضطراب مرض و لهذا لم يعتمد باحتمال الاضطراب في المبتدئة فاول ما ترى دمًا بصفات الحيض تظن انه الذي تقتضيه طبيعتها و اذا رآته في الشهر الثاني في ذلك الوقت بذلك العدد اطمئنت

بانه هو الذي يقتضيه جبلتها و ان هذا خلقها .

فهذا هو السر في اعتبار التكرار والاكتفاء باول درجاته واما عدم دلالة الجمع على ذلك فلما اشرنا اليه من ان الهيئة و الحرف الكاشفان عن معنى الجمعية لامعنى لهما اصلاً بل معناهما في الغير بمعنى ان الحرف وما بمنزلته انما تكشف عن وجه الاستعمال و خصوصيته فهو من توابع اللفظ المستعمل اي الاسم فحدود الاستعمال و خصوصياته تظهر بالحرف و الهيئة كما تظهر بالاعراب .

و هذا معنى قول المحققين ان دلالة الجمع على كل من الافراد بالمطابقة بخلاف اسم الجمع فان دلالاته عليه بالتضمن فان الجمعية في اسم الجمع معنى استقلالي و في الجمع آلي و هذا هو السر في اعتبار التنكير فيما يثنى او يجمع فلا فرق بين مصاديق الجمع و بين مصاديق المفرد فبطل ما يتوهم من أن افراد الجمع جماعات .

و كذا ما يتوهم من الانسلاخ في مثل قولهم لا تزوج الثيبات بل الابكار فان عموم الحكم لما فوق الاثنين لا يستلزم توقف الصدق على الاجتماع كما هو الحال في المفرد فان هذا تصرف في الحكم بالتعميم لاتضييق لدائرة الموضوع فان هذا معنى اسم الجمع لا الجمع .

و حينئذ فلا فرق بين ان يقال دعي الصلوة يوم القراء أو ايام الاقراء مع ان الايام التي ترك الصلوة فيها انما هي ايام لقراء واحد لا للاقراء فالاقراء الماضية لا يمكن ترك الصلوة في ايامها فلا فائدة في تكرار ما انقضى من القراء في تحقق معنى الجمعية لما سيأتي من الايام التي هي الموضوع لقوله عليه السلام دعي الصلوة فتفطن .

قوله عليه السلام فان اختلطت عليها ايامها الخ هذا بيان لحكم الفرع الآخر من فروع المبتدئة وهو ما اذا انعكس الامر بالنسبة إلى الفرع السابق وهو استقرار الخلق و استقامة الحيض و تبين الامر فصارت من القسم الثاني فحكمها حكمها .
فالحاصل ان المبتدئة اما ينتهي امرها الى ان تدخل في القسم الاول و اما ان

تدخل في الثانية واما تبقى على ما كانت عليه من الاشتباه من غير اختلاف فالاولان لا اشكال في حكمهما واما الثالث فهو الذي استقر الامر فيه اى حكم المبتدئة الذي كان لها من اول الامر.

هذا تفسير هذه الرواية الشريفة المنطبق على سائر الروايات و تدل عليه القرائن الداخلة و الخارجة وهذا من فضل الله علينا وعلى الناس ولكن اكثر الناس لا يشكرون و بالتأمل يظهر حكم جميع فروع الباب وان اكثر ما صدر عن الاصحاب شكر الله مساعيهم مائل عن صوب الصواب .

وقد تبين بما حققناه انه لا معوّل إلا على العلم فلو علمت بان لها في الشهر حيضاً ولم يتعين لها زمان خاص بوجه من الوجوه كان هذا العلم كالعدم لعدم ترتب الاثر فعلاً على جميع الاطراف فلا يترتب عليه التنجز فان ما مضى و ما سيأتي من الايأم لا تترتب أثرهما على زمان الحال فعلمها بان زمان حيضها إماماً مض أو حال او مستقبل كالعلم بانها حائض أو طاهر و هو عين الجهل .

وقد يتوهم أنه يجب عليها الاحتياط في تمام الايأم بالجمع بين تروك الحيض و أفعال المستحاضة وهو مبني على امرين فاسدين أحدهما كون العلم الاجمالي في مثل المقام منجزاً والثاني كون ترك العبادة رخصة لا عزيمة .

و الاول قد تبين فساده وكذا الثاني فان المستفاد من الأدلة على ما بينناه حرمة العبادة كالصلوة والصيام على الحايض لا مجرد البطلان بل البطلان انما نشأ من الحرمة في مثل هذا المقام هذا مجمل الكلام فيما يتعلق باختلاف الاحكام حسب اختلاف الصور .

و اما الاحكام فهي مستفادة من قوله تعالى يسئلونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض الآية فان كون أذى قذارة معنوية يكفي في ترتب الاحكام إلا ما خفى منها كجرمة الوطى حال الحيض و كراهته بعده و قبل الغسل و قد نبه عليهما بقوله تعالى فاعتزلوا النساء و بقوله فاذا تطهرهن فأتوهن الآية .

توضيح ذلك ان وجوب تنزيه العبد عن الحالات المبلغوضة للمولى عند الحضور و الاقبال مما يستقل به العقل فان الاهانة بالمولى تجرّي محرّم بالذات وهذا في حال التلبس بالقذارة الصورية في غاية الوضوح فلو طمس الشخص في العذرة و استوعب جميع بدنه حتّى الوجه و اللحية و حضر عند المولى للتخشّع و اظهار العبودية فلا يتأمل ذو مسكة في انه أهان به و يستحقّ الذم و العقاب .

بل خروج الشخص إلى ضيفه إذا كان جليلاً من غير أن يلبس ثيابه اللّيقة بحاله ربما يكون اهانة به و تحقيراً له .

فاذا ظهر لنا أمران أحدهما أن الصلوة معراج المؤمن و أنّه الحضور عندالله تعالى كما أشار إليه بقوله تعالى «قوموا لله فانتين» و الآخر أن المحيض اذى و رجس علمنا حرمة الصلوة في هذه الحالة فان القذارات المعنوية على طبق القذارات الظاهرية في استقلال العقل بوجوب تنزيه ساحة القرب عنها وان المثلوث بها يجب عليه التباعد عن الحضور .

كما أن القيام عندالمولى للتخشّع الذي هو حقيقة الصلوة المدلول عليها بقوله قوموا لله فانتين له حدود واقعية لايمكن تحقيقه إلا بالاشتغال عليها و الخروج عن هذه الحدود المعبر عنه بمحو صورة الصلوة عند العرف و إلاّ فابن العرف من الماهيات المخترعة الشرعية مع أن جميع الاجزاء و الشرايط و الموانع مأخوذة من الشرع على التفصيل و اعتبار عدم محو الصورة أمر زائد على ذلك و المرجع فيه العرف لا الشرع .

ان قلت ان مقتضى ما ذكر حرمة كل عبادة و بطلانها في المحيض و الضرورة قاضية بخلافها و كذا الحال في تأثير الاخلاق الذميمة في حرمة العبادات و بطلانها و فسادها أوضح من سابقه فغاية ما يصلح له ما ذكرت ان يكون حكمه للتشريع لاعلة و لهذا يقتصر في النهي على موارد .

قلت فرق واضح بين مجرّد الانقياد و الطاعة و بين ان يكون العمل بمنزلة الحضور عند المولى و غاية ما يستقل به العقل حسن التحلى بالفضائل و قبح التخلق

بالرذائل واستحقاق الثواب بالتطهير واللوم بالتنجيس وما بمنزلة في الاول واما الحرمة والفساد فلا واما الحضور عند المولى فهو انما يتحقق بالجعل واختراع الشارع كالصلوة والصيام .

فمثل هذا الفعل يحرم في الحالة المبعوضة كالحدث مطلقاً اذا بلغ الغاية في تلك المرحلة كالصلوة بل ربما يجب التطهير زائداً على ذلك كما هو الحق في الصلوة وهو معنى اشتراطها بالطهارة زائداً على كون الحدث مانعاً عنها والصوم من حيث انه دونها في تلك المرحلة فلا يحرم إلا مع الحدث الاكبر .

وبهذا يفترقان في اعتبار الطهارة عن الخبث وعدمها ايضاً فليس هذا الاعتبار من حيث كون الفعل طاعة بل كونه طاعة يترتب على كونه في هذه المرحلة وبهذه المنزلة وحرمة في تلك الحالة انما هي لهذه الحيثية السابقة على الاحكام التكليفية فالاجابية واجبت الحرمة في هذه الحالة واستعقبت الفساد لتعلقه بالايجاد .

وبالجملة فنفس المحيض حيث تبين أنه أذى ترتب عليه ما يترتب على الجنابة واما الحدث المعلوم له فقد ثبت انه اعظم من الجنابة كما هو صريح الصحيحة فالاحكام لا يتغير إلا بالغسل والتفصيل يظهر بالتأمل فيما مر في الجنابة ، هذا فيما ترتب على الجنابة ايضاً من الآثار .

واما ما يختص به المحيض وهو المنع عن الجماع المستفاد من الآية بل الثابت بالضرورة فتوضيحه ان هذا الحكم معلول لحالة قذف الدم المعبّر عنه بالمحيض واما الحدث فانما يكره معه واما الحرمة فلا .

فبعد الطهر وقبل التطهر تبقى المرجوحية وينزل المنع عن المحيض وهذا التفصيل ايضاً يستفاد من الآية الشريفة حيث ان المحيض عبارة عن تلك الحالة الطبيعية لا الحدث والآية الشريفة دلّت على انه هو الموضوع للحكم فيدور مداره .

فقوله تعالى حتى يطهرن تنصيص على ان المحيض عنوان لهذا الحكم وواسطة في العروض يدور الحكم مداره دفعا لتوهم كفاية حدونه في البقاء كما هو الحال في الاحداث ففي الآية الشريفة وجوه من الدلالة على دوران الحرمة مدار سبب الحدث .

منها قوله تعالى يسئلوك عن المحيض و منها قوله تعالى قل هو أذى .

ومنها قوله تعالى : فاعتزلوا النساء في المحيض .

ومنها قوله حتى يطهرن فانه تأكيد لقوله فاعتزلوا حيث ان النهى عن القرب عبارة اخرى عن الامر بالاعتزال كما ان الترك في حال المحيض عبارة اخرى عن اعتزال الحياض الى ان تطهر و حيث تبين دوران الحرمة مدار هذه الحالة الطبيعية .
فقوله تعالى فاذا تطهرن الى آخرها يدل على ان الترخيص التام انما يتحقق بعد الغسل فان الترخيص في الجملة ثبت بالتطهر كما هو مقتضى دوران الحكم مدار المحيض المدلول عليه بقدرات من الآية السابقة .

وفي تفسير الآية وما يستنبط منها كلمات واهية سخيقة ناشئة عن الجهل بقواعد العربية والقصور عن ادراك النكات البيانية وقرائة التشديد مبتنية على الجهل بما اشرنا اليه وتوهم لزوم التطابق وقد تبين عدم جوازه .

واما تواتر القراءات عن النبي ﷺ فهو توهم ناش عن الجهل باحوال القراء وان قرائتهم انما هي بالاجتهاد بل قرائة اهل البيت  مخالفة لقرائتهم في كثير من المقامات بل ربما يخالفون لقراءة جبرئيل  .

و كون السبعة معنى قوله ﷺ نزل القرآن على سبعة احرف على تقدير صحته سنداً من المضحكات وقد ذكر في الاتقان للرواية اربعين معنى وكذب اهل البيت  هذه الرواية وقالوا بل انما هو واحد نزل من عند واحد .

ومن الغريب ذهاب بعض اصحابنا الى ذلك مع ان المخالفين الذين هم الاصل له ان كانوا من اهل التحقيق يتبرؤون منه بل يتعجبون من هذا التوهم واعجب منه توهم ان مقتضى الاصل بقاء الحرمة حيث يشك لاختلاف القراءات فان موضوع الحكم هو المحيض او الحدث فان هذه الشبهة انما هي لعدم معرفة الموضوع وليس الشك في الزوال بل انما هو في الحدوث لدوران الموضوع بين الامرين احدهما زائل قطعاً والآخر باق جزماً .

هذا ما يستفاد من الآية الشريفة واما الاخبار فتدل على هذا التفصيل صريحاً وتدل على أن غسل الفرج موجب لخفة الكراهة ايضاً .
والاستفاد من الاخبار بمقتضى الجمع استحباب التكفير اذا تعمّد في الوطى وان الدينار ومكسره في الاول والوسط والآخـر مستحب آخر ان لم نقل انها للتقية مع ان هذا الوجه هو الاظهر .

ففى خبر عبد الملك بن عمرو سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اتى جارية وهي طامث قال يستغفر الله وقال عبد الملك فان الناس يقولون عليه نصف دينار اودينار فقال ابو عبد الله عليه السلام فليمتصدق على عشرة مساكين .

وعلى تقدير الثبوت فمن المعلوم ان الزوج مورد للحكم للمغلبة لاموضوع والخنثى حيث حاضت فهى انثى فلا اشكال في حكمها ولا يعتبر الاسمى الوطى للاطلاق والدينار كالدرهم في العرف عبارة عن مقدار معروف من المالـية لا يختلف باختلاف الازمنة وانما الاختلاف في المصاديق واما كونهما عين المصدق فمتّضح الفساد فلا اشكال في الكسور لعدم اعتبار كونه ذهباً او مسكوكاً وانما الواجب هو المقدار المعين المعهود من المالـية فانهم وقد خفى الامر في الدرهم والدينار عليهم في جميع الابواب فمالوا عن صوب الصواب .
واعلم ان القرب المنهى عنه في الآية كناية عن الجماع كما ان العزل كناية عن تركه وقد عبر عنه في الآيات بعبارات كاللمس والمسّ والافضاء والرفث وغير هابل في خصوص القبل واما الآخر فلا اثر للحيض بالنسبة اليه كما هو صريح بعض الاخبار .

فروع :

منها ان المرأة تصدق في الطهر والحيض مالم تكن متهمـة كما ان كل احد يصدق في تطهير ما يختص به من بدنه ولباسه وما يتعلق به و كذا الحال في التذكية بل مجرد معاملـة هؤلاء مع انفسهم وما يرجع اليهم معاملـة ذلك الموضوع يكفى في

ترتيب الآثار فان من ملك شيئاً ملك الاقرار به وعدم قبول قول المتهمه كتصديق غيرها صريح الرواية وتفصيل هذا الاصل وفروعه يطلب ممّا حققناه في مبحث الاستصحاب . ومنها انه لو اختلف الرجل والمرءة فيما رأته من الدّم اوفى حكمه لاختلافهما في التقليد او الاجتهاد فلا يجوز للرجل اجبارها للوطى اذ ارأى ان مارأته ليس بحيض فان احكام كل شخص نافذة في حق غيره كما هو مقتضى تقرير الناس على آرائهم وإلا لاختل النظام ولزم الهرج والمرج وتفصيل هذا ايضا يطلب من الاصول .

ومنها انه لو تكرر الوطى فعلى القول بالكفارة هل تتكرر مطلقاً او مع تخلل التكفير وجهان : من ان التكفير كالتوبة والاستغفار تطهير فلا يتكرر إلا مع التخلل كما هو الحال في التطهير عن الخبث والحدث ومن انه جزاء ومكافات كالدية فيتعدد بتعدد السبب ومع الشك فالاصل عدم كونه موجباً للتكرار واما التداخل فلامعنى له إلا ما اشرنا اليه فان عدم تكرار الأثر في موجبات الحدث والخبث انما هو لما حققناه . واما اذا كان من القسم الآخر فالتداخل غير متصور فتدبر .

وبما حققناظهر انه لا فرق بين اتحاد وقت الوطى وبين اختلافه هذا مجمل الكلام في الوطى واما ثلاثة القرآن ومسحه وحمله وتعليقه ودخول المساجد والصلوة والصيام فقد ظهر حكمها اجمالاً وتبين التفصيل بالتأمل فيما حققناه في الجنابة بقى في المقام حكم لا يستفاد من الآية الشريفة وهو عدم صحة طلاقها اذا كانت مدخولاً بها وزوجها حاضر معها والتفصيل يطلب من مبحثه .

وقد تقدم ان الغسل حقيقة واحدة لا تختلف باختلاف الاسباب كالوضوء بل الذى ظهر من الاخبار ان الوضوء انما اكتفى به ارفاقاً وان الغسل هو الاصل فى رفع الاحداث .

وكيف كان فلا فرق بين غسل الجنابة وغيره في الاحكام وحيث ان تأثير الغسل في رفع الحدث كالوضوء انما هو لمضادته مع الطهارة التى هي اثر لهما ابتداءً فلا يعقل تأثير الغسل كالوضوء في رفع الحدث اذا تخللته الحدث الاصغر فانه ناقض للطهارة الكبرى

الحاصلة من الغسل ايضاً ومالم يؤثر الغسل هذا الاثر لم يترتب عليه زوال الحدث فانه اثر بقی .

وهذا هو السر في انتقاض الوضوء بالحدث الاكبر ايضاً وعدم امكان تأثيره معه فان كلاً من الحدث والطهارة حقيقة واحدة يختلفان بالشدة والضعف فالناقض لكل من الطهارتين ناقض للآخر فتدبر .

وبالجملة فبعد ما تبين ان الغسل كالوضوء حقيقة واحدة فلامجال للتأمل في مشاركته لغسل الجنابة في كون تخلل الحدث الاصغر قادحاً فيه وعدم جواز الوضوء معه وكونه بدعة كما هو صريح الاخبار في الجنابة والتفصيل في بعض الاخبار وان حمل على الجواز في غير الجنابة وكونه بدعة فيها إلا ان مقتضى قوله لَا يَنْتَهِى أى وضوء انقى من الغسل ان الغسل في حد نفسه لا يبقى معه مجال للوضوء كما هو مقتضى ما دل على ان الوضوء ارفاق وان الغسل هو الاصل في نفسه بل هذا هو الظاهر في الاخبار المطلقة ظهوراً آيياً عن التقييد للسياق .

وكذا مقتضى ضحكه رَضِيَهُ على ما عليه المخالفون من الجمع بين الوضوء والغسل فانه ليس الا لان الضعيف جمعه مع ما هو اقوى كالسراج مع الشمس من حق الفاعل فحينئذ لا يبقى مجال لاحتمال جواز الوضوء مع الغسل مطلقاً كما هو مدلول كثير من الروايات .

والوجه فيما في بعض الاخبار من التفصيل ليس ما تقدم وقيام البرهان على فساده يكفى في الاعراض عنه ولو قلنا بتوقف رفع الحدث الاصغر فيما عدا غسل الجنابة على الوضوء فلا بد من تأخيره عن الغسل ضرورة استحالة ارتفاعه مع قيام سببه فان الاكبر لا يمكن تجريده عن الاصغر وإلا لجاز الوضوء لصاحب الحدث الاكبر لما يتوقف على الوضوء خاصة وارتفع عنه الاصغر مطلقاً وهو ضروري الفساد .

وبما حققنا ظهران من لم يتمكن من ازالة الاكبر تعين عليه تيمم واحد ولا مجال لتوهم وجوب الوضوء عليه او تعدد التيمم فان الوضوء لا اثر له حينئذ والتعدد

في الطهارات لأمعنى له ولا يستبج بالتييم إلا ما اضطر اليه من الصلوة والصيام وغيرهما
أما ما لا يضطر اليه من الغايات فلا يستباح بما يستباح ما اضطر اليه .

و ماورد من وضوء الحائض فانما هو لمجرد التحفظ على التمرين و إلا فلا اثر
في هذا الحال إلا للتييم فان اثره طهارة مجامعة للحدث لا بمعنى عدم المضادة اصلاً و
إلا لم ينتقض به .

توضيح ذلك ان المستفاد من الأدلة انما هو اعتبار الطهارة أو ازالة الحدث في
كل مورد ورد الامر بالغسل أو الوضوء أو التيمم فهذه الامور مقدمات صرفة .

فح يشكل امر التيمم المجامع للحدث المضادة له الموجب ايّاه فانه ليس مطلوباً
بالذات وانما يستباح به ما لا يجوز من جهة وجود الحدث وهذه الاستباحة مع بقاء
موجب المنع وهو الحدث على حالة انفكاك للمعلول عن العلة فزوال المنع في الاضطرار
بالتيمم مرجعه إلى خفة في السبب و إلا لم يكن لاعتبار التيمم في هذا الاثر معنى محصل
بل الاضطرار منشأ للاكتفاء و إلا فدخله في التأثير لا يتعقل .

و لهذا يجوز في بعض الموارد مع التمكن من الطهارة المائية . والخفة بمعنى
ان الضعف في الحدث يؤدي إلى الزوال بالتكرار مع أنه مقتضى اولوية الطهارة المائية
بذلك و إنما المرجع إلى أن الطهارة الحاصلة من الصميد على نحو آخر يشبه سترأ
بقدر يكتفى به عند تعذر ازالة مع الاضطرار على ما يتوقف على الطهارة في الجملة .

و هذا هو السر في العدول عن الوضوء إليه إلا للحائض في الذكر في مصلاتها
وقت الصلوة و المسلوس و ما بحكمه و للوضوء في هذه الموارد حكم اخرى اما في
الحائض فهو التحفظ على الاعتياد و في المسلوس و ما بحكمه لا يتعقل التخفيف أيضاً
كالحائض لاستمرار السبب بل المرجع الى العدول عن الاصل إلى الصورة فان المصلحة
انما هي في الحكم و كونه على هذا الوجه ليس بمستبعد .

ومن هنا يظهر ما يرجع إليه الوضوء للتقية والجبيرة بل كل عبادة على طريقة
اهل الخلاف للتقية من هذا الباب فافهم ما اکتفينا فيه عن غوامض المسائل بالاشارات

لضيق المجال و تظهر فروع الباب بالتأمل فيما أثبتناه .

و ماء الغسل لا وجه لكونه على الزوج مطلقاً و كذا غيره مما يحتاج إليه في عبادتها و كونه من النفقة واضح الفساد و عدم وجوب قضاء الصلوات اليومية عليها عفو ثبت قطعاً واما غيرها من سائر الصلوات فلا .

و توهم توقف صدق الفوت على التنجز متضح الفساد و إلا لم يجب إلا على المعاصي بل يكفي فيه التعلق الذي لا ينافي الحرمة كما في صوم المسافر والحائض، هذا مجمل الكلام في الحيض .

و اما الاستحاضة فهي دم غير طبيعي فاسد فاقدة في نفسها ما للحيض من الصفات و اتفاق اتصافها بصفات الحيض كاتفاق فقد الحيض لما هو مقتضاه فالصفرة والبرودة والرقرة والخروج بفتور و غيرها مما يضاد اوصاف الحيض ليست كاشفة عن ان الدم استحاضة و انما لا يثبت كونها حيضاً ولو ثبت ما بطلناه من قاعدة الامكان فعلى تقدير ثبوت العدم لانحكم بكون الدم استحاضة مع احتمال القرحة و غيرها أيضاً .

و بالجملة فالمرجع في معرفة هذا الدم هو المرجع في الحيض وليس في تشخيصها تصرف شرعى و اما الحكم فالذى اخترناه وفاقاً لمن تقدم على المفيد و اتباعه رضوان الله عليهم انه لا فرق فيما بين الاقسام الثلاثة بل هي موجبة للغسل مطلقاً و انما يجوز الجمع بين الفرضين بغسل واحد لمن استمر بها الدم ارفاقاً شرعياً فان اخبار الباب بين ظاهرة في ذلك و صريحة .

و الاجماع على تقدير تحققه لا وجه لحجيته مع عدم كونه من اصحاب الائمة عليهم السلام و من اتصل بهم كى يدعى كشفه عن رضائهم عليهم السلام و إنما هو بعد المفيد ره و كونه مسبوقاً بالخلاف بل اتفاق كل من يعرف منه قول عن اصحابنا على ما قلناه و اللطف باطل و التضمن فرض غير واقع والحدس مع انقطاع السلسلة غلط لامعنى له مع ان الاتفاق إذا كان عن الاجتهاد لا يكشف أيضاً .

بل مثل هذا الاتفاق انما هو من حسن الظن و كون الخلف من السلف المعبر عنه في لسان جماعة من الاساطين كالمحقق وغيره قدس سره بالتقليد واستقصاء البحث

في الاجماع وان الركون اليه انما هو طريقة اهل الخلاف يطلب ممّا حققناه في الاصول
فلا مرجع في هذا الحكم إلا الروايات .

ومحصلها ان الدّم اذا تبين خروجها فعليها الغسل وهو حال وضع الكرسف
بالنفوذ والثقب والغمس وفي حال القاء الكرسف بالسيلان والامر بالوضوء مع عدم
النفوذ والثقب مرجعه الى الاستغناء عن الغسل مع عدم تبين الخروج فالصلوة لا بدّ
فيها من احد امرين الغسل والوضوء فارجاع امرها الى الوضوء لكلّ صلوة تصريح
بعدم وجوب الغسل وانها ما لم تعلم بالخروج بحكم الطاهر، هذا مفاد ما دلّ على الوضوء
مع عدم الثقب .

وامّا ما دلّ على ان عليها غسلاً واحداً للفجر خاصة او في اليوم والليّلة فمرجه
إلى ان الدّم إذا خرج ثم احتشّت وتعضّبت وتلجّمت واستغفرت والمعنى انها اذا
استوثقت من نفسها كما هو صريح بعض الاخبار ولم تردّ ما بعد ذلك فليس عليها الاغسل
واحد لذلك الخروج المفروض فانها استمر بها الدم والغالب القاء الكرسف في أوّل
اليوم لقضاء الحاجة .

واما اذا كان الدم صبيحاً لا يرقى بمعنى ان الاستيثاق بالوجوه المذكورة لا يمنع
من الخروج فلا بدّ لكلّ صلوة من غسل إلا مع الجمع فانه يكتفى حينئذ بغسل
واحد توسعة وارفافاً ، هذا مجمل مفاد الاخبار وتفصيل ذلك يتوقف على التعرض لها
تفصيلاً .

روي الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلته عن المرأة تستحاض فقال قال أبو-
جعفر عليه السلام سئل رسول الله صلى الله عليه وآله عن المرأة تستحاض فأمرها ان تمكث ايام حيضها
لا تصلّي فيها ثم تغتسل وتدخل قطنه وتستغفر بثوب ثم تصلّي حتى يخرج الدم من
وراء الثوب .

فامر عليه السلام بالغسل للاستحاضه مطلقاً والاستيثاق بعده وبين انه ليس عليها
الغسل الى ان يخرج الدّم وحيث انه لا يظهر إلا بالخروج من وراء الثوب علّقه

عليه واحتمال ان يكون الغسل عن الحيض مندفع به بدلالة الاخبار الصريحة في انه عن الاستحاضة كما سيأتى انشاء الله .

و عن أبي عبد الله عليه السلام قال : المستحاضة تنظر ايامها فلا تصلّى فيها ولا يقربها بعلمها فاذا جازت ايامها ورأت الدم يثقب الكرسف اغتسلت للظهر والعصر تؤخر هذه وتمجّل هذه وللمغرب والعشاء غسلا تؤخر هذه وتمجّل هذه وتغتسل للصبح وتمجّل وتستنقر (و لا تحبى) ونضم فخذبها في المسجد وسائر جسدها خارجاً ولا يأتيتها بعلمها ايام اقرائها .

و ان كان الدم لا يثقب الكرسف توضّأت ودخلت المسجد وصلت كلّ صلوة بوضوء و يأتيتها بعلمها إلّا في ايام حيضها .

وكلمة تحبى فيها احتمالات ولا ضبط لها فهى مجملة وقوله عليه السلام ورأت الدم يثقب الكرسف ظاهر في الاستمرار من جهة المضارع ومن المعلوم ان الخروج إذا استمر وكان في وقت كل صلوة فوظيفتها ما ذكر من الاغسال والاستيثاق بما ذكر وان تسجد في المسجد وسائر جسدها خارج كما هو صريح بعض الاخبار لكن على وجه الاستحباب لا الوجوب .

فعن عبد الرحمن بن اعين قال قلت له ان امرأة عبد الملك ولدت فعدلها ايام حيضها ثم امرها فاغتسلت واحتشت و امرها ان تلبس ثوبين نظيفين وامرها بالصلوة فقالت له لا تطيب نفسى ان ادخل المسجد فدعنى اقوم خارجاً منه واسجد فيه فقال قد امر بذلك رسول الله ﷺ والرواية .

وقوله عليه السلام وإن كان الدم لا يثقب الكرسف توضّأت الخ معناه انها ما لم تعلم بخروج الدم لعدم ثقب الكرسف فليس عليها غسل و انما عليها ما على غيرها من الوضوء لكلّ صلوة وذلك أن التفريق بين الصلوات كما كان ديدنهم في تلك الأزمنة لا ينفك غالباً عن الحاجة الى الوضوء لكلّ صلوة لتخلل الحدث الاصفر غالباً لا ان هذا الوضوء للاستحاضة القليلة كما توهموه .

و في التعبير بالثقب دلالة قوية على هذا المعنى وأن الغسل إنما هو للخروج

لا للمقدار فان خروج الدّم من وراء الثوب ليس نقبا حقيقة لكن حيث ان الاحتشاء والاستنفار إنما هو للاستيثاق كما هو صريح بعض الاخبار صار خروجه بمنزلة الثقب وكان القطنه او الخرقة صارت فيها ثقبه تخرج منها الدم لمكان السد والتعبير عنه بالظهور على الكرسف في بعض الاخبار تصريح بان وجوب الغسل حينئذ إنما هو لتبيين الخروج لا للمقدار .

و عن صفوان بن يحيى عن أبي الحسن عليه السلام قال قلت له إذا مكثت المرأة عشرة أيام ترى الدّم ثم طهرت فمكثت ثلاثة أيام طاهراً ثم رأت الدم بعد ذلك أتمسك عن الصلوة قال لا هذه مستحاضة فتغتسل وتستدخل قطنه بعد قطنه وتجمع بين كل صلوتين بغسل و يأتيها زوجها ان اراد .

دلّت على ان المستحاضة تغتسل بمجرد رؤية الدم مطلقا للاستحاضة فانها رآته بعد ثلاثة ايام من تمام ايام الحيض وهى عشرة فلا يحتمل ان يكون الغسل للحيض . والمراد باستدخال القطنه بعد القطنه وجوب الاستيثاق على وجه الاستمرار فكلمّا اقلت قطنه جعلت في مكانها اخرى والحكم بالجمع إنما هو ببيان بعض خواص المستحاضة في مقابل الحياض ، فالمعنى أن هذا الحكم ثابت لها من غير تعرض للتفصيل . وعن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال المستحاضة تغتسل عند صلوة الظهر تصلى الظهر والعصر ثم تغتسل عند المغرب فتصلى المغرب والعشاء ثم تغتسل عند الصبح فتصلى الفجر .

و من المعلوم ان هذه الرواية ناظرة إلى صورة ظهور الدم دائماً .

و عن زرارة قال قلت له النفساء متى تصلى ؟ فقال تقعد بقدر حيضها وتستظهر بيومين فان انقطع الدم وإلا اغتسلت واحتشيت واستنشرت وصليت فان جاز الدّم الكرسف تعصبت و اغتسلت ثم صليت الغداة بغسل و الظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل و ان لم يجز الدم الكرسف صليت بغسل واحد قلت والحائض قال مثل ذلك سواء فان انقطع عنها الدم والآفهى مستحاضة تصنع مثل النفساء سواء ثم تصلى الرواية .

وقوله عَلَيْهَا والآ غتسلت صريح في ان الغسل لمكان وجود الدّم و خروجه مطلقا بعد ايام الحيض و انقضائها .

وقوله عَلَيْهَا صلت معناه أنها بعد الغسل والاستيثاق لا تحتاج إلى غسل وهو عبارة اخرى عن ان تصلّى كلّ صلوة بوضوء .

وقوله عَلَيْهَا وان لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد اصرح في ان الموجب للغسل انما هو خروج الدم مطلقا فان القليلة على طريقته لا توجب الغسل رأساً فوجوب الغسل الواحد على تقدير عدم التجاوز لا يتم الا على ما اخترناه فانه بخروجه اوجب الغسل و حيث ان الاستيثاق منع من تبين الخروج ولم تعلم به كما هو المفروض من عدم التجاوز فلا موجب للغسل لعدم تبين تجدد الحدث .

وعن سماعة قال قال: المستحاضة اذا ثقب الدم الكرسف اغتسلت لكل صلتين وللغجر غسلان وان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل لكل يوم مرة والوضوء لكل صلوة وان اراد زوجها ان يأتيها فحين تغتسل ، هذا ان كان دمها عبيطاً وان كان صفرة فعليها الوضوء .

وهذه الرواية ايضاً صريحة فيما اخترناه فان وجوب الغسل في كل يوم مرة على تقدير عدم الثقب لا يتم الا على ما اخترناه من وجوب الغسل بمجرد الخروج فانه لا بد منه في كلّ يوم مرة بحسب العادة من احتياجها الى القاء القطنة لقضاء الحاجة . واما على ما توهموه فلا معنى لوجوب الغسل في كلّ يوم مرة على تقدير عدم التجاوز فانه اعم من المتوسطة وجعله ضابطاً يمنع من التقييد فان الرواية كسائر الروايات جعلت المناط الخروج والعدم واين هذا من تحديد المقدار .

وقوله عَلَيْهَا وان كان صفرة فعليها الوضوء معناه بقرينة المقابلة للعبيط الذي هو الطرى ان مجرد تلون القطنة بالصفرة لا يدل على خروج الدم بل ربما يكون شيئاً في داخل الفرج من السابق ومثل هذا لا يوجب الغسل وانما الموجب للغسل الدم الذي يخرج في الحال المكشوف عنه بالوصف المزبور .

وهذه الفقرة ايضاً صريحة في بطلان ما توهموه من التفصيل فان الطراوة لا تصلح

لان تكون عبارة عن التوسط فانحصر الامر في التجاوز عن الكرسف والعدم و وجوب الغسل بمجرد الخروج مطلقاً وتكرره بتكرّر السبب وهذا هو الذي اخترناه .
وعن أبي عبد الله عليه السلام في حديث حيض الحامل قال وإذا رأت الحامل الدم قبل الوقت الذي كانت ترى فيه الدم بقليل او في الوقت من ذلك الشهر فانه من الحيضة فلتمسك عن الصلوة عدد ايامها التي كانت تقعد في حيضها فان انقطع عنها الدم قبل ذلك فلتغتسل وتصل . وان لم ينقطع الدم عنها إلا بعد ما تمضي الايام التي كانت ترى الدم فيها يوم او يومين فلتغتسل ثم تحتشى وتستذفرو وتصلّي الظهر والعصر .

ثم لتنظر فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتتوضأ وتصل عند وقت كل صلوة ما لم تطرح الكرسف عنها فان طرحت الكرسف عنها فسال الدم وجب عليها الغسل وان طرحت الكرسف ولم يسال الدم فلتتوضأ وتصل ولا غسل عليها .

قال وان كان الدم اذا امسكت الكرسف يسيل من خلف الكرسف صبيحاً لا يرقى فان عليها ان تغتسل في كل يوم وليلة ثلث مرات وتحتشى وتصلّي وتغتسل للفجر وتغتسل للظهر والعصر وتغتسل للمغرب والعشاء الاخرة قال وكذلك تفعل المستحاضة فانها اذا فعلت ذلك اذهب الله بالدم عنها .

وفي هذه الرواية الشريفة دلالات على ما اخترناه منها امره عليه السلام بالاغتسال بمجرد رؤية الدم بعد ايام الحيض من غير تفصيل مع انه عليه السلام في مقام البيان واعطاء الضابط كما يظهر من تعريضه عليه السلام للتفصيل وهذا تنصيص بان الاغتسال معلول لخروج الدم كسائر الاحداث .

ومنها الامر بالاستيثاق بعد الغسل ثم النظر ودوران وجوب تجديد الغسل في تلك الحالة مدار الخروج من وراء الكرسف فانه المراد بالسيلان فان خروج الدم كسائر المائعات عبارة اخرى عن السيلان وليس في التعبير به ايها للكثرة والقوة فضلاً عن الدلالة .

فالأمر بالوضوء حينئذ عبارة أخرى عن نفى وجوب الغسل على نسق قوله تعالى : اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الآية فان مفاده وجوب الوضوء على كل من اراد الصلوة ونهض اليها ، فلامجال لتوهم الوجوب النفسي أو اشتراطها به تعبداً و ان كان الشخص متطهراً بل انما مفاده اشتراط الصلوة بالطهارة لعدم انفكاك الغالب في غالب الاحوال عن الحدث ما بين وقت كل صلوئين وهذا هو المصحح للاطلاق.

فامر المستحاضة عند عدم سيلان الدم مع الاستيثاق من وراء الكرسف على نسق الآية الشريفة و مرجعه الى ان الاستحاضة حينئذ لا اثر لها لعدم تبين تجدد الخروج و لما فرغ عليه السلام عن بيان الحكم حال الاستيثاق تصدى لبيان الحكم مع طرح الكرسف و زوال المانع فقال عليه السلام ان خرج الدم حينئذ وجب الغسل و إلا فلا و قوله عليه السلام : ولا غسل عليها بيان لقوله عليه السلام فلتتوضأ و لتصل وفيه ايضاً دلالة على ما رمناه .

و منها توصيف الدم بانه لا يرقى بعد قوله عليه السلام يسيل من خلف الكرسف صبيحاً فان فيه تصريحاً بان اعتبار السيلان و الصب انما هو لعدم تحقق المنع بالاستيثاق لا لاجل المقدار كما يتوهم .

و سئل عبد الرحمن اباعبدالله عليه السلام عن المستحاضة ايظاً زوجها و هل تطوف بالبيت قال تقعد قروئها التي كانت تحيض فيه فان كان قروئها مستقيماً فلتأخذ به و ان كان فيه خلاف فلتحتط بيوم او يومين ولتغتسل و لتستدخل كرسفاً فان ظهر على الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفاً آخر ثم تصلى فاذا كان دماً سائلاً فلتؤخر الصلوة إلى الصلوة ثم تصلي صلوئين بغسل واحد الحديث .

ومفاد هذه الرواية ايضاً وجوب الغسل بمجرد خروج الدم بعد ايتام الاستظهار ودوران وجوب التحديد بعد الاستيثاق مدار تجدد الخروج المنكشف في تلك الحال بالظهور على الكرسف .

و قد نبهناك سابقاً على ان في التعبير بالظهور دلالة على ان الحكم دائر مداره و ان اعتبار النفوذ من الكرسف انما هو لتبين الخروج لا لتشخيص المقدار و بعد

ظهوره فان رقى الدم بعد ذلك اكتمت بالغسل الثاني و ان كان الدم صبيحاً لا يرقى فلا مناص عن تجديد الغسل لكل صلوة الأَمع الجمع فانه يكتفي حينئذ لكل صلوتين بغسل .

و روى زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال :سئلته عن الطامث تقعد بعدد ايامها كيف تصنع قال تستظهر بيوم أو يومين ثم هي مستحاضة فلتغتسل وتستوثق من نفسها وتصلّى كل صلوة بوضوء مالم ينفذ الدّم فاذا انفذ اغتسلت و صلّت .
قوله عليه السلام ثم هي مستحاضة فلتغتسل صريح في ان هذا الغسل المأمور به انما هو للاستحاضة و أنها في نفسها حدث يوجب الغسل و كفى به هادماً لما استسوّه من التفصيل .

و قوله عليه السلام وتستوثق الذي هو مجمل ما فصل في الاخبار الآخر من الاحتشاء و التلجم والاستنفار والاستذفار مكذب لما يتوهم من ان هذا لتشخيص المقدار حتى اعتبر بعضهم كون القطنة مندفعة لا تمنع النفوذ فان هذا توهم فاسد و إنما الغرض الاستيثاق كما يدلّ عليه الاستنفار و التلجم .

و قوله عليه السلام و تصلّى كل صلوة بوضوء عبارة اخرى عن عدم اعتبار الغسل بعد الاستيثاق في شيء من الصلوات و في تعليقه على عدم نفوذ الدم دلالة اخرى واضحة على دوران تجدّد الحدوث مدار تجدّد الخروج و التعبير بالنفوذ صريح بان ايجابه للغسل من حيث عدم منع الكرسف من الخروج لامن حيث المقدار .
و كيف كان ففي دلالة هذه الرواية في دوران وجوب الغسل مدار خروج الدم لا ريب ولا اشكال من وجوه شتى .

و روي الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام قال المستحاضة تقعد أيام قرئها ثم تحتاط بيوم أو يومين فاذا هي رأت طهرا اغتسلت و إن هي لم ترظهاً اغتسلت و احتشت و لاتزال تصلّى بذلك الغسل حتّى يظهر الدّم على الكرسف فاذا طهرت اعادت الغسل و اعادت الكرسف .

وهي صريحة أيضاً في أنها إذا لم ترطها ورأت دم الاستحاضة اغتسلت لذلك الدم واستوثقت ولا حاجة لها إلى الغسل واعادته إلا إذا ظهر خروجه وتبين بان تراه على الكرشف وحينئذ تعيد الغسل وتعيد الاستيثاق ، فبطل ما يتوهم من التثليث و ان القليلة توجب الوضوء والمتوسطة غسلًا واحدًا للفجر .

و روى ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام قال : المستحاضة إذا مضت أيام أقرائها اغتسلت واحتشت كرسفها وتنظر فان ظهر على الكرشف زادت كرسفها وتوضأت وصلت .

والامر بالوضوء بعد الظهور على الكرشف وازدياد الكرشف من أقوى الأدلة على بطلان التثليث ودوران وجوب الغسل مدار الخروج فان هذا ليس من القليلة فكيف تزداد الكرشف وتوضأت وليس إلا للاستيثاق بازدياد الكرشف وحيث لا يخرج الدم حينئذ فلا غسل عليها وهو عبارة أخرى عن وجوب الوضوء بالتقريب الذي عرفته . وروى محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام في الحائض اذا رأت دمًا بعد أيامها التي كانت ترى الدم فيها : فلتقعد عن الصلوة يوماً أو يومين ثم تمسك قطنة فان صبغ القطنة دم لا ينقطع فلتجتمع بين كل صلاتين بغسل ويصيب منها زوجها ان احب وحلت لها الصلوة .

دلت على ان ايجاب الصبغ للغسل انما هو لعدم حصول القطع بالاستيثاق . واما ما رواه الصحاف حيث قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ان ام ولد لي ترى الدم وهي حامل كيف تصنع بالصلوة قال فقال لي اذا رأت الحامل الدم بعدما يمضي عشرون يوماً من الوقت الذي كانت ترى فيه الدم من الشهر الذي كانت تقعد فيه فان ذلك ليس من الرحم ولا من الطمث فلتتوضأت وتحتشى بكرشف وتصلي .

واذا رأت الحامل الدم قبل الوقت الذي كانت ترى فيه الدم بقليل او في الوقت من ذلك الشهر فانه من الحيضة فلتمسك عن الصلوة عدد أيامها التي كانت تقعد في حيضها فان انقطع عنها الدم قبل ذلك فلتغتسل وتصل .

فهو وان كان موهمًا لبعض ما توهموه وهو ايجاب الاستحاضة للوضوء إلا انه في

مقام الاهمال فان الامر بالوضوء في الاستحاضة مطلقاً لا ينطبق على مذهبه أيضاً فحيث لم يتعرض للفصل للاستحاضة بوجه من الوجوه مع ان الحاجة الى الاحتشاء انما هي في غير القليلة ظهر ان المقام ليس مقام تعرض الغسل وانما المقصود التفرقة بين الحيض والاستحاضة لعدم سقوط الصلاة في الاستحاضة فلا دلالة فيها على أن هذا الوضوء للاستحاضة بل المفروض كون الدم مجاوزاً حد القلة بقريضة الامر بالاحتشاء ووجوب الغسل حينئذ مما لا ريب فيه .

قال ابن الجنيدي في المختصر: ان ثقب دمها فتغسل ثلاثة اغسال والتي لا يثقب دمها الكرسف فتغسل في اليوم واللييلة مرة واحدة وهذا مطابق لما اخترناه فان الغسل الواحد في اليوم واللييلة ممثلاً لآبده منه لمن استمر بها الدم وان استوتقت لانه لا بد لها من الفاء الكرسف في كل يوم مرة بحسب العادة .

وقال ابن عقيل ره ان لم يظهر على الكرسف فلا وضوء عليها ولا غسل وان ظهر فعليها لكل صلوتين غسل وتجمع بين الظهر والعصر بغسل وبين المغرب والعشاء بغسل واحد وتقرأ الفجر بغسل .

وهذا ايضاً مطابق لما اخترناه ودلت عليه الاخبار فالزلة والاشتباه من شيخنا المفيد وتبعه من نشأ بعده من تلامذته وتلامذة تلاميذه ومقلديهم واستدلوا بما توهّموه بالاخبار الصريحة في ابطال دعويهم وبالتأمل فيما فسّر نابه الاخبار نستغنى عن التعرض للاقوال وكلمات الرجال .

تم وبالله الحمد وعليه التكلان

