

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ
الْحٰمِدُ لِلّٰهِ الْعَظِيْمِ

كِتَابُ تَعْضِيْبِ حَيَّةِ

فِي شَرْحِ

دُرُوسِ تَمَهِيلَتِهِ فِي الْفَقْرِ الْقَسْتَلِ الْأَيْلِي

لِشَيْخِ بَاقِرِ الْأَذْرَوْلَيِ

الْجُنُونُ الْمَقْانِي

كِتابُ الطَّهَارَةِ

تألِيفُ

لِشَيْخِ مُحَمَّدِ الْعَبْدِيِّ الْقَطِيفِيِّ

فِي كِتَابِ زَفَرَةِ

العنوان:	دوره ٠-٢٤٢-٢١٣-٢٤١-٣-٦٠٠-٢١٣-٢٤١	العنوان:	دوره ٠-٢٤٢-٢١٣-٢٤٢-٠-٦٠٠-٢١٣-٢٤٢
النوع:	كتاب	النوع:	كتاب
الناشر:	باقيات	الناشر:	باقيات
المطبعة:	وفا	المطبعة:	وفا
الطبع:	الطبعة الأولى	الطبع:	الطبعة الأولى
الطبع:	١٥٠٠ نسخة	الطبع:	١٥٠٠ نسخة
الطبع:	٤٤٨ صفحات	الطبع:	٤٤٨ صفحات
الطبع:	٢٠١٦ م - ١٤٣٧ هـ	الطبع:	٢٠١٦ م - ١٤٣٧ هـ
الطبع:	شابلک الجزء الثاني: ٩٧٨-٦٠٠-٢١٣-٢٤١-٣-٦٠٠-٢١٣-٢٤١	الطبع:	شابلک الدورة: ٩٧٨-٦٠٠-٢١٣-٢٤٢-٠-٦٠٠-٢١٣-٢٤٢
الطبع:	٩٧٨-٦٠٠-٢١٣-٢٤٢-٠-٦٠٠-٢١٣-٢٤٢	الطبع:	٩٧٨-٦٠٠-٢١٣-٢٤١-٣-٦٠٠-٢١٣-٢٤١

«كلمات تهذيبية في شرح دروس تمهيدية»

«الجزء الثاني»

الشيخ محمد آل عبيدان القطيفي



الناشر: باقيات

المطبعة: وفا

الكمية: ١٥٠٠ نسخة

الطبع: الأولى

القطع: وزيري

عدد الصفحات: ٤٤٨ صفحات

تاريخ الطبع: ٢٠١٦ م - ١٤٣٧ هـ.

شابلک الجزء الثاني: ٩٧٨-٦٠٠-٢١٣-٢٤١-٣-٦٠٠-٢١٣-٢٤١
شابلک الدورة: ٩٧٨-٦٠٠-٢١٣-٢٤٢-٠-٦٠٠-٢١٣-٢٤٢



كلمة حقوق الطبع في داخل ايران محفوظة ومسجلة للناشر ومكتبة فدك
وفي حال التعدي على حقوق الدار في خارج ايران ستقوم بالملأحة
القانونية من قبل وكيلنا الشرعي والقانوني في لبنان

عنوان الناشر: ایران - قم - شارع معلم - رقم ٤٤ - تلفون: ٣٧٧٤٣٩٠٠
مركز التوزيع: ایران - قم - مجمع الإمام المهدي (عج) - الطابق الأرضي
رقم ١١٦، ١١٧ - تلفون: ٣٧٨٣٣٦٢٤



مسّ الميّت

غسل مسّ الميّت

قوله ١: «أَمّا تنجّس العضو، فلصحيحه الحلبّي عن أبي عبد الله عليه السلام: سأله عن الرجل يصيب ... إلخ». (١)

وقد اختلف بين الأعلام في تنحيس ميّة الأدمي لملاقيتها مع الرطوبة، وبدونها على أقوال :

الأول: ما اختاره المشهور من نجاسة الميّة مطلقاً، آدميّاً كان أم غيره، ومن جنسيتها إذا لاقت شيئاً مع الرطوبة المسرية، لا ما إذا كان الملّاقي والملّاقى جافين.

الثاني: ما اختاره العلامة الشهيدان عليهم السلام، من نجاسة ميّة الأدمي كبقية الحيوانات، لكن تميّز ميّة الأدمي عن بقيتها في أنها من جنسة مطلقاً، سواء حصلت الملاقة مع الرطوبة المسرية أم لا (٢).

الثالث: ما اختاره ابن إدريس من أنّ الميّت الأدمي نجس، لكنه غير منجس لملاقيه مطلقاً، سواء كان مع الرطوبة المسرية أم بدونها، سواء كانت الملاقة قبل غسله أم بعده (٣).

الرابع: ما قاله الفيض الكاشاني، من عدم نجاسة ميّة الأدمي، وإنما وجب غسله تعبيداً، أو أنّ غسله للجنابة الحاصلة بالموت، وعليه لا يحكم بنجاسة ملّاقيه مطلقاً (٤).

(١) نهاية الإحكام : ١: ١٧٣ . تذكرة الفقهاء : ٢: ١٣١ ، مسألة ٢٦٧ . ذكرى الشيعة : ١: ١١٨ . روض الجنان - الطبعة القديمة - : ١٦٢ .

(٢) السرائر : ١: ١٦٣ .

(٣) مفاتيح الشرائع : ١: ٨٦ ، مفتاح ٧٥ .

ولا يخفى أنه يمكن إرجاع الأقوال السابقة إلى ثلاثة فيما يرتبط بالمورد ، فإنَّ مختار ابن إدريس وال Kashani رحمه الله متَّحد في عدم منجسية ملاقاة ميته الأدمي مطلقاً . ويستدلّ للشهور بصحيحة الحلبـي المذكورة في المتن ^(١) . فإنَّها دالة على حصول التجيس بالمسن والملاقاة ؛ لأنَّ الأمر بغسل الشوب ظاهره الإرشاد إلى حصول النجاسة بالملاقاة .

ومن الواضح أنَّ الصحيحة المذكورة مطلقة ، فإنَّها لم تقيد الملاقاة بوجود الرطوبة المسرية للنجاسة ، وهذا يجعلها دليلاً للقول الثاني .

وقد أجاب عن ذلك المصنف ، تبعاً لبعض الأعاظم رحمه الله ، بأنَّ الإطلاق المذكور منصرف لخصوص صورة الملاقاة مع الرطوبة ، فإنَّ هذا هو المرتكز في الأذهان عرفاً ، ومن المعلوم مانعية الارتكاز العرفي من انعقاد ظهور الصحيح في الإطلاق ؛ لأنَّه يشكل قرينة ارتكازية متصلة .

ويلاحظ عليه : بأنَّ الانصراف المذكور ناجم من غلبة الوجود ، وليس من كثرة الاستعمال ، ومن المعلوم أنَّ الانصراف الذي يمنع من الانعقاد هو ما كان ناجماً من كثرة الاستعمال .

قوله ٢ : «وأماماً وجوب الغسل ، فلصحيحة محمد بن مسلم عن أحد همـا عليه السلام :
الرجل يغمض الميت ... إلخ» .

لقد تسامم الأصحاب على وجوب الغسل بمسن الإنسان الميت بعد بردـه وقبل تغسيله ، ويidel على ذلك صحيحة محمد بن مسلم المذكورة في المتن ^(٢) . وهي واصحة الدلالة في المطلوب .

وخالف في ذلك السيد المرتضـي وأصحاب الوسيلة والمراسم والذخـيرـة ،

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٦٢ ، الباب ٣٤ من أبواب النجـاسـات ، الحديث ٢ .

(٢) وسائل الشيعة : ٣ : ٢٨٩ ، الباب ١ من أبواب غسل المسن ، الحديث ١ .

فقال الأول بالاستحباب ، وتوقيف البقية في الوجوب^(١) ، ودليلهم على ذلك أمور : أولها : إن الأخبار المستدل بها على الوجوب غير ظاهرة في ذلك .

ثانيها : إن غسل الممس قد ذكر في سياق جملة من الأغسال المنسنة ، كما في صحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : «اغتسل يوم الأضحى والغطير والجمعة ، فإذا غسلت ميتاً ، ولا تغتسل من مسه إذا دخلته القبر ، ولا إذا حملته»^(٢) .

ويحاب عنه : أولاً : إن الغسل المذكور وإن كان وارداً في سياق مجموعة من الأغسال المستحببة ، الموجب لحمله على الاستحباب بمقتضى وحدة السياق ، إلا أنه ترفع اليد عن ذلك استناداً للقرينة المفيدة لكونه مطلوباً بنحو الوجوب والإلزام . ثانياً : إن الالتزام بكون دلالة الأمر على الوجوب مستفادة من حكم العقل ، يساعد على التفكير في المدلول فيثبت الوجوب .

ومنها : ما جاء في قضية تغسيل أمير المؤمنين عليه السلام رسول الله عليه السلام ، فعن الحسن ابن عبيد ، قال : كتبت إلى الصادق عليه السلام : هل اغتسل أمير المؤمنين عليه السلام حين غسل رسول الله عليه السلام عند موته ؟ فأجابه : النبي عليه السلام طاهر مطهر ، ولكن أمير المؤمنين عليه السلام فعل ، وجَرَتْ به السنة^(٣) .

وفيه : إن الرواية ضعيفة سندأ براوتها ، وهو الحسن (الحسين)^(٤) فإنه مجهول الحال .

(١) عن المرتضى في فقه الصادق : ٢ : ٥٥٥ . الوسيلة : ٥٤ . المراسيم العلوية : ٤٠ . ذخيرة المعاد - الطبعة القديمة - : ١١ : ٩١ .

(٢) وسائل الشيعة : ٣ : ٢٩٧ ، الباب ٤ من أبواب غسل الممس ، الحديث ٢ .

(٣) وسائل الشيعة : ٣ : ٢٩١ ، الباب ١ من أبواب غسل الممس ، الحديث ٧ .

(٤) في الوسائل جاء «الحسن» ، لكن في المصدر ورد «الحسين» ، والثاني منهما مجهول ، والأول لا وجود له .

قوله ٣ : «وَأَمّا اشتراط وجوبه بمس ميّت الإنسان ، فلصحيح الحلبي :
سألت أبي عبد الله عليه السلام ... إنخ .

يجب غسل مس الميّت بعد برد़ه إذا كان الميّت إنساناً ، فلو لم يكن كذلك لم يجب الغسل بمسه ، ويدلّ على ذلك صحة الحلبي المذكورة في المتن^(١) ، لدلاله حصر الوجوب بمسه فقط دون غيره .

بل إنه يمكن القول أن الالتزام بأمر كالوجوب مثلاً -رهين وجود المقتضي وقد المانع ، وفي المقام المقتضي للوجوب في غير الإنسان قاصر ، ومع قصوره يرجع إلى الأصل ، وهو يقضي بجريان البراءة والتأمين عن الوجوب .

قوله ٤ : «وَأَمّا اعتبار كونه بعد بردِه ، فلصحيح ابن مسلم المتقدمة» .

يعتبر في وجوب غسل المسّ على المكّلّف توفر مجموعة من الشروط : منها : أن يكون الممسوس إنساناً وقد برد جسمه ولم يغسل بعد ، ويدلّ على ذلك صحة محمد بن مسلم المتقدمة في الفرع الثاني^(٢) .

وفي مقابلها مونقة عمّار ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : «يغسلُ الذِّي غَسَّلَ الْمَيْتَ ، وَكُلُّ مَنْ مَسَ مَيْتًا فَعَلَيْهِ الْغُسْلُ وَإِنْ كَانَ الْمَيْتُ قَدْ غُسِّلَ»^(٣) . وهي واضحة الدلاله في وجوب الغسل على من مسّه حتى بعد التغسيل ، وعدم حصر الوجوب فيما لو كان المسّ قبله .

لكنهما تحمل على الاستحباب ؛ لأن دلالتها على الوجوب بالظهور ، فترفع اليد عنه من خلال النصوص المصرحة بحصر الوجوب في حالة البرد ، فتكون محمولة على الاستحباب .

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٢٩٩ ، الباب ٦ من أبواب غسل المسّ ، الحديث ٢ .

(٢) وسائل الشيعة : ٣ : ٢٨٩ ، الباب ١ من أبواب غسل المسّ ، الحديث ١ .

(٣) وسائل الشيعة : ٣ : ٢٩٥ ، الباب ٣ من أبواب غسل المسّ ، الحديث ٣ .

قوله ٥: «وأَمَّا اعتبار كونه قبل تغسيله ، فلصحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : مس ... إلخ .»

يجب غسل مس الميت إذا مسّ الإنسان بعد برد़ه وقبل تغسيله ، فلا يجب الغسل لو كان المسّ بعد التغسيل ، ويدلّ على ذلك صحيحة محمد بن مسلم المذكورة في المتن^(١) ، فإنّ نفي البأس عن مسّه بعد تغسله يفيد عدم وجوب الغسل بمطلق مسّه ، وإنّما يجب بمسّه قبل تغسله .

قوله ٦: «وأَمَّا القول بوجوب الغسل في مس القطعة المبأنة من الحيّ ، فهو المشهور ... إلخ .»

يجب الغسل بمس القطعة المبأنة من الحيّ ، كما صرّح بذلك الشيخ في المبسوط والنهاية ، والعلامة في التذكرة والمتهى والشهيد في الدروس^(٢) ، بل نسب للمشهور ، وإلى الأشهر في كلام غير واحد ، بل عن الخلاف دعوى الإجماع عليه^(٣) . وقد نسبه في شرح المفاتيح للأصحاب^(٤) ، وجعل عمدة الدليل عليه في مجمع البرهان الإجماع^(٥) . ويدلّ عليه من النصوص مرسلة أبّو يُوب بن نوح المذكورة في المتن^(٦) . ودلائلها على المدعى واضحة ، لظهورها في ما قطع من الحيّ ، فإنّ التعبير بكلمة (الرجل) ، تشمله ، وقد وصف لما في المقطوع بكونه ميتة ، لذا وجب *

(١) وسائل الشيعة : ٣: ٢٩٥ ، الباب ٣ من أبواب غسل المسّ ، الحديث ١.

(٢) المبسوط : ١: ١٨٢ . النهاية للطوسي : ٤٠ . تذكرة الفقهاء : ٢: ١٣٦ ، مسألة ٢٧٠ . منتهى المطلب : ٢: ٤٥٨ . الدروس الشرعية : ١: ١١٧ .

(٣) الخلاف : ١: ٧٠١ ، مسألة ٤٨٩ .

(٤) مصابيح الظلام : ٤: ٤٤٨ ، مفتاح ٧٥ .

(٥) مجمع الفائدة والبرهان : ١: ٢٠٦ .

(٦) وسائل الشيعة : ٣: ٢٩٤ ، الباب ٢ من أبواب غسل المسّ ، الحديث ١.

الغسل بمسنه . نعم ، قيد ذلك بما إذا كان المقطوع محتوياً على العظم ، لا مطلقاً .

وقد أورد المصنف عليها بأنها ضعيفة سند للإرسال ؛ ذلك أنَّ أئبوب بن نوح لم يذكر الواسطة بينه وبين الإمام عائلاً ، وليس هو ممَّن لا يروي ولا يرسل إلَّا عن ثقة .

وقد يجاب عن ذلك ، بأنَّها مجبورة بعمل المشهور ؛ إذ قد عرفت أنَّ القول بوجوب الغسل لمن مسَّ قطعة مبانة من الحيِّ هو المشهور ، وليس في البين ما يصلح دليلاً على ذلك سواه ، فتنجبر بعملهم .

وقد أجاب عن ذلك ، بمنع الكبri والصغرى ، فذكر أنَّه لم يثبت القول بأنَّ عمل المشهور جابر لضعف السند ، فإنْ ضمَّ عملهم للرواية ، كضمِّ الإنسان للحجر ، فكما أنَّه لا ينتج شيئاً ، كذلك عملهم لا ينتج في الرواية الضعيفة شيئاً .

وأمَّا الصغرى ، فإنه لم يحرز استناد المشهور إليها ، ويساعد على ذلك تصريح المحقق الحلى^{الله} في كتابه المعتبر بأنَّ العمل قليل^(١) ، ودعوى الشيخ^{الله} في الخلاف الإجماع لم يثبت .

وي يمكن مناقشة ما ذكره ، أمَّا الكبri ، فقد تقدَّم الحديث عن ذلك . وأمَّا الصغرى فقد يقال بإحرازها في البين بملاحظة أنَّ الكليني^{الله} قد رواها في الكافي^(٢) ، وبناء على أنَّ ما تضمنَه كتابه هو ما يرويه فسوف يكون عاملاً بها ، كما أنَّ الظاهر من الصدوق^{الله} العمل على وفقها ، وقد سمعت في مطلع المسألة فتوى الشيخ على وفقها ، ما قد يساعد على إحراز عمل قدماء الأصحاب بها ، فتأمَّل . ويساعد على حصول الاستناد أنَّ الفتوى المذكورة على خلاف القاعدة ، وفتوى الأصحاب على ذلك ، وليس في البين إلَّا هذه الرواية ، فيكون ذلك موجباً لتحقُّق الاستناد .

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَدْعُى أَنَّ الطَّرِيقَ لِفَتْوَاهُمْ لَيْسَ مَنْحُصُراً فِي خَصُوصِ الْخَبَرِ الْمَذْكُورِ ،

(١) المعتبر: ١: ٣٥٢.

(٢) الكافي: ٣: ٢١٢ ، الحديث ٤.

بل لاستنادهم للإجماع بعد ثبوت تعبدّيته .

وبعبارة أخرى : إن دليل الفتوى المذكورة منحصر بين أمرين : إما أن يكون منشأها الإجماع ، ويكون عندها تعبدّياً كاشفاً عن قول العصوم عليهما السلام ، ويؤخذ به ولو كان من إجماعات الشيخ عليه السلام في الخلاف ؛ لعدم وجود ما يصلح أن يكون مدركاً ، أو أنه خصوص خبر أئب بن نوح ، وهو وإن كان ضعيفاً إلا أنه مجبور بعملهم ؛ لما عرفت من أن الشهرة على الفتوى بوجوب غسل المسن للقطعة المبنية من الحي .

قوله ٧ : «**وَأَمّا القول بوجوب الغسل في مس القطعة المبنية من الميت** ،
فقد يستدلّ له ... إلخ ». .

كما يجب غسل المسن للقطعة المبنية من الحي ، فيلزم من مس جزء مقطوعاً من حي بالغسل ، كذلك لو مس المكلف قطعة مبنية من الميت ، وجب عليه غسل المس أيضاً .

ويستدلّ على ذلك بأمور :

منها : التمسك بالأولوية العرفية المستفادة من مرسلة أئب بن نوح المتقدمة في الفرع السابق ، فإن المنصرف من قوله عليهما السلام : (الرجل) وإن كان هو خصوص الحي ، إلا أنه يمكن استفاده حكم المقطوع من الميت فيها بالأولوية العرفية ؛ لأن وجوب الغسل بمسن القطعة المبنية من الحي يجعل وجوب الغسل بمسن القطعة المبنية من الميت بطريق أولى ، لوجوب الغسل أساساً بمسن الميت ، فكذا يجب بمسن أي جزء من أجزائه .

ومنها : ما ذكره صاحب **الجواهر** عليه السلام من الاستناد إلى استصحاب وجوب الغسل بالمسن الثابت قبل الانفصال ، فإن هذه القطعة قبل انفصالها كانت جزءاً من الميت ، ويجب الغسل بمسن أي جزء منه ، وبعد انفصالها عنه نشك في وجوب الغسل بمسنها ، فنستصحب الوجوب الثابت قبل حصول الانفصال .

وأجاب عنه المصنف ، بأنه من الاستصحاب التعليقي ، وتوضيح كونه استصحاباً تعليقياً وليس تنحيزياً ، بأنّ وجوب الغسل بمسها بعد قطعها من الميت معلق على وجوب الغسل بمسها لو كانت متصلة بجسد الميت ؛ لأنّ موضوع وجوب الغسل يتراكب من شيئين :

١ - حصول المسّ من المكّلّف للقطعة المبأنة .

٢ - أن تكون تلك القطعة من الميت .

ومفروض أنّ المكّلّف لم يمسّ هذه القطعة لما كانت متصلة بالميت ، بل حصل مسّه إياها بعدما انفصلت منه ، وعندما سوف يستصحب وجوب غسل مسها لما كانت متصلة بجسد الميت ، فيجب الغسل بمسها بعد انفصلها منه بمقتضى الاستصحاب المعلق على وجوبه لو مسّها حال كونها متصلة بجسد الميت . وقد عرفت في محله أنّ الأعلام مختلفون في حجيته .

والحاصل : إنّ لما كان المقرر في محله عدم حجيّة الاستصحاب المعلق ، وحصر الحجيّة في خصوص الاستصحاب التنجيزي ، كان ذلك مانعاً من الاستناد إليه لإثبات وجوب الغسل بمسها .

ومنها : إنّ الحكم الثابت للمركب ثابت لأجزائه ، توضيح ذلك : لا كلام في وجوب الغسل بمسّ جسد الميت كاملاً ، وبوجوب الغسل بمسّ أي جزء من أجزائه حال كونه متصلاً به ، وهذا الوجوب الثابت لمسّ الجسد يثبت أيضاً لمسّ أي جزء من أجزائه لو كان منفصلاً عنه ؛ لأنّ المفروض أنّ الوجوب الثابت لمسّ الجسد ينحلّ إلى وجوهات متعددة تنصبّ على كلّ جزء جزء من الأجزاء .

وجوابه : إنّ ما ذكر يعتمد على ملاحظة موضوع الحكم في الدليل ، فلو كان موضوعه ملاحظة المركب بما له من أجزاء أمكن البناء على الانحال لوجوهات متعددة كما في الصلاة ، أمّا لو كان موضوع الحكم هو العنوان المحدد وهو الميت ، *

من دون نظر لكونه مركباً من أجزاء ، بل بلحاظ كونه مجتمعاً ، فلن يكون هناك وجوبيات متعددة حاصلة من الانحلال ، وعليه لا يكون ثبوت الحكم للمركب موجباً لثبوته للأجزاء . والمستفاد من دليل وجوب غسل المسن هو عنوان الميت ، وهذا لا يصدق بمسن جزء من أجزائه .

قوله ٨: «وأماماً اشتراط الاستعمال على العظم ، فهو المعروف ، ولعله للمرسلة ، ويكتفي في إثباته ... إلخ» .

المعروف بين الأعلام أنه يتشرط في وجوب الغسل لمس القطعة المبنية أن تكون مشتملة على العظم ، وهذا يعني أنها لو لم تكن مشتملة على ذلك لم يجب الغسل بذلك .

وقد استدلّ المصنف (دام علاه) لذلك بمرسلة أئيوب بن نوح المتقدمة والواردة في المتن في الفرع السادس^(١) . وقد عرفت المناقشة فيها سنداً بالإرسال ، وتقدم منع المصنف حصول الجبر لها مع أنه يمكن إحراز ذلك .

ويتمكن الاستدلال لذلك أيضاً بأن الموضوع لوجوب الغسل هو مس الميت ، أو مس جزء منه ، ومن الواضح أن اللحم المجرد عن العظم لا يصدق عليه مس الميت ولا لعضو منه .

هذا ، ولو لم يقبل ما ذكرناه ، وشككنا في وجوب الغسل بمس اللحم المبيان من الميت والذي ليس مشتملاً على العظم ، فإن المرجع حينئذٍ هو أصلالة البراءة والتأمين ؛ وذلك لأن الشك في المقام من صغريات الشك في التكليف .

قوله ٩: «وأماماً حرمة مس كتابة القرآن الكريم قبل الغسل ، فلأن المستفاد من أدلة وجوب ... إلخ» .

(١) وسائل الشيعة: ٣: ٢٩٤ ، الباب ٢ من أبواب غسل المسن ، الحديث ١.

ذكر غير واحد من الأعلام أن غسل مس الميت واجب لكل ما هو مشروط بالطهارة من الحدث الأصغر، وهذا يعني أن وجوبه شرطي وليس واجباً نفسيّاً.

ولا يخفى أن مس الميت يوجب الحدث ، وبالتالي يتقدّم الوضوء بسببه.

ولما كان الإنسان محدثاً فيحرم عليه مس الكتاب لقوله تعالى : ﴿لَا يَمْسُسُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾^(١) ؛ بناءً على أن المراد ليس المس المعنوي ، أي درك الحقائق ، بل هو أعمّ بحيث يشمل أيضاً المس الظاهري للكتابة ، وذلك لموثقة^(٢) إبراهيم بن عبد الحميد المذكورة في المتن^(٣).

وقد تقدّم الحديث عنها مفصلاً في حرمة مس الجنب لآيات القرآن الكريم . ١٤

وسند الرواية يشتمل على جعفر بن محمد بن حكيم الخثعمي ، وجعفر بن محمد ابن أبي الصباح ، وهما لم يوثقا . نعم ، جعفر بن محمد بن أبي الصباح ممن وقع في أسناد كاملاً للزيارات ، ولذا التعبير عن الرواية بالموثقة ليس على مقتضى الصناعة .

قوله ١٠ : «وأماماً حرمة الصلاة قبل الغسل ، فلتتحقق الحدث ، وانتقاض الوضوء بالمس ، وعدم ... إلخ ».

قد عرفت فيما تقدّم أن المس للميّت بعد برد़ه وقبل تغسيله حدث يوجب انتقاض الوضوء ، وبالتالي لا تصح الصلاة حينئذٍ من الماس ، ولا يرتفع هذا الحدث بالوضوء وإنما الذي يرفعه هو خصوص الغسل ، كما يستفاد ذلك من صحيحة محمد بن مسلم المذكورة في المتن^(٤) والتي تقدّمت في الفرع الثاني . ودلائلها واضحة على المدعى ؛ لأن الأمر بالغسل فيها ظاهر في الإرشاد إلى أن رافع الحدث

(١) الواقعة : ٥٦ : ٧٩.

(٢) عَبَرَ عنها في الطبعة الأخيرة لكتاب بالرواية .

(٣) وسائل الشيعة : ١ : ٣٨٤ ، الباب ١٢ من أبواب الوضوء ، الحديث ٤ .

(٤) وسائل الشيعة : ٣ : ٢٨٩ ، الباب ١ من أبواب غسل المس ، الحديث ١ .

هو خصوص الاغتسال .

قوله ١١ : « وَأَمّا لِزُومِ الغَسْلِ لِكُلِّ عَمَلٍ مَشْرُوطٍ بِالطَّهَارَةِ ، فَلَمَّا تَقَدَّمَ ». .

قد اتّضح الوجه في هذا الفرع من خلال ما ذكرناه في الفرع السابق ، فلاحظ .

قوله ١٢ : « وَأَمّا أَنْ كِيفِيَّةَ غَسْلِ مَسْ الْمَيْتِ كَغَسْلِ الْجَنَابَةِ ، فَلِعَدْمِ وَرُودِ كِيفِيَّةِ خَاصَّةٍ ... إِلَخْ ». .

ليس لغسل مس الميت ككيفية خاصة تختلف عن الكيفية التي لغسل الجنابة ، فمن وجب عليه يغتسل بالطريقة المذكورة لغسل المجنوب ، سواء بالغسل الترتيبى ، أم بالغسل الارتماسى ؛ وذلك لعدم ورود كيفية خاصة له من المعصومين عليهم السلام في النصوص التي تعرضت لوجوبه ، مع أنها في مقام البيان ، والمسألة عامة البلوى في حياة الناس .

ويدل على أن الكيفية فيهما واحدة أمور :

أحدها: الإطلاق المقامي ، فإن بيان كيفية الغسل نتيجة سبب من الأسباب من قبل المعصوم عليه السلام لا تعني اختصاص تلك الكيفية بهذا السبب ، بل إن ذكره عليه السلام لأسباب أخرى توجب الغسل مع سكوته عن بيان كيفيةها ، يدل بمقتضى الإطلاق المقامي على عدم وجود كيفية جديدة مغايرة للكيفية التي ذكرها ، فيستكشف من ذلك وحدة كيفية الغسل لجميع الأسباب .

ثانيها: الارتكاز المتشريعي القائم على أن الغسل طبيعة واحدة ، وليس طبائع مختلفة ، ومجرد الاختلاف في أسباب حصوله لا يعني تعدد الكيفيات .

ثالثها: صحيحة محمد بن مسلم المذكورة في المتن ^(١) . ودلالتها على المدعى واضحة ، فإن المقصود بقوله عليه السلام : « اغْتَسِلْ عُسْلَ الْجَنَابَةِ » الإشارة إلى تشبيه الغسل الواجب عليه من حيث الكيفية بغسل الجنابة ؛ لأنّه من الواضح أنه لا تحصل الجنابة

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٣٠١ ، الباب ٧ من أبواب غسل المس ، الحديث ١.

على ماسّ الميّت نتيجة مسّه حتّى يتواهم أنّه بمسّه يكون قد أجنّب ، ليكون المقصود من قوله عائلاً : «**غُسل الجنابة**» الإشارة إلى وجوب غسل الجنابة عليه . **والحاصل** : إنّ التعبير المذكور ناظر لبيان المشابهة في الكيفيّة ، وأنّ كيفيّة غسل المسّ ككيفيّة غسل الجنابة من دون فرق بينهما .

غسل الجبيرة

لا يخفى أنّ المقصود بالجبيرة هو ما يوضع على موضع الجرح أو القرح أو الكسر ، وقد جرت عادة الفقهاء التعرّض لأحكام العجائب مجموعة في مورد واحد في نهاية أحكام الوضوء ، ويسّمّونا بذلك غالباً تصريحاً أو تلويعاً لأحكام الغسل ، وقد خالف المصنف ذلك فعمد لعرض البحث تارة مرتبطاً بأحكام الوضوء ، وأخرى بأحكام الغسل . وهذه المخالفة منحصرة في الناحية الفنية والمنهجية ليس إلا .

قوله ١ : «أما وجوب الاغتسال على الكسیر المجبور مع المسح على الجبيرة وعدم انتقال وظيفته ... إلخ» .

إذا كانت يد المكّلف مكسورة ووجب عليه الغسل ، وكان على الكسر جبيرة ، كانت وظيفتها الاغتسال ، والمسح على الجبيرة ، ولا ينتقل إلى الطهارة الترابية ، أعني التيمّم .

وما ذكره المصنف من أنّ وظيفته الغسل الجبيري وليس التيمّم على خلاف القاعدة الأولى ، فإنّ مقتضاها وجوب التيمّم عليه حال عدم تمكّنه من الطهارة المائية الاختيارية لوجود الجبيرة ، وحتى ترفع اليد عن مقتضى القاعدة لا بدّ من وجود دليل خاصّ على ذلك ، ولذا استدلّ المصنف (دام علاه) لذلك بصحيحة كليب الأسدî المذكورة في المتن^(١) . ودلالتها على المدعى بالإطلاق ، فإنّ

(١) وسائل الشيعة : ١ : ٤٦٥ ، الباب ٣٩ من أبواب الوضوء ، الحديث ٨.

قوله عليه السلام: «فَلَيْمَسْحٌ عَلَى جَبَائِرِهِ وَلُيُصَلٌّ» مطلق شامل لما إذا كان ذلك لل موضوع ، أم للغسل . نعم ، قد ينافش في سندها ، فإن راواها كليب ليس له توثيق خاص ، مع أنه قد ذكر في كلمات الرجالين ، فقد ذكره النجاشي عليه السلام في كتابه^(١) ، كما ذكره الشيخ عليه السلام في الفهرست وفي الرجال ثلاث مرات : مرّة في أصحاب أبي جعفر الباقر عليه السلام ، وأخرى في أصحاب أبي عبد الله الصادق عليه السلام ، وثالثة في من لم يرو عنهم^(٢) . كما أن البرقي عليه السلام قد ذكره أيضاً مرتين : مرّة في أصحاب أبي جعفر عليه السلام ، وأخرى في أصحاب أبي عبد الله عليه السلام^(٣) .

وقد أوجب هذا حصول الاختلاف فيه بين الرجالين ، فحكم بعضهم بضعفه ، وعدده جماعة في الحسان ، وحاول الوحد البهبهاني عليه توثيقه^(٤) .

وقد يوثق لأحد الوجوه العامة :

منها: وقوعه في أسناد كامل الزيارات ، وقد شهد ابن قولويه بوثاقة جميع من وقع في أسناد كتابه ، وليس العبرة الواردة في الديباجة مختصّة بمشايخه المباشرين .

وقد عرفت أن في عبارته عليه السلام محتملات ، أحدها إجمالها ، لترددتها بين الدلالة على وثاقة جميع من وقع في أسناد الكتاب ، وفي الأسناد من لا يتصرّف توثيقه من ابن قولويه ، وبين حملها على خصوص المشايخ صوناً لها عن اللغوّية ، ولما لم يوجد ما يرجع أحد الاحتمالين على الآخر ،بني على إجمالها .

ومنها: روایة أحد المشايخ الثقات عنه ، فقد روى عنه صفوان بن يحيى وابن أبي

(١) رجال النجاشي : ٣١٨ ، الرّقم ٨٧١.

(٢) الفهرست للطوسى : ٢٠٣ الرّقم ٥٨٢ . رجال الطوسى : ١٤٤ ، الرّقم ١٥٦٠ .

(٣) رجال البرقي : ١٥ .

(٤) تعليقه على منهج المقال : ٢٨٧ .

عمير ، وهما ممّن شهد فيهما الشيخ عليه السلام أنّهما لا يرويان ولا يرسلان إلّا عن ثقة^(١).
ومنها: رواية أحد أصحاب الإجماع عنه ، وهو فضالة بن أئوب ، بناء على
 أنّه منهم .

وتさまيمية هذا الوجه تعتمد على القبول بتفسير المشهور لعبارة الكشي ،
 وقد عرفت عدم تماميّته .

ومنها: رواية جعفر بن بشير ، وهو من الذين شهد في حقّهم أنّهم لا يروون
 ولا يرسلون إلّا عن ثقة ، كما ذكر ذلك النجاشي عليه السلام في ترجمته^(٢) .

ومنها: كونه كثير الرواية ، ومن الواضح أنّ ذلك لا يكون إلّا لمن يكون ثقة .
 وقد عرفت أنّ مجرد كثرة الرواية لا تعدّ أمارة من أمارات التوثيق .

ومنها: ما ذكره المصنف من رواية صفوان لكتابه .

وهذا لا يدلّ على وثاقته إلّا إذا رجع إلى رواية صفوان عنه ، وعنده سيفول
 لرواية أحد المشايخ الثقات الذين لا يروون ولا يرسلون إلّا عن ثقة . نعم ، قد تكون
 رواية كتابه موجبة للوثوق بالصدور ، وهو أعمّ من الوثاقة التي نحن بصددها .

ومنها: ما رواه الكشي والكليني عليه السلام بسند صحيح عن أبيأسامة ، قال : « قلت
 لأبي عبد الله عليه السلام : إنّ عندنا رجلاً يسمّى كليباً ، فلا يجيء عنكم شيء إلّا قال :
 أنا أسلم ، فسمّينا كليباً بتسليمه به ، قال : فترحّم عليه أبو عبد الله عليه السلام ، وقال :
 أَتَدْرُونَ مَا التَّسْلِيمُ ؟ فسكتنا ، فقال : هُوَ وَاللَّهِ الْأَخْبَاتُ ، قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ : الَّذِينَ
 آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَخْبَتُوا إِلَى رَبِّهِمْ »^(٣) . وتنقّب دلالتها على المدعى

(١) عدّة الأصول : ١ : ١٥٤ .

(٢) رجال النجاشي : ١١٩ ، الرقم ٣٠٤ .

(٣) هود : ١١ : ٢٣ .

(٤) رجال الكشي : ٣٣٩ ، رقم ١٧٧ . الكافي : ١ : ٣٩١ ، باب التسليم ، وفضل المسلمين ، «

من ناحيتين :

الأولى: ترجم الإمام الصادق عليه ، وترجمته على شخص دليل على وثاقته .
وهو ممنوع ؛ لأنّ الترجم أعمّ من الوثاقة ، فقد ورد ترجمة عليه على زوار أبي عبد الله الحسين عليهما السلام^(١) ، وفيهم من ليس كذلك .

الثانية: إنّه من مصاديق المختفين المعدودين من أصحاب الجنة ؛ لأنّه من المسلمين ، ما يكشف عن كونه من الأجلاء ، وكون الشخص جليلاً لا يقلّ عن النصّ على وثاقته . وقد اعتمد على هذا التقريب بعض الأعاظم لله^(٢) .

وحتّى يتمّ ما ذكر يلزم أن يكون قوله عليهما السلام : «أَتَدْرُونَ مَا التَّسْلِيمُ؟» مرتبطاً بما تقدّم ذكره من الرواية ، وأنّ كلّياً من المسلمين بكلّ ما يصله عنهم عليهما السلام ، ليكون مصداقاً للآية الشريفة ، وهو ليس واضحاً ، بل الظاهر أنه عليهما السلام بعد ما ترجم على الرجل ابتدأ حديثاً جديداً من خلال بيان المقصود من التسليم ، وهذا يجعل العبارة المذكورة أجنبية تماماً عن الإشارة للرجل ، فضلاً عن الكشف عن شيء من حاله .

وقد يتمسّك لإثبات وثاقته من خلال حساب الاحتمال الرياضيّ بهذا البيان :
إنّ الوجوه المتقدّمة ولو لم يكن كلّ واحد منها صالحة للدلالة على الوثاقة منفرداً
لما عرفت من المناقشة فيه ، إلا أنّ ضمّ بعضها إلى بعض يوجب ارتفاع نسبة احتمال
الصدق في مروياته ، وضعف نسبة عدمه بمستوى لا يعني بمثله العقلاة ، فتدخل
مروياته دائرة الحجّيّة .

وهو في غير محلّه ؛ لأنّ ارتفاع نسبة احتمال القبول مبنية على تمامية الموجب
لذلك ، والمفروض أنّ الوجوه المذكورة - على فرض المناقشة فيها بأكملها - ليست

» الحديث . ٣

(١) وسائل الشيعة : ١٤ : ٤١١ ، الباب ٣٧ من أبواب المزار ، الحديث ٧ .

(٢) معجم رجال الحديث : ١٥ : ١٢٩ .

تامة في نفسها ، فلا تصلح للتعضيد لتحقيق الغرض .

وقد يقال بمعارضة مرسلة ابن أبي عمير المذكورة في المتن ، والتي تضمنت أنّ وظيفة الكسير هي التيمّم ، وليس الغسل الجبيريّ ، بينما قد نصّت صحيحة كليب على أنّ وظيفته الغسل الجبيريّ ، فتفع المعارضة بينهما .

وقد أجاب عنها المصنف بعدم حجّيتها بسبب الإرسال ، وقد ذكر في محله أنّ المعارضة فرع الحجّية ، ومجرّد كون المرسل هو ابن أبي عمير لا يوجب حجّيتها وإن شهد الشيخ عليه السلام في العدة أنه وأخويه لا يررون ولا يرسلون إلا عن ثقة^(١) ، إلا أنّ هذه الشهادة تنفع في إثبات وثاقة الرواية المذكورين في السنّد ، فيحكم بوثاقة كلّ من روى عنه ابن أبي عمير أو أخويه ، لكنّها لا توجب حجّية الروايات المرسلة ؛ لأنّه سوف يكون من صغريات التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية ، حيث أنّ هناك عاماً يفيد بوثاقة جميع من روى عنه ابن أبي عمير وأخويه ، كما أنّ هناك خاصّاً وهو ما تضمنه النصّ على ضعف بعض مشايخ ابن أبي عمير - كالبطائني مثلاً - وهو المعتبر عنه بالعدد القليل في كلام المصنف ، فلا يصحّ عندها التمسّك بالعامّ بإدخال الراوي المشكوك فيه وجعله من الثقات ، لكونه من التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية . وأول من أشار إلى هذا الإشكال على ما يبدو هو المحقق طه بن عيسى .

وسوف يأتي من المصنف (دام علاه) في مطاوي هذا الكتاب علاج لهذا الإشكال من خلال حساب الاحتمال الرياضيّ ، وسوف يأتي متأخراً تعقيب على العلاج المذكور ، وعرض علاج آخر ، فانتظر .

قوله ٢ : « وَأَمّا وجوب التيمّم مع انكشاف الكسر ، فهو مقتضى القاعدة الأولى مع عدم نصّ ... إلخ ». .

إذا كان الكسر الموجود في الإنسان مكسوفاً غير مجبور ، ولم يكن متمكناً من

(١) عدة الأصول : ١ : ١٥٤ .

الإتيان بالطهارة المائية ، فقد عرفت فيما تقدم أنّ القاعدة الأولى تقتضي الانتقال للطهارة الترابية ، أعني التيمّم ، إلّا أن يكون هناك نصّ خاصّ يوجب رفع اليد عنها ، وليس في البين نصّ خاصّ ، فيتعيّن العمل على وفقها .

قوله ٣: «وأماماً وجوب المسح على الجرح أو القرح المعصبين، فلصححة عبد الرحمن بن ... إلخ».

إذا كان الموجود في جسد المكلف جرح أو قرح ، وكانا معصبين ، وجب عليه المسح على العصابة ، وعدم الانتقال للطهارة المائية ، خلافاً لمقتضى القاعدة الأولىية ، لوجود نصّ على ذلك ، وهو صحيحـة عبد الرحمن بن الحجاج المذكور في المتن ، وقد جاء فيها : « سأـلت أبا الحسن الرضا عـلـيـهـ الـجـبـائـرـ عن الكـسـيرـ تكونـ عـلـيـهـ الـجـبـائـرـ ، أو تكونـ بـهـ الـجـراـحةـ ، كـيـفـ يـصـنـعـ بـالـوـضـوـءـ وـعـنـ غـسـلـ الـجـنـابـةـ وـغـسـلـ الـجـمـعـةـ ؟ فـقـالـ يـغـسـلـ مـاـ وـصـلـ إـلـيـهـ الـغـسـلـ مـمـاـ ظـهـرـ ، مـمـاـ لـيـسـ عـلـيـهـ الـجـبـائـرـ ، وـيـدـعـ مـاـ سـوـيـ ذـلـكـ مـمـاـ لـاـ يـسـتـطـعـ غـسـلـهـ ، وـلـاـ يـنـزـعـ الـجـبـائـرـ ، وـلـاـ يـعـبـثـ بـجـراـحتـهـ »^(١) ، وهي وإن كانت مطلقة فلم تدلّ على لزوم المسح على موضع الجبيرة ، إلا أنها تقيد بصحيحـةـ الحـلـبـيـ عن أبي عبد الله عـلـيـهـ الـأـيـاثـ : « سـئـلـ عـنـ الرـجـلـ تـكـونـ بـهـ الـقـرـحـةـ فـيـ ذـرـاعـهـ ، أـوـ نـحـوـ ذـلـكـ مـنـ مـوـضـعـ الـوـضـوـءـ ، فـيـعـصـبـهـ بـالـخـرـقـةـ وـيـتـوـضـأـ ، وـيـمـسـحـ عـلـيـهـ إـذـاـ توـضـأـ ؟ فـقـالـ عـلـيـهـ الـأـيـاثـ : إـنـ كـانـ يـؤـذـيـهـ الـمـاءـ فـلـيـمـسـحـ عـلـىـ الـخـرـقـةـ »^(٢) . والسؤال في الصحيحـةـ وإن كان عن القرحة إلا أن جوابـهـ عـلـيـهـ الـأـيـاثـ عامـ يـشـمـلـ الـجـمـعـيـعـ ، وقد تـضـمـنـ اعتـبارـ المسـحـ عـلـىـ الـجـبـائـرـ ، فـيـكونـ مـقـيـداـ لـإـلـاطـاقـ صـحـيـحـ عبدـ الرـحـمـنـ الـمـتـقـدـمـ . نـعـمـ ، قدـ يـتـوـقـفـ فـيـ روـاـيـةـ الـحـلـبـيـ لـاحـتمـالـ الـإـرـسـالـ فـيـهـ جـرـاءـ التـعـبـيرـ بـكـلـمـةـ : سـئـلـ .

بل يمكن التمسّك للمدّعى بصحة كليب الأسدّي المتقدّمة في الفرع الأول ،

(١) وسائل الشيعة: ١: ٤٦٣ ، الباب ٣٩ من أبواب الموضوع ، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: ١: ٤٦٣ ، الباب ٣٩ من أبواب الموضوع ، الحديث ٢.

بعد عدم ثبوت خصوصية للكسر في الفهم العرفي ، بل الموضوع هو الجبيرة .

قوله ٤ : «وأما التخيير بين التيمم وغسل ما حول الجرح والقرح المكشوفين ، فلصحيحة محمد ... إلخ» .

إذا لم يكن على الجرح أو القرح جبيرة ، بل كانا مكشوفين ، تخيير المكلف بين غسل ما حولهما فقط ، مع عدم إصابتهما بشيء من الماء ، وبين الانتقال للتيمم وفقاً لمقتضى القاعدة الأولية من أنه حال عدم التمكن من الطهارة المائية الاختيارية يتنقل المكلف للطهارة الترابية . ويدل على التخيير بين الأمرين ، وعدم تعين الطهارة الترابية ، صحيحة محمد بن مسلم المذكورة في المتن^(١) ، واستفادة التخيير منها بسبب عدم منعها من الغسل ، وإنما قد تضمنَت عرضاً لطريق وهو التيمم ، لكنها لم تنف الطريق الآخر وهو غسل ما حولها .

وكأن دلالة الصحيحة على المدعى من خلال الإطلاق السكوتى ؛ لأن المتصرّر بدواً أنه يشرع في حقه غسل ما كان سالماً من الأعضاء ، وعدم منعه عائلاً من ذلك ، واكتفائة بالإشارة إلى مشروعية التيمم يدل على التخيير بينهما ، فتأمل .

الموت

عرف الموت بأنه رجوع الروح إلى عالمها ، إن كان سعيداً فإلى السعادة الأبدية ، وإن كان شقياً فإلى عالم الشقاء والعقاب ، أما البدن فإنه يبقى في هذا العالم تعرض عليه عوارض مختلفة واستحالات كثيرة لا يعلمها إلا الله تعالى .

وهذا يعني أنّ موت الإنسان لا يعني انعدام شيء ، وإنما هو تفريق بين شيئين ، والمعاد والحضر يعني انتلاقهما واجتماعهما بعد تفرقهما مدة لا يعلمها إلا الله تعالى . وأشدّ الساعات وأهلها على الإنسان ثلات ساعات : ساعة ولادته ، وساعة

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٣٤٧ ، الباب ٥ من أبواب التيمم ، الحديث ٥ .

خروج الروح من البدن ، وساعة الحشر من الأرض والقيام بين يديه سبحانه للحساب .

قال الإمام الرضا عليه السلام: «إِنَّ أَوْحَشَ مَا يَكُونُ هَذَا الْخَلْقُ فِي ثَلَاثَةِ مَوَاطِنٍ: يَوْمَ يُولَدُ وَيَخْرُجُ مِنْ بَطْنِ أُمِّهِ فَيَرِي الدُّنْيَا، وَيَوْمَ يَمُوتُ فَيَعِاينُ الْآخِرَةَ وَأَهْلَهَا، وَيَوْمَ يُبَعَثُ فَيَرِي أَحْكَامًا لَمْ يَرَهَا فِي دَارِ الدُّنْيَا، وَقَدْ سَلَّمَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلَى يَحْيَى عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي هَذِهِ الْثَلَاثَةِ الْمَوَاطِنِ وَآمَنَ رَوْعَتَهُ، فَقَالَ: ﴿وَسَلَامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلْدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ وَيَوْمَ يُبَعَثُ حَيَاً﴾^(١)، وَقَدْ سَلَّمَ عِيسَى ابْنُ مَرِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى نَفْسِهِ فِي هَذِهِ الْثَلَاثَةِ»^(٢) .

وللسّمات سكرات وشدائد دلّ عليها الكتاب العزيز والسنة المستفيضة ، بل المتواترة ، ويستفاد من مجموعها أنّ حالة الموت على أقسام أربعة :

الأول : الشدة بالنسبة إلى المؤمن حتى يكون كفارة له لما بقي من ذنبه .

الثاني : الخفة والراحة بالنسبة إليه كأطيب ريح يشمّه ، فينعش بطبيه وينقطع التعب والألم ، وذلك لمن ليس له ذنب ، أو كفرت ذنبه بما ورد عليه من المتابع والمصائب .

الثالث : الشدة بالنسبة إلى الكافر ؛ لأنّها أهل الشرع في تعذيبه والتشديد عليه جزاءً لکفره .

الرابع : الخفة بالنسبة إليه ؛ لأنّها آخر حظه من الدنيا .

ولا يعلم أسرار ذلك كله إلّا الله سبحانه وتعالى .

وقد دلت الأدلة على وجوب الاستعداد للموت ، فاستدلّ على ذلك من الكتاب العزيز ، بقوله تعالى : ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا وَرَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأْنَوْا بِهَا وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آيَاتِنَا غَافِلُونَ * أُولَئِكَ مَأْوَاهُمُ النَّارُ﴾^(٣) .

(١) مريم:١٩:١٥.

(٢) بحار الأنوار: ٦: ١٥٨ ، الحديث ١٨.

(٣) يونس: ١٠: ٧ و ٨.

ومن السنة ، بما رواه الفريقان عنه عَلَيْهِ السَّلَامُ ، أَنَّهُ قَالَ : « اغْتِمْ خَمْسًا قَبْلَ خَمْسٍ ... وَحَيَا تَكَ قَبْلَ مَوْتَكَ »^(١) ، وبالنصوص المستفيضة المتضمنة للترغيب في ذكر الموت ؛ إذ ليس المراد من ذكره مجرد الذكر اللسانى ، أو الخطر القلبى ، بل المراد الذكر العملى ، وهو عبارة عن الاستعداد له .

ومن الإجماع ، بقيام إجماع المسلمين على لزوم الاستعداد إليه قبل حلول وقته ، بل كُلَّ من يعتقد بالمعاد من سائر الملل والأديان .

ومن المعلوم وجود مراتب متعددة للاستعداد للموت ؛ لأنَّه من المفاهيم المشككة ، فلا يلزم المكلف تحصليها جميعاً ، بل يكفيه أن يحصل أدنى مراتبها ، وذلك بإتيان الواجبات وترك المحرمات .

وأهم الأمور وأوجب الواجبات هي التوبة من المعاصي ، وحقيقة الندم ، وهي من الأمور القلبية ، فلو حصل الندم القلبى من التائب كفى ذلك في تحقيقها دون أن يصدر منه الاستغفار ، كما أنه لو حصل الاستغفار منه بقوله : « أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ » لم يكفل ما لم يحصل الندم القلبى . نعم ، الاستغفار اللسانى كاشف عن حصول الندم القلبى ، كما لا يخفى . كما يعتبر فيها العزم على عدم العود ؛ لأنَّه لا يتحقق الندم إلا به .

نعم ، تضمنت بعض النصوص -كما عن أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ- أنَّ قوامها بأمور ستة : الندم ، والعزم على ترك العود ، وأداء حقوق الناس إن كانت المعصية منها ، وأداء حقوق الله تعالى إن كانت المعصية منها ، وإذابة اللحم الذي نبت على السحت حتى يلحق الجلد العظم ، وإذاقه الجسم ألم الطاعة ، كما أذاقه لذة المعصية^(٢) .

والظاهر أنَّ الآخرين شرطاً كمال في حقيقتها ، وليس شرطاً صحة في تحقيقها ، ويساعد على ذلك سيرة المتشرعة المنعقدة على عدم اعتبارهما في حصولها .

(١) وسائل الشيعة : ١ : ١١٤ ، الباب ٢٨ من أبواب مقدمة العبادات ، الحديث ١٣ .

(٢) وسائل الشيعة : ٦٦ : ٧٧ ، الباب ٨٧ من أبواب جهاد النفس ، الحديث ٤ (بالمعنى) .

أما التمسك بإطلاقات الأدلة على عدم اعتبارهما ، فمردود ؛ لصلوح الوارد عنه عليه السلام لتقييدها ، كما لا يخفى . ووجوبها موضع إجماع المسلمين واتفاقهم ، كما أن العقل يحكم بذلك لحكمه بوجوب دفع الضرر المحتمل ، ولا ريب في احتمال العقاب مع عدم التوبة وتركها . كما أنه استدلّ لوجوبها شرعاً بقوله تعالى : ﴿وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾^(١) ، ومن السنة بقوله عليه السلام : «فَمَنْ لَمْ يَنْدِمْ عَلَى ذَنْبٍ يَرْتَكِبُهُ فَلَيْسَ بِمُؤْمِنٍ»^(٢) .

وقد وقع الكلام في أن وجوب التوبة وجوب مولوي ، أو أنه وجوب إرشاد ، وتفصيل ذلك يطلب من الكتب الكلامية .

ولا كلام في سقوط العقاب بحصول التوبة . نعم ، وقع الخلاف بينهم في أن سقوطه تفضيلي ، أم أنه استحقاق ، وقد يتمسك للثاني بقوله تعالى : ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مِنْ عَمَلِ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَانَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾^(٣) ؛ لأنّه يصبح العقاب منه تعالى بعد قبوله توبته عبده ؛ لأنّه يكون كالعقاب على ما لا يستحقه العبد من العقوبة .

ثم إن المستفاد من النصوص أنّ باب التوبة مفتوح ما دامت الروح في الجسد ، كما يستفاد منها عدم تحديد زمان للتوبة من الذنب ، فلو أذنب العبد ذنباً ولم يتتب منه ، ثم نسيه ، تاب منه متى تذكرة^(٤) ، قال الإمام الصادق عليه السلام : «إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَيَذَّكَرُ ذَنْبَهُ بَعْدَ عِشْرِينَ سَنَةً حَتَّىٰ يَسْتَغْفِرَ رَبَّهُ فَيَغْفِرَ لَهُ»^(٥) .

(١) النور: ٢٤: ٣١.

(٢) وسائل الشيعة: ١٥: ٣٣٦ ، الباب ٤٧ من أبوابجهاد النفس ، الحديث ١١.

(٣) الأنعام: ٦: ٥٤.

(٤) مهذب الأحكام: ٣: ٣٥٠ - ٣٤٣ (بتصرف).

(٥) وسائل الشيعة: ١٦: ٨١ ، الباب ٩٠ من أبوابجهاد النفس ، الحديث ١.

الاحتضار:

يسُمّى الإنسان المشرف على الموت بالمحضر، وذلك إما لحضور الملائكة الموكّلين بقبض الأرواح عنده، أو لحضور أهله عنده، أو لحضور أعماله أمامه، وصيروتها أمام عينيه.

وعلى أي حال، هو في حالة من أشد الأحوال على الإنسان، نسأل الله تعالى أن يعيننا عليها، وأن يتبنّنا والمؤمنين على الصراط المستقيم.

قوله ١ : «أما وجوب التوجيه إلى القبلة، فهو المشهور، ولعله لرواية الصدوق في العلل عن ... إلخ» .

يجب توجيه المحضر إلى القبلة بوضعه على نحو لو جلس كان مستقبلاً إياها، لأن يكون وجهه مقابلًا لها، وقد ذكر في الحدائق أنه المشهور بينهم، وفي جامع المقاصد أنه الأشهر، وقال في المفاتيح : أنه مذهب الأكثـر^(١). ويظهر من العـلامة في غير واحد من كتبـه التردد في وجوبـه^(٢). وقد صرـح الشـيخ في الخـلاف، وابن إدريس في السـرائر بالاستـحبـاب^(٣)، ووفقاً لما تقدـم تكونـ الأقوـال في المسـأـلة ثلاثة :

الأول : وجوب توجيه المحضر ناحية القبلة حال النزع والاحتضار، وهو المشهور.

الثاني : استحبـاب توجـيه المحـضر حال الاحتـضار نـاحـية القـبـلة .

الثالث : التردد في وجوب التوجيه للمـحضر .

(١) الحدائق الناصرة : ٣ : ٣٥٥. جامـع المقاصـد : ١ : ٣٥٥. مـفاتـيح الشـرائـع : ٢ : ٩٣، مـفتـاح ٦٢٤.

(٢) تذكرة الفقهاء : ١ : ٣٣٧، مـسـأـلة ١٠٨. قـوـاعـد الـأـحـکـام : ١ : ٢٢٢. مـخـتـالـ الشـیـعـة : ١ : ٣٨١.

(٣) الخـلاف : ١ : ٧٢٢، مـسـأـلة ٤٦٦. السـرـائر : ١ : ١٥٨.

وقد استدلّ القائلون بالوجوب عليه بدللين :

أحدهما: سيرة المتشرّعة ، فإنّها منعقدة على توجيه المحتضر حال الاحتضار ناحية القبلة الشريفة ، وهي متصلة بعصر المعصوم عَلَيْهِ الْكَبَّالَاتُ ، وظاهرها الوجوب .

وقد أجاب عنها المصنف بأنّها سيرة احتياطية لا تدلّ على الوجوب ، فضلاً عن كونها أعمّ منه ومن الاستحباب ، لكونها عملاً خارجياً .

ثانيهما: النصوص ، ومنها ما رواه الصدوق جَلَّ جَلَّهُ عن زيد بن عليّ ، عن آبائه ، عن عليّ عَلَيْهِ الْكَبَّالَاتُ المذكور في المتن^(١) . وتقريب دلالتها على المدعى من خلال أمره عَلَيْهِ الْكَبَّالَاتُ توجيهه للقبلة ، فإنه ظاهر في الوجوب .

وقد ناقشها المصنف سنداً ودلالة ، أمّا السند ، فقد ذكر أنّها ضعيفة ؛ لأنّ سندها

قد اشتمل على كلّ من :

١ - محمد بن عليّ ماجيلويه ، وليس له توثيق خاصّ في كلمات الرجالين . نعم ، يمكن البناء على وثاقته لترتضى الصدوق جَلَّ جَلَّهُ عليه ، وهو نظير الترضي الوارد في شأن أصحاب بيعة الرضوان . نعم ، لا يمكن البناء على وثاقته اعتماداً على كونه شيخ إجازة ؛ لما سمعت من عدم عدّ ذلك أمارة من أمارات التوثيق في الجملة .

٢ - أبو الجوزاء المنبيّ ، وهو المنبيّ بن عبد الله التميميّ ، لم يوثق في كلمات الرجالين صريحاً . نعم ، قال عنه النجاشيّ أنّه صحيح الحديث^(٢) ، وهذا يصلح أن يكون توثيقاً لو أحرز عدم الفرق بين القدماء والمتّاخرين في مصطلح صحة الحديث ، أمّا لوبني - كما هو الصحيح - من أنّ الصحيح عند القدماء أعمّ ، وأنّه يشمل كلّ خبر أحرز صدوره ولو بالوثوق ، فلن يكون التعبير المذكور ظاهراً في التوثيق .

٣ - الحسين بن علوان الكلبيّ ، وهو ممن لم يرد فيه توثيق صريح واضح . نعم ،

(١) وسائل الشيعة : ٢ : ٤٥٣ ، الباب ٣٥ من أبواب الاحتضار ، الحديث ٦ .

(٢) رجال النجاشي : ٤٢١ ، الرقم ١١٢٩ .

يمكن دعوى توثيقه استناداً لوجوه:

الأول: ما تبناه بعض الأعلام عليه السلام اعتماداً على ما ذكره النجاشي عليه السلام في ترجمته؛ إذ جاء فيها: «الحسين بن علوان الكلبي مولاهم، كوفي، عامي، وأخوه الحسن، يكنى أبا محمد، ثقة، روايا عن أبي عبد الله عليه السلام»^(١). فقد استظهر أن قوله: «ثقة» راجعة إلى الحسين وليس إلى الحسن، وجعل القرينة على استظهاره أن الحسين هو المترجم، وبالتالي هو الذي يكون مقصوداً بالتوثيق، ويكون قول النجاشي: «وأخوه الحسن يكنى أبا محمد» جملة معترضة^(٢).

وما ذكره عليه السلام وإن كان محتملاً، إلا أن في البين احتمالاً آخر لا يقل عنه مقبولية، وقد ذكره بعض الأعلام عليه السلام، وهو أن يكون قوله: «ثقة» راجع إلى الحسن، وليس راجعاً للحسين^(٣).

والإنصاف قرب الاحتمال الثاني، وإن كان الاحتمال الأول له وجه أيضاً، وما قد يذكر من موانع عن حسه من أنه كان ينبغي أن يذكر عبارة ثقة مباشرة بعد عبارة «عامي»، وقبل إقحام عبارة «وأخوه الحسن... إلخ» لا ربط لها؛ إذ أن ذلك مربوط بمنهجية وأسلوب كتابة المؤلف. وبالجملة: الجزم بكون التوثيق راجع للحسن صعب جداً.

الثاني: الاستناد إلى ما جاء في كلام ابن عقدة؛ إذ قال: «إن الحسن كان أوثق من أخيه الحسين وأحمد عند أصحابنا»^(٤)؛ لدلالة العبارة على وثاقة الحسين، عمدة ما كان أن الحسن أوثق، فيثبت المطلوب.

(١) رجال النجاشي: ٥٢، الرقم ١١٦.

(٢) معجم رجال الحديث: ٥: ٣٧٦، الرقم ٢٩٢٩.

(٣) قاموس الرجال: ٣: ٢٨٥.

(٤) عن ابن عقدة في خلاصة الأقوال: ٣٣٨، الرقم ٦.

وما ذكر صحيح ، إلا أن المشكلة تكمن في كون ابن عقدة من الزيدية ، وبالتالي يكون مقصوده بأصحابنا هم الزيدية ؛ لأن توثيقه عندها سوف يكون لدى الزيدية ، وأين هذا مما نحن فيه ؟ إذ المطلوب كونه ثقة عند الجميع لا خصوص الزيدية . نعم ، لو كان قول ابن عقدة عند أصحابنا متعلقاً بخصوص قوله : أحمد ، يعني هو أحمد عند أصحابنا ، فيكون توثيقه عند الجميع ، وليس عند خصوص الزيدية كان للقبول بتوثيقه وجه ، إلا أن الجزم بذلك صعب جداً .

الثالث : أنه أحد أصحاب الإمام الصادق عليه السلام ، وقد أنهاهم شيخنا المفید إلى أربعة آلاف رجل ، وصرح في كتابه الإرشاد بتوثيقهم جميعاً^(١) ، وتبعه على ذلك الحرج العاملی في كتابه أمل الأمل ، وكذا المحدث النوری في خاتمة المستدرک^(٢) .

ولا يذهب عليك أن هذا الوجه يبني على تشكييل قياس منطقی من الشكل الأول ، صغراه أن الحسين من أصحاب أبي عبد الله عليه السلام ، وكبراه وثاقة جميع أصحاب أبي عبد الله عليه السلام ، فيثبت أنه ثقة .

وقد منع بعض الأعظم عليه السلام كبراه ، فذكر غير مرّة أنه تم إحصاء أصحاب أبي عبد الله عليه السلام - بما فيهم غير المؤتّفين - بلغ العدد ثلاثة آلاف تزيد شيئاً ، وهذا مانع من التصديق بمقالة الشيخ المفید عليه السلام ، على أن مجرد الصحة لا تستوجب الوثاقة ، وإن ادعى ذلك في شأن جميع الصحابة .

الرابع : روایة الأجلاء عنه ، فقد روی عنه سعد والصفار ، وروایة الجليل عن شخص أمارة على وثاقته .

وقد ذكرنا في محله أنه لم نجد وجهاً صناعياً يمكن الركون إليه في إثبات الكبرى ، وهو مانع من البناء على الصغرى ، فلا حظ .

(١) الإرشاد : ٢ : ١٧٩ .

(٢) أمل الأمل : ١ : ٨٣ . خاتمة المستدرک : ٤ : ٥٢ ، ١٧٥ و ٥ : ٧٤ .

الخامس: وقوعه في أسناد تفسير علي بن إبراهيم القمي ، وقد شهد على بوثاقة جميع من وقع في أسناد تفسيره^(١).

وقد تكرر منها غير مرّة عدم تمامية الوجه المذكور ، فلانعид.

هذا ، وقد يبني على حسن الحسين اعتماداً على ما حكاه الوحيد عن جدّه **المجلسي الأول في روضة المتّقين** ، من أنّ الظاهر من رواياته كونه إمامياً^(٢) ، وما دام لم يرد فيه ذمٌ ولا تضعيف فيكون خبره من الحسان .

إلا أنّ هذا يعارض بنص النجاشي على كونه عامياً ، وعندها سوف يعمد لما هو المرجح ، أو يتساقطان ، وهذا بحث يطلب تفصيله في البحوث الرجالية المفصلة ، ليس هنا مجال الحديث عنه .

والمحصل مما تقدم : أنّه يصعب البناء على وثاقة الحسين بن علوان .

وقد يقال : أنّه يمكن البناء على وثاقته من خلال ضم الوجوه المذكورة بعضها إلى بعض بمعونة حساب الاحتمال الرياضي ، ليحكم بأنّ نسبة احتمال كذبه ضعيف جدّاً لا يعتني بمثله العقلاء .

وأصل الكبري -أعني الاستفادة من حساب الاحتمال الرياضي- حسن في نفسه وتم ، إلا أن تطبيقه ليكون المقام صغرى له ليس واضحاً؛ لأنّ الوجوه المذكورة في نفسها غير ثابتة ، فلا يمكن أن ترفع النسبة الاحتمالية للصدق والوثوق بما يرويه الشخص .

٤ - عمرو بن خالد الواسطي ، وهو زيدي قد خلت المصادر الرجالية من توثيقه .
نعم ، حكى الكشّي توثيق ابن فضال له^(٣) ، فإن صحت النسبة ،بني على وثاقته ،

(١) تفسير القمي : ١ : ٤ .

(٢) تعليقة الوحيد المطبوعة في هامش منهج المقال : ٣٨٢ .

(٣) اختيار معرفة الرجال : ٢ : ٤٩٨ ، الرّقم ٤١٩ .

وإلا فلا.

وقد تتحقق مما تقدم : ضعف الرواية سندًا لعدم توثيق جملة من الرواة الواقعين في سندتها .

وقد يقال : إنّ ضعفها السندي لا يضرّ بعد استناد المشهور إليها ، وقد تقرر في محلّه أنّ عمل المشهور بالرواية ضعيفة السند جابر لضعف سندتها .

وقد عرفت في مطلع هذا الشرح تماميّة الكبري المذكورة ، وأنه لا يرد عليها ما ذكره بعض الأعظم عليه السلام ، إلا أنّ الكلام في الصغرى ، وهو ما أشار إليه المصنف ؛ لأنّه يعتبر في البناء على حصول الجبر إحراز استناد المشهور للخبر الضعيف ، ولا يكفي مجرد موافقته لفتوى المشهور ، وهذا يستوجب أن لا يكون في البين دليل آخر يتحمل استنادهم إليه ، وإنّما يحرز الاستناد ، ومع وجود السيرة في المقام ، فإنّ من المحتمل جدًا أن يكون مستندهم في الفتوى المذكورة هو ذلك . كما أنّ الرواية المذكورة قد رواها الصدوق عليه السلام بطريق آخر لا يشتمل على أحد ممّن وقعوا في سند هذه الرواية ، وطريقه إليها : عن محمد بن موسى بن المتوكّل ، وعن عبد الله بن جعفر ، عن أحمد بن أبي عبد الله ^(١) .

وعليه فإنّ من المحتمل جدًا أن يكون الأعلام قد استندوا لهذا الخبر أيضًا ، كما أنّ هناك نصوصاً أخرى يستدلّ بها على المدعى ، وبعضها معتبر السند ، يمكن أن تكون مستند القائلين بالوجوب .

وبالجملة : إنّ تعدد الوجوه المحتمل استنادهم إليها في فتواهم مانع من إحراز الاستناد الموجب لتحقيق الجبر .

قوله ٢ : «**وأماماً كونه كفاية ، فلتتحقق الغرض بقيام واحد به**» .

(١) وسائل الشيعة : ٢ : ٤٥٤ ، الباب ٣٥ من أبواب الاحتضار ، ذيل الحديث ٦ .

بعد الفراغ عن كون وجوب توجّه المحتضر للقبلة حال الاحتضار ، يقع الكلام في تحديد الوجوب ، وأنّه واجب عينيًّا متعيّن على فرد معين ، كولي الميت مثلاً ، فلا يقوم به إلّا هو ، ولو قام به غيره لم تفرغ ذمته ، نظير قضاء الصلوات عن الميت ، المتوجّه وجوبها لولده الأكبر ، أو أولى الناس بميراثه ، كما هو مفصل في محله ، أو أنّه واجب كفائيٍّ ، والخطاب موّجه لكافة المسلمين ، فإذا قام به البعض سقط عن الباقى . نعم ، لا بدّ وأن يكون ذلك بإذن ولّي الميت مع الإمكان ؛ لأنّ المحتضر في حكم الميت ، فيلزم الرجوع لوليّه .

اختار المصنّف (وفقه الله) -تبعاً لما سيأتي منه موافقاً للمشهور- أنّ الوجوب المذكور كفائيٍّ ، وليس عينياً ؛ لأنّه يتحقّق بقيام البعض به ، فيكون ذلك موجباً لسقوط التكليف ، وكأنّه يشير إلى أنّ المطلوب هو طبيعى التوجيه الذي يحصل ولو من خلال الميت نفسه ، أو من خلال من يقوم بتوجيهه .

قوله ٣: «وأماماً كونه بالكيفية المذكورة ، فهو المعروف ويمكن استفادته من رواية الصدوق» .

المعروف بين الأعلام في كيفية الاحتضار التي يجعل عليها المحتضر حال النزع أن يكون موضوعاً على قفاه موّجهها للقبلة بحيث لو جلس استقبلها . وفي المعتبر والتذكرة ومستند الشيعة دعوى الإجماع عليه ، كما يظهر ذلك من الفاضل الهندي رحمه الله في كشف اللثام ، وقد نفى عنه في الذخيرة الخلاف^(١) .

ويمكن استفاده ذلك من خبر الصدوق رحمه الله ، فقد جاء فيه : «وَجْهُهُ إِلَى الْقِبْلَةِ»^(٢) ،

(١) المعتبر: ١: ٢٥٨ . تذكرة الفقهاء: ١: ٣٣٧ ، مسألة ١٠٨ . مستند الشيعة: ٣: ٧٢ . كشف اللثام: ٢: ٢٠٢ . ذخيرة المعاد - الطبعة القديمة -: ١: ٨٠ .

(٢) ثواب الأعمال: ١٩٥ . علل الشرائع: ١: ٢٩٧ ، الحديث ١ . من لا يحضره الفقيه: ١: ١٣٣ ، الحديث ٣٤٩ .

والمستفاد من هذا التعبير جعل وجهه ناحية القبلة بحيث لو جلس استقبلها بوجهه . كما يمكن الاستناد إلى صحيح ذريع عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - قال : «**وَإِذَا وَجَّهْتَ الْمَيْتَ لِلْقِبْلَةِ فَاسْتَقْبِلْ بِوَجْهِهِ الْقِبْلَةَ، لَا تَجْعَلْهُ مُعْتَرِضًا كَمَا يَجْعَلُ النَّاسُ**»^(١) ، **فَإِنِّي رَأَيْتُ أَصْحَابَنَا يَفْعَلُونَ ذَلِكَ، وَقَدْ كَانَ أَبُو بَصِيرٍ يَأْمُرُ بِالْأَعْرَاضِ، أَخْبَرَنِي بِذَلِكَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي حَمْزَةَ، فَإِذَا مَاتَ الْمَيْتُ فَخُذْ فِي جَهَازِهِ وَعَجِّلْهُ**^(٢) .

نعم ، لا مجال للاستدلال على المدعى بموقعة معاوية بن عمّار ، قال : «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الميت ؟ فقال : استقبل بياطن قدميه القبلة»^(٣) ، فإنه وإن تضمن بيان الكيفية التي يكون عليها المحتضر ، إلا أنّ الظاهر كون موضوعه شيئاً آخر ، وهو الميت ، أي الذي فارقت روحه جسده ، فإنه يجعل بالطريقة التي يجعل عليها المحتضر أيضاً . ويساعد على ذلك أنّ السؤال فيها قد ورد حول الميت ، ومن الواضح أنه عنوان لما اتصف بالموت فعلاً لا لمن أصبح في مرحلة النزع ، وهو ما نتحدث عنه .

تغسيل الميت :

قوله ١ : «أَمّا أُصْلِي وَجُوب تغسيل الميت ، فهو ممّا لا خلاف فيه ، وقد

(١) لا يبعد أن يكون الحديث المذكور قد تعرض للإدراج ، فتأدخل كلام الراوي مع كلام الإمام عليه السلام ، فيحتمل أن يكون قوله : «**لَا تَجْعَلْهُ مُعْتَرِضًا كَمَا يَجْعَلُ النَّاسُ**» ، أو قوله : «**فَإِنِّي رَأَيْتُ أَصْحَابَنَا**» من كلام الراوي وليس من كلام الإمام عليه السلام ، فتأمل جيداً . كما أنّ من المحتمل جداً أن يكون الحديث بأكمله منقولاً بالمعنى ، وقد كان عليه السلام يخبر عن حدث أو حادثة وقعت ، فجرى ذكر الأسماء المذكورة كونها تضمنت السؤال والإخبار عن حالها في هذا الجانب ، فتأمل .

(٢) وسائل الشيعة : ٢ : ٤٥٢ ، الباب ٣٥ من أبواب الاحتضار ، الحديث ١ .

(٣) وسائل الشيعة : ٢ : ٤٥٣ ، الباب ٣٥ من أبواب الاحتضار ، الحديث ٤ .

دلت عليه النصوص ... إلخ .

لا خلاف بين الأعلام في وجوب غسل الميت ، بل عليه الإجماع القطعي ، وعدّه الشيخ الأعظم رحمه الله من الضروريات ^(١) . ويدلّ عليه موثقة سمعاعة المذكورة في المتن ^(٢) . ودلائلها واضحة ، فقد تضمنَت النص على كونه واجباً لغسل الجناة .

قوله ٢ : «وَأَمَّا كُونَهُ كَفَايَةً ، فَلِمَا تَقْدُمُ فِي الاحْتِضَارِ» .

المعروف بين الأعلام أنّ وجوب تغسيل الميت واجب كفائى ، إذا قام به البعض سقط عن الباقيين ، ولو لم يقم به أحد ، أثم الجميع ، بل عن الشهيد رحمه الله في الذكرى دعوى الإجماع عليه ، وفي التذكرة أنّ عليه إجماع العلماء ، وفي المعتبر هو مذهبهم ^(٣) .

وقد قرّب المصنف الاستدلال له بالإطلاقات التي تضمنَت الأمر به من دون توجيه الخطاب إلى شخص محدد ، مع أنه فعل واحد غير متعدد ، يمثل بمجرد إيجاده من أيّ فرد ، فيستكشف عدم مطلوبته من الكلّ في مقام الامتثال ، بل كفاية قيام واحد به ، ففي خبر محمد بن سنان : «أَنَ الرَّضَا كَتَبَ إِلَيْهِ فِي جَوَابِ مَسَائِلِهِ : عِلْمٌ غُسْلٌ لِمَيِّتٍ أَنَّهُ يُغَسِّلُ لِأَنَّهُ يُطَهَّرُ وَيَنْظَفُ مِنْ أَدْنَاسٍ أَمْرَاضٍ ، وَمَا أَصَابَهُ مِنْ صُنُوفٍ عَلَيْهِ ؛ لِأَنَّهُ يَلْقَى الْمَلَائِكَةَ ، وَيُبَاشِرُ أَهْلَ الْآخِرَةِ ، فَيُسْتَحِبُّ إِذَا وَرَدَ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَلَقَى أَهْلَ الطَّهَارَةِ ، وَيُمَاسُونَهُ وَيُمَاسِهُمْ ، أَنْ يَكُونَ طَاهِرًا نَظِيفًا مُوَجَّهًا بِهِ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ لِيُطَلَّبَ (وَجْهُهُ ، وَلِيُشَفَّعَ لَهُ)» ^(٤) .

(١) كتاب الطهارة : ٤ : ١٧١ .

(٢) وسائل الشيعة : ٢ : ٤٧٧ ، الباب ١ من أبواب غسل الميت ، الحديث ١ .

(٣) ذكرى الشيعة : ١ : ٣٠٣ . تذكرة الفقهاء : ١ : ٣٤٥ ، مسألة ١١٦ . المعتبر : ١ : ٢٦٤ .

(٤) وسائل الشيعة : ٢ : ٤٧٨ ، الباب ١ من أبواب غسل الميت ، الحديث ٣ .

ولا يخفى عدم ظهور الخبر المذكور وغيره من النصوص في المدّعى ، بل لا يبعد أنها ليست في مقام البيان من هذه الجهة ما يجعلها أجنبية عن المورد ، بل إن ثبوت إطلاق لها ليشمل المقام ، ممنوع . على أنه لو سلم دلالتها على المدّعى فإن أقصى ما تنتهي كون التغسيل واجباً عينياً على عامّة المكلفين ، وهذا لا يمنع ثبوت الوجوب العيني على بعضهم ، كولي الميت ، فيكون التكليف متوجهاً إليه وإن سقط عنه بقيام البعض به ، كقضاء الولد الأكبر عن أبيه ، أو تصدّي البعض لتنفيذ الوصيّة عن الوصيّ ، وهكذا .

والحاصل: ليس في البين ما يصلح دليلاً يستند إليه في إثبات الوجوب ، ولهذا قال في الحدائق عليه السلام : « إنّ ما ادعوه من الوجوب الكفائي لا أعرف له دليلاً واضحأ ». وقال قبل ذلك : « إلاّ أنّي لا أعرف لهذا القول - الوجوب الكفائي في تجهيز الميت - وإن اشتهر بينهم ، بل ادعني عليه الإجماع دليلاً يعتمد عليه ، ولا حديثاً يرجع فيه إليه ، ولم يصرّح أحد منهم بدليل في المقام حتّى من متأخّري المتأخّرين الذين عادتهم المناقشة في الأحكام وطلب الأدلة فيها عنهم عليه السلام ، وكأنّ الحكم مسلم الثبوت بينهم - إلى أن قال : - ولا أعرف للأصحاب مستنداً في ما صاروا إليه من الوجوب الكفائي إلاّ ما يظهر من دعوى الاتفاق ، حيث لم ينقل فيه خلاف ولم يناقش فيه مناقش ^(١) .

ثم إنّه عليه السلام التزم باختصاص التكاليف الإلزامية والمستحبة المتعلقة بالميت بوليه دون غيره ، ولا يضر بذلك عدم اشتتمال الأخبار على التصرّيف به ، فإنّها مقيدة

» وهي سندها محمد بن سنان ، وهو موضع خلاف بين الأعلام ، حتّى قيل أنه اختلفت فيه أنظار الرجال والفقيّه الواحد بين فينة وأخرى ، والمحقّق في محله البناء على عدم وثاقته ، وسيأتي ذلك عند تعرّض المصنّف لمطلب يشتمل عليه إن شاء الله تعالى .

(١) الحدائق الناضرة : ٣ : ٣٧٧ ، ٣٥٩ .

بما توجّه فيه الخطاب إلى أهل الميت دون المسلمين.

ثم إنّه بعد عدم تمامية الاستناد لإطلاقات الأخبار كما سمعت ، وعدم وجود دليل آخر غيرها كما نص في الحدائق ، ينحصر الدليل على مختار المشهور في خصوص الإجماع ، وعليه قد يدعى كاشفته عن قول المعصوم عليه السلام ، كونه إجماعاً تعبدياً ، ويساعد على ذلك أن المسألة ابتلائية شائعة في حياة الناس ، مع عدم تعرض النصوص لتحديد المتضمن للقيام بذلك ، لا أنها ليست في مقام البيان ، بل تكون الوجوب على عامة المسلمين من الأمور المفروغ عنها ، فتشتبّه الكفاية.

والإنصاف بعد الاستدلال المذكور ، فإن المناقشة في الاستناد لإطلاقات الأخبار لا تجعل الإجماع تعبدياً ؛ لأن ذلك لا ينفي استناد المجمعين إليها. كما أن المسألة ذات دليل يدل على بيان الوظيفة التكليفية ، وهي النصوص التي أشار إليها صاحب الحدائق عليه السلام ، فلا معنى للقول بأن المسألة لما كانت ابتلائية ، وقد خلت من الدليل ، تعين ثبوت الإطلاق.

والحاصل إن ما عليه صاحب الحدائق عليه السلام قوي ، خصوصاً بعد عدم وضوح وجه معتمد لمختار المشهور.

قوله ٣: «وأمّا كونه بثلاثة أغسال ، فللنصوص ، كصحيحة ابن مسakan عن أبي عبد الله عليه السلام ... إلخ» .

المشهور بين الفقهاء وجوب تغسيل الميت بثلاثة أغسال ، وعن غير واحد منهم أنه مذهب الأصحاب عداسلا (١) ، وقد ادعى في الخلاف الإجماع عليه (٢). وتدل عليه نصوص كثيرة ، منها صححه عبد الله بن مسakan المذكورة في المتن (٣).

(١) المعتبر: ١: ٢٦٥. جواهر الكلام: ٤: ١٢٢. مستمسك العروة الوثقى: ٤: ١١٨.

(٢) الخلاف: ١: ٦٩٤، مسألة ٤٧٦.

(٣) وسائل الشيعة: ٢: ٤٧٩ ، الباب ٢ من أبواب غسل الميت ، الحديث ١.

ودلالتها على أنه يغسل بثلاثة أغسال واضحة .

واستدلّ سلّار لمحتره بأمور :

منها: الأصل ، وهو يقضي بعدم وجوب أكثر من غسل واحد ؛ لأن المورد من صغريات دوران الأمر بين الأقل وهو الواحد ، والأكثر وهو الثلاثة ، فيقتصر فيه على القدر المتيقن ، وهو الواحد ، وتجري البراءة عن الزائد ، وعليه يكون مقتضى ذلك حصر الواجب في واحد وليس ثلاثة .

وفيه: إنما يكون المرجع هو أصالة البراءة والتأمين لو كان الواجب هو الغسل نفسه ، فيكون المورد من صغريات الدوران بين الأقل والأكثر ، وتجري البراءة عن الأكثر . أما لو كان الواجب هو الطهارة المسببة عن الغسل ، فسوف يكون الأصل الجاري عندها هو الاستعمال ؛ إذ يشك في فراغ الذمة مما اشتغلت به بالغسل مرة واحدة ، فيحکم بلزم الإتيان بالغسلين الآخرين ؛ لأن الاستعمال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني ، وهو لا يتحقق إلا بالإتيان بالأغسال الثلاثة .

والمستفاد من النصوص مثل ما تضمنه أن الميت يجنب ، وكذا ما تضمنه تعليم تشريع الغسل بمطلوبية طهارته ، وما شابه ذلك . هو الثاني . كما أن الارتكاز للمتشرّعي منعقد على ذلك أيضاً .

على أنه لو سلم أن الواجب هو الغسل نفسه وهو مجرى لأصالة البراءة كما سمعت ، إلا أنه مع وجود الدليل الاجتهادي لن تصل النوبة للدليل الفقاہي ، والأصل العملي ، وقد عرفت تمامية صحيحة ابن مسکان على وجوب التثليث .

ومنها: ما تضمنه أن غسل الميت كغسل الجنابة ، ففي صحيح محمد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : **غُسْلُ الْمَيِّتِ مِثْلُ غُسْلِ الْجُنُبِ ، وَإِنْ كَانَ كَثِيرًا الشَّعْرُ فَرُدَّ عَلَيْهِ الْمَاءَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ** ^(١) .

(١) وسائل الشيعة : ٢ : ٤٨٦ ، الباب ٣ من أبواب غسل الميت ، الحديث ١.

وفيه: إن المشابهة المقصودة بينهما ليست من جميع الجهات ، بل في خصوص الطريقة والكيفية ، مع اختلافهما في بعض التفاصيل .

قوله ٤: «وَأَمّا كُونَه بِكِيفيَّةِ غَسْلِ الْجَنَابَةِ، فَيَكْفِيُ فِيهِ عَدْمُ الدَّلِيلِ عَلَى كِيفيَّةِ أُخْرَى، كَمَا تَقْدِمُ فِي ... إِلَخْ».»

انتفق الفقهاء على أن الكيفية التي يغسل بها الميت الأغسال الثلاثة ، هي نفس كيفية غسل الجنابة ، فيبدأ بغسل الرأس والرقبة أولاً ، ثم الجانب الأيمن ، ثم الجانب الأيسر ، أو بعد الرأس والرقبة يغسل الجسد كاملاً دفعة واحدة . وعن الانتصار والخلاف والمعتبر والتذكرة دعوى الإجماع عليه^(١) . ويدلل عليه أمران :

الأول: عدم وجود دليل على وجوب كيفية أخرى في غسل الميت غير كيفية غسل الجنابة ، فإن عدم وجود نص يشير إلى بيان الكيفية المعايرة مع كون المسألة ابلاطية كثيرة الدوران في حياة الناس ، والنصول في مقام البيان من جميع الجهات الدخيلة في الحكم والموضوع والمتعلق ، شاهد على وحدة الكيفية وعدم المعايرة بينهما .

وحاصل هذا الدليل أن يقال: إن عدم الدليل دليل على العدم ، فعدم وجود دليل على كيفية معايرة لغسل الميت غير غسل الجنابة ، دليل على عدم وجودها .

الثاني: صحيحة الحلبي المذكورة في المتن^(٢) ، ودلالتها على المدعى واضحة من عدم معايرة كيفية غسل الميت عن غسل الجنابة .

وفيه: لقد تضمنَت الصَّحِيحَةُ لزوم الابتداء بغسل الكفين والرأس قبل سائر الجسد ثلاث مرات ، فإن كان غسلهما والابتداء بهما واجباً ، كانت كيفية الغسل

(١) الانتصار: ١٣٠ ، مسألة ٢٩. الخلاف: ١: ٦٩٣ ، مسألة ٤٧٤. المعتبر: ١: ٢٦٥.
تذكرة الفقهاء: ١: ٣٥٠ ، مسألة ١٢٥.

(٢) وسائل الشيعة: ٢: ٤٧٩ ، الباب ٢ من أبواب غسل الميت ، الحديث ٢.

مغايرة لكيفية غسل الجنابة . وإن كان ذلك من باب الاستحباب جرى ذلك في بقية الأمور من غسل الرأس والبدن . مع أن البناء على وجوب غسل الكفين سوف يكون مختصاً بالغسل الأول دون الغسلين الآخرين ، كما هو صريح الصحيح .

وعليه لن يكون الصحيح صريح الدلالة على وحدة كيفية غسل الميت مع كيفية غسل الجنابة ، بل هو لو لم يكن صريحاً في المغايرة ، فلا أقل من كونه ظاهراً في ذلك .

ثم إن الموجب للبناء على عدم وضوح دلالة الصحيح على المدعى ، بحملها إما على الوجوب جميعاً ، أو على الاستحباب كذلك ، لورود ما تضمنه من أوامر بالغسل كلها في سياق واحد ، ولكي ترفع اليد عن ظهورها في ذلك يلزم أن تكون هناك قرينة من الخارج دالة على استحباب بعض الأفعال ، ووجوب البقية ، وهي مفقودة في المقام . نعم ، لو بني على مختار مدرسة المحقق النائيني رحمه الله في دلالة الأمر على الوجوب بحكم العقل ، لم يكن وقوع جملة من المستحبات والواجبات في سياق واحد مانعاً من البناء على الدلالة المطلوبة .

ثم إنه وقع الخلاف بين الأعلام في كفاية الغسل الإرتوماسي في الأغالس الثلاثة للميت مع القدرة على الغسل الترتيببي ، فاختار العلامة في القواعد ، وفخر المحققين ، والشهيد في الذكرى ، والمتحقق الثاني ، وصاحب الرياض كفاية ذلك ^(١) . وقال الفاضل الهندي وصاحب الجواهر والمتحقق الهمданى رحمه الله بعدم جواز ذلك ^(٢) . وتوقف العلامة في التذكرة ^(٣) ، وتفصيله يطلب من مستوى أعلى .

(١) قواعد الأحكام : ١ : ٢٢٣ . إيضاح الفوائد : ١ : ٦٠ . ذكرى الشيعة : ١ : ٣٤٥ . جامع المقاصد : ١ : ٣٧٨ . رياض المسائل : ٢ : ١٥٢ .

(٢) كشف اللثام : ٢ : ٢٥٧ . جواهر الكلام : ٤ : ١٣٤ . مصباح الفقيه - الطبعة القديمة - : ١ : ٣٨٢ .

(٣) تذكرة الفقهاء : ١ : ٣٥٢ ، مسألة ١٢٥ .

وهل يجب الوضوء مع الغسل ، قبله أو بعده ؟ خلاف بين الفقهاء ، والمشهور هو عدم وجوبه ، وقال المفید في المقنعة والفيض الكاشاني حَلَّهُ وغيرهما ، بوجوبه ^(١) .

قوله ٥ : « وأمّا اعتبار القيدين في ماء السدر والكافور ، فهو المشهور لصحيحه ابن مسakan المتقدمة » .

المعروف بين الفقهاء هو اعتبار مزج الماء بالسدر ومزجه بالكافور ، يغسل الميت أولاً بماء السدر ، ثم بماء الكافور ، وأخيراً بالماء القراب . وعن الشيخ في الخلاف وابن زهرة في الغنية دعوى الإجماع عليه ^(٢) . وخالف ابن حمزة وابن سعيد ، فقا لا بعدم اعتبار الخلطيين ، بل قالا باستحباب إضافة السدر والكافور إلى الغسل الأول والغسل الثاني ^(٣) . ويدل على المشهور نصوص كثيرة ذكر المصنف منها اثنين ، وهما :

- ١ - صحة عبد الله بن مسakan المتقدمة ^(٤) ، وقد جاء فيها : « اغسله بماء وسدر ، ثم اغسله على أثر ذلك غسلة أخرى بماء وكافور وذريره إن كانت ، واغسله الثالثة بماء قراح ^(٥) » ، وهي واضحة الدلالة في اعتبار الخلطيين السدر والكافور .
- ٢ - صحة يعقوب بن يقطين المذكورة في المتن ^(٦) ، وهي كسابقتها من حيث الدلالة على وجود الخلطيين السدر والكافور .

وقد تمنع دلالة صحيح يعقوب على المدعى ؛ لأن المستفاد منه حسب الظاهر

(١) المقنعة : ٧٦ . مفاتيح الشرائع : ١ : ٧١ ، مفتاح ٧٣ .

(٢) الخلاف : ١ : ٦٩٨ ، مسألة ٤٧٦ . غنية النزوع : ١٠١ .

(٣) الوسيلة : ٦٤ . الجامع للشرائع : ٥١ .

(٤) تقدمت في الفرع رقم ٣ الصفحة ٣٦ من الكتاب .

(٥) وسائل الشيعة : ٢ : ٤٧٩ ، الباب ٢ من أبواب غسل الميت ، الحديث ١ .

(٦) وسائل الشيعة : ٢ : ٤٨٣ ، الباب ٢ من أبواب غسل الميت ، الحديث ٧ .

خلط السدر والكافور في ماء واحد ، وليس خلط كلّ منها مستقلّاً عن الآخر في ماء مستقلّ كما هو المدعى ، وعليه لا يصلح للدلالة على المطلوب . نعم ، لو تمّسّك به من أجل اعتبار وجود الخليطين السدر والكافور من دون بيان كيفية وضعهما وخلطهما في الماء ، كان دالاً على ذلك .

ولم يتعرّض المصنّف (زيد في توفيقه) لمقدار الخليط من السدر والكافور ، ولا بأس بالإشارة إلى ذلك ، فيقال :

المستفاد من النصوص هو اعتبار صدق الغسل بالماء والسدر ، والماء والكافور ، فلا يجزي ما لا يصدق عليه الغسل بالماء والسدر ، وهذا يعني عدم اعتبار كمية فيه ، ولا كيفية محدّدة . نعم ، يعتبر في الخليطين أن لا يكونا كثريين بحيث يوجب مقدارهما خروج الماء عن الإطلاق إلى الإضافة . وخالف في ذلك المفید ^٣ ، فاعتبر في السدر مقدار رطل ^(١) ، وقال ابن البرّاج : يلزم أن يكون رطلاً ونصف ^(٢) . أمّا الكافور فقاً : يلزم أن يكون نصف مثقال .

وليس في النصوص ما يشير لما قاله ^٤ . نعم ، في بعضها تقدير الكافور بنصف حبة ^(٣) ، وفي بعضها بالحبات ^(٤) ، وفي خبر مغيرة مؤذن بنى عدي أنَّ أمير المؤمنين ^٥ غسل رسول الله ^٦ بثلاثة مثاقيل من الكافور .

واعتبر بعض القدماء في الكافور أن لا يكون مطبوخاً فيلزم أن يكون خاماً ، وليس لما قالوه وجهه .

(١) المقنعة : ٧٤ .

(٢) المهدّب لابن البرّاج : ٥٦ : ١ .

(٣) وسائل الشيعة : ٢ : ٤٨٥ ، باب ٢ من أبواب غسل الميت ، الحديث ١٠ .

(٤) وسائل الشيعة : ٢ : ٤٨٠ ، الباب ٢ من أبواب غسل الميت ، الحديث ٣ .

(٥) وسائل الشيعة : ٢ : ٤٨٥ ، الباب ٢ من أبواب غسل الميت ، الحديث ١١ .

قوله ٦ : «وَأَمّا اعتبار المماثلة ، فلجملة من الأخبار المعتبرة الدالة على دفن الميّت بدون تغسيل ... إلخ » .

اشترط غير واحد من الفقهاء (رضي الله عنهم) المماثلة بين الغاسل والميّت ، فقالوا: يجب في المغسّل أن يكون مماثلاً للميّت ، ولو كان الميّت ذكرًا لزم أن يكون الغاسل ذكرًا ، ولو كان الميّت أنثى لزم أن تكون الغاسلة أنثى ، ولا يجوز تغسيل الذكر للأنثى ، ولا العكس . واستثنوا من ذلك موارد . وقد وقع الخلاف بينهم حال فقد المماثل ، فقال المفید والشیخ ، والحلبی فی الكافی وابن زهرة ، بوجوب تغسيل الرجل المرأة من وراء الشیاب ما دام لا توجد امرأة^(١) . والمشهور بين الفقهاء سقوط الغسل ، بل عن المحقق رحمه الله فی المعتبر أنّ عليه إجماع أهل العلم^(٢) .

واختلف أصحاب القول الأول ، فاشترط بعضهم كالشيخ رحمه الله فی التهذیب عدم المماثلة^(٣) ، وقال الحلبی وابن زهرة (رضي الله عنهمَا) بلزم تغمیض الغاسل عینيه^(٤) . وهناك أقوال أخرى يجدھا المتابع فی المطولات .

ويدلّ على المشهور صحيحة الحلبی المذکورة فی المتن^(٥) . وتقرّب دلالتها من خالل أنّ الأمر بدن الم توفی ، رجلاً كان أم امرأة ، من دون غسل مع وجود غير المماثل دالّ على اعتبار المماثلة فی التغسيل .

وقد يقال بمنع دلالتها على المدعى ، وأنّ المستفاد منها ليس اعتبار المماثلة

(١) المقنية: ٨٧. المبسوط: ١: ١٧٥. النهاية: ٤٣. الكافی فی الفقه: ٢٣٦. غنیة النزوع:

. ١٠٢

(٢) المعتبر: ١: ٣٢٣.

(٣) تهذیب الأحكام: ١: ٣٤٢ ، الحديث: ١٧٠.

(٤) الكافی فی الفقه: ٢٣٦. غنیة النزوع: ١٠٢.

(٥) وسائل الشیعہ: ٢: ٥٢٠ ، الباب ٢١ من أبواب غسل الميّت ، الحديث: ١.

في الغاسل ، وإنما يستفاد منها دلالتها على الحرمة التكليفية المترتبة على حرمة نظر الرجل إلى ما لا يجوز له النظر إليه من المرأة ، ونظرها إلى ما لا يجوز لها النظر إليه من الرجل . مضافاً إلى حرمة المسّ المحرّمة على كليهما ، وهما - أعني النظر واللمس - ملازمين للتغسيل عادة ، وعليه ليس الصحيح ناظراً لاعتبار المماثلة .

ولا يتوهّم اختصاص حرمة النظر أو حرمة اللمس بحال الحياة ، بل هي شاملة لما بعد الموت ؛ لأنّ الظاهر أنّ موضوعها هو خصوص الجسم عرفاً ، وهذا لا يفرق فيه بين الحي والمويت^(١) .

وقد يساعد على ما ذكر النصوص التي تضمّنت التغسيل من وراء الشياب حال الضرورة ، ففي رواية جابر ، عن أبي عبد الله عليه السلام : « في رجل مات ومعه نسوة وليس معهنّ رجل ، قال : يَصْبِّيْنَ عَلَيْهِ الْمَاءَ مِنْ خَلْفِ الثَّوْبِ ، وَيَلْفُّنَّهُ فِي أَكْفَانِهِ مِنْ تَحْتِ السُّرْتِ ، وَيُصَلِّيْنَ عَلَيْهِ صَفَّاً ، وَيَدْخُلُنَّهُ قَبْرَهُ .

والمرأة تموت مع الرجال ليس معهم امرأة ، قال : يَصْبِّيْنَ الْمَاءَ مِنْ خَلْفِ الثَّوْبِ ، وَيَلْفُونَهَا فِي أَكْفَانِهَا ، وَيُصَلِّيْنَ ، وَيَدْفُونُونَ »^(٢) . نعم ، في سندتها عمرو بن شمر ، وهو لم تثبت وثاقته .

وفي رواية عبد الله بن سنان ، قال : « سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : المَرْأَةُ إِذَا مَاتَتْ مَعَ الرِّجَالِ فَلَمْ يَجِدُوا امْرَأَةً تُغَسِّلُهَا ، غَسَّلَهَا بَعْضُ الرِّجَالِ مِنْ وَرَاءِ الثَّوْبِ ، وَيُسْتَحِبُّ أَنْ يَلْفَ عَلَى يَدِيهِ خِرْقَةً »^(٣) ، فإنّ الأمر بالتلغيسيل من وراء الشياب غايته ملاحظة حرمة المسّ وحرمة النظر ، وهذا يؤكّد عدم اعتبار المماثلة ، بل الحذر

(١) حكى هذا الاستظهار السيد الحكيم (دام ظله) في كتابه مصباح المنهاج : ٦ : ٢٢٠ ، عن أستاذ المحقق المدقق الشيخ حسين الحلبي رحمه الله .

(٢) وسائل الشيعة : ٢ : ٥٢٤ ، الباب ٢٢ من أبواب غسل الميت ، الحديث ٥ .

(٣) المصدر المتقدّم : ٥٢٥ ، الحديث ٩ .

من الحرمة التكليفيّة .

والفرق بين هذا الاستظهار وما عليه المشهور ، لو وقع التغسيل من غير المماطل ، كما لو غسل الرجل المرأة ، أو بالعكس ، لأنّه وفقاً لفتوى المشهور ، سوف يبني على بطلان الغسل ؛ لأنّ شرطية المماطلة ظاهرها الحكم الوضعيّ ، بينما يحكم بصحة الغسل ، وترتب الحرمة التكليفيّة واستحقاق العقاب وفقاً للاستظهار الثاني من الصحيح .

وكيفما كان ، فإن تمت النصوص المستند إليها لإثبات أن الملحوظ في النصوص السابقة هو خصوص الحرمة التكليفيّة ، وليس الحكم الوضعيّ من اعتبار المماطلة ، تعين البناء عليها ، ولا مجال لرفع اليد عنها بدعوى إعراض المشهور عنها ، الموجب لسقوطها عن الحجّيّة ، لا للمناقشة في كبرى الإعراض ؛ إذ قد عرفت فيما تقدّم تماميتها ، ولا أقل من كونه منهاً يكشف عن وجود خلل في النّص المعرض عنه ، وإنما للتأمّل في الصغرى ، فإنّ الظاهر أنّه من الإعراض الصناعيّ ، وقد عرفت في محلّه عدم صلاحّيّته لسقوط الخبر عن الحجّيّة .

ومع ضعف النصوص المذكورة سنداً ، فإنّها سوف تصلح مؤيداً لما ذكر استظهاراً من صحيح الحلبيّ وأمثاله من النصوص المستند إليها لمقالة المشهور من اعتبار المماطلة في الغاسل .

قوله ٧: «وأماماً وجه استثناء الزوجين ، فهو المشهور؛ لمعتبرة الحلبيّ عن أبي عبد الله عليه السلام ... إلخ» .

من الموارد المستثناء من اعتبار المماطلة بين الغاسل والميّت عند المشهور ، الزوج والزوجة ، فيجوز لكلّ منهما تغسيل الآخر ، وهذا هو المشهور ، وعن الشيخ عليه السلام في الخلاف دعوى الإجماع عليه^(١) .

(١) الخلاف: ٦٩٣، مسألة ٤٨٦.

ونسبة في المتهى إلى العلماء^(١). وقد استدلّ عليه المصنف بدللين:

- ١ - معتبرة الحلبي المذكورة في المتن^(٢)، ودلالتها على المدعى وأصحة، فإن المستفاد منها جواز تغسيل المرأة الرجل، وجواز نظرها لكل شيء منه، وإن الرجل وإن جاز له تغسيلها، إلا أن ذلك من وراء الثياب^(٣).
- ٢ - صحيحة الحلبي المتقدمة في الفرع السابق، وقد تضمنّت منع تغسيل الميت لعدم وجود محرم له، فلو كان له محرم غسله، ومن الواضح أن الزوج محرم لزوجته، كما هي بالنسبة له، فيغسل كلّ منهما الآخر. وهذا مستفاد من تقرير الإمام عثيّلاً للسائل، فإنّه لم يردعه عن تغسيل المحرم لمحارمه، بل قد أفرّه على ذلك.

ويعارض هذه النصوص صحيحة زراراً، عن أبي عبد الله عثيّلاً: «في الرجل يموت وليس معه إلا النساء، قال: تغسله امرأة؛ لأنّها منه في عدّة، وإذا ماتت لم يغسلها؛ لأنّه ليس منها في عدّة»^(٤)، فإن المستفاد منها عدم جواز تغسيل الرجل زوجته.

وقد حملها الشيخ جليل على عدم تغسيلها مجردة عن الثياب، بقرينة النصوص التي تضمنّت الأمر بتغسيلها من وراء الثياب، كمعتبرة الحلبي المتقدمة.

وهذا الجمع لا يناسب التعليل الوارد فيها؛ إذ المستفاد منه أنها قد أصبحت أجنبية عنه كبقية النساء الأجنبية، وقد عرفت اعتبار المشهور المماثلة بين الميت والغاسل، فلا يجوز تغسيل الرجل للمرأة.

وقد منع بعض الأعلام (دام ظله) عرفية الجمع المذكور، وينبئ على كونه جمعاً

(١) متهى المطلب - الطبعة القديمة - : ٤٣٦ : ١.

(٢) وسائل الشيعة : ٢ : ٥٢٩ ، الباب ٢٤ من أبواب غسل الميت ، الحديث ٣.

(٣) سيبائي في مطاوي البحث وجه كون تغسيلها من وراء الثياب.

(٤) وسائل الشيعة : ٢ : ٥٣٣ ، الباب ٢٤ من أبواب غسل الميت ، الحديث ١٣.

تبرعياً ، بل ذكر أنَّ العرف يستهجن إطلاق النهي عن التغسيل ، ويكون المقصود منه كونها مجردة من الشاب حال التغسيل^(١) .

وبعد استقرار المعارضة بين النصوص يعمد للمرجحات ، وقد حملت صحيحة زرارة على التقىة ، لموافقتها للثوري وأبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد .

والحق أنَّه يصعب القبول بالحمل المذكور ؛ لأنَّه ليس أحد ممَّن ذكر يتقدى منه من قبله لشيلا ؛ لأنَّ وضع أيِّ منهم السياسي والاجتماعي لا يساعد على ذلك ، هذا مع عدم اعتبار أن يكون المتقدى منه هو فقيه السلطة الحاكمة في ذلك الزمان .
نعم ، لو قيل أنَّ منشأ التقىة هو قول أبي يوسف ربما كان له وجه .

وعلى أيِّ حال ، فإنَّه يصعب - والحال هذه - حمل النص المذكور على التقىة ، إلاَّ لو بني على مسلك صاحب الحدائق ، وقد قرر في محله منعه .

وقد يدعى ترجيح النصوص المشهور الدالة على جواز تغسيل كلَّ من الزوجين للآخر ، استناداً للشهرة الفتواتية؛ لكونها المستفادة من المقبولة ، كما هو رأي جملة من الأعلام .

وقد يمنع الترجيح المذكور لو سلمت الكبرى المذكور ، بمنع كون المشهور على وفق ما ذكر ، فإنَّ جملة من قدماء الأصحاب قد قيدوا جواز تغسيل الزوج زوجته بفقد المماثل ، كالشيخ في التهذيبين ، وابن زهرة في العنيفة ، والحلبي في إشارة السبق ، وغيرهم^(٢) .

ولو بني على أنَّ المستفاد من الشهرة في المقبولة هي الشهرة في الرواية ، وليس في الفتوى ، فلا مجال للاستفادة من ذلك في مقام العلاج .

(١) مصباح المنهاج : ٦ : ٢٣٠ .

(٢) تهذيب الأحكام : ١ : ٤٣٤ ، الحديث ٥٥ . الاستبصار : ١ : ١٩٨ ، الحديث ٩ . غنية النزوح :

١٠٢ . إشارة السبق : ٧٧ .

وعليه لا مناص بعد البناء على استقرار المعارضه من التساقط ، ليكون المرجع عندها إلى العمومات ، التي تقضى بعدم جواز تغسيل الرجل المرأة ، وفقاً لقول المشهور من اعتبار المماثلة بين الغاسل والميّت .

هذا ، وقد يمنع من حصول المعارضه المذكورة بين صحيحة زراة وما دلّ على المشهور ، بسقوط صحيح زراة عن الحجّية ، لكونه معرضأً عنه ، بل مهجوراً من قبل الأصحاب ، فلا يدخل دائرة الحجّية .

ولا يخفى أن الإعراض المذكور من الإعراض الصناعي الذي لا يوجب سقوط الخبر عن الحجّية ، وبالتالي لا مجال لرفع اليد عنه .

ثم إنّ وقع الخلاف بين الفقهاء (رضي الله عنهم) في موارد نشير لبعضها :
منها : هل يعتبر في جواز تغسيل الزوجين بعضهما البعض فقد المماثل ،
فلا يجوز حال وجوده ، أم يحكم بالجواز مطلقاً ؟

قولان في المسألة ، اختار الشیخ الله فی التهذیبین ، وابن زهرة والحلبی ،
وغيرهم ، اعتبار فقد المماثل فلا يجوز حال وجوده ^(١) . وقال الجعفی وابن الجنید
والمرتضی والشیخ - فی غیر التهذیبین - وسلاّر وابن إدريس والمحقق والعالمة ،
بالثاني ^(٢) .

ومنها : أنه هل يعتبر أن يكون تغسيل الزوج والزوجة بعضهما من وراء الثياب ،

(١) الاستبصار : ١: ١٩٨ ، الحديث ٩ . تهذیب الأحكام : ١: ٤٣٦ ، الحديث ٥٥ . غنية النزوح : ١٠٢ . إشارة السبق : ٧٧ . منتهی المطلب - الطبعة القديمة - : ١: ٤٣٦ .

(٢) نقل عن الجعفی وابن الجنید في ذکری الشیعة : ١: ٣٠٤ . رسائل الشیف المرتضی (جمل
العلم والعمل) : ٣: ٥٠ . المبسوط : ١: ١٧٥ . الخلاف : ١: ٦٩٨ ، مسألة ٤٨٦ . المراسيم
العلویة : ٥٠ . السرائر : ١: ١٦٨ . المعتری : ١: ٣٢٠ . تذكرة الفقهاء : ١: ٣٦٣ ، مسألة ١٣١ .
قواعد الأحكام : ١: ٢٢٣ . نهاية الأحكام : ٢: ٢٢٩ .

فلا يجوز لأحدهما تغسيل الآخر مجرداً، بحيث ينظر لعورته، أم أنه يجوز له أن يغسله مجرداً وإن استدعي ذلك النظر لعورته؟

أقوال في المسألة:

١ - عدم اعتباره مطلقاً، سواء كان الغاسل الزوج والمتوفّاة هي الزوجة، أم العكس.

٢ - اعتباره مطلقاً.

٣ - التفصيل بين الزوج والزوجة، فيلزم أن يكون التغسيل من وراء الثياب حال كون المتأوّفة هي الزوجة والغاسل لها هو الزوج، ولا يلزم ذلك لو كان المتأوّف هو الزوج والغاسلة له هي الزوجة.

ثم إنّه بناء على جواز تغسيل الزوجين بعضهما، فهل يجوز للغاسل النظر إلى عورة الآخر الميّت حال التغسيل، فلو مات الزوج وقامت الزوجة بتغسيله، فهل يجوز لها النظر إلى عورته، أم لا؟

ذكر المصيّف أنه يجوز ذلك، واستند فيه إلى أمرين:

الأول: بقاء علقة الزوجيّة بينهما، وعدم انقطاعها بمجرد موت أحدهما،

توضيح ذلك:

هناك ثلاثة احتمالات متصوّرة في العلاقة الزوجيّة بين الزوجين بعد وفاة

أحدهما:

أحدها: الالتزام بانقطاع العلقة الزوجيّة بين الزوجين بمجرد وفاة أحدهما.

ثانيها: البناء على عدم انقطاع العلقة الزوجيّة بين الزوجين بوفاة أحدهما، بل

هي مستمرة إلى حين انتهاء عدّة المرأة، وهو المنسوب لصاحب **الجواهر** ^{رحمه الله} ^(١).

(١) جواهر الكلام: ٤: ٥٣، ٢٥٤.

ثالثها: بقاء علقة الزوجية بين الزوجين من دون تقييد لمدة بقائهما بالعدة ، وهو مختار بعض الأعظم عليه السلام ، وهو ظاهر المصنف (زيد في توفيقه) أيضاً.

وقد استند بعض الأعظم عليه السلام في مختاره إلى طائفتين من النصوص :

الأولى: ما دلّ على جواز تغسيل الزوجة زوجها ، وقد علل ذلك بأنّها منه في عدّة ، فإنّها صريحة الدلالة على بقاء العلقة الزوجية بينهما ؛ لأنّها ما دامت في عدّة ، فذلك يعني عدم انقطاع العلاقة ، كما لا يخفى ، ومن تلك النصوص صحيح زرارة ، عن أبي عبد الله عليه السلام : «في الرجل يموت وليس معه إلا النساء ، قال : **تُغسلُه امرأته** ؛ لِأنَّهَا مِنْهُ فِي عِدَّةٍ ، وَإِذَا ماتَتْ لَمْ يُغسَّلُهَا ؛ لِأَنَّهَ لَيَسَ مِنْهَا فِي عِدَّةٍ»^(١).

لا يقال : إنه يستكشف من عدم كونه منها في عدّة انقطاع العلاقة الزوجية بينهما.

فإنّه يقال : ليس المقصود من عدم كونه في عدّة انقطاع علقة الزوجية بينهما مطلقاً ، بل إنّ المقصود من ذلك هو انقطاع مرتبة من مراتب الزوجية ، كحرمة الاستمتاع عليه بها بالمبادرة الطبيعية مثلاً.

الثانية: ما دلّ على جواز تغسلها من وراء الثياب ، ومن المعلوم أنّ الأجنبية لا يجوز له أن يغسل الأجنبية ولو من وراء الثياب ، وعليه فتدلّ هذه النصوص على بقاء علقة الزوجية بينهما ، كما أنها تدلّ على جواز النظر للسمحان ، وهي التي لا يحلّ لغير الزوج والمحارم النظر إليها ، بعد كون ما يسره القميص والدرع من فوق المنكب إلى الركبة ، أو إلى الرجل ، ويبقى الرأس والرقبة مكشوفين.

وكذا اليد إلى الكف ، وكذا الرجل ، فإنّ هذا كلّه دالّ على بقاء علقة الزوجية بينهما وعدم انقطاعها ، فمن تلك النصوص صحيحة الكناني ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : **يُدْفَنُ وَلَا يُغَسَّلُ**.

(١) وسائل الشيعة : ٢ : ٥٣٣ ، الباب ٢٤ من أبواب غسل الميت ، الحديث ١٣ .

والمرأة تكون مع الرجال بتلك المنزلة : **تُدْفَنْ وَلَا تُغَسِّلُ ، إِلَّا أَنْ يَكُونَ زَوْجُهَا مَعَهَا ، فَإِنْ كَانَ زَوْجُهَا مَعَهَا غَسَّلَهَا مِنْ فَوْقِ الدُّرْعِ ، وَيَسْكُبُ الْمَاءَ عَلَيْهَا سَكْبًا ، وَلَا يَنْظُرُ إِلَى عَوْرَتِهَا ، وَتُغَسِّلُهُ امْرَأَهُ إِنْ مَاتَ ، وَالْمَرْأَةُ لَيْسَتْ بِمَنْزِلَةِ الرِّجَالِ ، الْمَرْأَةُ أَسْوَأُ مَنْظَرًا إِذَا مَاتَتْ**»^(١).

إن قلت : إن الأمر بتغسيلها من فوق الدرع يساعد على عدم بقاء علقة الزوجية بينهما ؛ لأنّها لو كانت زوجته لحلّ له أن ينظر منها ما يشاء ، ويمسّ منها ما يشاء ، فالامر بكون التغسيل من وراء الدرع كاشف عن انقطاع العلقة المذكورة بالوفاة .

قلت : إن ما ذكر يتمّ لو كان الأمر بالتبغيل من وراء الشوب ومن فوق الدرع تعبيدياً ، أمّا لو كان من أجل أمر تكويني وهو صيرورة المرأة أسوأ منظراً إذا ماتت - كما تضمنه ذيل الصحيح - فلن يستفاد من ذلك عدم بقاء علقة الزوجية .

إن قلت : إن الأمر بسكب الماء عليها سكباً يكشف عن عدم زوجيتها لها ؛ لأنّها لو كانت زوجة له ما أمر بذلك ، بل كان له أن يمرّ يده على بدنها حال التغسيل عوضاً عن سكب الماء على الجسد .

قلت : الظاهر حمل ما ورد في الصحيح من الأمر بسكب الماء وعدم المسّ على الأفضلية جمعاً بينه وبين النصوص التي تضمنت جواز مسّها حال تغسيلها .

ففي صحيح الحلبـي ، عن أبي عبد الله عـلـيـهـ السلامـ : «أـنـهـ سـئـلـ (٢) عـنـ الرـجـلـ يـمـوتـ وـلـيـسـ عـنـدـهـ مـنـ يـغـسلـهـ إـلـاـ النـسـاءـ؟ـ قـالـ : تـغـسـلـهـ امـرـأـهـ ، أـوـ دـوـ قـرـابـتـهـ إـنـ كـانـ لـهـ ، وـتـصـبـ النـسـاءـ عـلـيـهـ الـمـاءـ صـبـاـ».

وفي المرأة إذا ماتت : **يُدْخِلُ زَوْجُهَا يَدَهُ تَحْتَ قَمِيصِهَا فَيَغْسِلُهَا**»^(٣).

(١) وسائل الشيعة : ٢ : ٥٣٢ ، الباب ٢٤ من أبواب غسل الميت ، الحديث ١٢ .

(٢) قد عرفت احتمالية كون التعبير المذكور موجباً للإرسال .

(٣) وسائل الشيعة : ٢ : ٥٢٩ ، الباب ٢٤ من أبواب غسل الميت ، الحديث ٣ .

لا يقال: إنّ مقتضى بعض النصوص التي تضمنّت أنّ الزوج ليس في عدّة من زوجته ، هو البناء على انقطاع علقة الزوجية بينهما ، ففي صحيح زرارة عن أبي عبد الله عليهما السلام في الرجل يموت وليس معه إلا النساء ، قال : **تُغَسِّلُهُ امْرَأَتُهُ؛ لِأَنَّهَا مِنْ فِي عِدَّةٍ، وَإِذَا مَاتَ لَمْ يُغَسِّلُهَا؛ لِأَنَّهُ لَيَسَ مِنْهَا فِي عِدَّةٍ**^(١).

فإنّه يقال: إنّ النصوص المذكورة معارضة بما دلّ على ثبوت عدّة على الرجل كالزوجة حال وفاة زوجته ، ففي موثقة عمّار ، قال : «سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ الْكَفَافُ عَنِ الرَّجُلِ إِذَا كَانَ لَهُ أُرْبَعَ نِسَوةً فَتَمَوَّتْ إِحْدَاهُنَّ، فَهَلْ يَحْلُّ لَهُ أَنْ يَتَزَوَّجَ أُخْرَى مَكَانَهَا؟ قَالَ: لَا، حَتَّىٰ تَأْتِيَ عَلَيْهَا أَرْبَعَةُ أَشْهُرٍ وَعَشْرُ»^(٢) ، فإنّ المستفاد منها ثبوت عدّة وفاة على الرجل من زوجته كثبوتها عليها^(٣).

وقد يضاف لما ذكره بعض الأعلام عليه السلام طائفة ثالثة تدلّ على بقاء علقة الزوجية بين الزوجين حتّى بعد وفاتهما ، وهي النصوص التي تضمنّت إضافة المرأة إلى زوجها حتّى بعد الموت ، وثبتت جملة من الأحكام عليه تجاهها ، مثل كفنها ، ففي خبر إسحاق بن عمّار ، عن أبي عبد الله عليهما السلام ، قال : **«الرَّوْجُ أَحَقُّ بِاِمْرَأَتِهِ حَتَّىٰ يَضَعَهَا فِي قَبْرِهَا»**^(٤) . ودلالتها على المطلوب من بقاء الزوجية بينهما بعد الموت صريحة ، فقد عبر عليهما بالزوج ، وهذا يعني أنّه متلبّس بالعنوان حتّى بعد وفاتها . نعم ، هي ضعيفة السنّد بوقوع سهل بن زياد في سندها ، وقد عرفت حاله فيما سبق .

وقد منع مختار بعض الأعلام عليه السلام لعدم تمامية ما تمسّك به لإثباته ، فلو حظ عليه :

(١) وسائل الشيعة : ٢ : ٥٣٣ ، الباب ٢٤ من أبواب غسل الميت ، الحديث ١٣.

(٢) وسائل الشيعة : ٢٠ : ٥٢١ ، الباب ٣ من أبواب ما يحرم باستيفاء العدد ، الحديث ٥.

(٣) وسائل الإنجاب الصناعية : ٥١٢ - ٥١٥ (بتصرّف).

(٤) وسائل الشيعة : ٢ : ٥٣١ ، الباب ٢٤ من أبواب غسل الميت ، الحديث ٩.

أولاً: بمنع دلالة النصوص المذكورة والتي تضمنت تغسيل الرجل زوجته والنظر إلى بدنها ولمسه على بقاء علقة الزوجية بينهما ، حتى بعد وفاتها .

ثانياً: إن ما تضمنته بعض النصوص من أنها في عدّة منه ، لا يثبت بقاء الزوجية بينهما ، فإن غايتها بيان الفرق بين الرجل والمرأة في جواز النظر لأحدهما الميت من الآخر منهما ، فيجوز للمرأة دون الرجل لكونها في عدّة .

ثالثاً: إن إطلاق لفظ الزوج على الرجل المتوفّة زوجته ليس إطلاقاً حقيقة ، لأن الاستعمال أعمّ من الحقيقة ، ولم يتضح استعمال العرف إياه في هذا المورد من دون عناء وتجوز حتى يمكن الاستناد إليه .

إن قلت: إن مما يساعد على صحة إطلاق لفظ الزوج عليه حقيقة دون تجوز وعناية ، أمران :

أحدهما : عدم صدق الزنا على وقوعه عليها بعد الوفاة لغة ولا عرفاً ، مع أنها لو كانت أجنبية عنه لصدق ذلك حتى لو كان الواطئ هو زوجها السابق .

ثانيهما : عدم الحاجة إلى تجديد عقد النكاح بين الزوجين اللذين مات أحدهما ثم عاد من جديد إلى الحياة بعد مدة من الزمن ، بل يرى العرف بقاء الزوجية بينهما كما كانوا قبل الوفاة .

قلت: يمكن دفع الثاني منهمما بأن زوال العلاقة الزوجية الموجب لعدم صدق عنوان الزواج عليه حقيقة وأن استعماله يكون بعناء وتجوز مشروط بعدم عود الميت إلى الحياة من جديد ، وإلا لو عاد كشف ذلك عن عدم زوال الزوجيةمنذ البداية ، وهذا غير ما نحن فيه^(١) .

الثاني: الاستناد إلى استصحاب بقاء العلاقة الزوجية بينهما وجواز النظر^(٢) ،

(١) وسائل الإنجاب الصناعية : ٥١٦ و ٥١٧ (بتصريف) .

(٢) ظاهر عبارة المصنف الإشارة إلى استصحابين في المقام : أحددهما موضوعي ، «

فقد كان هناك يقين بوجود هذه العلاقة قبل حصول وفاة أحدهما ، وبحصول الوفاة يتولد شك في بقاء العلاقة المذكورة أولاً ، فيستصحب بقاءها .

وقد ذكر المصنف (وفقه الله) أن جريان الاستصحاب في المقام مبني على جريانه في الأحكام الإلزامية ، خلافاً لما عليه بعض الأعظم ، وشيخنا التبريزي رحمه الله ، من البناء على عدم جريانه فيها ، بسبب تعارض استصحاب بقاء المجعل مع استصحاب عدم الجعل ^(١) ، فإن استصحاب الزوجية وهو الحكم المجعل معارض

» والآخر حكمي ، فال موضوعي هو استصحاب بقاء الزوجية . والحكمي هو استصحاب جواز النظر ، مع أن المذكور في المتن بعد ذلك منصب على خصوص الاستصحاب الحكمي .

(١) وفقاً لما ذكره الشيخ الأعظم رحمه الله في رسائله ، يظهر أن أول من فرق في شمولية الاستصحاب وعموميته هو المحقق النراقي رحمه الله ، فاختار جريانه في الشبهات الموضوعية وعدم جريانه في الشبهات الحكمية . وتبعه على ذلك بعض الأعظم رحمه الله وشيخنا التبريزي رحمه الله . على أنه لو نسب التفصيل المذكور لبعض الأعظم رحمه الله لم يكن ذلك خطأً ، لأنّه تصدّى لدفع جميع الإيرادات التي أوردت على مختار الفاضل النراقي رحمه الله ، والتي أوردها الشيخ الأعظم رحمه الله في الرسائل ، وأوردها الأخوند رحمه الله في الكفاية وغيرهما . وذكر أن المانع من جريان الاستصحاب فيها يرجع إلى وجود معارضة دائمًا لاستصحاب عدم الجعل في المقدار الزائد .

توضيحه: إذا طهرت المرأة من حيضها ، وأراد زوجها الوقوع عليها قبل الغسل ، وشك في جواز ذلك ، فإنه لا يمكن التمسك باستصحاب عدم الجواز ، اعتماداً على أنّ لنا يقيناً بعدم جواز المقاربة قبل انقطاع الدم ، ونشك في جوازه بعد انقطاعه ، فنستصحب بقاء عدم الجواز . والمانع من جريان الاستصحاب المذكور وجود معارضة له باستصحاب عدم جعل الشارع المقدّس حرمة المقاربة في حال انقطاع الدم وقبل الاغتسال . فإن الثابت تشريعه عنه ، حرمة المعاشرة حال وجود الدم ، وحصل شك في شمول التشريع لحال انقطاعه قبل الغسل ، أم لا ، فيستصحب عدم الجعل ، وعدم الحرمة .

«

باستصحاب عدم الجعل الزائد لها لما بعد الموت ، فيتساقطان .

بل إنّه حتّى على القول بعدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكميّة ، يجري الاستصحاب في المقام ؛ لأنّ المانعين من جريانه يخصّون ذلك بالأحكام الإلزامية ، دون الأحكام الترخيصيّة ؛ لعدم حاجتها لجعل لأنّها كانت على الإباحة قبل حصول التشريع ، فلم يحتاج الشارع المقدّس لجعل لها . فلا تقع المعارضة بين استصحاب الإباحة ، واستصحاب عدم جعلها ؛ لما عرفت من أنها الأصل ، فلا تحتاج جعلاً . وهذا ينطبق في المقام ، فإنّ تغسيل الزوجة - مثلاً - كان مباحاً ، وبعد الموت يشك في بقائه فيستصحب ، ومن الواضح أنّ استصحاب إباحة التغسيل ليس حكماً إلزامياً ، بل هو حكم ترخيصي ، كما لا يخفى .

وقد يمنع جريان الاستصحاب المذكور ، سواء بني على جريانه في الشبهات الحكميّة كما هو المشهور ، أم لم يكن مطلقاً ، أم خصّ جريانه في الشبهات الحكميّة

» وبعبارة ثانية: إنّه لا يوجد جعل لحرمة المعاشرة قبل صدور التشريعات من الشارع المقدّس ، وبعد وصول الشريعة السمحاء تضمنّت المنع من المقاربة حال وجود الدم ، فصارت حرمة المقاربة مجنولاً حال وجود الدم ، فإذا انقطع الدم وحصل شك في جواز المقاربة قبل الغسل ، فيمكن إجراء استصحاب عدم جعل الحرمة لهذا المقدار الزائد ، وقصرها على خصوص حال وجود الدم ، كما يمكن إجراء استصحاب حرمة المقاربة للبيتين السابق حال وجود الدم ، فتفتح المعارضة بين استصحاب عدم جعل الحرمة ، واستصحاب الحرمة ، والنتيجة هي التساقط ، وعندها يلجأ لأصل عملي آخر وهو البراءة .

مثال آخر: صلاة الجمعة ، إذا حصل شك في وجوبها في زمن الغيبة ، فيمكن استصحاب وجوب ذلك للبيتين بوجوبها في زمن الحضور ، لكن هذا الاستصحاب معارض باستصحاب عدم الجعل الزائد الدال على اختصاص الحكم بزمن الحضور ، فيتعارضان ويتساقطان ويلجأ لأصل البراءة الذي يقضي بعدم وجوبها في زمن الغيبة .

نعم ، خص الله عدم الجريان بالأحكام الإلزامية ، ولذا لا إشكال عنده في جريانه في الأحكام الترخيصيّة .

الإلزامية؛ وذلك لعدم تمامية أركانه.

توضيح ذلك: لقد تقرر في محله أنه يلزم لجريان الاستصحاب توفر أركانه ، والتي منها وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة ، وهذا ما لا يتوفّر في المقام ، فإنّ القضية المتيقنة مغايرة للقضية المشكوكة ، فلا مجال لجريان الاستصحاب عندها ، فإنّ المتيقن هو الزوجية الواقعه بين الطرفين اللذين كانا على قيد الحياة ، بينما المشكوك هو زوجية فلان أو فلانة الميّت لفلان الحي ، وهذا يعني أنّ المتيقن هو الزوجية الواقعه بين الحيّين ، بينما المشكوك هو الزوجية الواقعه بين الحي والميّت ، وهذا يكشف عن وجود مغايرة بين القضيّتين المانع من جريان الاستصحاب ؛ لما عرفت من شرطية الاتّحاد بينهما لجريان^(١).

نعم ، لو قيل أنّ جريان الاستصحاب بلحاظ الزوجية ، وليس بلحاظ الزوج أو الزوجة ، فالظاهر إحراز وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة ، فيمكن جريانه حينئذ . والظاهر أنّ لتحديد موضوع الاستصحاب دخالة بحقيقة عقد النكاح ، وأنّه يختلف توفر الركن الثالث حسب المختار فيه ، وتفصيل حقيقة عقد النكاح تطلب من كتاب النكاح .

ثم إنّه لو لم يقبل بجريان الاستصحاب لأي أمر ، فسوف تصل النوبة - حال الشك في حرمة تغسيل الزوج زوجته ، أو الزوجة زوجها - إلى البراءة؛ لأنّ المورد من صغريات الشك في التكليف .

قوله ٨: «وأمّا وجه استثناء الطفل ، فهو المشهور ، ويكتفي لإثباته أنّ الأخبار الدالّة على اعتبار... إلخ» .

مما يستثنى من اعتبار المماثلة بين الميّت والغاسل ، الطفل ، فيجوز للنساء

(١) وسائل الإنجاب الصناعية: ٥١٧ (بتصرف).

تغسيل الصبي بإجماع العلماء ، كما عن العلامة في التذكرة ، من دون فرق بين حالي الاختيار والاضطرار^(١) . وفي الجواهر أنّ عليه الإجماع المحصل ، فضلاً عن المنقول^(٢) . وخالف الشيخ رحمه الله في كتابه النهاية ، فجوز تغسلهما لغير المماثل بصورة فقد المماثل^(٣) ، فلا يجوز ذلك مطلقاً . نعم ، يظهر من المحقق الحلي رحمه الله في كتابه المعتر^(٤) التوقف في جواز تغسيل الرجل الصبية الأجنبية مطلقاً ، سواء بلغت ثلاثة سنين أم لم تبلغها . وقد علل رحمه الله تفصيله بين جواز ذلك في الصبي دون الصبية ، بأنّ الشرع أذن في اطّلاع النساء على الصبي لافتقاره إليهنّ في التربية ، وليس كذلك الصبية ، والأصل حرمة النظر^(٤) .

ويمكن الجواب عن بعض ما أفاده رحمه الله ، بأن متعلق حرمة النظر في الآية الشريفة لم يذكر ، وبالتالي يقتصر على القدر المتيقن ، وهو خصوص المرأة الكبيرة المأمورة بالستر والحجاب ؛ لأنّ النظر إليها يوجب إثارة الشهوة ويحرّك الغريرة ، بخلاف الصغيرة ، فإنه لا يتصور أن يكون النظر إليها موجباً لذلك ، وعليه عند الشك في جواز النظر إليها وعدمه ، سوف يكون المرجع هو أصالة البراءة .

وكيفما كان ، فإنّه يدلّ على مختار المشهور أمران :

الأول: إنّ ما دلّ على اعتبار المماثلة بين الغاسل والمميت مختصّة بالرجل والمرأة ، وهذا لا ينطبق على الصبي والصبية لعدم صدق عنوان الرجل والمرأة عليهم ، فيرجع إلى إطلاقات أدلة شرح غسل الميّت ، وهي تقتضي جواز تغسيل النساء للصبي ، وتغسيل الرجال للصبية .

(١) تذكرة الفقهاء : ١ : ٣٤٥ ، مسألة ١٣٤ .

(٢) جواهر الكلام : ٤ : ٧٦ .

(٣) النهاية للطوسي : ٤١ .

(٤) المعتر : ١ : ٣٢٤ .

الثاني: موثقة عمار المذكورة في المتن^(١). ودلالتها على المدعى واضحة. كما لا خدشة في سندتها؛ لأنَّ للشيخ إلى محمد بن أحمد بن يحيى بن عمران الأشعري - صاحب نوادر الحكمة - طرقاً ذكرها في الفهرست، وهي كالتالي: أحدها: عدَّة من أصحابنا، عن أبي المفضل، عن ابن بطة القمي، عن محمد بن أحمد بن يحيى.

ثانية: الحسين بن عبد الله وابن أبي جيد، جميعاً عن محمد بن محمد بن يحيى عن أبيه، عن محمد بن أحمد بن يحيى.

ثالثها: أخبرنا بها جماعة، عن أبي جعفر بن بابويه، عن أبيه. ومحمد بن الحسن، عن أحمد بن إدريس. ومحمد بن يحيى، عنه^(٢).

وقد منع المحقق الهمданى رحمه الله دلالته على جواز تغسيل الرجل الصبيّة، وخصّه بجواز تغسيل النساء للصبيّ؛ لأنَّ المستفاد من ذيلها وهو قوله: «يُغَسِّلُهَا رَجُلٌ أَوْلَى النَّاسِ بِهَا» أنَّ حكمها حكم المرأة في أنه إذا لم يوجد المماطل، يتولى غسلها رجل من ذوي الأرحام، ولا يجوز للأجنبي تغسلها^(٣).

وأجاب عنه بعض الأعاظم رحمه الله، بوجود محتملين في التعبير بالأولوية المذكورة في المؤتّق:

الأول: أن يكون المقصود منها الأولوية العرفية، يعني من يلي أمرها، ويتوَلِّ إدارة شؤونها؛ لأنَّ الطفل في هذا السن لا يمكنه إدارة شؤونه من المأكل والمشرب، وغير ذلك، خصوصاً الصبيّة، فإنَّها تحتاج عادة إلى من يدبّر أمرها وشؤونها، وهذا هو أولى الناس بها عرفاً.

(١) وسائل الشيعة: ٢: ٥٢٧، الباب ٢٣ من أبواب غسل الميت، الحديث ٢.

(٢) الفهرست للطوسى: ٢٢١، الرقم ٣٧.

(٣) مصباح الفقيه - الطبعة القديمة - ١: ٣٦٣.

الثاني: أن يكون المقصود منها الأولوية في الإرث ، كما هو الحال في الصلاة على الميت ودفنه ، وغير ذلك .

وعلى كلا الاحتمالين ليس في المؤتّق دلالة على اعتبار كون الرجل المغسل للصبية محرماً ؛ لأنّ الأوليّة في الإرث لا تستلزم المحرمية ، بل مقتضى إطلاقها عدم اعتبار كون الرجل من المحارم .

ولعلّ الوجه في تقييد الرجل في الرواية بكونه أولى الناس بها عدم جريان العادة على تغسيل الرجال و مباشرتهم لتنظيف الأطفال ، إنّما جرت العادة على تغسيل المرأة للصبي والصبية ، فتراهنّ يصحّن الصبي أو الصبية معهن إلى الحمامات ، ويغسلنّهم دون الرجال ، ومن ثمة قيدت الرجل بكونه أولى الناس بها وممن يتصدّى لأمر الصبية وشأنها .

ولا يخفى أن التوجيه الذي ذكره لتقييد الرجل في المؤتّق ، هو عين ما ذكره **المحقق الحaji** رحمه الله في المعتبر ، وزيادة بيان له .

وأمّا جوابه عن كلام المحقق الهمданى رحمه الله فلم يتّضح لي وجهه ، فإنّ حمل الأوليّة الشرعية الموجودة في الميراث على كون الوارث ليس محرماً بعيد غايته ، لكونه من الفرد النادر أن تفقد جميع الطبقات لتصل النوبة إلى من يقوم مقام الطبقة الثالثة من الأعمام والأخوال مثلاً . وأما المحتمل الأول - وهو الأوليّة العرفية - فإنّ كان المتصدّي لذلك أحد المحارم عاد إلى الأوليّة الشرعية ، فلا معنى للقسمة المذكورة وإن كان أجنبياً فلن يجوز له تغسيلها ؛ بعد حمل الأوليّة المذكورة في المؤتّق عليه ، ولا أقلّ من الشك ، فيقتصر على القدر المتيقّن .

وعليه يلزم رفع اليد عن الإطلاقات بمقتضى المؤتّق ، والبناء على عدم جواز تغسيل الرجل للصبية وإن لم تبلغ ثلاثة سنين ، ولا أقلّ من أن ذلك هو مقتضى الاحتياط .

قوله ٩: «وَأَمّا التقييد بثلاث سنين ، بالرغم من أَنْ عنوان الرجل والمرأة لا يصدق ما دام لم ... إلخ ».

مع أَنْ عنوان الرجل والمرأة المأخوذان فيما دلّ على اعتبار المماثلة بين الغاسل والميّت في التغسيل ، لا يصدقان إلّا بعد البلوغ فلا يقال للصبيّ ما لم يبلغ : رجلاً ، وكذا لا يقال للصبيّة ما لم تبلغ : امرأة ، إلّا أَنَّ المشهور بين الأعلام تقييد جواز تغسيل الرجل للصبيّة بعد بلوغها ثلاثة سنين ، فلا يجوز له تغسيلها بعد ذلك ، وكذا جواز تغسيل المرأة للصبيّ ما لم يبلغ ثلاثة سنين ، فلا يمكنها تغسيله بعد ذلك . وخالف في ذلك المفید وسلاّر ، فقاًلا بجواز تغسيل الصبيّ مجرّداً ولو كان ابن خمس سنين^(١) ، وقال الصدوق عليه السلام بجواز تغسيل الرجل الصبيّ مجرّداً إذا كان عمرها أقلّ من خمس سنين^(٢) . واستظره في المدارك أقوائیّة القول باعتبار الخمس سنين^(٣) .

واستدلّ للمشهور بخبر أبي النمير المذكور في المتن^(٤) . وهو واضح الدلالة على تحديد جواز تغسيل النساء للصبيّ ببلوغه ثلاثة سنين ، فلا يجوز لهنّ تغسيله بعد ذلك . وأَمّا الصبيّة ، فإنّه يتلزم بجواز تغسيلها لهذا السنّ كما هو المشهور بالأولويّة ، فإنّ عورة الصبيّ المختصة بالقبيل والدبر ، فلا يجوز للمرأة تغسيله إذا زاد على ثلاثة سنين ، فمن باب أولى يمنع الرجل من تغسيل الصبيّة إذا بلغت أكثر من ثلاثة سنين ، وجسدها كله عورة بالنسبة إليه إلّا ما استثنى .

إلّا أنَّ الخبر المذكور ضعيف سندًا ، فإنّ راويه وهو أبو النمير مجهول الحال ،

(١) المقنية : ٨٧. المراسيم العلوية : ٥١.

(٢) المقعن : ٦٢.

(٣) مدارك الأحكام : ٢ : ٦٨.

(٤) وسائل الشيعة : ٢ : ٥٢٦ ، الباب ٢٣ من أبواب غسل الميّت ، الحديث ١.

فقد خلت المصادر الرجالية من التعرض لبيان حاله . نعم ، قد يوثق لوقوعه في أسناد كامل الزيارات . وقد عرفت حال هذا الوجه فلانعید . نعم ، لو تم جبر الخبر بعمل المشهور بعد تمامية الكبرى المذكورة ، كان ذلك موجباً للبناء عليه ، وإنما يتنزل الفقيه للاح提اط اللزومي حذراً من مخالفته المشهور .

والإنصاف أن الجزم بحصول الصغرى بعد تمامية الكبرى صعب جداً ؛ لما عرفت أن المسألة خلافية في تحديد مقدار السن الذي يجوز التغسيل إليه ، ومخالفته بعض القدماء توحى بإعراض منهم عن العمل على طبقه ، فكيف يحرز جبره ؟ فتأمل .

وعليه سوف يكون المحكم بالنسبة للصبي هو إطلاق موثق عمر المتقدم ، وهو يقضي بجواز تغسيل الصبي حتى يحرم النظر إلى عورته ، وهذا ظاهر بمرحلة التمييز .

قوله ١٠ : « وأما استثناء المحارم ، فلموثقة سماعة : سالت أبا عبد الله عائلاً عن رجل مات وليس ... إلخ ».

المورد الثالث من الموارد المستثناء من اعتبار المماثلة بين الغاسل والميت ، المحارم ، فيجوز لهم تغسيل بعضهم بعضاً ، وهو مما لا خلاف فيه في الجملة بين الفقهاء . بل عن الفاضل النراقي رحمه الله في المستند دعوى الإجماع عليه ^(١) . وفي الجواهر بلا خلاف أجده في الجملة ، بل هو إجماعي ^(٢) . ويدل عليه موثقة سماعة المذكورة في المتن ^(٣) . ودلائلها على جواز تغسيل المحارم بعضهم البعض واضحة . هذا ، وقد اختلفت النصوص في موضوع الحكم ، فهل هو المحرمية ، كما في

(١) مستند الشيعة : ٣ : ٨٩.

(٢) جواهر الكلام : ٤ : ٦٣.

(٣) وسائل الشيعة : ٢ : ٥١٩ ، الباب ٢٠ من أبواب غسل الميت ، الحديث ٩.

موئقة سماعة ، أو الرحمة كما في صحيح الحلبـي عن أبي عبد الله علـيـه السلام : أنـه سـئـل (١) عنـ الرـجـل يـمـوت وـلـيـس عـنـه مـن يـغـسـلـه إـلـا النـسـاء ، قـالـ : « تـغـسـلـه اـمـرـأـتـه ، أـوـ ذاتـ قـرـابـتـه إـنـ كـانـتـ لـه ، وـيـصـبـ النـسـاء عـلـيـه الـمـاء صـبـاـ » (٢) .

ولـا يـخـفـي أـنـ النـسـبة بـيـنـ العـنـوانـينـ عـمـومـ منـ وـجـهـ ؛ لـأنـهـ قـدـ يـكـونـ قـرـابـةـ وـرـحـمـاـ وـلـيـسـ مـحـرـمـاـ ، كـابـنـ الـعـمـ وـابـنـ الـخـالـ ، وـابـتـيهـماـ ، وـقـدـ يـكـونـ مـحـرـمـاـ وـلـيـسـ قـرـابـةـ كـالـأـخـ الرـضـاعـيـ - مـثـلاـ. بلـ قـدـ يـدـعـىـ شـمـولـهـ لـلـمـحـرـمـ بـالـمـصـاهـرـةـ أـيـضاـ. وـالـأـكـثـرـ فـيـ عـبـارـاتـ الـفـقـهـاءـ عـلـىـ الـحـدـيـثـ عـنـ الـمـحـرـمـ ، وـلـيـسـ الـرـحـمـ ، وـتـفـصـيلـ ذـلـكـ يـطـلـبـ مـنـ الـبـحـوـثـ الـمـطـوـلـةـ .

هـذـاـ ، وـقـدـ وـقـعـ الـخـلـافـ بـيـنـ الـأـعـلـامـ فـيـ مـوـارـدـ نـشـيرـ لـبعـضـهـ بـصـورـةـ إـجمـالـيـةـ ، وـتـفـصـيلـهـ يـطـلـبـ مـنـ الـكـتـبـ الـمـطـوـلـةـ :

أـحـدـهـ : الـمـنـسـوبـ إـلـىـ الـمـشـهـورـ أـنـ جـواـزـ تـغـسـيلـ الـمـحـارـمـ بـعـضـهـمـ بـعـضـاـ مـعـلـقـاـ عـلـىـ فـقـدـ الـمـمـاـثـلـ ، فـلـاـ يـجـوزـ ذـلـكـ حـالـ وـجـودـهـ ، بـلـ عـنـ ظـاهـرـ الـعـلـامـةـ فـيـ التـذـكـرـةـ دـعـوـيـ الإـجـمـاعـ عـلـيـهـ (٣) . وـخـالـفـ فـيـ ذـلـكـ اـبـنـ إـدـرـيسـ ، وـالـعـلـامـةـ فـيـ الـمـسـتـهـيـ ، وـالـفـاضـلـ الـهـنـدـيـ ، وـصـاحـبـ الـمـدارـكـ ، وـالـسـبـزـوـارـيـ فـيـ الـذـخـيرـةـ ، فـقـالـوـاـ بـجـواـزـ ذـلـكـ مـطـلـقاـ (٤) . وـعـنـ الـعـلـامـةـ فـيـ الـمـخـتـلـفـ أـنـ هـذـاـ هـوـ مـذـهـبـ الـأـكـثـرـ (٥) .

(١) قد سمعت أـنـ التـعـبـيرـ المـذـكـورـ يـوـحـيـ بـالـإـرـسـالـ ، وـقـدـ ذـكـرـ بـعـضـهـمـ أـنـ اـحـتمـالـ الـإـرـسـالـ مـدـفـوعـ بـجـريـانـ أـصـالـةـ الـحـسـنـ . هـذـاـ بـعـدـ الـبـنـاءـ عـلـىـ تـامـاـتـهـ الـكـبـرـيـ ، مـعـ أـنـهـ لـلـنـقـاشـ فـيـ الصـغـرـىـ مـجـالـ أـيـضاـ ، لـيـسـ هـذـاـ مـحـلـهـ .

(٢) وـسـائـلـ الشـيـعـةـ : ٢: ٥١٧ ، الـبـابـ ٢٠ـ مـنـ أـبـوـابـ غـسـلـ الـمـيـتـ ، الـحـدـيـثـ ٣ـ .

(٣) تـذـكـرـةـ الـفـقـهـاءـ : ١: ٣٥٩ ، مـسـأـلةـ ١٢٨ـ .

(٤) السـرـائـرـ : ١: ١٦٨ـ . مـنـتـهـيـ الـمـطـلـبـ - الـطـبـعـةـ الـقـدـيمـةـ - : ١: ٤٣٦ـ . كـشـفـ الـلـثـامـ : ٢: ٢٢١ـ .

مـدارـكـ الـأـحـكـامـ : ٢: ٦٥ـ . ذـخـيرـةـ الـمـعـادـ - الـطـبـعـةـ الـقـدـيمـةـ - : ١: ٨٢ـ .

(٥) مـخـتـلـفـ الشـيـعـةـ : ١: ٤٠١ـ .

ثانيها : المشهور بين الفقهاء تقيد جواز تغسيلهم من وراء الثياب ، وفي **الحدائق** أنه المعروف في **كلام الأعلام**^(١) ، ونسبة في **التذكرة لعلمائنا**^(٢) . وخالف ابن زهرة ، والشهيد الأول في الذكرى ، وصاحب المدارك ، والفضل الهندي ، وغيرهم ، فقالوا بعدم اعتبار الشرط المذكور^(٣) .

قوله ١١ : «وَمَا اسْتَثنَاءُ الشَّهِيدَ بِأَحَدِ الْقِيُودِ الْثَلَاثَةِ، فَلَا طَلاقٌ صَحِيقَةُ أَبْيَانِ ابْنِ تَغْلِبِ، قَالَ: ... إِلَخْ».»

لا يجب تغسيل الشهيد ، فيستثنى مما دلّ على وجوب تغسيل الميت إذا استشهد في أحد موارد ثلاثة :

الأول : أن يكون ذلك بين يدي الإمام المعصوم عليه السلام . وقد اقتصر على ذكره المفید في المقنعة ، وسلاطير المراسيم ، والمحقق الحلبي في الشرائع ، وغيرهم^(٤) .

الثاني : أن يكون ذلك بين يدي نائبه الخاص ، وهو من نصبه المعصوم عليه السلام بشخصه ، لا أن يكون نصبه بعنوانه ، كالسفراء الأربع ، فإنهم مصداق للنائب الخاص ، وهذا بخلاف الفقيه فإنه منصوب بعنوانه ، فلا يعد نائباً خاصاً ، بل هو نائب عام . وقد ذكره الشيخ في المبسوط ، وابن إدريس في السرائر ، والعلامة في المتن^(٥) .

الثالث : أن يكون استشهاده دفاعاً عن بيضة الإسلام ، ويقصد من بيضة الإسلام ،

(١) **الحدائق الناضرة** : ٣: ٣٩٥.

(٢) **تذكرة الفقهاء** : ١: ٣٥٩.

(٣) **غنية النزوع** : ١٠٢ . ذكرى الشيعة : ١: ٣٠٦ . **مدارك الأحكام** : ٢: ٦٥ . **كشف اللثام** : ٢: ٢١٩ .

(٤) **المقنعة** : ٨٤ . **المراسيم العلوية** : ٤٥ . **شرع الإسلام** : ١: ٣٠ .

(٥) **المبسوط** : ١: ١٨١ . **السرائر** : ١: ١٦٦ . متنهى المطلب - الطبعة القديمة - : ١: ٤٣٣ .

أصله ومجتمعه . وهي التي يكون استئصالها سبباً لاستئصال أصل الإسلام . كما لو هجم الكفار على بلاد المسلمين ودفع المسلمين عن بلادهم ، فإن المقتول يكون مقتولاً دفاعاً عن بيعة الإسلام .

وعن الشيخ في الخلاف ، والسيد في الغنية ، والفضل الهندي في الكشف ، دعوى الإجماع عليه^(١) . وقال في الجوادر بقيام الإجماع محضًا ومنقولاً مستفيضاً إن لم يكن متواتراً على استثناء الشهيد من التغسيل^(٢) . وفي المعتبر والذكرة أن عليه إجماع أهل العلم ، ما خلا سعيد بن المسيب والحسن^(٣) .

ويدل عليه صحيحة أبان المذكورة في المتن^(٤) . ودلالة على المدعى من خلال قوله : «يُقتلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» ، فإنه شامل للثلاثة .

وقد يخدش في دلالتها بأنها ليست مختصة بالعناوين الثلاثة المذكورة ، بل إنها تشمل من قُتل في سبيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وكذا من قُتل في طلب العلم ، فإنه ينطبق عليهما أنهما قتلا في سبيل الله .

وأجاب عن ذلك بعض الأعظم^{عليه السلام} ، بأن ذيل الصحيح وهو قوله عليه السلام : «إِلَّا أَنْ يُدْرِكَهُ الْمُسْلِمُونَ وَبِهِ رَمَقٌ» قرينة على اختصاص ذلك بالعناوين الثلاثة دون غيرها ، وهو من قُتل بين الصفوف وفي المعركة للجهاد ، أو للدفاع^(٥) .

ولا يخفى ما فيه ؛ ضرورة أنه يمكن للMuslimين أن يدركوا المقتول في سبيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ومن كان في طلب العلم ، وبه رقم .

(١) الخلاف : ١: ٧١٠ ، مسألة ٥١٤ . غنية النزوح : ١٠٢ . كشف اللثام : ٢: ٢٢٧ .

(٢) جواهر الكلام : ٤: ٩١ .

(٣) المعتبر : ١: ٣٠٩ . تذكرة الفقهاء : ١: ٣٧١ .

(٤) وسائل الشيعة : ٢: ٥٠٩ ، الباب ١٤ من أبواب غسل الميت ، الحديث ٧ .

(٥) كتاب الطهارة للسيد الخوئي : ٨: ١٧٢ .

والاولى أن يستدل على ذلك بما ورد في النصوص من التعبير بالشهيد ، مثل صحيح إسماعيل بن جابر وزراة ، عن أبي جعفر ع : « قلت له : كيف رأيت الشهيد يدفن بدمائه ؟ قال : نعم ، في ثيابه بدمائه ، ولا يحنط ولا يغسل ، ويُدفن كما هو »^(١) .

ومنع بعض الأساطين لله دلالته لإجماله^(٢) ، في غير محله ؛ لأن المتفاهم العرفي من التعبير المذكور هو من قتل في المعركة ، وكذا عند الرجوع لكلمات أهل اللغة ، فإن المستفاد منها ذلك . نعم ، لو كان مراده من الإجمال سعة المفهوم وضيقه ، بحيث أن العرف يلتزم بصدق عنوان الشهيد - مثلاً على كل من قتل دفاعاً عن عرضه وماليه ، وكذا من كان في طريق طلب العلم وقتل ، أو من كان في مورد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وقتل ، وهكذا ، بينما قد يكون المقصود شرعاً أضيق دائرة من ذلك ، فيكون المفهوم مردداً بين السعة والضيق ، كان له وجه ، فتأمل .

وقد وقع الخلاف في تحديد المقصود من الشهيد ، والظاهر من غير واحد من الأعلام ، كالسيّد ابن زهرة ، والمحقق في المعتبر ، والشهيد في الذكرى والدروس ، وأصحاب المدارك والذخيرة والحدائق ، أنه من قتل في سبيل الله في كل جهاد بحق ولو في حال الغيبة ، كما لو دهم المسلمين عدو يخاف منه على بيضة الإسلام ، فقتل شخص كان شهيداً^(٣) .

وخصّه جماعة - منهم المفيد ، والعلامة لله ، وغيرهما - بخصوص من قتل بين يدي الإمام ع ^(٤) .

(١) وسائل الشيعة : ٢ : ٥٠٩ ، الباب ١٤ من أبواب غسل الميت ، الحديث .٨.

(٢) مستمسك العروة الوثقى : ٤ : ٩٨ .

(٣) المعتبر : ١ : ٣١١ . ذكرى الشيعة : ١ : ٣٢١ . الدروس الشرعية : ١ : ١٠٥ . مدارك الأحكام : ٢ : ٧٠ . ذخيرة المعاد - الطبعة القديمة : ١ : ٩٠ . الحدائق الناضرة : ٣ : ٤١٥ .

(٤) المقنية : ٨٤ . تذكرة الفقهاء : ١ : ٣٧٤ ، مسألة ١٣٩ .

ومقتضى أحد العناوين الثلاثة السابقة في ثبوت الحكم المذكور يستدعي عدم صدق عنوان الشهيد على غيرهم ، بمعنى أنّ الشهيد إنما يطلق على خصوص من قتل في أحد هذه الموارد الثلاثة ، ولا يشمل الحكم غيرها ، فلو قتل الشخص بين يدي الفقيه الجامع للفتاوى ، ولم يكن ذلك دفاعاً عن بيضة الإسلام ، بل كان ذلك في موارد الجهاد البدائي ، فإنّه لا يسقط التغسيل عنه ، بل يلزم تغسله وتكفينه ، وإجراء جميع أحكام الموتى عليه .

وبالجملة: إن إطلاق مفهوم الشهيد يكون مختصاً بأحد العناوين الثلاثة السابقة دون غيرها ، فلا يطلق على من سواه .

ويساعد على ذلك أيضاً انصراف لفظة الشهيد في النصوص لخصوص من يقتل جهاداً حال التصدي للقتال ، ولذا لا يشمل من قتل في مقام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، كما لا يشمل من قتل في طلب العلم ، أو من قتل دون ماله أو عياله ، أو غير ذلك ، لقيام السيرة على خصوص من قتل في ساحات المعركة ، ولانصراف النصوص كما سمعت .

ولا يشمل الحكم المذكور -أعني عدم وجوب التغسيل- من أطلق عليه مفهوم الشهيد في النصوص -كالنساء ، والغرير ، والمهدوم عليه ، وغيرهم- لأنّ المفترض أنّ موضوع الحكم المذكور هو من قُتل في سبيل الله بأحد القيود الثلاثة المتقدمة ، وليس من أطلق عليه عنوان الشهيد . مع أنّ مقتضى ما تقدّم من حصر مفهوم الشهيد في خصوص من توفر على واحد من القيود الثلاثة ، يكشف عن تسميتهم بالشهداء تسمية مجازية .

ويعتبر في ثبوت الحكم المذكور له أن يموت في المعركة ، ولو مات خارجها جرت عليه جميع الأحكام التي تجري على الموتى . وعليه دعوى الإجماع .

ثم إنّ سقوط وجوب التغسيل عنه وعن المقتول برجم أو قصاص عزيمة وليس

رخصة ، فإن الإجماع منعقد على ذلك ، وهذا هو الظاهر من الأدلة الدالة على استثنائهما ممّا يجب تغسيله .

قوله ١٢ : « وأما الكيفية الخاصة في من يقتل برجم أو قصاص ، فهي مما لا خلاف فيها . وقد ... إلخ » .

لا يغسل المقتول برجم أو بقصاص ، وإنما يؤمر بالاغتسال قبل ذلك ، وهذا لا خلاف فيه بين الأعلام . وفي الحدائق أنّ عليه اتفاق الطائفة سلفاً وخلفاً ، والأصحاب قدّيماً وحديثاً^(١) . وقد نفى عنه في السرائر الخلاف^(٢) . ويدلّ عليه خبر مسموع كرددين المذكور في المتن^(٣) ، ودلالتها على المدعى تامة . إلا أنها ضعيفة السنّد ، فقد اشتمل سندّها على : سهل بن زياد ، وقد عرفت أنه موضع خلاف بين الأعلام ، والأقوى البناء على ضعفه . ومحمد بن الحسن بن شمّون ، حيث نصّ ابن الغضائري والنجاشي على تضعيّفه أيضاً^(٤) . نعم ، قد وقع في كامل الزيارات^(٥) .

(١) الحدائق الناضرة : ٣ : ٣٣٣ ، ٤٢٨ .

(٢) السرائر : ٣ : ٤٥٦ .

(٣) وسائل الشيعة : ٢ : ٥١٣ ، الباب ١٧ من أبواب غسل الميت ، الحديث ١ .

(٤) رجال ابن الغضائري : ٩٥ ، الرقم ١٣٧ . رجال النجاشي : ٣٣٥ ، الرقم ٨٩٩ .

(٥) قد يقال أنّ المورد من صغريات المعارضة بين التوثيق والتضعيّف ، ولا مجال في البين للجمع بينهما بكون التوثيق الصادر من ابن قولويه بأنّه ظاهر ، والتضعيّف نصّ ؛ لأنّ المقام مقام شهادة . نعم ، لو قيل - كما عن بعض الأعظم عليه السلام في شأن تفسير القمي - بأنّه يبني على وثاقة من وقع في أسناد الكتاب شرط أن لا يكون قد ورد في حقّه تضعيّف أمكن البناء على تقديم التضعيّف ، وإنّا كان المورد من صغريات المعارضة بعد البناء على تمامية كبرى الكامل . وعندنا لو بني على تقدّم أحدهما على الآخر ، وإنّا فلا مناص من التساقط ، وهذا يجعل ابن شمّون مجحولاً ، ليس ضعيفاً .

والغريب من بعض الأعظم عليه السلام بناءه على القبول بتضعيّف النجاشي في المورد ، «

وعبد الله بن عبد الرحمن ، وهو الأصم المسمعي ، بقرينة الراوي عنه ، وهو ابن شمّون ، والمروي عنه وهو مسمع كردين ، وقد ضعفه ابن الغضائري والنجاشي^(١) ، كما أنه وقع في أسناد **كامل الزيارات**^(٢) . ومسمع كردين ، فإنه لم يرد في حقه توثيق خاص ، إلا أنه يمكن البناء على وثاقته لرواية ابن أبي عمير عنه .

هذا ، وقد ذكر المصنف أنه لو بني على تمامية كبرى الجبر لضعف السنن بعمل المشهور ، أمكن الاستناد إليها والإفتاء على طبقها ؛ لما عرفت من أن ما تضمنته من حكم هو ما أفتى به المشهور ، ما يعني استنادهم إليها .

إلا أن الجزم بتوفّر الصغرى في المقام محل إشكال ، لوجود مرسل الفقيه عن أمير المؤمنين عليه السلام ، كما يوجد ما جاء في **الفقه الرضوي** على ما نقله صاحب المستدرك ، ما يجعل احتمال الاستناد لواحد من هذين مساوياً لاحتمال استنادهم لخبر مسمع ، وبالتالي يصعب الجزم بتحقق الاستناد الموجب للجبر . نعم ، لو بني على كفاية مختار العلمين المحققين النائيني والبروجردي عليهما السلام من كفاية مجرد موافقة فتوى المشهور للخبر الضعيف ليبني على جبره ، كان تاماً .

على أنه لو رفعت اليد عمّا ذكرنا ، أمكن أن يكون مستند المشهور ما ورد في كلمات بعض الأعظم عليه السلام ، وهو ما أشار إليه المصنف في ذيل كلامه ، من أن المسألة ابتلائية كثيرة الدوران في حياة الناس ، فلو كان الغسل واجباً على المرجوم أو المقتض منه ، لذاع وشاع وانتشر ، فإن الرجم وإن كان قليلاً ، ولم يتتفق في عصر النبي وأمير المؤمنين عليهما السلام إلا قليلاً ، إلا أن القصاص كان مورد الابتلاء في عصر النبي عليهما السلام ، وعصر أمير المؤمنين عليهما السلام ، وفي زمان الخلفاء ، مع أنه لم ينقل ذلك بوجه ، ولا تجد

» عدم حمله على أن مصدره تضليل ابن الغضائري ، وأنه منشؤه فساد العقيدة .

(١) رجال ابن الضغائري : ٧٦ ، الرقم ٨٧ . رجال النجاشي : ٢١٧ ، الرقم ٥٦٦ .

(٢) يجري فيه عين ما تقدم في سابقه حرفاً بحرف .

فتوى بوجوب التغسيل عليهما ، فيكون نفس عدم الاشتهرار دليل على العدم^(١) .

التحنيط :

قوله ١ : «أَمّا بِالنَّسْبَةِ إِلَى وجوب التَّحْنِيْطِ بِالنَّحْوِ الْمُتَقْدِّمِ ، فَلِصَحِيْحَةِ زَرَارَةِ عَنْهُمَا عَلَيْهِا... إِلَخْ» .

الحنوط إِسْمَ لِلْطِّيبِ ، وَهُوَ مَا يَعْمَلُ بِالْمَيْتِ ، بَأْنَ يَمْسِحُ الْكَافُورَ الطَّاهِرَ الْمَسْحُوقَ عَلَى مَسَاجِدِهِ السَّبْعَةِ ، وَهِيَ : الْجَبَّةُ ، وَبِاطِنُ الْكَفَّيْنِ ، وَالرَّكْبَتَانِ ، وَإِبَاهَامَا الرَّجْلَيْنِ ، وَيُسْتَحْبَطُ إِضَافَةُ طَرْفِ الْأَنْفِ إِلَيْهَا ، وَيَكُونُ الْمَسْحُ بِالْيَدِ ، بَلْ بِرَاحِتَهَا ، بَلْ ذَكْرُ بَعْضِهِمْ أَنَّهُ يُسْتَحْبَطُ مَسْحُ كُلِّ مَوْضِعٍ مِّنْ بَدْنِهِ فِيهِ رَائِحَةُ كَرِيْهَةِ ، كَالْإِبْطَينِ ، وَاللَّبَّةِ ، وَبِاطِنِ الْقَدْمَيْنِ وَالْكَفَّيْنِ ، وَهَذَا .

وَيَكُونُ كُلُّ ذَلِكَ بَعْدِ الْغَسْلِ ، فَلَا يَجُوزُ قَبْلَهُ ، وَهُلْ يَعْتَبِرُ أَنَّ يَكُونُ قَبْلَ التَّكْفِينِ ؟
الظَّاهِرُ أَنَّهُ لَا يُشْتَرِطُ ذَلِكَ ، فَيَجُوزُ أَنْ يَكُونُ قَبْلَهُ ، كَمَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونُ بَعْدَهُ .

وَكَيْفَمَا كَانَ ، فَإِنَّ مَا ذَكَرَ مِنْ لِزْوَمِ التَّحْنِيْطِ فِي الْمَوْضِعِ السَّبْعَةِ هُوَ الْمَشْهُورُ بَيْنَ الْفَقَهَاءِ ، بَلْ عَلَيْهِ دُعَوْيَ الإِجْمَاعِ مِنَ الشَّيْخِ فِي الْخَلَافِ ، وَالْعَالَمَةِ فِي التَّذْكِرَةِ وَالْمُتَنَهِّيِ .

وَفِي الْجَوَاهِرِ أَنَّ عَلَيْهِ الإِجْمَاعُ مَحْسَلاً وَمَنْقُولاً^(٢) . وَقَدْ نَسَبَ الْفَاضِلُ الْهَنْدِيُّ فِي كَشْفِ الْثَّالِمِ الْقَوْلَ بِالاستِحْبَابِ لِسَلَارِ فِي كِتَابِهِ الْمَرَاسِمِ^(٣) ، وَقَدْ تَأْمَلَ الْمَقْدِسُ

(١) لَعَلَّ مَقْصُودَهُ أَنَّهُ أَنَّهُ يُشَيرُ إِلَى وَجُودِ سِيرَةٍ مُتَشَرِّعَةٍ مُرْتَكَزَةٍ عَلَى عَدَمِ وجوبِ هَذَا الْعَمَلِ؛ لَأَنَّهُ لَوْ كَانَ وَاجِبًا لَانْتَشَرَ، وَلَمَا خَالَفَ الْمُتَشَرِّعَةَ فِي الإِتِيَانِ بِهِ، فَعَدَمُ فَعْلِ الْمُتَشَرِّعَةِ لَهُ يُكَشِّفُ عَنْ عَدَمِ كُونِهِ وَاجِبًا، فَتَأْمَلُ .

(٢) الْخَلَافُ : ١: ٧٠٣ ، مَسَأَلَةٌ ٤٩٥ . تَذْكِرَةُ الْفَقَهَاءِ : ٢: ١٨ ، مَسَأَلَةٌ ١٦٧ . مُسْتَهْبِيُ الْمَطْلَبِ - الطَّبْعَةُ الْقَدِيمَةُ - ١: ٤٢٩ . جَوَاهِرُ الْكَلَامِ : ٤: ١٧٦ .

(٣) كَشْفُ الْثَّالِمِ : ٢: ٢٧٩ . الْمَرَاسِمُ الْعُلُوَيَّةُ : ٥٠ .

الأردبيلي رحمه الله في مجمع البرهان في وجوبه ، بل قد منع من ذلك ^(١) . ولعل من شأنه ما تضمنته بعض النصوص من الأمر بالتكفين بعد التغسيل ، وهي في مقام البيان ، فلو كان واجباً لنصت عليه ، ففي خبر الحلبـي ، قال : « قال أبو عبد الله عليه السلام : يُغسلُ الْمَيْتُ ثَلَاثَ غَسَالَاتٍ : مَرَّةً بِالسَّدْرِ، وَمَرَّةً بِالْمَاءِ يُطْرَحُ فِيهِ الْكَافُورُ، وَمَرَّةً أُخْرَى بِالْمَاءِ الْقَرَاحِ، ثُمَّ يُكَفَّنُ » ^(٢) ، ودلالته على المدعى واضحة في عدم وجوب شيء بين التغسيل والتكفين . نعم ، هو ضعيف سندأ بوقوع سهل بن زياد في سنته . نعم ، هناك معتبر الفضل بن عبد الملك ، حيث جاء فيه : وَتَغْسِلُهُ بِالْمَاءِ وَالْحُرْضِ، ثُمَّ بِمَاءِ وَكَافُورٍ، ثُمَّ تَغْسِلُهُ بِمَاءِ الْقَرَاحِ، وَاجْعَلْهُ فِي أَكْفَانِهِ ^(٣) .

وقد يقال ^(٤) بعدم دلالة النصوص المذكورة على عدم الوجوب ؛ لأنّه يعدّ من تابع التكفين ، وليس واجباً مستقلاً ، كما يشهد به مؤتّق السباباطـي ، عن أبي عبد الله عليه السلام : « أَنَّهُ سُئلَ عَنِ الْمَيْتِ؟ فَذُكِرَ حَدِيثًا يَقُولُ فِيهِ: ثُمَّ تُكَفَّنُهُ، تَبَدَّأُ وَتَجْعَلُ عَلَى مَقْعَدِهِ شَيْئاً مِنَ الْقُطْنِ وَذَرِيرَةٍ وَتَضْمُ فَخِذِيهِ عَلَيْهَا ضَمَّاً شَدِيداً، وَجَمْرٌ ثِيَابَهُ بِثَلَاثَةِ أَعْوَادٍ، ثُمَّ تَبَدَّأُ فَبَيْسُطُ الْلَّفَافَةَ طُولاً، ثُمَّ تَدْرُ عَلَيْهَا شَيْئاً مِنَ الدَّرِيرَةِ، ثُمَّ الْإِزارَ طُولاً حَتَّى يُغَطِّي الصَّدْرَ وَالرِّجْلَيْنِ، ثُمَّ الْخِرْقَةَ عَرْضُهَا قَدْرُ سِبْرٍ وَنَصْفٍ، ثُمَّ الْقَمِيصَ تَشُدُ الْخِرْقَةَ عَلَى الْقَمِيصِ بِحِيَالِ الْعُورَةِ وَالْفَرْجِ حَتَّى لَا يَظْهَرَ مِنْهُ شَيْءٌ، وَاجْعَلِ الْكَافُورَ فِي مَسَامِعِهِ وَأَثْرِ سُجُودِهِ مِنْهُ، وَفِيهِ » ^(٥) .

ولا يخفى مافيـه ، فإنـ المؤتـق المذكور قد تضـمـن تعداد مجموعـة من المستحبـات ،

(١) مجمع الفائدة والبرهان : ١٩٣ : ١ .

(٢) وسائل الشيعة : ٢ : ٤٨١ ، الباب ٢ من أبواب غسل الميت ، الحديث ٤ .

(٣) وسائل الشيعة : ٢ : ٤٨ ، الباب ٢٠ من أبواب غسل الميت ، الحديث ٩ .

(٤) مصباح المنهاج : ٧ : ١٩٠ .

(٥) وسائل الشيعة : ٣ : ٣٣ ، الباب ١٤ من أبواب التكفين ، الحديث ٤ .

وتحمل التحيط على الوجوب لا يستقيم إلا بناء على استفادة الوجوب من حكم العقل ، كما هو مختار المحقق النائيني رحمه الله ، وهو خلاف التحقيق كما قرر في الأصول ، وتفصيل ذلك يطلب من محله . على أن تفصيل المطلب من حيث الوجوب والاستحباب يرجع فيه للكتب المطلولة .

وعلى أي حال ، فيدل على مختار المشهور صحة زارة المذكورة في المتن ^(١) ، ودلالتها على مختار المشهور واضحة .

نعم ، قد يمنع استفادة الوجوب منها ، ورود ذلك في سياق جملة من المستحبات المانع من انعقاد ظهور للفظ في الوجوب ، إلا بناء على مختار المحقق النائيني رحمه الله في دلالة الأمر على الوجوب بحكم العقل .

هذا كلّه مع رفع اليد عن المناقشة السنديّة فيها ؛ لأنّ الشیخ رحمه الله قد رواها بسنده عن علی بن محمد ، والمقصود به هو علی بن محمد بن الزبیر القرشی ، وهو ممّن لم ينصّ على ثاقته بالتوثيق الخاصّ . إلا بناء على ما فهمه السید الداماد رحمه الله من عبارة النجاشی فيه ، حيث قال : «كان علواً في الوقت» ^(٢) ، فقد حملها رحمه الله على أنه كان في غاية الفضل والجلالة في وقته . وقد منع بعض الأعظم رحمه الله دلالتها على ذلك .
نعم ، قد يوثق بأحد وجوه :

منها: كونه أحد مشايخ الإجازة ، وقد بنى غير واحد من الأعلام على تمامية الكبّرى .

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٣٧ ، الباب ١٦ من أبواب التكفين ، الحديث ٦ .

قد يتمسّك بهذا النص للقول بوجوب الدعاء بين التكبيرات الأربع ، لكنّ المشكلة اشتماله على ما لم يلتزم به أحد من الأعلام وهو لزوم القراءة بعد التكبيرة الأولى ، وهذا يشير إلى حصول إعراض من قبلهم عنه ، وليس المورد من صغريات التفكير في الحجّة . هذا كلّه بعد التسلّيم باعتباره سنداً .

(٢) رجال النجاشی : ٨٧ ، الرقم ٢١ .

وقد منعه بعض الأعظم عليه السلام ، مع أنه لو قيل بالتفصيل بين من ينحصر وجوده فقط في اتصال سلسلة السنن فقط ، وبين من يلقى عليه دور في تمحیص النصّ لقبوته وروایته من عدمه ، فلو كان من الثاني ، أمكن البناء على وثاقته ، دون الأول .

ومنها: ما بني عليه شیخنا التبریزی رحمه الله من كونه من المعارض المستغنين عن التوثيق . وعدم وضوح النکتة الفنية التي استند إليها عليه السلام مانع من البناء عليه .

ثم إنّه لو بني على وثاقة الزبیری لما ذكر من وجوه ، أو لغيره ، كما يلاحظه المتابع في كلمات الرجالین ، تبقى مشكلة أخرى ، وهي عدم تمامیة طریق الشیخ عليه السلام إليه ؛ لأنّه مرّ بواسطة أَحمد بن عبدون ، وطريق توثیقه ينحصر في تمامیة کبری وثاقات جميع مشايخ النجاشی عليه السلام ، كما بني على ذلك بعض الأعظم عليه السلام ، مع أنّ المقرّر في محله خلافه .

نعم ، يمكن التغلب على مشكلة ضعف السنن من خلال نظرية التعويض ، فقد وقع في السنن ابن أبي عمير ، وقد صرّح الشیخ عليه السلام في الفهرست بأنّ له طرفاً إلى جميع كتبه وروایاته ^(١) ، وبعض تلك الطرق معتبر ، ولا ريب في كون الروایة محلّ البحث من مرویاته ، فيكون للشیخ عليه السلام طريق آخر إليها يمر بواسطة ابن أبي عمير ، وهو طریق معتبر .

(١) قال في الفهرست : «أخبرنا بجميع كتبه وروایاته :

١ - جماعة ، عن ابن بابویه ، عن أبيه . ومحمد بن الحسن ، عن سعد . والحمیری ، عن إبراهیم بن هاشم ، عنه .

٢ - أخبرنا بها ابن أبي جید ، عن ابن الولید ، عن الصفار ، عن یعقوب بن یزید .
ومحمد بن الحسین ، وأیوب بن نوح ، وإبراهیم بن هاشم ، ومحمد بن عیسی بن عبید ،
عنه .

٣ - رواها ابن بابویه ، عن أبيه . وحمزة بن محمد العلوی ومحمد بن علي ماجیلویه ،
عن علي بن إبراهیم ، عن أبيه ، عنه ». الفهرست : ٢١٩ ، رقم ٦١٧ .

قوله ٢ : «وَأَمَّا كُونَهُ كُفَايَةً ، فَلِمَا تَقْدَمَ فِي تَغْسِيلِ الْمَيِّتِ» .

لا يختلف الحال في وجوب التحنين عما تقدم من تغسيل الميت ، فإنّ المشهور بين الفقهاء أنّه واجب كفائيّ أيضاً مثل تغسيل الميت ، فإذا قام به البعض سقط عن الباقيين .

قوله ٣ : «وَأَمَّا كُونَهُ بَعْدَ التَّغْسِيلِ ، فَيُمْكِنُ اسْتِفَادَتُهُ مِنْ الصَّحِيحَةِ الْمَتَقْدِمَةِ» .

قد عرفت في الفرع الأول أنّه يجب أن يكون التحنين بعد التغسيل ، ولا يجوز أن يكون قبله . ويمكن استفادته ذلك من صحيحة زرارة المتقدمة في الفرع الأول ، فقد جاء فيها : «إِذَا جَفَّقْتَ الْمَيِّتَ» ، فإنّ هذا التعبير ظاهر في الفراغ من التغسيل ، فإنّ التجفيف إنّما يكون بعد الغسل بالماء .

قوله ٤ : «وَأَمَّا اخْتِصَاصُ وَجْبِ التَّحْنِينِ بِالْمَسَاجِدِ السَّبْعَةِ مَعَ أَنَّ الْمَذُورَ فِي الصَّحِيحَةِ ... إِلَخْ» .

قد سمعت فيما تقدم أنّ تحنين الميت يكون بمسح الكافور على مواضع السجود السبعة ، وهذا هو المشهور بين الأعلام ، بل قيل أنّه داخل في معقد الإجماع المدعى من العلامة في كتابه التذكرة والمتهى .

وقد يقال : إنّ مقتضى صحيحة زرارة المتقدمة -بعد دلالتها على وجوب التحنين - عدم انحصر الوجوب في خصوص المساجد السبعة ، بل يلزم البناء على وجوب ذلك في جميع ما تضمنته الصديقة المذكورة .

ويدفع : بحمل ما تضمنه الصحيح على الاستحباب جمعاً بينه وبين ما دلّ على حصر وجوب التحنين في خصوص المساجد السبعة ، وهو موثقة عبد الرحمن بن أبي عبد الله المذكورة في المتن^(١) .

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٣٦ ، الباب ١٦ من أبواب التكفين ، الحديث ١ ، وفي سندتها حميد ﴿

ويعارض مونقة عبد الرحمن ما جاء في صحيحة عبد الله بن سنان : « قلت لأبي عبد الله عليه السلام : كيف أصنع بالحنوط ؟ قال : تَضَعُ فِي فَمِهِ ، وَمَسَامِعِهِ ، وَآثَارِ السُّجُودِ مِنْ وَجْهِهِ وَيَدَيْهِ وَرُكْبَتَيْهِ ^(١) ، فقد خلت من لزوم المسح على الإبهامين .

وقد وجّه بأئن عدم ذكر بعض المساجد لا يمنع من وجوب المسح عليها ؛ لأنّ عدم ذكره ^{عليها} لها جميعاً يعود لاكتفائه بذكر بعضها ، ودلالة المذكور على الباقي . وهو كما ترى ؛ إذ أنّ مقتضى آنه ^{عليها} في مقام البيان يستوجب الإشارة لكلّ ما له دخالة في المطلوب .

وقد أجب عن الصحيح المذكور بكونه معرضاً عنه من قبل الأعلام ، فيسقط عن الحجّية ، والمعارضة - كما هو معلوم - فرعها .

وهو ممنوع ، لكونه من الإعراض الصناعي الناجم من ترجيح أحد المتعارضين على الآخر ، وهذا لا يسلب الحجّية عن الخبر المعارض ، كما عرفت تفصيل ذلك في ما تقدم . مع آنه لا يبعد القول بعمل الصدوق ^{للله} بها ، فإنّ فتواه في المقنع على كفاية المسح على الجبين فقط ^(٢) ، كما يمكن القول بدعوى غير واحد عن العمل بمقتضى المؤثّق ، فإنّ ابن الجنيد وابن أبي عقيل والمفید والحلبي والقاضي ابن البرّاج ، قائلون بوجوب مسح الأنف ^(٣) .

وقد حملها بعضهم على التقية بعد عدم وجاهة الجمع العرفي ^(٤) ، وتفصيل ذلك

» ابن زياد الدهقان ، أبو القاسم وافقـي ثقة . وفيه أيضاً الحسن بن محمد الكندي ، وهو الحسن بن محمد بن سماعة ، من شيوخ الواقفة ، إلا آنه ثقة .

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٣ ، الباب ١٦ من أبواب التكفين ، الحديث . ٣

(٢) المقنع : ٥٩ .

(٣) مختلف الشيعة : ١ : ٣٩٠ . رياض المسائل : ٢ : ١٧٩ . المقنعة : ٧٨ . الكافي في الفقه : ٢٣٧ . المهدّب لابن البرّاج : ١ : ٦١ .

(٤) فقه الصادق : ٣ : ٣٠٤ .

يطلب من مستوى أعلى .

قوله ٥ : «وَأَمّا اعتبار كونه طاهراً، فلأنّه المرتكز في أذهان المتشرّعة؛ إذ الشارع اعتبر الطهارة... إلخ» .

يعتبر في الكافور المستعمل لتحنيط الميّت أن يكون طاهراً ، فلا يصح تحنيطه بالكافور النجس ، وقد ذكر بعض الأساطين عليه السلام أنه لم يقف على من اعتبر شيئاً في الكافور كالطهارة التي ذكرها المصنف ، وقد ذكر عليه السلام أن الدليل على اعتبارها فيه ، يعود للإجماع ^(١) .

وقد تعجب بعض الأعاظم عليه السلام من الاستدلال على الشرط المذكور بالإجماع ، بعد عدم كون المسألة معنونة في كلمات الأعلام .

وقد يعتذر لبعض الأساطين عليه السلام بأنّ مقصوده من الإجماع ليس الإجماع على شرطية الطهارة في الكافور ، وإنّما يقصد بذلك الإجماع على اعتبار طهارة بدن الميّت وكفنه قبل الدفن .

وقد استدلّ المصنف على اعتبار ذلك بالارتكاز الموجود في أذهان المتشرّعة على أنه لا بدّ وأن يكون الميّت وكفنه حين دفنه طاهراً ، حتّى أن الشارع المقدّس قد أوجب قرض كفنه إذا تنجزّ ، كما أنه قد أمر بتطهير بدن الميّت لو تنجزّ قبل دفنه ، وهذا يوجب الاطمئنان بعدم رضا الشارع بوجود النجاسة مع الميّت ، وأنّه لا بدّ من إبعادها عنه ، وعليه يلزم أن يكون الكافور المستعمل في التحنيط طاهراً حذراً من تنجيس بدن الميّت أو كفنه ، للاطمئنان بعدم رضا الشارع بوجودها مع الميّت .

قوله ٦ : «وَأَمّا اعتبار كونه مسحوقاً، فلمعتبرة يونس، حيث نقل عنهم عليه السلام : ثمّ أعمد إلى كافور... إلخ» .

(١) مستمسك العروة الوثقى : ٤ : ١٩١ .

من الشروط المعتبرة في الكافور المستعمل في تحنيط الميّت أن يكون مسحوقاً ، والظاهر من كلمات الفقهاء المفروغية عن اعتبار كونه كذلك ، وإنما وقع الكلام بينهم في أنه يعتبر سحقه باليد ، ويكره سحقه بالحجر ، أو لا يفرق في سحقه بين السحق باليد والسحق بالحجر .

وقد استدلّ له المصنّف بأمرین :

أولهما: ما رواه رجال يونس عنه ، عنهم عائلاً وقد ذكره المصنّف في المتن^(١) ، وهو واضح الدلالة في اعتبار كونه مسحوقاً .

وقد يمنع من الاستناد إليه مانعان :

الأول: الإرسال ، فإنّ الراوي للخبر هم رجال إبراهيم بن هاشم ولم يصرّح بأسمائهم ، مما يجعل الرواية مرسلة .

وقد يظهر الجواب عنه من تعبير المصنّف -تبعاً لبعض الأعاظم بِاللهِ - عنها بالمعتبرة ، بأنّ الوارد في الطريق التعبير بـ(رجال إبراهيم) ، ومن المعلوم أنّ هذا التعبير جمع لا يقلّ عددهم عن ثلاثة ، ومن المستبعد جداً أن يكون الثلاثة بأجمعهم متّفقون على الكذب ، ومجتمعون عليه ، فإنّ الاحتمال المذكور مستبعد ، وهذا يعني أنّ بينهم -على أقلّ التقادير- واحداً ثقة ، فيكفي ذلك للبناء على الإسناد ، وعدم الإرسال .

ويلاحظ عليه: بأنّ مجرد الإسناد لا يكفي للبناء على الحجّيّة ، فإنّه بعد إحراز اتصال سلسلة السنّد لا بدّ وأن يكون الواقعون فيه ثقات ، وهذا لا يكفي فيه البيان السابق . نعم ، لا بدّ من أن يضمّ إليه أنّ رجال إبراهيم أشخاص معروفون ومحدّدون ، فإنّبني على وثاقتهم جميعاً كان ذلك موجباً للبناء على حجّيّة الخبر ، وإمكانية

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٣٢ ، الباب ١٤ من أبواب التكفين ، الحديث ٣ .

الاستناد إليه ، وإن لم يجرد اتصال سلسلة السنن لا تكفي للبناء على الحججية .

نعم ، يمكن الاستفادة من حساب الاحتمال الرياضي ، بأن يقرر أن نسبة الرواية الضعفاء في رجال إبراهيم بن هاشم إلى الثقات منهم نسبة ضئيلة جداً لا يعني بها العقلاء ، وبالتالي كون الواقع في السنن والمعبر عنهم برجاته هم من الضعفاء من النسبة الاحتمالية الضئيلة ، فيثبت اعتبار الخبر ، فتأمل .

الثاني : عدم التصريح باسم المروي عنه من قبل يونس ، وهذا يجعل الخبر مضمراً ، فلا يدخل دائرة الحججية .

وجوابه يتضح بما تقدم ذكره من ذكر وجوه ثلاثة يمكن الاستناد لها من منها للبناء على حججية المضمرات ، فراجع .

الثاني من دليلي المصنف : إن مقتضى التعبير بالمسح الوارد في النصوص الدالة على لزومه يقتضي أن يكون مسحوباً ؛ لأنّ الظاهر عدم تحقق المسح به ما لم يكن كذلك .

ولا يخفى ما فيه ؛ ضرورة أن المقصود بالمسح مجرد الإمار ، وهو يتحقق بمسح الورقة على الموضع المراد مسحه . نعم ، لو استفید من المسح اعتبار العلوق ، كان ما ذكره وجيهًا ؛ لأنّه لن يتحقق العلوق إلا إذا كان مسحوباً .

تکفین المیت:

قوله ١: «أَمّا بالنسبة إلى أصل وجوب التکفین ، فهو ممّا لا خلاف فيه .
وتدلّ عليه النصوص ... إلخ» .

يجب تکفین المیت بعد تغسیله وتحنیطه ، وقد ذكر في الجوادر أنّ هذا كالالتغسیل وغيره من أحكام المیت لا يوجد خلاف في وجوبه نصاً وفتوى^(١) ،

(١) جواهر الكلام : ٤: ١٦٧ .

بل عدّ من الضروريات الفقهية التي قد تلحق بالضروريات الدينية . وتدلّ عليه نصوص كثيرة ذكر المصنف منها صحيحة زرارة^(١) ، ودلالتها على المدعى تامة ، لقوله عائلاً : «إِنَّمَا الْكَفْنُ الْمَفْرُوضُ» ، فإنّ المقصود بالمفروض يعني الواجب ، فيكون مفاد الصحيح هو وجوب التكفين .

قوله ٢ : «وَأَمَّا كونه كفاية ، فلما تقدّم في تغسيل الميت» .

لا يختلف الحال في التكفين عمّا تقدّمه من الحكم في تغسيل الميت ، فكما كان تغسله واجباً كفائيّاً وليس واجباً عينياً ، وكذا تحنطه ، كذلك تكفيته وجوبيه وجوب كفائيّ وليس وجوباً عينياً .

قوله ٣ : «وَأَمَّا كونه بثلاث قطع ، فلم ينسب الخلاف فيه إلّا إلى سلّار ، ويدلّ عليه صحيح ... إلخ» .

المشهور بين الفقهاء أنه يجب تكفين الميت بثلاثة أثواب ، بل ادعى بعضهم عليه الإجماع . وخالف في ذلك سلّار فلم يوجب إلّا قطعة واحدة^(٢) . وقد استدلّ المصنف للمشهور بصحيح زرارة المتقدّم في الفرع الأول ، حيث جاء فيه : «إِنَّمَا الْكَفْنُ الْمَفْرُوضُ ثَلَاثَةً أَثْوَابٍ»^(٣) . وهو تام الدلالة بهذا المقدار ، إلّا أنّ استكمال النصّ يفيد أمراً آخر ، وهو كفاية التوب الواحد في الكفن ، ولذا استدلّ به على مختار سلّار ، حيث جاء فيه : «قلت لأبي جعفر عائلاً : العمامة للنبي من الكفن هي ؟ قال : إِنَّمَا الْكَفْنُ الْمَفْرُوضُ ثَلَاثَةً أَثْوَابٍ ، أَوْ ثَوْبٌ تَامٌ لَا أَقَلَّ مِنْهُ ، يُوارِي فِيهِ جَسَدُهُ كُلُّهُ ، فَمَا زادَ فَهُوَ سُنَّةٌ إِلَى أَنْ يَتْلُغَ خَمْسَةً ، فَمَا زادَ فَمُبَدَّعٌ ، وَالْعِمَامَةُ سُنَّةٌ»^(٤) ،

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٦ ، الباب ٢ من أبواب التكفين ، الحديث ١ .

(٢) المراسيم العلوية : ٤٨ .

(٣) تقدّم آنفاً ، هامش ١ .

(٤) تقدّم آنفاً .

فإِنْ قَوْلُهُ عَلَيْهَا: «أَوْ ثَوْبٌ تَامٌ» يَدْلِي عَلَى كَفَائِيَّةِ التَّوْبَةِ الْوَاحِدَةِ، وَأَنَّهُ لَا يَلْزَمُ الشَّلَاثَةَ، كَمَا لَا يَخْفِي .

وقد أُجِيبَ عَنْهُ: بِالختالفِ نسخ التهذيب ، فقد حكى عن الشیخ البهائی الله
عدم اشتتمال بعض نسخه على عبارة: «أَوْ تَوْبُ تَامٌ» ، كما هو موجود في الكافي
أَنْصَاصاً^(۱) . هَذَا أَوْلَأَ

ثانياً: مع التسليم بوجود العبارة المذكورة في الصحيح ، فسوف تكون معارضة لما دلّ من النصوص على لزوم القطع الثلاث ، فتحمل على التقية لموافقتها لما عليه الجمهور .

وقد حملها الشيخ الأعظم رحمه الله على صورة الاضطرار^(٢)، فيكتفى بوحد جمعاً بينها وبين النصوص.

قوله ٤ : «وَأَمَّا كونِ القطع بالكيفية المذكورة ، فهو المعروف . وقد يستدلّ
له بِأَنَّ الْكِيفِيَّةَ . . . إِلَخ». [١]

المعروف بين الفقهاء أن تكون القطع الثلاث التي يكفن بها الميت بالكيفية التالية:

الأولى : وهي المئزر ، ويلزم أن يكون ساتراً ما بين السرّة والركبة .

الثانية: القميص ، ولا بدّ أن يستر ما بين المنكبين إلى نصف الساق .

الثالثة: الإزار، ويجب أن يغطّي تمام البدن.

وقد استدَّ المصنِّف (زيَّد فِي توفيقه) لِمَا عَلَيْهِ الْفُقَهَاءِ بِدَلِيلٍ:

أحدهما: سيرة المترسّعة المنعقدة منذ عصر المعصومين عليهما السلام على كون التكفين

(١) الحبل المتيّن - الطبعة القدّيمة - : ٦٦

(٢) كتاب الطهارة للشيخ الأنصاري : ٢٧٩ .

بالطريقة المذكورة ، ولو كانت هناك طريقة أخرى غيرها لبانت وظهرت ، خصوصاً وأن المسألة ابتلائية كثيرة الدوران في حياة الناس ، وهذا يكشف عن تلقّيهم الطريقة المذكورة من المعصوم عليه السلام يدأ بيد .

ثانيهما: معتبرة يونس المتقدمة في تحنيط الميت وتكتفيه ، وقد ذكرها في المتن^(١) . وقد قرّب المصنف دلالتها على المدعى بلحاظ أن الحبرة تطلق على ما يكون ساتراً لجميع البدن . أمّا الإزار فإنّ معناه لغة هو المثير ، ويعبّر عنه بالوزرة ، ويكون يستر عادة بين السرّة والركبة . نعم ، قد يطلق في كلمات الفقهاء على غير هذا المعنى . وأمّا القميص ، فالمعروف قدّيمًا أنه يستر المنكبين إلى نصف الساق .

وقد يمنع من الاستناد للنص المذكور وجود إشكالين في سنته :

الأول: وقوع إبراهيم بن هاشم في سنته ، وهو ممّن لم يوثق في كلمات قدماء الرجاليين .

الثاني: رواية إبراهيم بن هاشم إياها عن رجاله ، وهم غير معروفين فتكون الرواية مرسلة ، ولا تدخل دائرة الحجّة .

أمّا الإشكال الأول ، فيجيب عنه ببيان حال إبراهيم بن هاشم وهو القمي ، والد عليّ بن إبراهيم صاحب التفسير المعروف ، قال عنه النجاشي : إبراهيم بن هاشم ، أبو إسحاق القمي ، أصله كوفي انتقل إلى قم ، قال أبو عمرو الكشي : تلميذ يونس بن عبد الرحمن من أصحاب الرضا عليه السلام ، هذا قول الكشي ، وفيه نظر ، وأصحابنا يقولون : أول من نشر حديث الكوفيّين بقم هو . له كتاب التوادر ، وكتاب قضايا أمير المؤمنين عليه السلام^(٢) .

للأصحاب كلام في متعلق النظر ، حيث أنّ هناك محتملات ثلاثة :

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٣٢ ، الباب ١٤ من أبواب التكفين ، الحديث ٣ .

(٢) رجال النجاشي : ١٦ : الرقم ١٨ .

المحتمل الأول: أن يكون التنظر متعلقاً بكونه تلميذ يونس بن عبد الرحمن ، ومنشأ ذلك يعود لسبعين :

أحدهما : أنه لم توجد له رواية عن يونس ، ومن المستبعد عادة أن يتلمذ واحد على أستاذ ولا يروي عنه مع كونه من أصحاب الحديث والبارزين أيضاً .

ثانيهما : قد ذكرت في ترجمة إبراهيم بن هاشم أنه أول من نشر حديث الكوفيين بقم ، وهذا يشير إلى كونه مقبول الرواية عندهم ، ومن المعلوم أن يonus بن عبد الرحمن كان مطعوناً عليه عند القميين ، فكيف يقبل حديث تلميذ ، ويرفض حديث الأستاذ ويطعن عليه !

وقد أجاب عن كليهما المحقق المامقاني رحمه الله ، فأجاب عن الأول : بأنه يكفي لصدق التلمذ روایته عن الأستاذ في الجملة ، بحيث يروي عنه بعض النصوص ، ولا ينافي ذلك روایة أخرى عنه بواسطة أحد ما .

وعن الثاني : بأنه لا ملازمة بين قبول حديث التلميذ ورفض حديث الأستاذ ، إذ ربما ثبتت عندهم عدالة التلميذ ووثاقته ، فأوجب ذلك قبول روایته ، ومجرد كونه تلميذ من هو مقدوح عندهم لا يوجب عدم قبول حديثه ^(١) .

ولا يخفى أن السبب الثاني لا يصلح لأن يكون وجهاً للنظر ؛ ضرورة أن الوارد في كلام الأصحاب أنه نشر حديث الكوفيين بقم ، والمذكور في ترجمة يonus أنه بغدادي ، ومع كونه كذلك ، وهذا يعني أن المنشور ليس مستمراً على حديث يonus ، لعدم كونه كوفياً ، فلاحظ .

وأما الجواب الأول ، فإن ما أفاده المحقق المذكور ، لا يدعو كونه دعوى لا شاهد عليها ، لأنه لم يوجد في كتب الحديث روایة لإبراهيم بن هاشم عن يonus بدون واسطة .

(١) تنقیح المقال : ١ : ٧٣ و ٧٤ .

المحتمل الثاني: أن يكون متعلق التنظر كونه من أصحاب الرضا عليه السلام ، ومن شأنه أنه لا يوجد له ولا رواية واحدة يرويها عن الإمام الرضا عليه السلام من دون واسطة .

وأجاب عنه المحقق المامقاني رحمه الله : بأن كونه من أصحاب الإمام الرضا عليه السلام لا يستلزم أن تكون جميع رواياته مروية عن الإمام الرضا عليه السلام ، بل ما سمعه منه عليه السلام مباشرة يرويه عنه مباشرة ، وما سمعه عنه بواسطة ، يرويه عنه بواسطة ، وهكذا^(١) .

وضعف هذا الجواب واضح ، لكونه دعوى عريّة عن الشاهد ، حيث أن الإشكال ليس في لزوم كون جميع رواياته عن الرضا عليه السلام ، بل الإشكال في أصل ثبوت رواية له عن الرضا عليه السلام ، فقول المحقق المذكور أجنبي عن المقام تماماً .

على أن ما أفاده رحمه الله من الجواب لا يعدو كونه مجرد دعوى عريّة عن الشاهد ، مما يمنع من الركون إليها .

المحتمل الثالث: أن يكون التنظر متعلقاً بكل الأمرين السابقين ، ومن شأنه الأمران السابقان فيهما .

والحق أن يقال : إن مقتضى ملاحظة الطبقة التي يقع فيها إبراهيم بن هاشم ، يستوجب البناء على كونه معاصرأ ليونس بن عبد الرحمن ، وللإمام الرضا عليه السلام ، توضيح ذلك :

لا يخفى أنه قد ذكر في ترجمة إبراهيم بن هاشم أن من مشايخه ابن أبي عمير ، وقد أكثر من الرواية عنه ، ومن الواضح أن ابن أبي عمير أسن من يونس ، ومن أصحاب الإمام الكاظم عليه السلام ، وهذا ويوجب استبعاد عدم معاصرة إبراهيم ليونس وللإمام الرضا عليه السلام .

نعم ، لم يوجد ما يدل على أنه قد لاقى يونس بن عبد الرحمن ، أو روى عن الإمام الرضا عليه السلام بدون واسطة .

(١) تنقیح المقال : ١ : ٧٧ .

ولعل هذا ما أوجب قول الشيخ الكشّي أنه من تلامذة يونس ، احتمالاً لا جزماً ، فتأمل .

إن قلت : ماذا تصنع في تعبيره بكونه من أصحاب الإمام الرضا عليهما السلام !؟

قلت : إن هذا يبنتني على أن يكون قوله : «من أصحاب الرضا عليهما السلام» راجعاً إلى إبراهيم ، أمّا لو قلنا - كما لعله الظاهر من أنه راجع إلى يونس بن عبد الرحمن - فلا وجه للشكال .

وقد يقال : إن ما ورد في عبارة الكشّي من الغلط ، بسبب وجود تصحيف في العبارة المذكورة كما احتمله بعض الأعلام رحمه الله ، وأن الصحيح : روى عن تلامذة يونس ، وذلك بسبب كثرة التصحيف والتحريف في كتاب الكشّي ^(١) .

وهو بعيد جدّاً ؛ لأن العبارة الموجودة كما عرفت تلميذ يونس ، من دون إشارة إلى روایة وعده .

هذا ، ولم أجد فيما بيدي من نسختي كتاب الكشّي المعروفة باختيار رجال الكشّي ، وجوداً للعبارة المذكورة .

كما أنّ ما عندي من نسختين لرجال النجاشي مختلفتي التحقيق والطبع ، قد اشتغلتا على عدم الظفر بهذه العبارة في رجال الكشّي ، والله العالم بحقائق الأمور .

وجاء في **فهرست الشيخ** : إبراهيم بن هاشم ، أبو إسحاق القمي ، أصله من الكوفة ، وانتقل إلى قم ، وأصحابنا يقولون : إنه أول من نشر حديث الكوفيين بقم ، وذكروا أنه لقي الرضا عليهما السلام ، والذي أعرف منه كتبه كتاب النوادر ، وكتاب قضايا أمير المؤمنين عليهما السلام ^(٢) .

وذكره في الرجال من أصحاب الإمام الرضا عليهما السلام ، وقال عنه : تلميذ يونس بن

(١) قاموس الرجال : ١ : ٣٣٥ .

(٢) الفهرست للطوسى : ٣٥ ، الرقم ٦ .

عبد الرحمن^(١).

والمعروف بين أكثر الأعلام عدّ حديثه في الحسان ، وإن حكم غير واحد منهم بكون حديثه من الصحيح . وقد ذكر المحقق المامقاني رحمه الله في كتابه أنّ الأقوال في حديثه بسبب إحراز الوثاقة وعدمهها ، ثلاثة :

الأول : إنّه حسن ، وهو قول السيد التفرشى في كتابه **نقد الرجال** ، والسيد بحر العلوم في فوائده ، والشهيد الأول والشيخ البهائى رحمه الله ، وغيرهم .

الثاني : إنّه حسن كالصحيح ، وقد اختاره المجلسى ، وقال به غير واحد من الأصحاب في كتبهم الفقهية .

الثالث : إنّه صحيح ، وقد قوّاه جمع من المتأخرین ، كالسيد بحر العلوم^(٢) .

هذا ، ويقع الكلام فيما استدلّ به على البناء على وثاقته ؛ إذ ذكرت عدّة وجوه :

الوجه الأول : إنّه أول من نشر حديث الكوفيين في قم ، وتقريبه أن يقال : إن القمييّن متشدّدون جدًا في قبول الحديث ، حيث أنّهم يتحرّزون كثيراً في الرواية عن الضعفاء أو المجاهيل ، بل قد أخرجوا من بلدتهم من يتّهمون بعدم الضبط وعدم التحرّز في النقل ، كما وقع من محمد بن عيسى مع أحمد بن محمد البرقي .

والحاصل : لا يقبل القمييّون رواية كلّ أحد ، ولا يسمعون من كلّ راوٍ ، ذلك لتشدّدهم في هذا الأمر كثيراً .

وانتشار حديث إبراهيم بن هاشم بينهم ، دليل على أنّهم قد قبلوا روايته ، وبالتالي يثبت كونه ثقة ، فيعتمد عليه .

أقول : لا بدّ من ملاحظة أمر مهم في هذا الوجه ، وهو معنى نشر حديث الكوفيين في قم من قبله ، فإنه يحمل أحد أمرين :

(١) رجال الطوسي : ٣٥٣ ، الرقم ٥٢٤.

(٢) تنقیح المقال : ١ : ٨٢.

أولهما: إن المراد من نشر الحديث هو المعنى الظاهر منه بدواً، بمعنى أنه كان المحدث بحديث الكوفيين في قمّ.

ثانيهما: إن المراد من نشره الحديث في قمّ، كونه محظوظاً اعتماد وقبول عند القميين بحيث أنه صار يحدث بما ليس عندهم، وقد قبلوا منه ما حدث به، واعتمدوا عليه في تحديده.

ولا يخفى أنه بناءً على الاحتمال الأول، لن يصلح الوجه المذكور للبناء على الوثاقة؛ ضرورة أن مجرد نشر الحديث لا يوجب الاعتماد؛ لأن القميين كان لهم منهج خاص في قبول الرواية، فكون ابن هاشم موافقاً لهم في ذلك المنهج، أو كون مروياته منسجمة مع المنهج المتبع عندهم، ومتغيرة مع الأصول التي يعتمدون عليها، ومع المرويات التي يرونها، كافية للبناء على السماح له بالتحديث في قم ونشر الحديث.

أما لو كان المحتمل الثاني، فلا ريب في دلالته على الوثاقة، لأنه صار مورد اعتماد من قبلهم، وهم المتشددون في الحديث والرواية.

والإنصاف أن الظاهر من المحتملين هو المحتمل الثاني، وهو تام في نفسه، فيصلح في إثبات المدعى.

إلا أن المانع من الجزم بالبناء على الوجه المذكور عدم وضوح منشأ القبول بالرواية وردّها عند القميين، وأن ذلك يعود لملحوظة حال الراوي، أو لملحوظة الرواية، ووفقاً للثاني سوف يكون المنهج المتبع حدسياً وليس حسيناً دون الأول.

والحاصل: إن الإجمال في منشأ التضييف والقبول منهم مانع من الاستناد لهذا الوجه.

الوجه الثاني: وقوعه في أسناد كتاب كامل الزيارات، وقد حكم ابن قولويه بوثاقة جميع من وقع في كتابه، فيثبت المطلوب، قال عليه السلام: ولم أخرج فيه حديثاً

روي عن غيرهم إذا كان فيما رويانا عنهم من حديثهم (صلوات الله عليهم) كفاية عن حديث غيرهم ، وقد علمنا أنّا لا نحيط بجميع ما روي عنهم في هذا المعنى ولا في غيره لكن ما وقع لنا من جهة الثقات من أصحابنا (رحمهم الله برحمته) ولا أخرجت فيه حديثاً روي عن الشذاذ من الرجال يؤثّر ذلك عنهم عن المذكورين غير المعروفين بالرواية المشهورين بالحديث والعلم^(١).

وفيه: إنّ العبارة المذكورة لا ظهور لها في التوثيق ، بل هي ناظرة إلى التصحيح الموجود عند القدماء ، وهو ما يمكن التعبير عنه بالمنهج الفهرستي ، وليس ناظرة إلى التوثيق الرجالـي ، فلا تغفل .

على أنه لو سلّمنا بكونها ناظرة إلى التوثيق الرجالـي ، أمكـن دعوى اختصاصها بخصوص مشايخ ابن قولويه -كما قيل - لا مطلقاً ، والتفصـيل في المباحث الرجالـية ، فراجع .

الوجه الثالث: اعتمـاد ابنـه الشـفـة الجـليل عـلـي بنـ إبرـاهـيم عـلـيـهـ كـثـيرـاً ، وروـايـتهـ عـنـهـ فيـ كـتابـ التـفـسـيرـ ، وـقدـ ذـكـرـ فـيـ مـقـدـمةـ كـتابـ المـذـكـورـ أـنـهـ لـاـ يـرـوـيـ إـلـاـ عـنـ الثـقـاتـ ، قال ﷺ : وـنـحـنـ ذـاـكـرـونـ وـمـخـبـرـونـ بـمـاـ اـنـتـهـىـ إـلـيـنـاـ وـرـوـاهـ مـشـايـخـنـاـ وـثـقـاتـنـاـ عـنـ الـذـيـنـ فـرـضـ اللـهـ طـاعـتـهـمـ وـأـوـجـبـهـمـ وـلـاـ يـتـهـمـ^(٢) .

وـمـنـ الـواـضـحـ أـنـ هـذـاـ الـوـجـهـ يـبـتـنـيـ عـلـىـ تـمـامـيـةـ ثـلـاثـةـ أـمـورـ ، وـمـتـىـ اـنـقـضـ وـاحـدـ مـنـهـ كـفـىـ ذـلـكـ لـرـدـ هـذـاـ الـوـجـهـ ، وـتـلـكـ الـأـمـورـ هـيـ :

أـوـلـهـاـ: أـنـ يـثـبـتـ أـنـ كـتـابـ التـفـسـيرـ المـوـجـودـ بـأـيـدـيـنـاـ هـوـ كـتـابـ عـلـيـ بنـ إـبـرـاهـيمـ القـمـيـ .

ثـانـيـهـاـ: أـنـ يـثـبـتـ كـوـنـ الـمـقـدـمـةـ وـالـدـيـبـاجـةـ الـمـوـجـودـةـ فـيـ صـدـرـ الـكـتـابـ صـادـرـةـ عـنـهـ .

(١) كامل الزيارات : ٢٠.

(٢) تفسـيرـ القـمـيـ : ١ : ٤.

ثالثها : أن تكون العبارة المذكورة ناظرة إلى توثيق كل واحد ممّن وقع في أسناد الكتاب ، ولا أقل من كونها ناظرة إلى توثيق خصوص مشايخه .

لا يقال : بأنّ الأمر الثالث غير متحقق في المقام ، ذلك لكونه قد روى في كتابه عن مجموعة من الضعفاء ، مثل أبي الجارود ، ومثل محمد بن سنان ، وغيرهما ، مما يثبت عدم كون العبارة بصدق النص على وثاقة جميع من وقع في أسناد الكتاب .

فإنه يقال :

أولاً : إن الإشكال المذكور لا يصلح للمنع من دلالة العبارة المذكورة لو تمت على المدعى ؛ ضرورة أنه سوف يكون المورد من صغريات التعارض بين التوثيق والتضييف .

ثانياً : لو سلمنا بالإشكال المذكور ، فسوف يكون قرينة على أن التوثيق الصادر منه منصب على خصوص مشايخه .

والإنصاف أنه لو كنا وظاهر العبارة ، فلا ريب في البناء على دلالتها على وثاقته ، لكونه القدر المتيقّن منها ، إذ هو أحد المشايخ .

الوجه الرابع : الاعتماد على التوثيق العام لجميع روایات يونس الموجودة في كتبه الصادر من ابن الوليد ، توضيح ذلك :

لقد قال ابن الوليد بأنّ كتب يونس - التي هي عبارة عن الروایات - كلّها صحيحة يعتمد عليها إلّا ما ينفرد بروايته محمد بن عيسى بن عبيد ، ولم يروه غيره .

والمفهوم من هذا الكلام أنّ الروایات التي ينفرد بروايتها إبراهيم بن هاشم عن يونس صحيحة معتمدة .

أقول : يبني هذا الوجه على إحراز روایة إبراهيم بن هاشم عن يونس من دون واسطة ، حتّى يكون مشمولاً للشهادة المذكورة في توثيق جميع تلامذة يونس ، وقد عرفت فيما تقدم عدم تمامية الدعوى المذكورة ، حيث لم يثبت روایة إبراهيم

عن يونس بدون واسطة ، وعليه لن يكون مشمولاً للشهادة المذكورة .

على أنه يمكن القول بأن التصحيح المذكور منصب على روايات يونس ، وليس منصبًا على الرواية عن يونس ، ويشهد لذلك أن الاستثناء الوارد في راوية محمد بن عيسى لا يوجب تضعيفاً في اليقطيني ، وإنما علل بكونه حدثاً لم يلق يونس ، مما يجعل روایته عنه مشوبة بالإرسال .

وبالجملة: لا ظهور للوجه المذكور في إفادة التوثيق .

مضافاً إلى أنه لو أغضنا الطرف عن جميع ما ذكر ، لكفى القول بأن التصحيح القدماي مغاير للتصحيح عند المتأخرین ؛ ذلك أن تصحيح القدماء تصحيح فهرستي ، بينما تصحيح المتأخرین تصحيح رجالی .

الوجه الخامس: عدم استثناء ابن الوليد له من كتاب نوادر الحكمة لمحمد بن أحمد بن يحيى ، من جملة من استثناه من مروياته ومن يروي عنه .

ولا يخفى أن هذا يعتمد على تسليم أمرين :

أولهما: كون مسلك ابن الوليد بِاللَّهِ في التصحيح هو الوثاقة ، بمعنى الاعتماد على إحراز وثاقة الراوي ، لا أن مسلكه الوثائق ، أي السعي إلى إحراز ما يورث الوثائق بالصدور من خلال إيجاد بعض القرائن المساعدة على ذلك .

ثانيهما: كون الاستثناء منصبًا على رواة الكتاب ، لا روايات الكتاب .

هذا ولو سلمنا بالأمر الثاني ، إلا أنه لا مجال لقبول الأمر الأول ؛ ضرورة أن المتأمل يجد أن ابن الوليد ممن يبني على الوثائق لا الوثاقة ، وخير ما يشهد لذلك ما جاء في كتاب **الفقيه** لشيخنا الصدوق بِاللَّهِ في بحث صلاة العدیر ، فراجع .

الوجه السادس: إن المتتبع في مروياته يجد أنها في غاية الضبط والإتقان ، وأنها موافقة لقواعد العدل والإيمان والإيقان ، وليس معنى الوثاقة إلا هذا .
والإنصاف أن هذا لو صلح لكان يصلح للتأييد ، لا لإثبات الوثاقة ، فلاحظ .

الوجه السابع: اعتماد الشيخ الكليني رحمه الله وغيره من الأعلام على رواياته ، ولو بواسطة ابنه ، فإن هذا دليل على وثاقته وعدالته .

وفيه : إن لازم القبول بهذا الوجه هو الالتزام بوثاقة جميع من روى عنه الكليني وغيره من اعتمد على إبراهيم بن هاشم ، واللازم ، فالملزوم مثله .

الوجه الثامن: عد العلامة رحمه الله كثيراً من الأخبار التي هو في طريقها بأنّها صحيحة ، فقد صحّح طريق الصدوق إلى عامر بن نعيم ، وطريقه إلى كردويه ، وطريقه إلى ياسر الخادم ، وهو واقع فيها .

كما أنّه في بحث صلاة العيد من كتاب المتهى عند البحث عن أن وجوبها متوقف على ظهور الإمام عليه السلام ، صحّح حديثاً هو واقع في سنته .

وفي كتاب المختلف في بحث الهبة ، صحّح حديثاً هو واقع في سنته .

وفي كتاب التذكرة في مسألة جواز الرجوع في الهبة مع بقاء العين ، وعدم جوازه مع تلفها ، صحّح حديث الحلببي مع أنّه واقع في سنته .

ولا يخفى أن العلامة رحمه الله هو المشيد لهذا الاصطلاح ، أعني تنويع الحديث إلى أربعة أقسام ، فيثبت المطلوب .

إلا أن هناك موانع تمنع من قبول هذا الوجه :

منها: إن العلامة رحمه الله في ترجمته لإبراهيم بن هاشم في **الخلاصة** ، لم يصرّح بتوثيقه ، وهذا يوجب التوقف في أن التصحيح الصادر منه في الموارد التي أشرنا إليها من التصحيح الرجالبي ، فتأمل .

ولا وجه للقول بأن التصحيح الصادر مبني على التصحيح الرجالبي ، بسبب تجدد الرأي وتبدلاته عند العلامة رحمه الله بمعنى أنّه تبدل رأيه السابق إلى الرأي الثاني ؛ إذ يكفي لمنعه كونه منافياً لنظم الكلام .

على أن هناك ما يشهد لعدم قبول هذا التوجيه يتضح من خلال ما نذكره إن

شاء الله تعالى .

ومنها : إنَّه كما صدر منه تصحيح الطرق السابقة التي تقدَّمت الإشارة إليها ، فقد حسَن جملة من الطرق الواقع في سندِها إبراهيم بن هاشم أيضًا ، بل ما حسنَه من الطرق بسبب إبراهيم بن هاشم أكثر مما صحَّحه ، فقد حسن طريق إدريس بن زيد ، وطريق عليٍّ بن بلا ، وطريق عليٍّ بن ريان ، وغيرهم مما يبلغ عددها تقريرًا عشرون طريقةً . وليس من منشأ التحسين إلا وجود إبراهيم بن هاشم في الطريق .
إن قلت : ربِّما كان منشأ التحسين في جملة من الطرق وجود محمد بن عليٍّ ماجيلويه .

قلت : لو سلَّمنَا بما ذكر ، لكفى أنَّه حكم بتحسين جملة من الطرق ليس فيها ابن ماجيلويه هذا .

ثمَّ إنَّه قد يوجه التناقض الصادر من العلامة رحمه الله في الحكم بالتصحيح تارة مع وجود إبراهيم بن هاشم ، والحكم بالحسن أخرى لوجوده ، بوجوه :
أولها : أنَّه نحو من أنحاء تجدد الرأي وتبدلُه ، فعدل عمَّا كان عليه مسبقاً من التوثيق إلى التحسين ، أو عدل عمَّا كان عليه مسبقاً من الحكم بالحسن إلى البناء على الوثاقة ، ومن ثمَّ بنى على صحة السند .

وهذا الوجه يعتمد على إحراز المتقدَّم والمتأخر من الوجهين المعدول إليه والمعدول عنه ، وإلا فالقدر المتيقَّن هو البناء على الحسن .

ثانيها : أن يكون الصادر منه في كلا التعبيرين من باب التجوز في اللفظين ، بحيث يستعمل كلُّ واحد منها مقام الآخر ، فيكون استعماله للصحيح محلَّ الحسن ، واستعماله للحسن محلَّ الصحيح .

وهذا الوجه أيضًا لا يمكن قبوله من مثل العلامة رحمه الله ، وهو المؤسس لهذا الاصطلاح ، ولا أقلَّ أنه المشيد له بعد أُستاذة ؛ إذ أنَّ استعمال المصطلح في

غير معناه من دون ما يعينه في المعنى المستعمل فيه معيب عند أهل الفن ، كما هو واضح .

مضافاً إلى أنه يجب إجمالاً وتشوياً ، وبالتالي لا يمكننا إحراز المراد من كلا اللقطتين ، ولهذا سوف يكون المآل إلى أننا نقتصر على القدر المتيقن ، وهو خصوص الحسن ، فلا تغفل .

ثالثها : أن يكون منشأ ذلك يعود للذهول والغفلة ، أو لسهو القلم .

ومن المعلوم أن هذا الوجه يوجب المنع عن التمسك بالوجه المذكور في إثبات المدّعى .

الوجه التاسع : كثرة روایاته ، كما يستفاد ذلك من تتبع الكتب الأربع ، وبصائر الدرجات ، والمحاسن ، وغيرها من الكتب الحديثية المعروفة .

ولا يخفى أن اللازم من هذا الوجه البناء على وثاقة العديد من الرواية لنفس المنشأ ، وهو كثرة الرواية ، واللازم باطل ، فالملزوم مثله .

الوجه العاشر : إن السيد ابن طاووس عليه السلام أدعى الاتفاق على وثاقته ، فإنه قال بعد ذكره رواية عن أمالي الصدوق عليه السلام : وقد وقع في سنته إبراهيم بن هاشم ، ورواية الحديث ثقات بالاتفاق ^(١) .

وليس هذا من التوثيق الصادر من المتأخرين ، بل هو توثيق قدمايي ، وما السيد ابن طاووس عليه السلام إلا ناقل لهذا الإجماع ، وحال له .

الوجه الحادى عشر : توثيق الشهيد الثاني عليه السلام إباه ، فقد جاء في كتاب الصوم ، في مسألة لزوم القضاء والغدية على من أخر قضاء رمضان ، خبر محمد بن مسلم ، وفي سنته إبراهيم بن هاشم ^(٢) .

(١) فلاح السائل - الفصل التاسع : ١٥٨.

(٢) مسالك الأفهام : ٢ : ٦٢.

ولا يذهب عليك أن هذا الوجه مبني على القبول بتوثيقات المتأخرین ، وإن كانت حدسیة ، بمعنى أنه لا يشترط في حججیة قول الرجالی کونها من الشهادة الحسییة ، بل يمكن الرکون إليها لكونها من الظنون المعتبرة ، أو لكونها من باب الرجوع لأهل الخبرة ، أو لكونها من باب خبر الثقة في الموضوعات ، سواء مطلقاً أم بقيد إفادته الوثوق والاطمئنان .

وأماماً الإشكال الثاني ، فقد عرفت جوابه في ما تقدّم .

الصلوة على الميّت:

قوله ۱: «أَمّا وجوب الصلاة على الميّت ، فأمر متسالم عليه ، بل كاد يكون من ضروريّات ... إلخ» .

تجب الصلاة على الميّت المسلم بالإجماع ، كما عن مجمع البرهان^(۱) ، بل هو أمر متسالم عليه ، حتّى کاد أن يكون من ضروريّات الدين . ويدلّ عليه موئّقة طلحة بن زيد المذكورة في المتن^(۲) .

وقد تناقض الرواية سنداً من جهتين :

الأولى : طريق الشيخ عليه السلام سعد ، فإنّه على ما في الفهرست كال التالي : أخبرنا بجميع كتبه ورواياته عدّة من أصحابنا ، عن محمد بن عليّ بن الحسين بن بابويه ، عن أبيه . ومحمد بن الحسن ، عن سعد بن عبد الله ، عن رجاله^(۳) . وليس فيه من يتوقف فيه ، إلّا التعبير بالعدّة ، فإنّهم غير معروفين ، والتغلب على ذلك ليس صعباً ؛ إذ يمكن من خلال حساب الاحتمال الرياضي ، أو من خلال ما التزم به غير واحد ،

(۱) مجمع الفائدة والبرهان : ۲ : ۴۲۶ .

(۲) وسائل الشيعة : ۳ : ۱۳۳ ، الباب ۳۷ من أبواب صلاة الجنازة ، الحديث ۲ .

(۳) الفهرست للطوسي : ۱۳۵ ، الرقم ۳۱۶ .

من أئمهم من الكثرة بحيث استغنى عن التعرض لذكرهم ، ومن المستبعد أن يكون ثلاثة مجتمعين على الكذب ، خصوصاً مع ملاحظة الدواعي والمناشئ لذلك .

الثانية: وجود طلحة بن زيد ، فإنه عامي ، لم يوثق بتوثيق خاص ، وقد يبني على وثاقته اعتماداً على بعض التوثيقات العامة :

١ - وقوعه في أسناد **تفسير علي بن إبراهيم القمي** ، وقد شهد بوثاقة جميع من وقع في أسناد كتابه .

وقد عرفت الجواب عن هذا الوجه مكرراً .

٢ - وقوعه في أسناد **كامل الزيارات** ، وقد شهد ابن قولويه بوثاقة كل من وقع في أسناد الكتاب .

وحال هذا الوجه كسابقه .

٣ - وجود طريق للصادق عليه صحيحاً .

وجوابه هو جواب سابقيه .

٤ - شهادة الشيخ عليه بأأن كتابه معتمد ، فإن اعتماد الأصحاب على كتابه كاشف عن وثاقته عندهم ، لأنّه لو لم يكن ثقة لما اعتمدوا كتابه .

وهذا التقرير لو تم أمكن الاستناد لمروياته ؛ لأنّ مقتضاه - كما عرفت - البناء على وثاقته . أمّا لو جعل المدار على اعتبار كتابه دون ملاحظة حاله ، فلن يكون صالحاً للبناء على وثاقته ؛ لأنّه سوف يبني على اعتبار الكتاب ، وهو أعمّ من أن يكون ثقة ، كما لا يخفى ؛ لأنّ الاعتماد على الكتاب قد يكون ناشئاً من سبب ما .

نعم ، لمنع التقرير المذكور مجال ، فإنه لا ملازمة بين اعتماد الكتاب وبين وثاقته الراوي ، خصوصاً على مسلك القدماء القائلين بالوثوق النوعي ، فإنّ موجب توفر الاعتماد في الكتاب قد ينشأ من موافقة محتواه لأصول المذهب ، وقد يكون ناشئاً من تلقّي الأصحاب له بالقبول ، وهذا أيضاً قد يكون لرواياته من قبل المشايخ ،

وليس بالضرورة أن يكون ذلك للبناء على وثاقة المؤلف.

نعم ، لا يبعد حصول الوثيق والاطمئنان الشخصي من العبارة المذكورة للشخص بوثاقة المؤلف ؛ لأنّ التعبير المذكور وإن لم يكن لازماً للوثيقة ، إلاّ أنه مقتضى عدم اشتمال الكتاب على ما يخالف الآثار الصحيحة ، وموافقته لأصول المذهب ، وما شابه ذلك ، يكشف عن أن مؤلفه ليس كذاباً ؛ لأنّه لو كان كذلك لظهر ذلك في أخباره .

وهذا وإن كان حسناً ، إلاّ أنه لا يصلح الاعتماد عليه ؛ لأنّ المفروض أنّ البحث عنه بنحو الموجبة الكلية التي تفيد تحصيل وثاقته عند كلّ أحد ، وليس عند شخصٍ ما .

ثم إنّه لو رفعت اليدي عما تقدّم ، فإنّ التعبير بأنّ كتابه معتمد ، لا يخلو عن إجمال ، لوجود محتملين فيه :

الأول : أن يكون المقصود من كونه معتمداً ، أي معتمد عند الشيخ رحمه الله ، فهو يعتمد عليه ويلتزم بما جاء فيه .

الثاني : أن يكون المقصود من ذلك شهادة الشيخ رحمه الله بكون الكتاب معتمداً عند الطائفة ، فهو أحد المصادر التي ترجع إليها الطائفة في الإفتاء والاستدلال .

ولا يخفى الفرق بين الوجهين ؛ ضرورة أنه على الاحتمال الأول ، قد يكون منشأ الاعتماد عليه هو الوثيق والاطمئنان الشخصي كما سمعت قبل قليل ، وهذا لا ينفع للمدعى ، وهذا بخلافه على الاحتمال الثاني .

ثم إنّه على الاحتمال الثاني ، فإنّ اعتماد الطائفة على كتاب لا يلزم كون المؤلف ثقة ؛ لأنّ كثيراً من الكتب المعتمدة تتضمّن مرويّات ضعيفة ، وهذا يكشف عن أنّ الاعتماد على الكتاب يجتمع مع ضعف المؤلف ، ومع كون الكتاب متضمّناً لروايات ضعيفة أيضاً .

٥ - رواية أحد المشايخ الثقات الذين شهد في حقهم أنهم لا يررون ولا يرسلون إلا عن ثقة ، فقد روى عنه صفوان بن يحيى .

قوله ٢ : « وأمّا الاختصاص بالمسلم ، فللسيرة وعموم التعليل في قوله تعالى : ﴿وَلَا تُصلِّ عَلَى ... إِلَخ﴾ .

المشهور بين الأعلام شهرة عظيمة وجوب الصلاة على كل مسلم ، عادلاً أو فاسقاً ، ولو لم يكن قائلاً بالحق ، بل عن العلامة في التذكرة أنه إجماعي^(١) . وخالف في ذلك جماعة من القدماء والمؤاخرين - كالمفید ، وابن حمزة ، وابن إدريس - فخّصوا وجوبها بالمؤمن ، فلا تجب على المخالف^(٢) ، وقوّاه في كشف اللثام ، واختاره في الحدائق ، ونفي عنه صاحب المدارك بعد^(٣) .

وقد ذكر بعض الأعاظم عليه السلام أن ما يتصرّر وجهاً للمانعين من الصلاة على غير المؤمن ، لا يخلو عن أحد أمرين :

الأول: أن يكون ناجماً من البناء على كفرهم ، وإنما يعاملون معاملة الإسلام تقية إلى حين قيام دولة الحق على يد ولی النعمة (روحی لتراب حافر جواده الفداء) .

وفيه: إن الأحكام الشرعية - من حرمة الدم والمال ، وحلية التزويج ، وحلية الطعام ، والتوارث - مرتبة على صدق عنوان الإسلام ، وفقاً لما هو المستفاد من الأدلة ، وهو يتحقق بمجرد صدور الشهادتين ، ولا يعتبر الإيمان بالمعنى الأخضر . ويساعد على ذلك البناء على جواز تغسيلهم وتكتفيتهم ، فلو كانوا كفاراً لم جاز ذلك ؟ ! وهذا يعني أنه لا معنى للتفصيل بين الأمرين ، فإنما أن يحكم بکفرهم ،

(١) تذكرة الفقهاء : ٢ : ٢٣ ، مسألة ١٧٦ .

(٢) المقنية : ٢٢٧ . الوسيلة : ١١٨ . السرائر : ١ : ٣٥٦ .

(٣) كشف اللثام : ٢ : ٣٠٩ . الحدائق الناضرة : ١٠ : ٣٥٩ . مدارك الأحكام : ٤ : ١٥١ .

فلا يجري في حقهم شيء من أحكام الأموات ، وإنما يحكم بإسلامهم ، فيجري في حقهم كل ما يجري بالنسبة للمؤمن .

الثاني: أن يكون منشأ التخصيص بالمؤمن ، والمنع عن غيره ، هو فقدان ما يدل على مشروعية الصلاة عليهم بحيث يكون في المقام دليل مطلق يمكن التمسك بإطلاقه للقول بمشروعية الصلاة عليهم .

وفيه : إن في البين نصوصاً كثيرة مطلقة تدل على وجوب الصلاة على كل ميت من دون تقييد لها بالمؤمن ، بل ولا بالمسلم ، ومقتضى إطلاقها هو وجوبها حتى على الكافر ، وهي لو لم تكن متواترة ، فلا ريب في وجود ما هو معتبر بينها .

فمن النصوص : صحيح علي بن جعفر ، أنه سأله أخاه موسى بن جعفر عليهما السلام عن الرجل يأكله السبع أو الطير فتبقى عظامه بغیر لحم کیف یصنع به ؟ قال : یُغَسِّلُ وَیُکَفَّنُ ، وَیُصَلِّی عَلَيْهِ ، وَیُدُفَنُ^(١) ، فإن المستفاد منها وجوب الصلاة على مطلق الميت ، من دون فرق بين كونه مسلماً أو كافراً .

نعم ، ترفع اليد عن إطلاقات هذه النصوص بالنصوص الأخرى الدالة على عدم جواز الصلاة على النصراني بالنص ، وعليه غيره بالأولوية ؛ لأن منعها عليه وهو الأقل خبراً على المسلمين يوجب عدم ثبوتها في حق غيره ممّن هم أحبث .

وكيفما كان ، فقد استدل المصنف على وجوب الصلاة على كل مسلم بأمر :

الأول: سيرة المترسّعة المنعقدة على أداء الصلاة على المسلم مطلقاً ، سواء كان عارفاً للحق أم كان مخالفاً له . وهي سيرة معاصرة لزمان المعصوم عليه السلام ، وليس سيرة حادثة في العصور والأزمنة المتأخرة .

الثاني: عموم التعليل المستفاد من قوله تعالى : ﴿وَلَا تُصلِّ عَلَى أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَاتَ

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ١٣٤ ، الباب ٣٨ من أبواب صلاة الجنائز ، الحديث ١ .

أبداً ولا تقام على قبره إنهم كفروا بالله ورسوله ﷺ^(١)، فإنها قد عللت المنع من الصلاة عليهم لكرفهم ، وهذا يعني عدم مشروعية الصلاة على أي ميت مات كافراً ، وهذا التعليل يفيد مشروعية الصلاة على كل مسلم ولو كان مخالفًا .

الثالث: موثقة عمّار المذكورة في المتن^(٢) ، ودلالتها على عدم مشروعية تجهيز غير النصراني - كالكافر - بالأولوية ، فإنه إذا كان النصراني وهو الذي يستفاد من القرآن الكريم أنه أخف الناس عداوة للمسلمين لا يجهز من قبل المسلمين ، ولا يصلى عليه ، فمن باب أولى أن لا يصلى على الكافر أو المجوسى ، واليهودي وهو الأشد عداوة للمسلمين .

لا يقال : إن الموثقة لم تتضمن ذكر الصلاة ، وإنما تعرّضت لتفسيره ، والقيام على قبره .

فإنه يقال : إنها وإن لم تصرح بذلك ، إلا أن ذلك مفهوم من شمول النهي إليها أيضاً كحقيقة الأمور الأخرى .

قوله ٣ : « وأمّا كونه بنحو الكفاية ، فلما تقدم في تغسيل الميت ، مضافاً إلى موثقة إسحاق بن ... إلخ » .

قد عرفت فيما تقدم أن جميع ما يرتبط بتجهيز الميت من الواجبات الكفائية التي إذا قام بها البعض سقطت عن الباقي ، ومن ذلك الصلاة على الجنازة . ويدل على ذلك أيضاً في خصوص الصلاة موثقة إسحاق بن عمّار المذكورة في المتن^(٣) ، فإن قوله عليه السلام : « إن الجنازة لا يصلى عليها مررتين » ظاهر في سقوط الوجوب ، وبالتالي لا مشروعية للتكرار . نعم ، اشتمل سندها على الحسن بن موسى الخشاب ،

(١) التوبية ٩ : ٨٤ .

(٢) وسائل الشيعة : ٢ : ٥١٤ ، الباب ١٨ من أبواب غسل الميت ، الحديث ١ .

(٣) وسائل الشيعة : ٣ : ٨٧ ، الباب ٦ من أبواب صلاة الجنازة ، الحديث ٢٣ .

وعلى غياث بن كلوب ، الأول منهما ذكره النجاشي والشيخ في فهرستيهما دون نصّ منهما على بيان حاله من حيث الوثاقة . نعم ، تضمنَت عبارة النجاشي أنَّه من وجوه أصحابنا ، مشهور كثير العلم^(١) ، وذكره الشيخ عليه السلام في باب من لم يرو عنهم عليهم السلام^(٢) .

ولا يذهب عليك أنَّ عبارة النجاشي تضمنَت أمرَين :

١ - أنَّه وجه .

٢ - كونه من أصحابنا .

والذِي ينفع في المقام هو الأمر الأول دون الثاني ؛ ذلك أنَّ مجرد كونه شيعيًّا لا يكفي للبناء على وثاقته . نعم ، قد يوجب إدراج أخباره في الحسان حال عدم وجود قدح فيه ، مع توفر المدح لديه .

وعلى أي حال ، فإنَّ الظهور العرفي للأمر الأول ، كونه من الشخصيات البارزة في الوسط الاجتماعي . نعم ، قد يكون منشأ بروزه هو الجانب العلمي ، وقد يكون المكانة الاجتماعية ، إلا أنَّ قول النجاشي فيه : كثير العلم والحديث ، له مصنفات^(٣) ، يساعد على كونه وجهاً في الجانب العلمي . وهذا لو لم يكن موجباً للبناء على وثاقته ، فلا أقل من أنَّه يوجب الوثوق بذلك . والمسألة تحتاج تفصيلاً يتطلب من مستوى أعلى .

وقد يوثق لأحد وجهين من التوثيقات العامة ، وهما : وقوعه في أسناد كامل الزيارات ، ووقوعه في تفسير القمي ، علي بن إبراهيم . كما قد يوثق لرواية الجليل عنه ، حيث روى عنه عبد الله بن المغيرة . وجميعها كما ترى .

وأمّا الثاني - أعني غياث بن كلوب - فقد ذكره النجاشي والشيخ في فهرستيهما

(١) رجال النجاشي : ٤٢ ، الرقم ٨٥ .

(٢) رجال الطوسي : ٤٢٠ ، الرقم ٦٠٦٨ .

(٣) رجال النجاشي : ٤٢ ، الرقم ٨٥ .

دون نصّ منهما عليه بشيء^(١) ، كما أنّ الشيخ عليه السلام ذكره في الرجال أيضاً في باب من لم يرو عنهم ، واقتصر على ذكر اسمه ، ومن روى عنه^(٢) . نعم ، في العدة نصّ عليه السلام على أنه من العامة الذين عملت الطائفة بأخباره إذا لم يكن لها معارض من طريق الحق^(٣) .

واستظهر بعض الأعظم عليه السلام من التعبير المذكور أنّ الشيخ عليه السلام يشترط في حجّية خبر من يكون من العامة إحراز وثاقته وتحرّزه عن الكذب ، فيكون نصّه على عمل الطائفة بأخباره كاشف عن كونه ثقة ، ولذا قد عملوا بمرويّاته^(٤) .

ولا يخفى أنّ في عبارة الشيخ عليه السلام احتمالين تقدّمت الإشارة إليهما في الحديث حول السكونيّ :

أحدهما : أن يكون منشأ كلامه عليه السلام قضيّة تعبدية ناشئة من الرواية التي جاءت في كلامه ، وهو ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال : إِذَا نَزَلْتُ بِكُمْ حَادِثَةً لَا تَجِدُونَ حُكْمَهَا فِيمَا وَرَدَ عَنِّي ، فَانْظُرُوا إِلَيْيَّ مَا رَوَوْهُ عَنْ عَلَيِّ عليه السلام فَاعْمَلُوهُ بِهِ^(٥) ؛ لدلالة على العمل بما يرويه العامة عن أمير المؤمنين عليه السلام في حال فقدان الدليل من طرقنا ، وواضح جدًا أنّ هذا لا يتضمّن توثيقاً ، بل هو عمل تعبدّي ، مع أنّ الرواية المذكورة مرسلة ، وهذا يمنع من الاستناد إليها . على أنه تدلّ على الاستناد لرواية العاميّ في مصادرهم ، لا العمل بمرويّاته التي في مصادرنا .

(١) رجال النجاشي : ٣٠٥ ، الرقم ٨٣٤ . الفهرست للطوسي : ١٩٧ ، الرقم ٥٦١ .

(٢) رجال الطوسي : ٤٣٥ ، الرقم ٦٢٣١ .

(٣) عدة الأصول : ١ : ١٤٩ .

(٤) معجم رجال الحديث : ١٤ : ٢٥٤ .

(٥) عدة الأصول : ١ : ١٥٠ . وسائل الشيعة : ٢٧ : ٩١ ، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٤٧ .

ثانيهما: البناء على دلالة العبارة على وثاقة هؤلاء المذكورين ، سواء شهادة من الشيخ رحمه الله بذلك أم حكايته التوثيق عن الأعلام ، لعملهم بمرورياتهم .

ومن الواضح أنّ الظاهر من عبارة بعض الأعظم رحمه الله البناء على الثاني ، دون الأول . وقد عرفت في الحديث عند الحديث عن السكوني عدم ظهور العبارة في هذا المعنى ، وظهورها في الاحتمال الأول .

ثم إنّه لو سلم بظهور العبارة في الاحتمال الثاني ، لتفيد التوثيق ، يبقى في البين إشكال لا ينبغي الغفلة عنه ، وحاصله: إنّ عدم تعرّض النجاشي لحال غياث يمنع أن تكون وثاقته من الوضوح بمكان كما يظهر من عبارة الشيخ رحمه الله في العدة ، كما أنّ عدم تعرّض الشيخ رحمه الله لبيان حاله في رجاله مساعد على ذلك . وهذا يوجب في النفس شيئاً ، ويمنع من الجزم بظهور العبارة في الاحتمال الثاني .

وبعبارة أخرى: إنّه لو كانت وثاقته واضحة جداً -كما يظهر من عبارة العدة- لما أغفل النجاشي النص عليه ، ولما ترك الشيخ رحمه الله بيان ذلك عند ذكره له .

ولو اعتذر للشيخ رحمه الله بأنّ كتاب الرجال لم يخرج عن كونه مسودات ، فإنّ ذلك لا يجري في شأن النجاشي .

وعليه يكون عدم نص النجاشي على بيان حاله موجب للتأمّل في وضوح وثاقته بهذه الكيفية ، وهذا يوجب التوقف في عبارة الشيخ رحمه الله في العدة .

اللهم إلا أن يعتذر عن ذلك ، بأنّ كتاب النجاشي -كما هو معلوم- كتاب فهرست ، لم يوضع من أجل التوثيق والتضعيف ، وبالتالي ذكره لحال شخص من حيث الوثاقة والضعف من الاستطراد الخارج عن موضوع الكتاب ، وعدم نصّه على حال شخص لا يعدّ مانعاً من تحصيل وثاقته من طريق آخر .

قوله ٤: «وأمّا كونها بعد تغسيله وتكييفه ، فلعدم الخلاف في ذلك -كما أدعى- فإن تم إلا فلا ... إلخ ». .

صرح الأعلام بأنه لا بد أن تكون الصلاة على الميت بعد تغسيله وتحنيطه وتكلفته ، فلا تصح الصلاة عليه قبل ذلك . وقد ذكر الفاضل الهندي عدم وجود خلاف في ذلك^(١) . وقال في المدارك أنه قول العلماء كافة^(٢) . وظاهر التعبير المذكور كون المسألة محل اتفاق بين المسلمين . ويستدل عليه بالعطف الوارد في النصوص - ففي صحيح علي بن جعفر ، أنه سأله أخاه موسى بن جعفر عليهما عن الرجل يأكله السبع أو الطير فتبقي عظامه بغير لحم ، كيف يصنع به ؟ قال : يُغَسَّلُ وَيُكَفَّنُ ، وَيُصَلَّى عَلَيْهِ ، وَيُدْفَنُ «^(٣) » - بهذا البيان : إن مقتضى كون الإمام عليهما في مقام البيان ، يستدعي أن يكون المذكور في كلامه ملحوظاً بحسبه ، فيكون ناظراً للترتيب لو كان المورد محل ترتيب ، وهكذا . وبما أن النصوص الصادرة عنه قد تضمنت عرض الصلاة معطوفة بالواو بعد التغسيل والتكفين ، فيكون ذلك ظاهراً في أنها بعدهما ، فيثبت أن محل الصلاة بعدهما ، وليس قبلهما .

ولا يخفى أن تمامية التقريب المذكور تعتمد على أن تكون الواو مفيدة للترتيب ، ليكون الاستدلال تماماً ، أما لو بني - كما هو الصحيح - من أن العطف بها لا يفيد إلا مشاركة المتأخر للمتقدّم في الحكم ، فلن يكون التقريب المذكور تماماً .

وقد استند المصنف (وقفه الله) لاعتبار كونها بعدهما إلى عدم الخلاف ، شرط تحقق صغراه ، وأنه ليس مدركيًّا .

والجزم بعدم مدركيته من الصعوبة بمكان ، لاحتمال استناد المجمعين إلى النصوص التي تضمنت عطف الصلاة على التغسيل والتكفين بالبيان المتقدم . ويمكن الاستدلال له بالسيرة المستمرة إلى زمان المعصومين عليهما ، وأن موضعها بعدهما .

(١) كشف اللثام : ١ : ١٢٦ .

(٢) مدارك الأحكام : ٤ : ١٧٣ .

(٣) وسائل الشيعة : ٣ : ١٣٤ ، الباب ٣٨ من أبواب صلاة الجنازة ، الحديث ١ .

قوله ٥: «وأماماً اشتراط الوجوب بستّ، فهو مشهور، ويمكن استفادته من صحة زرارة: مات... إلخ».

المشهور بين الأعلام شهرة عظيمة أنه تجب الصلاة على ولد المسلم إذا بلغ من العمر ستّ سنين، فلا تجب عليه قبل ذلك. وعن السيد المرتضى والعلامة عليه السلام دعوى الإجماع عليه^(١). وخالف في ذلك ابن الجنيد، فأوجب الصلاة عليه بمجرد استهلاله، وكذا ابن أبي عقيل العماني، فاشترط في وجوب الصلاة عليه أن يكون بالغاً، ولا تجب قبل ذلك، ومال إليه الفيض الكاشاني في الوافي^(٢).

وعليه تكون الأقوال في الصلاة على أولاد المسلمين ثلاثة:

الأول: ما اختاره ابن الجنيد من وجوبها على كل طفل ولد مستهلاً.

الثاني: من وجوبها على الطفل إذا بلغ ستّ سنين، فلا تجب عليه قبل ذلك، وقد عرفت أنه المشهور، بل المدعى عليه الإجماع.

الثالث: من عدم وجوبها على الأطفال مطلقاً، وإنما يختص وجوبها بالبالغين، فلا تجب على الشخص مالم يبلغ.

وجريدة اختلاف الأقوال في المسألة عبر العالمة عليه السلام في المختلف، والفضل الهندي في الكشف، والمقدس الأردبيلي في المجمع عن القول الثاني بأنه المشهور^(٣)، وقد جعله الشهيد الأول في الذكرى الأشهر^(٤)، ونسبه في المدارك إلى الأكثر^(٥).

(١) الانتصار: ١٧٥. متنى المطلب - الطبعة القديمة - ١: ٤٤٨.

(٢) نقل عن ابن الجنيد والعماني في مختلف الشيعة: ٢: ٢٩٩. الوافي: ٣: ٧٥.

(٣) مختلف الشيعة: ٢: ٢٩٩. كشف اللثام: ٢: ٣١٠. مجمع الفائدة والبرهان: ٢: ٤٢٩.

(٤) ذكرى الشيعة: ١: ٤٠٣.

(٥) مدارك الأحكام: ٤: ١٥٢.

والظاهر عدم عد الجعفی والصادق والمفید مخالفین فی المقام؛ لأنهم اشترطوا الصلاة علیه إذا عقل^(١)، لتفسیر ذلك فی النصوص ببلوغ سنت سنتين، ففی صحيح محمد بن مسلم، عن أحدھما عائلا: فی الصبی متى يصلی؟ قال عائلا: إذا عقلَ الصَّلَاةَ، قلت: متى يصلی الصلاة وتجب علیه؟ قال عائلا: لِسْتُ سِنِينَ^(٢).

ومن خلال العرض المتقدم، يتضح أن المسألة ليست إجماعية، كما أن مقتضی ما ذکرہ الشهید الأول عليه السلام في الذکری يكون أحد القولین الآخرين هو المشهور.

ومنشأ اختلاف الأقوال يعود لاختلاف النصوص فإنّها على طائف ثلات:

الأولی: ما يظهر منها وجوب الصلاة على كل مولود ولد مستھلاً، بل وهي نصوص كثيرة، بل قيل لا يبعد تواترها ولو بالتواتر الإجمالي، فمنها صحيح عبد الله ابن سنان، عن أبي عبد الله عائلا، قال: لَا يُصلِّي عَلَى الْمَنْفُوسِ، وَهُوَ الْمُولُودُ الَّذِي لَمْ يَسْتَهِلْ، وَلَمْ يَصُحْ، وَلَمْ يُورَثْ مِنَ الدِّيَةِ، وَلَا مِنْ غَيْرِهَا، وَإِذَا اسْتَهَلَ فَصَلَّى عَلَيْهِ، وَوَرَثْتُهُ^(٣)، ودلالته على وجوب الصلاة على الطفل إذا ولد مستھلاً تامة.

للشيخ عليه السلام أكثر من طريق لابن أبي عمیر، ذکرها في الفهرست وهي كالتالی:

١ - جماعة، عن ابن بابویه، عن أبيه. ومحمد بن الحسن، عن سعد.

والحمیری، عن إبراهیم بن هاشم، عنه.

٢ - ابن أبي جید، عن ابن الولید، عن الصفار، عن یعقوب بن یزید. ومحمد بن الحسین، وأیوب بن نوح، وإبراهیم بن هاشم، ومحمد بن عیسی بن عبید، عنه.

٣ - ابن بابویه، عن أبيه. وحمزة بن محمد العلوی، ومحمد بن علی ماجیلویه،

(١) المقنع: ٦٩. المقنعة: ٢٢٩. ونقل عن الجعفی فی ذکری الشیعۃ: ١: ٤٠٤.

(٢) وسائل الشیعۃ: ٤: ١٩، الباب ٣ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشیعۃ: ٣: ٩٦، الباب ١٤ من أبواب صلاة الجنائز، الحديث ١.

عن عليّ بن إبراهيم ، عن أبيه ، عنه^(١) .

أولها وثالثها معتمدان ، أمّا الثاني ، فقد وقع فيه ابن أبي جيد ، وطريق توثيقه يعتمد على تماميّة كبرى وثافة جميع مشايخ النجاشيّ .

الثانية : ما دلت على وجوب الصلاة على خصوص البالغ ، وعدم وجوبها على من لم يبلغ ، ففي موقعة عمّار ، عن أبي عبد الله عَلَيْهِ الْكَفَافُ ، أنّه سُئلَ عن المولود مال م يجر عليه القلم ، هل يصلّى عليه ؟ قال : إِنَّمَا الصَّلَاةُ عَلَى الرَّجُلِ وَالْمَرْأَةِ إِذَا جَرَى عَلَيْهِمَا الْقَلْمُ^(٢) ، وهي واضحة الدلالة في عدم وجوب الصلاة على غير البالغ مهما بلغ عمره .

ويدخل ضمن هذه الطائفة النصوص التي تضمنت منع الصلاة على الأطفال ، مثل صحيح زرارة - في حديث - : « أَنَّ ابْنَاءَ لَأْبَيِ عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ الْكَفَافُ فَطِيمًا درج فمات ، فخرج أبو جعفر عَلَيْهِ الْكَفَافُ وعليه جبة خرز صفراء ، وعمامة خرز صفراء ، ومطرف خرز أصفر - إلى أن قال - فصلّى عليه فكبّر عليه أربعًا ، ثم أمر به فدفن ، ثم أخذ بيدي فتنحى بي ، ثم قال : إِنَّهُ لَمْ يَكُنْ يُصَلِّي عَلَى الْأَطْفَالِ ، إِنَّمَا كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ الْكَفَافُ يَأْمُرُ بِهِمْ فَيُدْفَنُونَ مِنْ وَرَاءِ وَلَا يُصَلِّي عَلَيْهِمْ ، وَإِنَّمَا صَلَّيْتُ عَلَيْهِ مِنْ أَجْلِ أَهْلِ الْمَدِينَةِ كَرَاهِيَّةً أَنْ يَقُولُوا : لَا يُصَلُّونَ عَلَى أَطْفَالِهِمْ »^(٣) ، فإنّ المقصود من الطفل هو كلّ من لم يبلغ ، فيفيد عدم وجوب الصلاة على كلّ من لم يبلغ .

الثالثة : ما تضمنت أنّه يصلّى على كلّ طفل بلغ من العمر ستّ سنين ، ولا يصلّى عليه قبلها ، ومنها صحيحة زرارة المذكورة في المتن^(٤) ، ودلالتها على المدعى

(١) الفهرست للطوسي : ٢١٩ ، الرقم ٣٢ .

(٢) وسائل الشيعة : ٣ : ٩٧ ، الباب ١٤ من أبواب صلاة الجنازة ، الحديث ١٥ .

(٣) وسائل الشيعة : ٣ : ٩٨ ، الباب ١٥ من أبواب صلاة الجنازة ، الحديث ١ .

(٤) وسائل الشيعة : ٣ : ٩٥ ، الباب ١٣ من أبواب صلاة الجنازة ، الحديث ٣ .

تعتمد على أن يكون المقصود من قول السائل : فمتى تجب عليه الصلاة ، يعني متى تجب عليه صلاة الجنازة ، وليس المقصود من ذلك متى يكون ملزماً بالصلاحة ، لأنّه لو كان المقصود من سؤاله المعنى الثاني ، فسوف يكون الصحيح أجنبياً عن المقام . ويساعد على المعنى الأول أنه بصدق بيان أنّ من كان عمره ثلاث سنين لا يصلّى عليه ، ولهذا جاء سؤال السائل ، فمن الذي يصلّى عليه صلاة الجنازة ؟ فحدّد علّيّاً ذلك ببلوغه ستّ سنين .

وقد استظهر المصنف المعنى الأول ورد المعنى الثاني معتمداً على أمرين ، وهما : وجود فاء التفريع ، والسياق .

وعليه تقع المعارضة بين الطوائف الثلاث ؛ إذ قد عرفت اختلاف دلالة كلّ واحدة منها عن البقية .

وقد حملت الطائفة الأولى من النصوص على الاستحباب ، جمعاً بينها وبين ما دلّ على تحديد وجوب الصلاة عليه بستّ سنين ، فإنّ الأمر وإن كان ظاهراً في الوجوب ، إلا أنه مع وجود قرينة صارفة للفظ عن معناه يحمل على خلاف المعنى الظاهر منه ، ونصوص التحديد بستّ تعداد قرينة موجبة للتصرف في الظهور المذكور .

وحملت بعض نصوص الطائفة الثانية - ك الصحيح زرارة الذي ذكرناه - على من لم يعقل الصلاة ، ولم يبلغ ستّاً ، جمعاً بينه وبين نصوص من عقلها وأنّه تجب عليه الصلاة .

وأجيب عن موثق عمّار بكونه مهجوراً من قبل الأصحاب ، فلا يصلح لمعارضة ما دلّ على وجوبها عليه لستّ سنين .

وهذا من الإعراض الصناعي الذي تقدم بيانه ، وهو لا يسلب الحجّية من الخبر ، كما عرفت .

وقد بنى بعض الأعلام على أنّ المعارضة مستقرّة بين الطائفة الأولى والطائفة

الثانية ، وعند اللجوء للمرجحات تقدم الطائفة الثانية على الأولى ؛ لموافقة الأولى للعامة .

وتفصيل كيفية علاج المعارضة الحاصلة بين النصوص ، وأنه يجمع بينها جمعاً عرفيّاً ، أو يعمد للترجيح ، يتطلب من مستوى أعلى .

وقد ذكر المصنف أنَّ ابن أبي عقيل استند لمختاره - في عدم وجوب الصلاة على الصبي قبل بلوغه - بأنَّ الصلاة على الميّت استغفار ودعاء ، وهو غني عنهما ؛ لأنَّه بعدُ لم يجعل عليه قلم التكليف ، فلم تكتب عليه أي سينية ، فلا يكون بحاجة للاستغفار له ، ولا الدعاء له .

ويجب عنه نقضاً وحلاً :

أمّا النقض ، فالصلاحة على من عرف بالصلاح والتقوى كالعلماء ، بل من يكون معصوماً ، كالمعصومين الأطهار عليهم السلام ، فإنَّ مقتضى كلامه عليه السلام عدم وجوب الصلاة على هؤلاء ، وهذا لا يقول به أحد .

وحلاً ، بأنَّ ما ذكره يتم لو كنَّا محظيين بملك الحكم الشرعي ، وأنَّ العلة التامة التي جعلت الصلاة على الجنائز هي الدعاء للميّت والاستغفار له ، أمّا مع عدم الإحاطة بعلة التشريع ، وعدم الوقوف على ملك الحكم ، فلن يقبل قوله ، خصوصاً وأنَّه لا يعلم أنَّ الدعاء والاستغفار مأمورٌ بذبحه بنحو العلة التامة .

قوله ٦: «**وأمّا وجوب خمس تكبيرات ، فلأخبار الكثيرة ، كصحيحة عبد الله بن سنان عن أبي إلخ**» .

مما أجمعت عليه الطائفة المحقّة أن يكبر في صلاة الميّت خمس تكبيرات ، تشهد به نصوص مستفيضة ، لو لم تكن متواترة ، منها صحيحة عبد الله بن سنان المذكورة في المتن^(١) ، ودلالتها على المطلوب واضحة .

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٧٤ ، الباب ٥ من أبواب صلاة الجنائز ، الحديث ٦ .

نعم ، هناك نصوص يظهر منها عدم التحديد بعدد معين ، فلاحظ ما رواه جابر الجعفي ، قال : « سألت أبا جعفر عـ عليهما السلام عن التكبير على الجنائز ، هل فيه شيء موقّت ؟ فقال : لا ، كَبِرَ رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَحَدًا عَشَرَ، وَتِسْعًا، وَسَبْعًا، وَخَمْسًا، وَسِتًّا، وَأَرْبَعًا » ^(١) .

إلا أن الأعلام (رضي الله عنهم) عمدوا إلى طرحة وأمثاله من النصوص المتضمنة لعدم التحديد ، خصوصاً وأن جملة من هذه النصوص ضعيفة الأسناد عندهم - كما في خبر جابر - فإن سنته قد تضمن وقوع عمر بن شمر .

قوله ٧ : « وَأَمّا تعيين الكيفية المذكورة ، فهو المشهور ، ولا دليل تام عليه .
نعم ، تجب الصلاة على ... إلخ » .

المعروف بين الفقهاء أنه يجب الإتيان بالدعاء بين كل تكبيرة وتكبيرة في صلاة الجنائز ، فإذا أراد المصلي أن يصلّي على الجنائز لرمته أن تكون الصلاة بالكيفية التالية :

أن يقوم بالتكبيرة الأولى ، ويأتي بعدها بالشهادتين ، ثم يأتي بعد التكبيرة الثانية بالصلاحة على النبي محمد عـ عليهما السلام ، ويكبّر التكبيرة الثالثة ويأتي بعدها بالدعاء للمؤمنين ، ثم يكبّر التكبيرة الرابعة ويدعوه للموتى ، ثم يكبّر التكبيرة الخامسة وينصرف .

وخالف في ذلك المحقق الحلبي في الشرائع ، فصرّح بعدم وجوب الدعاء بين التكبيرات ^(٢) ، وتمسّك لمحترمه بأمرین :

الأول : الأصل ، ويقصد به أصالة البراءة والتأمين ، فإن المورد من صغريات

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٨٥ ، الباب ٦ من أبواب صلاة الجنائز ، الحديث ١٧ .

(٢) شرائع الإسلام : ١ : ٨١ .

الشك في التكليف؛ إذ يشك في وجوب الدعاء بين التكبيرات، فيجري الأصل المذكور.

وقد يقرب بأن المورد من صغريات الشك في الشرطية، وأن الدعاء شرط في صحة الصلاة، فيجري أصل البراءة والتأمين عن الشرطية.

ولا يخفى أنه يرجع للأصل العملي حال فقدان الدليل الاجتهادي؛ لأنَّه مع وجود الدليل الاجتهادي لن تصل النوبة للدليل الفقاهي.

الثاني: إطلاق النصوص، فإنها تضمنت النص على لزوم التكبيرات الخمس، ولم ت تعرض لاعتبار شيء آخر زائد، مع أنها في مقام البيان.

وقد أُجيب عنه: بأن النصوص المذكورة ليست مسوقة لبيان كيفية الصلاة وشرحها، بل هي مسوقة لبيان عدد التكبيرات المعتبرة في صلاة الجنائز، وهذا لا يمنع ثبوت الوجوب من نصوص أخرى.

ومقتضى الجواب المذكور هو نفي وجود إطلاق في البيان حتى يتمسّك به لإثبات المطلوب.

ومنه تعرف عدم ورود الإشكال المذكور في بعض الكلمات على مثل هذا جواب، بأنه على خلاف مقتضى القاعدة في الإطلاق. نعم، عدم ثبوت الإطلاق لا يوجب البناء على وجوب الدعاء بين التكبيرات، لعدم ظهور النصوص المذكورة في ذلك، بل هي ظاهرة كما سمعت في تحديد العدد ليس إلا.

وعليه إما أن يكون في البيان دليل دال على اعتباره، أو سيكون المرجع عندها الأصل العملي، ولذا فقد استدل على وجوبه بخبر أبي بصير، قال: «كنت عند أبي عبد الله عليه السلام جالساً فدخل رجل فسأله عن التكبير على الجنائز؟ فقال: خمس تكبيرات، ثم دخل آخر فسأله عن الصلاة على الجنائز؟ فقال له: أربع صلوات، فقال الأول: جعلت فداك، سألك فقلت: خمساً، وسألتك هذا فقلت: أربعاً؟!

فقال: إنك سألتني عن التكبير، وسألني هذا عن الصلاة، ثم قال: إنها خمس تكبيرات بيئهن أربع صلوات، ثم بسط كفه فقال: إنهن خمس تكبيرات بيئهن أربع صلوات^(١)، فإن المستفاد من الخبر المذكور أن الصلاة على الجنaza مركبة من شيئين: من التكبيرات الخمس، والصلوات الأربع، ويقصد بالصلوات الأربع: الأدعية التي يؤتى بها بين كل تكبيرة وتكبيرة، فيثبت المطلوب. نعم، هو ضعيف سندًا، فقد وقع في سنته محمد بن أحمد الكوفي، وقد نص ابن الغضائري على ضعفه، وأنه يروي عن الضعفاء^(٢)، كما ذكر النجاشي في حاله أنه مضطرب^(٣). نعم، نص محمد بن مسعود على كونه ثقة فقيه. فتقع المعارضة بين التوثيق والتضليل، وتفصيل ذلك يتطلب من موضع آخر. كما أن السند اشتمل على محمد ابن يزيد، وهو مشترك.

إن قلت: إن ضعف سند الخبر بعد تمامية دلالته غير ضائر، لكونه مجبوراً بعمل المشهور.

قلت: إن مجرد موافقة الخبر الضعيف لفتوى المشهور لا يكفي للبناء على حصول الجبر لسنته، بل لا بد من إحراز الاستناد إليه، وهذا لا يحرز مع وجود نصوص أخرى يتحمل الاستناد إليها.

وقد استند بعض الأعلام إلى صحة الفضلاء عن أبي جعفر^{عليه السلام}، قال: ليس في الصلاة على الميت قراءة، ولا دعاء موقت، تدعوا بما بدا لك، وأحق المُوتى أن يُدعى له المؤمن، وأن يبدأ بالصلاحة على رسول الله^{صلوات الله عليه وسلم}^(٤). وقد ذكر^{عليه السلام} أنها دالة

(١) وسائل الشيعة: ٣: ٧٥، الباب ٥ من أبواب صلاة الجنaza، الحديث ١٢.

(٢) رجال ابن الغضائري: ٩٦: الرقم ١٤٣.

(٣) رجال النجاشي: ٣٤١، الرقم ٩١٤.

(٤) وسائل الشيعة: ٣: ٨٨، الباب ٧ من أبواب صلاة الجنaza، الحديث ١.

على وجوب الدعاء بين التكبيرات ، ويدلّ على ذلك نفي الإمام عَلَيْهِ الْمُحَمَّدُ للدعاء المؤقت ، دون نفي مطلق الدعاء ؛ إذ أنّ مقتضى نفي الدعاء المؤقت يستدعي الالتزام بشبوب الدعاء المطلق ، وإنّما لو لم يكن كذلك للزم كون التوقيت لاغياً .

وبعبارة ثانية : إنّ المنفي في النصّ ليس مطلقاً الدعاء ، وإنّما المنفي هو خصوص الدعاء المؤقت ، وهذا يستدعي وجوب الدعاء .

والتقريب المذكور تامّ لو بني على ثبوت المفهوم للوصف ، أمّا لو بني على عدم ثبوته - كما هو المشهور - فلن يتمّ التقريب المذكور .

ولعدم وجود نصّ تامّ السنّد والدلالة على وجوب الدعاء بين التكبيرات ، ذكر المصنف (حفظه الله) أنّه لا يوجد دليل تامّ على تعين الكيفية المذكورة . نعم ، أقصى ما يستفاد من صحيحة الفضلاء التي ذكرها في المتن^(١) ، والتي تقدّمت الإشارة إليها وجوب الصلاة على النبيّ محمد ﷺ ، أمّا بقية الأدعية الأخرى فلا؛ لما عرفت قبل قليل عند عرض كلام بعض الأعاظم لله ، من أنّ دلالتها تعتمد على حجّية المفهوم للوصف لا مطلقاً .

بل قد يتأمّل في وجوب الصلاة على النبيّ ﷺ ، ومنشأ التأمّل أنّ الصلاة عليه ﷺ من الدعاء المؤقت ، والمفروض أنّ الصريحة تنفي وجود دعاء مؤقت ، وهذا يقضي عدم وجوبها .

وقد يقرب الاستدلال على وجوب الدعاء بين التكبيرات بصحيحة محمد بن مهاجر ، عن أمّه أمّ سلمة ، قالت : « سمعت أبا عبد الله عَلَيْهِ الْمُحَمَّدُ يقول : كَانَ رَسُولُ اللهِ عَلَيْهِ الْمُحَمَّدُ إِذَا صَلَّى عَلَى مَيِّتٍ كَبَرَ وَتَشَهَّدَ ، ثُمَّ كَبَرَ وَصَلَّى عَلَى الْأَنْبِيَاءِ وَدَعَا ، ثُمَّ كَبَرَ وَدَعَا لِلْمُؤْمِنِينَ ، ثُمَّ كَبَرَ الرَّابِعَةَ وَدَعَا لِلْمَيِّتِ ، ثُمَّ كَبَرَ الْخَامِسَةَ وَأَنْصَرَفَ ، فَلَمَّا نَهَاهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَنِ الصَّلَاةِ عَلَى الْمُنَافِقِينَ كَبَرَ وَتَشَهَّدَ ، ثُمَّ كَبَرَ وَصَلَّى عَلَى النَّبِيِّنَ ، ثُمَّ كَبَرَ

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٨٨ ، الباب ٧ من أبواب صلاة الجنازة ، الحديث ١.

وَدَعَا لِلْمُؤْمِنِينَ، ثُمَّ كَبَرَ الرَّابِعَةَ وَانْصَرَفَ، وَلَمْ يَدْعُ لِلْمَيْتِ^(١)؛ لاشتمالها على أنَّ النبيَّ الأَكْرَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ كان يأتي بالأدعية بين التكبيرات، ولأنَّه عَلَيْهِ السَّلَامُ في موقع البيان والاقتداء، لما ورد من الأمر بالصلاحة كما رأه المسلمون يصلّي، فيكون ذلك موجباً للوجوب.

ويمنع من الاستناد للخبر المذكور ، بعد ضعف سنته لعدم توثيق أُمّ سلمة ، منع دلالته ؛ لأنَّ الموجود مجرد فعل ، وهو أعمّ من الوجوب والاستحباب .

وقد يقرب القول بوجوب الدعاء بين التكبيرات بهذا البيان : إنَّ ظاهر النصوص المذكورة هو بيان الصلاة الواجبة على الجنازة ، ببيان ما يعتبر فيها ، والتي لا تتحقق الصلاة بدونها ، فليست النصوص بصدق بيان ما يستحب الإتيان به فيها ، فتكون النصوص ظاهرة في المفروغية عن وجوب القدر اللازم فيها ، وما به قوام الصلاة على الميت .

كما يمكن الاستناد لاعتبار الدعاء فيها ، اعتماداً على أنَّ إطلاق الصلاة عليها إنما هو بعنایة اشتمالها على الدعاء والذكر ، وليس لمجرد تضمنها التكبيرات الخمس ، فلو لا وجود الذكر والدعاء لم يطلق عليها عنوان الصلاة ، فتأمل .

ويؤيد اعتبار الدعاء بين التكبيرات ووجوبه ، كون ذلك من الأمور المفروغ عنها عند الفقهاء ؛ إذ لم يعرف خلاف منهم في المسألة إلَّا ممَّن قد سمعت ، وأنَّهم قد فهموا ذلك من النصوص ، فمن بعيد جدًا خفاء ذلك عليهم وخطؤهم فيه ، مع كثرة الابتلاء بالمسألة ، وشدَّة الحاجة لمعرفة حكمها .

ثم إنَّ بعض الفقهاء أوجب في الصلاة على الجنازة كيفية خاصة ، وهي التي ذكرها المصطفى ، بل في المختلف وجامع المقاصد والذكرى ، أنه المشهور^(٢) ،

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٦٠ ، الباب ٢ من أبواب صلاة الجنازة ، الحديث ١ .

(٢) مختلف الشيعة : ٢ : ٢٩٤ . جامع المقاصد : ١ : ٤٢٤ . ذكرى الشيعة : ١ : ٤٣٦ .

بل ظاهر الخلاف والغنية الإجماع عليه^(١). ويستدلّ له بصحيحة محمد بن مهاجر، عن أمّه أمّ سلمة ، قالت : «سمعت أبا عبد الله عَلَيْهِ الْكَفَافُ يقول : كَانَ رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ الْكَفَافُ إِذَا صَلَّى عَلَى مَيِّتٍ كَبَرَ وَتَشَهَّدَ، ثُمَّ كَبَرَ وَصَلَّى عَلَى الْأَنْبِيَاءِ وَدَعَا ، ثُمَّ كَبَرَ وَدَعَا لِلْمُؤْمِنِينَ، ثُمَّ كَبَرَ الرَّابِعَةَ وَدَعَا لِلْمَيِّتِ ، ثُمَّ كَبَرَ الْخَامِسَةَ وَأَنْصَرَفَ، فَلَمَّا نَهَاهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَنِ الصَّلَاةِ عَلَى الْمُنَافِقِينَ كَبَرَ وَتَشَهَّدَ، ثُمَّ كَبَرَ وَصَلَّى عَلَى النَّبِيِّنَ ، ثُمَّ كَبَرَ الرَّابِعَةَ وَأَنْصَرَفَ، وَلَمْ يَدْعُ لِلْمَيِّتِ^(٢).

إلا أنّه يمنع دلالتها على الوجوب بسبب أنها تحكي فعلاً عن النبي عَلَيْهِ الْكَفَافُ ، وهو أعمّ من الوجوب والاستحباب . نعم ، لو كان الصادر عنه عَلَيْهِ الْكَفَافُ قول لكان مقتضاه البناء على تمامية الدلالة . كما أنّه معارض بالنصوص الأخرى التي تضمنت كيفيات أخرى . مضافاً إلى ضعف سندها ، فقد اشتغلت على أمّ سلمة ، والدة محمد بن مهاجر ، وهي لم توثق .

ودعوى جبرها بعمل المشهور غير مسموعة ، لاحتمال استنادهم إلى شيء آخر غيرها ، لو سلم عملهم بها .

وقد يتوقف في منع دلالتها ؛ لأنّ وجود الفعل كان دالاً على الاستمرار والتكرار ، وهذا يعني أنّ ذلك كان يمثل سيرته عَلَيْهِ الْكَفَافُ ومنهجه ، وهذا لا يمنع من دلالته على المطلوبية وأنّه بيان للحكم الشرعي ، فتأمل .

ومن خلال ما تقدّم يتضح أنّه لا يعتبر في الصلاة على الجنازة القراءة ، وقد ادّعى على ذلك في الجوهر الإجماع بقسميه^(٣) ، ويشهد له خلو النصوص البينية من التعرّض لمطلوبية ذلك فيها .

(١) الخلاف : ١: ٧٢٤ ، المسألة ٥٤٣ . غنية النزوع : ١٠٤ .

(٢) وسائل الشيعة : ٣: ٦٠ ، الباب ٢ من أبواب صلاة الجنازة ، الحديث ١ .

(٣) جواهر الكلام : ١٢: ٣١ .

نعم ، هناك بعض النصوص تضمن اشتمالها على قراءة ، ففي خبر علي بن سويد ، عن الرضا عليه السلام - فيما يعلم - قال : **تَقْرَأُ فِي الْأُولِي بِأَمِ الْكِتَابِ ، وَفِي الشَّانِيَةِ تُصَلِّي عَلَى النَّبِيِّ وَآلِهِ ، وَتَدْعُو فِي الثَّالِثَةِ لِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ، وَتَدْعُو فِي الرَّابِعَةِ لِمَيِّنَكِ ، وَالْخَامِسَةِ تَنْصَرِفُ بِهَا**^(١) ، دلالته على اعتبار قراءة الفاتحة بعد التكبيرة الأولى واضحة . نعم ، في سندتها حمزة بن بزيع ، وقد شهد الشيخ عليه الله أنه فاسد العقيدة لكونه من الواقفة^(٢) ، ويؤيده خبر صفوان المتضمن تعبير الإمام الرضا عليه السلام عنه بالشقي^(٣) . نعم ، وثقة العلامة عليه حيث ذكر في القسم الأول من **الخلاصة** أنه من صالحـي الطائفة وتقاعـهم ، كثيرـ العلم^(٤) ، وحـكى خـبراً عن الكـشـيـ عن الرـضا عليهـ السلامـ أنه ذـكر عنـده فـترـحـ عليهـ ساعـةـ^(٥) .

ولو بني على القبول بتوثيقـات العـلامـةـ^{عليـهـاللهـ}ـ كماـ هوـ مختارـ شـيخـناـ الأـسـتـاذـ (ـ دـامـتـ بـرـكـاتـهـ)ـ لـبـنـيـ عـلـىـ وـثـاقـتـهـ ؛ـ لـعـدـمـ وـجـودـ الـمـعـارـضـ ؛ـ لـأـنـ فـسـادـ الـعـقـيـدـةـ لاـ يـمـنـعـ مـنـ الـوـثـاقـةـ ،ـ أـمـاـ مـعـ الـبـنـاءـ عـلـىـ عـدـمـ الـقـبـولـ بـهـاـ ،ـ فـلـنـ يـكـونـ فـيـ الـبـيـنـ مـاـ يـدـلـ عـلـىـ الـتـوـثـيقـ ،ـ فـيـكـونـ مـهـمـلاـ.

وقد يوثق لرواية الجليل عنه ، حيث روى عنه محمد بن إسماعيل بن بزيع .
ويمنع من القبول بهذا الوجه عدم الوقوف على وجه فني صناعي للبرهنة على

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٦٤ ، الباب ٢ من أبواب صلاة الجنائز ، الحديث . ٨

قد يتمسـكـ بـهـذـاـ النـصـ لـلـقـولـ بـجـوـبـ الدـعـاءـ بـيـنـ التـكـبـيرـاتـ الـأـرـبـعـ ،ـ لـكـنـ المـشـكـلةـ اـشـتـمـالـهـ عـلـىـ مـاـ لـيـتـزـمـ بـهـ أـحـدـ مـنـ الـأـعـلـامـ ،ـ وـهـوـ لـزـومـ الـقـرـاءـةـ بـعـدـ التـكـبـيرـةـ الـأـلـيـ ،ـ وـهـذـاـ يـشـيرـإـلـىـ حـصـولـ إـعـراضـ مـنـ قـبـلـهـمـ عـنـهـ ،ـ وـلـيـسـ الـمـوـرـدـ مـنـ صـغـرـيـاتـ التـفـكـيـكـ فـيـ الـحـجـيـةـ .ـ هـذـاـ كـلـهـ بـعـدـ التـسـلـيمـ باـعـتـبـارـهـ سـنـداـ.

(٢) الغيبة للطوسـيـ : ٦٣ ، الحديث . ٦٥

(٣) الغيبة للطوسـيـ : ٦٩ ، الحديث . ٧٢

(٤) و (٥) خلاصة الأقوال : ١٢١ ، الرقم ٥

الكبرى المذكورة .

وفي خبر عبد الله بن ميمون القداح ، عن جعفر ، عن أبيه : أَنَّ عَلِيًّا عَلَيْهِ الْكَفَافُ كَانَ إِذَا صَلَّى عَلَى مَيْتٍ يَقْرَأُ بِفَاتِحةِ الْكِتَابِ ، وَيُصَلِّي عَلَى النَّبِيِّ ﷺ (١) ، ودلالته على لزوم قراءة الفاتحة بعد التكبيرة الأولى واضحة ، خصوصاً مع الفعل كان الدال على التكرار والاستمرار وأنه كانت سيرته عليه عليهما على ذلك ، ونهجه في الصلاة على الجنازة بهذه الكيفية . نعم ، هي ضعيفة السند ، فقد اشتملت على جعفر بن محمد بن عبد الله القمي ، وهو مجهول .

ثم إنّه لو بني على حجّيّة الخبرين المذكورين فسوف يعارضها صحيحـة الفضلاء المتقدمة والتي نصّت على عدم وجود قراءة في صلاة الجنازة . ولذا عمد بعض الأصحاب إلى ترجيح صحيحـة الفضلاء وأصرّوا بها مما تضمّن نفي القراءة في الصلاة على الميت ، وحمل الخبران على التقىّة لموافقتهم لمذهب العامة .

ولا يخفى ما فيه ؛ ضرورة أنّ المعروف من العامّة البناء على عدم ثبوت القراءة في الصلاة على الجنازة وخالفـ في ذلك الحنابلة ، ومن المستبعد جداً حمل الصادر عن أبي عبد الله عليهما عليهما على التقىّة لموافقة من بعد لم يولد ، بل حتى لو بني على أنّ ابن حنبل كان معاصرـ الإمام الرضا عليهما عليهما ، إلا أنه لم يكن ممّن يتّقى منه ؛ إذ كان موضع سخطـ من قبل السلطة الحاكمة في تلك الفترة لكلـ من لاحظ فتنـة خلق القرآن ، كما هو مفصّـ في محلـه .

وأضعفـ من ذلكـ الجوابـ عنـهماـ بـأنـهماـ مـمـنـ أـعـرـضـ الأـصـحـابـ عنـهماـ ؛ لأنـ هذاـ منـ الإـعـراضـ الصـنـاعـيـ النـاجـمـ منـ تـرـجـيـحـ أحدـ المـتـعـارـضـينـ عـلـىـ الآـخـرـ ، كـمـ سـمعـتـ ذـلـكـ مـكـرـراـ .

وعليـهـ فـلاـ منـاصـ لـرفعـ الـيدـ عـنـهـماـ ، إـلـاـ ماـ عـرـفـتـ مـنـ ضـعـفـ سـنـدـهـماـ المـانـعـ

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٨٩ ، الباب ٧ من أبواب صلاة الجنازة ، الحديث ٤ .

من دخولهما دائرة الحجّيّة .

قوله ٨: «وَأَمّا عدم اشتراط الطهارة بقسميها ، فيكفي فيه عدم الدليل بعد اختصاص أدلة ... إلخ ».

لا يعتبر في الصلاة على الجنائز الطهارة من الحدث ولا من الخبر ، وقد ذكر في **الجواهر** أنّه لم يجد فيه خلافاً^(١) . نعم ، قد تردد فيه الشهيد عليه السلام في الذكرى ، بعدما اعترف بعدم الوقوف فيه على فتوى ولا على نصّ على الشرطية^(٢) .

وقد صرّح جماعة من الأصحاب بجواز صلاة الحائض على الجنائز ، مع أنها لا تنفك عن الخبر غالباً . ويidel عليه النصوص التي تضمّنت جواز صلاة الحائض على الجنائز ، ففي صحيح محمد بن مسلم ، قال : «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحائض تصلّي على الجنائز ؟ قال : نَعَمْ ، وَلَا تَصُفُّ مَعَهُمْ»^(٣) ، وهي تامة الدلالة على عدم مانعية الخبر من صحة الصلاة عليه .

وي يمكن الاستدلال لعدم مانعية الحدث من صحة الصلاة عليه بما رواه الفضل بن شاذان ، عن الرضا عليه السلام قال : إنّما جَوَرْنَا الصَّلَاةَ عَلَى الْمَيِّتِ بِغَيْرِ وُضُوءٍ؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ فِيهَا رُكُوعٌ وَلَا سُجُودٌ ، وَإِنَّمَا هِيَ دُعَاءٌ وَمَسَأَلَةٌ ، وَقَدْ يَجُوزُ أَنْ تَدْعُوا اللَّهَ وَتَسْأَلُوهُ عَلَى أَيِّ حَالٍ كُنْتَ ، وَإِنَّمَا يَحِبُّ الْوُضُوءُ فِي الصَّلَاةِ الَّتِي فِيهَا رُكُوعٌ وَسُجُودٌ»^(٤) .

بل يمكن الاستدلال لعدم اعتبار الطهارة من الحدث صراحة بموقعة يونس بن يعقوب المذكورة في المتن^(٥) ، فإنّ قوله عليه السلام : «نَعَمْ» جواباً على قول السائل : أصلّي

(١) جواهر الكلام : ١٢ : ٦١.

(٢) ذكرى الشيعة : ١ : ٤٤٤.

(٣) وسائل الشيعة : ٣ : ١١٢ ، الباب ٢٢ من أبواب صلاة الجنائز ، الحديث ١.

(٤) وسائل الشيعة : ٣ : ١١١ ، الباب ٢١ من أبواب صلاة الجنائز ، الحديث ٧.

(٥) وسائل الشيعة : ٣ : ١١٠ ، الباب ٢١ من أبواب صلاة الجنائز ، الحديث ٣.

على الجنائزه... إلخ»، صريح في عدم مانعية الحدث من صحة الصلاة على الجنائزه ، وأن الطهارة منه ليست شرطاً معتبراً في صحتها. كما أن التعيل الذي ورد في ذيلها ، بقوله عليه السلام : «إِنَّمَا هُوَ تَكْبِيرٌ وَتَسْبِيحٌ... إلخ» عام يشمل عدم اعتبار الطهارة مطلقاً ، سواء كانت من الحدث أم من الخبر؛ لعدم اعتبار كون الإنسان طاهراً منها حال قيامه بالتكبير أو التسبيح أو التهليل في بيته .

ولا مجال للتمسك بما دلّ على اعتبار الطهارة من الحدث ، مثل قوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَاقِفِ وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾^(١) ، لأنّه مختص بالصلاحة حقيقة ، وليس الصلاة على الجنائز كذلك ، وإنما هي دعاء ، كما نصّ على ذلك الإمام الرضا عليه السلام في ما رواه الفضل بن شاذان ، وقد تقدّم نقله . كما أنها لا تشتمل على مقومات الصلاة المعروفة من تكبيرة الإحرام والقراءة والركوع والسجود والتشهد والتسليم .

قوله ٩: «وَأَمَّا عدم اعتبار الستر وإباحة اللباس ، فلعدم الدليل أيضاً ، ومعه يتمسّك بالبراءة» .

لا يشترط في صحة الصلاة على الجنائز ستر العورة ، خلافاً لما عليه الشهيد الأول في الذكرى ، والمحقق الكركي في فوائد الشرائع ، وكاشف الغطاء في الكشف ، من اعتبار سترها^(٢) .

ولا يعتبر في صحتها أيضاً إباحة اللباس ، كل ذلك لعدم الدليل على اعتبار شيء منهما ، فتصل النوبة لمقتضى الأصل العملي؛ لأنّه سوف يكون المورد من صغريات الشك في الشرطية ، فتجري أصالحة البراءة والتأمين .

(١) المائدة ٥:٦.

(٢) ذكرى الشيعة : ١:٤٢٨ ، نقله عن فوائد الشرائع في جواهر الكلام : ١٢:٢٦. كشف الغطاء - الطبعة القديمة - ١:١٥٢.

نعم ، لو بني على القول بوجوب ستر العورة ، فالظاهر اعتبار كون اللباس مباحاً ، لأنّه سوف يكون من شروط صحة الصلاة ، كما لا يخفى .

قوله ١٠ : «**وَأَمّا لِزُومِ اسْتِقْبَالِ الْمُصْلِيِّ الْقَبْلَةَ، فَهُوَ الْمَعْرُوفُ.** **وَيُمْكِنُ اسْتِفَادَتِهِ مِنْ مُعْتَرَبَةِ الْحَلْبِيِّ ... إِلَخَ» .**

من الشروط المعتبرة في صحة الصلاة على الجنازة استقبال المصلي القبلة ، وقد نفى عنه في المدارك الخلاف بين الأصحاب^(١) ، بل استظهر في مجمع البرهان ، وفي كشف اللثام الإجماع على ذلك^(٢) ، وهو الظاهر من ابن زهرة في كتابه الغنية^(٣) . وقد استدلّ له المصنف بمعتبرة الحلبي المذكورة في المتن^(٤) . وتقريب دلالتها من خلال قوله عليه السلام : «**يَكُونُ الرَّجُلُ بَيْنَ يَدَيِّ الْمَرْأَةِ مِمَّا يَلِيهِ الْقِبْلَةُ**» ، فإنّ التعبير المذكور يفيد مفروغية اعتبار استقبالها .

والإنصاف منع وضوحها في ذلك ؛ ذلك لأنّ أقصى ما يمكن استفادته من النص المذكور مشروعيّة الاستقبال وليس أخذه شرطاً في صحة الصلاة ، خصوصاً وأنّ النص لم يكن وارداً في مقام بيان ما يعتبر في صحة الصلاة وما يعدّ من شروطها .

على أنّه قد يناقش في سندها ، حيث اشتمل على محمد بن علي بن الصلت ، وهو لم يوثق . نعم ، قال الصدوق عليه السلام في حقه في خطبة كتاب كمال الدين : كان أبيه يروي عنه ويصف علمه وعمله وزهده وفضله وعباداته^(٥) . وليس فيها ظهور واضح في التوثيق . ولعلّ هذا منشأ تعبير المصنف (حفظه الله)

(١) مدارك الأحكام : ٤ : ١٧٠ .

(٢) مجمع الفائدة والبرهان : ٢ : ٤٣٩ . كشف اللثام : ٢ : ٣٣٤ .

(٣) غنية النزوع : ١٠٥ .

(٤) وسائل الشيعة : ٣ : ١٢٧ ، الباب ٣٢ من أبواب صلاة الجنازة ، الحديث ٧ .

(٥) كمال الدين وتمام النعمة : ٣ .

عنها بالمعتبرة لبنائه على ظهور هذا التعبير - ولو في الجملة - في حسن الحال الكاشف عن قبول مروياته بعد عدم وجود ذم أو قدح فيه .

والأولى أن يستدلّ لاعتبار الاستقبال بصحيحة أبي هاشم الجعفري ، قال : « سألت الرضا عليه السلام عن المصلوب ، فقال : أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ جَدِّي عليه السلام صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى عَمِّهِ ؟ قلت : أعلم ذلك ، ولكنني لا أفهمه مبيّناً ، فقال : أُبَيْتُهُ لَكَ : إِنْ كَانَ وَجْهُ الْمَصْلُوبِ إِلَى الْقِبْلَةِ فَقُمْ عَلَى مَنْكِبِهِ الْأَيْمَنَ ، وَإِنْ كَانَ قَفَاهُ إِلَى الْقِبْلَةِ فَقُمْ عَلَى مَنْكِبِهِ الْأَيْسَرِ ، فَإِنْ بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ قِبْلَةً ، وَإِنْ كَانَ مَنْكِبُهُ الْأَيْسَرُ إِلَى الْقِبْلَةِ فَقُمْ عَلَى مَنْكِبِهِ الْأَيْمَنَ ، وَإِنْ كَانَ مَنْكِبُهُ الْأَيْمَنُ إِلَى الْقِبْلَةِ فَقُمْ عَلَى مَنْكِبِهِ الْأَيْسَرِ ، وَكَيْفَ كَانَ مُنْحَرِفًا فَلَا تُزَايِلَنَّ مَنَاكِبَهُ ، وَلَيْكُنْ وَجْهُكَ إِلَى مَا بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ ، وَلَا تَسْتَقِبِلَهُ وَلَا تَسْتَدِرْهُ الْبَتَّةَ . »

قال أبو هاشم : وقد فهمت إن شاء الله ، ففهمته والله ^(١) ؛ إذ يستفاد من قوله عليه السلام : « وَلَيْكُنْ وَجْهُكَ إِلَى مَا بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ » اعتبار الاستقبال حال أداء الصلاة ، خصوصاً مع ضمه لما تقدم فيه من التعليل أنّ بين المشرق والمغرب قبلة ، يكون الاشتراط واضحًا .

ويعارضه صحيح أبي مريم الانصاري ، قال : « سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول : كُفُّنَ رَسُولُ اللَّهِ عليه السلام فِي ثَلَاثَةِ أَثُوَابٍ - إِلَى أَنْ قَالَ : - قلت : وكيف صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِثَوْبٍ ، وَجُعِلَ وَسْطَ الْبَيْتِ ، فَإِذَا دَخَلَ قَوْمٌ دَارُوا بِهِ وَصَلَّوْا عَلَيْهِ وَدَعَوْا لَهُ ، ثُمَّ يَخْرُجُونَ وَيَدْخُلُ آخَرُونَ ^(٢) » ، فإنه صريح في عدم اعتبار الاستقبال حال أداء الصلاة على الجنازة ؛ لأنّه لا يتصور أن يصلّوا بنحو الاستدارة وهم جميعاً مستقبلون القبلة . وبضميمة أنّ صلاتهم عليه عليه السلام كانت تحت نظر أمير المؤمنين عليه السلام ، وهذا يكشف عن إمضاء منه عليه السلام لما صنعوه .

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ١٣٠ ، الباب ٣٥ من أبواب صلاة الجنازة ، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة : ٣ : ٨٥ ، الباب ٦ من أبواب صلاة الجنازة ، الحديث ١٦.

وقد أجب عنـه : بأنـ هذا الخصوصيـة في النبـي الأكـرم محمد ﷺ ، مثل ما تضـمنـه لا إـمام في الصـلاة عـلـيـه ﷺ ، لأنـ إـمام حـي وـمـيـت ، فـيلـزم أنـ يـسـتـدـبـر بـعـضـهـم بـعـضـاً حـال الصـلاة عـلـيـه .

وـظـاهـرـ الصـحـيـحـ أـنـهـمـ لمـ يـكـونـواـ بالـطـرـيـقـةـ المـذـكـورـةـ ، بلـ كـانـواـ بـنـحـوـ الـاسـتـدـارـةـ عـلـىـ الجـسـدـ الشـرـيفـ ، فـتأـمـلـ .

وـحملـتـ أـيـضاـ عـلـىـ أـنـهـاـ صـلاـةـ صـورـيـةـ لـأـنـ الصـلاـةـ الحـقـيقـيـةـ قدـ صـدـرـتـ منـ أـمـيرـ المؤـمـنـينـ عـلـيـهـ وـخـواـصـ أـصـحـابـهـ ، ثـمـ أـذـنـ لـلـنـاسـ بـالـصـلاـةـ عـلـيـهـ ، وـلـمـ تـكـنـ صـلاـةـ مـعـدـودـةـ ، وـإـنـمـاـ كـانـتـ بـأـيـ نـحـوـ كـانـ ؛ لـأـنـ الغـاـيـةـ أـنـ لـاـ يـتـقـدـمـ مـنـ لـاـ يـسـتـحقـ التـقـديـمـ فـيـؤـمـ المـصـلـيـنـ فـيـتـخـذـ ذـلـكـ ذـرـيـعـةـ لـإـضـفـاءـ شـرـعـيـةـ عـلـيـهـ وـعـلـىـ عـمـلـهـ . وـهـوـ كـمـاـ تـرـىـ . وـلـنـحـلـ الإـجـابـةـ عـنـ الصـحـيـحـ المـذـكـورـ إـلـىـ مـسـتـوـىـ أـعـلـىـ إـنـ شـاءـ اللهـ تـعـالـىـ .

قولـهـ ١١ـ : «ـ وـأـمـاـ لـزـومـ كـونـ رـأـسـ الـمـيـتـ إـلـىـ يـمـيـنـ الـمـصـلـيـ ، فـمـتـسـالـمـ عـلـيـهـ ، وـيـمـكـنـ اـسـتـفـادـتـهـ مـنـ ...ـ إـلـخــ .»

المـعـرـوفـ بـيـنـ الـفـقـهـاءـ اـعـتـبـارـ كـونـ رـأـسـ الـمـيـتـ حـالـ أـدـاءـ الصـلاـةـ عـلـىـ الـجـنـازـةـ عـلـىـ يـمـيـنـ الـمـصـلـيـ ، كـماـ نـسـبـ ذـلـكـ إـلـيـهـمـ الشـهـيدـ فـيـ الذـكـرىـ ، وـالـأـرـدـبـيـلـيـ فـيـ مـجـمـعـ الـبـرـهـانـ^(١)ـ ، بـلـ عـنـ الـغـنـيـةـ دـعـوـيـ الإـجـمـاعـ عـلـيـهـ^(٢)ـ ، وـجـعـلـهـ فـيـ كـشـفـ الـلـثـامـ مـنـ الـمـقـطـوـعـ بـهـ عـنـهـمـ^(٣)ـ .

وـقـدـ اـسـتـدـلـ لـهـ الـمـصـنـفـ ، بـصـحـيـحـ الـحـلـبـيـ الـمـذـكـورـ فـيـ الـمـتنـ^(٤)ـ ، وـهـوـ وـاضـحـ الـدـلـالـةـ فـيـ اـعـتـبـارـ كـونـ رـأـسـ الـمـيـتـ حـالـ الصـلاـةـ عـلـيـهـ عـلـىـ يـمـيـنـ الـمـصـلـيـ ، لـقـولـهـ عـلـيـهـ :

(١) ذـكـرىـ الشـيـعـةـ : ١: ٤٤٥ـ . مـجـمـعـ الـفـائـدـةـ وـالـبـرـهـانـ : ٢: ٤٤٠ـ .

(٢) غـنـيـةـ النـزـوـعـ : ١٠٥ـ .

(٣) كـشـفـ الـلـثـامـ : ٢: ٣١٣ـ .

(٤) وـسـائـلـ الشـيـعـةـ : ٣: ١٢٧ـ ، الـبـابـ ٣٢ـ مـنـ أـبـوـابـ صـلاـةـ الـجـنـازـةـ ، الـحـدـيـثـ ٧ـ .

«وَرَأْسُ الرَّجُلِ مِمَّا يَلِي يَمِينَ الْإِمَامِ».

دفن الميّت:

قوله ١: «أَمَا وجوب الدفن ، فممّا لا خلاف فيه ، ويقتضيه ارتکاز المترّعة والنصوص المتفرّقة» .

يجب على نحو الكفاية دفن الميّت ، ويقصد منه مواراته في الأرض ، من أجل أمرين : أن يحفظ جسده من السباع ، وأن لا توجب رائحته الإيذاء للناس . وليس الأمران المذكوران علةً تامةً للدفن ، بل هما حكمة له ، ولذا لو وضع في تابوت من حجر - مثلًا - أو وضع في بناء ، بحيث أمكن تحقق الأمرين المذكورين من دون دفنه في الأرض مع القدرة على دفنه فيها ، لم يكف ذلك .

وربما قيل أنه لا يعتبر في مواراته في الأرض كيفية معينة ، بل يكفي حصولها بصدق عنوان المواراة على وضعه في الأرض ، واشترط آخرون اعتبار كون المواراة بوضعه في الحفيرة بالطريقة المعهودة ، جمودًا على كلمات الأعلام .

وقد استدلّ على لزوم المواراة في الأرض ، بأنّ ذلك من ضروريات الدين كما أشار لذلك صاحب **الجواهر**^(١) ، وبصحيح الفضل بن شاذان ، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام ، قال : إنّما أمر بِدَفْنِ الْمَيْتِ لِئَلَّا يَظْهَرَ النَّاسُ عَلَى فَسَادِ جَسَدِهِ ، وَقُبْحَ مَنْظَرِهِ ، وَتَعَيْرِ رِيحِهِ ، وَلَا يَتَأذَّى بِهِ الْأَحْيَاءُ وَبِرِيحِهِ ، وَبِمَا يَدْخُلُ عَلَيْهِ مِنَ الْأَفَةِ وَالْفَسَادِ ، وَلَيَكُونَ مَسْتُورًا عَنِ الْأَوْلَيَاءِ وَالْأَعْدَاءِ ، فَلَا يَشْمَتَ عَدُوُّ ، وَلَا يَحْزَنَ صَدِيقُه»^(٢) .

مضافاً إلى ارتکاز المترّعة ، فإنه منعقد على دفن المتبوفى ، ومقتضاه عدم انعقاد

(١) جواهر الكلام : ٤ : ٢٩٢ .

(٢) وسائل الشيعة : ٣ : ١٤١ ، الباب ١ من أبواب الدفن ، الحديث ١ .

الارتکاز العقلاتی علی ذلك .

ثم إله هل يعتبر أن يتحفظ على جسد الميت عند مواراته في الأرض من الحيوانات التي تعيش في باطن الأرض - كالجرذان مثلاً - كما يتحفظ عليه من الحيوانات التي تعيش فوق الأرض ؟

الظاهر لزوم ذلك لعدم الفرق بينهما . نعم ، لا يلزم التحفظ عليه من الحشرات التي تعيش في الأرض ، وكذا الديدان التي توجد فيها .

قوله ٢ : « وأما كونه بنحو الكفاية ، فلما تقدم في تغسيل الميت » .

قد عرفت أن وجوب دفن الميت واجب بنحو الكفاية ، فإذا قام به البعض سقط عن الباقى ، والوجه في كون وجوبه كفائياً ، ما تقدم في بحث غسل الميت ، وقد عرفت التأمل في ذلك هناك ، وهو بنفسه جار في المقام ، فلانعид .

قوله ٣ : « وأما الاختصاص بالمسلم ، فلما تقدم في الصلاة عليه » .

يختص وجوب الدفن بخصوص الميت المسلم ، فلا يلزم دفن الميت الكافر ، ويدل على ذلك ما تقدم في اعتبار الصلاة على الجنائز ، وأن ذلك يختص بالميت المسلم ، استناداً لسيرة المترشعة ، ولموثقة عمّار الساباطي ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، أنه سئل عن النصراني يكون في السفر وهو مع المسلمين ، فيموت ؟ قال : لا يُعَسِّلُ مُسْلِمٌ - وَلَا كَرَامَةً - وَلَا يَدْفِنُه ، وَلَا يَقُومُ عَلَى قَبْرِه وَإِنْ كَانَ أَبَاهُ^(١) ، ودلالتها على المدعى واضحة ، فقد نصّت على المنع من دفنه ، لقوله عليه السلام : « وَلَا يَدْفِنُه » .

قوله ٤ : « وأما كونه بعد تكفينه ، فواضح » .

يعتبر في الدفن أن يكون بعد الفراغ من تكفين الميت ، فلا يكون قبله إذا كان

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٢٠٥ ، الباب ٣٩ من أبواب الدفن ، الحديث ١.

الميّت ممن يكفن . الوجه في ذلك ما عرفت فيما تقدم من أن الكفن واجب للميّت ، فلو كان الدفن سابقاً عليه ، لزم من ذلك نبش القبر ، ويحرم نبش قبر الميّت المؤمن ما لم تكن هناك ضرورة .

قوله ٥ : «وَأَمّا كُونَهُ بِالْمَوَارِثَةِ فِي الْأَرْضِ ، فَيَقْتَضِيهِ التَّسَالِمُ ، وَظَاهِرُ لِفَظِ الدِّفْنِ الْمَذْكُورِ فِي الرِّوَايَاتِ» .

قد عرفت أن المقصود من الدفن أن يكون بالموارثة في الأرض ، وأنه لا يكفي في تحقّقه مجرّد وضعه في تابوت من الحجر ، أو وضعه في الجدار . وقد استدلّ له المصنّف بأمرتين :

الأول : تساليم الأعلام على أن حقيقة الدفن لا تكون إلا بمواراثته في الأرض .

الثاني : أن ذلك هو مقتضى ظاهر لفظ الدفن بحسب اللغة ، لكون المستفاد منها أنه الموارثة في الأرض .

وهو ممنوع ؛ لأن حقيقة الدفن لغة عبارة عن وضع الشيء في باطن الأرض وستره بها ، وهذا هو المعنى العرفي للدفن أيضاً ، وهذا لا ينطبق على طريقة الدفن المتّبعة في عملية دفن الميّت من وضعه في حفيرة تسرّه عن السباع ، وتستر رائحته عن الناس ، كما لا يخفى .

وعليه فينحصر الدليل المتصوّر للمدّعى في التساليم الموجود ، لو لم يكن مدركيّاً . مع أنّ صاحب **الجوواهير** قد تأمل في دعوى الإجماع في المقام ، لخلوّ كثير من كلمات الأعلام عن التعريض لذلك ^(١) .

قوله ٦ : «وَأَمّا اعتبار الوصفين في الموارثة ، فلأنّ ظاهر الروايات أنّ الدفن احترام للميّت ، وهو ... إلخ» .

(١) جواهر الكلام : ٤ : ٢٩٠ .

صرح غير واحد من الأعلام أن الدفن لا يتحقق إلا بتوفّر الوصفين المذكورين ، وهما : أن يؤمن على جسده من السباع ، وأن لا يتاذى الناس من رأته . وعليه يكون المقصود من الدفن الذي تضمنته النصوص هو توفّر هذين الوصفين ولو لم يتوفّرا لم يصدق عليه أنه دفن .

قوله ٧ : «وأمّا اعتبار وضعه بالكيفيّة المذكورة ، فلم تدلّ عليه روایة ، إلّا أن يقال بأنّ صحيحة ... إلخ ». .

يجب وضع الميت حال دفنه على الجانب الأيمن ، لأن يكون وجهه مستقبلاً القبلة . وقد نفى في الجوادر وجود خلاف فيه بين المتقدمين والمتاخرين ^(١) . نعم ، نسب الخلاف إلى ابن حمزة في الوسيلة ^(٢) . وقد ادعى القاضي في كتابه شرح الجمل نفي الخلاف في ذلك ^(٣) . وفي الغنية وإرشاد الجعفرية الإجماع على ذلك ^(٤) .

ولا يخفى أن المذكور في كلام المصنّف (وفّقه الله) حكمان :

الأول : أن يوضع مضطجعاً على جانبه الأيمن .

الثاني : أن يكون حال وضعه بالكيفيّة المذكورة مستقبلاً القبلة .

وقد ذكر المصنّف أنه لم يرد في شيء من النصوص ما يدلّ على اعتبار وضعه بالكيفيّة المذكورة . نعم ، يستفاد من صحيحة يعقوب بن يقطين المذكورة في المتن ^(٥) ، فإن المستفاد منها أن هناك هيئة خاصة للميت يكون عليها حال وضعه في

(١) جواهر الكلام : ٤ : ٢٩٦.

(٢) الوسيلة : ٦٨.

(٣) شرح جمل العلم والعمل : ١٥٤.

(٤) غنية النزوع : ١٠٥ ، ونسبة لإرشاد الجعفرية في مفتاح الكرامة : ٤ : ٢٣٢.

(٥) وسائل الشيعة : ٢ : ٤٩١ ، الباب ٥ من أبواب غسل الميت ، الحديث ٢.

قبره ، ولما لم يتعرض المقصوم عليه السلام لبيانها ، فهو يتكلّم في ذلك على ما هو موجود خارجاً ، وعند ملاحظة الخارج نجد أنّ الهيئة المعتبرة عندهم أنّه يوضع على جانبه الأيمن ، فيثبت إمضاء الشارع المقدّس لهذه الكيفيّة ورضاه بها .

وقد رواها الشيخ رحمه الله بسنده إلى محمد بن عيسى بن عبيد اليقطينيّ ، وطريقه إليه على ما في الفهرست كالتالي :

أخبرنا بكتبه ورواياته جماعة ، عن التلوكبريّ ، عن ابن همام ، عنه ^(١) .

قوله ٨ : «وَأَمَّا عَدْمُ جُوازِ دُفْنِ الْمُسْلِمِ فِي مَقْبَرَةِ الْكُفَّارِ، وَبِالْعَكْسِ، فَلَا دَلِيلٌ عَلَيْهِ سُوَى لَزُومِ ... إِلَخْ».»

لا يجوز دفن المسلم في مقبرة الكفار ، والظاهر أنّ أول من تعرض لذلك هو السيد الطباطبائي رحمه الله صاحب العروة . نعم ، ربّما يستفاد الحكم المذكور مما ذكروه في الكافرة التي تكون حبلى بولد مسلم ، أنّها لو ماتت فإنّها تدفن في مقابر المسلمين من أجل جنinya .

وعلى أيّ حال ، فقد ذكر المصنّف أنّه لا دليل عليه ، سوى لزوم إهانة المسلم حال دفنه في مقبرة الكفار؛ لأنّ دفنه هناك يوجب هتكاً له ينافي حرمته .

وكما لا يجوز دفن المسلم في مقبرة الكفار ، كذلك لا يجوز دفن الكافر في مقبرة المسلمين لنفس النكتة السابقة ، فإنّ دفنه في مقبرتهم يعدّ هتكاً لحرمتهم ، بل قد ادعى غير واحد على ذلك الإجماع .

قوله ٩ : «وَأَمَّا عَدْمُ جُوازِ دُفْنِ الْمُسْلِمِ فِي مَكَانٍ يُوجَبُ هَتْكَهُ، فَلِحرْمَةِ إِهَانَةِ الْمُؤْمِنِ وَهَتْكَهُ بِالضُّرُورَةِ».»

لا يجوز دفن المسلم في موضع يوجب هتكاً لحرمته ، كدفنه في المزبلة

(١) الفهرست للطوسي : ٢١٦ ، الرقم ٦١١ .

والبالغة ، وكذا المكان الذي لا يرضى صاحبه بدهنه فيه ، أو المكان الموقوف لغير الدفن ، وكذا المساجد ، وما شابه ذلك . كل ذلك لأن حرمة الميت كحرمته حيّا ، مضافاً إلى أن ذلك مقتضى ارتکاز المتشرعة .

قوله ١٠ : «وأماماً عدم جواز الدفن قبل الاندراس ، فلاستلزم النبش المحرم . أجل إذا لم يكن ... إلخ » .

لا يجوز الدفن في قبر ميت قبل اندراسه وصبرورته تراباً ؛ لأنّه بعد الاندراس يتلفي عنه عنوان المؤمن ، فلا يكون مسؤولاً لما دلّ على حرمة نبش قبر المؤمن . وقد استدلّ عليه المصنف بأنه يستلزم نبش قبر المسلم ، وهو محروم .

وهو ممنوع ؛ لكونه أجنبياً عن المقام ؛ ذلك لأنّ المحرم عندنا هو خصوص النبش ، وليس الدفن ، مع أنّ البحث في بيان حكم الدفن وليس النبش . ومجرّد كون حرمة النبش لكونه مقدمة للدفن لا توجب حرمة الدفن .

على أنه قد يناقش في حرمة النبش في المقام أيضاً ، حيث ذكر في **الذخيرة** أن عمدة الدليل على ذلك هو الإجماع^(١) ، وهو دليل ليس يقتصر فيه على القدر المتيقّن ، والظاهر عدم كون المورد من ذلك المتيقّن .

ولذا ذكر المصنف أنه لو لم يكن دفن الميت الثاني في القبر مستوجباً للنبش القبر ، لم يحرم دفنه معه . وهذا يشير إلى أنّ منشأ الحرمة يختصّ باستلزم النبش المحرم . وقد يستدلّ له أيضاً بحقّ السبق ، فيقال بأنّ القبر قد أصبح حقاً للأول عندما دفن فيه ، فليس لأحد مزاحمه في ذلك ، ودفن شخص آخر معه يوجب المزاحمة .

وقد يمنع من ثبوت هذا الحقّ ؛ إذ يقال إنّ مجرّد دفنه في القبر لا يوجب استحقاقه له دون غيره . نعم ، قد يكون الشيء الثابت له بدهنه فيه أن يبقى فيه

(١) ذخيرة المعاد - الطبعة القديمة - ١ : ٣٤٤ .

ولا يخرج منه ، لا أنه لا يجوز دفن غيره فيه أو مزاحمه .

قوله ١١ : « وأمّا حرمة نبش قبر المؤمن ، فلمحذور الهاك . وإلا فلا دليل خاص على ذلك ... إلخ » .

يحرم نبش قبر المؤمن بنحو يوجب ظهور جسده ، إلا إذا علم أنه قد اندرس ، وقد ذكر في **مفتاح الكرامة** أنّ على ذلك إجماع المسلمين^(١) ، وعن العلامة في **نهاية الأحكام** أنّ عليه إجماع العلماء^(٢) . نعم ، قد يظهر من ابن حمزة في **الوسيلة** كراهة النبش وعدم حرمتها ، حيث أطلق كراهة نقله إلى قبر آخر^(٣) .

ويستدلّ على ذلك بأمور :

أحدها: الإجماع الذي قد سمعت دعواه ممّن ذكرنا ، وممّن لم نذكر .

وفيه : أنه لو لم يكن مدركيًا فلا أقلّ من كونه محتمل المدركيّة المانع من الاستناد إليه ؛ لعدم كونه إجماعاً تعبدّياً .

ثانيها: ما ذكره في **الجواهر** ، واستند إليه المصنف ، من أنّ النبش يوجب هتكاً للميّت ، وهو محظوظ ؛ لما عرفت من أنّ حرمة المؤمن ميتاً كحرمتها حيّاً .

والظاهر أنّ النسبة بين الهاك والنبش عموم من وجه ، وهذا يعني أنه لا ملازمة بين نبش القبر وهاكه . نعم ، لو كان النبش بقصد إهانة الميّت والاستنقاص من قدره ، كان ذلك موجباً لهتكه ، وهذا بخلاف ما لو كان النبش لغاية عقائديّة أو شرعية - مثلاً - لم يترتب ذلك .

ثالثها: الاستناد للنصوص التي تضمنت ثبوت الحدّ على نابش القبر ، كما رواه

(١) **مفتاح الكرامة** : ٤ : ٢٩٤ .

(٢) **نهاية الأحكام** : ٢ : ٢٨٠ .

(٣) **الوسيلة** : ٦٩ .

معتبرة حفص بن البختري ، قال : «سمعت أبا عبد الله عائلا يقول : حَدَّ الْبَاسِ حَدُّ
السَّارِقِ»^(١)

ويجاب عنها بأنّها ليست في مقام البيان من هذه الجهة ، بل هي واردة لبيان حرمة
السرقة .

قوله ١٢ : «وَأَمّا جوازه للمصلحة ، أو دفع المفسدة ، فلعدم لزوم الهتك
آنذاك» .

يستثنى من حرمة نبش قبر المؤمن ، موارد :

أحدها : إذا كان النبش لوجود مصلحة تقتضي ذلك ، كما لو كان ذلك من أجل
نقله ليُدفن في أحد المشاهد المشرفة - مثلاً - أو كان مدفوناً في موضع يوجب له
المهانة والهتك ، كالمزبلة أو البالوعة ، أو كان مدفوناً في موضع يتخوف فيه على
جسمه ، كما لو كان مدفوناً في موضع يخشى أن يصيبه السيل ، أو يتسلط عليه عدوٌ
أو سبع . نعم ، خالف في ذلك ابن إدريس والمحقق في الشرائع ، والعالمة في
القواعد ، فمنعوا من جواز النبش والنقل^(٢) ، بل عن غير واحد أنه المشهور ، بل
جعله في السرائر بدعة في شريعة الإسلام^(٣) .

واستند القائلون بالجواز لكون ذلك ليس من صغريات الهتك التي قد عرفت أنه
عمة الدليل على حرمة نبش القبر .

ثانيها : ما لو ترتب على ترك نبش قبره مفسدة ، كما لو ترتب على ذلك ضرر
مالي ، بأن دفن في ملك الغير بدون إذنه ، أو دفن معه مال للغير مما يعتدّ بمثله

(١) وسائل الشيعة : ٢٨ : ٢٧٨ ، الباب ١٩ من أبواب حد السرقة ، الحديث ١.

(٢) شرائع الإسلام : ١ : ٣٦ . قواعد الأحكام : ١ : ٢٣٤ .

(٣) السرائر : ١ : ١٧٠ .

العقلاء . والوجه فيه ما تقدّم من عدم انطباق عنوان الهاتك ، فتأمل .

قوله ١٣ : «**وَأَمّا جوازه إِذَا لَمْ يغسل أَوْ يكفن أَوْ تبَيّن بطلان ذلك ، فلعدم تحقّق الدفن**». .

من الموارد التي استثنىت من حرمة نبش قبر الميّت المؤمن ، ما إذا دفن الميّت من دون غسل ، أو كان غسله باطلًا ، وكذا ما لو دفن من دون تكفين ، أو كانت طريقة التكفين مخالفة للطريقة المعتبرة شرعاً .

والسّرّ في ذلك أنّ تحقّق الدفن وفقاً لترتبه على الغسل والكفن أن يكون بعد وجودهما ، وكونهما صحيحين ، فلو لم يوجدا ، أو كانوا موجودين إلّا أنّهما أو أحدهما وقع بصورة خاطئة ، لم يقع الدفن المانع من النبش .

قوله ١٤ : «**وَأَمّا جوازه إِذَا كَانَ فِي ترْكَه ضررٌ مالِيٌّ ، فلتزاحم حَقُّ الْمَيْت فِي عَدْمِ هَتْكِهِ ، وَحَقُّ... إِلَخ**». .

قد عرفت أنّه يجوز نبش قبر المؤمن لو ترتب على ذلك ضرر مالي لشخص ما ؛ لأنّ المورد عندها من صغريات التزاحم بين حقّين : بين حقّ الميّت في حرمة نبش قبره ، وبين الضّرر المالي المترتب على صاحب المال ، كما لو دفن في أرض شخص بدون إذنه ، أو دفن معه مال له قيمة عقلائية ، وتوقف استخراجه على نبش قبره ، وهنا قد يتلزم بأرجحية حقّ الحيّ ، وأنّه مقدم ، فيكون نبش القبر أمراً جائزًا ، بل قد يناقش في انتفاء عنوان الهاتك عن نبش قبره في هذه الحالة ، لخروجه تخصيصاً من تحت العنوان ، مما يساعد على جواز النبش ، بل قد يحكم بانتفائه تخصيصاً ؛ لأنّ المفروض أنّ الهاتك من العناوين القصدية التي يراد بها إهانة الميّت عند فتح قبره ، ومن المعلوم أنّ فتح القبر من أجل إعطاء الحيّ حقّه ، ليس غايته إهانة الميّت ولا تحقيمه ، فلن ينطبق العنوان المذكور .

ومع عدم القبول بهذين الأمرين فسوف يكون الحقّان متساوين ، ويكون

مقتضى عموم: «الناس مسلطون على أموالهم» الثابت بالسيرة العقلائية مفيداً لجواز النبش لاستخراج المال المدفون معه في قبره ، أو نقله من ملك الغير الذي لم يرض ب Depths فيه .

قوله ١٥: «وأمام عدم جواز التوديع ، فظهور أدلة وجوب الدفن في الدفن المتعارف ، فبقاوه مدة ... إلخ» .

لا يجوز التوديع المتعارف عند البعض ، بأن يوضع الميت في موضع ويبني عليه ، ثم ينقل بعد ذلك إلى أحد المشاهد المشرفة ، بل قد عرفت أنّ اللازم هو دفن الميت في الأرض ومواراته فيها . والواجب لعدم مشروعية التوديع المذكور لعدم صدق عنوان الدفن الواجب عليه .

ولا يخفى أنّ هذا لا يكفي للبناء على حرمتها والمنع منه ؛ إذ أنّه سوف يدفن في نهاية المطاف ، فلن يكون الأمر المذكور مانعاً . نعم ، المانع هو ما ذكره المصنف من أنّ بقاءه مدة من الزمن من دون دفن أمر غير جائز ، للزوم المبادرة إلى دفنه بعد تجهيزه .

وأنت خبير بما فيه ، لأنّه لا يوجد عندنا دليل على لزوم التعجيل بالدفن ، بل إنّ أقصى ما يوجد هو استحباب التعجيل بالدفن ، وليس وجوب التعجيل به .

ثم إنّ المصنف ذكر أنّه لو تحقق دفنه حقيقة في الأرض ومواراته فيها ، ثمّ بعد ذلك أريد نقله لأحد المراقد الطاهرة ، فلامانع من ذلك ؛ لما عرفت قبل قليل أنّ هذا من موارد جواز النبش لمصلحة .

خاتمة في صلاة ليلة الدفن :

ولم يتعرّض المصنف (زيد في توفيقه) لما تعرّضه صاحب العروة عليه السلام وغيره من مستحبات ما بعد الدفن ، حيث ذكر السيد اليزدي عليه السلام عدة أمور:

منها: استحباب التعزية، وأشار إلى جملة من الأحكام المرتبطة بها.

ومنها: صلاة ليلة الدفن، وهي المعروفة بصلاة الهدية، أو صلاة الوحشة^(١)،

وقد جرت عادة الكثير من الفقهاء ذكر هذه الصلاة ضمن الصلوات المستحبة، ولا
بأس بالإشارة إليها بصورة موجزة.

لا يخفى أنه ليس لهذه الصلاة ذكر في شيء من كتب قدماء الأعلام، فلم يتعرض لها المفيد، ولا المرتضى، ولا الشيخ في شيء من كتبهم، حتى أن الشيخ رحمه الله لم يذكرها في كتابه **المصباح**، والذي قد أعده لمثل هذا أعمال من الصلوات المستحبة والزيارات والدعوات.

كما أنها لم ترد في شيء من المصادر الحديثية الأصلية المعتمدة، فلم يذكرها الكليني رحمه الله، ولم ترد في شيء من كتب الصدوق رحمه الله، كما لم يتعرض لها الشيخ رحمه الله في **تهذيبه**.

والظاهر أن أول ظهور لها كان في عصر السيد ابن طاووس، فقد ذكرها في كتابه **فلاح السائل**، عن حذيفة بن اليمان، عن النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه^(٢).

ثم نقلها من بعده الكفعumi صاحب **المصباح** رحمه الله، فقد نقلها من كتاب **الموجز** لابن فهد الحلبي^(٣)، وهو قد نقلها عن النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه. والرواية التي ذكرها في **المصباح** تغاير الرواية التي ذكرها السيد ابن طاووس، كما سيتضح عند نقل الروايتين.

وقد أوجب خلو المصادر الفقهية والحديثية من الإشارة لهذه الصلاة، توقف بعض الأعلام في مشروعيتها، بل جرمه بكونها من الموضوعات، قال صاحب

(١) العروة الوثقى : ٢: ١٢٦ و ١٢٧.

(٢) **فلاح السائل** : ٨٦.

(٣) عن الكفعumi وابن فهد، في مستدرك الوسائل : ٦: ٣٤٤ ، الباب ٣٦ من أبواب بقية الصلوات المندوبة ، ذيل الحديث ١.

الحدائق : لكن شرعية هذه الصلاة على هذا الوجه المخصوص من الكيفية والزمان وكمية العدد المشهور فيها^(١) ، ونحو ذلك لما لم يثبت من طريق أهل البيت عليهما السلام ، فهو لا يخلو من احتمال البدعية ، وعدم المشروعية ، فإن العبادة وإن كانت من حيث كونها عبادة راجحة ومستحبة ، لكن لو انضم إلى ذلك أمر آخر من التخصيص بكيفية مخصوصة أو زمان مخصوص أو نحو ذلك من المشخصات مع عدم ثبوت ذلك شرعاً فإنه يكون تشريعاً . إلا ترى أن الأخبار قد استفاضت بتحريم صلاة الضحى مع كونها صلاة ، والصلاحة خير موضوع ، إلا أنه لما انضم إلى ذلك تخصيص استحبابها بهذا الوقت المخصوص ، والعدد المخصوص ونحو ذلك من الخصوصيات مع عدم ثبوت ذلك شرعاً حصلت الحرمة وصارت بدعة ، والحكم كذلك في هذه الصلاة مع عدم ثبوت مشروعيتها على هذا الوجه المذكور عن أهل البيت عليهما السلام ، واحتمال كون تلك الأخبار من طرق العامة ، كما لا يخفى^(٢) .

وكيفما كان ، فقد ذكر السيد اليزيدي عليهما السلام في كيفية صورتين :

الأولى : إنها ركعتان ، يقرأ في الأولى بعد الحمد آية الكرسي إلى قوله تعالى : **﴿هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾**^(٣) ، وفي الثانية بعد الحمد سورة القدر عشر مرات ، ويقول بعد السلام : **اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ ، وَابْعَثْ ثَوَابَهَا إِلَى قَبْرِ فُلَانٍ** ، ويسمى **الميّت** .

الثانية : إنها ركعتان ، يقرأ في الركعة الأولى بعد الفاتحة سورة التوحيد مرتين ، وفي الثانية بعدها يقرأ التكاثر عشر مرات^(٤) .

(١) وهو أربعون شخصاً.

(٢) الحدائق الناضرة : ١٠ : ٥٤٧ و ٥٤٨ .

(٣) البقرة : ٢ : ٢٥٧ .

(٤) العروة الوثقى : ٣ : ٤٠٣ ، ٤٠١ ، مسألة ٦ .

وقد استند الأعلام في مشروعية الصلاة المذكورة إلى خبرين ، مع أن دلالتهما على ذلك محل تأمل ، بل منع ، لورفعت اليد عن المناقشة السنديّة فيهما ، والخبران هما :

أحدهما : ما رواه الكفعمي في المصباح وفي موجز ابن فهد مرفوعاً للنبي ﷺ ، قال النبي ﷺ : لا يأتي على الميت أشد من أول ليلة ، فارحموا موتاكم بالصدقة ، فإن لم تجدوا ، فليصل أحدكم يقرأ في الأولى الحمد وآية الكرسي ، وفي الثانية الحمد والقدر عشرة ، فإذا سلم قال : اللهم صل على محمد وآل محمد ، وابعث ثوابها إلى قبر فلان . فإنه تعالى يبعث من ساعته ألف ملك إلى قبره مع كل ملك ثوب وحلة^(١) .

وهي ضعيفة سندًا بالرفع ، ولا جابر لها من عمل المشهور . نعم ، يمكن الاستناد إليها بناء على تماميّة قاعدة التسامح في أدلة السنن ، وقد قرر في محله المنع من ذلك ، خلافاً للمشهور .

على أنه لورفعت اليد عن المناقشة السنديّة ، فإنّها أجنبية عن المدعى ؛ ذلك لأن المدعى أداء صلاة ليلة الوحشة ، أو ليلة الدفن ، من دون تقييد بشيء ، والخبر المذكور يعلق مشروعية الإتيان بها على فقدان الصدقة ، ما يعني أنه حال التمكّن منها لن تكون الصلاة المذكورة مشروعة ؛ لأنّ ظاهر النص وجود طولية بينهما .

ثانيهما : ما رواه السيد ابن طاووس في فلاح السائل ، عن حذيفة بن اليمان ، قال : قال رسول الله ﷺ : لا يأتي على الميت ساعة أشد من أول ليلة ، فارحموا موتاكم بالصدقة ، فإن لم تجدوا فليصل أحدكم ركعتين : يقرأ فيهما فاتحة الكتاب مرّة وآية الكرسي مرّة وقل هو الله أحد مرّتين ، وفي الثانية فاتحة الكتاب مرّة وألهاكم

(١) رواه عنهما في مستدرك الوسائل : ٦ : ٣٤٤ ، الباب ٣٦ من أبواب بقية الصلوات المندوبة ، ذيل الحديث ١.

التّكاثُر عَشْرَ مَرَاتٍ ، وَيُسَلِّمُ وَيَقُولُ : اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ ، وَابْعُثْ ثَوَابَهُمَا إِلَى قَبْرِ ذَلِكَ الْمَيِّتِ - فُلَانٌ بْنُ فُلَانٍ - . فَيَبْعَثُ اللَّهُ مِنْ سَاعَتِهِ أَلْفَ مَلَكٍ إِلَى قَبْرِهِ ، مَعَ كُلِّ مَلَكٍ ثَوْبٌ وَحْلَةٌ ، وَيُوَسِّعُ فِي قَبْرِهِ مِنَ الضَّيقِ إِلَى يَوْمٍ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ ، وَيُعْطَى الْمُصَلِّي بِعَدِّ مَا طَلَعَتْ عَلَيْهِ الشَّمْسُ حَسَنَاتٍ ، وَيُرْفَعُ لَهُ أَرْبَعُونَ دَرَجَةً »^(١)

وما سبق ذكره في الرواية الأولى جاري في هذه الرواية أيضاً، فإنها ضعيفة السند، ولا جابر لضعفها، كما أن دلالتها ليست على وفق المدعى والمداول، فإنها تعلق مشروعية الصلاة على فقدان الصدقة، فتأمل.

نعم، كما ذكر في الخبر الأول، يقال هنا أيضاً بأنه لو تمت قاعدة التسامح، أمكن البناء على استحبابها.

وقد تضمن الخبر الثاني بياناً لكيفية مغایرة لما تضمنه الخبر الأول، ومقتضى ذلك حصول المعارضة بين النصين في الكيفية، فيلجاً إما لترجح إحداهما على الأخرى، أو يعمد إلى البناء على التخيير.

وقد اختار عدّة من الأعلام البناء على التخيير عملاً بالنصين، لعدم وجود ما يمنع من ذلك، ولذا نجد أنّ صاحب العروة عليه السلام يرى أنّ الجمع بين الكيفيتين الأولى ^(٢). ووجهه واضح لأنّه عمل بالخبرين معاً.

بل قيل ^(٣): أنّه يمكن الجمع بين الكيفيتين في صلاة واحدة، استناداً لأمرتين:
الأول: أنّه لم يرد في أيّ من النصين المتضمنين لبيان كيفية الصلاة التقييد بهذه الكيفية دون الكيفية الأخرى، وبالتالي يمكن الجمع بين النصين بنحو الجمع الواوي.

(١) فلاح السائل: ٨٦ و ٨٧.

(٢) العروة الوقفي: ٢: ١٢٦.

(٣) موسوعة الإمام الخوئي: ١٩: ٣٥٠.

الثاني : التمسك بكبرى كليّة مفادها : أَنَّهُ كُلُّ مَا كَانَ ذَكْرًا لِللهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى
وَلِلنَّبِيِّ الْأَكْرَمِ مُحَمَّدًا عَلَيْهِ السَّلَامُ ، فَهُوَ مِنَ الصَّلَاةِ ، اعْتِمَادًا عَلَى صَحِيحَةِ الْحَلَبِيِّ وَالَّتِي جَاءَ
فِيهَا : « كُلُّ مَا ذَكَرْتَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِهِ وَالنَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَهُوَ مِنَ الصَّلَاةِ »^(١) .

تنبيه :

لقد تضمنّت الكيفيّة الأولى وفقاً لرواية الكفعumiّي أن يقرأ في الركعة الأولى - بعد الفاتحة - آية الكرسي ، وقد حددّها السيد اليزدي عليه السلام بقوله تعالى : ﴿ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾ عند تعرّضه لاستحباب الصلاة المذكورة ، مع أَنَّهُ عند حديثه عن المستحبّات التي تعمل بعد الدفن ، ذكر أن تقرأ إلى قوله تعالى : ﴿ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾ على الأحوط وجوباً . وفي مستحبّات الاحتضار ذكر أَنَّها تقرأ عند المحضر ، ونصّ على أَنَّها ثلاث آيات ، تنتهي عند قوله تعالى : ﴿ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾ .

وعلى كُلّ حال ، فإنَّ المطلوب منه أن يقرأ آية الكرسيّ وأيتين بعدها .

ولا يخفى أَنَّهُ لو رجع إلى علماء اللغة ، وإلى علماء التفسير ، فإنَّهم يصرّحون بأَنَّ المقصود من آية الكرسي هي خصوص الآية التي اشتغلت على كلمة الكرسيّ ، ولا يشمل ذلك الآياتان بعدها . بل ذكر الشيخ الطبرسي رحمه الله في المجمع ما يوجب تحديدها في خصوص الآية التي ذكرنا ، حيث قال بأَنَّ عدد كلمات آية الكرسيّ خمسون كلمة^(٢) ، وهذا لا ينسجم إلّا مع الآية التي تضمنّت كلمة الكرسيّ ، وأنَّها تنتهي عند قوله تعالى : ﴿ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ ﴾ ، بل إنَّ هذا هو مقتضى تسميتها بذلك ؛ لأنَّ الظاهر أَنَّ منشأ ذلك يعود لملاحظة الآية التي تشتمل على لفظة الكرسيّ نظير التعبير بآية النور ، وآية النفر ، وما شابه ذلك . بل ذكر بعض الأعلام رحمه الله أَنَّ ذلك

(١) وسائل الشيعة : ٦ : ٣٢٧ ، الباب ٢٠ من أبواب الرکوع ، الحديث ٤ .

(٢) مجمع البيان : ٢ : ١٥٧ .

هو مقتضى الجمود على التسمية بآية الكرسي^(١).

ويساعد على ذلك أنه يرد القول بقراءة آية الكرسي وأيتين بعدها ، ففي كشف اللثام ، قال : «روي أن يقرأ عند النازع آية الكرسي وأيتان بعدها»^(٢) . واضح أن المقصود بالأيتين بعدها : الآيتان اللتان تليانها في سورة البقرة . وقد ورد الأمر بقراءتها وقراءة آيتين بعدها في ثواب الأعمال^(٣) .

ولا يخفى أن مقتضى الأصل عند الشك في أنها ثلاثة آيات أم آية واحدة ، فسوف يبني على أنها آية واحدة ؛ لأن مقتضى الأصل عند الدوران بين الأقل والأكثر هو البناء على الأقل ؛ لأن المتيقن ، وجريان البراءة والتأمين عن الزائد .

بل قد يتمسك لكونها آية واحدة بما راه أبي أمامة الباهلي ، أنه سمع على بن أبي طالب عليهما السلام يقول : مَا أَرَى رَجُلًا أَذْرَكَ عَقْلُهُ إِلَّا سَوَادَهَا . قلت : وما سوادها ؟ قال : يَا أَبَا أُمَّةَ ، جَمِيعَهَا ، حَتَّى يَقْرَأَ هَذِهِ الْآيَةَ : ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُومُ﴾ ، فَقَرَا الْآيَةَ إِلَى قَوْلِهِ : ﴿الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ .

ثم قال : فَلَوْ تَعْلَمُونَ مَا هِيَ - أو قال : مَا فِيهَا - لَمَا تَرَكْتُمُوهَا عَلَى حَالٍ ، إِنَّ رَسُولَ اللهِ أَخْبَرَنِي قَالَ: أُعْطِيَتُ آيَةَ الْكُرْسِيِّ مِنْ كَنْزٍ تَحْتَ الْعَرْشِ ، وَلَمْ يُؤْتَهَا نَبِيٌّ كَانَ قَبْلِي . قال على عليهما السلام : فَمَا بِتُّ لَيْلَةً قَطُّ مُنْدُ سَمِعْتُهَا مِنْ رَسُولِ اللهِ حَتَّى أَفْرَأَهَا^(٤) ، فإن ما ذكره عليهما السلام عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من الإخبار بأنه قد أعطي آية الكرسي ، وإن كان لا يكشف عن تحديد آية الكرسي ويكشف عن عدد آياتها ، إلا أن ما جاء في مطلع كلامه من بيان ما يقرأ وأنه ينتهي عند قوله تعالى : ﴿وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ كاشف عن

(١) مهدب الأحكام : ٣ : ٣٧٣.

(٢) كشف اللثام : ٢ : ١٩٨.

(٣) ثواب الأعمال : ٤ : ١٠٤.

(٤) الأمالي للطوسي : ٥٠٨ ، الحديث ١١٩٢.

تحديدها بالآية .

نعم ، قد يقال بأنّه ورد تحديدها بالأيات الثلاث وأنّه يطلق عليهنّ جميعاً آية الكرسيّ ، استناداً لما ورد في بيان كيفية صلاة المباهلة ، عن الصادق عليه السلام أنّه قال : «مَنْ صَلَّى فِي هَذَا الْيَوْمِ - يَعْنِي الرَّابِعَ وَالْعِشْرِينَ مِنْ ذِي الْحِجَّةِ - رَكْعَيْنِ قَبْلَ الزَّوَالِ بِنِصْفِ سَاعَةٍ ، شُكْرًا لِلَّهِ عَلَى مَا مَنَّ بِهِ عَلَيْهِ وَخَصَّهُ بِهِ ، يَقْرَأُ فِي كُلِّ رَكْعَةٍ أُمُّ الْكِتَابِ مَرَّةً وَاحِدَةً وَعَشْرَ مَرَّاتٍ ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ وَعَشْرَ مَرَّاتٍ آيَةُ الْكُرْسِيِّ إِلَى قَوْلِهِ : ﴿هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ وَعَشْرَ مَرَّاتٍ ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقُدْرِ﴾ عَدَلَتْ عِنْدَ اللَّهِ مِائَةُ الْفَ حَاجَةٍ ، وَمِائَةُ الْفِ عُمْرَةٍ ، وَلَمْ يَسْأَلِ اللَّهَ حَاجَةً مِنْ حَوَائِجِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ إِلَّا قَضَاهَا لَهُ ، كَائِنَةً مَا كَانَتْ إِنْ شَاءَ اللَّهُ» ^(١) .

ولا يخفى ما فيه ، فإنّ قوله عليه السلام : «وَعَشْرَ مَرَّاتٍ آيَةُ الْكُرْسِيِّ إِلَى قَوْلِهِ : ﴿هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾» لا يعني أنها ثلاثة آيات ، بل هو ظاهر في كونها آية واحدة ، إلا أن المطلوب القراءة إلى نهاية الآية الثالثة ، لا أنها تنتهي عندها ، فتأمل .

وبعبارة ثانية : إنّ الصادر منه عليه السلام تحديد لما يقرأ في الصلاة المذكورة ، وليس بياناً لأية الكرسيّ وأنّها تبدأ من هنا وتنتهي هناك ، وعليه لا ربط للخبر المذكور بالمدعى .

وقد يتمسّك لإثبات أنها ثلاث آيات تنتهي عند قوله تعالى : ﴿هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ ، بما روي عن الإمام زين العابدين عليه السلام ، فقد ورد عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال : «كَانَ عَلَيْيِ بْنُ الْحُسَيْنِ يَحْلِفُ مُجْتَهِداً أَنَّ مَنْ قَرَأَهَا قَبْلَ زَوَالِ الشَّمْسِ سَيْعِينَ مَرَّةً ، فَوَافَقَ تَكْمِيلَةَ سَيْعِينَ زَوَالَهَا ، عُفِرَ لَهُ مَا تَقدَّمَ مِنْ ذَبْبِهِ وَمَا تَأَخَّرَ ، فَإِنْ مَاتَ فِي عَامِهِ ذَلِكَ مَاتَ مَغْفُوراً غَيْرَ مُحَاسَبٍ : ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَقُّ الْقَيْوُمُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ

(١) وسائل الشيعة : ٨ : ١٧٢ ، الباب ٤٨ من أبواب بقية الصلوات المندوبة ، الحديث ١.

وَلَا نَوْمٌ ﴿١﴾ ، لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الشَّرَى ﴿٢﴾ ، عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهادَةِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْرِهِ أَحَدًا ﴿٣﴾ ، مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفُهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَؤْدُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ -إِلَى قَوْلِهِ : هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٤﴾ ، فَقَدْ تضَمَّنَتِ النَّصْرَ عَلَى أَنَّهَا ثَلَاثَ آيَاتٍ فَيُبَثِّتُ المَطْلُوبَ .

وهو ممنوع ؛ لأن المذكور ليس آية الكرسي وما بعدها ، بل هو كلام مختلف تماماً ، ولذا عبر بعضهم بأن تقرأ تارة على التنزيل ، وهو يشير إلى ما جاء في القرآن الكريم ، وتقرأ على طريقة التأويل إشارة إلى هذا الخبر . وهذا يعني أن المذكور ليس آية الكرسي ، فلا يصلح الاستناد للخبر المذكور في إثبات المدعى .

(١) طه:٢٠.

(٢) الجن:٧٢.

(٣) مستدرك الوسائل : ٦: ١١٦ ، الباب ٥٢ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها ، الحديث ١٧ .

التيّم

التيّم

تنقسم الطهارة إلى قسمين:

الأول: طهارة مائية.

الثاني: طهارة ترابية.

ويسمى الأول بالطهارة الاختيارية، أمّا الثاني، فيسمى بالطهارة الاضطراريه، ويقصد من الطهارة الترابية الاضطراريه، التيمم.

وهو في اللغة: القصد، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَيْمَمُوا الْخِبَثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ﴾^(١) أي: ولا تقصدوا الرديء من المال تنفقون منه.

والظاهر أنّه لم ينقل بمعناه اللغوي في الشرع، بل استعمل في معناه المتبادر إلى الذهن حين إطلاقه لدى المتشرّعة، وهو قصد الصعيد، بمبادرته بوجه خاص فهو مستعمل في معناه اللغوي في الآية المباركة، وهي قوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾^(٢) أي: اقصدوا، بما في المدارك والحدائق والجواهر من النقل من اللغة إلى الشرع، وهو الضرب على الأرض والمسح بالوجه اليدين^(٣)، غير تام. والعجيب من صاحب المدارك عليه السلام، فإنه مع قوله بوقوع النقل كما سمعت، إلا أنّه استشهد بالأية الشريفة، وهي قوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾.

وهو ثابت المشروعية من الكتاب السنة وإجماع المسلمين، فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَا مَسْتُمُ النِّسَاءُ﴾

(١) البقرة: ٢: ٢٦٧.

(٢) النساء: ٤: ٤٣. المائدة: ٥: ٦.

(٣) مدارك الأحكام: ٢: ١٧٥. الحدائق الناضرة: ٤: ٢٤٣. جواهر الكلام: ٥: ٧٣.

فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوْجُوهِكُمْ وَأَيْدِيکُمْ ﴿١﴾ .

وقد وقعت الآية المباركة مورداً للإشكال جراء ورود أمور أربعة فيها معطوفة على بعضها البعض بـ(أو) والتي تقتضي استقلالية كل واحد منها في السبيبية عن الآخر، مع أن سبيبية أحد الأولين مشروطة بأحد الآخرين.

وتقرير الإشكال ببيان آخر: لقد اشتملت الآية الشريفة على أمور أربعة: المرض ، السفر ، المجيء من الغائط ، ملامسة النساء . وقد عطف بعضها على بعض بحرف (أو) ، وظاهره أن المرض والسفر مثل الآخرين ، سببان مستقلان لوجوب التيمم عند عدم وجdan الماء ، وهمما ليسا كذلك ، وإنما يجبانه إذا كان معهما شيء من الحدث الأصغر ، أو الحدث الأكبر .

وهناك وجوه في الإجابة عن الإشكال المذكور :

أحدها: ما هو المشهور بين الأعلام ، من أن (أو) في الآية الشريفة بمعنى الواو ، نظير قوله تعالى : ﴿وَأَرْسَلْنَا إِلَى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾^(٢) ، فإنها هنا بمعنى الواو ، فيكون المقصود من الآية : مائة ألف ويزيدون .

ثانيها: إن المراد بالقيام في الآية المباركة هو القيام من النوم ، كما ورد ذلك في النص ، ففي موثق ابن بكر: «قلت لأبي عبد الله عَلَيْهِ الْكَلَمَاتُ»: قوله تعالى : ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾^(٣) ، ما يعني بذلك ؟ قال : إِذَا قُمْتُمْ مِنَ النَّوْمِ»^(٤) . وعليه يكون المقصود من قوله تعالى : ﴿وَإِنْ كُتْمْ جُنْبًا﴾^(٥) في صورة الاحتلام ، ويكون السفر والمرض

(١) النساء ٤: ٤٣ . المائدة ٥: ٦ .

(٢) الصافات ٣٧: ١٤٧ .

(٣) المائدة ٥: ٦ .

(٤) وسائل الشيعة : ١: ٢٥٣ ، الباب ٣ من أبواب نوافض الوضوء ، الحديث ٧.

(٥) المائدة ٥: ٦ .

متعلّقين به . وإطلاق المرض من جهة غلبة الضرر باستعمال الماء ، وإطلاق السفر من جهة غلبة فقد بذل الماء ، والجميع متعلّق بحدث النوم ، فيصح عطف المجيء من الغائط والملامسة عليه .

وهذا التوجيه يقبل في آية سورة المائدة ، إلّا أَنَّه ليس كذلك بالنسبة لآية سورة النساء . نعم ، لو قيل أَنَّ المراد من السكر فيها هو سكر النوم ، ومع كونه كذلك أَيْضًا لا يكفي ؛ إذ ليس فيها القيام من النوم ، إلّا أن نقول بحمله علَى ذلك ، وتفصيل ذلك أكثر ليكون في مستوى أعلى .

ثالثها: إنَّ المخاطب في الآيتين -أعني آية سورة النساء وأية سورة المائدة- هو المحدث قطعاً ؛ لأنَّهما في مقام تشرع الطهارة ، بقرينة ذكر الحدث الأكبر ، وقوله تعالى : ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾ إشارة إلى الحدث الحاصل من القيام من النوم . وعليه تكون الآية جامعة للحدث النومي والحدث الخارج من أحد السبيلين ، وحدث الجنابة .

رابعها: إنَّ الإشكال المذكور قائم على أن يكون قوله تعالى : ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً﴾ راجع إلى الجملة الأخيرة ، وهي قوله تعالى : ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَا مَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ ، وأمّا إذا أرجعناه إلى جميع الأمور الأربع المذكورة في الآية كما هو الظاهر لمكان العطف بـ(أو) ، ولعلَّم أنَّ قوله : ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً﴾ في الآية يراد منه الأعمَّ من عدم الوجود ، أو العجز عن الاستعمال بقرينة قوله تعالى : ﴿فَاغْسِلُوا﴾ ؛ إذ هو متوجَّه لمن كان قادرًا مستطيعًا .

ويدلُّ على مشروعيته من السنة نصوص كثيرة ، منها صحيحَة محمد بن مسلم^(١) ، وأمّا ثبوت مشروعية من الإجماع ، فلأنَّ المسلمين متّفقون على مشروعية العمل على وفقه في الموارد التي لا يمكنه إتيان الماء .

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٣٥٥ ، الباب ٩ من أبواب التيمم ، الحديث ٩ .

كيفية التيمم

قوله ١ : «أَمَا لزوم الضرب وعدم الاكتفاء بالوضع، فهو المعروف . بتقريب ... إلخ ».

يعتبر في تحقق التيمم أن يكون بضرب الكفين على الأرض ، وهذا يعني عدم كفاية مجرد وضعهما عليها . وهذا هو المشهور ، وخالف في ذلك المحقق الحلي في الشرائع ، والعلامة في القواعد ، والشهيد في الذكرى والدروس ، والمتحقق الثاني في جامع المقاصد ، والمقدس الأردبيلي عليه السلام^(١) .

ومنشأ الاختلاف بين الأعلام يعود لاختلاف النصوص ، حيث ورد في جملة منها الأمر بالضرب ، ك الصحيح زرارة الذي ذكره في المتن^(٢) . وورد في جملة أخرى الاكتفاء بمطلق الوضع ك صحيح زرارة الآخر المذكور في المتن^(٣) .

ولا يذهب عليك وجود فرق بين الوضع والضرب ، فإن الوضع عبارة عن المماسة بغير دفع واعتماد ، أمّا الضرب فهو عبارة عن المماسة مع الدفع والاعتماد .

ولا تخرج النسبة بينهما عن أن تكون نسبة التباين ، أو نسبة العموم المطلقاً ، فإن كانت النسبة بينهما نسبة التباين ، فسوف يكون الحكم بالوضع ؛ لأنّه القدر المشترك الجامع بين الأمرين ؛ لكنّ الجمع بين الطائفتين يقتضي التخيير ، أمّا لو كانت النسبة هي العموم مطلقاً ، وكان الضرب أخصّ مفهوماً من الوضع ، فالالتزام بالأول متعين ، وهو الضرب من باب حمل المطلق على المقيد ؛ لكنّه نوعاً من أنواع الجمع العرفي . ثمّ إنّه لو حكم بالأول منهما ، فسوف يحکم بكون الضرب مستحبّاً عملاً

(١) شرائع الإسلام : ١: ٣٩ . قواعد الأحكام : ١: ٢٣٨ . ذكرى الشيعة : ٢: ٣٦٠ . الدروس الشرعية : ١: ١٣٢ . جامع المقاصد : ١: ٤٩٠ . مجمع الفائدة والبرهان : ١: ٢٣٣ .

(٢) وسائل الشيعة : ٣: ٣٥٩ ، الباب ١١ من أبواب التيمم ، الحديث ٣ .

(٣) وسائل الشيعة : ٣: ٣٦٠ ، الباب ١١ من أبواب التيمم ، الحديث ٥ .

بالطائفتين وجمعًا بينهما بحمل المطلق على المقيد.

وقد عالج بعض الأعاظم عليه السلام المعارضة بينهما بأنّ النسبة بين الطائفتين نسبة المطلق والمقيد؛ لأنّ الضرب فرد من أفراد الوضع؛ إذ أنّ الضرب عبارة عن وضع لكنه بشدة ، فيقييد الإطلاق الدال على الوضع مطلقاً ، سواء كان بشدة - وهو ما يعبر عنه بالضرب ، أم كان وضعًا بلين - تكون المطلوب هو خصوص الوضع بشدة^(١).

وأورد عليه المصنف : بأنّ مفهومي الضرب والوضع متبايانان ، ولن يستوي النسبة بينهما العموم المطلق ؛ ذلك لأنّ الوضع عبارة عن المساسة بغير دفع واعتماد ، والضرب عبارة عن المساسة مع الدفع والاعتماد ، وعندما يكون المكلف مخيّراً بين الضرب والوضع ، فيلتزم بعدم اعتبار الضرب .

قوله ٢ : «وَأَمّْا أَنّه بِالباطِنِ بِالرَّغْمِ مِنْ أَنْ ضَرَبَ الْيَدِ يُصَدِّقُ بِضَرَبِ ... إِلَخٍ» .

يعتبر في الضرب أن يكون بباطن الكفين ، فلا يكفي كونه بظاهرهما حال الاختيار ، مع أنه يصدق عنوان الضرب بالظاهر كما يصدق بالباطن ، وهو محلّ وفاق بين الأعلام ، فلم يعرف مخالف في ذلك بينهم . ويشهد لما ذكرنا أمور :

الأول : إنّ الضرب بالباطن هو الفرد المتعارف ، ومن المعلوم أنّ الدليل لا يحمل على ما يكون فرداً نادراً ، بل يحمل على ما هو المتعارف .

الثاني : خلو الأخبار البيانية عن الإشارة لجوازه مع أنها في مقام البيان من جميع الجهات .

وهذا إن الأمران يوجبان تقييد ما يظهر من قوله تعالى : ﴿فَامْسَحُوهَا بِرُؤْجُوكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾ ، فإنّ مقتضى الإطلاق هو كفاية الضرب مطلقاً ، سواء كان بالظاهر

(١) تنقیح العروة الوثقی : ١٠ : ١٢٢ .

أم بالباطن ، فيقيّدان بالوجهين المذكورين . هذا كله لو لم نقل بثبوت تبادر في البين يمنع من انعقاد إطلاق للآلية الشريفة .

قوله ٣ : «وَأَمّا أَنّه يلزم الضرب بكلتا اليدين دون الواحدة، فالتعبير بالكافين ... إلخ» .

المشهور بين الأعلام (رضي الله عنهم) أنه يعتبر أن يكون الضرب بكلتا اليدين ، ولا يكفي كونه بواحدة منها دون الأخرى ، وقد ذكر صاحب **الجواهر** أنه أن هذا الحكم عليه الإجماع بقسميه : محصلًا ومنقولاً^(١) . وتدلّ عليه النصوص المتوافرة المتضمنة للأمر بالضرب بكلتا اليدين ، فلاحظ صحيح زرارة الثاني المذكور في المتن^(٢) . وخالف في ذلك المقدس الأردبيلي لهذه فحكم بإجزاء ضربة يد واحدة^(٣) ، وتمسّك له ب الصحيح زرارة الأول في المتن^(٤) .

وأجاب عنه المصتف بأنّ اليد الواردة في الصحيحة لا يراد منها اليد الواحدة ، وإنما يراد منها الإشارة إلى الجنس الذي يصدق على القليل والكثير .

ثم إنّه هل يعتبر أن يكون الضرب دفعة واحدة ، كما التزم بذلك الفقيه صاحب **الحدائق** لهذه ناسباً إياه إلى ظاهر الأخبار وكلام الأصحاب ، بل عن **المدارك** إجماع الأصحاب على شرطيته^(٥) ، أم يكفي الضرب بهما على التعاقب ؟

وجهان ، يستفاد الأول من صحيحه زرارة الثانية التي تضمنت تعليم التيمم^(٦) ،

(١) **جواهر الكلام** : ٥ : ٧٦.

(٢) **وسائل الشيعة** : ٣ : ٣٦٠ ، الباب ١١ من أبواب التيمم ، الحديث ٧.

(٣) **مجمع الفائدة والبرهان** : ١ : ٢٢٩.

(٤) **وسائل الشيعة** : ٣ : ٣٥٩ ، الباب ١١ من أبواب التيمم ، الحديث ٣.

(٥) **الحدائق الناضرة** : ٤ : ٣٣٠ . **مدارك الأحكام** : ٢ : ٢١٧ .

(٦) **وسائل الشيعة** : ٣ : ٣٦٠ ، الباب ١١ من أبواب التيمم ، الحديث ٥ .

وقد اشتملت على وضعه عائلاً يديه دفعه واحدة ، فلو كان وضعهما على نحو التدريج جائزًا ؛ لنبه زرارة عليه لأنّه ممّا يلتفت الانتباه .

وأجاب عنه المصنف : بأنّه لم يحرز أنّ فعله عائلاً كان على نحو الإلزام ؛ لأنّ من المحتمل أنّه عائلاً فعل ذلك لكونه الفرد الأفضل ، فاختاره لأجل ذلك لا لأنّه واجب بهذه الكيفيّة .

قوله ٤ : « وأمّا المسح بالكيفيّة المذكورة ، فقد وقع محلّ اختلاف بين الفقهاء ، فالمنسوب إلى ... إلخ ».

وقع الخلاف بين الأعلام في حدّ الممسوح ، فقد نسب إلى عليّ بن بابويه والد الصدوق عليه السلام اعتبار استيعاب الوجه بأكمله في المسح ^(١) ، وقال الصدوق عليه السلام بكفاية مسح الجبين مع زيادة الحاجبين ^(٢) ، وفي الحدائق نسب إلى المشهور الاكتفاء بمسح الجبهة خاصة ^(٣) . ولكن في غيره المشهور هو مسح الجبهة والجبين ، وعن المحقق الحلّي في كتابه المعتبر التخيير بين مسح الوجه كاملاً وبين مسح بعضه ^(٤) ، وقد استقرّه في **كشف الرموز** ^(٥) ، وقال عنه في المدارك أنّه حسن ^(٦) .

وبالجملة : الأقوال في المقام أربعة :

الأول : ما هو المنسوب إلى الشيخ عليّ بن بابويه عليه السلام في رسالته ، اختياره ، من لزوم استيعاب الوجه بأكمله .

(١) فقه الرضا : ٣٧.

(٢) الهدایة : ٨٨.

(٣) الحدائق الناضرة : ٤ : ٣٤٢.

(٤) المعتبر : ١ : ٣٨٥.

(٥) كشف الرموز : ١ : ١٠١.

(٦) مدارك الأحكام : ٢ : ٢٢٢.

الثاني: ما قاله الصدوق عليه السلام في الهدایة من كفاية الاقتصار على الجبینين مع زيادة الحاجبين .

الثالث: المنسوب للمشهور كما في الحدائق ، من اعتبار مسح الجبهة خاصة .

الرابع: ما عن المحقق في المعتبر من التخيير بين مسح الوجه ومسح بعضه ، وقد استقر به صاحب كشف الرموز ، واستحسن في المدارك .

ومنشأ الاختلاف يرجع إلى اختلاف الروايات ، فالقول الأول يشهد له جملة من النصوص البينية ، قوله فعلاً ، وقد تضمن ما هو معتبر سنداً ، فلاحظ صحيحة الكاهلي المذكورة في المتن ^(١) .

ويشهد للثاني - وهو كفاية مسح الجبین - صحيحة زرارة المذكورة في المتن ^(٢) .

ولكن في المقام ما يصلح للقرینية لصرف ظاهر الصحيح الأول في إرادة الوجه بأكمله ، وذلك أمور :

١ - الإجماع على عدم وجوب استيعاب مسح الوجه ، وخلاف علی بن بابویه غير ضائر بعدما كان معلوم النسب .

٢ - إن وجود الباء في الآية الشريفة دال على أن المراد هو البعض وليس الكل ، وهذا يجعل الصحيح مخالف للكتاب ، وطريقة التوفيق هو التصرف في ظهوره بحمله على البعض لا الكل .

٣ - النصوص التي حكت تيمم الرسول عليه السلام وأنه مسح جبینيه وجبهته ، وهي في مقام بيان كيفية التيمم ، فلو كان المطلوب هو استيعاب الوجه بأكمله لأشار له عليه السلام . ومع عدم تمامية ما يصلح لاستيعاب مسح الوجه بأكمله يتضح عدم صحة القول

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٣٥٨ ، الباب ١١ من أبواب التيمم ، الحديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة : ٣ : ٣٥٨ ، الباب ١١ من أبواب التيمم ، الحديث ٣ .

بالتخيير بين مسح تمام الوجه أو بعضاً .

وأمام القول بكافية مسح الجبهة فقط ، فلم يرد عليه دليل أصلاً ، وعليه يصعب القول به والعمل على وفقه . نعم ، لما قام الإجماع ، بل التسالم ، على لزوم مسحها ، فلا بدّ من ذلك .

وأمام مسح الجبينين ، فقد دلت عليه الصحيحه ، ويمكن أن يقال بأن المراد من الجبينين فيها الجبهة ، فتأمل .

هذا ، وقد ذكر بعض الأعظم رحمه الله وجهاً للجمع بين النصوص والاستدلال لمقالة المشهور ، قال : إن الأخبار التي وردت في مسح الجبين أو الجبينين ، إنما وردت لبيان حدّ الوجه الذي يجب مسحه عرضاً ؛ لأنّ الوجه لا يجب مسحه بحسب الطول بالتمام لصحيحه زرارة الداللة على أن المقدار الذي يجب غسله في الوضوء ليس بالازم المصح في التيّم ، وإنما اللازم في مسح التيّم هو مسح بعض الوجه . هذا بحسب الطول .

وأمام بحسب العرض ، فتدلنا روایات الجبين والجبنين على أنّ الوجه الواجب غسله بحسب العرض في الوضوء يجب أن يمسح في التيّم ، وبهذا يظهر أنّ المقدار الممسوح في التيّم هو الجبينان ، والمقدار المتوسط بينهما أيضاً ؛ إذ لو لاه لا يصدق الوجه ، ولكي يصدق الوجه تحققاً لا بدّ من إدخال ما بين الجبينين في الممسوح ، ومقتضى الجمع بين الطائفتين ، ويكون المقدار الممسوح هو الوجه والجبنان ^(١) .

قوله ٥ : « وأما التحديد بكون المصح من قصاص الشعر إلى طرف الأنف والجبنين ... إلخ ». .

(١) التنقیح في شرح العروة : ١٣٦ : ١٠ .

انصح من خلال نقل كلام بعض الأعظم عليه الله ألا لا يمكن تحقق المسعح إلا بذلك ، ويبقى الحاجبان ، فهل يعتبر مسحهما أيضاً ، أم لا ؟ وجهان ، قد يقال بالأول مستدلاً له بما يلي :

١ - عدم انفكاك مسحهما عن مسعح الجبهة والجبينين غالباً فتنزل الأدلة عليه . ويحاجب عنه : بأنّ عدم الانفكاك على فرض القبول به لا يوجب الوجوب ، وإنما لأنّه في خبر من النصوص الواردة لبيان كيفيته ، خصوصاً وأنّها في مقام البيان لهذا الموضوع العام البلوي .

ويدفعه : إنّ عدم الانفكاك دالٌ على الملازمة ما يوجب دخولهما في لزوم المسعح ، وعدم الإشارة إلى ذلك مبنية على وجود هذه الملازمة ، فاستغني بها عن التنبيه عليه .

٢ - ما عن الصدوق عليه الله ألا من أنّ هناك رواية دالة على لزوم مسحهما . وفيه : بأنّه لم يظفر بالرواية المذكورة في شيء من الكتب المعتبرة . نعم ، في الفقه الرضوي جاء : « وروي أنه يمسح الرجل على جبينيه وحاجبيه ^(١) » ، وهو قاصر عن إفادة الوجوب بعد التسليم بكونه كلام الإمام الرضا عليه السلام .

٣ - التمسّك بقاعدة الاحتياط .

وفيه : إنّ المورد من صغريات جريان البراءة والتأمين ، وليس الاحتياط . نعم ، إذا لم يتم الدليل الأول ، فيجب مسحهما من باب المقدمة العلمية .

وعن بعض الأساتذة (حفظه الله) البناء على لزوم مسحهما استناداً للإجماعات المدعّاة على وجوب المسح من القصاص إلى طرف الأنف الأعلى ، وهو ممنوع ؛ لأنّها من الإجماعات المدركيّة ، أو محتملة المدرك ، وهذا يمنع من صحة الاستناد

(١) فقه الرضا : ٩٠ .

إليها. نعم ، لو كان نظره (دام ظله) إلى كاشفيتها عن وجود ارتکاز متشرعيّ ، كان ما ذكره موجباً للفتوى وليس الاحتياط .

وقد يقال بالثاني ، وهو عدم لزوم مسحهما ، ويستند في ذلك إلى أن النصوص لما كانت واردة في مقام البيان وقد سكتت عن بيان ذلك ، فيستفاد عدم لزوم مسحهما . نعم ، لما كان مسح الجبينين عادة لا يتحقق دون مسح الحاجبين للجزم بحصول مسحهما ، فيجب مسحهما حينئذٍ من باب المقدمة العلمية لإحراز الواقع المجهول .

قوله ٦ : (وأمّا مسح اليدين بالشكل المذكور، فلصحيحتي زرارة والكافلي المتقدّمتين) .

مما يعتبر في تحقق التيمم أن يكون مسح تمام ظاهر الكف اليمنى بباطن اليد اليسرى ، ثم مسح تمام ظاهر اليسرى بباطن اليد اليمنى ، وهذا هو المعروف بين الأعلام ، وخالف في ذلك الصدوق ووالده ، فقالا بلزم المسح من المرفقين إلى رؤوس الأصابع^(١) .

وفي الفقيه فضل الصدوق فهي بين ما إذا كان التيمم لل موضوع أو للغسل ، فلو كان للثاني عن الجنابة فاعتبر كون المسح للكفين من فوق الزند قليلاً إلى رؤوس الأصابع^(٢) . وفي الحدائق نسب إلى ابن إدريس نقله عن الأصحاب القول بوجوب المسح على اليدين من أصول الأصابع إلى رؤوسها^(٣) . وعليه تكون الأقوال في المسألة أربعة :

الأول : المشهور بين الأعلام وهو ما ذكره المصنف ، بل عن الانتصار والغنية

(١) فقه الرضا: ٨٨. المقنع: ٢٦.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ١: ١٠٢ ، الهاشم .

(٣) الحدائق الناضرة: ٤: ٣٤٩. السرائر: ١: ١٣٧ .

والناصريات دعوى الإجماع عليه^(١) ، ونسبة الصدوق عليه السلام في **الأمالي** إلى دين الإمامية^(٢) .

الثاني : ما عن علي بن بابويه ، وهو وجوب مسح الذراعين ، وبذلك قال ولده أيضاً .

الثالث : ما عن الصدوق عليه السلام في كتابه **الفقيه** ، من وجوب مسح شيء زائد على الزند ، بحيث يكون المسح من فوق الزند قليلاً .

الرابع : ما عن قوم من أصحابنا ، كما ذكر ذلك في **السرائر** ، من أن المسح يكون من أصول الأصابع .

ويدلّ على مذهب المشهور صحيحه زرارة ، وكذا صحيحة الكاهلي المذكورةتان في المتن^(٣) . بتقرير: إنّ معنى الكف الوارد فيهما هو الزند إلى أطراف الأصابع ، على أنّ هناك قرينة معاونة مسحه على اليسرى على اليمني ، والعكس ، وهذا لا يتصوّر إلا بما قلناه في كون المسح من الزند إلى أطراف الأصابع .

واستدلّ للقول الثاني بنصوص منها صحيحة محمد بن مسلم ، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التيمم؟ فضرب بكفيه الأرض ، ثمّ مسح بهما وجهه ، ثمّ ضرب بشمائله الأرض فمسح بها مرفقه إلى أطراف الأصابع ، واحدة على ظهرها ، وواحدة على بطنهما ، ثمّ ضرب بيديه الأرض ، ثمّ صنع بشمائله كما صنع بيديه ، ثمّ قال: هذا التَّيَمُّمُ عَلَى مَا كَانَ فِيهِ الْغُسْلُ ، وَفِي الْوُضُوءِ الْوَجْهُ وَالْيَدَيْنِ إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ ، وألْقَى مَا كان عليه مسح الرأس والقدمين ، فلا يومم بالصعيد»^(٤) .

(١) الانتصار: ١٢٥ ، المسألة ٢٤. غنية النزوع: ٦٣. الناصريات: ١٥٠ ، المسألة ٤٦.

(٢) الأمالي للصدوق: ٧٤٤ ، ضمن الحديث ١٠٠٦.

(٣) وسائل الشيعة: ٣: ٣٥٨ ، الباب ١١ من أبواب التيمم ، الحديث ١ ، ٣.

(٤) وسائل الشيعة: ٣: ٣٦٢ ، الباب ١٢ من أبواب التيمم ، الحديث ٥.

وقد حمل هذا الصحيح وغيره من النصوص الأخرى^(١) على التقيّة.

واستدلّ للقول الثالث بصحيـح داود بن النعمان ، قال : « سـأـلـتـ أـبـا عـبـدـ اللهـ عـلـيـهـ الـبـلـىـدـ عـنـ التـيـمـمـ ؟ـ قـالـ إـنـ عـمـارـ أـصـابـتـهـ جـنـابـهـ فـتـمـعـكـ كـمـاـ تـمـعـكـ الدـابـةـ ،ـ فـقـالـ لـهـ رـسـوـلـ اللهـ عـلـيـهـ الـبـلـىـدـ يـاـ عـمـارـ ،ـ تـمـعـكـتـ كـمـاـ تـمـعـكـ الدـابـةـ فـقـلـتـ لـهـ كـيـفـ التـيـمـمـ ،ـ فـوـضـعـ يـدـهـ عـلـىـ الـأـرـضـ ،ـ ثـمـ رـفـعـهـاـ فـمـسـحـ وـجـهـهـ ،ـ ثـمـ مـسـحـ فـوـقـ الـكـفـ قـلـيلـاـ »^(٢) ،ـ وـهـوـ صـرـيـحـ فـيـ المـطـلـوبـ .ـ

ويمنع من العمل على وفقه ، معارضته بصحيـح زرارـةـ المـتـقـدـمـ ،ـ وـيـأـخـبـارـ الـكـفـ أـيـضاـ ،ـ كـمـاـ أـنـهـ يـمـكـنـ أـنـ يـجـمـعـ بـيـنـهـ وـبـيـنـ النـصـوـصـ السـابـقـةـ الدـالـلـةـ عـلـىـ الـمـشـهـورـ ،ـ بـأـنـ ماـ جـاءـ فـيـهـ مـاـ نـجـحـ بـنـحـوـ الـمـقـدـمـةـ الـعـلـمـيـةـ ،ـ فـتـأـمـلـ .ـ

وقد يعالج بـوـجـودـ مـحـذـوـفـ فـيـهـ مـقـدـرـ ،ـ وـأـنـ كـلـمـةـ «ـ قـلـيلـاـ »ـ وـصـفـ لـذـلـكـ الـمـصـدـرـ الـمـحـذـوـفـ ،ـ وـتـقـدـيرـهـ مـسـحـاـ قـلـيلـاـ .ـ

واستدلـلـ لـلـأـخـيـرـ بـمـرـسـلـةـ حـمـلـادـ بـنـ عـيـسـىـ ،ـ عـنـ بـعـضـ أـصـحـابـنـاـ ،ـ عـنـ أـبـيـ عـبـدـ اللهـ عـلـيـهـ الـبـلـىـدـ ،ـ أـنـهـ سـئـلـ عـنـ التـيـمـمـ ؟ـ فـتـلـاـ هـذـهـ الـآـيـةـ :ـ ﴿ـ وـالـسـارـقـ وـالـسـارـقـةـ فـاقـطـعـوـاـ أـيـدـيـهـمـاـ ﴾^(٣) ،ـ وـقـالـ :ـ ﴿ـ فـاغـسـلـوـاـ وـجـوـهـكـمـ وـأـيـدـيـكـمـ إـلـىـ الـمـرـاقـقـ ﴾ـ .ـ قـالـ :ـ فـامـسـحـ عـلـىـ كـفـيـكـ مـنـ حـيـثـ مـوـضـعـ الـقـطـعـ ،ـ وـقـالـ :ـ ﴿ـ وـمـاـ كـانـ رـبـكـ نـسـيـاـ ﴾^(٤) ،ـ وـهـيـ وـاـصـحـةـ الـدـلـلـةـ لـأـنـهـ عـلـيـهـ الـبـلـىـدـ قدـ حـدـدـ مـوـضـعـ الـمـسـحـ بـمـاـ يـقـطـعـ ،ـ وـيـكـونـ الـقـطـعـ

(١) مـوـقـعـةـ سـمـاعـةـ :ـ ٣ـ :ـ ٣٦٥ـ ،ـ الـبـابـ ١٣ـ مـنـ أـبـوـابـ التـيـمـمـ ،ـ الـحـدـيـثـ ٣ـ .ـ صـحـيـحـ لـيـثـ الـمـرـادـيـ :ـ ٣ـ :ـ ٣٦١ـ ،ـ الـبـابـ ١٢ـ مـنـ أـبـوـابـ التـيـمـمـ ،ـ الـحـدـيـثـ ٢ـ .ـ

(٢) وـسـائـلـ الشـيـعـةـ :ـ ٣ـ :ـ ٣٥٩ـ ،ـ الـبـابـ ١١ـ مـنـ أـبـوـابـ التـيـمـمـ ،ـ الـحـدـيـثـ ٤ـ .ـ (٣) الـمـائـدـةـ ٥ـ :ـ ٣٨ـ .ـ (٤) مـرـيمـ ١٩ـ :ـ ٦٤ـ .ـ

(٥) وـسـائـلـ الشـيـعـةـ :ـ ٣ـ :ـ ٣٦٥ـ ،ـ الـبـابـ ١٣ـ مـنـ أـبـوـابـ التـيـمـمـ ،ـ الـحـدـيـثـ ٢ـ .ـ

من الأصول ، فيكون المصح كذلك .

ولا يضر الإرسال فيها ، بناء على القبول بكتابي أ أصحاب الإجماع على تفسير المشهور للعبارة الصادرة من الكشي .

وقد يحكم بدلالة الآية على أن ما يمسح هو ما يقطع ، إلا أن من المحتمل جداً أنها صادرة في مقام الاحتجاج على الجمهور ، وبالتالي يكون التحديد للممسوح بالمقطوع عنده ، لا المقطوع عندنا ، فتأمل .

والحاصل: إن النصوص المستند إليها لبيان الأقوال الأخرى غير قول المشهور ، لا بد من التصرف في ظهورها بما يناسب ومقالة المشهور ، أو يشكك في توفر أصالة الجهة فيها .

قوله ٧: «وأماماً كفاية الضريبة الواحدة ، فيه خلاف . فقيل بذلك ، وقيل باعتبار التعدد ، وقيل ... إلخ » .

المشهور بين الأصحاب أنه إذا كان التيمم بدللاً عن الوضوء فضريبة واحدة تكفي ، أما لو كان بدللاً عن الغسل فلا بد من ضربتين : إحداهما للوجه والأخرى لليدين . وخالف المفید فقال بعدم الفرق بين الوضوء والغسل ، والكيفية فيهما واحدة وهي ضربتان^(١) ، وعن المفید في الغریة والقديمين ، وابن زهرة والكلیني وابن البراج والمحقق في المعتر أنة ضريبة واحدة في كلیهما^(٢) . وقال علی بن بابویه باعتبار ثلاث ضربات في كلیهما^(٣) .

(١) نقل عنه في جواهر الكلام : ٥: ٢٠٧ . مدارك الأحكام : ٢: ٢٢٩ .

(٢) نقل عن الرسالة الغرية للمفید ، وابن الجنيد وابن أبي عقيل في مختلف الشيعة : ١: ٤٣١ ،

وذکری الشیعہ : ٢: ٢٦٠ ، وغنیة النزوع : ٦٣ ، والکافی : ٣: ٦٢ ، الحدیث ١، ٤ ، وفی

المهدب : «ضريبة للوضوء واشتتان للغسل» ، والمعتر : ١: ٣٨٨ .

(٣) نقل عنه في ذکری الشیعہ : ٢: ٢٦٠ .

ووفقاً لما تقدم ، فالأقوال في المسألة أربعة :

أحدها : ما اختاره جماعة من القدماء والمتاخرين ، منهم الكليني والمرتضى ، والمفید ، والقديمين ، وابنا البراج وزهرة ، والمحقق ، وغيرهم ، من كفاية ضربة واحدة بدلاً عن الوضوء والغسل .

ثانيها : البناء على لزوم ضربتين ، سواء كان التيمم بدلاً عن الوضوء أم التيمم بدلاً عن الغسل ، هو قول المفید وجماعة من القدماء .

ثالثها : ما اختاره المشهور من التفصيل بين الوضوء ، فيكون التيمم بدلاً عنه بضربة ، والغسل فيكون التيمم بضربتين .

الرابع : القول بلزوم ثلات ضربات ، وهو مختار علي بن بابويه ، وقد نسبه المحقق في المعتبر لجماعة منا .

ومقتضى الإطلاق في النصوص عدم الفرق بين الغسل والوضوء ، لكن بعضها تضمن ضربة واحدة ، وبعضها تضمن الضربتين ، وبعضها الثلاث .

نعم ، هناك ما ربما يظهر منه التفصيل بين الوضوء والجنابة ، فواحدة في الأول واثنان في الثاني .

ويستدلّ للقول بالمشهور ، وهو التفصيل بين الوضوء والغسل ، فضربة للوضوء وضربة للغسل ، بالنصوص :

منها : صحيح زرار ، قال : « قلت له : كيف التيمم ؟ قال : هُوَ ضَرْبٌ وَاحِدٌ لِلْوُضُوءِ وَالْغُسْلِ مِنَ الْجَنَابَةِ ، تَضْرِبُ بِيَدِيْكَ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ تَفْضُهُمَا ، نَفْسَةً لِلْوَجْهِ ، وَمَرَّةً لِلْيَدَيْنِ ، وَمَتَى أَصَبَتِ الْمَاءَ فَعَلَيْكَ الْغُسْلُ إِنْ كُنْتَ جُنْبًا ، وَالْوُضُوءُ إِنْ لَمْ تَكُنْ جُنْبًا »^(١) .

ويقوم الاستدلال بها على أن تكون الواو في قوله : « **وَالْغُسْلِ** » للاستئناف وليس

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٣٦١ و ٣٦٢ ، الباب ١٢ من أبواب التيمم ، الحديث ٤ .

للعطف ، وقد ذكر علیه أن الوظيفة فيه ضرب اليدين مررتين ، فيكون دالاً على التفصيل بين ما كان عوضاً عن الغسل ، وما كان بدلاً عن الموضوع .

وما ذكر في تقرير دلالة الصحيح هو أحد المحتملين فيه ؛ إذ يحتمل أيضاً أن تكون الواو فيه للعطف وليس للاستئناف ، وهذا يمنع دلالته على المطلوب ، فتأمل .

وقد يتمسك لاعتبار التعدد في كليهما ، ب الصحيح إسماعيل بن همام الكندي المذكور في المتن^(١) ، فإنها صريحة في الدلالة على اعتبار التعدد ، إلا أنه بمقتضى النصوص الدالة على كفاية الضربة الواحدة فيهما من دون فرق ، يحمل على الاستحباب .

وقد قرّب المصنف (زيد في توفيقه) مختاره - وهو القول الأول - بأن المستفاد من صحيحة زرارة وصحيحة الكاهلي المتقدّمتين هو ذلك ؛ لأن الإمام علیه في مقام بيان كيفية الطريقة الصحيحة للتيمم ، وقد تضمننا ضربه ملثلاً مرّة واحدة على الأرض للوجه وللكفين من دون تفصيل بين كون ذلك لل موضوع أو للغسل ، وهذا يدلّ على عدم اعتبار أكثر من ذلك .

قوله ٨: «وأماماً صحة التيمم بمطلق وجه الأرض ، وفيه خلاف ، فقيل بذلك ، وقيل بعدم صحته إلا ... إلخ ».

وقع الخلاف بين الأعلام في ما يجوز به التيمم ، على قولين :
 الأول : جواز التيمم بكلّ مما وقع عليه اسم الأرض ، سواء كان تراباً أم حجراً أو حصى ، أم غير ذلك .

وقد قال به ابن الجنيد والسيد المرتضى في المصباح ، والشيخ ، واختاره

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٣٦١ ، الباب ١٢ من أبواب التيمم ، الحديث ٣ .

المحقق والعلامة ، وهو المشهور بين المتأخرين^(١) .

الثاني: عدم الاجتزاء في التيمم إلا بخصوص التراب الخالص الصافي من مخالطة ما لا يقع عليه اسم الأرض ، وهو مختار المرتضى في شرح الرسالة ، كما أئمه منقول عن أبي الصلاح ، ويظهر من المفید أيضًا^(٢) .

وقد يضاف قول ثالث ، وهو ما نقل عن ابن أبي عقيل من تجویزه التيمم بالأرض ، وبكل ما كان من جنسها ، كالكحل والزرنيخ ، وما شابه ذلك^(٣) .

وقد استدل المصنف للأول بأمرین :

الأول: الكتاب العزيز ، وهو قوله تعالى : ﴿فَتَيَمِّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾^(٤) ، فإن الصعيد وإن قال بعض اللغويين أنه خصوص التراب ، إلا أن المعروف بينهم - كما عن الخليل والزجاج ، ونقله ثعلب عن ابن الأعرابي - أنه مطلق وجه الأرض^(٥) . ويفيد ذلك أيضًا قوله تعالى : ﴿فَتُضْبَحَ صَعِيداً زَلَقاً﴾^(٦) ، أي أرضاً ملساء ينزلق عليها باستئصال نباتها وشجرها . قوله ﷺ : «يُحْشَرُ النَّاسُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حُفَّةً عَرَاءً عَلَى صَعِيدٍ وَاحِدٍ»^(٧) ، أي على أرض واحدة .

(١) نقل عن ابن الجنيد والمرتضى في النهاية للطوسي : ٤٩ . الخلاف : ١ : ١٣٤ ، مسألة ٧٧ . المعتبر : ١ : ٣٧٢ . تبصرة المتعلمين : ٣٢ . تحرير الأحكام : ١ : ١٤٤ . قواعد الأحكام : ١ : ٢٣٧ .

(٢) نقله عن شرح الرسالة في المعتبر : ١ : ٣٧٢ ، وكذا عن أبي الصلاح والمفید ، الكافی في الفقه : ١٣٦ . المسائل الصاغانية : ١١٦ .

(٣) نقل عن ابن أبي عقيل في المعتبر : ١ : ٣٧٢ . تذكرة الفقهاء : ٢ : ١٧٥ ، مسألة ٢٩٧ . النساء : ٤ : ٤٣ . المائدة : ٦ : ٥ .

(٤) كتاب العين : ١ : ٢٩٠ . وانظر المعتبر : ١ : ٣٧٢ .

(٥) الكهف : ٤٠ ١٨ .

(٦) نحوه في : الكافی : ٢ : ١٠٨ ، الحديث ٤ و : ٨ : ١٠٤ ، الحديث ٧٩ . الأمالی للصدوق : ﴿

الثاني: السنة المباركة ، وهي مجموعة من النصوص ، منها صحيحة الحلبي المذكورة في المتن^(١) ، ودلالتها على المدعى واضحة ، حيث تضمنت التعبير بكلمة «الأرض» ، ومن الواضح أنها أوسع دائرة من التراب فتكون دالة على كفاية مطلق وجه الأرض للتيمم .

وقد رواه الصدوق عليه السلام بسنده عن عبيد الله بن علي الحلبي ، وله إليه طريقان ذكرهما في المشيخة :

الأول: أبوه. ومحمد بن الحسن عليه السلام ، عن سعد بن عبد الله. والحميري ، جميعاً عن أحمد وعبد الله ابني محمد بن عيسى ، عن محمد بن أبي عمير ، عن حماد بن عثمان ، عنه .

الثاني: أبوه. ومحمد بن الحسن ، وجعفر بن محمد بن مسرور ، عن الحسين بن محمد بن عامر ، عن عممه عبد الله بن عامر ، عن محمد بن أبي عمير ، عن حماد بن عثمان ، عنه^(٢) .

وليس في الطريق الأول من يتوقف فيه ، سوى عبد الله بن محمد بن عيسى الأشعري ، والملقب ببنان ، فإنه لم يوثق ، لكن وجوده في الطريق لا يضر ، لكونه أحد اثنين ، والآخر قد نص النجاشي على وثاقته^(٣) .

وأما الطريق الثاني ، فقد اشتمل على جعفر بن محمد بن مسرور ، وهو لم يوثق في كلمات الرجاليين ، لكن يمكن البناء على وثاقته اعتماداً على ترضى الصدوق عليه السلام عليه .

» ٢٣٣ ، الحديث ٢٤٥ . روضة الوعاظين : ٩ ، ٢٧٢ .

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٣٤٣ ، الباب ٣ من أبواب التيمم ، الحديث ١ .

(٢) من لا يحضره الفقيه : ٤ : ٤٢٩ و ٤٣٠ .

(٣) رجال النجاشي : ٨١ ، الرقم ١٩٨ .

وبالجملة: لا يوجد ما يوجب التوقف في صحة طريق الصدوق رحمه الله للحلبي ،
لولم يكن بالطريقين ، فلا أقلّ بالطريق الأول .

وقد ذكر المصنف (وفقه الله) أنه لو لم يقبل بطريق الصدوق رحمه الله لعبيد الله
الحلبي ، كفى طريق البرقي إليه ؛ لأنّ الرواية مرويّة في المحاسن أيضًا ، وطريقه إليه:
عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن حمّاد بن عثمان ، عن عبيد الله الحلبي ^(١) .

وقد يقال بأنّها معارضه بصحيحة محمد بن حمران ، وجميل المذكورة في
المتن ^(٢) ؛ لأنّها قد تضمنّت تخصيصه عليه السلام الظهور بخصوص التراب ، وليس مطلق
وجه الأرض ، وهذا يعني عدم صحة التيمم إلا به .

وقد رواها الصدوق رحمه الله بسنده عنهما ، وطريقه إليهما كما في المشيخة كالتالي :
عن أبيه ، عن سعد بن عبد الله ، عن يعقوب بن يزيد ، عن محمد بن أبي عمير ،
عن محمد بن حمران وجميل بن دراج ^(٣) .

وقد يناقش في السنّد المذكور بوجود محمد بن حمران ، فإنّه مشترك بين ثلاثة :

١ - محمد بن حمران بن أعين .

٢ - محمد بن حمران ، مولىبني فهر .

٣ - محمد بن حمران النهدي .

والثالث نص على وثاقته ، إلا أنّ الأوّلين لم يوثقا ، ومع الاشتراك وعدم إمكانية
التمييز يسقط الخبر عن الحجّيّة ، ولا مجال في البين للبناء على كفاية روایة جميل ؛
لأنّ الظاهر ملاحظة اجتماعهما في الرواية ، كما يظهر من ذكر الصدوق رحمه الله طريقاً
لهمَا مشتركين .

(١) المحاسن: ٢، ٣٧٢، الحديث ١٣٣.

(٢) وسائل الشيعة: ٣: ٣٨٦، الباب ٢٤ من أبواب التيمم، الحديث ٢.

(٣) من لا يحضره الفقيه: ٤: ٤٣١.

إلا أنه يمكن التغلب على المشكلة المذكورة ، بتصريح الصدوق عليه السلام في الفقيه بأن المقصود به هو النهدي ^(١) ، وقد عرفت وثاقته .

وقد ذكر المصنف أنه لو بين على اعتبار طريق الصدوق عليه السلام لهما ، أمكن الاستناد لأحد الطريقين الآخرين ، فقد رواها الكليني عليه السلام ، كما رواها الشيخ عليه السلام ^(٢) .

ولا يخفى أن كلامه يتم لو بني على وثاقة محمد بن حمران ، وأن النقاش يتصور في الطريق إليه ، فعندما يستعارض عن ذلك بوجود طريق أو طريقين آخرين ، كما سمعت . إلا أن المشكلة تكمن في محمد بن حمران نفسه ، وأنه هو الذي يحتاج توثيقاً ، وهذا مانع من إمكانية الاعتماد على أحد الطريقين الآخرين ؛ لأنهما ينتهيان إليه أيضاً .

وقد أجاب المصنف (وفقه الله) عن المعارضة ، بأن المعارضة المذكورة تتوقف على كون صحيحة محمد وجميل دالة على حصر التيمم في خصوص التراب ، وعدم صحته بغيره من بقية الأرض ، وليس الأمر كذلك ، فإنها ليست حاصرة لمشروعية التيمم فيه ، بل هي مشيرة إلى أحد الموارد التي يصح التيمم بها ، كما لا يخفى .

وبالجملة : ليست الصحيحة حاصرة لمشروعية التيمم في خصوص التراب لتكون معارضة لما دل على مشروعية التيمم بمطلق وجه الأرض ، بل هي ناظرة لبيان أحد الأفراد التي يمكن التيمم بها . نعم ، يصح الالتزام بشروط المعارضة ، والبناء على توفر الحصر فيها ، لو بني على حججية مفهوم اللقب ؛ لأن دلالة الصحيحة عندها بمقتضاه سوف تكون مفيدة للحصر ، إلا أنه قد ذكر في الأصول أن المفهوم المذكور هو أضعف أنواع المفاهيم من حيث الدلالة على الحججية .

(١) من لا يحضره الفقيه : ١ : ١٠٩ ، الحديث ٢٢٤ .

(٢) الكافي : ٣ : ٦٤ ، الحديث ٧ . تهذيب الأحكام : ١ : ١٨٤ ، الحديث ٥٢٧ .

على أنه قد يجاب عنها بجواب آخر مفاده أنها أجنبية عن المقام تماماً، وأنها ليست بصدق بيان ما يتيمم به ، بل هي ناظرة للإجابة عن مشروعية إماماة المتيمم للمتوضى ، وأنه يمكن لمن كانت طهارته طهارة اضطرارية أن يؤم من كانت طهارته طهارة اختيارية ، وتحديد الإمام ^{عليه السلام} التراب ، غايته تقريب ذلك لذهن السائل من أن التراب كالماء ، لا أن التيمم محصور فيه .

ثم إن المصنف أشار إلى أنه لو لم يقبل بالتوجيه المذكور للصحيحه ، وبني على كون المعارضة مستقرة بين الصحيحين ، فلا مناص من البناء على تساقطهما، بعد فقدان المرجح لأحدهما على الآخر ، وعندما يرجع للأصل العملي ، فيشك في اعتبار قيد زائد في التيمم وهو كونه بخصوص التراب ، أو أنه مطلق الأرض من دون قيد ، فتجري البراءة عن اعتبار القيد الزائد ، لتكون النتيجة البناء على مشروعية التيمم بمطلق وجه الأرض .

إن قلت : إن جريان البراءة عن التقيد ليثبت الإطلاق ، معارض بالبراءة من الإطلاق أيضاً ، ليثبت التقيد ، فإنه لو شك في أن الواجب هو التيمم بمطلق وجه الأرض ، أو بخصوص التراب ، جرت البراءة عن الإطلاق ، وخص الأمر بالتقيد ، فتكون البراءة الجارية عن الإطلاق معارضة بالبراءة الجارية عن التقيد .

قلت : ما ذكر صحيح من حصول المعارضة بين البراءتين الجاريتين عن كل منهما ، إلا أن في البين ما يوجب ترجح إدراهما وهي البراءة الجارية عن التقيد على البراءة الجارية عن الإطلاق ، وما يوجب الترجح هو نكتة جريان أصلية البراءة ، فإن النكتة الموجبة لجريان الأصل المذكور هي الامتنان ، ولذا يعبر عن البراءة بأنها أصل امتناني ، وهذا يعني أنها تجري في الموارد التي يكون فيها امتنان على المكلّف ، ومن الواضح أن جريانها عن التقيد يتضمن امتناناً ، إلا أن جريانها عن الإطلاق لا يشتمل على ذلك ، بل سوف يثبت تكليفاً ، ولا يثبت رفعاً وهو لسان دليل البراءة ، ولذا يترجح جريانها عن التقيد على جريانها عن الإطلاق .

ومن هنا يتضح أنه لو نوقش في دلالة آية التيمم بالصعيد بدعوى وجود إجمال فيها ، لوجود خلاف بين اللغويين في المقصود من الصعيد ، وقد قال بعضهم - كالجوهري ، وابن فارس ، وأبي عبيدة - بأن المقصود منه التراب ، وليس وجه الأرض^(١) ، ومع تردد الأمر بين الاحتمالين ، فإنه كما يحتمل أن يكون المقصود منه هو مطلق وجه الأرض ، يحتمل أيضاً أن يكون المقصود منه هو خصوص الصعيد ، ولا يوجد ما يوجب ترجح أحد المحتملين على الآخر ، فلا مناص من البناء على إجمال الآية .

فإنه يمكن الاستناد لمقتضى الأصل العملي ، والبناء على جواز التيمم بمطلق وجه الأرض ؛ إذ قد عرفت جريان أصالة البراءة عن التقيد بخصوص التراب ، وهو يعطي النتيجة نفسها .

مسوّغات التيمم :

وقع الخلاف بين الأعلام في عدد مسوّغات التيمم ، فيجعلها المحقق رحمه الله في الشرائع ثلاثة^(٢) ، وجعلها العلامة في المتن ثمانية^(٣) ، والظاهر أن ذلك يعود للبناء على تداخل بعضها مع بعض وعدهما ، وقد جعلها الشهيد في الذكرى واحداً^(٤) ، وهو عدم الماء ، وله أسباب .

قد جعلها غير واحد من أعلامنا المعاصرین ، سبعة .

قوله ١ : «أَمَا وَجُوبُ التَّيْمِمِ عِنْ دَعْمِ الْمَاءِ، فَلِقُولِهِ تَعَالَى : ﴿فَلَمْ تَجِدُوا

(١) الصحاح : ٢ : ٤٩٨ . معجم مقاييس اللغة : ٣ : ٢٨٧ .

(٢) شرائع الإسلام : ١ : ٣٨ .

(٣) منتهى المطلب : ٣ : ٩ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٢٥ ، ٣٥ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٤٠ .

(٤) ذكرى الشيعة : ١ : ١٨٢ .

مَاءٌ فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً ﴿... إِلَخ﴾ .

أول المسوّغات المذكورة للتيمّم في كلمات غير واحد من الأعلام ، عدم وجданه لما يكفيه من الماء لل موضوع أو الغسل المطلوب منه ، فإذا فقده وجب عليه الانتقال إلى التيمّم ، وعن **الجواهر** أنّ عليه الإجماع محسّلاً ومنقولاً من دون فرق عندنا بين السفر والحضر^(١) ، بل في **الخلاف والمتهى الإجماع** عليه بالخصوص^(٢) . نعم ، نسب للمرتضى التفصيل بين الحاضر المسافر ، وأنّه يلزم الحاضر الإعادة لو صلى بتيمّم ، دون ما لو كان مسافراً^(٣) .

وعلى أي حال ، فقد استدلّ له بأمور :

أحدها: القرآن الكريم ، وهو قوله تعالى : ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾^(٤) ، والقدر المتيقن من عدم الواجبية في الآية المباركة هو عدم العثور عليه ، وعدم توفره لديه ، فيكون مفادها أنّ حال عدم الحصول على الماء تكون الوظيفة هي التيمّم .

ثانيها: النصوص ، وهي كثيرة ، منها صحيحة عبد الله بن سنان ، قال : «سمعت أبا عبد الله عَلَيْهِ الْكَفَافِ يقول : إِذَا لَمْ يَجِدِ الرَّجُلُ طَهُوراً وَكَانَ جُنْبًا، فَلَيَمْسِحْ مِنَ الْأَرْضِ وَلْيَصُلِّ، فَإِذَا وَجَدَ مَاءً فَلْيَغْتَسِلْ، وَقَدْ أَجْزَأَهُ صَلَاتُهُ الَّتِي صَلَّى»^(٥) . ودلالته على كفاية استعمال وجه الأرض لرفع الحدث واضحة .

ثالثها: إجماع المسلمين كافة على مشروعية التيمّم في المورد المذكور .

(١) **جواهر الكلام** : ٥ : ٧٦.

(٢) **الخلاف** : ١ : ٥١ ، مسألة ٢ . منتهی المطلب : ٣ : ٩.

(٣) نقله عن السيد المرتضى في شرح الرسالة في مفتاح الكرامة : ٤ : ٣٣٤ .

(٤) **النساء** : ٤ : ٤٣ . **المائدة** : ٥ : ٦.

(٥) **وسائل الشيعة** : ٣ : ٣٦٨ ، الباب ١٤ من أبواب التيمّم ، الحديث ٧ .

قوله ٢: «وأمام وجوب الفحص فلا تدلّ عليه الآية الكريمة، بل الروايات
صحيحة زرارة... إلخ».

لا يكفي لمشروعية التيمم في حق المكلف مجرد عدم وجود الماء، بل يلزم
القيام بالفحص ، فإن لم يجده ، لزمه التيمم عندها . وهذا يعني أن مشروعية التيمم
في حقه معلقة على فحصه عن الماء . وقد ادعى على ذلك الإجماع في الناصريات
والرياض^(١) ، كما حكى عن الغنية والمعتبر والتذكرة والمنتهى^(٢) . وخالف في
ذلك المحقق الأردبيلي^{رحمه الله} ، فقال بعدم لزوم الفحص^(٣) .

والظاهر بناءهم على عدم مانعية خلافه من حجية الإجماع لو توفر الشرطان
المعتبران في حجيته ، لكونه معلوم النسب ، فضلاً عن كونه من المتأخرين ،
ويعتبر في حجيته أن يكون مصدره قدماء الفقهاء المعاصرين للمعصوم عليه السلام ،
أو القريبين من عصره .

وقد يستدلّ لاعتبار الفحص بقوله تعالى : ﴿فَلَمْ تَجِدُوا﴾ ، بدعوى دلالتها
على وجوب التحصيل مع الإمكان ، وهذا هو الذي تقضيه البديهة الاضطرارية ؛
لأنه مع التمكن من الظرف بالمبدل لا وجه لوجوب البديل الاضطراري .

ويتجلى المعنى بصورة أوضح لو فسر عدم الوجдан في الآية بعدم القدرة على
التحصيل ؛ لأنه لن يصدق ذلك إلا بعد الفحص كيما يثبت فعلاً عدم قدرته على
تحصيله .

وقد منع المصنف دلالة الآية الشريفة على وجوب الفحص ، وكأن ذلك لكون

(١) الناصريات : ١٥٧ ، مسألة ٥٢ . رياض المسائل : ٢ : ٢٨٩ .

(٢) غنية النزوع : ٦٤ . المعتبر : ١ : ٣٦٣ . تذكرة الفقهاء : ٢ : ١٤٩ ، مسألة ٢٨٢ . منتهى
المطلب : ٣ : ٩ .

(٣) مجمع الفائدة والبرهان : ١ : ٢١٧ .

المقصود من عدم الوجдан في الآية الشريفة هو عدم السعة والتمكن من الاستعمال وليس المقصود به عدم التحصيل ، وعليه لن تكون الآية الشريفة دالة على ذلك .

نعم ، يدل على لزوم الفحص النصوص ، كصحيحة زرارة المذكورة في المتن^(١) ، لصراحتها في لزوم الفحص والطلب عند عدم وجود الماء ، وعدم كفاية فقده . وغيرها من النصوص الدالة على ذلك أيضاً .

كما يمكن الاستدلال بذلك أيضاً بقاعدة الاشتغال ؛ ذلك أنّ ذمة المكلّف مشغولة بوجوب الصلاة بلا ريب ، وهي واجبة عليه مع الطهارة ، وقد عرفت في مطلع البحث حصرها في الطهارة الاختيارية ، وهي المائية والاضطرارية ، وهي الترابية ، فيلزم العقل بتحصيل الطهارة حتى يتمكّن من إفراغ ذمته مما اشغلت به ، ومن الواضح أنّه لن يتمكّن من تطبيق حكم العقل إلا مع حصول الموافقة القطعية ، وعدم كفاية الموافقة الاحتمالية ، وهذا يستوجب الفحص لتحقّق الموافقة القطعية ، أمّا لو تيمم فإنه سوف تحصل الموافقة الاحتمالية ويكون امثالاً احتمالياً لما هو المطلوب منه ، ولن يكون محققاً لما يلزم العقل به ، وهي لا تكفي في مثل المورد الذي يمكنه تحصيل الموافقة القطعية ، وعليه مقتضى قاعدة الاشتغال التي تقييد أنّ الاشتغال اليقين يستدعي الفراغ اليقين أن يعمد إلى الفحص ليحصل له القطع بعدم الماء ليتقلّل للطهارة الترابية .

قوله ٣: «وأمّا كون الفحص بالمقدار المذكور، فلموثقة السكوني عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن ... إلخ». .

يعتبر الفحص في الأرض الحزنة مقدار غلوة سهم ، وفي الأرض السهلة مقدار غلوة سهرين في الجهات الأربع إذا احتمل وجوده في كلّ واحدة منها .

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٣٤١ ، الباب ١ من أبواب التيمم ، الحديث ١ .

هذا ، ولم يرد السهم في شيء من الأدلة ، وإنما ورد في كلمات الفقهاء . نعم ، لفظة الغلوة الواردة في النصوص تشير إلى ذلك عرفاً ، فإن المنساق من الرمية التي تكون معنى الغلوة رمية السهم ، إلا مع القرينة على خلاف ذلك .

وكيفما كان فقد نسب تحديد الفحص إلى المشهور في كلام جماعة ، بل عن **الغنية دعوى الإجماع عليه**^(١) ، ويظهر ذلك أيضاً من العلامة في **التذكرة**^(٢) . ويدل على ما ذكر ما رواه السكوني ، وقد ذكرها المصنف في المتن^(٣) ، ودلالتها على المدعى من تحديد الطلب في الأرض الحزنة غلوة سهم ، والأرض السهلة غلوة سهemin ، واضحة . نعم ، قد يناقش فيها سنداً لوجود السكوني والنوفلي . والأول قد يبني على وثاقته لما صدر من الشيخ عليه السلام في كتابه **العدّة** من أن الطائفية قد عملت برواياته^(٤) ، فيحكم بدلاتها على وثاقته كما ذكر ذلك المصنف (حفظه الله) ، وقد تقدم منا الحديث عن ذلك مفصلاً ، ومنع دلالتها على ذلك .

وأمّا بالنسبة للنوفلي ، وهو الحسين بن يزيد ، فإن طريق توثيقه منحصر في أحد أمور ثلاثة :

أحدها: وقوعه في **أسناد كامل الزيارات** ، وقد شهد مؤلفه بوثاقته جميع من وقع في أسناده .

ثانيها: وقوعه في **أسناد تفسير القمي** ، وقد شهد بوثاقته الواقعين في أسناد الكتاب .

وقد عرفت عدم تمامية كليهما .

(١) **غنية النزوع** : ٦٤ .

(٢) **تذكرة الفقهاء** : ٢ : ١٥٠ ، مسألة ٢٨٣ .

(٣) **وسائل الشيعة** : ٣ : ٣٤١ ، الباب ١ من أبواب التيمم ، الحديث ٢ .

(٤) **عدّة الأصول** : ١ : ١٥٠ .

ثالثها: البناء على وثاقته بالملازمة اعتماداً على عبارة الشيخ رحمه الله في العدة والدالة على وثاقة السكوني ، فإن ذلك يكشف عن وثاقته ، لكونه أحد الرواة الذين يكثرون الرواية عن السكوني ، فيقتضي عمل الأصحاب برواية السكوني عملهم برواياته ، فيثبت بناؤهم على وثاقته أيضاً.

وهذا الأمر لو لم يدل على وثاقة النوفلي بصورة مطلقة جراء عمل الأصحاب برواياته ، فلا أقل من دلالته على وثاقته في خصوص مروياته عن السكوني .

والإنصاف أنه لم يتضح لي وجه التفصيل الذي أفاده المصنف ، بحيث يلتزم بوثاقة الراوي في الجملة لا بالجملة ، كما هو دعوه في البين بالاحاطة الأمر الثالث ؛ لأنّ مقتضى ما ذكره أن يحكم بوثاقة النوفلي في خصوص ما يرويه عن السكوني ، وعدم وثاقته في الموارد الأخرى ، وهذا غير واضح ؛ لأنّ المتصور إما أن يبني على وثاقته في كل الموارد ، أو عدمها . نعم ، لو كان نظره إلى حصول الوثوق بالخصوص المرويّة عن السكوني بواسطته جراء عمل الأصحاب بذلك ، إلا أنّ هذا لن يفيد توثيقاً له ، كما لا يخفى .

وبالجملة: إن تمامية الوجه الثالث تعتمد على تمامية دلالة عبارة الشيخ رحمه الله على وثاقة السكوني ، وقد عرفت عند الحديث عن ذلك في ما تقدم ، منع دلالته على ذلك ، فلا يكون اللازم المذكور مترتبًا .

رابعها: عدم استثنائه من كتاب نوادر الحكمة ، وقد استثنى ابن الوليد منه جملة من الرواية حكم بضعفهم .

قوله ٤ : «**وأمام وجوب التيمم في حالات الخوف، فيمكن استفادته من الآية الكريمة، فإن المراد ... إلخ**» .

إذا خاف المكلف على نفسه من استعماله للماء ، سواء خاف حدوث مرض أو زيادته لو كان موجوداً أو بطء شفائه ، أم خاف على نفسه العطش من استعمال

الماء ، أم خاف على نفس محترمة معه ، ويقصد بالنفس المحترمة كلّ ما من شأن المكّلّف الاحتفاظ بها والعناية بشأنها ، بحيث يكون تلفها موجباً لوقوعه في الحرج أو الضرر . وقد ادّعى على ما ذكر الإجماع في كلام غير واحد ، بل في المعابر أنّ جواز التيمم إذا خاف على نفسه أو عياله العطش هو مذهب أهل العلم ^(١) ، وفي المنهى هو مذهب كلّ من يحفظ عنه العلم ، ومنهم علماؤنا أجمع ^(٢) . وفي الجوادر عليه الإجماع محضّاً ومنقولاً عن علمائنا ، بل وعن كلّ من يحفظ عنه العلم ^(٣) .

وكيفما كان ، فقد استند المصنّف للبناء على مشروعية التيمم في هذا المورد للآية الشريفة ، على أساس أنّ المقصود من عدم الوجдан فيها هو عدم التمكّن من استعمال الماء ؛ لأن استعماله يوجب شدّة المرض مثلاً ، أو زيادته ، أو تأخّر برئه ، وهكذا . والقرينة على أنّ المقصود من عدم الوجدان فيها ما ذكره اشتتمالها على ذكر المرض ، فإنّ المريض يفرق عن المسافر ؛ ذلك أنّ المريض قد يتوفّر لديه الماء لكنّه لا يتمكّن من استعماله ، وهذا يساعد على أنّ ذكر المريض يمثل قرينة على أنّ المقصود من عدم الوجدان ليس عدم الوجود ؛ لأنّه يكون موجوداً عند المريض عادة ، وإنّما عدم التمكّن من استعماله ، وهو أعمّ من وجوده ووجوده وعدم التمكّن من الاستفادة منه .

وكيفما كان ، فإن من المعلوم أن حفظ النفس والعرض واجب ، فيصدق عدم التمكّن من الماء عند الخوف على النفس أو العرض ، على أساس أنه لو أراد أن يطلب له كان في ذلك تعريضاً لنفسه للخطر والهلاك ، أو يكون في ذلك تعريضاً لعرضه .

(١) المعابر: ١: ٣٦٧.

(٢) منتهى المطلب: ٣: ٢٢.

(٣) جواهر الكلام: ٥: ١١٤.

أما لو خاف المكّلّف على ماله ، فإن كان الخوف المذكور من صغريات الآية الشريفة بمعنى أنه ينطبق عليه أنه لا يمكن من استعمال الماء ، لأن حفظ المال واجب ، كفى ذلك دليلاً على المدعى .

أما لو منع شمولها له ؛ لأنّه لا ينطبق عليه أنه غير واجد للماء ، وليس متمكنا منه ، فيمكن الاستدلال لذلك بالنصوص ، كرواية يعقوب بن سالم المذكورة في المتن^(١) ، ودلالتها على المدعى واضحة ؛ ذلك أنه ~~عليه~~ لم يأمره بطلب الماء لمجرد وجود خوف عقائدي حاصل عنده بوجود ما يوجب الخطر على نفسه ، أو على ماله .

وقد اشتمل سندها على المعلى بن محمد البصري ، وهو لم يرد فيه توثيق خاص . نعم ، ذكره النجاشي ، وعبر عنه بأنه مضطرب الحديث والمذهب^(٢) ، وقال عنه ابن الغضائري : أنه يعرف حدسيه وينكر ويروي عن الضعفاء^(٣) .

وقد وقع في أسناد التفسير المنسوب إلى علي بن إبراهيم القمي ، ومقتضى ما تضمّنته ديباجة الكتاب المذكور البناء على وثاقته . كما أنه وقع في أسناد كتاب كامل الزيارات ، والذي شهد ابن قولويه في مقدّمه بوثاقة جمّيع من وقع في أسناده .

وقد عرفت منع كلا الوجهين من البناء على الوثاقة ، لتوقف الأول على إحراز أمور ثلاثة لم يتوفّر منها شيء ؛ إذ لم يثبت أن النسخة التي بأيديينا هي نسخة كتاب التفسير ، كما أنه لم يحرز أن علي بن إبراهيم هو كتاب المقدمة ، فضلاً عن التشكيك في ظهور العبارة المقصودة في الدلالة على المطلوب .

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٣٤٢ ، الباب ٢ من أبواب التيمم ، الحديث ٢ .

(٢) رجال النجاشي : ٤١٨ ، الرقم ١١١٧ .

(٣) رجال ابن الغضائري : ٩٦ ، الرقم ١٤١ .

وأماماً كتاب **الكامل** ، فليس للعبارة ظهور في ما ذكر ، فضلاً عن وجود دعوى إجمال فيها ، كما فصلنا ذلك في مطاوي هذا الشرح .

ومقتضى ما تقدم ، البناء على كون الرجل مجهول الحال ؛ لأنّه وإن ذكر في كلمات أهل الرجال ، إلا أنّه لم ينص على بيان حاله .

بل قد يقرّر ضعفه استناداً لما صدر عن النجاشي وابن الغضائري من تعبير أحدهما عنه بأنه مضطرب في الحديث ، وتعبير الآخر أنّ حديثه يعرف وينكر ويروي عن الضعفاء .

إلا أنَّ بعض الأعاظم لهمَّ اللَّهُ أَكْبَرُ منع دلالة عبارة النجاشي في كونه مضطرب الحديث على التضييف، وقرر أنَّ المستفاد منها هو حال الرواية وليس الراوي، فقد يروي رواية مقبولة ومعروفة لا يتعرض إليها، وقد يروي رواية لا تكون مقبولة وذلك لاشتمالها على ما يقبله العقل، أو يكون منافيًّا لأصول المذهب، أو لعقائده - مثلًا - وما شابه ذلك. ومن الواضح أنَّ هذا لا ينافي الوثاقة.

وأمام الرواية عن الصعفاء ، كما عن ابن الغصائري ، فإنّها لا تنافي الوثاقة ، ولا تمنع من الاستناد لما رواه عن الثقات المعتمدين .

وقد بنى عليه علی وثاقته ، لوقوعه في أسناد تفسير علی بن إبراهيم القميّ^(١) .
وما أفاده الله يتمّ لو كان المقصود بالاضطراب في الحديث خصوص ما ذكره ،
وهو محتمل حسن في نفسه . إلّا أنّ هناك احتمالاً آخر يمكن ذكره وهو أنّ المقصود
بالاضطراب في الحديث يعود لنفس الراوي وليس لنفس الرواية ، بمعنى أنّ الراوي
لا يكون ضابطاً فيما ينقله من نصوص وما يحكى ، وهذا يعني أنّ الوصف المذكور
يعدّ ذمّاً له لأنّه يكشف عن فقدانه لأهلية الضبط ولو في الجملة لا مطلقاً . ومن
الواضح جدّاً أنّ هذا ينافي الوثاقة جزماً ، إذ لن يوثق لما يصدر عنه والحال هذه ،

(١) معجم رجال الحديث: ١٨: ٢٩٦.

وسيكون ذلك مانعاً من العمل على طبق مروياته .

على أنه لو قبل تفسير بعض الأعاظم بأن الاضطراب ناظر للراوي وليس للرواية ، فكيف سوف يفسّر بأنه وصف النجاشي له ، وكذا الغيره باضطراب المذهب ، فإنّ من الواضح جدّاً أنّ الوصف المذكور للراوي نفسه وليس لروايته ، ولا مجال لقبول كلامه إلّا بالبناء على جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى ، وهو كما ترى .

ثم إنّه لو سلم بتمامية ما أفاده بأنه من كون الوصف المذكور وصفاً للرواية ، وهذا يعني أنّ مروياته موصوفة بأنها مضطربة ، قد عرفت أنّ المقصود من اضطرابها اشتمالها على ما لا يمكن الالتزام به عادة ، فإنّ هذا يمكن عده سبباً للبناء على عدم وثاقته أيضاً ؛ وذلك أنّ هذا النحو من النقل موجب للتهمة وعدم الاعتماد على مروياته ، ومنشأ ذلك تكذيبه فيما ينقل ، وأنّ ما نقله ليس محلّ قبول وتصديق .
ولا أقلّ من سلبها الوثوق بخبره والركون إليه والاطمئنان به .

نعم ، لا يمكن استفادة التضعيف من عبارة ابن الغصائر ؟ لأنّ معرفة الحديث وإنكاره تشير لنفس الحديث وليس لنفس الراوي ، مع أنه لا يبعد البناء - كما سمعت - أن يقول ذلك لتكذيبه ورفع اليد عن أخباره لسلب الوثوق والاطمئنان بها ، لأنّها موجبة للتهمة والتكذيب .

وبالجملة: البناء على كونه ضعيفاً غير بعيد ، ولا أقلّ من أنه مجاهول الحال ، لم يرد في حقّه توثيق ، وبالتالي لا مجال للقبول برواياته ، فتعبير المصنّف (وفقاً لله) عن الرواية بأنّها صحيحة ، وإن كان قد وقع في **أسناد الكامل أو التفسير** ليس كما ينبغي ، لأنّه لو قبل بهذين الطريقين ، فإنّهما معارضان بالتضعيف الصادر من النجاشي ، بل وابن الغصائر ، كما سمعت .

ثم إنّه لو لم يقبل بخبر يعقوب بن سالم لضعف سنته ، فيمكن الاستناد إلى أنّ وظيفة من خاف على ماله هي التيمم لقاعدة نفي الضرر .

ولا يذهب عليك أن الاستناد للقاعدة المذكورة بناء على تفسير نفي الضرر الواقع فيها بمعنى الحكم ضرري ، ليكون مفادها أن القاعدة تنفي كل حكم ضرري في الإسلام . أمّا لو بني على مختار شيخ الشريعة الأصفهاني رحمه الله من أن مفادها منع الإضرار بالآخرين ، أو بني على مختار بعض الأعيان رحمه الله ، بأن مفادها حكم ولا شيء سلطاني ، فلن تكون القاعدة المذكورة صالحة للدلالة .

قوله ٥ : «**وَأَمّا وُجُوبِهِ فِي حَالَةِ الْحَرجِ، فَلِقَاعِدَةِ نَفِي الْحَرجِ الْمُسْتَفَادَةِ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى :** ﴿وَمَا جَعَلَ... إِلَّا﴾» .

من مسوغات التيمم ما إذا كان هناك حرج في تحصيل الماء ، أو كان هناك حرج في استعماله ، حتى لو لم يكن هناك ضرر من استعماله ، ولا خوف حصول الضرر من ذلك ، كما لو كان الجو بارداً ، وكان استعمال الماء في هذه الحالة يوجب حرجاً شديداً ، مع أنه لا يوجب ضرراً . ويدل عليه قاعدة نفي الضرر ، المستدل لها بالأدلة الأربعية ، إلا أن عمدها الكتاب العزيز والسنّة المباركة ، فمن الكتاب قوله تعالى : ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدّينِ مِنْ حَرَجٍ مَّلَةً أَبِيّكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاًكُمُ الْمُسْلِمِينَ﴾^(١) ، وموضع القاعدة المذكورة هو رفع الحكم الحرجي ، سواء كان تكليفيّاً أم وضعياً ، وليس المقصود من الحرج والعسر هنا مطلقاً ، بل خصوص المشقة الشديدة التي لا تتحمل عادة في مثل ذلك الفعل . والمراد من العسر والحرج في المقام الشخصي وليس النوعي لتسالم الأعلام على ذلك ، ويؤيده أن جميع ما ورد في السنّة الأدلة مصاديق شخصية .

قوله ٦ : «**وَأَمّا وُجُوبِهِ عِنْدِ ضِيقِ الْوَقْتِ، فَهُوَ الْمُشْهُورُ. وَتَدَلُّ عَلَيْهِ آيَةُ التِّيمِّمِ بِنَاءً عَلَى عُمُومِيَّةِ... إِلَّا**» .

(١) الحج ٢٢ : ٧٨

وقع الخلاف بين الأعلام في مشروعية التيمم حال ضيق الوقت بحيث يخاف المكلف أن تقع الصلاة بأكمالها خارج الوقت ، نتيجة ضيق الوقت عن تحصيل الماء ، أو ضيقه عن استعماله على قولين :

القول الأول: ما عن المعتبر وجامع المقاصد وكشف اللثام والمدارك ، والشيخ حسين آل عصفور ، من البناء على عدم مشروعية التيمم في هذه الحالة^(١).

القول الثاني: ما عن العلامة في المتهى والتذكرة والمختلف ، والشهيد الثاني في الروضة ، والرياض ، البناء على مشروعية^(٢) ، وقد اختاره صاحب الجوادر^{رحمه الله} ، وغيره ممن تأخر عنه من المحققين ، وهو ما اختاره المصنف أيضاً ، وعن الرياض أنه الأشهر^(٣) .

وقد استدلّ المصنف للقول الثاني بأمرتين :

الأول: التمسك بآية التيمم ، وهي قوله تعالى : ﴿فَلَمْ تَحِدُوا مَاءً فَتَيَمِّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾^(٤) ، فإن المقصود من عدم الوجдан فيها بحسب المتفاهم العرفي ، هو عدم التمكّن من استعمال الماء في الطهارة من الحديثين الأصغر أو الأكبر ، وليس المقصود منه عدم التمكّن من الماء مطلقاً الظاهر في حصر ذلك في خصوص فقده وعدم تحصيله .

وعليه يكون مدلوها أنّ من كان متمكّناً من الطهارة المائية لرفع الحدث الأصغر

(١) المعتبر: ١: ٣٦٦. جامع المقاصد: ١: ٤٦٧. كشف اللثام: ٢: ٤٣٧. مدارك الأحكام: ٢: ١٨٥. تتمة الحدائق الناضرة: ٢: ٣٦٩.

(٢) متهى المطلب: ٣: ٣٨، السبب السابع. تذكرة الفقهاء: ٢: ١٦١، مسألة ٢٩١. مختلف الشيعة: ١: ٤١٨. الروضة البهية: ١: ٤٤٤. رياض المسائل: ٢: ٣٢٥.

(٣) جواهر الكلام: ٥: ٩١. اللمعات النيرة: ٢: ٢٠٠. رياض المسائل: ٢: ٣٢٥.

(٤) النساء: ٤: ٤٣. المائدة: ٥: ٦.

أو الأكبر فوظيفته ذلك ، بأن يتوضأ أو يغتسل ، ومن لم يكن متمكنًا من ذلك فعليه التيمم . وإن كان متمكنًا من استعمال الماء في مجالات أخرى ، كالشرب والتنظيف ما شابه ذلك . كُل ذلك لصدق أنه فاقد للماء حينئذ بالإضافة إلى الطهارة المائية ، ولما كان المكلف في المورد فاقدًا القدرة على استعمال الماء بسبب ضيق الوقت ، جاز له التيمم ، ووجبت عليه الصلاة بالطهارة الترابية .

والحاصل : إن تمام نكتة الاستدلال في الآية الشريفة تعتمد على كون المقصود من عدم الوجдан فيها العنوان العام الشامل لحال فقد الماء عدم وجوده ، وحال عدم تمكنه من استعماله لمانع من الموانع ، وإن كان الماء موجودًا .

وعليه فيكون مفاد الآية الشريفة أنه لو كان استعمال الماء حال ضيق الوقت ، أو تحصيله والوقت ضيق موجبًا لفوats مصلحة الوقت وعدم إدراك ذلك ، فإنه يسوغ التيمم بالانتقال إلى المرتبة الناقصة والاكتفاء بها .

وبعبارة أخرى : إن المطلوب في الآية الشريفة أن يكون المكلف قادرًا على استعمال الماء عقلاً وشرعاً ، فعجزه عن استعماله لأحدهما يعدّ مسوغاً للتيمم ، ومن الواضح أنه حال ضيق الوقت يكون المكلف فاقدًا للقدرة الشرعية في استعمال الماء ؛ لأن استعمال الماء والحال هذه يوجب تفويت الفريضة بوقوعها خارج الوقت ، وهو ممنوع شرعاً ، فيسوغ له التيمم حينئذ .

وقد ينقض على الاستدلال المذكور ، بأن لازمه مشروعية التيمم فيما إذا فرط المكلف في تحصيل الماء حتى ضاق الوقت ، بحيث لم يسعه تحصيله وأداء الصلاة في الوقت ، وكذا لو فرط في استعماله كما لو كان جنباً ، حتى ضاق الوقت عن الغسل ووقوع الصلاة داخل الوقت .

وقد صرّح جملة من القائلين بالمشروعية في المقام بشمول المورد لمثل هكذا حالة . إلا أن الظاهر بعد ذلك عن المركبات المترادفة ، فتأمل .

الثاني: صحيحة زرارة المذكورة في المتن^(١)، ودلالتها على المدعى بالنصّ ، حيث تضمنَت الأمر بالانتقال للطهارة الترايية حال خوف فوات الوقت . ويمكن منع دلالتها على المطلوب بأن موضوعها المسافر ، واحتمال وجود الخصوصية فيه غير بعيد ، فيصعب رفع اليد عنه . وتنقح المناط لو أُريد البناء عليه في المقام لم يخل عن شبهة القياس فيه ، فتأمل .

ثم إنّه لو سلم البناء على تماميّة دلالتها على المدعى ، فقد يحكم بمعارضتها بالنصوص التي وردت في المرأة المعدورة ، ففي صحيح عبيد بن زرارة ، عن أبي عبد الله عليهما السلام - في حديث : «إِنْ رَأَتِ الطُّهُورَ فِي وَقْتٍ صَلَاةً فَفَاقَمْتُ فِي تَهْبِيَّةِ ذَلِكَ، فَجَازَ وَقْتُ صَلَاةٍ وَدَخَلَ وَقْتُ صَلَاةٍ أُخْرَى، فَلَيْسَ عَلَيْهَا قَضَاءٌ، وَتُصَلِّي الصَّلَاةَ الَّتِي دَخَلَ وَفَقَهَا»^(٢) ، فلو كان التيمم مشروعًا حال ضيق الوقت لألزمها عليه بالتيّامم حتى لا يفوت ما بقي من وقت الصلاة .

وعليه تقع المعارضة بين الصحيح المذكور وصحيح زرارة ، فإنّ صحيح زرارة دلّ على أنّ الوظيفة هي التيمم ، ولو لم يعمل بذلك كان مأثورًا ، وهذا بخلاف صحيح عبيد؛ إذ دلّ على عدم توجّه تكليف ما دام الوقت ضيقاً ، ويكون المكلف معدوراً . وقد يدعى وجود تسالم قدماء علماء الطائفة (رضي الله عنهم) على عدم مشروعية التيمم حال ضيق الوقت ، لخلوّ كلماتهم من التعرّض لذكر هذا المسوغ ، مع كون المسألة ابتلائية كثيرة الدوران في حياة المكلفين ، فيكون سقوتهم عن عنونتها وذكرها في كلماتهم كاشف عن بنائهم على عدم عدّ المسوغ المذكور من مسوّغاته ، فتأمل جيداً .

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٣٤١ ، الباب ١ من أبواب التيمم ، الحديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة : ٢ : ٣٦١ ، الباب ٤٩ من أبواب الحيض ، الحديث ١ .

وعلى أي حال ، وفقاً لما بنى عليه المصنف (وفقه الله) من تمامية الدليلين اللذين استند إليهما في إثبات مشروعية التيمم حال ضيق الوقت ، قال بعدم تمامية ما اختاره أصحاب القول الأول من البناء على عدم المشروعية ، كصاحب المدارك للله ، وأنّ ما ذكروه قابل للمناقشة ، ثم عرض لکلام صاحب المدارك للله ، وحاصل کلام سيد المدارك للله :

إنّ مشروعية التيمم معلقة على العجز عن استعمال الماء ، وليس المكلف في الفرض المذكور عاجزاً عن استعماله ؛ لأنّ الفرض أنّه واجد له ومتمكن من استعماله . نعم ، لا يسعه الوقت لاستعماله ، ولم يدلّ دليل على أنّ عدم سعة الوقت من مسوّغات التيمم ^(١) .

وبعبارة أخرى: إن الموجود في المقام هو ضيق الوقت عن استعمال الماء الموجود ، وليس هذا من مسوّغات التيمم ؛ لأنّ المسوغ له هو عدم وجود الماء عنده ، وهو موجود عنده بحسب الفرض .

وقد ذكر المصنف أنّ کلام سيد المدارك للله وإن كان مربوطاً بغير المسألة محل البحث ؛ لأنّ مورد کلامه للله ما إذا تعمّد المكلف الإخلال بعدم استعمال الماء حتى ضاق الوقت ، ومورد کلامنا ما إذا ضاق الوقت دون تعمّد الإخلال بالاستعمال ، ومقتضى مغايرة المسؤولين موضوعاً قد يوهم عدم مخالفته صاحب المدارك للله في المسألة محل البحث وخلافه في مسألة أخرى .

إلا أنّ المصنف ذكر أنّ التعليل الوارد في کلامه للله لعدم مشروعية التيمم حال تعمّد التأخير ، يجعل کلامه شاملًا للمسألة محل البحث ، فقد علل عدم المشروعية بحصر مسوّغ التيمم في حالة العجز عن استعمال الماء ، وهو لا يختص بما إذا تعمّد المكلف التأخير والإخلال حتى ضاق الوقت ، بل يشمل أيضاً ما إذا كان الوقت

(١) مدارك الأحكام : ٢ : ١٨٥ .

ضيقاً أيضاً من دون تعمّد التأخير.

قوله ٧: «وأمام وجوب التيمم عند المزاحمة ، فلأنّ الأمر بالأهمّ معجز مولوي عن المهمّ ، فيصدق ... إلخ» .

من المسّؤغات للتيمم ما إذا كان المكلّف مطالباً بصرف الماء في واجب أهمّ ، كما لو تزاحم صرف الماء في الوضوء وصرفه في تطهير المسجد ، أو دار الأمر بين رفع الحدث الأصغر بالماء الموجود عنده ، وبين تطهير ثوبه من الخبث ، فيلزمه صرف الماء في الأهمّ وهو تطهير المسجد ، أو تطهير ثوبه من الخبث ، والانتقال للتيمم . على أساس وجود بدل للوضوء ، وليس لتطهير المسجد ، أو تطهير الثوب من الخبث بدل . ومع توجّه الأمر إليه بالأهمّ وهو التطهير ، يكون المكلّف عاجزاً شرعاً عن الطهارة المائية لرفع الخبث ، فيكون مصداقاً للأية الشريفة من أنّه ليس متوكلاً من استعمال الماء ، وتكون وظيفته التيمم .

قوله ٨: «وأمام القول بصحّة الوضوء في حقّ من يجب عليه التيمم لضرر أو حرج أو مزاحمة ... إلخ» .

إذا خالف المكلّف فتوضاً في المورد الذي يجب عليه فيه التيمم ، لترتب الضرر عليه من استعمال الماء ، أو لحصول الحرج له نتيجة تحصيله أو استعماله كما في البرد الشديد ، أو لوجود واجب أهمّ عليه أن يصرف الماء فيه ، وخالف في ذلك فتوضاً عوضاً عن أن يتيمّم ، فقد حكم المصنّف بصحّة وضوئه في الصور الثلاث ما دام قد صدر ذلك منه غفلة عن الحكم الذي كان يعلم به ، أو صدر منه ذلك جهلاً منه بأنّ وظيفته التيمم ، وليس الطهارة المائية . وقد ذكر لذلك وجهين :

الأول : انتفاء المانع من صحة الوضوء ؛ لأنّ المانع من صحّته عبارة توجّه الخطاب للمكلّف بالتيمم ، وعدم توجّه الخطاب له بالوضوء ، والموجب لرفع اليد عن الأمر الأولى بالوضوء إلى الأمر بالتيمم ، هو دليل نفي الحرج ، ودليل نفي

الضرر ، وقانون تقديم الأهم في مورد المزاحمة ، وهذا يجعل الأمر بالوضع ليس فعلياً ، بل يكون الأمر الفعلي في حقه هو الأمر بالتيمّ .

ومن المعلوم أن فعليّة الأمر بشيء تنتفي في مورد الجهل والغفلة ، فلن يكون الأمر بالتيمّ فعلياً حال كونه جاهلاً بأأن وظيفته التيمّ ، وكذا لو كان غافلاً عن ذلك . ومع انتفاء فعليّة الأمر بالتيمّ جراء ذلك ، لن يكون هناك ما يمنع من فعليّة الأمر بالوضع ، فيكون الإتيان به صحيحاً .

الثاني : عدم مانعية دليل نفي الضرر ، ولا دليل نفي الضرر ؛ لأنهما دليلان امتنانيان ، ومقتضى ذلك عدم إيجابهما بطلان الوضع ؛ لأن حكمهما ببطلانه خلاف المنّة والتسهيل على المكلفين ، بل يوجب التضييق عليهم . وعليه لا يحکمان ببطلان الوضع الصادر غفلة في مورد الضرر أو الضرر مثلاً ، وكذا الصادر جهلاً في الموارد الثلاثة المذكورة .

قوله ٩ : «**وأَمّا اعتبار عدم الحرمة واقعاً -كالأرمد الذي يضرّ الماء ضرراً بالغاً- فإنّ المحرّم لا يقع ... إلخ**» .

يعتبر في صحة الوضع غفلة أو جهلاً عوضاً عن التيمّ عدم كون الوضع محرّماً واقعاً على المكلف ، فالمريض الذي يضرّ الماء به ، كما لو كان أرمد العين مثلاً ، وكان استعمال الماء ضرريّ عليه بصورة بالغة ، والوجه في الشرط المذكور أنه حال ترتب الضرر المحرّم سوف يكون الوضع محرّماً في نفسه ، فلا يكون مصداقاً للواجب ، وإلا لزم اجتماع الضدين اجتماعاً حقيقياً ، الوجوب والحرمة .

وبعبارة أخرى : إن مقتضى كون الوضع محرّماً عليه ، يمنع أن يتقرّب به إلى الله تعالى .

قوله ١٠ : «**وأَمّا القول بالصحة في الفرع الأخير، فللأمر النفسي الاستحبابي؛ بناء على ثبوته ... إلخ**» .

استثنى الأعلام من مورد الوضوء في موضع التيمم ، جهلاً أو غفلة ، ما إذا كانت وظيفته التيمم لضيق الوقت ، فخالف جهلاً منه أو غفلة وتوضأ ، فحكموا بعدم صحة وضوئه إذا نوى الأمر الأدائي .

وقد ذكر المصنف أنه يمكن البناء على تصحیح وضوئه من خلال الاستفادة من الاستحباب النفسي للوضوء ، فإن المكلف لو خالق وعصى وتوضأ مع ضيق الوقت لكون الوضوء مستحبًا في نفسه ، فسيحكم بصحّة وضوئه ؛ لأن ثبوت هذا الاستحباب النفسي موجب للبناء على صحّة هذا الوضوء ؛ لأنّه قد أتى بالعمل متقرّبًا للله تعالى .

ومجرّد كونه مأموراً بالتيمم لا يستوجب البناء على حرمة الوضوء ، إلا إذا بني على أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده ، وقد قرر في محله أنّ الأمر بالشيء لا يقتضي ذلك .

ثم إنّ تعبير المصنف (وفقه الله) بناء على ثبوته ، إشارة للخلاف الموجود بين الأعلام في ثبوت الاستحباب النفسي ، فقد قال جماعة منهم بعدم كون الوضوء مستحبًا في نفسه ، وإنما يكون كذلك لو أتى به المكلف لغاية من الغايات المستحببة .

أحكام خاصة بالتيمم :

قوله ١: «أَمّا عدم الصحّة قبل الوقت ، فلقصور في دليل المشروعية ، فإن آية التيمم دلت على ... إلخ» .

لا يجوز التيمم للصلوة قبل دخول وقتها ، ويجوز ذلك عند تضيق الوقت ، وهو موضع إجماع بين الفقهاء ، كما نصّ على ذلك المحقق في المعتبر ، والعلامة في القواعد ، بل في غيرهما أيضًا^(١) ، وربما كان دليلاً ذلك ما قاله بعضهم من عدم

(١) المعتبر: ١: ٣٨١. قواعد الأحكام: ١: ٢٣٦. الناصريات: ١٥٦، المسألة ٥١. «

جواز الطهارة للصلاة قبل دخول وقتها^(١).

وقد استدلّ له المصنف (وفقه الله) بعمّا بعض الأعظم^{عليه السلام} ، بالقصور في دليل مشروعية التيمم ؛ إذ أن آية التيمم قد دلت على مشروعيةه عند القيام إلى الصلاة ، وهو كناية عن دخول الوقت فقال تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾^(٢) . نعم ، قد ثبتت مشروعية الإتيان بالوضوء والغسل قبل دخول الوقت ، لكون الغسل مستحبًا في نفسه في جميع الأوقات ، حتى قال بعضهم : أنه واجب نفسي . والوضوء قد ثبتت مشروعية واستحبابه في كل وقت ، وهذا لم يثبت في التيمم ، وإنما يقتصر في مشروعية على ما بعد دخول الوقت عند تحقق الحاجة إليه لا مطلقاً.

ومقتضى ما ذكر أن يكون القيام في الآية الشريفة شرطاً معتبراً في ثبوت الحكم ، وبدونه لا يكون التيمم مشروعأً . ويلزم من ذلك أن تكون الآية مسوقة لبيانه .

والظاهر عدم مساعدة الفهم العرفي على ما ذكر ، فإنه يصعب البناء على كون الآية الشريفة مسوقة لبيان ذلك ، خصوصاً وأنه لا يتصور أن يحصل قيام لأداء الصلاة قبل توجّه التكليف وتنجزه على المكلف وهو لا يكون عادة إلا عند دخول وقتها . وهذا لا يعني وجود خصوصية تستدعي ذلك ؛ لأن العرف يلغى هذه الخصوصية .

نعم ، ما لا ينكر هو دلالة الآية الشريفة على أن الطهارة شرط لصحة الصلاة ، فلا يمكن الإتيان بها من دونها ، ويساعد على ما ذكرناه ما تضمنته بعض النصوص من تفسير القيام المذكور في الآية بالقيام من النوم ، وهذا يعني دلالتها على بيان سبيبة النوم للحدث وأن الطهارة منه مقدمة للصلاحة ، ومقتضى ما ذكرناه قصور الآية الشريفة حتى عن الدلالة على مشروعية الطهارة بعد دخول الوقت قبل القيام

» تحرير الأحكام : ١: ١٤٧ . ذكرى الشيعة : ٢: ٢٥١ .

(١) انظر : جواهر الكلام : ٥: ٢٣٧ . الفصول الغروريّة : ٩١ .

(٢) المائدة : ٥: ٦ .

للصلوة ، وينحصر مدلولها بحال القيام للصلوة بعد دخول الوقت .

وأمام البناء على التفصيل بين الغسل والوضوء والتيمم ، فيلتزم بمشروعية الإتيان بهما قبل الوقت دون التيمم ، فقد يقرر أنّ مقتضى بدلية التيمم عنهما ، أن يثبت له كلّ ما كان ثابتاً لهما ، من فرق بين جانب وجانب ، وعليه يحكم بمشروعية الإتيان به قبل دخول الوقت كما يحكم بذلك فيهما .

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَدْعُنِي أَنَّ الْبَدْلَيْةَ الثَّابِتَةَ لَهُ عَنْهُمَا لَيْسَ مِنْ جَمِيعِ الْجَهَاتِ، وَإِنَّمَا هِيَ مُخْتَصَّةٌ بِخَصْصَوْصٍ إِبَاحَةِ الدُّخُولِ فِي الصَّلَاةِ، أَوْ رَافِعَيْهِ الْحَدِيثِ لِأَدَائِهَا، وَهَذَا يَسْتَدِعِي الْحاجَةَ لِوُجُودِ دَلِيلٍ يَدْلِلُ عَلَى مُشَرَّعِيَّةِ الْإِتِيَانِ بِالْتِيمَمِ قَبْلَ دُخُولِ الْوَقْتِ.

ثم إنّه لو بني على وضوح دلالة الآية الشريفة بالبيان الذي سمعت عرضه ، وبني على أنّ مقتضى البدلية الشمول من جميع الجوانب ، كان المانع من البناء على مشروعية التيمم قبل دخول الوقت منحصرًا في الإجماع المدعى في كلمات الأعلام ، كما سمعت حكايته ، فإن تمّ وكان كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام ، أو عن ارتکاز متشرعيّ ، أوجب ذلك البناء على ما ذكره المصنف من عدم مشروعية التيمم قبل دخول الوقت ، وإلا لم يكن هناك ما يمنع منه ، إلا أنّه يتنزل للاح提اط حذراً من مخالفته المشهور .

ثم إنّ المصنف (زيد في توفيقه) ذكر وجهاً آخر لتصحيح الإتيان بالوضوء قبل دخول الوقت دون الغسل ، على أساس عدم وجود مناقشة في مشروعية الغسل قبل دخول الوقت للاستحباب النفسي دون الوضوء ، فإنّ هناك من ينكر كونه مستحبًا في نفسه ، فإنه يمكن تصحيح الإتيان به قبل دخول الوقت من باب التهيئة ، وقد انعقدت سيرة المترشّعة على الوضوء قبل دخول الوقت تمهيّأً لأداء صلاة الجماعة ، وليس في التيمم سيرة كذلك .

قوله ٢ : «**وَأَمّا الْجَوازُ بَعْدَ الْوَقْتِ مَعَ الْيَأسِ، فَلَأَنَّ عَدَمَ جَوازَ الْبَدَارِ؛**

بناءً على استفادته من ... الخ ..

يجوز التيمم بعد دخول الوقت إذا يئس المكلف من تحصيل الماء ، أو يئس من تمكّنه من استعماله لو كان موجوداً ، وقد حكى هذا عن ابن الجنيد^(١) ، وقوّاه المحقق رحمه الله في المعتبر^(٢) ، وعليه أيضاً العلامة في التذكرة والقواعد والمختلف^(٣) ، واختاره صاحب اللمعة^(٤) ، وقد نسبه في جامع المقاصد لأكثر المتأخّرين بعد اختياره له^(٥) ، وجعله الشهيد الثاني رحمه الله في الروضۃ أشهر الأقوال^(٦) . والمحکی عن مشهور القدماء المنع منه مطلقاً ، بل عن السرائر أنه مذهب جميع الأصحاب إلا من شدّ ممّن لا يعتد بقوله ؛ لأنّه قد عرف باسمه ونسبه^(٧) ، بل عن المرتضى في الانتصار والناصرية الإجماع عليه^(٨) ، وكذا ادعاه ابن زهرة في الغنية^(٩) .

وبالجملة: إن المستفاد من ملاحظة كلمات الفقهاء وجود قولين في المسألة .

وقد وجّه المصنّف القول بالجواز ، بأنّ الموجب لعدم جواز البدار للتيمم في أول الوقت وفقاً لما يستفاد من النصوص هو احتمال توفر القدرة على استعمال الماء ،

(١) حكاه عن ابن الجنيد في المعتبر : ١ : ٣٨٤ .

(٢) المعتبر : ١ : ٣٨٤ .

(٣) تذكرة الفقهاء : ٢ : ١٥١ ، المسألة ٢٨٤ . قواعد الأحكام : ١ : ٢٤٠ . مختلف الشيعة : ١ : ٤١٤ .

(٤) اللمعة الدمشقية : ٢٣ .

(٥) جامع المقاصد : ١ : ٥٠٠ .

(٦) الروضۃ البهیۃ : ١ : ٤٥٩ .

(٧) السرائر : ١ : ١٤٠ .

(٨) الانتصار : ١٢٣ . الناصريات : ١٥٧ ، المسألة ٥١ .

(٩) غنية النزوع : ٦٤ .

والمفروض انتفاءه في المقام؛ لأن الفرض حصول اليأس بعدم القدرة على ذلك، وهذا يوجب ارتفاع المانع المستفاد من النصوص في المنع من المبادرة للتيمم، فلا يكون ما يمنع من ذلك، فيحکم بجواز المبادرة لذلك.

ومن النصوص المانعة من البدار بالتيمم قبل تضييق الوقت، صحيح محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سمعته يقول: إذا لم تجد ماءً وأردت التيمم، فآخر التيمم إلى آخر الوقت، فإن فاتك الماء لم تفتك الأرض»^(١)، كما أن بعض النصوص قد أمرت بالإعادة لو تمكّن من الماء في الوقت.

ففي صحيح يعقوب بن يقطين: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل تيمم فصلّى، فأصاب بعد صلاته ماء، أيتوضاً ويعيد الصلاة، أم تجوز صلاته؟ قال: إذا وجده الماء قبل أن يمضي الوقت توضأ واعاد، فإن مضى الوقت فلا إعادة عليه»^(٢)، وهذا يعني المنع من البدار إليه بمجرد عدم التمكّن منه، بل لا بدّ من اليأس من ذلك في بداية الوقت، أو الانتظار إلى نهاية الوقت.

ولا مجال للقول بوجود نصوص معارضة لها يظهر منها صحة الصلاة بعد الظفر بالماء أثناء الوقت، بل بعض النصوص مطلقة لم تتضمّن الأمر بالإعادة، من دون تفصيل بين كون ذلك في الوقت أو خارجه؛ لأنّه يمكن علاج المعارض المذكورة، من خلال وجود عديدة ذكرت في محلّها، نترك الكلام فيها إلى مستوى أعلى.

قوله ٣: «وأمّا جواز المبادرة للصلاة مع التيمم لسابقة، فلفرض وقوعه صحيحاً، واحتمال الوجدان... إلخ».

إذا تيمم المكلّف لصلاة واجبة كانت أم مستحبّة، لعذر ما من مسوّغات التيمم غير ضيق الوقت، ودخل وقت صلاة أخرى، فإن كان يائساً من القدرة على استعمال

(١) وسائل الشيعة: ٣: ٣٨٤، الباب ٢٢ من أبواب التيمم، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: ٣: ٣٦٨، الباب ١٤ من أبواب التيمم، الحديث ٨.

الماء جاز له المبادرة إلى الصلاة بالتيّم المذكور، ولم يلزمها إعادة لها لو ظفر بالماء حينئذٍ، أمّا لو لم يكن يائساً من القدرة عليه، وصلّى فإن ظفر بالماء أثناء الوقت لزمه الإعادة.

وما يتصور مانعاً من المبادرة للصلاحة الثانية بالتيّم الأول، هو احتمال وجadan الماء الموجب لانتقاض التيّم لانتفاء موضوعه، نتيجة القدرة على استعماله. وهو منفي بالاستصحاب الاستقبالي^(١)؛ لأنّه على يقين بمعذر وبيته من استعمال الماء، ويشك في ارتفاع عذرها في المستقبل بقدرته على استعماله، فيستصحب بقاء العذر وهو يقضي بجواز الإتيان بالصلاحة الثانية بالتيّم الموجود للصلاحة السابقة.

قوله ٤: «وأمّا وجوب الإعادة مع الارتفاع في أثناءه، فلعدم اقتضاء الأمر الظاهر الأجزاء عن ... إلخ».

لو تيّم لصلاة ودخل وقت صلاة أخرى، فقد عرفت في الفرع السابق أنّه يجوز له المبادرة إلى أداء الصلاة الثانية بالتيّم شرط أن يكون يائساً من القدرة على استعمال الماء، وهذا يعني أنّه لو ارتفع العذر المذكور، فصار متمنكاً من استعماله في الوقت، وجب عليه إعادة الصلاة التي أداها بذلك التيّم. والسرّ في ذلك ما ذكره في الأصول من عدم إجزاء الأمر الظاهري عن الأمر الواقعى إذا تبيّن خطأ الأمر الظاهري؛ لأنّ البناء على إجزائه يستوجب فوات المصلحة الواقعية، وحدراً من فواتها يلزم الإتيان بما هو التكليف واقعاً لتنجزه في حق المكلّف.

قوله ٥: «وأمّا حرمة الإرقة والإبطال بعد الوقت، فلكون ذلك تعجيزاً بسوء الاختيار عن ... إلخ».

(١) وهو يختلف عن الاستصحاب المتعارف بأن اليقين فعلي، والشك في المستقبل، وهناك في حجيته واستفادته من أدلة الاستصحاب.

لا يجوز لمن كان عنده ماء يكفيه لوضؤه أو غسله أن يقوم بإراقته إذا كان يعلم عدم قدرته على استعمال الماء بعد ذلك ، كما لا يجوز له نقض طهارته المائية لو كان متظهراً بعد دخول الوقت ما دام يعلم عدم قدرته على تحصيلها . وقد ذكر شيخ **الحدائق** أنّ هذا هو ظاهر الأصحاب^(١) . نعم ، يظهر من المحقق في المعابر جواز الإراقة^(٢) . وعَقَبَ عليه في **الجواهر** بأنّ الإجماع على خلافه^(٣) .

واستدلّ المصنف للقول بعدم جواز الإراقة ، وعدم جواز النقض للطهارة المائية ، بأنّ هذا تعجيز من المكلف لنفسه بسوء اختياره عن امتنال التكليف المتوجّه إليه واقعاً ، وقد ذكر في محله أنّ الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار ، فيصدق عليه أنّه مختار ، وبالتالي يكون مستحقاً للعقاب .

ويمكن القول أيضاً بأنّ ذمته مشغولة بالتكليف ، فيلزم العمد لكلّ ما يوجب فراغها ، ومن موجبات الفراغ توفر الطهارة المائية ، فلا يجوز له التغريط فيها ؛ لأنّ فقدها مانع من تحصيل الفراغ المطلوب منه .

قوله ٦ : « وأمّا وجوب التيمم مع العصيان ، فلتتحقق موضوعه » .

قد عرفت في الفرع السابق أنّه لا يجوز للمكلف إراقة ما عنده من الماء ما دام لا يمكنه تحصيل الطهارة المائية بعد ذلك ، وكذا لا يجوز له نقض طهارته المائية ما دام لم يتمكّن من تحصيلها ، ولو أقدم المكلف على ذلك ، فقام بإراقة ما لديه من الماء ، أو عمد إلى نقض طهارته المائية ، انتقل إلى التيمم ، وأصبح التيمم في حقه مشروعًا ؛ لأنّه أصبح غير قادر على استعمال الماء ، وقد عرفت أنّ المستفاد من أدلة مشروعية التيمم كالآية الشريفة أو النصوص أنّ موضوع مشروعية التيمم

(١) الحدائق الناصرة : ٤ : ٢٥٦

(٢) المعابر : ١ : ٣٩٣

(٣) جواهر الكلام : ٥ : ٨٩

هو فقدان القدرة على الاستعمال.

قوله ٧: «وَمَا جواز ذلك قبل الوقت ، فلأن الصلاة بالنسبة للوقت واجب مشروط لا معلق» .

يجوز لمن كان عنده ماء يكفيه للوضوء أو الغسل ، مع علمه أنه لن يتمكن من الحصول عليه أن يقوم بإراقته قبل دخول وقت الصلاة ، كما يجوز له نقض طهارته المائية أيضاً قبل ذلك أيضاً .

وقد برر المصنف (وفيقه الله) التفرقة بين الفرع الحالي وسابقه ؛ إذ قد عرفت في السابق البناء على عدم جواز الإراقة والنقض بعد دخول الوقت ، وجوازه هنا قبل دخول الوقت ، بأن الصلاة بالنسبة للوقت واجب مشروط ، وليس واجباً معلقاً^(١) .

ولقائل أن يقول بأن المستفاد من قوله تعالى: **﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى**

(١) ينقسم الواجب إلى مطلق ومشروط ، ومعلق ومنجز. أما المطلق ، فهو الذي لا يكون الوجوب مقيداً بقييد ، فلا يتشرط في وجوب صوم شهر رمضان - مثلاً. أن يكون الصائم غنياً ، فإن الصوم بلحاظ شرط الغنى يكون واجباً مطلقاً ، لكنه بلحاظ شرط عدم السفر يكون واجباً مشروطاً؛ لأنّه يتشرط في صحته عدم السفر ، وأن يكون الصائم حاضراً. والشرط يعتبر في الواجب ، وهو ما يسمى بمتعلق الوجوب ، وليس الشرط في الوجوب. ويمكن القول أنه لا يوجد وجوب مطلق؛ لأنّه لا يخلو تكليف من التكليفات من الشرط فيها ، فكل الوجوبات مشروطة.

أما لو كان القيد المعتبر في متعلق الوجوب هو الزمان فيعبر عنه بالواجب المعلق ، أما الواجب المنجز فهو ما يكون الوجوب والواجب فيه فعليّن ، كوجوب صلاة الظهر عند حصول الزوال.

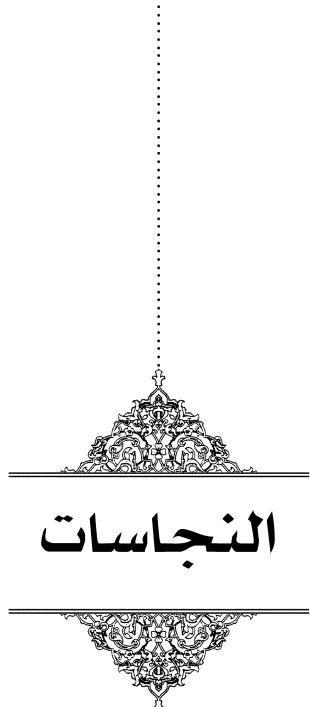
وأول من تعرض للبحث عن الواجب المعلق ، هو صاحب الفصول رحمه الله ، وقد كانت غايته معالجة إشكال المقدمة المفوتة ، كما يذكر ذلك في البحوث الأصولية .

غَسِّيَ اللَّيْلُ وَقُرْآنُ الْفَجْرِ^(١) أَنَّ الصَّلَاةَ بِلحَاظِ الْوَقْتِ تُعْتَبَرُ واجِبًا مَعْلَقًا ، فَيَكُونُ الْوَجُوبُ فَعْلَيًّا وَالْوَاجِبُ اسْتِقبَالِيًّا .

وَبِنَاءً عَلَيْهِ سُوفَ يَلْتَزِمُ بِصَحَّةِ الْمُقدَّمةِ الْمُفَوَّتَةِ ، فَيَحْكُمُ بِوْجُوبِهَا قَبْلَ تَحْقِيقِ وَقْتِ ذِي الْمُقدَّمةِ مَا دَامَ لَا يَكُونُ الْمَكْلُفُ مُتَمَكِّنًا مِنَ الْإِتِيَانِ بِهَا بَعْدَ حَلُولِ وَقْتِ ذِيَّهَا .

مَعَ أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَقْبِلْ بِالْوَاجِبِ الْمَعْلَقِ ، فَقَدْ يَحْكُمُ بِعَدَمِ الْجَوازِ أَيْضًا ؛ اعْتِمَادًا عَلَى الالتِّزَامِ بِالْوَاجِبِ الْمُشْرُوطِ بِالشَّرْطِ الْمُتَأَخِّرِ ؛ إِذْ يَحْكُمُ بِأَنَّ الْوَقْتَ شَرْطُ الْوَجُوبِ بِنَحْوِ الشَّرْطِ الْمُتَأَخِّرِ ، فَإِذَا أَحْرَزَ الْمَكْلُفُ حَصْوَلَهُ فِي ظَرْفِهِ ، يَكُونُ الْحَكْمُ فَعْلَيًّا قَبْلَ حَصْوَلِ الشَّرْطِ .

(١) الإسراء: ١٧ : ٧٨.



النجاسات

النجاسات

قبل الحديث عن الأعيان النجسة التي ذكرها المصنف نشير إلى أمور :

الأول : وقت تشرع النجاسة

ربما قيل أن تشرع النجاسة كان في وقت متأخر من حياة النبي ﷺ، بل عن بعض الأعاظم ﷺ في جوابه عن الاستدلال بقوله تعالى : **إِنَّمَا الْمُسْرِكُونَ نَجَّسُ**^(١) على نجاسة الكفار ، بأنه لا علم لنا بأصل تشرع النجاسة في ذلك الوقت ، فيحتمل عدم ثبوتها بمعناها المصطلح المعروف حالياً حين نزول الآية المباركة ، لما هو المعروف من التدرج في تبليغ الأحكام وبيانها^(٢).

وقد كان نزول الآية المباركة في السنة التاسعة من الهجرة النبوية ، وكانت وفاة رسول الله ﷺ في السنة الحادية عشر ، ومقتضى ما ذكره ^{أن تشرع النجاسة} كان إما قبل وفاته ^{بفترة قصيرة ، أو في سنة وفاته}.

وما ذكره ^{ليس إنكاراً منه لثبت هذا التشريع ، وإنما هي دعوى لتضييق الفترة الزمنية المشرّع فيها النجاسة .}

وعلى هذا فقد تذكر مجموعة من القرائن لإثبات تشريعها في الجملة :

منها : قوله تعالى : **وَثِيَابَكَ فَطَهِرْ**^(٣) . وتقريب دلالتها : إن المراد هو إزالة النجاسة عن الثوب ، وهو يكشف عن حصول تشريع النجاسات في الجملة في أوائلبعثة النبي في مكة المكرمة .

(١) التوبية ٩: ٢٨.

(٢) التنقیح في شرح العروة الوثقی : ٣: ٣٨.

(٣) المدّنر ٧٤: ٤.

وهذا المعنى وإن كان محتملاً، إلا أنه أحد الوجوه التي تقسر بها الآية المباركة، ويسبب عدم المعين والمرجح لأحدها على البقية فلا وجه لاختياره.

ومنها: ما جاء في بعض روایات الإسراء من الإشارة إلى تطهير النجاسة امتناناً على هذه الأمة المرحومة:

١ - ما رواه الديلمي في إرشاد القلوب ، عن موسى بن جعفر ، عن آبائه عليهما السلام ، عن أمير المؤمنين عليهما السلام ، أنه قال : ذكر فضائل نبينا عليهما السلام وأمتته على الأنبياء وأممهم : إن الله سبحانه رفع نبينا عليهما السلام إلى ساق العرش فأوحى إليه فيما أوحى : وَكَانَتِ الْأُمَّمُ السَّالِفَةُ إِذَا أَصَابَهُمْ أَدْنَى نَجَسٍ قَرَضُوهُ مِنْ أَجْسَادِهِمْ ، وَقَدْ جَعَلْتُ الْمَاءَ طَهُورًا لِأَمْتَكَ مِنْ جَمِيعِ الْأَنْجَاسِ ، وَالصَّعِيدَ فِي الْأَوْقَاتِ^(١).

٢ - صحيحة داود بن فرقان عن أبي عبد الله عليهما السلام ، قال : «كَانَ بُنُوٰ إِسْرَائِيلَ إِذَا أَصَابَهُمْ قَطْرَهُ بَوْلٍ قَرَضُوا لِحُومَهُمْ بِالْمَقَارِيسِ ، وَقَدْ وَسَعَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ بِأَوْسَعِ مَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ، وَجَعَلَ لَكُمُ الْمَاءَ طَهُورًا ، فَانظُرُوا كَيْفَ تَكُونُونَ»^(٢). ولدالتها على ثبوت الامتنان على أمة النبي عليهما السلام من خلال هذا التشريع واضحه . وهو يقضي أن يكون زمان تشريعها - بلحاظ حادثة الإسراء - كان قبل وفاة رسول الله عليهما السلام ، بل في أولبعثة الشريفة .

وقد يمنع الاستدلال بالنصوص المذكورة ، لأنها تخالف حكم العقل وتتناقض وروح الشريعة ، خصوصاً مع حمل القرض الوارد فيها على معناه الظاهري ، وإلا فيرد علمها إلى أهلها.

وقد يدفع بأن القرض وإن حمل على معناها الظاهري ، لكن النجاسة المقرروض موضعها ليست النجاسة الحاصلة من الإنسان نفسه ، فإنه مع حملها عليه يصعب

(١) إرشاد القلوب : ٢ : ٣٠٦.

(٢) وسائل الشيعة : ١ : ١٣٤ ، الباب ١ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ٤.

قبولها ، بل المقصود بالنجاسة - كما قيل - النجاسة الطارئة على الإنسان من الغير ، فكون مفادها التأكيد على شدة التحرّز والحدّر من الإصابة بالنجاسة .

ومنها: قوله تعالى : ﴿فَتَمِّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾^(١) ، ويستكشف دلالتها على

تشريع النجاسة من موردين :

١ - إنّ الغاية من تشريع التيمّم هو رفع الحدث ، وهذا يشير إلى ثبوت نجاسة وقد احتاجت إلى رفع .

٢ - إنّ استدلال الفقهاء بالأية الشريفة على اعتبار طهارة تراب التيمّم ، يفيد أنّ المقصود من الصعيد الطيب فيها هو الظاهر .

ومن المعلوم أنّ الآية محلّ البحث إحدى آيات سورة المائدة التي نزلت قبل سورة التوبة ، التي كان نزولها في أواخر حياته ﷺ ، فيكون زمان تشريع النجاسة متقدّماً زمناً على وفاته ﷺ .

وغير ذلك من القرائن الأخرى التي يحصل عليها المتابع في الكتب المطولة . وهذه القرائن وإن كانت لا تخلي عن مناقشة دلالية وصدقريّة في بعضها ، إلا أنّه لا يبعد الاطمئنان بـإفادتها تشريع النجاسة وأنّ ذلك قبل مدة من وفاته ﷺ ، خصوصاً وأنّه لا وجه لتأخير تشريعها ، خصوصاً وأنّها تدخل في أغلب المسائل العباديّة ما يجعلها مورداً للابتلاء .

الثاني : حقيقة الطهارة والنجلسة الشرعيّتين :

اختلّفت كلمات الأعلام (رضي الله عنهم) في الطهارة والنجلسة ، والمعرفة عن الشيخ الأعظم رحمه الله أنّهما من الأمور الواقعية التي كشف عنها الشارع المقدّس^(٢) ، وهو مبني على مختاره رحمه الله من أن الأحكام الوضعية لا تزالها يد الجعل الشرعي ،

(١) النساء ٤: ٤٣ . المائدة ٥: ٦ .

(٢) فرائد الأصول ٣: ١٣٠ .

بل هي إماً متزرعة من الأحكام التكليفيّة - كالزوجيّة والملكيّة - أو تكون من الأمور الواقعية كالطهارة والنجاست.

وقد يقال : إنَّ القدارات على قسمين :

الأول : ما يكون قدرًا ونجسًا يستكره العقلاء ويستقدر عليه ويتنفرون عنه ، كالبول والغائط والمني ، فإنَّ العقلاء يتبنّرون منها ولا يمسّوا شيئاً منها .

الثاني : ما يكون نظيفاً لا يستقدر العقلاء ، إلا إذا تلطّخ بالنجس ولاقاء .

وعليه سوف يكون للقدارة مصداقان :

١ - مصدق حقيقي ، وهو القسم الأول .

٢ - مصدق اعتباري جعلني ، وهو القسم الثاني ، ومنه الكافر والكلب والخنزير والخمر ، فإنَّها قد أحقت موضوعاً بالنجاست .

ويساعد على القبول بهذا البيان عدم وجود اصطلاح خاص للشارع في القدر والنجس ، فما يكون قدرًا ونجسًا عند العرف والعقلاء ، يكون قدرًا عنده ، فلا معنى لجعل القدارة لها ، خصوصاً وأنَّه لا توجد للنجاست والقدارة حقيقة واقعية لم يصل العرف والعقلاء إليها . نعم ، قد استثنى الشارع المقدّس حكمًا أو موضوعاً من حكم النجاست بعض العناوين التي يستقدرها العرف كالنخامة والمذي والوذى والودى ، فلا يحكم بنجاستها وإن حكم باستحباب التنّزه عنها . أما النجاست الشرعية التي لا يستقدرها العرف ، ولا يحكم بنجاستها - كالخمر والكافر - فقد أحقها الشارع بها موضوعاً كما هو المرتكز عند المترسّعة ، فإنَّها قدرة عندهم كسائر الأعيان النجسة .

ويحسن التنبيه على أمر ، وهو : إنَّ المالك في القدارة المجعلة للموضوعات التي لا يستقدرها العرف والعقلاء ليس واحداً ، خصوصاً وأنَّه ليس لها قدرة واقعية يطلع الناس عليها ، وقد كشف عنها الشارع .

وعليه يختلف جعل القدارة من واحد لآخر ، فقد يكون في الخمر أهميّة

المفسدة المترتبة عليه ، أو وجود ضرر في مباشرة الكلب والخنزير ، ولذلك ورد النهي عنهما ، ومثل ذلك يجري في المرتد أيضاً ، وهكذا .

ويترتب على الخلاف المذكور بين قول الشيخ الأعظم رحمه الله المشار إليه سابقاً ، ورأي بقية الأعلام (رضي الله عنهم) في حقيقة الطهارة والنجلسة الشرعيين ثمرات تطلب من الكتب المطرولة .

الثالث : حقيقة النجاسة

وفقاً لما تقدم فقد عرفت النجاسة بأنها : ما يجب الاجتناب عنه في أمور معينة كالأكل والشرب والصلوة والطواف وغيرها .

النجاسات عشر :

البول والغائط

قوله ١ : «أَمَا الحصر في العشر ، فللاستقراء» .

حضرت النجاسات في عناوين معينة عرفت بالأعيان النجسة ، وقد نشأ هذا الحصر من خلال استقراء الأدلة الدالة على الأحكام الشرعية . نعم ، قد وقع الخلاف بين الأعلام في عددها نتيجة الخلاف في ثبوت النجاسة لبعض العناوين وعدمها ، فقد عدّها بعضهم واحداً وعشرين مورداً ، والمعروف أنها عشرة ، وفي العروة أنها اثنتا عشرة^(١) ، وسيتضح منشأ الخلاف المذكور في طيات البحث القادمة .

قوله ٢ : «وَأَمَّا نجاستهما في الجملة ، فهي من الأمور التي لم يقع فيها خلاف ... إلخ» .

الأول والثاني من الأعيان النجسة هما البول والغائط من كل حيوان غير مأكول اللحم ، له نفس سائلة ، وهذا يعني أن نجاستهما من أي حيوان مشروطة بشرطين :

(١) العروة الوثقى : ١ : ٥٣٠ .

الأول: أن يكون للحيوان نفس سائلة عند الذبح ، إنساناً كان أم غيره ، فلو كانا من حيوان لا نفس سائلة له كالسمك والوزغ ، وما شابه ذلك ، لم يحكم بنجاستهما .

الثاني: أن يكون الحيوان غير مأكول اللحم ، فلا يحكم بنجاستهما لو كانا من حيوان مأكول اللحم ، ولو كانت له نفس سائلة ، كالغنم والبقر والإبل ، وما شابه ذلك .

وقد ادعى الإجماع على ذلك في **الخلاف والغنية والمعتبر والمتهى والتذكرة وكشف الالتباس والمدارك والدلائل والذخيرة**. بل في **الجواهر عليه إجماع علماء الإسلام**^(١). ويدلّ على ذلك نصوص متعدّدة :

منها: صحيح محمد بن مسلم المذكور في المتن^(٢). وتقريب دلالته على المدعى من خلال ظهور الأمر بالغسل فيها للإرشاد إلى نجاسة البول فيثبت المطلوب .

وقد ناقش ذلك صاحب **الرياض** رحمه الله فقال بوجود احتمالين في الأمر بالغسل الوارد فيها :

أحدهما: أن يكون الأمر بالغسل بلحاظ نجاسة البول .

ثانيهما: أن يكون الأمر بالغسل بملك التخلّص من فضلات ما لا يؤكل لحمه لمانعيته في الصلاة .

وليس في المقام ما يرجح أحد الاحتمالين على الآخر ، فيكون الصحيح مجملًا . إلا أنه أشار بعد ذلك إلى أن وجود الإجماع على الحكم بنجاسة البول يصلح أن يكون قرينة لتعيين الاحتمال ، فيرتفع الإجمال ويصبح الاستدلال بال الصحيح

(١) الخلاف : ١: ٤٨٥ ، مسألة ٢٣٠ . غنية التزوع : ٤٠ . المعتبر : ١: ٤١٠ . متنه المطلب : ٣: ١٦٦ . تذكرة الفقهاء : ١: ٤٩ ، المسألة ١٤ . نقل عن كشف الالتباس ودلائل الأحكام ، في مفتاح الكرامة : ٢: ٣ . مدارك الأحكام : ٢: ٢٥٨ . ذخيرة المعاد : ١ القسم الأول : ١٤٥ . جواهر الكلام : ٥: ٢٧٦ .

(٢) وسائل الشيعة : ٣: ٣٩٥ ، الباب ١ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

على النجاسة^(١).

ولا يبعد ظهور المناقشة في دلالته أيضاً من الفاضل النراقي رحمه الله؛ لأنّه قد ذكر أنَّ التمسك يكون بالإجماع في حدود ما يثبته ، والرجوع إلى الطهارة في موارد الشك ، لكون الإجماع دليلاً لبياً^(٢).

ومنها: موثّقة عمّار المذكورة في المتن^(٣). ودلالتها على المدعى من خلال المفهوم ؛ ذلك لأنّها تدلّ على عدم البأس فيما يخرج من الحيوان مأكول اللحم ، ويقتضي المفهوم يستفاد وجود البأس فيما يخرج من الحيوان الذي لا يؤكل لحمه.

وقد تمنع دلالتها على المدعى لمانعين :

الأول: إنَّ من المحتمل أنَّ الوارد فيها عنوان مشير إلى عنوان خارجي ، وهذا يستدعي انحصاره إلى قضايا جزئية ، وبالتالي يتتفق شرط من شروط ثبوت المفهوم ، فلا يثبت .

الثاني: إن إثبات البأس بنحو الإهمال يجتمع مع كون البأس في خصوص البول دون الغائط ، أو في بعض الغائط وليس جميع مصاديقه ، فلا يكون الثابت هو البأس على الإطلاق في الغائط ، ما يمنع من الاستفادة من المؤتّق .

قوله ٣ : « وأمّا اعتبار حرمة الأكل في الحكم بالنجاسة ، فللمفهوم المتقدّم . وأمّا اعتبار النفس ... إلخ ».

قد عرفت أنَّ نجاسة البول والغائط في الجملة لا بالجملة ؛ لأنَّ ذلك مشروطاً بشرطين ذكرناهما ، ويدلّ على اعتبار حرمة الأكل في النجاسة مفهوم موثّقة

(١) رياض المسائل : ٢ : ٣٤٤ .

(٢) مستند الشيعة : ١ : ١٣٩ .

(٣) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٠٩ ، الباب ٩ من أبواب النجاسات ، الحديث ١٢ .

الساباطي التي تقدّمت في الفرع السابق^(١).

أمّا اشتراط النفس السائلة للحكم بالنجاسة ، فيدلّ عليه موثقة الساباطي المذكورة في المتن^(٢) . وقد قرّب المصنف دلالتها على المدعى من خلال أنّ موت الحيوان سبب لحصول تقسّخه ، وخروج جميع ما في جوفه من بول وخراء وغير ذلك ، ومع ذلك نجد أنه عليّاً قد حكم بطهارة المائع مطلقاً من دون تفريق بين كون الخارج بولاً وخراءً ، أو غيرهما ، وهذا يفيد عدم نجاسة ما يخرج من هذه العناوين المذكورة في النصّ ، وعند التأمل فيها نجد أنها مما لا نفس سائلة له .

والإنصاف عدم تمامية التقريب المذكور ، فإنّه لو سلم إطلاق لفظتي البول والغائط على ما هو موجود في بطن الحيوان وقبل خروجه خارجاً ، إلاّ أنه لا يحرز شمول ما دلّ على نجاستهما إليه ، بل لا يبعد دعوى انصرافها عندهما .

وقد يتمسّك لشرطية هذا الشرط بخبر حفص بن غياث ، عن جعفر بن محمد ، عن أبيه عليّاً ، قال : «لَا يُفْسِدُ الْمَاءُ إِلَّا مَا كَانَتْ لَهُ نَفْسٌ سَائِلَةٌ^(٣) » ، لدلالتها بالإطلاق على تنجس الماء بكلّ ما يخرج مما له نفس سائلة من بول أو خراء أو دم ، وعدم تنجسها بشيء مما يخرج مما لا نفس سائلة له .

وهو ممنوع ؛ لكونها منصرفة إلى ميّة ما لا نفس سائلة له ، ويساعد على ذلك فهم الأصحاب حيث ذكروها في الاستدلال على عدم نجاسة ميّة ما ليس له نفس سائلة .

وسوف يأتي الحديث عن الخبر المذكور سنداً ودلالة عند الكلام حول طهارة منيّ ما ليس له نفس سائلة إن شاء الله تعالى .

(١) تقدّمت في الفرع السابق ، هامش ٣.

(٢) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٦٤ ، الباب ٣٥ من أبواب النجاسات ، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٦٤ ، الباب ٣٥ من أبواب النجاسات ، الحديث ٢.

وعليه فإن تم الاجماع على اختصاص النجاسة بما يكون له نفس سائلة ، وإنما كان مقتضى ذلك عدم اعتبار هذا الشرط في ثبوت النجاسة لهما . نعم ؛ لمام يكفي هناك دليل عام يدل على نجاسة خرء ما لا يؤكل لحمه ، يبقى البول وعموم الدليل شامل لما كانت له نفس سائلة ، وما لم يكن له ذلك .

قوله ٤ : «وَأَمّا استثناء الطائر، فلصحيحه أبي بصير عن أبي عبد الله عليهما السلام : كل شيء يطير ... إلخ ».

وقد اختلف بين الأعلام في نجاسة بول وغائط الطيور محرم الأكل على أقوال ثلاثة :

الأول : الحكم بظهورها ، وقد نسب لكل من الجعفري والعماني والصادوق والشيخ في غير بول الخشاف ، والعلامة في المتنبي ، والفضل الهندي في كشف اللثام^(١) .

الثاني : البناء على نجاستهما ، وهو المشهور بـ في الجوادر : إن هذا القول خيرة الأكثر نقلًا وتحصيلاً^(٢) .

الثالث : التفصيل بين خرئها فيحكم بظهورها ، وبين بولها فيتردد في نجاسته ، وهو المحكم عن صاحبي المدارك والبحار^(٣) .

ومنشأ الاختلاف المذكور يعود لاختلاف النصوص ، فإنها على طائفتين :

الأولى : ما تضمن الحكم بظهور رجيع الطيور وبولها ، ومنها صحيحه أبي بصير

(١) نقله عن الجعفري والعماني في ذكرى الشيعة : ١: ١١٠ . المقعن : ١٤ . المبسوط : ١: ٣٩ . منتهى المطلب : ٣: ١٦٩ . كشف اللثام : ١: ٣٨٩ .

(٢) جواهر الكلام : ٥: ٢٧٥ .

(٣) مدارك الأحكام : ٢: ٢٦٢ . بحار الأنوار : ٧٧: ١١١ .

التي ذكرها المصنف^(١). ودلالتها على المدعى تامة ، فإن المستفاد منها طهارة بول وخرء كل ما كان يطير ، من دون فرق بين كونه محلل الأكل أو محروم .

وبعبارة ثانية: إن مقتضى إطلاقها هو الحكم بطهارة بول وخرء كل طائر ، من دون فرق بين كونه مأكولاً أو غير مأكول .

الثانية: ما تضمن الحكم بنجاسة بول ما لا يؤكل لحمه ، كصحيحة عبد الله بن سنان المذكورة في المتن^(٢) ، وهي دالة بإطلاقها على نجاسة أبوال كل طير محروم الأكل . نعم ، لم تتعرض لحكم الخراء منه ، فثبتت النجاسة فيه بعدم القول بالفصل بين البول والخراء .

وعليه تقع المعارضة بين الطائفتين ؛ لأن النسبة بينهما هي العموم من وجهه ؛ إذ مقتضى الأولى طهارة بول وخرء غير مأكول اللحم ، ومقتضى الثانية نجاستهما .

وبناءً عليه سوف يعمد إلى المرجحات ؛ لأن المعارضة مستقرة ، ومع عدم وجود ما يوجب ترجيح أحدهما على الآخر يتساقطان ، ويكون المرجع عندها إطلاقات ما دل على نجاسة البول ، ك الصحيح محمد بن مسلم المتقدم في الفرع الثاني^(٣) .

وما ذكر يتم لو لم يكن في البين ما يوجب تقدم إحدى الطائفتين على الأخرى ، وإنما مع وجوده لا بد من العمل على وفقه ، وفي المقام يلزم تقدير إطلاق صحيبة أبي بصير على إطلاق صحيبة عبد الله ابن سنان ، كما عن الشيخ الأعظم وبعض الأعظم عليه السلام حذراً من إلغاء خصوصية الطائر من الاعتبار .

توضيح ذلك: إن علاج المعارضة المذكورة بين الطائفتين يكون من خلال

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٤١٢ ، الباب ١٠ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٠٥ ، الباب ٨ من أبواب النجاسات ، الحديث ٢ .

(٣) راجع الصفحة ١٩٠ ، هامش ٢ .

تقديم ما دلّ على طهارة بول الطير غير مأكول اللحم - وهو صحيح أبي بصير - على ما دلّ على نجاسته ؛ لأنّ العكس - أعني تقديم ما دلّ على النجاستة - يؤدّي إلى إلغاء الخصوصيّة ، وهي عنوان الطيران الذي قد أخذ موضوعاً في دليل الطهارة ، فقد قيد الحكم بما إذا كان الطير حلال اللحم ، وتكون الطهارة ثابتة على عنوان ما لا يؤكل لحمه في نفسه ، سواء كان طيراً أم لم يكن .

وبعبارة ثانية : إنّ مفاد صحيح عبد الله بن سنان يلغى عنوان الطير عن الموضوعيّة ؛ لأنّ الحكم متربّ على ما يؤكل لحمه وإن لم يكن طائراً ، وهذا المحذور لا يجري في صحيحة أبي بصير ، لأنّه يجب تقييد الحكم بنجاسته ببول ما لا يؤكل لحمه بغير الطيور ، ولا يسقط بذلك عنوان ما لا يؤكل لحمه عن الموضوعيّة .

وقد عمد إلى إيضاحه وبالتالي :

إنّ هناك ظهورين لكلّ عنوان يؤخذ في موضوع حكم :
الأول : الظهور في دخالته في الحكم وعدم كونه أجنبياً عنه بالمرة .
الثاني : الظهور في كون العنوان دخيلاً بنحو تمام الموضوع للحكم ، وأنّه كلّما صدق ذلك العنوان فقد صدق الحكم أيضاً .

ومن الواضح أنّ الظهور الأول ظهور عرفيٌّ قد نشأ من أخذ عنوان وإيراده في موضوع الكلام ، بينما يعتمد الثاني على إطلاق يبني على مقدمات الحكمة ، ولذا متى وقع التعارض بين هذين الظهورين قدم الظهور الأول ؛ لأنّ رفع اليد عن إطلاق موضوعيّة عنوان الحكم أخفّ مئونة من إلغاء العنوان المأخوذ في موضوع الكلام عن الموضوعيّة رأساً .

ومقامتنا من هذا القبيل ، فإنّ دليل الطهارة لبول الطير لو قيد بخصوص المأكول كان ذلك إلغاء لعنوان الطير عن الموضوعيّة رأساً ، وجعل موضوع الحكم عنواناً

آخر قد يكون طيراً وقد لا يكون . وهذا بخلاف ما لو قيد دليل نجاسة بول غير المأكول بما إذا لم يكن طيراً ، فإن غاية ما يلزم هو رفع اليد عن إطلاق موضوعيته للنجاسة^(١) .

وبالجملة: إذا دار الأمر بين إطلاقين كان تقديم أحدهما يوجب إلغاء الخصوصية في الآخر ، بينما لم يستوجب تقديم الثاني ذلك ، كان التقديم للدليل الذي لا يوجب إلغاء الخصوصية على ما يوجب إلغائها .

قوله ٥ : «**وأما الحكم بالطهارة عند الشك في كون الحيوان ذا نفس سائلة، فلاستصحاب... إلخ.**» .

قد عرفت أنّ الحكم بنجاسة البول والخرء من الحيوان مشروط بشرطين ، فإذا فقد أحدهما منع ذلك من الحكم بالنجاسة . وكذا لو شك في توفرهما أو شك في انتفاء أحدهما ، كان ذلك موجباً للحكم بالطهارة وعدم الحكم بالنجاسة ؛ لأنّ الحكم بثبوتها فرع إحراز الشرطين ، ومع عدم ذلك لا يحكم بثبوتها .

ولا يخفى أنّ الشك في نجاسة فضلة الحيوان ينشأ إما من الشك في الشبهة الحكمية ، كالشك في الحيوان المتولد من أبوين أحدهما محلل الأكل والآخر محرّمه ، فلا يدرى بأيّهما يلحق ، فيشكّ عندها في حكمه ، أو من الشك في الشبهة الموضوعية ، كما لو شك في حيوان معين أنه ذو نفس سائلة ليحكم بنجاسة بوله وخرئه كالفار مثلاً .

وكيفما كان ، فقد ذكر المصنف أنه يحكم بالطهارة حال الشك ، سواء كانت الشبهة حكمية أم كانت الشبهة موضوعية ، وذلك تمسكاً باستصحاب العدم الأزلّي ، وقد ذكر لذلك تقريبين :

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى : ٣ : ٢٠ .

الأول: استصحاب عدم كون الحيوان ذات نفس سائلة من الأزل ، فإن الحيوان عندما خلق في الأزل لم يكن ذات نفس سائلة ، وعند حصول الشك في أنه ذو نفس أو لا ، يستصحب عدم كونه ذات نفس سائلة .

الثاني: استصحاب عدم نجاسة ما يخرج من الحيوان المشكوك من الأزل ؛ لأنّ الخارج منه منذ الأزل لم يكن ينطبق عليه عنوان البول والغائط ، وصدق مفهوم الفضلة ، وعند الشك في حكمهما يستصحب عدم كونهما نجسين منذ الأزل . وقد يمنع من جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية لعدم شمول ما دلّ على حجّية الاستصحاب لمثله ، وعندها سوف يكون المرجع هو أصالة الطهارة بناً على جريانها في النجاسة الذاتية عند الشك .

قوله ٦: «**وأماماً الحكم بالطهارة عند الشك في حرمة أكل الحيوان ، فللوجوه المتقدمة نفسها» .**

يجري في هذا الفرع جميع ما تقدم ذكره في الفرع السابق ، فلا موجب للإعادة .

المني والميتة

قوله ١: «**أماماً بالنسبة إلى نجاسة المنى إذا كان من الإنسان ، فللتسالم ، وقضاء الضرورة ، ودلالة ... إلخ**» .

لا إشكال نصاً وفتوى في نجاسة المنى ، بل هو من الأمور المتسالم عليها بنحو يجعلها من الضروريات .

والحديث ضمن فرعين :

الفرع الأول: في نجاسة المنى من الإنسان :

ويدلّ عليه نصوص كثيرة ، منها صحيحة محمد بن مسلم المذكورة في المتن^(١) .

(١) وسائل الشيعة : ٣: ٤٢٤ ، الباب ١٦ من أبواب النجاسات ، الحديث ٦ .

ودلالتها على المدعى واضحة ، فإن الأمر بالغسل إرشاد للنجاسة . نعم ، يأتي في المقام الكلام المذكور سابقاً عن صاحب الرياض رحمه الله من وجود احتمال آخر في ملوك الإرشاد ، ويندفع بما ذكر هناك لجريانه في المقام أيضاً .

ولوجود أربعة نصوص يستظهر منها طهارة المنى ، فقد أوجب ذلك حصول المعارضة بينها وبين ما دلّ على النجاسة ، ومن تلك النصوص صحيحة زرارة التي ذكرها المصنف (وفقه الله في المتن^(١)) . ودلالتها على الطهارة من نفي البأس في استعمال التوب في التجفيف مع اصابته بالمنى .

وقد أجاب عنه المصنف ، بأوجوبة ثلاثة :

الأول: أن يلتزم بتأويل الصحيح وحمله على معنى يكون مقبولاً ، كما صنع ذلك الشيخ رحمه الله^(٢) ، وتبعه بعض الأعاظم رحمه الله من حملها على ما لو تجفف بالموضع الظاهر من التوب الذي لم يصبه المنى ، وبهذا لن يكون الصحيح منافياً للقول بالنجاسة .

الثاني: أن تحمل الصريحة على التقيّة . ويمنع من قبوله عدم وجود قائل في فقهاء الجمهور بالتفصيل الذي تضمنته الصريحة بين ما إذا كان المنى يابساً فيحكم بطهارته ، وما إذا كان رطباً فيحكم بنجاسته ، فإن القائل منهم بطهارته لا يفرق بين رطوبة النطفة وعدمهما . كما أن القائل بكافية الفرك للمنى جواز استعمال التوب بعد ذلك يلتزم بنجاسته ، إلا أنه يظهر بالفرك .

والحاصل: بعد عدم وجود قائل من الجمهور بالتفصيل المذكور فإن هذا يمنع من الحمل على التقيّة .

الثالث: البناء على طرح الخبر وإسقاطه عن الاعتبار والحجّية لكونه مخالفًا للضرورة .

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٤٦ ، الباب ٢٧ من أبواب النجاسات ، الحديث ٧.

(٢) الاستبصار : ١ : ١٨٨ .

ولا يخفى أن الحاجة للأجوبة المذكورة فرع تمامية دلالة الصححة على الطهارة للمني ، مع أن التأمل في دلالتها يفيد عدم الطهارة ، فإن التفصيل الذي تضمنه الصحيح ما بين رطوبة النطفة الموجودة في الشوب وجفافها مانع من البناء على دلالتها على الطهارة ؛ لأنَّه لو كان المني طاهراً فلا فرق بين رطوبة النطفة وجفافها . وإن الصاف أَنَّه لم يتضح المدلول للصحيح ، فهو أقرب ما يكون للخبر المجمل ، فتأمل جيداً .

الفرع الثاني : في نجاسة المني من الحيوان غير محل الأكل :

المعروف بين الفقهاء هو الحكم بالنجاسة ، بل قد ادعى غير واحد الإجماع على ذلك كما عن العلامة رحمه الله في التذكرة ، والفالصل النراقي رحمه الله في المستند ، والشيخ الأعظم رحمه الله في كتابه الطهارة^(١) ، وغير ذلك من الكتب .

وقد استدلَّ المصنف للنجاسة بصحيحة محمد بن مسلم المذكورة في المتن^(٢) . وتقريب دلالتها على المدْعى من خلال التمسك بظهور اللام الواردة في المنى وبالبول في الجنس الشامل لغير مأكل اللحم ، من غير فرق بين الإنسان وبقية الحيوانات ، وقد عرفت فيما تقدم نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه ، فيثبت نجاسة مني ما لا يؤكل لحمه أيضاً ؛ لأنَّه عائلاً قد جعل المنى أشدَّ من البول .

وبعبارة أخرى : إنَّ المقصود من المنى في الصحيفة هو طبيعة المنى ، فيكون الحكم بنجاسته من شروط طبيعة المنى بما هو .

ولا مجال للاستدلال على نجاسته بصحيحة محمد بن مسلم المتقدمة في الفرع الأول ؛ وذلك لوجود قرينة فيها توجب انصرافها لخصوص مني الإنسان ، وهو التعبير بـ « يُصِيبُ الثَّوْبَ » فإنَّه منصرف إلى مني الإنسان ؛ لأنَّ إصابة المنى للثوب

(١) تذكرة الفقهاء : ١ : ٥٤ ، المسألة ١٦ . مستند الشيعة : ١ : ١٥٧ . كتاب الطهارة : ٥ : ٣٧ .

(٢) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٢٤ ، الباب ١٦ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

غالباً تكون منه .

والحاصل : سوف ينحصر الدليل في خصوص صحيح محمد بن مسلم الأول في الاستدلال على النجاسة .

إلا أن الوارد في كلام غير واحد من الفقهاء - كصاحب **الجواهر** رحمه الله والفقير الهمداني رحمه الله وغيرهما - دعوى انصراف المنى المذكور في النص إلى خصوص مني الإنسان ؛ لوجود تتمة في الرواية تساعد على ذلك ، وهي قوله عليه السلام : « إن رأيت المنى قبلَ أوْ بَعْدَ مَا تَدْخُلُ فِي الصَّلَاةِ فَعَلَيْكِ إِعادَةُ الصَّلَاةِ ، وَإِنْ أَنْتَ نَظَرْتَ فِي ثُوبِكَ فَلَمْ تُصِبْهُ ، ثُمَّ صَلَّيْتَ فِيهِ ثُمَّ رَأَيْتَهُ بَعْدَ ، فَلَا إِعادَةَ عَلَيْكَ ، وَكَذَلِكَ الْبُولُ »^(١) . ولا ريب في انصراف المنى في هذه التكملة لل الصحيح لخصوص مني الإنسان ، فيكون ذيلها موجباً لأنصراف المنى في المقطع الأول فيها إلى خصوص مني الإنسان أيضاً ، فإنه سوف يشكل قرينة على أن محظوظ النظر هو خصوص مني الإنسان لا مطلقاً .

وقد التفت بعض الأعلام رحمه الله إلى الإشكال المذكور ، وأجاب عنه بقوله : « إن ذيل الرواية مشتمل على حكم آخر غير الحكم الذي تكفله صدرها ، وبالتالي لن يكون الذيل قرينة على أن المنظور إليه في الصدر هو مني الإنسان فقط ، بل سوف يبقى ما جاء في الصدر على شموليته وسعته ليشمل مني ما لا يؤكل لحمه »^(٢) .

وكلامه رحمه الله يعتمد على وجود إطلاق في صدر الصحيح ، فلا يكون الذيل موجباً لحصول الانصراف فيها لخصوص مني الإنسان ، ولا يصلح الذيل للقرينية . أمّا لو كان الاطلاق في الصدر غير مسلم منذ البداية ، لم تتحتاج حتى للانصراف ، وهذا هو المدعى ، وتفصيله يتطلب من مستوى أعلى إن شاء الله تعالى .

ومع عدم الدليل الاجتهادي على النجاسة فسوف يكون المرجع هو الأصل

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٢٤ ، الباب ١٦ من أبواب النجسات ، الحديث ٢ .

(٢) كتاب الطهارة للسيد الخوئي : ١ : ٤٩٣ .

العملي المؤمن ، وهو يقضي حال الشك في النجاسة بعدهما ، وهذا يستوجب الحكم بطهارة مني ما لا يؤكل لحمه من الحيوانات . لكن قد سمعت في مطلع البحث عدم وجود خلاف بين الفقهاء في نجاسته ، وهذا يستوجب الحكم بطهارة مني ما لا يؤكل لحمه من الحيوانات . فلا أقل من التنزيل إلى الاحتياط .

قوله ٢ : «وَأَمّا نجاسة مني ذي النفس إذا كان محللاً، فللإجماع، وإلا فمقتضى عموم موثقة ... إلخ» .

قد عرفت فيما تقدم دعوى الإجماع في كلمات الفقهاء على نجاسة المني ، والظاهر شموله لمني الحيوان محلل الأكل مما له نفس سائلة ، حيث لم يظهر خلاف من أحد في ذلك . كما أن عبارة جملة منهم مطلقة شاملة لمحلل الأكل ومحرمه . وعليه فإن احراز الإجماع المذكور والحكم بشموله لمحلل الأكل مما له نفس سائلة كان مقتضى ذلك البناء على النجاسة . أمّا لو منع من شمول الإجماع المذكور لمثل المقام ، خصوصاً وأن الإجماع دليل لبني ، فيقتصر فيه على القدر المتيقن ، ولعله مني ما له نفس سائلة غير محلل الأكل ، فسوف يرجع إلى الأصل العملي المؤمن ، وهو يقضي بعدم الحكم بالنجلسة ، وعدم لزوم الاجتناب عنه . نعم ، وجود الإجماع يمنع الفقيه من الإفتاء بالطهارة ، فيتنزل للاحتجاط .

وقد ذكر المصطفى أنه لو لم يحكم بتمامية الاستدلال بالإجماع ، فيمكن الحكم بطهارته اعتماداً على موثقة عبد الله بن بكير المذكورة في المتن^(١) . ودلالتها على المدعى من خلال العموم ، فإن قوله عليه السلام : «وَكُلْ شَيْءٍ مِنْهُ جَائِزٌ» ، شامل حتى للمني ، فيحكم بطهارته .

ومن الغريب عدم ذكر المصطفى معارضته صحيح محمد بن مسلم المتقدم في

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٠٨ ، الباب ٩ من أبواب النجاسات ، الحديث ٦ .

الفرع السابق لها ، لما عرفت هناك التزامه بدلاتها على نجاسة طبيعية المنى ، وهو يقضي بعدم الفرق بين ما كان محلل الأكل أو محرامه .

وقد يقرر استقرار المعارضة ، ولا مردح لأحدهما ، فيتساقطان ، وعندها يبقى الإجماع الشامل لما له نفس سائلة ، ومحلل الأكل ، قاضياً بالنجاسة ، أو يعتمد الأصل المؤمن بالبيان السابق .

وقد يقال بعدم استقرار المعارضة ؛ وذلك لأن النصين أحدهما عام والآخر مطلق ، وإذا بني على تقدم العموم على الإطلاق ؛ لأن الأول بالوضع والثاني بمقدّمات الحكمة ، كان مقتضى ذلك هو الحكم بالطهارة لتقديم موثقة ابن بكير في المقام ، ولن يحصل التساقط . أمّا لو لم يبن على ذلك لعدم الفرق بين العموم والإطلاق ، فعندها لا محيص عن التساقط بعد حصول الاستقرار في المعارضة .

إلا أن وجود الإجماع في المقام مانع من الحكم بالطهارة ؛ لأنّه سوف يخصّ عموم موثقة ابن بكير ، لكونه يكشف إمّا عن ارتكاز متشرعيّ ، أو عن قول المعصوم عليه السلام ، فيكون بمثابة النص الصالح لذلك .

وبالجملة : لو لم يكن المتعيين في المقام هو القول بالنجاسة ، فلا أقل من التنزّل إلى الاحتياط اللازم بها .

قوله ٣ : «أَمّا طهارة مَنِي مَا لَا نَفْسٌ لَهُ سَائِلَةٌ ، فَلِقُصُورِ أَدْلَةِ النَّجَاسَةِ عَنْ شَمْوَلِهِ ، بَلْ وَلِلَّدْلِيلِ ... إِلَخٌ» .

وقع الخلاف بين أصحابنا في نجاسة مَنِي مَا لَا نَفْسٌ سَائِلَةٌ له ، على قولين :

الأَوَّلُ : الالتزام فيه بالطهارة ، وقد اختار هذا القول المحقق الحلبي رحمه الله ، وكذا العلامة رحمه الله ^(١) .

(١) المعترض : ١ : ٤١٥ . شرائع الإسلام : ١ : ٤١ . تحرير الأحكام : ١ : ١٥٦ . تذكرة الفقهاء : «

الثاني: التردد في الحكم فيه بالطهارة ، بعدم الجزم فيه بكونه ظاهراً .
ولا يخفى أنه لا مجال للاستناد لدعوى الإجماع المتقدم ؛ لأنّه مسقده على نجاسة مني ما له نفس سائلة ، ولا يشمل ما ليس له نفس سائلة ، بل هناك دعوى إجماع على الطهارة ، ولا أقلّ من أنّ المسألة خلافية كما قد سمعت ، فلا إجماع فيها .

نعم ، يمكن التمسك بصحة حديث محمد بن مسلم المتقدم^(١) ، والتي تضمنت التشديد في أمر المني ، لتقريب المصنف دلالتها على نجاسة طبيعية المني ، فيشمل حتى ما ليس له نفس سائلة .

ولو بني الانصراف لم يسمع لكونه ناشئاً من غلبة الوجود ، الذي لا يمنع من انعقاد الإطلاق ، وليس كثرة الاستعمال .

نعم ، لو قيل -كما عن بعض الأعاظم للله- من أن النجاسة الشابتة للمني في الصحّحة تختصّ بما يكون بوله نجساً لا مطلقاً ، فلن تكون مطلقة لتشمل مني ما ليس له نفس سائلة لعدم الحكم بنجاسته .

وكيفما كان ، فقد اختار المصنف القول بطهارته ، وتمسّك لذلك بدللين :

الأول: قصور أدلة النجاسة ؛ لما قد سمعت من عدم شمول الإجماع المذكور للنجاسة لمثل المقام ، كما أنّ صحيحة محمد بن مسلم المستفاد منها الإطلاق مختصّة بما يكون بوله نجساً ، وما لا نفس سائلة له ليس كذلك ، فلا يشمله إطلاقها .
وعندما يكون المرجع إلى الأصل العملي حال الشك في النجاسة ، فتحكم أصلية الطهارة .

الثاني: قيام الدليل على طهارته ، وهو صحيحة حفص بن غياث -بتعبير

» ١: ٥٥، المسألة ١٧. نهاية الأحكام: ١: ٢٦٧ .

(١) تقدّمت في الفرع الأول صفحة ١٩٧ ، هامش ١ .

المصنف - التي ذكرها في المتن^(١). ودلالتها على المدعى واضحة؛ لأنّها قد جعلت النجاسة مختصة بما يكون له نفس سائلة ، وهذا يعني أنّ ما لا نفس له سائلة لا يحكم بنجاسة منه ، بل ولا بوله ، لكونه لا يفسد الماء ، فيثبت المطلوب .

هذا ، وقد يشكل على الاستدلال بها بالتالي :

إنّ الأصحاب(رضي الله عنهم) قد ذكروا هذا الخبر في باب عدم نجاسة الميتة مما لا نفس سائلة له ، وهذا يوجب اختصاصه بذلك المورد ، فلا يتعدّى منه إلى غيره .

وقد أجاب عنه المصنف ، بأنّ الميتة عندما تقع في الماء ، فلا ريب في حصول التفسخ لها ، ومتى ما تفسخت أدّى ذلك إلى احتلاط كافة الأمور التي فيها مع الماء ومن ذلك المنبي ، فإنّه يختلط حينئذ بالماء ، ولما أشار علیثاً إلى أنه لا يفسده ، فيحكم بعدم نجاسته .

ويلاحظ عليه بأنّ ذكر الأصحاب(رضي الله عنهم) الخبر في باب معين ، أو تحت عنوان معين ، يسوغ لهم أن يحذفوا ما يشير إلى اختصاصه بذلك المورد من النصّ ، اعتماداً على وقوعه في باب ما ، أو تحت عنوان ما يشير إلى خصوصيّة فيه ، وهذا من القرائن العقلية التي يتبعني عليها العقلاء في محاوراتهم وخطاباتهم . وبهذا الإشكال لن يندفع الإشكال بما أُفید في الجواب عنه .

هذا كله بعد البناء على كون الرواية محظّ البحث معتبرة سندًا ، وإلا لو حكم بعدم اعتبار سندها فلا ريب في أنه يبني عندها على عدم صلوجها للدلليّة .

والحقّ أنها تعاني من ثلاث مشاكل سنديّة :

الأولى: اشتمال سندها على أحمد بن محمد ، وهو مردّ بين أحمد بن محمد ابن الحسن بن الوليد وأحمد بن محمد بن يحيى العطار ، وكلاهما لم يوثق إلا بنا

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٦٤ ، الباب ٣٥ من أبواب النجاسات ، الحديث . ٢

على شيخوخة الإجازة . نعم ، قد يستظهر أن الواقع في السند هو أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد .

الثانية: لقد وقع في السند أبو جعفر ، وهو بحسب الطبقة مردّد بين اثنين كلاهما ثقة ، وهما أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري وأحمد بن محمد بن خالد البرقي ، واقعان في طبقة واحدة ، فلا حاجة للتمييز ، إلا أن المشكلة تكمن في الواقع بعدهما ، فإن الوارد في السند : عن أبيه ، فلو كان المقصود به محمد بن عيسى الأشعري فهو ثقة ، أما لو كان المقصود به محمد بن خالد البرقي ، فقد يمنع من اعتباره لتعبير النجاشي في حقه : «كان ضعيفاً في الحديث»^(١) . وقال عنه ابن الغضائري : «Hadīth yurraf wisanqar ، wibruwi 'an al-ṣufā' kثیراً ، wiyūtmd al-murāsīl»^(٢) . نعم ، قد نصّ الشيخ على وثاقته صريحاً في الرجال^(٣) .

الثالثة: إنّ الراوي المباشر للنصّ عن الإمام علیہ السلام هو حفص بن غياث ، وهو ممّن لم يؤتّق أيضاً ، فلا تصلح لإثبات المدعى .

وقد تغلّب بعض الأعاظم عليه السلام على المشكلة الأولى من خلال نظرية التعويض ؛ لأنّ أحد الواقعين في السند هو محمد بن أحمد بن يحيى بن عمران الأشعري ، وللشيخ عليه السلام طرق متعددة إليه ذكرها في الفهرست^(٤) بينها ما هو معتبر ، وعليه يمكن القيام بعملية تعويض طريقه هذا بطريق من الطرق الأخرى المعتبرة التي لا يمرّ فيها أحمد الابن ، و تعالج المشكلة ، وهذا ما يعبر عنه بنظرية التعويض .

وحتّى يكون المقام صغرى للكبرى المذكورة ، لا بدّ أن تكون الرواية محلّ

(١) رجال النجاشي : ٣٣٥ ، الرّقم ٨٩٨.

(٢) رجال ابن الغضائري : ٩٢ ، الرّقم ١٣٢.

(٣) رجال الطوسي : ٣٦٣ ، الرّقم ٥٣٩١.

(٤) الفهرست للطوسي : ٢٢١ ، الرّقم ٦٢٢.

البحث مشمولة للطرق المذكورة في الفهرست ، بمعنى أن تكون داخلة ضمن مروياته ، أو ضمن كتبه . أمّا لو بني على أن المذكور في التهذيب مختلف عن بقية الموارد الأخرى ؛ لأن طريقه إلى ما جاء فيها هو ما ذكره في المشيخة ، بحيث يكون ذكر الطريق في المشيخة بمثابة القيد المانع من أن يكون له طريق آخر للخبر المذكور في الكتاب ، فلا يمكن الاستناد للطرق الموجودة في الفهرست .

ولا يبعد أن يكون ذكر الطريق في مشيخة التهذيب - مثلاً - بمثابة القيد المانع من الاستفادة من الكبرى المذكورة في المقام ، فإن قوله عليه السلام : « وما ذكرته في هذا الكتاب » يشير إلى خصوصية في المذكور^(١) ، وعليه لن يصلح هذ الطريق لعلاج المشكلة الأولى .

ويتغلب على هذه المشكلة بأحد طريقين :

الأول : الاستناد إلى نظرية التعويض ، لكن لا بالرجوع إلى ما ذكره الشيخ عليه السلام في الفهرست ، وإنما بالرجوع لطريقه إلى محمد بن أحمد بن يحيى بن عمران في المشيخة ، فقد ذكر عليه السلام له أكثر من طريق ، وهي كالتالي :

١ - أخبرني به الشيخ أبو عبد الله ، والحسين بن عبيد الله ، وأحمد بن عبدون ، كلّهم عن أبي جعفر محمد بن الحسين بن سفيان ، عن أحمد بن إدريس ، عن محمد بن أحمد بن يحيى .

٢ - أخبرنا أبو الحسين بن أبي جيد ، عن محمد بن الحسن بن الوليد ، عن محمد بن يحيى . وأحمد بن إدريس ، جميعاً عن محمد بن أحمد بن يحيى .

٣ - أخبرني به الشيخ أبو عبد الله ، والحسين بن عبيد الله ، وأحمد بن عبدون ، كلّهم عن أبي محمد الحسن بن الحمزة العلوي . وأبي جعفر محمد بن الحسين

(١) تهذيب الأحكام : ١٠ : ٧١ .

- البزوفري - جمِيعاً عن أَحْمَدَ بْنَ إِدْرِيسَ ، عَنْ مُحَمَّدَ بْنَ أَحْمَدَ بْنَ يَحْيَى^(١) .
وَلَا إِشْكَالٌ فِي صَحَّةِ بَعْضِ هَذِهِ الْطُرُقِ الْمُذَكُورَةِ ، فَيَكُونُ ذَلِكَ كَافِياً لِأَعْتَبَارِ
الطَّرِيقِ .

الثاني: إِمْكَانِيَّةِ الْبَنَاءِ عَلَى وَثَاقَةِ الْأَحْمَدِيَّينَ ، سَوَاءَ ابْنَ مُحَمَّدَ بْنَ الْوَلِيدِ أَمْ
ابْنَ مُحَمَّدَ بْنَ يَحْيَى الْعَطَّارِ ، لِوْجُودِ طُرُقٍ مُتَعَدِّدَةٍ يُمْكِنُ تَوْثِيقَهُمَا اعْتِمَادًا عَلَيْهَا:
مِنْهَا: إِنَّهُمَا مِنْ مَشَايِخِ الإِجَازَةِ ، وَقَدْ اسْتَهَرَ أَنْ شِيخُوخَةَ الإِجَازَةِ تَغْنِيَ عَنِ
الْتَوْثِيقِ .

وَمِنْ الْوَاضِحِ أَنَّ هَذَا الْوَجْهَ يَنْحُلُ إِلَى مَقْدِمَتَيْنِ: صَغْرِيٍّ وَكَبْرِيٍّ :
أَمَّا الْكَبْرِيُّ ، فَهُوَ: أَنْ مَشَايِخَ الإِجَازَةِ فِي غَنِّيٍّ عَنِ التَّوْثِيقِ ، فَكُلُّ مِنْ انْطَبَقَ عَلَيْهِ
هَذَا الْعَنْوَانِ يَحْكُمُ بِوَثَاقَتِهِ .

وَالصَّغْرِيُّ: أَنَّ أَحْمَدَ بْنَ مُحَمَّدَ بْنَ يَحْيَى مِنْ مَشَايِخِ الإِجَازَةِ لِكُونِهِ شِيخَّاً مِنْ
مَشَايِخِ الصَّدُوقِ جَلَّ جَلَّ ، فَيُبَثِّتُ الْمَطْلُوبَ .

أَقُولُ: إِنَّ الْكَبْرِيَّ التِّي ذُكِرَتْ فِي الْمَقَامِ لَا يُمْكِنُ التَّسْلِيمُ بِهَا بِالْجَمْلَةِ . نَعَمْ ،
الِّتَّزَامُ بِمَفَادِهَا فِي الْجَمْلَةِ غَيْرُ بَعِيدٍ ، وَلَذَا يَنْبَغِي التَّفْصِيلُ فِي مَفَادِهِ الْكَبْرِيَّ ،
بِحِيثُ لَا يُمْكِنُ التَّسْلِيمُ بِهَا كُلَّيْةً ، كَمَا أَنَّ رَفْعَ الْيَدِ عَنْهَا مُطْلَقاً صَعْبٌ أَيْضًا .
وَعَلَى أَيِّ حَالٍ ، مَا يُمْكِنُ أَنْ يُبَثِّتَ بِهِ التَّوْثِيقُ لِيُسَّ أَحْمَدَ مِنْ مَصَادِيقِهِ ، وَعَلَيْهِ
لَا تَنْفَعُ هَذِهِ الْكَبْرِيَّ فِي إِثْبَاتِ الْمَدْعَىِ .

وَالْحَاصلُ: إِنَّ الْمَانِعَ لَنَا عَنْ قِبَولِ هَذَا الْوَجْهِ هُوَ مَا أَشْرَنَا لَهُ ، لَا مَا جَاءَ فِي كَلَامِ
بعْضِ الْأَعْظَمِ فَيَقُولُ مِنْ أَنْ شِيخُوخَةَ الإِجَازَةِ بِقَوْلٍ مُطْلَقٍ لَا دَلَالَةَ لَهَا عَلَى الْوَثَاقَةِ ،
وَلَا عَلَى الْحَسَنِ^(٢) .

(١) تهذيب الأحكام: ١٠: ٧١ و ٧٢.

(٢) معجم رجال الحديث: ٣: ١٢١.

ومنها: توثيق الشهيد الثاني رحمه الله في الدرایة ، والشيخ البهائی رحمه الله لهما ^(١).
 وأجاب عنه بعض الأعاظم رحمه الله: «بأن توثيق هؤلاء لا يعول عليه؛ لأنّه يبعد أن يكون منشأ الحسّ ، وإنّما هو اجتهاد واستنباط من كون الرجل من مشايخ الإجازة ، ويشهد لذلك تصريح الشيخ البهائی في مشرقه ^(٢) ، بل ذكر في بعض الروايات إنّها ضعيفة لجهة أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ يَحْيَى كَمَا فِي الْجَبَلِ الْمُتَّيْنِ» ^(٣).
 ويلاحظ عليه: إنّه مع الشك في كون منشأ التوثيق هو الحسّ أو الحدس ، فالمرجع حينئذٍ هو أصالة الحسّ ، كما نصّ هو رحمه الله على ذلك في مقدّمات دورته الرجالية ، فراجع .

نعم ، ما ذكره رحمه الله من أنّ منشأ التوثيق هو شيخوخة الإجازة يستدعي معرفة مدرك التوثيق ، فإن تم ذلك كان مانعاً من الاعتماد عليه؛ لما عرفت منا في الوجه الأول ، من أنّ لنا تفصيلاً في تمامية شيخوخة الإجازة لإفادة التوثيق ، وليس العطار الابن من مصاديقها ، وإن لم يكن منشأ التوثيق ذلك ، واحتُمل أن يكون منشأ ما ذكره رحمه الله ، فأيضاً لا يمكن البناء على وثاقته لهذا الوجه ، وذلك بناء على أنّ الوجه في حجّية قول الرجاليّ أنّه خبر الثقة في الموضوعات إذا أفاد وثوقاً واطمئناناً ، والظاهر أنّ العقلاة يتوقفون في مثل هذا المورد .

ومنها: تصحيح العلامة رحمه الله طرفاً اشتغلت عليهما ، ووّقعا فيها ، فيثبت وثاقتها .

ولا يخفى أنّ هذا الوجه يعتمد على مقدّمتين: كبرى وصغرى :

أمّا الكبرى: أنّ تصحيح العلامة رحمه الله إلى طريق يكشف عن وثاقة من وقع فيه ؛ وذلك لأنّ العلامة إما محدثٌ لمنهج تقسيم الأحاديث إلى الأقسام الأربع ،

(١) الرعاية في علم الدرایة : ٣٧١.

(٢) مشرق الشمسيين : ٨١ ، ٩٢ .

(٣) الجبل المتنين : ١٠٨ .

أو أنه تلميذ من أحدهما ، وقد سار على منهج أستاذه .

وبعبارة أخرى: إنّ منهج العلامة رحمه الله هو المنهج الرجالى الذي يلاحظ فيه السنن ، ويقرّ فيه حال الحديث من خلال الرواية ، فتصحّيحه للطريق يكشف عن توثيقه للرواية الواقعين فيه .

وأمّا الصغرى : فقد وقع أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ يَحْيَى الْعَطَّارُ فِي غَيْرِ وَاحِدٍ مِّنِ الْأَسْنَادِ الَّتِي حَكَمَ الْعَلَّامَةَ رحمه الله بِصَحَّتِهَا ، فَيُبَثِّتُ الْمَطْلُوبَ .

وأجاب عن هذا الوجه بعض الأعظم رحمه الله : من أنّ تصحّيح العلامة رحمه الله ، مبنيٌ على بنائه على أصلّة العدالة ، وعلى أنّ أَحْمَدَ بْنَ مُحَمَّدٍ بْنَ يَحْيَى الْعَطَّارَ مِنْ مَا يَشَاءُ الْإِجَازَةُ ، وَكَلَّا لِلْأَمْرَيْنِ لَا يَمْكُنُ الْاعْتِمَادُ عَلَيْهِ^(١) .

وهذا الجواب ينحل إلى دعويين :

الأولى: مدركيّةً منشأ توثيق العلامة .

الثانية: عدم قابلية المدرك الذي اعتمد العلامة عليه للتوثيق .

أمّا بالنسبة للدعوى الأولى : فإنّ المدرك الذي نشأ توثيق العلامة منه ، هو :

١ - بناء العلامة رحمه الله على أصلّة العدالة .

٢ - استناده إلى شيخوخة الإجازة .

هذا ، وقد تقدّم مِنَّا الحديث حول شيخوخة الإجازة ، فيبقى الكلام عن المنشأ الأول ، وهو البناء على أصلّة العدالة ، وما أفاده رحمه الله يلاحظ عليه :

إنّ دعوى أنّ العلامة رحمه الله يعتمد في تعديل الرواية على أصلّة العدالة غير ثابت ، بل ثابت خلافه ؛ إذ كلامه في كتابه نهاية الوصول ظاهر ، بل صريح في خلاف هذه النسبة ، وأنّ العدالة عنده هي الملكة ، قال رحمه الله في بيان شرائط العمل بخبر الواحد :

(١) معجم رجال الحديث : ٣ : ١٢١ .

«البحث الثالث في العدالة: وهي كيفية راسخة في النفس تبعث على ملازمة التقوى والمروة، وهي شرط قبول الرواية»^(١).

وذهب في البحث الرابع من مباحث الخبر إلى عدم قبول رواية المجهول ، ولزوم معرفة سيرته ، وكشف سريرته ، أو تزكية من عرف عداته^(٢).

وقال في المبحث الخامس: في طريق معرفة العدالة: «وهي أمران: الاختبار ، والتزكية»^(٣).

ومن الواضح خلوّ كلماته بِهِ عن أصالة العدالة ، بل لا عين لها ولا أثر فيها حتى تكون هي المبني لتوثيقاته ، بل الظاهر أنه أول من ذهب إلى كون العدالة هي الملكة ، كما يظهر من كتاب الصلاة في **الجواهر**^(٤) ، حيث نقل عن **الذخيرة للسبزواري** قوله: «لم أقف على هذا التعريف -أي تعريف العدالة بالملكة- لغير العلامة».

والحاصل: إن توثيق العلامة بِهِ للرجل سليم عن المناقشة المذكورة من بعض الأعاظم بِهِ من دعوى ابنته على أصالة العدالة ، ولا يخفى أن هذا يفتح لنا باباً واسعاً لقبول التوثيقات الصادرة عن العلامة بِهِ لو كان منشأ رفضها هو خصوص هذا الإشكال .

ثم إن منشأ توهّم بعض الأعاظم بِهِ ذلك يعود لاستظهاره ذلك من كلام العلامة بِهِ في ترجمة أحمد بن إسماعيل ، حيث قال العلامة بِهِ: «ولم ينّص علماؤنا عليه بتعديل ، ولم يرو فيه جرح ، فالأقوى قبول روایته مع سلامتها من المعارض»^(٥).

(١) نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٣: ٤٢٠.

(٢) نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٣: ٤٢١.

(٣) نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٣: ٤٢٧.

(٤) جواهر الكلام: ١٣: ٢٩٤. ذخيرة المعاد: ١: ٣٠٥.

(٥) خلاصة الأقوال: ٦٦، الرقم ٢١.

وعلق على ذلك بعض الأعاظم رحمه الله بقوله: «هذا الكلام صريح في اعتماد العلامة على أصالة العدالة في كل إمامي لم يثبت فسقه ^(١) .

ويلاحظ عليه:

أولاً: أنه لا ظهور لكون قبول الرواية منشأ الاستناد إلى أصالة العدالة؛ لأنّ من المحتمل أن يكون منشأ الاعتماد على روایته هو حسن الظاهر، لأماریته على العدالة.

ثانياً: إن قبول روایته استناداً إلى أصالة العدالة معارض بما ذكره العلامة رحمه الله في زيد الزّرّاد وزيد النرسى من قوله: «ولما لم أجده لأصحابنا تعديلاً لهمما، ولا طعنًا فيهما، توقفت عن روایتهما» ^(٢).

فإنّه لو كان يعتمد في التعديل على أصالة العدالة لم يكن لتوقفه هنا وجه أصلاً.

وبالجملة: فإن توثيقات العلامة رحمه الله غير مبنية على هذا الأصل.

نعم، يمكن لبعض الأعاظم رحمه الله أن يضيف هنا إشكالاً صغروياً، وهو إن العلامة رحمه الله من المتأخرین الذين عرفت المنع عن قبول توثيقهم، وعدم حجيّتها.

وعليه إنّبني على التفریق بين القدماء والمتأخرین في التوثيق كان ذلك مانعاً من القبول به، أمّا لو بنى على عدم الفرق بينهما كان التوثيق المذكور معتبراً.

ومنها: رواية الأجلاء عنهما، وقد ثبت في محله أن رواية الجليل عن شخص كاشفة عن وثاقته، بل قد أكثر بعض الأجلاء الرواية عنهما، ولا ريب في أن الجليل لا يكثر الرواية عن غير الثقة، فيثبت المطلوب.

وتامیة هذا الوجه تعتمد على تمامیة كبراه بكل تصويرها أو بأحدهما، سواء

(١) معجم رجال الحديث: ٢: ٥٧.

(٢) خلاصة الأقوال: ٣٤٨، الرقم ٤.

اكتفى برواية الأجلاء ، أم أضيف لها قيد الكثرة ، بحيث يقال : أن إكثار الجليل يكشف عن وثاقته ، فلا ينفعنا ثبوت الصغرى حينئذ لعدم حصول النتيجة .

ومنها : ما بنى عليه شيخنا التبريزى رحمه الله من مسلك المعاريف الذين هم في غنى عن النص على وثاقتهم ، لكونهم قد بلغوا من المعروفة مكاناً استغنو فيها عن ذلك .

وقد عرفت منا غير مرّة عدم تمامية المبني ، بل منعه ، فيسقط البناء .

وأمّا المشكّلة الثانية ، فقد يقال : بعدم ظهور عبارة النجاشي صلوات الله عليه في التضعيّف ؛ لأنّ هناك فرقاً بين التضعيّف في الحديث ، وتضعيّف الشخص نفسه بكونه كذاباً ؛ لأن تضعيّف حديثه قد يكون منشأه روايته عن الضعفاء ، أو روايته المراسيل ، أو فقدانه الخبرويّة في مقام النقل ، وما شابه ذلك ، لكن ذلك لا يضرّ بصدقه وأمانته ، وتورّعه عن الكذب .

وبالجملة : ليس للعبارة المذكورة ظهور في المنع عن القبول بمروريّاته .

وأمّا المشكّلة الثالثة ، وهي التي من جهة الراوي المباشر - وهو حفص - فقد يتغلّب عليها من خلال ذكر أمور يمكن البناء فيها على وثاقته ، فيقال بأنّ هناك ما يصلح لإثبات ذلك :

منها : التمسّك بعبارة الشيخ رحمه الله في كتابه العدّة ، والتي تضمّنت الإشارة إلى عمل الطائفة بأخبار جملة من رواة العامة ^(١) ، ومن الواضح أنّ عمل الطائفة كاشف عن وثاقة هؤلاء ، وإلا لم يعملوا برواياتهم ، ومن هؤلاء حفص بن غياث كما نصّ على ذلك الشيخ رحمه الله ^(٢) ، فيثبت المطلوب .

وقد عرفت منا في ما تقدّم عند الحديث حول السكونيّ وتوثيقه عدم تمامية العبارة المذكورة في إثبات المدعى ، بل أشرنا إلى أنها ناشئة من التعبد بالنصّ

(١) و (٢) عدّة الأصول : ١ : ١٤٨ .

الصادر عن الإمام الصادق عليه السلام، ولا ربط لها بالتوثيق أصلًا، فراجع.

ومنها: إلهة قد روى جملة من النصوص المتضمنة للحديث عن فضل أهل البيت عليهما السلام، وهذا يكشف عن وثاقته؛ لأنّه لمّا روى هذه الروايات وهو رجل من العامة فهذا يشير إلى مدى تحرّزه وتحفّظه عن الكذب، فيثبت عندها المطلوب. هذا، ويبتني المتمسّك بهذا الدليل على إحراز أنّ النصوص المستشهد بها تامة من حيث السنّد، وإلا لا يثبت المدعى.

والصحيح كون الروايات المتمسّك بها ضعاف الأسناد، وعليه لا تصلح في إثبات الدعوى، فلا حظ.

ومنها: إنّ كتابه معتمد، فقد صرّح الشيخ عليهما السلام بذلك في كتابه الفهرست^(١). وقد تحصل مما تقدّم عدم صلاحية الخبر المذكور للاستناد بسبب ضعفه السنديّ.

قوله ٤: «وأمّا نجاسة الميّة بالقيد المذكور، فذلك متسالم عليه، وقد دلّت عليه روايات كثيرة يمكن... إلخ».

من الأعيان التي اتفق الأصحاب على نجاستها، بل قيل أنها مورد تسالم بينهم وادّعى عليها الإجماع، نجاسة الميّة مما له نفس سائلة. نعم، نسب الخلاف إلى الشيخ الصدوق عليهما السلام، وقد يستظهر القول بالطهارة أيضًا من سلار.

وبالجملة: لو ثبتت مخالفته هذين العلمين عليهما في المقام بحيث ثبت قولهما بتطهارة الميّة كان ذلك مانعاً من انعقاد الإجماع، على فرض صلوحه للدلليّة. على أنّ القول بصلوحة لذلك في غير محله؛ إذ لا أقلّ من كونه محتمل المدرك، ولو لم يكن مقطوع المدركيّة.

(١) الفهرست للطوسي: ١١٦، الرقم ٢٤٢.

وقد دلت عليه نصوص كثيرة يمكن القول بتوارتها إجمالاً، بل لم يرد في شيء من الأعيان النجسة ما ورد فيها، حتى قال المحقق الهمданى رحمه الله في مصباحه أنها فوق حد الإحصاء^(١). ومن تلك النصوص المستند إليها صحيحة زرارة التي ذكرها المصنف في المتن^(٢)، فإن أمره عليه السلام بإلقاء ما لاقته الفارة الميتة يعود لنجاستها.

وفي مقابلها نصوص يظهر منها البناء على طهارة الميتة، مثل ما رواه الصدوق رحمه الله عن الإمام الصادق عليه السلام مرسلاً، وقد ذكره المصنف (دام علاه) في المتن^(٣). وتقريب دلالتها على المدعى أن يقال: إن نفي البأس عن ملاقي جلد الميتة من المائعات ظاهر في ثبوت طهارة الميتة وعدم نجاستها؛ لأنَّه لو كان الحكم فيها هو النجاسة لم يكن لنفي البأس وجه.

نعم، ربما منع من دلالتها على الطهارة، بحيث يقال بكونها ظاهرة في أنَّ جلد الميتة إذا دبغ كانت دباغته بمثابة الحائل المانع من سراية النجاسة، فلا تحصل سراية حينئذ. وربما يشهد لما ذكرناه من أنَّ الحديث ناظر إلى ما بعد الدباغة، عدم معهودية استعمال الجلود من دون دباغتها كأوعية.

هذا كله بعد البناء على اعتبارها، مع أنَّ الحق هو سقوطها سندًا لكونها مرسلة، ولا مجال للاعتماد عليها، وإن كان مرسلها هو الصدوق رحمه الله جازماً، لما فصلناه في محله، من عدم مقبولية هذا المعنى، فلاحظ.

هذا، وقد عرفت نسبة الخلاف في المسألة للصدوق رحمه الله حيث نسب له صاحب المدارك القول بالطهارة^(٤)؛ لأنَّه قد روى المرسلة السابقة، وقد التزم رحمه الله في مقدمة

(١) مصباح الفقيه: ١: ٥٢٢.

(٢) وسائل الشيعة: ١: ١٤٠، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٨.

(٣) من لا يحضره الفقيه: ١: ١١، الحديث ١٥.

(٤) مدارك الأحكام: ٢: ٢٦٨.

كتابه الفقيه أنه لم يقصد قصد المصنفين في إيراد جميع ما رواه ، وإنما قصد إلى إيراد ما يفتني به ويحكم بصحّته ، ويعتقد أنه حجّة فيما بينه وبين ربّه^(١) .
ومن الواضح أنّ هذا يفيد ذهاب الصدوق عليه السلام إلى طهارة الميّة .

ل لكن ما نسبه السيد صاحب المدارك عليه السلام إلى الصدوق في غير محلّه ؛ لأنّ الصدوق عليه السلام قد ذكر في كتابه أيضًا ما يشير إلى قوله بنجاسة الميّة مما لا نفس له سائلة ، وهذا يستدعي البناء على تأویل المرسّلة ، وحملها على محامل أخرى غير ما ذكر .

قوله ٥ : « وأمّا طهارة ميّة ما لا نفس له ، فالأصالة الطهارة بعد القصور في مقتضى النجاسة ، مضافاً ... إلخ ». .

المشهور بين الأصحاب ، بل قد ادعى عليه الإجماع ، هو الحكم بطهارة ميّة ما لانفس له سائلة ، وممّن ادعى الإجماع عليه الشيخ عليه السلام في الخلاف ، وابن زهرة في الغنية ، وابن إدريس في السرائر . وفي المعتبر أنه مذهب علمائنا أجمع^(٢) ، وفي المتهى : « اتفق علماؤنا على أنّ ما لا نفس له سائلة من الحيوانات لا ينجس بالموت ولا يؤثّر في نجاسة ما يلاقيه »^(٣) .

وليس في المقام إطلاق فوقياني يصحّ الرجوع له للحكم بنجاسة كلّ ميّة ميّة ، من دون فرق بين كونها ممّا لها نفس سائلة أم لا ، وعليه فالمرجع بعد عدم المقتضي للنجاسة هو أصالة الطهارة ، اللهم إلا أن يكون في المقام ما يصلح لرفع اليد عن الدليل الفقاهي ، وهو مفقود ، فلا موجب لرفع اليد عن أصالة الطهارة ، كما لا يخفى . كما أنه يمكن الاستناد للقول بطهارتها بمفهوم موثقة عمّار السباباطي التي

(١) من لا يحضره الفقيه : ١ : ٣ .

(٢) الخلاف : ١ : ١٨٨ ، مسألة ١٤٥ . غنية النزوع : ٤٢ . السرائر : ١ : ٦٢ . المعتبر : ١ : ١٠٠ .

(٣) منتهى المطلب : ١ : ١٦٥ .

تقدّمت^(١) ، فإنّ مقتضى مفهومها أنّ البأس في خصوص ما له دم ، وهو ذو النفس السائلة ، وهو يشير إلى نجاسة كُلّ شيء منه ، كما أنّه يشير أيضاً إلى طهارة كُلّ شيء مما ليس له نفس سائلة ، ومنها الميتة .

وبالجملة: لا مجال للقول بنجاستها ، بل يحکم بطهارتها ؛ لعدم وجود ما يدلّ على النجاسة ، ولو وجود ما يدلّ على الطهارة .

قوله ٦: «وَأَمَّا أَنَّ الْمَقْطُوعَ مِنَ الْحَيِّ بِمَنْزِلَةِ الْمَيْتَةِ، فَلِصَحِيحَةِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِيهِ عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ مَا ... إِلَخْ» .

المعروف بين الأصحاب أنّ الأجزاء المبنية من الحيّ مما تحلّه الحياة بمنزلة الميتة . هذا ، وإنّما البحث في ما هو الدليل على ما ذكر ، فنقول :

لا ريب أنّ مقتضى الأصل هو البناء على طهارة الجزء المنفصل من الحيّ ، ولذا نحتاج لرفع اليد عنه إلى دليل يدلّ على النجاسة ، وإنّما محكماً . ولذا استدلّ الأصحاب على النجاسة بدلليين ، ذكر المصنّف (دام علاه) الأول منهمما ، ونحن تبعاً له نقتصر على ذلك ، وهو التمسّك بالأخبار الدالة على ذلك ، منها ما رواه عبد الرحمن بن أبي عبد الله المذكور في المتن^(٢) . وتقريب دلالتها هو أنّ المتفاهم العرفيّ من النّص المذكور تنزيل القطعة المبنية من الحيّ منزلة الميتة ، بحيث تترتب عليها الآثار التي تترتب على الميتة ، ومنها النجاسة .

وتعبير المصنّف عنها بالصحيح على خلاف الصناعة^(٣) ، فقد تضمّن سندها الحسن بن محمد بن سماعة ، وهو واقفيّ ، ومن الواضح أنّ النتيجة تتبع أحسن

(١) وسائل الشيعة : ٣: ٤٦٤ ، الباب ٣٥ من أبواب النجاسات ، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة : ٢٣: ٣٧٦ ، الباب ٢٤ من أبواب الصيد ، الحديث ٢.

(٣) وقف على تغييرها بالموثقة في طبقة لاحقة .

المقدّمات ، كما أنّ سندها قد اشتمل على أبّان بن عثمان الأحمر ، وقد يقال أنّه ناوسى وفقاً لبعض نسخ رجال الكشيّ ، ومع ثبوت ذلك تكون الرواية موثقة ولن يستدعي صحة .

وقد يخدش سندها بالإرسال ، حيث ورد فيها التعبير بقوله : « عن غير واحد » ، فعدم التصريح بالمروريّ عنه موجب لرميّها بذلك .

وهو ممنوع ؛ لأنّ المفترض أنّ التعبير المذكور يشير إلى أنّ المروريّ عنهم جماعة لا يقلّ عددهم عن ثلاثة ، ومن المستبعد جدّاً أن يتواتأ ثلاثة على الكذب ، كما أنّ المتفاهم العرفيّ يستبعد في مثل هكذا موارد أن لا يكون بينهم شخص معتمد الحديث ومقبول الرواية .

قوله ٧ : « وأمّا استثناء البثور ونحوها ، فللقصور في المقتضي ، حيث لا يصدق عليها عنوان الميّة ... إلخ » .

قد عرفت في الفرع السابق البناء على نجاسته ما ينفصل من الحيّ مما تحلّه الحياة ، وهذا الفرع ذكر لأجل استثناء جملة مما ينفصل من الحيّ ، وهو عبارة عن الأجزاء الصغيرة كالبثور والثالول ، والجلدة المنفصلة من الشفة ، أو ما شابه ذلك .

ولا يخفى أنّ مقتضي الأصل هنا هو الطهارة كما عرفت ذلك فيما ينفصل من بدن الحيّ ، والحكم بالنجاست بحاجة إلى دليل .

وما دلّ على نجاسته القطعة المبنية من بدن الحيّ لا يشملها ؛ لعدم صدق عنوان الميّة عليها ، وبالتالي يكون الأصل محكمًا كما لا يخفى .

قوله ٨ : « وأمّا أنّ المقطوع من الميّت نجس ، فلأنّ الحكم بنجاسته شيء يفهم منه عرفاً نجاسته ... إلخ » .

المعروف بين الفقهاء أنّ الجزء المقطوع من الميّت يأخذ حكم الميّت من حيث

النجasse ، وفي المدارك أنّ هذا الحكم مقطوع به في كلام الأصحاب^(١) .

وقد ناقش رحمه الله في ذلك حسب مقتضى الصناعة ، فذكر بأنّ المستفاد من النصوص هو نجasse جسد الميّت ، ومن الواضح أنّ هذا العنوان لا يصدق على الجزء المقطوع منه حتّى يستند في إثبات نجاسته إلى النصوص الدالة على نجasse جسد الميّت ، وعليه لا يوجد في البين ما يدلّ على النجasse ، ومع الشك قد يتمسّك بالأصل الموجب للحكم بالطهارة .

وقد تعددت الإجابات من الأعلام عن هذه الشبهة المثارة من قبله رحمه الله ، وأحد تلك الإجابات ما جاء في كلام المصنّف ، حاصله :

إنّ دعوى صاحب المدارك رحمه الله أنّ العنوان المأخذوذ في النصوص التي دلت على نجasse جسد الميّت هو عنوان الميّة وعنوان جسد الميّت ، ومن المعلوم أنّه إذا أخذ عنوان ما في موضوع حكم شرعيّ ، كان مقتضى ذلك أن يكون العنوان المذكور دخيلاً بنحو تمام الموضوع ، وفي مقامنا قد أخذ عنواناً لموضوع النجasse ، وهو لا يصدق إلّا على الهيئة التركيبية ، وهذا يوجب البناء على أنّه مأخذوذ بنحو الموضوعيّة ، ومعه لا مجال لإلغاء خصوصيّة التركيب واتصال الأجزاء جميعاً .

وبالجملة : إنّ المستفاد من الدليل الموجب للحكم بالنجasse ، هو عنوان الجسد المركّب من جميع الأجزاء ، فحتّى يلتزم بثبوت الحكم وهو النجasse ، لا بدّ من توفر الموضوع الذي هو تمام الجسد .

وإن شئت فقل : إنّ إشكال سيد المدارك يتضمّن كبرى وصغرى ، أمّا الكبرى ، فهي ملاحظة العنوان الذي يكون مأخذوذًا على أنّه تمام الموضوع للحكم .

والصغرى ، أنّ الجسد في نصوص النجasse قد أخذ تمام الموضوع ، فيكون

(١) مدارك الأحكام : ٢ : ٢٧١ .

موجباً لتوقف الحكم بالنجاسة على وجوده.

ولا يختلف أحد مع سيد المدارك عليه السلام في الكبri التي أشار إليها ، من أنه إذا كان العنوان مأخوذاً بنحو تمام الموضوع ، فلا بد أن يكون ترتيب الحكم على تحققه خارجاً كما هو .

إلا أنه إذا وجدت قرائن داخلية أو خارجية أوجبت رفع اليد عن كون العنوان مأخوذاً بنحو تمام الموضوع ، فلاريب في أنه سوف يتلزم برفع اليد عن ذلك ، وهذا ما يدعى في المقام ؛ إذ يقرر وجود بعض القرائن الداخلية ، وهي مناسبة الحكم للموضوع ، فإنها تقضي برفع اليد عن كون الجسد المذكور في النصوص ماخوذًا بنحو تمام الموضوع للحكم بالنجاسة . وأنه ليس ماخوذًا بنحو الموضوعية ، بل هو ماخوذ بنحو الطريقة ؛ لأن العرف لا يرى مدخلية للاتصال والتركيب في ترتيب الأثر ، بل يرى أن الجسد المركب من مجموعة أجزاء ، الذي عرضه الموت ، قد وقع الموت على كل جزء جزء من أجزائه ، وهذا يعني أن دليل نجاسة الجسد نظره إلى نجاسة أجزاء الميت ، فيثبت المطلوب . وأنه لا دخالة للهيئة التركيبية والهيئة الاتصالية في ترتيب الحكم .

قوله ٩ : « وأما استثناء ما لا تحله الحياة ، فلصحيحه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : لا بأس ... إلخ ». .

لا خلاف بين الفقهاء في طهارة ما لا تحله الحياة من أجزاء الميّة ، وقد صرّح بذلك في كلمات غير واحد منهم ، قال في الحدائق عليه السلام : « اتفق الأصحاب من غير خلاف يعرف على طهارة ما لا تحله الحياة من الميّة »^(١) .

وقال في الجواهر : « بلا خلاف أجده فيه »^(٢) .

(١) الحدائق الناضرة : ٥ : ٧٧.

(٢) جواهر الكلام : ٥ : ٣١٩.

ولا يخفى أنه حتى لو لم يكن في المقام ما يدل على طهارة ما لا تحله الحياة من الميتة ، فإنه يتلزم بطهارته استناداً لأصل الطهارة حال الشك في نجاسته ؛ لأنّ الموجب لعدم جريانها وجود دليل يدل على نجاسة كل شيء من الميتة حتى الأجزاء التي لا تحلّها الحياة ، وليس فيما يستدلّ به على نجاستها ما يفيد هذا المعنى ، وعليه فإنّ المقتضي للقول بنجاسة ما لا تحله الحياة مفقود .

ويدلّ على طهارتها صحة الحلبى التي ذكرها المصنف في المتن^(١) . ودلالتها على المدعى من خلال ما جاء في صدرها الدالة على عدم نجاسة ما لا تحله الحياة من الميتة ، فإنّ نفي البأس من إيقاع الصلاة فيه يدلّ على عدم وجود محذور المانعية والنجاسة معاً .

وما جاء في ذيلها ، حيث أنّ التعليل الذي تضمنه بقوله عليه السلام : «لَيْسَ فِيهِ رُوحٌ» ، فإنه بمثابة الكبرى الكلية الشاملة لكلّ ما لا تحله الحياة ؛ لتفيد أنّ كلّ ما لا تحله الحياة من أجزاء الميتة لا يوجد بأس من إيقاع الصلاة فيه .

قوله ١٠ : «وَأَمّا تفسير الميتة بما ذكر ، وعدم اختصاصها بما مات حتف أنفه ، فلموثقة سماعة : إذا ... إلخ ».

ذكر المصنف أنه لا ينحصر المقصود من الميتة في خصوص ما مات حتف أنفه ، بل إنّ المفهوم أوسع ليشمل كلّ ما لم يذبح على الطريقة الشرعية ، ولم تقع عليه الذakaة المعتبرة في الشرع .

وقد ادعى الانفاق على نجاسة كلّ حيوان غير مذكّى ، من دون فرق بين كونه قد مات حتف أنفه ، أم أنه قد مات بالذبح بطريقة خاطئة ، أو بالخنق ، أم بغير ذلك .

وعلى أيّ حال ، فقد وقع الكلام بين الفقهاء في تحديد موضوع النجاسة ، فالالتزام

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٥١٣ ، الباب ٦٨ من أبواب النجاسات ، الحديث ١.

بعضهم أنه موضوع وجودي ، وعليه قرر أنّ موضوع النجاسة هو عنوان الميّة ، وتفسّر بأنّها كلّ ما مات بسبب غير شرعي ، بينما اختار آخرون أنّه عنوان عدمي ، فهو كلّ ما لم تقع عليه التذكير الشرعية ، ولذا جعل موضوع النجاسة هو غير المذكى .

وتظهر الشمرة في الخلاف المذكور في جريان استصحاب عدم التذكير في إثبات نجاسة المشكوك ، فإنّه لو بني على أنّ الميّة أمر وجودي ، فلا يمكن الاستناد لإثبات العنوان وهو الميّة بالأصل لنفي الضد ؛ لأنّه سوف يكون أصلاً مثبتاً ، بخلاف ما لو جعل موضوع النجاسة أمراً عدمياً ، فإنّه يمكن الاستناد للأصل لإحراز حكم المشكوك بالأصل .

وقد استدلّ المصنف لمختاره في تعريف الميّة بموقعة سماعة المذكورة في المتن^(١) ، فإنّ المستفاد منها أنّ عنوان الميّة هو كلّ ما لم تقع عليه التذكير شرعاً ، ويشهد لذلك المقابلة بين المذكى والميّة .

قوله ١١ : « وأما الحكم بالحلّ والطهارة على المأخذوذ من سوق المسلمين ، فلكونه أمارة وهي مقدمة ... إلخ » .

عند وجود شك في حلّية لحم ما موجود في الخارج فإنّه يحكم عليه بعدم الحلّية ما دام الشك ناشئاً في وقوع التذكير عليه ؛ لأنّ مقتضى الالتزام أنّ الميّة عنوان عدمي ، وهو ما لم تقع عليه التذكير الشرعية ، كما اختاره المصنف ، فإنّه يحرز باستصحاب عدم التذكير ، وهذا يمنع من أكله . إلاّ أنه ترفع اليد بعيداً عن هذا الأصل بما دلّ على حلّية الموجود في سوق المسلمين ، ويستدلّ على القاعدة المذكورة بأمور نشير لبعضها :

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٨٩ ، الباب ٤٩ من أبواب النجاسات ، الحديث ٢.

منها: صحيحة الفضيل وزارة ومحمد بن مسلم المذكورة في المتن^(١). ودلائلها على المدعى واضحة؛ لأنّ قوله عليه السلام: «كُلُّ إِذَا كَانَ ذَلِكَ فِي سُوقِ الْمُسْلِمِينَ وَلَا تَسْأَلْ عَنْهُ» يدلّ على اعتباره ذكيّاً يحلّ أكله ، دونما حاجة إلى السؤال عن كونه مستجema لشروط الذakaة .

نعم ، هل مفادة الصحيح كون السوق أمارة على التذكرة ، أم أنه أمارة على الأمارة ، يعني أمارة على يد المسلم -؟ هذا ما سيتعرض له فيما يأتي إن شاء الله تعالى ، فانتظر .

ومنها: سيرة المترسّعة ، ويقال في بيانها :

إنّ سيرة المترسّعة منعقدة ومستقرّة منذ عصر المعصومين عليهم السلام إلى يومنا هذا على معاملة ما يوجد في سوق المسلمين معاملة الذكيّ ، ويرثبون عليه آثار الطهارة ، ولا يسألون عنه متى كان موجوداً فيه ، فهم يقدمون على الشراء والأكل من دون تأمل أو فحص عن كونها ذكيّة أم لا ، أو عن كيفية تذكيتها ، وأنّها مستجema لشرط الذakaة أو لا .

ثم إنّ المصنّف ذكر أنّ القاعدة المذكورة أمارة ، فتقدّم على الاستصحاب لنقدّم الدليل الاجتهاديّ على الدليل الفقاهيّ ، ويدلّ على كونها أمارة أمران :

الأول: صحيحة الفضلاء المتقدّمة ، والتي أشير إليها في المتن . وقد عرفت تقريب دلائلها على المدعى .

والحاصل: إنّ المستفاد من الصحيح المذكور كون المالك هو كاشفية السوق عن وقوع التذكرة وتحقّقها واقعاً .

الثاني: سيرة المترسّعة ، فإنّ مفادها أنّهم ينزلون الموجود في السوق وهو

(١) وسائل الشيعة : ٢٤ : ٧٠ ، الباب ٢٩ من أبواب الصيد والذبابة ، الحديث ١ .

مجهول الحال منزلة الواقع ، ويرتبون عليه آثاره ، ولا ريب في عدم اختصاص التنزيل المذكور بصورة الشك ، بل هو شامل حتى لصورة الجهل ، كما هو واضح . ولا مجال للبناء على أنها أصل ؛ لأن الالتزام بذلك يوجب أن يكون الأصل أصلاً تعبيدياً ، وهو لن يخرج عن أحد احتمالين : إما تنزيلي ، وإما غير تنزيلي .

فإن كان الأول لزم أن يكون مفادها أمراً مشكوكاً ، ليلزم عندها تنزيل المشكوك الذكاة منزلة الظاهر والحال الواقعين ، ليترتب على ذلك آثارهما ، من طهارة ما يخرج من الحيوان كما لا يخفى ، وهذا بخلاف ما لو لم يجعل كذلك ، فإنه لن ترتب آثار الطهارة على ما يخرج منه .

أو أن يكون مفادها تنزيل المشكوك منزلة اليقين والعلم بالواقع ، إما من جهة الجري العملي وفقاً لمختار المحقق النائي رحمه الله ، أو بنحو الكاشفية وفقاً لمختار بعض الأعاظم رحمه الله .

ولا يخفى أن جعلها أصلاً غير تنزيلي يقوم على البناء على اعتبار السوق أمراً تعبيدياً محضاً في خصوص ظرف الشك في الذكاة ، دون ابتناء على نكتة عرفية . وهذا خلاف الظاهر من الأدلة .

وأماماً نفي كونها أصلاً تنزيلاً فلأنّ موضوع الأصل التنزيلي غير متوفّر في المقام ، فقد عرفت أنّ موضوعه هو الشك ، وهذا غير مستفاد من النصوص ، فإن المستفاد منها البناء على ترتيب آثار القاعدة المذكورة في مورد الجهل بالواقع ، فإن ملاحظة سيرة المتشرّعة تكشف عن أنّهم لم يكونوا يتعاملون مع المشكوك منزلة الذكي ، وإنما كانوا يعاملون المجهول حالة منزلة الذكي واقعاً .

قوله ١٢ : «**وَأَمّا الْحُكْمُ بِذَلِكَ عَلَى الْمَأْخوذِ مِنْ يَدِ الْمُسْلِمِ أَيْضًا، فَلَأَنَّ سُوقَ الْمُسْلِمِينَ بِعِنْوَانِهِ، وَبِمَا... إِلَخْ» .**

ذكر المصطف أن اللحم الموجود في يد المسلم يحكم بكونه ظاهراً وذكياً ؛ وذلك

تمسّكاً بقاعدة يد المسلم لدلالتها على التذكية ، والتي يكشف عنها بقاعدة السوق ، فإنّها لا دلالة لها على التذكية بنفسها ، وإنّما دلالتها على ذلك بعنوان الكاشفية عن قاعدة يد المسلم .

وتوضيح ذلك أن يقال : وقع الخلاف بين الأعلام بعد الفراغ عن أماريّة قاعدة السوق ، وأنّها ليست أصلًا ، في أنّها أمارة مستقلّة بنفسها ، أم أنّها أمارة على الأمارة ، فتكون أمارة على أماريّة يد المسلم ؟

احتمالان ، بل قولان :

الأول : البناء على عدم استقلالية قاعدة السوق بنفسها ، وإنّما هي عنوان كاشف عن القاعدة الأصل ، وهي قاعدة يد المسلم .

الثاني : الالتزام بأنّ قاعدة السوق أمارة مستقلّة بنفسها ، وهي في عرض قاعدة يد المسلم ، بل ربّما كانت أقوى .

وقد اختار المصنف الأوّل منهما وحكم بعدم أماريّتها على نحو الاستقلال ، وإنّما هي أمارة على الأمارة ، فتكون كاشفة عن يد المسلم .

ويساعد على ذلك أنّ هناك احتمالات في معنى قاعدة سوق المسلمين تذكر في كلمات الأعلام :

الأول : أن يكون المقصود من سوق المسلمين هو المكان الذي يتواجد فيه المسلمون ويقومون بالبيع فيه .

ووفقاً لهذا الاحتمال سوف يكون اللحاظ للبائعين في السوق ، من دون ملاحظة لمكان وجوده ، ولذا قد يصدق العنوان المذكور مثلًا ولو كان موضع البيع في بلاد الكفار مثلًا .

الثاني : أن يقصد منه المكان الذي يوجد في أرض المسلمين ويجعلونه موضعًا للبيع والشراء ، سواء كان الموجود فيه مسلمين أم كفارًا .

ومقتضى هذا الاحتمال أن تكون الموضوعية لمكان وجود السوق وليس للبائعين فيه ، وعليه لا بدّ وأن يكون مكان وجوده في بلد إسلامي ، من دون نظر للمتواجدين فيه ، وبهذا سوف يختلف تماماً عن المحتمل الأول ، وواضح أنّ النسبة بينهما هي نسبة العموم من وجهه .

الثالث: أن يفسّر سوق المسلمين بالموضع الذي يرتاده المسلمون ويشرترون منه . وهذا التفسير أخذ قيداً آخر دخيلاً في حقيقة سوق المسلمين غير ما تضمنه المحتملان السابقان ، فإنه لم يجعل المنطاق على البائعين ، وكما لم يجعله على موضع السوق ، بل جعل المدار على المشترين ، فالملحوظ في معنى سوق المسلمين هو من يتصدّى للشراء ، من دون ملاحظة لأي شيء آخر .

ومن الواضح أنّ نسبة هذا الوجه أيضاً لسابقيه هي نسبة العموم من وجهه .

وعند التأمل فيما دلّ على شرعية قاعدة السوق نجد أنّ أقرب المحتملات إليها -وفقاً للمتفاهم العرفي لا - هو الأول من هذه الاحتمالات ، وهو ينسجم كثيراً من كون قاعدة السوق ليست أمارة مستقلة بذاتها ، وإنّما أماريتها بالحظ كاشفتها عن يد المسلم ، بهذا البيان :

إنّ وجود المحل الذي سنشتري منه في السوق التي يغلب فيها تواجد المسلمين أو كلّه من المسلمين يكشف عن أنّ صاحبه مسلم ، كما أنّ الغالب على المسلمين هو التحفظ على الأحكام الشرعية ومراعاتها ، ومن جملة الأحكام الشرعية التي يراعيها المسلمون الشروط الشرعية المعترفة في تحقق التذكرة الشرعية ، فالأخذ من اليد التي حكم بإسلام صاحبها يكشف عن تحقق الشروط المطلوبة .

وعلى هذا نصل إلى أنّ اليد التي أخذ منها يد مسلمة لأجل الغلبة ، والأخذ من اليد المسلمة ، يكشف عن تتحقق الشروط الشرعية المعترفة للتذكرة لأجل الغلبة أيضاً .

قوله ١٣ : « وأمّا عدم الحكم بذلك عند الأخذ من الكافر مع عدم احتمالها ، فواضح : للجزم بكونه ميته ... إلخ ».

إذا شك في المأخذ من يد الكافر ، أو المأخذ من بلادهم ، من حيث الطهارة والنجاسة وحلية الأكل ، فإنه لا يخلو عن احتمالين :

الأول : عدم احتمال وقوع التذكية عليه والجزم بعدها ، وعندها يتلزم بنجاسته وحرمة أكله وتناوله ، للجزم بكونه ميته .

الثاني : أن يتحمل وقوع التذكية عليه ، إلا أنه يشك في حصولها وعدمه ، فإنه يستصحب عدم وقوع التذكية عليه ، فترتب عليه آثار الميته ، ويعامل معاملة النجس ومحرم الأكل ؛ لما عرفت من أنّ موضوع النجاسة هو ما لم تقع التذكية عليه .

إن قلت : لم لا تجري في المقام أصالة الحل ؟ لأنّ معناها أنه عند الشك في حلية شيء يبني على حلنته ، كما أنه عند الشك في طهارة شيء أو نجاسته يحكم بطهارته استناداً لقاعدة الطهارة ، وعليه سوف يتلزم في مشكوك الذكاة المأخذ من يد الكافر أو من سوقه ، بالطهارة لأصالة الطهارة والحلية ، لأصالة الحلية ؟

قلت : إن جريان الأصلين المذكورين معارض لجريان استصحاب عدم التذكية ، وعندها يقدم استصحاب عدم التذكية الموجب للبناء على عدم الحلية وعدم الطهارة على أصالتي الحل والطهارة ؛ لأنّ استصحاب عدم التذكية أصل سببي ، وهو أصلان مسببيان ، وقد قرر في الأصول تقدّم الأصل السببي على الأصل المسيبي بالحكومة^(١) ، فلا يبقى موضوع للأصالتين المذكورتين بعد جريانه ؛ لأنّه لن يكون هناك شك في النجاسة والطهارة لتجري أصالة الطهارة ، ولن يكون هناك شك في الحلية والحرمة لتجري أصالة الحل ، بل سوف يكون هناك بناء على

(١) يمكن اختصار الفرق بين الأصل السببي والأصل المسيبي في أنّ الذي يجري في الموضوع هو الأصل السببي ، بينما الذي يجري في الحكم هو الأصل المسيبي .

النجاسة وبناء على الحرمة.

قوله ١٤ : «وَمَا وَجَهَ الرَّأْيُ الْآخَرُ، فَهُوَ أَنَّ مَوْضِعَ النَّجَاسَةِ عَنْوَانَ الْمِيتَةِ الَّذِي هُوَ وَجُودِيٌّ؛ لِأَنَّهَا... إِلَخُ».»

قد عرفت فيما تقدم وجود الخلاف في تفسير الميّة ، وأنّها عنوان وجودي ؛ لأنّها تفسّر بأنّها ما زهقت روحه بدون تذكية شرعية ، أو عنوان عدمي ، وقد كان الحديث في ما تقدّم بناء على تفسيرها بالعنوان العدمي . وعليه فسوف يلتزم بالتفصيل فيحكم بطهارة المأخوذ منه حال احتمال حصول التذكية له ، وعدم جواز الصلاة فيه ، وعدم حلّية تناوله ، ومنشأ التفصيل المذكور هو ملاحظة موضوع النجاسة ، وجواز الصلاة وحرمة الأكل .

أمّا موضوع النجاسة فليس غير المذكى ، بل موضوعه هو الميّة ، وهو أمر وجودي ؛ لأنّ الميّة ما زهقت روحه بغير وجه شرعي ، وهو عنوان وجودي وليس عنواناً عدمياً ، فلا يمكن إحرازه باستصحاب عدم التذكية ؛ لأنّ إجراء استصحاب عدم التذكية التي هي أمر عدمي لا يحرز عنوان الميّة التي هي عنوان وجودي ، فيكون الأصل الجاري عندها أصلاً مثبتاً .

ومع عدم جريان الاستصحاب تجري أصالّة الطهارة ، لعدم وجود ما يمنع من جريانها ، فيحكم على المشكوك بالطهارة .

وأمّا بالنسبة للصلاة وحلّية الأكل ، فإنّ المستفاد من موّثقة عبد الله بن بكير المذكورة في المتن^(١) هو التذكية والمذكى وليس الميّة ، وهذا عنوان عدمي ، فإنه يمكن إحرازه حال الشك في وجوده بجريان استصحاب عدم التذكية ، فيلتزم بعدم جواز إيقاع الصلاة فيه .

(١) وسائل الشيعة : ٥ : ٣٤٥ ، الباب ٢ من أبواب لباس المصلي ، الحديث ١ .

وأخيراً موضوع الأكل ، فإن جواز الأكل موضوعه المذكى ، فيحرم تناول كلّ ما لم يكن ذكياً ، لقوله تعالى : ﴿إِلَّا مَا ذَكَرْتُمْ﴾^(١) ، فإنه سبحانه وتعالى بعدما استعرض المحرّمات على الإنسان استثنى من ذلك خصوص ما وقعت عليه الذكارة ، فيعرف أنّ موضوع الحلّية يدور مدار وجود التذكرة ، وبعدّها لا يجوز التناول .

الدم

قوله ١ : «أَمّا نجاسته الدم في الجملة ، فلتتسالّم بين المسلمين ، بل هو من ضروريّات الإسلام ... إلخ ». .

اتفق الفقهاء على نجاسته الدم ، وقد استفاضت دعاوى الإجماع بينهم على ذلك ، بل الظاهر أنه لم يخالف في ذلك فقهاء الجمهور أيضاً ، وهذا يشير إلى وجود تسالم فقهئي على النجاست ، بل يمكن البناء على أنّ نجاسته من ضروريّات الدين التي لا يشك فيها . كما أنّ النصوص الدالة على نجاسته في موارد خاصة -كما في قلع السنّ ، ودم الرعاف ، ودم الجروح -من الكثرة بمكان ، بينها ما هو معتبر السند ، و تمام الدلالة .

وقد وقع الخلاف بين الفقهاء في وجود عموم يقضي بنجاسته طبيعيّ الدم ، على قولين :

الأول : إنكار وجود عموم يدلّ على نجاسته طبيعيّ الدم ، وهو الظاهر من المصنّف ؛ وذلك لأنّ النصوص الدالة على نجاسته قد وردت في موارد خاصة ، كدم الرعاف ، ودم الجروح ، والقرح والحكّة ، وما شابه ذلك . والظاهر أنّ العرف لا يلغى الخصوصيات الواردة فيها ليحكم بعنوان عام يشمل كلّ الدماء .

الثاني : البناء على وجود عموم يدلّ على نجاسته طبيعيّ الدم ، ومنهم الشيخ

.(١) المائدة ٥ : ٣.

الأعظم عليه السلام وبعض الأعظم عليه السلام ، وقد تمّسّك القائلون به بدللين :

الأول: الارتكاز المتشرعيّ ، فإنّ المرتكز في أذهان المتشرعيّ في عصر المعصومين عليهم السلام هو نجاسة طبيعيّ الدم أينما تتحقّق ، ولذا كانوا يسألون عن أحکامه من دون تعقيد له بحصة ، أو تخصيصه بخصوصيّة ، وكذلك لم يقيّد المعصومون عليهم السلام في إجاباتهم الحكم بالنجاسة في فرد خاص ، ففي صحيحه ابن بزيع ، قال : «كتبت إلى رجل أسأله أن يسأل أبا الحسن الرضا عليه السلام عن البئر تكون في المنزل لل موضوع ، فتقطر فيها قطرات من بول أو دم ، أو يسقط فيها شيء من عذرة كالبيرة ونحوها ، ما الذي يظهرها حتى يحلّ الموضوع منها للصلوة ؟ فوقع عليه بخطه في كتابي : **يُنَزَّحُ مِنْهَا دِلَاءٌ**» ^(١).

وفي موئل سماعة ، قال : «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يرى بشوبه الدم فينسى أن يغسله حتى يصلّي ، قال : **يُعِيدُ صَلَاتَه**» ^(٢).

فإنّ السؤال في النصوص لم يقيّد بحصة معينة ، بل كان عن مطلق الدم ، وهو يكشف لا محالة عن ارتكاز لنجاسة طبيعيّ الدم في ذهن السائل ؛ لأنّه لو لا وجود هذا الارتكاز لم يكن هناك وجه للسؤال عن حكم الطبيعيّ . خصوصاً وأنّ الرواية كانوا يسألون الأئمة عليهم السلام عن بعض المصاديق غير الظاهرة للدم ، كدم البراغيث ونحوه ، فمن ذلك كلّه يعلم أنّ نجاسة الطبيعيّ كانت مرتكزة في أذهانهم ، وإلاّ كان عليهم التقيد .

ويلاحظ عليه بأمور :

أولاً: بالنقض ، بأنّ البناء على طهارة الدم المتخلّف في الذبيحة بعد ذبحها استناداً لوجود سيرة متشرعيّة قطعية متصلة بعصر المعصومين عليهم السلام ، فإنّ كثرة

(١) وسائل الشيعة : ١ : ١٧٦ ، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ٢١.

(٢) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٨٠ ، الباب ٤٢ من أبواب التيمم ، الحديث ٥.

الابتلاء بذلك وعدم وجود سؤال عنه يكشف عن طهارته ، فإنّه يدلّ على أنّ أسئلة الرواة الفاقدة للقييد لم تكن ناظرة لنجاسة طبّيعيّ الدم . وكأنّ ترك القييد بـ ملاحظة الارتكاز الذهنيّ عندهم في الدم المشار إليه في السؤال .

ثانياً : إنّه لا إشكال في نجاسة الدم في الجملة ، ولهذا كانت أسئلة الرواة تقع على بعض المصاديق والفروع المرتبطة بالدم ، فعدم تقييدهم للدم المسؤول عنه قد يرجع لما هو المعهود بينهم ، فلا يكشف عن ارتكاز على نجاسة الطبّيعيّ .

الثاني : التمسّك بإطلاق موقّفة عمّار المذكورة في المتن^(١) ، فإنّ عدم تقييد الدم في كلامه عليه بحصة خاصة يساعد على التمسّك بالإطلاق في إثبات نجاسة طبّيعيّ الدم .

وقد تمنع دلالتها على المدّعى ، لأنّها ليست في مقام بيان نجاسة الدم وعدهمه ، بل إنّ السؤال فيها منصبّ عن الوضوء بسورة الحمام ، وقد كان جوابه عليه بإعطاء قاعدة عامة كليّة مفادها أنّ سور كلّ ما يؤكل لحمه يجوز استخدامه ، إلا إذا كان متنجّساً .

قوله ٢ : «أَمّا طهارته من غير ذي النفس السائلة ، فيكفي لإثباتها القصور في مقتضى النجاسة بناءً ... إلخ ». .

يشترط في نجاسة الدم أن يكون من حيوان له نفس سائلة ، والمعلوم بين الفقهاء عدم نجاسة دم ما لا نفس سائلة له ، بل ادعى عليه الإجماع في كلام الشیخ في الخلاف ، والشهید في الذکر^(٢) .

ولا يخفى أنه لو بني على وجود عموم يدلّ على نجاسة طبّيعيّ الدم ، فإنّه يلزم

(١) وسائل الشيعة : ١ : ٢٣١ ، الباب ٤ من أبواب الأسّار ، الحديث ٤ .

(٢) الخلاف : ١ : ٤٧٦ ، مسألة ٢١٩ . ذكرى الشيعة : ١ : ١١٢ .

البحث عمّا يخصّص دم ما لا نفس سائلة له ليحكم بظهوره وعدم نجاسته ، وهذا بخلاف ما لوبني على عدم وجود دليل يدلّ على نجاسة طبيعى الدم ، فإنّ الحكم بنجاسة دم ما لا نفس سائلة له يحتاج دليلاً.

أمّا لوبني على عدم وجود عموم كان المرجع عندها هو الأصل المؤمن عن البناء على النجاسة ؛ لأنّ المفروض أنّ ما دلّ على النجاسة وارد في موارد خاصة كما سمعت ذلك من المصنّف ، وعليه سوف يكون المقتضي للبناء على النجاسة قاصراً.

وأمّا مع البناء على وجود العموم الدالّ على نجاسة الطبيعي ، فيتمسّك لتخسيصه بصحيحة حفص بن غياث التي تقدّمت عند البحث عن طهارة منيّ ما ليس له نفس سائلة ، فقد جاء فيها : « لَا يُفْسِدُ الْمَاءُ إِلَّا مَا كَانَتْ لَهُ نَفْسٌ سَائِلَةٌ »^(١) ، فإنّها تشمل بإطلاقها البول والدم ، وغير ذلك ، وقد خصّها علّيّاً بما له نفس سائلة . وقد سمعت كلاماً مطولاً حول هذه الرواية سنداً ودلالة هناك ، فراجع .

قوله ٣ : « **وأمّا الحكم بالطهارة مع الشك في القيد ، فلا إصالحة عدم كون الحيوان ذات نفس لو كان ... إلخ** ».

تعرّض المصنّف (دام مجده) في المقام إلى فرعين :

الأول : الشك في الدم الموجود بين كونه دماً للحيوان ذي النفس السائلة ، وبين كونه للحيوان الذي لا نفس سائلة له ، مع عدم كون الحيوان معيناً ، فإذا وجد الدم لكنّه شك في أنه من الحيوان الذي له نفس سائلة لكي يحكم عليه بالنجلasse ، أم أنه من الحيوان الذي لا نفس سائلة له فيحكم عليه بالطهارة .

الثاني : أن يتردّد الدم الموجود بين كونه لحيوان معيناً ، وهو الشاة مثلاً ، الذي له

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٦٤ ، الباب ٣٥ من أبواب النجاسات ، الحديث ٢ .

نفس سائلة ، وبين كونه للسمك الذي لا نفس سائلة له .

والفرق بين الفرعين أنه في الفرع الأول يعلم انتساب الدم إلى الحيوان ، لكنه يشك في أن له نفساً سائلة ليحكم عليه بالنجاسة ، أم لا فيحكم عليه بالطهارة .
أما في الفرع الثاني ، فلا يعلم بانتساب الدم ؛ إذ يشك في أنه منتسب لأي الحيوانين : هل للحيوان الذي له نفس سائلة وهو الشاة ، أم للحيوان الذي لا نفس سائلة له وهو السمك .

أما بالنسبة للفرع الأول ، فيتمسك باستصحاب العدم الأزلية في إثبات أن الحيوان ليس له نفس سائلة ، فيستصحب عدم كون الحيوان له نفس سائلة ، فينفي موضوع النجاسة ، ويرجع بعدها في المشكوك إلى أصلالة الطهارة التي تقضي بالحكم عليه بالطهارة .

وأما بالنسبة للفرع الثاني ، فإنه يتمسك باستصحاب عدم كون الدم من الشاة ، فترتّب آثار الطهارة عليه حينئذ .

قوله ٤ : « وأما الحكم بطهارة دم البيضة ، فالإصالحة الطهارة بعد قصور الارتكاز واطلاق موثقة عمّار ... إلخ ».

لا يحكم بنجاسة الدم الموجود داخل البيضة ؛ وذلك لأنّ البناء على النجاسة رهين أحد أمرتين :

الأول : أن يكون في المقام دليل خاص يدلّ على نجاسة الدم الذي يوجد في البيض ، وهذا مفقود في المقام .

الثاني : أن يكون في المقام دليل يدلّ على نجاسة طبيعى الدم ، بحيث يكون شاملًا لكافة أقسام الدم ، من دون فرق بين قسم وقسم ، فيشمل دم ما له نفس سائلة ، ودم ما لا نفس سائلة له ، ويكون الاستثناء من تحته محتاجاً إلى دليل يدلّ عليه .

هذا ، وقد عرفت فيما تقدّم أنّه لا يوجد عندنا دليل عامٌ يدلّ على نجاسته طبيعياً
الدم ، إلّا أحد أمرين :

الأول : الارتكاز المترسّع المتعقد على نجاسته طبيعياً الدم .

الثاني : التمسّك بموثقة الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام ، وقد تقدّمت في الفرع
الثاني .

ولكن يمكن المناقشة في دلالة الموثقة ، بأنّها لا تصلح لتخصيص قاعدة الطهارة ؛
لأنّ مفاد الموثقة يختص بالنجاست العرضية ، ولا يكون شاملًا للنجاست الذاتية .

وعليه لن تصلح الموثقة للتمسّك بها في إثبات نجاسته طبيعياً الدم ، كما هو
واضح ، فنبقي نحن والارتكاز .

ومن الواضح أنّ الارتكاز دليل لبّي يقتصر فيه على القدر المتيقّن ، وهذا يعني
عدم شموله للدم الموجود في البيضة ، فلا يكون هناك أيّ مانع من جريان أصلحة
الطهارة فيه .

قوله ٥ : «**وأمّا الحكم** بطهارة المتخلّف ، فهو متسلّم عليه ، ومتقاضيه أصلحة
الطهارة؛ بناء على عدم ... إلخ ». .

يستثنى من نجاسته دم الحيوان الذي له نفس سائلة ما يتخلّف في الذبيحة بعد
خروج الدم المتعارف منها . والحكم المذكور من المسلمات في الجملة ، بل قد
استفاضت عليه دعوى الإجماع .

ولا ريب أنّ مقتضى أصلحة الطهارة حين الشك في نجاسته هو الحكم عليه
بالطهارة ، لكن جريانها مشروط بعدم وجود دليل يدلّ على نجاسته طبيعياً الدم ،
وإلّا فمع وجوده سوف يكون مخصوصاً لأصلحة الطهارة ، كما لا يخفى .

هذا ، ولو قيل بوجود دليل يدلّ على نجاسته طبيعياً الدم أمكن حينئذ التمسّك
بسيرة المترسّعة المتصلة بزمان المعصوم ، والدالة على عدم ترتيب آثار النجاست

على الدم الذي يكون متخلّفاً في الذبيحة ، فمع أنّ المسألة كثيرة الابتلاء والدوران ، إلّا أنّنا لم نجد فيها سؤالاً عن الحكم في الملابس المتلطخة بالدم المتخلّف في الذبيحة ، وهذا يكشف عن ترتيب آثار الطهارة عليه .

قوله ٦ : «وَأَمَّا الْحُكْمُ بِالطَّهَارَةِ عَلَى الْخَارِجِ بِالْحَلْكِ مَعَ الشَّكِّ ، فَلَا صَالَةَ عَدْمِ كُونِهِ دَمًا بِنَحْوِ الْعَدْمِ ... إِلَخْ» .

إذا حَلَّ الشخص جسده وخرجت منه رطوبة ، وشك في أنها دم أم لا ، فإنّه يحكم عليه بالطهارة ، ولا يرتب عليه آثار النجاسة .

والسرّ في ذلك يعود إلى أنّ النجاسة حكم يترتب على تحقق العنوان خارجاً ، وهو عنوان الدم ، فما لم يحرز هذا العنوان لا يحكم بالنجلasse ، وإذا شككنا في تتحققه أم لا ، فإنّ المرجع حينئذٍ إلى الأصل المؤمن ، كقاعدة الطهارة بناءً على أنها تجري حتّى في النجاسة الذاتيّة ، كما عرفت ذلك فيما تقدّم ، أو يتمسّك باستصحاب العدم الأزلّي ، فيقال بأنّ هذا السائل الأصفر كان في الأزل من دون أن يتّصف بصفة الدم ، فيشك في اتّصافه بها ، فيستصحب بقاوئه على عدم الاتّصاف .

قوله ٧ : «وَأَمَّا الْحُكْمُ بِالطَّهَارَةِ عَلَى الْمَشْكُوكِ لِظُلْمَةِ ، فَلَذِلْكَ أَيْضًا» .

إذا شك في السائل الموجود على بدنـه أو على لباسـه في أنه دم فيحكم عليه بالنجلasse ، أو أنه قيح - مثلاً - فيحكم عليه بالطهارة ، وذلك بسبب الظلمة المانعة له من تتحقّق الحال والوصول إلى الحقيقة ، ففي هذه الحالة يحكم بطهارة السائل المشكوك في أمره .

والوجه في ذلك التمسّك باستصحاب العدم الأزلّي بالبيان المتقدّم ، ومع عدم القبول بجريانـه ، فعندهـا يتمسّك بأصالة الطهارة ، بناءً على جريانـها في النجاسة الذاتيّة ، كما سبق وبيّنا ، فلاحظ .

قوله ٨: «وَأَمّا عَدْمُ وجوبِ الْاسْتِعْلَامِ، فَلَكُونُ الشَّبَهَةِ مُوْضِعِيَّةً، وَقَدْ اتَّفَقَ عَلَى عَدْمِ لِزَوْمٍ... إِلَخٌ».

في الفرعين السابقين ، هل يجب على المكلَّف أن يعمد إلى الاستعلام ، وترى الحال ، أم لا ؟

ذكر المصنف (دام علاه) -كما هو مختار غير واحد من الأصحاب- أنه لا يجب الاستعلام ؛ وذلك لأنَّهم يفصلون بين ما إذا كانت الشَّبَهَة حكمية فيجب فيها الاستعلام ، وبين ما إذا كانت الشَّبَهَة مُوْضِعِيَّة فلا يجب الفحص والاستعلام فيها . والسر في ذلك : أن جريان البراءة العقلية في الشبهات الحكمية متوقف على عدم ورود البيان من الشارع ، وإنما يحرز عدم ورود بيان من الشارع بعد الفحص عنه ، فمتى وصل المكلَّف إلى عدم وجوده ووصوله ، فعندها يجري البراءة العقلية ، وهذا يعني أن جريانها متوقف على الفحص ، وهو المطلوب .

وأمّا بالنسبة إلى أدلة البراءة الشرعية ، فإنَّها لا إطلاق لها لكي تشمل ما قبل الفحص ، وعليه فلا بد من الفحص ، كما لا يخفى .

وأمّا إذا كانت الشَّبَهَة مُوْضِعِيَّة فلا يجب الفحص ؛ لأنَّ الأدلة مطلقة ، فلاحظ صحيح زرارة المذكور في المتن^(١) .

الخمر والنبيذ المسكر والفقاع

قوله ١: «أَمّا الْخَمْرُ، فَقَدْ اخْتَلَفَ فِي طَهَارَتِهِ وَنِجَاستِهِ تَبَعًا لَاخْتَلَافِ دَلَالَةِ الْرَوَايَاتِ الْكَثِيرَةِ عَلَى... إِلَخٌ» .

اتفق المسلمون على حرمة شرب الخمر ، ووقع الخلاف بينهم في نجاستها وطهارتها ؛ إذ أن القول بنجاستها هو فتوى أكثر أصحابنا قديماً وحديثاً ، ونسب

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٦٦ ، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

الخلاف إلى والد الشيخ الصدوق عليه السلام علي بن بابويه القمي رض ، وإلى الصدوق في كتابه المقنع وكتابه الفقيه ، وإلى ابن أبي عقيل العماني ، وإلى الجعفري ^(١) . ومن المتأخرین حکی الخلاف أيضاً عن المقدس الأردبیلی عليه السلام كما حکی عن المحقق الخوانساري شارح الدرس التشکیک فی النجاسة والمیل إلی الطهارة ^(٢) .

هذا ، ولا يخفى أنّ مقتضى الأصل عند الشك في النجاسة والطهارة هو البناء على الطهارة ، تمسّكاً بقاعدة الطهارة بناءً على جريانها في النجاسة الذاتية ، كما عرفت ذلك فيما تقدّم ، فراجع .

ولذا يحتاج من يقول بالنجلسة فيه إلى الإثبات بدليل يوجب رفع اليد عن مقتضى الأصل ، وإنما كان محکماً ، لذا استدل القائلون بالنجلسة بأمور :

الأول: التمسك بدعوى الإجماع على النجلسة ، ففي **مفتاح الكرامة** للسيد العاملی عليه السلام أنّ الإجماعات على النجلسة أكثر من أن تحصى ^(٣) .

ولكنّ حال هذا الإجماع لا يخفى ؛ إذ قد عرفت غير مرّة عدم صلوج مثله للدليلية ، فإن المدرکية فيه لو لم تكن متعينة فلا أقلّ من أنها محتملة .

الثاني: التمسك بالكتاب العزيز ، وهو قوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ ^(٤) . وتعتمد دلالتها على المدعى على أحد أمرین :

الأول: أن يكون المراد من قوله تعالى : **﴿رِجْسٌ﴾** أي نجس .

(١) المقنع: ٤٥٣ . من لا يحضره الفقيه: ١: ٢٤٨ ، الحديث ٧٥١ . وانظر مختلف الشیعه: ١: ٤٦٩ - ٤٧١ . مشارق الشموس - الطبعة القدیمة - . ٣٢٦: ١

(٢) مجمع الفائدة والبرهان: ١: ٣٠٩ .

(٣) **مفتاح الكرامة**: ٢: ٢٤ .

(٤) المائدة: ٥: ١٥٤ .

الثاني: أن يستفاد من قوله تعالى: ﴿فَاجْتَبِهُ﴾ لزوم مطلق الاجتناب ، وهو معنى النجس ؛ لأنّه لا معنى للنجس غير ذلك . وكلا التقريبين غير تامّ ، أمّا الأوّل ؛ لأنّ الرجس في اللغة ليس بمعنى النجس ، بل هو كُلّ شيء يستقدر ، أو الشيء القذر . وأمّا الثاني ، فالظاهر أنّ الاجتناب ينصرف لما هو المعدودة له هذه الأمور ، فيكون إلى الشرب في الخمر ، فلاحظ .

الثالث: التمسّك بجملة النصوص ، وقد ذكر أنّ النصوص الدالة على نجاسته الخمر تبلغ من حيث العدد عشرين رواية .

وقد ذكر المصنف (دام علاه) في المتن من تلك النصوص موقعة عمّار السباباطي ، وهي من حيث الدلالة على النجاسته تامة .

لكن في مقابل هذه الطائفنة من النصوص توجد أيضًا طائفنة من النصوص يدعى دلالتها على الطهارة ، وقد ذكر المصنف منها رواية الحسن بن موسى الحناط . وتقريب دلالتها على المدعى أن يقال: إنّ السؤال بحسب الظاهر منصب على محذور النجاسته بسبب إصابة الخمر ، فكأنّ السائل توهّم وجود محذور نتيجة إصابة الخمر للثوب ، فعمد إلى سؤال الإمام علي عليه السلام عن ذلك ، فأجابه عليه السلام بنفي البأس ، وعدم المحذور ، ف تكون نصًا في الطهارة؛ لأنّ مفاد نفي البأس هو ذلك .

هذا ، وقد يناقش فيها من جهة السنّد بسبب اختلاف نسخ الوسائل ، ففي بعضها الحسن بن موسى الحناط ، وفي بعضها الآخر الحسين بن موسى ، والموجود في نسخة التهذيب والاستبصار ، هو الحسين وليس الحسن .

وبناءً على أنّ الموجود هو الحسين لا الحسن ، فسوف تكون الرواية ساقطة عن الاعتبار ؛ وذلك لأنّ الحسين لم تثبت وثاقته .

كما أنّ الحسن لو كان هو الموجود لكان أيضًا ممّن لم تثبت وثاقته ، إلّا بناءً على

رواية ابن أبي عمير عنه ، فإن قبلت الكبرى الموجودة في العدة من أن الشّاثة لا يرون ولا يرسلون إلا عن ثقة^(١)بني على وثاقته ، أمّا لو منع من قبولها لأي مانع من الموانع المذكورة في كلام بعض الأعاظم بِاللهِ أَوْ أَغْرِيهِ ، فلن يبني على وثاقته . وعلى أي حال ، بناءً على كونها معتبرة سندًا ، ولا أقلّ أنّ هناك ما هو معتبر سندًا من الروايات الدالة على الطهارة ، بل في دلالتها - كرواية الحنّاط - تمامًا من حيث الظهور ، وأنّها نصّ في ذلك ، فكيف يمكن التوفيق والجمع حينئذ؟

قد يقال بالجمع العرفي ، وذلك بأنّه لما كانت أخبار الطهارة صريحة في الطهارة ، وأخبار النجاسة ظاهرة في ذلك ، فيلزم أن تأول الثانية ، بأن يحمل ما دلّ على النجاسة على التنزه ، ويكون الأمر بالغسل ليس من باب الوجوب ، بل من باب الاستحباب .

لكن الإنصاف عدم امكانية القبول بهذا الجمع ؛ ضرورة أنّ في أخبار النجاسة أيضًا جملة من النصوص الصريحة في النجاسة فلا مجال للقول بهذا أصلًا .

هذا ، وقد يقال باللجوء للترجيح بعدما ثبت عدم إمكانية إجراء الجمع العرفي ؛ لأن المعارضه تكون مستقرّة ، وسوف نستند إلى المرجح الخاص في المقام ، ولن نعمد إلى اللجوء للمرجحات العامة ، ونعني بالمرجح الخاص هو ما ذكره المصنف في المتن من معتبرة على بن مهزيار^(٢) . على أساس أن الإمام عليه السلام بعد نظره إلى كلتا الطائفتين المتعارضتين قام بتقديم أخبار النجاسة على أخبار الطهارة .

وأشكّل على ذلك المصنف بما جاء في كلام غير واحد من الأعلام : بأنّ رواية على بن مهزيار لا تصلح للتحكيم بين روايات النجاسة والطهارة ؛ لأن قوله عليه السلام : «**خُذْ بِقَوْلِ أَبِي عَبْدِ اللهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ**» لا يقتضي إسقاط أخبار الطهارة عن الحجّيّة ؛ وذلك لعدم

(١) عدة الأصول : ١ : ١٥٤ .

(٢) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٦٨ ، الباب ٣٨ من أبواب النجاسات ، الحديث ٢ .

وجود تعارض مستقرّ بين الروايتين اللتين ذكرهما السائل في سؤاله ، بل هما قابلتان للجمع العرفيّ ؛ لأنّ ظهريّة الرواية الأولى التي ذكرت في السؤال من الرواية الثانية ، بحيث يرى العرف إمكانية حمل الرواية الثانية على التنزيه ، فيكون قوله عليهما السلام : «خُذْ بِقَوْلِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ» لذاً على ترجيح العمل بالرواية الثانية المحمولة على التنزيه جمعاً بينها وبين الرواية الأولى ، وهذا يعني أنها لا تصلح للتحكيم كما بيننا بين الروايتين .

هذا ، وقد يقال بأنّ المعارضة بين الطائفتين من النصوص مستقرّة ، فلا بدّ من اللجوء للمرجحات ، وتقديم أخبار النجاسة على أخبار الطهارة ؛ ضرورة أنّ أخبار النجاسة موافقة للكتاب ، وأخبار الطهارة مخالفة له ، فلاحظ قوله تعالى : ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾^(١) ، وقد تقدّم منّا تقريب دلالة الآية الشريفة بحيث تكون دالة على المدعى ، وثبتت النجاسة للخمر ، فلانعيد .

فإنّه يقال : إنّ الترجيح بالموافقة للكتاب يعتمد على تمامية دلالة الآية الشريفة على نجاسة الخمر ، وقد عرفت فيما تقدّم عدم صلويتها في إثبات ذلك ، فعليه لا يمكن البناء على وجود موافق للكتاب من الطائفتين .

من هنا بنى المصنّف أنه لمّا لم يكن في البين ما يصلح للترجح بعد استقرار المعارضة ، فلا مناص من التساقط ؛ لما قرر في الأصول من أنّ القاعدة الأولى في التعارض هي التساقط ، وبعد التساقط سوف يكون المرجع حينئذ هو أصلّة الطهارة ، بناءً على عدم اختصاص جريانها بالشبهات الموضوعية ، بل تجري في الحكمية والموضوعية سواء . نعم ، الاحتياط بالاجتناب حسن على كلّ حال .

هذا ، ويمكن ذكر تقريب آخر يفيد نفس النتيجة التي وصل إليها المصنّف عليهما السلام ،

(١) المائدة ٥ : ٩٠ .

وهو الاستفادة من مسلك ذكره بعض الأكابر رض ، وهو مسلك تعارض الرتب ^(١) ، وحاصله : إذا كانت هناك عدّة طوائف من النصوص وكان بينها تعارض ، فاللازم أن تصنّف هذه النصوص كل طائفة طبقاً لدرجة دلالتها إلى عدّة رتب ، ويكون إجراء التعارض بين كل رتبة في الطائفة الأولى وما يقابلها في الطائفة الثانية ، فإذا بقي في إحدى الطائفتين رتبة ليس لها ما يقابلها في الطائفة الأخرى كانت هي المرجع لفتوى الفقيه ، ولا تصل النوبة إلى الأصل العملي .

ولو جئنا لتطبيق ذلك على المقام نجد أن هنا طائفتين تدللان على النجاسة :

الأولى : ما كان كالتصريح في دلالته على النجاسة ، مثل رواية السباباطي التي تضمنت : «*لَا يُجزِيه حَتَّى يَدْلُكَه بِيَدِه، وَيَغْسِلَه ثَلَاثَ مَرَاتٍ*» ، فإن هذه الرواية تأبى أن تحمل على التنزه عرفاً .

الثانية : ما كان دالاً على النجاسة بالظهور العرفي ، مثل رواية محمد بن مسلم .

أما روايات الطهارة التي تمّت دلالتها فهي على ثلاث رتب :

الأولى : ما كان كالتصريح في طهارة الخمر ، مثل رواية الحسين بن أبي سارة ورواية علي بن رئاب ؛ لأن استفادة الطهارة منها من خلال المدلول الالتزامي الناجم من الترخيص في الصلاة في الثوب الملوث بالخمر .

الثانية : ما دلّ على الطهارة بالظهور العرفي .

الثالث : ما دلّ على الطهارة بالإطلاق .

وعلى هذا ، فسوف يقع التعارض بين الرتبتين الأولىين في الطائفتين ويساقطان ، وعندها يرجع إلى الإطلاق الدال على الطهارة في الرتبة الثالثة .

قوله ٢ : «**وَأَمَّا النبِيذُ وَالمسْكُرُ المَاءُعُ ، فَلَا إِشْكَالٌ فِي حِرْمَتِه لِصَحِيحَةِ**

(١) شرح العروة الوثقى للشهيد الصدر : ٣ : ٣٥٦ .

عليّ بن يقطين ... إلخ » .

المعروف والمشهور بين الأعلام هو الحكم والبناء على حرمة النبيذ والمسكر المائع ، فلا يجوز شربهما ، ويستفاد ذلك من صحة علیّ بن يقطین التي ذكرت في المتن^(١) ، وتشتمل الإشارة إلى أنّ داعي الحرمة في الخمر تعود إلى العاقبة ، لا للاسم ، وهذا يفيد أنّ كلّ ما كان مشتملاً على ما تشتمل عليه الخمرة يكون حكمه هو حكمها .

لكنّ الكلام في نجاستهما ، ومقتضى ما تقدّم من عدم نهوض دليل يدلّ على نجاسة الخمر ، يصعب عندها التمسّك بشيء لإثبات نجاسة هذين ، كما لا يخفى .

قوله ٣ : « وأمّا الفقّاع ، فهو إما خمر حقيقة ذو اسكار ضعيف ، أو خمر ، تنزيلاً لمكاتبة ابن فضال ... إلخ ». .

انتهـج المصنـف (حفـظه الله) المنهـج الذي سـار عـلـيه جـملـة من الفـقهـاء قـدـماء وـمـتأـخـرون بـعـدـ عنـوان مـسـتـقـلـ لـلـفـقـاع وـجـعلـه قـسـيمـاً لـلـخـمـرـ . وـعـلـى أـيـ حالـ فقد تـعـدـدت دـعـاوـى الإـجـمـاعـ بـيـنـ أـعـلـامـنا عـلـى نـجـاسـةـ الفـقـاعـ .

لـكـنـ قدـ عـرـفـتـ مـنـاـ غـيرـ مـرـأـةـ أـنـ التـمـسـكـ بـالـإـجـمـاعـ فـيـ أـيـ مـسـائـلـ للـدـلـيـلـيـةـ رـهـيـنـ توـفـرـ أـمـرـيـنـ مـاـ لـمـ يـتوـفـرـ فـلـنـ يـصـلـحـ التـمـسـكـ بـهـ حـيـئـذـ .

وـالـظـاهـرـ أـنـ الـأـمـرـيـنـ الـمـشـارـ إـلـيـهـمـ غـيرـ مـتـوـفـرـيـنـ فـيـ المـقـامـ ، فـلـاـ يـمـكـنـ الـبـنـاءـ عـلـىـ صـلـوـحـهـ لـذـلـكـ .

وـعـلـىـ أـيـ حالـ ، فـقـدـ ذـكـرـ المـصـنـفـ (دامـ عـلـاهـ) لـلـاسـتـدـلـالـ عـلـىـ النـجـاسـةـ بـمـعـتـبرـةـ ابنـ فـضـالـ^(٢) ، وـقـدـ تـضـمـنـتـ تـطـبـيقـ عـنـوانـ الخـمـرـ عـلـىـ الفـقـاعـ . وـتـقـرـيبـ دـلـالـتـهـاـ عـلـىـ

(١) وسائل الشيعة : ٢٥ : ٣٤٢ ، الباب ١٩ من أبواب الأشربة المحرامة ، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة : ٢٥ : ٣٦٠ ، الباب ٢٧ من أبواب الأشربة المحرامة ، الحديث ٢.

المدّعى أن يقال: إن التطبيق الوارد في المكاتبة إما أن يكون تطبيقاً عنائياً، وإما أن يكون تطبيقاً حقيقياً، فإن كان تطبيقاً عنائياً كفانا التمسّك بإطلاق التنزيل لترتيب جميع الآثار، ومنها النجاسة. وإن كان التطبيق تطبيقاً حقيقياً، فثبتت النجاسة للفقاع ظاهر بلحاظ أنه من أفراد الخمر، وقد حكم الشارع بنجاسة الخمر.

وعلى أي حال، ما ينبغي صرف الجهد إلى بيانه وتحقيقه هو حقيقة الفقاع، وبيان ماهيّته، فإنّ فيه أقوالاً:

منها: إنه اسم لما يتّخذ من الشعير فقط، وقد عرف بهذا في كلمات اللغويين.

ومنها: ما جاء في روض الجنان، قال الشهيد: «إن النهي عن الفقاع لمّا كان معلقاً على التسمية ثبت له ذلك، سواء عمل من الشعير أم من غيره، إذا حصلت فيه الخاصيّة وهي النشيش»، ورتب على ذلك أنّ ما يوجد في الأسواق مما يسمى فقاعاً يحظر بتحريمه تبعاً للاسم.

هذا، وما ينبغي أن يقال: إن الفقاع إما أن يكون موضوعاً لكلّ شراب حصلت فيه الصفة -أعني الإزياد- دون أخذ منشأ معين في التسمية، وإما أن يكون موضوعاً للشراب المتّخذ من الحبوب كالشعير والقمح والذرة.

فعلى الأول، يصحّ ما أفاده الشهيد الثاني، لأجل أنّ الحكم قد علق على التسمية، فلا بدّ أن يشمل كلّ ما ينطبق عليه عنوان الفقاع حقيقة، سواء كان متّخذًا من الشعير أم من الزبيب.

أمّا على الثاني، فإنّ الحكم يختصّ بدائرة خاصة ببناءً على عدم مساواة الغليان للإسكار، ويحتاج في غير تلك الدائرة إلى ضمّ الإسكار.

هذا، والصحيح أنّ الفقاع مخصوص بما يكون متّخذًا من الشعير. نعم، قد استعمل في ما بعد في دائرة أوسع لكن لم يثبت هذا الاستعمال في زمان صدور النصوص الدالة على تحريم الفقاع، وللبحث عن هذا الموضوع وحقيقة مستوى

أعلى ، فليطلب من هناك .

قوله ٤ : « وَأَمّا الْعَصِيرُ الْعَنْبَى ، فَلَا إِشْكَالٌ فِي حِرْمَتِهِ بِالْغَلِيَانِ قَبْلَ ذَهَابِ ثَلِيَّهُ ، وَلَا خَلَافٌ فِي ... إِلَخ ».»

لا إشكال في حرمة العصير العنبي بعد الغليان وقبل ذهاب ثلثيه ، سواء كان غليانه بالنار أم كان غليانه بنفسه ، وقد ادعى اتفاق أعلامنا على ذلك ، بل جزم بعضهم بتحقق الإجماع عليه ، وأن العصير العنبي حرام بعنوانه ، سواء أسكر أم لم يسكر ، مالم يذهب ثلثاه .

ولا يخفى أن هذا الإجماع لكي يصلح دليلاً للمدعى يحتاج إلى توفر أمرين فيه ذكرناهما غير مرّة ، فما لم يتوفراً لن يصحّ الاعتماد عليه في إثبات المدعى .

والظاهر أنّهما غير متوفّرين ؛ ضرورة أن قدماء الأصحاب رض كالشيخ المفید والشيخ الطوسي في المبسوط ، والحلبي في الكافي وسلام في المراسم لم يتعرّضوا للحديث حول العصير العنبي وبيان حرمة شربه ؛ إذ أنّ عباراتهم خالية من ذكره في مقابل الخمر والمسكر والفقاع ، ومن الواضح أنّ هذا يوجب على أقل التقادير التوقف في قول هؤلاء بالحرمة فيه .

على أن هناك ما يصلح دليلاً للمدعى ، مما يعني عدم انحصر الدليل في خصوص الإجماع ، وبالتالي يصعب إحراز كونه إجماعاً كاسفاً عن قول المعصوم عليه السلام ، بل يكون عندها من الإجماعات المدرکية .

وكيفما كان ، فقد ذكر المصنف (دام علاه) الاستدلال لإثبات ذلك بواسطة النصوص ، وأشار إلى صحيحة عبد الله بن سنان منها ، وهي مذكورة في المتن ^(١) .

والظاهر أن دلالتها على المدعى - أعني الحرمة - تامة لا كلام فيها ، لكن الكلام

(١) وسائل الشيعة : ٢٥ : ٢٨٢ ، الباب ٢ من أبواب الأشربة المحرام ، الحديث ١.

في تحديد نوع هذه الحرمة ، فهل هي حرمة في مقابل الحرمة الثابتة للخمر والمسكر والفقاع ؟ أم أنها حرمة من حرمة الخمر والمسكر ؟ وهذا يعني أنّ ها هنا احتمالين :

الأول : أن يقال بأنّ الحرمة الثابتة للعصير العنبي هي تخصيص لأدلة الحلية العامة في عرض تخصيص تلك الأدلة بما دلّ على حرمة الخمر والمسكرات ، وعندها سوف تكون الحرمة حكماً واقعياً متربّاً على العصير العنبي متى تحقق له الغليان .

الثاني : أن تكون حرمة العصير العنبي من حرمة الخمر والمسكر ، فليست تخصيصاً آخر طرأ على أدلة الحلية ، وهذا يعني أنّ الحرام من العصير العنبي ما يكون منه مس克拉ً ، وهذا يستدعي تقييد ما دلّ على حرمتة لو كان مطلقاً بما إذا كان مس克拉ً .

ثم إنّه وقع الكلام بين الأصحاب في نجاسة العصير العنبي بعد الغليان وقبل ذهاب الثلثين منه ، والأقوال في المسألة ثلاثة :

الأول : الحكم بظهور العصير العنبي مطلقاً ، وهو المنسوب إلى كثير من المتأخرین^(١) .

الثاني : الحكم بنجاسة العصير العنبي مطلقاً ، وقد اختاره الوحيد البهبهاني^(٢) .

الثالث : التفصيل بين ما إذا كان قد غلى بنفسه فيحكم عليه بالنجاسة ، وبين ما إذا كان يغلي بالنار فيبني على كونه ظاهراً شرط أن لا يكون مس克拉ً .

هذا ، ويستدلّ للقول الأول من الأقوال السابقة وبالتالي :

الأول : التمسّك بالإجماع المدعى في كلمات غير واحد من الأصحاب ،

(١) انظر: جواهر الكلام: ٦: ١٧. مصباح الفقيه: ١: ٥٥٣. الحدائق الناضرة: ٥: ١٢٢.

(٢) الرسائل الفقهية: ٩٦.

كالمقداد السيوري في كنز العرفان ، وفي أطعمة التنقیح الرائع ، وكذا في كتاب مجمع البحرين للشيخ الطريحي^(١) .

ويكفي لردّ مثل هذا الإجماع افتقاده للأمر الثاني مما يعتبر توفره في كل إجماع يدعى في مقام الاستدلال ؛ لأنّ في البين ما يصلح دليلاً على المدعى غيره ، فيصعب البناء على القبول به .

الثاني : إنّ الخمر يصدق على العصير العنبـي المغلـي مطلقاً ، سواء كان غليانه بنفسه أم كان بالنار ، ولما كان الخمر صادقاً عليه ، فهذا يوجب شموله لحكم الخمر من حيث الحرمة والنجاسة . ولا يخفى ضعف هذا الدليل ، وعدم صلوجه للاستدلال لوجود الفرق بين الموردين .

الثالث : التمسّك لذلك بصحيحة معاوية بن عمّار ، وقد ذكرها المصنّف (دام مجده) في المتن . وتقرّيب دلالتها : إنّ إطلاق الخمر على العصير المغلـي إمّا أن يكون من الإطلاق الحقيقـي ، أو من الإطلاق التعبـدي ومن باب الإلحاق ، ومن الواضح أنّه على كلا المحتملين سوف تكون أحكام الخمر لاحقة للعصير العنبـي المغلـي ، ومنها النجاسة .

هذا ، ولا يخفى أنّ هذه الصحبيـة قد روـيت في الكافـي وفي التهـذـيب^(٢) ، وإنـما تصلـح للاستدلال عـلى المـدعـى وفقـاً لرواـية التـهـذـيب دون رواـية الكـافـي ؛ لأنـها وفقـاً لرواـية التـهـذـيب تـشـتـمل عـلى كـلمـة (خـمـرـ) بـيـنـما هي عـلى رواـية الكـافـي لا تـضـمـنـ ذلك .

ومن هنا وقع الكلام بين الأصحاب في كيفية العمل في هذه الحالة ، فذكرت عدـة وجـوهـ :

(١) كنز العرفان : ١: ٩٤ . التنقیح الرائع : ٤: ٥١ . مجمع البحرين : ٣: ١٩٢ .

(٢) الكافـي : ٦: ٤٢١ ، الحديث ٧ . تـهـذـيب الأـحـکـامـ : ٩: ١٢٢ ، الحديث ٥٢٦ .

أولها: أن يرجع إلى القاعدة المعروفة ، والتي تقضي بتقديم أصلالة عدم الزيادة على أصلالة عدم النقيصة عند الدوران بين الزيادة والنقيصة ، على أساس أن احتمال الزيادة أبعد من احتمال النقيصة ، وعليه يبني على الاعتماد على رواية التهذيب التي تضمنَت كلمة (خمر) .

لكن قد يشكل على تطبيق القاعدة المذكورة في المقام ، بأنه إنما تطبق إذا كان الناقلان متساوين من حيث الضبط ، أمّا إذا كان أحدهما أضبط من الآخر فلاريب في أنه يترجح الأخذ بالمتن الذي ينقله الأضبط ، حتى لو كان فيه نقيصة ؛ لأنّه لا يبني حينئذٍ على أصلالة عدم الزيادة .

ومن الواضح أنّ شيخنا الكليني رحمه الله أضبط من الشيخ رحمه الله ، بل ذكر غير واحد من أصحاب الفن المهرة كثرة اشتغال التهذيب على السهو والغفلة ، والزيادة والنقيصة ، في متون الأخبار والأسانيد .

إلاّ أنه لا يمكن الركون لهذا الوجه ؛ وذلك لأنّه إنما تجري القاعدة المذكورة إذا كان التساوي بين الناقلين معلوماً ، وهو في المقام غير محرز ؛ لأنّنا نتحمل أن يكون طرف المعارضة ليس الكليني والشيخ ، بل محمد بن يحيى ، وهذا لم يثبت رجحانه على شيخ الطائفة رحمه الله ، كما نتحمل أن يكون طرف المعارضة هو الكليني المدعى رجحانه على الشيخ ، ومع عدم الإحراز يصعب الاستناد للقاعدة المذكورة .

ثانيها: أن يقال بتقديم النسخة التي لا تشتمل على كلمة (الخمر) بالبيان التالي :

إنّ مصدر الرواية التي وردت في التهذيب هو كتاب أحمد بن محمد ؛ لأنّه صرّح في التهذيب والاستبصار أنه يبدأ بذكر الراوي الذي أخذ الرواية من كتابه ، وقد ابتدأ في هذه الرواية بأحمد بن محمد ، وطريق الشيخ إليه ، سواء كان المقصود منه البرقي أم الأشعري - يشتمل على الكليني ، فإذا كان الواسطة بنفسه - وهو الكليني - قد أخبر بعدم وجود كلمة (خمر) فلا حاله يتقدّم نقله ، وهو أسبق من الشيخ رحمه الله .

ويكفي لردّ هذا الوجه أنَّ طرق الشيخ إلى الأُشعري لا تنحصر بخصوص الكلينيِّ، بل له طريق آخر لا يمْرُّ بواسطة الكلينيِّ.

ثالثها: البناء على أنَّه لا مرْجح لأحدهما على الآخر فيتساقطان، وعندها يؤخذ بالقدر المتيقَّن، وهو المتن الذي لا يشتمل على لفظة (خمر).

وما ذكر صحيح إذا لم يكن هناك ما يوجب ترجح إحدى النسختين على الأخرى، وإنَّما مع وجوده لا تصل النوبة إليه. وهذا يستوجب النظر في بقية الوجوه فإن لم يتم شيء منها لجأ إليه، وإنَّما فلا.

رابعها: البناء على عدم ثبوت الزيادة في نسخة التهذيب؛ لأنَّ صاحبِي الوسائل والوافي رحمه الله نقلَا الرواية عنه دون أن تشتمل على الزيادة المذكورة، وهذا يعني أنَّ هناك اختلافاً بين نسخ التهذيب نفسها فتساقط ، ويبقى متن رواية الكافي دون معارض؛ لأنَّ معارضة نسخة التهذيب فرع ثبوتها، وهي متوقفة على ثبوت الزيادة فيه، ولم يثبت ذلك، فلا يمكن ادّعاء المعارضه لما جاء في الكافي.

لا يقال: إنَّ الاختلاف الحاصل بين نسخ التهذيب لا يمنع من البناء على حصول المعارضه لنسخة الكافي؛ لأنَّ صحة النسخ المذكورة ليست على مستوى واحد، ولما كانت النسخة المشتملة على الزيادة نسخة معتمدة فلن يعارضها غيرها، وعليه تكون معارضه لنسخة الكافي.

فإنه يقال: إنَّ نسخ التهذيب التي لم تشتمل على الزيادة المذكورة لا تقلُّ من حيث الاعتبار والصحة عن النسخة التي تضمنتها، وهذا يمنع من وجود ما يرجح أحدها على الآخر، فلا يكون هناك ما يعارض نسخة الكافي.

وأجاب عنه بعض الأعظم رحمه الله بحصول الاشتباه من العلمين صاحبِي الوافي والوسائل رحمه الله لكثرة نقل الزيادة المذكورة عن الشيخ رحمه الله في كتابه التهذيب، ما يكشف عن أنَّ أكثر نسخ الكتاب مشتملة عليها، ووجود نسخة من الكتاب عند

صاحب الوافي والوسائل غير مشتملة على الزيادة المذكورة يعني أنها نسخة غير دارجة ولم يذكرها ، وعليه لا بد أن يتبناها على النقيصة في النسخة غير المعروفة الموجودة عندهما ، ولما لم يتبناها على ذلك نكتشف اشتتمال النسخة الموجودة عندهما أيضاً على الزيادة المذكورة ، وإنما ترك نقلها اشتباهاً برواية الكليني .

وما أُفید فیہ احتمالاں :

الأول: أن يكون مراده حصول الاطمئنان الشخصي بوجود الزيادة في النسخة الصحيحة من التهذيب ، وما لم يشتمل عليها من نسخه فهو اشتباه . وهذا الاحتمال عهده على مدعيه ، فإنه كيف يحصل الاطمئنان مع وجود نسخة لم تنقل الزيادة .

الثاني: أن يكون مراده البناء على وجود الزيادة من حيث القواعد ، على أساس أن مقتضى القواعد هو الالتزام بكون الزيادة موجودة ، لكون أكثر نسخ التهذيب - مثلاً - تشتمل عليها ، وما لا يشتمل عليها من القلة بمكان .

ويجاب عنه : أنه لم يثبت أن أكثر نسخ التهذيب خاصة في زمان صاحب الوافي والوسائل كانت تشتمل على الزيادة المذكورة ، كما لم يثبت أن النسخ التي لم تكن مشتملة على هذه الزيادة كانت نسخاً غير دارجة ولا معروفة ، خصوصاً وأنهما قد صرحاً بوجود طريق معتبر لما نقلوا عنه ، وهذا يعني اعتبار النسخة التي نقلها عندهما ، ولهذا لم يتبناها على وجود النقيصة فيها .

إن قلت: إن جميع ما ذكرتموه صحيح ، إلا أن المشكلة أن ذلك كله كان منشؤه حصول الغفلة والاشتباه منهمما ، فإنهما قد وقعا في ذلك ؟

قلت: إن وقوعهما في الغفلة والاشتباه منفي بجريان أصلالة عدم الغفلة ، وهذا يجعل ما صدر منهما على وفق القواعد والضوابط .

ولا ينحصر الأمر في خصوص الوجوه المذكورة التي ذكر أغلبها بعض الأكابر .

في كتابه **البحوث**^(١)، وأجاب عنها ، وعلق على كلامه لله من جاء بعده ، بل هناك وجه آخر أعرضنا عن ذكرها حذراً من الإطالة ، يمكن للقارئ ملاحظتها في كلمات الأعلام ، وتحقيق المطلب أكثر يكون في مستوى أعلى إن شاء الله تعالى .

وأمّا الدلالة ، فقد أجاب عنها المصنف بأجوبة ثلاثة :

الأول: إنّ مقتضى تنزيل العصير منزلة الخمر ، سواء كان التنزيل حقيقياً أم كان تعبدياً ، كون نجاسة العصير المغلبي فرع القول بنجاسة الخمر ، فما لم تثبت نجاسته لن تثبت نجاسة العصير .

الثاني: إنّ البناء على نجاسة العصير العنبّي يتوقف على إثراز صدق عنوان البختيج عليه ، وهو الذي نزله الإمام عليه السلام في الرواية منزلة الخمر ، ولم يثبت إطلاق التسمية المذكورة على العصير العنبّي المغلبي . نعم ، قد يكون حصة خاصة منه وهو خصوص ما استمر به الغليان حتّى أصبح ثخيناً (غليظاً) ، ومن الواضح أنّ تنزيل حصة خاصة من العصير العنبّي لوجود احتمال الإسكار فيها نتيجة الحالة التي وصلت إليها لا يوجب سراية الحكم على جميع أفراد ومصاديق العصير العنبّي المغلبي .

وبعبارة أخرى: بعد التسليم بنجاسة البختيج لنجاسة الخمر ، إلا أنّ البختيج ليس مطلق العصير العنبّي المغلبي ، بل هو حصة خاصة منه ، وهناك حصة أخرى من العصير المغلبي لا ينطبق عليها هذا العنوان ، وبالتالي تكون النجاسة الثابتة مختصة بهذه الحصة دون بقية الحصص الأخرى .

الثالث: يتوقف الحكم بنجاسة العصير المغلبي على إثراز إطلاق التنزيل للعصير على الخمر في جميع الجهات ، فيلتزم أنّ ما كان ثابتاً للخمر يكون ثابتاً للعصير ، فكما أنّ الخمر يحرم شربها ويحكم بنجاستها ، فكذلك يحكم بحرمة شرب العصير

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى للشهيد الصدر : ٣ : ٥.

المذكور ونجاسته .

إلا أن الإطلاق المذكور ليس محراً؛ لأنَّ من المحتمل جداً أن تكون الغاية من التنزيل ملاحظة خصوص حرمة الشرب دون النظر لبقية الأحكام الأخرى المترتبة على المنزَل عليه ، ويساعد على ذلك وجود لفظة : « لا تشربُ ». وعليه لن يحكم بنجاسة العصير العنبي المغلي قبل ذهاب ثلثيه .

ومع عدم ثبوت دليل على القول بالنجاسة يحكم بظهورته ، تمسّكاً بالاستصحاب ، فإنَّ هناك يقيناً بظهورته قبل الغليان ، ويشكُّ في ذلك بعد حصوله ، فيستصحب بقاء الطهارة .

لا يقال: إن الاستصحاب لا يجري في الشبهات الحكمية ، بل هو مختص بالشبهات الموضوعية ، وذلك لحصول المعارضة بين أصلالة عدم الجعل الزائد ، والمج wool .

فإنَّه يقال: إنَّ القائلين بعدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية يفصلون بين الأحكام الإلزامية والأحكام الترخيصية ، فيقررون عدم جريانه في الأول منها لحصول المعارضة المذكورة دون الثاني ؛ لعدم حاجة الأحكام الترخيصية للجعل .

ولا يخفى أنَّ مقامنا من موارد الأحكام الترخيصية ، فلا مانع من جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية فيه .

ثم إنَّ لو لم يقبل بجريان الاستصحاب للمنع من التفصيل المذكور ، أمكِن الاستناد إلى أصلالة الطهارة بناء على القول بجريانها في موارد الشك في النجاسة الذاتية ، كجريانها في النجاسة الطارئة^(١) .

(١) لا يخفى أنَّ النجاسة قد تكون عارضة ، كما لو شكَّ في تنَجَّس الثوب أو الماء مثلاً بمقابلاته لواحد من الأعيان النجسة ، وأخرى تكون النجاسة ذاتية ، كما لو شكَّ في نجاسة الحديد أو الكافر أو الخمر ، والفرق بين الموردين: أنَّ الشكَّ في النجاسة العارضة ناشئ من «

قوله ٥ : «وَأَمّا العصير الزيبيٰ ، فَلَا إِشْكالٌ فِي طهارته ؛ لِعَدْمِ مَا يُوجِبُ احْتِمَالَ الْعَدْمِ ، وَإِنّمَا الإِشْكالُ ... إِلخٌ» .

ذكر غير واحد من الأصحاب الحكم بعدم نجاسة العصير الزيبيٰ ، ويكتفي في إثبات ذلك عدم وجود ما يوجب احتمال النجاسة ، فعدم الدليل على النجاسة دليل على عدمها ، وعليه يكون مقتضى أصلية الطهارة البناء على طهارته .

لكن وقع الكلام في حرمة شربه ، وقد استدلّ لذلك بوجوه :

الأول : التمسّك بالنوصوص التي دلت على حرمة شرب العصير المغلبيٰ ، ولا ريب في أن العصير الزيبيٰ يصدق عليه عنوان العصير ، فتشمله بمقتضى العموم أو الإطلاق .

نعم ، يبقى الكلام في كيفية تصوير انطباق عنوان العصير عليه ، فيقال : إن العصير من العصر ، وهو استخراج ماء الشيء مطلقاً ، سواء كان أصلياً أم كان عارضياً ، ابتدائياً أم مسبوقاً بعمل .

» جهة احتمال طرورة نجاسة عارضة على الشيء ، وهذا بخلافه في النجاسة الذاتية ، فإن الشك لا يعود لذلك ، بل يرجع للشك في ذات الشيء وأنه بنفسه نجس أم لا . وقد يشكك في شمول القاعدة للموردين ، النجاسة العارضة والذاتية ، فتخص بالنجاسة العارضة دون الذاتية ، بدعوى أن التعبير بكلمة : «قدر» ، التي وردت في الموثقة ، والتي هي عمدة دليل أصلية الطهارة ، مختص بالأشياء التي يتحمل طرورة القذارة عليها بعد أن لم تكن قدرة في نفسها .

على أنه لو منع من الاختصاص المذكور أمكن البناء على وجود إجمال في الموثقة من حيث الدلالة على الشمول للنجاسة الذاتية ، فيقتصر على القدر المتيقّن ، وهو النجاسة العارضة .

إلا أن المعروف بين الأعلام البناء على الشمول ، وعدم التفصيل بين النجاسة العارضة والنجاسة الذاتية ، وتفصيل ذلك يتطلب من البحث في القواعد الفقهية .

وقد ذكرت عدّة إجابات عن هذا الوجه كلّها تصب في نفي انطباق عنوان العصير عليه :

منها: ما جاء في كلام الفقيه صاحب **الحدائق** من أن العصير إنما يطلق على الأجسام المحتوية على الماء والتي يراد استخراج الماء منها ، كالعنبر والرمان والبطيخ ونحو ذلك ، وأمّا الأجسام الصلبة التي ليس لها ماء حتّى يستخرج ، وإنما لها حلاوة أو حموضة ، ويراد استخراج حلاوتها أو حموضتها ، مثل الزبيب والتسلق ، ونحو ذلك ، فإنه يستخرج ما فيها من الحلاوة أو الحموضة ، إمّا بنبذها في الماء ونقعها فيه زماناً يخرج حلاوتها أو حموضتها إلى الماء ، أو مرسها في الماء من أول الأمر من غير نقع ، أو غليها بالنار لأجل ذلك ، ولا ينطبق على هذا كله عنوان العصير ، بل يطلق عليه النقيع أو المريس ، وعليه لا تكون أدلة حرمة العصير المغلبي شاملة لمثل العصير الزبيبي .

الثاني: التمسّك بالخبر المنقول عن أصل زيد النرسـي ، قال : سئل أبو عبد الله عـلـيـهـالـحـرـفـ عـنـ الرـبـيـبـ يـدـقـ وـيـلـقـيـ فـيـ الـقـدـرـ ، ثـمـ يـصـبـ عـلـيـهـ المـاءـ وـيـوـقـدـ تـحـتـهـ ، فـقـالـ : لـأـتـكـلـهـ حـتـّـىـ يـذـهـبـ الـثـلـاثـ وـيـبـقـىـ الـثـلـاثـ ، فـإـنـ النـارـ قـدـ أـصـابـتـهـ . قـلـتـ : فـالـرـبـيـبـ كـمـاـ هـوـ يـلـقـيـ فـيـ الـقـدـرـ وـيـصـبـ عـلـيـهـ المـاءـ ، ثـمـ يـطـبـخـ وـيـصـفـيـ عـنـهـ المـاءـ ؟ فـقـالـ : فـكـذـلـكـ هـوـ سـوـاءـ ، إـذـاـ أـدـدـتـ الـحـلـاوـةـ إـلـىـ الـمـاءـ فـصـارـ حـلـواـ بـمـنـزـلـةـ الـعـصـيرـ ثـمـ نـشـ منـ غـيـرـ أـنـ تـصـيبـهـ النـارـ ، فـقـدـ حـرـمـ ، وـكـذـلـكـ إـذـاـ أـصـابـتـهـ النـارـ فـأـغـلـاهـ فـقـدـ فـسـدـ»^(١) .

وثاقة زيد النرسـي

وقد أشكل عليه المصنف (دام علاه) من حيث السند ، وبالتالي :

أولاً: لم تثبت وثاقة زيد النرسـي .

(١) مستدرك الوسائل : ١٧: ٣٨ ، الباب ٢ من أبواب الأشربة المحرمة ، الحديث ١.

ثانياً: لم تثبت صحة نسبة الأصل المذكور إليه ، لعدم طريق معتبر إليه .
أمّا بالنسبة للإشكال الأولى ، فأقول : وقع الخلاف بين علماء الرجال في حال زيد النرسى ؛ وذلك لأنّ علماء الرجال لم ينصّوا عليه بشيء من حيث الوثاقة والضعف ، ولذا قد يقال بأنه من المجاهيل .

نعم ، ذكر النجاشي أنه روى عن أبي عبد الله وأبي الحسن عليهما السلام ، وأنّ له كتاباً يرويه جماعة^(١) .

وعده الشيخ رضي الله عنه في رجاله من أصحاب الصادق عليهما السلام ، ولم يتعرض له بشيء من المدح أو القدح ، وفي الفهرست ذكر أنّ له أصلاً فقط^(٢) .

هذا ، وقد تذكر عدة أمور في إثبات وثاقته :

الأول : إنّ ممّن وقع في أسناد كامل الزيارات ، وقد حكم ابن قولويه بوثاقته جميع من وقع في أسناد كتابه ، فيثبت حينئذ وثاقته .

وقد عرفت منا غير مرّة عدم تمامية هذا الوجه ، فلا حاجة للإعادة .

الثاني : إنّ له أصلاً .

ولا يخفى أنّ مقتضى هذا الوجه البناء على وثاقة جميع من كان له أصل من الرواية ، مع أنّ جملة ممّن نصّ على ضعفهم لهم أصول .

الثالث : أن يتمسّك بما بنى عليه السيد الدمامي رضي الله عنه ، وتابعه عليه بعض أعلام العصر (حفظه الله) من أنّ جميع من ذكره النجاشي في كتابه ولم يشر إلى قدر في مذهبها ، أو ينصّ على ضعفها ، لا مانع من البناء على حسنها ودخول روایتها دائرة الحجّيّة ؛ وذلك لأنّ النجاشي قد قرّر في مقدمة كتابه أنه وضع الفهرست من أجل

(١) رجال النجاشي : ١٧٤ ، الرقم ٤٦٠ .

(٢) رجال الطوسي : ٢٠٦ ، الرقم ٢٦٦١ . الفهرست للطوسي : ١٣٠ ، الرقم ٢٩٩ .

تعداد مصنفات أصحابنا (رضي الله عنهم) ، فعدم نصّه على القدر في مذهب شخص ، فضلاً عن عدم الإشارة إلى ضعفه ، يثبت كونه إمامياً ، ومن ثمّ حسن روایته^(١).

والتابع لفهرست النجاشي يجد أنه لم يفي بما التزم به في مقدمة كتابه .

الرابع: إنّه ممّن روى عنه ابن أبي عمير ، وهو أحد الثلاثة الذين لا يروون ولا يرسلون إلاّ عن ثقة .

وقد عرفت منا أيضاً غير مرّة تمامية الكبّرى في نفسها ، لكن بشرط تحقق الكثرة في الرواية من قبل واحد منهم عن الشخص المراد توثيقه ، فما لم يثبت ذلك لامجال للبناء على تحقق الصغرى للكبّرى المذكورة .

فتتحصل إلى هنا : إنّه لا مانع من البناء على وثاقة زيد النرسى ، والله أعلم بحقائق الأمور .

وأمّا الإشكال الثاني ، وكأنّه بعد الفراغ عن ثبوت وثاقة زيد النرسى لا مجال للاعتماد على النصّ المذكور ؛ ضرورة أنّه لم يثبت الكتاب إلى مؤلّفه ؛ إذ يشكّك في صحة النسبة .

وعلى فرض صحة النسبة فإنّه لم يصلنا بطريق معتبر ، فلا يحرز وجود الرواية في الأصل المذكور .

وإن شئت فقل : إنّ الإشكال الثاني ينحل إلى أمرين :

الأول: التشكيك في أصل نسبة أصل زيد النرسى لزيد .

الثاني: بعد الفراغ عن صحة النسبة فإنّنا لا يمكننا الجزم بكون هذه الرواية موجودة في الأصل ؛ وذلك لأنّنا لا نملك طريقة معتبراً إلى أصل زيد المرويّ بواسطة

(١) الرواوح السماوية : ١١٥ ، الراشحة ١٧ .

ابن أبي عمير ، فإنّ الأصل المذكور لم يصلنا لا بطريق التواتر ، ولا بخبر الواحد .
أقول : منشأ التشكيك في صحة نسبة الأصل لزيد من عدمه هو ما ذكره الشيخ عليه السلام
في الفهرست نقاً عن الشيخ الصدوق عليه السلام ، عن شيخه محمد بن الحسن بن الوليد ،
أنّه كان يقول بأنّه موضوع ، وأنّ الواضع له محمد بن موسى الهمданى ^(١) .
وكذلك نقل عن ابن الغضائري في كتابه عن الصدوق أنّ أصل زيد النرسى
موضوع ، وضعه محمد بن موسى السماان ^(٢) .

وإنّما تصحّ دعوى الوضع إذا تحقّق أحد أمرين :

أولهما : أن يكون الطريق إلى كتاب زيد يمرّ بواسطة محمد بن موسى الهمدانى
المتّهم بالوضع ، وأنّه حرف ووضع الكتاب ورواه محرفاً ، كما يدعى ذلك في
شأن كتاب سليم بن قيس .

ثانيهما : أن لا يكون هناك أصل لزيد أصلاً ، وإنّما هو كتاب وضعه محمد بن
موسى ونسبة إلى زيد .

وكلاهما يندفع حال الإلتفات إلى وجود طريق معتبر قد ذكره النجاشي إلى أصل
زيد ، فقد جاء في ترجمته : «له كتاب يرويه جماعة ، أخبرنا أحمد بن علي بن نوح ،
قال : حدثنا محمد بن أحمد الصفواني ، قال : حدثنا علي بن إبراهيم بن هاشم ،
عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن زيد النرسى بكتابه ^(٣) .

بل ربما فهم من الشيخ عليه السلام في الفهرست عدم تسلیمه بكلام الشيخ الصدوق عليه السلام
المحكى عن أستاذه ؛ لأنّه بعدما نقل كلام الصدوق عقبه بقوله : «وكتاب زيد النرسى
رواه ابن أبي عمير عنه» ، فهذا يعني أنّ الكتاب ثابت لزيد ، فلا معنى للمحتمل

(١) الفهرست للطوسي : ١٣٠ ، الرقم ٢٩٩ و ٣٠٠ .

(٢) رجال ابن الغضائري : ٦١ ، الرقم ٥٢ و ٥٣ .

(٣) رجال النجاشي : ١٧٤ ، الرقم ٤٦٠ .

الثاني من أنه موضوع من قبل السمّان ومنسوب لزيد .

نعم ، هذه العبارة من الشيخ لا تبني الاحتمال الأول ؛ لأنّه لا يدعى أن التحريف من السمّان كان قبل ابن أبي عمير ، بل بعده ، فلاحظ .

اللّهم إلّا أن يكون نظر الشيخ في هذا إلى ما جاء في كلام ابن الغضائري ، فإنّه قال : « وغلط أبو جعفر في هذا القول ، فإنّي رأيت كتبهما مسموعة من محمد بن أبي عمير »^(١) ، فإنّ هذا يفيد أنّ مقتضى قراءتهما على ابن أبي عمير يمنع من تدليس وتصحيف السمّان في الأصل .

فالإنصاف أنّه لم ينهض ما يصلح للتشكيك في صحة نسبة الكتاب لزيد ، فتدبر .

وأمّا القسم الثاني من الإشكال الثاني - وهو عدم وصول الأصل لنا بطريق معتبر - يمنعنا من الجزم بوجود النّص محل البحث فيه . فتوضيحه : إِنَّا لَا نُمْلِك سِنَدًا مَتَّصلاً لِأَصْل زَيْد الْمَرْوِيِّ مِنْ قَبْلِ ابْن أَبِي عَمِير ، وَإِنَّ هَذِه الرَّوْاْيَة وَجَدَتْ فِي نَسْخَة عَثْرٍ عَلَيْهَا الشِّيخ الْمَجْلِسِيُّ^{الله} ، وَقَدْ ذَكَرَ أَنَّه وَقَعَتْ بِيَدِه نَسْخَة قَدِيمَة مَصْحَّحة بِخَطِّ الشِّيخ مُنْصُور بْن الْحَسَن الْأَبِي ، وَأَنَّه نَقَلَهَا مِنْ نَسْخَة مَكْتُوبَة بِخَطِّ الشِّيخ الْجَلِيل مُحَمَّد بْن الْحَسَن الْقَمِيِّ ، وَأَنَّه أَخْذَهَا مِنْ نَسْخَة مَكْتُوبَة بِخَطِّ الشِّيخ الْأَجْلَلْ هَارُون بْن مُوسَى التَّلْعَكْبَرِيِّ ، وَهُوَ يَرْوِي النَّسْخَة بِسِنَدٍ مَتَّصِلٍ إِلَى زَيْد النَّرْسِيِّ^(٢) .

ومن الواضح أنّ المجلسي يقرّ عدم وجود طريق متصل له إلى أصل زيد ، بل هو أخذها من الشيخ الآبي ، وهو أخذها من القمي ، فعندها كيف ثبت أنّ هذه النّسخة القديمة التي عثر عليها المجلسي تنتسب حقيقة إلى الشيخ الآبي ؟

فتحصل إلى هنا : عدم إمكانية الاعتماد على هذه الرواية بسبب عدم تمامية الطريق إليها ، والله العالم بحقائق الأمور .

(١) رجال ابن الغضائري : ٦١ ، الرقم ٥٢ و ٥٣ .

(٢) بحار الأنوار : ١ : ٤٣ .

وقد يتمسّك لإثبات حرمة العصير الزبيبي بالاستصحاب ، وتقريبه :

إنّا نعلم بحرمة ماء العنبر بعد غليانه ، فإذا تبدّلت حالة العنبر إلى الجفاف وصار زبيباً نشك في بقاء الحرمة المعلقة على تقدير الغليان فنستصحب بقاءها ، وعندها تكون النتيجة هي حرمة ماء الزبيب إذا غلى .

وقد أجاب عنه المصنف (دام علاه) :

أولاً: بأنّه يشترط في جريان الاستصحاب وحدة الموضوع عرفاً ، وهو غير متحقّق في المقام ؛ وذلك لأنّ موضوع دليل الحرمة هو عصير العنبر الأصلي إذا غلى ، بينما ما يراد إثبات الحرمة له هو الماء الذي عرض على الزبيب . فهذا موضوعان متغايران .

نعم ، يصحّ التمسّك بهذا الاستصحاب لو كان موضوع الحرمة هو نفس العنبر ، فإنّه يمكن حينئذ أن يثبت الحرمة لنفس الزبيب ، تمسّكاً بالاستصحاب التعليقي^(١) . وتقريبه أن يقال : إنّ هناك علماً بحرمة شرب ماء العنبر إذا غلى ، فإذا تبدّلت حالة العنبر إلى الجفاف وأصبح زبيباً ، نشك في بقاء الحرمة المعلقة على تقدير الغليان فنستصحب الحرمة ، لتكون النتيجة القول بحرمة ماء الزبيب إذا غلى .

ثانياً: بأنّ هذا الاستصحاب من الاستصحاب التعليقي ، وهو لا يجري لأحد موانع تمنع عن جريانه^(٢) :

(١) يقصد بالاستصحاب التعليقي ويعبّر عنه أحياناً بالاستصحاب التقديرية ، هو الشك في بقاء حكم معلق على قيد ، فقد يتحقق القيد خارجاً لكن مع عدم تحقق الحالة التي أخذت في موضوع الحكم ، عندما يحصل الشك في بقاء الحكم المعلق للشك في ضيق دائنته ، واحتمال اختصاصه بتلك الحالة على الرغم من عدم تبدل الموضوع بتبدلها ، فيستصحب الحكم المعلق .

(٢) للأصوليين في الاستصحاب التعليقي أقوال ثلاثة :

الأول: إن الاستصحاب التعليقي معارض بالاستصحاب التجيزي.

الثاني: إن استصحاب الحكم المشروط لا يثبت فعليّة الحكم إلّا بنحو الأصل المثبت.

الثالث: إنّ الجعل لا شكّ في بقائه حتّى يستصحب ، كما أنّ المجعل لا يقين بحدوثه حتّى يستصحب .

والنتيجة التي يتوصّل إليها هي البناء على طهارة العصير الزبيبي تمسّكًا بأحد دليلين ، وهما :

الأول: قاعدة الطهارة .

الثاني: الاستصحاب .

قوله ٦: «وأمام العصير التمرّي ، فلا موجب لاحتمال حرمته إلّا روايات العصير ، وهي غير صادقة ... إلخ ».

ذكر شيخ الشريعة الأصفهاني رحمه الله في كتابه إفاضة القدير في أحكام العصير إجماع الأعلام على طهارته ، وعدم ذهاب أحد من القدماء والمتآخرين إلى القول بحرمتها . نعم ، حدث القول بحرمتها في الأواخر من بعض الأخباريين ^(١) . وليس الأمر كما ذكر رحمه الله ، فقد تردد المحقق الحلبي رحمه الله في الشرائع ^(٢) ، كما أنّ

» الأول: عدم الجريان مطلقاً . وهو مختار المحقق النائيني رحمه الله ، ومن قبله هو قول صاحب المناهل .

الثاني: الجريان مطلقاً ، وهذا مختار جملة من المحققين رحمهم الله .

الثالث: التفصيل بين ما إذا كانت القيود راجعة إلى الموضوع فيجري ، وبين رجوعها إلى الحكم فلا يجري .

(١) إفاضة القدير في أحكام العصير : ١٣٢ ، الفصل الثالث (ضمن كتاب قاعدة لا ضرر) .

(٢) شرائع الإسلام : ٤ : ٩١٢ .

ظاهر عبارة الشهيد الأول في الدروس وجود قائل بالحرمة ، قال عليه السلام : «أَمّا عصير التمر فقد أحله بعض الأصحاب مالم يسكن»^(١) . وهذا التعبير لو لم يكن صريحاً لا أقل من كونه ظاهراً في وجود قائل بالحرمة قبل قول بعض الأخباريين بذلك . وعلى أي حال ، لا إشكال في حرمة شرب العصير التمري المغلبي بنفسه لو كان مسكوناً . نعم ، هل يحكم بنجاسته ؟ الظاهر حصر ما دل على النجاسة في خصوص العصير العنبية ، فلا يكون شاملاً له .

وأماماً إذا كان غليانه بالنار ، فالظاهر البناء على طهارته وحلية شربه ؛ لعدم الدليل على النجاسة ، وما استدل به للحرمة ليس تاماً ، فيحكم بالحلية . نعم ، لو بني على وجود دليل مطلق يدل على نجاسة مطلق العصير من دون فرق بين كونه عنبياً أو زبيبياً أو تمرياً ، أمكن القول بحرمة شربه حال غليانه بالنار ، وهو غير موجود . وقد يتمسك للقول بالحرمة بالنصوص التي تقدم ذكرها في حرمة العصير . وأجاب عنها المصنف بعدم صدقها عليه ، وكأن ذلك يعود لعدم صدق عنوان العصير على العصير التمري .

الكافر

قوله ١ : «أَمّا نجاسة الكتابي ، فقد ذهب إليها المشهور ، بل كاد أن يكون ذلك إجماعاً ... إلخ» .

وقع الخلاف بين أصحابنا المتأخرين في نجاسة الكتابي . نعم ، الرأي السائد بينهم هو القول بالنجاسة ، بل كاد أن يدعى الإجماع على ذلك ، حتى حكى أن من قال من الفقهاء بالطهارة كان يتكتم على ذلك مخافة أن يشهر به . هذا ، وقد استدل على النجاسة بأمور :

(١) الدروس الشرعية : ٣ : ١٧ .

الأول: الإجماع؛ إذ استفاضت دعوه من غير واحد، كالمرتضى في الانتصار والناصريات، والشيخ في الخلاف، وابن زهرة في الغنية، وابن إدريس في السرائر، والعالمة في التذكرة، وغيرهم^(١).
ويكفي لرد هذا الإجماع كونه من الإجماعات المدركيّة، مما يمنع من الركون إليه والاعتماد عليه، فلاحظ.

الثاني: التمسّك بالنصوص، وهي كثيرة، وقد أشار المصنف (دام علاه) إلى واحدة منها، وهي صحيحة سعيد الأعرج المذكورة في المتن^(٢). وتقريب دلالتها على المدعى أن يقال: إن المنصرف عرفاً من المنع عن سؤر من ذكر في الصحيح هو النجاسة، من دون فرق بين كون المنع منعاً تكليفيّاً وبين كونه منعاً وضعيفاً، فإنّ هذا هو الذي ينصرف إليه العرف المتشريع.

وفي مقابل هذه النصوص الدالّة على النجاسة توجّد جملة من النصوص أيضاً ليست بالقليل تدلّ على طهارة الكتابيّ، وقد ذكر المصنف واحدة منها، وهي صحيحة العيّص بن القاسم^(٣)، ودلالتها على الطهارة واضحة، سواء كان السؤال فيها متوجّهاً لمعرفة الحكم التكليفيّ لمؤاكلة الكتابيّ أو إلى الاستعلام عن حال الكتابيّ من حيث نجاسته الذاتيّة أو ابتلاءه بالنجاسة عرضاً.

ومقتضى الجمع بمحاجة روايات الطهارة المنع عن كون الكتابي نجساً ذاتاً، وإنما لكونه في معرض التنجس، فهو متنجس.

وهذا يعني أنه لو شكّنا في حقّ كتابيّ أنه متنجس أم لا، لا يمكننا أن نجري فيه

(١) الانتصار: ٨٨. الناصريات: ٨٤. الخلاف: ٥: ٢٣، مسألة ٢٤. غنية النزوع: ٤٣. السرائر: ١: ٧٣، ١٧٩. تذكرة الفقهاء: ١: ٦٧، مسألة ٢٢.

(٢) وسائل الشيعة: ٣: ٤٢١، الباب ١٤ من أبواب النجاسات، الحديث ٨.

(٣) وسائل الشيعة: ٣: ٩٧٤ الباب ٥٤ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

أصالة الطهارة؛ لأنّه لا يجتنب النجاسات العينية مثلاً، وبالتالي تختصّ أصالة الطهارة بخصوص المسلم، دون الكتابي.

والشاهد لما ذكرناه هو صحيحة العيسى، فإنّها لم تمنع من مؤاكلته إذا كان من طعامك وتوسّأ. فإنّ الأمر بالغسل ليس لنكتة تعبدية، بل يبدو أنّها تكشف عن نجاسة الكتابي الظاهرية، وإنّ لا معنى لشرطية ذلك. وقد جعل المصنف (دام علاه) هذا الجمع أولى من بقية العلاجات الأخرى المذكورة للمعارضة، سواء كانت المتعارضة مستقرّة أم غير مستقرّة.

وقد برر المصنف أولوية العلاج الذي ذكره على الحمل على الكراهة، بأنّ اللجوء للحمل على الكراهة يقوم على التسليم بوجود معارضه ومنافاة بين الطائفتين، والأمر ليس كذلك، فإنّ مقتضى التوفيق بين الطائفتين بما ذكر كاشف عن عدم وجود معارضه بينهما.

وهو أولى من إعمال المرجحات، سواء بتقديم ما وافق الكتاب، أم تقديم المخالف للتقيّة؛ وذلك لأنّ إعمال المرجحات فرع استقرار المعارضه، ومع العلاج الذي ذكر لن تكون المعارضه مستقرّة.

ولو سلّمنا وقبلنا بهذا الجمع في رواية العيسى، إلاّ أنه لا ينسجم مع روایات أخرى دلت على طهارة الكتابي، فلا حظ معتبرة إبراهيم بن أبي محمود: «قلت للرضا عليه السلام: الخياط أو القصار يكون يهودياً أو نصراوياً، وأنت تعلم أنه يبول ولا يتوضأ، ما تقول في عمله؟ قال: لا بأس»^(١)، فإنه قد فرض في السؤال عدم العلم بطهارة بدن الكتابي.

هذا، وقد عمد بعض الأصحاب في مقام الجمع بين الطائفتين بحمل النصوص التي دلت على النجاسة على الكراهة، بقرينة النصوص الدالة على الطهارة، بمعنى

(١) تهذيب الأحكام: ٦: ٣٨٥، الحديث ٢٦٣.

أن نصوص النجاسة وإن كانت ظاهرة في النجاسة إلا أنه مع وجود قرينة صارفة لهذا الظهور عن الانعقاد ، فلا مناص عن المصير إليه ، والقرينة الموجبة لذلك هي نصوص الطهارة .

والمقصود من الكراهة ليست الكراهة الاصطلاحية ، بل المقصود القذارة ، مما يعني أن مفاد نصوص الطائفة الأولى هو الحمل على التنزه ، وأنه لا محذور فيها بمقتضى الطائفة الثانية . ويساعد على هذا الجمع عدم دلالة نصوص النجاسة عليها بالصراحة ، وإنما تدل على ذلك إما بالظهور أو بالإطلاق ، وهذا بخلاف نصوص الطهارة فإن بيتها ما هو دال على ذلك بالنص صريحاً ، فيكون صالحًا للتصرف في ظهور نصوص النجاسة .

ثم إن لو لم يقبل الجمع المذكور فلا مناص سوف تكون المعارضه مستقرة ، وعليه لو سلم دلالة قوله تعالى : **إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ**^(١) ، فإنها تقضي بتقاديم ما دل على النجاسة - بناء على أن أول المرجحات هو موافقة الكتاب - لأن أهل الكتاب من المشركين لقولهم بالثلث .

أما لو بني على منع دلالتها ، فعندها سوف يكون المرجح بمخالفة العامة ، لكونه المرجح الثاني ، وهو يقضي بتقاديم ما دل على النجاسة أيضاً ؛ لأن الجمهور على القول بالطهارة .

وقد منع بعض الأعظم عليه السلام الحمل على التقية ؛ لأنها إما أن تكون في القول ، بأن يتقوى المعصوم عليه السلام في مقام بيان الحكم ، أو تكون في مقام العمل ، بأن يقصد عليه السلام أن يعمل السائلون على وفق ما ذهب إليه الجمهور حذراً من أن يصيغ لهم مكررها ، وكلاهما في غاية البعد ؛ لأنه يبعد جداً أن يكون عندهم عليه السلام في جميع موارد صدور هذه الأخبار على كثرتها من يتقوى منه ، ليحكم بتصدورها منهم عليه السلام

(١) التوبه ٩: ٢٨ .

تقية بالقول؛ ولأنّ ما تضمنته هذه النصوص ليس منحصراً في حكم تكليفيٍ محض ليقال أنّ وجوب الاجتناب مرتفع بالتقية، وإنما هناك آثار وضعية تترتب على مباشرة النجس، كبطلان الوضوء والغسل المستلزم لبطلان الصلاة والصوم وسائر ما يتوقف على الطهارة، الأمر الذي يوجب استبعاد أن يأمر الإمام عليهما السلام بمخالطة الكتابيٍ من غير أن يوضح النجاسة كي يتحفظ السامع عنها في ظهوره عند العمل بمضامين تلك الأخبار، فلا مجال للحمل على التقية في العمل^(١).

وما أفاده عليهما السلام في منع الحمل على التقية في العمل قويٌ، إلا أنّ ما ذكره منعاً لجريان التقية في القول يمكن منعه، بتحقق الغرض منها عندما ينقل ذلك عن الإمام عليهما السلام حتى يعرف في أوساط الناس، فيستطيع الاحتجاج به حال وجود الحاجة لذلك فيكون سبباً لدرء المحذور عن المعصوم عليهما السلام، فتأمل.

وبالجملة: إنّه ليس في البين ما يمنع من حمل النصوص على التقية القولية، لترتيب الأثر المرجوّ منها وهو حماية المعصوم عليهما السلام.

قوله ٢: «وأمّا غير الكتابيٍ، فنجاسته كادت تكون متسالماً عليها. وقد يستدلّ عليه بالأية المتفقّدة... إلخ».

لا خلاف بين الأعلام في البناء على نجاسة الكافر في الجملة. نعم، وقع الخلاف بينهم في أنّ نجاسته نجاسة ذاتية أم أنّ نجاسته طارئة، ومن الواضح أنّ البناء على الثاني منشأه القول بطهارة الإنسان ذاتاً، وهذا يعني أنّه لو لم يكن بدنه مشتملاً على شيء من الأعيان النجسة، أو متنجساً بشيء منها، لم يبيّن على نجاسته، بخلاف ما لو بني على الرأي الأول، وهو المشهور بين الأصحاب، بل عليه دعاوى الإجماع بينهم، فإنّه يحکم بسريان النجاسة منه بمجرد الملاقة ببرطوبة، ولعلّ أبرز ما يستند

(١) دروس في فقه الشيعة: ٣: ٨٣.

إليه في مقام إثبات المشهور هو دعوى الإجماع ، ولاشكال المدركيّة فيه مجال واسع ، خصوصاً وأنه قد استند إلى قوله تعالى : - ﴿ إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ ﴾ . وقد يتمسّك للقول بالنجاسة بالأيّة الشريفة على أساس أنها تضمنّت وصف المشركين بالنجس ، وهذا يشير لنجاستهم المادّيّة والمعنوّيّة .

وقد أُجيب عن ذلك بعدها أجوبة :

منها: أن المقصود بالنجاسة في الأيّة الشريفة هي القذارة المعنويّة وليس النجاسة المادّيّة ، وقد وصف الله تعالى المشركين بأنّهم نجس بلاحظ ذلك . ثم إن البحث في دلالة الأيّة الشريفة فرع كون المقصود من الكلمة ﴿ نَجَسٌ ﴾ الواردة فيها هي النجاسة ، بحيث تقرأ بكسر الجيم لا أنّها تقرأ مفتوحة .

كما استند بعضهم إلى جملة من النصوص وهي غير واضحة الدلالة في المدعى ، وقد أوجب ذلك احتياط غير واحد من الأعلام في نجاسته في مقام الفتوى . فمن تلك النصوص المستند إليها رواية سعيد الأعرج ، قال : « سألت أبي عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ سُؤْرِ الْيَهُودِيِّ وَالنَّصَارَىٰ ، فَقَالَ : لَا »^(١) . وتعتمد دلالتها على المدعى بإحراز أنّ السؤال الواقع فيها سؤال عن الحكم الوضعيّ من حيث الطهارة والنجاسة . وقد اشتمل سندها على سعيد الأعرج ، وهو لم يوثق بالتوثيق الخاص . نعم ، يبني على وثاقته بأحد طريقتين :

الأول: الاعتماد على التوثيق العام ، فقد روى عنه صفوان ، فمع تماميّة كبرى المشايخ الثقات اعتماداً على شهادة الشيخ عليه السلام ، وعدم اعتبار قيد كثرة روایتهم عن الشخص ، بل يكفي مجرد الرواية ولو كانت واحدة لإحراز الصغرى ، يبني على وثاقته .

(١) وسائل الشيعة : ١ : ٢٢٩ ، الباب ٣ من أبواب الأسّار ، الحديث ١ .

الثاني: أن يلتزم باتحاده مع سعيد بن عبد الرحمن الأعرج الذي ذكره النجاشي ، ونص على وثاقته ، ويقرب الاتحاد بأمررين :

الأول: إن اقتصار النجاشي والشيخ في الفهرست على ذكر شخص واحد ، وهو سعيد بن عبد الرحمن الأعرج ، كما في **فهرست النجاشي** ، وسعيد بن عبد الرحمن الأعرج السمان ، كما في **فهرست الشيخ** ، يدل على عدم تعدد الشخص ؛ لأنّه لو كان متعدداً لعمداً إلى ذكر الشخص الآخر ، وعدم ذكرهما له كاشف عن عدم وجوده ؛ لأنّ وجوده وعدم تعرّضهما له ينافي ما بنيا عليه من استيعاب الرواية الواردتين في أسانيد النصوص .

الثاني: إن طريقي الشيخ والنّجاشي عليهما السلام إلى سعيد الأعرج يتنهيان إلى صفوان بن يحيى ، وهذا يدل على أنهما واحد^(١) .

ويلاحظ عليه:

أمّا الأول ، فإن اقتصارهما في الفهرست على ذكر شخص وإعراضهما عن الآخر ليس مانعاً من وجوده ؛ لأنّ المعروف أنهما عليهم السلام إنما ألفا الفهرستين من أجل ذكر المؤلفين من أصحابنا ، وذكرهما شخصاً ليس صاحب كتاب أو أصل على فرض حصوله من باب الاستطراد ، وهذا يعني أنه لا بد وأن يكون سعيد الآخر حال وجوده صاحب مؤلف حتى يذكر في الفهرستين ، وعدم كونه كذلك مانع من ذكره ، وعليه عدم الذكر لا ينفي الوجود ، بل أقصى ما يثبته أنه ليس صاحب مؤلف .

وأمّا الثاني ، فجوابه واضح ، فإنّ انتهاء الطريق لصفوان لا يثبت الاتحاد ، وإنّما يثبت الكثير من الرواية بسبب انتهاء طريق روایتهم إلى راو ما ، ومجرد الاتحاد في الاسم ليس موجباً لثبوت ذلك .

على أنّ من الممكن البناء على التعدد بلحاظ توصيف المذكور في كلام الشيخ

(١) بحوث في شرح العروة : ٣ : ٢٦٤ .

بالسمّان ، ولم يرد التفصيل المذكور في كلام النجاشي ، وهذا يعني وجود فرق بين الشخصين ، وتفصيل الأمر في تحقيق حال الراوي المذكور من حيث الاتّحاد وعدمه ، من ثمّ البناء على وثاقته وعدمه ، يحتاج مستوى أعلى .

وقد أُجيب عن دلالتها بوجود احتماليين فيها :

أحدهما : أن يكون السؤال الوارد فيها بلحاظ الحكم الوضعى ، وأنه نجس أو لا .
ثانيهما : أن يكون السؤال الوارد فيها بلحاظ الحكم التكليفى ، وجواز استعماله وعدمه .

وقد يقرب الاحتمال الثاني ، بقرينة الكلمة « لَا » ليكون السؤال عن الحكم التكليفى لأنّه نهي عن الاستعمال وليس مشيراً للنجاسة .

وقد يقال بأنّ مجرد كون النهي الوارد فيها المستفاد من قوله علیه : « لَا » ظاهر في النهي عن الاستعمال لا يمنع من دلالتها على النجاسة ؛ وذلك لأنّ الموجود في المرتكز العام أنّ منشأ عدم جواز الاستعمال هو النجاسة لذلك جاء النهي ، وهذا يوجب ثبوتها .

ويتم التقرير المذكور لو أحرز فعلاً أنّ منشأ الحكم التكليفى للمنع من الاستعمال يعود لوجود ارتكاز عامّ أنّ منشأ نجاستهما ، أمّا حال عدم الإحرار أو الشك في المنشأ ، فلن يتم الاستدلال المذكور . والمذكور في كلمات غير واحد أنه لم يحرز هذا المنشأ للحكم التكليفى المذكور ، ما يمنع تمامياً دلالتها على المدعى .

نعم ، لا إشكال في نجاسة الناصبي ، اعتماداً على موثقة عبد الله بن أبي يعفور المذكورة في المتن^(١) . وتقرير دلالتها من خلال أنّ النهي الوارد فيها عن استعمال الغسالة التي يغتسل فيها الناصب إرشاد إلى نجاستها .

(١) وسائل الشيعة : ١ : ٢٢٠ ، الباب ١١ من أبواب الماء المضاف ، الحديث ٥ .

ولا يمنع من الاستدلال بها ورود النهي المذكور في سياق النهي عن استعمال غسالة الكتابي ؛ لأنّه قد حكم بظهوره وعدم نجاسته ؛ وذلك لأنّه لو كنّا وهذا المؤتّق لبني على القول بنجاسته ، وإنّما رفعت اليد عن ذلك لوجود ما يدلّ على طهارته ، فكان ذلك موجباً للتصرّف في ظهور المؤتّق في خصوص الكتابي دون البقية ، فيبقى الأمر في الناصب على حاله .

وهذا نظير ما ورد في قولهم : اغتسل للجنابة وال الجمعة ، فإنه ظاهر في وجوب غسل الجمعة كوجوب غسل الجنابة ، إلا أنه لمّا دلّ الدليل على عدم وجوب غسل الجمعة ، رفعت اليد عن ظهور الخبر في الوجوب فيه ، وبقي الوجوب في غسل الجنابة على حاله .

كما يمكن التمسّك لدلائلها على النجاسة بذيلها أيضاً ، من أنجسيّتها على الكلب ، ومن المعلوم نجاسة الكلب ، فمن كان أنجس منه لا بدّ وأن يكون نجساً أيضاً . ولا مجال للقول بأنّ النجاسة معنويّة ، فإنّ نجاسة الكلب مادّية ، وهذا يعني أنّ من هو أنجس منه نجاسته مادّية أيضاً .

بقيّة النجاسات

قوله ١: «أَمّا نجاسة الكلب والخنزير البريّين ، فمتّسالم عليها ، ودللت على ذلك مجموّعة من الروايات» .

الظاهر أنّه لا خلاف بين الإماميّة في نجاسة الكلب والخنزير ، كما يستفاد ذلك من تتبع كلمات الأصحاب قديماً وحديثاً ، بل تظافرت على ذلك دعاوى الإجماع ، كالشيخ في الخلاف ، والمحقّق في المعتبر ، والعلامة في التذكرة ، والشهيد في الذكرى ، بل عدّ صاحب الجوادر نجاسة الكلب من ضروريّات المذهب^(١) .

(١) الخلاف: ٦: ٧٣ ، مسألة ١. المعتبر: ٤٣٩: ١. تذكرة الفقهاء: ٤٠: ١. مسألة ٢١. ذكرى

الشيعة: ٥: ٣٦٦. جواهر الكلام: ١١٣: ١.

والظاهر أن التسليم بذلك في الكلب لا كلام فيه ، إلا أن القول بالتمسك بالإجماع على إثبات نجاسة الخنزير محل تأمل بل منع ؛ ضرورة أن الشيخ الصدوق قد ذهب في كتابه الفقيه إلى طهارة الخنزير ؛ إذ أنه أورد فيه مرسلة تدل على طهارته^(١) ، وقد التزم في مقدمة الكتاب بأنه لا يذكر فيه إلا ما هو حجة بينه وبين ربه ، ويفتي به ويعتقد صحته^(٢) .

اللَّهُمَّ إِنْ يَدْعُنِي أَنْ مُخَالَفَةُ مَعْلُومِ النَّسْبِ لَا تَضَرُّ بِحَجَّيَّةِ الْإِجْمَاعِ، وَبِالْتَّالِي
لَا يَسْقُطُ عَنِ الْحَجَّيَّةِ وَالدَّلِيلِيَّةِ .

نعم ، لو سلم تمامية الإجماع فإنه لا يصلح دليلاً للمدعى ؛ ضرورة أنه محتمل المدركيّة ، وبالتالي يسقط عن الدليليّة ، ومثل ذلك يجري في الكلب أيضاً ، فلاحظ .

وعلى أي حال ، فقد دلت جملة من النصوص على نجاسة الكلب ، وهي على طوائف ، وقد ذكر المصنف (دام علاه) موقعة عبد الله بن أبي يعفور المتقدمة في نجاسة الناصبي ، وهي دالة على نجاسة الكلب بالمادة ، أعني لفظ النجاسة .

لكن مقابل هذه النصوص جملة من النصوص يستظهر منها طهارة الكلب وعدم نجاسته ، فقد روى الصدوق ، قال : « وَأَتَنِي أَهْلُ الْبَادِيَّةَ رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ حِيَاضُنَا هَذِهِ تَرَدُّهَا السَّبَاعُ وَالْكِلَابُ وَالْبَهَائِمُ ، فَقَالَ لَهُمْ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَهَا مَا أَخَذْتُ أَفْوَاهُهَا ، وَلَكُمْ سَائِرُ ذَلِكَ »^(٣) . وتقريب دلالتها على الطهارة من خلال أن مقتضى كلام النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ عدم وجود محذور في الماء الذي ترده الكلاب ، فلو كانت الكلاب نجسة عيناً لانفعل الماء ، ولنبيه عَلَيْهِ السَّلَامُ على ذلك ، ولا وجه لتأخير البيان عن وقت الحاجة لأنّه خلاف الغرض .

(١) من لا يحضره الفقيه : ١ : ٢٤٨ ، الحديث ٧٥١.

(٢) من لا يحضره الفقيه : ١ : ٣.

(٣) وسائل الشيعة : ١ : ١٦١ ، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ١٠.

ويتمكن الجواب عنها : بأنّ الظاهر أنّ الماء المسؤول عنه ماء كثير يزيد على الكرّ ، فلا ينفع ب مجرد ملاقة النجاسة .

ومنها : ما رواه ابن مسكان ، عن أبي عبد الله عَلَيْهِ الْكَفَافُ ، قال : « سأله عن الوضوء ممّا ولغ الكلب فيه والسنور ، أو شرب منه جمل ، أو دابة ، أو غير ذلك ، أيتوضاً منه أو يغسل ؟ قال : نَعَمْ ، إِلَّا أَنْ تَجِدَ غَيْرَهُ ، فَتَنْزَهَ عَنْهُ »^(١) ، ودلالتها على المدعى واضحة ؛ ضرورة أن تجويزه عَلَيْهِ الْكَفَافُ الوضوء والغسل من ماء ولغ فيه الكلب ، فلو كان نجس العين أو كان لعابه نجساً ، لم يجز ذلك ، فجوازه كاشف عن طهارته .

ويأتي فيها عين الجواب الذي تقدّم في الصحيح السابق عليها .

ثم إنّه لو لم يقبل ما ذكر من الجواب عن النصين الدالّين على الطهارة ، وأصرّ على تمامية نصوص الطهارة على المدعى بحيث أوجب ذلك استقرار المعارضه ، لزم اللجوء للمرجحات ، فتحمل روایات الطهارة على التقىي ؛ لأنّ هناك من يقول بالطهارة من العامة قبل عصر الإمام الصادق عَلَيْهِ الْكَفَافُ ومعاصريهم له . نعم ، المشهور بينهم النجاسة العينية .

والحاصل : لا مانع من أن يتّقى الإمام عَلَيْهِ الْكَفَافُ بأن يوافق رأياً غير مشهور للعامّة ، خصوصاً وأنّ حرجاً موقفهم عَلَيْهِ الْكَفَافُ تقتضي التقىي أحياناً .

كما يمكن القول بعدم حجّية روایات الطهارة لأنّها مخالفة لما هو قطعي وهو روایات النجاسة ، بل قد سمعت من فقيه الجوادر ، عدّ القول بالنّجاسة من ضروريّات المذهب ، فلاحظ .

وأمّا الخنزير ، فقد استدلّ على نجاسته بأمور منها : التمسّك بالنصوص ، وهي كثيرة ذكر المصنّف منها في المتن صحيحه عَلَيْهِ بن جعفر ، عن أخيه الإمام موسى عَلَيْهِ الْكَفَافُ ، ودلالتها على النّجاسة واضحة سؤالاً وجواباً ، أمّا السؤال ، فلأنّه بلحاظ

(١) وسائل الشيعة : ١ : ٢٢٨ ، الباب ٢ من أبواب الأسار ، الحديث ٦ .

محذور النجاسة ، فإن مورد السؤال هو الإناء لا السؤر.

وأمام الجواب ، فلأنَّ الأمر بغسل الإناء سبع مرات ظاهر في الفهم العرفي المتشرعي في النجاسة.

وفي مقابل ذلك روايات يظهر منها البناء على طهارة الخنزير ، وهي مصنفة إلى صنفين :

الأول : النصوص التي وردت في شعر الخنزير ، والإنصاف أنَّه لو تمت دلالتها على الطهارة فإنَّها لا تعارض نصوص النجاسة ؛ لأنَّ عمدة ما تفيده هو الحكم بطهارة شعر الخنزير ، أو ما لا تحمل الحياة ، وعندما تكون مقيدة لإطلاق دليل النجاسة فتفيد نجاسة كلِّ شيء منه إلَّا هذا .

الثاني : ما ينافي أصل نجاسة الخنزير ، ففي مرسلة ، قال : « سئل أبو جعفر وأبو عبد الله عليهما السلام فقيل لهم : إنَّ نشتري ثياباً يصيبيها الخمر وودك الخنزير عند حاكتها ، أنصلي فيها قبل أن نغسلها ؟ فقالا : نَعَمْ ، لَا بُأْسَ إِنَّمَا حَرَامَ اللَّهُ أَكْلُهُ وَشُرْبُهُ وَلَمْ يُحَرِّمْ لِبَسَهُ وَمَسَهُ وَالصَّلَاةَ فِيهِ »^(١) .

ولا يضر إرسال الرواية في الفقيه ؛ إذ رواها الصدوق عليه السلام في كتابه العلل بطريقين : أحدهما إلى أبي جعفر عليه السلام ، والآخر إلى أبي عبد الله عليه السلام ، والظاهر أنَّ طريقه إلى أبي جعفر عليه السلام تام^(٢) .

وتقريب دلالتها على الطهارة بعدة وجوه :

منها : أنَّ ظاهر السؤال في النص أنَّه عن نجاسة الخمر وودك الخنزير ، فالسائل بعد أن ارتکز في ذهنه بطلان الصلاة في النجس ، يسأل الإمام عليه السلام عن النجاسة بلسان السؤال عن لزوم الغسل ، فيكون الترجيح دالاً على الطهارة ، وأنَّه لا يحتاج

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٧٢ ، الباب ٣٨ من أبواب النجاسات ، الحديث ١٣ .

(٢) علل الشرائع : ٢ : ٣٥٧ ، الحديث ١ .

إلى غسل ، لعدم النجاسة في الخمر والخنزير .
والظاهر أنَّ المعارضه بين ما دلَّ على الطهارة وبين ما دلَّ على النجاسة مستقرَّة ،
بعد البناء على حجَّيَّة مرسلة الصدوق ، فعندما قد تعالج من خلال حمل ما دلَّ على
الطهارة على التقيَّة .

لكنَّه بعيد ؛ ضرورة أنَّ القائل بالطهارة من العامة هو مالك ، وهو لم يكن في زمن
الإمام الباقر عليه السلام حتَّى يتَّقِي منه .

والظاهر أنَّه لا مجال لعلاج المقام إلَّا من خلال التمسُّك بمبني تعارض الرتب
المذكور في كلمات بعض الأكابر فيهم والاستفادة منه في المقام ، فلاحظ .

قوله ٢ : «وَأَمَّا التَّخْصِيصُ بِالْبَرَيْئِينَ ، فَلَا يَنْفَعُ لِفَظُ (الْكَلْبِ) وَ (الخَنْزِيرِ)
حَقِيقَةُ فِي الْبَرَيْئِينَ ... إِلَخْ» .

ذهب المشهور من أصحابنا إلى اختصاص النجاسة بالكلب والخنزير البريئين ،
وطهارة كلب وخنزير الماء .

نعم ، خالف في ذلك ابن إدريس فاللزم بنجاسة كلب الماء وخنزيره أيضاً كما في
البريئين . وقد مال إلى ذلك العلامة عليه السلام في كتابه المتهى ^(١) .

هذا ، وكيفما كان المتبع هو الدليل ، فلا بدَّ من ملاحظة ما استدلَّ له في إثبات
النجاسة ، فنقول :

إنَّ غاية ما يمكن الاستدلال به في مقام إثبات النجاسة هو التمسُّك بإطلاق
أدلة نجاسة الكلب والخنزير ، فإنَّها شاملة للكلب والخنزير البحريين أيضاً .

وقد يجاب عن ذلك : بأنَّ دليلاً النجاسة منصرف إلى خصوص البريئين منهما ،
فلا يشمل البحريين . هذا كله لو سلمنا أنَّ لفظ الكلب والخنزير يطلقان على البريَّ

(١) السرائر : ٢٢٠ . مُنتهي المطلب : ٣٢١ .

والمائي بمنسبة واحدة ، بمعنى أنَّ هذا اللفظ قد وضع لهذين الفردين ، ولأجل شيعه وغلبة استعمال لفظ الكلب والخنزير في البري خاصة أوجب انصراف الذهن عند الإطلاق إليهما ، فيحتاج في تفهيم البحري إلى ذكر القيد .

كما أَنَّه يمكن التمسك في إثبات الطهارة للبحري بصححة عبد الرحمن بن الحجاج المذكورة في المتن .

قوله ٣ : «وَأَمَّا عَرْقُ الْجَنْبِ مِنْ حَرَامٍ، فَقَدْ دَلَّتْ بَعْضُ الرِّوَايَاتِ عَلَى نِجَاسَتِهِ أَوْ عَدَمِ جُوازِ الصَّلَاةِ فِيهِ... إِلَخَ».»

اختلف فقهاؤنا في نجاسة عرق الجنب من الحرام على قولين :

الأول : وهو القول بالنجاسة ، وقد ذهب إليه جملة من المتقدمين ، وجماعة من المتأخرین ، فمن المتقدمين والد الصدوق في رسالته إلى ولده ، والصدوق في الهدایة والفقیہ والأمالی ، والمفید في المقنعة ، والشیخ في الخلاف والنهاية والمبسوط ، وابن حمزة في الوسیلة ، وابن البراج في المهدب ، وابن زهرة في الغنیة إلى القول بنجاسته^(١) .

ومن المتأخرین الشیخ کاشف الغطاء ، والمحقق صاحب الرياض ، وصاحب الحدائق ، والشیخ الأعظم ، وقد حکي عن النراقی في اللوامع ، والوحید البهبانی في شرح المفاتیح^(٢) .

(١) المقنع: ٤٣. الهدایة: ٩٧. من لا يحضره الفقيه: ١: ٦٧، ١٥٣. الحديث: ١٥٣. الأمالی للصدوق: ٧٤٦، الحديث: ١٠٠٦. المقنعة: ٧١. الخلاف: ١: ٤٨٣، مسألة: ٢٢٧. النهاية: ٥٣.

المبسوط: ١: ٣٨. الوسیلة: ٧٧. المهدب لابن البراج: ١: ٢٢. غنیة التزوع: ٤٥.

(٢) کشف الغطاء: ٢: ٣٥٣. رياض المسائل: ٢: ٣٦٥. الحدائق الناضرة: ٥: ٢١٤. كتاب الطهارة للشیخ الأنصاری: ٥: ١٩٥. نسبة للنراقی ولده في مستند الشیعة: ١: ٢٢٢. مصابیح الظلام: ٥: ٣٩.

الثاني: الحكم فيه بالطهارة ، وقد قاله дилиمی فی المراسيم ، والحلبی فی الكافی ، وابن إدريس فی السرائر من القدماء ، ومن المتأخرین قاله المحقق فی الشرائع ، والعالمة فی جملة من كتبه ، والشهید الأول فی البيان والدروس ، بل هو المحکی عن مشهور المتأخرین^(١) .

وعلى أي حال ، فقد استدل للقول بالنجاسة بدللين :

الأول: التمسك بالإجماع ؛ إذ ادعاه الشيخ عليه السلام فی كتابه الخلاف ، بل ربما ظهر ذلك من أمالی الصدوق عليه السلام وفي الغنية أن اتفاق الأصحاب على النجاسة^(٢) .

ولا يخفى أن مثل هذا الإجماع لا يصلح دليلاً على المدعى ؛ ضرورة أنه لا يبعد كونه من الإجماع محتمل المدرک إن لم يكن مقطوعه .

الثاني: التمسك بالنصوص ، وقد ذكر المصنف (دام علاه) فی المتن طائفتين من النصوص ، وأشار إلى عدم دلالتهما على المدعى .

الطائفة الأولى : ما ورد فی غسالة الحمام ، وهي مرسلة علی بن الحكم^(٣) . وتقریب دلالتها على المدعى من خلال أن النهي ظاهر في الإرشاد إلى النجاسة ، وهي تدل على نجاسة عرق الزانی كما تدل على نجاسة بدنہ ؛ لأن التفسیک بین البدن والعرق خلاف الارتكاز العرفی .

والظاهر أن العرف يلغی خصوصیة الزنا ويتعدّى إلى كل جنابة حاصلة من حرام .

(١) المراسيم العلویة : ٥٦. الكافی فی الفقه : ١٣١. السرائر : ١: ١٨١. شرائع الإسلام : ١: ٤٢.
تحرير الأحكام : ١: ١٠٨، ١٥٧. مختلف الشیعیة : ١: ٤٦١. البيان : ٣٩. الدروس

الشرعیة : ١: ١٢٤. مدارك الأحكام : ٢: ٢٩٩. ذخیرة المعاد - الطبعة القديمة - : ١: ١٥٥.

(٢) الخلاف : ١: ٤٨٣، مسألة ٢٢٧. الأمالی للصدوق : ٧٤٦، الحديث ١٠٠٦. غنية النزوح :

.٤٥

(٣) وسائل الشیعیة : ١: ٢١٩، الباب ١١ من أبواب الماء المضاف والمستعمل ، الحديث ٣.

ويتمكن الجواب عن ذلك : بأن النهي ليس إرشاداً إلى النجاسة ، بل من الممكن جداً أن يكون مثل هذا النهي لأجل حزارة معنوية ، ومع وجود هذا الاحتمال وعدم تعين أحد الاحتمالين على الآخر ، تكون الرواية مجملة . هذا كلّه مضافاً إلى كونها ساقطة عن الحجّيّة ، فلاحظ .

الطائفة الثانية : ما ورد فيها الأمر بغسل الثوب من عرق الجنب من الحرام ، وهي رواية الفقه الرضوي^(١) .

والإنصاف أن دلالتها على المدّعى تامة ، لكن المشكلة تكمن في سقوطها عن الاعتبار والحجّيّة بسبب ضعفها السنديّ ؛ لعدم عدّ المصدر المنقول منه الخبر مصدراً روائياً ، وأنّ ما تضمنه مرويات عن المعصوم علّيّاً .

توضيح ذلك : من الكتب الروائية التي اشتهرت في العصور المتأخرة ، ولم توجد في كلام القدماء ، كتاب الفقه المعروف بـ **فقه الرضا** .

وقد اختلف في نسبته للإمام الرضا علّيّاً ، وأنّه نصوص مرويّة عنه علّيّاً ، فذكرت في ذلك أقوال بين الأعلام :

الأول : أنه صادر عن الإمام الرضا علّيّاً ، وبالتالي يكون الموجود فيه نصوصاً مرويّة عنه علّيّاً ، وهو مختار المجلسيين ، والفضل الهندي ، والفيض الكاشاني ، والمحدث البحرياني ، والوحيد البهبهاني ، والسيد الأجل بحر العلوم في فوائده ، وصاحب الرياض علّيّ ، وبعض الأساتذة في بحوثه الرجالية (حفظه الله) ^(٢) .

الثاني : البناء على عدم صحة نسبته للإمام الرضا علّيّاً ، وإنّما هو رسالة الشيخ عليّ بن بابويه المعروفة بـ **شرائع عليّ بن بابويه** ، وهو مختار صاحب رياض العلماء ، ونقل السيد حسين القرزويني في **شرح الشرائع** أن والده كان يرجّح

(١) فقه الرضا : ٨٤.

(٢) أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق : ٢ : ٨١ و ٨٢ .

هذا القول ، إلّا أنّه استبعده لما جاء في تضاعيف الكتاب .

الثالث: الالتزام بأيّ الكتاب لأحد أصحاب الإمام الرضا عليه السلام ، وليس له عليه السلام ، وقد تعددت المحتملات في صاحبه ، فذكر احتمال كونه لجعفر بن بشير ، كما يحتمل أن يكون لمحمد بن عليّ بن الحسين بن زيد بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب ، لما قاله النجاشي في ترجمته : « له نسخة يرويها عن الرضا عليه السلام ، أخبرنا أبو الفرج محمد بن عليّ بن قرة » ^(١) .

ويحتمل أن يكون لوزيره الغساني ، فقد ذكر النجاشي أنّ له كتاباً عن الرضا عليه السلام ^(٢) .

كما يحتمل أن يكون مؤلّف الكتاب هو عليّ بن مهدي بن هشام بن غالب بن محمد بن عليّ الرقيّ الأنباري ، فقد ذكر النجاشي أنّه له كتاباً عن الرضا عليه السلام ^(٣) .

الرابع: أنّه عبارة عن كتاب المنقبة تصنيف الإمام عليه السلام ، وهو قول جماعة كابن شهرآشوب ، والشيخ عليّ بن يونس العاملي ؛ لاشتماله على أكثر مسائل الحال والحرام ^(٤) .

الخامس: أنّه تأليف الشلمغاني ، وهو كتاب التكليف المعروض على أحد سفراء الناحية المقدّسة ، وقد قال في حقّه : أنّه طابق لما جاء عنهم عليهم السلام ، إلّا في موارد معوددة .

والمهم من الأقوال المذكورة ثلاثة ، وهي : الأول والثاني والخامس .

وقد استدلّ القائلون بأول الأقوال ، كالمحدّث النوري رحمه الله في خاتمة المستدرك ، وبعض الأساتذة (دام بهما) ، بامور :

(١) رجال النجاشي : ٣٦٦ ، الرقم ٩٩٢.

(٢) رجال النجاشي : ٤٣٢ ، الرقم ١١٦٣.

(٣) رجال النجاشي : ٢٧٧ ، الرقم ٧٢٨.

(٤) عنهم في خاتمة المستدرك : ١ : ٣٢٢.

منها: ملاحظة الموارد التي وردت في تصاعيف الكتاب ، وهي كالتالي :

- ١ - ما جاء في أول الكتاب : «يقول عبد الله على بن موسى الرضا عليه السلام : أمّا بعد... إلخ»^(١).
- ٢ - ما جاء في آخره : «وَهَذَا مِمَّا نُدَاوِمُ بِهِ نَحْنُ مَعَاشِرَ أَهْلِ الْبَيْتِ ... إلخ»^(٢).
- ٣ - في باب غسل الميت : «وَنَرْوِي أَنَّ عَلَيَّ بْنَ الْحُسَينَ عَلَيْهِ لَمَّا أَنْ مَاتَ قَالَ أَبُوهُ جَعْفَرَ عَلَيْهِ لَقَدْ كُنْتُ أَكْرَهُ أَنْ أَنْظُرَ إِلَى عَوْرَتِكَ فِي حَيَاكَ ، فَمَا أَنَا بِالَّذِي أَنْظُرُ إِلَيْهَا بَعْدَ مَوْتِكَ»^(٣).
- ٤ - في باب الأغسال : «وَلَيْلَةَ تِسْعَ عَشْرَةَ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ هِيَ اللَّيْلَةُ الَّتِي ضُربَ فِيهَا جَدُّنَا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ»^(٤).
- ٥ - في باب الصوم : وَأَمَّا صَوْمُ السَّفَرِ وَالْمَرَضِ ، فَإِنَّ الْعَامَةَ اخْتَلَفَتْ فِي ذَلِكَ فَقَالَ قَوْمٌ: يَصُومُ ، وَقَالَ قَوْمٌ لَا يَصُومُ -إِلَيْ أَنْ قَالَ: -فَأَمَّا نَحْنُ نَقُولُ يُفْطِرُ فِي الْحَالَتَيْنِ جَمِيعًا»^(٥).

قال المحدث النوري : «إن قوله : نَحْنُ نَقُولُ يُفْطِرُ فِي الْحَالَتَيْنِ دالٌ على أنه ممن قوله حجّة»^(٦).

والجواب عن هذه الموارد :

أمّا الأول :

(١) فقه الرضا : ٦٥.

(٢) فقه الرضا : ٤٠٢.

(٣) فقه الرضا : ١٨٨.

(٤) فقه الرضا : ٨٣.

(٥) فقه الرضا : ٢٠٢.

(٦) خاتمة المستدرك : ١ : ٢٥٨.

أولاً: فلقد صرّح السيد عليّ خان المدني - وهو الذي كانت عنده النسخة - بأنّها منخرمة في مقدّمتها ، فمن أين يستكشف ورود هذا التعبير في المقدّمة ؟

ثانياً: إنّ من المحتمل أن يكون ما جاء في مقدّمة الكتاب هكذا : **يَقُولُ عَبْدُ اللهِ عَلَيُّ بْنُ مُوسَى** ، ولما استنسخه القاضي أمير حسين أضاف عبارة **الرَّضَا لظنه** أنه كتاب الإمام **عَلَيْهِ الْكَفَافُ** ، وهذا يستظهر من تصريحه ، فراجع عبارته .

ثالثاً: على فرض صحة النسخة فيحتمل أنّ هذه الورقة المكتوب عليها اسمه الشريف **عَلَيْهِ الْكَفَافُ** قد اختلطت بكتاب آخر وضمت له ، خصوصاً بـ ملاحظة الإبراد الأول .

مثلاً: أن يكون كتاب الإمام **عَلَيْهِ الْكَفَافُ** في نهاية الصفحة اليمنى قوله : « بالثواب » ، وفي كتاب التكليف مثلاً في أول الصفحة اليسرى « لكنّها الحنفيّة » ، ولم يلتفت إلى عدم الارتباط وتحقّق الاختلاط ، فتأمل .

وهنا احتمال آخر وهو أن يكون مؤلّف الكتاب قد سمع الحديث منه **عَلَيْهِ الْكَفَافُ** أو وجده بخطه فنقله عنه محافظاً على كلمة **« أَمّا بَعْدُ »** الموجودة في كلامه **عَلَيْهِ الْكَفَافُ** ل المناسبتها لأول الكتاب ، ولا يلزم من ذلك التدليس لذكره بعد ذلك ما يصلح قرينة على عدوله بعد ذلك الحديث إلى نقل أحاديث آخر بقوله : « ويروى عن بعض العلماء » ، و : « أروي » .

وأمّا الثاني : فالظاهر أنّه وما بعده ليس من الكتاب ، بل من ملحقاته ، ولا يدرى من هو المتكلّم . وعلى فرض صدوره منه **عَلَيْهِ الْكَفَافُ** فهو إخراج من مؤلّف الكتاب لمتن الرواية ، وهذا متعارف في العصور السالفة حتّى اشتهر أنّ بعض المتون نصوص أخبار ، فتأمل .

على أنّ من المحتمل جدّاً أن يكون هناك سقط في المتن ، بأن يكون قد سقط منه عبارة : **موالي** ، أو **شيعة** ، أو **ولاة** ، فتكون العبارة هكذا : « ممّا نداوم عليه نحن معاشر ولادة ، أو **موالي** ، أو **شيعة أهل البيت** **عَلَيْهِ الْكَفَافُ** » ، مضافاً إلى إمكان كونها من الرواية السابقة .

وَدُعْوَى أَنْ قَوْلَهُ : « وَبِاللَّهِ التَّوْفِيقُ » مَانِعَةً لِأَنْتِهَاءِ الْبَابِ^(١) ، مَدْفُوعَةً بِأَنَّ دُعَاءَ الْوَتَرِ دَاخِلٌ فِي جَمْلَةِ الْآدَابِ وَالْمُسْتَحِبَاتِ ، وَعِبَارَةً « بِاللَّهِ التَّوْفِيقُ » مَتَعْلِقَةٌ بِمَا سَبَقَهَا .

وَأَمَّا الدُّعَاءُ ، فَالْأَقْرَبُ أَنَّهُ مِنْ كَلَامِ الْمُصْنَفِ لِتَلْفِيقِهِ مِنَ الْأَدْعِيَةِ الْمَاثُورَةِ لِبَعْضِ عُلَمَاءِ الْغَيْبَةِ ، فَإِنَّهُ يَقُولُ فِيهِ : « اللَّهُمَّ قَوْمًا قَائِمًا مُحَمَّدًا ، وَأَظْهِرْ دَعْوَتَهِ بِرِضاً مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ . اللَّهُمَّ أَظْهِرْ رَايَتَهُ ، وَقَوْ عَرْمَةَ ، وَعَجِّلْ خُرُوجَهُ »^(٢) .

وَأَمَّا الثَّالِثُ ، فَهُوَ جَزْءٌ مِنَ الرِّوَايَةِ ، وَالْمُشْكَلَةُ فِي التَّعْبِيرِ « بِأَرْوَى » حِيثُ لَمْ يَرِدْ ذَكْرُهُ فِي أَلْسِنَةِ الْأَئمَّةِ^{عليهم السلام} ، وَالذِّي يَهُونُ النَّطَبَ وَجُودَ نَسْخَةٍ بِتَعْبِيرِ « نَرْوَى » ، وَهُوَ مَتَدَالِوْلُ فِي أَسْتِنَتِهِمْ^{عليهم السلام} . وَعَلَى كُلِّ حَالٍ ، فَيَحْتَمِلُ أَنَّ الْقَاتِلَ هُوَ الصَّادِقُ أَوُ الْكَاظِمُ أَوُ الْعَسْكَرِيُّ^{عليهم السلام} ؛ لِأَنَّ الْإِمَامَ الرَّضا^{عليه السلام} لَمْ يَكُنْ مَعْرُوفًا حِينَ تَغْسِيلِ وَالْدَّهِ فِي بَغْدَادِ حَتَّى قَالَ بَعْضُهُمْ أَنَّهُ قَدْ غَسَّلَهُ غَيْرُهُ .

وَأَمَّا الرَّابِعُ ، فَإِنَّهُ تَتَمَّمَ لِمَا حَكَاهُ عَنْ أَبِيهِ عَبْدِ اللَّهِ^{عليه السلام} ، قَالَ : « وَكَانَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ^{عليه السلام} يَقُولُ : إِذَا صَامَ الرَّجُلُ ثَلَاثَةَ وَعِشْرِينَ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ جَازَ لَهُ أَنْ يَذْهَبَ وَيَجِيءَ فِي أَسْفَارِهِ ، وَلَيَلَّهُ تِسْعَ عَشْرَةَ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ هِيَ اللَّيْلَةُ الَّتِي ضُرِبَ فِيهَا جَدُّنَا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ » .

وَأَمَّا الْخَامِسُ ، الظَّاهِرُ أَنَّ الْمَرَادَ مِنْ كَلِمَةِ « نَحْنُ » مَعَاشِ الْإِمَامِيَّةِ فِي مُقَابِلِ قَوْلِ الْعَامَّةِ بِالصَّوْمِ مَطْلَقًا أَوْ فِي خَصْوَصِ السَّفَرِ دُونَ الْمَرْضِ .

وَمِنْهَا : إِخْبَارُ الثَّقَةِ الْفَاضِلِ السَّيِّدِ أَمِيرِ حَسِينِ الْقَاضِيِّ بِكُونِ الْكِتَابِ لِلرَّضا^{عليه السلام} فِي صَدَقِهِ فِي إِخْبَارِهِ .

وَأَوْرَدَ عَلَيْهِ بَعْضُ الْأَعْظَمِ^{عليه السلام} بِمَا مَلَحَّصَهُ :

(١) خاتمة المستدرك : ١ : ٢٦٠ .

(٢) فقه الرضا : ٤٠٥ .

إنَّ هذا الإِخْبَارَ مِنْهُ لَا يَخْرُجُ عَنْ أَحَدِ أَمْرِيْنِ :

الْأَوَّلُ : أَنْ يَكُونَ مِنْ شَاءَ الْقَرَائِنَ الَّتِي أَوْجَبَتْ حَصْولَ عِلْمٍ عَادِيًّا لَهُ مِنَ الْخَطُوطِ الْمُوْجَوْدَةِ فِيهِ لِإِلَمَامٍ عَلَيْهِ وَإِلَاجَازَاتِ الْمَدْوَنَةِ فِيهِ لِإِعْلَامٍ ، كَمَا نَقْلَ ذَلِكَ الْمَحَدَّثَ النُّورِيَّ عَنِ الْمَجْلِسِيِّ الْأَوَّلِ .

الثَّانِي : أَنْ يَكُونَ مِنْ شَاءَ إِخْبَارَ ثَقَيْنِ مِنْ أَهْلِ قَمٍ . وَهَذَا مَا أَشَارَ لَهُ فِي خَاتَمَةِ الْمُسْتَدِرِكِ أَيْضًا بِقَوْلِهِ : «وَأَخْبَرَهُ بِذَلِكَ ثَقَتَانِ عَدْلَانَ مِنْ أَهْلِ قَمٍ» . وَهَذَا إِخْبَارٌ صَحِيحٌ دَاهِرٌ فِي عُمُومِ مَا دَلَّ عَلَى حَجَّيَّةِ خَبْرِ الْعَدْلِ .

أَمَّا الْأَمْرُ الْأَوَّلُ فَضَعْفُهُ وَاضْعَفُهُ ؛ لِأَنَّ حَصْولَ الْعِلْمِ لَهُ لَا يَوْجِبُ حَصْولَهُ لَنَا ، وَعِلْمُهُ لَا يَفِيدُ غَيْرَهُ .

فَإِنْ قَلْتَ : إِنَّ أَدَلَّةَ حَجَّيَّةِ الْخَبْرِ شَامِلَةٌ لَهُ .

قَلْتَ : إِنَّ أَدَلَّةَ حَجَّيَّةِ الْخَبْرِ إِنَّمَا تَشْمِلُ الْإِخْبَارَ عَنْ حَسَّ ، وَهَذَا إِخْبَارٌ عَنْ حَدْسٍ .

وَأَمَّا الْأَمْرُ الثَّانِي فَفِيهِ :

أَوْلًاً : إِنَّهُ اشْتَبَاهَ مِنَ الْمَحَدَّثِ النُّورِيِّ ؛ لِأَنَّهُ سَلَكَ مَسْلِكًا آخَرَ عَمَّا أَرَادَهُ الْمَجْلِسِيُّ الْأَوَّلُ مَعَ نَقْلِهِ لِلْمُحَمَّدِ كَلَامَهُ بِطُولِهِ ، حِيثُ قَالَ الْمَجْلِسِيُّ الْأَوَّلُ : أَنَّ السَّيِّدَ حَكَىَ لَهُ عَنْ شِيخَيْنِ فَاضْلِيْنِ صَالِحَيْنِ ثَقَيْنِ أَنَّهُمَا قَالَا : أَنَّ هَذِهِ النَّسْخَةَ قَدْ أَتَىَ بِهَا مِنْ قَمٍ إِلَىَّ مَكَّةَ الْمُشْرِفَةَ وَعَلَيْهَا خَطُوطُ الْعُلَمَاءِ وَإِلَاجَازَاتُهُمْ وَخَطُوطُ الْإِلَمَامِ عَلَيْهِ فِي عَدَّةِ مَوَاضِعٍ .

وَهَذَا الْكَلَامُ يَعْلَمُ بِمُخَالَفَتِهِ لِمَا أَفَادَهُ الْمَحَدَّثُ النُّورِيُّ .

ثَانِيًّاً : عَلَى فِرْضِ قِبْوَلِ هَذَا الطَّرِيقِ فَعُمَدةُ مَا يَفِيدُ أَنَّهُمَا أَخْبَرَا عَنْ أَخْبَارِ مَرْسَلَةِ فَتَكُونُ سَاقِطَةً عَنِ الْحَجَّيَّةِ لِلْإِرْسَالِ ، وَقَدْ يُضَافُ لِمَا ذَكَرْنَاهُ أَنَّ الْمَجْلِسِيَّ الْأَوَّلُ إِنَّمَا اعْتَمَدَ عَلَى الْكِتَابِ لِمَطَابِقَتِهِ لِفَتاوَىِ عَلَيِّ بْنِ بَابُوِيهِ وَوَلَدِهِ ، كَمَا ذَكَرَ ذَلِكَ فِي آخِرِ كَلَامِهِ لَا لِمَا ذَكَرَهُ الْقَاضِيُّ أَمِيرُ حَسَنٍ^(١) .

(١) مصباح الفقاهة: ١: ٣٤ - ٣٥.

ومنها: موافقة زمان تأليفه لتأريخ مولانا أبي الحسن الرضا عليه السلام.

وهو كما ترى لا يحتاج إلى إثبات النفس في الجواب عنه.

ومنها: عمل جماعة من الأساطين به كالمجلسين وغيرهما ممّن قدّمنا أسماءهم.

وفيه: إنّ منشأ اعتمادهم هو أحد الوجوه المذكورة أو كلّها ولقد رأيت أنّ ما ذكر منها لا ينهض دليلاً على المدّعى فلا يمكن الاعتماد عليه.

وقد استند القائلون بالقول الثاني إلى مطابقة فتاوى عليّ بن بابويه لما جاء في الكتاب ، فيكون ذلك دليلاً على كونه رسالة عليّ بن بابويه . قال الشيخ محمد تقى المجلسى عليه السلام : «لما تفكّرت فيه ظهر لي أنّ هذا الكتاب كان عند الصدوق وأبيه وكلّ ما ذكره عليّ بن بابويه في رسالته إلى ابنه فهو عبارته إلا نادراً»^(١).

وقال في الفصول أيضاً: «إنّ كثيراً من فتاوى الصدوقيين مطابقة في اللفظ وموافقة في العبارة ، لا سيّما عبارة الشرائع ، وإنّ جملة من روایات الفقیه التي ترك فيها الأسناد موجودة في الكتاب ، ومثله مقنعة المفید»^(٢).

ولا يخفى أنّ مجرد مطابقة عبارة كتاب لكتاب آخر لا تدلّ بالضرورة على أنّ الكتابين متّحدان ، فمطابقة ما جاء في الفقه الرضويّ لما جاء في رسالة عليّ بن بابويه لولده لا تعني أنهما واحد؛ لأنّ من الممكن أن تكون المطابقة لأنّ الصدوق الأب قد نقل متون الروایات كما هي لما هو المعروف من طريقة القدماء من نقل الروایة كاملة على أنها الفتوى ، ولذا جعل بعضهم هذه المطابقة دليلاً للقول الأول .

مع أنّ نقل القدماء لمتون الروایات ، والبناء على اتخاذ ابن بابويه لهذه الطريقة

(١) الفصول الغروية: ٣١١.

(٢) روضة المتنقين: ١: ١٦.

لا يثبت نسبة الكتاب للإمام علي عليه السلام ، بل إن أقصى ما يثبته أن الكتاب كتاب رواية ، لأنه
لله وللإمام علي عليه السلام .

على أن هناك ما يمنع من القبول بنسبته لأحد علمائنا ، فضلاً عن أن يكون صادراً عن المعصوم عليه السلام لتضمنه جملة من الفتاوي المخالفة للمذهب ، وهي :

١ - ما جاء في التخلّي والوضوء بقوله : « وَإِنْ غَسَلْتَ قَدْمَيْكَ وَنَسِيَتِ الْمَسْحَ عَلَيْهِمَا ، فَإِنَّ ذَلِكَ يُعْجِزُكَ ؛ لِأَنَّكَ قَدْ أَتَيْتَ بِأَكْثَرِ مَا عَلَيْكَ ، وَقَدْ ذَكَرَ اللَّهُ الْجَمِيعُ فِي الْقُرْآنِ - الْمَسْحَ وَالْغَسْلَ - قَوْلُهُ تَعَالَى : « وَأَرْجُلُكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ أَرَادَ بِهِ الْغَسْلَ بِنَصْبِ الْلَّامِ ، وَقَوْلُهُ : وَأَرْجُلُكُمْ - بِكِسْرِ الْلَّامِ أَرَادَ بِهِ الْمَسْحَ ، وَكِلَاهُمَا جَائِزَانِ : الْغَسْلُ وَالْمَسْحُ » ^(١).

٢- ماجاء في تحديد الكل بأنه ما لا يتحرك جنباه بطرح حجر في وسطه^(٢).

٣ - ماجاء في اللباس وما يكره في الصلاة في حكم جلد الميتة: «فَإِنْ دِبَاغَتْهُ طَهَارَتْهُ»^(٣)

٤ - نهيه عن قراءة المعمودتين في الفريضة؛ لأنّه روي أنّهما من الرقية وليستا من القرآن دخلوها في القرآن^(٤).

واستدل للقول الخامس بوجود بعض الشواهد المتفقة بينه وبين كتاب التكليف مما يعني اتحادهما معاً، وتلك الشواهد هي:

١- إنفراد كتاب التكليف بنقل رواية الشهادة للشاهد الواحد ، وهذا موجود في فقه الرضا باللفظ المروي عن كتاب التكليف . وقد نقلت كلمات الأعلام في

(١) فقه الضراء:

(٢) فقه الرضا:

(٣) فقه الرضا:

(٤) فقه الرضا: ١١٣

هذا الشاهد كابن إدريس والعلامة والشهيدين وقبلهم الشيخ في كتاب الغيبة.

٢ - اتفاق الكتابين في تحديد الكل، حيث أن المحكى عن الشلمغاني أنه ما لا يتحرّك جنبه بطرح حجر في وسطه، وأنه خلاف الإجماع.

ومن المحتمل أن يكون الصدوقي قد اعتمدًا على كتاب الشلمغاني، إما لأنَّه ألغَه في حال استقامتِه، أو لأنَّهما قد وجداً أنَّ مضامينه موافقة لأصول المذهب وقواعده، إلَّا في بعض المواقف، وهذا العلة السبب في عدم إشارتهم للمدرك حذراً من الاستباه من البعض فيكون ترويجًا لأصحاب المذاهب الفاسدة.

والقبول بهذا القول يتوقف على صلاحية الشواهد المذكورة للاتحاد بين الكتابين، وهي لا تفي؛ لأنَّ من الممكن أن يتحد مؤلفان في قولين ويتفقا على ذلك، وهذا كثير، ف مجرد الاتفاق لا تعني الاتحاد.

وقد تحصل مما تقدم: عدم صلاحية شيء مما ذكر دليلاً للأقوال المذكورة لإثبات المدعى، وهذا يمنع من نسبة الكتاب المذكور إلى شخص بعينه.

ووفقاً لما تقدم سوف يكون التعامل مع الكتاب لا يخرج عن أحد أمرين على سبيل مانعة الخلو:

الأول: أن يكون كتاب رواية، سواءً صحت نسبة للمعصوم عليهما السلام أم كان من تأليف بعض أصحابه، أو بعض المتأخرين، وقد تضمن النصوص الواردة عنهم عليهما السلام مع التوجّه إلى نفي الوضع والكذب عنه.

الثاني: أن يكون عبارة عن فتاوى لبعض العلماء منشأها أحد الأدلة الشرعية.

فإن كان الثاني فلا عبرة به إلَّا لمن قال بحجية الشهرة الفتoriaة. وأمَّا إن كان الأول فلا بدَّ من النظر في ذلك على المبنين:

١ - حجية مطلق الأخبار الواردة عنهم عليهما السلام بدون مراجعة للأسانيد.

٢ - ملاحظة أسناد الروايات والنظر فيها وتنقيحها.

فإن كان الأول فيجوز الاعتماد عليه والعمل بما جاء فيه والفتوى بمضمونه .
وهذا ما عليه المحدث البحرياني رحمه الله في حدائقه وغيره ممّن حذوه .
وإن كان الثاني فلابد من ملاحظة المسلك المختار في حجّية الخبر :
فإن كان الوثاقة فهذه روايات مرسلة لا يمكن الاعتماد عليها والعمل بمضامونها
ولا الإفتاء بما جاء فيها .
وأمّا إن كان المسلك المختار هو الوثوق فعندما يمكن الاعتماد عليها متى ما
تحقق هناك جبر للخبر الضعيف منها من قبيل المشهور .

بعض أحكام النجاسة

قوله ١: «أمّا اشتراط الرطوبة في حصول التنجس بالرغم من إطلاق بعض الأدلة - صحيح محمد ... إلخ» .

يعتبر في تنجس الملاقي للنجس أن يكون أحدهما رطباً لتسري النجاسة من النجس أو المتنجس إليه ، فلو لم يكونا كذلك لم تسر النجاسة ، والنصوص وإن كانت خالية من اعتبار القيد المذكور لأنّها مطلقة ، فلاحظ صحيحة محمد بن مسلم المذكورة في المتن^(١) ، وهي مطلقة من حيث الرطوبة وعدمها لحصول السريان ، فكما يحتمل أن يكون الكلب رطباً ، يحتمل أن لا يكون كذلك ، وقد حكم عائلاً بنزروم الغسل ، وهذا يشير إلى عدمأخذ القيد المذكور في حصول التنجس .

إلا أنه يستدل للقول باعتبار الرطوبة في السراية بأدلة :

الأول: الارتكاز العرفي ، فإنه لا يرى تأثير الملاقي بالملقى إلا إذا كان أحدهما رطباً ، ولا يرى حصول عملية التأثير حال كونهما جافين ، كما لا يخفى .
وهذا الارتكاز يمثل قرينة متصلة بالكلام الصادر من المعصوم عائلاً .

(١) وسائل الشيعة : ٣: ٤١٦ ، الباب ١٢ من أبواب النجاسات ، الحديث ٤.

الثاني: بعض النصوص ، كموئلة ابن بكر المذكورة في المتن^(١) ، فإن قوله عَلَيْهِ: «كُلُّ شَيْءٍ يَا بِسْ ذَكَرٍ» يشير إلى عدم ذكارة الرطب ، ومعنى ذلك سريان النجاسة به . وربما منعت دلالتها على المدعى ؛ لأنّ دلالته على المدعى من خلال مفهوم الوصف ، للتعبير بكلمة «ذَكَرٍ» ، وهو محلّ كلام كما قرر في محله .

وقد اشتمل سندها على محمد بن خالد ، والظاهر أنه الأشعري ، وليس له توثيق في كتب الرجال ، ما يوجب سقوط الرواية عن الحجّية ، فيكون التعبير عنه بالموثق كما في كلام المصنف (دام علاه) على خلاف الصناعة .

الثالث: إنّ الأمر بالغسل الوارد في غير واحد من النصوص يرشد إلى اعتبار الرطوبة في سراية النجاسة ؛ لأنّ الغسل عبارة عن إزالة الأثر من المغسول ، ولا يحصل أثر في المغسول إلا إذا كان ملاقيه رطباً لينتقل الأثر منه إليه ، ولا يكون ذلك لو كان الملاقي جافاً ، فيكون الأمر بالغسل كاشفاً عن حصول الأثر الدال على اعتبار الرطوبة في حصول السراية للنجاسة .

وقد يناقش بأنّ الأمر الوارد في هذه النصوص قد جعل في مقابل المسح ، ومعنى الغسل هنا هو مطلق الغسل وليس خصوص إزالة الأثر حتى يستكشف وجود أثر يزول بالغسل ليكون كاشفاً عن اعتبار الرطوبة في السراية ، ويساعد على ذلك استعمال الغسل في مطلق الإصابة بالماء دونأخذ قيدية وجود الأثر من الملاقي كما في قوله تعالى : ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾^(٢) ، فإنه لم يعتبر وجود شيء في الأعضاء التي يجب غسلها .

قوله ٢ : «وَأَمّا اعتبار السراية في الرطوبة ، فللارتكاز نفسه ، على أنّه يلزم

(١) وسائل الشيعة : ١ : ٣٥١ ، الباب ٣١ من أبواب أحكام الخلوة ، الحديث ٥ .

(٢) المائدة ٥ : ٦ .

في المكان الكبير الرطب ... إلخ .

لا يكفي في حصول التنجيس عن طريق الملاقة مجرد وجود الرطوبة في الملاقي أو الملاقي ، بل يعتبر أن تكون الرطوبة مسرية ، بأن يتنقل بعض الأجزاء المائية في النجس مثلاً أو المتنجس إلى ملاقيه ، فلا يكفي في حصول التنجيس الرطوبة التي لا تعدّ ماء بنظر العرف ، كرطوبة الطحين مثلاً. ويدلّ على اعتبار ذلك نفس الارتكاز العرفي المشار إليه في اعتبار الرطوبة في حصول التنجيس والسرaya . مع أنه لو لم يلتزم باعتبار السراية في حصول التنجيس لترتّب على ذلك الحكم بنجاسة المكان بعيداً مجرّدإصابة النجاسة جزءاً من أجزائه ، فلو وقعت نقطة دم في مكان كبير - كالجهة الشمالية منه - فلا ريب في حصول التنجيس إلى تلك المنطقة ، ومقتضى عدم اعتبار الرطوبة في سريان النجاسة الحكم بنجاسة النقطة الواقعة في أقصى الجنوب من ذلك المكان ، وهذا ما لا يلتزم به ، وهذا الاستبعاد للحكم بالنجاسة شاهد على اعتبار العرف الرطوبة لحصول السريان ، لا مجرّد الملاقة .

قوله ٣ : « وأمّا اختصاص التنجس بموضع الملاقة في الجسم الغليظ ، فللارتکاز المتقدّم وروایات ... إلخ » .

يختلف حال الملاقي للنجس أو المتنجس ، فقد يكون مائعاً كالماء أو الزيت أو الدهن ، وقد يكون غليظاً أو جامداً ، كالثوب أو الأرض .

ولا ريب في حصول التنجس للملاقي المائع ، فيحكم بنجاسة جميع أطرافه بمجرّد ملاقة النجاسة لطرف منه . نعم ، لا بدّ أن يكون الماء المطلق دون الكسر لينفعل بمجرّد الملاقة ، كما هو مفصل في محله .

وأمّا الملاقي الجامد ، فإنّ النجاسة تختصّ بموضع الملاقة دون بقية الأجزاء ؛ لأنّ حال بقية الأجزاء غير الملاقي قد يكون جافاً ، فينتفي شرط الرطوبة لحصول التنجيس والسرaya ، فيكون الحكم بعدم النجاسة فيه على طبق القاعدة ؛ لأنّه لم

تحصل الملاقة الموجبة لحصول التنجيس ، مضافاً إلى وجود نصوص صريحة في أنّ الملاقي الغليظ لا تسري النجاسة إلى جميع أجزاءه ، بل يختص بالملاقي فقط ، فلاحظ صحيحة زرارة المذكورة في المتن^(١) ، فإنّ المستفاد منها حصر التنجس بخصوص الملاقي مباشرة ، ولا تسري النجاسة إلى بقية الأجزاء بسبب غلطة السمن أو جموده .

ومثل ذلك لو كانت بقية أجزاء الملاقي رطبة ، إلا أنها رطوبة غير مسرية ، وقد عرفت فيما تقدّم أنّ شرط التنجيس وجود الرطوبة المسرية ، وليس مطلقاً الرطوبة ، كالنداوة مثلاً.

قوله ٤ : «وَأَمّا مُسَائِلَة تنجيس المتنجّس ، فقد وقع الكلام فيها في أَنَّ المنجسية هل هي من اللوازِم ... إلخ». .

وقع الكلام في أنّ المتنجّس هل هو كالنجس ينجّس كلّ ما لاقاه مطلقاً ولو تعددت الوسائل ، أم أن تنجيسه يختص بما لاقاه من دون واسطة ؟ فالباحث ضمّن فرعين :

الأول : في تنجيس المتنجّس كالنجس وعدمه .

الثاني : بعد الفراغ عن كونه منجساً ، هل يختص ذلك بالمتنجّس بدون واسطة ، يعني ما تنجّس بالعين النجسة ، أو أنه يشمله والمتنجّس بالنجس وإن تعددت الوسائل ؟

أمّا الفرع الأول ، فالمشهور بين الأعلام هو البناء على منجسية المتنجّس لملاقيه ، وخالفهم ابن إدريس والكاشاني رحمه الله ، فقال الفيض الكاشاني رحمه الله بكفاية زوال العين ، ولو بغير الماء في طهارته ، ولا يحتاج إلى غسله بالماء^(٢) .

(١) وسائل الشيعة : ٢٤ : ١٩٤ ، الباب ٤٣ من أبواب الأطعمة المحرّمة ، الحديث ٢ .

(٢) مفاتيح الشرائع : ١ : ٩١ ، المفتاح ٨٤ .

وقد استدلّ للمشهور بأمور :

أحداها : قيام الإجماع على منجسية المتنجس كالنجس من دون فرق بينهما .

وقد أُجيب عنه :

أولاً : بمخالفة ابن إدريس رحمه الله المانعة من تحققه .

وهذا الجواب مبني على عدّه رحمه الله من القدماء الذين يعتبر وجودهم في انعقاد الإجماع . أمّا لو بني على كونه من المتأخرين فلن يضر خلافه به . مضافاً إلى أنّ مخالفة معلوم النسب غير ضارة بحججية الإجماع على فرض تتحققه حتى لو كان من القدماء .

ثانياً : إنّ المسألة غير معنونة في كلمات القدماء ، فإنه لم يفت أحد منهم بتجسيس المتنجس مع أنّ المسألة ابتلانية كثيرة الدوران في حياة الناس . نعم ، هي معنونة في كلمات المتأخرين من الأعلام رحمهم الله ، وإنماعهم ليس بحججة .

ثالثاً : إنه لو سلم بانعقاد الإجماع من القدماء فإنه لو لم يكن مدركيّاً فلا أقلّ من كونه محتمله ، فلا يكون كاشفاً تعبيديّاً عن قول المعصوم عليه السلام ، أو عن ارتكاز متشرعيّ ، لاحتمال استناد المجمعين لشيء من الوجوه المذكورة .

ثانيها : إنّ منجسية المتنجس من الأمور الضروريّة المعروفة عند المتشرّعة وعموم المسلمين ، من دون فرق بين العلماء منهم والعموم ، القدماء والجدد ، من دون اختصاص بفرقة دون فرقه ، أو طائفة دون طائفة .

وهناك احتمالان في معنى أن تجسيس المتنجس من الأمور الضروريّة :

الأول : أن يكون المقصود به أنّه من ضروريات الدين والشريعة ، نظير وجوب الصلاة وحرمة شرب الخمر ، وغيرهما من الأحكام التي ثبتت من الدين بالضرورة ، ويكون إنكارها مستلزمًا لإنكار النبوة الموجب للกفر .

وهذا الاحتمال بعيد؛ لأنّ تنجيس المتنجّس من الأمور النظرية، ولا ملازمة بين إنكاره وإنكار النبوة، ما يمنع من قياسه بحقيقة الأحكام الضرورية. على أنّ التسليم به يلزم منه اتهام ابن إدريس والفيض الكاشاني عليهما السلام بإنكارهما لضروريّ، وأنّهما كافران لتكذيبهما بالنبوة، وهذا ما لا يمكن التفوّه به.

الثاني: أن يكون المقصود به هو الضرورة الفقهية، وهو ما يكون أمراً واضحاً عند المترشّعة، لكنّه لم يصل إلى مرتبة ضرورة الدين.

وهذا وإن لم يرد عليه ما ورد على سابقه، وأنّه قد يكون الأمر معروفاً كما بينَ، إلاّ أنّ ذلك لا يكشف عن ثبوته في الشريعة لعدم إحراز اتصال الحكم بعصر المعصومين عليهم السلام؛ لأنّ مجرد وجود الحكم لا يثبت أنه متصل بعصر المعصوم عليه السلام وأنّه ضروريّ، خصوصاً وأنّ المقلّدين ينظرون لرأي من يقلّدون أنّها من الضروريات في الشريعة، مع أنّها من الأمور الحادثة بعد عصر المعصوم عليه السلام.

وبالجملة: لا بدّ لصدق عنوان الثابت في الشريعة على حكم أن يكون متصلةً بعصر المعصوم عليه السلام، ولا يكفي مجرد اشتهره.

ثالثها: النصوص، وهي على طوائف:

أدلة تنجيس المتنجّس

منها: ما تضمّن الأمر بغسل الإناء الذي شرب منه الكلب أو الخنزير^(١)، فإنّ الماء بعد شرب الكلب منه يصبح متنجّساً، ويكون الأمر بغسله إرشاداً إلى نجاسته، فيدلّ على تنجّسه بمقابلاته للماء الواقع فيه، خصوصاً وأنّ الكلب يلغ في الماء، فهو لا يصيبه بفمه أو لسانه عادة.

وبكلمة أخرى: إنّ الأمر بغسل الإناء إرشاد إلى تنجّسه بالماء الموجود فيه الذي

(١) وسائل الشيعة: ٣: ٤١٤ ، الباب ١٢ من أبواب النجاسات ، الحديث ٢ ، ٤.

تنجس بشرب الكلب منه ، فيستكشف سراية النجاسة من الماء إلى الإناء .

ومنها: ما تضمن الأمر بغسل ما يصيب الرجل من الماء ، ففي صحيح العيص^(١) ، فإن الأمر بغسل ما أصابه يعود لكون الوضوء منجساً له بعد كونه منجساً .

ومنها: ما تضمن نجاسة ملaci الماء السائل من الخنزير ، ففي خبر المعلى بن خنيس^(٢) ، فإنه لو لم يكن الماء المتنجس بمقابلة الخنزير منجساً للأرض ، لم يكن معنى لسؤال الإمام عليه السلام عن وجود جاف ورائه ، فإن استفصالة عليه ظاهر في تنفس الأرض بالماء المتنجس الملaci للخنزير ، مع أن قوله عليه السلام : «إِنَّ الْأَرْضَ يُطَهَّرُ بَعْضُهَا بَعْضًا» ظاهر في تنفسها بالبعض في مورد النص .

وقد أجاب عنه بعض الأعلام بأنها أجنبية عن المدعى ؛ لأن المدعى لعدم تنفس المتنجس يدعي ذلك فيما إذا جف المتنجس وزالت عنه عين النجس ثم لاقي بعد ذلك شيئاً رطباً . أما الماء المتنجس أو المتنجس الجامد الرطب قبل أن يجف فلم يقل أحد بعد منجسيته من القدماء أو المتأخرين ، بل الظاهر أنه مما يلتزم به الكل كما يلوح من كلام ابن إدريس بأنها أجنبية عن المدعى ، وهذه النصوص قد وردت في الماء المتنجس فتكون خارجة عن محل الكلام .

ولا يخفى أن تمامية الجواب المذكور تعتمد على ثبت التفصيل بين الماء المتنجس أو الماء الجامد الرطب ، وبين المتنجس الجاف الملaci للشيء الرطب . والإنصاف عدم وضوح ذلك من كلماتهما ، بل الظاهر منها تفصيلهما بين النجس والمتنجس مطلقاً ، مع أنه لو سلم بثبوت التفصيل المذكور في كلماتهما ، فإنه بعيد في نفسه .

(١) وسائل الشيعة : ١ : ٢١٥ ، الباب ٩ من أبواب الماء المضاف ، الحديث ١٤ .

(٢) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٥٨ ، الباب ٣٢ من أبواب النجاسات ، الحديث ٣ .

المعلى بن خنيس

نعم ، سند الرواية قد اشتمل على المعلى بن خنيس وهو مورد خلاف بين الأعلام ، لهم في حاله قولان :

الأول : البناء على وثاقته وجلالة قدره ، بل عدّه بعضهم من السفراء الممدوحين كما يظهر من الشيخ عليه السلام في كتابه الغيبة ^(١) ، وهو مختار جمع من الأعلام كالمحدث النوري ، وبعض الأعظم عليه السلام ، وبعض المحققين عليهم السلام ^(٢) .

الثاني : البناء على ضعفه وعدم قبول روایاته ، وقد نصّ على ذلك كل من ابن الغضائري ، حيث قال : « ولا أرى الاعتماد على شيء من حديثه ». وقال النجاشي : « إنه ضعيف جداً ، لا يعول عليه » ^(٣) .

وقد جعل بعض الأعظم عليه السلام دليله على الوثاقة النصوص المتظافرة في مدحه مع صحة أسناد بعضها .

وتامماً للدلائل بها توقف على تمامية المقتضي وفقدان المانع ، ونعني بالمقتضى تمامية دلالتها على المدعى ، ونعني بعدم المانع معالجة إعراض ابن الغضائري والنجاشي عنها ، مع كونها بمرأى وسمع منهما ، إلا أنهما لم يعملباها ، وهذا يكشف إما عن وجود خلل فيها منعهما من الاستناد إليها ، أو عن وجود معارض أقوى دعا لتقديمه عليها ، أو لا أقل من تساويهما في المضمون والقوة أوجب سقوطهما معاً .

ومن المستبعد جداً عدم اطلاعهما عليها لوجودها في ما كان تحت يدهما

(١) الغيبة للطوسي : ٣٤٧ ، الحديث ٢٩٩ و ٣٠٠ .

(٢) خاتمة المستدرك : ٥ : ٢٨٩ . معجم رجال الحديث : ١٩ : ٢٥٩ .

(٣) رجال ابن الغضائري : ٨٧ ، الرقم ١١٦ . رجال النجاشي : ٤١٧ ، الرقم ١١١٤ .

من مصادر نعم ، قد يدعى أنَّ اعراضهما عنها إعراض دلالي ، بحيث أنَّهما قد فهمَا منها ما هو خلاف ظاهرها ، أي أنَّهما عَلَيْهِمُ اللَّهُ أَكْبَرُ قد فهمَا أنَّ ما تضمنته هذه النصوص من مدح كان لبعض الدواعي والمقتضيات الخاصة وليس بحسب ظهورها الأولي .
وعندما يمنع أن يكون إعراضهما عن النصوص مانعاً للاستناد إليها؛ لأنَّه أمر اجتهادي يختلف فيه من فقيه لآخر .

وهو وإن كان تاماً ، إلا أنَّ الظهور لمَا كان منشأ السيرة العقلائية ، وإعراض هذين وهما القربان من عصر الظهور ، يكشف على أقل التقادير عن ظفرهما بما لو وصلنا لمنع من البناء على ظهورها في المدعى ، ولا أقل من احتمال ذلك ، عليه يصعب البناء على دلالة هذه النصوص .

وكيفما كان ، ينبغي ملاحظة المقتضي وهو النصوص المستند إليها في الدلالة على الوثاقة ، وقد ذكر بعض الأعاظم عَلَيْهِمُ اللَّهُ أَكْبَرُ ثلاثة عشر رواية :

منها: ما رواه ، قال : «حدثني حمدوه بن نصير ، قال : حدثني العبيدي ، عن ابن أبي عمير ، عن عبد الرحمن بن الحجاج ، قال : حدثني إسماعيل بن جابر ، قال : «كنت عند أبي عبد الله عَلَيْهِمُ اللَّهُ أَكْبَرُ مجاوراً بمكة ، فقال لي : يا إسماعيل ، اخرج حتى تأتي مرة أو عسفان ، فسل هل حدث بالمدينة حدث؟ قال : فخرجت حتى أتيت مرأة فلم ألق أحداً ، ثم مضيت حتى أتيت عسفان فلم يلقني أحد ، فارتحلت من عسفان ، فلما خرجت منها لقيني غير تحمل زيتاً من عسفان ، فقلت لهم : هل حدث بالمدينة حدث؟ قالوا : لا ، إلا قتل هذا العراقي الذي يقال له المعلى بن خنيس . قال : فانصرفت إلى أبي عبد الله عَلَيْهِمُ اللَّهُ أَكْبَرُ ، فلما رأني قال لي : يا إسماعيل ، قُتل المعلى بن خنيس؟ فقلت : نعم ، قال : أما والله لقد دخل الجنة»^(١).

وليس في سندها من يتوقف في وثاقتها ، فهي صحيحة .

(١) اختيار معرفة الرجال : ٢ : ٦٧٤ ، الرقم ٧٠٧ .

ومنها: ما عن ابن أبي نجران ، عن حمّاد الناب ، عن المسمعي ، قال : «لما أخذ داود بن عليّ المعلّى بن خنيس حبسه ، وأراد قتله ، فقال له معلّى بن خنيس : أخرجني إلى الناس فإنّ لي ديناً كثيراً ومالاً حتّى أشهد بذلك ، فأخرجه إلى السوق فلما اجتمع الناس ، قال : يا أئمّها الناس ، أنا معلّى بن خنيس ، فمن عرفني فقد عرفني . اشهدوا أنّ ما تركت من مال : من عين ، أو دين ، أو أمة ، أو عبد ، أو دار ، أو قليل ، أو كثير ، فهو لجعفر بن محمد عليهما السلام ». قال : فشدّ عليه صاحب شرطة داود فقتله . قال : فلما بلغ ذلك أبا عبد الله عليهما السلام خرج يجرّ ذيله حتّى دخل على داود بن عليّ وإسماعيل ابنه خلفه ، فقال : يا داؤد ، قتلت مولاي ، وأخذت مالي . قال : ما أنا قتله ، ولا أخذت مالك . قال : والله لا دعوان الله على من قتل مولاي وأخذ مالي . قال : ما قتله ، ولكن قته صاحب شرطتي . فقال : بِإذْنِكَ أُوْبِغِيْرِ إِذْنِكَ ؟ قال : يا إسماعيل ، شأنك به . قال : فخرج إسماعيل والسيف معه حتّى قتله في مجلسه .

قال حمّاد : فأخبرني المسمعي ، عن معتب ، قال : فلم يزل أبو عبد الله عليهما السلام ساجداً وقائماً ، فسمعت في آخر الليل وهو ساجد ينادي : اللهم إني أسألك بقوتك القوية ، وبمحالك الشديدة ، وبعزتك التي خلقت لها ذليلاً ، أن تصلّي على محمد وآل محمد ، وأن تأخذ الساعات . قال : فوالله ما رفع رأسه من سجوده حتّى سمعنا الصائحة . فقالوا : مات داود بن عليّ . فقال أبو عبد الله عليهما السلام : إني دعوت الله عليه بدعوه بعث الله إليه ملكاً فضرّب رأسه بمرزبة انشقت منها مثانته^(١) .

ومنها: حمدوبيه ، قال : محمد بن عيسى ومحمد بن مسعود . قال : حدثنا جبرئيل بن أحمد ، قال : حدثنا محمد بن عيسى ، عن إبراهيم بن عبد الحميد ، عن الوليد بن صبيح ، قال : «قال داود بن عليّ لأبي عبد الله عليهما السلام : ما أنا قتله - يعني معلّى - قال : فمن قتله ؟ قال : السيرافي - وكان صاحب شرطته - قال : أقدنا منه .

(١) اختيار معرفة الرجال : ٢ : ٦٧٥ ، الرّقم ٧٠٨

قال : قد أقدتك ، قال : فلما أخذ السيرافي وقدم ليقتل جعل يقول : يا معاشر المسلمين ، يأمروني بقتل الناس فأقتلهم لهم ثم يقتلوني ، فقتل السيرافي^(١) . وهي صحيحة السند ، فإنه ليس في سندها من يتوقف في وثاقته .

ومنها : محمد بن مسعود ، قال : كتب إلى الفضل ، قال : حدثنا ابن أبي عمير ، عن إبراهيم بن عبد الحميد ، عن إسماعيل بن جابر ، قال : «لما قدم أبو إسحاق من مكة فذكر له قتل المعلى بن خنيس ، قال : فقام مغضباً يجر ثوبه ، فقال له إسماعيل ابني : يا أبت ، أين تذهب ؟ فقال : لو كانت نازلة لقدمت عليها ، فجاء حتى قدم على داود بن علي ، فقال له : يا داود ، لقد أتيت ذنباً لا يغفره الله ذلك ، قال : وما ذلك الذنب ؟ قال : قتلت رجلاً من أهل الجنة ، ثم مكث ساعة ثم قال : إن شاء الله ، فقال له داود : وأنت قد أذنبت ذنباً لا يغفره الله لك . قال : وما ذاك ؟ قال : زوجت ابنته فلاناً الأموي . قال : إن كنت زوجت فلاناً الأموي ، فقد زوج رسول الله عليه السلام عثمان ، ولني برسول الله أسوة . قال : ما أنا قتله ، قال : فمن قتله ؟ قال : قتله السيرافي ، قال : فأقدنا منه . قال : فلما كان من الغد غداً إلى السيرافي فأخذه فقتله ، يجعل يصبح : يا عباد الله ، يأمروني أن أقتل لهم الناس ثم يقتلوني^(٢) .

وهي صحيحة السند ؛ لعدم وجود من يتوقف في وثاقته في سندها .

ومنها : وجدت بخط جبرائيل بن أحمد ، قال : حدثني محمد بن عبد الله بن مهران ، قال : حدثني محمد بن علي الصيرفي ، عن الحسن ، عن الحسين بن أبي العلاء . وأبي المغرا ، عن أبي بصير ، قال : «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول - وجرى ذكر المعلى بن خنيس - فقال : يا أبا محمد ، اكتُمْ عَلَيَّ مَا أَكُوْلُ لَكَ فِي الْمُعَلَّى . قلت : أفعل ، فقال : أَمَّا إِنَّهُ مَا كَانَ يَنَالُ دَرَجَتَنَا إِلَّا بِمَا يَنَالُ مِنْهُ دَاؤُدُّ بْنُ عَلِيٌّ . قلت : وما الذي

(١) اختيار معرفة الرجال : ٦٧٧ ، الرقم ٧١٠ .

(٢) اختيار معرفة الرجال : ٦٧٨ ، الرقم ٧١١ .

يصييه من داود؟ قال: يَدْعُو بِهِ فَيَأْمُرُ بِهِ، فَيَضْرِبُ عَنْقَهُ وَيُصَلِّبُهُ . قلت: إِنَّا لِهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ راجعون . قال: ذَاكَ قَابِلٌ . قال: فلماً كان قابل ولـيـ المـديـنـةـ فـقـصـدـ المـعـلـىـ فـدـعـاهـ ، وـسـأـلـهـ عنـ شـيـعـةـ أـبـيـ عـبـدـ اللهـ وـأـنـ يـكـتـبـهـ لـهـ ، فـقـالـ: ماـ أـعـرـفـ منـ أـصـحـابـ أـبـيـ عـبـدـ اللهـ عـلـيـهـ أـحـدـاـ ، وـإـنـماـ أـنـاـ رـجـلـ اـخـتـلـفـ فـيـ حـوـائـجـهـ ، وـلـاـ أـعـرـفـ لـهـ صـاحـبـاـ . قال: أـتـكـتـمـنـيـ ، أـمـاـ إـنـكـ إـنـ كـتـمـنـيـ قـتـلـتـكـ . فـقـالـ لـهـ المـعـلـىـ: بـالـقـتـلـ تـهـدـدـنـيـ ، وـالـلـهـ لـوـ كـانـواـ تـحـتـ قـدـمـيـ ماـ رـفـعـتـ قـدـمـيـ عـنـهـ ، وـإـنـ أـنـتـ قـتـلـتـنـيـ لـتـسـعـدـنـيـ وـأـشـقـيـكـ ، فـكـانـ كـمـاـ قـالـ أـبـوـ عـبـدـ اللهـ عـلـيـهـ لـمـ يـغـادـرـ مـنـهـ قـلـيلـاـ وـلـاـ كـثـيرـاـ»^(١) .

ومنها: أحمد بن منصور، عن أحمد بن الفضل، عن محمد بن زياد، عن عبد الرحمن بن الحجاج، عن إسماعيل بن جابر، قال: «دخلت على أبي عبد الله عليه السلام، فقال لي: يا إسماعيل، قُتل المعلم؟ قلت: نعم. قال: أما والله لقد دخل الجنة»^(٢) .

ومنها: أبو جعفر أحمد بن إبراهيم القرشي، قال: أخبرني بعض أصحابنا، قال: كان المعلم بن خنيس رض إذا كان يوم العيد خرج إلى الصحراء شعثاً مغبراً في زيري ملهوف، فإذا صعد الخطيب المنبر مدّ يديه نحو السماء ثم قال: اللهم هذا مقام خلفائك وأصفيائك، وموضع أمئاك الذين خصصتهم بهما، ابتهزواها، وآت المقدّر لما شاء، لا يعلب قضاوك، ولا يجاوز المحتوم من تدبّرك، كيف شئت، وآتى شئت، علمك في إرادتك كعلّمك في خلقك، حتى عاد صفوتك وخلفاؤك مغلوبين مقهورين مستيرين، يرون حكمك مبدلاً، وكتابك مسبواً، وفرائضك محرفة، عن جهات شرائعك، وسفن نسيك صلواثك عليه متروكة. اللهم العن أعداءهم من الأولين والآخرين، والغاديين والرائحين، والماضين والغابرين.

اللهم والعن جباره زماننا، وأشياعهم، وأتباعهم، وأحزابهم، وأعونهم، إنك

(١) اختيار معرفة الرجال: ٢: ٦٧٨، الرقم ٧١٣.

(٢) اختيار معرفة الرجال: ٢: ٦٧٩، الرقم ٧١٤.

عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ^(١).

ومنها: ما رواه محمد بن يعقوب ، عن محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد ، عن ابن أبي نجران ، عن حمّاد بن عثمان ، عن المسمعي ، قال : «لما قتل داود بن عليّ المعلى بن خنيس ، قال أبو عبد الله عليه السلام : لَأَدْعُونَ اللَّهَ عَلَى مَنْ قَتَلَ مَوْلَايَ وَأَخْذَ مَالِي . قال له داود بن عليّ : إِنَّكَ لَتَهَدَّدُنِي بِدُعائِكَ ؟ قال حمّاد : قال المسمعي : فَحَدَّثَنِي مُعْتَبُ أَنَّ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) لَمْ يَزِلْ لِي لَيْتَهُ راكعاً وَساجداً ، فَلَمَّا كَانَ فِي السُّحْرِ سَمِعَتْهُ يَقُولُ وَهُوَ ساجد : اللَّهُمَّ إِنِّي أَسأَلُكَ بِقُوَّتِكَ الْقَوِيَّةِ ، وَبِجَلَالِكَ الشَّدِيدِ الَّذِي كُلُّ خَلْقِكَ لَهُ ذَلِيلٌ ، أَنْ تُصَلِّيَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَأَهْلِ بَيْتِهِ ، وَأَنْ تَأْخُذَهُ السَّاعَةَ السَّاعَةَ . فَمَا رَفَعَ رَأْسَهُ حَتَّى سَمِعْنَا الصِّحَّةَ فِي دَارِ دَاوِدَ بْنِ عَلَيِّ ، فَرَفَعَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ رَأْسُهُ وَقَالَ : إِنِّي دَعَوْتُ اللَّهَ بِدَعْوَةٍ بَعَثَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلَيْهِ مَلَكًا ، فَضَرَبَ رَأْسَهُ بِمِرْزَبَةٍ مِنْ حَدِيدٍ اشْتَقَتْ مِنْهَا مَثَاثَتُهُ ، فَمَاتَ»^(٢).

ومنها: ما جاء في الكافي أيضاً ، عن عليّ بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن حمّاد بن عثمان ، عن الوليد بن الصبيح ، قال : «جاء رجل إلى أبي عبد الله عليه السلام يدعى على المعلى بن خنيس ديناً عليه ، فقال : ذهب بحقّي ، فقال له أبو عبد الله عليه السلام : ذَهَبَ بِحَقِّكَ الَّذِي قَتَلَهُ ، ثُمَّ قال للوليد : قُمْ إِلَى الرَّجُلِ فَاقْضِهِ مِنْ حَقِّهِ ، فَإِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَبْرُدَ عَلَيْهِ جَلْدَهُ الَّذِي كَانَ بَارِداً»^(٣).

ورواها الشيخ عن محمد بن يعقوب مثله ، ولكنّه ذكر في آخرها : «فَإِنِّي أُرِيدُ أَنْ يَبْرُدَ عَلَيْهِ جَلْدَهُ وَإِنْ كَانَ بَارِداً»^(٤).

(١) اختيار معرفة الرجال: ٢: ٦٧٩ ، الرقم ٧١٥

(٢) الكافي: ٢: ٥١٤ ، الحديث ٥.

(٣) الكافي: ٥: ٩٥ ، الحديث ٧.

(٤) تهذيب الأحكام: ٦: ١٨٧ ، الحديث ١١.

ومنها: ما رواه محمد بن يعقوب ، عن عليّ بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن الوليد بن صبيح ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، أنه قال : « دخلت عليه يوماً وألقى إلى ثياباً ، وقال يا وليد : يا وليد ، رُدّها على مطاويها ، فقمت بين يديه ، فقال أبو عبد الله عليه السلام : رَحْمَ اللَّهُ الْمُعْلَى بْنَ حُنَيْسٍ ، فظننت أَنَّه شَبَّهَ قِيامِي بَيْنَ يَدِيهِ بِقِيامِ الْمُعْلَى بَيْنَ يَدِيهِ ، ثُمَّ قَالَ : أَفْ لِلْدُنْيَا ، أَفْ لِلْدُنْيَا ؟ إِنَّمَا الدُّنْيَا دَارٌ بَلَاءٌ يُسَاطِ اللَّهُ فِيهَا عَدُوٌّ عَلَى وَلَيْهِ ، وَإِنَّ بَعْدَهَا دَارًا لَيَسْتُ هَكَذَا ، فَقُلْتَ : جَعَلْتَ فَدَاكَ ، وَأَيْنَ تَلَكَ الدَّار ؟ فَقَالَ : هَا هُنَا وَأَشَارَ بِيَدِهِ إِلَى الْأَرْضِ »^(١).

والنصوص المتقدمة كلها معتبرة الأسناد ، لا يوجد ما يمنع من الاستناد إليها.

ومنها: ما رواه الصفار ، عن أحمد بن الحسين ، عن أبيه ، عن محمد بن سنان ، عن حمّاد بن عثمان ، عن المعلى بن خنيس ، قال : « كنْتَ عَنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي بَعْضِ حَوَالَيْجِي ، قَالَ لِي : مَا لِي أَرَأَكَ كَيْبِيَا حَرِزِينَا ؟ قَالَ : فَقُلْتَ : مَا بَلَغْنِي عَنِ الْعَرَاقِ عَنْ هَذَا الْوَبَاءِ ، أَذْكُرْ عَيَالِي ، قَالَ : فَاصْرِفْ وَجْهَكَ ، فَصَرَفَتْ وَجْهِي ، قَالَ : ثُمَّ قَالَ : ادْخُلْ دَارَكَ . قَالَ : فَدَخَلْتُ فَإِذَا أَنَا لَا أَقْدَدُ مِنْ عَيَالِي صَغِيرًا وَلَا كَبِيرًا ، إِلَّا وَهُوَ لِي فِي دَارِي بِمَا فِيهَا ، قَالَ : ثُمَّ خَرَجْتُ ، فَقَالَ لِي : اصْرِفْ وَجْهَكَ فَصَرَفَتْهُ ، فَنَظَرَتْ فِلَمْ أَرَشِيَّنَا »^(٢).

ورواه المفید مع زيادة ما في الاختصاص في غرائب أحوال الأنماط عليه السلام
معجزة للصادق عليه السلام مع معلى بن خنيس^(٣).

ومنها: ما رواه السيد ابن طاووس في الإقبال ، عن الطرازي في كتابه ، قال : فقال أبو الفرج محمد بن موسى القزويني الكاتب للله ، قال : أخبرني أبو عيسى محمد بن

(١) الكافي : ٨ : ٣٠٤ ، الحديث ٤٦٩.

(٢) بصائر الدرجات : ٤٢٦ ، الحديث ٨.

(٣) الاختصاص : ٣٢٣.

أحمد بن محمد بن سنان ، عن أبيه ، عن جده محمد بن سنان ، عن يونس بن طبيان ، قال : «كنت عند مولاي أبي عبد الله عليه السلام إذ دخل علينا معلى بن خنيس في رجب ، فتذاكروا الدعاء فيه ، فقال المعلى : يا سيدي ، علمي دعاء يجمع كل ما أودعته الشيعة في كتبها . فقال : قل يا معلى : اللهم إني أسألك صبر الشاكرين لك الدعاء ، ثم قال : يا معلى ، والله لقد جمَعَ لك هَذَا الدُّعَاءُ ما كان مِنْ لَدُنْ إِبْرَاهِيمَ الْخَلِيلِ عليهما السلام إلى محمد عليهما السلام »^(١) .

ومنها : ما رواه الشيخ المفید عليه السلام مرسلاً : «أَنَّ داود بن عليٍّ بن عبد الله بن عباس ، قتل المعلى بن خنيس مولى جعفر بن محمد عليهما السلام وأخذ ماله ، فدخل عليه جعفر عليهما السلام وهو يجر رداءه وقال له : قتلت مولاي وأخذت مالي ، أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ الرَّجُلَ يَنامُ عَلَى الشَّكَلِ وَلَا يَنامُ عَلَى الْحَرَبِ . أَمَّا وَلَهُ لَادُعُونَ اللَّهَ عَلَيْكَ ، فقال له داود : أتهددنا بدعائك كالمستهزئ بقوله -؟ فرجع أبو عبد الله عليهما السلام إلى داره ، فلم يزل ليله كله قائماً وقاعدًا ، حتى إذا كان السحر سمع وهو يقول في مناجاته : يا ذا الْقُوَّةِ الْقَوِيَّةِ ، وَيا ذَا الْمِحَالِ الشَّدِيدِ ، وَيا ذَا الْعَزَّةِ الَّتِي كُلُّ خَلْقَكَ لَهَا ذَلِيلٌ ، اكْفِنِي هَذَا الطَّاغِيَةُ ، وَأَنْتِقْمِ لِي مِنْهُ ، فما كان إلا ساعة حتى ارتفعت الأصوات بالصياح ، وقيل : قد مات داود بن عليٍّ الساعة »^(٢) .

وقد أورد على تمامية المقتضي بأمور :

الأول : إن النصوص المذكورة متفاوتة من حيث الدلالة على المدعى فليست جميعها على مستوى واحد من حيث المدح ، وهذا يظهر واضحًا بمحظة النصوص التالية :

منها : ما رواه المسمعي ، قال : «لَمَّا أَخْذَ داودَ بْنَ عَلَيِّ الْمَعْلَى بْنَ خَنِيسَ حِبْسَه

(١) إقبال الأعمال : ٣ : ٢١٠.

(٢) الإرشاد : ٢ : ١٨٤.

وأراد قتله ، فقال له معلى بن خنيس : أخرجنني إلى الناس ، فإنّ لي ديناً كثيراً وما لا حتّى أشهد بذلك ، فأخرجه إلى السوق ، فلما اجتمع الناس قال : يا أيّها الناس ، أنا معلى بن خنيس ، فمن عرفني فقد عرفني ، اشهدوا أنّ ما تركت من مال : من عين ، أو دين ، أو أمة ، أو عبد ، أو دار ، أو قليل ، أو كثير ، فهو لجعفر بن محمد عليهما السلام ، قال : فشدّ عليه صاحب شرطة داود فقتله . قال : فلما بلغ ذلك أبا عبد الله عليهما السلام خرج يجرّ ذيله حتّى دخل على داود بن عليٍّ وإسماعيل ابنه خلفه - فقال : يا داود ، قتلتَ مولاي ، وأخذتَ مالي . قال : ما أنا قتلتُه ، ولا أخذتُ مالك . قال : والله لآذونَ الله علىَ مَنْ قَتَلَ مَوْلَايَ وَأَخْذَ مَالِي . قال : ما قتلتُه ، ولكن قتله صاحب شرطي . فقال : يأذنَكَ أَوْ بِعِيرِ إِذْنَكَ ؟ قال : يا إسماعيل ، شأنك به . قال : فخرج إسماعيل والسيف معه حتّى قتله في مجلسه » ، فإنّه لا يستفاد منه مدحًا موجباً للاعتماد عليه في الرواية ، بل إنّ أقصى ما يستفاد منه أنّه كان محبًا لأهل البيت عليهما السلام وموالياً لهم .

ومنها : ما عن الوليد بن صبيح ، قال : « قال داود بن عليٍّ لأبي عبد الله عليهما السلام : ما أنا قتلتُه - يعني معلى - قال : فَمَنْ قَتَلَهُ ؟ قال : السيرافي - وكان صاحب شرطته - قال : أَقِدْنَا مِنْهُ . قال : قد أقدتك . قال : فلما أخذ السيرافي وقدم ليقتل جعل يقول : يا عشر المسلمين ، يأمروني بقتل الناس فأقتلهم لهم ثم يقتلوني ، فقتل السيرافي » ، وهي أجنبية تماماً عن المدعى ، فإنّ أقصى ما تتضمّنه أنّ الإمام الصادق عليهما السلام لم يرض بقتله ، ولذا جاء يطلب بدمه .

ومثل ذلك تجده في الروايات السابعة والشامنة والحادية عشر والثانية عشر والثالثة عشر ، فإنّها لا يستفاد منها المدح الذي يجعل ميزاناً للوثاقة والاعتبار^(١) .

والظاهر عدم تمامية الإبراد المذكور ؛ ذلك أنّ النصوص المذكورة وإن لم تكن متضمنة لبيان ما يشير لمدحه الموجب لوثاقته ، إلا أنّها تتضمّن الإشارة ، ولا أقلّ

(١) وسائل الإنجاب الصناعية : ٦٤٠ .

ظهورها في أنه كان من العارفين لهذا الأمر والمتبعين لمحمد وآلـه عائلاً ، وهذا يشير إلى حسن حاله ، وهذا يكفي لدخول أخباره في الحسان فتشملها أدلة الحججية ، خصوصاً ما لم يكن هناك ما يمنع عن قبولها .

وبعبارة أخرى : إن المقتضي في النصوص المذكورة التي رُدّت تاماً ، ويبقى البحث بعد ذلك عن المانع .

الثاني : منع تحقق التظافر في النصوص المادحة ؛ ذلك أنه بعد رفع اليد عن النصوص المشار إليها بمنع ظهورها في المدح الموجب لاعتبار الخبر ، سوف يتبقى مما ذكره الله ست من الروايات ، ويتداخل بعضها مع بعض ليعود العدد إلى خمس فقط ، لاشتراك روایتين - وهما الأولى والستة - في الراوي ، وهو إسماعيل بن جابر ما يقوى اتحادهما ^(١) .

وينحل هذا الإشكال إلى دعويين :

الأولى : عدم ثبوت التظافر في النصوص ، لقلة العدد الموجود المتضمن لمدح المعلم الذي يوجب حججية خبره ، ومنشأ القلة يرجع إلى رفع اليد عن بعض النصوص المذكورة في كلام بعض الأعاظم الله لمنع دلالتها .

وقد عرفت الإجابة عن هذه الدعوى في الوقفة الأولى ، فلا حاجة للإعادة .

الثانية : بعد قلة النصوص المذكورة ينحصر الموجب في ست من النصوص ، وسوف يعود بعضها إلى بعض ليقل العدد أيضاً ، ومنشأ التداخل الموجب لقلة العدد اشتراك بعض الروايات في الراوي الموجب لقوة الاتحاد .

ولقائل أن يقول : أن مجرد اتحاد الراوي لا يعد سبباً كافياً للبناء على وحدة النصين ، خصوصاً مع ملاحظة تغاير المظنون ولو في الجملة ؛ إذ يقرر أنه في النص

(١) وسائل الإنجاب الصناعية : ٦٤٠ .

الأول كان الوارد فيه محاولة التعرّف على حال الرجل ، وأنه لا زال على قيد الحياة ، أم أنه قُتل ، وبالتالي خرج إسماعيل يطلب الإحاطة بحاله ، بينما في الثاني الصادر من الإمام علیه السلام تقرير على حصول القتل ووقوعه ، وبيان أنه من أهل الجنة ، وهذا يعني أن النص الثاني صادر بعد التحقّق من مضمون النص الأول ، وهو حصول القتل ، وهذا يساعد على تعددهما وإن كان الروايوi لهما واحداً .

وبالجملة: إن الاختلاف في المضمون الذي تضمنه كل واحد من النصيin ، يساعد على تعددهما ، وعدم البناء على اتحادهما .

اللهم إلا أن يقول نظر المستشكل أن النص الثاني بمثابة الذيل للنص الأول ، فيبني على الاتحاد ، إلا أنه ليس واضحاً .

الثالث: إن ما يدلّ على المدح الموجب للتوثيق أربع نصوص ؛ لأنّه بعد التداخل الحاصل بين النصوص سيقى منها خمس روايات ترفع اليد عن إحداها ، وهو خبر أبي بصير للخدشة السنديّة فيه ، فينحصر الأمر في خصوص الأربع : وهي روايتان لإسماعيل بن جابر ، وروايتان للوليد بن صبيح ، ومن الواضح جداً أن مثل هذا العدد لا يوجب حصول التظافر في النصوص المادحة له^(١) .

ولا يخفى أن الإشكال المذكور قائم على تمامية الإشكال الأول المتضمن لرفع اليد عن بعض النصوص المذكورة في كلام بعض الأعاظم عليه لمنع دلالتها على التوثيق . وأماماً مع البناء على تمامية النصوص المذكورة للبيان الذي قدّمنا فلن يكون للإشكال المذكور وجه .

ومنشأ ضعف خبر أبي بصير وقوع محمد بن علي الصيرفي في سنته .

الرابع: إنّه بعد التسليم بالدعوى المذكورة والقبول بوجود تظافر في النصوص ،

(١) وسائل الإنجاب الصناعية : ٦٤٠ .

فإنَّ في للمنع من دلالتها على المدْعى مجالاً ، فإنَّ أقصى ما يستفاد منها هو حسن حاله بعد مقتله ، كما يظهر ذلك من صحيح إسماعيل بن جابر الذي تضمن شهادة الإمام عَلَيْهِ بدخوله الجنة لِمَا سمع نبأ مقتله ، وكذا صحيح الوليد بن صبيح الذي تضمن قوله عَلَيْهِ : « فَإِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُبَرِّدَ عَلَيْهِ جِلْدَهُ » بقضاء دينه .

وأوضح منها خبر أبي بصير الذي جاء فيه : « أَمَا إِنَّهُ مَا كَانَ يَنْالُ دَرَجَتَنَا إِلَّا بِمَا يَنْالُ مِنْهُ دَاؤُدُّ بْنُ عَلَيٍّ » .

نعم ، يظهر من نصَّين من النصوص المذكورة في مدحه حسن حاله قبل وفاته ،

وهما :

١ - صحيحة إسماعيل بن جابر ، والتي تضمنت قول الإمام أبي عبد الله عَلَيْهِ لداود عند مواجهته : « أَمَا وَاللهِ لَقَدْ دَخَلَ الْجَنَّةَ » .

٢ - صحيحة الوليد بن صبيح ، وقد جاء فيها بعد ترحمه عَلَيْهِ عليه : « أَفْ لِلَّدُنْيَا ، أَفْ لِلَّدُنْيَا ؛ إِنَّمَا الدُّنْيَا دَارْ بَلَاءٍ يُسَلِّطُ اللَّهُ فِيهَا عَدُوَّهُ عَلَى وَلِيَهِ » .

ونوقش في دلالتهما ، فأجيب عن الأولى بجوابين :

الأُولُّ : غرابة متنها ، فإنَّ ما تضمنته من محادثة بالصورة المذكورة مما يصعب البناء على قبوله ، فإنَّ داود بن عليٍّ كان والي المدينة ، ولم يعهد أن جابه أحد من المعصومين عَلَيْهِمُ الْكَفَاف مثل هؤلاء بهذا الأسلوب والطريقة القريبة لو لم تكن صريحة في التهديد والمواجهة ، فإنَّ سيرتهم عَلَيْهِمُ الْكَفَاف كانت على التركيز كثيراً على منهج التقية .

الثاني : منافاة متنها ومعارضته لرواية أخرى ؟ ذلك أنَّ المستفاد منها أنَّ الإمام عَلَيْهِ لم يعلم بخبر شهادته إلا بعد رجوعه من المدينة ، فإنَّ الثابت تاريخياً أنَّه كان في مكة المكرمة ، بينما قد تضمنت رواية إسماعيل بن جابر أنَّه عَلَيْهِ قد استقصى أخباره وهو بمكة المكرمة من خلال إسماعيل بن جابر ، وأنَّه قد أخبره بمقتله . ومع وجود التهافت المذكور يصعب الوثوق بمضمون الخبر وهذا يمنع من الاستناد إليه .

وأجيب عن الثانية : بأن دلالتها على المدعى تعتمد على ظهور الضمير في قوله عليه السلام : « ولِيَهُ » في العود إلى المعلى بن خنيس ، وهو وإن كان محتملاً، إلا أنه يتحمل عوده أيضاً إلى الإمام عليه السلام فيشير إلى أن داود قد قتل واحداً من مواليه وقوامه ، وقد أوجب قتله له إضراراً به عليه ، ومع وجود هذين الاحتمالين وعدم ترجح أحدهما على الآخر يكون الخبر المذكور مجملًا.

وقد تحصل أن عمدة ما يستفاد من النصوص هو مدحه بعد وفاته دون حال حياته ، فإنه مسكون عنه .

لا يقال : إن لازم دلالة النصوص على مدحه بعد وفاته ودخوله الجنة كونه صالحًا في الدنيا .

فإنه يقال : الظاهر من النصوص أن موجب المدح ودخول الجنة منشؤه ما وقع عليه من الظلم والأذى ما أوجب قتله من قبل داود بن علي . وهذا المعنى لا ينافي النصوص المتضمنة لكونه مغاليًا في الإمام عليه ، وقوله أن الأولياء أنبياء ، وكذا إذاعته لأسرار الإمام عليه ، وقد منع عن إذاعتها^(١) .

ثم إنه يلزم الحديث حول المانع أيضاً ، والنظر فيه كما نظر في المقتضي ، إلا أن ذلك يترك لمستوى أعلى إن شاء الله تعالى .

ومنها : ما دل على وجوب التعدد في غسل الإناء المتنجّس .

ومنها : ما دل على عدم جواز جعل الخل في الدين المتنجّس بالخمر إلا بعد غسله ، ففي موثقة عمّار السباطي عن أبي عبد الله عليه^(٢) ، فإن المستفاد منها وجود البأس مع عدم الغسل ، وهو لا يتصور إلا بتنجّس الخل الواقع فيه . ولا يخفى أن الموثقة مطلقة من حيث وجود بعض أجزاء الخمر لتكون عين التجasse باقية فتوجب

(١) وسائل الإنجاب الصناعية : ٦٤٠ .

(٢) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٩٤ ، الباب ٥١ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

ملاقاتها التنجيس ، وبين عدم وجود شيء منها ليكون الموجب لحصول التنجيس هو ملاقة المتنجس .

والمستفاد من هذه النصوص الآمرة بغسل الأواني أنَّ الأمر بغسلها يعود للإرشاد إلى كونها منجسة لما يلاقتها برطوبة ؛ لأنَّ غسل الأواني ليس من الواجبات الشرعية التكليفية ، بل هو حكم وضعٍ .

وقد أجاب المحقق الهمданى رحمه الله عن دلالتها على التنجيس ، بأنَّ أقصى ما يستفاد منها هو حرمة استعمالها وبمغوضيَّته حال كونها قذرة ، ولا دلالة لها على أنها منجستة ومؤثرة في نجاستها ما فيها بوجه ^(١) .

وقد تعجب بعض الأعظم رحمه الله من جوابه ؛ وذلك لأنَّ استعمال الاناء المتنجس إذا لم يؤثُر في نجاسته ما فيه من الطعام والشراب مما لا حرمة له بضرورة الفقه ، فيتعين أن يكون الأمر بغسله إرشاداً إلى المنجسيَّة لما يلاقتها .

أدلة عدم تنجيس المتنجس :

استدل القائلون بعدم منجسيَّة المتنجس بأمور :

منها: صحيحة حكم بن حكيم المذكورة في المتن ^(٢) ، فإنَّ نفي البأس عن مسح الوجه أو بعض الجسد أو إصابة الثوب باليد المتنجسة الرطبة لوجود العرق فيها يعود إلى عدم صلاحية المتنجس للتنجيس حتى مع وجود الرطوبة المسرية للنجاسته .
وتمنع دلالتها على المدعى ؛ لأنَّ من الممكن أن يكون مسح الوجه أو الجسد بموضع اليدين لم تصبها النجاسته ؛ لأنَّ المسح لا يكون عادة بتمام اليدين ليحصل علم بمتلاقي الموضع المتنجس من اليدين لهما .

(١) مصباح الفقيه - الطبعة القديمة - : ١ : ٥٧٨ .

(٢) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٠١ ، الباب ٦ من أبواب النجاست والأواني والجلود ، الحديث ١ .

وقد يجاب بحمل الصحيحة على صورة الضرورة لا مطلقاً؛ لأنّ السائل قد فرض عدم حصوله على الماء ، فيكون البناء على عدم التنجيس في هذه الحالة لا مطلقاً .
ومنها: موثقة حنان بن سدير ، قال : « سمعت رجلاً سأله أبا عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ فقال : إِنِّي رَبِّمَا بَلَتْ فَلَا أَقْدَرُ عَلَى الْمَاءِ وَيُشَتَّدُ ذَلِكَ عَلَيَّ ، فَقَالَ : إِذَا بَلَتْ وَتَمَسَّحَ فَامْسَحْ ذَكَرَكَ بِرِيقِكَ ، فَإِنْ وَجَدْتَ شَيْئاً فَقُلْ : هَذَا مِنْ ذَاكَ »^(١) . وتقرير دلالتها من خلال أنَّ المتنجِّس لو كان منجِّساً لما أصابه كان مسح البول المتنجِّس به بالريق موجباً لتنجيس اليد ، لا موجباً لطهارة الموضع ، مع أنَّ المؤثِّر بتصديق الطهارة فيثبت عدم المنجِّسية .

ومنها: رواية حفص الأعور المذكورة في المتن^(٢) ، فإنَّ المستفاد منها نفي البأس بجعل الخل في الدن المتنجِّس بالخمر بعد أن يجف ، واشتمال سندتها على الحجاج لا يوجب خللاً فيه ؛ لأنَّ المقصود به عبد الله بن محمد الأسدي ، وقد نص النجاشي والشيخ على وثاقته^(٣) . كما أنَّ ثعلبة الواقع في السنده هو أبو إسحاق ثعلبة بن ميمون ، وقد نص على وثاقته في رجال الكشي^(٤) ، كما أنَّ عبارة النجاشي في حقه ظاهرة في جملة الشأن فضلاً عن الوثاقه^(٥) . نعم ، حفص الأعور مردَّ بين حفص بن عيسى الكناسي وحفص بن عيسى الأعور ، ومع البناء على التعدد وعدم الاتّحاد ، فإنَّ حفص بن عيسى الأعور ذكره الشيخ عَلَيْهِ السَّلَامُ في رجاله من دون أن يشير لبيان حاله من حيث الوثاقه والضعف^(٦) .

(١) وسائل الشيعة : ١ : ٢٨٤ ، الباب ١٣ من أبواب نواقض الوضوء ، الحديث ٧.

(٢) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٩٥ ، الباب ٥١ من أبواب النجاسات ، الحديث ٢.

(٣) رجال النجاشي : ٢٢٦ ، الرقم ٥٩٥ . رجال الطوسي : ٣٦٠ ، الرقم ٥٣٤٢ .

(٤) اختيار معرفة الرجال : ٢ : ٧١١ ، الرقم ٧٧٦ .

(٥) رجال النجاشي : ١١٧ ، الرقم ٣٠٢ .

(٦) رجال الطوسي : ١٩٧ ، الرقم ٣٢٢ .

وقد بنى بعض الأعاظم بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ على اتحادهما ^(١).

وقد يبني على وثاقته لأحد وجهين:

الأول: رواية الجليل عنه ، فقد روى عنه معاوية بن عمّار ، كما روى عنه عبد الله ابن سنان .

وتتمامية الوجه المذكور تعتمد على تمامية كبراه بوجود وجه فني يمكن الركون إليه في إثبات أنّ وثاقة الجليل عن شخص أمارة وثاقته ، والحق خلاف ذلك ؛ إذ لم نجد وجهاً فنياً يركن إليه في إثباتها .

الثاني: الاستفادة من مسلك شيخنا التبريزي بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ، المعاريف ، ويحرز ذلك من خلال رواية بعض الأجلاء عنه ، ووجود روايات له في كتب الأصحاب ، مضافاً إلى أنه لم يذكر بقبح في المصادر الرجالية .

ومع التسليم بتمامية الكبرى المذكورة ، إلا أنه لا يحرز أن المورد من صغرياتها ؛ إذ أن حفظاً ليس كثير الرواية ، فإن مروياته حدّدت بشمان فقط ، ومثل هذا لا يدل على كونه شخصاً معروفاً بين الأصحاب حتى يستغني عن النص على شرح حاله وبيانه من حيث الوثاقة وعدمها .

ومن خلال ما تقدم لم يتضح منشأ تعبير المصنف عن الرواية المذكورة بالصحيحة ، وما استند إليه في توثيق حفص الأعور .

وقد سلم بعض الأعاظم بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ دلالتها على المدعى ، إلا أن ذلك بالإطلاق ، فإن قوله عليه السلام : «نعم» كما يحتمل أن يكون ناظراً إلى جعل الخل المتنجس بالخمر بعد جفافه ، كذلك أن يكون جعله الدنّ بعد غسله من الخمر ، ولمّا كان النص مطلقاً يقيد بموقعة الساباطي المستدل بها على تنجيس المتنجس .

وبعبارة أخرى: إنّه بعد التسليم بتمامية دلالة الرواية المذكورة على عدم

(١) معجم رجال الحديث: ٧: ١٣٩.

تنجيس المتنجّس ، إلّا أنّ دلالتها على ذلك بالإطلاق ، وهذا يعني أنّ حجّيته متوقّفة على عدم وجود المقيد ، ومع وجوده - وهو موتقة عمّار الساباطي المتقدّمة في تنجيس المتنجّس - لن يكون حجّة ، وبالتالي لن تكون الرواية المذكورة صالحة للاستدلال على عدم المنجسيّة ، وهذا ما أجاب به المصنف عن دلالتها على المدعى أيضًا.

ثم إن بعض الأعاظم للله ذكر أيضًا أنه على فرض صراحتها في الدلالة على الطهارة ، إلّا أنه لا يمكن الاعتماد عليها بسبب الإجمال ؛ لأنّه كما يحتمل أن يكون جوابه عليه السلام : «نعم» للدلالة على عدم منجسيّة المتنجّس ، يحتمل أن يكون للإشارة إلى طهارة الخمر كغيرها من النصوص الواردة في طهارته ، فيكون قوله عليه السلام : «نعم» مستند إلى عدم نجاسة الدنّ في نفسه لطهارة ما أصابه من الخمر وإن حرم شربها . ويقرّب الاحتمال الثاني وجود رواية تدلّ على طهارة الخمر لحفظ الأعور^(١) .

الثاني : ما جاء في كلام المحقق الهمданى للله من أنّ الحكم بمنجسيّة المتنجّس غير قابل للامتثال فلا يصدر من الحكيم ؛ لأنّه سيكون من التكليف بما لا يطاق لاستلزمـه القطع بنجاسة جميع الدور والبقاء ، بل جميع أهل البلد وما في أيدي المسلمين وأسواقـهم لكون النجاسة مسرية حسب الفرض^(٢) .

وقد ذكر بعض الأعاظم للله في بيانه : إن القول بتنجيس المتنجّس مطلقاً يستلزم العلم القطعيـ بنجاسة جميع الدور والبقاء ، بل وجميع أهل البلد والبلاد ، ونجاسة ما في أيدي المسلمين وأسواقـهم ؛ وذلك فإنـ النجاسة مسرية ولا يمكن قياسـها بالطهارة ؛ لأنـ الطاهر إذا لاقـ جسمـ آخر لا تسري طهارته إليه ولو مع الرطوبة المسرية ، وهذا بخلاف النجاسة فإنـها موجـة لسرـية النجـس من أحد المـتلاقيـن إلى

(١) وسائل الشيعة : ٢٥: ٣٦٨ ، الباب ٣٠ من أبواب الأشربة المحـرـمة ، الحديث ٣ .

(٢) مصباحـ الفقـيه : ١: ١٩ .

الآخر ، وعليه فإذا فرضنا أن إماء أو أوانى متعددة قد وضعت في مكان يساورها أشخاص مختلفون ، فيباشرها الصغير والكبير ، والرجال والنساء ، والمبالغين لأمور دينهم وغير المبالغين -كما في الحباب الموضوعة في الصحن الشريف سابقاً- فنقطع بالضرورة بنجاسة تلك الآنية أو الأوانى للقطع بمقابلتها مع المنتجس من يد أو شفقة ونحوهما ، كما هو الشاهد المحسوس في أوقات الكثرة والإزدحام -كأيام الزيارات ونحوها- فإن من لاحظ كيفية حركات النساء والصبيان وسكناتهم وعدم اجتنابهم عن النجاسات فضلاً عن المنتجسات لم يحتج في الإذعان بذلك إلى أزيد مما سردناه ، فإذا جزمنا في أوقات الإزدحام بنجاسة الإناء أو الأوانى المتعددة لعلمنا بنجاسة جميع من باشره ؛ إذ يتتجس بذلك بدنه وثيابه ، فإذا مضى على ذلك زمن غير طويل لأوجب تنرجس داره ، وبما أنه يخالط الناس ويحاورهم فتسري النجاسة إلى جميع البلاد بممرور الدهر والأيام ، كما لا يخفى وجده على من ابتلي بنجاسة في واقعة وغفل عن تطهيرها إلا بعد أن خالط الناس .

وكذلك الحال في أدوات البناين والآتىهم حيث لا يزالون يستعملونها في جميع البقاع والأمكنة مع القطع بعضها بالبول أو بإصابة متنجس -كالكنيف- لوضوح أن الدور والبقاع لا يطرأ عليها مطهر ، كما أن عادتهم لم تجر على غسل أدواتهم وتطهيرها بعد استعمالها في الكنيف ، فبذلك تتجس جميع أبنية البلاد . وكذلك الحال في المقاهي والمطاعم حيث يدخلهما كل وارد وخارج وهو يوجب القطع بنجاسة الأوانى المستعملة فيهما للقطع بأن بعض الواردين عليهم نجس أو في حكمه كما في اليهود والنصارى ، وفسقة المسلمين ، وغير المبالغين منهم بالنجاسة ، حيث يدخلونهما ويشربون فيهما الماء والشاي مع نجاسة أيديهم أو شفاههم ، وهذا يوجب القطع بسرالية النجاسة إلى جميع البلاد^(١) .

(١) موسوعة الإمام الخوئي : ٣: ٢١٧ و ٢١٨ .

وقد أُجيب عنه : إنَّ هذا الدليل أخصٌ من المدعى ؛ لأنَّ ما ذكر من التوالي الفاسدة إنَّما يثبت إذا قلنا بتنجيس المتنجِّس على وجه الإطلاق والموجة الكلية . أمَّا لو بني على تخصيص المنجسية بما إذا كان بلا واسطة فقط ، فلا يتحقق القطع بنجاسة ما ذكر .

ثمَّ إنَّه بعد استعراض أدلة القائلين بتنجيس المتنجِّس ، وأدلة القائلين بعدم تنجيسه ، تبيَّن أنَّ المناسب هو الأخذ بأدلة القائلين بالتنجيس .

ويعتبر في تنجيس المتنجِّس حصول السراية منه إلى الملاقي ، فلو كان المتنجِّس جامداً - كثوب مثلاً - والملاقي له كذلك - يد أو ثوب مثلاً - ولم تكن هناك رطوبة مسرية للنجاسة لم يحصل التنجيس .

وإنَّما يكون المتنجِّس منجساً إذا كان الواسطة قليلة ، بأنَّ كانت واحدة أو اثنتين ، فلا يعمُّ ما إذا كانت الواسطة كثيرة . وهذا هو المستفاد من الأدلة التي دلت على تنجيس المتنجِّس .

كما أنَّ مورد ما دلَّ على تنجيس المتنجِّس هو خصوص الماء ، فلا يشمل غيره من المائعات ، والبناء على منجسية بقية المائعات يحتاج إلى ضم الإجماع على عدم القول بالفصل بين الماء وسائر المائعات .

قوله ٥ : « وأمَّا عدم جواز تناول النجس ، فهو متسلَّم عليه ، بل من الضروريات ، وتدل عليه ... إلخ ».

تسالم الأعلام على عدم جواز تناول الطعام أو الشراب النجس ، فلو كان أحدهما متنجِّساً وجب تطهيره قبل تناوله . ويدلُّ على ذلك نصوص متعددة ، منها صحيحة البزنطي المذكورة في المتن^(١) ، ودلالتها على المدعى واضحة ، فإنَّ الأمر بإراقة ماء

(١) وسائل الشيعة : ١ : ١٥٣ ، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ٧.

الإماء بعدهما أصابته اليد القدرة يشير إلى عدم إمكانية الانتفاع منه فيما يعتبر فيه الطهارة ، ومنها الشرب والطبخ . نعم ، وجوب تطهير الطعام والشراب من النجاسة شرطٍ وليس نفسياً ، كما لا يخفى . فلا يجب غسل الطعام أو الشراب المتنجّس لو لم يرد أكله .

قوله ٦: «وأمّا عدم جواز بقية التصرّفات مما هو مشروط بالطهارة ، فلفرض اشتراطها بالطهارة ،... إخ». .

لا يجوز استعمال النجس فيما يعتبر فيه الطهارة ، فالماء المتنجّس لا يجوز استعماله في تطهير الملابس مثلاً ، كما لا يجوز استعماله في الطبخ ، وغير ذلك مما يكون مشروطاً بالطهارة ؛ وذلك لأنّ اعتبار شرطية الطهارة يعُدّ مانعاً من الاستفادة منه . أمّا استعماله فيما لا يعتبر فيه الطهارة ، مثل سقيه للحيوانات ، أو استعماله في ريّ الأرض الزراعيّة ، فلا يوجد ما يمنع من ذلك .

وقد يتمسّك للمنع من مطلق استعمالات الماء النجس والمتنجّس برواية تحف العقول المذكورة في المتن^(١) ، فقد تضمّنت المنع من الاستفادة من النجس مطلقاً من دون فرق بين ما يعتبر فيه الطهارة وما لا يعتبر فيه ، فهي دالّة على حرمّة جميع التصرّفات .

وقد أجاب المصنّف عنها بأجوبة ثلاثة :

الأول: إنّها ضعيفة السند ، وهو ناظر إلى كونها مرسلة ، فإنّ ابن شعبة الحرانى لم يذكر طرقه للنصوص التي نقلها في كتابه ، ولم يذكر في مقدمته شهادة تفيد بحكمه بصحة جميع ما جاء فيه ، فضلاً عن أنّ ابن شعبة نفسه وقع الكلام في ثبوت

(١) تحف العقول : ٣٣٣ . وسائل الشيعة : ١٧ : ٨٤ ، الباب ٢ من أبواب ما يكتب به ، الحديث ١ .

وثاقته ، وعدمهها .

الثاني : إنّ منها ركيك ، وهذا يعني أنها مسقولة بالمعنى ، فيكون ذلك مانعاً من الوثوق بصدر التعبير المذكور عن المعصوم عليه السلام .

الثالث : معارضتها بنصوص متعددة دلت على جواز الانتفاع بالنجس فيما لا يعتبر فيه الطهارة ، كالاستباحة مثلاً ، فلاحظ رواية أليات الغنم المقطوعة منها وهي أحياه لإذابتها والإسراج بها ، وهي ما رواه ابن إدريس في المستطرفات عن جامع البزنطي صاحب الرضا عليه السلام ، قال : «سألته عن الرجل تكون له الغنم يقطع من ألياتها وهي أحياه ، أيصلاح له أن يتتفع بما قطع ؟ قال : نعم ، يُذِيْبُهَا وَيُسْرِجُ بِهَا ، وَلَا يَأْكُلُهَا ، وَلَا يَبِعُهَا»^(١) ، ودلالتها على جواز الانتفاع فيما لا يعتبر فيه الطهارة واضحة . نعم ، هي ضعيفة السند ؛ لعدم ذكر ابن إدريس طريقه إلى جامع البزنطي ، إلا بناء على مختار بعض الأعاظم للهـ من عدم الحاجة إلى الطريق ، لكونه من الكتب المشهورة والمعروفة والمتداولة بين الأصحاب .

أحكام أخرى للنجاسة :

قوله ١ : «أَمّا الْحُكْمُ بِالْطَّهَارَةِ فِي الْأَدْوِيَةِ وَنَحْوِهَا ، فَلَا صَالَةُ الطَّهَارَةِ ، وَيمكن استفادة ذلك أيضاً من ... إلخ» .

عند الشك في طهارة شيء أو نجاسته ، فإنه يحكم عليه بالطهارة استناداً إلى قاعدة الطهارة ، ولذا يحكم بطهارة الأدوية المستوردة من بلاد الكفار ، وكذا الأدهان ، والأطعمة المعلبة التي لا يدخل فيها ما يعتبر فيه التذكية من اللحوم . كما يمكن استفادة ذلك من نصوص عدّة ، كصحيحة عبد الله بن سنان المذكورة في المتن^(٢) ،

(١) وسائل الشيعة : ١٧ : ٩٨ ، الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث ٦ .

(٢) وسائل الشيعة : ٣ : ٥٢١ ، الباب ٧٤ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

ودلالتها واضحة على أن المدار على حصول العلم بالنجاسة ، فكل ما يعلم المكّلّف بتنجّسه يحکم عليه بالطهارة .

قوله ٢ : «وَأَمّا عدم الحکم بالطهارة فيما یشترط في حلّیته التذکیة ، فلأصلّة عدم التذکیة الحاکمة على ... إلخ» .

اختلف الأصحاب في طهارة اللحم مشكوك التذکیة ، فوجد قولان :

الأول : البناء على عدم طهارته ؛ وذلك لأن طهارته فرع إحراف ذاته ، فكل مالم يحرز ذاته فهو ميتة ، وهذا يعني أن مشكوك التذکیة ميتة ، فلامجري لأصلّة الطهارة فيه ؛ لأن أصلّة عدم التذکیة تكون حاکمة على أصلّة الطهارة ، حکومة الأصل السببی على الأصل المسببی . وهذا هو المشهور .

الثاني : البناء على جريان أصلّة الطهارة فيه ؛ لأن جريان أصلّة التذکیة في مشكوك التذکیة أصل مثبت ، فلا مجال لجريانها في البین ، فتجری أصلّة الطهارة من دون مانع . نعم ، لا يحل تناول اللحم لأنه متوقف على إحراف الذکاة ، وبحسب الفرض أنها غير محرزة .

قوله ٣ : «وَأَمّا أنّ المشتبه بحسب اجتنابه ، فلتعارض أصلّتي الطهارة الموجب لمنجزيّة العلم الإجمالي ... إلخ» .

يجب اجتناب الإناء المشتبه في كونه نجساً ، فلو كان لدى المكّلّف إناءان يعلم إجمالاً بنجاسته أحدهما من دون تعين له ، وجب عليه اجتنابهما معاً ، وذلك إما لعدم جريان أصلّة الطهارة ؛ إذ أن جريانها في أحدهما معارض بجريانها في الآخر ، ولا مردج لجريانها في أحدهما دون الآخر ؛ لأنّه من الترجيح بلا مردج ، أو لوجود العلم الإجمالي بنجاسته أحد الإناءين ، ولمّا كانت الشبهة محصورة يكون العلم الإجمالي منجزاً ، فيلزم الاجتناب عنهما معاً ، سواء بني على منجزيّة العلم الإجمالي من باب العلية ، أم كان منشأ القول بمنجزيّته من بباب

الإقتضاء^(١). وتدلّ على ذلك أيضاً مونقة سماعة المذكورة في المتن^(٢) ، ودلالتها على المدعى واضحة ، فإنّ أمره ملائلاً بإراقة الماءين والانتقال للنائم يشير إلى عدم إمكانية الاستفادة منهما بعد حصول الاشتباہ بينهما .

قوله ٤ : «وأما حكم المشهور بطهارة الملاقي ، فلجريان أصالة الطهارة فيه بلا معارض . أمّا كيف ... إلخ ». .

وقع الخلاف بين الأعلام في حكم ملاقي طرف الشبهة المحصور المردّ طرافها بين الجنس وغيره ، من حيث البناء على طهارته ونجاسته ، فالمشهور بين الأعلام البناء على طهارة ما يلاقي طرف الشبهة المحصور ، فلو كان هناك إناءان يعلم بنجاسة أحدهما ، ولاقي طرف ثوبه أحدهما ، لم يحکم بنجاسة طرف الثوب ، فإنّ من المحتمل أن يكون ما لاقاه ظاهراً ، فتجرى أصالة الطهارة عندها دون وجود مانع من جريانها .

(١) وجد مسلكان في تنحیز العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية ، وهما :
الأول : مسلك الإقتضاء : وقال به المحقق النائيني رحمه الله في فوائد الأصول ، وحاصله : أنّ العلم الإجمالي يقتضي وجوب الموافقة بنفسه لكن بنحو الإقتضاء . فالعلم الإجمالي يقتضي التنحیز لو لم يمنع مانع ، والممانع هو جريان الأصل في بعض أطرافه بلا معارضة ، فإذا لم يتحقق المانع كان العلم الإجمالي منجزاً .

الثاني : مسلك العلية ، وهو مختار المحقق العراقي رحمه الله ، وحاصله : أنّ العلم الإجمالي يقتضي جوب الموافقة القطعية بنفسه وبنحو العلة التامة .

وكلا العلمين رحمه الله يقرر أنّ ما اختاره هو مختار الشيخ الانصاري رحمه الله في فوائد الأصول .
تظهر ثمرة الخلاف بين القولين في جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي وعدمه ، فإنه بناء على مسلك العلية لا يجري الأصل في أطراف العلم الإجمالي حتى إذا لم يكن معارضًا ، لأنّ العلية تمنع من الترجيح في الطرف الواحد حتى بدون معارضة .

(٢) وسائل الشيعة : ١ : ١٥١ ، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ٢ .

وقيق بوجوب الاجتناب عنه؛ لأنّه يتشكّل علم إجماليّ جديد طرفاً الشوب الملاقي والإماء الآخر، فيعلم إماً بنجاسة الشوب الملاقي للإماء الأول، أو الإماء الثاني، فيلزم الاجتناب عن الملاقي، كما يلزم الاجتناب عن الملاقي.

وقد أُجيب عن ذلك بعدّة أجوبة:

مناقشة الأُجوبة الثلاثة

الأول: ما ذكره الشيخ الأعظم الأنباري رحمه الله^(١)، وحاصله: إنّ نجاسة الشوب الملاقي لأحد الإناءين متفرّعة على نجاسة الإناء الذي لاقاه الشوب والذي هو طرف العلم الإجماليّ، وهذا يجعل الأصل الجاري فيه أصلًاً مسبيّاً؛ لأنّ الشك في نجاسته سببها الشك في طهارة الماء الموجود في الإناء الذي لاقاه، بينما الأصل الجاري في الإناء أصل سببيّ؛ لأنّ الشك في طهارة الماء ليست ناشئة من الشك في نجاسة الشوب، ومن المعلوم أنّ الأصل السببيّ مقدم على الأصل المسبيّي من حيث الرتبة^(٢)، ومع كون الأصل الجاري في الإناء هو أصل سببيّ فيعارضه أصل سببيّ مثله في الإناء الآخر، ويتساقطان، ويبقى الأصل المسبيّي الجاري في الشوب بلا معارض؛ لعدم وجود ما يعارضه في رتبته.

(١) كتاب الطهارة: ١: ٢٧٩ و ٢٧٨.

(٢) منشأ تقدّم الأصل المسبيّي على الأصل المسبيّي هو أنّ الأصل المسبيّي يعالج المشكلة في مرحلة الموضوع، فيكون إجراؤه موجباً لترتيب الطهارة في الملاقي والإماء، فيحكم بطهارة الإناء، ويحكم بطهارة الشوب. بينما يعالج إجراء الأصل المسبيّي المشكلة في مرحلة الحكم، فهو يثبت طهارة الشوب فقط دون طهارة الماء. ولهذا قدم الأصل المسبيّي على الأصل المسبيّي؛ لأنّ المسبيّي يعالج مورد الأصل المسبيّي كما يعالج المسبيّي، فيثبت طهارة الشوب الملاقي تعبّداً بعد ثبوت طهارة الماء في الإناء بجريان الأصل، وهذا بخلاف المسبيّي، فإنه يعالج مورد نفسه فقط، فلا يثبت نجاسة الماء، بل يقتصر دوره على إثبات طهارة الشوب الملاقي فقط.

ومن الواضح أنّ جريان أصالة الطهارة في التوب ليس له ما يعارضه في رتبته؛ لأنّ المعارضة مختصة بين الأصلين اللذين يكونان في رتبة واحدة، ولذا اختصّ المعارضة بين الأصلين الجاريين في كلّ واحد من الإناءين؛ لأنّهما في رتبة واحدة، دون أصالة الطهارة الجارية في التوب الملاقي.

وبعبارة أخرى: إنّه لمّا كانت هناك طولية بين الأصل السببي والأصل المسببي، وكان الأصل الجاري في طرفي العلم الإجمالي الأول المختص بالإناءين المشتبهين هو أصل سببي؛ لجريان أصالة الطهارة في كلّ واحد منهما، وهما في رتبة واحدة، فيتعارضان ويتساقطان، تصل النوبة عندهما لما كان في طولهما من الأصول، وهو الأصل المسببي، وهو جريان أصالة الطهارة في الملاقي، وهو التوب، ليجري من دون معارض له في مرتبته.

ولا يذهب عليك أنّ هذا التقرير يشير إلى عدم توفر الركن الثالث من أركان العلم الإجمالي، وهو جريان الأصل المؤمن في طرفي العلم الإجمالي لتحصل المعارضة ويتنجز العلم، فإنّ جريان الأصل المؤمن في التوب الملاقي مانع من التجنيز كما هو واضح^(١).

وأجاب عنه المصطفى: بأنّ اللازم من حصر المعارضة بخصوص الأصول ذات المرتبة الواحدة، وهي الأصول السببية المتعارضة في طرفي العلم الإجمالي الأول، لتتساقط، ويبقى الأصل المسببي الجاري في الملاقي من دون معارض، القبول

(١) إنّما يتم التقرير الذي أفاده الشيخ الأعظم رحمه الله على مختاره في منحنيات العلم الإجمالي، وهو مسلك الإقتداء، أمّا لو بني على مسلك المحقق العراقي رحمه الله من البناء على العلية، فلا يتم التقرير المذكور؛ ذلك أنّ مقتضي مختار المحقق العراقي رحمه الله القول بأنّ العلم الإجمالي علة تامة لوجوب الموافقة القطعية، فلا يجوز الترخيص في شيء من الأطراف مطلقاً، سواء وجدت معارضة بين الأصول المؤمنة أم لم توجد.

بالشبهة الحيدريّة^(١) ، وحاصلها: لزوم جواز استعمال الماء الموجود في الطرف الملاقي ، وهو الثالث في الشرب ، وعدم جواز استعماله في الوضوء ، وهذه نتيجة غريبة لا يمكن أن يلتزم بها فقيه من الفقهاء .

توضيح ذلك: إنّ بعد البناء على سقوط الأصولين السبئيين الجاريين في طرفي العلم الإجمالي الأوّل ، تصل النوبة إلى الأصول من الدرجة الثانية ، أعني أصالة الطهارة في الملاقي ، إلاّ أنّ أصول الدرجة الثانية ليست منحصرة في خصوصيّة الطهارة في الطرف الملاقي ، بل هناك أصلان آخران غيرها ، وهما أصل الحلّية في الإناء الأوّل ، وأصل الحلّية في الإناء الثاني ، فإنّ أصل الحلّية في كلّ منهما أصل مسبيّ ناشئ من الشك في حلّية وجواز شرب الماء الموجود في الإناء الأوّل ، والماء الموجود في الإناء الثاني ، وهذا الشك ناشئ من الشك في طهارة الماء الموجود في الإناء . ومع جريان أصالة الطهارة في كلّ واحد من الإناءين لن تصل النوبة إلى أصالة الحلّية ؛ لأنّها في طول أصالة الطهارة ، لتأخرها عن رتبة كما لا يخفى . أمّا إذا سقطت أصالة الطهارة للمعارضة فلامحذور عندها في جريان أصالة الحلّية في كلّ من الإناءين ، مع أصالة الطهارة في الطرف الملاقي ، وعليه تكون رتب هذه الأصول الثلاثة: أصالة الحلّية في الإناء الأوّل ، وأصالة الحلّية في الإناء الثاني ، وأصالة الطهارة في الطرف الملاقي ، واحدة .

ولمّا كانت هذه الأصول الثلاثة غير صادقة جميعاً ، بل لا ريب في كذب بعضها ، فتسقط جميعاً بالعارضه ؛ لأنّ جميعها في رتبة واحدة لكنّها أصولاً مسبيّة .

ومع سقوط الأصول الثلاثة المذكورة - أصالة الحلّية في الإناء الأوّل ، وأصالة الحلّية في الإناء الثاني ، وأصالة الطهارة في الطرف الملاقي - تصل النوبة عندها إلى

(١) هي مسألة أثارها الفاضل العالم السيد حيدر الصدر الكاظمي عندما زار النجف الأشرف ، ولذلك قصّة مشهورة معروفة تذكر .

أصالة الحلية في الطرف الملاقي ؛ لأنّه في رتبة متأخرة عن أصالة الطهارة فيه ؛ لأنّ أصالة الطهارة بالنسبة إلى أصالة الحلية فيه أصل سببي ، وهو - أعني أصالة الحلية - أصل مسبي ، لتكون النتيجة هي جواز شرب الماء الموجود في الطرف الملاقي لجريان أصالة الحلية فيه ، وعدم جواز التوصّؤ به ؛ لأنّ الموضوع مشروط بطهارة الماء ، وهو غير محرز لعدم جريان أصالة الطهارة فيه بعد سقوطها بالمعارضة . وعليه تكون النتيجة أنّ الطرف الثالث يجوز شربه ، لكن لا يجوز الموضوع به ، وهي نتائج غريبة لا يمكن أن يتلزم بها فقيه من الفقهاء^(١) .

الثاني : ما ذكره المحقق العراقي فقيه ، من أنه لا أثر للعلم الإجمالي الثاني الناشئ من ملاقة الشوب للإناء المشكوك ، والذي طرفاه الشوب والإناء الآخر ، لعدم منجزيته ؛ لأنّ أحد طرفيه - وهو الإناء - يعدّ طرفاً للعلم الإجمالي الأول ، وهذا يجعله منجزاً ، وتنجزه السابق بسبب العلم الأول مانع من تنجزه مرة ثانية ؛ لأنّ المتنجز لا يقبل التنجيز مرة ثانية ، ومن المعروف أنه يعتبر في منجزية العلم الإجمالي قابلية طرفيه للنجيز ، ومع عدم قبول أحد أطرافه لذلك يسقط عن المنجزية .

وبالجملة : إنّ الطرف الثاني للعلم الإجمالي الثاني - وهو الإناء - لمّا كان غير قابل للنجيز بسبب وجود المانع ، وهو تنجزه سابقاً ، صار هذا مانعاً من تنجز العلم الإجمالي الثاني ، والذي أحد طرفيه الشوب الملاقي ، ومع عدم تنجز هكذا علم لن يكون هناك ما يمنع من جريان أصالة الطهارة في الشوب الملاقي^(٢) .

(١) لقائل أن يقول بأنّ الإشكال المذكور أخص من المدعى ؛ لأنّه ينحصر في خصوص ما إذا كان الطرف الملاقي مجرّى لأصالة الحلّ ، كالماء مثلاً ، أمّا لو لم يكن مجرّى لها كالشوب واليد مثلاً ، فلا يرد الإشكال المذكور ، وعليه يكون جواب الشيخ الأعظم رحمه الله تاماً.

(٢) لا يذهب عليك أنّ هذا الجواب ينسجم مع المسلك الثاني في منجزية العلم الإجمالي ، وهو مسلك العلية .

ولعلّ الذي دعا المحقق العراقي رحمه الله يلتزم بأنّ المنجز لا يتنجز مرّة ثانية أمران :

الأول: إنّ ذلك يستلزم اجتماع المثلين ، وقد تقرر في محله أنّه مستحيل .

الثاني: إنّ اللازم من البناء على منجزية المنجز تحصيل الحاصل ، وهو مستحيل .

وأجاب عنه المصنف : بأنّ التنجّز قضيّة اعتباريّة عقلائيّة أمرها بيد المعتبر ، والاعتبار سهل المؤونة ، فللمعتبر أن يعتبر ما يشاء من دون وجود محدّر في ذلك ، فيمكّنه أن يعتبر الشيء منجزاً ، ثمّ يعتبر شيئاً آخر كذلك ، وهذا يعني أنّه لا يوجد ما يمنع من تنجز المتنجز مرّة ثانية ، فالألب يمكنه أن يجعل عقوبيّين على ولده عندما يقدم على خطئين ، ولا يقال عندها باجتماع المثلين ، ولا بتحصيل الحاصل ؛ لأنّ كلّ عقوبة منهما بلحاظ ما صدر منه من عمل .

ولا يرد إشكال لزوم اجتماع المثلين ولا محدّر تحصيل الحاصل ؛ لأنّهما مختصان بالأمور التكوينيّة دون الأمور الاعتباريّة .

الثالث: ما ذكره جماعة - منهم بعض الأعظم رحمه الله - من أنّه لا يوجد ما يعارض جريان أصالة الطهارة في التوب وهو الطرف الملاقي ؛ لأنّ المتصوّر لمعارضته هو جريانها في الإناء الثاني حتّى يتشكّل العلم الإجمالي بنجاسته إما التوب الملاقي ، أو الإناء الآخر ، إلا أنّه لمّا كان الأصل في الإناء الثاني قد سقط بسبب معارضته بجريان الأصل في الإناء الأول ، فلن يكون هناك ما يعارض جريان أصالة الطهارة في التوب ؛ لأنّ الساقط لا يعود من جديد .

وقد يتصوّر عدم وجود فرق بين الجواب الأول والجواب الثالث ، فإنّ الشيخ الأعظم رحمه الله وإن لم يعبّر بأنّ الساقط لا يعود ، لكنّ كلامه يؤوّل لهذا المعنى .

والحقّ وجود فرق بينهما ، فقد فرق بينهما من خلال أنّ الشيخ الأعظم رحمه الله قد جعل المعيار في جوابه ملاحظة وحدة الرتبة الموجودة بين الأصول ، وبالتالي

حصول المعارضة بين الأصلين السببيين دون الأصل المسببي ؛ لتأخره رتبة عنهما . وهذا مالم يؤخذ في الجواب الثالث ، فإن القائلين به لم يأخذوا وحدة الرتبة بين الأصول المتعارضة ، بل نظرهم إلى اختلاف زمان حصول العلم بالأصول ، فإن العلم بالأصلين الجاريين في الإناءين متقدم زماناً على العلم الحاصل بجريان الأصل في الطرف الملاقي ، وهذا يعني أن الموجود في الزمان السابق هو الإناءان المتعارض فيهما الأصلان ، والموجود في الزمان اللاحق هو الأصل الجاري في الملاقي ، ولما كان الأصلان في الزمان السابق قد سقطا ، فلا يعودا في الزمان اللاحق .

وجوابه: إنّه لا بدّ من التفريق بين الأمور التكوينية والأمور الاعتبارية ، فإن الساقط في التكوينية لا يقبل العود مرّة ثانية ، إلاّ أن ذلك ليس كذلك في الأمور الاعتبارية ؛ لأنّ الاعتبار سهل المؤونة ، وهذا يعني أنه قد يعود الساقط في الاعتباريات ، ولما كان المقام من موارد الأمور الاعتبارية وليس التكوينية ، فإنه لا يوجد محذور في عود الساقط مرّة ثانية ، وهذا يمنع تمامية الجواب المذكور .

وسائل إثبات النجاسة:

قوله ١ : «أَمّا ثبوت النجاسة بالعلم ، فلحجّيته عقلاً ، بل إليه تنتهي حجّية كلّ حجّة ، ولو لا حجّيته ... إلخ ». .

تثبت النجاسة بأمور ، أحدها : العلم واليقين ، ولا إشكال في حجّيته ، بل ترجع إليه حجّية جميع الحجج ، وحجّيته لا تحتاج جعلاً كما قرر في محله ، ولو لا حجّيته استحال إثبات أيّ حقيقة .

قوله ٢ : «وأَمّا ثبوتها بالثاني ، فلحجّية أخبار ذي اليد بشكل عام ، إمّا للسيرة أو لعموم التعليل ... إلخ ». .

من الوسائل التي تثبت بها النجاسة إخبار ذي اليد ، فلو أخبر شخص أنّ ما تحت

يده نجس أخذ بقوله وصدق ، ورتب على ذلك الأثر ، والظاهر اتفاق الأعلام على حجّية قوله ، فلم يعرف مخالف في ذلك ، وقد استدلّ لحجّية قوله بأمور :

الأول : السيرة العقلائية المنعقدة على حجّية قوله ، فإن سيرة العقلاة قائمة على تصديق صاحب اليد متى أخبر عما تحت يده ؛ لأن العقلاة يعولون على قوله لأنّه أخبر بما تحت يده ، ومع إخباره بحاله يؤخذ بقوله ، ويعتمد عليه في ما أخبر ، فلو أخبر أنّ ما تحت يده نجس كان قوله محل اعتبار واعتماد عندهم ، وهذه السيرة غير مردوع عنها .

بل لا يبعد البناء على وجود سيرة متشرّعية أيضاً على تصديق قول ذي اليد ، والتعويل على إخباره ببيان حال ما تحت يده .

الثاني : التمسّك بإطلاق التعليل الوارد في أخبار قاعدة اليد ، كما في ذيل خبر حفص بن غياث^(١) المذكور في المتن ، حيث جاء فيه : «لَوْلَمْ يَجُزْ هَذَا لَمْ يَقُمْ لِلْمُسْلِمِينَ سُوقٌ»^(٢) ، فإن المستفاد منها إعطاء قاعدة كلية مفادها أنّ كُلّ ما يوجب الواقع في الحرج النوعي يكون حجّة ، ومن صغرياتها خبر صاحب اليد ؛ لأنّه لو لم يبين على حجّيته في إثبات الموضوع - كالنجاسة مثلاً - للزم اجتناب كُلّ شيء يكون للغير ، فلو دخل بيت شخص لزمه اجتناب جميع أغراضه - مثلاً - لوجود علم إجمالي عنده بنجاستها في وقتٍ ما ، ويستصحب بقاء النجاسة إلا إذا حصل له علم أو قامت البينة على طهارتها ، ومن الواضح أنّ هذا يوجب الواقع في الحرج النوعي ، فبمقتضى إطلاق قاعدة اليد يبني على قبول قوله وتصديقه حذراً من

(١) حفص بن غياث لم يوثق بالتوثيق الخاص ، وقد يبني على وثاقته استناداً لبعض التوثيقات العامة ، مثل وقوعه في أسانيد تفسير القمي ، أو شمول شهادة الشيخ عليه السلام في العدة له ، لكونه ممن عملت الطائفة بمرaciاته .

(٢) وسائل الشيعة : ٢٧ : ٢٩٢ ، الباب ٢٥ من أبواب كيفية الحكم ، الحديث ٢ .

الوقوع في الحرج النوعي .

وتمامية الوجه المذكور تعتمد على توفر الحرج وتحققه خارجاً ، ما يعني أنه لو منع من وجوده لسبب ما ، بحيث لم يكن هناك ما يوجب الحرج لن يتم الوجه المذكور . فلو أمكن منع جريان استصحاب النجاسة في أشياء الآخر ، وينبغي على جريان الطهارة ؛ لعدم توفر أركان الاستصحاب بسبب توارد الحالتين ، المانع من وحدة القضية المتبينة والمشكوكة ، فلن يكون في البين ما يوجب الحرج ، فلا يتم التقرير المذكور .

وقد يصاغ الوجه المذكور ببيان آخر ، حاصله : إن البناء على عدم حججية قول ذي اليد والتعويل على إخباره يوجب اختلال النظام ، وقد ثبت في الشريعة السمحاء أن كلّ ما يوجب اختلال النظام ممنوع ، ولا ريب في أن عدم ترتيب أثر على قول ذي اليد موجب لحصول الاختلال ؛ لعدم وجود العلم التفصيلي في أمور كثيرة يكون طريق إحرازها منوطاً بإخبار ذي اليد ، كالذبائح وطهارة الأوانى والفرش والأشياء وغير ذلك ، فعدم ترتيب الأثر على قوله موجب لحصول اختلال النظام ، وقد عرفت منعه شرعاً ، فثبتت حججية قوله .

ويقوم هذا الوجه على ترتيب اختلال النظام جراء عدم حججية قول ذي اليد ، فلو أحرز عدم حصول الأثر المذكور نتيجة عدم جريان الاستصحاب - مثلاً لاختلال بعض أركانه ، كان ذلك مانعاً من تمامية هذا التقرير .

الثالث: النصوص الخاصة ، وهي طائف:

منها : ما ذكره المصنف ، وهي الأخبار الواردة في بيع الدهن المتنجّس ، والتي تضمنت الأمر بإعلام المشتري له بنيجاسته ليستخدمه في خصوص الاستصحاب ، كصحيحة معاوية المذكورة في المتن^(١) ، وتقرير دلالتها على المدعى بأحد بيانين :

(١) وسائل الشيعة : ١٧ : ٩٨ ، الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث ٤ .

الأول: إن الأمر منه علّيلاً بالإخبار ببيان حالة الدهن وأنه متنجس ، كاشف عن وجود قبول عند المشتري وترتيب أثر على قول البائع ، وإلا كان الأمر بلزم الإخبار لغوياً .

وبكلمة أخرى: لو لا أن المشتري يرتب أثراً على ما يخبر به البائع ، لم يكن معنى لأن يأمره الإمام علّيلاً بالإخبار . وهذا يدلّ على حجّية قول خبر ذي اليد .

الثاني: إن الظاهر من قوله علّيلاً : «وَاسْتَصْبِحْ بِهِ» الإشارة إلى أن حجّية قول البائع فيما يخبر عنه مما هو تحت يده من الأمور المسلمة عند المشتري ، وأنه يجري على وفق ما يخبره به ، ولذا أمره علّيلاً أن يخبره بذلك .

ويلاحظ عليهما : أمّا الأول منهما ، فإنّ من المحتمل جداً أن يكون الموجب للإخبار هو إفراج ذمّة البائع ، وخروجه عن عهدة التكليف بالنسبة للمشتري ، وهذا لا يجعل إخباره لغوياً لو لم يرتب المشتري عليه أثراً ، فلا يكون إخباره دالاً على حجّية قوله ؛ لأنّ من المحتمل أن يكون موجب الإخبار هو ما ذكرنا .

وأمّا الثاني منهما ، فإنّما يصحّ لو كان مفاد الصحيح هو الحجّية التعبدية ، ولزوم قبول المشتري بما يقوله له البائع ، مع أنّ الظاهر أنّه جارٍ على نسق السيرة العقلائية المرتكزة في الأذهان ، ومفروغية قبول المشتري لما يقوله البائع استفیدت من قوله علّيلاً : «وَاسْتَصْبِحْ بِهِ» ، وهذا يعني عدم وجود إطلاق في الصحيح يفيد قبول المشتري بقوله مطلقاً ، فيحتمل أنّ قبوله بقوله فرع اطمئنانه بما قال ، ما يجعل الحجّية لاطمئنان ، وليس لخبر ذي اليد^(١) .

وبالجملة: إن المستفاد من هذه الطائفة لزوم إخبار البائع بحال الدهن ، ولا دلالة فيها على لزوم ترتيب المشتري أثراً على قوله ، وحتى يصبح الاستدلال بها على المدعى لا بدّ من كونها في مقام بيان لزوم ترتيب المشتري أثراً على ما يقوله البائع ،

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى : ٢ : ١٢٢ ، بتصرّف .

لتكون مفيدة للحجّيّة التعبديّة ، وليس الأمر كذلك .

ومنها: موثقة ابن بكير المذكورة في المتن^(١) ، وتقريب دلالتها من خلال فقرتين فيها :

الأولى: قوله عليهما السلام : « لَا يُعْلَمُهُ » ، فإنّ النهي عن الإعلام والإخبار يعود لترتيب الأثر عليه ، فيفيد وجوب القبول بخبر المخبر وهو صاحب اليد .

الثانية: قوله عليهما السلام : « يُعِيدُ » ، فإنّ الأمر بلزوم الإعادة راجع إلى أنه لمّا أخبره أنّ الثوب الذي قد صلّى فيه لا يصلّى فيه ، وجب عليه القبول بإخباره ، ولذا لزمته إعادة الصلاة .

وقد أُجيب عن التقريبين ، فذكر جواباً عن الأول ، بأنّ النهي عن الإعلام ليست غايته ترتيب الأثر على قول ذي اليد ليكون الموثق دالاً على الحجّيّة ، بل قد يكون منشأ النهي راجعاً لرفع توهّم الوجوب ، فقد يتواتّم وجوب الإعلام تخلصاً من محذور التسبيب ، فيكون النهي كاشفاً عن عدم وجود محذور التسبيب في المقام ، وليس دالاً على حجّيّة خبره .

وعن الثاني ، فهو وجود احتمالين في سؤال الراوي بقوله : « فإن أعلمه » ، وهما :

١ - أن يكون سؤاله عن حجّيّة قول ذي اليد .

٢ - أن يكون سؤاله عن إجزاء الصلاة التي أدّيت في ثوب متنجّس جهلاً بالنجاسة .

ويتم الاستدلال لو بني على الاحتمال الأول ، أمّا لو التزم بالاحتمال الثاني فلا دلالة للموثق على حجّيّة قوله^(٢) .

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٨٨ ، الباب ٤٧ من أبواب النجاسات ، الحديث ٣ .

(٢) بحوث في شرح العروة الوثقى : ٢ : ١٢٤ .

قوله ٣ : «وَأَمَّا شَهادَةُ الْعَدْلِينَ وَخَبَرُ الثَّقَةِ، فَيَأْتِي الْبَحْثُ عَنْهُمَا فِي وَسَائِلِ إِثْبَاتِ دُخُولِ الْوَقْتِ... إِلَخْ». .

من وسائل إثبات النجاسة ، البينة ، وهي شهادة عدلين بوجودها ، ومن وسائل إثباتها أيضاً شهادة الثقة ، المعبر عنه بخبر الثقة في الموضوعات ، وقد أحال المصنف البحث عن أدلة حجيّتها إلى كتاب الصلاة عند الحديث عن وسائل إثبات دخول الوقت ، فنتعرّض لذلك تبعاً له هناك إن شاء الله تعالى .

قوله ٤ : «وَأَمَّا عَدْمُ حَاجَةِ الطَّهَارَةِ إِلَى وَسَائِلِ إِحْرَازِ، فَلَا يَأْتِي احْتِمَالُهَا يَكْفِي بَعْدِ تَشْرِيعِ قَاعِدَةِ الطَّهَارَةِ». .

تختلف الطهارة عن النجاسة في أنها لا تحتاج إلى وسائل إثبات ؛ وذلك لأنّه عند الشك في طهارة شيء تجري قاعدة الطهارة ، والتي شرّعت من أجل التوسعة والامتنان والتحفيض على المكلفين .

ثم إن المصنف ذكر في الختام خلاف اثنين من أعلامنا في وسائل ثبوت النجاسة ، وهما صاحبا الحدائق والجواهر رحمهما الله .

أمّا صاحب الحدائق رحمه الله فقد حصر طرق ثبوت النجاسة في خصوص العلم الوجданى ، فلو لم يحصل للمكلّف علم وجданى بذلك لم تثبت النجاسة ، استناداً إلى قاعدة الطهارة والتي تضمّنت أن كلّ شيء لك ظاهر حتّى تعلم أنه قادر ، فجعلت المانع من جريان قاعدة الطهارة حصول العلم بالنجاسة ، فما لم يحصل لا يمنع مانع من جريانها .

ولا يذهب عليك أن هذا منه رحمه الله مبني على التزامه^(١) بأن قاعدة الطهارة تفيد حكمًا واقعياً ، وليس مفيدة لحكم ظاهري ، وهذا يجعلها مقيدة لإطلاقات أدلة

. (١) الحدائق الناضرة: ١: ١٣٦.

الأحكام الواقعية بفرض العلم .

وأجاب عنه المصنف بأنّ قيد العلم المأخذوذ في دليل قاعدة الطهارة لم يؤخذ بنحو الموضوعية ، بل هو مأخذوذ بنحو الطريقة ، فيكون مفاده العلم أو ما يقوم مقامه من الأمارات المعتبرة ، فيشمل البينة ، ويشمل خبر الثقة في الموضوعات ، كما يشمل إخبار ذي اليد .

وأمّا صاحب الجواهر رحمه الله فقد وسّع وسائل إثبات النجاسة لتشمل مطلق الظن ، فمتي حصل للمكّلّف ظن بالنجاسة رتب على ذلك الأثر .
وأجاب عنه : بأنّ الظن لا يعني من الحق شيئاً .

الطهارة والصلاه:

من الأمور التي ينبغي الوقوف عليها أنّ اعتبار الطهارة في الصلاة هل بنحو الشرط ، فيشترط في صحتها طهارة البدن واللباس ، أو أنّ وجود النجاسة فيهما -أو في أحدهما- يعدّ مانعاً من صحة الصلاة ؟

قد أشار إلى ذلك بعض الأكابر رحمهم الله في كتابه ^(١) . وقد ذكر أنّ النصوص منها ما يظهر منه اعتبار النجاسة مانعاً ، ومنها ما يظهر منه اعتبار الطهارة شرطاً ، فمن الأول معتبرة عمّار ، عن أبي عبد الله عليه السلام : «وَلَا تُصلِّ فِي ثَوْبٍ قَدْ أَصَابَهُ خَمْرٌ أَوْ مُسْكِرٌ حَتَّى يُغَسِّلَ» ^(٢) ، فإنّ ظاهر النهي فيها أنّ النجاسة الناتجة من المسكر هي المانعة في الصلاة ^(٣) .

ومن الثاني معتبرة زارة التي جاء فيها : تَعْسِلُهُ وَلَا تُعِيدُ الصَّلَاةَ . قلت : لم ذلك ؟

(١) بحوث في شرح العروة : ٤ : ٢٤٣ .

(٢) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٧٠ ، الباب ٣٨ من أبواب النجاسات ، الحديث ٧ .

(٣) بحوث في شرح العروة : ٤ : ٢٤٦ .

قال : لِإِنَّكَ كُنْتَ عَلَى يَقِينٍ مِّنْ طَهَارَتِكَ ثُمَّ شَكَكْتَ ، فَلَيْسَ يُبَغِّي لَكَ أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكْ أَبَدًا^(١) ، فإنّ قوله عَلَيْهِ : «لِإِنَّكَ كُنْتَ عَلَى يَقِينٍ مِّنْ طَهَارَتِكَ» تعلييل لصحة الصلاة ، ظاهر في اناطة الصحة بالطهارة بعنوانها ، وهو معنى الشرطية^(٢) .

وتنظر الشمرة بين اعتبار الطهارة شرطاً أو اعتبار النجاسة مانعاً من صحة الصلاة ، مع اشتراكهما معاً في النتيجة وهي بطلان الصلاة في النجاسة ، في أنه لو بني على الشرطية فإنّ الشمرة تظهر في حالتين :

الأولى : ما إذا شك في النجاسة الذاتية لشيء من أول الأمر ، بناء على عدم جريان قاعدة الطهارة في أمثال ذلك ، فعندما يتعدّر إحراز الشرط ، أمّا لو بني على المانعية فإنه يمكن إجراء استصحاب العدم الأزلي ، وتصح الصلاة عندها.

الثانية : إذا علم إجمالاً بنجاسة ثوب أو تراب ، بحيث سقطت أصالة الطهارة في الطرفين ، فإنه بناء على الشرطية لا مصحح للصلاحة في ذلك الثوب لعدم إحراز الشرط ، أمّا بناء على المانعية وأنّ موضوعها انحلالي بمعنى أنّ كل ثوب نجس فرد من موضوع المانعية ، فتجري البراءة عن مانعية هذا الثوب المشكوك ، ولا توجد براءة معارضة في الطرف الآخر ، فتصح معه الصلاة^(٣) .

قوله ١ : «أَمَّا اعتبار الطهارة في ثياب المصلي فممّا لا كلام فيه ، وتدلّ عليه الروايات الكثيرة في ... إلخ».

اتفق الأعلام على أنه يشترط في صحة الصلاة طهارة لباس المصلي ، وقد دلت على ذلك نصوص كثيرة ، إلا أنها نصوص متضمنة لذكر بعض أفراد النجاسات كالبول والمني والدم ، ولم ترد رواية واحدة شاملة لعنوان النجاسة ، أو متضمنة لشرطية

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٦٦ ، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات ، الحديث ١.

(٢) بحوث في شرح العروة : ٤ : ٢٤٠.

(٣) بحوث في شرح العروة : ٤ : ٢٥٠.

طهارة لباس المصلّي لتشمل جميع النجاسات ، ومن تلك النصوص صحيحة زرارة التي ذكرت في المتن^(١) ، وقد تقرّب دلالتها على أنّ المستفاد منها مانعية نجاسة بعض الأفراد كالدم والبول والمني ، فلا يظهر منها مانعية مطلق النجاسة في البول ؛ لأنّها قد تضمنّت ذكرها في السؤال ، حيث قال زرارة : «أصاب ثببي دم رعاف ، أو غيره ، أو شيء من مني» .

وقد تقرّب دلالتها للبناء على استفادة المانعية مطلقاً ، من قول السائل : «أو غيره» ، فإنّه معطوف على دم الرعاف ، فيكون دالاً على مطلق الأعيان النجسة .

ويمنعه قول السائل بعد ذلك : «أو شيء من مني» ، فإنّ هذا التعبير يجعل الضمير في (غيره) راجعاً للدم ، فيكون مفيداً لتسويقه ، دم رعاف أو دم غيره ، وهذا يمنع من دلالته على مانعية مطلق النجاسة .

وقد قرب دلالتها المصنف على شرطية الطهارة في صحة الصلاة ، بأنّ ذلك من الأمور الواضحة والمفروغ عنها والمرتكزات المسلمة عند زرارة ، فإنّ سؤاله لم يكن عن صحة الصلاة في التوب النجس ، بل كان سؤاله عن وقوع الصلاة في الشوب النجس نسياناً ، وهذا يكشف عن أنّ أصل شرطية الطهارة في صحة الصلاة من المسلمات ، وقد جاء يطلب الحكم في حال النسيان .

وقد تقرّب دلالتها على الشرطية بقول مطلق من خلال الاستناد لجواب الإمام علي عليه السلام في ذيلها ، فإنّ قوله عليه السلام : «لأنك كنت على يقينٍ من طهارتكم ثم شكرتم ، فلييس ينبغي لكم أن تنقض اليقين بالشك أبداً» ، فإنّ إضافة الطهارة للمصلّي في قوله عليه السلام : «طهارتكم» يفيد أنّ المعتبر في صحة الصلاة هو طهارة المصلّي ، الأعمّ من طهارة بدنه أو لباسه ، مع أنّ السؤال في الصحيح كان عن الشوب ليكون المستفاد منها شرطية الطهارة من مطلق النجاسات ، فتأمل .

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٧٩ ، الباب ٤٢ من أبواب النجاسات ، الحديث ٢.

ولا مجال للمناقشة فيها سندًا بكونها مضمورة ، لجريان أحد الوجوه المتقدمة في حجّية المضمورات ، وهو ملاحظة حال المضمير ، وأنه لا يتصور في حقه الرواية عن غير المعصوم عليه السلام ، فإن زرارة لا يتصور فيه أن يروي عن غير الإمام عليه السلام .

وقد ذكر المصنف أنه يمكن استفادة شرطية الطهارة بعنوانها ، وإن ادعى عدم وجود مثل ذلك ، من نصين :

الأول: صحيحة عبد الله بن سنان المذكورة في المتن^(١) . ولم يذكر تقريب دلالتها على ذلك .

ولعل نظره (حفظه الله) إلى قوله عليه السلام : « وَلَمْ تَسْتَقِنْ أَنَّهُ نَجَسٌ » ، فإنه ظاهر في أن النجاسة مانعة من صحة الصلاة فيه ، وهو مطلق فيشمل جميع أنواع النجاسات ، فيكون مفاده مانعية مطلق النجاسة ، وشرطية الطهارة في الصلاة .

وقد تقرّب من خلال أن المتفاهم العرفي من قوله : « فَأَغْسِلُهُ » وجود ارتکاز متشرّعي على مانعية النجاسة من صحة الصلاة ، وشرطية الطهارة فيها ، ولا يفهم العرف خصوصية للخمر والخنزير .

الثاني: صحيحة العلاء - التي يأتي ذكرها في الفرع الرابع - عن أبي عبد الله عليه السلام : « سأله عن الرجل يصيّب ثوبه الشيء ينجسه ، فينسى أن يغسله فيصلّي فيه ، ثم يذكر أنه لم يكن غسله ، أيُعيد الصلاة؟ قال : « لَا يُعِيدُ ، قَدْ مَضَتِ الصَّلَاةُ وَكُتِبَتْ لَهُ »^(٢) ، وهي أوضحت دلالة من سابقتها ، فإن لفظة (الشيء) شاملة لجميع الأعيان النجسة .

قوله ٢ : « وَأَمّا اعتبارها في البدن ، فهي ثابتة بالأولوية ، ويمكن استفادته

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٥٢١ ، الباب ٧٤ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٨٠ ، الباب ٤٢ من أبواب النجاسات ، الحديث ٣ .

من بعض الروايات ... إلخ».

كما تعتبر طهارة اللباس شرطاً في صحة الصلاة ، فإنَّ طهارة البدن شرط في صحتها أيضاً ، فيعتبر أن يكون بدن المصلي كلباسه طاهراً ، واعتبارها ثابت بالأولوية ، كما يمكن استفادتها من بعض النصوص الخاصة .

قوله ٣ : «وأمّا الصّحة في حقّ الجاهم ، فهي مقتضى قاعدة (لا تعاد)؛ بناء على أنّ المقصود من الطهور ... إلخ».

إذا صلّى المكلف في النجس ، سواء كان لباساً أم بدنًا ، جاهلاً بالحكم أو الموضوع ، ولم يلتفت إلّا بعد الصلاة ،بني على صحة صلاته ، ولم يفرق المصنف بين ما إذا كان الجاهم معذوراً - كالقاصر - أو غير معذور - كالمحصر - ولعله تمسّكاً بإطلاق قاعدة «لا تعاد» ، وأنّ إطلاقها شامل لكليهما ، مع أنّ الإطلاق وإن كان مسلّماً ، إلّا أنّ هناك ما يمنع من حجيته ، وهو لزوم التخصيص بالفرد النادر ، كما هو مفصل في محله .

وعلى أيّ حال ، فالمشهور بين الأعلام البناء على عدم وجوب إعادة الصلاة التي وقعت في النجس على الجاهم القاصر بعد الفراغ من الصلاة ، سواء التفت إلى ذلك في الوقت أم خارجه ، وخالف في ذلك الشيخ الطوسي عليه السلام في بعض كتبه ، ففضل بين الالتفاتات إلى وجود النجاسة في الوقت فيلزم الإعادة ، وبين علمه بها بعد انقضائه ، فلا تجب الإعادة عليه^(١).

استناداً لقاعدة «لا تعاد» ؛ بناءً على أنّ المقصود من الطهور الواقع فيها هو الطهارة من الحدث ، فلا يشمل الطهارة الخبثية في اللبس والبدن ؛ لأنّها واقعة في عقد المستثنى منه ، وبهذا ترفع اليد عن أدلة بطلان الصلاة في النجس . كما يمكن

(١) المبسوط : ١ : ٩٠ .

الاستدلال له بفقرة أخرى وردت في صحيحة زرارة المتقدمة^(١) في الفرع الأول^(٢)، وتقريب دلالتها على المدعى من خلال قوله: «فنظرت فلم أر فيه شيئاً» الظاهر في أدائه للصلوة جاهلاً بوجود النجاسة التي كانت موجودة بمحاجة قوله بعد ذلك: «رأيت فيه» ، وقد كان جوابه ^{عليه} عدم وجوب الإعادة، بناء على كونه جاهلاً بوجودها.

قوله ٤: «وأماماً عدم الصحة في حق الناسي ، فهو المشهور ، وقد دلت عليه روايات كثيرة كصحيحة ... إلخ ».

المشهور بين الأعلام هو البناء على وجوب إعادة الصلاة لمن أداها نسياناً في النجاسة الخبيثة ، سواء كانت في البدن أم في اللباس ، من دون فرق بين التفاتاته لذلك في الوقت أو في خارجه . واختار الشيخ عليه في بعض كتبه صحة الصلاة ، وعدم وجوب الإعادة مطلقاً^(٣) ، وقد استحسن المحقق الحلي عليه في كتابه المعتبر ، وجزم به صاحب المدارك عليه^(٤) . وفصل الشيخ عليه في كتابه الاستبصار بين الوقت وخارجه ، فحكم بلزم الإعادة في الوقت ، وعدم وجوب القضاء خارجه^(٥) ، وهو ما اختاره العلامة عليه في بعض كتبه أيضاً^(٦) .

وعليه فالآقوال في المسألة ثلاثة :

الأول: وجوب الإعادة في الوقت ، والقضاء خارج الوقت ، وهو الأشهر ، بل قيل

(١) وسائل الشيعة : ٣: ٤٧ ، الباب ٤٢ من أبواب النجاسات ، الحديث ٢.

(٢) تقدمت في الصفحة ٣٢٦ ، هامش ١.

(٣) النهاية: ٩٤ . المبسوط: ١: ٣٨.

(٤) المعتبر: ١: ٤٤١ . مدارك الأحكام: ٢: ٣٤٦.

(٥) الاستبصار: ١: ١٨١.

(٦) مختلف الشيعة: ١: ٢٤٧ . منتهي المطلب: ٣: ٣١١.

أنه المشهور.

الثاني: عدم وجوب الإعادة في الوقت ، ولا القضاء خارجه ، وهو مختار شيخ الطائفة عليه السلام في بعض كتبه .

الثالث: التفصيل بين الوقت وخارجه ، فلتلزم الإعادة في الوقت ، ولا يلزم القضاء بعده .

ويعود الاختلاف الحاصل بين الأعلام إلى اختلاف النصوص ، فإنها على طوائف :

الأول: ما يظهر منها وجوب الإعادة مطلقاً .

ومنها: ما يظهر منها عدم وجوب الإعادة مطلقاً .

ومنها: ما تفيد التفصيل .

وتبعاً للمصنف نقتصر على ذكر خصوص الطائفتين الأولى والثانية ، ويحال الحديث عن الطائفة الثالثة إلى مستوى أعلى إن شاء الله تعالى .

فمن الطائفة الأولى ، صحيحة زرارة المشار إليها في المتن^(١) ، وقد تقدم ذكرها في الفرع الأول ، فقد جاء فيها: «أصاب ثوبي دم رعاف ، أو غيره ، أو شيء من مني ، فعلمت أثره إلى أن أصيب له الماء فأصبت ، وحضرت الصلاة ونسيت أن بشوبي شيئاً وصليت ، ثم إنني ذكرت بعد ذلك . قال: «تُعيَّدُ الصَّلَاةُ، وَتَغْسِلُهُ» ، ودلالتها على المدعى واضحة ، فقد تضمنت الأمر بالإعادة حال النسيان لفقدان شرط الصحة وهو طهارة اللباس .

ومن الطائفة الثانية ، صحيحة العلاء المذكورة في المتن^(٢) ، ودلالتها على

(١) وسائل الشيعة : ٣: ٤٧٩ ، الباب ٤٢ من أبواب النجاسات ، الحديث ٢ .

(٢) وسائل الشيعة : ٣: ٤٨٠ ، الباب ٤٢ من أبواب النجاسات ، الحديث ٣ .

المُدْعى واضحة ، فقد حكم عليه بعدم وجوب الإعادة عليه حال النسيان . وقد يجمع بين الطائفتين بحمل الطائفة الأولى الداللة على وجوب الإعادة على الاستحباب بقرينة الطائفة الثانية النافية للوجوب ، لتصرّفها في ظهورها .

ويشكل على الجمع المذكور بما في كلمات غير واحد من الأعلام ، كالسيد البروجردي ، وبعض الأعظم رحمه الله ، وحاصله : إنّ الجمع بين المتعارضين بحمل أحدهما على الاستحباب أو الكراهة يختص بالأحكام التكليفية ، ولا يأتي في الأوامر والنواهي الإرشادية ، نظير ما لو ورد الأمر بالإعادة في دليل ، وورد نفي الإعادة في دليل آخر ، فإنه لا يمكن الجمع بالحمل على الاستحباب ؛ لأنّ الأمر بالإعادة إرشاد إلى الفساد ، والحكم بعدمها إرشاد إلى عدم الفساد ، والفساد وعدم الفساد متعارضان في نظر العرف ، ومن المعلوم أنه لا معنى لاستحباب الفساد . والمقام من هذا القبيل ؛ لأنّ الأمر بإعادة الصلاة إرشاد إلى فسادها ، والأمر بعدم وجوب الإعادة إرشاد إلى عدم فسادها ، فلامعنى للحمل على الاستحباب في مثل ذلك .

وقد خالف بعض الأعظم رحمه الله نفسه في موارد متعددة بالجمع بين المتعارضين في الأوامر الإرشادية وليس التكليفية بالحمل على الاستحباب ، وهذا يلحظه من يقرأ موسوعته الفقهية .

فمن تلك الموارد : نسيان التشهد الذي ورد فيه موثق عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام ، أنه قال : «إِنْ نَسِيَ الرَّجُلُ التَّشَهُّدَ فِي الصَّلَاةِ، فَذَكَرَ أَنَّهُ قَالَ: بِسْمِ اللَّهِ فَقَطْ، فَقَدْ جَازَتْ صَلَاتُهُ، وَإِنْ لَمْ يَذْكُرْ شَيْئاً مِنَ التَّشَهُّدِ أَعَادَ الصَّلَاةَ» ^(١) .

وقد حمل رحمه الله الحكم بالإعادة على الاستحباب استناداً إلى قاعدة «لا تعاد» القاضية بعدم الإعادة من نسيان التشهد ، فيلاحظ أنه رحمه الله لم يجد ضيراً في حمل الأمر

(١) وسائل الشيعة : ٦ : ٤٠٣ ، الباب ٧ من أبواب التشهد ، الحديث ٧.

بالإعادة على الاستحباب على خلاف ما هو ظاهر فيه من الإرشاد إلى الفساد.

ومنها: من أجب معمداً فصلّى متيمماً - لخوفه من استعمال الماء - فإنه ورد في صحيح عبد الله بن سنان أنه «إذا أمن الْبَرْدَ اغْتَسَلَ وَأَعْدَادَ الصَّلَاةَ»^(١) ، وفي صحيح الحلبـي : «فَإِذَا وَجَدَ الْمَاءَ فَلْيَغْتَسِلْ ، وَلَا يُعِيدُ الصَّلَاةَ»^(٢).

وقد حمل ^{هـ} الرواية الأمـرة بالإعادة على الاستحبـاب قائلاً: «إنـ هذه الصـحـيـحةـ صـرـيـحةـ الدـلـالـةـ عـلـىـ عـدـمـ وجـوبـ الإـعادـةـ ،ـ فـتـرـفـعـ الـيـدـ عـنـ ظـهـورـهـاـ بـنـصـ هـذـهـ الصـحـيـحةـ فـتـحـمـلـ عـلـىـ اـسـتـحـبـابـ الإـعادـةـ فـيـ الـوقـتـ»^(٣).

وقد يبني على أنـ المـعارـضـةـ مـسـتـقـرـةـ بـيـنـ الطـائـفـتـيـنـ ،ـ وـعـلـيـهـ تـرـجـحـ الطـائـفـةـ الـأـولـىـ عـلـىـ الثـانـيـةـ ،ـ فـإـنـهـ كـثـيرـ ،ـ فـتـشـكـلـ سـنـةـ قـطـعـيـةـ ،ـ وـهـذـاـ يـوـجـبـ تـقـدـمـهـاـ ؛ـ لـأـنـهـ تـفـيـدـ الـيـقـيـنـ بـالـصـدـورـ ،ـ وـهـوـ عـيـنـ الـمـلـاـكـ الـمـوـجـبـ لـلـتـرـجـيـحـ بـمـوـافـقـةـ الـكـتـابـ ،ـ فـإـنـهـ لـأـنـهـ لـمـزـيـةـ لـلـكـتـابـ الـعـزـيزـ فـيـ نـفـسـهـ ،ـ وـإـنـماـ بـلـاحـظـ أـنـهـ يـفـيـدـ الـعـلـمـ وـالـيـقـيـنـ بـالـصـدـورـ ،ـ فـذـلـكـ يـجـريـ أـيـضـاـ فـيـ السـنـةـ الـقـطـعـيـةـ ؛ـ لـأـنـهـ تـفـيـدـ الـعـلـمـ بـالـصـدـورـ ،ـ وـعـلـيـهـ لـأـنـهـ لـيـقاـومـهـاـ مـاـ يـكـونـ مـفـيـداـ لـلـظـنـ وـلـوـ كـانـ مـعـتـبـراـ .ـ

ولـاـ كـلـامـ فـيـ الـكـبـرـىـ ،ـ إـلـاـ أـنـ الـحـدـيـثـ كـلـهـ فـيـ الصـغـرـىـ ،ـ وـأـنـ عـدـدـ نـصـوصـ الطـائـفـةـ الـأـولـىـ كـثـيرـةـ تـوـجـبـ الـوـثـوقـ وـالـاطـمـئـنـانـ بـصـدـورـهـاـ ،ـ وـأـنـهـ تـفـيـدـ الـعـلـمـ وـالـيـقـيـنـ بـالـصـدـورـ ،ـ إـلـاـ أـنـ الـمـرـاجـعـ لـلـمـصـادـرـ الـحـدـيـثـيـةـ لـاـ يـقـفـ عـلـىـ وـجـودـ كـثـرـةـ عـدـدـيـةـ بـهـذـاـ النـحـوـ .ـ

وـقـدـ أـجـابـ الـمـصـنـفـ عـنـ هـذـاـ الـوـجـهـ بـأـنـهـ لـأـنـهـ فـرعـ اـسـتـقـرـارـ الـمـعـارـضـةـ ،ـ وـقـدـ عـرـفـتـ تـمـامـيـةـ الـجـمـعـ الـعـرـفـيـ بـيـنـهـمـاـ .ـ

(١) وسائل الشيعة: ٣: ٣٦٦، الباب ١٤ من أبواب التيمم، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: ٣: ٣٦٦، الباب ١٤ من أبواب التيمم، الحديث ١.

(٣) التنقـيـحـ فـيـ شـرـحـ العـرـوـةـ الـوـثـقـىـ :ـ ١٠: ٢٤١ـ .ـ

وقد يعمد إلى الترجيح بمخالفة العامة ، فتقديم الطائفة الأولى لمخالفتها لهم ، وطرح الطائفة الثانية ، فقد نسب العلامة رحمه الله في التذكرة القول بعدم وجوب الإعادة إلى أحمد ، كما نسبه الشيخ رحمه الله في الخلاف إلى جملة معظمة من علمائهم كالإوزاعي والشافعي وأبي حنيفة ، كما اختار ذلك بعض الأعظم رحمه الله^(١).

وقد أجاب المصنف عن هذا الوجه أيضاً بعين ما أجاب عن سابقه .

أقول: لا يخفى أنه يعتبر في الحمل على التقية وجود نكتة عقلائية تدفع المعصوم عليه السلام للتقيّة من الآخر ، مضافاً إلى تحديد من يتّقى منه ، وأنه خصوص فقيه البلاط ، أو مطلق القائل من الجمهور ، ومن الواضح أن المستفاد من الأدلة أنه يعتبر في من يتّقى منه أن يكون فقيه البلاط ، وهذا يعني أنه لا يمكن حمل الطائفة الثانية على التقية ، فإنّ أبا حنيفة الذي كان معاصرًا للمعصوم عليه السلام لم يكن الشخصية ذات المكانة التي يتّقى منه ، خصوصاً مع قراءة سيرته ، وما كان يلاقيه من التنكيل من قبل السلطة في تلك الفترة .

وأغرب من ذلك حمل النص على التقية لاتهام المعصوم عليه السلام ممن لم يولد بعد في عصره ، بأن يتّقى الإمام الصادق عليه السلام - مثلاً من الشافعي ، أو من أحمد بن حنبل ، وهما بعد لم يولدا .

وبالجملة: إن حمل الطائفة الثانية على التقية في غير محله .

قوله ٥: «وأماماً الحكم حالة عروض النجاسة في الاتّناء مع إمكان الإزالة بدون زوال صورة... إلخ» .

إذا عرضت النجاسة الخبيثة على بدن المصلي أو لباسه حال الصلاة ، كما لو أصابه دم أو بول أو غير ذلك من الأعيان النجسة ، وجب عليه المبادرة إلى تطهير

(١) التنقیح في شرح العروة: ٣: ٣٤٤.

موضع النجاسة مع المحافظة على الهيئة الصلاتية ، بحيث لا يكون تطهير موضع النجاسة موجباً لانتفاء صورة الصلاة ، ويدلّنا على ذلك أمران :

الأول : إنّ القاعدة منعقدة على عدم اشتراط الطهارة في الأكون الصلاتية التي لا تعدّ أجزاء من الصلاة ، كالمستحبات مثلاً ، وكذا في الأكون المتخللة بين الأفعال ، ومع الشك في اعتبار الطهارة فيها يكون شكّاً في الشرطية ، وهو من صغريات الشك في التكليف الذي تجري فيه أصالة البراءة .

الثاني : صحيحة زرارة المذكورة في المتن^(١) ، وهي دالة على أمرين :

١ - أنّ حصول النجاسة أثناء الصلاة لا يوجب فسادها وبطلانها .

٢ - عدم وجود مانع من الاشتغال بتطهير النجاسة حال الصلاة مع المحافظة على الهيئة الصلاتية ، وعدم حصول المنافي للصلاة من استدبار ، وما شابه ذلك .

قوله ٦ : «وأمام وجوب الاستئناف مع السعة في حالة عدم امكان الحفاظ على صورة الصلاة... إلخ» .

إذا استوجب تطهير المتنجس من لباس المصلي أو بدنه انتفاء الهيئة الصلاتية ، وفعل ما ينافي الصلاة ، وكان الوقت موسعًا ، وجب على المكلف قطع الصلاة والقيام بالتطهير ، وإعادة الصلاة من جديد ، ويدلّنا على ذلك أمران :

أحدهما : قدرة المكلف على الإتيان بالمأمور به مستجمعاً شرائط الصحة ؛ لأنّ الفرض سعة الوقت ، وقدرته على التطهير من النجاسة .

ثانيهما : صحيحة الحلبي المذكورة في المتن^(٢) ، وهو وإن لم يقيّد الإعادة بسعة الوقت ، إلا أنه يفهم ذلك من مناسبات الحكم والموضوع .

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٨٢ ، الباب ٤٤ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة : ٧ : ٢٣٩ ، الباب ٢ من أبواب قواعد الصلاة ، الحديث ٦ .

وكذا صحيحة عمر بن أذينة، عن أبي عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ، أنه سأله عن الرجل يرعن وهو في الصلاة وقد صلى بعض صلاته؟ فقال : «إِنْ كَانَ الْمَاءُ عَنْ يَمِينِهِ أَوْ عَنْ شِمَالِهِ أَوْ عَنْ خَلْفِهِ فَلَيُعْسِلُهُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَلْتَفِتَ، وَلَيُبَيِّنَ عَلَى صَلَاتِهِ، فَإِنْ لَمْ يَحِدِ الْمَاءَ حَتَّى يَلْتَفِتَ فَلَيُعِدِ الصَّلَاةَ». قال : «وَالْقَوْنُ مِثْلُ ذَلِكَ»^(١).

قوله ٧ : «وَمَا أَنَّهُ مَعَ دَعْمِ السُّعَةِ يَسْتَمِرُ فِي صَلَاتِهِ، فَلَا نَهَا بَعْدِ دَعْمِ سُقُوطِهِ بِحَالٍ يَلْزَمُ شَرْطِيَّةً... إِلَخْ». .

إذا ضاق الوقت وكان بدن المصلي أو لباسه الذي تتم فيه الصلاة متنجساً ، ودار الأمر بين أن يصلّي عارياً حال كون النجاسة في اللباس ، وبين أن يصلّي في الثوب المتنجس ، فإنه تقدم الصلاة في اللباس المتنجس على الصلاة عارياً . وقد استدلّ المصنف لذلك بأمرتين :

الأول: إنّ مقتضى ما ثبت من أنّ الصلاة لا تسقط بحال من الأحوال ، يستلزم رفع اليد عن بعض ما يعتبر وجوده في الصلاة ، ولا يتيسّر تحصيله ، ويقتصر على الإتيان بالصلاحة فاقدة لذلك .

ولا يخفى أنه لو كانت النجاسة في اللباس أمكنه طرحه والإتيان بالصلاحة عارياً ، وهذا يعني أنه قد أتى بما يتيسّر الإتيان به من الصلاة ، وطبق ما تضمنه النصّ من أنّ الصلاة لا تسقط بحال من الأحوال ، بل حتى لو كانت النجاسة في البدن فإنه سوف ترفع اليد عن شرطية الطهارة في الصلاة ، لحكمة ما دلّ على أنّ الصلاة لا تسقط بحال من الأحوال على ما دلّ على شرطية الطهارة في اللباس والبدن في الصلاة ، ليختص ذلك بحال التمكّن ، وعندها يمكنه أداء الصلاة عارياً ، ولا تسقط الصلاة بحال من الأحوال^(٢).

(١) وسائل الشيعة : ٧ : ٢٣٨ ، الباب ٢ من أبواب قواطع الصلاة ، الحديث ١.

(٢) هذا كلّه بناء على القبول بوجود كبرى مفادها أنّ الصلاة لا تسقط بحال من الأحوال ، أمّا «

الثاني: إنّه لا يوجد يدلّ على شرطية الطهارة في هذه الحالة ، أعني حال تنّجس لباس المصلي أو بدنه مع عدم سعة الوقت للتطهير أو التبديل مثلاً؛ لأنّ ما دلّ على شرطية الطهارة في الصلاة ليس له إطلاق يشمل هذه الحالة ، وعلىه حال الشك في اعتبار الطهارة وشرطيتها في الصلاة يكون المورد من الشك في التكليف ، فتجرى أصلّة البراءة .

وبعبارة أخرى: إنّه حتّى يتلزم بوجوب الطهارة في مثل هذه الحالة لا بدّ من وجود دليل يدلّ على شرطية الطهارة في الصلاة مطلقاً ، والدليل المطلق بهذه السعة غير موجود ، عليه يكون مقتضى الأصل هو عدم اعتبارها في مثل هذه الحالة ، فيكون ملزماً بأداء الصلاة مع النجاسة .

وقد ذكر لترجح الصلاة في النجس على الصلاة عارياً ، وجه آخر حاصله : إنّ المورد من صغريات التزاحم ، والقاعدة في مثله تقتضي بتقديم الأهمّ ملاكاً أي ما يكون ذا مزينة أو محتمل المزينة ، وهو في البين الصلاة في النجس على الصلاة عارياً ، وقد ذكرت وجوه لبيان أنّ الصلاة في النجس مرّجحة لكونها ذا مزينة على الصلاة عارياً ، وتطلب تلك الوجوه المرّجحة في مستوى أعلى إن شاء الله تعالى .

وقد يقال : بوجود طائفتين من النصوص :

الأولى: ما دلت على وجوب الصلاة في النجس ، مثل صحيحه عليّ بن جعفر ، عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام ، قال : « سأله عن رجل عريان وحضرت الصلاة ، فأصاب ثوباً نصفه دم - أو كله دم - يصلّي فيه أو يصلّي عرياناً؟ قال : إِنْ وَجَدَ ماءً غَسَلَهُ ، وَإِنْ لَمْ يَجِدْ ماءً صَلَّى فِيهِ وَلَمْ يُصَلِّ عُرْيَانًا »^(١) ، ودلالتها على أنّ وظيفته

» لو شكّ في ذلك لأنّ النصّ المذكور وارد في شأن المستحاضة دون غيرها ، والتعدي منها إلى بقية الموارد يوجب إلغاء الخصوصية ، ولعلّ الجزم بذلك من الصعوبة بمكان ، فتأمل .

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٨٤ ، الباب ٤٦ من أبواب النجاسات ، الحديث ٥ .

الصلاحة في النجس ، وعدم الصلاة عرياناً واضحة .

الثانية : ما دلت على وجوب إتيانها عرياناً ، كموئلة سماعة ، قال : « سأله عن رجل يكون في فلاة من الأرض وليس عليه إلا ثوب واحد ، وأتجنب فيه وليس عنده ماء ، كيف يصنع ؟ قال : يَتَمَّمُ وَيُصَلِّي عُرْبَيَا نَقَاعِدًا ، يُومَئِي إِيمَاءً »^(١) ، وهي واضحة في المطلوب من أنه لا يصلّي في المتنجس ، بل ينتقل للصلاة عرياناً .

والمشهور على العمل بالطائفة الثانية ، بل عن الشيخ رحمه الله في الخلاف دعوى الإجماع عليه . وقد حمل الشيخ رحمه الله الطائفة الأولى على حال الضرورة^(٢) بقرينة خبر محمد الحلببي ، قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يتجنب في الشوب أو يصبه بول وليس معه ثوب غيره ؟ قال : « يُصَلِّي فِيهِ إِذَا اضطُرَّ إِلَيْهِ »^(٣) . وقد نوقش الجمع المذكور بأن الاضطرار الوارد في خبر الحلببي ليس المقصود به حال الضرورة ، ويترك الحديث عنه والبحث فيه إلى مستوى أعلى .

قوله ٨ : « وَأَمَّا حِرْمَةُ تَنْجِيسِ الْمَسَاجِدِ ، فَلَمْ يَتَمَّلِ فِيهَا إِلَّا صَاحِبُ الْمَدَارِكَ وَالْحَدَائِقِ ، وَقَدْ ... إِلَخْ ».

المعروف بين الأعلام أنه يحرم تنجيس المساجد ، ولم يتأمل في الحرمة المذكورة إلا صاحبا المدارك والحدائق رحمه الله ، حيث مالا إلى جواز تنجيسها^(٤) . ويستدلّ للمشهور بين الأعلام بأمور :

أحدها : التمسّك بالكتاب العزيز ، وقد ذكر المصنف آيتين :

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٨٦ ، الباب ٤٦ من أبواب النجاسات ، الحديث ١.

(٢) الخلاف : ١ : ٤٧٥ ، مسألة ٢١٨ .

(٣) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٨٥ ، الباب ٤٥ من أبواب النجاسات ، الحديث ٧ .

(٤) مدارك الأحكام : ٢ : ٣٠٩ . الحدائق الناضرة : ٥ : ٢٩٤ .

الأولى : قوله تعالى : ﴿أَنْ طَهَّرَا بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾^(١) .
وتقريب دلالتها على المدعى بمالحظة أمره :

١ - أن يكون الأمر الوارد فيها ظاهر في الوجوب ، وأنه ليس مختصاً بخليل الرحمن إبراهيم عليهما السلام ، بل هو شامل لكافة المكلفين .

٢ - عدم وجود خصوصية للبيت الحرام (زاده الله عزّة وشرفًا) ، فيلتزم بشمول الحكم وهو وجوب التطهير لكافة المساجد ، لعدم القول بالفصل بين البيت الحرام وبينها ، واشتراك الجميع في عنوان المسجدية ، وعنوان بيت الله سبحانه وتعالى .

٣ - أن يكون المقصود من الطهارة في الآية الشريفة إزالة عين النجاسة المعروفة خارجاً ، وعدم إيقانها في أرض المسجد أو حيطانه ، أو سقفه .

فتكون النتيجة أنه يجب تطهير كل مسجد من المساجد متى ما أصابته نجاسة ، وإزالة النجاسة منه ، وهذا يشير إلى حرمة تنحيسها .

وقد أجاب عنها المصنف بأن الطهارة الواردة في الآية الشريفة لا يقصد بها الطهارة المادّية المتمثلة في الأعيان النجسة ، بل يراد منها الطهارة المعنويّة في مقابل النجاسة المعنويّة أيضاً ، وهذا يجعل الآية الشريفة أجنبية تماماً عن المدعى . وعليه فالمقصود من الآية الشريفة أن طهر بيته من مظاهر الشرك وما يرتبط به ، ويكون تطهيره بجعله موضعًا لعبادة الله تعالى وطاعته .

ولا يخفى أنه (دام ظله) أراد أن يوجد محتملاً في المعنى المذكور في الآية ، وبالتالي يبطل الاستدلال من خلال أن وجود الاحتمال مانع من الاستدلال .

وعلى أي حال ، فإن المعنى الذي اختاره تضمنته بعض النصوص ، ففي التفسير المنسوب لعلي بن إبراهيم ، عن الصادق عليهما السلام في قوله تعالى : ﴿أَنْ طَهَّرَا بَيْتِي

(١) البقرة ٢: ١٢٥ .

لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ ﴿١﴾ ، قال : «يَعْنِي نَحْيَا عَنِ الْمُشْرِكِينَ»^(١) .

ويلاحظ عليه: أنه لا مانع من البناء على شمول التطهير لكليهما -أعني الطهارة المعنوية والمادّية- فيكون معنى الآية أن طهري بيتي من كل أنحاء الرجس والخباث، سواء كانت معنوية كالشرك والكفر والإلحاد -أم كانت حسيّة ظاهريّة كالقذارات والنجاسات- بل يشمل حتى النجاسات الحكميّة من الجنابة والحيض، ويساعد على هذا حذف المتعلق فإنه عالمة العموم، كما أُفيد في محله ولو في الجملة، لم يذكر متعلق التطهير حتى يقرّر أنه خصوص النجاسة المعنوية، أو خصوص النجاسة المادّية، فيكون شاملًا لكليهما.

وأمام النص المشار إليه، فمع غضّ النظر عن التأمل في ثبوت النسبة، وبالتالي التأمل في اعتبار السند، فإنه محمول على أحد مراتب التطهير؛ لما عرفت من البناء على العموميّة والشمول.

ولا يمنع دلالتها على المدعى أن يكون المقصود من الطهارة فيها الطهارة بالمعنى اللغوي -أعني الطهارة من القاذورات- كما عن بعض الأعاظم لله^(٢)؛ لأنّ دلالتها على لزوم التطهير من الأعيان النجسة سوف تكون عندها بطريق أولى، فإنّ ظهور الأمر الوارد فيها في الوجوب يفيد وجوب التنظيف من القاذورات، فيكون وجوب التطهير من الأعيان النجسة بطريق أولى.

نعم، قد تمنع دلالتها بعدم توفر الشق الثاني من الأمر الأول، وهو عدم اختصاص الخطاب في الآية الشريفة بخليل الرحمن عليه السلام، ليكون شاملًا لعامة المكلفين، فإنّ من المحتمل جدًا أن يكون الخطاب مختص به عليه، بل لا يبعد أن يكون الخطاب منصبًا على البيت الحرام في ذلك الوقت، فلا معنى للقول بعدم الفصل، لشموله

(١) تفسير القمي: ١: ٥٩.

(٢) موسوعة الإمام الخوئي: ٣: ٢٥٥.

لبقية المساجد ، فتأمل جيداً.

الثانية: قوله تعالى : ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَّسُ فَلَا يَقْرُبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ﴾^(١)، وتقوم دلالتها على المدعى على استفادة النجاسة المادّية من قوله تعالى : ﴿نَجَّسُ﴾ ليكون مفادها الدلالة على نجاست المشركين ، وبالتالي تكون مفيدة للزرم الاجتناب عنهم ، لسرأة النجاست منهم لكلّ ما يمسّهم ببرطوبة ، فيثبت وجوب إخراجهم من البيت الحرام حذراً من تنجيشه .

ولا يخفى أنّ تمامية دلالتها تعتمد على أن تكون كلمة ﴿نَجَّسُ﴾ - بالفتح - الواردة في الآية بمعنى نجس بالكسر ، ليكون المقصود منها النجاست المادّية المصطلحة ، ليجري التقرير الذي ذكرناه .

وقد أجاب عنها المصنّف بعين ما أجاب به عن سابقتها ، من احتمال أن تكون ناظرة لخصوص النجاست والطهارة المعنوين ، وليس لها دلالة على النجاست المادّية والطهارة المقابلة لها . وعليه فيكون مدلول الآية الإشارة إلى الشرك ، ويساعده تعلق الحكم على الوصف ، وهذا يشعر بالعللية ، فيكون المنشأ هو الاتّصاف بصفة الشرك .

نعم ، لو بني على عدم نجاست الكافر ذاتاً ، وقيل بطهارة الإنسان ذاتاً ، وأنّ نجاست الكافر تكون بلحاظ ما يعرض عليه من النجاست ، أمكّن المنع من دلالة الآية الشريفة على المدعى ؟ إذ يمكن عندها القول بأنّها ناظرة لخصوص النجاست المسرية ، لا المنع من وجودهم في البيت الحرام ، فتأمل .

ثانيها: الاستناد للنصوص ، وقد ذكر منها الحديث النبوّي : «جَنَّبُوا مَسَاجِدَ كُمُّ النَّجَاسَةِ»^(٢) ، ودلالتها على المدعى واضحة ؛ لأنّها قد تضمنّت الأمر بتجنّب المساجد النجاست .

(١) التوبية ٩: ٢٨ .

(٢) وسائل الشيعة : ٥: ٢٢٩ ، الباب ٢٤ من أبواب أحكام المساجد ، الحديث ٢ .

وقد أجاب عنه المصنف : بأنه ضعيف السنّد للإرسال ، ودلالة ؛ لأنّ من المحتمل جدّاً أن يكون المقصود من المساجد المساجد السبعة ، وليس أماكن العبادة .

ومنها : صحيح البخاري^(١) المذكورة في المتن^(٢) ، فإن المستفاد منها أنه لا يصح اتّخاذ موضع نجس مسجداً ، ولو كان الموضع متنجساً فلابد من إزالة النجاست منه قبل جعله مسجداً ، وهذا يدل على لزوم تطهير المسجد من النجاست ، وعدم جواز تنجيشه .

وهي مرويّة عن الصدوق عليه السلام ، بإسناده عن عبيد الله بن علي الحلبـي ، قوله إلى طریقان :

الأول : أبوه ومحمد بن الحسن عليه السلام عن سعد بن عبد الله . والحميري جمیعاً ، عن أحمد وعبد الله ابني محمد بن عیسی ، عن محمد بن أبي عمیر ، عن حمّاد بن عثمان ، عنه .

الثاني : أبوه ومحمد بن الحسن جعفر بن محمد بن مسرور عليه السلام ، عن الحسين بن محمد بن عامر ، عن عمّه عبد الله بن عامر ، عن محمد بن أبي عمیر ، عن حمّاد بن عثمان ، عن عبيد الله بن علي الحلبـي^(٣) .

وأجاب عنه المصنف : بأن الصحيح أجنبي عن المدعى ؛ إذ أنّ أقصى ما يفيده أنه لا يجوز اتّخاذ الكنيف مسجداً لوجود تمام المنافاة بينهما ، إلا أن عدم جواز اتّخاذ الكنيف أو المرحاض مسجداً لا يلزم عدم جواز تنجيشه المسجد بقطرة بول أو بشيء متنجس بالنجس ، فإنه موضوع مختلف تماماً ، وما هو محل البحث هو حرمة تنجيشه المسجد ، والصحيح دال على عدم جواز اتّخاذ الكنيف مسجداً .

(١) المقصود من الحشّ الوارد ذكره في الصحيح هو الكنيف أو المرحاض .

(٢) وسائل الشيعة : ٥ ، ٢٠٩ ، الباب ١١ من أبواب أحكام المساجد ، الحديث ١ .

(٣) من لا يحضره الفقيه : ٤ : ٤٢٩ و ٤٣٠ .

ومنها: ما رواه الحلبي المذكورة في المتن^(١) ، فإن المستفاد منها أن وجود نجاسة في القدم جراء السير في الزقاق المنتجس مانع من دخول المسجد ، مالم يحصل التطهير لها ، حذرًا من تنفسها بها .

وأجاب عنها المصنف : بأن المحمتمل أن يكون النظر في المؤوث ليس المعن من دخول المسجد بالنجاسة ، وإنما المنع من صحة الصلاة لوجودها ؛ لأنّه يعتبر في صحة الصلاة طهارة بدن المصلي ولباسه ، ووجود النجاسة في قدم المصلي ينفي توفر شرطية الطهارة ، فيوجب ذلك بطلان الصلاة .

وما ذكره (دام مجده) ليس واضحًا من النص ، إلا أنه بقرينة خبر الحلبي الآخر المنقول في مستطرفات السرائر عن نوادر البزنطي ، عن المفضل بن عمر ، عن محمد الحلبي ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « قلت له : إن طريقي إلى المسجد في زقاق يبال فيه ، فربما مررت فيه وليس على حداء فيلتصق برجلٍ من نداوته ؟ فقال : أَلَيْسَ تَمْسِي بَعْدَ ذَلِكَ فِي أَرْضٍ يَابِسَةٍ ؟ قلت : بلـ ، قال : فَلَا بَأْسَ ، إِنَّ الْأَرْضَ يُطَهَّرُ بَعْضُهَا بَعْضًا .

قلت : فأطأ على الروث الرطب ؟ قال : لـ بـ ، أنا - واللهـ . رـ بـ ما وـ طـ عـ

ثـ أـ صـ لـي وـ لـأـ غـ سـ لـهـ^(٢) ، فإن ذيله واضح في الحديث عن شرطية الطهارة في صحة الصلاة ، أو مانعية النجاسة من صحتها .

وتعبير المصنف عن رواية الحلبي المستند إليها بالموثقة مبني على تحديد المقصود بمحمد بن إسماعيل الواقع في سندها ، وأنه ثقة ؛ لأن محمد بن إسماعيل الذي يروي عنه الكليني ، وهو يروي عن الفضل ، قد وقع الاختلاف فيه ، وهو

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٥٨ ، الباب ٣٢ من أبواب النجاسات ، الحديث ٤.

(٢) مستطرفات السرائر : ٥٥٥ . وسائل الشيعة : ٣ : ٤٥٩ ، الباب ٣٢ من أبواب النجاسات ، الحديث ٩ .

عنوان يطلق على جماعة ، ذكر السيد الدمامد أنهم إثنا عشر شخصاً^(١) ، وربما زاد بعضهم على ذلك .

وليس جميع من ذكر في طبقة واحدة ، كما أنهم ليسوا من حيث الأهمية سواء ، والمهم هو التعرض لمحمد بن إسماعيل الواقع في كثير من أنساد الكافي ، وهو الذي يروي عنه الكليني بدون واسطة ، وهو يروي عن الفضل بن شاذان .

وما يلزم البحث عنه هو التالي :

١ - تمييز محمد بن إسماعيل الذي يروي عنه الكليني في الكافي .

٢ - شرح حاله من حيث الوثاقة .

٣ - إمكانية تصحيح مرويات الكليني عنه لو بني على ضعفه .

وقد تعددت الأقوال فيه ، فقيل : أنه محمد بن إسماعيل النيسابوري المعروف بالبنديقي ، وقيل أنه محمد بن إسماعيل البرمكي صاحب الصومعة ، وقيل أنه محمد بن إسماعيل بن بزيع .

وقد اختار أنه النيسابوري ، المحقق الدمامد ، والسيد التفرشى ، والقهبائى صاحب مجمع الرجال ، وغيرهم ، ومال إليه المحقق الشيخ حسن صاحب المعالم في كتابه منتقى الجمان^(٢) ، وهو مختار بعض الأعاظم بعض^(٣) ، وبعض الأعيان بعض^(٤) ، وبعض الأعلام بعض^(٥) .

واختار القول بأنه البرمكي صاحب الصومعة ، الشيخ البهائي في كتابه مشرق

(١) الرواشر السماوية : ٧٤.

(٢) الرواشر السماوية : ١٢٢ . نقد الرجال : ٤: ١٣٨ ، الرقم ١٢٣ . مجمع الرجال : ٥: ١٥٤ . منتقى الجمان : ١: ٤٥ .

(٣) معجم رجال الحديث : ٩٦: ١٦ ، الرقم ١٠٢٦٤ .

(٤) كتاب الطهارة : ١: ٤٥ .

الشمسين^(١)، وصاحب جامع الرواة^(٢).

وأماماً كونه ابن بزيغ ، فهو قول الشيخ الجزائري رحمه الله في كتابه حاوي الأقوال ، وهو المذكور عن السيد حسن الكاظمي الصدر رحمه الله ، وقد ذُكر عنه إقامة عشرة أدلة على ذلك^(٣).

ولم يجزم الفاضل السبزواري رحمه الله فيه بشيء ، فالالتزام في غير موضع من الذخيرة بالتوقف لكونه مشتركاً بين الثقة وغيره ، وإن استضعف القول بكونه ابن بزيغ^(٤).

وأغرب الأقوال ، بل أضعفها هو القول الثالث ؛ لأنّه لا ينسجم مع طبقة محمد بن إسماعيل بن بزيغ ، حيث لا يتصور أن يروي عن الفضل بن شاذان ، وأن يروي عنه الكليني رحمه الله بدون واسطة ، وإن نسب هذا القول لبعض الأجلاء ، وحرر في ذلك رسالة كما حكى ، إلا أنّ الظاهر أنّ ذلك نتاج عن وجود اشتباه أو خطأ في ملاحظة الأسناد .

وتتحصر الشبهة حال العمد لتمييز الواقع في أسناد الكافي بين النيسابوري والبرمكي ، فإنّهما اللذان يتصور فيهما ذلك ينسجمان بحسب الطبقة .

نعم ، يمكن القبول بكون الواقع هو ابن بزيغ إذا التزم بكون جميع مرويات الكافي مرسلة ، وينبغي على وجود خطأ في الأسناد تقديمًا وتأخيرًا ، فالراوي هو الفضل عن محمد وليس محمد ، والبناء على مثل هذا الاحتمال من الصعوبة بمكان جدًا ، فإنّ الموارد التي ذكرت لمحمد بن إسماعيل في الكافي - والتي تزيد على سبعمائة مورد - تمنع من القبول به .

(١) مشرق الشمسين: ٧٥.

(٢) جامع الرواة: ٢: ٧١.

(٣) نهاية الدراء: ٥٣.

(٤) ذخيرة المعاد - الطبعة القديمة - : ١: ٢٦.

وكيقما كان ، فهنا احتمالان :

الأول: أن يكون هو محمد بن إسماعيل اليسابوري .

الثاني: أن يكون هو محمد بن إسماعيل البرمكيّ .

وسوف نعرض لتفصيل الأمر فيه في كتاب الحج إن شاء الله تعالى .

ولا يبقى دليل يمكن التمسك به للقول بحرمة التجيس إلا التسالم المدعى في كلمات بعض الأعلام ، فهو إن تم فإنه يصلح أن يكون موجباً للتنزّل للاح提اط الوجوبي بحرمة التجيس ، وإنّا فلا يوجد ما يدلّ على المدعى .

والمحظوظ للتنزّل للاحتمال كون التسالم المذكور مدركيّاً غير كاشف عن قول المعصوم عليه السلام .

وقد يقال : إن التسالم المدعى في المقام لا يخلو حاله عن أحد احتمالين :

الأول: أن يكون مستندًا لأحد الوجهين المتقدّمين : الكتاب العزيز أو النصوص الشريفة ، وهذا يدعم تمامية دلالتها على المدعى ، فإن اتفاق جميع أعيان الطائفة على معنى معين مانع من وجود الخدشة فيه ، خصوصاً وأنه يبعد أن نلتفت نحو البعيدين عن عصر النصّ عمّا لا يلتفت له هؤلاء . فيكون الوجهان المتقدّمان للدلالة على حرمة التجيس ، أو لا أقلّ أحدهما تام الدلالة ، وسليم من الخدشة والإشكال ، فيصبح الاستناد إليه ، والاعتماد عليه في مقام إثبات المدعى .

وبعبارة أخرى: إن من المستبعد أن يخطئ جميع الأعلام في الفهم والإحاطة بالمقصود بالدلالة .

الثاني: أن لا يكون منشأ التسالم المذكور أحد الوجهين المتقدّمين في إثبات حرمة التجيس ، ولا أحدهما ، فيكون ذلك كاشفاً عن وصول مضمونه من المعصوم عليه السلام يداً بيد ، فيكون حجّة شرعية لكاشفته عن قول المعصوم عليه السلام .

فإنّه يقال : إنّما يتم المحتمل الأول لو أحرز أن المستند لجميع الأعلام واحد ،

فعندها يمكن البناء على صعوبة خطأ الجميع ، إلا أنه مع تعدد المستند فإن احتمالية الخطأ واردة ولو في البعض دون الجميع ، وهذا يجعل الجزم بتمامية المستند المستدل به من الصعوبة بمكان . كما أنه يمنع من القبول بالمحتمل الثاني ؛ لأنّه لن يكون التسالم تعبدياً ، بل سوف يكون مدركاً ، ولا أقل من احتمال ذلك فيه .

وقد استدلّ صاحب **الحدائق** للله لمختاره - وهو عدم حرمة تنjis المسجد -

بموثقة عمّار المذكورة في المتن^(١) لكونها مطلقة تشمل ما إذا كان في المسجد حال الصلاة ، فتدل على عدم حرمة تنjis أرض المسجد وحائطه .

وقد استغرب المصنف من هذا الاستدلال ، وذكر أنّ وجه الغرابة يعود لكون الموثقة ليست في مقام البيان من هذه الناحية - أعني عدم حرمة التنjis للمسجد - بل هي في مقام البيان لعدم مانعية خروج الدم وحصول التنjis به من الاستمرار في الصلاة ، وأنّ وظيفته حال خروج الدم منه أن يقوم بمسحه ، ويمسح يده بالحائط أو بالأرض ، ولا يسوغ له قطع الصلاة . ولا دلالة فيها على جواز تنjis حائط المسجد أو أرضه .

ولا يخفى أنّ مقتضى التمسك بالإطلاق المدعى في كلام صاحب **الحدائق** للله الالتزام بجواز تنjis ملك الغير ، كما لو كان غاصباً لأرض ، وهذا ما لا يلتزم به أحد .

قوله ٩: «وأمّا وجوب التطهير ، فلعدم احتمال كون المحرّم خصوص إحداث التنjis ، بل مدلوّل ... إلخ» .

ادعى غير واحد الإجماع على وجوب تطهير المساجد وإزالة النجاسة منها ، ولم ينقل خلاف في ذلك ، إلا عمن سمعت من العلمين صاحبي المدارك

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٣٥ ، الباب ٢٢ من أبواب النجاسات ، الحديث ٨ .

والحدائق لله ، فإن مقتضى التزامهما بجواز النجاس بناءهما على عدم وجوب التطهير ، فضلاً عن لزوم المبادرة إليه .

وكيقما كان ، فإن الارتكاز المتشرّعي ، وانعقاد الإجماع القطعي ، بل التسالم ، جعل قولهما شاداً لا يعبأ به .

وعلى أي حال ، فإن التسالم المدعى في المقام ليس منحصراً في خصوص حرمة النجاس ، بل هو شامل أيضاً إلى لزوم التطهير ، وكذلك هناك نصوص يستدلّ بها على ذلك :

منها: رواية عليّ بن جعفر ، عن أخيه عليّ ، قال : « سأله عن الدابة تبول فيصيب بولها المسجد أو حائطه ، أيصلّى فيه قبل أن يغسل ؟ قال : إذا جفَّ فلا بأس »^(١) ، وهي ظاهرة في أنّ تطهير المسجد من النجاستة كان من الأمور الارتکازية في أذهان المتشرّعة ، ولذا لم يكن سؤال السائل عن التطهير وعدمه ، بل جاء يسأل عن وقت التطهير ، وأنّه على الفور ، أو أنّه يجوز تأخير ذلك لما بعد الإتيان بالصلاحة ، ولم يصدر من الإمام عليّ ردّ لهذا الارتكاز والمفروغية عند السائل ، بل أقرّه عليها ، فيثبت وجوب التطهير .

وقد نقلها صاحب الوسائل من مصادرین :

الأول: عن كتاب قرب الإسناد ، ويقع في طريقه عبد الله بن الحسن ، وهو لم يوثق ، ما يجعل الرواية بهذا الطريق ضعيفة السند ، ومحاولة بعض الأساتذة (حفظه الله) بالبناء على أنه عبد الله بن الحسن بن عليّ ابن الإمام الصادق عليهما شاهد واضح .

نعم ، لو تمتّ أمكن البناء على حسن حاله ، وبناءً على شمول دائرة الحجّيّة للخبر الحسن ، سوف يبني على حجيّة أخباره .

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٤١١ ، الباب ٩ من أبواب النجاست ، الحديث ١٨ .

الثاني: عن كتاب عليّ بن جعفر ، وقد تقدّم الحديث عن الكتاب^(١) ، كمصدر اعتمد عليه صاحب الوسائل ، كما تمت الإشارة إلى أنّه ليس لصاحب الوسائل طريق إليه .

قوله ١٠ : «وأماماً حرمة تنجيس المصحف الشريف ، فهي واضحة على تقدير استلزمها هتك حرمتها ... إلخ ». .

لا إشكال في حرمة تنجيس المصحف الشريف الذي هو أساس الدين ، وأحد الأمرين اللذين خلفهما النبي ﷺ في أمته ، ولا إشكال في حرمة تنجيسه إذا كان مستوجبًا لهتكه ؛ لأنّ هتكه هتك لله سبحانه وتعالى .

وأماماً إذا لم يستلزم الهتك ، فقد استدلّ لذلك الشيخ الأعظم رحمه الله بفحوى حرمة مسّ المحدث لخطه الشريف ، فإذا كان مسّ المحدث للخطوط حراماً ، مع أنه لا تتأثر الخطوط بمسّه إياها ، فإنّ تنجيسه المؤثر في الخطوط يكون حراماً بطريق أولى .

ويلاحظ عليه: إنّ من الممكن جداً أن تكون هناك مغایرة في ملاك الحرمة ، بأن يكون ملاك حرمة المسّ مختلفاً عن ملاك حرمة التنجيس ، فلا يمكن التمسّك بالفحوى . مضافاً إلى أنّ ما ورد في حرمة مسّ المحدث مختص بالخط ، ولا يشمل الورق ، فضلاً عن الجلد والغلاف .

قوله ١١ : «وأماماً حرمة تنجيس المشاهد المشرفة ، فلأنّ حرمة تنجيس المساجد ليست تعبدية بل ... إلخ ». .

يحرم تنجيس المشاهد المشرفة والأضرحة الطاهرة للمعصومين عليهم السلام ، وتجب إزالة النجاسة عنها ، وقد ذكر بعض الأعاظم رحمه الله الوجه في حرمة تنجيسها ، بأنه تصرف في ملك الغير بما لا يجوز ؛ ذلك لأنّ المشاهد المشرفة لا يخلو حالها عن أمرتين :

(١) تقدّم ذلك في الفرع الرابع من فروع «متى يجب الموضوع؟» .

١ - أن تكون ملكاً للإمام عَلِيَّاً ، وقد وقفت على أن يزار فيها .

٢ - أن تكون ملكاً للمسلمين ، وقد وقفت على أن تكون مزاراً لهم .

وعلى كلا الأمرين ، فقد لوحظ في وقفيتها نظافتها وطهارتها ، والوقوف على حسب ما يقفها أهلها ، فالتصرّف فيها في غير الجهة الموقوفة لأجلها محروم شرعاً ، والتنجيس مناف لذلك .

ومنه يتضح أنه لا حاجة إلى دليل في إثبات حرمة تنجيس المشاهد لكونه على القاعدة ، بخلاف المساجد .

نعم ، وجوب إزالة النجاسة منها يتوقف على وجود دليل يدلّ على ذلك ، ولا دليل في البين . نعم ، إذا كان بقاء النجاسة يستلزم هتكاً كان وجوب الإزالة على القاعدة .

وما أفاده بِاللهِ يتوقف على أن يكون الواقف حال وقفه ملتفتاً لمسألة الطهارة والنجاسة ، وقد أخذ ذلك في الواقعية بحيث يكون مانعاً من التنجيس ، كمنعه من استعمال المشاهد في غير العبادة والزيارة ، وما شابه .

والإنصاف عدم وضوح ذلك لو لم يحكم ببعده ، فإن الواقفين عادة لا يكونونا ملتفتين إلى مثل ذلك .

واستدلّ المصنف لحرمة تنجيسها بعدم الفصل بينها وبين المساجد ، بهذا البيان :

لا يخفى أنّ منشأ القول بحرمة تنجيس المساجد ليس قضيّة تعبدية بحتة ، وإنما منشأ ذلك هو عنوان المسجدية ، فيلتزم بحرمة التنجيس ما دام العنوان المذكور ثابتاً ، كما يلتزم بعدم الحرمة حال انتفاء العنوان ، ولا ريب أنّ المشاهد المشرفة لا تقلّ قدسيّة ومكانة عن المساجد ، ما يعني أنّ ملاك الحرمة الموجود في المساجد موجود في المشاهد أيضاً ، لما يستفاد من أدلة ثواب زيارتها والصلاحة فيها ، وهذا يعني أنّهما مشتركان في الحكم .

ولا يذهب عليك أن دليل المصنف ليس معلقاً على ثبوت صفة المسجدية على المشاهد المشرفة ، بل بناءه على كونها أعم ، وهذا يعني أن الحرمة المذكورة ثابتة لها سواء بني على أنها مسجد أم لا ؛ وذلك لأنها لا تقل حرمة عن المساجد .

ثم إن الحاجة إلى إقامة الدليل على حرمة التنجيس للمشاهد المشرفة ، حال كون التنجيس لا يوجب هتكا لها ، وأما حال كونه موجباً لذلك ، فإن حرمة الهتك كافية للقول بالحرمة .

النجاسة المستثناة في الصلاة:

قوله ١ : «أَمّا العفو عن دم القروح والجروح في الصلاة في الجملة ، فلم يقع فيه تأمل من أحد ، وإنما ... إلخ» .

يتعرض المصنف (دام علاه) إلى جملة من الأمور التي يعنى عن البناء على نجاستها في الصلاة ، بمعنى أن وجودها في الصلاة لا يكون موجباً لبطلان الصلاة مع كونها من مصاديق النجاسة ، وقد عدّ تبعاً للأصحاب أموراً :

أولها : دم القروح والجروح ، والظاهر أن العفو عنهما في الصلاة في الجملة مما لا خلاف فيه بين الأصحاب . نعم ، وقع الخلاف بينهم في أمرين :

الأول : هل يعتبر في العفو عنهما أن تكون هناك مشقة في عملية التطهير منهما .

الثاني : في أنه هل يعتبر فيهما السيلان بحيث لا تكون هناك فترة تتيسّر فيها الصلاة من دونه ، أم لا ؟

هذا ، والمنسوب إلى الأكثر أو المشهور بين أصحابنا ، أنه يعتبر توفر القيدين المذكورين ، أعني المشقة في التطهير والسيلان لكي يعنى عنهما .

لكنّ الظاهر من الشيخ الصدوق عليه السلام وقد صرّح به أيضاً جملة من المتأخّرين من أصحابنا ، بل أكثرهم ، أنه لا يعتبر شيء منهم .

ولا يخفى أنه بناءً على مقالة المشهور من أصحابنا من اعتبار القيدين لسنا بحاجة إلى دليل خاص في المقام ، بل يكفيانا في البين التمسك بقاعدة نفي العسر والحرج ؛ لأنّه يكون نظير صاحب السلس والمبطون ، فكما أنّ القاعدة المذكورة تقتضي عدم اعتبار الطهارة في حقّهما من دون حاجة إلى دليل خاص ، فكذلك الحال في المقام .

لكن يمكن التفريق بين المسألة محل البحث وبين مسألة المسلوس والمبطون ؟ وذلك لأنّ المسلوس والمبطون لولا ورود الأدلة الخاصة لكان مقتضي القاعدة هو سقوط الصلاة عنهما ؛ لأنّ من شروط الصلاة الطهارة وهم غير متوكّلين منها .

أما ما نحن فيه ، فالمللّف واجد للطهارة من الحدث ، فلا موجب لسقوط الصلاة عنه ، غاية الأمر أنّ ثبوته أو بدنـه متنجـس ، ولما كان في تطهيره مشقة وعسرًا ، فيحكم بسقوط اشتراط الطهارة من الخبرـت في صلاته من دون حاجة إلى نصّ خاصّ .

بل إنّ الحكم المذكور لا يكون مختصاً بدم الجروح والقرح لأنّ الأمر بالغسل يرتفع في جميع النجاسات متى ما كان هناك مشقة وحرج ، وبالتالي لا خصوصية لدم الجروح والقرح ، وهذا يستوجب سؤالاً ، وهو لماذا خصّهما الأصحاب بالذكر دون بقية النجاسات ؟ ...

اللّهم إلّا أن يتصرّف في كلمات الأصحاب ، فتحمـل المشقة الواردة في كلمـاتهم على المشقة النوعـية ؛ لأنّ قاعدة نـفي العـسر والـحرج مـختصـة بالـمشـقةـ الشـخصـيـةـ ، ولا تـشـمـلـ النوعـيـةـ ، فـعـنـدـهاـ تحـصـلـ خـصـوـصـيـةـ لـلـدـمـيـنـ ، حيثـ إـنـ المشـقةـ النـوعـيـةـ توـجـبـ رـفـعـ مـانـعـيـهـمـاـ فيـ الصـلـاـةـ .

وعلى أيّ حال ، لا بدّ لتحقيق الصحيح من المسألة من القولين اللذين أُشير لهما في مطلع البحث من الرجوع للنصوص في المسألة ، وقد ذكر المصنف (دام علاه) موثقة أبي بصير ، ودلالتها مطلقة من حيث اعتبار السيلان وعدمه ، بل المستفاد

منها أنّ الغاية في ارتفاع العفو من الدم بحصول البرء ، لا انقطاع السيلان ، كما أنّ إطلاقها يقتضي عدم الفرق بين أن تكون الإزالة تستوجب المشقة أم لا .

هذا ، وقد يشكّ على دلالتها على عدم اعتبار المشقة الشخصية ، بل المعتبر هو المشقة النوعية بسبب أنّ المؤتقة لا تحكى حكمًا كليًّا ، بل تتحدث عن قضيّة شخصيّة متمثّلة في قضيّة الإمام المعصوم عليه السلام ، وبالتالي يمكن أن تحمل على قضيّة في واقعه ، فلا يمكن التمسّك بها .

فundenها يمكن التمسّك بموثقة سماعة المذكورة في المتن ، من خلال قوله عليه السلام : «فَإِنَّهُ لَا يَسْتَطِعُ أَنْ يَغْسِلَ ثَوْبَهُ كُلَّ سَاعَةٍ» ، وعليه يثبت أنّ المعتبر هو المشقة النوعية دون الشخصية .

لكن الإنصاف أن القول بظهورها في المشقة النوعية دون الشخصية ليس واضحًا ؛ ضرورة أن السائل قد فرض في البداية الحرج الشخصي ، فلاحظ قوله : «سألته عن الرجل به الجرح والقرح فلا يستطيع أن يربطه ولا يغسل دمه ». وعليه يكون التعليل الوارد في الجواب أيضًا بلحاظ ما جاء في السؤال ، وهو الحرج الشخصي .

كما يمكن الإشكال بما أشكل بعض الأعلام المعاصرين (دام ظله) بأن تمام الاستدلال بها على المدعى يعتمد على أن يكون قوله عليه السلام : «فَإِنَّهُ لَا يَسْتَطِعُ أَنْ يَغْسِلَ ثَوْبَهُ... إِلَخ» تعليلاً للحكم ، أمّا لو قيل بأنه حكمة وليس تعليلاً للحكم ، فلن تكون دالة على المدعى .

توضيح ذلك : لا يخفى أن السؤال الوارد في المؤتقة ليس وارداً في قضيّة شخصيّة خارجيّة ، فهو ليس سؤالاً عن حكم شخص معين خارجي ، بل هو سؤال عن حكم كلي ، ولا ريب في أن الناس مختلفون ؛ إذ ربّما لا يستطيع شخص غسل ثوبه في كل وقت من أوقات الصلاة ، وأآخر لا يستطيع غسله في كل يوم ولو مرّة ،

وثالث يستطيع غسله في كلّ ساعة ، فعندما لا محيض عن البناء على أنّ قوله عليه السلام : «فَإِنَّهُ لَا يَسْتَطِعُ... إِلَخ» محول على الحكمة لا تعليلاً للحكم^(١).

وممّا ذكرنا تعرف عدم صحة ما أفاده المصنّف (دام علاه) في المقام ، حيث ذكر أنه لا يمكن رفع اليد عن القيد الثاني وهو اعتبار المشقة النوعية في التطهير بحيث لو لم تكن في التطهير مشقة نوعية لم يعف عنه ؛ وذلك لأنّه لا يوجد في النصوص ما يوجب رفع اليد عن اعتبار هذا القيد ؛ إذ النصوص الدالة على العفو لا إطلاق فيها من هذه الناحية ، ومع عدم الإطلاق فيها فلا بدّ من الرجوع لما دلّ على نجاسة الدم وكونه مانعاً ، ترفع اليد عنه حال كونه ذا مشقة نوعية ، كما عرفت.

مضافاً إلى أنّ النصوص مطلقة من حيث اعتبار قيديّة السيلان وعدمهما ، وكذا مطلقة أيضاً من جهة أنّ الإزالة حرجيّة أم لا ، فلاحظ صحيح محمد بن مسلم ، عن أحد هما عليهما السلام^(٢).

قوله ٢ : «وَأَمّا الْعَفْوُ عَمّا دون الدّرْهَمِ، فَلِصَحِيحَةِ عَبْدِ اللهِ بْنِ أَبِي يَعْفُورٍ: قلت لـأبي عبد الله عليهما السلام: ... إلخ».

الثاني مما يعفى عنه : الدم الأقلّ من الدرهم ، وقد قيده بعضهم بالدرهم البغلي ، وقيده آخر بالدرهم الوافي ، والظاهر أنه لا خلاف ولا إشكال في العفو عنه إذا كان في الثوب ، كما أنه لا إشكال في عدم العفو عنه لو كان أزيد من الدرهم ، وقد استدلّ المصنّف (دام عزه) لذلك بصحيحة ابن أبي يعفور المذكورة في المتن.

نعم ، وقع الخلاف بين الأصحاب في أنّ مقدار الدرهم من الدم هل يكون معفوّاً عنه كما هو قول سلّار ، أم أنه ليس معفوّاً عنه كما هو المشهور بين أصحابنا ،

(١) فقه الصادق : ٣ : ٣٩٥.

(٢) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٣٤ ، الباب ٢٢ من أبواب النجاسات ، الحديث ٤.

بل عن المرتضى دعوى الإجماع عليه ، أم أن المسألة مما يتوقف فيه كما عن المحقق الحلي والعلامة عليه السلام^(١) .

الصحيح ما عليه المشهور من البناء على عدم العفو ؛ وذلك تمسكًا ب الصحيح ابن أبي يعفور الوارد في المتن^(٢) .

كما أن الخلاف في اختصاص العفو بما إذا كان في اللباس ، فلا يشمل ما إذا كان في البدن ، أم أنه يشمل كليهما ؟ ما عليه المشهور من أصحابنا أنه شامل لكليهما .

قوله ٣ : « وأمّا اعتبار أن لا يكون من نجس العين ، فلأن دليل العفو ناظر إلى العفو من جهة ... إلخ ... »

يعتبر في الدم الذي أقل من الدرهم ليعفى عنه أن لا يكون من دم نجس العين ، والظاهر أن ذلك يعود إلى أن الأدلة التي دلت على العفو إنما دلت على العفو عن النجاسة الدموية ، لا عن النجاسة الأخرى ، ولمّا كان الدم من نجس العين ، فعندها تكون نجاسته من جهتين ، من جهة أنه دم ومن جهة أنه من نجس العين ، ولا تشمل أدلة العفو إلا خصوص النجاسة الدموية ، فلا تشمل حينئذ دم نجس العين ، وعندها يلزم الرجوع في دم نجس العين إلى إطلاق ما دلّ على مانعية الدم .

قوله ٤ : « وأمّا اعتبار أن لا يكون من الميتة ، فللنكتة نفسها في نجس العين ». .

يعتبر في الدم الذي يكون أقل من الدرهم لكي يكون مما يعفى عنه في الصلاة أن لا يكون دم ميتة ، فإن كان كذلك فإنه لا يعفى عنه ، ولا يخفى أن من أوضح

(١) المختصر النافع : ١٨ . المعتبر : ١ : ٤٢٧ . إرشاد الأذهان : ١ : ٢٤٠ . تحرير الأحكام : ١ :

. ١٦٠

(٢) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٢٩ ، الباب ٢٠ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

مصاديق الميّة ما لو ذبح الحيوان على خلاف الطريقة الشرعية بحيث لم تتحقّق الذكاة فيه ، فلو علق شيء من دمه بالثوب - مثلاً و كان أقلّ من الدرهم ، إلّا أنه لا يعفى عنه ؛ ضرورة أنّه دم ميّة .

والسرّ في ذلك: هو عين النكتة التي تمسّك بها لإثبات مانعية الدرهم الذي يكون أقلّ من الدرهم فيما إذا كان الدم دم نجس العين ، أي أنّ ظاهر نصوص العفو إنّما هو العفو من جهة الدمويّة فقط ، لا من سائر الجهات التي قد تتحقّد مع الدم .

قوله ٥ : «وَأَمّا اعْتِبَارُ أَنَّ لَا يَكُونُ مِنْ غَيْرِ مَأْكُولِ الْحَلَمِ ، فَلَأَنَّ كَوْنَ الشَّيْءِ مِنْ أَجْزَاءِ مَا لَا يُؤْكَلُ ... إِلَخٌ» .

يعتبر في الدم الذي يعفى عنه لكلّ النجاسات كونه أقلّ من الدرهم ، أن لا يكون دم حيوان مأكول للحم ، وإلّا فلن يعفى عنه .

ولا يخفى أنّ نفس أجزاء ما لا يؤكل لحمه مانع مستقلّ بذاته ، سواء أمكنت الصلاة فيها أم لم تتمكن ، كما في لبنيه وروته ، وذلك لموثقة ابن بكر التي ذكرت في المتن .

وقد عرفت فيما تقدّم أنّ عمدة ما تقيده أدلة العفو هو العفو عن كون الدم مانعاً فقط ، ولم تدلّ على العفو عن مانعية ما لا يؤكل لحمه أو غيره ، فمقتضى الموثقة بطلان الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه ، وإن كان ذلك من خلال حملها في الصلاة .

وكيفما كان ، فقد استدل المصطفى لمانعية دم غير مأكول للحم مطلقاً بموثقة عبد الله بن بكر المذكورة في المتن^(١) ، ودلائلها على المدعى واضحة ، فإنّها تضمّنت المنع من إيقاع الصلاة في أي شيء من أجزاء ما لا يؤكل لحمه ، وأنّ وجوده موجب لبطلان الصلاة وعدم صحتها .

(١) وسائل الشيعة : ٤ : ٣٤٣ ، الباب ٢ من أبواب لباس المصلي ، الحديث ١ .

نعم ، قد يتوقف في القبول بها على أساس أنها تعرضت للتصحيح القياسي ، كما عن بعض أساطين العصر من المحققين (دامت أيام بركاته) ، وهذا مانع من الوثوق بصدورها ، ويظهر هذا جلياً بلحظة منها ، فلاحظ قوله عليه السلام : « وَإِنْ كَانَ غَيْرَ ذَلِكَ مِمَّا قَدْ نُهِيَّتَ عَنْ أَكْلِهِ وَحُرْمَنْ عَلَيْكَ أَكْلُهُ ، فَالصَّلَاةُ فِي كُلِّ شَيْءٍ مِّنْهُ فَاسِدٌ ، ذَكَارُ الذَّبْحِ أَوْ لَمْ يُذَكَّرِ ». وقد نعرض لتفصيل ذلك بصورة أكثر عند الحديث عنها في شرائط لباس المصلي في كتاب الصلاة .

قوله ٦ : « وَأَمَّا الْعَفْوُ عَمَّا لَا تَتَمَّمُ فِيهِ الصَّلَاةُ ، فَلِلْقَسْوَرِ فِي دَلِيلِ الْمَانِعِيَّةِ لِكَوْنِ مَوْضِعِهِ التَّوْبَ ... إِلَخْ » .

من الموارد التي يعفي عن وجود النجاسة فيها ، فلا يكون وجودها مانعاً من صحة الصلاة ومبرراً لبطلانها ، وجود النجاسة في اللباس الذي لا تتم الصلاة فيه منفرداً كالتكّة والجورب والقلنسوة والخاتم ، وما شابه ذلك ، من دون خلاف فيه ، بل عن المرتضى في الانتصار ، والشيخ في الخلاف ، وابن إدريس ، والعلامة في التذكرة ، وغيرهم دعوى الجماع عليه^(١) .

ويستدلّ له بعدم تمامية المقتضي للقول بالمانعية ، فإنّ موضوعه هو التوب وهو ظاهر في ما تتم فيه الصلاة مستقلاً ، فلا يشمل مثل المقام .

ولو بني على شمول التوب لمطلق الملبوس من دون فرق بين كونه مما تتم فيه الصلاة وما لا تتم فيه ، فكان مطلقاً ، أمكّن التمسّك بعدم مانعية النجاسة في ما ذكر من صحة الصلاة بموثقة زرارة المذكورة في المتن^(٢) .

قوله ٧ : « وَأَمَّا الْعَفْوُ عَنْ تَوْبَ الْمُرْبَيَّ لِلصَّبَيِّ ، فَهُوَ الْمَشْهُورُ ، بَلْ كَادَ أَنْ

(١) الانتصار: ١٣٦. الخلاف: ١: ٢١٨، مسألة ١٨٥. السرائر: ١: ٢٦٣. تذكرة الفقهاء: ٢: ٤٨١. مدارك الأحكام: ٢: ٣٢٢.

(٢) وسائل الشيعة: ٣: ٤٥٥، الباب ٣١ من أبواب النجاسات ، الحديث ١.

يكون إجماعاً، وتدلّ عليه ... إلخ».

لم يعرف خلاف بين الأعلام في عدم مانعية نجاسة بول الصبي لثوب المربيّة التي تتولّى تربيته عن صحة صلاتها، شرط أن تقوم بغسل ذلك الثوب في اليوم والليلة مرّة واحدة، فلو كانت هناك مربيّة تتولّى تربية صبي ذكر، فإنه يبني على العفو عن النجاسة التي تصيب ثوبها من الصبي فلا يضر وجود النجاسة بصحة صلاتها شرط أن تغسل ذلك الثوب في اليوم والليلة مرّة واحدة.

نعم، توقف في ثبوت الحكم المذكور المقدّس الأرديلي، وأصحاب المعالم والمدارك والذخيرة^(١)، ويدلّ على ذلك خبر أبي حفص المذكور في المتن^(٢)، ودلالته على المدعى واضحة.

نعم، في سنته مشاكل:

الأولى: وقوع محمد بن يحيى المعاذي، وهو لم تثبت وثاقته.

الثانية: إن محمد بن خالد الواقع في السند مردّ بين محمد بن خالد الطيالسي والأصم، وكلاهما لم يوثق في المصادر الرجالية.

الثالثة: إن الراوي للخبر وهو أبو حفص مشترك بين الثقة وغيره.

وقد يقال: إن التسالم موجود بين أعلام الطائفة في العفو عن نجاسة بول الصبي الذي يرتفع لا يخلو عن أحد أمرين:

الأول: أن يكون تسالماً كاسفاً عن قول المعصوم عليه السلام، وأنه قد وصل إليهم من عصر المعصوم عليه السلام يداً بيده.

الثاني: أن يكون الاتفاق الموجود عندهم في الفتوى على العفو ناجم من عملهم

(١) مجمع الفائدة والبرهان: ١: ٣٣٩. معالم الدين وملاذ المجتهدين: ٢: ٦٢٠. ذخيرة المعا

-طبعة القديمة -: ١: ١٦٥.

(٢) وسائل الشيعة: ٣: ٣٩٩ ، الباب ٤ من أبواب النجاسات ، الحديث ١.

بخبر حفص ، فيكون مجبوراً بعمل المشهور .

فلو كان الأول ، فإن الحجية سوف تكون للتسالم ، ولا يضر ضعف الخبر كما لا يخفى . وكذا لو كان الثاني ، فإن هذا التسالم الموجود عندهم على العمل به موجب لحصول الوثوق بصدوره ^(١) .

وما ذكر حصراً في المستند يقوم على اتفاق الأصحاب جميعاً على ضعف سند رواية حفص ، ليكون منشأ فتواهم أحد أمرين ، مع أن اختلاف المبني عندهم في العمل بالرواية توجب عدم الحصر فيما ذكر ؛ لأن هناك مناشئ متعددة قد توجب الاستناد للخبر المذكور :

منها: إن يكون مستند القائلين بالعفو هو خبر حفص ، لا من باب الجبر ، وإنما لكونهم يعملون بكل ما ورد في الكتب الأربعية .

ومنها: أن يكون منشأ العمل بها البناء على وثاقة من وقع في أسنادها وفقاً لبعض المبني الرجالية ، وهكذا .

ومنها: أن يكون منشأ العمل بها هو موافقتها للشهرة الفتوائية .

ومع تعدد المحتملات التي أوجبت الاستناد للخبر المذكور لا يحصل الجزم بأن منشأ الفتوى هو أحد الأمرين المذكورين .

قوله ٨: «وأمام التقييد بالذكر ، فلأنه مركز الرواية ولو احتمالاً . والقطع بعدم الخصوصية عهده ... إلخ» .

قيد الشيخ الطوسي عليه السلام وأكثر أعلامنا عليهم السلام ^(٢) العفو بخصوص بول الصبي الذكر ،

(١) أُشير لهذا الوجه في كلمات غير واحد من الأعلام ، كبعض الأكابر عليهم السلام ، لكن ليس في هذا المورد .

(٢) المبسوط : ١: ٣٧. الخلاف : ١: ٤٨٤ ، مسألة ٢٢٩. المختصر النافع : ١٩. نهاية الإحكام : ١: ٢٧٨.

فلا يشمل بول الرضيعة الأنثى ، بل نسب ذلك إلى فهم أكثر الأعلام . وهو الذي اختاره المصنف . ونسب إلى أكثر المتأخررين البناء على عدم الفرق بينهما ، فيشمل العفو الأنثى كما يشمل الذكر .

وقد استدلّ المصنف لذلک بأنّ الخبر قد تضمّن التعبير بالمولود ، وهو يطلق على الذكر دون الأنثى ، فيكون مدلول الخبر البناء على الاختصاص به دونها . ولو كان الدليل على المدعى هو التسالم ، فيلزم ملاحظة معقده ، وأنّه خصوص الذكر أو الأعمّ منه ومن الأنثى ، والقدر المتيقّن من معقده هو الذكر ، فلا يثبت العفو فيها .

لا يقال: إنّ العرف لا يرى خصوصيّة للذكر على الأنثى ، بل يرى اشتراكهما في الموضوع ، وعليه يتعدّى منه إليها .

فإنّه يقال: إنّ الجزم بعدم وجود خصوصيّة للذكر ليتعدّى من حكمه ليكون شاملًا إليها ، غير واضح .

وحمل قول السائل : «مولود» على خصوص الذكر خلاف المتفاهم العرفيّ ، فإنّه يفهم من هذا التعبير طبيعيًّا المولود الشامل لكليهما .

قوله ٩: «وَأَمّا الْعَفْوُ عَنِ الْقِيَحِ وَالدَّوَاءِ ، فَلَا تَهْمَأْ مَصَاحِبَانِ غَالِبًا لِمَوْضِعِ الْجَرْحِ فَالْعَفْوُ عَنْ دَمِهِ ... إِلخ .

كما يعفى عن دم الجروح فإنّه يعفى أيضًا عن الدواء الذي يكون على الجرح ، وكذا القيح والصديد الذي يخرج منه ، وإن لاقى الدم . وهذا يعني عدم انحصر العفو في خصوص الدم ، بل يشملهما أيضًا . والوجه في ذلك عدم انفكاك القيح والصديد والدواء غالباً عن دم الجروح ، فإنّ العفو عنه يقضي بلزم العفو عنها أيضًا ، وإنّا لزم من ذلك تخصيص الموضوع بالفرد النادر الذي قلّ وجوده خارجاً ، فيكون أمراً مستهجناً ؛ لأنّ العقلاء يستهجنون حصر أمر ما في خصوص فرد نادر .

قوله ١٠: «وَأَمّا الْمُشْكُوكُ فِي كُونِهِ مِنَ الْجَرْحِ ، فَحَيْثُ لَا يُمْكِنُ التَّمَسّكُ

باستصحاب العدم ... إلخ .

إذا حصل عند المكلف شك في أنه الدم الموجود على بدنه أو لباسه ، هل هو من دم الجروح كي يعفى عنه ، أم أنه ليس من دم الجروح ، فلا يكون معفوًّا عنه ؟ قد يقال بأنه لا يحكم بكونه معفوًّا عنه في الصلاة ، وذلك تمسكًا بأحد وجهين :

الأول : التمسك باستصحاب العدم النعمي ، بهذا البيان :

إذا رأى المكلف دمًا وشك في أنه من الدم المعفو عنه أم لا ، يستصحب الحالة السابقة للدم ، وهي كونه ليس متتصفاً بصفة الدم المعفو عنه ، وعليه سوف يحكم بعدم العفو عنه .

لكن لا يخفى عدم تمامية ما ذكر ، والوجه في ذلك : أنه إذا رأى دمًا في الخارج وشك في أنه من دم الجروح ، حتى لا يكون مانعاً من صحة الصلاة ، لكونه مما يعفى عنه ، أو أنه ليس كذلك ، فيكون مانعاً ، فلا يمكن هنا أن يتمسّك باستصحاب أنه من دم غير الجروح ؛ وذلك لعدم وجود حالة سابقة متيقنة .

وبعبارة أخرى : إن المانع من جريان الاستصحاب في المقام يعود لعدم توفر أركان الاستصحاب ، ومع عدم توفرها فلا مجال لجريانه حينئذ .

الثاني : أن يتمسّك بإطلاق ما دلّ على مانعية الدم ، فيحكم بكونه ليس معفوًّا عنه .

ويجاب عن هذا الوجه : بأنه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية ، وقد تقرر في الأصول عدم صحة التمسك به فيها .

لكن المصنف (دام علاه) حكم بكونه مما يعفى عنه في الصلاة ؛ وذلك لعدم الدليل على المانعية ، فيكون المرجع عند الشك فيها وعدمه إلى البراءة ، وهي قاضية بعدم المانعية ؛ لأن مانعية الدم تنحى إلى أفراد على حسب أفراد الدم الذي لا يكون متتصفاً بكونه دم جروح ، فإذا شكنا في فرد من الأفراد أنه من دم

غير الجروح ليكون مشمولاً للمانعية ، أم أنه دم الجروح الذي لا تشمله المانعية ، فلاريب في ثبوت عدم المانعية بمقتضى البراءة ، فيثبت عندها العفو ، وهو المطلوب .

نعم ، يمكن أن يقال بعدم العفو في المقام ، وبالتالي يحكم بمانعية هذا الدم ، وذلك اعتماداً على مسلك جريان الاستصحاب في العدم الأزلي ، بهذا البيان : إنّ الدم قبل وجوده لم يكن منتبساً إلى الجروح قطعاً ، فإذا وجد بعد ذلك وشكنا في أنه متّصف بكونه دم جروح ومتّسب إليها ، يمكننا أن نستصحب عدم حدوث الانّصاف والانتساب إليها ، فهو إذن دم بالوجودان ، وليس دم جروح بالاستصحاب ، ومع ضمّ أحدهما إلى الآخر يحرز دخوله تحت عموم ما دلّ على مانعية النجس .

قوله ١١ : «وَمَا الْعَفْوُ عَنِ الْمَشْكُوكِ فِي كُونِهِ بِقَدْرِ الدِّرْهَمِ ، فَلَا سْتَصْحَابٌ إِلَّا... إِلَخ» .

إذا وجد المكلّف في بدنه أو ثيابه دماً وشك في أنه أقلّ من الدرهم كي يكون معفوّاً عنه ، أم أنه بقدر الدرهم أو أكثر منه فلا يكون معفوّاً عنه ؟

ذكر المصنّف (دام علاه) أنه يحكم بكونه أقلّ من الدرهم وبالتالي يحكم بكونه معفوّاً عنه ؛ وذلك تمسّكاً باستصحاب العدم النعمي ، بهذا البيان : إنّ الدم عند خروجه من البدن يكون خروجه تدريجيّاً مما يعني أنه متّصف بصفة القلة ، فتكون صفة القلة في الدم محربة ، وكونها متّيقنة عندنا ، فإذا حصل شك في مقدار الدم الخارج ، وأنّه كثير بمقدار الدرهم أو أقلّ ، نستصحب ما كان متّيقناً عندنا ، وهو حالة القلة ، فيثبت أنه أقلّ من الدرهم ، وهو المطلوب .

أما لو لم يقبل البيان السابق ، فعندها سوف يكون مقتضى المقام البناء على مانعية الدم المشكوك فيه ، والحكم بعدم العفو وذلك تمسّكاً باستصحاب العدم الأزلي ، بهذا البيان : إنّ الدم قبل أن يتحقّق في الخارج يقطع بعدم كونه متّصفاً

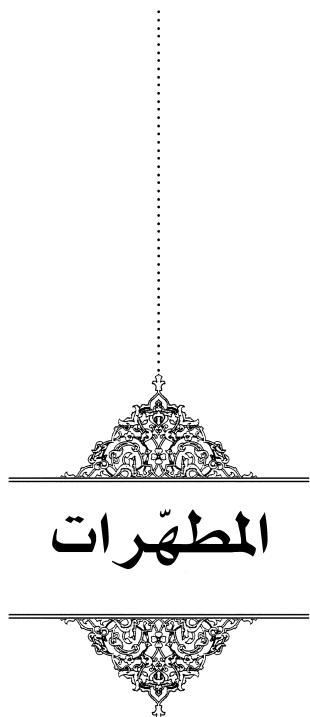
بمقدار الدرهم فما زاد ، فإذا علم المكّلّف بوجوده وشكّ في اتّصافه بمقدار الدرهم ، فالاصل يقتضي عدم الاتّصاف بذلك ، فهنا أمران :

١ - إنّه دم بالوجودان .

٢ - إنّه أقلّ من الدرهم ، وذلك بمقتضى استصحاب العدم الأزلّي ، فيثبت المانعية وعدم العفو .

إن قلت : لم لا يتمسّك بالعموم الدالّ على مانعية الدم في الصلاة ، فيحكم بعدم العفو عنه ؟

قلت : بأنّ التمسّك بما دلّ على مانعية الدم في الصلاة من عموم أو إطلاق ، يكون من التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية .



المطهرات

المطهّرات

١ - الماء

قوله ١ : «أَمّا مطهّرية الماء في الجملة ، فمن الأمور البديهية التي يقتضيها ارتکاز المتشرّعة المتوارث ... إلخ ». .

مما تسامم عليه المسلمون جمیعاً كون الماء المطلق وسيلة من وسائل التطهير من الخبر ، فلم ينقل عن أحد خلاف في ذلك . نعم ، وقع الخلاف من بعضهم في بعض مصاديق الماء المطلق ، فخالف أبو هريرة وعمرو بن العاص وعبد الله بن عمر في مطهّرية ماء البحر عن الحدث .

وعلى أي حال ، فالظاهر أنّ مطهّرية الماء من الخبر من الأمور الضرورية ، بل من الأمور البديهية التي يقتضيها ارتکاز المتشرّعة المتوارث يداً بيد عن المعصوم عائلاً .

وقد يستدلّ للمدعى أيضاً بقوله تعالى : ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُوراً﴾^(١) ،

بأحد تفريعين :

الأول : إنّ الطهارة المراد في الآية الشريفة ليست الطهارة الخارجية ، بمعنى النظافة ، بل المراد منها هو الطهارة الاعتبارية التي لا واقع لها إلا حكم الشارع واعتباره ، فليس المراد من الطهارة هنا إذاً الطهارة العرفية .

الثاني : إنّ المياه بأجمعها نازلة من السماء ، وهذا له تصويران :

أولهما : إنّ الله سبحانه وتعالى قد خلق الماء في السماء ، فهناك بحور وشطوط وأنهار ، ثم أنزله إلى الأرض فتشكلت منه البحار والأنهار ، وهكذا .

ثانيهما: إن الله سبحانه قد خلق الماء في الأرض ، لكنه صار أبخرة نتيجة إشراق الشمس ، فصعد إلى السماء فاجتمع وصار ماء ، ثم نزل إلى الأرض .
كما يمكن التمسّك لإثبات مطهريّة الماء بعدم الفصل ؛ إذ أنه بعدما ثبتت مطهريّة الماء النازل من السماء بالأيات الشريفّة يحکم بمطهريّة الماء الآخر ؛ لأنّ المفروض أنه ماء بالنظر العرفيّ فيصدق عليه حقيقة .

كما يمكن الاستدلال للمدعى أيضاً بصحيحة داود بن فرقـد المذكورة في المتن^(١) ، ودلالتها على أنّ الماء وسيلة للتطهير من النجاستـة واصحة .

كما يمكن أن يتمسّك بالنصوص التي تضمّنت الأمر بتطهير الثوب من خلال غسلـه بالماء ، وكذلك ما ورد من ذلك بالنسبة للبدن ، فإنّ الأمر بغسلـه يعود لكون الماء يزيل النجاستـة العالقة بهما ، وهذا معنى التطهير .

قوله ٢ : «وأماماً مطهريّته لكلّ متنجّس ، فمتـسالم عليها إلا في مثل المضاف». الماء مطهـر لكلّ شيء حتى لو كان ذلك الشيء ماءً متنجـساً فإنّ الماء يطهـره .
نعم ، يستثنـى من تطهـير الماء لكلّ شيء الماء المضاف ، فإنه لا يطهـره ، فهـنا بـحـثـانـ :

الأول : مطهـريّة الماء لكلّ شيء حتى لو كان ماءً متنجـساً .
الثاني : عدم مطهـريّة الماء للماء المضاف .

أمـا بالنسبة للبحث الأول : لا يخفـى أنّ المـتنجـس لا يخلـو عن أن يكون أحد أمرـين :

- ١ - أن يكون من الأـجـسـامـ الجـامـدةـ .
- ٢ - أن يكون من الأـشـيـاءـ المـائـعـةـ ، وهذا على نحوـين ؛ لأنـه إما ماءـ مـطلـقـ تـغـيـرـ بالـنجـاستـةـ ، وإما ماءـ مضـافـ .

(١) وسائل الشيعة : ١ : ١٣٣ ، الباب ١ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ٤ .

أمّا بالنسبة للأمر الأوّل ، وهو الأجسام الجامدة ، فلا إشكال في أنّ مطهّرها على نحو الإطلاق هو الغسل بالماء ، وذلك لأمور ثلاثة :

أولها : النصوص التي وردت في ما يطهر الشوب أو البدن أو الحصر والفرش والأواني من النجاسات كالبول أو المنى ، يثبت أنّ الأجسام الجامدة لا طريق لتطهيرها إلّا بالماء كما نصّت على ذلك النصوص التي وردت في بيان ذلك ؛ لأنّه لو كان هناك ما يتحقق التطهير غير ذلك لبيّنه الشارع المقدّس ، خصوصاً وأنّ الشارع المقدّس في مقام البيان ، كما لا يخفى .

ثانيها : الاستقراء خارجاً ؛ لأنّه لو كان هناك ما يشير إلى وجود طريق آخر غير هذا في عملية التطهير للأجسام الجامدة لبيان ، خصوصاً وأنّ المسألة من المسائل الابتلاعية ، كما هو واضح .

ثالثها : التمسّك بموقعة عمّار الواردة في من يجد في إنائه فأرة ميّة وقد توضّأ من ذلك الماء مراراً ، أو اغتسّل منه ، أو غسل ثيابه ، قال عليه السلام : «إِنْ كَانَ رَآهَا فِي الْأَنَاءِ قَبْلَ أَنْ يَغْسِلَ ، أَوْ يَتَوَضَّأَ ، أَوْ يَغْسِلَ ثِيَابَهُ ، ثُمَّ فَعَلَ ذَلِكَ بَعْدَ مَا رَآهَا فِي الْأَنَاءِ ، فَعَلَيْهِ أَنْ يَغْسِلَ ثِيَابَهُ ، وَيَغْسِلَ كُلَّ مَا أَصَابَهُ ذَلِكَ الْمَاءُ»^(١) ، فإنّها تدلّ على أنّ المتنجّس من الجوامد بالماء المتنجّس وسيلة تطهيره هي غسله بالماء .

نعم ، هناك بعض الجوامد التي لا يتصرّر نفوذ الماء فيها أصلًا ، فلا ريب أنّها سوف تحتاج إلى حكم آخر غير ما ذكرناه في بيان تطهيرها ، وذلك مثل بعض الدهون ، فإنّها إذا تنجّست ثمّ جمدت لم يكن في الماء قابلية للنفوذ فيها ، فلا ريب في أنّها تحتاج في عملية تطهيرها إلى بيان كيفية مخصوصة .

وأمّا مطهّريّة الماء للماء المتنجّس فسوف نتعرّض لها عند تعرّض المصنّف إليها ، فانتظر .

(١) وسائل الشيعة : ١ : ١٤٢ ، الباب ٤ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ١.

وأمّا البحث الثاني ، وهو عدم مطهريّة الماء للماء المضاف ، وقد تعرّض له المصنّف (دام ظلّه) مفصلاً في الفرع الرابع ، فإنه لا يظهر إلّا من خلال التصعيد أو الاستهلاك في الماء المعتصم كالكرّ أو الماء الجاري ، وهذا يعني أنه لا يمكن تحقّق عملية التطهير للماء المضاف مع المحافظة على بقاء عنوان المضاف كما هو ؛ إذ مقتضى الاستهلاك ، هو انتفاء عنوان المضاف عنه ، كما لا يخفى .

وخالف العلامة رحمه الله فذكر أنه يمكن أن يظهر المضاف مع المحافظة على عنوان المضاف ؛ لأنّه لا ينحصر طريق التطهير في خصوص هذين الأمرين ، بل هناك أمر ثالث وهو : أن يتّصل بما له الاعتصام من كرّ أو مطر ونحوهما ، فمجرّد اتّصاله يكون موجباً لتحقّق تطهيره ، فيكون على هذا مثّله مثل الماء المنتجّس ^(١) ، كما سيأتي . ويکفي لردّ مقالة العلامة رحمه الله أنه لم يقم دليل على قوله ؛ لأنّ ما دلّ من الآيات الشريفة - لو كانت في مقام بيان كيفية التطهير - لا دلالة لها على مطهريّة الماء من الخبر شرعاً ، كما أنّ النصوص لا دلالة لها على ذلك أيضاً .

إن قلت : يمكن التمسّك لقوله بصحيحة داود بن فرقد التي تقدّمت ؛ لدلالتها على مطهريّة الماء مطلقاً ، من دون بين كون ما يظهره متنجّساً أو مضافاً .

قلت : بعد التسليم بكونها دالّة على مطهريّة الماء من الخبر ، فإنّها ليست في مقام البيان من هذه الجهة ، حتّى يمكن التمسّك بها ، حيث أنها ليست بصدق بيان كيفية التطهير .

وبالجملة : إنّ المقتضي لإثبات دعوى العلامة رحمه الله غير موجود ، بل المقتضي الموجود للمطهريّة قاصر عن شمول ما أفاده رحمه الله .

ولا مجال لأن يتعدّى مما ورد في المطهريّة للماء المنتجّس إلى الماء المضاف ؛ لأنّه من المحتمل أنّ هناك خصوصيّة أوجبت ذلك للماء المضاف .

(١) تحرير الأحكام : ١ : ٥٠ . تذكرة الفقهاء : ١ : ٣٣ . منتهى المطلب : ١ : ١٢٧ .

لا يقال : نتمسّك بموئلة عمار التي تقدّمت ؟

قلت : إنّ ما ذكر إنّما يتمّ بناءً على صدق عنوان الغسل ، لما تضمنّته الموئلة ، ومن الواضح أنّ ذلك لا يتصرّر في الماء ، فلا يقال غسل الماء ، فالاحظ .

نعم ، يمكن البناء على تطهير الماء له من باب استهلاكه فيه ، وعندها سوف يسلب عنه عنوان المضاف بعد الاستهلاك ، وطهارته سوف تكون على وفق القاعدة ؛ لأنّه بسلب عنوان الماء عنه يكون طاهراً بعد استهلاكه في الماء المطلق .

قوله ٣ : « وأمّا مطهريّته للماء المتنجّس ، فلعموم التعليل في صحيحه ابن بزيع عن الرضا عليه السلام : ماء ... إلخ ». .

يظهر الماء المتنجّس بمجرد الاتصال بالعاصم ، سواء كان العاصم كرّاً أم كان العاصم مطراً . نعم ، لا يعتبر في تحقّق التطهير فيه أن تحصل الملاقة للعاصم بجميع أجزائه ، ويدلّ على ذلك أمران :

الأول : الإجماع ، فإنّه منعقد على أنّه متى ما لاقى الماء المتنجّس ما ذكرنا يحكم بتحقّق الطهارة فيه .

نعم ، لا يخفى أنّ مثل هكذا إجماع لا يصحّ الاستناد إليه ، لاحتمال المدركيّة فيه على أقلّ تقدير .

الثاني : التمسّك بصحيحه ابن بزيع التي أشار لها المصنّف (دام عزه) في المتن^(١) ؛ وذلك تمسّكاً بالتعليق الوارد في ذيلها ، حيث أنّه عليه صبّ الحكم الوارد فيها على وجود العلة ، وهي كونه له مادة ، فهذا يعني أنّ كلّ ما كان مشتملاً على نفس هذه العلة فإنه يحكم بتحقّق الغرض فيه . وهذا يعني أنّ الماء القليل إذا اتّصل بالكرّ الذي له مادة كان ذلك موجباً لحصول تطهيره .

(١) وسائل الشيعة : ١ : ١٤١ ، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ١٢ .

قوله ٤ : «وأماماً عدم تطهيره للمضاف ، فلم يخالفه - إلا العلامة - لقصور في المقتضي ، فإن التعدي لا ... إلخ .»

قد تقدم الحديث عن هذا الفرع في الفرع الثاني عند الحديث عن البحث الثاني .

قوله ٥ : «وأماماً اعتبار انفصال الغسالة ، فقد يستدلّ له بعدم صدق الغسل إلا بذلك ، فمن صب ... إلخ ».»

قد عرفت فيما تقدم أن هناك جملة من النصوص تضمنت أن الوسيلة لتطهير بعض أفراد المتنجّس بأحد النجاسات غسله بالماء .

لكن هل يعتبر في تحقق الغسل بالماء أن يعمد إلى عصر المغسول بإخراج الماء منه ؛ لأن مفهوم الغسل لا يتحقق إلا بإخراج الغسالة منه بالعصر أو ما يشبه ، كالتممير مثلاً ، أم أنه يتحقق مفهوم الغسل بمجرد إدخال المتنجّس في الماء وإن لم يخرج الماء منه بعصره أو بغمزه ، أو بمجرد صب الماء عليه حتى يتخلله ؟

لا يخفى أن النصوص الواردة عندنا والتي سبقت الإشارة إليها لكونها دليل التطهير ، لا تتضمن الأمر بالعصر وإخراج الغسالة من المغسول .

وقد ذكر المصنف أن مفهوم الغسل لا يصدق إلا من خلال إخراج الغسالة ، بناءً على أن مفهوم الغسل من المفاهيم العرفية التي لم يرد فيها تحديد من الشارع المقدس ، وعندما نرجع للعرف نجد أنهم يعتبرون في تتحقق مفهومه انفصال ماء الغسالة عن المغسول .

هذا ، ولو لم يقبل بما ذكرناه ، فلا ريب في أن الأمر سوف يؤول إلى الشك ، فيشك في أن إخراج الغسالة معتبر في مفهوم الغسل الذي ترتفع به نجاسة المتنجّس ، أم أنه لا يعتبر ذلك ؟

فيتمسّك عندها بالاستصحاب ، حيث أننا نشك في ارتفاع النجاسة بالغسل بالكيفية التي لا تتضمن إخراج الغسالة ، فنستصحب بقاء النجاسة على حالها .

لكن ينبغي التوجّه إلى أنّ هذا الاستصحاب من الاستصحاب الذي يجري في الأحكام الكليّة ، وقد عرفت فيما تقدّم مراراً أنّ هذه من المسائل الخالفيّة ، فإنّ بعض الأعظم عليه السلام لا يرى الجريان ، وكذلك شيخنا التبريزي رحمه الله . والمشهور على الجريان من دون فرق بين الشبهات الحكميّة والموضوّعية .

ثم إنّه لو قيل باعتبار العصر في تحقّق عمليّة التطهير أيضاً ، بحيث لا يحصل مفهوم الغسل إلّا من خلال العصر ، فلا إشكال في اعتبار كل ذلك ؛ لأنّه يكون عندها مقدّمة لتحقّق انفصال الغسالة .

لكن هل يعتبر العصر على نحو الموضوّعية ، أم أنه يأخذ على نحو الطريقية ، بناءً على الوجه الذي ذكرناه في اعتباره من أنه مطلوب لتحقّق انفصال الغسالة ؟ لا ريب أن يكون مأخوذاً على نحو الطريقية وليس الموضوّعية ، فيكتفى عنه بكلّ ما يكون محققاً لذلك ؛ لأنّ المعتبر هو انفصال الغسالة ، فمتى تحقّق ذلك بأيّ نحو من الأنحاء أو أيّ طريقة من الطرق ، كفى ذلك .

قوله ٦: «وَأَمّا أَنْ حُكْمَ الْإِنَاءِ الَّذِي وَلَغَ فِيهِ الْكَلْبُ مَا تَقْدُمُ ، فَلِصَحِيحَةِ الْبَقَابِ عَنْ أَبِي عَبْدٍ... إِلَخٍ» .

إذا تنجست الأواني بولوغ الكلب فيها فيجب -لكي يتحقق تطهيرها- أن تعفر بالتراب مرّة ، وتغسل بالماء بعده مرّتين . فيطرح فيها التراب من غير ماء ، ثم يطرح بعد إزالته الماء . وإن كان يمكن أن يطرح فيها التراب أولاً بدون الماء ، ويدار فيها ، ثم يضاف إليه شيء من الماء ، ثم يزال ، وبعد ذلك يطرح فيها الماء .

وعلى أيّ حال ، في هذه المسألة أقوال متعدّدة ، فالمعروف بين الأصحاب هو ما ذكره المصنّف (حفظه الله) ، وخالف في ذلك المفید عليه السلام في كتابه المقنعة ، فذكر أنّ الإناء يغسل ثلاثة من الولوغ ، الوسطى منهـ بالتراب ، ثم يجفـ ^(١) .

.٦٥) المقنعة :

وقال السيد المرتضى والشيخ عليه السلام : أنه يغسل ثلثاً ، إحداهن بالتراب ^(١) .

وعن ابن الجنيد أنه يغسل سبع مرات ، الأولى منها بالتراب ^(٢) .

أما ما ذكره المصنف تبعاً للمشهور ، فسيتدلّ له بصحيحة البقيّاق المذكورة في المتن ^(٣) ، بناءً على نقل المحقق الحلى عليه السلام في كتابه المعتمر ، وهو اشتتمالها على كلمة «مرتّين» في آخرها ^(٤) .

أما لو نوّقش في ذلك ، فمنع من وجود كلمة «مرتّين» في الرواية ؛ لأنّ كتاب المعتمر ليس مصدرأً من المصادر الحديثية عندنا ، فيحتمل أنّ الزيادة سهو من قلمه الشريف ، أو من قلم النسّاخ .

فإنّه سوف تكون النتيجة هي أيضاً الالتزام بما قاله المشهور ، وذلك تمسّكاً بموثقة عمّار ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : سئل عن الكوز والإماء يكون قدراً كيف يغسل ؟ وكم مرّة يغسل ؟ قال : يُغسل ثلثاً مرات ، يُصبُّ فيه الماء فَيُحرَّكُ فيه ثم يُفرَغُ منه ، ثم يُصبُّ فيه ماء آخر فَيُحرَّكُ فيه ثم يُفرَغُ ذلك الماء ، ثم يُصبُّ فيه ماء آخر فَيُحرَّكُ فيه ثم يُفرَغُ منه ، وقد طهر ^(٥) ؛ إذ أنها مطلقة ، ومقتضى إطلاقها وجوب غسل الإناء ثلاثة مرات ، سواء تنجزت بشيء من النجاسات أو المتنجّسات ، فترفع اليد عن إطلاق صحيحة البقيّاق التي دلت على أنه يغسل بالماء مطلقاً من غير تحديد ، ويقيّد بغسله ثلاثة مرات ؛ لأنّ من بعيد أن يكون الولوغ أضعف من

(١) الانتصار: ٨٦. الناصريات: ١٠٣ ، وفيه : «أولاًهن» بدل «إحداهن». رسائل الشريف المرتضى (جمل العلم والعمل): ٣: ٢٣. الخلاف: ١: ١٧٥ ، مسألة ١٣٠ و: ١٧٧ ، مسألة ١٢٣.

(٢) نقله عن ابن الجنيد في مختلف الشيعة: ١: ٤٩٥ ، ٤٩٧.

(٣) وسائل الشيعة: ٣: ٥١٦ ، الباب ٧٠ من أبواب النجاسات ، الحديث ١.

(٤) المعتمر: ١: ٤٥٨.

(٥) وسائل الشيعة: ٣: ٤٨٦ ، الباب ٥٣ من أبواب النجاسات ، الحديث ١.

غبره في النجاسة ، لكي يكون له حكم يغاير ما هو ثابت لغيره .
 لكن موثقة عمّار لم تتضمن الإشارة إلى لزوم كون الأولى منها بالتراب ، ف فهي مطلقة من هذه الناحية ، فتقيدتها صحيحة البقباق ، من حيث اعتبار أن تكون الأولى بالتراب ، كما أن الموثقة قيّدتها من حيث أنه يعتبر فيه أن يكون الغسل ثلاث مرات .
 وهذا يعني أن كل واحدة منهما تقيد الثانية من ناحية ما .

قوله ٧: «وَأَمّا اخْتِصَاصُ مَا ذُكِرَ بِالْقَلِيلِ، فَلَأَنَّ الْمَوْثَقَةَ - المقيّدة للصحيحة - الدالَّةُ عَلَى اعْتَبَارِ التَّعْدُّدِ... إِلَخْ».

يختص ما ذكر من طريقة تطهير الإناء من ولوغ الكلب بما إذا كان الماء المستعمل في التطهير قليلاً ، فلا يشمل ما إذا كان الماء كثيراً ، وذلك مقتضى ما جاء في موثقة عمّار ، فإنّها مختصّة بالماء القليل ، وليس متعرّضة لمطلق الماء ، سواء كان قليلاً أم كان كثيراً . ويستفاد ذلك من التعبير فيها بالصبّ ، فإنه واضح في الماء القليل ، ولا يتصرّر في الماء الكثير .

نعم ، صحيحة محمد بن مسلم مطلقة ، حيث جاء فيها قال : «سأله عن الكلب يشرب من الإناء؟ قال : «اغسل الإناء»^(١) ، فإنّها مطلقة شاملة لما إذا كان الماء قليلاً ، أو كثيراً . فيقيّد موثق عمّار إطلاقها؛ لأنّ موثق عمّار مختص بالماء القليل ؛ لما عرفت قبل قليل من استفادة ذلك من التعبير فيها بالصبّ .

وهذا يعني رفع اليد عن مضمون صحيحة محمد بن مسلم في الماء القليل ، ويبقى إطلاقها في التطهير منه بالماء الكثير والجاري ، فيكتفى فيه بمجرد الغسل .
 هذا كلّه بناء على أنّ صحيحة محمد في مقام البيان من جميع الجهات ، وأنّها في مقام بيان كيفية التطهير وما يعتبر فيه ، وليس بقصد بيان النجاسة وال الحاجة

(١) وسائل الشيعة : ١ : ٢٢٦ ، الباب ١ من أبواب الأسار ، الحديث ٣ .

للتطهير فقط ، كما هو الظاهر .

هذا ، وقد التزم المصنف (دام علاه) بالاختصاص أيضاً بالماء القليل ، من خلال أنّ صحيحة البقيّاق مطلقة من حيث اعتبار التعدّد للماء القليل وغيره ، لكنّها كما عرفت قد قيّدت بموقّة عمّار ، فاللتقييد الوارد فيها ليس منحصراً في خصوص كيفيّة التطهير ، بل هو شامل أيضاً لما يظهر به ، وهو خصوص الماء القليل ، لكونه موضوع الموقّة .

قوله ٨: «وأماماً وجوب الغسل سبعاً في شرب الخنزير ، فلصححة عليّ بن جعفر عن أخيه عليهما السلام: ... إلخ» .

المشهور بين المتأخررين أنه إذا ولغ الخنزير في إناء ، وجب غسله سبع مرات ، وخالف في ذلك الشيخ رحمه الله في كتابه **الخلاف والمبوسط**^(١) ، فألحقه بالكلب فيجري فيه ما تقدّم في الكلب في كيفيّة التطهير .

ويدلّ على مقالة مشهور المتأخررين صحيحة عليّ بن جعفر المذكورة في المتن^(٢) ، ودلائلها على المدعى واضحة ، كما أنها مطلقة من حيث القلة والكثرة في الماء المستعمل للتطهير ، فلم تفرق بينهما ، وهذا يعني أنه سواء استعمل الماء القليل في التطهير أم استعمل الماء الكثير ، لزمه غسله سبع مرات .

وقد حملها المحقق الحلي رحمه الله على الاستحباب^(٣) ، بسبب إعراض القدماء عنها .

قوله ٩: «وأماماً وجوب الغسل سبعاً بموت الجرذ ، فلم يوثق عمّار السباطي ، عن أبي عبد الله عليهما السلام: ... إلخ» .

(١) **الخلاف**: ١: ١٨٦ ، مسألة ١٤٣ . **المبوسط**: ١: ١٥ .

(٢) **وسائل الشيعة**: ١: ٢٢٥ ، الباب ١ من أبواب الأسار ، الحديث ٢ .

(٣) **تذكرة الفقهاء**: ١: ٨٤ . **مختلف الشيعة**: ١: ٤٩٧ .

المشهور أنه يجب غسل الإناء سبع مرات إذا مات فيه الجرذ ، وهو الكبير من الفأرة البرية ، وقال المحقق الحلي في كتابه الشرائع ، والعلامة بياع في التبصرة و القواعد أنه يجب غسله ثلاث مرات ، وإن كان الأفضل غسله سبع مرات^(١).

ويدل على المشهور موثقة عمار المذكورة في المتن^(٢) .

ويدل على القول الثاني موثقة عمار ، عن الصادق ع ، أنه سئل عن الكوز أو الإناء يكون قدرًا ، كيف يغسل ، وكم مرة؟ قال ع : «يُغسل ثَلَاثَ مَرَاتٍ ، يُصْبَ فِيهِ الْمَاءُ فَيُحَرِّكُ فِيهِ ثُمَّ يُفْرَغُ مِنْهُ»^(٣) .

ولا يخفى أن الموثق الثاني مطلق^(٤) ، فإنه لم يحدد الموجود فيه بكونه جرذاً - مثلاً - أو شيئاً آخر ، فيمكن تقييده بموقعة الآخر ، وبالتالي يحكم بكون المعتبر هو سبع مرات .

لكن يمكن القول بأن الموثقين مثبتان ، وبالتالي يحمل الموثق المقيد بالسبعين على الاستحباب ، فتأمل .

وعلى أي حال ، فبناءً على ما ذكره المصنف ، يحكم بأنه لا فرق في عملية التطهير بين كون الماء قليلاً وبين كونه كثيراً ، وذلك تمسكاً بمقتضى إطلاق الموثق المتقدم ، وهو ما ذكره في المتن .

(١) المعتبر: ١: ٤٦١. شرائع الإسلام: ١: ٤٥. تبصرة المتعلمين: ٣٥. قواعد الأحكام: ١: ١٩٧.

(٢) وسائل الشيعة: ٣: ٤٩٦ ، الباب ٥٣ من أبواب النجاسات ، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة: ٣: ٤٩٦ ، الباب ٥٣ من أبواب النجاسات ، الحديث ١.

(٤) لا يذهب عليك أنهما رواية واحدة على الظاهر كان صدرها متضمناً للحديث عن الغسل ثلاث مرات ، وذيلها يتحدث عن الغسل سبع مرات . ويحتمل أنهما نصان جمعهما صاحب الوسائل في نص واحد ، ويساعد على هذا قوله في ذيل الحديث: وقال... إلخ» .

قوله ١٠: «وأماماً وجوب التطهير ثلاثة بالماء القليل في غير ذلك ، فلم يوثق عمّار السباطي المتقدم ... إلخ ».

وقد اختلف بين أصحابنا في كيفية تطهير الإناء المتنجّس بواحد من النجاسات غير ما ذكر ، على ثلاثة أقوال :

الأول : وهو البناء على وجوب تطهيره ثلاثة مرات بالماء القليل ، وهو قول الشيخ عليه السلام في الخلاف ، وابن الجنيد ، والشهيد في الذكرى ، والمحقق الثاني في جامع المقاصد ^(١) .

الثاني : أنه يكتفى فيه الغسل بالماء مرتين ، وقال به الشهيد في الألفية واللمعة ^(٢) .

الثالث : أنه يعتبر في تطهيره غسله بالماء القليل مرتة واحدة ، والأفضل غسله ثلاثة مرات .

هذا ، وقد أدعى المحقق الحائلي الإجماع على القول الثالث .

واستدلّ للقول الأول بموقف عمّار المذكور في المتن ^(٣) .

وقد يناقش في صدورها بداعي الإرسال للتعبير فيها بـ: «سئل» المشعر أن السائل شخص آخر غير الراوي ، ولم يذكره الراوي ، فتكون الرواية مرسلة . وقد تعرّضنا للحديث عن ذلك في ما تقدّم ، فراجع .

والظاهر أنّ منشأ القول الثالث ليس الإجماع فقط ، بل البناء على عدم العمل بالخبر المؤتّق ، بل يتشرط أن يكون الراوي عادلاً ، وبالتالي يسقط الخبر عن الحجّية ، فعندها يرجع لمطلقات الأخبار الدالة على كفاية الغسل ولو مرتة واحدة .

(١) الخلاف: ١: ١٨٣ . ذكرى الشيعة: ١: ١٢٧ . جامع المقاصد: ١: ١٩٢ .

(٢) الألفية: ٤٩ . اللمعة الدمشقية: ١٦ .

(٣) وسائل الشيعة: ٣: ٤٩٦ ، الباب ٥٣ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

ومع الشك في اعتبار الزائد يرجع إلى أصلية البراءة ، فتقتضي بعدم اعتبار الزيادة . على أنه يمكن أيضاً أن يكون مستندهم مرسيل المبسوط : وقد روی غسلة واحدة^(١) ، وربما ادعى أنه مجبور بعمل الأصحاب .

لكن هذه الدعوى عهدها على مدعىها ، كما هو واضح بأدئني تأمل .

وبالجملة : يصعب رفع اليد عن موئق السباباطي والالتزام بخلافه ، فلاحظ .

ثم إن الالتزام بالموئق يقتضي باختصاص الحكم حينئذ بما إذا كان الماء قليلاً لا مطلقاً ؛ وذلك لأن موضوعه هو الماء القليل ، وبالبيان الذي تقدم ذكره من أن الصب ظاهر في القلة ، فيختص الحكم به حينئذ .

قوله ١١ : «وَأَمّا الْاكْتِفَاءُ بِالْمَرْءَةِ فِي الْغَسْلِ بِالكَثِيرِ ، فَلَا إِطْلَاقٌ دَلِيلٌ مَطْهَرِيَّةِ الْغَسْلِ الْمُتَمَثِّلُ فِي ... إِلَخٍ» .

كان ما تقدم بالنسبة للتطهير بالماء القليل ، أمّا تطهير الإناء المستنجس بإحدى النجاسات غير ما ذكر إذا كان الماء كثيراً ، فيكتفى فيه بغسله بالماء مرّة واحدة ، وذلك تمسكاً بإطلاق دليل مطهريّة الغسل المتمثل في موئق عمّار نفسه^(٢) ؛ إذ ورد في بعض فقراته ما يشير إلى الإطلاق ، فلاحظ قوله عليه^{عليه} : «وَيَغْسِلُ كُلَّ مَا أَصَابَهُ ذَلِكَ الْمَاءُ» ، فإنه لم يقيّد بما إذا كان الماء قليلاً أو كثيراً .

نعم ، بمقتضى موئقته السابقة في الفرع المتقدم ، والتي تضمنّت التطهير بالماء ثلاثة ، قد عرفت بقرينة التعبير فيها بالصب أنّ الحديث كان عن الماء القليل ، فيكون ذلك موجباً للتقييد بالإطلاق المذكور ، وعليه يبني على أنّ التطهير بالماء القليل يكون ثالث مرّات ، أمّا لو كان التطهير بالماء الكثير كفى في ذلك مرّة واحدة .

(١) المبسوط : ١ : ١٤ .

(٢) وسائل الشيعة : ١ : ١٤٢ ، الباب ٤ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ١ .

قوله ١٢ : «وأماماً استثناء أواني الخمر، فلا إطلاق موثقة عمّار المتقدمة: وقال: في قدح أو إناء يشرب ... إلخ» .

اختلاف أصحابنا في كيفية تطهير الإناء المتنجّس بالخمر على ثلاثة أقوال :

الأول : أنه يغسل ثلاث مرات ، وقد اختاره المصنف (دام علاه) .

الثاني : أنه يكتفى في تطهيره بغسله مرّة واحدة ، قاله المحقق الحلبي في المعتبر ، والعلامة في جملة من كتبه^(١) .

الثالث : أنه يغسل سبع مرات ، وهو قول المفيد والشيخ في الجمل ، والشهيد والمتحقق^(٢) .

استدلّ للقول الأول بموثقة عمّار التي ذكرها المصنف في المتن^(٣) ، فإنّ قوله عليه السلام : «لَا يُجزِيهِ ، حَتَّى يَدْلُكَهُ بِيَدِهِ ، وَيَغْسِلَهُ ثَلَاثَ مَرَاتٍ» واضح في اعتبار العدد المذكور في حصول التطهير .

أمّا القول الثاني ، فقد استدلّ له بإطلاق ما تضمنه الأمر بالغسل للمتنجّس بسائر النجاسات غير ما استثنى ، كما في موثق عمّار المتقدّم .

لكن لا يخفى أنّ هذا الإطلاق قابل للتقييد بموثق عمّار المذكور في المتن دليلاً للقول الأول ، وعليه لا يمكن العمل على وفق مقتضى الإطلاق .

قوله ١٣ : «وأماماً وجوب غسل البدن عند تنجّسه بالبول مرّتين في القليل ، وواحدة في الكثير ... إلخ» .

(١) المعتبر : ١: ٤٦٧. إرشاد الأذهان : ١: ٢٤٠. تذكرة الفقهاء : ١: ٨٤.

(٢) المقنعة : ٧٣. الجمل والعقود (الرسائل العشر) : ١٧١. البيان - الطبعة القدّيمة - : ٤٠.
الرسائل التسع (المقصود من الجمل والعقود) : ٣٣٩.

(٣) وسائل الشيعة : ٣: ٤٩٤ ، الباب ٥١ من أبواب النجاسات ، الحديث ١.

إذا تنجس البدن بالبول ، فالمشهور بين الأصحاب أنه يعتبر في تطهيره غسله بالماء القليل مرتين ، وخالف في ذلك الشيخ رحمه الله في كتابه **المبسوط** ، والعلامة في **المنتهى** ، والشهيد في **البيان** ، فقالوا بالاكتفاء بمرة واحدة ، سواء كان ذلك في التوب أم في البدن^(١).

وقال صاحبا **المعالم والمدارك** بأنّه يكتفى بمرة واحدة إذا كان ذلك في البدن^(٢).

أمّا القول بكفاية المرة الواحدة فلا دليل عليه ، إلّا ما دلّ على كفاية الغسل مرة واحدة فيما أصابه البول ، من دون تقييد له بالمرتين .

لكن يجاب عنها بأنّ هذه النصوص ليست في مقام البيان من هذه الناحية ، وهي كفاية الغسل مرة واحدة وعدمها ، بل هي في مقام البيان من حيث أصل وجوب الغسل .

وعلى فرض أنّها في مقام البيان من هذه الجهة فهي مطلقة ، يمكن تقييدها بما دلّ على اعتبار المرتين ، فلاحظ .

وأمّا تفصيل صاحبي **المعالم والمدارك** فهو مبني على مدركيهما في الحجّيّة ؛ إذ أنّهما يعتبران خبر العدل ، فلا يكفي خبر الثقة ، وبالتالي هما يقرران ضعف هذه النصوص الموجودة .

وقد أورد عليهما في **الحدائق** بأنّ ما دلّ على اعتبار التعّد في الجسد عدّة نصوص بينها ما هو الصحيح على مسلكيهما ، كصحيح أو حسنة أبي إسحاق النحوي المذكورة في المتن^(٣) ، وهي نصّ واضح في اعتبار التعّد في تطهير البدن ،

(١) **المبسوط** : ١ : ٣٦ . **منتهى المطلب** : ٣ : ٢٦٨ ، **البيان** - الطبعة القديمة - : ٤١ .

(٢) نقله عن صاحب **المعالم** في كتاب **الطهارة للسيد الخوئي** : ٣ : ٣١ . **مدارك الأحكام** :

. ٣٣٧ : ٢

(٣) **وسائل الشيعة** : ٣ : ٤٩٥ ، الباب ١ من أبواب النجاسات ، الحديث ٣ .

وأنه مرّتان .

وبالجملة: الصحيح ما أفاده المصنف (دام علاه) من اعتبار التعدد في الغسل بالنسبة للبدن .

ولا يخفى أنَّ التعبير بالصبِّ إنما يتصرَّر في الماء القليل دون الماء الكثير ، وعليه يبقى التطهير بالماء الكثير مشمولاً لإطلاق دليل مطهريَّة الغسل من دون حاجة إلى التعدد .

وكذا أيضاً لو كان المتنجَّس به عينُ أخرى غير البول ، وإن كان الماء المطهَّر به قليلاً ، إلَّا أنه لا يعتبر فيه التعدد في عمليَّة التطهير .

قوله ١٤ : «**وأمّا حكم الثياب ، فيدلّ عليه صحيح محمد بن مسلم : سألت أبا عبد الله عائلاً عن الثوب ... إلخ**» .

إذا كان المتنجَّس هو الثوب ، وأراد تطهيره بالماء القليل ، فإنَّه يغسل مرتَّتين من البول ، أمَّا لو كان تطهيره بالماء الكثير فيكتفى في ذلك بغسله مرة واحدة ، ويدلُّ على ذلك صحيحة محمد بن مسلم المذكورة في المتن^(١) ، فإنَّ المستفاد منها أنَّه يغسل في الماء الجاري مرة واحدة ، أمَّا في غيره فيحتاج إلى التعدد ، كما أنَّها تختصُّ بما إذا كان الثوب متنجَّساً بالبول لا مطلق الأعيان النجسة .

وبعبارة أخرى: إنَّ استفاده دلالتها من خلال قوله عائلاً : «**اغسله في المركَنِ مرتَّين**» ؛ إذ أنه يدلُّ على لزوم التعدد في غسل المتنجَّس بالبول بالماء القليل ، ويستفاد من المفهوم أنَّه لا يعتبر التعدد لو غسل بماء معتصم ، سواء كان الماء كثيراً أم كان الماء جارياً .

لا يقال: إنَّ ذكره عائلاً للماء الجاري دون الكثير يكشف عن وجود خصوصيَّة

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٣٩٧ ، الباب ٢ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

للجاري فلا يتعدى منه إلى غيره؟

فإنّه يقال : بأنّ الظاهر أنّ منشأ ذكره للجاري دون الكثير مردّه إلى قلة وجود الماء الكثير في تلك الأزمنة ، وهذا يعني أنه لا خصوصية للماء الجاري ، بل الحكم منصب على ما كان من المياه معتصماً .

قوله ١٥ : «وَأَمّا لزوم المرتّين لدى المشهور في القليل في بقية الأجسام إذا تنجّست بالبول ... إلخ ». .

إذا تنجس غير الثوب والبدن ، فكيف يكون تطهيره ، بمعنى هل يعتبر فيه التعدد في الغسل كما يعتبر ذلك في الثوب والبدن أم لا ؟

لا ريب في أنّ الأخبار الآمرة بالتعدد قد وردت في خصوص الثوب والبدن ، وبالتالي يصعب التعدّي عنهما إلى غيرهما من الأشياء الملائقة للبول إلا من خلال إلغاء الخصوصية للثوب والبدن ، وهذا مما يصعب الالتزام به ؛ لأنّه لا يوجد لنا جزم بعدم خصوصيتي الثوب والبدن في وجوب التعدد ؛ إذ يحتمل قويّاً أنّ الشارع أراد من خلال اعتبار التعدد فيهما المحافظة على المرتبة الشديدة من الطهارة .

ومع عدم إلغاء الخصوصية لهما ، والتعدّي عنهما إلى غيرهما ، يكون مقتضى القاعدة كفاية المرة الواحدة في التطهير .

قوله ١٦ : «وَأَمّا كفاية المرة في التنجس بغير البول ، فالإطلاق دليل مطهريّة الغسل بعد عدم ... إلخ ». .

إذا تنجس شيء بنجاسة غير البول من الأعيان النجسة ، فلا يعتبر في تطهيرها بالماء تعدد الغسل ، بل يكتفى فيها بالغسل مرة واحدة ، وذلك تمسّكاً بإطلاقات النصوص التي أمرت بالغسل من المنى والكافر والكلب ، وغير ذلك من النجاسات الواردة مرة واحدة ، فإنّ هذه النصوص ترشد إلى أمرتين :

أولهما : نجاسة ذلك الشيء .

ثانيهما: أن الغسل بالماء مطهر له.

هذا، ومقتضى إطلاق الأمر به هو كفاية الغسل مرة واحدة؛ لأن مقتضى كونها في مقام البيان يستوجب الإشارة لكل ما هو معتبر في تحقق الغرض، فلو كان التعدد في الغسل معتبراً أُشير إليه، وعدم اشتتماله على ذكر التعدد يعني عدم إرادته، فيثبت الإطلاق.

قوله ١٧: «وَمَا الْحُكْمُ بِكُفَافِيَّةِ إصَابَةِ مَاءِ الْمَطَرِ بِلَا حَاجَةٍ إِلَى عَصْرٍ أَوْ تَعْدُدٍ، فَمَسْهُورٌ لَمْ تَعْرِفْ فِيهِ... إِلَخْ». .

لا يعتبر في مطهريّة ماء المطر للمتنجّس وإن كان مما يعتبر فيه العصر كالثوب - مثلاً - العصر بفصل الغسالة من المغسول، كما لا يعتبر في حصول الطهارة به التعدد في الغسل به وإن كان مما يعتبر في تطهيره التعدد، كالأوانى التي استعمل فيها الخمر، وما ذكر موضع اتفاق بين الأعلام فلم ينسب فيه خلاف لأحد القدماء^(١)، ويدلّ على ذلك مرسلة الكاهلي المذكورة في المتن^(٢)، ودلالتها على المدعى تامة، فإنّ مقتضى إطلاقها عدم اعتبار العصر وعدم اعتبار التعدد في حصول التطهير.

وضعفها السندي الناجم من الإرسال مجبور بعمل المشهور، بناء على تمامية كبرى الجبر بعملهم.

نعم، قد يناقش في ثبوت الصغرى؛ إذ من المحتمل استناد المشهور إلى اطلاقات أدلة مطهريّة الماء المعتصم، واعتصامه ما لم يتغير، كما في قوله مثلاً:

(١) لعل تنصيص المصنف على نفي وجود خلاف بين القدماء لغاية الاستفادة من ذلك في ما سيذكره من جبر مرسلة الكاهلي بعمل المشهور؛ لأنّه يعتبر في حصول الجبر عمل مشهور القدماء، وليس مطلق المشهور، كما لا يخفى.

(٢) وسائل الشيعة: ١: ١٤٦، الباب ٦ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥.

«كُلَّمَا غَلَبَ الْمَاءُ عَلَى رِيحِ الْجِيفَةِ فَتَوَضَّأَ مِنَ الْمَاءِ، وَإِشْرَبْ، فَإِذَا تَغَيَّرَ الْمَاءُ وَتَغَيَّرَ الطَّعْمُ فَلَا تَوَضَّأُ مِنْهُ، وَلَا تَشَرَّبْ»^(١)، مضافاً إلى استنادهم للمرتكز في الأذهان من أن اعتبار العصر والتعدد في الغسل مختص بالماء المنفعل دون الماء المعتصم^(٢).

وعليه فلن يحرز استناد المشهور للمرسل ، فلا يتحقق الجبر ؛ لأنّه لا يكفي في حصوله مجرد موافقة مضمونه لفتوى المشهور ، كما عليه السيد البروجردي رحمه الله ، بل لا بدّ من احراز الاستناد والعمل به بانحصر الدليل فيه .

ثم إنّه بعد البناء على تمامية مرسل الكاهلي على المدعى بالتسليم بحصول الجبر فيه ، قد يشكل بمعارضته بالنصوص الدالة على اعتبار التعدد في عملية التطهير ، والسبة بينهما هي العموم من وجه ؛ لأنّ المرسلة تدل على مجرد كفاية الإصابة ، وعدم اعتبار التعدد وإن كان الشيء المراد تطهيره يعتبر فيه التعدد في الغسل ، وما دلّ على التعدد يفيد اعتباره مطلقاً وإن كان الماء المستعمل في التطهير هو ماء المطر . فتكون النسبة بينهما هي العموم من وجه ، وهذا يقتضي استقرار المعارضة ، فإنما أن يرجح أحدهما على الآخر ، وإلا كان مقتضى القاعدة هو البناء على التساقط .

ويجاب عن ذلك : بأنّ ما ذكر من العمل على وفق القاعدة الأوليّة بتساقط المعارضين من وجه تامّ حال عدم وجود ما يرجح أحدهما على الآخر ، ومعه لا موجب للتساقط والمرجح في المقام موجود ؛ ذلك أنه في كلّ مورد كان تقديم أحد المعارضين يوجب إلغاء خصوصيّة الآخر ، بخلاف تقديم الثاني ، كانت القاعدة تقتضي بتقديم الثاني ومقامنا من هذا القبيل فإنّ تقديم ما دلّ على اعتبار التعدد يوجب إلغاء خصوصيّة ماء المطر فلا يكون له امتياز على غيره ، بخلاف

(١) وسائل الشيعة : ١ : ١٣٧ ، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ١.

(٢) مهذب الأحكام : ١ : ٢٠٨ و ٢٠٩ .

تقديم ماء المطر ، فإنه لا يوجب إلغاء اعتبار التعدد ، فإنه سوف يكون معتبراً في غير ماء المطر ، كما لا يخفى .

وبعبارة أخرى: إنّ مقتضى تقييد مطهريّة ماء المطر باعتبار العصر والتعدد في الغسل به ، إلغاء خصوصيّته ومساواته بالماء القليل ، وهو خلاف الظاهر من الأدلة من ثبوت خصوصيّة له في مقابل الماء القليل . ويساعد على ذلك كون السؤال في بعض نصوص المطر عمّا يعتبر في تطهيره التعدد كالبول ، وقد كان جوابه عليهما بعدم اعتبار ذلك ، فلاحظ ما جاء في معتبرة هشام بن سالم ، أنّه سُأله أبا عبد الله عليهما عن السطح يبال عليه ، فتصيبه السماء ، فيكيف فيصيب الثوب ؟ فقال : لَا بِأَسْبَابِهِ مَا أَصَابَهُ مِنَ الْمَاءِ أَكْثُرُ مِنْهُ^(١) ، وغيره من النصوص^(٢) .

قوله ١٨ : «وَأَمّا ماء الغسالة ، ففيه مشكلة صارت منشأً لتعدد الأقوال فيه ، وحاصل المشكلة : ... إلخ ». .

اتفق الأعلام على عدم جواز استعمال الماء القليل المستعمل في تطهير النجاسة غير البول في رفع الحدث الأصغر أو الأكبر ، ووقع الخلاف بينهم في طهارة على أقوال :

الأول: البناء على نجاسته مطلقاً .

الثاني: القول بطهارته مطلقاً .

الثالث: التفصيل بين الغسلة التي يتعقبها طهارة المحل فيكون طاهراً ، سواء أكانت مزيلة لعين النجاسة أم لا ، وبين ما لا يتعقبها طهارة المحل فيكون نجساً .

(١) وسائل الشيعة : ١ : ١٤٤ ، الباب ٦ من أبواب الماء المطلقة ، الحديث ١.

(٢) لاحظ خبر علي بن جعفر ، وهو الحديث ٣ من الباب السابق ، واعتبر هشام بن الحكم الحديث ٤ ، ومرسل الصدوق الجزمي الحديث ٧ .

ومنشأ تعدد الأقوال يعود لوجود مشكلة في المقام ، مفادها: إن الماء القليل عند غسل الثوب المنتجس به لا يخلو عن احتمالات ثلاثة : أحدها: أن يتلزم ببقائه على الطهارة حتى بعد ملاقاته للنجاسة ، وهذا خلاف قاعدة أن الماء القليل يتنجس بمجرد ملاقاته للنجاسة .

ثانيها: أن يتلزم بنجاسته بمجرد إصابته للثوب المنتجس ، وهذا بعيد ؛ لأنّه يلزم أن يكون المنتجس مطهراً ، مع أنّ فاقد الشيء لا يعطيه .

ثالثها: الالتزام ببقائه على الطهارة ، وإنما يتنجس بعد انفصاله عن الثوب وهو بعيد أيضاً ؛ لأنّه كيف نتصور أن الماء الظاهر يتنجس بالانفصال ، والمفترض أن الانفصال ليس سبباً موجباً للتنجس .

ولوجود هذه المحتملات الثلاثة نشأ الأقوال المتقدمة وغيرها ، من القول بالطهارة مطلقاً والنجاسة مطلقاً ، والتفصيل بين الغسلة المزيلة للنجاسة وغيرها ، ليحكم بالنجاسة في الأولى والطهارة في الثانية ، وقيل أن الطهارة في ماء الغسالة تختص بالماء المستعمل بعد حصول طهارة المحل لا قبله فيحكم فيه بالنجاسة .

ويستدلّ على القول بالطهارة مطلقاً بعد الدليل على نجاسة مطلق الملاقة لتشمل الملاقة الحاصلة بالغسل ؛ وذلك لأنّه إذا كان دليلاً لتنجيس الماء القليل هو مفهوم قوله علیہ السلام: «إِذَا كَانَ الْمَاءُ قَدْرَ كُرْ لَمْ يَنْجِسْهُ شَيْءٌ»^(١) ليفيد أنّه لو كان أقلّ من كرّ فينجسه كلّ شيء ، وهو مطلق فيدلّ على أنّ مجرد الملاقة توجب حصول التنجيس للملاقي ، ليثبت المطلوب ، فإنه تمنع دلالته على المقام ؛ لأنّ المنطوق في القضية المذكورة في النص سالبة كليّة ، ونقضها هو الموجبة الجزئية ، وعليه يكون الثابت بالمفهوم هو الموجب الجزئيّ ، وليس لهذه الموجبة الجزئية عموماً أفرادياً ولا اطلاقاً أحوالياً ، وهذا يعني عدم دلالته على انفعال الماء القليل

(١) وسائل الشيعة: ١: ١٥٨ ، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ١ و ٢ .

بملاقة كل واحد من النجاسات ، وهذا يقضي بعدم تمامية دليل النجاسة . وتحقيق الحال أوسع من ذلك يحتاج إلى مستوى أعلى من البحث .

٢ - الأرض

قوله ١: «أَمّا كون الأرض مطهّرة لباطن القدم ومثل الحذاء ، فلم ينقل فيه خلاف إلّا عن الخلاف ... إلخ» .

اختلت تعبيرات الأعلام في تسمية هذا المطهّر ، ففي بعضها ورد التعبير بالتراب ، كما في : المقنعة والشرائع والتحرير^(١) . إلّا أنّ الأكثر على التعبير بالأرض .

ولا يبعد أن يكون مقصود القائلين بالتراب ، هو الأرض وليس شيئاً آخر ، لشيوخ هذا التعبير عنها .

وكيفما كان ، فلا خلاف بين الأعلام في أنّ الأرض مطهّرة لباطن القدم بالمشي عليها ، أو المسح بها ، بحيث تزول عين النجاسة ، كما أنها تظهر كلّ ما يتّخذ لوقاية القدم ، كالنعل مثلاً . إلّا من الشيخ عليه السلام ، فقد ذكر أنه لو أصابت الخفّ نجاسة ودلكه في الأرض حتّى زالت ، جازت الصلاة فيه^(٢) ، ليس لأنّ الأرض قد طهرت ، وإنّما لأنّ الخفّ مما لا تتمّ الصلاة فيه ، وما لا تتمّ فيه الصلاة يعفى عن وجود النجاسة فيه .

والحاصل: إنّ جواز الصلاة في الخفّ المتنجّس بعد دلكه في الأرض ؛ لأنّه مما لا تتمّ الصلاة فيه .

ويدلّ على مختار المشهور ما رواه الحلبي والمذكور في المتن^(٣) ، وهي مطلقة

(١) المقنعة: ٧٢ . شرائع الإسلام: ١: ٤٤ . تحرير الأحكام: ١: ١٦٣ .

(٢) الخلاف: ١: ٢١٧ .

(٣) وسائل الشيعة: ٣: ٤٥٨ ، الباب ٣٢ من أبواب النجاسات ، الحديث ٤ .

شاملة لتطهير القدم مباشرةً بالمشي عليها ، كما تشمل التطهير لكلّ ما يتّخذ لوقاية الرجل من الحذاء أو القبقاب أو الخفّ .

ويعتبر في تماميّة دلالتها ملاحظة نفي البأس الذي أشار إليه عائلاً ، ليكون مفاد الرواية مطهريّة الأرض للقدم وتوابعها ، وليس النظر فيها ببيان عدم المنجسية للمسجد .

وبعبارة أخرى: في دلالة الرواية احتمالان :

الأول: أن يكون النظر فيها بيان عدم المنجسية للمسجد ، ولا نظر فيها لبيان مطهريّة الأرض للقدم وتوابعها .

الثاني: أن تكون دالة على مطهريّة الأرض للقدم وتوابعها ، وإن دلت على عدم المنجسية للمسجد .

ولا يتمّ الثاني منهم ، إلّا بملاحظة التعليل الوارد في ذيل الخبر ، وضمّه إلى نفي البأس الصادر منه عائلاً .

وقد ذكر المصطفى أنّ سندها صحيح^(١) للبناء على وثاقة محمد بن إسماعيل ، وقد عرفت فيما تقدّم أنّ محمداً هذا مردّ بين اثنين ، بين النيشابوري والبرمكي ، وقد اختار بعض الأعاظم رحمه الله أنه النيشابوري ، وقد استند القائلون لكونه النيسابوري البندقي ، من خلال البناء على اتحاد محمد بن إسماعيل الذي يروي عنه الكشي مع محمد بن إسماعيل الذي يروي عنه الكليني ، فإنّ الكشي قد أورد في كتابه عدّة روايات عن محمد بن إسماعيل ، وهو وإن لم يصرّح في بعضها بكونه النيسابوري ، إلّا أنه صرّح بذلك في موضعين :

الأول: في ترجمة أبي يحيى الجرجاني ، قال: ... ذكر محمد بن إسماعيل

(١) الصحيح أن يعبر عنها بالموئلة ، ولا يوصف سندها بالصحيح حتّى لو بني على وثاقة محمد بن إسماعيل ، لوجود إسحاق بن عمار .

بنيسابور ، أَنَّهُ هِجْمٌ عَلَيْهِ مُحَمَّدٌ بْنُ طَاهِرٍ ، فَأَمَرَ بِقْطَعِ لِسَانِهِ وَيَدِهِ وَرِجْلِهِ^(١) .

الثاني: في ترجمة الفضل بن شاذان ، قال : «إِنَّهُ ذَكَرَ أَبَا الْحَسْنِ مُحَمَّدَ بْنَ إِسْمَاعِيلَ الْبَنْدَقِيَّ النِّيسَابُوريَّ ، أَنَّ الْفَضْلَ بْنَ شَادَانَ نَفَاهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ طَاهِرٍ عَنْ نِيسَابُورِ بَعْدَ أَنْ دَعَا بِهِ وَاسْتَعْلَمَ كِتَابَهُ»^(٢) .

ولمَّا كَانَ الْعَلَمَانُ الْكَلِينِيُّ وَالْكَشِّيُّ حَلَّهُمَا مُتَقَارِبِيْنَ مِنْ حِيثِ الزَّمَانِ وَالْطَّبَقَةِ ،
بَلْ قِيلَ بِمُعَاصرَتِهِمَا كَمَا صَرَّحَ بِذَلِكَ الشِّيخُ الْبَهَائِيُّ^(٣) ، وَيَشَهَدُ لَهُ رِوَايَةُ
النِّجَاشِيِّ عَنْهُمَا بِوَاسْطَتِيْنَ ، فَتَكُونُ النَّتِيْجَةُ أَنَّ مَنْ يَرَوِيَ عَنْهُ الْكَشِّيَّ^(٤) هُوَ الَّذِي
يَرَوِيَ عَنْهُ الْكَلِينِيَّ^(٤) .

وَتَوَقَّفُ تَامَّيَّةُ هَذَا التَّقْرِيبِ عَلَى إِحْرَازِ أَمْرَيْنِ :

الأَوَّلُ: مُعَاصرَةُ الْكَشِّيَّ^(٤) إِلَى مُحَمَّدٍ بْنَ إِسْمَاعِيلَ النِّيسَابُوريَّ ، وَعَدْمُ وُجُودِ
وَاسْطَةِ بَيْنِهِمَا فِي الرِّوَايَةِ .

الثَّانِي: أَنْ يَكُونَ مَنْ يَرَوِيَ عَنْهُ الْكَشِّيَّ دَائِمًاً بِعِنْوَانِ مُحَمَّدٍ بْنَ إِسْمَاعِيلَ هُوَ
النِّيسَابُوريُّ .

وَقَدْ جَعَلَ الدَّلِيلَ عَلَى الأَوَّلِ حَكَايَةً قَوْلَهُ فِي تَرْجِمَتِي الْجَرجَانِيِّ وَالْفَضْلِ بْنِ
شَادَانَ ؛ إِذْ فَهَمُوا الْقَائِلُونَ بِهَذَا الرَّأْيِ مُعَاصرَتِهِ لَهُ .

وَأَمَّا دَلِيلُ الثَّانِي فَجَعَلَ تَامَّيَّةَ دَلِيلَ الأَوَّلِ ، بِمَعْنَى أَنَّهُ بَعْدَ الفَرَاغِ عَنْ إِحْرَازِ
الْمُعَاصرَةِ ، فَإِنَّهُ يَكُونُ الَّذِي يَعْتَمِدُ عَلَيْهِ دَائِمًاً فِي الرِّوَايَةِ .

وَلِمَنْعِ أَوَّلِ الدَّلِيلِيْنِ مَجَالٌ ، فَإِنَّ الْعَبَارَتِيْنِ الْمُحْكَيَيْنِ عَنْهُ لَا ظَهُورٌ لَهُمَا فِي

(١) رجال الكشي (اختيار معرفة الرجال) : ٢: ٨١٣ ، الرقم ١٠١٦ .

(٢) المصدر المتقدم : ٨١٨ ، الرقم ١٠٢٤ .

(٣) مشرق الشمسين : ٧٧ .

(٤) معجم رجال الحديث : ١٦: ٩٦ .

حصول المعاصرة والنقل عنه مباشرة ، بل المستفاد منهمما أنه ينقل ما وصل إليه ، وهو أعمّ من كونه قد وصله مباشرة ، أو وصله بنقل ناقل ، فقد قال في ترجمة الجرجاني : « وذكر محمد بن إسماعيل النيسابوري أنه هجم عليه محمد بن طاهر...^(١) ، وليس في هذا التعبير ما يكشف عن معاصرة ونقل منه مباشرة ، بل كون النقل والحكاية أعمّ من الواسطة والمعاصرة واضح جدًا .

ومثل ذلك يجري في ما ذكره في ترجمة الفضل بن شاذان ، وقد تقدم نقله ، فإنّ أقصى ما يستفاد منه نقله لموقف قد جرى للفضل بن شاذان مع الوالي ، وليس واضحًا أنه ينقل عن راوي الحادثة وهو النيسابوري مباشرة ، بل هو أعمّ كما لا يخفى .

ولو رفعنا اليد عن عدم ظهور العبارتين في معاصرة الكشّي له ، فإنّ هناك مانعاً يمنع من القبول بالأمر الأول ، وهو عدم إحراز رواية النيسابوري عن الفضل ، فإنه كيما يكون المقصود به في كلام الكليني هو النيسابوري يلزم أن يحرز روایته عن الفضل ، وهذا يستوجب أن يكون من يحكي عنه الكشّي هو الراوي عن الفضل حتى يحرز الاتّحاد ، وقد جعلوا طريق إحراز ذلك ظهور عبارة الكشّي في ترجمة الفضل ، في أنّ النيسابوري يروي عنه ، وليس في العبارة المذكورة ما يشير إلى ذلك من قريب أو بعيد .

نعم ، لعلّ القائلين بذلك اعتمدوا على مقدمة مطوية ، لم يصرّح بها في كلماتهم ، وهي اتّحاد الشخصين بلدًا ، فإنّ الفضل نيسابوري والبندقى كذلك ، فتكون إمكانية الرواية عنه والتلمذ على يديه وارداً ومتصوراً .

وهذا وإن لم يوجد ما يمنع عنه ، إلا أنه لا يكفي لقبوله مجرد وجود الإمكان ، فإنّ البحث الرجالية تعتمد على الواقع والتحقق ، فتدبر .

(١) رجال الكشّي (اختيار معرفة الرجال) : ٢ : ٨١٣ ، الرقم ١٠١٦ .

وأمّا الأمر الثاني ، فإنّ المتتبّع لرجال الكشّي لا يجد له كثرة روایة عنه بالنحو الذي يريد أصحاب هذا القول تصویره ؛ إذ الظاهر أنّ مرویاته من القلّة ، بحيث لا تتجاوز أربع روایات أو قریب من ذلك .

وقرّب بعض الأساتذة (حفظه الله) أنّ النيسابوري من خلال أمرين :

الأول : إنّ النيسابوري من الشخصيات المعروفة ، ويدلّ على ذلك قريتان :

الأولى : وروده في رجال الكشّي ، فقد ذكره في ترجمة الفضل بن شاذان ، كما ذكره في ترجمة أبي يحيى الجرجاني ، وكذا في ترجمة سلمان الفارسي ، وعليّ بن أبي حمزة الشمالي ، وهو وإن لم يصرّح به في الآخرين ، إلّا أنّه يعرف مما ذكره في ترجمة الفضل والجرجاني ^(١) .

الثانية : لقد ذكره الشيخ عليه السلام في رجاله فيمن لم يرو عن الأئمة الأطهار عليهم السلام ^(٢) .

لا يقال : لو كان النيسابوري معروفاً لذكره الشيخ وكذا النجاشي في فهرستيهما .

فإنّه يقال : إنّ الفهرستين قد صنعا لـتعداد المصنّفين من أصحابنا ، ولما لم يكن للنисابوري مصنّفاً لم يذكر فيهما .

الثاني : إنّ الظاهر من عبارة الشيخ عليه السلام في كتابه الرجال هو تعين محمد بن إسماعيل في النيسابوري ، فقد ذكر في باب من لم يرو عنهم عليهم السلام : « محمد بن إسماعيل يكتنّى أبا الحسن نيسابوري يدعى بندفر ». فإنّ المستظہر منها أنّ محمد ابن إسماعيل الواقع في أسانيد الروایات ، فإنّه قد ذكره مجرّداً من الألقاب ، وهذا يعني أنّه من المعروفية بمكان فلم يحتج إلى أن يحدّده بحسبه إلى بلده . وهذه

(١) اختيار معرفة الرجال : ٢: ٨١٨ ، الرقم ١٠٢٤ و ١٠١٦ ، الرقم ٣٨ و ١ ، الرقم

. ١٧ و ١٨

(٢) رجال الطوسي : ٤٤٠ ، الرقم ٦٢٨٠

شهادة مهمّة من الشيخ عليه السلام لتعيينه ، والعجيب عدم التفات الأصحاب لذلك ^(١) .
ولا يذهب عليك أنه إنما احتاج للدليل الأول فيما يوجد ما يرجح تعيين محمد بن إسماعيل في النيسابوري على كونه البرمكي صاحب الصومعة ، وإنّا فمجرّد معروفة شخص ما ، لا توجب تعيينه في المحتمل دون البقية . نعم ، يغلب في كلمات بعض الأعظم عليه السلام جعل ذلك قرينة لانصراف ، في مثل هكذا موارد ، فلاحظ .

وكيفما كان ، فإنّ القرتيتين اللّتين أراد إحراز المعروفة منهما لا تصلحان لذلك ، فإنّ مجرّد إخبار النيسابوري عن أمر قضيّة معينة لا يكشف عن كونه معروفاً ، خصوصاً وأنّ القضية المذكورة قضيّة ترتبط بالسلطة ، ما يعني اطّلاع أغلب طبقات المجتمع عليها .

وأمّا الثانية ، فلم يتّضح لي وجه دلالتها على المعروفة ، فإنّ مجرّد ذكر الشيخ عليه السلام له لا يعني أنه من الأشخاص المعروفين . نعم ، قد لا يكون مجهولاً لكن لا يكون ب فهو من المعروفة الموجبة لانصراف الذهن إليه عند ذكره .

وأمّا الأمر الثاني ، فليس فيه دلالة على التعين ، فإنّ ذكر الشخص عند ترجمته مجرّداً حالة طبيعية عند استعراض الأسماء ، خصوصاً وأنّ هناك من يشاركه في نفس الاسم ، فيعمد بعدها لعرض ما يكون موجباً لتمييزه من خلال نسبته إلى بلده مثلاً ، وهكذا ، فليس تجريده من الكنى والألقاب عند ذكره كاشفاً عن كونه متعيناً ومتشخصاً في شخص ما .

ثم إنّه لو سلّمنا بتمامية ما ذكر تمييزاً لمحمد بن إسماعيل ، وأنّه النيسابوري ، إلا أنّ في البين مانعاً يمنع من ذلك ، وهو رواية عبد الله بن محمد بن عيسى وهو من الطبقة السابعة ، عن محمد بن إسماعيل النيسابوري ، عن عبد الرحمن بن

(١) رجال الطوسي : ٤٤٠ ، الرقم ٦٢٨٠ .

أبي هاشم وأحمد بن الحسن الكوفي ، وهمما من الطبقة السادسة ، ما يعني أن النيسابوري منها أيضاً ، فقد جاء في كتاب التوحيد ، قال : حَدَّثَنَا أَبُو هَرَيْرَةَ ، قَالَ : حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدَ ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ الْنِيْسَابُورِيِّ^(١) .

ومثل ذلك جاء في بصائر الدرجات أيضاً^(٢) . فكيف يروي الكليني عليه السلام عنه بدون واسطة .

وأجيب عنه : بتعدد المسميين بهذا الاسم ، خصوصاً وأن النيسابوري نسبة إلى بلد ، فلا مانع أن ينسب إليها أكثر من شخص ، فلا يضر أن يكون الواقع في هذين السندين من يسمى بذلك ، وهو من نيسابور ، وأن الذي يروي عنه الكليني عليه السلام كذلك^(٣) .

وما ذكر يتم لو أحرز في كلمات الرجالين شخصاً آخر ينسب لنسيابور بهذا الاسم ، ولا مجال للقول بأنه لم يذكر في كلماتهم كونه مهماً؛ لأن ذلك يستوجب وجود مثل هذا الاحتمال في كل مورد ، فإنه احتمال سرير ، فلاحظ .

والإنصاف إن الإسنادين المذكورين مشكلاً جداً يوجبان التوقف والجزم بكون المقصود بمحمد بن إسماعيل في أسناد الكافي هو النيسابوري ، بل إن هذين السندين يقويان ما تقدم ذكره من أن الوارد في كلام الكشفي مجرد حكاية لما جرى ولعله من كتاب النيسابوري ، ولا يلزم منه المعاصرة ، فتأمل .

نعم ، يمكن إحراز أن الرواية عن الفضل هو النيسابوري ببيان آخر ، حاصله : إن القضية التي ذكرها الكشفي في ترجمة الفضل قضية مرتبطة بالفضل ، فلا بد

(١) التوحيد: ٤٦٠.

(٢) بصائر الدرجات الكبرى في فضائل آل محمد عليهم السلام: ٨٤.

(٣) بحوث في شرح المناسب: ٩: ٢٤٤.

وأن يكون ناقلها شخص معاصر للفضل ، وهذا يعني أنَّ محمد بن إسماعيل النيسابوري الحاكي للقصة يرويها معاصرة وليس نقلًا ، وهذا يساعد على كونه أحد تلامذة الفضل .

ومن تلامذة الفضل بن شاذان عليٍّ بن محمد بن قتيبة ، المعروف بالقطبيبي ، وهذا قد روى عنه الكشي بلا واسطة ، فيدل ذلك على روایة الكشي عن تلامذة الفضل بدون واسطة ، فيتعين روایة الكشي عن محمد بن إسماعيل النيسابوري .
وعندها يضم لهذا التقرير ما ذكر في كلمات الأعلام من تقارب عصري الكشي والكليني ، أو تعاصرهما ، فيمكن روایة الكليني عن محمد بن إسماعيل النيسابوري .

وهذا البيان وإن كان حسناً ، إلا أنه لا يثبت أنَّ جميع مرويات الكشي عن محمد بن إسماعيل هي عن النيسابوري ، كما أريد ، ليكون المقصود به دائماً في كلمات الكليني أيضاً ، بل إنَّ أقصى ما يفيده هو روایة الكشي عن محمد بن إسماعيل النيسابوري ، وكذا روایة الكليني عنه .

مضافاً إلى أنه لا يخرج عن كونه مجرد إمكانية الرواية ، ولا دلالة فيه لوقوع الرواية ، وقد عرفت أنَّ المعتبر في المطالب الرجالية هو وقوعها ، وليس مجرد إمكانها .

وقد تحصل مما تقدم : أنَّ الوجه الذي ذكر في كلمات القائلين بتعين محمد بن إسماعيل في أسناد الكافي في النيسابوري ليس ناهضاً لذلك .
وسوف يأتي مزيد بحث حوله أيضاً ، وعرض ما يمكن ذكره للتوضيق ، فانتظر .

قوله ٢ : « وأما طهارة الأطراف بالمقدار المتعارف ، فلا إطلاق الصحيح بعد ندرة إصابة الباطن فقط ».

لا ينحصر تطهير الأرض للقدم أو للنعل - مثلاً - بخصوص الباطن الذي يكون

مورداً لاستخدامه بالمشي به على الأرض ، بل يشمل تطهيرها للأطراف الملحةة بالقدم أو النعل ، وهي ما يكون في الجوانب - مثلاً بالمقدار المتعارف ، ويساعد على ما ذكر أن صحيح^(١) الحلبـي المتقدـم في السابق ؛ لحصول اليقين بعدم انحصار إصابة النجـاسـة لـخـصـوصـ باطنـ الـقـدـمـ أوـ باطنـ النـعـلـ ، بل إنـهاـ تـعـدـىـ لـتـشـمـلـ بـعـضـ أـطـرافـهـماـ ، بلـ إـنـ اـنـحـسـارـ النـجـاسـةـ فـيـ خـصـوصـ مـنـطـقـةـ الـبـاطـنـ دـوـنـ وـصـولـهـاـ إـلـىـ مـنـطـقـةـ الـأـطـرافـ مـنـ النـدـرـةـ بـمـكـانـ . ويؤـيدـ ذـلـكـ بـلـ يـدـلـ عـلـيـهـ ماـ تـضـمـنـتـهـ نـصـوصـ أـخـرـىـ مـنـ التـعـبـيرـ بـ: «ـسـاخـتـ قـدـمـيـ فـيـ العـذـرـةـ»ـ يـعـنيـ قـدـ انـغـمـسـتـ ، وـهـذـاـ يـشـمـلـ الـأـطـرافـ وـلـيـسـ خـصـوصـ الـبـاطـنـ . فـيـ صـحـيـحـ زـرـارـةـ بـنـ أـعـيـنـ ، قـالـ: «ـقـلتـ لـأـبـيـ جـعـفـرـ عـلـيـلـاـ: رـجـلـ وـطـأـ عـلـىـ عـذـرـةـ فـسـاخـتـ رـجـلـهـ فـيـهـاـ ، أـيـنـقـضـ ذـلـكـ وـضـوءـهـ؟ـ وـهـلـ يـجـبـ عـلـيـهـ غـسـلـهـاـ؟ـ فـقـالـ: لـأـنـ يـغـسـلـهـاـ إـلـاـ أـنـ يـقـدـرـهـاـ ، وـلـكـنـهـ يـمـسـحـهـاـ حـتـىـ يـذـهـبـ أـثـرـهـاـ ، وـيـصـلـيـ»^(٢)ـ ، فـإـنـ عـدـمـ تـعـصـيـلـهـ عـلـيـلـاـ بـعـدـ الـحـاجـةـ لـلـغـسـلـ بـيـنـ الـأـطـرافـ وـبـاـطـنـ الـقـدـمـ يـشـيرـ إـلـىـ كـفـاـيـةـ الـأـرـضـ لـتـطـهـيرـهـمـ مـعـاـ ؛ لـأـنـ مـقـتضـيـ الـانـغـمـاسـ الشـمـولـ لـلـأـطـرافـ كـمـاـ سـمـعـتـ .

وـالـتـقيـيـدـ بـالـمـقـدـارـ الـمـتـعـارـفـ مـنـ الـأـطـرافـ لـأـنـهـ الـذـيـ تـصـيـيـهـ النـجـاسـةـ عـادـةـ ، أـمـاـ مـاـ لـاـ يـتـعـارـفـ فـإـصـابـتـهـ بـالـنـجـاسـةـ مـنـ النـدـرـةـ بـمـكـانـ ، فـلـاـ يـكـونـ مـورـداـ لـلـإـطـلاقـ .

قولـهـ ٣ـ : «ـوـأـمـاـ كـفـاـيـةـ الـمـسـحـ بـهـاـ ، فـلـعـمـومـ التـعـلـيلـ الـمـتـقـدـمـ»ـ .

صـرـحـ بـكـفـاـيـةـ الـمـسـحـ بـالـأـرـضـ جـمـاعـةـ مـنـ الـأـعـلـامـ ، كـابـنـ الـجـنـيدـ وـغـيـرـهـ ، كـمـاـ أـنـهـ يـظـهـرـ مـنـ كـلـامـ آخـرـينـ مـنـهـمـ .

وـقـدـ يـتـمـسـكـ لـهـ بـصـحـيـحـ زـرـارـةـ الـمـتـقـدـمـ ، قـالـ: قـلتـ لـأـبـيـ جـعـفـرـ عـلـيـلـاـ: رـجـلـ

(١) هـكـذـاـ عـبـرـ الـمـصـنـفـ ، وـقـدـ عـرـفـتـ أـنـ الـحـقـ أـنـ يـعـبـرـ عـنـهـاـ بـالـمـوـقـعـ بـعـدـ الـبـنـاءـ عـلـىـ وـثـاقـةـ مـحـمـدـ بـنـ إـسـمـاعـيلـ الـنـيـشاـبـوريـ .

(٢) وـسـائـلـ الشـيـعـةـ : ٣ـ : ٤٥٨ـ ، الـبـابـ ٣٢ـ مـنـ أـبـوابـ النـجـاسـاتـ ، الـحـدـيـثـ ٧ـ .

وطأ على عذرة فساحت رجله فيها ، أينقض ذلك وضوءه ؟ وهل يجب عليه غسلها ؟ فقال : لَا يَغْسِلُهَا إِلَّا أَنْ يَقْدِرَهَا ، وَلَكِنَّهُ يَمْسَحُهَا حَتَّى يَذْهَبَ أَثْرُهَا ، وَيُصَلِّي لِتَضْمِنَهُ كفاية المسح بالأرض ، وعدم اعتبار المشي عليها .

وبخبر حفص بن أبي عيسى : « قلت لأبي عبد الله عليه السلام : إنني وطئت على عذرة بخفي ، ومسحته حتى لم أر فيه شيئاً ، ما تقول في الصلاة فيه ؟ فقال : لَا بَأْسَ »^(١) .

وقد تمنع دلالة خبر حفص ؛ لأن مجرد جواز الصلاة فيه لا تعني أن المسح يكفي لحصول التطهير ، فإن من المحتمل جداً أن يكون منشأ جواز الصلاة فيه لأنّه مما لا تتم الصلاة فيه منفرداً . ومنه يتضح عدم تمامية ما أفاده في **الجواهر** من أن إطلاق نفي البأس يقتضي الطهارة^(٢) ؛ لأنّ كلامه يتم لو كان السؤال عن الخف في نفسه ، وليس السؤال عن أداء الصلاة فيه . وراوي الحديث مجاهول الحال ؛ إذ اقتصر ذكره على رجال الشيخ ، وأنّه من أصحاب الإمام الصادق عليهما السلام . نعم ، قد يعالج الإشكال السندي بالبناء على ثاقته من خلال وقوع صفوان في السند ، وهو أحد أصحاب الإجماع الذين أجمعوا العصابة على تصحيح ما يصح عنهم ، فإن قبلت الكبرى المذكورة أمّن البناء على اعتبار الخبر ، وإلا فلا .

وقد تمسّك المصنف لكتفافية المسح بالتعليق المتقدّم في رواية الحلبي : « إِنَّ الْأَرْضَ يُطَهَّرُ بِعِظِيمِهِ بَعْضُهَا بَعْضًا » ، فإنه لم يقيّد ذلك بالمشي ، بل تضمن كفاية الاستفادة من الأرض في عملية التطهير ، سواء كان بالمسح أم كان بالمشي .

قوله ٤ : « وَأَمّا اشتراط زوال عين النجاسة بهما ، فواضح . أجل لا يلزم زوالهما بهما بل يكفي زوالها ... إلخ ».

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٥٨ ، الباب ٣٢ من أبواب النجاسات ، الحديث ٦ .

(٢) جواهر الكلام : ٦ : ٣٠٤ .

يعتبر في حصول التطهير بالأرض أن يكون زوال عين النجاسة إماً بالمشي عليها، أو بالمسح بها. نعم ، لو أزال عين النجاسة بدون ذلك لم تطهر القدم أو النعل إلا بالمشي على الأرض أو المسع بها ، فهنا فرعان :

الأول: إنّه يعتبر زوال عين النجاسة بالمشي على الأرض أو المسع بها ، وهذا هو الذي يساعد عليه ما دلّ على مطهريّة الأرض للقدم أو النعل وما شابههما ، فإنّ المستفاد منها تطهير الأرض لهم ، لا للنجاسة التي أصابتهم ، ولا يتصرّر حصول التطهير مع بقاء النجاسة وعدم زوالها ، خصوصاً وأنّ الارتكاز منعقد على أنّ ملاقة النجاسة المسرية موجبة لحصول التجليس حدوثاً وبقاءً . ويستفاد ما ذكرناه من لزوم زوال عين النجاسة بالمشي على الأرض أو المسع بها ، صحيح زراره ، قال : قلت لأبي جعفر عليه السلام : رجل وطأ على عذرة فساخت رجله فيها ، أينقض ذلك وضوءه ؟ وهل يجب عليه غسلها ؟ فقال : لا يغسلُها إلا أنْ يقدِّرَها ، وَلَكِنَّهُ يَمْسَحُها حَتَّى يَذْهَبَ أَثْرُها ، وَيُصَلِّي ^(١) ، فإنّ قوله عليه السلام : « حتَّى يذْهَبَ أَثْرُها » صريح في اعتبار زوال عين النجاسة بالمشي على الأرض أو المسع بها ، وأنّه لا يكفي مجرد المشي على الأرض أو المسع بها ما لم تزل عين النجاسة .

الثاني: لو زالت عين النجاسة بغير المشي على الأرض أو المسع بها ، كما لو استعمل منديلاً فأزال عين النجاسة ، كفى في حصول التطهير للقدم مثلاً المشي على الأرض ، أو المسع بها ما دامت الرطوبة باقية ، ويدلّ على ذلك إطلاق ما دلّ على مطهريّة الأرض ، فإنه لم يتضمن اشتراط العلوّ في القدم أو النعل لحصول التطهير لهما بالمشي عليها .

أما كفاية المسع بها ، فقد يتمسّك له ب الصحيح زراره عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : « جَرَتِ السُّنَّةُ فِي أَثَرِ الْغَائِطِ بِثَلَاثَةِ أَحْجَارٍ ، أَنْ يَمْسَحَ الْعِجَانَ وَلَا يَغْسِلَهُ ، وَيَجُوزُ

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٥٨ ، الباب ٣٢ من أبواب النجاسات ، الحديث ٧.

أَنْ يَمْسَحَ رِجْلَيْهِ وَلَا يَعْسِلُهُمَا^(١) ، لدلالتها على كفاية المسح في تطهير الرجلين مما أصابهما من النجاسة بالمسح بالأحجار ، وما من الأرض . نعم ، لا بد وأن يكون المقصود بالرجلين باطنهما ، أو الأطراف المرتبطة بهما حتى يكون مورداً للبحث ، فتأمل جيداً^(٢) .

وقد يتمسك بعدم الفرق بين المشي والمسح ، فكما أنه لا يعتبر علوق شيء من النجاسة لحصول التطهير بالمشي على الأرض ، كذلك بالمسح عليها .

بل قد يلتزم بعدم اشتراط وجود الرطوبة حال زوال عين النجاسة للبناء على التطهير بالمشي أو المسح ، تمسكاً بالتعليق الوارد في خبر الحلبي المتقدم ، فإن قوله عليه السلام : «إِنَّ الْأَرْضَ يُطَهَّرُ بِعَضُّهَا بَعْضًا» ، لم يعتبر في حصول المطهريّة بها وجود الرطوبة .

قوله ٥ : «وَأَمَّا عدم الحكم بالطهارة إذا شك في كون المشي عليه أرضاً؛ لعدم إحراز الشرط ، وهو ... إلخ» .

قد عرفت أنه يعتبر في حصول الطهارة لباطن القدم المشي على الأرض ، وهذا يعني أنه لا بد من إحراز عنوان الأرض في ما مشى عليه ، فلو لم يصدق عليه عنوان الأرض كالزفت الموجود في الطرقات اليوم لم يتحقق التطهير . فلو شك في صدق الأرض على ما مشى عليه لحصول التطهير به ، كما لو مشى على النورة المحروقة مثلاً ، وشك في أنها من الأرض بعد حرقها أو لا ،بني على عدم حصول التطهير ؛ لأنّه لم يحرز شرط حصول الطهارة وهو المشي على الأرض ، أو المسح بها .

(١) وسائل الشيعة : ١ : ٣٤٨ ، الباب ٣٠ من أبواب أحكام الخلوة ، الحديث ٣ .

(٢) منشأ التأمل ما يحتمل من أن يكون المقصود بالرجلين الموضع الذي يصيّبه الغائط حال التخلّي ، وبالتالي يكون استعمال الحجر قالعاً للنجاسة منه ، ما يجعل الصحيح أجنبياً عن المقام .

ولا مجال في المقام للاستناد لقاعدة الطهارة للبناء على طهارة القدم بعد المشي أو مسحها ، لمعارضتها بالاستصحاب ، فإن هناك يقيناً سابقاً بنجاسة القدم ، وحصل شك لاحق في طهارتها ، فيستصحب بقاء النجاسة على حالها .

وللأعلام في تقديم الاستصحاب على قاعدة الطهارة وجوه :

منها: أن الاستصحاب أصل سببي ، وقاعدة الطهارة أصل مسببي ، فيقدم الأصل السببي على الأصل المسببي .

ومنها: أن ما دلّ على حججية الاستصحاب يوجب تنزيله منزلة العلم ، فيكون ذلك موجباً لرفع موضوع قاعدة الطهارة الذي هو الشك .

٣ - الشمس

قوله ١ : «أما كون الشمس مطهرة للأرض فهو المشهور، وقيل إنّها توجب جواز السجود ... إلخ» .

المشهور بين أعلامنا شهرة كادت أن تكون إجماعاً أنّ الشمس مطهرة للأرض المنتجّسة كالماء في الجملة ، بل في **الخلاف والسرائر** دعوى الإجماع عليه^(١) . واختار جماعة من القدماء كالمفید وابن حمزة في **الوسيلة** ، وجماعة من المتأخرین ، كالبهائی في **الحبل المتین** ، عدم مطهريتها للأرض ، وإنما يوجب تجفيفها العفو ، فيجوز التيمّم بها ، والسبود عليها^(٢) . ومال إليه في **المفاتيح** ، واستجوده في **المعتبر** ، واختاره صاحب **المدارك** ، وتوّقف في ذلك ابن الجنيد ، وإن جوز السجود عليها بعد جفافها^(٣) .

(١) **الخلاف** : ١: ٢١٨ ، مسألة ١٨٦ . **السرائر** : ١: ١٨٢ .

(٢) **المقنعة** : ٧١ . **الوسيلة** : ٨٠ . **الحبل المتین** : ١٢٥ .

(٣) **مفاتيح الشرائع** : ١: ٩٣ ، مفتاح ٩١ . **المعتبر** : ١: ٤٤٥ . **مدارك الأحكام** : ٢: ٣٦٣ . «

وعليه ، فالأقوال في المسألة ثلاثة :

الأول : وهو المشهور ، البناء على مطهريّة الشمس للأرض بعد تجفيفها بشروقها عليها .

الثاني : إن شروق الشمس على الأرض المنتجّسة وتجفيفها لا يوجب المطهريّة لها ، وإنّما يوجّب العفو عن نجاستها ، فيصحّ التيمّم بها ، كما يصحّ السجود عليها .

الثالث : التوقف وعدم اختيار أي من القولين السابقين .

ويدلّ على المشهور صحيحة زرارة المذكورة في المتن^(١) ، وهي دالة على حصول الطهارة لموضـع البول بعدـما جفـفتـه الشـمس ، ولـيـسـ فيها دلـلةـ عـلـىـ مجرـدـ العـفـوـ عـنـ النـجـاسـةـ لـلـصـلـاةـ .

ولا خدشة في سندـهاـ ؛ لأنـ الصـدـوقـ عليه السلام قد رواها بـسـنـدهـ عـنـ زـرـارـةـ ، وـهـوـ عـلـىـ ماـ فـيـ المـشـيـخـةـ كـالـتـالـيـ : أـبـوـهـ عليه السلام ، عـنـ عـبـدـ اللهـ بنـ جـعـفـرـ الـحـمـيرـيـ ، عـنـ مـحـمـدـ بنـ عـيـسـىـ بنـ عـبـيدـ . وـالـحـسـنـ بنـ ظـرـيفـ ، وـعـلـىـ بنـ إـسـمـاعـيلـ بنـ عـيـسـىـ ، كـلـهـمـ عـنـ حـمـادـ بنـ عـيـسـىـ ، عـنـ حـرـيزـ بنـ عـبـدـ اللهـ ، عـنـ زـرـارـةـ بنـ أـعـيـنـ^(٢) ، وـهـوـ طـرـيقـ صـحـيـحـ . وأـشـكـلـ عـلـىـ دـلـالـتـهـاـ فـيـ الـمـدـارـكـ بـعـدـ كـوـنـ الطـهـارـةـ فـيـ عـرـفـ ذـلـكـ الزـمـانـ بـالـمـعـنـىـ الـمـصـطـلـحـ الـذـيـ يـقـابـلـ النـجـاسـةـ ، فـيـكـوـنـ الـمـقـصـودـ مـنـهـ الـمـعـنـىـ الـلـغـوـيـ ، وـهـوـ عـدـمـ الـقـدـارـةـ الـتـيـ تـمـنـعـ مـنـ الـصـلـاـةـ ، فـيـكـوـنـ مـفـادـهـاـ الـعـفـوـ عـنـ النـجـاسـةـ لـجـواـزـ الـصـلـاـةـ .

وـكـأـنـ السـيـدـ صـاحـبـ الـمـدـارـكـ عليه السلام نـظـرـ لـعـدـمـ ثـبـوتـ حـقـيـقـةـ الطـهـارـةـ بـالـمـعـنـىـ الـمـصـطـلـحـ فـيـ الـاسـتـعـمـالـ الـقـرـآنـيـ ، وـأـنـهـ مـحـمـولـ فـيـ الـآـيـاتـ الـشـرـيفـةـ عـلـىـ الـمـعـنـىـ الـلـغـوـيـ ، فـجـعـلـ الـأـمـرـيـنـ مـنـ وـاـدـ وـاـحـدـ .

» نـقـلـ اـبـنـ الجـنـيدـ فـيـ الـمـعـتـبـرـ : ١: ٤٤٥ ، وـمـنـتـهـيـ الـمـطـلـبـ : ٣: ٢٧٤ .

(١) وـسـائـلـ الشـيـعـةـ : ٣: ٤٥٨ ، الـبـابـ ٣٢ـ مـنـ أـبـوـابـ النـجـاسـاتـ ، الـحـدـيـثـ ٧ .

(٢) مـنـ لـاـ يـحـضـرـهـ الـفـقـيـهـ : ٤: ٤٢٥ .

ويدفع بأن التأمل في النصوص الصادرة عن الإمامين الصادقين عليهما السلام يظهر منها استعمال لفظة الطهارة في كلامهما في المعنى المصطلح الذي يقابل النجاسة، وعليه لا يوجد ما يمنع من دلالة الصحيحة على المدعى.

قوله ٢: «وَأَمّا كونها مطهّرة لكُلّ غير منقول ، فهو المشهور. ويدلّ عليه:

أ- إطلاق صحيحة زرارة... إلخ».

صرّح جماعة من أعلامنا كالمحقق في الشرائع ، والعلامة في المتنى ، والشهيد في الذكرى ، أنّ الشمس تطهّر ما لا ينفل من الأبنية ، وما اتصل بها من أخشاب وأعتاب وأبواب وأوتاد ، وكذلك الأشجار والثمار والخضروات والنباتات ، كما تطهّر الأرض^(١).

وخللت عبارات آخرين من ذلك ، حيث اقتصرت على ذكر الأرض والحصر والبواري . والمشهور مطهريتها للحصر والبواري^(٢) مع أنهما منقولان . واستدلّ لعدم اختصاص مطهريتها بالأرض بأمرین :

الأول: اطلاق صحيحة زرارة ، فإنّ قوله عليهما السلام: «إِذَا جَفَّتْ الشَّمْسُ» مطلق لا يختصّ بالأرض ، بل يشمل كلّ ما طلعت عليه الشمس وجفّته من الألواح والأخشاب التي تكون مفروشة على الأرض ، بل غير المفروشة أيضاً مما يكون مثبتاً في البناء كال أبواب وغيرها ، لعدم وجود خصوصية لما كان مفروشاً على الأرض فيتعدّى منه لشمل الجميع^(٣).

وقد يقال: إنّ الصّحّيحة مطلقة فتشمل المنقول ، كما تشمل غير المنقول ، من دون فرق بينهما .

(١) شرائع الإسلام: ١: ٤٤. متنى المطلب: ٣: ٢٧٩. ذكرى الشيعة: ١: ١٢٨.

(٢) مختلف الشيعة: ١: ٤٨٢. المهدى لابن البراج: ١: ٥٢.

(٣) إلغاء الخصوصية الذي ذكرناه عن المعتبر عنه فيك لام المصنف بعدم القول بالفصل .

فإنه يقال: إن ما ذكر لو تم فإنه ترفع اليد عن إطلاقها بالإجماع المنعقد على حصر ما يجب التطهير بالشمس في خصوص غير المنقول، لا مطلقاً ولا مجال للتشكيك في وجود إجماع في البين، لاحتمال أن يكون نظره للإجماع المركب المنعقد على تأثير الشمس في خصوص ما لا ينقل، سواء كان بالتطهير، أم كان بالعفو.

ويحتمل أن يكون نظره لعدم وجود الخلاف، وليس للإجماع، كما يحتمل أن يكون نظره لإجماع القائلين بالمطهرية، فتأمل.

الثاني: خبر أبي بكر الحضرمي المذكور في المتن^(١)، فإنه شاملة للجميع بمقتضى إطلاقها من دون فرق بين ما كان مفروشاً على الأرض وما كان مثبتاً في الأبنية.

ويجري في إطلاق الخبر المذكور ما تقدم ذكره في صحيح زرارة، من الشمول لمطهرية المنقول كغير المنقول، فيلزم عدم اختصاص التطهير بالشمس لغير المنقول. وقد عرفت جوابه عند الحديث عن صحيح زرارة.

ويعاني سندها مشكلتين:

الأولى: وجود عثمان بن عبد الملك.

الثانية: وجود أبي بكر الحضرمي وهو عبد الله بن محمد، وهو لم يوثق في المصادر الرجالية، إلا أنه قد يبني على وثاقته استناداً لبعض الوجوه: أحدها: رواية أحد المشايخ الثقات الذين لا يرون ولا يرسلون إلا عن ثقة عنه، فقد روى عنه ابن أبي عمير^(٢)، وصفوان بن يحيى^(٣).

(١) وسائل الشيعة: ٣: ٤٥٢، الباب ٢٩ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

(٢) الكافي: ٥: ٤٥٥، كتاب النكاح - باب اللواط ، الحديث ٢.

(٣) من لا يحضره الفقيه: ٤: ٤٩، الحديث ٥٦٨.

وملاحظة طبقته وهي الطبقة الرابعة ، وطبقتها وهي السادسة ، مانع من القبول بروايتها عنده بدون واسطة ، ويساعد على ذلك كثرة روايتها عنه بواسطة سيف بن عميرة ، وعبد الله بن مسakan ، ما يعني وجود سقط في السنديّة المذكورين .

ثانيها : وقوعه في **أسناد كامل الزيارات** ، وقد شهد ابن قولويه بوثاقة جميع من وقع في **أسناد كتابه** .

وقد سمعت منا في مطاوي هذا الشرح ، وسيأتي إن شاء الله تعالى أيضاً ، عدم ظهور العبارة الصادرة منه للدلالة على التوثيق ، وأنها ناظرة إلى شيء آخر .

ثالثها : وقوعه في **أسناد الكتاب المنسوب إلى عليّ بن إبراهيم القميّ** ، وقد شهد في مقدمة كتابه بوثاقة جميع من وقع في **أسناده** .

وهذا الوجه يقوم على توفر أمور ثلاثة :

١ - صحة نسبة الكتاب الموجود بأيدينا لعليّ بن إبراهيم .

٢ - إثبات أنّ الدبياجة الموجودة في مقدمة الكتاب صادرة عنه .

٣ - ظهور العبارة الموجودة في الدبياجة في الدلالة على التوثيق .

ويكفي لرفع اليد عن هذا الوجه منع واحد منها ، فكيف إذا كانت الثلاثة ممنوعة .

ومنها : ما جاء في خاتمة المستدرك من حكاية ابن داود توثيقه إياه عن الكشّي .

قال عليه السلام : « والظاهر أنه أخذه من أصل الكشّي لا من اختيار الشيخ ، فلا وقع لإيراد السيد التفرشى ^(١) عليه بعدم وجود التوثيق في الكشّي ^(٢) .

وتامماً للوجه المذكور تعتمد على أن يثبت وجود نسخة من كتاب الكشّي

(١) نقد الرجال : ٣ : ١٣٥ .

(٢) خاتمة المستدرك : ٤ : ٤٢٨ .

بيد ابن داود ، وأنه لم يعتمد على اختيار الرجال للشيخ عليه السلام ، فيلزم إقامة دليل على ذلك ، وهو مفقود في المقام ، وعليه يكون التوجيه الصادر من المحدث النوري جواباً على السيد التفرشي عليه السلام مجرد احتمال قد ساقه عليه السلام . مع أن الرجوع لرجال ابن داود يجعل القارئ يطمئن بنقله عن اختيار معرفة الرجال للشيخ ، وليس عن رجال الكشّي مباشرة ، وهذا يثبت عدم وجود نسخة رجال الكشّي لديه .

ومنها: ما ذكره الفاضل الخاجوني عليه السلام من أن تخصيصه بالذكر من قبل الكشّي مع جماعة في قوله عليه السلام : روى جماعة من أصحابنا منهم أبو بكر الحضرمي ، وأبان بن تغلب ، والحسين بن أبي العلاء ، وصباح المزنوي ، عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليه السلام أن أمير المؤمنين عليه السلام الحديث . من بين جماعة من أصحابنا ، يفيد أنه من مشاهيرهم المعتمدين عليهم ، ومن أعيانهم المعروفيين بالصدق والثقة والصلاح الذين يقبل قولهم ونقلهم ، ولا يقدح فيهم قادح ، ولا ينكر نقلهم منكر . وإنما تخصيصهم من بينهم بالذكر لغواً لا وجه له ، وهو خلاف المتعارف ، فيدل على جلالة قدرهم ، وكمال اعتبارهم في أبواب الروايات والنقول ، حتى يرتفع حالهم إلى سنام التوثيق^(١) .

وقد اعتمد عليه السلام في ما استظرفه على ما ذكره الفاضل القهباي عليه السلام في حاشيته على كلام الكشّي ، حيث قال : « فيه ذكر عبد الله بن محمد أبي بكر الحضرمي ، وفلان وفلان » وعددهم على وجه يظهر منه اعتبارهم جداً ، حتى يرتفع إلى ذروة التوثيق ، فتأمل حتى يظهر لك وجه ذلك فتذعن^(٢) .

وليس في تخصيص الكشّي روایة هؤلاء عن الإمامين الباقيرين عليهما السلام ما يشعر بمدح فضلاً عن توثيق ، لأن أقصى ما يظهر من العبارة تخصيصهم بأنهم قد رروا

(١) الفوائد الرجالية - الفائدة ٣٨ (أبو بكر الحضرمي) : ٢٤٦.

(٢) اختيار معرفة الرجال : ١ : ٢٤٢ و ٢٤٣ .

عنهما عليهما ، ومجرد الرواية ليست موجبة لحسن حال ، فضلاً عن وثاقة .

ومنها: عَدَ ابن شهرآشوب إِيَّاهُ من خواص أصحاب الإمام الصادق عليهما^(١) ، فيكشف ذلك عن كونه أحد الأجلة الذين يعتمد عليهم ويعمل بمرورياتهم .

ولا يخفى أنَّ ابن شهرآشوب من المتأخرین وليس من القدماء ، وهذا يعني أنَّ القبول بهذا الوجه يعتمد على تحديد دائرة حجَّة قول الرجالی ، وأنَّها تشمل المتأخرین الذين يكون الصادر منهم توثيقاً أو تضعيفاً ناشئاً من الحدس ، أو أنَّها تختص بالقدماء ، والذين يكون الصادر منهم حسِيَّاً ، وقد قرر في محله منع الشمول للمتأخرین .

ومنها: ما ذكره بعض الأعظم عليهما من أنَّه يظهر من بعض النصوص حسن عقيدته وكمال إيمانه ، فقد حکى ما رواه الكشی ، بإسناده عن الوشاء ، عن عمرو بن إلياس ، قال : «دخلت أنا وأبی إلياس بن عمرو على أبي بكر الحضرمي وهو يجود بنفسه ، فقال : يا عمرو ، ليست هذه بساعة الكذب ، أشهد على جعفر بن محمد أنَّی سمعته يقول : لا تَمَسَ النَّارُ مَنْ مَاتَ وَهُوَ يَقُولُ بِهَذَا الْأَمْرِ»^(٢) .

ودلالتها على أنَّه كان عارفاً بطريق الحق ، ومتبعاً لأهل بيت العصمة عليهما ، معتقداً بذلك ، واضحة .

ومنها: ما رواه الكليني ، بإسناده عن أبي بكر الحضرمي ، في تلقينه رجالاً من أهل بيته وقد حضرته الوفاة الأئمَّة الأطهار عليهما ، وقوله له قبل ذلك : إنك لن تتتفع بذلك حتَّى يكون منك على يقين ، فذكر أنَّه منه على يقين ، فلقيه إِيَّاهُم^(٣) .

ويضاف إليهما ما رواه البرقی ، أنَّه قال : «قال علقة أخي لأبی جعفر : إنَّ أبا بكر

(١) مناقب آل أبي طالب : ٣ : ٤٠٠.

(٢) اختيار معرفة الرجال : ٢ : ٧١٦ ، الرقم ٧٨٩ و ٧٩٠.

(٣) الكافي : ٣ : ١٢٢ ، الحديث ٤.

قال : يقاتل الناس في عليٍ ، فقال لي أبو جعفر عَلَيْهِ الْكَفَرُ وَالْمَوْتُ : إِنِّي أَرَاكَ لَوْ سَمِعْتَ إِنْسَانًا يَشْتِمُ عَلَيْهِ فَأَسْتَطَعْتَ أَنْ تَقْطَعَ أَنفَهُ فَعَلْتَ . قلت : نعم . قال : فَلَا تَفْعَلْ ، ثُمَّ قال : إِنِّي لَأَسْمَعُ الرَّجُلَ يَسْبُ عَلَيْهِ وَأَسْتَرُ مِنْهُ بِالسَّارِيَةِ ، فَإِذَا فَرَغَ أَتَيْتُهُ فَصَافَحْتُهُ » (١) .

ولم يتضح وجه قبول بعض الأعاظم للدلالة النصين - على حسن حاله وكمال إيمانه وسلامة عقيدته ، فإنّهما وإن كانوا تامّين دلالة ، إلا أنّ ذلك مخالف لمنهجه في مثل هذه النصوص ، فإنّ العادة أن يردهما لأنّهما مرويّان عن الرواية نفسه ، وهذا بنظره مانع من القبول بهما ، لأنّهما يفيدان تركيته لنفسه ، وقد تكرّر منه ذلك في موارد متعدّدة من موسوعته الرجالية ، أن يرد النصوص التامة سنداً ودلالة على التوثيق ، لا لشيء إلا لأنّ الرواية لها هو نفس الشخص محل البحث .

وقد يعالج الضعف السندي بأحد طريقين :

الأول : البناء على حصول الجبر .

الثاني : رواية القميّين للخبر ؛ وذلك لما عرف عنهم من التشدد في القبول بخبر ما ، حتّى أنّ أحمد بن محمد بن عيسى كان يخرج من قم من روى المراسيل ، أو يروي عن الضعفاء ، ولذا أخرج البرقي لإكثاره الرواية عن الضعفاء ، كما قام بإخراج سهل بن زياد لروايته عن الغلاة ، فتكون روايته خبراً كاذفاً عن اعتماده على الرواية الواقعين في سنده ، وبimitation التوثيق منه لهم . وإلا لزم أن يقع في المحذور الذي منع منه ، بأن يروي عن الضعفاء وغير المؤتّفين .

ولذا عدّت رواية القميّين عن شخص أمارة من أمارات التوثيق .

وهذا الوجه يتمّ لو كان منع القميّين من القبول بالرواية عن الضعفاء مطلقاً ، سواء كان لمّرة واحدة أم أكثر ، أمّا لو كان منعهم مقيّداً بما إذا كان الشخص يكثر الرواية عن الضعفاء ، كما سمعت ذلك في البرقي - مثلاً - فلن تكون روایتهم عن

(١) المحاسن : ١ : ٢٦٠ ، الحديث ٣١٤ .

شخص أمرة على وثاقتهم عندهم ؛ لأن ذلك سوف يكون أعمّ.

ولذا قيل بأنّ القميّين لا يمنعون الرواية عن الضعيف ، وإنّما يمنعون من الإكثار في الرواية عنه ، وعليه لن تصلح روایتهم عن شخص لإثبات وثاقته . نعم ، لو ثبت أنّهم يكرثون الرواية عنه كان ذلك كافياً عن وثاقته عندهم ؛ لأنّه لو لم يكن ثقة لما أكثروا الرواية عنه .

وبكلمة أخرى : إنّه لو كان ضعيفاً لما أكثروا من الرواية عنه .

وقد تحصل عدم تمامية كلا الطريقين لدخول الخبر دائرة الحجّة .

وقد يقال : إنّه يمكن البناء على حصول الوثوق بتصورها ، لرواية عدّة من أساطين الطائفة وأعيان المذهب لها ، وهم القريبون من عصر الصدور ؛ إذ رواها محمد بن يحيى ، كما رواها سعد بن عبد الله الأشعري ، وكذا أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري ، والشيخ المفید .

قوله ٣ : « وأمّا اشتراط اليبوسة بواسطة الإشراق ، فلظاهر صحيحة زرارة ... إلخ ». .

يعتبر في مطهريّة الشمس لما عرفت مطهريّتها له ، أن تكون الأشياء رطبة بحيث تجفّفها الشمس بالإشراق عليها ، ومقدار الرطوبة المعتبر في الأشياء ليتحقق التجفيف بشروق الشمس عليها ، أن تقبل الرطوبة العلوق باليد لو أصابتها^(١) . وهذا يعني أنّه لا يكتفى بمجرد وجود النداوة في الأشياء التي لا تعلق باليد لو مسّتها وإن جفّفتها الشمس بالشروق عليها .

والوجه في اعتبار هذا القيد في تحقق المطهريّة ، أخذ صحيح زرارة المتقدم ، هذا القيد في ثبوت الحكم المذكور ، حيث جاء فيه : «إذا جفّفتُ الشمس فَصَلَّ عَلَيْهِ ،

(١) استخدمنا هذا التعبير ، مع أنّ التعبير الفقهى أن يقال : الرطوبة المسرية ، لكنّ التعبير المذكور يحتاج بياناً بتحديد معنى السراية ، لذا عرّبنا بما يقبل العلوق .

فَهُوَ طَاهِرٌ^(١) . ومن الواضح أنّ الجفاف بحسب المتفاهم العرفى لا يكون إلّا للشيء الرطب ، فلا يقال : جف الشيء ، مالم يكن رطباً . وخالف في ذلك بعض الأساندين بِهِ^(٢) ، فلم يعتبر وجود الرطوبة ذات القابلية للعلق باليد ، بل اكتفى بوجود النداوة وإن لم تكن مسرية ، وعلل ذلك بصدق اليبس على ذهابها ، خصوصاً وأنّ بين اليبس والتجميف عموم من وجهه بحسب المورد ؛ لأنّ التجميف يتوقف على الرطوبة المسرية ، وصدقه بذهابها ، ولو مع بقاء النداوة في الجملة . أمّا اليبوسة ، فإنه يكفي في حصولها مجرد النداوة في الجملة ، ويتوقف تحققها على ذهاب جميعها ، وبناء عليه يكون مقتضى الجمع بين الأمرين هو كفاية أحد الأمرين في تتحقق الغرض لمدلول صحيح زراره .

بل حتّى لو بني على أنّ الجفاف المعتبر في الصحيح هو اليبوسة ، لم يختلف الحال ؛ لأنّه سوف يلتزم إما بترادف اليبوسة والجفاف - كما يظهر من كلام بعض اللغويين - أو بوجوب حمله في المقام عليه ؛ لامتناع طهارة المكان مع بقاء نداوة البول التي هي عين نجاسته ؛ لأنّه ستكون النتيجة في حصول التطهير أيضاً على تتحقق اليبس ، ولا يعتبر في صدقه - كما سمعت - وجود الرطوبة المسرية ، بل يكفي فيه وجود النداوة .

قوله ٤ : «وَأَمّا أَنَّ مشاركة الريح غير مضرّة، فلإطلاق ما دلَّ على مطهريّة الشمس، فإنه ناظر... إلخ». .

لا يضرّ في حصول التطهير بالشمس مشاركة غيرها لها في عملية التجميف ، كما لو شاركت الريح في حصول ذلك ، فإنه لا يمنع من تتحقق الغرض المطلوب ، بحيث لا تنفي نسبة التجميف للشمس ، فيقال بأنّ الذي أوجب حصول الجفاف

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٥١ ، الباب ٢٩ من أبواب النجاسات والأواني والجلود ، الحديث ١ .

(٢) كتاب الطهارة للسيد الخوئي : ٣ : ١٥٥ .

والبيوسة هو شروق الشمس على الشيء المتنفس ، وليس خصوص الريح مستقلة عنها ، وإن لم يحصل التطهير . ويدل على ذلك التمسك بإطلاق ما دل على مطهرية الشمس ، فإنه منزل على ما يكون داخلاً في دائرة الابتلاء وهو يعم وجود الريح ومشاركتها للشمس بنحو لا يناسب التجفيف للريح مستقلة ، وإنما لخصوص الشمس .

٤ - الاستحالة

قوله ١ : «أَمّا طهارة ما استحال كالخشب ، فلتبدل الموضوع المحكوم عليه بالنجاسة إلى ... إلخ ».

المعروف بين الأعلام أن أحد المطهرات استحالة الشيء من جسم إلى جسم آخر ، بل عليه الإجماع من غير واحد من الأعلام .

وقد فسرت في كلام الأعلام بتفسيرات متعددة ، فنسب الشهيد إلى الأصوليين تفسيرها : بأنها تبدل حقيقة الشيء وصورته النوعية إلى صورة أخرى ^(١) .

ونسب للفقهاء تفسيرها بأنه تغير الأجزاء وانقلابها من حال إلى حال ^(٢) .

وقد يجد القارئ تفسيرات أخرى لها في كلمات الأعلام . ومنشأ هذا الاختلاف في بيان حقيقتها يعود لخلو النصوص من عنوان الاستحالة . نعم ، قد وقع هذا التعبير مورداً لمعقد بعض الإجماعات ، فصار المرجع في تحديدها للعرف ، وهذا يوجب الاختلاف في ذلك ولو في الجملة .

وقد أوضح بعض الأعلام بِاللهِ حقيقتها ، فقال : للتبدل صورتان :

الأولى : أن يكون التبدل في الأوصاف الشخصية أو الصنفية مع بقاء الحقيقة

(١) مستمسك العروة الوثقى : ٢ : ٨٨.

(٢) مفتاح الكرامة : ٢ : ٢٣٠.

النوعية بحالها وذلك كتبديلقطن ثوباً أو الثوب قطناً، فإن التبدل حينئذٍ في الأوصاف مع بقاء القطن على حقيقته لوضوح أن القطن لا يخرج عن حقيقته وكونه قطناً يجعله ثوباً أو الثوب يجعله قطناً، بل هو هو حقيقة، وإنما تغيرت حالاته بالتبدل من القوة إلى الضعف، أو من الشدة إلى الرخاء، أو العكس؛ لتماسك أجزائه حال كونه ثوباً وتفللها وعدم تماسكها عند كونه قطناً، وهذه التبدلات خارجة عن الاستحالة المعدّة من المطهرات.

الثانية: أن يكون التبدل في الصورة النوعية، كما إذا تبدلت الصورة بصورة نوعية أخرى تغير الصورة النوعية الأولى عرفاً. وهذه الصورة هي المراد بالاستحالة في كلمات الأعلام.

ولا فرق في حصول الاستحالة، وترتيب الأثر عليها بين أن تكون الصورتان متغيرتين بالنظر العقلي كما لو تبدل الجمامد أو النبات إلى حيوان، أو تبدل الحيوان إلى جمامد، فيتبدل الكلب الواقع في المملحة إلى ملح، أو تتحول الميتة التي يأكلها الحيوان إلى نطفة، وبعد ذلك تحولت النطفة لتصبح حيواناً من جديد وبين عدم وجود مغایرة بينهما عقلاً، وإن كانتا متغيرتين.

ويدل على طهارة ما استحال من صورة نوعية إلى صورة نوعية أخرى، إما الدليل الاجتهادي، أو الدليل الفقاہي.

توضیح ذلك: من المعلوم أن الأحكام الشرعية منوطه بموضوعاتها وعناوينها العرفية، ومع حصول الاستحالة للخشب - مثلاً - فقد وجد عنوان جديد وهو الرماد، فيدخل هذا الموضوع الجديد تحت حكم شرعى، إما النجاسة أو الطهارة، وثبتت أحدهما رهين ملاحظة الدليل، فإذا وجد دليل شرعى على أن الأشياء كلها ظاهرة حتى تثبت نجاستها، كان مقتضى ذلك البناء على طهارة كل شيء، ومنه ما استحال إليه الشيء النجس - مثلاً - لو كان الموجود خارجاً هو المنبي، وقد استحال إلى نطفة حكم بطهارتها، اعتماداً على طهارة الإنسان، وهكذا.

أمّا لو لم يكن في البين دليل اجتهادي يرجع إليه لتحديد حكم الموضوع الجديد الذي استحال له الشيء النجس ، فعندما يرجع لمقتضى الأصل العمليّ ، وهو يقضي بالبناء على طهارته بالاستحالة أيضاً؛ لأنّ حال الشك في طهارته ونجاسته سوف تجري أصالة الطهارة.

ولا مجال للبناء على جريان الاستصحاب في المقام للحكم بالنجاسة ، لفقد أحد أركانه ، وهو وحدة القضية المتيقنة والقضية المشكوكة ؛ لأنّ المفروض أنه قد تبدل الموضوع إلى شيء آخر.

ومن خلال ما تقدّم يتضح أنّ عدّ الاستحالة من المطهّرات لا يخلو عن مسامحة عرفاً؛ لأنّ حصول الطهارة فرع وجود النجاسة ، والمفروض أنّ الموضوع النجس أو المتنجّس قد انعدم ، ويوجّد موضوع جديد لا ربط له بالنجاسة أصلاً.

قوله ٢ : «أَمَّا عدم طهارة مثل الطين إذا تحول خزفاً، فلعدم الاستحالة بعد كونهما بنظر ... إلخ». .

لا يظهر الطين بتغييره من الطين إلى الخزف ؛ وذلك لعدم إحراز تبدل الصورة النوعية فيه من حقيقة إلى حقيقة أخرى ، فإنّ العرف لا يرى أنّ الخزف شيئاً آخر غير حقيقة الطين ، بل يرى أنها شيء واحد ، وهذا مانع من إحراز العنوان الموجب لثبت المطهّرية .

وبعبارة أخرى: إن التحول الموجود هو تحول في الأوصاف الشخصية والخصوصيات ، ومجرد الطبخ لا يوجب تغيير العنوان الأول والصورة النوعية بصورة نوعية أخرى .

٥ - الانقلاب

المعروف بين الأعلام أن الانقلاب عنوان آخر غير الاستحالة ؛ لأنّه لا تتبدل فيه الحقيقة النوعية ، وهذا بخلافها ، كما سمعت . ولهذا لا تطهر المتنجّسات بالانقلاب .

نعم ، هو مختص بطهارة الخمر فقط حال انقلابه خلاً.

ويظهر من بعض الأعيان عدّه من صغرياتها على أساس أنّ الانقلاب الحاصل للخمر خلاً هو تبدل في الصورة النوعية ، وتحريف في الحقيقة ؛ لأنّ العرف يرى مغایرة بين الخمر والخل ، والحكم بالنجاسة في الأدلة منصب على العنوان الأول ، فإذا تبدل الموضوع إلى حقيقة أخرى - وهو الخل - تحقق الموضوع للحكم بالطهارة بأحد البينين السابقين مطهريّة الاستحالة .

وهذا ما صرّح به بعض الأعلام رحمه الله أيضاً ، حيث عدّ انقلاب الخمر خلاً من صغرياتها ؛ لأنّ التبدل في الصورة النوعية وإن لم يكن تبدلاً عند العقل لوحدة حقيقتهما ، وإنّما هو مجرد تبدل في الأوصاف كالإسكار وعدمه ، إلا أنه لما كان تبدلاً في الصورة النوعية عرفاً ، وأنّ العرف يرى مغایرة بين حقيقة الخمر والخل ، يثبت عنوان الاستحالة .

ومع تبدل هذا العنوان وارتفاع صفة الإسكار عنه ، الذي هو المقوم لحقيقة الخمر ، وحصول حقيقة الخل ، يحكم بالطهارة والحلية .

وقد برر رحمه الله إفراد الأعلام الانقلاب بالذكر مع أنه من صغريات الاستحالة لسبعين :

الأول : إنّ الاستحالة وإن كانت من المطهّرات ، إلا أنها لا تقتضي الحكم بالطهارة في مثل تبدل المائعتات التي تحتاج إلى الإناء ، كالخمر عندما ينقلب خلاً ؛ لأنّ الاستحالة في خصوص الخمر وليس في الإناء ، فالذي يظهر بالاستحالة هو الخمر ، ويبقى الإناء على نجاسته ، وبملاقة الخل المستحيل للإناء ، تسرى النجاسة منه إليه .

وهذا يجعل البناء على مطهريّة الاستحالة في المورد غير نافعة ؛ لأنّ الغرض هو زوال النجاسة وعدم عروضها ، وصيروة الإناء طاهراً أيضاً ، وهذا لا يتحقق بالاستحالة ، لذا لا بدّ من البحث عن طريق آخر للبناء على الطهارة .

الثاني: قد عرفت أنه لا فرق في تحقق الاستحالة خارجاً من حيث أسباب حصولها، فمما تحقق، سواء كان بنفسها أم كان بعلاج، حصلت الطهارة للمستحال إليه.

وهذا لا ينفع بالنسبة للخمر؛ ذلك أنه لو عولجت استحالة الخمر إلى خلل من خلل وضع جسم ما فيه ليتحول إليه، فإن الخمر سيطهر بالاستحالة إلى خلل، إلا أن الجسم الذي طرح فيه لعلاجه سيبقى متنجساً، وهذا يوجب تنفس الخل المستحيل من الخمر^(١).

وفي مقابل من سمعت اختار السيد اليزدي رحمه الله، وجملة من المعلقين على متن العروة، المعايرة بين حقيقة الاستحالة والانقلاب؛ لأن الانقلاب لا يتضمن تغييراً في الحقيقة النوعية، وهذا بخلاف الاستحالة.

وقد ذكر بعض الأعيان رحمه الله اختصاص موضوع الانقلاب بماء خاص، وهو يشير بذلك لانقلاب الخمر خلاً^(٢).

قوله ١: «أما طهارة الخمر بناءً على نجاسته - بانقلابه خلاً، فلننصوص المستفيضة، كموثق عبيد... إلخ».

قد عرفت فيما تقدم عند الحديث عن الأعيان النجسة وجود خلاف في نجاسته الخمر، وبناء على القول المشهور من نجاسته، فإنه يظهر بانقلابه خلاً، وقد ادعى صاحب المتهى والمهدب والفضل الهندي في *كشف اللثام* الإجماع على ذلك^(٣). ويدل على ذلك نصوص مستفيضة، كموثقة عبيد بن زرارة المذكورة

(١) التنقية في شرح العروة: ٤: ١٦٥.

(٢) مهدب الأحكام: ٢: ٩٠.

(٣) متهى المطلب: ٣: ٢١٩. المهدب البارع: ٤: ٢٤٠. كشف اللثام: ١: ٤٦٦.

في المتن^(١) ، وهي واضحة الدلالة في أنه متى انقلب عمما كان عليه ، وأصبح يطلق عليه اسم آخر غير الاسم السابق الذي كان نجسًا ،بني على طهارته .

قوله ٢ : «وَأَمَّا طهارة الإناء تبعاً ، فلما تقدّم نفسه بالدلالة الالتزامية ؛ لعدم إمكان تحقق الطهارة ... إلخ ». .

تطهر أواني الخمر بعد انقلابه خلاً تبعاً له ، ولو لم يتلزم بطهارتها لم يظهر الخمر بالانقلاب ؛ لأنَّ الخلَّ بعد انقلابه سوف يتنجس بالملاقاة . ويدلُّ على ذلك موثق عبيد بن زرارة وغيره من النصوص ، فإنَّها ساكتة عن الإشارة إلى نجاسة الإناء ، مع أنها في مقام البيان ، وهذا يشير إلى طهارته تبعاً له بالدلالة الالتزامية .

قوله ٣ : «وَأَمَّا بقاء النجاسة مع ملاقاته نجاسة خارجية كالدم أو يد الكافر ونحو ذلك - قبل ... إلخ ». .

اختار جملة من أعلامنا ، كالعلامة في القواعد ، والشهيد في الدروس ، وغيرهما ، أنَّ الخمر لو تنجس بنجاسة خارجية قبل حصول انقلابه إلى خل ، وانقلب بعد ذلك إليه ، لا يحکم بطهارته^(٢) ، والوجه في ذلك أنَّ النصوص التي دلت على مطهريّة الانقلاب للخمر ناظرة إلى خصوص النجاسة الخمرية دون غيرها من النجاسات الأخرى ، وحصول الانقلاب يوجب طهارة الخمر لا طهارة غيره من النجاسات ، وهذا يعني بقاء النجاسة .

ومع الشك في بقاء النجاسة وارتفاعها بعد حصول الانقلاب ، فإنَّ مقتضى الأصل البناء على بقائها .

(١) وسائل الشيعة : ٢٥ : ٣٧١ ، الباب ٣١ من أبواب الأشربة المحرمَة ، الحديث ٥.

(٢) قواعد الأحكام : ١ : ١٩٥ . الدروس الشرعية : ٣ : ١٨ . إيضاح الفوائد : ١ : ٣١ .

جامع المقاصد : ١ : ١٨٠ .

وقد اختار بعض الأعاظم بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ البناء على حصول الطهارة ، وأنه لا فرق بين ملاقة الخمر لنجاسة خارجية قبل الانقلاب وعدم ملاقاته ، فإنّه متى حصل الانقلاب كان ذلك موجباً للبناء على طهارته . والوجه في ذلك هو أنّ الخمر من النجاسات العينية ، وهو لا يقبل التنجيس ثانية بمقابلاته للأعيان النجسة أو للمتنجّسة ، كما أنّ نجاسته لا تقبل الاشتداد بالملaque ، وهذا يقضي أنّ النجاسة الثابتة للخمر لن تتغير وإن لاقى بعض الأعيان النجسة أو المتنجّسة ، وهي نجاسة الخمر ، فإذا حصل الانقلاب للخمر ، ثبتت الطهارة .

ولو لم يقبل ما ذكر أمكن التمسّك للبناء على طهارة الخمر وإن لاقى نجاسة خارجية قبل انقلابه خلاً ، بانقلابه خلاً بإطلاقات الأدلة ، فإنّ ما دلّ على طهارته بالانقلاب مطلق من هذه الناحية ، فلم يقيّد بعدم م مقابلاته لشيء من النجاسات قبل حصول الانقلاب . ويساعد على ذلك أنّ الصانعين للخمر لا يعمدون لمراعاة عدم تنجّسه بمقابلاته يد الكافر مثلاً .

نعم ، البناء على طهارته والحال هذه بالانقلاب مشروط أن لا تصيب النجاسة الثانية الإناء ، وإلا لم يحكم بطهارة الخمر وإن انقلب خلاً؛ لأنّ طهارة الإناء بالتبع لعنوان الخلّ ، وليس لعنوان نجاسة أخرى ، وعليه فيكون وجّد النجاسة الأخرى في الإناء موجب لتنجّس الخلّ بالملaque .

وقد يورد على ما ذكر بأن النصوص الدالة على مطهريّة الخمر بالانقلاب منصرفة إلى خصوص ما إذا كان الموجود خمراً دون أيّة نجاسة أخرى ، سواء التزم بأنّ الخمر يقبل التنجيس ثانياً ، أم لم يلتزم بذلك ، وسواءبني على أنّ النجاسات العينية تقبل الاشتداد بالتنجيس أو لا تقبله ، وهذا مانع من البناء على شمولها حال وجود نجاسة أخرى غيره ، وعليه يكون المرجع عندها لمقتضى الأصل القاضي بالنجاسة ، وإن انقلب الخمر خلاً .

ومع البناء على وجود انصراف في الأدلة لخصوص الخمر المجرد عن أيّة

نجاسة أخرى ، فلن يكون الإطلاق المتصور وجوده فيها حجّة ، كما لا يخفى .

٦ - الانتقال

ويقصد به انتقال النجس إلى جسم ظاهر ، وصيروته جزءاً منه .

قوله ١ : «إذا صار النجس جزءاً من حيوان ظاهر ، طهر ، كدم الإنسان إذا صار جزءاً من البق ... إلخ» .

لا خلاف بين الأعلام في أنه إذا انتقل دم ذي النفس السائلة الذي يحكم بنجاسته إلى حيوان لا نفس سائلة له ، كما لو انتقل دم الإنسان إلى السمك ، أو انتقل دمه إلى القمل ، أو إلى البعوض ، بحيث عدّ جزءاً منه ومضافاً إليه فقط وانقطعت إضافته الأولى ، فإنه يصبح ظاهراً؛ لأنّه قد أصبح جزءاً من المستقل إليه ، المفروض أنّ دمه ظاهر؛ لأنّه لا نفس سائلة له .

وليس منشأ الحكم بظهوره حصول الاستحالة؛ لأنّك قد عرفت عند بيان حقيقتها أنها تبدل الصورة النوعية من صورة إلى أخرى ، وهذا لم يتحقق في المقام ، فإنّ حقيقة الدم في الإنسان وما ليس له نفس سائلة واحدة .

وكيفما كان ، فإنّه يدلّ على طهارة الدم المنتقل أمور:

الأول : سيرة المترسّعة القطعية ، فإنّها منعقدة على التعامل مع الدم المنتقل لما ليس له نفس سائلة معاملة الظاهر ، فلا تراهم يجتنبون دم البراغيث والبقي والبعوض ، وأضرابها؛ لأنّ مصدره دم الإنسان ، كما لا تراهم يفصلون بين ما كان مصدره دم ما له نفس سائلة - كالإنسان - فيجتنبوه ، وما كان من غيره فلا .

الثاني : موثقة غيات التي ذكرها المصنّف في المتن^(١) . وتقريب دلالتها من خلل الإطلاق حيث لم يفرق عالياً بين ما كان مصدره حيواناً له نفس سائلة ،

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٣٧ ، الباب ٢٣ من أبواب النجاسات ، الحديث ٥ .

ومال م يكن كذلك ، بل واضح أنه قد جعل المدار على صدق أنه دم حيوان لا نفس سائلة له .

وغياث راويها هو غياث بن إبراهيم الذي نص النجاشي على وثاقته ، ووصفه الشيخ عليه السلام بأنه بتري ^(١) . وهذا لا يمنع من حجية روایته .

وقد تخدش الرواية المذكورة سندًا ، لضعف طريق الشيخ عليه السلام إلى أحمد بن محمد بن عيسى ، وقد رواها عليه السلام إليه بسنده .

ويدفع ذلك بأحد أمرين :

الأول : أن يكون للشيخ عليه السلام طريق معتبر لجميع كتب أحمد بن محمد بن عيسى ، ومنها الكتاب الذي نقل الرواية منه .

الثاني : أن يكون طريق الشيخ عليه السلام لخصوص مصدر الرواية محل البحث تماماً ، وإن كان طريقه لبقية كتبه ضعيفاً . ويتبين ذلك بعرض طرق الشيخ عليه السلام لأحمد بن محمد بن عيسى ، فإن له طرفاً متعددة ، جاء بعضها في الفهرست ، وببعضها في المشيخة ، وببعضها في مشيخة الاستبصار :

فمنها: ما ذكره في الفهرست ، قال: أخبرنا بجميع كتبه ورواياته عدّة من أصحابنا ، منهم الحسين بن عبيد الله ، وابن أبي جيد ، عن أحمد بن محمد بن يحيى العطار ، عن أبيه ، وسعد بن عبد الله ، عنه ^(٢) .

وقال: أخبرنا عدّة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد ، عن أبيه ، عن محمد بن الحسن الصفار . وسعد ، جميعاً عن أحمد بن محمد بن عيسى ^(٣) .

وقد تضمن الطريقان أحمد بن محمد بن يحيى العطار وأحمد بن محمد بن

(١) رجال النجاشي : ٣٠٥ ، الرقّم ٨٣٣.

(٢) و (٣) الفهرست للطوسى : ٦٩ ، الرقّم ١٣.

الوليد ، وكلاهما لم يوثق في المصادر الرجالية . نعم ، قد يوّثقا لكونهما من مشايخ الإجازة ، وقد سمعت غير مرّة البناء على التفصيل في هذا الأمر ، وليس المورد من صغريات التفصيل المذكور .

ومنها: ما جاء في الفهرست ، قال : وروى ابن الوليد المبوبية^(١) ، عن محمد بن يحيى . والحسن بن محمد بن إسماعيل ، عن أحمد بن محمد^(٢) .

ومنها: ما ذكره في مشيحة الاستبصار ، قال : ما ذكرته عن أحمد بن محمد بن عيسى ما روّيته بهذه الأسانيد ، عن محمد بن يعقوب ، عن عدّة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن عيسى^(٣) .

وبناءً على تمامية طريق الشيخ رحمه الله للشيخ الكليني رحمه الله يكون الطريق المذكور صحّيحاً ؛ إذ ليس فيه من يتوقّف في وثاقته .

ومنها: ما ذكره في المشيحة ، قال : ما ذكرته عن أحمد بن محمد بن عيسى ما روّيته بهذا الاسناد ، عن محمد بن عليّ بن محبوب ، عن أحمد بن محمد^(٤) .

ومقصوده بالإسناد المذكور هو سنده إلى محمد بن عليّ بن محبوب ، وهو الحسين بن عبيد الله ، عن محمد بن يحيى العطار ، عن أبيه ، محمد بن يحيى ، عن محمد بن عليّ بن محبوب .

وهذا الطريق ضعيف لوجود أحمد بن محمد بن يحيى العطار ، وقد سمعت ما فيه .

(١) مقصوده من المبوبية كتاب النوادر ، فقد ذكر رحمه الله في وصفه أنه لم يكن مبوباً ، فهو داود بن كورة .

(٢) الفهرست للطوسي : ٦٩ ، الرقم ١٣ .

(٣) الاستبصار : ٤ : ٣١٣ .

(٤) الاستبصار : ٤ : ٣٢٤ .

ومنها: ما جاء في **المشيخة** ، قال : وما ذكرته عن **أحمد بن محمد بن عيسى** الذي أخذته من نوادره فقد أخبرني به الشيخ المفید أبو عبد الله . والحسين بن عبيد الله ، وأحمد بن عبدون ، كلّهم عن **الحسن بن حمزة العلوي** . ومحمد بن الحسن البزوفري ، جميماً عن **أحمد بن إدريس** ، عن **أحمد بن محمد بن عيسى** ^(١) . وأخبرني أيضاً **الحسين بن عبيد الله** . وأبو **الحسين بن أبي جيد** ، جميماً عن **أحمد بن محمد بن يحيى** ، عن **أبيه** ، عن **أحمد بن محمد بن عيسى** ^(٢) . وأول هذين الطريقين معتبر لا خدشة فيه .

ومنها: ما ذكره في **المشيخة** ، قال : ما ذكرته عن **أحمد بن محمد** ما رویته بهذه الأسانيد ، عن **محمد بن الحسن الصفار** ، عن **أحمد بن محمد** ^(٣) . وله إلى **الصفار** طريق تامَّ .

وقد تحصل مما تقدم أمراً :

الأول: ضعف طريق الشيخ عليه السلام إلى جميع كتب **أحمد بن محمد بن عيسى** .

الثاني: اعتبار طريقه إلى كتابه النوادر .

والظاهر أنَّ مصدر الخبر محلَّ البحث هو كتاب النوادر ؛ ذلك أنَّ المذكور في ترجمة **أحمد بن محمد بن عيسى** أنَّ له كتابين : كتاب المتعة وكتاب النوادر ، ومن المستبعد أن يكون مصدر الرواية محلَّ البحث هو كتاب المتعة ، فيكون مصدرها كتاب النوادر .

قد يمنع من الاستناد للموئنة عدم توفر أصالة الجهة فيها ، فقد حملها الشيخ عليه السلام في الاستبصار على التقىة ^(٤) .

الثالث: التمسك بقاعدة الطهارة ، فإنَّه يرجع إليها حال الشك في طهارة الدم

(١ - ٣) الاستبصار : ٤ : ٣٢٧.

(٤) الاستبصار : ١ : ١٨٨ ، ذيل الحديث ٢.

بعد الانتقال وصيروته جزءاً من الحيوان المنتقل إليه . نعم ، يعتبر في جريانها عدم وجود عموم يدلّ على نجاسة مطلق الدم يكون مرجعاً حال فقد الدليل فيمتنع من وصول النوبة إلى الأصل العملي .

ولا يذهب عليك أنّ البناء على جريان أصالة الطهارة في المقام فرع القول بعدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية ، وإنّا فمع القول بجريانه فيها - كما هو المشهور - فسيكون هو الجاري عندها ليحكم بالنجاسة ؛ لأنّ الاستصحاب مقدم على أصالة الطهارة ، إما لحکومته عليها ، أو لتقديم الأصل السببي على الأصل المسببي .

٧ - الإسلام

قوله ١ : «أَمّا مَطْهَرِيَّةُ الْإِسْلَامِ لِلْكَافِرِ، فَلِزْوَالِ مَوْضِعِ النِّجَاسَةِ، وَشُمُولِ ما دَلَّ عَلَى طَهَارَةِ الْمُسْلِمِ لَهُ» .

لا خلاف بين الأعلام في مطهريّة الإسلام لبدن الكافر ورطوباته المتصلة به من بصاقه وعرقه ونخامته والوسم الكائن على بدنـه ، بعد دخوله في الإسلام ، بل عن العلامة في المتهى ، والشهيد في الذكرى ، دعوى الإجماع عليه^(١) . وعن الفاضل النراقي رحمه الله في المستند دعوى الضرورة عليه^(٢) .

ويعود الحكم بظهوره لتبدل العنوان وموضوعه ، حيث زال عنوان الكافر وأصبح مكانه عنوان آخر ، وهو نظير بقية الأعيان النجسة الأخرى ، من أنّ الحكم بنجاستها حال بقاء العنوان والموضوع ، ومع تبدلـه وزوالـه يزولـ الحكم بالنجاسة ، ويحكم بالطهارة .

(١) مـنهـى المـطـلـبـ: ٣: ٢٢٥ . ذـكـرى الشـيـعـةـ: ١: ١٣١ .

(٢) مـسـتـنـدـ الشـيـعـةـ: ١: ٣٤١ .

قوله ٢ : «وَأَمّا كُونَهُ مُطَهّرًا لِجَمِيعِ أَجْزَائِهِ -كَالْعَرْقِ وَالْبَصَاقِ- فَلَأَنَّ نِجَاستِهِمَا كَانَتْ تَبَعًا لِنِجَاسَةِ بَدْنِهِ... إِلَخْ». .

لا تنصهر مطهريّة الإسلام للكافر في خصوصه ، بل تشمل مطهريّة فضلاته المتصلة بيده من شعره ونخامته وعرقه ، وغيرها . ويدلّ على ذلك أمور :

الأول : التبعيّة ، فإنّ الأجزاء المذكورة تابعة في وجودها لبدن الكافر ، فيحكم بنجاستها حال نجاسته ، وظهورتها حال ظهارته .

وبعبارة أخرى : إنّ نجاسة الشعر أو البصاق لكونهما مضارفين للكافر لا لذاتهما ، فإنه لا يوجد دليل يدلّ على نجاسة الشعر أو البصاق ، ومع الحكم بظهورها بيده للإسلام فإنه تزول النجاسة عن هذه الأمور بالتبع .

نعم ، لا يستوجب الإسلام طهارة أشيائه الخارجية من الأواني والفرش وغيرها مما لاقاه الكافر ببرطوبة قبل الإسلام ، كما هو الحال في بقية النجاسات ، فإنّ الاستحلال وإن أوجبت طهارة النجس أو المتنجس لكنّها لا توجب طهارة الملاقي للنجس - مثلاً - بالتبع .

وما ذكر لا يخلو عن منع ؛ لعدم وجود دليل يدلّ على طهارة ما أضيف من الأمور المذكورة للمسلم ، كيما يقال بأنه مطلق يشمل مثل المقام . نعم ، الموجود أنّ المضاف للمسلم لا يوجد ما يوجب نجاسته فيحكم بظهوره ، وهذا غير ما نحن فيه .

وعليه ليس في البين مانع من الاستناد لاستصحاب النجاسة فيها .

الثاني : السيرة القطعية المتصلة بعصر المعصوم عليه السلام على معاملة الأجزاء المذكورة معاملة الطاهرة بمجرد إسلام من هي تابعة له .

الثالث : فقدان ما يدلّ على أمر الكفار بعد إسلامهم بالتطهير لأبدانهم التي

لا تخلو غالباً عن هذه الأمور، فيثبت طهارتها بالتّبع.

قوله ٣: «وَأَمّا مَطْهَرِيَّتِه لِلثِيَاب أَيْضًا، فَلِلسِيرَة، وَعَدْمُ اِمْرِهِم بِتَطْهِيرِهَا، لِكُنَ الْقَدْرُ الْمُتَيقِّنُ مِنْهَا... إِلخ». (١)

يُطهّر تبعاً لِإِسْلَامِ الْكَافِرِ ثِيَابَهُ الَّتِي كَانَ يَرْتديُهَا ، فَلَا يَحْتاجُ إِلَى غَسْلِهَا بِالْماءِ بَعْدِ إِسْلَامِهِ ، وَقَدْ اسْتَدَلَّ لِذَلِكَ بِالسِّيرَةِ الْمُنْعَقِدَةِ مِنْ عَصْرِ الْمَعْصُومِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى الْمُعَالَمَةِ مَعَهَا مُعَالَمَةُ الطَّاهِرَةِ بَعْدِ إِسْلَامِهِ ، فَإِنَّهُ لَمْ يَعْهُدْ أَمْرٌ أَحَدٌ مِنَ الْكُفَّارِ بَعْدِ إِسْلَامِهِ بِتَطْهِيرِهَا ، مَعَ أَنَّ الْغَالِبَ أَنْ يَبْاشِرَهَا بِرُطْوَةِ مُسْرِبَةِ الْنِجَاسَةِ .

ومنع ذلك صاحب **الجواهر** الجواهير؛ لأنّ السيرة دليل لبّي يقتصر فيه على القدر المتيقّن، والثياب خارجة عنها.

٨ - التّعْيَةُ

قوله ١ : «أَمّا طهارة الولد بِإِسْلَامٍ أَحَدُ أَبْوَيْهِ ، فَلَقَاعِدَةُ الطَّهَارَةِ بَعْدَ قَصُورٍ دَلِيلُ نِجَاسَتِهِ وَهُوَ ... إِلخ». .

لخلاف بين الأعلام في أنَّ الكافر إذا أسلم تبعه في الطهارة ولده ، سواء كان أمًا أم جدًا أم أمًا ، شرط أن يكون الولد صغيراً لم يبلغ . ويدلُّ على ذلك قاعدة الطهارة بعد فقد الدليل الاجتهادي على نجاسته ؛ لأنَّ دليل نجاسة الكافر منحصر في خصوص الإجماع ، وهو دليل ليبي يقتصر فيه على القدر المتيقَّن ، وهو حال عدم إسلام أحد الأبوين ، فلا إجماع في المقام ، وهو ليس له لسان حتَّى يتمسَّك بإطلاقه ، فيرجع إلى أصلالة الطهارة .

ولا يخفى أنّ هذا مبني على عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية ،
وإلا فمع جريانه لن تصل النوبة إلى قاعدة الطهارة ؛ لحكومة الاستصحاب عليها ،
أو لتقدّمه عليها لتقدّم الأصل السببي على الأصل المسببي .
وقد يستدلّ لطهارته بقاعدة التبعية لأنّه أشرف الآبوين ، المستفادة من خبر حفص

المذكور في المتن^(١) ، وهي واضحة الدلالة في تبعية أبنائه الصغار غير البالغين له في الطهارة جراء إسلامه ، فيحكم بظهورتهم .

ويمنع من الاستناد إليها ضعف سندها ، فقد اشتمل سندها على علي بن محمد القاساني ، والقاسم بن محمد ، فإن الأول منهمما نص الشيخ عليه تضعيه^(٢) ، والثاني مشترك بين أكثر من واحد ، ومقتضى التمييز أنه محمد بن القاسم الأصفهاني المعروف بكاسولا ، وهو لم يكن مرضياً^(٣) .

وربما قيل بجبرها بعمل المشهور ، فإنهم قائلون بالبناء على تبعية الولد غير البالغ لأبيه الكافر بعد إسلامه في الطهارة .

وقد يمنع من إحراز الاستناد لتحقق الصغرى احتمال استناد الأعلام في الحكم بظهورتهم لقاعدة الطهارة .

ويدفع : بأن المشهور بين الأصحاب جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية كجريانه في الشبهات الموضوعية ، وهو مقدم على أصلية الطهارة ، لوجوه ذكرت في محلها .

قوله ٢ : « وأما تبعية الأسير غير البالغ للمسلم ، فلما تقدم نفسه » .

المشهور بين أعلامنا البناء على طهارة الطفل غير البالغ المسيء تبعاً لمن سباه ، إذا لم يكن مع الطفل أحد من آبائه . بل قد نسبه في المعالم ، وفي شرح المفاتيح إلى ظاهر الأعلام^(٤) . واختار ابن الجنيد ، والقاضي ابن البراج ، والشهيد ، تبعيته له

(١) وسائل الشيعة : ١٥ : ١١٦ ، الباب ٤٣ من أبواب الجهاد ، الحديث ١.

(٢) رجال الطوسي : ٣٨٨ ، الرقم ٥٧١٢ .

(٣) الفهرست للطوسي : ٢٠٢ ، الرقم ٥٧٦ و ٣٢٤ ، الرقم ٥٧٦ . رجال ابن الغضائري : ٨٦ ، الرقم ١١٣ . إيضاح الاشتباه : ٥ : ٢٥٦ ، الرقم ٥٢٩ .

(٤) عالم الدين وملاذ المجتهدين : ٢ : ٥٤٠ . مصابيح الظلام : ٤ : ٥٢١ .

في الاسلام أيضاً^(١).

وقد جعل المصنف (زيد في توفيقه) مستند القول بالتبعية في الطهارة عين ما تقدم ذكره في القول بتبعية الولد لأبيه حال إسلامه في الطهارة أيضاً، من قصور دليل النجاسة عن الشمول له؛ لعدم إحراز قيام إجماع على نجاسته، فتجري أصالة الطهارة عندها حين الشك في طهارته.

وقد عرفت أنه لا مجال لجريان أصالة الطهارة في المقام؛ لأنّ موضوعها الشك البدوي، ومع وجود علم بالحالة السابقة وشك لاحق، لن يكون لها موضوع للجريان، بل سوف يجري الاستصحاب عندها. نعم، بناء على القول بعدم جريانه في الشبهات الحكمية فلن يكون مانع من جريانها.

وقد استدلّ للبناء على الطهارة بكون المسألة ابتلائية كثيرة الدوران في حياة الناس، فإنّ القارئ للتاريخ الإسلامي يقف على وجود ذلك كثيراً، وأنّ الكثير من أطفال الكفار قد التحقوا بال المسلمين، ودخلوا في الإسلام بلحاظ من يكفلهم من المسلمين، وعدم تضمن النصوص على السؤال عن حكم التعاطي والتعامل معهم، مع الابتلاء بهم، يكشف عن حصول الطهارة لهم بمجرد الاسلام.

ومع البناء على تبعيتهم لكافلهم في الإسلام سوف يبني على طهارتهم بمقتضى التبعية بطريق أولى.

قوله ٣: «وَمَا اخْتَصَّتِ التَّبَعِيَّةُ بِغَيْرِ الْبَالِغِ، فَلَكُونَ الْبَالِغَ مُوضِوعًا مُسْتَقْلًا لِلنِّجَاسَةِ بَعْدَ صَدْقٍ... إِلَخٌ».

يعتبر في حصول الطهارة للأسير تبعاً لمن أسره أن لا يكون بالغاً، فلو كان

(١) نقله عن ابن الجنيد في مختلف الشيعة: ٤: ٤٢١. المهدى لابن البراج: ١: ٣١٨.
ذكرى الشيعة: ١: ١١٩.

بالغاً لم يحكم بتبعيته للأسر؛ لأنّ بلوغه يجعله مكفلاً فيكون مستقلّاً في اتخاذ ما يريد التدين به، وينطبق عليه عنوان اليهودي والنصراني، وما شابه ذلك.

قوله ٤: «وَمَا اخْتِصَاصُ الْحُكْمِ بِمَنْ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ أَحَدٌ أَبَاهُ، فَلَلْإِجْمَاعِ عَلَى تَبَعِّيْتِهِ لِهِ فِي النِّجَاسَةِ... إِلَخْ».»

من الأمور المعتبرة في حصول تبعية الطفل لأسره المسلم في الطهارة، أن لا يكون مع الطفل أحد آبائه، فإنه لو كان معه أحدهما، سواء كان الموجود هو الأب مثلاً أو الجدّ، لم يحكم بتبعيته للأسر، بل سوف يحكم بتبعيته لأبيه، وهو يقضى بالبناء على نجاسته. ويدلّ على ذلك الإجماع المنعقد على تبعية الولد لأبيه في الحكم من حيث الطهارة والنجاسة.

قوله ٥: «وَمَا طَهَارَةُ أَوَانِي الْخَمْرِ إِذَا انْقَلَبَتْ خَلَّاً، فَلَمَا تَقْدَمَ فِي مَطْهَرَيَّةِ الْانْقَلَابِ».»

قد عرفت فيما تقدم أنه إذا انقلب الخمر خلّاً فقد ظهر، ويتبعه في الطهارة عندها الأواني التي كانت مشتملة عليه. وقد عرفت الوجه في ذلك عند الحديث عن مطهريّة الانقلاب، فراجع.

قوله ٦: «وَمَا طَهَارَةُ أَوَانِي الْعَصِيرِ الْعَنْبَرِيِّ إِذَا ذَهَبَ ثَلَاثَاهُ، فَلِلْسِيرَةِ، وَمَا دَلَّ عَلَى طَهَارَتِهِ بِذَهَابِ... إِلَخْ».»

من الأشياء التي تظهر بالتّبعيّة أواني العصير العنبرى إذا ذهب ثلاثة، ويدلّ على ذلك أمران:

أحدهما: سيرة المترشّعة المتّصلة بعصر المعصوم عليه السلام، فإنّها منعقدة على عدم الاجتناب عنها بعد ذهاب الثلاثين.

ثانيهما: إنّ البناء على عدم ظهارتها بالتّبعيّة يجعل طهارة العصير العنبرى بعد

ذهب ثلثيه لغوية؛ لأنّه لن تكون طهارة العصير عملية لملاقاته للإناء ببرطوبة مصرية توجب التجفيف.

قوله ٧: «وأماماً طهارة يد المغسل وغيرها ، فللسيرة القطعية على عدم تطهيرها بعد التغسيل ، أو ... إلخ ». .

من الأمور التي تطهر بالتجفيف يد الغاسل للميت ، وكذا السدّة التي يغسل عليها ، والثياب التي يغسل فيها ، فإنّها تتبع الميت في الطهارة . والوجه في ذلك هو السيارة الجارية على عدم غسلها بعد تغسيله ، خصوصاً وأنّ بعض هذه الأمور كالخرقة التي يغسل فيها الميت ، وكذا ثيابه التي يغسل فيها تحتاج في طهارته بعد غسلها بالماء إلى العصر ، وليس معهوداً قيام الغاسلين بعصرها بعد تغسيله بالماء القرابح مثلاً ، وقبل غسله بماء السدر أو الكافر .

وقد يستدلّ لذلك أيضاً بالإطلاق المقامي ، فإن النصوص ساكتة عن التعرض لتطهيرها مع أنها في مقام البيان لكلّ ما يلزم البيان فيه ، فسكتتها عن ذلك أمانة على طهارتها ، وعدم حاجتها للتطهير ، خصوصاً الشوب والخرقة ، فقد تضمنت النصوص ذكرهما ، وسكتت عن الحديث عن تطهيرهما .

وقد يقال : إنّ طهارة الأمور المذكورة ليست بالتجفيف ، بل لتطهيرها بالماء القرابح عند تغسيل الميت ، وأماماً الحاجة لعصر بعضها كالثوب والخرقة ، فإنه لا يوجد ما يوجب عصرها مباشرة ، بل المطلوب هو إزالة ماء الغسالة ، وهذا يحصل بعد الفراغ من تمام غسل الميت وحصول الاستغناء عنهما .

ولا توجب ملاقة الخرقه له قبل عصرها موجبة للتجفيف ، وإلاّ تعذر تغسيله معها .

وأماماً سكت النصوص ، فليس لعدم الحاجة لتطهيرها ، وأنّ طهارتها بالتجفيف ، وإنّما سكتتها لعدم حصول الانفعال بينها وبين بدن الميت ويد الغاسل بالملاقاة .

٩ - زوال عين النجاسة

قوله ١ : «أَمَا طهارة البواطن بما ذكر ، فلانقاد السيرة القطعية للمتشرعة على ذلك ، فمن تنجز ... إلخ ». .

إذا تناول الإنسان شيئاً نجساً - كما لو شرب الخمر ، أو الدم مثلاً ، أو تناول شيئاً متنجساً - فإنه يظهر فمه بزوال عين النجاسة منها ، وكذا يظهر أنفه أيضاً لو تنجزت عين النجاسة ، كما لو أصيب بجرح أوجب نزفه الدم بزوال عين النجاسة منه ، ومثل ذلك يجري بالنسبة للأذن . ومقتضى ما ذكر أنه لا يحتاج في حصول الطهارة لشيء من البواطن أن يغسل بالماء ، بل يكتفى في حصول الطهارة له بزوال عين النجاسة منه . وقد ذكر صاحب **الحادائق** عدم الخلاف فيه ، وقال صاحب **الجواهر** أنه متّفق عليه ، بل قال بعضهم أنه يمكن عدّه من ضروريات الدين^(١) .

مع أنه قد وقع الكلام في أنّ في حصول النجاسة لبواطن الإنسان بسلاماتها للنجس أو المتنجس ، ليحكم بطهارتها بعد زوال عين النجاسة ، أو عدم حصول التنجيس لها منذ البداية ، فلا حاجة للقول بطهارتها ؛ لأنّها لا تقبل التنجيس أصلاً ، وإنما النجس هي العين الموجودة في الباطن وليس الباطن نفسه . وتظهر الشمرة في تنجز ما يلاقى عين النجاسة في الباطن قبل زوالها ، فلو كان في فمه دم - مثلاً - ولاقي ريقه قبل زوال عين النجاسة ، فسوف يحكم بنجاسة الريق ، وهذا بخلافه لو بني على عدم تنجزها أصلاً ، فإنّ الريق يكون طاهراً وإن كان الدم موجوداً ، فالنجاسة منحصرة فيه فقط . فلو أصاب ريقه شيئاً من ثيابه لم تنجز . نعم ، لو أصابها شيء من الدم الموجود في الفم حكم بتنجزها .

ويظهر من المصنف (زيد في علاه) الميل للاحتمال الثاني ، لتأمّله في ثبوت

(١) **الحادائق الناضرة** : ٥ : ٢٩٧ . **جواهر الكلام** : ٣ : ٨٤ .

التنجيس للبواطن بملاقاة النجاسة ، وحصر التنجيس في الظواهر ، كما سيأتي إن شاء الله تعالى .

وكيفما كان ، فيدل على عدم لزوم غسل البواطن أمران :

أحدهما : سيرة المترسّعة القطعية المتصلة بعصر المعصوم عليه السلام ، فإنها قائمة على عدم تطهير البواطن حال ملاقاتها للنجاسة ، بل ترتيب آثار الطهارة عليها بعد زوال عين النجاسة ، فلا يحكمون على تنفس ما يلاقي الباطن بعد زوال عين النجاسة ، ولو كانت هناك رطوبة مصرية .

ثانيهما : موئعه عمّار السباباطي المذكورة في المتن^(١) ، وهي واضحة الدلالة في أن المطلوب هو غسل ما ظهر من الأعضاء التي تلاقي النجاسة ، وعدم لزوم غسل البواطن وإن لاقت النجاسة .

قوله ٢ : « وأمّا طهارة جسد الحيوان بما ذكر ، فللسيرة أيضًا ، حيث لا يتحرّز من الهرّة والدجاج ... إلخ ». .

يظهر جسد الحيوان^(٢) بزوال عين النجاسة عنه ، فيظهر منقار الدجاجة الملوث بالعدرة بزوالها منه وجفافه من الرطوبة ، كما يظهر بدن الدابة المجرور بزوال عين الدم وجفاف الموضع ، مثل ذلك بالنسبة لفم الهرّة التي يكون ملوثًا بالدم . وكذا ولد الحيوان المتلஆخ عند الولادة ، فإنه يظهر بمجرد زوال عين النجاسة منه وجفافه . ولا يحتاج شيء منها للغسل بالماء للحكم بتطهارته . وقد ادعى في الحدائق الشهرة على حصول الطهارة في خصوص الهرّة ، كما حكى إلحاقي

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٢٨ ، الباب ٤٤ من أبواب النجاسات ، الحديث ٥ .

(٢) لا يخفى أن المقصود من الحيوان مقابل الإنسان ، فإن جسد الإنسان لا يظهر بزوال عين النجاسة منه ، ولذا نجد بعض الفقهاء فرق بينهما ، فقيد الحيوان في المقام بالحيوان الصامت .

جملة من المتأخرین غیرها من سائر الحیوانات بها^(١). ویدلّ علی ذلك السیرة القطعیة للمتشرّعة ، فیاً منها منعقدة علی مباشرة الحیوانات وعدم التحرّز عنها مع العلم بتلوّتها غالباً بالنجاسات كالدجاج - مثلاً- فیاً قد یتناول العذرة ، أو الهرّة فقد یصاب بالدم ، بل لا یتجنبون الحیوانات حال ولادتها ولا سفادها . ومع أنَّ المسألة ابتلائیة نجد خلُق النصوص عن السؤال عنها ، وهذا یثبت عدم الحاجة لتطهيرها .

ولا مجال للقول بأنَّ السیرة المذکورة مسلمة ، لكنَّها مختصّة باحتمال ورود المطهّر علیها ، فلا تكون شاملة لما إذا لم یحتمل التطهير فيها ؛ لأنَّ ذلك من الندرة بمکان ، إما لقلة الموارد المائیة ، أو لصعوبة السيطرة علیها للقيام بتطهيرها .

كما لا مجال للاستناد للاستصحاب للبناء علی نجاستها حتّى یحصل العلم بظهورتها ؛ وذلك لأنَّ السیرة القطعیة مانعة من جريانه ؛ لأنَّه سوف ینتفي أحد أركانه وهو الشّك اللاحق .

ویؤیّد ما ذكرنا ، بل یدلّ علیه ، موئّقة عمّار الساباطي المذکورة في المتن^(٢) ، فیاً منها تدلّ علی طهارة منقار الطیر بمجرد جفافه وزوال عین النجاسة منه ، وإلا لو لم يكن كذلك للزم تنجیسه لکلّ ما یلاقیه برطوبه .

وقد تمنع دلالتها علی المدّعى ، بأن یقال : إنَّه لم یعلم أنَّ منشأ ترتیب آثار الطهارة في المؤثّق راجع لزوال عین النجاسة من منقار الطائر وجفافه ، فإنَّ من الممکن أن یكون منشأ عدم ترتیب آثار النجاسة وحصول السراية بالملاقاة هو عدم سراية النجاسة من المنتجس الجامد ، وهو المنقار الخالي من العین إلى ملاقيه ، وليس في المؤثّق ما یعنی أنَّ منشأ الطهارة هو منقار الطائر لزوال عین النجاسة

(١) مستند الشیعة : ١ : ١١١ .

(٢) وسائل الشیعة : ١ : ٢٣٠ ، الباب ٤ من أبواب الأسار ، الحديث ٢ .

وجفافه . وعليه لن تكون الموئقة دالة على المدعى .

كما يمكن أن يستدلّ على طهارة بدن الحيوان بمجرد زوال النجاسة عنه ، بما ورد في سور الهرة والفارة ، ففي صحيحه زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام : في كتاب على عليه السلام إن الهر سمع ولا يأس بسورة ، وإنني لاستحيي من الله أن أدع طعاماً لأن الهر أكل منه ^(١) ، وعدم منعه عليه السلام من الماء الذي شرب منه ، مع أن الغالب تلوث فمه بالدم ، أو غيره من النجاسات ، يدلّ على طهارته بمجرد زوال عين النجاسة . وفي موئقة إسحاق بن عمّار ، عن أبي عبد الله عليه السلام : «أنَّ أبا جعفر عليه السلام كان يقولُ لَا يأس بسورة الفارة إذا شربت مِنَ الإناءَ أَنْ يُشَرِّبَ مِنْهُ ، وَيَتَوَضَّأَ مِنْهُ» ^(٢) .

هذا كله بناء على القبول بتنجيس جسد الحيوان بالملائكة لعين النجاسة ، وإلا لو بني على ما احتمله المحقق الهمданى رحمه الله من عدم حصول التنجيس لا للبواطن ، ولا لجسد الحيوان ، لم يحتج لما ذكر .

قوله ٣ : «والوجه في التأمل ، قصور مقتضي التنجيس عن الشمول لمثل البواطن وجسد الحيوان» .

قد عرفت توقف المصنف (حفظه الله) في ثبوت التنجيس لبواطن الإنسان إذا لاقته النجاسة ، وكذا الكلام في جسد الحيوان ، وهو موافق لما احتمله صاحب الجواهر رحمه الله ، بل قال أنه مراد الأصحاب من البناء على الطهارة فيما ، ومثله احتمل ذلك الفقيه الهمدانى ، حيث تأمل في ثبوت النجاسة للبواطن ولجسد الحيوان . واختار المنع من ثبوت التنجيس فيما بعض الأساطين رحمه الله ^(٣) .

(١) وسائل الشيعة : ١ : ٢٢٧ ، الباب ٢ من أبواب الأسار ، الحديث ٢ .

(٢) وسائل الشيعة : ١ : ٢٣٩ ، الباب ٩ من أبواب الأسار ، الحديث ٢ .

(٣) جواهر الكلام : ١ : ٣٧٥ . مصباح الفقيه - الطبعة القديمة - ١ : ٦٤٠ . كتاب الطهارة للسيد الخوئي : ١ : ٣٩ .

وكيفما كان ، فقد أشار المصنف إلى أنَّ الموجب للتوقف هو قصور مقتضي التنجس عن الشمول لهما ، فإنَّ الأدلة الاجتهادية الدالة على التنجس بالملاقاة ليست شاملة لهما ، توضيح ذلك :

أمَّا البواطن الداخلية - كالأمعاء والمعدة - فلا ريب في عدم شمول ما دلَّ على التنجيس بالملاقاة لها ؛ لأنَّ ما يتصرَّر دليلاً لذلك أمران :

الأول : النصوص التي تضمنَت نجاسة ما يلاقى واحداً من الأعيان النجسة المتقدمة ، من قبيل قوله : دم أصاب الماء ، أو الثوب .

وذلك لعدم ثبوت إطلاق فيها ليشمل ما إذا حصلت الملاقاة في الباطن ، بل هي مختصة بالملاقاة في الخارج .

الثاني : موئقة عمَّار المذكورة في المتن^(١) ؛ لأنَّ قوله عَلَيْهِ: «وَيَغْسِلُ كُلَّ مَا أَصَابَهُ ذَلِكَ الْمَاءُ» عموم يفيد انفعال ما يصيبه ذلك الماء ، من دون فرق بين كونه في الخارج أو في الباطن .

وما ذكر من العموم وإن كان صحيحاً ، إلا أنَّه منصرف عن منطقة الباطن ، والمعبر عنها بالجوف - كالمعدة والأمعاء - وبالتالي لا يكون المؤتَّق شاملاً لها .

وأمَّا البواطن غير الداخلية ، كباطن الأنف والأذن والفم ، فقد يحكم بتنجيسها كما عن بعض الأعاظم بِهِ ؛ استناداً للموئقة عمَّار المتقدمة ، على أساس أنَّ قوله عَلَيْهِ: «وَيَغْسِلُ كُلَّ مَا أَصَابَهُ ذَلِكَ الْمَاءُ» عموم يفيد انفعال ما يصيبه ذلك الماء ، من دون فرق بين كونه في الخارج أو كونه في الباطن . رفعنا اليد عما هو في الباطن الذي بمعنى الجوف ، كالأمعاء والمعدة ، فيبقى الباطن الذي فوق الحلق كباطن الفم والأنف ، والأذن ، وما شابه ذلك .

وقد منع المصنف ، ثبوت التنجيس فيها ، بملاقاتها للنجاسة ، لأنَّ ما دلَّ على

(١) وسائل الشيعة : ١ : ١٤٢ ، الباب ٤ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ١ .

التنجيس بالملاقاة ، لا يخلو حاله عن أحد أمرين :
إماً أن يكون منصراً عنها ؛ لأنَّه ناظر للملاقاة الخارجية دون الداخلية ، أو أنَّه مختص بسيرة المترشّعة الواصلة إلينا يداً بيد من عصر المعصوم عليهما السلام بعد التسليم بشموله لها .

ووفقاً لأحد الأمرين المذكورين لن يكون الدليل حجَّة في مدلوله المطابقي ، بل سوف يكون مفاده اختصاص التنجيس بخصوص الظواهر دون الباطن ، ومع سقوطه عن الدلول المطابقي ، فإنَّه سوف يسقط عن المدلول الالتزامي أيضاً . لتبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في الحجَّة ، كما قرر في الأصول^(١) . وعندما سوف يكون الشك شكاً بدويأً في نجاسة الباطن وعدمه ، فتجريي أصالة الطهارة . إن قلت : إنَّه لا يسلم بكون السيرة المدعاة مخصصة للعمومات ؛ لأنَّ حجيتها متوقفة على عدم وجود ردع عنها من قبل الشارع المقدَّس ، وجود عموم على خلافها ، يصلح أن يكون رادعاً عنها فلا تكون حجَّة ، فكيف والحال هذه أن تكون مخصصة مع أنها ليست بحجَّة ؟

قلت : إنَّ ما ذكر يتم لو كانت السيرة المستند إليها هي سيرة العقلاء ، فإنَّه يعتبر في حجيتها الإمضاء من الشارع المقدَّس وعدم الردع ، ولا أقلَّ من عدم الردع الكافِ عن حصول الإمضاء ، أمَّا سيرة المترشّعة فلا يعتبر في حجيتها عدم الردع ، وإنَّما يعتبر فيه أن تكون معاصرة للمعصوم عليهما السلام ، والسيرة الموجودة في المقام هي سيرة متشرّعة ، وليس سيرة عقلاء .

وأمَّا التأمل في شمول التنجيس لجسد الحيوان ، فلعدم شمول ما دلَّ من الأوامر بغسل ملaci النجاسة له ، لأنَّه أحد أمرين : إماً لعدم كونه مما يغسل عادة ويعدم

(١) خلافاً لمجموعة من الأعلام ، كالمحقق الثانيي ، والمحقق العراقي ، والمحقق الأصفهاني ، وغيرهم ، فإنَّهم منعوا من التبعية المذكورة .

إلى تطهيره ، فيكون الحديث غير شامل له ، أو لأنّه منصرف عنه .

وعندما سوف يكون المدلول المطابقي للدليل ليس شاملًا ، ومع عدم شمول المدلول المطابقي سوف يسقط المدلول الالتزامي للتبعية بينهما ، ويكون الشك بدوياً ، فتجري أصلالة الطهارة .

قوله ٤ : «**وَأَمَّا التَّأْمِلُ فِي السَّرَايَةِ فِي بَقِيَّةِ الْفَرَوْضِ ، فَقَدْ اتَّبَعَ مِمَّا سَبَقَ . أَمَّا حَالَةُ كُونِ النَّجْسِ ... إِلَخَ .**

هناك صور أربع لحصول الملاقة في الباطن بالنجاسة :

الأولى: أن تكون النجاسة والملاقي باطنين ، كملاقة الدم لموضعه في الباطن ، أو ملاقة الغائط لمحله في الباطن . ولا إشكال في هذه الصورة بالحكم بطهارة الملاقي للدم أو للغائط ، لأمرين :

أحدهما : اختصاص ما دلّ على التنجيس بالملaque ، كنجاسة الدم بخصوص ما كان موجوداً في الخارج ، فلا يشمل ما كان موجوداً في الباطن .

ولا مجال لأن تلغى الخصوصية ليتعذر من الدم الموجود في الخارج ليشمل الدم الموجود في الباطن ؛ لأنّ من المحتمل جدّاً وجود خصوصية له .

وبعبارة أخرى: إنه لا يوجد عندنا دليل يدلّ على نجاسة الدم في الباطن ، فإنّ الأدلة الدالة على نجاسته ناظرة إلى الدم الخارجي ، ولا مجال للتذرّع منه ليشمل الدم الذي في الباطن ، لاحتمال وجود الخصوصية للدم الموجود في الخارج .

ثانيهما: بعد التسليم بعدم الانصراف لخصوص الدم الموجود في الخارج ، أو البناء على وجود اطلاق في الأدلة الدالة على نجاسة الدم لتشمل الدم الموجود في الخارج ، والدم الموجود في الباطن ، ومع ذلك يحكم بطهارة الملاقي للدم أو الغائط في الباطن ، لعدم اقتضاء الملاقة في الباطن للتنجيس .

الثالثة: أن تكون النجاسة خارجية والملاقي من الأجزاء الباطنية وهو ظاهر ،

كما لو شرب مائعاً متنجساً ، أو لاقى الدم الخارجي باطن الأنف ، ولا إشكال في هذه الصورة أيضاً في طهارة الباطن ، أعني باطن الأنف أو الفم ؛ وذلك لأنّ أدلة التنجيس قاصرة عن الشمول لمثل المقام ، ولعدم الدليل على أنّ الملاقة في الباطن تقتضي ذلك ؛ لأنّ الأدلة الدالة على التنجيس ناظرة للملاقة في الخارج ، ويبقى احتمال الخصوصية وارد فيها ، فلا يتعدّى منه إلى الملاقة في الباطن .

وبعبارة أخرى : إن إلغاء خصوصية الخارج ليتعدّى للباطن ليس عرفياً ؛ لأنّ العرف يتحمل وجود خصوصية للخارج على الباطن ، بحيث ثبت له هذا الحكم ، بل لصريح بعض النصوص في الطهارة ، ففي خبر عبد الحميد بن أبي الدليم ، قال : « قلت لأبي عبد الله عَلَيْهِ الْكَفَافُ : رجل يشرب الخمر فيبصق ، فأصاب ثوبه من بصاقه ؟ قال : لَيْسَ بِشَيْءٍ »^(١) ، فإنّ داخل الفم لو كان يتنجس بملaqueة الخمر لكان بصاق شارييه متنجساً .

نعم ، يمنع من الاستناد لها ضعفها السندي ، فإنّ عبد الحميد لم تثبت وثاقته ، بل نص ابن الغضائري على تضعيقه^(٢) ، ورواية ابن أبي عمير عنه بواسطة لا تنفع ؛ لاختصاصها في خصوص الرواية مباشرة ، ولذا تصلح للتأييد .

الثالثة : أن تكون النجاسة باطنية والملاقي خارجيًّا ، كما في الأسنان الصناعية التي تلاقي الدم المتكون في الفم ، أو الإبرة التي تنفذ في الجوف فتلاقي الدم ، وهكذا . ولا إشكال أيضاً في طهارة الملاقي للنجس في هذه الصورة ؛ لأنّ البناء على نجاسة الملاقي للنجس في الباطن يتوقف على وجود دليل يدلّ على نجاسة ما في الباطن ، وليس في البين ما يدلّ على ذلك .

ومع التسليم بنجاسة الدم الموجود في الباطن مثلاً ، لوجود عموم أو اطلاق

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٧٣ ، الباب ٣٩ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

(٢) رجال ابن الغضائري : ١١٤ ، الرقم ١٧٦ .

فيما دلّ على نجاسة الدم يشمل ما في الباطن ، ولا يختص بما في الخارج ، فإنّه لا يوجد دليل على أنّ الملاقة الحاصلة للدم في الباطن توجب التنjis ، فإنّ من المحتمل اختصاص التنjis بالملاقة في الخارج .

الرابعة: أن تكون النجاسة والملاقي كلاهما من الخارج ، إلّا أنه حصلت الملاقة في الباطن ، كما لو شرب مائعاً متنجّساً وابتلع قطعة سكر ظاهرة فتلاقياً في الفم ، ثمّ أخرج قطعة السكر كما أدخلها نقية . وقد حكم المصنف (زيد في توفيقه) بنجاسة قطعة السكر الملاقبة للماء المتنجّس في الفم ؛ لأنّ ما دلّ على التنjis ليس قاصراً عن شمولها .

وبعبارة أخرى: إنّ ما دلّ على تنجّس الشيء بملاقاته لعين النجاسة ، أو المتنجّس بها ، شامل للمورد ؛ لأنّه جسم خارجي قد لاقى نجساً خارجياً ، ومجرد كون الملاقة في الباطن لا توجب الحكم بعدم التنjis ؛ لأنّه لا مدخلية لموضع الملاقة في حصول التنجّس والانفعال .

١٠ - الغيبة

قوله ١ : «أَمّا مظہریّة الغيبة ، فلسیرة المتشرّعة المانعة من جريان الاستصحاب» .

لا خلاف بين أعلامنا في البناء على طهارة الشيء الذي كان المكلف يعلم بنجاسته - كالفرش مثلاً - وغاب عنه مدة من الزمن ، ثمّ عاد إليه بعد ذلك ، وأنه يجوز له استعماله في كلّ ما يعتبر في استعمالها الطهارة . وفي **الجواهر** أنه قد حكى عليه الإجماع بعض شرائح منظومة الطباطبائي^(١) ، وقد تردد في البناء على المظہریّة بالغيبة المقدّس الأردبيلي ، وصاحب المدارك ، ويظهر من محكي المفاتيح

(١) جواهر الكلام : ٦ : ٣٠١ .

المنع من ثبوتها^(١).

ووفقاً لما تقدّم تكون الأقوال في المسألة ثلاثة:

الأول: البناء على المطهّرية.

الثاني: البناء على عدمها.

الثالث: التوقف والتردد في ثبوتها.

ولا يخفى أنّ البناء على مطهّرية الغيبة حال الشك في بقاء النجاسة، وأماماً مع العلم ببقائها، فلا تكون الغيبة مطهّرة بوجهه، وهذا يعني أنّ عدّها ضمن المطهّرات لا يخلو عن مسامحة؛ لأنّها ليست بنفسها مطهّرًا، وإنّما يستكشف منها حصول الطهارة حال وجود الشك في بقاء النجاسة، فتكون نظير بقية الموارد التي تثبت بها الطهارة، كالبّينة وخبر الثقة.

وقد اختلف في ما تطهّره الغيبة، فخصّها بعضهم بالبدن فقط، كما عن الفاضل النراقي رحمه الله في المستند^(٢)، ووسع آخرون دائرة التطهير فقالوا بأنّها تطهّر بدن المسلم ولباسه وفرشه وظرفه، وغير ذلك مما يكون في يده، كطعامه الذي يقدّمه لأضيافه.

وقد استدلّ للقول بمطهّرية الغيبة بأمور:

منها: الإجماع المدعى في كلمات الأعلام.

وقد ذكر الفاضل النراقي رحمه الله في المستند أنّ الشهرة منعقدة على القول بالنجاسة حتى تعلم الإزالة^(٣). مع أنّ الظاهر من قول القائلين بالإجماع، نظرهم إلى السيرة

(١) مجمع الفائدة والبرهان: ١: ٢٩٧. مدارك الأحكام: ١: ١٣٤. مفاتيح الشرائع: ١: ٩٢، مفتاح ٨٧.

(٢) مستند الشيعة: ١: ٣٤٤.

(٣) مستند الشيعة: ١: ٣٤٣.

على أنه لو سلم بوجود إجماع ، إلا أنه يصلح مستندًا لا لاحتمال المدركيّة فقط ، بل لعدم توفر الركن الأول مما يعتبر في حجيّته ، وهو عنونتها في كلمات القدماء ، فإنّ المراجع لكلماتهم يجدها حالياً من تحرير هذا النوع من المطهّرات فيها .

ومنها: ظهور حال المسلم في التنزه عن النجاسته .

وقد نفي وجود دليل على حجيّة ظهور حال المسلم .

ومنها: لزوم الحرج لو لم يبني على الحكم بالطهارة نتيجة الغيبة .

ولا يخفى أنّ هذا ليس مأخوذاً بنحو الموجبة الكلية . نعم ، على نحو الموجبة الجزئية يمكن قبوله .

ومنها: سيرة المترسّعة القطعية المتصلة بعصر المعصوم عليه السلام المنعقدة على التعامل مع المسلمين دون احتراز أو اجتناب منهم ، ومس ملابسهم برطوبة مصرية ، والتناول في أواناتهم حال وجود رطوبة ، والجلوس على فرشهما والاستفادة منها في ما يعتبر فيه الطهارة دون اجتناب ولا احتراز ، مع وجود علم بعرض التجسس لها في فترة زمنية وعدم حصول العلم بتلطيفها ، كل ذلك لبيانهم على طهارتها بحصول الغيبة .

وقد اختلف في منشأ القول بمطهريّتها ، فذكر احتمالان :

الأول: أن يكون ذلك ناشئاً من خلال تقديم الظاهر على الأصل ؛ لظهور حال المسلم في الاجتناب عن النجاست ، فلا يتناول شيئاً منها ، ولا يقع الصلاة فيها ، كما لا يبيعها من دون إعلام . وعليه لن يجري استصحاب النجاست عندها لمانعين :

١ - انتقاد الحال السابقة ، فيختلّ واحد من أركانه .

٢ - وجود أمارة وهي ظاهر حال المسلم على خلاف الاستصحاب ، فتمنع من وصول النوبة إليه^(١) .

(١) هذا بناء على أنّ الاستصحاب أصل عمليّ ، وليس أمارة ، أمّا لو بني على مختار «

الثاني: البناء على أن ذلك حكماً تعبدياً محضاً، ولا علاقة له بمسألة ظاهر حال المسلم، فيكون نظير ما ورد من قواعد فقهية تصحح العمل، كقاعدة كثير الشك، أو قاعدة الطهارة، أو قاعدة لتنقض السنة الفريضة، وهكذا. وعندها يكون تقديمها على الاستصحاب حذراً من لغوئه الجعل، كما يذكر في تلك القواعد.

وتظهر الثمرة أنه لو بني على الاحتمال الأول لزم الاقتصار على الموارد التي يكون فيها ظهوراً في حال المسلم وليس مطلقاً، ولذا لن يكون شاملاً للموارد التي يكون معتقداً عدم حصول التطهير للموضع النجس، ولا حال كونه جاهلاً بوجود النجاسة؛ لأنّه لن يكون ظاهره التجنب والتحرز عنها.

وأمّا لو كان الالتزام بالاحتمال الثاني فيلزم ملاحظة مدلول الدليل، وأنّه يفيد ثبوت في حالة الشك مطلقاً، وجدت الشروط المعتبرة في حصول التطهير بها أم لم توجد، أم يختص بما إذا كانت الشروط المذكورة موجودة فعلاً.

وتحقيق أي الاحتمالين هو المتعين يحال الحديث عنه إلى مستوى أعلى إن شاء الله تعالى.

قوله ٢ : «أَمّا اعتبار احتمال التطهير، فواضح للجزم أو الاطمئنان ببقاء النجاسة بدون ذلك» .

يعتبر في حصول التطهير بالغيبة أن يحتمل حصول التطهير للشيء المتنجس، فلو كان المتنجس بدن الإنسان لإصابته بالبول مثلاً، أو كان ثوبه هو المتنجس وغاب عنه، فإنّما يحكم بظهورهما إذا احتمل أن يكون قد قام بتطهيرهما لا مطلقاً؛ لأنّ المفروض أنّ المطهريّة عنوان ظاهريّ يوجب رفع اليد عمّا كان موجوداً من يقين أو علم عادي مسبق بحصول النجاسة. أمّا لو علم بعدم حصول التطهير لها،

» بعض الأعظم لله من أنه أماره ، فلن يأتي هذا الوجه .

فلا مجال لترتيب آثار الطهارة عليها.

قوله ٣ : «وَأَمَّا اعتبار القيدين الآخرين ، فلأنَّ السيرة دليلٌ لَبِّي يقتصر فيه على المتيقن ، وهو ... إلخ ». .

يعتبر في الحكم بطهارة الأشياء بالغيبة أمران :

الأول : أن يكون صاحبها ممن يبالي بالنجاسة ، فلو علم من حاله أنه لا يبالي بها ، وأنَّ النجس والظاهر عنده سواء ، لم يحكم بطهارتها لمجرد الغيبة .

الثاني : أن يكون ممن يستعمل الأمور المذكورة في ما يعتبر فيه الطهارة ، كالصلة عليه ، أو تناوله ، وما شابه ذلك .

ويدلُّ على ذلك سيرة المترسعة القطعية التي عرفت أنها عمدة الدليل على مطهريَّة الغيبة ، وهي دليلٌ لَبِّي يقتصر فيه على القدر المتيقن ، وهو خصوص القيدين أو الشرطين اللذين وردَا في كلام المصنف ، بل يمكن الجزم بعدم انعقادها في غير مورد توفر الشرطين المذكورين لا مطلقاً ؛ وذلك لأنَّ مستندها هو ظهور حال المسلم في اجتنابه لاستعمال النجس في ما يشترط فيه الطهارة ، ومن الواضح أنَّ هذا يختص بحال وجود هذين القيدين لا مطلقاً^(١) .

والإنصاف أنَّ الجزم باعتبار الشرط الأول ، وعدم شمول السيرة لمثل المتسامحين في أمور دينهم ، من الصعوبة بمكان ، خصوصاً مع كثرة الابتلاء بمخالطتهم ، والمساورة معهم في الشرب والأكل من طعامهم ، واستعمال أوانיהם وفرشهم ، دون أن تجد من ينكر على المتعاطي معهم ، بل لعلَّ في اعتبار الاجتناب عنهم حرج شديد ، قد يوجب هرجاً ومرجاً ، فتأمَّل .

(١) الظاهر من العبارة المذكورة بناء المصنف (حفظه الله) على الاحتمال الأول من احتمالي منشأ مطهريَّتها الذي أُشير لهما سابقاً .

وقد اعتبر المنصف شرطين آخرين في البناء على مطهريّة الغيبة ، وهما :

١ - علم الشخص بطرء النجاسة على الأشياء المرتبطة به .

٢ - أن يعلم أنّ الطهارة شرط في استعمال تلك الأمور .

والظاهر إمكانية تداخل الشرط الثاني هنا مع الشرط الثاني المتقدّم^(١) .

وكيفما كان ، فإنّ سيرة المترسّعة المنعقدة على المطهريّة للغيبة ليست مطلقة ، وإنّما هي بلحاظ كاشفتها عن حال المسلم ، وأئمّه يراعي الجوانب الشرعية والضوابط المعتبرة فيها ، ومن الطبيعي أن يكون ترتيب آثار الطهارة على الأشياء المذكورة باحتمال طرّها عليها مقيداً بما إذا كان الشخص قد علم بحصول التجسيس فيها ، لا ما إذا لم يعلم بذلك ، وكذا في أنّه يعتبر في الاستفادة منها الطهارة ، ليقوم بتطهيرها ويكون ذلك محتملاً في حقّه .

١١ - استبراء الجلّال

المشهور بين الأعلام أنّ استبراء الحيوان الجلّال وهو محلّ الأكل الذي تغذّى على عذرة الإنسان ، بما يخرجه عن اسم الجلل ، بمنعه من أن يتغذّى عليها ، وتغذيته على العلف الظاهر ، مطهراً لبوله وخرقه ولبنه .

ولا يعني ذلك البناء على نجاسة الحيوان الجلّال ، فإنّ هناك كلاماً بين الأعلام في ذلك ، بل يجري الحديث حتّى مع عدم البناء على نجاسته ؛ لأنّ هناك من يبني على نجاسة عرقه أو خصوص عرق الإبل الجلّالة .

وعلى أيّ حال ، فالحديث ناظر لمن يبني على نجاسة الحيوان الجلّال مطلقاً ، أو خصوص فضلاته ولبنه .

قوله ١ : «أَمّا طهارة العرق بالاستبراء ، فلأنّ صحيح هشام بن سالم عن أبي

(١) استعماله للأشياء المذكورة في ما يعتبر فيه الطهارة .

عبد الله عليه السلام: لا... إلخ».

يظهر عرق الحيوان الجلال بالاستبراء ، لصحيحه هشام بن سالم المذكورة في المتن^(١) ، ودلالتها على المدعى واضحة ، فإن الأمر بالغسل من عرقها إرشاد إلى نجاستها ، وهذا معلق على صدق عنوان الاسم عليها وهو الجلال ، وهذا يعني أنه متى زال الاسم بالاستبراء لم يكن هناك موجب للغسل .

قوله ٢ : «وأماماً طهارة لبنه بما ذكر ، فلان صحيح حفص بن البختري ، عن أبي عبد الله عليه السلام: لا... إلخ» .

إن المستفاد من بعض النصوص الممنوع من شرب لبن الإبل الجلالـة . نعم ، يجوز شربه متى انتفى عنها عنوان الجلال ، فلاحظ صحيح حفص بن البختري المذكور في المتن^(٢) .

فبناء على أن المستفاد من النهي الوارد فيه هو حرمة شربها ، فإن ذلك معلق على ما إذا كان يصدق عليها عنوان الحيوان الجلال ، وبالتالي يجوز شرب لبنها لو انتفى عنها هذا الاسم .

قوله ٣ : «وأماماً طهارة البول والخرء بذلك ، فلان صحيح عبد الله بن سنان ، عن أبي عبد الله ... إلخ» .

إذا حصل استبراء الحيوان الجلالـ بمـنـعـهـ عـنـ تـناـولـ العـذـرـةـ ،ـ بـحـيـثـ زـالـ عـنـهـ عـنـوانـ الجـلالـ ،ـ فـقـدـ طـهـرـ بـولـهـ وـخـرـئـهـ ،ـ وـيـدـلـ عـلـىـ ذـلـكـ صـحـيـحـ عـبـدـ اللهـ بنـ سنـانـ المـذـكـورـةـ فيـ المـتنـ^(٣) ،ـ فـإـنـ المـسـتـفـادـ مـنـهـ لـزـومـ غـسـلـ الـمـلـابـسـ مـنـ بـولـ مـاـ لـيـؤـكـلـ لـحـمـهـ

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٢٣ ، الباب ١٥ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٢٣ ، الباب ١٥ من أبواب النجاسات ، الحديث ٢ .

(٣) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٠٥ ، الباب ٨ من أبواب النجاسات ، الحديث ٢ .

من دون فرق بين كون حرمة أكله بالأصل أم بالعرض ، فتشمل الحيوانات المحللة الأكل ذاتاً ، لكنها قد حرمت عرضاً . وعليه متى زال عنوان ما يحرم أكله نتيجة انتفاء العنوان عنه بالاستبراء من الجلل ، زال حكم النجاسة لبوله وخرقه ، وحكم بطهارتهما .

نعم ، الصحيح وارد في شأن البول ، وبمقتضى عدم الفصل بينهما يكون الحكم الثابت للبول ثابت للخرء أيضاً .

ولا يذهب عليك أنَّ ما ذكرناه من التعمير قائم على الالتزام على أنَّ التعبير الصادر منه عائلاً : «**مَا لَا يُؤْكِلُ لَحْمُهُ**» شامل لما إذا كانت حرمة أكل لحم الحيوان بالعرض ، لا ما إذا كانت مختصة بخصوص حرمة تناول لحمه بالذات . ولذا لو بني على الاختصاص بذلك كان مقتضى القاعدة حين الشك في نجاسة بول وخرء الحيوان الجلال ، هو الرجوع لقاعدة الطهارة .

قوله ٤ : «**وَالمراد من الاستبراء منعه من التغذى بالعذر حتى يزول عنه الاسم**». وقد حددت ... إلخ ». .

قد عرفت أنَّه حتى يحكم بطهارة رجع الحيوان الجلال لا بد من زوال اسم الحيوان الجلال عنه ، وقد ذكرنا أنَّ زوال الاسم عنه يكون بانتفاء الاسم عنه ، وقد حددت بعض النصوص زوال الاسم عنه بمضي مدة من الزمن ، وقد قيل : إنَّ النصوص المذكورة ضعيفة الإسناد ، لذا لا تصلح أن تكون مستندأ شرعاً يعول عليه ، لذا لا بد وأن يكون المدار على انتفاء العنوان عنه بحسب الفهم العرفي ، فمتى قرر العرف انتفاء عنوان الحيوان الجلال عنه أوجب ذلك طهارته .

فمن تلك النصوص ، خبر السكوني ، عن أبي عبد الله عائلاً ، قال : «**قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ الْبَحَاجَةُ الْجَلَالَةُ لَا يُؤْكِلُ لَحْمُهَا حَتَّى تُقِيدَ تَغْتَذِي ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ، وَالْبَطَّةُ الْجَلَالَةُ بِخَمْسَةِ أَيَّامٍ، وَالشَّاةُ الْجَلَالَةُ عَشَرَةَ أَيَّامٍ، وَالْبَقَرَةُ الْجَلَالَةُ عِشْرِينَ يَوْمًا** ،

والنَّاقَةُ الْجَلَالَةُ أَرْبَعِينَ يَوْمًا^(١) ، وهي تامة الدلالة على تحديد زوال عنوان الجلال عمًا ذكر من الحيوانات الجلال بمضي مدة زمنية محددة ، كما أنها من حيث السنن تامة وفقاً لمختار بعض الأعظم رحمه الله ، وكذا المصنف ؛ لعدم وجود من يتوقف في سنته سوى السكوني ، وقد عرفت فيما تقدم بناءً مما على وثاقته ، اعتماداً على ما صدر عن الشيخ رحمه الله في العدة ، وذكرنا عدم دلالة العبارة في التوثيق ، بل أقصى ما تفيده العمل بمروياته في الجملة لا بالجملة ، ببيان مضى .

وقد يتمسّك لذلك بخبر **الجعفريات** ، عنه عليه السلام ، قال : « **النَّاقَةُ الْجَلَالَةُ لَا يُحَجُّ** على ظهرها ، **وَلَا يُشَرِّبُ مِنْ لَبِّهَا** ، حتى تُقَيَّدَ أَرْبَعِينَ يَوْمًا ، **وَالْبَقَرَةُ الْجَلَالَةُ لَا يُشَرِّبُ** لبُّها ، **وَلَا يُؤْكَلُ لَحْمُهَا** ، حتى تُقَيَّدَ عِشْرِينَ يَوْمًا ، **وَالشَّاةُ الْجَلَالَةُ لَا يُؤْكَلُ لَحْمُهَا** ، **وَلَا يُشَرِّبُ لَبِّهَا** ، حتى تُقَيَّدَ سَبْعَةَ أَيَّامٍ ، **وَالْبَطَّةُ الْجَلَالَةُ لَا يُؤْكَلُ لَحْمُهَا** حتى تُقَيَّدَ خَمْسَةَ أَيَّامٍ ، **وَالدَّجَاجَةُ الْجَلَالَةُ يُقَيَّدُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ ثُمَّ تُؤْكَلُ**^(٢) ، وهي لا تقتصر عن سابقتها من حيث الدلالة ، إلا أن المشكلة فيها ضعفها سندًا ، فإن كتاب **الجعفريات** لم يصلنا بطريق معتبر ، كما هو مفصل في محله^(٣) .

(١) وسائل الشيعة : ٢٤: ١٦٦ ، الباب ٢٨ من أبواب الأطعمة المحرمة ، الحديث ١.

(٢) مستدرك الوسائل : ١٦: ١٨٧ ، الباب ١٩ من أبواب الأطعمة المحرمة ، الحديث ١.

(٣) ويسمى الكتاب **الأشعثيات** ، وهو كتاب مشهور بين العامة والخاصة ، كما يظهر بمراجعة الفهارس والرجال ، وقد يناقش في اعتبار الكتاب من ناحيتين :

الأُولى : في الطريق إلى الكتاب .

الثانية : في نسخة الكتب الموجودة بأيدينا .

أما الأولى ، فإنه قد روي عن موسى بن إسماعيل ، عن أبيه ، عن جده الإمام موسى عليه السلام . وموسى هذا لم يذكر في المصادر الرجالية ، بمدح ولا بقبح . نعم ، قد وقع في أسناد **كامل الزيارات** .

وهذا يوجب عدم اعتبار مرويات موسى ، ولم يظهر أن دوره في نقل كتاب أبيه «

قوله ٥ : «وَأَمَّا حَالَاتُ الشَّكْ فِي الْجَلْلِ ، فَهِيَ كَالَّاتِي : الْأُولَى : أَنْ يَشَكْ فِي حَدُوثِ الْجَلْلِ ... إِلَخْ ». إذا حصل الشك في انطباق عنوان الجلل على الحيوان وأنه قد تغذى على عذرة الإنسان أو لا ، فهنا صور أربع :

الأولى : أن يكون الشك بنحو الشبهة المفهومية ، بأن يشك في حصول الجلل بسبب الشك في حصول مفهومه ، كما لو تغذى الحيوان على العذرة لمرة واحدة - مثلاً - وحصل الشك عند صاحبه في صدق عنوان الجلل عليه من عدمه ، للشك في صدق مفهوم الجلل ، وأنه يتحقق بمجرد الأكل لمرة واحدة ، أم لا بد من اعتبار التعدد خارجاً . فلا يجري لا الاستصحاب الموضوعي^(١) ، ولا الاستصحاب الحكمي .

أمّا عدم جريان الاستصحاب الموضوعي لانتفاء ركن من أركان الاستصحاب ، وهو الشك اللاحق ، سواءبني على كفاية حصول الجلل ولو بتناول العذرة مرة واحدة ، لانطباق المفهوم عليه حينئذٍ ، أوبني على أنه لا ينطبق العنوان عليه إلّا

» تشريفي محضر لتألا يحتاج للبحث عن وثاقته ويعتمد على الكتاب المنقول بطريقه . وقد يوثق استناداً لما ذكره ابن الغصائر في ترجمة سهل بن أحمد الدبياجي ، من أنه لا يأس بما رواه من الأشعثيات ، فيفيد ذلك ضمناً اعتبار السندي .

أمّا أبوه ، فيشمله ما ذكره المفید في الإرشاد في شأن أولاد الإمام موسى عليه السلام ، من أن لكل واحد من أولاده فضلاً ومقبة .

وأمّا بالنسبة للحديث عن الناحية الثانية ، فإنّ المهم إحراز تطابق النسخة الوالصلة إلى المحدث النوري من بلاد الهند مع النسخة الأصل ، ولا دليل على ذلك .

(١) إنّ منشأ عدم جريان الاستصحاب في الموضوعي في الشبهات المفهومية يعود لفقد ركناً من أركان الاستصحاب ، وهو الشك في البقاء ، فإنّ الموجود لا يخرج عن أحد محتملين : إما اليقين بالبقاء ، أو اليقين بالارتفاع .

بعد مضي مرات متعددة من التناول ، فلن يصدق عليه ذلك .

وبالجملة : إنّه في كلا الحالتين ليس هناك شكّ في صدق عنوان الجلال عليه ، وبالتالي لا مجرى للاستصحاب في المقام .

وأمّا الاستصحاب الحكميّ ، فإنّ المانع من جريانه في البين اعتبار بقاء الموضوع في حالي اليقين السابق والشكّ اللاحق في جريانه ، ولو لم يبق أو شكّ في بقائه إلى حين الشكّ لم يجر الاستصحاب ، وفي البين يوجد علم بعدم جلالية الحيوان ، وأنّ حكمه الطهارة ، وقد حصل شكّ في صدق العنوان عليه بعدما تناول العذرة مرّة واحدة ، فلامجال لجريان استصحاب الطهارة له عندها ؛ لعدم الجزم بوجود الحيوان غير الجلال ، بل يحتمل زوال العنوان وارتفاعه وحصول عنوان جديد ، وهو الجلال ، فلا يكون موضوع الاستصحاب الحكميّ متوفّراً ، ولا يبقى له مجرى في المقام .

ولمّا كان في المقام عموم يفيد طهارة بول وذرق الدجاج ، وقد دلّ مخصوص منفصل على نجاسة بول وذرق الدجاج الجلال ، ويتردد هذا المخصوص بين الأقلّ - وهو حصول الجلال ولو بتناول العذرة مرّة واحدة - والأكثر - وهو اعتبار تناوله للعذرة عشرة أيام مثلاً - فيكون المخصوص حجّة في خصوص القدر المتيقّن ، وهو الأقلّ ، ويبقى العام حجّة في المقدار المشكوك ، فينعقد للعام ظهور في العموم ، ولمّا كان المخصوص المنفصل مجملًا في ما زاد على المتيقّن ، فيبقى ظهور العام على حاله ، وهو البناء على طهارة بول وذرق الدجاج مثلاً . نعم ، إنّما ترفع اليد عن حجيّة العموم لو كان مزاحماً بحجّة أقوى وهي المخصوص بحسب الفرض ، وقد عرفت أنه مجمل ، وبالتالي لا يصلح للمزاحمة .

الثانية : أن يحصل في صدق عنوان الحيوان الجلال على الحيوان بنحو الشبهة الموضوعية ؛ إذا شكّ في تناول الحيوان المقدار المعتبر في صدق عنوان الجلال عليه ، كما لو كان يعتبر في صدق العنوان عليه أن يتناول ذلك لمدة أسبوع ،

لكنه يشك في تناوله للعذرة هذه المددة المطلوبة أم لا . فإن الشك هنا في صدق العنوان خارجاً ، وليس الشك في مفهوم الجلال . وهنا يتمسك باستصحاب عدم حصول الجلال ، وهو من الاستصحاب الموضوعي ؛ لعدم الشك من قبل في جلالية هذا الحيوان ، وقد حصل شك في انتصافه بهذه الصفة ، فيستصحب عدمها .

ولا مجال هنا للتمسك بالعموم المشار له في الصورة الأولى من طهارة ذرق كل دجاج وخرقه ؛ لأنّه تمسّك بالعام في الشبهة المصداقية بعد وجود المخصص ، وهو نجاسة رجيع الدجاج الجلال ، فإن إثبات دخول هذه الدجاجة في العموم ليحكم بطهارة رجيعها ، أو في الخاص ، ليحكم بنجاسته ، من التمسّك بالعام في الشبهة المصداقية .

الثالثة: أن يكون الشك في بقاء عنوان الجلال عليه بعدهما كان جاللاً ، وقد نشأ ذلك من عدم الإحاطة بالمقدار المعتبر في زوال العنوان عنه ، وأنّه هل يكفي لزوال العنوان عنه - مثلاً - منعه من تناول العذرة يوماً ، أو لا بدّ من منعه من تناولها أسبوعاً مثلاً .

ولا مجال لجريان الاستصحاب الموضوعي ولا الاستصحاب الحكمي في المقام ؛ لما عرفت من عدم توفر ما يعتبر في جريانهما في بيان الصورة الأولى ، فلانعید . وعليه سوف يكون المرجع هو العموم الدال على طهارة رجيع وبول الدجاج مثلاً .

ولا يخفى أنّه لو كان مقصوده من العموم هو ما دلّ على الطهارة - أعني ما دلّ على طهارة بول وخرق كل دجاج - فالظاهر أنّه من التمسّك بالعام في الشبهة المصداقية ؛ لأنّ الفرض أنّ الحيوان جلال ، وبعد منعه من التناول مدّة من الزمن ، يشك في انتفاء العنوان عنه ، فالرجوع لإثباتاته أنه ليس جاللاً من التمسّك بالعام في الشبهة المصداقية .

أمّا لو كان مقصوده الرجوع للعام لإثبات النجاسة ، فيكون نظره إلى المنع من بول

وخرء كل دجاج جلال ، فيكون شاملًا للحيوان الجلال الذي منع من التناول مدة يشك في زوال العنوان عنه ، فهو في محله .
 وإن كان الظاهر من الصورة الرابعة - كما سيأتي - اختياره للاحتمال الأول ، حيث نص فيه بالحكم بالطهارة .

الرابعة: أن يكون الشك في انتفاء عنوان الجلال عن الحيوان الذي قد ثبت أنه جلال ، لا من جهة موجبات انتفاء العنوان عنه ، فإن المدة المعتبرة لانتفاء العنوان عنه معروفة ، إلا أن منشأ الشك في تطبيق ذلك عليه خارجًا ، بحيث يشك في أنه منع من تناول العذرة خلال المدة الماضية ، ليتفي عنده الاسم ، أم أنه لم يمنع من ذلك . هنا لا مجال للرجوع للعموم المذكور ؛ لأنّه تمسّك بالعام في الشبهة المصداقية التي قد منعا منها في الأصول . فيتعمّن الرجوع للاستصحاب ، وهو استصحاب موضوعي ، فإنه بعدم شك في انتفاء عنوان الجلال عن الحيوان الذي كنا متيقنين بجلاليته ، نستصحب بقاء الجلالية .

١٢ - خروج الدم من الذبيحة

عد الأعلام من المطهرات : خروج الدم بالمقدار المتعارف من الذبيحة بعد ذبحها ، لا أنه موجب لطهارة ما يختلف فيها من الدم .

والإنصاف أنّ عد هذا من المطهرات لا يخلو عن مسامحة ؛ ذلك أنه لا يفيد طهارة الدم الموجود في الذبيحة حقيقة ؛ لأنّه لا يوجد ما يدل على نجاسته حتى يبني على طهارته بخروج المقدار المتعارف .

وكيفما كان ، فإنه يبني على طهارة الدم المتختلف في الذبيحة لأحد وجهين :

الأول: أصلالة الطهارة ؛ لأنّها المرجع عند الشك في حكمه ، بعدم وجود عموم يمنع من الرجوع إليها ؛ لأنّ وجود عموم يمثل دليلاً إجتهادياً يوجب تقدّمه عليها الدليل الفقاهي .

الثاني : سيرة المتشّرعة المنعقدة على عدم اجتناب ما يخالف في الذبيحة من الدم ، مع كثرة الابتلاء بذلك .

على أنّه لو بني على عدم طهارة ما يخالف في الذبيحة من الدم بخروج المقدار المتعارف ، لزم عدم جواز تناول اللحم ؛ لأنّ قسماً منه لا ينفك عن الدم حتّى بعد التطهير غالباً ، وإن بالغ الشخص في إزالته .

ولا يخفى أنّ هذا أخصّ من المدعى ؛ ضرورة أنّ عدم انفكاك جزء من اللحم لا يستوجب المنع من تناول البقية .

إلى هنا تمّ الجزء الثاني من الكتاب ،
ويليه إن شاء الله الجزء الثالث ، وأوله : كتاب الصلاة

فهرس المصادر

- ١ - الاجتهاد والتقليد: السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي (١٤١١هـ) : دار أنصاريان للطباعة والنشر - قم المقدسة ، الطبعة الثالثة / ١٤١٠هـ.
- ٢ - الاحتجاج: أبو منصور ، أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي (ق ٦٥هـ) : دار النعمان - النجف الأشرف / ١٣٨٦هـ.
- ٣ - الاختصاص: الشيخ المفيد ، أبو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان التلعكري (١٤١٣هـ) : دار المفيد - بيروت ، الطبعة الثانية / ١٤١٤هـ.
- ٤ - اختيار معرفة الرجال: الشيخ الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن (١٤٦٠هـ) : مؤسسة آل البيت عليهم السلام - قم المقدسة / ١٤٠٤هـ.
- ٥ - الإرشاد: الشيخ المفيد ، أبو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان التلعكري (١٤١٣هـ) : مؤسسة آل البيت عليهم السلام - قم المقدسة ، الطبعة الثانية / ١٤١٤هـ.
- ٦ - إرشاد الأذهان: العلامة الحلبي ، الحسن بن يوسف بن المطهر (٧٢٦هـ) : مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٠هـ.
- ٧ - إرشاد القلوب: أبو محمد ، الحسن بن أبي الحسن الديلمي (٧١١هـ) : مؤسسة الأعلمي - بيروت ، الطبعة الرابعة / ١٣٩٨هـ.
- ٨ - الاستبصار: الشيخ الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن (١٤٦٠هـ) : دار الكتب الإسلامية - طهران ، الطبعة الرابعة / ١٣٦٣هـ.
- ٩ - إشارة السبق: أبو الحسن ، علي بن الحسن بن أبي المجد الحلبي (ق ٦٥هـ) : مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٤هـ.

- ١٠ - أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق (تقريراً لبحث الشيخ مسلم الداوري) (محمد علي صالح المعلم) : قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٦هـ .
- ١١ - إفاضة القدير في أحكام العصير : شيخ الشريعة ، الميرزا فتح الله بن محمد جواد الأصفهاني (١٣٣٩هـ) : جماعة المدرسين - قم المقدسة .
- ١٢ - إقبال الأعمال : السيد رضي الدين علي بن موسى بن جعفر بن طاووس (٦٦٤هـ) : مكتبة الإعلام الإسلامي - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٤هـ .
- ١٣ - الألفية : الشهيد الأول ، محمد بن مكي العاملی (٧٧٨٦هـ) : مكتب الإعلام الإسلامي - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤٠٨هـ .
- ١٤ - الأمالی : الشيخ الصدوق ، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي (٣٨١هـ) : مؤسسة البعثة - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٧هـ .
- ١٥ - الأمالی : الشيخ الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن (٤٦٠هـ) : مؤسسة البعثة - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٤هـ .
- ١٦ - أمل الأمل : محمد بن الحسن الحر العاملی (١١٠٤هـ) : مطبعة الآداب - النجف الأشرف .
- ١٧ - الانتصار : الشريف المرتضى ، علي بن الحسين الموسوي (٤٣٦هـ) : مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة / ١٤١٥هـ .
- ١٨ - إيضاح الاشتباه : العلامة الحلي ، أبو منصور الحسن بن يوسف بن المطهر (٧٢٦هـ) : مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١١هـ .
- ١٩ - إيضاح الفوائد : فخر المحققين ، أبو طالب محمد بن الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي (٧٧١هـ) : المطبعة العلمية - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٣٨٧هـ .
- ٢٠ - بحار الأنوار : العلامة المجلسي ، محمد باقر بن محمد تقى (١١١١هـ) : مؤسسة الوفاء - بيروت ، الطبعة الثانية / ١٤٠٣هـ .
- ٢١ - بحوث في شرح العروة الوثقى : السيد الشهيد محمد باقر الصدر

- (١٤٠٢هـ) : مطبعة الآداب - النجف الأشرف ، الطبعة الأولى / هـ١٣٩١.
- ٢٢ - **بصائر الدرجات** : محمد بن الحسن بن فروخ الصفار (٢٩٠هـ) : منشورات الأعلمي - طهران / هـ١٤٠٤.
- ٢٣ - **البيان** : الشهيد الأول ، محمد بن مكي العاملي (٧٨٦هـ) : مجمع الذخائر الإسلامية - قم المقدسة.
- ٢٤ - **بيان الفقه** : السيد صادق الحسيني الشيرازي - قم المقدسة .
- ٢٥ - **تبصرة المتعلمين** : العلامة الحلي ، الحسن بن يوسف بن المطهر (٧٢٦هـ) : انتشارات فقيه - طهران ، الطبعة الأولى / هـ١٣٦٨. ش .
- ٢٦ - **تتمة الحدائق الناضرة** : الشيخ حسين آل عصفور البحرياني (١٢١٦هـ) : مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / هـ١٤١٠.
- ٢٧ - **تحرير العروة الوثقى** : السيد مصطفى الخميني (٣٩٨هـ) : مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / هـ١٤١٨.
- ٢٨ - **تحرير الوسيلة** : الإمام السيد روح الله الخميني (١٤٠١هـ) : مطبعة الآداب - النجف الأشرف ، الطبعة الثانية / هـ١٣٩٠.
- ٢٩ - **تحف العقول** : أبو محمد ، الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة الحراني (٤هـ) : مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة ، الطبعة الثانية / هـ١٤٠٤.
- ٣٠ - **تذكرة الفقهاء** : العلامة الحلي ، الحسن بن يوسف بن المطهر (٧٢٦هـ) : مؤسسة آل البيت عليهما السلام - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / هـ١٤١٤.
- ٣١ - **ترتيب أسانيد الكافي** : السيد حسين البروجردي (١٣٨٠هـ) : مجمع البحوث الإسلامية - مشهد / هـ١٤١٤.
- ٣٢ - **تعليق على العروة الوثقى** : السيد علي السيستاني .
- ٣٣ - **تعليق على منهج المقال** : الوحيد البهبهاني ، محمد باقر بن محمد أكمـل (١٢٠٥هـ) .

- ٣٤ - تفسير أبي الفتوح الرازي :** جمال الدين ، الحسين بن علي (٥٨٨هـ) : نشر العتبة الرضوية المقدسة - مشهد .
- ٣٥ - تفسير التبيان :** الشيخ الطوسي ، محمد بن الحسن (٤٦٠هـ) : دار إحياء التراث العربي - بيروت ، الطبعة الأولى / ٩٤٠هـ .
- ٣٦ - تفسير القمي :** أبو الحسن ، علي بن إبراهيم بن هاشم القمي (٤٥٤هـ) : دار الكتاب للطباعة والنشر - قم المقدسة ، الطبعة الثالثة / ١٤٠٤هـ .
- ٣٧ - التنقح الرائع :** المقادد بن عبدالله السيوري الحلبي (٢٦٨هـ) : مكتبة آية الله المرعشي النجفي - قم المقدسة / ١٤٠٤هـ .
- ٣٨ - التنقح في شرح العروة الوثقى :** (تقريراً لبحث السيد الخوئي) : ميرزا علي الغروي : دار الهادي - قم المقدسة ، الطبعة الثالثة / ١٤١٠هـ .
- ٣٩ - تنقح المقال :** الشيخ عبدالله المامقاني (١٣٥١هـ) : المطبعة المرتضوية - النجف الأشرف / ١٣٥٢هـ .
- ٤٠ - تهذيب الأحكام :** الشيخ الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن (٤٦٠هـ) : دار الكتب الإسلامية - طهران ، الطبعة الثالثة / ١٣٩٠هـ .
- ٤١ - التوحيد :** الشيخ الصدوق ، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي (٣٨١هـ) : جماعة المدرسين - قم المقدسة .
- ٤٢ - ثواب الأعمال :** الشيخ الصدوق ، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي (٣٨١هـ) : منشورات الرضي - قم المقدسة ، الطبعة الثانية / ١٣٦٨هـ . ش .
- ٤٣ - جامع الرواة :** محمد بن علي الأربيلي الغروي الحائر (١١٠١هـ) : مكتبة المحمدي - قم المقدسة .
- ٤٤ - الجامع للشرع :** يحيى بن سعيد الحلبي (٦٩٠هـ) : مؤسسة سيد الشهداء علیه السلام - قم المقدسة / ١٤٠٥هـ .

- ٤٥ - **جامع المقاصد**: المحقق الثاني ، علي بن الحسين الكركي (٩٤٠هـ) : مؤسسة آل البيت عليها السلام - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤٠٨هـ.
- ٤٦ - **جواهر الفقه**: القاضي عبدالعزيز بن البراج الطرابلسي (٤٨١هـ) : مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١١هـ.
- ٤٧ - **جواهر الكلام**: الشيخ محمد حسن بن الشيخ باقر بن عبد الرحيم (٢٦٦هـ) : دار الكتب الإسلامية - طهران ، الطبعة الثانية / ١٣٦٥هـ. ش.
- ٤٨ - **الحبل المتين**: الشيخ البهائي ، محمد بن الحسين بن عبدالصمد الحارثي العاملبي (١٠٣١هـ) : مكتبة بصيرتي - قم المقدسة .
- ٤٩ - **الحدائق الناضرة**: الشيخ يوسف بن أحمد بن إبراهيم الدرازي البحرياني (١١٨٦هـ) : مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة .
- ٥٠ - **حول جنابة المرأة بغير المقاربة**: السيد محمد رضا السيسistani : دار المؤرخ العربي - بيروت.
- ٥١ - **خاتمة المستدرك**: الميرزا الشيخ حسين النوري الطبرسي (١٣٢٠هـ) : مؤسسة آل البيت عليها السلام - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٥هـ.
- ٥٢ - **الخصال**: الشيخ الصدوق ، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي (٣٨١هـ) : جماعة المدرسین - قم المقدسة / ١٤٠٣هـ.
- ٥٣ - **خلاصة الأقوال**: العلامة الحلي ، الحسن بن يوسف بن المطهر (٧٢٦هـ) : مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٧هـ.
- ٥٤ - **الخلاف**: الشيخ الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن (٤٦٠هـ) : مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة / ١٤٠٧هـ.
- ٥٥ - **دروس تمهيدية في علم الرجال**: الشيخ محمد باقر الایرواني : مكتبة الصفا - قم المقدسة .
- ٥٦ - **الدروس الشرعية**: الشهید الأول ، محمد بن مکی العاملی (٧٨٦هـ) : مؤسسة

النشر الإسلامي - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٢ هـ.

٥٧ - دروس في فقه الشيعة (تقرير أبحاث السيد الخوئي) : بقلم تلميذه السيد مهدي الخلالي : مطبعة الآداب - النجف الأشرف .

٥٨ - ذخيرة المعاد : ملا محمد باقر السبزواري (١٠٩٠ هـ) : مؤسسة آل البيت عليهم السلام - قم المقدسة .

٥٩ - الذريعة في أصول الفقه : الشريف المرتضى ، أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي (٤٢٦ هـ) : جامعة طهران / ١٣٤٦ هـ . ش .

٦٠ - ذكرى الشيعة : الشهيد الأول ، محمد بن مكي العاملي (٧٨٦ هـ) : مؤسسة آل البيت عليهم السلام - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٩ هـ .

٦١ - رجال ابن داود : تقى الدين الحسن بن علي بن داود الحلى (٧٠٧ هـ) : المطبعة الحيدرية - النجف الأشرف / ١٣٩٢ هـ .

٦٢ - رجال ابن الغضائري : أحمد بن الحسين بن عبيدة الله الواسطي (ق ٥٥) : دار الحديث - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤٢٢ هـ .

٦٣ - رجال البرقي : أحمد بن محمد خالد البرقي (٢٧٤ هـ) : جامعة طهران .

٦٤ - رجال الطوسي : الشيخ الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن (٤٦٠ هـ) : مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٥ هـ .

٦٥ - رجال الكشى = اختيار معرفة الرجال .

٦٦ - رجال النجاشي : أبو العباس ، أحمد بن علي بن أحمد النجاشي (٤٥٠ هـ) : مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة ، الطبعة الخامسة / ١٤١٦ هـ .

٦٧ - رسالة في الاجتهد والتقليد : السيد روح الله الموسوي الخميني (١٤١٠ هـ) : مؤسسة إسماعيليان - قم المقدسة / ١٣٨٥ هـ .

٦٨ - الرسائل التسع : المحقق الحلى ، أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن (٦٧٦ هـ) : مكتبة آية الله المرعشي النجفي - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٣ هـ .

- ٦٩ - رسائل الشريف المرتضى: أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي (١٤٢٦هـ) : دار القرآن الكريم - قم المقدسة / ٥٤٢٦هـ .
- ٧٠ - الرسائل العشر: الشيخ الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن (٥٤٦٠هـ) : مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة .
- ٧١ - الرسائل الفقهية: الوحيد البهبهاني ، محمد باقر بن محمد أكمـل (٥١٢٠٥هـ) : مؤسسة العالمة الوحيد البهبهاني - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٩هـ .
- ٧٢ - الرعاية في علم الدراسة: الشهيد الثاني ، زين الدين بن علي بن أحمد الجبـعي العـامـلي (٩٦٥هـ) : مكتبة آية الله المرعشي النجفي - قم المقدسة ، الطبعة الثانية / ١٤٠٨هـ .
- ٧٣ - الرواـحـش السـماـويـة: الميردامـاد ، محمد باقر الحـسـينـي الاسترابـادي (١٠٤١هـ) : دار الحديث - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤٢٢هـ .
- ٧٤ - الروـضـة البـهـيـة: الشـهـيدـ الثـانـي ، زـينـ الدـيـنـ بـنـ عـلـيـ بـنـ أـحـمـدـ الـجـبـعـيـ الـعـامـلـيـ (٩٦٥هـ) : مكتبة الداوري - قم المقدسة ، الطبعة الثانية / ١٣٨٦هـ .
- ٧٥ - روض الجنـان: الشـهـيدـ الثـانـي ، زـينـ الدـيـنـ بـنـ عـلـيـ بـنـ أـحـمـدـ الـجـبـعـيـ الـعـامـلـيـ (٩٦٥هـ) : مؤسـسةـ آلـ الـبـيـتـ طـبعـةـ الـأـخـلـاءـ - قـمـ المـقـدـسـةـ .
- ٧٦ - روضة المتـقـين: محمد تقـيـ المـجـلـسـيـ (ـقـ١١ـهـ) : مؤـسـسةـ كـوـشـانـپـورـ - قـمـ المـقـدـسـةـ / ١٣٩٨ـهـ .
- ٧٧ - روضة الـوـاعـظـينـ: زـينـ الـمـحـدـثـينـ مـحـمـدـ بـنـ الـفـتـالـ الـنـيـساـبـورـيـ (ـ٥٠٨ـهـ) : منـشـورـاتـ الشـرـيفـ الرـضـيـ - قـمـ المـقـدـسـةـ .
- ٧٨ - رياض المسـائـلـ: السـيـدـ عـلـيـ الـطـبـاطـبـائـيـ (ـ١٢٣ـهـ) : مؤـسـسةـ النـشـرـ الإـسـلامـيـ - قـمـ المـقـدـسـةـ ، الطـبـعـةـ الـأـلـيـ / ١٤١٢ـهـ .
- ٧٩ - السـرـائرـ: أـبـوـ جـعـفـرـ ، مـحـمـدـ بـنـ مـنـصـورـ بـنـ أـحـمـدـ بـنـ إـدـرـيـسـ الـحـلـيـ (ـ٥٩٨ـهـ) : مؤـسـسةـ النـشـرـ الإـسـلامـيـ - قـمـ المـقـدـسـةـ ، الطـبـعـةـ الـثـانـيـةـ / ١٤١٠ـهـ .
- ٨٠ - شـرـائـعـ الـإـسـلامـ: الـمـحـقـقـ الـحـلـيـ ، أـبـوـ الـقـاسـمـ نـجـمـ الـدـيـنـ جـعـفـرـ بـنـ الـحـسـنـ

(٦٧٦هـ) : انتشارات استقلال - طهران ، الطبعة الثانية / ١٤٠٩هـ.

٨١ - شرح جمل العلم والعمل : القاضي عبدالعزيز بن البراج الطرابلسي
 (٤٨١هـ) : انتشارات أسوة - قم المقدسة / ١٤٣٠هـ.

٨٢ - شرح الوفية : السيد صدر الدين القمي (مخطوط).

٨٣ - الصحاح : إسماعيل بن حماد الجوهرى (٣٩٣هـ) : دار العلم للملايين - بيروت ،
 الطبعة الرابعة / ١٤٠٧هـ.

٨٤ - عدة الأصول : الشيخ الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن (٤٦٠هـ) : تحقيق
 الشيخ محمد رضا الانصاري القمي / ١٤١٧هـ.

٨٥ - العروة الوثقى : السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي (١٣٣٧هـ) : مؤسسة
 النشر الإسلامي - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٧هـ.

٨٦ - علل الشرائع : الشيخ الصدوق ، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن
 موسى بن بابويه القمي (٣٨١هـ) : المكتبة الحيدرية - النجف الأشرف / ١٣٨٥هـ.

٨٧ - عوالي الثنائي : ابن جمهور ، محمد بن علي بن إبراهيم الأحسائي (٨٨٠هـ) :
 مطبعة سيد الشهداء عليه السلام - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤٠٣هـ.

٨٨ - عوائد الأيام : المولى أحمد بن محمد مهدي النراقي (١٢٤٥هـ) : مكتبة الإعلام
 الإسلامي - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٧هـ.

٨٩ - العين : أبو عبد الرحمن ، الخليل بن أحمد الفراهيدي (١٧٥هـ) : مؤسسة دار
 الهجرة - قم المقدسة ، الطبعة الثانية / ١٤٠٩هـ.

٩٠ - غيبة النزوع : السيد حمزة بن علي بن زهرة الحلبي (٥٨٥هـ) : مؤسسة الإمام
 الصادق عليه السلام - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٧هـ.

٩١ - الغيبة : الشيخ الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن (٤٦٠هـ) : مؤسسة
 المعارف الإسلامية - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١١هـ.

٩٢ - فرائد الأصول : الشيخ الانصاري ، مرتضى بن محمد أمين (١٢٨١هـ) : مجمع

الفكر الإسلامي - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٩ هـ.

٩٣ - الفصول الغروية: الشيخ محمد حسين بن عبد الرحيم الطهراني الحائري
دار إحياء العلوم الإسلامية - قم المقدسة / ١٤٠٤ هـ.

٩٤ - فقه الرضا: علي بن بابويه (٥٣٢٩) : مؤسسة آل البيت للطباعة - قم المقدسة ،
الطبعة الأولى / ١٤٠٦ هـ.

٩٥ - فقه الصادق: السيد محمد صادق الحسيني الروحاني : مؤسسة دار الكتاب -
قم المقدسة ، الطبعة الثالثة / ١٤١٢ هـ.

٩٦ - فلاح السائل: رضي الدين ، أبو القاسم علي بن موسى بن جعفر بن طاووس
(٥٦٦٤).

٩٧ - الفهرست: ابن النديم ، أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب إسحاق الوراق
(٥٤٣٨).

٩٨ - الفهرست: الشيخ الطوسي ، محمد بن الحسن (٥٤٦٠) : مؤسسة نشر
الفقاہة - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٧ هـ.

٩٩ - الفوائد الرجالية: الوحيد البهبهاني ، محمد باقر بن محمد أكمـل (١٢٠٥ هـ).

١٠٠ - الفوائد المدنية: المولى محمد أمين الاسترابادي (١٠٣٣) : مؤسسة النشر
الإسلامي - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤٢٤ هـ.

١٠١ - قاموس الرجال: الشيخ محمد تقى التسترى: مؤسسة النشر الإسلامي -
قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٩ هـ.

١٠٢ - قرب الإسناد: أبو العباس ، عبدالله بن جعفر الحميري (ق ٣ هـ) : مؤسسة
آل البيت للطباعة - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٣ هـ.

١٠٣ - القضاء والشهادات: الشيخ الأنصارى ، مرتضى بن محمد أمين (١٢٨١ هـ) :
المؤتمر العالمي لميلاد الشيخ الأنصارى ، الطبعة الأولى / ١٤١٥ هـ.

١٠٤ - قواعد الأحكام: العلامة الحلبي ، الحسن بن يوسف بن المطهر (٧٧٢٦ هـ) :

مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٣هـ .

١٠٥ - قوانين الأصول: الميرزا أبو القاسم القمي (١٢٣١هـ) : طبعة حجرية .

١٠٦ - الكافي : محمد بن يعقوب الكليني (٣٢٩هـ) : دار الكتب الإسلامية - طهران ،
الطبعة الثالثة / ١٣٨٨هـ .

١٠٧ - الكافي في الفقه: أبو الصلاح الحلبي (٤٤٧هـ) : مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام العامة - أصفهان .

١٠٨ - كامل الزيارات: أبوالقاسم ، جعفر بن محمد بن قولويه القمي (٣٦٨هـ) :
مؤسسة نشر الفقاهة - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٧هـ .

١٠٩ - كتاب الزكاة: الشیخ الأنصاری ، مرتضی بن محمد أمین (١٢٨١هـ) : المؤتمر
العالمی للشیخ الأنصاری ، الطبعة الأولى / ١٤١٧هـ .

١١٠ - كتاب الزکاة: الشیخ الأنصاری ، مرتضی بن محمد أمین (١٢٨١هـ) المؤتمر
العالمی للشیخ الأنصاری ، الطبعة الأولى / ١٤١٥هـ .

١١١ - كتاب الطهارة: الشیخ الأنصاری ، مرتضی بن محمد أمین (١٢٨١هـ) المؤتمر
العالمی للشیخ الأنصاری ، الطبعة الأولى / ١٤١٥هـ .

١١٢ - كتاب الطهارة: السيد أبوالقاسم الخوئي (١٤١١هـ) : مؤسسة آل البيت عليهما السلام -
قم المقدسة ، الطبعة الثالثة / ١٤١٠هـ .

١١٣ - كتاب القضاء: السيد محمد رضا الكلبايگانی (١٤١٤هـ) : مطبعة الخیام -
قم المقدسة / ١٤٠١هـ .

١١٤ - كشف الرموز: الفاضل الآبی ، زین الدین أبو علي الحسن بن أبي طالب
(٦٩٠هـ) : مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة / ١٤٠٨هـ .

١١٥ - كشف الغطاء: الشیخ کاشف الغطاء (١٢٢٨هـ) : انتشارات مهدوی -
أصفهان .

١١٦ - كشف اللثام: الفاضل الهندي ، بهاء الدين محمد بن الحسن الأصفهاني

(١١٣٧هـ) : مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٦هـ.

١١٧ - **كتاب الأحكام** : المولى محمد باقر بن محمد مؤمن السبزواري (١٠٩٠هـ) :
مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤٢٣هـ.

١١٨ - **كمال الدين وتمام النعمة** : الشیخ الصدوق ، أبو جعفر محمد بن علي بن
الحسين بن موسى بن بابویه القمي (٣٨١هـ) : مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة /
١٤٠٥هـ.

١١٩ - **كنز العرفان** : أبو عبدالله ، المقادير بن عبد الله السيوري الحلي (٨٢٦هـ) : المكتبة
المرتضوية - طهران ، الطبعة الأولى / ١٣٨٤هـ.

١٢٠ - **لسان العرب** : أبو الفضل ، جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي
المصري (٧١١هـ) : نشر أدب الحوزة - قم المقدسة / ١٤٠٥هـ.

١٢١ - **اللمعات النيرة** : الآخوند محمد كاظم بن حسين الخراساني (١٣٢٩هـ) :
مدرسة ولی عصر العلمية - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤٢٢هـ.

١٢٢ - **اللمعة الدمشقية** : الشهید الأول ، محمد بن مکی العاملی (٧٨٦هـ) : منشورات
دار الفکر - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١١هـ.

١٢٣ - **مبادئ الوصول إلى علم الأصول** : العلامة الحلي ، الحسن بن يوسف بن
المطھر (٧٢٦هـ) : مكتب الإعلام الإسلامي - قم المقدسة ، الطبعة الثالثة / ١٤٠٤هـ.

١٢٤ - **مبانی منهاج الصالحین** : السيد أبو القاسم الخوئی (١٤١١هـ) : المطبعة
العلمیة - قم المقدسة ، الطبعة الثانية / ١٣٩٦هـ.

١٢٥ - **المبسوط** : الشیخ الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن (٤٦٠هـ) : المکتبة
المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية - طهران / ١٣٨٧هـ.

١٢٦ - **مجمع البحرين** : فخر الدين بن محمد علي بن أحمد بن علي الطريحي
(١٠٨٥هـ) : مكتب نشر الثقافة الإسلامية - قم المقدسة ، الطبعة الثانية / ١٤٠٨هـ.

١٢٧ - **مجمع البيان** : أمین الإسلام ، أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي (٥٤٨هـ) :

مؤسسة الأعلمي - بيروت ، الطبعة الأولى / ١٤١٥ هـ.

١٢٨ - مجمع الرجال: زكي الدين ، المولى عنابة الله القهائبي (ق ١١ هـ) : مؤسسة إسماعيليان - قم المقدسة .

١٢٩ - مجمع الفائدة والبرهان: أحمد بن محمد المقدس الأربيلي النجفي (٩٩٣ هـ) : جماعة المدرسين - قم المقدسة .

١٣٠ - المحاسن: أبو جعفر ، أحمد بن محمد بن خالد البرقي (٢٧٤ هـ) : دار الكتب الإسلامية - طهران .

١٣١ - المختصر النافع: المحقق الحلبي ، أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن الحلبي (٦٧٦ هـ) : مؤسسة البعثة - قم المقدسة ، الطبعة الثالثة / ١٤١٠ هـ .

١٣٢ - مختلف الشيعة: العلامة الحلبي الحسن بن يوسف بن المطهر (٧٢٦ هـ) : مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٢ هـ .

١٣٣ - مدارك الأحكام: السيد محمد بن علي الموسوي العاملي (١٠٠٩ هـ) : مؤسسة آل البيت ع - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٠ هـ .

١٣٤ - المراسيم العلوية: أبو يعلى ، حمزة بن عبدالعزيز الديلمي (٤٤٨ هـ) : المجمع العالمي لأهل البيت ع - قم المقدسة / ١٤١٤ هـ .

١٣٥ - مسائل الأفهام: الشهيد الثاني ، زين الدين بن علي بن أحمد الجباعي العاملي (٩٦٥ هـ) : مؤسسة المعارف الإسلامية - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٣ هـ .

١٣٦ - المسائل الصاغانية: الشيخ المفيد ، أبو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان التلعكري (٤١٣ هـ) : المؤتمر العالمي لآلافية الشيخ المفيد - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٣ هـ .

١٣٧ - مستدرك الوسائل: الميرزا حسين النوري الطبرسي (١٣٢٠ هـ) : مؤسسة آل البيت ع - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤٠٨ هـ .

١٣٨ - مستطرفات السرائر: أبو جعفر ، محمد بن منصور بن أحمد بن ادريس الحلبي

(٩٥٥) : مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة ، الطبعة الثانية / ١٤١١هـ.

١٣٩ - مستمسك العروة الوثقى : السيد محسن الطباطبائي الحكيم (١٣٩٠هـ) : مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي - قم المقدسة / ١٤٠٤هـ.

١٤٠ - مستند الشيعة : المولى أحمد بن محمد مهدي التراقي (١٢٤٥هـ) : مؤسسة آل البيت عليهما السلام - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٥هـ.

١٤١ - مستند العروة الوثقى : السيد أبو القاسم الخوئي (١٤١١هـ) : مدرسة دار العلم - قم المقدسة / ١٣٦٥هـ. ش.

١٤٢ - مشارق الشموس : حسين بن جمال الدين محمد الخوانساري (١٠٩٩هـ) : مؤسسة آل البيت عليهما السلام - قم المقدسة (طبعة حجرية) .

١٤٣ - مشرق الشمسين : الشيخ البهائي ، محمد بن الحسين بن عبدالصمد الحارثي العاملي (١٠٣١هـ) : مكتبة بصيرتي - قم المقدسة .

١٤٤ - مصابيح الأحكام : بحر العلوم ، السيد محمد مهدي بن مرتضى بن محمد الطباطبائي البروجردي (١٢١٢هـ) .

١٤٥ - مصباح الأصول (تقرير بحث السيد الخوئي) : السيد محمد سرور الواعظ البهسوي : مكتبة الداوري - قم المقدسة ، الطبعة الخامسة / ١٤١٧هـ.

١٤٦ - مصباح الفقيه : المحقق محمد رضا بن محمد هادي الهمданى (١٣٢٢هـ) : مكتبة الصدر - طهران .

١٤٧ - مصباح المنهاج : السيد محمد سعيد الطباطبائي الحكيم : مؤسسة المنار - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٥هـ.

١٤٨ - المصباح المنير : أبو العباس ، أحمد بن محمد بن علي الفقيهي (٥٧٧٠هـ) : مؤسسة دار الهجرة - قم المقدسة ، الطبعة الثانية / ١٤١٤هـ.

١٤٩ - مصباح الهدى : السيد محمود بن علي الحسيني الشاهرودي (١٣٩٤هـ) .

١٥٠ - معالم الدين وملاذ المجتهدين : جمال الدين الحسن (نجل الشهيد الثاني)

- () ١٠١١هـ) : مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة .
- ١٥١ - المعبر: المحقق الحلي ، نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن (٥٧٦هـ) :**
مؤسسة سيد الشهداء علیه السلام - قم المقدسة / ١٣٦٤هـ . ش .
- ١٥٢ - معجم رجال الحديث: السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي (١٤١١هـ) :**
الطبعة الخامسة / ١٤١٣هـ .
- ١٥٣ - معجم مقاييس اللغة: أبو الحسن ، أحمد بن فارس بن زكريّا (٩٣٩هـ) :**
مكتب الإعلام الإسلامي - قم المقدسة / ١٤٠٤هـ .
- ١٥٤ - مفاتيح الأصول: السيد المجاهد محمد الطباطبائي (١٢٤٢هـ) :**
مؤسسة آل البيت علیهم السلام - قم المقدسة .
- ١٥٥ - مفاتيح الشرائع: المولى محسن بن مرتضى الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ) :**
مكتبة آية الله المرعشي النجفي - قم المقدسة .
- ١٥٦ - مفتاح الكرامة: السيد محمد جواد الحسيني العاملي (١٢٢٦هـ) :**
مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٩هـ .
- ١٥٧ - مقابض الأنوار: الشيخ أسد الله الدزفولي الكاظمي (ق ١٣٥هـ) :**
مؤسسة آل البيت علیهم السلام - قم المقدسة .
- ١٥٨ - المقنع: الشيخ الصدوق ، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي (٣٨١هـ) :**
مؤسسة الإمام الهادي علیه السلام - قم المقدسة / ١٤١٥هـ .
- ١٥٩ - المقنعة: الشيخ المفيد ، أبو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان التلعكبي (٤١٣هـ) :**
مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة ، الطبعة الثانية / ١٤١٠هـ .
- ١٦٠ - من لا يحضره الفقيه: الشيخ الصدوق ، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين ابن موسى بن بابويه القمي (٣٨١هـ) :**
جماعة المدرسين - قم المقدسة ، الطبعة الثانية .
- ١٦١ - مناقب آل أبي طالب: أبو عبدالله ، محمد بن علي بن شهرآشوب السروي (٥٨٨هـ) :**
المكتبة الحيدرية - النجف الأشرف / ١٣٧٦هـ .

- ١٦٢ - **متقى الجمان**: جمال الدين أبو منصور الحسن بن زين الدين العاملی (١٠١١هـ) : جماعة المدرّسين - قم المقدّسة ، الطبعة الأولى / ٥١٣٦٢ هـ .
- ١٦٣ - **متهى المطلب**: العلّامة الحلّي ، الحسن بن يوسف بن المطهر (٥٧٢٦هـ) : مجمع البحوث الإسلامية - مشهد المقدّسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٢هـ .
- ١٦٤ - **المهذب**: القاضي عبدالعزيز بن البراج الطرابلسي (٤٨١هـ) : مؤسّسة النشر الإسلامي - قم المقدّسة / ١٤٠٦هـ .
- ١٦٥ - **مهذب الأحكام**: السيد عبدالأعلى السبزواری (١٤١٤هـ) : مؤسّسة المنار - قم المقدّسة / ١٤١٣هـ .
- ١٦٦ - **موسوعة الإمام الخوئي**: السيد أبوالقاسم الخوئي (١٤١١هـ) : مؤسّسة إحياء تراث الإمام الخوئي - قم المقدّسة.
- ١٦٧ - **الميزان في تفسير القرآن**: السيد محمد حسين الطباطبائي (١٤١٢هـ) : جماعة المدرّسين - قم المقدّسة .
- ١٦٨ - **الناصريات**: الشريف المرتضى ، علي بن الحسين الموسوي (٤٣٦هـ) : مركز البحوث والدراسات الإسلامية - طهران / ١٤١٧هـ .
- ١٦٩ - **النهاية**: الشيخ الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن (٤٦٠هـ) : انتشارات قدس محمدي - قم المقدّسة .
- ١٧٠ - **نهاية الأحكام**: العلّامة الحلّي ، الحسن بن يوسف بن المطهر (٥٧٢٦هـ) : مؤسّسة إسماعيليان - قم المقدّسة ، الطبعة الثانية / ١٤١٠هـ .
- ١٧١ - **نهاية الدرایة**: السيد حسن الصدر (١٣٥٠هـ) : نشر المشعر - قم المقدّسة .
- ١٧٢ - **نهاية الوصول إلى علم الأصول**: العلّامة الحلّي ، الحسن بن يوسف بن المطهر (٥٧٢٦هـ) .
- ١٧٣ - **النهاية ونكتتها**: المحقق الحلّي ، أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن (٦٧٦هـ) : جماعة المدرّسين - قم المقدّسة / ١٤١٢هـ .

- ١٧٤ - نهج البلاغة**: جمع الشريف الرضي لخطب وكلمات أمير المؤمنين عليه السلام : دار المعرفة - بيروت و : دار الذخائر - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٢ هـ.
- ١٧٥ - الهدایة**: الشیخ الصدوق ، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسین بن موسى بن بابویه القمی (٥٣٨١ هـ) : مؤسسة الإمام الهدایة عليه السلام - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٨ هـ.
- ١٧٦ - الوافیة**: الفاضل التونی ، المولی عبد الله بن محمد البشروی الخراسانی (١٤٠٧١ هـ) : مجمع الفکر الإسلامي - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٢ هـ.
- ١٧٧ - وسائل الإنجاب الصناعیة**: السيد محمد رضا السیستانی : دار المؤرخ العربي - بيروت / ٢٠٠٤ هـ.
- ١٧٨ - وسائل الشیعة**: محمد بن الحسن الحر العاملي (١١٠٤ هـ) : مؤسسة آل البيت عليهما السلام - قم المقدسة ، الطبعة الثانية / ١٤١٤ هـ.
- ١٧٩ - الوسیلة**: عماد الدين أبو جعفر محمد بن علي بن علي ، المعروف بابن حمزة الطوسي (٥٦٠ هـ) : مكتبة آية الله المرعشی النجفی - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤٠٨ هـ.

مُحتوَياتِ الْكِتابِ

٥	مسّ الميّت
٥	غسل مسّ الميّت
١٦	غسل الجبيرة
٢٢	الموت
٢٦	الاحتضار
٣٣	تغسيل الميّت
٦٨	التحنيط
٧٦	تكفين الميّت
٩١	الصلوة على الميّت
١١٩	دفن الميّت
١٢٨	خاتمة في صلاة ليلة الدفن
١٣٧	التيّم
١٤٢	كيفية التيّم
١٦٠	مسوّغات التيّم
١٧٧	أحكام خاصة بالتنيّم
١٨٧	النجاسات
١٩٣	البول والغازط
٢٠١	المني والميّة
٢٣٢	الدم

٢٣٩	الخمر والنبيذ المسكر والفقاع
٢٥٦	وثاقة زيد النرسى
٢٦٣	الكافر
٢٧١	بقية النجاسات
٢٨٧	بعض أحكام النجاسة
٢٩٢	أدلة تنجيس المتنجس
٢٩٤	المعلى بن خنيس
٣٠٧	أدلة عدم تنجيس المتنجس
٣١٤	أحكام أخرى للنجاسة
٣١٧	مناقشة الأوجبة الثلاثة
٣٢٢	وسائل إثبات النجاسة
٣٢٨	الطهارة والصلوة
٣٥٤	النجاسة المستثناء في الصلاة
٣٦٧	المطهرات
٣٦٩	١ - الماء
٣٩٠	٢ - الأرض
٤٠٢	٣ - الشمس
٤١٢	٤ - الاستحالة
٤١٤	٥ - الإنقلاب
٤١٩	٦ - الانتقال
٤٢٣	٧ - الإسلام
٤٢٥	٨ - التبعية
٤٣٠	٩ - زوال عين النجاسة

٤٣٨	١٠ - الغيبة
٤٤٣	١١ - استبراء الجنّال
٤٥٠	١٢ - خروج الدم من الذبحة
٤٥٣	فهرس المصادر
٤٦٩	مُحتويات الكتاب