بسم الله الرحمن الرحيم

كلمات توضيحية

في شرح

دروس تمهيدية في الفقه الاستدلالي

للشيخ باقر الإيرواني

الجزء الأول

الاجتهاد والتقليد - التكليف - كتاب الطهارة

تأليف

الشيخ محمد آل عبيدان القطيفي

مكتبة قدك

سرشناسه	: آل‌عبیدان القطیفی، محمد
عنوان قراردادی	: دروس تمهیدیه فی الفقه الاستدلالی .شرح
عنوان و نام پدیدآور	: کلمات توضیحیه فی شرح دروس تمهیدیه فی‌الفقه‌الاستدلالی/ تالیف محمد آل‌عبیدان القطیفی.
مشخصات نشر	: قم : باقیات ، ۱۳۹۵ -
مشخصات ظاهری	: ج.
شابک	: دوره:978-600-213-242-0 ؛ ج.۱:978-600-213-240-6
وضعیت فهرست نویسی	: فیپا
یادداشت	: کتاب حاضر شرح کتاب «دروس تمهیدیه فی الفقه‌الاستدلالی» تالیف باقر ایروانی است.
مندرجات	: ج.۱. کتاب‌الطهاره.-
موضوع	: فقه جعفری -- قرن ۱۴
موضوع	: ایروانی، باقر، ۱۳۲۸ - . دروس تمهیدیه فی الفقه الاستدلالی -- نقد و تفسیر
موضوع	: Islamic law, Ja'fari -- 20th century*
شناسه افزوده	: ایروانی، باقر، ۱۳۲۸ - . دروس تمهیدیه فی الفقه الاستدلالی. شرح
رده بندی کنگره	: BP۱۸۳/۵/الف۹د۴۰۳۲۳۳ ۱۳۹۵
رده بندی دیویی	: ۲۹۷/۳۴۲
شماره کتابشناسی ملی	: ۴۲۶۵۴۹۰

كلمات توضيحية في شرح دروس تمهيدية

«الجزء الأول»

الشيخ محمد آل عبيدان القطيفي

الناشر: باقيات

المطبعة: وفا

الكمّية: ١٥٠٠نسخة

الطبعة: الاولى

القطع : وزيري

عدد الصفحات: ٤٦٢ صفحة

تاريخ الطبع: ٢٠١٦م ـ ١٤٣٧هـ.ق

شابك الجزء الأول: ٦-٢٤٠-٢١٣-٦٠٠-٩٧٨

شابك الدورة: ٠-٢٤٢-٢١٣-٦٠٠-٩٧٨

كافة حقوق الطبع في داخل ايران محفوظة و مسجلة للناشر و مكتبة فدك و في حال التعدي على حقوق الدار في خارج ايران سنقوم بالملاحقة القانونية من قبل وكيلنا الشرعي و القانوني في لبنان

عنوان الناشر: ايران ـ قم ـ شارع معلم ـ رقم ٤٤ ـ تلفون: ٣٧٧٤٣٩٠٠

مركز التوزيع : ايران ـ قم ـ مجمع الإمام المهدي(عج) ـ الطابق الأرضي

رقم ١١٦،١١٧ ـ تلفون: ٣٧٨٣٣٦٢٤

مكتبة فدك

الإهداء

إلى مَن أمرني الله سبحانه وتعالى ببرّهما ، إلى مَن كانا سبباً في وجودي ، إلى مَن ربّياني على حبّ محمّد وآله محمّد صلى الله عليه وآله ، ومَن كانا خير سند لي في مشواري العلميّ والحوزويّ ، ولا زالا يفيضان عليَّ ودّاً وحناناً .

أُقدّم ثواب هذا المجهود المتواضع ، وأسأله تعالى أن يجعله في ميزان حسناتهما ، وأن يطيل في عمرهما في صحّة وعافية .

ابنكما الراجي دعاءكما

محمّد

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدّمة

سارت الحوزة العلميّة منذ التأسيس على وجود مناهج دراسيّة لا بدّ للطالب أن ينهيها حتّى يبلغ المراحل المتقدّمة ، والقارئ لسيرة الحوزة يقف على حصول تغييرات ـ ولو بسيطة ـ في المناهج الدراسيّة من فترة لأُخرى حتّى استقرّت الأُمور تقريباً على مناهج محدّدة ، وتوافق عليها المنتمون إليها من دون اختلاف بينهم في الجملة .

نعم ، حصلت بعض التغييرات لبعض المناهج ، فاستبدل كتاب القوانين ـ مثلاً ـ بأُصول الفقه للشيخ المظفّر ، وهكذا .

وقد قدّم السيّد الشهيد الصدر رحمه الله محاولة رائدة أيضاً في المناهج الدراسيّة بكتابته للحلقات الثلاثة لتحلّ محلّ كتب أُصوليّة ثلاثة ، وهي المعالم والقوانين والكفاية ، ولم تحظ هذه المحاولة بكثير من القبول في الوسط الحوزويّ بحيث أنّه ولليوم ورغم مضيّ ثلاثة عقود من الزمان على شهادته رحمه الله ، إلّا أنّ الكتاب بعد لم يأخذ مكانه الطبيعيّ في الحوزة .

ومن المعلوم أنّ هناك أسباباً هي التي توجب القيام بالعمليّة التغييريّة للمناهج ، فلا يُقدم الأساتذة ـ وهم الخبراء ، وأهل الدراية والمعرفة ـ

على استبدال كتاب إلّا لوجود دواعي تدعو لذلك ، مثل عدم قدرة الكتاب على تلبية الحاجة التطوّريّة في المستوى العلميّ ، ومواكبة التطوّر الحاصل .

ومنها : افتقار المنهج الدراسيّ للأُسلوب التعليميّ الذي يمكن للطالب من خلاله الوصول للهدف المنشود .

ومنها : افتقار المنهج الدراسيّ لجملة من المطالب الدخيلة في البحث العلميّ ، كالمسائل الرجاليّة ـ مثلاً ـ والتطبيقات الأُصوليّة ، وما شابه .

ومنها : عدم مواكبة المطالب الواردة في المنهج الدراسيّ للحركة العلميّة المتطوّرة اليوم .

ومن المناهج الدراسيّة التي يقرأها الطالب في مراحله الدراسيّة كتاب الروضة النديّة في شرح اللمعة الدمشقيّة ، وهو كتاب جليل القدر لعلَمين من أعلام الطائفة ، ويعتبر دورة فقهيّة كاملة يمرّ بها الطالب خلال المرحلة الثانية قبل مرحلة السطوح العليا والبحث الخارج ، ولا أظنّ أنّ هناك من يشكّك في قدسيّة الكتاب ومكانته العلميّة ، وكذا مكانة مؤلِّفَيه ـ الكتاب والشارح ـ إلّا أنّ ما لا ينكر هو افتقار الكتاب فعلاً للمنهجيّة الدراسيّة اليوم ، والتي يمكن من خلالها بناء الطالب بصورة تامّة ، فإنّ الكتاب يفتقر لبيان القواعد الرجاليّة وتطبيقها ، وهذا يجعل الطالب ينهي هذه المرحلة العلميّة من دون أن يكون محيطاً بشيء من تلك المطالب ، وبالتالي يحضر الخارج دون معرفة بها لعدم التعرّض لها عادة في المرحلة الأخيرة من السطح العالي .

كما أنّ الكتاب لا يواكب الحركة المتطوّرة للمطالب العلميّة ، فإنّ الطالب يقرأ في الأُصول : أنّ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضدّه العامّ ولا الخاصّ ، ويجد المصنّف والشارح قدّس سرّهما كثيراً مّا يستندا في مقام

الاستدلال إلى أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه .

وكذا لا يجد الطالب تطبيقاً للمطالب الأُصوليّة التي يقرأها في الأُصول حال قراءته للكتاب المذكور ، فلا يقف على الاستصحاب التعليقيّ ، ولا يرى تطبيقاً للنسبة بين الأصل السببيّ والمسبّبيّ ، وهكذا . كما لا يجد تفريقاً في جريان الاستصحاب بين الشبهة الحكميّة والشبهة الموضوعيّة ، وليس في الكتاب المذكور ذكرٌ لجريان الاستصحاب في العدم الأزليّ ، أو لا ، وفي العدم النعتيّ أو لا ، وهكذا .

من هنا اقتضت الحاجة أن يكتب كتاب يسدّ النقص الموجود ، ويعالج الثغرات الناجمة من قراءة كتاب اللمعة الدمشقيّة ، فجاءت فكرة كتاب دروس تمهيديّة في الفقه الاستدلاليّ ، أو كما يحلو لنا نحن الطلبة تسميته بالفقه الاستدلاليّ ، فكتبه مؤلّفه على نهج الشهيد الصدر رحمه الله في حلقاته الثلاث ، فجاء الكتاب في ثلاث حلقات ليحلّ محلّ كتب دراسيّة ثلاثة لم تعد تلبّي الحاجة المطلوبة ، وهي الشرائع واللمعة ومكاسب الشيخ الأعظم ، وقد سار تقريباً على نفس المنهج الذي اتّخذه الشهيد الصدر رحمه الله في الحلقات .

وقد ذكر المؤلّف مقدّمة ضافية عرض فيها دوافعه لتأليف الكتاب ، وهي بمثابة التعريف به ، وهي تلبّي الغرض ببيان الداعي لجعل الكتاب عوضاً عن اللمعة الدمشقيّة ويحلّ محلّها ، إلّا أنّني أذكر بعض الأُمور التعريفيّة بالكتاب والتي تتّفق أيضاً مع ما ذكره (حفظه الله) والتأكيد على الحاجة لاستبداله عن اللمعة .

منها : الاستدلال لكلّ مسألة مسألة بعرض ما يدلّ عليها ، سواء من الكتاب العزيز أم من السنّة المباركة ، أم من خلال الرجوع للأصل العمليّ .

ومنها : الإشارة لدراسة السند بالنسبة للنصوص المستدلّ بها ، ومناقشتها من خلال بيان مواضع الخلل والضعف فيها ، والركون إلى بعض القواعد الرجاليّة ، وكيفيّة الاستفادة منها في مقام التصحيح السنديّ .

ومنها : التطبيق الأُصوليّ بكافّة حيثيّاته ، سواء ما كان مرتبطاً بمباحث الألفاظ ـ كدلالة الأمر مادّة وهيئة على الوجوب ، وأنّ ذلك لحكم العقل أو الوضع أو مقدّمات الحكمة ـ وكذا بحث المفاهيم ، مضافاً إلى الأُصول العمليّة ، كالاستصحاب أو البراءة أو الاشتغال .

وكذا الإشارة إلى استصحاب العدم الأزليّ أو النعتيّ أو المعلّق ، ومسألة إعراض المشهور عن الخبر الصحيح ، وعملهم بالخبر الضعيف ، وهكذا .

ولم يقصر الأمر على عرض الأصل العمليّ فقط ، بل تضمّن الإشارة إلى بعض الخلافات بين الأعلام ، وبيان الثمرة العمليّة عليها ، فكثيراً ما يشير إلى الخلاف في جريان الاستصحاب في الشبهات الحكميّة ، وبيان النتيجة المترتّبة على ذلك .

ومن الواضح أنّ هذا يمرّن الطالب كثيراً على الاستفادة من المطالب الأُصوليّة ومدى أهمّيّتها في عمليّة الاستنباط الفقهيّ .

ومنها : علاج التعارض بين النصوص ، سواء من خلال التوفيق والجمع العرفيّ ، أو من خلال اللجوء للمرجّحات .

ومنها : بيان داعي احتياط الفقيه وتوقّفه في الفتوى بصورة عمليّة عندما يختار المصنّف (دام ظلّه) ذلك خلال الاستدلال لغرض من الأغراض الموجبة لذلك ، كعدم تماميّة مستند المشهور ، والحذر من مخالفتهم تورّعاً ، وما شابه ذلك .

وقد وفّقت حال تشرّفي بالإقامة في قم المقدّسة ، ومجاورة سيّدة عِشّ آل محمّد عليهم السلام لتدريس الكتاب أكثر من مرّة ، وقد كنت أُدوّن ما أُلقيه على الأبناء الطلبة ، فنتج عن ذلك هذا الكتاب الماثل بين يدي القارئ ، ولذا يجد غلبة لغة الدرس والإلقاء فيه أكثر من لغة الكتاب ومنهجيّتها ، وقد مضى على تسويد تلك الصحائف قرابة عشرين سنة ، ولم يكن يدور في خلدي يوماً القيام بطباعة تلك الأوراق المسودّة ، إلّا أنّ مطالبة العديد من الأحبّة ـ إخوة وأبناء ـ بتقديمها للطباعة شجّعتني الإقدام على ذلك ، خصوصاً وأنّ وجود تعليق أو شرح للكتاب قد يساعد على زيادة مقبوليّته في الوسط الحوزويّ حتّى يأخذ الكتاب مكانه الطبيعيّ المرجوّ له ، ولذا عمدت لإعدادها للطباعة ، وقد كنت راغباً أن أُعيد النظر فيها ، خصوصاً وأنّ حال مطالبه ما سمعت حال الكتابة ، فضلاً عن مضيّ مدّة زمنيّة غير قليلة ، لكنّ كثرة الاشتغال حالت دون ذلك ، ما أوجب بقائه كما هو ، وسوف يجد القارئ فيه تكراراً لبعض المطالب الرجاليّة ، كما سيجد فيه تقديماً وتأخيراً لبيان حال بعض الرواة ، أو القواعد الرجاليّة ـ مثلاً ـ وذلك لأنّه لم يكتب متسلسلاً من البداية حتّى النهاية ، وإنّما كتب ـ كما عرفت ـ بطريقة الدروس ، ما يعني تقدّم مبحث على آخر ، وعند العود لمطلب آخر يحوي شيئاً فإنّه يحال على ما أُعدّ وكُتب سابقاً وإن كان في مطلب متأخّر . كما سيجد القارئ تفاوتاً في المادّة المعروضة ، ولذلك أسباب متعدّدة منها اختلاف مستويات الحضور من مطلب لآخر ، بل تفاوت حال الكاتب من فترة لأُخرى .

وقد استفدت كثيراً من ملاحظة كلمات الأعلام لبيان المطالب التي تضمّنها الكتاب ، وقد كان عمدة ذلك ما صدر عن الإمام الخوئيّ قدس سره ؛ لأنّه يمثّل المحور الأساس للكتاب ، وقد اعتمد المصنّف (حفظه الله)

عليه ، حتّى يكاد أن يطمأنّ أنّه قد عمد إلى تلخيص الكثير من مطالبه وعرضها بصورة تناسب المرحلة التي أُعدّ الكتاب لها . ولمّا كان الكتاب عبارة عن دروس أُلقيت على الأبناء الطلبة ـ كما ذكرت ذلك سابقاً ـ فقد استوحيت تسميته من ذلك ، فأسميته بـ (كلمات توضيحيّة في شرح دروس تمهيديّة في الفقه الاستدلاليّ)، أسأل الله سبحانه وتعالى أن يتقبّله بقبول حسن ، وأن ينفعني به يوم لا ينفع مال ولا بنون ، وأن يجعله ذخراً لي يوم لا ذخر سواه ، وأن يرضي عنّا صاحب الزمان (روحي لتراب حافر جواده الفداء) يوم يطّلع على صحف أعمالنا .

يوم ميلاد الصدّيق الأكبر والفارق الأعظم

الإمام أمير المؤمنين عليه السلام

الثالث عشر من شهر رجب المرجّب

سنة سبع وثلاثين وأربعماءة وألف

من الهجرة النبويّة الشريفة

التكليف و شروطه

شرائط التكليف

قوله ١ : «**أمّا شرطيّة العقل ، فلحكم العقل القطعيّ ، وصحيح محمّد بن مسلم ، عن أبي جعفر** ... إلخ » .

لا يخفى أنّ هناك مجموعة من التكاليف الصادرة من المولى سبحانه وتعالى موجّهة للمخلوقين ، دون فرق بين الرجال والنساء ، ومقتضى الإطلاق الوارد في بعضها هو البناء على شمول هذه التكاليف حتّى للصغار الذين لم يبلغوا بعدُ ، فلاحظ قوله تعالى : ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾[1] ، فإنّ المستفاد منها أنّ كلّ مَن انطبق عليه عنوان (الناس) فهو مطالب بالتكاليف الصادرة من المولى سبحانه وتعالى ، ومن الواضح أنّ هذا العنوان كما يصدق على الكبير ، يصدق أيضاً على الصغير ، ومقتضى ذلك هو البناء على توجّه التكاليف للصغار كتوجّهها للكبار .

ومثل ذلك قوله تعالى : ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ**﴾[2] ، حيث أنّ مقتضى إطلاقها لزوم العبادة على كلّ مَن انطبق عليه عنوان (الإنس) ، كما هو واضح لا يخفى .

وكذا قوله تعالى : ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ**

---

(١) البقرة ٢ : ٢١ .

(٢) الذاريات ٥١ : ٥٦ .

مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾[١]، فإنّ عنوان (الذين آمنوا) ينطبق على الصغار كما ينطبق على الكبار، ولو من خلال التبعيّة، وهذا يعني أنّه يلزم أن يأتي بالصوم بمقتضى الآية الشريفة، وكذا أيضاً آية الحجّ، وغير ذلك من الآيات الشريفة.

ولرفع اليد عن مثل هذا الظهور لا بدّ من وجود دليل يخصّصها، أو يقيّد إطلاقها بحيث يجعلها مختصّة بمَن كان مستجمعاً لمجموعة من الشروط، فلو لم يستجمعها لا يكون مكلّفاً بشيء من التكاليف أصلاً.

وقد اعتبر الفقهاء شروطاً في ثبوت التكليف تصلح للتقييد أو التخصيص، فيبحث عنها وعن أدلّتها.

وأوّل تلك الشروط التي تعرّض لها المصنّف (دام ظلّه) هو شرط العقل، فذكر أنّه لا بدّ من كون المخاطب بالتكاليف عاقلاً، فما لم يكن كذلك لا يتوجّه له تكليف، وهذا يعني أنّ المجنون غير مطالب بالتكاليف، ولا ملزم بها.

ويدلّ على شرطيّته، أمران:

الأوّل: حكم العقل، فإنّه يحكم بقبح التكليف بما لا يطاق، ولا ريب في أنّ المجنون لا طاقة له على امتثال التكاليف، حيث لا إدراك عنده، ولا وعي لما يدور حوله، فيقبح تكليفه وخطابه، فضلاً عن عقابه، بحكم العقل.

الثاني: النصوص، وهي عديدة، بينها ما هو معتبر كالصحيح الذي نقله المصنّف (حفظه الله) وهو صحيح محمّد بن مسلم بطريق الكليني رحمه الله، عن أبي جعفر عليه السلام: **لَمّا خَلَقَ اللهُ الْعَقْلَ اسْتَنْطَقَهُ ثُمَّ قالَ لَهُ: أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ، ثُمَّ قالَ لَهُ: أَدْبِرْ فَأَدْبَرَ، ثُمَّ قالَ: وَعِزَّتِي وَجَلَالِي، ما خَلَقْتُ خَلْقاً هُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْكَ، وَلَا أَكْمَلْتُكَ إِلّا فِيمَنْ أُحِبُّ. أَما إِنِّي إِيّاكَ آمُرُ وَإِيّاكَ أَنْهىٰ، وَإِيّاكَ أُعَاقِبُ وَإِيّاكَ أُثِيبُ**»[٢].

---

(١) البقرة ٢: ١٨٣.

(٢) وسائل الشيعة: ١٥: ٢٠٤، الباب ٨ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه، الحديث ١.

وتقريب الاستدلال به من خلال الذيل بفقرتيه :

الأُولى : « **إِيّاكَ آمُرُ وَإِيّاكَ أَنْهىٰ** » ، فإنّها تدلّ على أنّ الأمر والنهي يدوران مدار وجود العقل ، فما لم يكن العقل موجوداً فلا أمر حينئذٍ ولا نهي .

الثانية : قوله : « **وَإِيّاكَ أُعَاقِبُ وَإِيّاكَ أُثِيبُ** » ، فإنّها تدلّ على أنّ الداعي لاستحقاق الفرد للمثوبة أو العقوبة ، يعود لوجود العقل عنده ، فلمّا كان ممتلكاً له كان مستحقّاً للمثوبة ، وكذا الكلام بالنسبة للعقوبة ، أمّا لو لم يكن ممتلكاً له ، فلا يكون مورداً لاستحقاق العقوبة أو المثوبة .

وقد اشتمل السند على أحمد بن محمّد ، وهو مردّد بين اثنين ، الأشعريّ ، والبرقيّ ، وهما واقعان في طبقة واحدة ، إلّا أنّه لمّا كان كلاهما ثقة ، فلا حاجة للتمييز .

قوله ٢ : « **وأمّا شرطيّة القدرة ، فلحكم العقل القطعيّ ، ولقوله تعالى : ﴿لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا ﴾** » .

الشرط الثاني من الشروط المعتبرة في التكليف هو القدرة ، فيعتبر في الإنسان أن يكون قادراً على امتثال التكاليف الموجّهة له ، فلو كان عاجزاً عن القيام بها ، لم يكن مطالباً بامتثالها ، ويدلّ على ذلك أمران :

الأوّل : العقل ، فإنّه يحكم بقبح تكليف العاجز ، لكونه من التكليف بما لا يطاق .

الثاني : النقل ، وهو قوله تعالى : ﴿**لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا** ﴾[1] . وتقريب الاستدلال بها أن يقال : إنّ المستفاد من الآية الشريفة أنّ للإنسان قدرة وطاقة محدودة ، لا يمكنه أن يفعل شيئاً خارجاً عن حدود هذه الطاقة ، ولا ريب في علم خالقه بما أودع فيه من قدرة وطاقة ، فلن يكون تكليفه بأكثر ممّا قد أودع فيه ، وهذا

---

(١) البقرة ٢ : ٢٨٦ .

يعني أنّ التكليف الموجّه إليه سوف يكون موافقاً لما لديه من قدرة ، وهو المطلوب .

قوله ٣ : « **وأمّا شرطيّة البلوغ على تقدير التمييز فيمكن التمسّك لها** ... إلخ » .

من الأُمور المعتبرة في فعليّة التكليف أن يكون الإنسان بالغاً ، فلا يخاطب الصغير بشيء من التكاليف الصادرة من الشارع المقدّس ، وقد استدلّ له المصنّف بروايتين :

الأُولى : موثّقة عمّار الساباطيّ ، عن أبي عبدالله عليه السلام : « سألته عن الغلام متى تجب عليه الصلاة ؟ قال : **إذا أَتىٰ عَلَيْهِ ثَلاثَ عَشْرَةَ سَنَةً ، فَإِنِ احْتَلَمَ قَبْلَ ذَلِكَ فَقَدْ وَجَبَتْ عَلَيْهِ الصَّلاةُ ، وَجَرىٰ عَلَيْهِ الْقَلَمُ ، وَالْجارِيَةُ مِثْلُ ذَلِكَ ، إِنْ أَتَى لَها ثَلاثَ عَشْرَةَ سَنَةً ، أَوْ حَاضَتْ قَبْلَ ذَلِكَ ، فَقَدْ وَجَبَتْ عَلَيْها الصَّلاةُ ، وَجَرىٰ عَلَيْهَا الْقَلَمُ** »[1] .

فإنّ السؤال فيها عن تحديد الزمان الذي يكون فيه الغلام مخاطباً بالصلاة .

الثانية : ما رواه ابن ظبيان ، وهي ما رواه الصدوق في كتابه **الخصال** عن الحسن ابن محمّد السكونيّ ، عن الحضرميّ ، عن إبراهيم بن أبي معاوية ، عن أبيه ، عن الأعمش ، عن ابن ظبيان ، قال : « أُتي عمر بامرأة مجنونة قد زنت ، فأمر برجمها ، فقال عليّ عليه السلام : **أَما عَلِمْتَ أَنَّ الْقَلَمَ يُرْفَعُ عَنْ ثَلاثَةٍ : عَنِ الصَّبِيِّ حَتّىٰ يَحْتَلِمَ ، وَعَنِ الْمَجْنُونِ حَتّىٰ يُفِيقَ ، وَعَنِ النّائِمِ حَتّىٰ يَسْتَيْقِظَ** »[2] .

وقد ذكر المصنّف أنّ موثّقة الساباطيّ وإن كانت تامّة من حيث السند ، إلّا أنّ هناك ما يمنع من الاستناد إليها ؛ ذلك أنّه لا يكفي للاستناد إلى نصّ من النصوص مجرّد إحراز اعتبار سنده ، بل لا بدّ من ملاحظة متنه ، فلو كان متنه يشتمل على

---

(١) وسائل الشيعة : ١ : ٤٥ ، الباب ٤ من أبواب مقدّمة العبادات ، الحديث ١٢ .

(٢) الخصال : ٩٣ ، الحديث ٤٠ . وسائل الشيعة : ١ : ٤٥ ، الباب ٤ من أبواب مقدّمة العبادات ، الحديث ١١ .

ما لا يمكن الالتزام به منع ذلك من الاستناد إليه .

وهذا ما تضمّنه الموثّق ، فقد اشتمل متنه على ما لا يمكن الالتزام به ، وفي كلامه (دام ظلّه) احتمالان :

الأوّل : أن يكون مشيراً إلى تضمّن الموثّقة بلوغ الذكر في السنّ ثلاث عشرة سنة ، وهو خلاف ما عليه المشهور من بلوغه بإكماله خمس عشرة سنة .

الثاني : أن يكون نظره إلى تضمّنها أنّ الأُنثى تبلغ في السنّ بثلاث عشرة سنة ، مع أنّ المشهور أنّ بلوغها يكون بإكمالها تسع سنين .

أقول : إنّما يتمّ إيراد المصنّف (حفظه الله) بناءً على الالتزام بما عليه المشهور في بلوغ كليهما بالسنّ ، وأنّه في الذكر بإكماله خمس عشرة سنة ، وفي الأُنثى بإكمالها تسع سنين هلاليّة ، على أساس أنّ ما عليه المشهور في بلوغ كليهما من المسلّمات ، بل هو مورد إجماع عند الطائفة .

وقد يحاول التغلّب على مشكلة اشتمال متن الموثّقة على ما لا يمكن الالتزام به ، الموجب لسقوطها عن الاعتبار والحجّيّة من خلال القول بالتفكيك في الحجّيّة ؛ إذ يقال : إنّ الموثّق لمّا كان مشتملاً على أكثر من أمر ، وهي غير مشتركة مع بعضها لكون كلّ فقرة منها مستقلّة عن الأُخرى ، أمكننا أن نعمد إلى رفع اليد عمّا لا يمكن الالتزام به ، وبقاء البقيّة على حاله داخلاً في دائرة الحجّيّة ، وهذا غير عزيز ؛ لأنّ منشأ حجّيّة الخبر هو السيرة العقلائيّة ، والعقلاء يتعاملون مع كلّ فقرة فقرة على حدة ، بحيث لا تكون لها علاقة بالفقرة الأُخرى .

وبعبارة أُخرى : إنّ الموثّقة تدلّ على مطلبين كلّ واحد منهما مستقلّ عن الآخر ، بحيث يمكن أن يفصلا عن بعضهما ، فيستند لكلّ واحد منهما منفرداً ، والمطلبان هما : أصل شرعيّة البلوغ ، وأنّه يعتبر في ثبوت التكليف على فرد ما كونه بالغاً ، والثاني تحقّقه بإكمال ثلاث عشرة سنة ، فيمكن رفع اليد عن الثاني ، وهو ما لا يمكن

الالتزام به ، مع بقاء الأوّل ، وهو شرطيّة البلوغ .

وقد منع المصنّف من التفكيك ، لا رفضاً منه لأصل الكبرى ، وإنّما منعه في مقام التطبيق ، وكون المورد من صغرياته ، فذكر أنّ المقام لا يحوي فقرتين حتّى يقال بإمكانيّة التفكيك بينهما ، وإنّما الموجود فقرة واحدة ، فكيف يفكّك بين مدلولي الفقرة الواحدة ، على أساس أنّ استفادة شرطيّة البلوغ المعتبرة في ثبوت التكليف من خلال الجواب الصادر منه عليه السلام بقوله : « **إذا أَتىٰ عَلَيْهِ ثَلاثَ عَشْرَةَ سَنَةً** » ، فإنّ هذا التعبير كما دلّ على شرطيّة البلوغ ، فقد دلّ على العلامة الكاشفة عنه .

أقول : الظاهر أنّ العقلاء وإن قبلوا التفكيك بين فقرات الحديث الواحد ، إلّا أنّ ذلك مشروط عندهم بأن لا يكون المقام متّحد السياق ، وإلّا فإنّهم يمنعون من قبول التفكيك حينئذٍ .

وبعبارة اُخرى : إنّ هناك قيداً يعتبر مراعاته في أصل تطبيق الكبرى ، وهو ملاحظة السياق في الكلام ، فلا يكتفى بمجرّد كون الكلام الوارد جملاً متعدّداً ، فإنّها وإن كانت كذلك ، إلّا أنّ العقلاء يلتزمون بأنّ وقوعها في سياق واحد مانع من انفكاك بعضها عن بعض ، بل يعطونها حكماً واحداً .

ثمّ إنّه بعد عدم إمكانيّة الاستناد لموثّقة الساباطيّ للدلالة على المدّعي ، قد يقال بالاستناد لرواية يونس بن ظبيان التي اُشير إليها .

وقد منع المصنّف ذلك لكونها ضعيفة السند ، ويتّضح ذلك من خلال شرح سندها : أمّا السكونيّ فهو شيخ الصدوق ، مهمل ، ولا مجال لتوثيقه إلّا بناءً على القول بوثاقة جميع مشايخ الصدوق رحمه الله ، وهو بعيد ، بل ممنوع . والحضرميّ هو عبدالله بن محمّد ، مجهول الحال ، وإبراهيم وأبوه مجهولان أيضاً ؛ نعم ، الأعمش هو سليمان ، وهو ثقة .

وأمّا يونس بن ظبيان فمحلّ خلاف ، حيث قيل بتوثيقه ، وقال آخرون :

إنّه ضعيف غالٍ، وتمسّك الموثّقون برواية ابن أبي عمير عنه، والنصّ الوارد عن أبي عبدالله عليه السلام.

والتحقيق عدم تماميّة كلا الأمرين، فإنّه وإن قبلت كبرى رواية أحد المشايخ الثقات عن شخص للدلالة على وثاقته، إلّا أنّ ابن أبي عمير لم يرو عنه منفرداً، وعليه يشكّ في شمول شهادة الشيخ رحمه الله لمثل هكذا مورد. وأمّا الرواية فليست ظاهرة في الوثاقة.

ومع الإغماض عن الإشكال السنديّ في الخبر، هناك إشكال آخر، وهو كون الخبر حكاية لواقعة وليس إخباراً عن قول معصوم ـ وهو أمير المؤمنين عليه السلام مثلاً ـ ومن الواضح أنّ هذا شاهد سلبيّ يمنع من الوثوق بالنصّ، فتأمّل[1].

وقد يقال: إنّ ضعف سند رواية يونس بن ظبيان لا يضرّ؛ لأنّها مجبورة بعمل المشهور، وقد ذكر في الأُصول أنّ عمل المشهور بالرواية ضعيفة السند يوجب جبر ضعفها السنديّ، ويدخلها دائرة الحجّيّة، فيمكن الاستناد إليها والإفتاء على طبقها.

ولأهمّيّة مسألة جبر عمل المشهور للرواية الضعيفة، ولأنّها سيّالة كثيراً في الفقه، يعمد لتنقيح أصل كبراها، وبعد ذلك يلحظ إن كان المقام يصلح أن يكون صغرى لها.

فهنا جهتان للبحث:

الأُولى: البحث الكبرويّ.

الثانية: البحث الصغرويّ.

أمّا البحث الكبرويّ فقد اختلف أصحابنا في المسألة على قولين:

---

(١) لقائل أن يقول: إنّ المحكيّ في البين هو فعله عليه السلام، وما دلّ على الحجّيّة شامل لقول المعصوم، أو فعله، أو تقريره.

الأوّل: إنّ الشهرة العمليّة من الأصحاب جابرة لضعف السند، وهو مختار المشهور.

الثاني: ما اختاره الشهيد الثاني والمقدّس الأردبيليّ وصاحبا **المدارك** و**الذخيرة** وبعض الأعاظم وبعض الأكابر وشيخنا التبريزيّ ﷺ والأُستاذ (دامت أيّام بركاته) من عدم جابريّة عمل المشهور للرواية ضعيفة السند، فلا يؤثّر عملهم فيها شيئاً، ولا يوجب دخولها دائرة الحجّيّة.

وقد أورد بعض الأعاظم ﷺ على قول المشهور بما حاصله: أنّه من ضمّ اللّاحجّة إلى اللّاحجّة وهو لا يورث الحجّيّة[1].

وتوضيحه: إنّ الخبر الضعيف ليس حجّة؛ لأنّ ما دلّ على الحجّيّة، سواء كان دليلاً لبّيّاً أم لفظيّاً، لا يشمله، والشهرة الفتوائيّة التي تمثّل عمل المشهور أيضاً ليست حجّة كما عرفت في الأُصول، فضمّ بعضهما للآخر لا يورث الحجّيّة، بل هو من قبيل ضمّ الإنسان إلى الحجر، فكما أنّ ضمّ الإنسان إلى الحجر لا يوجد شيئاً آخر غير الإنسان والحجر، فكذلك ضمّ ما ليس بحجّة، وهو الخبر الضعيف، إلى ما ليس بحجّة وهو الشهرة الفتوائيّة لا يسبّب وجود حجّة، بل يبقي الأمر على حاله.

وقد تبعه على هذا المعنى المصنّف في كتابه الرجاليّ القسم الثاني[2].

ويلاحظ عليه: إنّ المدّعى أنّ الجابر لضعف السند ليس الشهرة الفتوائيّة كيما يقال بأنّ ضمّ اللّاحجّة إلى اللّاحجّة لا ينتج الحجّيّة، بل المدّعى أنّ في البين أمراً آخر غير الشهرة الفتوائيّة، وهو يتمثّل في عمل المشهور بالرواية الضعيفة، واستنادهم إليها، وهو عبارة عن الشهرة العمليّة، فلا علاقة للمدّعى بالشهرة الفتوائيّة إذن.

---

(١) مصباح الأُصول: ٢: ٢٠١.

(٢) دروس تمهيديّة في علم الرجال ـ القسم الثاني: ٢١٠.

بل إنّه لو سلّم أنّ المقصود بالشهرة هي الفتوائيّة أمكن القول بالجبر أيضاً ؛ لأنّ موافقتها للخبر الضعيف تعتبر نحو تبيّن عن صدقه ، فيدخل الخبر الضعيف الموافق لفتوى المشهور حينئذٍ في منطوق آية النبأ ؛ لأنّ عمدة ما أرادته الآية المباركة هو التبيّن من خبر الفاسق ، وموافقته للشهرة يعتبر تبيّناً له .

هذا ، وينبغي هنا ملاحظة نكتة دقيقة لعلّها المنشأ في الخلاف بين القولين ، وهي دائرة الحجّيّة لخبر الواحد ودليلها ، فبناءً على أنّ سيرة العقلاء قائمة على حجّيّة الخبر الذي يوثّق ويطمئنّ بصدوره ، فعندها سيكون المدار هو إحراز الاطمئنان بدون ملاحظة لكون الخبر ضعيفاً أم معتبراً . نعم ، لو كان معتبراً لكان تحقّق الوثوق والاطمئنان بصدوره أوضح ، لكنّ هذا لا يمنع عن حصول ذلك للخبر الضعيف متى احتفّ بقرائن توجب ذلك ، كعمل المشهور .

وأمّا البحث الصغرويّ ، فقد ذكر بعض الأعاظم ﷺ صعوبة إحراز استناد الأصحاب للرواية الضعيفة السند ، لفقدنا كتبهم الاستدلاليّة[1] .

والإنصاف عدم تماميّة ذلك ، حيث يمكننا إحراز ذلك ومن خلال عدّة طرق ، ليس هذا محلّ ذكرها ، وقد تعرّضنا لها في محلّه .

هذا ، ولكي يحكم بحصول الجابريّة يلزم إحراز استناد المشهور في مقام العمل للخبر الضعيف كيما تتحقّق الصغرى ، ولا يكفي مجرّد موافقة فتواهم للخبر الضعيف . ولذا كثيراً ما يحصل الاشتباه في مقام التطبيق لإحراز الصغرى ، فيدّعى حصول الجابريّة ، وأنّ هناك عملاً من المشهور ، مع أنّ الأمر يشير إلى وجود إعراض وليس عملاً ، ويمكن للمتتبّع أن يجد ذلك كثيراً في **الجواهر** .

والظاهر أنّ مقامنا كذلك ، حيث لا نحرز استناد المشهور لحديث ابن ظبيان ، فإنّ من المحتمل استنادهم للموثّق ، أو لاستصحاب الصغر ، وقد يؤيّد ذلك ،

---

(١) مصباح الأُصول : ٢٠١ .

بل يشهد له عدم ذكر الصدوق ﷺ الحديث في كتابه **الفقيه** ، بل لم يذكره شيخنا الكلينيّ ﷺ في كافيه ، وعليه يصعب بعد هذا الاطمئنان بكون الخبر معمولاً به عند الأصحاب ، والله العالم بحقائق الأُمور وهو الهادي إلى سواء السبيل .

ومع عدم القبول بالنصّين السابقين لما عرفت من الإشكال فيهما ، ولا مجال للبناء على الجابريّة لضعف الأسناد إنكاراً للكبرى ، كما سمعت القائلين بذلك في القول الثاني ، فعندها يكون المرجع هو الأصل العمليّ ؛ لأنّه مع فقْد الدليل الاجتهاديّ يكون المرجع للدليل الفقاهتي الذي هو الاستصحاب ، وقد أشار (حفظه الله) لمطلب نشير لكبراه ، ومنه يتّضح كون مقامنا صغرى له .

أمّا الكبرى فقد ذكروا في الأُصول أنّه إذا خرج فرد من أفراد العامّ في زمان نتيجة وجود مخصّص له أوجب خروجه من تحت العموم ، وشكّ فيه بعد ذلك الزمان بحيث شكّ في أنّه بعد انتهاء ذلك الزمان الخاصّ ، هل يبقى خارجاً أو أنّه يعود مشمولاً للعموم ، فهل يجري فيه استصحاب بقائه خارجاً من تحت العموم ، أو يتمسّك فيه بالعامّ ليكون مشمولاً له ؟

وإن شئت فقل : هل المرجع فيه عند انتهاء ذلك الزمان هو عموم العامّ ، أو أنّ المرجع فيه هو استصحاب حكم المخصّص ؟ مثلاً قوله تعالى : ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾[1] يفيد وجوب الوفاء بالعقد الذي هو كناية عن اللزوم في كلّ آن ، خرج من تحته آن الالتفات إلى الغبن والتمكّن من الفسخ الموجب لثبوت الخيار ، والمانع من لزوم العقد ، فإن لم يفسخ المغبون في آن الإلتفات ، وشكّ في بقاء الخيار فيما بعده من الآنات فإنّه يحكم بسقوط الخيار ، لعموم : ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾ . هذا بلحاظ فوريّة الخيار ، وأمّا القائل بعدم فورية خيار الغبن فيتمسّك باستصحاب حكم الخاصّ ، وهو الخيار ، وجواز العقد الموجب لكون الخيار على التراضيّ .

---

(١) المائدة ٥ : ١ .

وعلى أيّ حال ، فهناك أقوال في المطلب محلّها الأُصول ، لكن ما يهمّنا الإشارة إليه هو منشأ الإشكال ، وهو أنّ التخصيص هل يسقط العامّ عن الحجّيّة رأساً بحيث يمنع عن أصالة العموم مطلقاً ، أو أنّه لا يسقطه كذلك ، أو يسقطه في الجملة ؟

وقد أشار المصنّف (حفظه الله) في مقامنا إلى رأي السيّد بحر العلوم ﷺ ، وهو التمسّك باستصحاب حكم الخاصّ . هذا خلاصة الحديث في الكبرى .

وأمّا الصغرى ، لا ريب في وجود عامّ في المقام ، وهو إطلاقات وعمومات الأدلّة المفيدة لجعل مجموعة من التكاليف على المخلوقين . كما لا ريب في خروج الصبيّ غير المميّز من تحت هذه العمومات ؛ لأنّه لا قابليّة فيه للمخاطبة ، وبعد وصوله مرحلة التمييز يشكّ في شمول العمومات له حينئذ ، كما أنّ استصحاب عدم الشمول لا زال باقياً ، فيدور الأمر بين التمسّك بعموم العامّ الذي خرج فرد منه في زمان معيّن وهو حال عدم التمييز ، وبين استصحاب عدم توجّه التكليف ، فبناءً على رأي السيّد بحر العلوم المشار إليه في المتن كما عرفت يقدّم الاستصحاب ، أمّا لو لم يقبل هذا القول ، فالمحكم حينئذٍ هو العمومات والإطلاقات المثبتة للتكليف .

اللّهمّ إلّا أن يقال : إنّ المقام من صغريات التمسّك العامّ في الشبهة المصداقيّة[1] ، فلا يمكن أن يرجع له .

---

(١) الشبهة المصداقيّة ـ ويقابلها الشبهة المفهوميّة ـ وتكون الشبهة المصداقيّة عند الشكّ في دخول فرد من أفراد العامّ في الخاصّ مع وضوح مفهوم الخاصّ ، مثلاً : إذا شكّ في تغيّر الماء بالنجاسة ليكون نجساً فيدخل في حكم الخاصّ ، أو أنّه لم يتغيّر فيكون طاهراً فيدخل في حكم العامّ ، فلو أُريد إلحاقه بأحد الأمرين : الخاصّ ـ وهو النجاسة ـ أو العامّ ـ وهو الطهارة ـ كان من التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة .

وبعبارة أوضح : إنّ الموجب لحصول الشبهة المصداقيّة هو الشكّ في كون فرد من الأفراد مندرجاً تحت العنوانين المحرزين ، سواء العامّ أو الخاصّ . »

توضيح ذلك: إنّ هذا العامّ يشمل الشخص البالغ جزماً، كما أنّه لا يشمل الصغير غير المميّز، ويشكّ في شموله للصبيّ المميّز، فإثبات شموله من خلال العامّ تمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة، وقد قرّر في الأُصول المنع عنه.

وتقريبه: إنّ الشخص المخلوق بعدُ لم يتوجّه له التكليف في أوّل خلقته، وقبل أن يبلغ يشكّ في توجّه التكليف له، فيستصحب عدم جعل التكليف له.

وهذا بناءً على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكميّة، كجريانه في الشبهات الموضوعيّة، أمّا مع عدم قبوله والالتزام بعدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكميّة، وحصر جريانه في خصوص الشبهات الموضوعيّة ـ كما عن بعض الأعاظم رحمه الله وشيخنا التبريزيّ قدس سره ـ فإنّه يرجع إلى أصالة التأمين، وهي البراءة.

ومع عدم تماميّة ما دلّ على البلوغ، والبناء على عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكميّة، فسوف يكون المرجع عند الشكّ في توجّه التكاليف هو العمومات والإطلاقات التي وردت في جعل التكليف كقوله تعالى: ﴿**إِنَّ الصَّلاَةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَاباً مَوْقُوتاً**﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿**كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ**﴾[2]، وقوله سبحانه: ﴿**وَلِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً**﴾[3]، حيث أنّ مفاد هذه الآيات هو توجّه التكاليف للإنسان دون قيد أو شرط.

قوله ٤: «**وأمّا بالنسبة إلى شرطيّة الإسلام، فقد ذهب المشهور إلى عدمها**

« أمّا الشبهة المفهوميّة، فهي التي يكون الشكّ فيها بسبب الإجمال في مفهوم الخاصّ، كما لو دلّ الدليل على أنّ تغيّر الماء موجب شيء من الإجمال في المفهوم، وهو التغيّر.

(١) النساء ٤: ١٠٣.

(٢) البقرة ٢: ١٨٣.

(٣) آل عمران ٣: ٩٧.

تمسّكاً بإطلاق ... إلخ » .

وقع الخلاف بين الأعلام في شرطيّة الإسلام في ثبوت التكليف ، بحيث يشترط في توجّه التكليف إلى فرد ما أن يكون مسلماً ، وعدم اعتباره ، فلا يشترط حتّى يكون الشخص مكلّفاً أن يكون مسلماً ، وهذا ما يعرف بمسألة تكليف الكفّار بالفروع كتكليفهم بالأُصول ؛ ذلك أنّ الأعلام متّفقون على أنّ الكفّار مكلّفون بالأُصول ، إلّا أنّهم مختلفون في تكليفهم بالفروع .

وعلى أيّ حال ، في المسألة قولان :

الأوّل : وهو مختار المشهور من أصحابنا ، وحاصله : إنّ الكفّار مكلّفون بالفروع كتكليفهم بالأُصول ، فلا يشترط في توجّه التكليف أن يكون الإنسان مسلماً .

الثاني : اعتبار الإسلام في توجّه التكليف ، فلا يخاطب بشيء منها من لا يكون مسلماً ، وهذا يعني انحصار تكليف الكفّار بخصوص الأُصول دون الفروع .

وتظهر الثمرة في أنّه وفقاً لمختار المشهور يستحقّ الكفّار عقابين : عقاباً على ترك الأُصول ، وعقاباً آخر على ترك الفروع .

وقد ذكر المصنّف دليلين من أدلّة المشهور :

الأوّل : التمسّك بإطلاقات الأدلّة التي تضمّنت ذكر التكاليف ، مثل قوله تعالى : ﴿**وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً**﴾[1] ، فإنّ الخطاب موجّه لعامّة الناس ، وهو يشمل المسلمين والكفّار على حدّ سواء .

الثاني : اشتمال بعض الآيات على التهديد ، وذكر الويل للمشركين جرّاء عدم امتثالهم لبعض الفروع ، وهذا يثبت أنّهم مخاطبون بها ، وإلّا لم يكن هناك معنى لأن يوجّه لهم التهديد والويل ، مثل قوله تعالى : ﴿**وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ * الَّذِينَ**

---

(١) آل عمران ٣ : ٩٧ .

لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُم بِالآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ ﴾(١).

ولم يتعرّض لأدلّة القول الثاني، فإنّهم تمسّكوا لاختصاص التكليف بالفروع بالمسلم دون الكافر، تارة بعدم تماميّة الإطلاقات المذكورة؛ لأنّها قابلة للتقييد بما دلّ على اختصاص الخطابات الإلٰهيّة بالمؤمنين، مثل قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ** ﴾، فإنّ توجيه الخطاب للمؤمنين فقط دليل على عدم توجّهه للكفّار، وهذه الآية المباركة تصلح لتقييد الآيات الأُخرى المطلقة.

بل إنّ هناك بعض الآيات القرآنيّة الصريحة في اختصاص الخطاب بالمسلم دون الكافر، وأنّه ليس مخاطباً، مثل قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الصَّلاَةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَاباً مَوْقُوتاً** ﴾(٢).

كما أنّ بعضهم جعل الدليل على عدم ثبوت التكليف للكفّار هو عدم الدليل على تكليفهم، فقال بأنّ عدم الدليل دليل العدم.

وقد يتصوّر أنّ مقتضى قول المشهور بثبوت تكليف الكفّار بالفروع أنّه يلزم الكافر متى ما أسلم أن يقوم بقضاء ما وجب عليه من تكاليف، فيكون مطالباً بقضاء ما فاته من صلوات، وقضاء ما فاته من صوم، وأداء ما تعلّق بذمّته من خمس مثلاً، وهكذا.

وهو على طبق القواعد؛ إذ أنّ مقتضى ثبوت التكليف عليه وجوب أدائه، فإن لم يفعل وجب عليه قضاؤه، إلّا أنّه لا يجب القضاء اعتماداً على قاعدة الجبّ، وهي أنّ الإسلام يجبّ ما قبله، وقد ذكر المصنّف دليلين من أدلّتها:

الأوّل: السيرة المتشرّعيّة القطعيّة الثابتة من عصر النبيّ الأكرم محمّد ﷺ الدالّة على عدم إلزامه ﷺ أحداً من الكفّار بعد دخوله في الإسلام بقضاء شيء من

---

(١) فصّلت: ٤١: ٦ و ٧.

(٢) النساء ٤: ١٠٣.

التكاليف الموجّهة إليه.

الثاني: قوله تعالى: ﴿**قُل لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِن يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ**﴾[1]، فإنّ المستفاد منها أنّ الانتهاء عمّا كان الإنسان عليه من كفر موجب لمحو ما عليه من الذنوب والسيّئات.

بل إنّ توجه الأمر بالقضاء للكافر في العبادات غير ممكن؛ وذلك لما ذكره صاحب **المدارك** ﷺ[2] من أنّ الأمر بالقضاء لن يخلو عن أحد أمرين:

الأوّل: الالتزام بأنّ الأمر بالقضاء فيها بشرط الإسلام، فيلزمه القضاء بعد إسلامه، وهذا خلاف قاعدة: الإسلام يجبّ ما قبل؛ لأنّ مفادها ـ كما عرفت ـ عدم لزوم الإتيان بما يكون الإنسان مكلّفاً به قبل الإسلام، وأنّ وجوده ماحٍ لكلّ ما وجب عليه قبل اعتناقه.

الثاني: أن لا يكون قضاء العبادات مقيّداً بشرطيّة الإسلام، فيلزمه قضاؤها وإن لم يكن مسلماً، وهو ممنوع أيضاً؛ لأنّ من الشروط المعتبرة في العبادات قصد القربة، وهو لا يتحقّق من الكافر، ما يعني توقّف وجوده على الإسلام، وبدونه يكون منتفياً.

علامات البلوغ

قوله ١: «**أمّا تحقّق البلوغ بما ذكر، فلم ينسب فيه الخلاف إلّا إلى الشيخ وابن حمزة، حيث**... إلخ».

تعرّف علامات البلوغ بأنّها العلامات التي يميّز بها الشخص كيما يحكم بكونه مكلّفاً وملزماً بالأحكام الإلزاميّة الإلـهيّة دون غيره.

---

(١) الأنفال ٨: ٣٨.

(٢) مدارك الأحكام: ٤: ٢٨٩.

ويمكن تقسيمها إلى قسمين:

الأوّل: العلامات المشتركة، وهي التي يشترك فيها الذكر والأُنثى، وهما علامتان:

الأُولى: خروج المنيّ: وقد اختلف الفقهاء في ثبوت المنيّ للأُنثى بعد تسالمهم على ثبوته للذكر، ولهذا احتاط بعضهم لزوماً في ترتيب الآثار على منيّ المرأة.

الثانية: نبات الشعر الخشن في منطقة العانة، وسيتّضح في مطاوي البحث أنّ عدّ هذه علامة مشتركة تتوقّف على تماميّة دليلها، أمّا لو قيل أنّ عمدة الدليل للتعدّي من ثبوته في الذكر هو الإجماع، فلا ريب في عدم صحّة الاشتراك في العلامة، وكذا لو قيل بالتمسّك بقاعدة الاشتراك، فتدبّر. وتفصيل ذلك في مستوى أعلى.

الثاني: العلامات المختصّة، وهي في الذكر إكماله خمسة عشر سنة هلاليّة على المشهور، ونبات الشعر في الوجه.

وفي الأُنثى إكمالها تسع سنين هلاليّة ودخولها في العاشرة، كما هو المشهور، وقيل يعدّ الحيض علامة أيضاً.

هذا، والبحث يقع عن هذين القسمين بشيء من التفصيل:

العلامات المشتركة

الأُولى: خروج المنيّ (الاحتلام):

وقد يستدلّ له بدليلين:

الأوّل: الكتاب العزيز، وهو قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ**﴾[1].

---

(١) النور ٢٤: ٥٩.

وتقريب دلالتها : إنّ الله سبحانه يأمر الطائفتين بالاستئذان على وجه الإطلاق ، وهما : البالغون من الأطفال ، والأحرار الكبار ، ومن الواضح أنّ الاستئذان منوط ببلوغ الحلم ، وهو آية البلوغ .

وقد أورد المصنّف على الاستدلال بها ، أنّ من المحتمل وجود خصوصيّة في المقام لأجل الاستئذان من بين بقيّة الأحكام ، وهذا يعني أنّه لا إطلاق في المقام ليتمسّك به لإثبات شرطيّة البلوغ .

الثاني : النصوص ، وقد ذكر المصنّف (حفظه الله) في المتن ، رواية الصدوق رحمه الله بسنده إلى صفوان ، عن إسحاق بن عمّار[1] ، ودلالتها على المدّعى واضحة ، فقد جعل الإمام عليه السلام وجوب الحجّ عليه معلّقاً على حصول الاحتلام منه ، وهذا يعني عدم وجوبه عليه قبل ذلك ، وهي مطلقة من حيث حصر البلوغ في خصوص هذه العلامة ، فيمكن تقييدها بما دلّ على بقيّة العلامات كالسنّ مثلاً .

وقد تضمّن سندها ذكر صفوان من دون تحديد ، وهو مردّد بين اثنين ، بين صفوان بن مهران الجمّال وصفوان بن يحيى ـ وكلاهما وإن كان ثقة ـ ممّا يعني عدم الحاجة إلى تمييزه ، إلّا أنّ الموجب لتمييزه في المقام هو سند الصدوق رحمه الله لكليهما ، فقد اشتمل سنده في المشيخة لصفوان الجمّال على موسى بن عمر[2] ، والظاهر أنّه ابن يزيد بن ذبيان بحسب التمييز له من بين المشتركين معه ، وهو مهمل ، فيكون الطريق ضعيفاً ، وهذا يمنع من الاستناد للخبر عندها ، بخلاف ما لو ثبت أنّ الواقع هو ابن يحيى ، فإنّ طريقه إليه في المشيخة صحيح[3] ، فلا يوجد ما يمنع من الاستناد للخبر .

---

(١) وسائل الشيعة : ١١ : ٤٥ ، الباب ١٢ من أبواب وجوب الحجّ ، الحديث ١ .

(٢) من لا يحضره الفقيه : ٤ : ٤٣٦ .

(٣) من لا يحضره الفقيه : ٤ : ٤٤٦ .

وقد رجّح المصنّف أن يكون الواقع في السند هو صفوان بن يحيى ، لكثرة روايته عن إسحاق بن عمّار ، وعدم رواية صفوان الجمّال عنه .

وللمصنّف في المقام دعويان :

الأُولى : ضعف سند الصدوق للجمّال لاشتماله على موسى بن عمر .

ويمكن علاج هذه الدعوى من خلال وجود طريق آخر للصدوق إليه لا يقع فيه موسى بن عمر ، وهو ما رواه عن محمّد بن عليّ ماجيلويه رضي الله عنه ، عن عمّه محمّد بن أبي القاسم ، عن أحمد بن محمّد بن خالد ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن صفوان[1] ، وهو طريق معتبر ، مع البناء على وثاقة محمّد بن عليّ ماجيلويه ، ومعه لن يكون هناك ما يمنع من التمسّك بالرواية .

أمّا لو بنى على خلاف ذلك ـ كما عليه بعض الأعاظم قدس سره ـ فلا ريب في عدم تماميّة الطريق المذكور ، فلاحظ .

الثانية : تمييز صفوان الواقع في السند ، وأنّه ابن يحيى وليس ابن مهران الجمال ، من خلال كثرة رواية الأوّل عن إسحاق دون الثاني .

وما ذكره وإن كان طريقاً حسناً يركن إليه عادة في تمييز المشتركات ، إلّا أنّ اللجوء إليه فرع تصوّر الاشتراك في المقام ، والظاهر عدم حصوله ؛ لأنّ صفوان بن مهران وإسحاق بن عمّار في طبقة واحدة ، ومن المستبعد عادة أن يروي من يكونا في طبقة واحدة عن بعضهما ، فيكون ذلك موجباً للتعيين في ابن يحيى ولا حاجة لدعوى كثرة الرواية .

الثانية : نبات الشعر الخشن :

والمراد هو نبات الشعر الخشن في منطقة العانة ، وقد عرفت أنّها من العلامات

---

(١) من لا يحضره الفقيه : ٤ : ٤٣٦ .

المشتركة بين الذكر والأُنثى .

وقد ذكر المصنّف أنّ الدليل على ذلك هو خبر حمران ، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : **وَلَا يَخْرُجُ مِنَ الْيُتْمِ حَتّىٰ يَبْلُغَ خَمْسَ عَشْرَةَ سَنَةً ، أَوْ يَحْتَلِمَ ، أَوْ يُشْعِرَ ، أَوْ يُنْبِتَ قَبْلَ ذَلِكَ** »[1] .

والمراد من الإنبات فيها عبارة عن وجود الشعر الخشن في منطقة العانة ، كما أنّ المراد من التعبير بـ(يشعر) نبات الشعر في الوجه ، وهو المعبّر عنه باللحية .

والكلام في سنده ، حيث اشتمل على كلّ من :

١ ـ عبدالعزيز العبديّ .

٢ ـ حمزة بن حمران .

أمّا الأوّل فهو عبدالعزيز بن عبدالله العبديّ ، الذي نصّ النجاشيّ على تضعيفه ، وهذا يعني سقوط الرواية سنداً بسببه .

وأمّا الثاني : فهو وإن لم ينصّ على وثاقته لكنّه يمكننا تحصيل ذلك بناءً على قبول كبرى رواية المشايخ الثقات ؛ إذ قد روى عنه اثنان منهم وهما صفوان بن يحيى ومحمّد بن أبي عمير .

ثمّ مع تحقّق التوثيق لحمزة يبقى الإشكال على حاله من جهة عبدالعزيز العبديّ ، وسيأتي حوله مزيد بحث ، فانتظر .

وقد ذكر المصنّف أنّه يمكن علاج الضعف السنديّ من خلال قبول كبرى الجابريّة ، فيمكن الاستناد لها بعدما جبر ضعفها عمل المشهور بها .

لكن ما أفاده في غير محلّه من حيث الصغرى ؛ إذ من المحتمل أنّ المشهور استندوا في الفتوى لرواية الكناسيّ ، خصوصاً وأنّ هناك وجهاً لاعتباره ، وهي

---

(١) وسائل الشيعة : ١٧ : ٣٦٠ ، الباب ١٤ من أبواب عقد البيع وشروطه ، الحديث ١ .

متضمّنة لنفس ما جاء في خبر حمران، عن الباقر عليه السلام: **إِنَّ الْغُلَامَ إِذَا زَوَّجَهُ أَبُوهُ وَلَمْ يُدْرِكْ كَانَ بِالْخِيارِ إِذا أَدْرَكَ وَبَلَغَ خَمْسَ عَشْرَةَ سَنَةً، أَوْ يُشْعِرُ فِي وَجْهِهِ، أَوْ يُنْبِتُ فِي عَانَتِهِ قَبْلَ ذَلِكَ**»(١).

كما يحتمل أنّ مستند المشهور هو ما رواه أبو البختريّ، عن جعفر عليه السلام، عن أبيه عليه السلام، قال: **عَرَضَهُمْ رَسُولُ** صلى الله عليه وآله **يَوْمَئِذٍ** ـ يَعْنِي بَنِي قُرَيْظَةَ ـ **عَلَى الْعَانَاتِ، فَمَنْ وَجَدَهُ أَنْبَتَ قَتَلَهُ، وَمَنْ لَمْ يَجِدْهُ أَنْبَتَ أَلْحَقَهُ بِالذَّرارِيِّ**»(٢).

والوجه في اختصاص النصوص بالذكور مع كون العلامة شاملة للإناث أيضاً، تأخّر الإنبات في الإناث غالباً عن سنّ البلوغ، بناءً على قول المشهور من أنّ بلوغها في السنّ بإكمال التاسعة.

ثمّ هل أنّ الإنبات علامة للبلوغ بنفسه، أو أنّه كاشف عن سبق البلوغ وتحقّقه؟ قولان للفقهاء، يمكن لمن أراد المتابعة المراجعة للكتب المطوّلة.

والنتيجة التي نصل إليها: أنّه لم يتمّ عندنا دليل معتبر على أماريّة الإنبات على البلوغ، ولذا يصعب الالتزام بما عليه المشهور، إلّا من باب الاحتياط الوجوبيّ، والله العالم.

الثاني: العلامات المختصّة:

لم يتعرّض المصنّف في العلامات المختصّة إلّا لخصوص علامة البلوغ بالسنّ.

علامة السنّ على البلوغ:

والبحث عنها في فرعين، يختصّ أحدهما بالذكر، والآخر بالأُنثى.

الفرع الأوّل: بلوغ الذكر بالسنّ:

فلأصحابنا ثلاثة أقوال في المسألة:

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٠: ٢٧٩، الباب ٦ من أبواب عقد النكاح وأولياء العقد، الحديث ٩.

(٢) وسائل الشيعة: ١: ٤٤، الباب ٤ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ٨.

الأوّل : إنّه خمس عشرة سنة ، وهو القول المشهور الذي كاد أن يكون مورد اتّفاق قبل ظهور المقدّس الأردبيليّ ﵀ .

الثاني : إنّه الأربع عشرة سنة ، وقد نسبه العلّامة في **المختلف** إلى ابن الجنيد[١] .

الثالث : إنّه ثلاث عشرة سنة ، وهو مختار الشيخ في قضاء **النهاية**[٢] .

وقد استدلّ المشهور على مختارهم بعد الإجماع المدّعى في كلمات غير واحد بالنصوص :

١ ـ خبر حمران بن أعين ، قال : « سألت أبا جعفر ﵇ قلت له : متى يجب على الغلام أن يؤخذ بالحدود التامّة ، وتقام عليه ويؤخذ بها ؟ قال : **إذا خَرَجَ عَنْهُ الْيُتْمُ ، وَأَدْرَكَ** ، قلت : فلذلك حدّ يعرف به ؟ فقال : **إذا احْتَلَمَ ، أَوْ بَلَغَ خَمْسَ عَشْرَةَ سَنَةً ، أَوْ أَشْعَرَ ، أَوْ أَنْبَتَ قَبْلَ ذَلِكَ** »[٣] .

ودلالته على تحقّق البلوغ في الذكر بخمس عشرة سنة واضحة لا تحتاج إلى بيان ، لكنّ الإشكال فيها من جهة السند ، وبالتحديد من جهة عبدالعزيز العبديّ ، حيث نصّ النجاشيّ على تضعيفه .

أقول : احتمل بعض الأعلام ﵃ أمرين :

أوّلهما : إنّ عبدالعزيز العبديّ متّحد مع عبدالعزيز بن عبدالله العبديّ الخزّاز .

ثانيهما : إنّ منشأ تضعيف النجاشيّ له هو غلوّه في العقيدة ؛ لأنّ العبديّ الخزّاز كان يقول فيهم ﵈ بالربوبيّة[٤] .

---

(١) مختلف الشيعة : ٥ : ٤٣١ .

(٢) النهاية : ٣٥٤ .

(٣) وسائل الشيعة : ١ : ٤٣ ، الباب ٤ من أبواب مقدّمة العبادات ، الحديث ٢ .

(٤) قاموس الرجال : ٦ : ١٧٨ و ١٧٩ .

أقول: لو تمّ الأمران اللّذان ذكرهما ﷺ لكان العبديّ حينها مهملاً، فيبحث عن إمكانيّة توثيقه، ويمكن دعوى ذلك من خلال أحد طريقين:

الأوّل: رواية الأجلّاء عنه، فقد روى عنه ابن محبوب، فيبنى من خلال ذلك على وثاقته.

الثاني: رواية أحد أصحاب الإجماع عنه، الذين أجمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ عنهم، هو ابن محبوب، وبناءً على القبول بالكبرى التي عليها المشهور يثبت المطلوب.

لكنّك قد عرفت منّا في محلّه عدم تماميّة كلا الأمرين.

وأمّا ما ذكره المحقّق المذكور ﷺ فلا يعدّ كونه احتمالاً يحتاج إلى إقامة شواهد عليه، والإنصاف عدم توفّرها ممّا يمنع عن قبول ذلك، والنتيجة هي بقاء الإشكال السنديّ على حاله.

٢ ـ خبر يزيد الكناسيّ، قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: متى يجوز للأب أن يزوّج ابنته ولا يستأمرها؟ قال: **إذا جازَتْ تِسْعَ سِنِينَ** ـ إلى أن قال: ـ قلت: فالغلام يجري في ذلك مجرى الجارية؟ فقال: **يَا أَبا خالِدٍ، إِنَّ الْغُلَامَ إذا زَوَّجَهُ أَبُوهُ وَلَمْ يُدْرِكْ كَانَ بِالْخِيارِ إذا أَدْرَكَ وَبَلَغَ خَمْسَ عَشْرَةَ سَنَةً، أَوْ يُشْعِرُ فِي وَجْهِهِ، أَوْ يُنْبِتُ فِي عانَتِهِ قَبْلَ ذَلِكَ**»[1].

ودلالته على المدّعى واضحة، فقد نصّ على تحقّق البلوغ في الذكر بخمس عشرة سنة.

لكنّ الكلام فيه من جهة السند، وبالتحديد في راوي الحديث، حيث أنّ يزيد هو أبو خالد القمّاط الذي ترجمه النجاشيّ، وقال عنه أنّه ثقة، لكنّه

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٠: ٢٧٨، الباب ٦ من أبواب عقد النكاح، الحديث ٩.

لم يصفه بالكناسيّ[١].

وقد وصف يزيد في الرواية بالكناسيّ، وقد عنونه الشيخ بهذا الوصف، لكنّه لم ينصّ على توثيقه. وقد يقال باتّحاد من ذكره النجاشيّ مع مَن ذكره الشيخ ﵀، كما يحتمل تعدّدهما.

وقد التزم بعض الأعاظم ﵀ بالاتّحاد، وقرّب ذلك من خلال أنّ النجاشيّ ذكر القمّاط، ونصّ على أنّ له كتاباً، بينما لم يذكر الشيخ في رجاله إلّا الكناسيّ، فلو لم يكن الشخصان متّحدين لم يكن لترك القمّاط من قِبل الشيخ وجه[٢].

والتحقيق هو القول بالتعدّد وعدم الاتّحاد، ويشهد لذلك أمران:

الأوّل: لقد ذكر البرقيّ في رجاله الشخصين الكناسيّ والقمّاط في أصحاب أبي عبدالله عليه السلام كعنوانين مستقلّين، وهو كاشف عن التعدّد[٣].

الثاني: إنّ ممّا يدلّ على التعدّد اختلاف مَن يروي عنهما، حيث أنّ الراوين عن القمّاط هم:

١ ـ درست بن منصور. ٢ ـ عليّ بن عقبة. ٣ ـ إبراهيم بن عمر.
٤ ـ خالد بن نافع. ٥ ـ صالح بن عقبة. ٦ ـ صفوان بن يحيى.
٧ ـ محمّد بن أبي حمزة. ٨ ـ محمّد بن سنان. ٩ ـ يحيى بن عمران.
١٠ ـ ثعلبة

وأمّا مَن روى عن الكناسيّ فهم:

١ ـ هشام بن سالم. ٢ ـ أبو أيّوب. ٣ ـ جميل بن صالح.
٤ ـ الحسن بن محبوب. ٥ ـ عليّ بن رئاب.

---

(١) رجال النجاشيّ: ٤٥٢، الرقم ١٢٢٣.

(٢) معجم رجال الحديث: ٢١: ١١١.

(٣) رجال البرقيّ: ٦، ١٦.

فلو كان الإسمان لشخص واحد لاشتركا فيمن يروي عنهما كما هو الغالب .

الثالث : إنّ ممّا يشهد للتعدّد وجود الاختلاف في اسم الكناسيّ ، فهل هو بريد أو يزيد ؟ كما أنّ القمّاط أيضاً قد وقع الاختلاف في اسمه ، فهل هو خالد أو يزيد أو كنكر ؟

وبالجملة : فإنّ هذه الأُمور الثلاثة ـ وربّما غيرها ممّا يجده المتتبّع ـ تمنع عن قبول الاتّحاد بينهما ، وعليه يتحكّم الإشكال السنديّ في البين ، والله العالم .

ثمّ إنّنا لو رفعنا اليد عن الإشكال السنديّ يبقى عندنا غرابة متن الرواية ، حيث اشتملت على تفصيل غريب ، فحكمت بأنّ الجارية البالغة إذا عقدت بعد البلوغ فليس لها الخيار ، بخلاف غير البالغة ، وهو عجيب ؛ إذ كيف يكون للأُنثى التي زوّجها أبوها في صغرها الخيار إذا بلغت تسع سنين ، ولا يعتبر إذنها إذا زوّجها بعد التسع ، إنّ هذا مخالف للارتكاز جدّاً ، وعليه لا بدّ من ردّ علمها إلى أهلها .

ثمّ إنّ الظاهر أنّ هذه الرواية بهذا المضمون ممّا أعرض عنه الأصحاب ، كما يستفاد ذلك بملاحظة ما جاء في كتاب النكاح ، ومع إحراز الإعراض عنها من قِبلهم ، ولا أقلّ من احتماله ، يكون ذلك مانعاً من الاستناد إليها في مقام الاستدلال على المدّعى ، بناءً على تماميّة كبرى إعراض المشهور عن الخبر الصحيح مانع من الاستناد إليه . اللّهمّ إلّا أن يلتزم بمسلك بعض الأعاظم ، وشيخنا التبريزيّ ﷺ القائلان بعدم سلبيّة الإعراض للحجّيّة ، بل ولا كاشفيّته عن وجود شيء يبعث على التوقّف في القبول بالخبر .

وهاهنا نكتة ينبغي الالتفات إليها ، مفادها أنّ الإعراض عن المشهور ، هل ينحصر في خصوص الناحية السنديّة فيكون إعراضهم موجباً لعدم إحراز الصدور ، ولا أقلّ من التشكيك فيه ، أم أنّ إعراضهم يشمل أيضاً الناحية الدلاليّة ، فيمنع من انعقاد الظهور ؟ احتمالان ، ويحال الحديث عنهما إلى مستوى أعلى ، ومَن أراده فليطلبه من البحوث المطوّلة .

٣ ـ خبر الكناسيّ عن أبي جعفر عليه السلام ، وجاء فيه : « **أَمّا الْحُدُودُ الْكامِلَةُ الَّتِي يُؤْخَذُ بِها الرِّجالُ فَلَا ، وَلَكِنْ يُجْلَدُ فِي الْحُدُودِ كُلِّها عَلىٰ مَبْلَغِ سِنِّهِ ، فَيُؤْخَذُ بِذلِكَ ما بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَمْسَ عَشْرَةَ سَنَةٍ ، وَلَا تَبْطُلُ حُدُودُ اللهِ فِي خَلْقِهِ ، وَلَا تَبْطُلُ حُقُوقُ الْمُسْلِمِينَ بَيْنَهُمْ** »(١) .

أقول : اختلفت نسخة الكلينيّ عن نسخة **التهذيب** ؛ إذ اشتمل التهذيب على الزيادة التي تصلح للاستشهاد دون **الكافي** ، وعندها يدور الأمر بين أصالة عدم النقيصة وأصالة عدم الزيادة ، وأيّهما المرجّح ـ بناءً على أنّهما أصلان عقلائيّان يرجع لأحدهما في المقام ، أو يتساقطان ـ كما يدور الأمر بين ترجيح **الكافي** على **التهذيب** أو العكس ، وكلّ هذه بحوث يترك التوسّع فيها لمجال أعلى .

ويغنينا عن جميع ذلك كون الرواية ضعيفة سنداً لنفس العلّة السابقة ممّا يمنع عن التمسّك بها .

وقد اتّضح من العرض السابق أنّ ما يصلح للدليليّة على قول المشهور ضعيف سنداً ، فلا يمكن الاعتماد عليه والفتوى بمضمونه . نعم ، لو تمّ جبر في البين لكان مقتضى ذلك الالتزام بمفاده بناءً على قبول الكبرى كما هو الصحيح ، لكن تحقّق الاستناد في المورد غير محرز ؛ إذ يحتمل أنّ المشهور أفتى على طبق خبر حمران اعتقاداً باعتباره سنداً ، لا مع كونه ضعيفاً سنداً ، كما يحتمل الاستناد لخبر الكناسيّ بدعوى تماميّته ، ومع عدم إحراز الاستناد يصعب الفتوى حينئذٍ ، والله أعلم .

وبعبارة أوضح : إنّنا لا نمنع من أن يكون المشهور قد استندوا لأحد الأخبار الثلاثة التي ذكرناها ، لكن لا لكونها ضعيفة ، بل لأنّهم أعملوا اجتهادهم في تصحيح أسنادها وإدخالها دائرة الحجّيّة ، ومع هذا الاحتمال يصعب الجزم بتحقّق الاستناد .

وأمّا القول الثاني : فيستدلّ له بعدّة نصوص :

---

(١) وسائل الشيعة : ٢٨ : ٢٠ ، الباب ٦ من أبواب مقدّمات الحدود ، الحديث ١ .

١ ـ ما رواه أبو حمزة الثماليّ ، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : « قلت له : في كم تجري الأحكام على الصبيان ؟ قال : **فِي ثَلَاثَ عَشْرَةَ وَأَرْبَعَ عَشْرَةَ** . قلت : فإن لم يحتلم فيها ؟ قال : **وَإِنْ كانَ لَمْ يَحْتَلِمْ فَإِنَّ الْأَحْكامَ تَجْرِي عَلَيْهِ** »(١) .

ودلالتها على المدّعى واضحة ؛ لأنّه عليه السلام ركّز على السنّ بما هو سنّ ، وأنّه تجري عليه الأحكام إذا أتمّ الثلاث عشرة ودخل في الأربع عشرة .

٢ ـ صحيح عبدالله بن سنان ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : « سأله أبي ـ وأنا حاضر ـ عن قول الله عزّ وجلّ : ﴿**حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ**﴾(٢) . قال : **الاحْتِلَامُ** . قال : فقال : يحتلم في ستّ عشرة وسبع عشرة سنة ونحوها ؟ فقال : **لَا ، إذا أَتَتْ عَلَيْهِ ثَلَاثَ عَشْرَةَ سَنَةً كُتِبَتْ لَهُ الْحَسَناتُ ، وَكُتِبَتْ عَلَيْهِ السَّيِّئَاتُ ، وَجازَ أَمْرُهُ ، إِلّا أَنْ يَكُونَ سَفِيهاً أَوْ ضَعِيفاً** »(٣) .

وتقريب دلالتها على المدّعى أنّه عليه السلام بصدد بيان الأمارات المحقّقة للبلوغ ، وقد أشار السائل إلى أنّه ربّما تأخّر الاحتلام بحيث يصل الشخص مرحلة من العمر ، فقال عليه السلام بأنّه إذا بلغ الثالثة عشر من عمره فقد كلّف وجرى عليه قلم التكليف حتّى لو لم يحتلم بعد .

٣ ـ صحيح عبدالله بن سنان الآخر ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « ﴿**حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ**﴾ **ثَلَاثَ عَشْرَةَ سَنَةً وَدَخَلَ فِي الْأَرْبَعَ عَشْرَةَ وَجَبَ عَلَيْهِ مَا وَجَبَ عَلَى الْمُحْتَلِمِينَ ، احْتَلَمَ أَوْ لَمْ يَحْتَلِمْ ، وَكُتِبَ عَلَيْهِ السَّيِّئَاتُ ، وَكُتِبَتْ لَهُ الْحَسَنَاتُ ، وَجازَ لَهُ كُلُّ شَيْءٍ ، إِلّا أَنْ يَكُونَ ضَعِيفاً أَوْ سَفِيهاً** »(٤) .

---

(١) وسائل الشيعة : ١٩ : ٣٦٧ ، الباب ٤٥ من أحكام الوصايا ، الحديث ٣ .

(٢) الأنعام ٦ : ١٥٢ .

(٣) وسائل الشيعة : ١٩ : ٣٦٣ ، الباب ٤٤ من أحكام الوصايا ، الحديث ٨ .

(٤) وسائل الشيعة : ١٩ : ٣٦٤ ، الباب ٤٤ من أبواب أحكام الوصايا ، الحديث ١١ .

ودلالتها على المدّعى واضحة ، فلا تحتاج بياناً ، وفي سندها الحسن ابن بنت إلياس ، وهو الحسن بن عليّ بن زياد الوشّاء الثقة .

٤ ـ صحيح عبدالله بن سنان ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : « **إذا بَلَغَ الْغُلَامُ ثَلَاثَ عَشْرَةَ سَنَةً كُتِبَتْ لَهُ الْحَسَنَةُ ، وَكُتِبَتْ عَلَيْهِ السَّيِّئَةُ ، وَعُوقِبَ ، وَإِذا بَلَغَتِ الْجارِيَةُ تِسْعَ سِنِينَ فَكَذَلِكَ ، وَذَلِكَ أَنَّها تَحِيضُ لِتِسْعِ سِنِينَ** »(١) .

وقد يناقش في سندها لاشتماله على آدم بيّاع اللؤلؤ ، إلّا أنّ الظاهر أنّه آدم بن المتوكّل الثقة .

٥ ـ موثّقة عمّار الساباطيّ ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : « سألته عن الغلام متى تجب عليه الصلاة ؟ قال : **إذا أَتىٰ عَلَيْهِ ثَلاثَ عَشْرَةَ سَنَةً ، فَإِنِ احْتَلَمَ قَبْلَ ذَلِكَ فَقَدْ وَجَبَتْ عَلَيْهِ الصَّلاةُ ، وَجَرىٰ عَلَيْهِ الْقَلَمُ ، وَالْجارِيَةُ مِثْلُ ذَلِكَ ، إِنْ أَتىٰ لَها ثَلاثَ عَشْرَةَ سَنَةً ، أَوْ حَاضَتْ قَبْلَ ذَلِكَ ، فَقَدْ وَجَبَتْ عَلَيْهَا الصَّلاةُ ، وَجَرىٰ عَلَيْهَا الْقَلَمُ** »(٢) .

ودلالة الموثّق على المدّعى كسوابقه من النصوص ، واشتماله على بلوغ الأُنثى بالثلاث عشرة ، لولم يقبل لا يضرّ بحجّيّته لإمكان التفكيك بين الفقرات ، فتأمّل .

فتحصّل إلى هنا تماميّة هذا القول بعد تماميّة ما دلّ عليه من النصوص ، وخلوّ المورد عمّا يصلح للمعارضة ؛ ذلك أنّ المعارضة فرع الحجّيّة ، وقد عرفت أنّ ما تمسّك به المشهور ضعيف سنداً فلا يصلح لمعارضة هذه النصوص .

هذا ، ومع التسليم بكون ما دلّ على قول المشهور معتبراً سنداً ، فعندها تحصل المعارضة بينه وبين ما دلّ على قول ابن الجنيد ، وقد ذكرت في المقام عدّة جموع دلاليّة ، كجمع عرفيّ لرفع التعارض :

---

(١) وسائل الشيعة : ١٩ : ٣٦٥ ، الباب ٤٤ من أحكام الوصايا ، الحديث ١٢ .

(٢) وسائل الشيعة : ١ : ٤٥ ، الباب ٤ من أبواب مقدّمة العبادات ، الحديث ١٢ .

منها: ما صنعه الشيخ الطوسيّ رحمه الله بحمل النصوص الدالّة على بلوغه بالثلاث عشرة كالحديث الذي رواه أبو حمزة الثماليّ، على غير السنّ من العلامات، كالإنبات أو الشعر، وتبقى النصوص الأُخرى هي المتعرّضة للسنّ الذي هو الخمس عشرة[١].

ويلاحظ عليه: بأنّ هذا خلاف الظاهر جدّاً، حيث أنّ مفاد ما رواه أبو حمزة هو تركيز الإمام عليه السلام على السنّ بما هو سنّ، دونما علاقة له بغيره من العلامات.

ومنها: ما ذكره الفقيه البحرانيّ رحمه الله من التفصيل في النصوص بحمل ما دلّ على البلوغ بخمس عشرة سنة على الحدود والمعاملات، كما هو مقتضى سياق رواية حمران الدالّة على أنّ حدّ البلوغ هو الخمس عشرة سنة، وحمل ما دلّ على ما دون ذلك على العبادات[٢].

أقول: لا يخفى أنّ هذا ليس جمعاً عرفيّاً، وإنّما هو عمل بمقتضى النصّين كما هو واضح، وكيف كان، فيلاحظ عليه: بأنّ هذا الجمع المدّعى لا يتمّ، حيث أنّ صحيح عبدالله بن سنان وارد في المعاملات؛ لأنّ السائل سأل الإمام عليه السلام عن معنى بلوغ الأشدّ، وفسّره عليه السلام بالسنّ المذكورة، وقد وردت لفظة الأشدّ المسؤول عنها في باب الأموال، قال تعالى: ﴿**وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ**﴾[٣].

ومنها: ما ذكره المحقّق البحرانيّ رحمه الله بحمل الاختلاف الوارد في هذه النصوص على اختلاف الناس في الفهم والذكاء وقوّة العقل وقوّة البدن، ويشهد لهذا التعبير ما جاء في خبر أبي حمزة بثلاث عشرة وأربع عشرة، وفي صحيح معاوية بن وهب

---

(١) تهذيب الأحكام: ٣: ٣٠، الحديث ١٠٤.

(٢) الحدائق الناضرة: ١٣: ١٨٥.

(٣) الأنعام ٦: ١٥٢.

بخمس عشرة وأربع عشرة ، وتراها أيضاً قد اختلفت في الاحتلام ، فيظهر من موثّقة عبدالله بن سنان أنّ الاحتلام في ستّ عشرة وسبع عشرة ونحوهما ، بينما ظاهر رواية عيسى بن يزيد أنّه يحتلم لأربع عشرة ، وظاهر موثّقة عمّار أنّه يحتلم قبل ثلاث عشرة[١] .

نعم ، قال ﷺ في نهاية كلامه : إنّه لا يبعد كون هذا مردّه لما في غير مورد من التهافت الحاصل بين النصوص ، واشتمال بعضها على بعض الغرائب كبلوغ الجارية بثلاث عشرة سنة ، مع أنّ النصوص المستفيضة واتّفاق العلماء على بلوغها بتسع سنين أو عشر .

ويلاحظ عليه : إنّ ما ذكره يصحّ لو كان الدليل على البلوغ هو الاحتلام ، ونبات الشعر الخشن على منطقة العانة ؛ إذ أنّهما يختلفان حسب اختلاف الأمزجة .

إنّما الكلام في انسجام ما ذكره ﷺ مع القول بأنّ للبلوغ وراء الاحتلام والإنبات دليلاً آخر ، وهو السنّ ، وقد اضطربت الروايات فيه بين خمس عشرة سنة إلى ثلاث عشرة ، فتفسير الاختلاف بينها بالاختلاف في الأمزجة يوجب الفوضى في المجتمع ، فنرى مَن يصلّي ويصوم في ثلاث عشر بدعوى أنّه قويّ البنية ويطيق ذلك ، ومن تارك للصلاة والصوم مدّعياً ضعف بنيته وعدم طاقته على ذلك .

فتحصّل إلى هنا : أنّه لم يوجد جمع عرفيّ يمكن من خلاله التوفيق بين النصوص المتعارضة ، وعندها لا محيص عن اللجوء لإعمال مقتضى قواعد التعارض ، وقد ذكر المحقّق الفقيه البحرانيّ ﷺ أنّه من المحتمل تخريج النصوص المعارضة لما عليه المشهور على التقيّة ، وإن كان لم يحضرني مذهبهم في هذه المسألة[٢] .

أقول : لم يعرف عن أحد من العامّة القول ببلوغ الذكر بإكماله ثلاث عشرة سنة .

---

(١) الحدائق الناضرة : ١٣ : ١٨٤ و ١٨٥ .

(٢) الحدائق الناضرة : ١٣ : ١٨٥ .

نعم ، قال الشافعيّ وجماعة : بأنّ سنّ بلوغه هو الخمس عشرة سنة ، فلو اعتبر هذا مدعاة للتقديم لقدّمنا النصّ المخالف للمشهور ، فلاحظ .

وقد رجّح بعض الأعلام (حفظه الله) النصوص الموافقة لقول المشهور استناداً منه للترجيح بالشهرة التي هي أوّل المرجّحات الواردة في المقبولة[١] .

وما ذكر صحيح ؛ لما دلّ على إمكانيّة الترجيح بالشهرة ، إلّا أنّ البحث في تحديد الشهرة التي يرجّح بها ، وهل هي الشهرة الفتوائيّة أو أنّها الشهرة الروائيّة ؟

من الواضح أنّه لو كان المراد هو الشهرة الروائيّة كما هو الصحيح ، فإنّ النصوص الدالّة على المشهور ليست مشهورة بهذا المقدار . نعم ، لو كان مضمون المقبولة هو الشهرة الفتوائيّة لكان الترجيح لما دلّ على المشهور .

هذا ، ولو لم يمكن ترجيح إحدى الطائفتين على الأُخرى لم يكن محيص عن التساقط ، وعندها سيكون المرجع استصحاب بقاء الصغر ، وعدم حصول البلوغ .

ولنشر في ختام البحث إلى ما ذكره المصنّف (حفظه الله) من أنّ هذه النصوص معرض عنها من قِبل الأصحاب ، وبناءً على أنّ إعراض المشهور عن الرواية الصحيحة السند كاسر لها ، فتسقط هذه النصوص عن الحجّيّة .

وما ذكره من أنّ إعراض المشهور عن الرواية الصحيحة السند موجب لسقوطها عن الحجّيّة هو المشهور بين أعلامنا ، وقد اختاره بعض الأكابر[٢] ، وهو مختار شيخنا الأُستاذ (حفظه الله) .

وإنّما الحديث في الصغرى ، فهل في البين إعراض أو لا ؟

وقبل بيان ذلك نشير إلى مقدّمة تنفع للمطلوب :

إنّ إعراض المشهور لا يخلو أن يكون منشؤه أحد أُمور أربعة :

---

(١) فقه الصادق : ٢٠ : ١٠٩ .

(٢) السيّد الشهيد الصدر رحمه الله كما يستفاد ذلك من تقريرات بحثه .

١ ـ ضعف رواة الحديث في نظرهم فلا يعتمد عليه .

٢ ـ وجود معارض أقوى من الحديث الصحيح قد ظفروا به كسيرة قطعيّة متّصلة بعصر المعصوم ، ولم يردع عنها ، أو إجماع شرعيّ معتبر لا توجد فيه شائبة الخدشة من قريب أو بعيد أو غيرهما .

٣ ـ حصول علم لديهم بكون الحديث صادراً تقيّة ، وهذا ممكن لقربهم من عصر الصدور ، مضافاً إلى خبرتهم بالروايات وألسنتها ، أو لتضمّنه ما يخالف أُصول المذهب وقواعده أو موافقته للعامّة ، أو غير ذلك .

٤ ـ عدم تماميّة الدلالة في نظرهم ، كأن يكون الخبر محتفّاً بقرائن عرفيّة تمنع من انعقاد ظهور له ، ولمّا كان الظهور أمراً عقلائيّاً فهذا يمنع العقلاء من الاعتماد عليه .

فإذا كان الإعراض ناشئاً من السبب الرابع فالمعروف إنّه إعراض صناعيّ فلا يؤثّر في حجّيّة الخبر . لكنّ الصحيح أنّه من أقوى الموارد الموجبة لرفع اليد عن الخبر ، بل لعلّه المتعيّن لما عرفت من أنّه يرجع لأصالة الظهور التي هي من الأُمور العقلائيّة ، ومع الإعراض لا ينعقد ظهور عقلائيّ .

وأمّا لو كان منشأه السبب الثالث فلا قيمة حينها للخبر ، لكن ليس للإعراض ، وإنّما لاختلال أصالة الجهة فيه لكونه صادراً بنحو التقيّة .

وإذا كان منشأه هو السبب الثاني ، فإن ظفرنا بالمعارض وكان بالفعل أقوى ، فهو ، وإلّا لم يوجب ذلك سقوط الخبر ، أمّا لو لم نظفر بالمعارض الذي يفترض وجوده ، فعندها يرجع للمختار في خبر الواحد وعليه يقرّر السقوط من عدمه .

وإن كان هو السبب الأوّل فلا قيمة للخبر ، لا بسبب الإعراض بل لأنّه ضعيف سنداً .

ومع عدم إمكان تمييز منشأ الإعراض فيرجع للمختار في حجّيّة خبر الواحد .

وعند تطبيق ذلك على المقام نجد أنّه من مصاديق السبب الثاني للإعراض ؛ ذلك

لوجود المعارض ، وقد عرفت أنّه إذا ظفر بالمعارض فعندها لا قيمة لدعوى الإعراض ، ومنه تعرف ضعف ما ذكره المصنّف ، وأنّه لا قيمة لدعوى إعراض الأصحاب عن مثل هذه النصوص ، والله سبحانه وتعالى أعلم بحقائق الأُمور ، وهو الهادي إلى سواء السبيل .

الفرع الثاني : بلوغ الأُنثى بالسنّ :

المعروف بين علمائنا أنّ حدّ البلوغ في الأُنثى بالسنّ هو إكمال تسع سنين ، ويستفاد من كلمات الأصحاب أنّ الأقوال في بلوغها بالسنّ اثنان :

الأوّل : إكمالها تسع سنين ، ودخولها في العاشرة ، وهذا هو المعروف بينهم .

الثاني : بلوغها بمعنى إكمالها عشر سنين .

هذا ، وقد يضاف قولٌ ثالثٌ وإن لم يعرف قائلٌ به من أصحابنا القدماء والمتأخّرين ، لكنّه مضمون بعض النصوص ، وهو بلوغها بإكمالها ثلاث عشرة سنة .

كيفما كان فيستدلّ للمشهور بعدّة نصوص ، وهي على طوائف نشير إلى بعضها :

الطائفة الأُولى : ما دلّ على تحديد البلوغ بتسع سنين مباشرة .

وهي معتبرة ابن أبي عمير ، عن غير واحد ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : «**حَدُّ بُلُوغِ الْمَرْأَةِ تِسْعُ سِنِينَ**»[1] .

ودلالتها على المدّعى واضحة ، لكن قد يستشكل فيها من ناحية السند بدعوى الإرسال لعدم ذكر ابن أبي عمير مَن يروي عنه .

وهذا الإشكال مدفوع ، لا لكبرى أنّ ابن أبي عمير لا يروي ولا يرسل إلّا عن ثقة ـ فإنّه وإن كانت هذه الكبرى مسلّمة عندنا ـ ولكن لأنّ ابن أبي عمير عبّر بقوله : « عن غير واحد » ، ويراد به ما يزيد عن الاثنين ، أي ثلاثة فصاعداً ، ومن المستبعد أن

---

(١) وسائل الشيعة : ٢٠ : ١٠٤ ، الباب ٤٥ من مقدّمات النكاح ، الحديث ١٠ .

لا يكون بينهم شخص واحد ثقة .

الطائفة الثانية : ما دلّ على ترتّب بعض لوازم البلوغ على بلوغ المرأة تسع سنين ، وهي عدّة نصوص :

منها : معتبرة عبدالله بن سنان ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : « **إذا بَلَغَ الْغُلَامُ ثَلَاثَ عَشْرَةَ سَنَةً كُتِبَتْ لَهُ الْحَسَنَةُ ، وَكُتِبَتْ عَلَيْهِ السَّيِّئَةُ ، وَعُوقِبَ ، وَإِذا بَلَغَتِ الْجارِيَةُ تِسْعَ سِنِينَ فَكَذَلِكَ ، وَذَلِكَ أَنَّها تَحِيضُ لِتِسْعِ سِنِينَ** »(١) .

هذا ، ومعنى كتابة الحسنات لها والسيّئات عليها يشير إلى أنّ ذلك السنّ هو سنّ التكليف والبلوغ ؛ لأنّ غير البالغ لا تكتب عليه السيّئة وإن كتبت له الحسنة ، وذلك لرفع القلم عن الصغير حتّى يبلغ .

وقد أشكل على دلالتها بالتالي :

١ ـ إنّ المعتبر يشتمل على ما لا يقول به معظم الأصحاب من تحديد بلوغ الذكر بثلاث عشرة سنة .

ويمكن دفعه : بأنّ اشتمال الخبر على ما لا يلتزم به لا يوجب سقوطه عن الحجّيّة بالنسبة إلى بقيّة المطالب الأُخرى المذكورة فيه ؛ وذلك لإمكان التبعيض في الحجّيّة بالنسبة إلى المداليل المتعدّدة للنصّ الواحد .

٢ ـ إنّ الظاهر من المعتبر كفاية بلوغ الأُنثى التسع ، بمعنى كفاية دخولها ، فلا يشترط إكمالها ، وهو خلاف قول المشهور ، فلا تصلح دليلاً عليه .

ويدفعه : إنّ معنى البلوغ هو الإكمال ؛ لأنّ المراد منه لغة هو الانتهاء إلى أقصى المقصد والمنتهى ، مكاناً أو زماناً أو غيره ، وعليه يكون المراد من قوله عليه السلام : « **وَإِذا بَلَغَتِ الْجارِيَةُ تِسْعَ سِنِينَ** » إكمالها ؛ لأنّها لو كانت ابنة ثمان سنين ونصف

---

(١) وسائل الشيعة : ١٩ : ٣٦٥ ، الباب ٤٤ من أحكام الوصايا ، الحديث ١٢ .

مثلاً لا تكون قد بلغت التسع .

٣ ـ إنّ التعليل الوارد في ذيلها بأنّ التسع إنّما كانت حدّاً للبلوغ باعتبار تحقّق الحيض فيها لا لخصوصيّة فيها ، فالمدار على بلوغها السنّ الذي تحيض فيه ، وهذا قد يتحقّق بالتسع وقد لا يتحقّق إلّا ببلوغها الثانية عشرة مثلاً في بقيّة الأزمنة .

وبعبارة أُخرى : إنّ المستفاد من النصّ أنّ المناط هو الحيض الذي يعبّر عن البلوغ الطبيعيّ للمرأة .

وفيه : إنّ المستفاد من المعتبر هو أنّ الشارع المقدّس بصدد جعل حدٍّ تعبّدي للبلوغ بلحاظ السنّ في المرأة ، وقد جعله تسع سنين ، وهذا بلحاظ أنّه السنّ الذي يترقّب فيه أن تحيض المرأة ويكون الحيض فيه طبيعيّاً ، فأراد الشارع أن يجعل حدّاً تعبّديّاً للبلوغ ، فأخذ السنّ المقارن لأدنى حدّ للبلوغ الطبيعي للمرأة وهو سنّ التسع ، وهذا هو معنى قوله عليه السلام : « **وَذَلِكَ أَنَّها تَحِيضُ لِتِسْعِ سِنِينَ** » ، وإلّا فمن الواضح أنّ كلّ النساء لا يحضن في هذه السنّ .

بقي الكلام في أنّه قد يناقش فيها سنداً بلحاظ آدم بيّاع اللؤلؤ ، وقد عرفت أنّه لا وجه لذلك .

الطائفة الثالثة : ما دلّ على جواز الدخول بالمرأة إذا أكملت تسع سنين ، وعدم جواز الدخول بها قبل ذلك :

منها : صحيح الحلبيّ ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : « **إذا تَزَوَّجَ الرَّجُلُ الْجارِيَةَ وَهِيَ صَغِيرَةٌ فَلَا يَدْخُلُ بِها حَتّىٰ يَأْتِيَ لَها تِسْعُ سِنِينَ** »[1] .

وتقريب دلالتها أن يقال : إنّ المستفاد من الصحيح هو ذهاب حالة الصبا والصغر عن المرأة متى ما أكملت تسع سنين ، وهذا يعني أنّها بإكمالها ذلك تكون كبيرة

---

(١) وسائل الشيعة : ٢٠ : ١٠١ ، الباب ٤٥ من أبواب مقدّمات النكاح ، الحديث ١ .

وبالغة ، بخلافه قبل ذلك ، فإنّها صغيرة .

وقد يقرّب بصورة اُخرى : من الواضح أنّ الدخول بالمرأة لا يكون إلّا بعد بلوغها النضوج الجنسيّ بحيث تصبح قابلة لذلك ، وهذا معنى البلوغ ، فيستفاد من قوله : « **فَلَا يَدْخُلُ بِها** » تحقّق بلوغها ونضوجها الجنسيّ لتكون قابلة للدخول بها ، وما يترتّب على ذلك من حمل وغيره بإكمالها تسع سنين .

هذا ، ولا يتوهّم وجود تفريق بين الدخول بها وبين التكاليف الأُخرى ، من خلال الالتزام بثبوت الأوّل بإكمالها التسع ، وعدم ثبوت الثاني .

والوجه في ذلك يعود إلى أنّ الدخول وما يترتّب عليه من الحمل والولادة إذا كان ثابتاً بإكمالها تسع سنين كان معنى ذلك تحقّق البلوغ ووصولها إلى سنّ التكليف . نعم ، لو احتمل العكس بمعنى ثبوت التكاليف عليها في سنّ معيّنة ، مع عدم جواز الدخول بها في ذلك السنّ كان وجيهاً ، لكنّه غير وارد في شيء من النصوص .

الطائفة الرابعة : ما دلّ على أنّ المرأة المطلّقة لا عدّة عليها إذا كانت دون التسع ؛ لأنّها لا تحيض في ذلك السنّ .

منها : خبر عبدالرحمن بن الحجّاج ، قال : « قال أبو عبدالله عليه السلام : « **ثَلَاثٌ يَتَزَوَّجْنَ عَلىٰ كُلِّ حالٍ : الّتي لَم تَحِضْ وَمِثْلُها لَا تَحِيض** . قال : قلت : وما حدّها ؟ قال : **إذا أَتىٰ لَها أَقَلَّ مِن تِسْعِ سِنينَ ، وَالَّتي لَمْ يَدْخُلْ بها ، وَالَّتِي قَدْ يَئِسَتْ مِنَ الْمَحِيضِ ، وَمِثْلُها لَا تَحِيضُ** . قلت : وما حدّها ؟ قال : **إذا كَانَ لَها خَمْسُونَ سَنَةً** »[1] .

وقد تضمّن سندها سهل بن زياد ، وسيأتي إن شاء الله الإشارة إلى شرح حاله ، وما فيه من الاختلاف ، وأنّه لا يعتمد على مرويّاته .

ثمّ إنّه في مقابل هذه الطوائف من النصوص الدالّة على مختار المشهور ،

---

(١) وسائل الشيعة : ٢ : ٣٣٦ ، الباب ٢ من أبواب العِدد ، الحديث ٦ .

توجد نصوص على خلاف ذلك :

منها : ما دلّ على بلوغ الجارية بسبع سنين ، وهي ما رواه الحسن بن راشد ، عن الإمام العسكريّ عليه السلام ، قال : « **إذا بَلَغَ الْغُلَامُ ثَمانِيَ سِنِينَ فَجائِزٌ أَمْرُهُ فِي مالِهِ ، وَقَدْ وَجَبَ عَلَيْهِ الْفَرائِضُ وَالْحُدُودُ ، وَإِذا تَمَّ لِلْجارِيَةِ سَبْعُ سِنِينَ فَكَذَلِكَ** »(١) .

ومنها : ما دلّ على بلوغها بثلاث عشرة سنة ، وهو موثّقة عمّار الساباطيّ ، عن أبي عبدالله عليه السلام : « سألته عن الغلام متى تجب عليه الصلاة ؟ قال : **إِذا أَتىٰ عَلَيْهِ ثَلاثَ عَشْرَةَ سَنَةً ، فَإِنِ احْتَلَمَ قَبْلَ ذَلِكَ فَقَدْ وَجَبَتْ عَلَيْهِ الصَّلاةُ ، وَجَرىٰ عَلَيْهِ الْقَلَمُ ، وَالْجارِيَةُ مِثْلُ ذَلِكَ ، إِنْ أَتىٰ لَها ثَلاثَ عَشْرَةَ سَنَةً ، أَوْ حاضَتْ قَبْلَ ذَلِكَ ، فَقَدْ وَجَبَتْ عَلَيْها الصَّلاةُ ، وَجَرىٰ عَلَيْها الْقَلَمُ** »(٢) .

وقد أُجيب عن هذه النصوص ، كما في **الجواهر** ، بأنّها معرض عنها من قِبل الأصحاب(٣) ، وهذا يمنع من الاستناد إليها .

وقد ذكر المصنّف (حفظه الله) أنّه إن تمّ تحقّق الهجران بحيث أحرزت الصغرى ، سقطت هذه النصوص عن الحجّيّة بذلك ، وإن لم يكن الهجران متحقّقاً فإنّه سوف تقع المعارضة بين ما دلّ على بلوغها بتسع ، وما دلّ على بلوغها بغير ذلك ، ولا مناص من استقرار المعارضة لعدم إمكانيّة الجمع العرفيّ بينهما بالتسع سنين ، وعندها سوف يرجع لمقتضى الأصل العمليّ ، وعند الشكّ في تحقّق البلوغ بالتسع سنين فسوف يكون مقتضى الاستصحاب هو البناء على عدم تحقّقه .

قوله ٢ : « **وأمّا أنّ الشاكّ في بلوغه يبني على العدم ، فلاستصحاب عدم**

---

(١) وسائل الشيعة : ١٩ : ٢١٢ ، الباب ١٥ من أبواب الوقوف والصدقات ، الحديث ٤ .

(٢) وسائل الشيعة : ١ : ٤٥ ، الباب ٤ من أبواب مقدّمة العبادات ، الحديث ١٢ .

(٣) جواهر الكلام : ٢٦ : ٣٥ .

تحقّق البلوغ الذي هو ... إلخ ».

إذا حصل الشكّ في وصول الإنسان لسنّ التكليف ليكون ملزماً بأداء التكاليف الموجّهة إليه من قِبل الله تعالى من عدمها، فهنا صورتان:

الأُولى: أن يكون منشأ الشكّ هو الشبهة الموضوعيّة، بحيث أنّ الشكّ يعود إلى تحقّق الموضوع خارجاً، وأنّه هل وجد الشخص البالغ الذي يكون موضوعاً للخطابات الإلٰهيّة، وتوجّه التكاليف له أم لا؟ وهنا سوف يستند لنفي التكاليف بأحد اُمور ثلاثة:

الأوّل: التمسّك بجريان الاستصحاب في الشبهات الموضوعيّة بهذا البيان: لقد كان الإنسان على يقين بعدم كونه مخاطباً بالتكاليف الإلٰهيّة لعدم كونه بالغاً، وهو الآن يشكّ في حصول البلوغ إليه، فيبقى على يقينه السابق بعدم تحقّق البلوغ.

الثاني: التمسّك باستصحاب عدم ثبوت التكاليف في حقّه، وذلك بأن يقال: لقد كان الصبيّ على يقين بأنّه ليس مخاطباً بالتكاليف الإلٰهيّة، وقد حصل له شكّ بتوجّهها إليه، فيستصحب البقاء على عدم توجّه الخطابات له.

الثالث: التمسّك بالبراءة، وحاصل بيانها: أنّه لمّا كان الإنسان ـ ذكراً أو اُنثى ـ شاكّاً في شمول التكاليف الإلٰهيّة إليه يبني على عدم شمولها له؛ لأنّ المورد من صغريات الشكّ في التكاليف.

الثانية: أن يكون منشأ الشكّ هو الشبهة المفهوميّة، بأن يكون منشأ حصول الشكّ هو الشكّ في تحقّق المفهوم خارجاً، فلن يجري الاستصحاب حينئذٍ كبقيّة موارد الشبهة المفهوميّة؛ وذلك لأنّ المورد لن يكون متضمّناً للشكّ أصلاً، بل سوف يكون الموجود تردّد بين اليقين بالبقاء واليقين بالارتفاع.

نعم، يمكن أن يتمسّك باستصحاب عدم توجّه التكاليف بالبيان السابق، فإن لم يقبل فإنّه يلتزم بجريان أصالة البراءة والتأمين.

الاجتهاد و التقليد

التقليد وأحكامه[1]

قوله ١ : «**أمّا لزوم أحد الطرق الثلاث ، فلأنّه بعد العلم بـتوجّه الأحكـام وعدم جواز إهمالها** . . . إلخ » .

لمّا كانت الغاية التي خلق الله سبحانه وتعالى الإنسان من أجلها هـي عـبادته ، فذلك يعني وجود مجموعة من التكاليف الموجّهة منه تعالى إليه ، مطالب بأدائها وامتثالها في الخارج ، وهذه التكاليف ، لا يخلو حالها عن أمرين :

الأوّل : أن تكون معلومة له بالتفصيل ، لقيام الدليل لدينا ، أو لإخبار من يعتمد عليه ويوثق به ، ليتنجّز في حقّه التكليف ، فيكون ملزماً بأدائه وامتثاله ، لقيام الدليل على وجوبه ، ليوجد علم تفصيليّ بالتكليف .

الثاني : أن لا نعلم تفصيلاً بكلّ تكليف تكليف صدر منه سبحانه وتعالى إلينا ، إلّا أنّنا نعلم من خلال الأدلّة الشرعيّة ، ومن خلال الغاية من الخلق بوجود مجموعة من التكاليف علينا نطالب بأدائها ، وهذا يعبّر عنه بعلم إجماليّ بالتكاليف ، مقابل العلم التفصيليّ ، هذا العلم الإجماليّ منجّز في حقّ الإنسان العالم به ؛ لأنّ مقتضى وجوده يجعل ذمّته مشغولة بالتكاليف الإلـهيّة المحتملة ، بمقتضى قاعدة الاشتغال

---

(١) لم يوجد هذا الباب في طبعات الكتاب السابقة ، ولذا لم يكتب سابقاً ، إنّما تمّت كتابته بعد الظفر بطبعة الكتاب الأخيرة التي تضمّنته ، وقد حاولت أن تكون الكتابة متناسقة نوعاً ما مع بقيّة البحوث ، مع أنّني قد ذكرت في المقدّمة أنّها لم تكن على نسق واحد ، خصوصاً وأنّها كتبت في فترات زمنيّة متفاوتة .

اليقينيّ ، حيث أنّه في البين متيقّن بوجود عدّة تكاليف عليه يطالب بأدائها ، بل مجرّد احتمال وجود تكاليف تستلزم القول بوجوب الامتثال ؛ لأنّ العقل والعقلاء يقرّران لزوم تحصيل كلّ ما يحتمل أنّ المولى يريده ، وإلّا كان الإنسان مستحقّاً للعقاب واللوم .

ومتى ثبتت قاعدة الاشتغال اليقينيّ لزم على المكلّف أن يعمد إلى إفراغها ؛ لأنّ الاشتغال اليقينيّ يستدعي الفراغ اليقينيّ .

والطريق إلى تحصيل ذلك يتمّ بواسطة أحد اُمور :

الأوّل : أن يحصل للإنسان علم تفصيليّ بأنّه لا يجب عليه امتثال هذا التكليف مثلاً ، ولنوضّح ذلك بمثال : إذا شكّ الإنسان بأنّ التدخين جائز أم محرّم ، فهنا لا ريب في أنّه يعلم بأنّ هناك جملة من المحرّمات التي نهى الشارع المقدّس عنها ، ويحتمل أن يكون التدخين واحداً منها ، ولذا مقتضى هذا العلم الإجماليّ لزوم الاجتناب عن التدخين ، لكنّه لمّا فحص في الأدلّة ـ مثلاً ـ وجد أنّه لا دليل على حرمة التدخين ، فعندها تجري قاعدة البراءة والتأمين ، فتفيد عدم حرمة التدخين عليه . فنلاحظ هنا أنّه رفع اليد عن جانب الحرمة ، لما ثبت عنده تفصيلاً ما يؤمنه عن احتمال التكليف ، وكذا أيضاً في جانب اللزوم والوجوب ، فلاحظ .

الثاني : أن يكون مجتهداً يتمكّن من استنباط الأحكام الشرعيّة من مداركها المقرّرة ، ويقدر على معرفة الأحكام الواجبة دون ما ليس واجباً .

الثالث : أن يتمكّن من الاحتياط بين الأقوال ، من دون ترتّب حرج عليه أو عسر .

الرابع : أن يكون مقلّداً .

وبالجملة : فلا مفرّ له عن علاج العلم الإجماليّ بالتكاليف الشرعيّة ، إلّا بواسطة الركون إلى أحد الطرق التي ذكرناها ، وعندها ينحلّ العلم الإجماليّ .

هذا كلّه مع عدم كون الأمر المطالب الإنسان بامتثاله من الاُمور الضروريّة

أو اليقينيّة ، فمن الأوّل مثلاً ، وجوب الصلاة أو الصوم أو الخمس ، فإنّها لا تحتاج إلى بيان ، أو إقامة برهان عليها . نعم ، الحديث يقع في الأُمور المتعلّقة بها ، والفروع التي تحوطها ، أو تقع فيها .

وبالجملة : بعد الفراغ عن منجّزيّة العلم الإجماليّ في حقّ المكلّف لعلمه بلزوم تكاليف إلزاميّة عليه ، فيتحقّق اشتغال يقينيّ ، فيقتضي تحصيل الفراغ اليقينيّ ، حتّى في الشبهات الحكميّة قبل الفحص ، لحكم العقل والعقلاء بمنجزيّة احتمال التكليف قبل الفحص .

وقد اختلفت آراء الأعلام في تحديد نوعيّة الوجوب الموجود في المقام ، فذكرت أقوال :

الأوّل : أنّه وجوب فطريّ ، بمعنى أنّ الدالّ على اللزوم هو الفطرة .

الثاني : أنّه وجوب شرعيّ ، بمعنى أنّ الدالّ على اللزوم هو حكم الشرع .

الثالث : أنّه وجوب عقليّ ، بمعنى أنّ الدالّ على اللزوم هو حكم العقل .

هذا ، والظاهر أنّ الفارق بين الوجوب العقليّ والفطريّ أنّ كلّ ما كان يدرك من سيرة الأطفال والحيوانات فإنّه وجوب فطريّ ، وما لا يلمس منهم فهو وجوب عقليّ .

وعلى أيّ حال ، فبحسب مقام الثبوت يمكن أن يحتمل الأُمور الثلاثة في الوجوب ، ولذا ينبغي البحث بحسب مقام الإثبات .

وعلى أيّ حال ، فالمذكور في كلمات الأعلام في بيان ملاك الوجوب أقوال :

القول الأوّل : أنّه وجوب فطريّ بمناط دفع الضرر المحتمل ، وقد اختاره بعض الأساطين قدس سره ، وبعض الأعيان قدس سره ، وبعض الأعلام المعاصرين (حفظه الله)[1] .

---

(١) مستمسك العروة : ١ : ٦٠ . مهذّب الأحكام : ١ : ٢ ، المسألة ١ . مباني منهاج الصالحين : ﴾

بتقريب : إنّ الإنسان بفطرته وغريزته يحاول دائماً وأبداً الفرار والهروب من الضرر ، ويسعى إلى النجاة منه .

وهو يعلم بوجود تكاليف موجّهة له من قِبل الله تعالى ، أو لا أقلّ يحتمل وجودها ، وإذا لم يمتثلها كان عرضة لاستحقاق العقاب ، فتدعوه الفطرة[١] عندها إلى دفع ذلك الضرر المتصوّر من خلال العمد إلى امتثالها ، وتطبيق كلّ ما يحتمل موافقته لمطلوب الشارع المقدّس .

ويشكل عليه بعدّة إشكالات ، منها : أنّ دفع الضرر ليس أمراً فطريّاً ، فليس الإنسان مجبولاً عليه ؛ لعدم ترتيبه الأثر حين احتماله ، مع علمه بأنّ المراد هو العقاب . نعم ، ما لا ينكر هو ثبوت فرار الإنسان من الضرر ، فإنّ هذا مقطوع به ، لكنّه ليس أمراً فطريّاً .

وبعبارة أُخرى : لو كان دفع الضرر أمراً فطريّاً لكان هذا الأمر موجوداً في الحيوان الذي من مصاديقه الإنسان ؛ لأنّه لا يعقل أن يكون الأمر الجبليّ الواحد مختلفاً بحيث يوجد في مورد دون آخر ، كما أنّه من الأُمور التي لا تقبل التخصيص .

القول الثاني : أنّه وجوب شرعيّ . ومرادنا من كون الوجوب شرعيّاً يعني أنّه من الأُمور التعبّديّة المجعولة من قِبل الشارع المقدّس ، وهذا الوجه ينحلّ إلى عدّة محتملات :

المحتمل الأوّل : أن يكون الوجوب الشرعيّ وجوباً شرعيّاً نفسيّاً ، بمعنى أنّ

« ١ : ٧ .

(١) للفطري اصطلاحان :

الأوّل : الفطريّ بالمصطلح المنطقيّ ، وهو عبارة عن القضايا التي قياساتها معها ، بحيث لا تحتاج إلى الاستدلال .

الثاني : الفطريّ بمعنى الأمر الجبلّيّ الغريزيّ .

هذا الوجوب واجبٌ لنفسه ، لا أنّ وجوبه لغيره ، مثلاً: الوضوء واجب غيريّ لأنّ وجوبه مناط بالصلاة ، أمّا الصلاة فواجب نفسيّ ، أي أنّها واجبة لنفسها وليست واجبة لشيء آخر .

وموردنا من قبيل الصلاة ، فهو واجب لنفسه لا لشيء آخر ، فليس الوجوب المذكور لأجل دفع ضرر أو لتحصيل نفع .

وعلى أيّ حال ، فهذا وجوب من باب تعلم الأحكام الشرعيّة ، وينسب هذا القول للمقدّس الأردبيليّ قدس سره ، ومنشأ الالتزام بهذا القول يعود إلى أمرين :

أوّلهما : أنّ المستفاد من الأدلّة الشرعيّة مطلوبيّة التعلم لنفسه ، لا أن مطلوبيّته لشيء آخر ، فلاحظ قوله تعالى : ﴿**فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُم لَا تَعْلَمُونَ**﴾[1] ، فإنّ السؤال والتعلّم قد انصبّ لأجل نفس التعلّم والمعرفة ، ولم يكونا من أجل شيء آخر .

وكذا قوله تعالى : ﴿**فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ**﴾[2] ، فإنّ النفر لأجل التفقّه ، وليس التفقّه لأجل شيء آخر ، بل الغاية هي تحصيل التفقّه ، وهذا يثبت أنّ التفقّه مطلوب لنفسه ، فيكون واجباً نفسيّاً .

ومثل ذلك النصوص المعصوميّة ، فلاحظ قوله صلى الله عليه وآله : « **طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلىٰ كُلِّ مُسْلِمٍ** »[3] ، فإنّ كونه فريضة هل هو لنفسه ، أم أنّه فريضة لأجل غيره ؟

من الواضح أنّه جعل فريضة لأجل نفسه ، وهذا يثبت أنّ مطلوبيّته غير مغيّاة بأمر آخر ، بل إنّ مطلوبيّته لنفسه ، فيكون واجباً نفسيّاً .

---

(١) النحل ١٦ : ٤٣ . الأنبياء ٢١ : ٧ .

(٢) التوبة ٩ : ١٢٢ .

(٣) وسائل الشيعة : ٢٧ : ٢٦ ، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ١٦ و ١٨ .

ثانيهما: لقد ذكروا في الأُصول قاعدة مفادها أنّ الأصل الأوّليّ في الوجوب كونه نفسيّاً، ورفع اليد عنه يحتاج إلى دليل، ليكون عندها أمراً ثانويّاً. ولمّا كان الاجتهاد والتقليد تعلّماً فهو واجب نفسيّ.

ولا يخفى أنّ مقتضى كلامه ﷺ أن لا يدخل الاحتياط في المقام؛ وذلك لأنّه لا يتصوّر معنى الوجوب النفسيّ فيه؛ لأنّه لا يتصوّر اتّصاف المحتاط بالمتعلّم لجهله بالحكم الواقعيّ، وهو في طور البحث عنه، مع أنّ الاحتياط قد جعل قسيماً للاجتهاد والتقليد.

كما أنّ هذا الوجه ينسجم مع بعض التعاريف للتقليد، لا مع جميع تعاريفه، فهو ينسجم مع تعريف التقليد بكونه عبارة عن تعلّم الحكم الشرعيّ بحسب رأي المجتهد.

أمّا لو قلنا أنّ التقليد عبارة عن العمل، فلا يكون حينئذٍ واجباً نفسيّاً، بل لا بدّ من وجوب آخر غير هذا الواجب، لكون العمل مستنداً إلى قول الغير.

المحتمل الثاني: أن يكون الوجوب الشرعيّ وجوباً غيريّاً، بمعنى جعل هذه الأشياء الثلاثة على نحو المقدّمة الوجوديّة، فيكون وجوبهم بمثابة وجوب الوضوء للثلاثة، فكما أنّ الوضوء يجب من أجل الصلاة، فهذه الأُمور أيضاً واجبة من أجل تحصيل فراغ الذمّة من التكاليف، فتكون واجبة إمّا لأجل تحصيل فراغ الذمّة، أو لأجل معرفة التكاليف الإلزاميّة، والنتيجة على كليهما واحدة.

ولا يخفى أنّ جعل شيء مقدمة لشيء يعتمد اعتماداً تامّاً على صلوح ذلك الشيء ليكون مقدّمة لما جعل مقدّمة له، أمّا لو لم يكن المجعول مقدّمة صالحاً لذلك، فلا يجعل كما لا يخفى، ومقامنا ممّا لا يصلح جعل الأُمور الثلاثة مقدّمة، توضيح ذلك:

من المعلوم أنّ الاحتياط عبارة عن العمل المأتيّ به احتياطاً، وهذا العمل لا يخلو

حاله إمّا أن يكون مصادفاً للواقع ، أو لا .

فإن كان مصادفاً له فهو التكليف الواقعيّ الذي أمر الإنسان بامتثاله ، وهذا ليس مقدّمة لوجوده .

أمّا لو كان غير مصادف للواقع فلا ريب في كونه أجنبيّاً ، ولا ربط له بالمقدّميّة .

وأمّا الاجتهاد الذي هو إقامة الحجّة على الحكم فليس مقدّمة أيضاً ؛ لأنّ الحجّة بمعنى المنجّزيّة والمعذّريّة ، ومقدّميّته إنّما لأجل إحراز فراغ الذمّة من التكليف .

وأمّا التقليد ، فإن عرّفناه بأنّه الالتزام فمن الواضح أنّه ليس مقدّمة للعمل . ولو عرّفناه بأنّه العمل المستند إلى قول من يعتبر قوله فهذا لا يخلو إمّا أن يكون مطابقاً للواقع ، أو مخالفاً له ، ومن الواضح أنّ على كليهما لا يصلح للمقدّميّة .

المحتمل الثالث : أن يكون الوجوب وجوباً شرعيّاً طريقيّاً ، فيكون التكليف منجّزاً إذا أصاب المكلّف الواقع ، ويكون معذوراً عند مخالفته له؛ وذلك لأنّ الأُمور الثلاثة ، طرق مجعولة لتنجيز الواقع عند الإصابة في موارد الشبهات الحكميّة ، ومعذرة عند المخالفة .

لكن هذا المحتمل وإن كان ممكناً في الاجتهاد ، بل حتّى في الاحتياط ، لكنّه لا يتمّ في التقليد إلّا على بعض التعريفات ، وليس عليها كلّها ، وبالتالي لا يمكن أن يكون هو المطلوب ، فلاحظ .

القول الثالث : إنّه وجوب عقليّ ، وهذا ينقسم إلى احتمالين :

الأوّل : أن يكون الوجوب وجوباً عقليّاً من باب شكر المنعم ، بمعنى أنّ مقتضى ثبوت نعمة صادرة من المنعم ، فلابدّ من أن يعمد المنعم عليه إلى شكره ، ولا يتحقّق ذلك إلّا من خلال امتثال كافّة الأوامر التي يحتمل كونها مرادة له ومطلوبة .

ولا يخفى أنّ المراد من المنعم هنا هو المنعم الحقيقيّ لا المنعم المجازيّ .

وقد تمسّك شيخنا الأُستاذ (دامت بركاته) بهذا الوجه ، لكن لا من باب حكم

العقل باللزوم، وإنّما لقوله عليه السلام: «**إنّ قوماً عبدوا الله رغبة فتلك عبادة الأحرار**... إلخ»[1]، بناءً على حملها الشكر على الواجب.

لكن يمكن المناقشة فيه، بأنّ الإمام عليه السلام بصدد بيان أصناف الناس من جهة الارتباط بالله سبحانه وتعالى، لا من جهة صحّة العبادة وفسادها، وهذا يجعل المعنى الذي أفاده (دام ظلّه) خلاف الظاهر.

الثاني: أن يكون وجوباً عقليّاً لكن بمناط دفع الضرر المحتمل، وهو مختار بعض الأعاظم رحمه الله، وتوضيحه:

إنّ العقل يدرك وجوب دفع الضرر المحتمل، ومن الواضح أنّ ذلك يتمّ بأحد الطرق الثلاثة.

فتحصّل إلى هنا أنّ الوجوب العقليّ بتقريبيه لا مانع من قبوله في منشأ الوجوب، بل لا مانع من القبول بالمحتمل الثالث من الوجوب الشرعيّ أيضاً.

هذا، وهل ينحصر تحصيل التكاليف الشرعيّة في خصوص هذه الطرق الثلاثة: الاجتهاد، الاحتياط، التقليد، أم هناك طرق أُخرى؟...

قيل بوجود طريقين آخرين، غير ما ذكر:

الأوّل: العلم الوجدانيّ، فلو لم يلتزم بذلك لم يكن المعصوم عليه السلام خارجاً من تحت هذا التخيير، بل مقتضى الحصر فيها شموله للمعصوم عليه السلام أيضاً، خصوصاً مع ملاحظة أنّ المعصوم عليه السلام مطالب بالتكاليف كسائر الناس.

ولا يخفى ضعفه؛ ضرورة أنّ المستفاد من الأصحاب أنّ الأُمور الثلاثة في طول العلم، لا أنّها في عرضه، بمعنى أنّ من ليس له علم بحكم ما، فتكليفه حينئذٍ العمد إلى واحد من هذه الأُمور الثلاثة ضرورة؛ لأنّ الاجتهاد والتقليد وبعض موارد

---

(١) بحار الأنوار: ٦٧: ١٩٧. و: ٧٥: ٦٩، الحديث ١٨.

الاحتياط أمارات على الواقع ، أو أنّها أصل عمليّ منجّز معذّر للواقع كالاحتياط في بعض موارده ، وقد تقرّر في الأُصول أنّ الأمارة ظرفها الشكّ ، والأصل العمليّ موضوعه الشكّ ، ولا ريب أنّه لا شكّ مع العلم ، فلا مجال للإمارة والأصل ، فلا معنى للتخيير بين العلم وبين الثلاثة .

وأمّا المعصوم عليه السلام فالظاهر أنّه خارج من تحت هذا التخيير بالتخصّص لا بالتخصيص ؛ لأنّه يعلم أحكام الله تعالى بطرق غير عادية ، فلا شكّ له حتّى يحتاج إلى واحد من هذه الأُمور الثلاثة .

ومجرّد كونه مطالباً بالتكاليف كسائر الناس لا يستدعي انحصار طرقه فيما ينحصر فيه طرق الناس .

الثاني : الامتثال الاحتماليّ في بعض الموارد ، وهو ما لا يكون للمكلّف أية حجّة ، ولا يمكنه الاحتياط ، أو لا يجب الاحتياط لحرج أو ضرر أو غيرهما .

لكن ربّما قيل بعدم كونه محصّلاً ؛ لأنّه إن كان الشكّ في أصل التكليف فهو مجرى لأصالة البراءة ، فلا تكليف حينئذٍ ، وإن كان الشكّ في المكلّف به ، وكان الدوران بين المحذورين ، فلا تكليف أيضاً للتخيير العقليّ ، وإن كان الدوران بين الأقلّ والأكثر حتّى الارتباطيّين ، فالمعروف عدم التكليف بالأكثر الذي هو احتماليّ ، والتكليف بالأقلّ معلوم ، فهو داخل في العلم الوجدانيّ ، فليس في البين تكليف احتماليّ ملزم حتّى يكون مصداقاً للامتثال الاحتماليّ .

إلّا أنّ الجواب المذكور مخدوش ؛ لأنّ منه مورد أطراف العلم الإجماليّ في الشبهة غير المحصورة ، فإنّ جمعاً كبيراً من الأصحاب قالوا بحرمة المخالفة القطعيّة فيها ، ووجوب الموافقة الاحتماليّة .

ومورد آخر منه ، مثل اشتباه القبلة إذا لم يسع الوقت لأربع صلوات أو لم يجب لحرج أو ضرر أو نحوهما ، فإنّه يجب عليه ما أمكنه من الصلوات ثلاثاً أو اثنتين ،

أو واحدة على ما هو المشهور بين الأصحاب .

نعم ، يمكن الجواب عن ذلك ، بأنّ طريق لزوم هذا الاحتمال الامتثاليّ إمّا الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط .

وإن شئت فقل : إنّ الامتثال الاحتماليّ نوع احتياط ، لكنّه ليس احتياطاً كاملاً لعدم إمكان الكامل ، أو للدليل على عدم وجوبه ، فيكون في طولها لا في عرضها ، فالتعبير عنهما بطريق رابع ، في غير محلّه .

وبالجملة : لمّا لم يكن في البين طريق رابع ـ كالاستخارة مثلاً أو القرعة ـ يصلح الاستناد إليه وكان ذلك موجباً للحصر في هذه الأُمور الثلاثة دون غيرها .

وينبغي أن يبحث عن أنّ الأُمور الثلاثة ـ الاجتهاد والاحتياط والتقليد ـ هل هي من حيث المشروعيّة وفي مقام الامتثال في عرض واحد ، أم أنّها مترتّبة من حيث مشروعيّة سلوكها ، بحيث لا يجوز سلوك أحدها المعيّن إلّا عند تعذّر الطريق المتقدّم عليه رتبة ؟

وبعبارة أُخرى : هل يوجد بينها تخيير ، فيمكن للمكلّف اختيار أيّ واحد منها في مقام العمل ، أم يوجد بينها طوليّة ، بحيث يكون أحدها مقدّماً على الآخرين ، والثاني مقدّم على الثالث ؟

ويحسن الإشارة بداية إلى أمرين :

الأوّل : لا بدّ أن يكون كلّ واحد من الطرق الثلاث مقدوراً للمكلّف ، فلو كان الإنسان عاجزاً عن أحدها فلن يكون مخاطباً بسلوكه ، فالعامّيّ المحض الذي يكون عاجزاً عن الاجتهاد مطلقاً ، أو الذي يكون عاجزاً عنه ولو في فترة ما ، يكون هذا الطريق خارجاً بالنسبة إليه ، فلا يكون موضوعاً للبحث .

الثاني : أن لا يستلزم العمل بالاحتياط إذا اتّخذه جملة من الناس طريقاً للامتثال ، حصول الاختلال في النظام العامّ ، أو يكون موجباً لاختلال نظام الحياة الخاصّ

للمكلّف ؛ لأنّه سوف يكون منهيّاً عنه ومحرّماً شرعاً في كلتا الحالتين ، فلا يجوز للمكلّف حينئذٍ اتّخاذه طريقاً من دون فرق بين التمكّن من الاجتهاد أو التقليد أو عدمه .

ومثل ذلك يجري أيضاً بالنسبة للاجتهاد ، بحيث لو كان طلبه موجباً لاختلال النظام العامّ لجماعة من الناس إذا طلبوه جميعاً أو طلبه منهم من يتوقّف عليه انتظام حياتهم ، كما لو تفرّغ لطلبه الطبيب أو المهندس أو الخبّاز ، وهم من يتوقّف على تفرّغه لمهنته انتظام حياة الجماعة التي يقيم فيها ، أو استلزم التفرّغ للاجتهاد اختلال نظام حياته الخاصّ .

هذا ، وقد يكون العمل بالاحتياط أو العمل بالاجتهاد مستلزماً للعسر والحرج على المكلّف ، فالظاهر أنّه في هذه الحالة لا يكون منهيّاً عنه ، وليس محرّماً شرعاً ، لكنّه ليس واجباً أيضاً ؛ ضرورة أنّ الإلزام يرتفع بدليل العسر والحرج ، فيخرج عن كونه أحد أفراد التخيير .

بعد هذا نعود لبيان ما نحن بصدد بيانه ، فيقال : هناك احتمالان :

أوّلهما : البناء على أولويّة الاحتياط وأنّه مقدّم على أخويه : الاجتهاد والتقليد . ويقرب ذلك من خلال أنّ الامتثال عن طريق الاحتياط يحصل القطع معه بموافقة حكم الله الواقعيّ ، وهذا بخلاف طريقي الاجتهاد والتقليد فلا يحصل ذلك ؛ ذلك لأنّهما طريقان ظنّيّان يحتمل فيهما الخطأ وعدم إصابة الواقع .

ويمكن منع ذلك ؛ لأنّ أدلّة حجّيّة الإمارة وأدلّة حجّيّة الفتوى دلّا من وجهين على عدم تقدّم الاحتياط ، وهما :

الأوّل : دلالتها تعبّداً على تنزيلهما منزلة العلم الوجدانيّ ، وكما أنّ العلم الوجدانيّ كافٍ في الامتثال بإدراك العقل ، فكذلك الحال في العلم التنزيليّ التعبّديّ بعد اعتبار المولى له حجّة في باب الطاعة .

الثاني : إنّ الأدلّة الدالّة على حجّيّة الإمارة والفتوى مطلقة حال تمكّن المكلّف من الاحتياط في مقام الامتثال ، ومقتضى ذلك عدم تقدّم الامتثال بالاحتياط في الرتبة على الامتثال بالاجتهاد والتقليد .

مضافاً إلى أنّ سيرة المسلمين والمتّصلة بزمان المعصوم عليه السلام التي لم يردع عنها ، قائمة على عدم العمل بالاحتياط في أكثر اُمورهم ، بل على اتّباع الاجتهاد والتقليد مع كونهم متمكّنين من الاحتياط .

ثانيهما : أن يحكم بتقدّم الاجتهاد والتقليد على الاحتياط ، فلا يجوز لمن تمكّن منهما اتّباع طريق الاحتياط في مقام الامتثال ، بل المتعيّن عليه اتّباع أحدهما .

ولا يخفى أنّه قد يخصّ محلّ النزاع في هذا الأمر في خصوص العبادات ؛ ضرورة أنّ المعاملات لم يعرف مخالف في مشروعيّة العمل بالاحتياط فيها ، كما تقدّمت الإشارة إليه ، فلاحظ .

وعلى أيّ حال ، فالمتصوّر لهذه الأولويّة أمران :

الأوّل : إنّ الامتثال الاحتياطيّ يستلزم العجز عن قصد الوجه والتمييز ، وهما معتبران في صحّة العبادة ، ولا يمكن تحقّق هذا القصد إلّا بالامتثال التفصيليّ بالاجتهاد أو التقليد .

الثاني : دعوى أنّ العقل يدرك أنّه إذا دار أمر المكلّف بين الامتثال الاحتياطيّ الاحتماليّ وبين الامتثال الجزميّ ، يتعيّن الامتثال الجزميّ مع القدرة عليه ، فلا يجزي الامتثال الاحتياطيّ ، ولو ناقش أحد في دعوى إدراك العقل لذلك ، فلا مجال للمناقشة في حصول الشكّ في كفاية الامتثال الاحتماليّ ، والمرجع عند الشكّ في الامتثال إلى قاعدة الاشتغال التي تقتضي الامتثال الجزميّ بالاجتهاد أو التقليد .

وقد يتمسّك بوجه ثالث وهو : أنّ جواز الاحتياط حيث يكون محلّ الخلاف ،

فلابدّ من أن يكون المكلّف إمّا مجتهداً أو مقلّداً ، ففي الحقيقة الواجب على المكلّف إمّا الاجتهاد أو التقليد ، وعلى التقديرين فإن أدّى نظره أو نظر مقلّده إلى جواز الاحتياط يجوز ، وإلّا فلا .

فتحصّل إلى هنا : أنّه لا يوجد في البين ما يصلح لأولويّة أيّ واحد من الثلاثة على البقيّة ، وعليه يكون التخيير ثابتاً بينها ، خصوصاً بعد قيام الدليل على جواز التقليد ، كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى .

وهل أنّ رتبة التقليد متأخّرة عن رتبة الاجتهاد ، أم أنّ رتبته متقدّمة عليه ، أم هما في رتبة واحدة ؟

الظاهر أنّه لا مجال للإشكال في تساوي الحالتين ، وعدم ثبوت مزيّة في البين ، وأنّهما في رتبة واحدة ؛ ضرورة أنّ العقل لا يحكم إلّا بلزوم تحصيل العلم لأجل العمل أو الرجوع إلى العالم الخبير لأجل ذلك أيضاً من دون ترجيح لأحدهما على الآخر .

كما أنّ المستفاد من الأدلّة الشرعيّة عدم وجوب السعي على المكلّف لتحصيل الاجتهاد ، بل مفادها هو التخيير بين العمل على طبق الاجتهاد ، وبين العمل بالتقليد ؛ ذلك لأنّ العقل ـ مثلاً ـ إنّما يحكم بلزوم الاجتهاد متى ما انسدّ باب التقليد والاحتياط ، كما هو واضح ، وهكذا بقيّة الأدلّة .

ثمّ إنّه يترتّب على ما ذكرناه من أنّ الأُمور الثلاثة في عرض واحد ، وأنّ المكلّف مخيّر بينها ؛ أنّه يجوز للمكلّف التبعيض بينها ، فيحتاط في بعضها ، ويجتهد في مسائل أُخر ، ويقلّد في قسم ثالث ؛ ذلك لأنّه لا يوجد دليل يدلّ على لزوم اتّباع واحد من هذه الأُمور الثلاثة على نحو القضيّة الحقيقيّة في كلّ المسائل .

وكما أنّه يجوز للمكلّف في امتثال التكاليف الإلٰهيّة الاعتماد على الاجتهاد أو التقليد ، فكذلك يمكنه إفراغ ذمّته ممّا اشتغلت به من تكاليف بواسطة الاحتياط ،

وهذا يجعله في غنى عن إقامة الدليل على مشروعيّته ؛ لأنّه لا يتوقّف أحد في جواز الاستناد إليه في عمليّة افراغ الذمّة من التكاليف ، وما ذكر من وجوه لعدم جواز الاستناد إليه في مقام العمل ، مدفوع ، كما سيأتي التعرّض لذلك إن شاء الله تعالى .

الأدلّة على جواز التقليد :

لا يبعد القول بأنّ التقليد ظاهرة بشريّة عامّة ، ويساعد على ذلك أنّ دليل مشروعيّته هو سيرة العقلاء ، فقد جرت سيرة الناس في جميع شؤونهم الحياتيّة على رجوع غير العالم للعالم في كافّة المجالات الحياتيّة .

وقد أقرّ الشارع المقدّس هذه السيرة في مجال الامتثالات الشرعيّة ، فانعقدت سيرة المتشرّعة على رجوع الجاهل إلى العالم .

وقد بدأ التقليد الشرعيّ منذ عهد رسول الله ﷺ وبتخطيط منه ، ثمّ بتطبيقه من قِبل المسلمين بمرأى ومسمع منه ﷺ وتحت إشرافه وبإرشاده . وتمثّل ذلك في الأشخاص الذين كان ينتدبهم ﷺ للقيام بمهمّة تعليم الأحكام الشرعيّة في البلدان والأماكن التي أسلم أهلها في عصره . فقد بعث ﷺ مصعب بن عمير إلى المدينة المنوّرة ، ومعاذ بن جبل إلى اليمن ، وهكذا .

وقد كان المسلمون في هذه الأماكن النائية عن مقرّ النبوّة يتعلّمون الأحكام من قِبل الصحابة المنتدبين إليهم ، ويعملون وفق ما يتعلّمون منهم .

ومتى ما احتاج مسلمو تلك المناطق حكماً شرعيّاً في مسألة ما رجعوا إلى هؤلاء يسألونهم فيجيبونهم ويعملون وفق ما يفتونهم به .

ولشيخ الطائفة قدس سره في المجال كلمة مهمّة ، يقول : « إنّي وجدت عامّة الطائفة من عهد أمير المؤمنين ﷺ إلى زماننا هذا (القرن الخامس الهجري) يرجعون إلى علمائها ويستفتونهم في الأحكام والعبادات ، ويفتيهم العلماء فيها ، ويسوّغون لهم العمل بما يفتون به . وما سمعنا أحداً منهم قال لمستفتٍ : لا يجوز لك الاستفتاء ،

ولا العمل به ، بل ينبغي أن تنظر كما نظرتُ ، وتعلم كما علمتُ ، ولا أنكر عليه العمل بما يفتونهم . وقد كان منهم الخلق العظيم عاصروا الأئمّة عليهم السلام ، ولم يحك عن واحد من الأئمّة عليهم السلام النكير على هؤلاء ، ولا إيجاب القول بخلافه ، بل كانوا يصوّبونهم في ذلك ، فمن خالف في ذلك كان مخالفاً لما هو المعلوم خلافه[١] .

هذا ، ويوجد قولان في أصل مشروعيّة التقليد :

الأوّل : البناء على حرمة التقليد ، كما عن بعضهم ، وربّما ينسب للحلبيّين لأنّهم يلتزمون بوجوب الاجتهاد عيناً .

الثاني : جواز التقليد ، وهو المشهور .

وكيفما كان ، فقد استدلّ المصنّف على مشروعيّة التقليد في حقّ المكلّف بأُمور :

الأوّل : الاستناد لدليل الانسداد الكبير[٢] ، كما عن المحقّق الأصفهانيّ ، وبعض الأعاظم رحمهم الله ، وتقريبه يتّضح من خلال التالي :

١ ـ إنّ المكلّف يعلم بوجود جملة من التكاليف الإلزاميّة الموجّهة إليه من قِبل الباري سبحانه وتعالى .

٢ ـ إنّ العقل يستقل بلزوم الخروج عن عهدة هذه التكاليف ؛ لما عرفت سابقاً في أوّل البحث من أنّ هذا علم إجماليّ منجّز .

٣ ـ لقد جعل الله سبحانه للمكلّف طريقة يمكنه من خلالها امتثال الأوامر الإلٰهيّة ، ولم يفوّض ذلك إليه بحيث يمكنه أن يخرج من عهدة التكليف بأيّ نحو أراد ، فيفعل ما يريد ويترك ما يريد .

---

(١) عدّة الأُصول : ٢ : ٧٣٠ .

(٢) دليل الانسداد هو أحد الأدلّة التي يستدلّ بها على حجّيّة الظنّ المطلق ، ويقصد من الانسداد : انسداد باب العلم بالأحكام الشرعيّة ، فلا يوجد طريق يورث العلم بها ، كما لا يوجد طريق ظنّيّ خاصّ قام الدليل المعتمد على حجّيّته .

٤ ـ إنّ طريق الخروج عن عهدة هذه التكاليف منحصر في أحد طرق ثلاثة ، وهي الاجتهاد والتقليد والاحتياط .

٥ ـ إن الاجتهاد ليس متيسّراً لكلّ أحد ؛ ضرورة أنّ المجتهد لا يخلو في برهة من الزمن أن يكون إمّا مقلّداً أو محتاطاً ، وفرض كونه مجتهداً منذ تنجّز التكليف في حقّه ـ أي من حين بلوغه ـ يعدّ من الفروض النادرة جدّاً .

من هنا لا يمكن البناء على كون الاجتهاد من الواجبات العينيّة على كلّ أحد ، لكونه خلاف الضرورة الإسلاميّة .

٦ ـ والاحتياط لا يختلف حاله عن حال سابقه ، خصوصاً وأنّ له موارد يصعب على الكثيرين تمييزها . كما أنّ الاحتياط من الجميع يوجب اختلال النظام .

٧ ـ وبعد فقد القسيمين يتعيّن عندها الثالث بمقتضى القسمة الحاصرة ، وهو التقليد ، وعندها يثبت أنّ الشارع قد نصب طريقاً للعامّيّ يمكنه من خلاله امتثال الأحكام الواقعيّة ، فلا يسوغ له أن يأخذ بالعمل بمظنوناته ويترك مشكوكاته وموهوماته ؛ وذلك لأنّه ليس للمقلّد ظنّ بالأحكام ، لعدم كونه من أهل النظر والاجتهاد .

وبالجملة : لمّا كان باب الاجتهاد منسدّاً بما عرفت ، وكذا باب الاحتياط ، فلا يكون منفتحاً أمام المقلّد العامّيّ إلّا خصوص التقليد .

الثاني : التمسّك بالسيرة العقلائيّة :

ويتركّب هذا الدليل من صغرى وكبرى :

أمّا الكبرى ، فمفادها : إنّ سيرة العقلاء قائمة على رجوع الجاهل للعالم فيما هو عالم وخبير به في كلّ فنّ من الفنون .

وأمّا الصغرى ، فمفادها : إنّ المجتهد عالم بالأحكام الشرعيّة وخبير بها .

فالنتيجة هي رجوع الجاهل للعالم بالأحكام الشرعيّة .

ويستكشف من عدم ردع الشارع المقدّس عنها إمضاؤه لها ؛ لأنّها لو لم تكن مقبولة عنده لصدر منه ردع عن العمل على وفقها ، فسكوته يكشف عن إمضاء منه ورضا بها .

الثالث : بعض الآيات القرآنيّة ، والنصوص :

فمن الآيات الشريفة ، قوله تعالى : ﴿**فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ**﴾[1] ، وتقريب دلالتها أن يقال :

لقد نصّت الآية الشريفة على لزوم النفر على بعض المؤمنين لتحصيل التفقّه ، وهو عبارة عن تعلّم الأحكام واستنباطها ، وأمّا غير النافرين فلن يخلو حالهم عن أحد أمرين :

أوّلهما : أن يكونوا غير مكلّفين ، ولا ريب في أنّ هذا باطل بالضرورة عقلاً ونقلاً .

ثانيهما : أن يكونوا مكلّفين ، فعندها إمّا أن يعملوا باجتهادهم ، وهذا خلاف الفرض لعدم أمرهم بالتفقّه في الآية ، وإمّا أن يعملوا على طبق ما أنذرتهم به الطائفة المتفقّهة ، وهذا هو التقليد ، وعندها يثبت المطلوب .

ومنها : قوله تعالى : ﴿**فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُم لَا تَعْلَمُونَ**﴾[2] ، وتقريب الاستدلال بها :

لقد أخذ السؤال في الآية الشريفة طريقاً للعلم الذي يترتّب عليه العمل ، فالسؤال طريق للعمل ، للملازمة بينه وبين ترتيب الأثر ، وإلّا لغي الأمر به ، فيثبت المطلوب .

وبعبارة أُخرى : إنّ إحدى الوسائل التي يمكن للإنسان من خلالها الحصول على

---

(١) التوبة ٩ : ١٢٢ .

(٢) النحل ١٦ : ٤٣ . الأنبياء ٢١ : ٧ .

العلم هي عمليّة السؤال ، وهذا يعني أنّ سؤال الجاهل طريق إلى تعلّمه ، ومن المعلوم أنّ المسؤول لا يمكن أن يكون جاهلاً أيضاً ، بل لا بدّ من أن يكون المسؤول عالماً ، فعندها يكون مقتضى الآية الشريفة أنّ الجاهل عليه أن يعمد إلى التعلّم من خلال سؤال العالم ، وهذا هو معنى التقليد كما لا يخفى ، فيثبت المطلوب .

ومنع دلالتها بعض الأعاظم ﵀ ، لكون موردها هو الأُصول الاعتقاديّة ، ويشهد لذلك وجود قرينة وهي الآية السابقة عليها ، حيث أنّها بصدد ردّ استغراب المشركين في تخصيص الباري عزّ وجلّ رجلاً بالنبوّة ، وهذا يعني أنّ موردها هو النبوّة المعتبر فيها العلم والمعرفة ، ولا يكفي فيها القبول التعبّديّ .

ويمكن دفعه بملاحظة أنّ المجعول في الآية الشريفة هو الأخذ بقول أهل الذكر مطلقاً ، سواء أكان مفيداً للعلم أم لا ، وتقييد الإطلاق بالعلم في خصوص المورد وهو النبوّة لا يلزم منه خروج المورد عن إطلاق الدليل ، بل يلزم منه تقييده بالمورد ، ولا يخفى مدى الفرق بينهما ، حيث لا مانع من ترتيب الأثر على المورد بقيد حصول العلم مع بقاء المطلق على إطلاقه في غيره .

وأمّا النصوص ، فقد ذكر المصنّف في المتن حسنة عبد العزيز بن المهتدي[1] ، وتقرب دلالتها على المدّعى من خلال إقراره ﷺ إيّاه في الرجوع للعالم ، هو يونس بن عبد الرحمن في النصّ ، فيستكشف مشروعيّة رجوع الجاهل للعالم .

وفي سندها جبرئيل بن أحمد الفارابيّ ، وهو ممّن أكثر الكشّيّ الرواية عنه ، واعتمد عليه ، وذكره الشيخ ﵀ في **الرجال** في باب من لم يرو عنهم ﵈ .

والظاهر أنّه من مشايخ الإجازة ، فإن قبلت الكبرى ، والتزم بأنّها أمارة على التوثيق ، كان ذلك موجباً للبناء على صحّة الرواية سنداً ، وإلّا كانت ضعيفة .

نعم ، يمكن البناء على حسن حال الرجل ، وأنّه من الشيعة الإماميّة فيدخل خبره

---

(١) وسائل الشيعة : ٢٧ : ١٤٨ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٣٥ .

دائرة الحجّيّة لشمولها للأخبار الحسنة ، ولعلّ هذا منشأ تعبير المصنّف عنها بالحسنة .

نعم ، سيأتي منّا في مطاوي البحوث القادمة إن شاء الله عرضاً للتفصيل في شيخوخة الإجازة ، فانتظر .

وذكر رواية أبان ، وهي واضحة الدلالة في مشروعيّة الإفتاء للناس ، وعملهم على طبق ما يفتيهم به .

قوله ٢ : «**وأمّا استثناء الضروريّات ، كوجوب الصلاة واليقينيّات ، كوجوب العدّة على زوجة** ... إلخ » .

لا يلزم الاستناد في امتثال التكاليف الإلزاميّة لواحد من الطرق الثلاث المتقدّمة : الاجتهاد والاحتياط والتقليد في الأُمور الضروريّة كوجوب الصلاة والصوم والحجّ والخمس ، وما شابه ذلك ، كما لا يحتاج إليها في الأُمور اليقينيّة ؛ وذلك لأنّ العمل بقول الغير ـ مثلاً ـ يعدّ حكماً ظاهريّاً يختصّ بحالة وجود الشكّ ، وكذا الاستناد إلى الاحتياط ، غايته الوصول إلى إحراز الواقع المجهول ، فإذا كان للمكلّف علم بالواقع ، كما في الأُمور الضروريّة ، أو الوجدانيّة ، أو الأُمور اليقينيّة ، فلا معنى لجعل حجّيّة لرأي الآخر عندها ، بل سوف يكون جعل حجّيّة قوله ممتنع . وكذا لن يكون هناك داعٍ للبحث عن الواقع المجهول ؛ لأنّ الفرض أنّه محرز بسبب وجود العلم .

هذا وما ذكره المصنّف (وفّقه الله) من المثال للأمور الضروريّة ، هو مثال للواجبات الضروريّة الشرعيّة ، ويمكن التمثيل للضروريّات العقليّة : بوجوب العدل ، وبشكر المنعم بنعمة عظيمة .

وقد يمثل للحرام الضروريّ العقليّ : بالظلم ، والقتل العدوانيّ ، وكفران النعمة العظيمة والإيذاء ، ونحوها .

وللحرام الضروري الشرعيّ : بشرب الخمر ، والزنا ، واللواط ، ونحوها .

وللمستحبّ الضروريّ العقليّ : بالإحسان ، والصدق ، والصبر ، والنظافة ، ونحوها .

وللشرعيّ منه : باستحباب مطلق الصوم ، والاعتكاف ، ونحوهما .

وللمكروه الضروريّ العقليّ : بالوساخة ، وترك الاعتناء بالناس .

وللشرعيّ منه : بالنوم بين الطلوعين ، والأكل على الشبع ، وبالصوم مع بعض الأضرار اليسيرة ، أو الوضوء ، والغسل بالماء البارد مع الضرر اليسير ونحو ذلك ، وتدخل أيضاً الضرورات العقلائيّة الممضاة شرعاً .

ثمّ إنّه هل يفرّق في عدم الحاجة إلى التقليد لكون الشيء ضروريّاً بين كونه ضروريّاً من الضروريّات الأوّليّة التي يعرفها الكلّ بدون استثناء ، وبين الضروريّات الثانويّة ، وهي التي تحتاج معرفة كونها ضروريّات إلى نوع من البحث والفحص ، كوجوب العدّة مثلاً ؟

الظاهر أنّه لا فرق في ذلك ، بل المدار على ثبوت كونه ضروريّاً ، فمتى كان كونه كذلك خرج عن دائرة وجوب التقليد والاجتهاد .

وهل يفرّق أيضاً بين ضروريّات الدين ، وبين ضروريّات المذهب ، وضروريّات الفقه ؟

الظاهر أنّه لا فرق في ذلك ، فالمجتهد الفقيه أيضاً لا يجب عليه الاجتهاد في ضروريّات الفقه ، ككون نصب الزكاة في الإبل اثني عشر ، وكون وظيفة النائي حجّ التمتّع ، ونحو ذلك .

والمقصود من اليقينيّات الأحكام التي حصل للمكلّف اليقين بها ، بمعنى انكشاف الواقع فيها ، فإنّها أيضاً لا تشملها أدلّة التقليد والاجتهاد ، وتكون خارجة بالتخصّص لا بالتخصيص ، بنفس الدليل .

هذا ، ولا فرق بين الضروريّات واليقينيات ـ كما قيل ـ والضروريّات هي التي

لم يختلف اثنان فيها ، فإن كان ممّا لم يختلف فيها اثنان من المسلمين ، سمّيت ضروريّات الدين أو ضروريات الإسلام ، كوجوب الصلاة والصوم ، وكون صلاة الظهر في الحضر أربع ركعات ، وصلاة الصبح ركعتان ، ونحو ذلك .

وإن كان ممّا لم يختلف فيها اثنان من الشيعة ، سمّيت ضروريّات المذهب ، مثل وجوب القصر في السفر ، ونحو ذلك .

واليقينيات هي الأحكام التي حصل للإنسان اليقين بها ، سواء كانت ممّا لم يختلف فيها اثنان من المسلمين ، أم من الشيعة ، أم كانت مثار الخلاف ، كصلاة الجمعة عند بعض ، وصلاة الظهر في يوم الجمعة عند آخرين .

وقيل أنّ النسبة بين الضروريّات واليقينيّات هي العموم المطلق ، فاليقينيّات أعمّ مطلقاً ، والضروريّات أخصّ مطلقاً ، فكلّ ضروريّ يقينيّ وليس كلّ يقينيّ ضروريّاً .

هذا ، قد يخدش ذلك بالقول أنّ النسبة بينهما هي العموم من وجه ، بأنّ الضروريّ قد لا يكون يقينيّاً ، كبعض الضروريّات التي لا يعلم بها بعض العوامّ علماً يقينيّاً ، مثل وجوب العدّة ، وكون عدّة الوفاة أربعة أشهر وعشراً في ضروريّات الإسلام ، ومثل الإمامة ، ورجعة الأئمّة الاثني عشر عليهم السلام كلّهم في ضروريّات المذهب .

والإنصاف أنّ الأوّل غير بعيد ، وآنس للذهن ، وإن كان الثاني ليس ضعيفاً أيضاً ، والأمر سهل ، حيث أنّ التعويل على مقدار ما تدلّ عليه الأدلّة .

نعم ، في اليقينيّات لا يكفي مجرّد كونه يقينيّاً ، حجّة على من ليست عنده بيقينيّة كمن لا يعلم يقيناً وعلماً قطعيّاً بوجوب العدّة ، أو برجعة كلّ الأئمّة الاثني عشر عليهم السلام .

قوله ٣ : « **وأمّا ضعف الاشكال في جواز الاجتهاد ، فلأن المقصود منه : استفراغ الوسع لتحصيل** ... إلخ » .

وقع الخلاف في مشروعيّة الاجتهاد على قولين:

الأوّل: البناء على أنّه واجب، وهذا هو القول المشهور، إن لم يكن مجمعاً عليه، إلّا من مخالفة من لا يعتدّ بخلافه، أو كونه معلوم النسب.

الثاني: البناء على القول بحرمته، وقد نسب القول بهذا إلى مشايخنا الأخباريّين، وعلى رأسهم المحدّث الاسترابادي قدس سره في كتابه **الفوائد المدنيّة**.

هذا، وسوف يأتي ـ إن شاء الله ـ عند الحديث عن أدلّة الاجتهاد ما يشير إلى مشروعيّته، لكن ينبغي البحث في صحّة ما نسب إلى المحدّث الاسترابادي رحمه الله ومن ثمّ صحّة نسبة القول بالحرمة إلى الأخباريّين، وهذا يتّضح من خلال نقل كلامه قدس سره، قال: «الصواب عندي مذهب قدمائنا الأخباريّين وطريقتهم. أمّا مذهبهم، فهو أنّ كلّ ما تحتاج إليه الأُمّة إلى يوم القيامة عليه دلالة قطعيّة من قِبله تعالى حتّى أرش الخدش، وأنّ كثيراً ممّا جاء به صلى الله عليه وآله من الأحكام وممّا يتعلّق بكتاب الله وسنّة نبيّه صلى الله عليه وآله من نسخ وتقييد وتخصيص وتأويل، مخزون عند العترة الطاهرة عليهم السلام، وأن القرآن في الأكثر ورد على وجه التعمية بالنسبة إلى أذهان الرعيّة، وكذلك كثير من السنن النبويّة، وأنّه لا سبيل لنا فيما لا نعلمه من الأحكام النظريّة الشرعيّة، أصليّة كانت أو فرعيّة، إلّا السماع من الصادقين عليهم السلام، وأنّه لا يجوز استنباط الأحكام النظريّة من ظواهر الكتاب ولا ظواهر السنن النبويّة ما لم يعلم أحوالهما من جهة أهل الذكر عليهم السلام بل يجب التوقّف والاحتياط فيها.

وأنّ المجتهد في نفس أحكامه تعالى إن أخطأ كذب على الله تعالى وافترى، وإن أصاب لم يؤجر. وأنّه لا يجوز القضاء ولا الإفتاء إلّا بقطع ويقين، ومع فقده يجب التوقّف، وأن اليقين المعتبر فيهما قسمان:

يقين متعلّق بأنّ هذا حكم الله في الواقع.

ويقين متعلّق بأنّ هذا ورد عن معصوم، فإنّهم عليهم السلام جوّزوا لنا العمل به قبل ظهور

القائم عجل الله تعالى فرجه الشريف ، وإن كان وروده في الواقع من باب التقيّة ولم يحصل لنا منه ظنّ بما حكم الله تعالى في الواقع . والمقدّمة الثانية متواترة معنى عنهم[١] .

والإنصاف أنّ هذا الكلام صريح منه قدس سره في الالتزام بمشروعيّة الاجتهاد ؛ ضرورة أنّ قوله : « وأنّه لا سبيل لنا فيما لا نعلمه من الأحكام النظريّة الشرعيّة ، أصليّة كانت أو فرعيّة ، إلّا السماع من الصادقين عليهم السلام » يثبت ما ذكرناه ؛ إذ أنّ مفاده أنّ الاجتهاد ينحصر في خصوص فهم النصوص المرويّة عن أهل بيت العصمة والطهارة ، وفقاً للوسائل العامّة .

وهذا يعني أنّه يختلف مع الأُصوليّين في منهج الاجتهاد ، وذلك وفقاً لمبانيه من عدم حجّيّة ظواهر الكتاب ، وعدم مقبوليّة التعبّد بالظنّ ولو كان من الظنّ الحجّة ، كخبر الثقة والإجماع وما شابه .

والمتحصّل : هو أنّ نسبة القول بتحريم الاجتهاد للاسترابادي رحمه الله وكذا الأخباريّين في غير محلّه ؛ ضرورة أنّهم يلتزمون بذلك ، وإنّما النقاش في المنهج المتّبع .

اللّهمّ إلّا أن يقال : بأنّ الأخباريّين لا يقرّون الاجتهاد ، وما يجرونه من تطبيق ما ورد من النصوص الشريفة على القضايا الخارجيّة لا يعدُّ اجتهاداً ، وإنّما هو تطبيق لما صدر من المعصوم عليه السلام ليس إلّا ، فعندها يبقى القول بالحرمة على حاله ، فتأمّل .

وقد ذكر المصنّف أنّ من المحتمل أن يكون الموجب لمنع الأخباريّين منه تفسيره بما جاء عن الحاجبيّ من أنّه : استفراغ الوسع لتحصيل الظنّ بالحكم الشرعيّ ، فإنّ المعروف أنّ الظنّ لا عبرة به ، وقد ورد النهي عنه ، إلّا إذا تعبّدنا الشارع المقدّس به ، وليس الاجتهاد بهذا المعنى ممّا تعبّدنا الشارع به .

نعم ، لو عرف الاجتهاد بأنّه : استفراغ الوسع لتحصيل الحجّة على الحكم الشرعيّ . فلا معنى للإشكال في مشروعيّتها حينئذٍ .

---

(١) الفوائد المدنيّة ـ الفائدة التاسعة : ١٠٤ .

وكيفما كان فيمكن الاستدلال لمشروعيّة الاجتهاد بالأدلّة الأربعة ، ونشير لاثنين منها :

١ ـ الدليل العقليّ :

ويمكن تقريبه من خلال ثلاثة تقريبات :

الأوّل : التمسّك بقاعدة دفع الضرر المحتمل ، وقد تقدّم في مطلع البحث الإشارة إليها ، وأنّه لا مخرج عنها إلّا بالطرق الثلاثة ، وواحد منها هو الاجتهاد ، فيثبت عندها مشروعيّته .

الثاني : وجوب شكر المنعم ، ولا خلاف في أنّ شكره تعالى يتحقّق بطاعته ، وهذا لا يحصل إلّا بامتثال أوامره ونواهيه ، وأحد طرقنا لمعرفة ذلك هو الاجتهاد .

الثالث : قاعدة وجوب مقدّمة الواجب ، وبيانها : أنّنا مكلّفون بجملة من التكاليف الإلزاميّة ، ولمّا كان ذلك لا يتحقّق إلّا من خلال واحد من الأُمور الثلاثة المعلومة ـ التي منها الاجتهاد ـ فيكون حينئذٍ بمثابة المقدّمة لتحقيق الواجب ؛ لأنّ الواجب لا يتمّ إلّا بواسطتها ، لحكم العقل بوجوب مثل هذه المقدّمة ، فعندها يحكم بوجوبها ، وبالتالي تثبت مشروعيّة الاجتهاد في نفسه .

٢ ـ الكتاب العزيز :

وقد ذكر المحقّق الفقيه السيّد البروجرديّ ﷺ في كتابه **جامع أحاديث الشيعة** جملة من الآيات قد يصل عددها إلى ستّين آية ، منها قوله تعالى : ﴿**وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ**﴾[1] ، وتقريب دلالتها على المدّعى من

---

(١) التوبة ٩ : ١٢٢ .

خلال أنّ ممارسة النافرين عند العودة إلى أوطانهم لبيان الأحكام للناس تعتمد على تفسير آية أو بيان رواية ، وليس هذا إلّا الاجتهاد .

وممّا يساعد على مشروعيّة الاجتهاد ، وعدم القبول بحرمته ـ كما قيل ـ ملاحظة جملة من النصوص الصادرة عن أهل البيت عليهم السلام ، فعن هشام بن سالم ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : **إِنَّما عَلَيْنا أَنْ نُلْقِيَ إِلَيْكُمُ الْأُصُولَ ، وَعَلَيْكُمْ أَنْ تُفَرِّعُوا**»[1] ، فإنّ المقصود من التفريع هو الاستنباط من الكبريات التي عبّر عنها عليه السلام بالأُصول ، للوصول لمعرفة الحكم الشرعيّ . نعم ، الرواية ضعيفة سنداً ، فإنّ مصدرها هو **مستطرفات السرائر** ، ولم يذكر ابن إدريس طريقه إليها ، إلّا أن يدّعى أنّها مأخوذة من كتاب مشهور ، فليست بحاجة لملاحظة الطريق ، فتأمّل .

مبادئ الاجتهاد :

لا بدّ من تحصيل مقدّمات قبل العمل بالرأي ، فضلاً عن الإفتاء للآخرين نتيجة استنباط الحكم الشرعيّ من مداركه المقرّرة ، وتلك المقدّمات هي :

الأُولى : معرفة القواعد العربيّة التي هي مفتاح فهم مقاصد الكتاب والسنّة ، واللازم منها علم النحو والصرف واللغة في الجملة .

وأمّا علم البلاغة بأقسامه الثلاثة ، فيبدو أنّ أهمّها هو علم البيان ، ولا يحتاج إليه في الفقه إلّا في بعض المسائل كالحقيقة والمجاز ، والكناية والاستعارة .

والأوّلان منقحان في الأُصول ، والثانيان يبدو أنّهما من الأُمور الواضحة لدى أهل الذوق السليم المستقيم .

الثانية : معرفة علم المنطق بمقدار تشخيص الأقيسة وتنظيم الأشكال من الاقترانيّات وغيرها ، وتمييز عقيمها من غيرها ، ومعرفة البرهان وأثره .

---

(١) وسائل الشيعة : ٢٧ : ٦١ ، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٥١ .

نعم ، ذكر بعض الأعاظم ﵀ أنّ الفقيه لا يحتاج إلى علم المنطق ؛ وذلك لأنّ الوارد في مقام الاستدلال هو القياس المنطقيّ من الشكل الأوّل ، وهو بديهي يعرفه كلّ أحد .

الثالثة : الوقوف على المسائل الأُصوليّة لدوران رحى الاستنباط عليها ، ولا يخفى مقدار الحاجة إليها ، بل هي بديهيّة وواضحة ، خصوصاً ما هو دخيل في فهم الأحكام الشرعيّة منها .

الرابعة : علم الرجال ، وتمييز الرواة بين ثقات وضعاف بمقدار ما يحتاج إليه في تشخيص الروايات ، وينبغي معرفة الراوي والمرويّ عنه ، والتلاميذ والمشايخ ، لتمييز السند المقطوع من المتّصل ، والمرسل من المسند .

وتتجلّى أهمّيّة علم الرجال على القول بمسلك الوثاقة ، وأنّ عمل المشهور غير جابر ولا كاسر ، وتكون الحاجة إليه أساسيّة ، فلابّد للمجتهد حينها من استعلام حال الراوي في كلّ خبر يفتي به من حيث الوثاقة والضعف .

وكذا أيضاً على القول بمسلك الوثوق النوعيّ ؛ ضرورة أنّ أحد الأُمور الموجبة لتحصيله هي وثاقة الراوي .

الخامسة : الأُنس بالمحاورات العرفيّة وفهم موضوعاتها ، وهو ما جرت محاورات الكتاب الشريف والسنّة المباركة عليه ، مع الاحتراز من الخلط بين العرفيّات ، وبين الدقيات العقليّة .

السادسة : معرفة الكتاب والسنّة ؛ لأنّ رحى الاستنباط تدور عليهما ، وبالأخصّ الكتاب الكريم ، حيث قلّت عناية الفقهاء به في الإمعان في آياته واستخراج نكاتها ، فعلى المجتهد أن يتمعّن في الآية الشريفة ، ثمّ ملاحظة الروايات الواردة حولها .

ويكفي في معرفة الكتاب الإلمام بآيات الأحكام ـ على خلاف في عددها ـ كما عليه الأُنس بالأخبار الصادرة عن أهل البيت ﵈ ، فإنّها رحى العلم ، ويدور عليها الاجتهاد .

السابعة: معرفة المذاهب الرائجة في عصر الأئمّة عليهم السلام لتمييز ما صدر تقيّة عن غيره، ومن أحسن الكتب التي تنفع في هذا المجال كتاب **الخلاف** لشيخ الطائفة رحمه الله.

الثامنة: الفحص الكامل عن كلمات القوم، وبالأخصّ القدماء لدراسة سير المسألة وتأريخها، ومعرفة أنّها من المسائل الأصليّة، أم أنّها من المسائل المستنبطة، ومعرفة الإجماع والشهرة.

التاسعة: معرفة القواعد الفقهيّة من خلال الإحاطة بمداركها، وموارد تطبيقها.

العاشرة: ممارسة الفروع الفقهيّة بتكرير الفروع على الأُصول حتّى تحصل له قوّة الاستنباط وتكمل فيه، لكون الاجتهاد من الأُمور العمليّة، وللعمل دخالة تامّة فيه.

الحادية عشر: بذل الوسع واستفراغ الجهد في الفحص عن الدليل اللفظيّ في جميع مظانّه، بل ما يحتمل حصوله فيه، قبل القيام بإجراء الأصل العمليّ.

هذا، وفي الختام نشير إلى أنّ بعضهم ذكر أنّه لا ينبغي للفقيه الإكثار من مخالفة المشهور؛ إذ لعلّه الأقرب إلى الواقع، بل لا ينبغي ترك الاحتياط حين المخالفة، تورّعاً من الوقوع في الخطأ.

قوله ٤: «**وأمّا الإشكال في جواز الاحتياط ـ سواء استدعى التكرار أم لا ـ فلأنّ الموجب لذلك**... إلخ».

للاحتياط تعريفان: تعريف في اللغة، وتعريف في اصطلاح المتشرّعة، أمّا تعريفه في اللغة، فهو مأخوذ من الحذر والتحرّز.

وفي اصطلاح المتشرّعة هو العمل الذي يكون سبباً داعياً إلى حصول الاطمئنان واليقين ببراءة الذمّة، وبالتالي إحراز رضا الله سبحانه، نتيجة امتثال التكليف الواقعيّ المجهول، وذلك عند اختلاف المجتهدين في الحكم أو مطلقاً، ولو لم يكن هناك خلاف بينهم.

هذا، ولا إشكال بين فقهائنا (رضي الله عنهم) في العمل بالاحتياط في موردين،

وهما :

١ ـ إذا دار الحكم في أمر ما بين الإباحة والوجوب ، أو دار الأمر بين الاستحباب والوجوب ، فإنّ الاحتياط في هذين الموردين يقتضي العمل .

٢ ـ إذا دار الحكم في أمر ما بين الإباحة والحرمة ، أو دار الأمر بين الكراهة والحرمة ، مثلاً: مسألة النظر إلى ما بين السرّة والركبة من النساء المحارم ، فإنّ الاحتياط هنا يقتضي الترك وحرمة النظر .

وكذا لو دار اللحم الموجود في السوق بين كونه ذكيّاً فيجوز أكله ، وبين كونه غير مذكّى فلا يجوز أكله ، فإنّ الاحتياط هنا يقتضي الترك .

لكن وقع الكلام بينهم فيما إذا كان العمل بالاحتياط يقتضي التكرار ، وذلك كما لو دار الحكم بين واجبين ،كما لو تردّد المكلّف في أنّ المطلوب منه هو الصلاة تماماً ، أو أنّ المطلوب منه هو الصلاة قصراً ، فإنّ الاحتياط هنا يقتضي التكرار ، فيصلّي مرّتين ، مرّة قصراً ومرّة تماماً .

أو تردّد أمر القبلة بين الجهات الأربع ، بحيث لم يتّضح للمكلّف جهتها ، فإنّه ملزم حينئذٍ بتكرار الصلاة إلى أربع جهات ، أو لو اشتبه ماء الوضوء بين ماء مطلق وآخر مضاف ، فإنّه مطالب عندها بالوضوء من الماءين المطلق والمضاف ، ليحرز أنّه أدّى الطهارة المائيّة .

ففي هذه الموارد هل يجوز العمل بالاحتياط ، مع أنّه يستلزم التكرار ، أم أنّه لا يجوز العمل به بسبب استلزامه التكرار ؟

المنسوب للمشهور من أعلامنا القول بعدم جواز العمل بالاحتياط في هذا المورد ـ أعني ما إذا كان مستلزماً للتكرار ـ بل في العبادات حتّى لو لم يكن مستلزماً للتكرار ، بل ربّما ادّعي الاتّفاق عليه كما يستفاد من الشريف الرضيّ ﷺ ، حيث ادّعى الإجماع على بطلان صلاة من لا يعلم أحكامه ، وقد أقرّه أخوه السيّد

المرتضى ﷺ على ذلك .

أدلّة المشهور:

وقد ذكر المشهور أدلّة لعدم جواز العمل بالاحتياط مطلقاً في العبادات :

الأوّل : التمسّك بالإجماع الذي قد سمعت دعواه من قِبل السيّد الرضيّ ﷺ وإقرار السيّد المرتضى ﷺ إليه .

ومن المعلوم إنّ الإجماع إنّما يكون صالحاً للدليليّة في مقام الاحتجاج متى لم يكن في البين دليل آخر يمكن أن يتمسّك به في إثبات المدّعى ، فلو كان هناك دليل آخر غير هذا الإجماع ، كان وجوده مانعاً من صلوح هذا الدليل للدليليّة ، وبالتالي سقوطه عن الاعتبار والحجّيّة .

ولو لاحظنا في المقام لوجدنا أنّ هناك أدلّة أُخرى تذكر لإثبات المدّعى ، كما سيأتي الإشارة إليها ، وبالتالي لا يصلح الإجماع للدليليّة .

كما يمكن القول بأنّ هذه المسألة لم يتعرّض قدماء الأصحاب إلى ذكرها في كتبهم ، وبالتالي لا يمكن أن يقال بأنّ هناك تحصيلاً لإجماع قدمائيّ في المسألة .

الثاني : أنّ العبادة تتقوّم بقصد الأمر ، وهذا لا يكون إلّا إذا حصل للمكلّف جزم بوجود أمر متوجّه إليه ، والاحتياط ينافي العبادة ؛ ضرورة أنّه لا يحقّق الجزم بوجود أمر متوجّه إلى المكلّف ؛ لأنّ الامتثال فيه يكون باحتمال الأمر ورجائه .

ويكفي لجواب هذا الوجه أنّه لا يحتاج في العبادة إلى الجزم ، بل يكتفى بتحقّق العمل مع قصد القربة .

الثالث : أنّ التكرار الحاصل من الاحتياط لعب وعبث بأمر المولى .

والجواب عن الوجه يتّضح من خلال ملاحظة أنّ اللعب والعبث هل هما من العناوين الواقعيّة ، أم هما من العناوين القصديّة ؟ فلو كانا من العناوين الواقعيّة أمكن

ملاحظة الوجه المذكور ومن ثمّ التأمّل في مقبوليّته من عدمها ، أمّا لو قلنا ـ كما هو الصحيح ـ من أنّ هذين العنوانين من العناوين القصديّة ، بحيث أنّهما يتقوّمان بقصد فاعلهما ، فلا ريب في أنّه يختلف الحال ؛ ضرورة أنّه ليس مجرّد صدور الاحتياط من فرد ما مدعاة إلى القول بأنّه قاصد للعب والعبث بأمر المولى ؛ إذ ربّما كان قصده تحقيق مطلوب المولى ؛ لأن المكلّف لم يقصد من التكرار إلّا إحراز الواقع ، وهذا ينفي وجود اللعب والعبث بأمر المولى .

وأجاب عنه المصنّف بأنّه لا بدّ من التفريق بين أمرين ، بين العبث بامتثال أمر المولى وبين العبث بنفس أمر المولى ، فلو سلّمنا بالمنع ، فإنّ الممنوع هو العبث بأمره ، وليس العبث بامتثال أمره ، والموجود هو عبث بالامتثال وليس عبثاً بنفس الأمر الصادر منه .

الرابع : أن العمل وفقاً للاحتياط يستلزم فوات نيّة الأمر ؛ لأنّ الإتيان بالفعل حينئذٍ يكون بداعي احتمال الأمر لا بداعي نفس الأمر ، بينما المطلوب هو الانبعاث بداعي نفس الأمر لعدم إجزاء الانبعاث عن احتمال الأمر في مقام الامتثال .

وبتعبير آخر : إنّ المطلوب للشارع المقدّس هو الإطاعة التفصيليّة ، فهي ـ مع القدرة عليها ـ مقدّمة على الإطاعة الإجماليّة والإطاعة الاحتماليّة .

ولا يخفى أنّ ما يستلزمه الاحتياط ـ وفقاً لما جاء في هذا الأمر ـ لا مانع منه ؛ لأنّ العقل يكتفي أن يحصل الانبعاث من المكلّف لامتثال أمر المولى من وجود احتمال تكليف من المولى ، ولا يعتبر العقل أن يكون انبعاث المكلّف لامتثال أمر المولى ناشئاً من العلم بأمر المولى فقط ، ولذا يكتفى بوجود الاحتمال ومن ثمّ الإتيان بالعمل مضافاً إلى الله سبحانه وتعالى .

الخامس : أنّ الاحتياط ينافي قصد الوجه في العبادة من الوجوب أو الاستحباب ، ومن المعلوم أنّ قصد الوجه في العبادة معتبر .

وبعبارة أُخرى: إنّ الدليل المذكور يتركّب من مقدّمتين:

الأُولى: أنّ قصد الوجه معتبر في العبادات.

الثانية: إنّ الاحتياط يستلزم فوات قصد الوجه.

فالنتيجة: عدم إمكانيّة الاستناد إلى الاحتياط في العبادات؛ ضرورة أنّ الاعتماد عليه ينفي تحقّق العبادة؛ لعدم حصول قصد الوجه فيها.

ولا يخفى أنّ تماميّة هذا الوجه تعتمد اعتماداً تامّاً على تماميّة مقدّمتيه، ولذا لو أنّنا خدشنا إحداهما كان ذلك داعياً إلى بطلانه، وعدم صلوحه للدليليّة، ولذا يمكننا أن نخدش في مقدّمته الأُولى فنذكر أنّه لا دليل على اعتبار قصد الوجه في العبادة، بل إنّنا لا نحتاج في العبادة إلى أكثر من قصد القربة، وكون العمل المأتيّ به مضافاً إلى الله سبحانه وتعالى.

فتحصّل إلى هنا: أنّه لا إشكال في جواز الاحتياط في العبادات، وإن كان مستلزماً للتكرار. هذا كلّه بالنسبة إلى العبادات.

الاحتياط في المعاملات:

وأمّا المعاملات، فهي على قسمين:

الأوّل: المعاملات بالمعنى الأعمّ، ونعني بها المعاملات التي لا تحتاج في وقوعها خارجاً إلى وجود إيجاب وإنشاء.

الثاني: المعاملات بالمعنى الأخصّ، وهي التي تحتاج في وجودها إلى إيجاب وإنشاء، من دون فرق بين كون الإنشاء متقوّماً بطرفين فيكون من العقود، أم أنّ الإنشاء يتحقّق بطرف واحد فيكون إيقاعاً.

هذا، والظاهر أنّه لا إشكال بينهم في جواز الاحتياط في القسم الثاني من المعاملات. نعم، وقع الإشكال في القسم الثاني منها، وعمدة الإشكال في ذلك:

إنّ المعاملات عناوين إنشائيّة ، والاحتياط يستلزم الترديد في الإنشاء ، وهو يعتبر فيه الجزم .

وقد أجاب عنه بعضهم ﷺ : بأنّ الترديد في الإنشاء غير معقول ، كما أنّ المنشئ لا شكّ له في المنشأ ؛ لأنّه عبارة عن الاعتبار المبرز ، وليس شيئاً آخر . نعم ، المنشئ يشكّ في إمضاء الشارع لما أنشأه وأبرزه .

نعم ، ما ينبغي الإلتفات إليه أنّ الاحتياط من الأُمور التي تحتاج إلى اطّلاع واسع على الأحكام الشرعيّة ، وإلى إحاطة بجملة من الأُمور الدقيقة ، ممّا يجعله صعباً على من لم يكن خبيراً ، بل ربّما كان العمل به ـ والحال هذه ـ سبيلاً إلى وقوع العامل به فيما ينافي الاحتياط ، كما لو كان العمل بالاحتياط يستلزم وقوع الصلاة أو شيئاً منها خارج الوقت ، وما شابه ذلك .

قوله ٥ : « **وأمّا أنّ العامل بلا تقليد يلزمه ملاحظة مطابقة عمله لمن يجب الرجوع له فعلاً ، فباعتبار** ... إلخ » .

عمل المكلّف من دون تقليد ولا احتياط ولا اجتهاد في غير الأُمور الضروريّة واليقينيّة ، ممّا ينحصر الطريق في امتثال التكاليف الإلزاميّة فيها ، باطل ، إلّا إذا كان عمله مطابقاً لمن يجب عليه تقليده ، وتحقّق منه قصد القربة .

وليس المقصود من البطلان هنا البطلان الواقعيّ ، بل البطلان بحكم العقل ، لوجود علم إجماليّ منجّز في حقّه يلزم إفراغ ذمّته منه ، ولا يكون ذلك إلّا بواحد من الطرق الثلاثة .

ولا يخفى أنّ الحديث عن صحّة أعماله وفسادها يختصّ بالأعمال التي يترتّب على صحّتها وفسادها أثر عمليّ بالإضافة إلى زماني الحال أو الاستقبال ، كما إذا أتى بالعبادة جاهلاً بحكمها في أوّل وقتها والتفت إلى حكمها في أثنائه ، أو في خارجه ، فمع القول ببطلانها يترتّب عليه الحكم بوجوب إعادتها أو قضائها ، كما أنّه لو قيل

بصحّتها لم يترتّب عليه شيء من ذلك .

وهذا كما يجري بالنسبة للعبادات ، يجري في المعاملات أيضاً . وهذا بخلاف أفعاله التي لا يترتّب أثر عمليّ على صحّتها وفسادها ، كما لو شرب العصير العنبيّ بعد غليانه وقبل ذهاب ثلثيه ، ثمّ التفت وتردّد في جوازه وحرمته ، فإنّه لا أثر للحكم بحرمته وحلّيّته ؛ لوضوح أنّه لو كان محرّماً فقد مضى ويعاقب على فعله ذلك لحرمته ، ولو كان حلالاً لم يعاقب على شيء ، وبالتالي لا أثر لهما بالإضافة إلى زماني الحال أو الاستقبال .

وكيفما كان ، فقد التزم السيّد اليزديّ ﷺ في **العروة** ببطلان عمل الجاهل المقصّر الملتفت حتّى مع مطابقته للواقع[١] ، وقد اختلفت كلمات المعلّقين عليه ؛ إذ سكت جملة من المحشين على المتن ، ولم يصدر منهم تعليق على كلامه ، ما يستكشف منه رضاهم بما قاله ﷺ واختياره . واختار آخرون التفصيل بين مطابقته للواقع فيحكم بصحّته ، وبين عدم المطابقة فيحكم بالبطلان[٢] .

وفصّل فريق ثالث بين ما إذا كان قاصراً فيحكم بالصحّة إن طابق الواقع ، والبطلان إن خالفه ، وما إذا كان مقصّراً ، فيحكم بالبطلان مطلقاً[٣] .

وعليه : تكون الأقوال في المسألة ثلاثة .

الأوّل : البناء على بطلان من ترك العمل بواحد من الطرق الثلاثة مطلقاً ، سواء كان قاصراً أم مقصّراً ، وافق الواقع أم خالفه .

---

(١) العروة الوثقى : ١ : ٢٠ ، مسألة ١٦ .

(٢) مستمسك العروة الوثقى : ١ : ٣٥ . تحرير العروة الوثقى : ٢ : ١٣ . الاجتهاد والتقليد : ١٩٥ . كتاب القضاء للسيّد الگلپايگاني : ١ : ١٧٧ .

(٣) تعليقة على العروة الوثقى للسيّد السيستاني : ١ : ١٢ . العروة الوثقى للسيّد صادق الروحاني : ١ : ٦ .

الثاني: التفصيل بين القاصر والمقصّر، فيحكم ببطلان أعمال المقصّر مطلقاً، وببطلان أعمال القاصر إن لم توافق الواقع، وصحّتها لو وافقته.

الثالث: التفصيل بين الموافقة للواقع فيحكم بصحّتها، سواء كان قاصراً أم مقصّراً، وبين عدم الموافقة فيحكم ببطلانها، قاصراً كان أم مقصّراً.

وفصّل آخر فحكم بصحّة عمل القاصر مطلقاً وإن خالف الواقع، وبطلان عمل المقصّر مطلقاً[1].

نعم، هناك **قول رابع** لشيخ الشريعة الأصفهانيّ رحمه الله في تعليقته على **العروة**، وهو التفصيل بين العبادات وغيرها، فيحكم ببطلان العبادات مطلقاً، سواء وافقت الواقع أم خالفته، قاصراً كان المكلّف أم مقصّراً، وصحّة غيرها مطلقاً، سواء وافقت الواقع أم خالفته، قاصراً كان المكلّف أم مقصّراً.

والوجه فيما اختاره المصنّف، وهو القول الثالث، بأنّ المطلوب من المكلّف هو إفراغ ذمّته ممّا اشتغلت به، وليس التقليد أو أخويه إلّا طريقاً يحصل منه ذلك، فإذا حصل العمل منه وكان موافقاً للواقع، وتأتّى منه قصد القربة، فقد تحقّق المطلوب، وفرغت ذمّته عندها.

وبعبارة أوضح: إنّ الأعمال التي يؤتى بها على قسمين:

الأوّل: الأعمال التوصّليّة.

الثاني: الأعمال التعبّديّة.

أمّا بالنسبة إلى القسم الأوّل ـ وهو التوصّليّات ـ فمن المعلوم أنّه لا يعتبر فيها إلّا مطابقة المأتي بها للواقع، فلا يشترط فيها قصد القربة ولا غيره، والمفروض أنّ المقصّر الملتفت قد أتى بما أتى به مطابقاً للواقع، فيتحقّق المطلوب ممّا يعني

---

(١) كتاب الاجتهاد والتقليد للسيّد الخوئي: ١٩٥.

فراغ الذمّة ، فلا يحكم عليه بالبطلان .

وأمّا بالنسبة للقسم الثاني ، فإنّ العباديات وإن افترقت عن التوصّليّات في اعتبار أمر زائد عليها ، وهو إضافتها إلى المولى سبحانه وتعالى والمفروض تحقّقه من المكلّف ؛ لأنّه يأتي بالفعل على أنّه ممّا أمر الله سبحانه وتعالى به ، فتتحقّق الإضافة المطلوبة ، فإذا تحقّقت مطابقتها للواقع ، فقد فرغت الذمّة ، فلا معنى للقول فيها بالبطلان . نعم ، لو ثبت عدم مطابقته للواقع ، فإنّه محكوم فيه بالبطلان لأنّ الاشتغال اليقينيّ يقتضي الفراغ اليقينيّ .

هذا ، ويوجد طريقان يمكن من خلالهما انكشاف العمل المأتي به للواقع ، وهما :

الأوّل : الطريق الوجدانيّ ، وهو من القلّة بمكان ، فإنّه لا يتّفق للعامّيّ العلم الوجدانيّ بالمطابقة للواقع إلّا في خصوص الضروريّات والقطعيّات والمسائل الواضحة ، وهي قليلة للغاية .

الثاني : الطريق التعبّديّ ، وهو الأكثر ، فمع فقد الطريق الوجدانيّ يمكنه أن يستكشف مطابقة عمله للواقع من خلال الرجوع إلى فتوى المجتهد ، فإنّه يستكشف المطابقة للواقع أو المخالفة له من خلال المطابقة معها أو المخالفة لها ، وهو الطريق الذي يتمكّن المقلّد منه غالباً .

والمقصود من بطلان العمل بدون تقليد المذكور في كلمات الفقهاء ، هو ملاحظة مدى مطابقة العمل الصادر من المكلّف مع فتوى من يجب عليه تقليده ، فلو لم يكن العمل الصادر منه موافقاً لها فليس له الإجتزاء به لفراغ ذمّته من التكليف المتوجّه إليه ، وإن كان صحيحاً على رأي فقيه آخر .

قوله ٦ : « **وأمّا إنّه لا يجوز التقليد في مسألة جواز التقليد ، بل لا بدّ من استناد العامّيّ إلى** . . . إلخ » .

يعتبر في التقليد من الجاهل للعالم أن لا يكون عن تقليد ، بل لا بدّ للجاهل من

أن يستند إلى حجّة قائمة عنده على أنّ حكمه هو التقليد ، وإلّا لو اعتمد في جواز التقليد على التقليد في مسألة الجواز للزم من ذلك الدور أو التسلسل ؛ لأنّ كلّ ما بالعرض لا بدّ أن ينتهي إلى ما بالذات .

هذا ، ولا فرق في تسمية قيام هذه الحجّة عند الجاهل بالأحكام بالاجتهاد في جواز التقليد له ، أو تسميتها بتحصيل العلم بجواز التقليد .

والاجتهاد المطلوب هنا هو تحصيل الحجّة على أنّ الطريقة المشروعة إلى معرفة الأحكام الشرعيّة وامتثالها هو تقليد المجتهد الجامع للشرائط .

وقد يقال : بأنّ ما يتصوّر من الإحاطة بالأدلّة الدالّة على مشروعيّة التقليد ، إنّما هو في خصوص من كان له حظّ من العلم ، أو كان له اطّلاع على هذا المجال التخصّصيّ من البحوث دون بقيّة الناس ، وإن كانوا أصحاب معرفة في مجالات أُخرى ، كالطبّ أو الهندسة مثلاً ، فهؤلاء لا يتسنّى لهم أن يكون تقليدهم عن اجتهاد ؟

قلنا : بأنّه يكفي لتحقّق الاجتهاد عند هؤلاء في مسألة التقليد ومشروعيّته دليل العقل الدالّ على لزوم رجوع الجاهل للعالم ، وكذا سيرة العقلاء الدالّة على ذلك أيضاً .

نعم ، لا إشكال في التقليد في بعض الخصوصيّات المرتبطة بالتقليد ، كلزوم تقليد الأعلم ، وجواز البقاء على تقليد الميّت ، وعدم جواز تقليد المرأة .

شرائط المقلّد :

قوله ١ : « **أمّا اعتبار الاجتهاد فواضح ، وإلّا لم يكن الرجوع إلى ذوي الخبرة ، بل من رجوع الجاهل** ... إلخ » .

لا بدّ من توفّر شروط في من يسوغ تقليده ، فيعتبر فيه أن يكون مجتهداً ، والظاهر أنّه لا حاجة إلى الحديث عنه فضلاً عن أن يستدلّ عليه ؛ وذلك لأنّ الاجتهاد يعدُّ

مقوّماً للموضوع ؛ لأنّه من دون الاجتهاد لا يتحقّق الموجب لجريان السيرة العقلائيّة في رجوع الجاهل للعالم ؛ ضرورة أنّه سوف يكون من رجوع الجاهل إلى مماثله ـ أعني الجاهل ـ وعندها سوف يكون المرجع هو الأصل القاضي بعدم حجّيّة قول أحد على أحد .

والظاهر أنّه لا يكتفى بمجرّد وجود الملكة عند المجتهد ، بل لا بدّ من كونه قد فعلها من خلال ممارسته للعمليّة الاستنباطيّة ، بأن يكون قد استنبط مقداراً معتدّاً به من الأحكام ، حتّى تصدق عليه العناوين الواردة في النصوص من الفقيه ، والعارف بالأحكام ، والناظر في الحلال والحرام ، وما شابه .

نعم ، وقع الخلاف في جوزا تقليد المجتهد المتجزّئ ، فهنا احتمالان :

الأوّل : البناء على جواز رجوع العامّيّ إليه ، وهو ما اختاره المصنّف (زيد في توفيقه) . بتقريب : أنّ ما دلّ على جواز التقليد شامل له ؛ إذ لا ريب في أنّ المتجزّئ عالم بالأحكام التي قام باستنباطها من الأدلّة ، وهو عارف بالحلال والحرام ، فيلتزم عندها بجواز الرجوع إليه ؛ لأنّ الحكم يترتّب على موضوعه الفعليّ بلا إشكال .

الثاني : عدم جواز رجوع العامّيّ إليه ؛ لأنّ ما دلّ على جواز التقليد من الأدلّة لا يخلو حاله إمّا أدلّة لبّيّة ، أو أدلّة لفظيّة ، وكلاهما ممّا لا إطلاق فيه حتّى يشمل الرجوع إليه .

توضيح ذلك : إن كان الدليل الدالّ على جواز الرجوع دليل لبّيّ كسيرة العقلاء ، أو بنائهم ، فلا ريب في أنّه ممّا لا لسان له حتّى يتصوّر وجود إطلاق له ، ومع الشكّ في أنّه يشمل الرجوع للمجتهد المتجزّئ ، يقتصر فيه على خصوص القدر المتيقّن ، وهو قاضٍ بالاقتصار على المجتهد المطلق .

وإن كان دليل الرجوع للمجتهد ، ومشروعيّة التقليد عبارة عن جملة من الأدلّة اللفظيّة ، فلا تصلح أيضاً لإثبات المدّعى ؛ ضرورة أنّها لمّا كانت إرشاداً إلى السيرة العقلائيّة فلن يكون لها إطلاق ، وبالتالي يتعيّن الأخذ بالقدر المتيقّن منها ،

وهو رجوع الجاهل إلى المجتهد المطلق .

ثمّ إنّه بناءً على جواز الرجوع إليه فيما استنبطه من الأحكام ، فهل يعتبر فيه أن يكون قد استنبط مقداراً معيّناً من الأحكام ، بحيث لا يكتفى بالعدد القليل كمسألة أو مسألتين ، أم أنّه لا يعتبر ذلك ؟

ذكر بعض الأعاظم ﷺ أنّه يختلف الحال بحسب اختلاف الدليل الدالّ على جواز الرجوع للمجتهد وتقليده ، فإذا كان الدليل الدالّ على ذلك دليلاً لفظيّاً ، كعنوان الفقيه أو العالم ، أو غيرهما من العناوين ، كعرف الحلال والحرام ، فلا ريب في أنّه يعتبر أن يكون مستنبطاً لجملة معتدّ بها من الأحكام ؛ إذ لا يخفى أنّ صدق هذه العناوين تدور مدار تحقّق ذلك خارجاً ، فلا يقال بأنّه عارف بالحلال والحرام وهو لم يستنبط مقداراً يعتدّ به من الأحكام ،كما لا ينطبق عليه عنوان الفقيه أو العالم من دون ذلك .

أمّا لو كان الدليل على جواز التقليد هو السيرة العقلائيّة ، فلا إشكال في أنّها تقتضي الرجوع إليه مطلقاً حتّى لو كان ما استنبطه قليلاً ؛ ضرورة أنّ مفادها رجوع الجاهل للعالم ، ولا ريب في أنّه يصدق عليه عنوان العالم وإن لم يستنبط مقداراً معتدّاً به من الأحكام[1] .

وكأنّ منشأ دعواه ﷺ فيما ذكره بناءً على الأدلّة اللفظيّة ، أنّه مع كون ما استنبطه من الأحكام يسيراً ، إمّا يقطع بعدم انطباق عنوان الفقيه عليه ، أو لا أقلّ من أنّه يشكّ في صدق ذلك عليه ، ومجرّد الشكّ كافٍ في المنع من الرجوع إليه .

وممّا ذكرنا يتّضح عدم ورود ما ذكره بعض الأعلام المعاصرين في مبانيه عليه ، حيث أنّه (حفظه الله) أشكل عليه : بأنّه لا وجه لتقييد المورد بكونه قد عرف مقداراً معتدّاً به من الأحكام ؛ لأنّ الدليل الدالّ على جواز التقليد هو السيرة العقلائيّة ،

---

(١) التنقيح في شرح العروة : ١ : ٢٢ .

وهي دالّة على جواز الرجوع إليه مطلقاً. بل لا يبعد شمول بعض الأدلّة اللفظيّة للمقام أيضا، فقد روى أبو عبيدة، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «**مَنْ أَفْتَى النّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدىً مِنَ اللهِ، لَعَنَتْهُ مَلَائِكَةُ الرَّحْمَةِ وَمَلَائِكَةُ الْعَذابِ، وَلَحِقَهُ وِزْرُ مَنْ عَمِلَ بِفُتْيَاهُ**»[1]؛ إذ يستفاد منها جواز الإفتاء للناس مع العلم، وإنّما المحرّم هو الإفتاء من غير علم، ومن المعلوم أنّ المتجزّئ يفتي عن علم، فيكون مشمولاً للدليل[2].

إذ قد اتّضح أنّ بعض الأعاظم قدس سره أشار إلى المسألة على وفق الأدلّة اللفظيّة والأدلّة اللبّيّة، وقد ذكر في آخر كلامه أنّ المعيار والمتّبع هو الدليل اللبّيّ، وهو السيرة ولا تعدّ الأدلّة اللفظيّة رادعة عنها، فلاحظ.

على أنّ ما أشار إليه من الدليل اللفظيّ يدور مدار صدق عنوان الإفتاء عن علم، ولقائل أن يقول بأنّه يشكّ في انطباق عنوان الإفتاء عن علم على من لم يستنبط مقداراً معتدّاً به من الأحكام، فلا ينطبق عليه العنوان، فتدبّر.

نعم، العجيب أنّ بعض الأعاظم قدس سره مع أنّه بنى في مقام الاستدلال والبحث على ما سبق وأشرنا إليه، إلّا أنّه في مقام الفتوى أصرّ على أنّه لا بدّ من كونه قد استنبط مقداراً معتدّاً به من الأحكام، وقد عرفت أنّه مقتضى الدليل اللفظيّ مع أنّ المتّبع هو الدليل اللبّيّ.

على أنّه قد يشكل على بعض الأعاظم رحمه الله بأنّ هناك جملة من الأدلّة اللفظيّة التي يمكن الاستناد إليها في التقليد لا تشير من قريب ولا بعيد إلى اعتبار هذا الشرط، كآية النفر، فلا ريب أنّ موضوعها ليس الفقيه ولا العالم، بل المتفقّه في الدين، وهو يحصل حتّى لو كان عارفاً بمسألة واحدة.

اللّهمّ إلّا أن يكون نظره قدس سره أنّه حتّى الدليل اللبّيّ، سواء كان السيرة العقلائيّة،

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٧: ٢٠، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

(٢) مباني منهاج الصالحين: ١: ٧٤.

أم كان بناء العقلاء، منعقد على انطباق عنوان الفقيه عليه، وهذا لا يتحقّق إلّا من خلال كونه مستنبطاً لجملة من الأحكام، فتأمّل.

قوله ٢: «**وأمّا اعتبار العقل فواضح أيضاً؛ لأنّه بدونه لا يصدق عنوان الرأي والخبرويّة ليرجع إليه**».

اتّفق الفقهاء على أنّه يعتبر في مرجع التقليد أن يكون عاقلاً، فلا يصحّ تقليد المجنون، فيعتبر فيه حال استنباطه للحكم الشرعيّ عاقلاً. ويدلّ على ذلك أنّه لو لم يكن حال الاستنباط عاقلاً فلن يصدق عليه عنوان الخبير الذي يرجع إليه الجاهل، كما لن يكون صاحب رأي يعتمد عليه في رأيه.

ولو كان عاقلاً حال الاستنباط، إلّا أنّه زال منه العقل بعد ذلك، فهل يمكن العمل برأيه الذي صدر منه حال كونه عاقلاً أم لا؟

اختار المصّنف أنّه يبقى قوله على حجّيّته؛ لأنّ معقد السيرة التي هي الأساس في التقليد اعتبار الحجّيّة حال الصدور، فلمّا كان عاقلاً حال صدور الفتوى منه لم يمنع من حجّيّتها طروّ الجنون عليه بعد ذلك، وهذا نظير عروض الموت، فإنّه لا يسلب حجّيّة قول المجتهد الصادر منه حال الحياة.

قوله ٣: «**وأمّا اعتبار الأعلميّة فلقضاء السيرة بذلك، وهل يرجع العاقل إلى الطبيب المفضول**... إلخ».

يعتبر المشهور في مرجع التقليد أن يكون أعلم الموجودين في عصره، وهذا ما يعرف في الفقه بمسألة تقليد الأعلم.

وقبل الخوض في المسألة وما يتعلّق بها أودّ أن أُشير إلى ما ذكره بعض الأعلام، حيث أنّه احتمل أن تكون مسألة تقليد الأعلم عائدة إلى خلفيّة كلاميّة؛ وذلك لما هو المشتهر بين الشيعة الإماميّة (أعلى الله كلمتهم، وأنار برهانهم) من اعتقادهم في الإمامة، وأنّه لا بدّ أن تكون للأفضل، فلا يجوز أن تكون الإمامة للمفضول.

ولمّا لم يمكن معرفته ، فلابدّ أن يكون هناك نصّ عليه من المعصوم الذي قبله ، سواء كان النبيّ الأكرم محمّد صلى الله عليه وآله ، أم كان أحد الأئمّة عليهم السلام .

ثمّ إنّه رحمه الله نتيجة لهذا الأمر أشكل على القائلين بوجوب تقليد الأعلم ، بأنّه لا بدّ أن يكون تقليد الأعلم مستنداً إلى نصّ يستوجب ذلك ، ولا ريب في بطلانه ، وإمّا أن يقال بالتخيير ، ولمّا لم يثبت الأوّل تعيّن الثاني[1] .

ولا يخفى أنّ ما صدر منه رحمه الله خلط بين أمرين ، بين الصغرى والكبرى ، بمعنى أنّ النصّ على من هو الأعلم بحث صغرويّ ، وليس بحثاً كبرويّاً حتّى يقاس على مسألة تعيين الإمام المعصوم عليه السلام ، وبحث الفقهاء في المقام بحث كبرويّ ، كما هو البحث بين الكلاميّين ، فإنّ الكلاميّين يبحثون في جهتين عند بحثهم في مسألة الإمامة :

الأُولى : البحث في أصل الكبرى ، ويتعرّضون فيها لما يعتبر توفّره في الإمام .

الثانية : البحث الصغرويّ ، وهو عبارة عن تطبيق الشروط اللازم توفّرها مضافاً للنصّ على من هو في الخارج .

وعلى أيّ حال ، ينبغي في البداية أن نشير إلى الأقوال الموجودة في المسألة ، وهي أربعة أقوال :

الأوّل : وهو منسوب إلى المشهور من أعلامنا ، من وجوب تقليد الأعلم مطلقاً ، سواء علم المكلّف بوجود اختلاف في الفتاوى بينه وبين المجتهدين الآخرين أم لم يعلم .

ثمّ إنّه بناءً على هذا القول لا بدّ من إحراز الأعلم ، بحيث لو لم يكن متميّزاً ، فيجب على المكلّف أن يقوم بعمليّة الفحص عنه .

ومن الواضح أنّ الأعلميّة وفقاً لهذا القول سوف تكون شرطاً تعبّديّاً ، فيجب

---

(١) الاجتهاد والتقليد (بحث فقهيّ مقارن استدلاليّ) : ٣٦٧ .

مراعاته مطلقاً.

الثاني: التخيير بين تقليد الأعلم وغيره مطلقاً، سواء أكانا متّفقين في الفتوى، أم كانا مختلفين فيها، وهذا يعني أنّه يجوز تقليد المفضول حتّى مع وجود الفاضل والعلم بوجود الخلاف بينهما.

وقد نسب هذا القول إلى جماعة ممّن تأخّر عن الشهيد الثاني ﷺ. وقد شيّد هذا القول فيما بعد الشيخ صاحب **الفصول** ﷺ، وأقام عليه الأدلّة.

ولا يخفى أنّ هذين القولين مطلقان من حيث الالتزام؛ ضرورة أنّ الأوّل منهما مطلق من حيث لزوم تقليد الأعلم، كما أنّ الثاني منهما مطلق من حيث عدم لزوم تقليد الأعلم.

الثالث: التفصيل بين كون الأعلم معروفاً مميّزاً، ويعلم بالاختلاف بينه وبين غيره، وبين كونه مجهولاً، فيجب تقليد الأعلم في صورة تميّزه ومعرفته، أمّا في حالة الجهل به فيتخيّر في تقليد من شاء من الفقهاء.

الرابع: التفصيل بين صورة العلم بوجود اختلاف في الفتوى بين الفقهاء، وبين صورة عدم العلم بذلك، فيجب الفحص عن الأعلم وتقليده في الصورة الأُولى، أمّا في الصورة الثانية، فيتخيّر في تقليد أيّهما شاء.

ولا يخفى أنّه يمكن إرجاع الأقوال السابقة إلى قولين أساسيّين، وهما:

١ ـ وجوب تقليد الفاضل.

٢ ـ جواز تقليد المفضول.

والظاهر أنّه لا ريب في حكم العقل عند العامّيّ مع غضّ النظر عن رأي العلماء بلزوم تقليد الفاضل دون المفضول، والوجه في ذلك هو أنّ قول الفاضل متيقّن الحجّيّة، بخلاف قول المفضول فإنّه مشكوك الحجّيّة، والشكّ في الحجّيّة يساوق القطع بعدم الحجّيّة، وهذا هو مقتضى قاعدة الاحتياط.

وقد استدلّ القائلون بجواز تقليد المفضول ، وعدم لزوم تقليد الفاضل بجملة من الأدلّة :

الأوّل : سيرة الشيعة في عصر المعصومين عليهم السلام على الأخذ بفتاوى العلماء المعاصرين لهم من دون تقيّد بخصوص الأعلم ، وبدون فحص عنه مع علمهم بتفاضلهم فيما بينهم .

وبعبارة ثانية : لا ريب في أنّ الشيعة في تلك الفترات الزمنيّة كانوا يحتاجون إلى مسائل تتعلّق بأُمورهم الحياتيّة ، والمتصوّر احتمالان :

أوّلهما : أنّهم كانوا يرجعون لخصوص الفاضل بعدما يفحصون عنه .

ثانيهما : أنّهم يرجعون للمفضول دونما ملاحظة منهم إلى وجود الفاضل من عدمه .

والظاهر هو الثاني دون الأوّل ، مع علمهم بأنّ الفاضل أعلم من المفضول .

ويجاب عنها : بأنّ السيرة ليست منعقدة على جواز الرجوع إلى المفضول في حال وجود الفاضل وإحراز أنّ بينهما خلافاً ، بل الظاهر أنّ السيرة منعقدة على الرجوع للمفضول مع وجود الفاضل بلحاظ أنّه لا يتصوّر بينهما خلاف ، لأنّهما ينهلان من منبع واحد ، وهو المعصوم عليه السلام ، أو بلحاظ أنّه لم يحرز أنّ بينهما خلاف .

وإنّما ينفع الاستدلال المذكور لو كنّا نقطع ونجزم بوجود خلاف بين الفقهاء ، ومع ذلك انعقدت السيرة على الرجوع للمفضول وترك الفاضل .

هذا ، ويؤيّد ما قلناه من أنّ السيرة منعقدة على ما إذا لم يكن هناك خلاف بين الأصحاب ، بالنصوص التي تضمّنت السؤال والاستفسار عن الحكم الشرعيّ حين الاختلاف بين الأصحاب ، كما في قضيّة عمر بن حنظلة ، ومجيئه بوقت للصلاة ، وكذا زرارة ، بل يمكن عدّ ما ورد في شأن يونس بن عبد الرحمن كذلك ، لأنّه كان يتبنّى طريقة مغايرة للطريقة التي كان عليها الأصحاب ، فلاحظ .

الثاني: النصوص، وهي عديدة:

منها: النصوص الإرجاعيّة التي تضمّنت إرجاع الأئمّة عليهم السلام أصحابهم إلى بعض الأصحاب من الفقهاء، كمحمّد بن مسلم، ويونس بن عبد الرحمن، وزكريّا بن آدم، وكيفيّة الاستدلال بها أن يقال:

لقد أرجع الإمام عليه السلام إلى هؤلاء الأشخاص مع وجود من هو أعلم منهم في عصرهم، وهو الإمام المعصوم عليه السلام، وهذا دليل على جواز الرجوع للمفضول مع وجود الفاضل.

ولا يخفى أنّ الاستدلال المذكور إنّما يتمّ حال إحراز وجود الخلاف بينهم في الفتوى، وإلّا فمع عدم العلم بوجود الخلاف وعدم إحرازه، فلا دلالة للنصوص المذكورة على المدّعى. هذا كلّه بعد الفراغ عن أنّ النصوص الإرجاعيّة في مقام البيان من هذه الناحية.

أمّا لو قلنا ـ كما هو الصحيح ـ من أنّها ليست في مقام البيان من هذه الجهة، بل عمدة ما تفيده الإشارة إلى مشروعيّة التقليد، فلا ريب أنّها لن تصلح في مقام إثبات المدّعى.

على أنّه يمكننا أن نتمسّك بها في إثبات القول الآخر وهو لزوم تقليد الفاضل، وذلك من خلال ملاحظة أنّ الإرجاع من الإمام عليه السلام لخصوص هؤلاء دون بقيّة الأصحاب، يكشف عن أنّهم أعلم الأصحاب في ذلك الوقت، فيثبت عندها لزوم الرجوع للأعلم.

وبعبارة أُخرى: لم يكن أصحاب أبي عبد الله عليه السلام ـ مثلاً ـ منحصرين في خصوص من أرجع إليهم، بل هناك عدد كبير حتّى عدّوا تلاميذه عليه السلام أنّهم أربعة آلاف، فإرجاع الإمام عليه السلام إلى هؤلاء دون البقيّة لا بدّ أن يكون لنكتة داعية إلى ذلك، وإلّا فلا، وما هذه النكتة إلّا لكونهم أعلم من بقيّة الأصحاب.

ومنها: حديث**الاحتجاج** ، وهو : « **فَأَمَّا مَنْ كانَ مِنَ الْفُقَهاءِ صائِناً لِنَفْسِهِ ، حافِظاً لِدِينِهِ ، مُخالِفاً عَلىٰ هَواهُ ، مُطِيعاً لِأَمْرِ مَوْلَاهُ ، فَلِلْعَوامِّ أَنْ يُقَلِّدُوهُ** »[١] . وتقريب الاستدلال به :

إنّ المستفاد من الحديث المذكور أنّ المدار على التقليد عبارة عن توفّر الشروط التي تضمّنها الحديث ، بحيث أنّه متى ما توفّرت كان ذلك مسوّغاً للتقليد ، وتلك الشروط هي :

١ ـ أن يكون صائناً لنفسه .

٢ ـ أن يكون مخالفاً لهواه .

٣ ـ أن يكون مطيعاً لأمر مولاه .

ولم يتعرّض لاعتبار الأعلميّة في مرجع التقليد ، فيثبت عدم اعتبارها ؛ لأنّها لو كانت معتبرة لنصّ الحديث الشريف عليها ؛ لأنّ الحديث في مقام بيان ما يعتبر توفّره في مرجع التقليد .

وقد أجاب عنه بعض الأعيان ﷺ بجوابين :

الأوّل : إنّه من النصوص الضعيفة سنداً ، وبالتالي لا مجال للاستدلال به على المدّعى .

الثاني : إنّه أجنبيّ عن مقامنا ؛ لأنّه متعرّض للحديث عن عوامّ اليهود ، وتقليدهم لفسّاق علمائهم ، فإذا عمل عوامّنا ما عمله عوامّ اليهود ، فإنّهم يستحقّون الذمّ أيضاً ، كما ذمّ عوامّ اليهود[٢] .

وما أفاده ﷺ بالنسبة للجواب الأوّل صحيح لا غبار عليه ، لكن جوابه الثاني

---

(١) الاحتجاج : ٢ : ٢٦٣ .

(٢) رسالة التقليد : ٩٧ .

قابل للمناقشة ؛ ضرورة أنّ صدر الحديث يفيد ما ذكره ، لكنّ الظاهر أنّ المستدلّ يستند إلى ذيل الحديث لا إلى صدره ، ومن الواضح أنّ ذيل الحديث وهو المقطع الذي نقلناه يعطي ضابطة كلّيّة لمن يجوز تقليده ، فلا يأتي ما ذكره ﷺ .

نعم ، الصحيح أن يجاب عنه بما سبقت الإجابة به في الحديث عن الطائفة الأُولى ، من أنّه ليس في مقام البيان من هذه الجهة ، فتأمّل .

ومنها : التوقيع المبارك الصادر من الناحية المقدّسة : « **وَأَمّا الْحَوادِثُ الْواقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيها إِلىٰ رُواةِ حَدِيثِنا ، فَإِنَّهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ ، وَأَنا حُجَّةُ الله** »[1] .

وتقريب دلالته من خلال أنّ الرجوع للرواة إنّما هو لأخذ فتاواهم ، لا لمجرّد أخذ الرواية ، وقد حكم عليه السلام بحجّيّة فتاواهم بقول مطلق من دون فرق بين الفاضل والمفضول ، فيثبت المطلوب .

ويعتمد الاستدلال بالحديث المذكور على أن تكون كلمة (الحوادث) الواقعة فيه شاملة للشبهات الحكميّة والموضوعيّة ، أو لا أقلّ من كونها مختصّة بالشبهات الحكميّة ، أمّا لو قلنا بأنّها ظاهرة في الشبهات الموضوعيّة ، فلا ريب في عدم دلالته على المدّعى .

ولعلّه لعدم إمكان ترجيح أحد الاحتمالات الثلاثة على بعضها ، حكم شيخنا الأُستاذ (دامت أيّام بركاته) بكونه مجملاً .

ولو أُبي عن ذلك ، يمكننا أن نقول بأنّ التوقيع المبارك ليس ناظراً لصورة الاختلاف بين الفقهاء في الفتاوى ، فلاحظ .

ومنها : مقبولة عمر بن حنظلة : « **يَنْظُرانِ مَنْ كانَ مِنْكُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوىٰ حَدِيثَنا ، وَنَظَرَ في حَلَالِنا وَحَرامِنا ، وَعَرَفَ أَحْكامَنا ، فَلْيَرْضَوْا بِهِ حَكَماً ، فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ**

---

(١) وسائل الشيعة : ٢٧ : ١٤٠ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٩ .

عَلَيْكُمْ حاكِماً»[١].

على أساس أنّها دلّت على اعتبار قول الفقيه بوجه مطلق، من دون مدخليّة للأعلميّة كما هو واضح. لكن سيأتي عند استعراض أدلّة القائلين بلزوم تقليد الأعلم ما ينفع للجواب عن هذا الوجه، فانتظر.

الثالث: أنّ الالتزام بلزوم تقليد الأعلم يستوجب وقوع المكلّفين في العسر والحرج المنفيين، وذلك بسبب صعوبة تشخيص الأعلم، وصعوبة رجوع جميع المكلّفين إليه لاختلاف أماكنهم وتباعدها.

ولا يخفى ضعف هذا الدليل؛ لأنّه يمكن من خلال الرجوع لأهل الخبرة إحراز من هو الأعلم.

وفي حال الاختلاف بينهم يعمد إلى مقتضى القاعدة في تعارض البيّنة، كما ذكروا ذلك في محلّه.

الرابع: إطلاق قوله تعالى: ﴿**فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ**﴾[٢]، فإنّه لم يؤخذ في حجّيّة قول النافرين أعلميّة المخبر منهم، بل مقتضى الإطلاق مساواة الجميع، وتخيير المكلّف في العمل برأي أيّ منهم شاء.

وأجاب عنها المصنّف بأنّها ليست في مقام البيان من هذه الناحية، بل هي في مقام بيان أصل مشروعيّة التقليد دون ملاحظة للحيثيّات الأُخرى المعتبرة فيه.

فتحصّل إلى هنا: أنّه لم ينهض دليل على جواز تقليد غير الأعلم ممّا ذكر للاستدلال على ذلك.

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٧: ١٣٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

(٢) التوبة ٩: ١٢٢.

أمّا المانعون من تقليد المفضول ، أو المشترطون لتقليد الفاضل ، فقد استدلّوا أيضاً بأُمور لإثبات مدّعاهم :

الأوّل : الإجماع ، فقد نقله الشريف المرتضى ﷺ في كتابه **الذريعة** ، والمحقّق الثاني ، والشهيد الثاني ، وأيّده المقدّس الأردبيليّ ، واعتمد عليه الشيخ الأعظم ﷺ في رسالته في التقليد ، وجعله هو الحجّة في إثبات ذلك[١] .

لكن يوجد أمام هذا الإجماع مشكلتان :

الأُولى : أنّ المسألة خلافيّة ، كما اعترف بذلك الشيخ الأعظم ﷺ نفسه بذلك ، وعبّر عن القول باشتراط تقليد الأعلم بأنّه الأشهر .

الثانية : أنّه من الإجماعات المدركيّة لو سلّم انعقاده ، وقد عرفت المنع من الاستناد إليها .

الثاني : النصوص ، وهي مجموعة روايات :

منها : مقبولة عمر بن حنظلة : « **الْحُكْمُ ما حَكَمَ بِهِ أَعْدَلُهُما وَأَفْقَهُهُما وَأَصْدَقُهُما في الْحَدِيثِ** »[٢] .

وقد ذكرت عدّة تقريبات لدلالتها على اشتراط الأعلميّة في مرجع التقليد :

منها : ما ذكره الشيخ الأعظم ﷺ أيضاً ، وقوّاه المحقّق الرشتيّ ﷺ ، واختاره بعض أساطين العصر من المحقّقين (دامت أيّام بركاته) كما حكي ذلك عنه ، وحاصله :

أنّ المراد من الحكم في الرواية هو الفتوى ، بمعنى الإخبار عن حكم كلّيّ بنحو القضيّة الحقيقيّة ، وليس المراد منه الحكم الاصطلاحيّ ، وهو الإنشاء لفصل الخصومة .

---

(١) الذريعة في أُصول الفقه : ٢ : ٨٠١ . مسالك الأفهام : ١٣ : ٣٤٣ . مجمع الفائدة والبرهان : ١٢ : ٢١ . القضاء والشهادات : ٥٢ .

(٢) وسائل الشيعة : ٢٧ : ١٠٦ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ١ .

وبعبارة أُخرى: إنّ السؤال الوارد في المقبولة منصبّ على الشبهات الحكميّة، وهي لا تتلاءم مع الحكم الاصطلاحيّ، ويدلّ على ذلك اختلاف الحكمين لأجل اختلاف أحاديثهم عليهم السلام في حكم المسألة، ولهذا أرشد عليه السلام السائل إلى ترجيح أحد الحكمين على الآخر بالأفقهيّة والأصدقيّة، ثمّ الترجيح بمرجّحات الخبرين المتعارضين.

وبعبارة ثالثة: يمكن تقسيم المقبولة إلى ثلاثة مقاطع، يدلّ:

الأوّل: على القضاء وفصل الخصومة.

والثاني: على باب الاجتهاد والتقليد لتعيين تقليد الأعلم.

والثالث: على الترجيح بين الخبرين المتعارضين.

فيكون السؤال فيها منصبّاً على الشبهة الموضوعيّة بداية، إلّا أنّه لمّا وصلت النوبة إلى اختلاف الحاكمين الحاصل من اختلاف الخبرين، وهي شبهة حكميّة، رجّح الإمام عليه السلام بالأفقهيّة.

وقد أورد على البيان الثالث من هذا التقريب بعض الأعاظم قدس سره، وتبعه على ذلك بعض الأعلام (حفظه الله)، وشيخنا الأُستاذ (دام ظلّه) بأنّ الرواية ليست متعرّضة لأُمور ثلاثة، بل هي ناظرة لخصوص أمرين فقط، وهما القضاء والحكومة، فهي واردة فيهما دون الأمر الثالث وهو اختلاف المفتيين، ويشهد لذلك التعبيرات التي وردت فيها، فلاحظ.

والإنصاف أنّ الإيراد المذكور غير وارد؛ ضرورة أنّ المدّعى أنّ الرواية مطلقاً واردة في مسألة اختلاف الفقيهين في الفتوى، ولا أقلّ من كون مورد الترجيح بالأعلميّة هو مورد اختلاف الفقيهين.

وأضاف الأُستاذ (دام بقاؤه) إشكالين غير الإشكال السابق، وهما:

الأوّل: إنّ الرواية موضوعها مطلق، وهو الاختلاف في الدين والميراث،

ولم يعمد الإمام عليه السلام إلى التفصيل بين كون المختلفين من الفقهاء ، أو من غيرهم .

ومن المعلوم أنّ ترك الاستفصال دليل العموم ، فيفيد جواز الرجوع حتّى إلى المجتهدين ، ولو كان المراد هو الفتوى لما أمكن لهما الرجوع .

الثاني : إنّ الرواية قرّرت الأعلم منهما ، وهذا مدار القضاء ، بينما في الفتوى هو الأعلم من الجميع .

ويمكن إيضاح إشكاله (طال بقاؤه) بأن الترجيح في المقبولة بين المختلفين ترجيح إضافيّ ؛ ذلك لأنّها قرّرت ترجيح أحدهما على الآخر ، وهذا يختصّ بباب القضاء ؛ لأنّ الترجيح بين القاضيين بخلافه في باب التقليد ، فيلزم أن يكون الترجيح بنحو القضيّة الحقيقيّة ، بمعنى أن يكون الأعلم من جميع الفقهاء ، لا من خصوص من وقع الاختلاف معه ، فلاحظ .

وما أفاده (حفظه الله) من الإشكالين مردود ، فالأوّل منهما يكفي في جوابه أنّه خلاف الظاهر جدّاً من المقبولة ؛ ضرورة أنّها متعرّضة لبيان أنّ المختار من أصحابنا ، أي من رواة الحديث الذي يعني اتّصافه بكونه من الفقهاء ، فلاحظ .

وأمّا الثاني ، فيعتمد كما بيّنّا على أنّه أخذ الأعلم في باب القضاء بالمعنى الإضافيّ ، أمّا لو أخذ بالمعنى الحقيقيّ ، فلا يتمّ ما أفاده .

هذا ، وقد أورد على دلالة المقبولة بعض الأعيان قدس سره بأنّ المقبولة قد اشتملت على ذكر أربعة أوصاف وهي : الأعدليّة والأفقهيّة والأصدقيّة والأورعيّة ، والظاهر أنّ المعتبر توفّر الصفات الأربع لتكون مرجّحاً واحداً ، وهذا غير متحقّق في المقام ؛ لأنّ مقامنا هو تحقّق صفة واحدة وهي الأعلميّة[1] .

وهو كما ترى ، لكونه خلاف الظاهر ؛ ضرورة أنّ كلامه عليه السلام بصدد بيان ما يمكن

---

(١) رسالة الاجتهاد والتقليد : ١٠٤ .

أن يكون موجباً للترجيح ، وهذا يعني أنّ توفّر واحدة من هذه الصفات كافٍ لتحقّق الغرض ، فلاحظ .

هذا ، وعمدة الإشكال المتصوّر على تقريب دلالة المقبولة على المدّعى هو أنّه قد اتّضح من خلال تقريب دلالتها ابتناء ذلك على أن تكون الشبهة الواردة فيها شبهة حكميّة ، فلو كانت الشبهة شبهة موضوعيّة لن تكون دالّة على المدّعى ، وهذا يستوجب أن يكون ظهور المقبولة في المدّعى من الوضوح بمكان ، فما لم يكن كذلك لن يصح الاستناد إليها في مقام الاستدلال ؛ ذلك لأنّ احتمال إرادة الشبهة الموضوعيّة يبقى وارداً ، خصوصاً وأنّ الفرض أن لا معين لظهور المقبولة في الشبهة الحكميّة .

هذا ، والذي يظهر من المقبولة أنّها ظاهرة في الأعمّ من الشبهة الحكميّة والموضوعيّة ، بل لا يبعد أن يقال بأنّها مجرّد فرض ذهنيّ ، لا وجود له في الخارج ، وهو ما يطلق عليه بالفقه الفرضيّ .

والإنصاف أنّ تقريب الاستدلال بها وإن كان قويّاً جدّاً ، لكن كثرة الإيرادات عليها موجبة للريب ، وبالتالي يكون للتوقّف في الاعتماد عليها مجال .

ومنها: معتبرة داود بن الحصين عن أبي عبد الله عليه السلام « في رجلين اتّفقا على عدلين جعلاهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف ، فرضيا بالعدلين ، فاختلف العدلان بينهما ، عن قول أيّهما يمضي الحكم ؟ قال : **يُنْظَرُ إِلىٰ أَفْقَهِهِما وَأَعْلَمِهِما بِأَحَادِيثِنا وَأَوْرَعِهِما فَيُنْفَذُ حُكْمُهُ ، وَلَا يُلْتَفَتُ إِلَى الْآخَرِ**»[1] .

ولا يخفى صراحتها في تقديم قول الأفقه حين الاختلاف والمعارضة .

أقول: هذه الرواية لها طريقان رويت من خلالهما :

الأوّل : وهو معتبر ، وهو طريق الشيخ رحمه الله .

---

(١) وسائل الشيعة : ٢٧ : ١١٣ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٢٠ .

الثاني : وهو طريق ضعيف ، وهو طريق الصدوق ﷺ ، فإنّه مشتمل على الحكم بن مسكين ، وقد قرّر في محلّه أنّه لم يوثّق .

ويجري في هذه المعتبرة عين ما تقدّم في المقبولة من حيث تقريب الدلالة ، ومن حيث الإيراد ، فلا حاجة للإعادة .

ومنها : خبر موسى بن أكيل عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « سئل عن رجل يكون بينه وبين أخ منازعة في حقّ ، فيتّفقان على رجلين يكونان بينهما ، فحكما فاختلفا فيما حكما ، قال : **وَكَيْفَ يَخْتَلِفانِ ؟** قلت : حكم كلّ واحد للذي اختاره الخصمان ، فقال : **يُنْظَرُ إِلىٰ أَعْدَلِهِما وَأَفْقَهِهِما فِي دِينِ اللهِ فَيَمْضِي حُكْمُهُ** »(١) .

أقول : الخبر المذكور من متفردات الشيخ ﷺ ، وقد عرفت غير مرّة التوقّف فيما انفرد ﷺ به . كما أنّها ضعيفة سنداً لوجود ذبيان بن حكيم ، فإنّه لم يوثّق . هذا من حيث السند .

وأمّا من حيث الدلالة ، فيجري فيها عين ما جرى في المتقدّمين عليها ، فلاحظ .

ومنها : ما جاء في **الوسائل** عن النبيّ صلى الله عليه وآله ، قال : « **مَنْ أَمَّ قَوْماً وَفِيهِمْ مَنْ هُوَ أَعْلَمُ مِنْهُ ، لَمْ يَزَلْ أَمْرُهُمْ إِلَى السَّفالِ إِلىٰ يَوْمِ الْقِيامَةِ** »(٢) .

ودلالتها على المدّعى من خلال أنّ الظاهر أنّ المقصود من الإمامة ليست إمامة الصلاة ، وإنّما المقصود منها الإمامة بمعنى القيادة الدينيّة التي تعني المرجعيّة ، وهذا يفيد اعتبار تقليد الأعلم وتقديمه على غيره .

ويلاحظ على الاستدلال بها :

أوّلاً : أنّها ضعيفة سنداً بالإرسال .

ثانياً : إنّ الاستدلال بها يعتمد على أنّ المقصود من الإمامة القيادة الدينيّة

---

(١) وسائل الشيعة : ٢٧ : ١٢٣ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٤٥ .

(٢) وسائل الشيعة : ٨ : ٣٤٦ ، الباب ٢٦ من أبواب صلاة الجماعة ، الحديث ١ .

التي تعني المرجعيّة ، لكن لو قلنا بأنّ المقصود من الإمامة في الخبر المذكور الإمامة العظمى ، بمعنى الخلافة الإلـهيّة ، فلا ريب في كونها أجنبيّة عن المقام . والظـاهر أنّ المقصود هو المعنى الثاني دون الأوّل ؛ إذ لم يكن عصر رسـول الله ﷺ عـصر فقه كما هو واضح .

ومنها : ما جاء في **البحار** نقلاً عن **عيون المعجزات** أنّ الإمام الجواد عليه السلام خاطب عمّه : **يا عَمِّ ، إِنَّهُ عَظِيمٌ عِنْدَ اللهِ أَنْ تَقِفَ غَداً بَيْنَ يَدَيْهِ فَيَقُولَ لَكَ : لِمَ تُفْتِي عِبادِي بِمَا لَمْ تَعْلَمْ وَفِي الْأُمَّةِ مَنْ هُوَ أَعْلَمُ مِنْكَ** »[١] .

ودلالتها على المدّعى واضحة ؛ ضرورة أنّها واردة مورد الفـتوى ، وأنّ المـفتي لا يحقّ له الإفتاء لو كان بين ظهراني الأُمّة من هو أعلم منه . كما أنّها من حيث الدلالة على اعتبار ذلك في المفتي مطلقة من دون لحاظ مخالفة فتواه للمفضول من عدمها .

وقد سلّم بدلالتها على اعتبار الأعلميّة مطلقاً في المفتي ، بعض الأعاظم قدس سرهم[٢] ، ومثل ذلك حكي عن الفقيه العلّامة الشـيخ حسـين الحـلّيّ رحمه الله ، حـيث ذكـر دلالة الحديث على عدم جواز الإفتاء من شخص مع وجود من هو أعلم منه ، لعمل الناس بفتواه ، فيدلّ على عدم حجّيّة فتوى غير الأعلم في حقّهم[٣] .

نع ، ، قد ذكر هذه الرواية المفيد رحمه الله في كتابه **الاختصاص** ، ولم ينقل الذيل الذي هو محلّ الشاهد ، ممّا يعني أنّ في البين اختلافاً بين النسخ ، وهذا يمنع من الوثوق بالخبر فلا يمكن الاعتماد عليه ، خصوصاً وأنّه لا موجب لترجيح إحدى النسختين على الأُخرى .

---

(١) بحار الأنوار : ٥٠ : ١٠٠ ، الحديث ١٢ .

(٢) التنقيح في شرح العروة : ١ : ١٤١ .

(٣) حكاه عنه تلميذه آية الله العظمى السيّد محمّد سعيد الحكيم (حفظه الله) في كتابه مصباح المنهاج : ١ : ٨٠ .

ومع رفع اليد عمّا ذكرنا يمكن الخدشة في دلالتها ، بأن يقال : الظاهر أنّها مختصّة بموردها ، لما فيها من إيهام للناس بأنّ المنصب متعيّن في عبد الله ، وهو الأوْلى به ، ممّا يكون تغريراً للناس عن طريق الحقّ ، فتأمّل . هذا أوّلاً .

هذا كلّه مع الغضّ عن ضعفها السنديّ ، كما هو واضح ، فلاحظ .

الثالث : أنّ تقديم قول المفضول مع وجود الأفضل تقديم للراجح على المرجوح ، وهو قبيح .

أقول : إنّ هذا يصلح دليلاً لحكم العقل بتقديم قول الأعلم لأقربيّته على الواقع .

وكيف كان ، فيرد عليه : بأنّه أخصّ من المدّعى لعدم شموله ما إذا كان الظنّ الحاصل من فتوى المفضول أقوى من الحاصل من فتوى الفاضل لموافقته للمشهور مثلاً ، كما لا يشمل صورة تساوي الظنّين الحاصلين من فتوى كليهما .

الرابع : سيرة العقلاء[1] :

فقد جرت سيرتهم منذ القِدم على الرجوع للأخبر والأعلم في كلّ فنّ عند الاختلاف بينه وبين العالم والخبير ، فنراهم يقدّمون قوله على غيره ، ويرون أفضليّته عليه وأولويّة العمل به دون من سواه .

والإنصاف أنّ هذا هو عمدة ما يمكن أن يستدلّ به على لزوم تقليد الأعلم حين الاختلاف .

وقد أورد على الاستدلال بها بعض الأعلام ﷺ بالتالي :

إنّ التقرير المذكور للرجوع للأعلم من قِبل العقلاء إنّما يجري بالنسبة للأُمور العرفيّة ؛ لأنّهم يعمدون إلى البحث عن الأقرب إلى الواقع والأقدر على الكشف عنه . ولذا لو لم يحصل لهم وثوق بقوله ، أو حصل لهم شكّ فيه ، فإنّهم لا يبالون

---

(١) هذا هو الدليل الذي استند إليه المصنّف (حفظه الله) .

بالرجوع إليه . بل لو رأوا ـ والحال هذه ـ أنّ المفضول أقدر من الفاضل لرجعوا للمفضول وتركوا الفاضل .

أمّا بالنسبة للقضايا الشرعيّة ، فإنّ ملاك الرجوع للفقيه ليس الأقربيّة إلى الواقع والأقدريّة على إصابة الواقع ، بل المدار على تعنون المجتهد بعنوان الفقيه والناظر في الحلال والحرام والعارف بالأحكام وما إلى ذلك .

ولا ريب في أنّ هذه العناوين يستوي فيها الأعلم وغيره ، من حيث صدقها عليهما [١] .

وفيه : إنّه بعد التسليم أنّ المدار على توفّر هذه العناوين في مشروعيّة التقليد ، لكن السيرة المدّعاة في المقام بمثابة المخصّص لما دلّ على المشروعيّة ، وبالتالي هي تفيد أنّ المعتبر هو خصوص من كان فاضلاً فلا مشروعيّة لتقليد المفضول .

هذا ، وقد احتمل بعض الأعيان ﷺ أنّ السيرة المدّعاة من قِبل العقلاء على الرجوع للفاضل وتقديم قوله على المفضول إنّما هي من باب حسن الاحتياط ، لا من باب اللزوم ، والقرينة على ذلك رجوعهم إلى المفضول بمجرّد تحقّق أعذار غير وجيهة ، كبعد الطريق ، وكثرة المراجعين ، ومشقّة الوصول وإن كانت قليلة ، وأمثال ذلك ممّا يعلم بأنّه لو حكم إلزاماً بالترجيح لما كانت تلك الأعذار وجيهة لدى العقل والعقلاء ، هذا مع علمهم إجمالاً باختلاف الرأي بين أصحاب الفنّ [٢] .

ويلاحظ عليه : أوّلاً : بعد التسليم بتحقّق المراجعة من قِبل العقلاء للمفضول مع وجود الفاضل ، فذلك لعدم إحراز الخلاف بينهما ، وقد عرفت في تقرير السيرة أنّها منعقدة على الرجوع للفاضل حال اختلافه مع المفضول لا مطلقاً ، فلاحظ .

ثانياً : لو سلّمنا أنّهم يرجعون للمفضول حتّى مع إحرازهم اختلافه إيّاه ،

---

(١) الاجتهاد والتقليد (بحث فقهيّ استدلاليّ مقارن) : ٣٨٢ .

(٢) رسالة الاجتهاد والتقليد للسيّد الخميني : ٨٧ .

فالظاهر أنّ ذلك في غير الأُمور المهمّة والصعبة التي يلام الإنسان على التقصير فيها .

وقد أورد بعض الأعلام المعاصرين ﷺ على التمسّك بالسيرة من خلال دعوى عدم وجودها أصلاً ، مشيراً إلى عدم إحراز بنائهم على ذلك ، كيف وإلّا لزم تعطيل المفضول في المهن مع أنّه ليس كذلك[١] .

وضعفه واضح ؛ ضرورة أنّه إذا كان الداعي لعدم إحراز البناء ما ذكره ، فإنّه يكفي لعدم تعطيل المفضول في المهن حال الاتّفاق وعدم الاختلاف ، خصوصاً وأنّ موارد الاختلاف غالباً لا تكون من الكثرة بمكان .

نعم ، يستثنى من وجوب تقليد الأعلم في مورد الاختلاف الاستناد إلى فتوى الأعلم في عدم وجوب تقليد الأعلم ، بحيث لو أفتى الأعلم أنّه لا يجب تقليد الأعلم ، بل يجوز تقليد غير الأعلم ، جاز تقليده في هذه المسألة ، ومن ثمّ العمل بفتاوى غير الأعلم عندها .

ولا يجوز الاستناد في تقليد غير الأعلم إلى فتوى غير الأعلم في عدم وجوب تقليد الأعلم ؛ لأنّه من الدور ، كما لا يخفى .

تعريف الأعلم :

ثمّ إنّه بعد الفراغ من ذكر ما يدلّ على لزوم تقليد الأعلم حال الاختلاف ، يلزم بيان المقصود منه ، فقد ذكرت فيه عدّة تعريفات قد توهم وجود خلاف بين الأعلام في تشخيص حقيقته ، والصحيح خلاف ذلك ؛ إذ الظاهر عدم اختلافهم في حقيقته ، وإنّما يختلفون في كيفيّة إبرازها .

وقبل بيان معناه ينبغي الالتفات إلى عمدة ما يلاحظ فيه الأعلميّة وهي ثلاثة أُمور :

---

(١) الفقه : ١ : ١٢٠ .

الأوّل: تحصيل أصالة الصدور، فلابدّ من التمكّن لإثبات حجّيّة الدليل صدوراً، وهنا تبرز أهمّيّة علم الحديث، فينبغي معرفة شؤونه واصطلاحاته، بل معرفة نسخ الكتاب ومصادر الكتب، وصحّة نسبتها إلى مؤلّفيها، ومدى إتقان المؤلّف ودقّته وضبطه وتحرّزه في النقل وعدمه، وكون المصدر مشهوراً أو خلافه.

ويترتّب على هذا أمران:

١ ـ تمييز النصوص الموضوعة والمدسوسة من الصادرة من عين صافية.

٢ ـ تمييز متن الخبر من كلام الراوي أو المصنّف.

وكذلك تبرز أهمّيّة علم الرجال لمعرفة الرواي المشترك من غيره، ومعرفة الثقة من الضعيف، كما ينبغي معرفة طبقات الرواة لما لذلك من الأثر الكبير في استكشاف صحّة السند باتّصال رواته من عدمه بوجود إرسال أو سقط فيه، كما يترتّب على ذلك معرفة رواية هذا الراوي عن ذاك المرويّ عنه من عدمها، وهكذا.

الثاني: انعقاد أصالة الظهور للنصّ بما يتطابق والقوانين والمحاورات العرفيّة من خلال الأُنس بطريقتهم عليهم السلام، ومعرفة مداخل كلامهم ومخارجه.

وكذلك معرفة أقوال من عاصرهم من فقهاء العامة، ومعرفة فتواهم وأدلّتهم لما لذلك من تمييز أنّ هذا الظهور منعقد للفظ على نحو الإرادة الجدّيّة، أو كان المورد تقيّة، أو ما شابه ذلك.

كما ينبغي معرفة العلوم الأدبيّة من كناية واستعارة وتطبيقها في موارد الاستعمال العرفيّ.

الثالث: تطبيق الأمرين السابقين بصورة واسعة من خلال تفريع الفروع وردّها للأُصول وبيان مواردها.

إذا عرفت هذا، فنقول:

قد ذكر الأعلام (رضي الله عنهم) عدّة تعريفات للأعلم:

منها: ما عرفه به صاحب العروة ﷺ، بقوله: «من يكون أعرف بالقواعد والمدارك للمسألة، وأكثر اطّلاعاً لنظائرها وللأخبار، وأجود فهماً للأخبار، والحاصل أن يكون أجود استنباطاً».

وقد تضمّن تعريفه ﷺ عدّة أُمور:

١ ـ أن يكون أعرف بالقواعد والمدارك لكلّ مسألة مسألة، سواء أكان ذلك دليلاً اجتهاديّاً أم كان ذلك دليلاً فقاهتيّاً.

٢ ـ أن يكون أكثر اطّلاعاً على النظائر وأكثر اطّلاعاً على الأخبار.

وذلك لما للنظائر من مدخليّة في فهم الحكم والاستنباط؛ لأنّ العلم بكثرة النظائر توجب العلم بأنّ هذا الفرع يندرج تحت أي واحدة من الكبريات بحيث يكون صغرى لها، ولنوضّح ذلك بمثال:

إنّ الحقوق على أقسام، فهناك حقّ التحجير، وهناك حقّ الرهن، وهناك حقّ الدائن، وهناك حقّ الزوجة، وغيرها، فمتى عرف الفقيه نظائر مختلفة لهذه الحقوق أمكنه عندها أن يميّز حقّ الزكاة أو الخمس من أيّ واحد من هذه الحقوق، وهكذا.

كما أنّ أكثريّة الاطّلاع على الأخبار بلحاظ أنّها يستفاد منها في مسألة مع أنّها واردة في مسألة أُخرى، مثلاً: أن تكون الرواية واردة في باب الديات، فيستفاد منها في باب الصلاة أو الأُمور العبادية الأُخرى.

٣ ـ أن يكون أجود فهماً للأخبار.

وعاد ولخّص المراد من الأعلم نتيجة توفّر هذه الأُمور عنده، فقال: أنّه الأجود في عمليّة الاستنباط، وعرّفه غيره بغير ذلك.

وعلى أيّ حال، فإنّ إطلاق الأعلميّة يتضمّن احتمالات:

الأوّل: أن يكون بلحاظ كثرة المعلومات، فمن يكون صاحب معلومات أكثر فهو الأعلم.

الثاني: أن يكون بلحاظ كثرة إصابته للواقع.

الثالث: أن يكون بلحاظ قوّة دليله، فمن يكون أقوى دليلاً على دعواه فهو الأعلم.

والفارق بين الثلاثة يظهر في مسألة جواز التبعيض في مسألة مسألة؛ إذ أنّه على وفق الثالث يمكن التبعيض، لكنّه لا يمكن ذلك على الأوّلين، والوجه في ذلك: إنّ الأعلميّة في الأوّلين تكون أمراً قائماً بمجموع المسائل، بخلافه على الثالث فيقوم بآحادها، فتقوم بكلّ مسألة مسألة.

وعلى أيّ حال، فإنّ إرادة المعنى الأوّل للأعلمية في غير محلّها؛ لأنّ سيرة العقلاء قائمة على ملاحظة الأقربيّة للواقع في المسائل التي يرجع فيها، وكثرة المعلومات لا دخل لها في ذلك.

كما أنّ المعنى الثاني أيضاً غير مراد؛ لأنّه لا يتيسّر تشخيص الأعلميّة لمن يتولّى تشخيصها من أهل الخبرة.

فيتعيّن الاحتمال الثالث، وهو أعرفيّة الشخص، ومتانة أدلّته، وجودة سليقته، وحسن فهمه للأخبار، ممّا له مدخليّة في ذلك بنظر أهل الخبرة.

بل لا يبعد أنّ المرتكز العرفيّ قائم على ما ذكرناه فيها، لذا نرى أنّ أهل الخبرة يرجعون للأعلم قبل أن يعرفوا كمّيّة معلوماته، ومقدار إصابته للواقع.

وعلى هذا، فلا يبعد أن ترجع جميع التعريفات التي ذكرت للأعلم لهذا الذي ذكرناه، والله العالم بحقائق الأُمور.

المرجع في تعيين الأعلم:

بقي أن نشير في ختام الحديث حول اعتبار الأعلميّة في مرجع التقليد إلى بيان من هو المرجع في تعيين الأعلم، وقد ذكر الفقهاء (رضي الله عنهم) أنّ المرجع

في تعيينه هم أهل الخبرة ، قال السيّد اليزديّ ﷺ في **العروة** : « والمرجع في تعيينه : أهل الخبرة والاستنباط »[١] .

ويعني بذلك من تكون لهم قدرة وتمييز لذلك . نعم ، هل يعتبر فيهم الاجتهاد أم لا ؟

تبتني معرفة اشتراط ذلك من عدمه على تفسير العبارة المذكورة في كلام السيّد اليزديّ ﷺ ، حيث أنّ فيها احتمالين :

الأوّل : أن تكون كلمة (والاستنباط) عطفاً تفسيريّاً على كلمة (أهل الخبرة) ، فيكون المعنى حينئذٍ أنّ المراد من أهل الخبرة هم من كانوا مجتهدين لا مطلقاً .

الثاني : أن تكون كلمة (والاستنباط) معطوفة على كلمة أهل الخبرة ، وتكون الواو للمغايرة ، فعندها يكون المعنى أنّ (أهل الخبرة) قد يكونوا من أهل الاستنباط وقد لا يكونوا كذلك ، لكنّهم قاربوا الاستنباط ، وهم من يعبّر عنهم بأهل الفضل .

هذا ، والظاهر من المحتملين هو الثاني دون الأوّل ، فيثبت عندها أنّه لا يعتبر في أهل الخبرة أن يكون مجتهداً . نعم ، يعتبر فيه أن يكون من أهل الفضيلة .

قوله ٤ : « **وأمّا التقييد بحالة الاختلاف ، فلقضاء السيرة بذلك أيضاً ، وإلّا يلزم بقاء الطبيب** ... إلخ » .

إنّما يجب تقليد الأعلم حال وجود الخلاف بينه وبين غير الأعلم ، وهذا يعني أنّه في حال الموافقة بينهما يتخيّر المكلّف في تقليد أيّهما شاء ، أمّا حال وجود الاختلاف بينهما ، يتعيّن عليه تقليد الأعلم منهما . ويدلّ على ذلك السيرة العقلائيّة المنعقدة على لزوم تقليد الأعلم ، فإنّ معقدها ما إذا كان هناك خلاف بين الفاضل والمفضول لا مطلقاً ، فإنّ العقلاء إنّما يرجعون للطبيب الفاضل حال

---

(١) العروة الوثقى : ١ : ٢٣ ، مسألة ١٧ .

اختلاف الطبيب المفضول معه ، وإلّا حال اتّفاقهما ، فإنّهم لا يفرّقون في الرجوع لأيّ منهما . ويؤيّد ذلك النصوص الإرجاعيّة الصادرة من الأئمّة عليهم السلام لبعض أصحابهم[١] ، فإنّه لا ريب في أعلميّتهم عليهم السلام عليهم ، إلّا أنّ الإرجاع إليهم كان مختصّاً بحالة عدم العلم بوجود الخلاف بين المرجع إليهم والمعصوم عليه السلام ، وإلّا لو كان يحتمل وجود الخلاف بينهم وبينه لم يرجع إليهم .

قوله ٥ : « **وأمّا اعتبار البلوغ ، فقد يستدلّ له بأن غير البالغ مرفوع عنه القلم ، أو أنّ عمده خطأ** ... إلخ » .

يعتبر فيمن يراد تقليده أن يكون بالغاً ، وهذا يعني أنّه لا يصح تقليد الصبيّ ، سواء أكان مميّزاً أم لم يكن كذلك ، وقد عرفت فيما تقدّم ما يعرف به البالغ من غيره ، من خلال تعداد علامات البلوغ التي يستكشف منها ذلك .

ولا يخفى أنّ مقتضى إطلاقات الأدلّة اللفظيّة التي دلّت على مشروعيّة التقليد كسؤال أهل الذكر ، وعرف حلالنا وحرامنا ، وأمثالهما ، وكذا الدليل اللبّيّ ـ أعني السيرة العقلائيّة القائمة على رجوع الجاهل للعالم ـ كلّها شاملة له ، وقاضية بجواز تقليده ، وأنّه لا يعتبر هذا الشرط ، لذا يحتاج من يعتبر هذا الشرط إلى رفع اليد عن هذه الأدلّة بذكر ما يوجب تقييدها ، لذا ذكرت عدّة أدلّة من قِبل الأعلام (رضي الله عنهم) توجب رفع اليد عمّا دلّ على جواز تقليد الصبيّ واعتبار قيديّة البلوغ في مرجع التقليد :

الأوّل : ما تمسّك به الشيخ الأنصاريّ قدس سره من الاستدلال لذلك بالإجماع[٢] .

ولكن قد عرفنا فيما مضى أنّ التمسّك بالإجماع رهين توفّر أمرين :

---

(١) مع البناء على كونها في مقام البيان من هذه الناحية ، وقد عرفت منّا فيما تقدّم أنّها ليست في مقام البيان من هذه الجهة .

(٢) القضاء والشهادات : ٢٩ .

الأوّل: أن يكون الإجماع مدّعى من قِبل الطبقة القدمائيّة من علمائنا، ممّا يعني أنّ المسألة كانت مبحوثة بينهم وعندهم، فلو لم تكن المسألة مذكورة في كتبهم فلا ريب في أنّه لن يكون في البين إجماع يمكن الركون إليه؛ لأنّه لن يكون بينهم اتّفاق على المسألة، وإلّا لعنونوها في كتبهم.

الثاني: أن لا يكون في البين ما يصلح دليلاً على المدّعى يركن إليه غير الإجماع، كي لا يبتلى هذا الإجماع عندها بالمدركيّة.

ولا يخفى أنّه يكفينا لردّ هذا الإجماع الإشكال في الأمر الأوّل؛ ضرورة أنّ المسألة غير معنونة في كتب قدماء أصحابنا، وبالتالي لا مجال للقول بوجود إجماع بينهم على المسألة، فلاحظ.

الثاني: ما ذكره صاحب الفصول قدس سره[1]، وحاصله: إنّ الصبيّ غير مقبول الرواية، فبطريق أوْلى يكون غير مقبول الرأي.

توضيح ذلك: لقد ذُكرت في باب تحمّل الحديث شروط لا بدّ من توفّرها فيمن ينقل الحديث، بحيث لو انتفى واحد منها لكان ذلك سبباً موجباً لردّ حديثه، ومن تلك الشروط البلوغ، فلو كان الراوي للحديث صبيّاً كان ذلك سبباً لردّ حديثه وإسقاطه عن الاعتبار.

فإذا كانت رواية الحديث التي هي عبارة عن نقل مقالة الآخرين مشروطة بالبلوغ، فبطريق أوْلى تكون الفتاوى التي تمثّل رأي مبديها مشروطة بذلك؛ لأنّ الظاهر أنّ المانع من القبول في الرواية هو صغر السنّ والصباوة، وهو بنفسه جارٍ في الرأي، فلاحظ.

ويجاب عنه: بأنّ أخذ هذا الشرط في اعتبار الرواية وقبول الراوي غير صحيح؛ لأنّ الدليل على حجّيّة الخبر وإمكان الاستناد إليه هو سيرة العقلاء، والظاهر أنّ

---

(١) الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٢٩١.

العقلاء لا يفرّقون في مقام الاستناد للخبر بين كون الراوي بالغاً وبين كونه صبيّاً، بل المدار عندهم على حصول الوثوق، فإنّه متى ما حصل الوثوق بالخبر وبأنّه صادر عن المعصوم عليه السلام عمدوا للاستناد إليه.

الثالث: ما ذكره أصحاب **المسالك** و**الرياض** و**كشف اللثام**[١]، وحاصله: إنّ قول الصبيّ والمجنون غير نافذ على نفسيهما، فبالأولويّة لا ينفذ على غيرهما.

توضيح ذلك: لقد ذكروا أنّ الصبيّ متى ما أقرّ على نفسه بشيء فإنّ إقراره لا يكون حجّة ولا يعوّل عليه، بمعنى أنّ الصبيّ لا يكون ملزماً بذلك الإقرار فلايترتّب عليه أي أثر من قريب أو بعيد، وهذا بمثابة الاستثناء أو التخصيص من قاعدة **إقرار العقلاء على أنفسهم جائز**.

وبعبارة أُخرى: إنّ مقتضى قاعدة إقرار العقلاء على أنفسهم جائز، أنّه متى أقرّ شخص على نفسه بشيء كان ذلك الإقرار نافذاً عليه وملزماً له، إلّا الصبيّ فإنّه وإن أقرّ على نفسه بشيء إلّا أنّ ذلك الإقرار لا يلزمه بشيء ولا يكون نافذاً في حقّه أصلاً.

من هنا يقال: بأنّه إذا كان إقرار الصبيّ في حقّ نفسه غير ملزم له، وليس نافذاً عليه، فكيف يكون ملزماً لغيره، أي إنّه بطريق أوْلى لا يكون ملزماً للآخرين.

ولا يخفى أنّ هذا الدليل أشبه ـ إن لم يكن كذلك ـ بالقياس المحرّم. مضافاً إلى أنّه لا ملازمة بين الإقرار وبين حجّيّة الرأي، فالممنوع هو الإقرار، أمّا حجّيّة الرأي فليس في البين ما يوجب المنع منها.

الرابع: التمسّك بحديث رفع القلم[٢]، بناءاً على أنّ المرفوع هو قلم التكليف والجعل، أو قلم التشريع. وهذا يشمل حجّيّة قوله للمقلّد. أمّا لو كان المرفوع

---

(١) مسالك الأفهام: ١١: ٨٩. رياض المسائل: ١١: ٤١٠. كشف اللثام: ١٠: ٤١٤.

(٢) وسائل الشيعة: ١: ٤٥، الباب ٤ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ١١.

هو قلم المؤاخذة والعقوبة ، فلا مجال للتمسّك به في مقام الاستدلال .

ومن الواضح أنّ تماميّة الاستدلال بهذا الحديث تعتمد اعتماداً كلّيّاً على وجود ملازمة بين رفع قلم التكليف وبين حجّيّة الرأي ، بحيث أنّ مقتضى رفع قلم التكليف يلزم منه عدم حجّيّة رأيه ، لكنّنا لو فككنا بينهما بحيث قلنا : أنّه لا يلزم من رفع القلم عدم حجّيّة الرأي ـ كما هو الصحيح ـ لم يكن للاستدلال بالحديث المذكور وجه أصلاً .

الخامس : ما دلّ من النصوص على أنّ عمد الصبيّ وخطأه واحد ، والمستفاد من هذا الحديث أنّ الفعل الصادر منه منزّل منزلة العدم ، ولذا عومل معاملة الخطأ الذي لا يرتّب أثر على من صدر عنه ، وهذا يوجب عدم حجّيّة قوله ، كنفي الحجّيّة على فعله .

وفيه : إنّ النصوص المذكورة أجنبيّة عن المدّعى ؛ لأنّ موضوعها القصاص والضمان ، ولا ربط لها بمورد البحث .

السادس : إنّ الصبيّ لا يليق لمنصب عظيم وخطير كالمرجعيّة .

وأجاب عنه المصنّف بأنّه لا ملازمة بين البلوغ وبين خطورة المنصب وعظمته ، فإنّ منصبي النبوّة والإمامة على عظمتهما ، قد ثبت لمن ليس بالغاً .

السابع : ما استند إليه المصنّف ، وهو ما عبّر عنه بصحيحة أبي خديجة المذكورة في المتن ، والتي تضمّنت : «**اجْعَلُوا بَيْنَكُمْ رَجُلاً قَدْ عَرَفَ حَلَالَنا وَحَرامَنا ، فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ قاضِياً**»[1] . وتقريب دلالتها من خلال أنّ لفظة (رجل) التي وردت في النصّ لا تطلق على غير البالغ ، ممّا يعني عدم شمولها للصبيّ ، فلا يصحّ تقليده .

لكن يمكن مناقشة ذلك من خلال أنّه لا ملازمة بين القضاء والإفتاء ؛ ضرورة أنّ الرواية ناظرة لباب القضاء ، وبحثنا في باب التقليد والإفتاء ، ولا ملازمة بينهما ؛

---

(١) وسائل الشيعة : ٢٧ : ١٣٩ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٦ .

لأنّ النسبة بين الأمرين هي العموم والخصوص من وجه ، فقد يجتمعان وقد يفترقان ، فهما يجتمعان في الشبهة الحكميّة ، لكن في الشبهة الموضوعيّة يختلفان .

تحقيق حال أبي خديجة :

وعليه لا يكون ما هو معتبر وثابت في باب القضاء معتبراً وثابتاً في باب الإفتاء والتقليد .

هذا كلّه بعد البناء على تماميتها سنداً ، وعدم الخدشة فيها من جهة أبي خديجة ، فإنّه وإن وثّقه النجاشيّ صريحاً[١] ، وكذلك صنع الشيخ ﵀ ، إلّا أنّه ضعّفه في مورد آخر[٢] كما نقل عن العلّامة[٣] . وقد وقع في أسانيد **كامل الزيارات** ومدحه ابن فضّال .

وقد حاول الشيخ الجزائريّ ﵀ في **حاوي الأقوال** ، وتابعه مقرّر **التنقيح**[٤] علاج التعارض بأن يتساقط تضعيف الشيخ ﵀ مع توثيقه للمعارضة بينهما ولا مرجّح لأحدهما ويبقى توثيق النجاشيّ وابن قولويه على حالهما .

والسرّ في ذلك هو : إنّ تضعيف الشيخ وتوثيقه لا يخرجان عن حالات ثلاث :

١ ـ أن يكونا متقارنين بأن صدرا من الشيخ في وقت واحد فيسقطان لتعارضهما ؛ لانّ أدلّة حجّيّة خبر الواحد لا تشمل المتعارضين . فتبقى شهادتي النجاشيّ وابن قولويه بلا معارض .

٢ ـ أن يكون توثيقه متأخّراً عن تضعيفه فلا يضرّ أيضاً لعدوله عنه .

---

(١) رجال النجاشيّ : ١٨٨ ، الرقم ٥٠١ .

(٢) الفهرست للطوسي : ٣١٠ ، الرقم ٣٣٧ و : ١٤١ ، الرقم ٣٣٧ .

(٣) خلاصة الأقوال : ٣٥٤ ، الرقم ٢ .

(٤) التنقيح : ١ : ٢٢٤ .

٣ ـ أن يكون تضعيفه متأخّراً عن توثيقه فيكون عدولاً عن التوثيق فيقع التعارض بينهما ، وبما أنّ تأريخ المتقدّم والمتأخّر غير معلوم ، فيندرج تضعيف الشيخ في الشبهة الموضوعية للتضعيف لعدم ثبوت شيء من التوثيق والتضعيف ، فلا عبرة بكلّ من قوليه ، فيبقى توثيقي النجاشيّ وابن قولويه بلا معارض ، وقد أورد على هذا المعجم نقضاً وحلّاً:

أمّا النقض: إنّ نظير هذا في الفقه كثير ، فإذا فرضنا رواية عن زرارة دلّت على حرمة شيء ، ودلّت رواية اُخرى عنه وعن محمّد بن مسلم ـ مثلاً ـ على خلاف الأُولى ، فهل يمكن أن يقال إنّ روايتي زرارة تتعارضان فيؤخذ برواية محمّد بن مسلم ؟ لا يمكن ذلك أبداً ، والمقام من هذا القبيل .

وأمّا الحلّ: إذا ثبت أنّ الشيخ وثّقه في موضع فلا يمكن شمول دليل حجّيّة الخبر له ولإخباره بالضعف معاً ، ولا يمكن اختصاصه بأحدهم لعدم الترجيح ، وهذا كما يجري في خبري الشيخ يجري بين خبره بالضعف وخبر النجاشيّ بالوثاقة ، فإنّا نعلم إجمالاً بكذب خبر الشيخ بضعف سالم أو بكذب خبر النجاشيّ والشيخ بوثاقته ، فلا وجه لجعل المعارضة بين خبري الشيخ والأخذ بخبر النجاشيّ بدعوى أنّه بلا معارض[1] .

والحاصل: ليس المورد صغرى التكذيب ، بل هو صغرى لخبرين متعارضين مجهولي التاريخ ، فلا يعرف أيّهما المتقدّم وأيّهما المتأخّر .

وقد اختار ﷺ الوثاقة ، فلا يؤخذ بتضعيف الشيخ في نفسه في المقام . ببيان :

إنّ سالم بن سلمة المتقدّم قد عرفت قول النجاشيّ فيه أنّ حديثه ليس بالنقيّ ، وأنّ ابن الغضائريّ ضعّفه . وقد ذكر له النجاشيّ كتاباً وذكر له طريقاً هو : أخبرني عدّة من أصحابنا عن جعفر بن محمّد ، قال : حدّثني أبي وأخي ، قالا : حدّثنا محمّد بن

---

(١) معجم رجال الحديث : ٩ : ٢٧ .

يحيى عن عليّ بن محمّد بن عليّ بن سعد الأشعريّ ، قال : حدّثنا محمّد بن سالم بن أبي سلمة ، عن أبيه بكتابه .

وهذا لم يتعرّض له الشيخ حتّى في رجاله مع أنّ موضوعه أعمّ من **الفهرست** .

فهل إنّ العدّة المخبرين للنجاشيّ بكتابه لم يخبروا الشيخ . فلم يعلم الشيخ لا بنفسه ليذكره في رجاله ولا بكتابه ليذكره في فهرسته .

فيحصر سرّ عدم تعرّضه له في تخيّله أنّه هو سالم بن مكرم ، فإنّه اعتقد أن مكرماً كنيته أبو سلمة ، وقد تعرض له في **الفهرست** و **الرجال**[١] ، وعليه فيكون تضعيفه لسالم بن مكرم مبنيّاً على أنّه متّحد مع سالم بن أبي سلمة الذي عرفت كلام النجاشيّ وابن الغضائريّ في حقّه .

وحيث أنّه ﷺ أخطأ في ذلك ، فإن سالم بن أبي سلمة رجل آخر غير سالم بن مكرم ، فالتضعيف لا يكون راجعاً إلى سالم بن مكرم الذي ليس بابن أبي سلمة ، بل هو نفسه مكنّى بأبي سلمة ، فتوثيق النجاشيّ ومدح ابن فضّال يبقى بلا معارض[٢] .

وخلاصة ما أفاد هو أنّ التضعيف الصادر من الشيخ ﷺ ليس لسالم بن مكرم أبي خديجة ؛ لأنّه ليس ابن أبي سلمة بل هو أبو سلمة ، وإنّما التضعيف لسالم بن أبي سلمة وقد اشتبه الأمر على الشيخ ﷺ ، وإلى هذا صار في **قاموس الرجال** أيضاً[٣] . إلّا أنّه لم يبرهن عليه كما صنعه في **المعجم** .

وفيه : أوّلاً : إنّ الموجود بأيدينا هو تضعيف الشيخ المنقول بواسطة العلّامة في **الخلاصة** ، وقد علّل ﷺ ذكره في القسم الثاني لتعارض الأقوال فيه[٤] ، ونقل

---

(١) الفهرست للطوسي : ١٤١ ، الرقم ٣٣٧ . رجال الطوسيّ : ٢١٧ ، الرقم ١١٦ .

(٢) معجم رجال الحديث : ٩ : ٢٨ .

(٣) قاموس الرجال : ٤ : ٦١٥ ، الرقم ٣٠٩٥ .

(٤) خلاصة الأقوال : ٣٥٤ ، الرقم ٢ .

كلام الشيخ وهو :

سالم بن مكرم يكنّى أبا خديجة ، ومكرم يكنّى أبا سلمة ضعيف ، له كتاب أخبرنا به جماعة[١] . وهو صريح في أنّ الشيخ قد ضعّف سالم المعروف والمكنّى بأبي خديجة ممّا يمنع حصول الاشتباه المدّعى وكذلك يستفاد هذا من عبارة **الفهرست** ، فلاحظ .

ثانياً : إنّ مجرّد عدم ذكر الشيخ لرجل لا يثبت الاشتباه ، خصوصاً بملاحظة أنّ كتابه لم يخرج عن كونه مسوّدات . بل قد أغفل الشيخ ﵀ ذكر من هم أجلّ قدراً منه ولا يختلف في حالهم وشأنهم ، والعصمة لأهلها .

ثالثاً : إنّ مقتضى ما ذكر من الطريق لكتاب سالم بن مكرم من قِبل الشيخ ﵀ مانع من دعوى الاشتباه ، وبيان ذلك : إنّ سند الشيخ كالتالي :

١ ـ له كتاب أخبرنا به جماعة عن محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه ، عن أبيه ، عن سعد بن عبد الله . والحميري ومحمّد بن يحيى وأحمد بن إدريس ، عن أحمد بن محمّد ، عن الحسن بن عليّ الوشّاء ، عن أحمد بن عائذ ، عنه[٢] .

٢ ـ وأخبرنا الحسين بن عبيد الله عن البزوفريّ ، عن أحمد بن إدريس ، عن أحمد بن محمّد ، عن الحسن بن عليّ الوشّاء ، عن أحمد بن عائذ ، عنه[٣] .

٣ ـ أخبرنا ابن أبي جيد عن ابن الوليد ، عن الصفّار ، عن محمّد بن الحسين ، عن عبد الرحمن بن أبي هاشم البزّاز ، عن سالم بن أبي سلمة ، وهو أبو خديجة[٤] .

فإنّ الشيخ لم يذكر ابنه في شيء من الطرق الثلاثة ، مع أنّ سالم بن أبي سلمة لم يوجد له طريق لكتابه ، إلّا من خلال ولده ، فإنّ سند النجاشيّ له كالتالي :

عدّة من أصحابنا ، عن جعفر بن محمّد ، قال : حدّثني أبي وأخي ، قالا : حدّثنا

(١ ـ ٤) الفهرست للطوسي : ١٤١ ، الرقم ٣٣٧.

محمّد بن يحيى ، عن عليّ بن محمد بن عليّ بن سعد الأشعريّ ، قال : حدّثنا محمّد ابن سالم بن أبي سلمة ، عن أبيه بكتابه[١] .

رابعاً : جاء في **التهذيب** : وعنه ، عن أبي جعفر ، عن الحسن بن عليّ الوشّاء ، عن أحمد بن عائذ ، عن أبي سلمة سالم بن مكرم ، وهو أبو خديجة[٢] .

وقد نقل عنه في **التهذيبين** ما يقارب من خمسين حديثاً بنفس سند **الفهرست** الذي ضعّفه ، فكيف يتصوّر اشتباهه ؟

وقد تابع بعض مشايخنا في أُصول علم الرجال[٣] الشيخ المامقانيّ رحمه الله في **التنقيح** في دفع هذا الإشكال فمضيا إلى القول بالوثاقة من خلال : أنّ توثيق الشيخ رحمه الله حاكم على تضعيفه؛ لأنّه قدس سره كان ناظراً في التضعيف إلى أيّام كونه خطّابيّاً ولمّا ظفر بتوبته ورجوعه عن الخطّابيّة القائلين بأُلوهيّة الإمام الصادق عليه السلام وبنبوّة أبي الخطّاب قال بتوثيقه[٤] .

وفيه : أوّلاً : إنّ ما ذكر يبتني على إحراز سبق التضعيف على التوثيق وهو خلاف الفرض ؛ لأنّه في حالة عدم العلم بالتاريخ للمتقدّم والمتأخّر .

ثانياً : لقد نقل الشيخ عن محمّد بن مسعود أنّه كان خطّابيّاً فتاب ، ممّا يعني توجّهه قدس سره لذلك ومع ذلك حكم بالتضعيف . كما أنّ مصدر التوبة هو كتاب **رجال الكشّيّ** الذي هو اختيار الشيخ .

والمتحصّل إلى هنا هو : إمّا الحكم بعدم وثاقة سالم بن مكرم المعروف بأبي خديجة ، أو لا أقلّ من الالتزام فيه بالتوقّف . والله سبحانه وتعالى العالم العاصم .

---

(١) رجال النجاشي : ١٩١ ، الرقم ٥٠٩ .

(٢) تهذيب الأحكام : ٤ : ١٣٧ ، الحديث ٣٨٤ .

(٣) أُصول علم الرجال : ٥٢٢ .

(٤) تنقيح المقال : ٣٠ : ١٠٤ .

الثامن: إنّ القدر المتيقّن ممّا دلّ على مشروعيّة التقليد هو البالغ؛ وذلك لأنّ منصب الفتوى يختصّ بالمعصوم عليه السلام، ولمن علم أنّه قد نصبه من قِبله عليه السلام، فإذا شككنا في فرد أنّه منصوب من قِبله عليه السلام أم لا ـ كالصبيّ ـ كان مقتضى الأصل هو عدم جعل النصب له، وعليه تكون فتواه ليست حجّة في حقّ الغير.

وقد عرفت أنّ إطلاقات أدلّة التقليد شاملة للصبيّ كشمولها للبالغ، فلا معنى للقول بأنّ مقتضى القدر المتيقّن هو خصوص البالغ، فلاحظ.

فتحصّل إلى هنا: أنّه لم ينهض وجه من الوجوه التي ذكرناها لرفع اليد عمّا دلّ على جواز تقليد الصبيّ، بل حتّى الوجوه الموجودة في كلمات الأعلام ـ والتي أعرضنا عن ذكرها خيفة الإطالة ـ أيضاً لا تنهض في إثبات المدّعى، وهذا يعني أنّ الصحيح هو عدم اعتبار شرطيّة هذا الشرط في مرجع التقليد، بل يجوز تقليد الصبيّ متى ما كان مستجمعاً للشرائط الأُخرى، والله العالم.

قوله ٦: «**وأمّا اعتبار الإيمان، فقد يستدلّ له بحديث عليّ بن سويد: كتب إليّ أبو الحسن** عليه السلام... إلخ».

يشترط في مرجع التقليد أن يكون مسلماً شيعيّاً اثنا عشرياً، فلو كان مجتهداً جامعاً لكافّة الشرائط الأُخرى وافتقد شرطيّة الإيمان، لم يصح تقليده. بمعنى لو كان مرجع التقليد مجتهداً جامعاً لكافّة الشرائط سائراً على منهج الإماميّة في مقام الاستنباط، لكنّه كان منتهجاً في مجال العقائد منهاجاً آخر، كان ذلك مانعاً من جواز تقليده.

اعتبار هذا الشرط في المذاهب الأُخرى:

هذا، وربّما يعتقد أنّ هذا الشرط بهذه الكيفيّة يختصّ به أتباع المذهب الإماميّ دون غيرهم من بقيّة الفرق والمذاهب الإسلاميّة، لكنّه اعتقاد خاطئ؛ ضرورة

أنّ المذاهب والفرق الإسلاميّة الأُخرى تعتبر هذا الشرط وتعتبر توفّره في مرجع التقليد أيضاً، فلا يصحّ عند الأشاعرة اتّباع الفقيه المعتزليّ أو الإماميّ في فتاواهما حتّى لو كانت تلك الفتاوى على طبق أُصول أهل السنّة وطريقتهم في الاستنباط. بل لا يجوز عند أهل السنّة أن يكون شخص مقلّداً لفقيه من مذهب من المذاهب الإسلاميّة، أن يتّبع فقيهاً آخر من مذهب آخر، مثلاً: أن يكون الشخص متّبعاً للمذهب الحنبليّ، فليس له أن يتابع الفقيه المعتمد على المذهب الحنفيّ أو الشافعيّ مثلاً، وهكذا[١].

وعلى أيّ حال، ينبغي البحث فيما يمكن التمسّك به لإثبات شرطيّة هذا الشرط، خصوصاً وأنّ السيرة العقلائيّة التي هي أحد أدلّة مشروعيّة التقليد وغيرها من الأدلّة اللفظيّة التي اشتملت على سؤال أهل الذكر ـ مثلاً ـ لا تفيد اعتبار هذا الشرط في مرجع التقليد، فلابدّ من ذكر ما يوجب رفع اليد عن هذه السيرة.

هذا، وقد ذكرت في ذلك وجوه:

الأوّل: الإجماع الذي ادّعاه شيخنا الأنصاريّ رحمه الله[٢]، وقد نقله عنه غير واحد من الأعلام كبعض الأساطين، وبعض الأعيان رحمه الله.

وقد عرفت أنّ مثل هكذا إجماع لا يصلح دليلاً على المدّعى، إلّا إذا توفّر فيه أمران سبق ذكرهما، وهما غير متوفّرين، فلا حاجة للبحث عنه حينئذٍ.

الثاني: التمسّك بالقرآن الكريم وهو قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ**﴾[٣]، وتقريب دلالتها على المدّعى: أنّ المستفاد من الآية الشريفة المنع من قبول قول الفاسق

---

(١) الاجتهاد والتقليد (بحث فقهيّ مقارن): ٢٦٧ و ٢٦٨.

(٢) القضاء والشهادات: ٤٧.

(٣) الحجرات ٤٩: ٦.

وذلك بسبب فسقه ، أي أنّ فسقه صار مانعاً من قبول قوله ، ولا ريب في أنّ المخالف فاسق فيثبت المطلوب .

أقول : لقائل أن يمنع انطباق عنوان الفسق الذي هو ارتكاب المعصية على المخالف بقول مطلق ؛ ضرورة أنّ المخالف ربّما كان شخصاً ملتزماً بالواجبات والتعاليم الدينيّة ، مؤدّياً للفروض ومجتنباً للمحرّمات ، وهو أيضاً عادل في مذهبه . ويشهد لما ذكرناهم ما قاله الشهيد الثاني رحمه الله في المسالك ، قال قدس سره : «إنّ العدالة تتحقّق في جميع أهل الملل مع قيامهم بمقتضاها حسب اعتقادهم ، ويحتاج في إخراج بعض الأفراد إلى الدليل »[1] .

وصريح كلامه أنّه ينطبق عنوان العادل على المخالف متى ما كان ملتزماً بما ينبغي عليه الالتزام به وفق معتقده ، وإن كان ما يلتزم به لا ينسجم مع معتقد الآخرين ، إلّا أنّ هذا لا ينفي عنه عنوان العدالة .

كما يمكن أن يقال بأنّ الآية الشريفة ليست في مقام المنع عن العمل بخبر الفاسق بقول مطلق ، بل هي تدعو إلى التبيّن والتثبّت من خبره ، وهذا يعني أنّه لو تمّ الفحص عن خبر الفاسق وكان صحيحاً وانتفت فيه أمارات الكذب ، كان ذلك موجباً للأخذ ؛ إذ المدار على الوثوق .

ولا ريب إنّه وفقاً لما ذكرنا لن تكون الآية الشريفة مانعة من الاستناد إلى فتوى غير الإماميّ ؛ ضرورة أنّ غير الإمامي سوف يكون مستنداً في مقام الاستنباط إلى أُصول الشيعة الإماميّة كما هو الفرض ، فبعد التبيّن يعتمد على ما يصدر منه ، كما أنّه ليس فاسقاً بالمعنى الأخصّ كما عرفت ، فلاحظ .

الثالث : إنّ غير المؤمن لا يقتدى به ، فلا يجوز تقليده من باب أوْلى .

وجوابه واضح ؛ لأنّ هناك فرقاً بين مسألة الاقتداء ومسألة التقليد ، فلا معنى

---

(١) مسالك الأفهام : ٢ : ٤٩٣ .

لقياس أحدهما بالآخر.

الرابع: إنّ شهادة المخالف غير مقبولة، فمن باب أوْلى فتواه.

وجوابه عين الجواب السابق، فلا حاجة للتكرار.

الخامس: إنّه مصداق للظالم المنهيّ عن الركون إليه في الآية الشريفة، وهي قوله تعالى: ﴿**وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمْ النَّارُ**﴾[1].

وتعتمد تماميّة هذا الدليل بشكل أساس على أنّ المراد من الركون إلى الظالم مطلق الارتباط به من قريب أو بعيد، أمّا لو قلنا بأنّ المراد منه ما تضمّنته بعض النصوص من أنّ المنهيّ عنه هو الميل إليه، فالمراد من الركون عدم الميل إلى الظالم، فلا يكون دالّاً على المدّعى؛ لأنّ الميل لا يشمل الرأي المأخوذ من الخبير؛ إذ قد يؤخذ الرأي من دون وجود ميل بين الآخذ والمأخوذ منه.

على أنّ السيرة العقلائيّة منعقدة على استفادة المسلم من الكافر، كمراجعة المريض المسلم للطبيب الكافر، من دون وجود أي ميل بينهما، بل كلّ ما بينهما هو مراجعة الخبير للاستفادة من خبراته.

السادس: التمسّك بمقبولة عمر بن حنظلة، وقد جاء فيها: «**يَنْظُرانِ مَنْ كانَ مِنْكُمْ**»[2]، فإنّ قوله عليه السلام: «**مِنْكُمْ**» إشارة إلى اختصاص ذلك بالشيعة الإماميّة؛ لأنّ الخطاب كان مع شيعيّ إماميّ، فيثبت عندها المطلوب.

وقد جوبهت هذه الرواية بعدّة إشكالات ذكرها بعض الأعاظم رحمهم الله، وأهمّها إشكالان:

الأوّل: إنّ هذه الرواية ضعيفة السند؛ لأنّ راويها وهو عمر بن حنظلة ممّن

---

(١) هود ١١: ١١٣.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٧: ١٣٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

لم يوثّق ، فلا مجال للاستناد إليها في مقام الاستدلال .

الثاني : إنّ الرواية واردة في خصوص باب القضاء والترافع ، والاستدلال بها في مقامنا ـ أعني الاجتهاد والتقليد ـ يتوقّف على وجود ملازمة بين البابين بحيث يقال : أنّ كلّ ما هو ثابت في باب القضاء بالنسبة للقاضي ثابت أيضاً في باب الاجتهاد والتقليد بالنسبة للمفتي ، ومع عدم ثبوت الملازمة بين البابين ـ كما هو الظاهر ـ فلا مجال للاستناد للرواية المذكورة .

وقد تابعه على الإشكال الثاني شيخنا الأُستاذ (حفظه الله) .

والإشكال الأوّل قد يعالج لكن بمعالجة مبنائيّة ، وليست بنائيّة ، بمعنى أنّه لا تكون ملزمة لبعض الأعاظم ﵀ ؛ إذ أنّ هناك وجوهاً عديدة يمكن من خلالها أن يستند إلى إثبات وثاقة عمر بن حنظلة ، ومع رفع اليد عن ذلك يكفينا أنّ هذه الرواية هي الوحيدة في نصوصنا التي عرفت وسمّيت بأنّها مقبولة ، وذلك لتلقّي الأصحاب (رضي الله عنهم) إيّاها بالقبول واستنادهم إليها في مقام الإفتاء .

السابع : رواية عليّ بن سويد السابيّ ، قال : «كتب إليّ أبو الحسن عليه السلام وهو في السجن : **لَا تَأْخُذَنَّ مَعالِمَ دِينِكَ عَنْ غَيْرِ شِيعَتِنا ، فَإِنَّكَ إِنْ تَعَدَّيْتَهُمْ أَخَذْتَ دِينَكَ عَنِ الْخائِنِينَ** »[1] . وتقرّب دلالتها على المدّعى بملاحظة ما جاء فيها من النهي عن الأخذ من غير الشيعيّ ، وهذا يكشف عن عدم جواز الأخذ من المخالف لعدم اتّصافه بالوصف المذكور .

لكنّ المشكلة التي تمنع من الركون إليها كونها ضعيفة السند ؛ إذ اشتملت على محمّد بن إسماعيل الرازيّ ، وعليّ بن حبيب المدائنيّ ، وكلاهما لم يثبت توثيقه .

ومنع المصنّف دلالتها لكونها أجنبيّة عن المدّعى ، فإنّ المدّعى إقامة الدليل على شرطيّة الإيمان في مرجع التقليد تعبّداً ، وليست الرواية كذلك ، فإنّها تمنع

---

(١) وسائل الشيعة : ٢٧ : ١٥٠ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٤٢ .

الأخذ من الخائنين ، وهذا يعني أنّ اعتبار الإيمان حذراً من مانعيّة الخيانة .

الثامن : ما استند إليه المصنّف من أنّه يعتبر في مرجع التقليد أن يكون عادلاً ، وليس المخالف كذلك ، فلا يصحّ تقليده لفقده شرط العدالة . ومنشأ فقدانه شرط العدالة أنّه ليس إماميّاً .

قوله ٧ : « **وأمّا اعتبار العدالة ، فقد يستدلّ له بالحديث المشهور : فَأَمَّا مَنْ كانَ مِنَ الْفُقَهاءِ صائِناً** ... إلخ » .

يعتبر في مرجع التقليد الذي يرغب أن يكون مقلّداً ومتّبعاً في فتواه أن يكون عادلاً ، فلا يكفي في حجّيّة فتواه والاعتماد على قوله والاجتزاء بها أن يكون ثقة .

والظاهر أنّ اعتبار هذا الشرط محطّ اتّفاق بين المذاهب الإسلاميّة جميعاً ، فلا ينفرد به أبناء المذهب الجعفريّ فقط .

وقد يقال ـ كما هو الظاهر ـ : إنّ مقتضى الأدلّة الدالّة على حجّيّة قول المجتهد المنطبق عليه عنوان الاجتهاد ، عدم اعتبار توفّر قيديّة العدالة فيه ، ولا كون تقليده مشروطاً بذلك ، فلاحظ تلك الأدلّة ، سواء كانت الأدلّة اللبّيّة كالسيرة العقلائيّة ، أم كانت الأدلّة اللفظيّة ، سواء ما تضمّن منها عنوان الفقيه ، أم العارف بالأحكام ، أم الناظر في الحلال والحرام ، فإنّها كلّها لا تشير إلى اعتبار قيديّة العدالة ، ولا دخالة هذا القيد في الموضوع .

وبالتالي مقتضى ذلك هو البناء على جواز تقليد من تحقّق فيه الوصف ـ أعني الاجتهاد ـ وإن لم يكن مشتملاً على صفة العدالة .

وبناءً على ما تقدّم صار لزاماً على القائلين باعتبار الشرط أن يقيموا ما يصلح دليلاً مانعاً من جريان الأدلّة السابقة من خلال تقييد الأدلّة اللفظيّة ، والردع عن السيرة العقلائيّة ، وقد ذكرت عدّة وجوه في المقام لإثبات ذلك :

الأوّل : الإجماع المدّعى من غير واحد من أعلامنا رحمهم الله .

وقد علّق عليه بعض مراجع العصر (حفظه الله تعالى) بأنّ الخطأ فيه بعيد بخلاف الشروط المتقدمّة ، وذلك لكثرة الابتلاء بالمسألة من الصدر الأوّل ، فلو كانت فتوى الفاسق ـ كروايته ـ حجّة فكيف خفيت على الأصحاب بحيث يدّعون اعتبار العدالة في الفتوى[1] .

وكلامه واضح في أنّه لو كان قول الفاسق حجّة فإمّا أن لا يعتبر الأصحاب هذا القيد ، وبالتالي لن يكون خافياً عليهم عدم الاعتبار ، فلا معنى لأن يصرّحوا باعتبار العدالة في حجّيّة الفتوى .

أو أن يكون تصريحهم كاشف عن أنّهم يعتبرون العدالة ، وبالتالي إمّا أن يكون عندهم دليل معتمد لم يصل إلينا ، أو أنّهم استندوا إلى ارتكاز متشرعيّ متّصل إلى عصر المعصوم واصل لهم يداً بيد ، فيكون هو الإجماع ، وبالتالي لا يكون احتمال الخطأ والاشتباه فيه وارداً ، ولو كان فهو بنسبة ضعيفة لا يعتدّ العقلاء بها .

والإنصاف أنّ ما أفاده (دام علاه) متين ، لكنّه يواجه مشكلتين أساسين :

الأُولى : إنّ هذا الإجماع محتمل المدرك والاستناد إلى أحد الوجوه المذكورة في مقام الاستدلال على اعتبار العدالة في مرجع التقليد ، وبالتالي لن يكون من الإجماع التعبّديّ الذي يكشف عن قول المعصوم عليه السلام حتّى يكون حجّة يصلح الاستناد والاعتماد عليه في مقام الاستدلال .

الثانية : إنّ هذه المسألة غير معنونة في كتب قدماء الأصحاب ، وبالتالي يصعب إحراز إجماعيّ من الطبقة الأُولى من فقهائنا حتّى يصحّ الاستناد إليه .

الثاني : ما ذكره بعض الأعاظم رحمه الله : من أنّ المرتكز في أذهان المتشرّعة الواصل ذلك إليهم يداً بيد ، هو عدم رضى الشارع بزعامة من لا عقل له ، أو لا إيمان ، أو لا عدالة له ، بل لا يرضى بزعامة كلّ من له منقصة مسقطة له عن المكانة والوقار ؛

---

(١) مصباح المنهاج : ٣٨ .

لأنّ المرجعيّة في التقليد من أعظم المناصب الإلـهيّة بعد الولاية ، وكـيف يـرضى الشارع الحكيم أن يتصدّى لمثلها من لا قيمة له لدى العقلاء والشيعة المراجعين له ، فهل يحتمل أن يرجـعهم إلى رجـل يـرقص فـي المـلاهي والأسـواق ، أو يـضرب بالطنبور في المجامع والمعاهد ، ويرتكب ما يرتكبه من الأفعال المنكرة والقبائح ، أو من لا يتديّن بـدين الأئـمّة الكـرام ، ويـذهب إلى مـذاهب بـاطلة عـند الشـيعة المراجعين إليه ، فإنّ المستفاد من مذاق الشرع الأنور عـدم رضـى الشـارع بـإمامة من هو كذلك في الجماعة حيث اشترط في إمام الجماعة العدالة ، فما ظنّك بالزعامة العظمى التي هي من أعظم المناصب بعد الولاية[١] .

وكلامه ﷺ ينحلّ إلى دليلين ذكرهما المصنّف :

الأوّل : التمسّك بالأوليّة القطعيّة ، فكأنّه يقول : بأنّ اعتبار العدالة فـي مـنصب الولاية بل العصمة وفي منصب الإمامة للجماعة ؛ إذ لا يكتفى فيه بأقلّ من العدالة المصطلحة ، يوجب أن تكون العدالة معتبرة فيما هو فوق هذا المنصب أعني الإمامة للجماعة وهو منصب المرجعيّة والفتيا بطريق أوْلى .

وقد تأمّل المصنّف في الأولويّة المـذكورة ، وكأنّـه يشـير إلى أنّ ذلك لا يـخلو عن شائبة القياس ، فتأمّل .

الثاني : إنّ المرجعيّة منصب عظيم وخطير يلي منصب الإمامة من حيث الأهمّيّة والعناية الخاصّة عند الشيعة ، ومثل هكذا منصب من حيث الأهمّيّة لا يرضى الشارع المقدّس أن يتصدّى له من حاد عن جادّة الشرع .

ويساعد على عدم القبول بقول المخالف أنّ طبيعة العقلاء قد جُبلت على عدم قبول قول من يخالف قوله عمله ، والمفروض أنّ المخالف يخالف قوله عمله .

وفيه : إنّه أجنبيّ عن المقام ؛ لأنّ الحديث ليس حول المرجعيّة العامّة للشـيعة

---

(١) الاجتهاد والتقليد للسيّد الخوئيّ : ٢٢٣ .

والتي تكون في كافّة الأُمور، فإنّه منصب يلي منصب الإمامة من حيث الأهـمّيّة، بل إنّ الحديث عن الشخص الذي يرجع إليه لمـعرفة الأحكـام الشـرعيّة الصـادرة من الله سبحانه وتعالى ليس إلّا، فينحصر دوره في معرفة الوظيفة الفعليّة للمكلّف.

وأمّا ما ذكر مساعداً للمدّعى، فإنّ الطبيعة المدّعاة غير مسلّمة، ويشهد لذلك أنّ العقلاء لا يتوقّفون في العمل بخبر الفاسق فيما يرويه من أخبار.

الثالث: التمسّك بالتوقيع الصادر من الناحية المقدّسة، وهو: «**وَأَمّا الْـحَوادِثُ الْواقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيها إِلىٰ رُواةِ حَدِيثِنا، فَإِنَّهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ، وَأَنا حُجَّةُ الله**»[1].

وتقريب دلالته على المدّعى: إنّ المستفاد من التوقيع المبارك نـصب العـلماء حججاً على الخلق، ولا ريب في أنّه لا يصحّ نـصب الإمـام عجل الله تعالى فرجه الشريف حـجّة فـاسقاً؛ ضرورة أنّ ذلك خلاف المرتكزات الشرعيّة، وهذا يـعني أنّ حـجّة الحـجّة لا بـدّ أن يكون كالحجّة، أي عادلاً، بعدما لا يمكن أن يكون معصوماً.

هذا، ويوجد في هذا الحديث إشكالان:

الأوّل: من حيث السند؛ لكونه يشتمل على إسحاق بن يعقوب.

الثاني: من حيث الدلالة؛ إذ يدّعى أنّ كلمة الحوادث الواردة فيه مجملة.

وكلا الإشكالين قابلان للعلاج كما ذكر ذلك في الكتب التـخصّصيّة، وبـالتالي يصحّ الاستناد إلى التوقيع الشريف في إثبات المدّعى.

الرابع: الخبر المرويّ في التفسير المنسوب للإمام الحسن العسكريّ عليه السلام، والذي ذكره المصنّف في المتن، وقد جاء فيه: «...**فَأَمَّا مَنْ كانَ مِنَ الْفُقَهاءِ صائِناً لِنَفْسِهِ، حافِظاً لِدِينِهِ، مُخالِفاً عَلىٰ هَواهُ، مُطِيعاً لِأَمْرِ مَوْلاهُ، فَلِلْعَوامِّ أَنْ يُقَلِّدُوهُ**»[2]، ودلالته على اعتبار العدالة واضحة، بل إن الصفات التي تضمّنها أعلى رتبة من العدالة.

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٧: ١٤٠، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٩.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٧: ١٣١، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٠.

ومصدره هو كتاب التفسير المنسوب للإمام العسكريّ عليه السلام، وقد وقع الخلاف بين الأعلام في صحّة نسبته للإمام عليه السلام وعدمها، على قولين:

الأوّل: البناء على صحّة النسبة والتسليم بصدوره عنه عليه السلام، وقد قال به كلّ من الصدوق، والطبرسيّ، والراونديّ، وابن شهرآشوب، والمحقّق الكركيّ، والشهيد الثاني، والمجلسيّين، والحرّ العامليّ، والفيض الكاشانيّ، والمحدّث البحرانيّ، والشيخ الحويزيّ، والشيخ الأعظم الأنصاريّ، وغيرهم (رضي الله عنهم).

الثاني: المنع عن ثبوت نسبته إلى الإمام عليه السلام، ومنع صدوره عنه عليه السلام، وهو قول ابن الغضائريّ، والعلّامة الحلّيّ، والسيّد التفرشيّ، والمحقّق الداماد، والمقدّس الأردبيليّ، والقهبائيّ، والشيخ البلاغيّ، وبعض الأعاظم (قدّس الله أرواحهم جميعاً)، وهو ما اختاره المصنّف (زيد في توفيقه).

وقد توقّف جملة من الأعلام فلم يتّخذ طريق النفي ومنع النسبة، كما لم يلتزم بإثباتها، وإنّما قال بأنّ شأن هذا الكتاب شأن بقيّة الروايات المرويّة عنهم عليهم السلام فإن أحرز صدورها من خلال صحّة سندها وتماميّة مضمونها قبلت الروايات، وإلّا لم تقبل.

ووفقاً لمختاره حكم المصنّف بأنّه ضعيف السند، فلا يستند إليه في مقام الاحتجاج والاستدلال. إلّا أنّه جعله العمدة في الاستدلال على المدّعى، لكونه مجبوراً بعمل المشهور.

ولا يخفى ما فيه، أوّلاً: فإنّه بعد التسليم بتماميّة الكبرى، إلّا أنه لا تحرز الصغرى؛ وذلك لاحتمال أن يكون مستندهم أيّ واحد من الأدلّة الأُخرى التي سمعت شيئاً منها، بل من الممكن أن يكون مستندهم ما ذكره المصنّف أيضاً من دليل يستند له في مقام إثبات المدّعى.

وبالجملة: إنّه لم يحرز استناد المشهور للرواية المذكورة حتّى يبنى على صدورها.

ثانياً: إنّ مقتضى الشكّ في ثبوت النسبة، بل المنع عنها، يوجب التوقّف في كون المرويّ صادراً عن الإمام العسكريّ عليه السلام، وهذا يعني أنّه حتّى لو أحرز استناد المشهور للخبر، إلّا أنّه لا يحرز أنّه صادر عن الإمام عليه السلام، ومرويّ عنه؛ لأنّ من الممكن جدّاً أن يكون مكذوباً عليه، فكيف يستند له، وهو غير ثابت النسبة له؟!

الخامس: الملازمة بين ثبوت العدالة في القضاء، وثبوتها في الإفتاء، فإنّ ثبوتها فيه يلازم ثبوتها في الإفتاء، خصوصاً وأنّ الإفتاء ليس أقلّ شأناً من القضاء.

ويكفي جواباً عنه منع الملازمة المذكورة، ومجرّد كون الإفتاء ليس أقلّ شأناً من القضاء لا يستوجب أن يثبت فيه كلّ ما يثبت في القضاء.

درجة العدالة المعتبرة:

ثمّ إنّه بعد الفراغ عن اعتبار العدالة في مرجع التقليد، فهل يعتبر فيه درجة عليا منها زيادة على ما يعتبر في إمام الجماعة والشاهد وغيرهما ممّن تعتبر العدالة فيهم، أو أنّه لا يشترط فيه ذلك؟

ولا يخفى أنّ هذا البحث يأتي سواء قلنا بأنّ للعدالة مراتب متعدّدة، أم قلنا بأنّ مفهومها متّحد، وأنّه ليس لها مراتب متعدّدة.

المستفاد من أدلّة العدالة الدالّة على اعتبار العدالة فيمن يعتبر فيه العدالة أنّها في جميع الموارد بمعنى واحد، وأنّ لها مرتبة واحدة، فلا يستفاد من أدلّة اعتبارها وجود خصوصيّة زائدة لمورد من الموارد على غيره، وهذا يعني أنّ ما يعتبر من العدالة في الشاهد أو في إمام الجماعة، هو نفسه ما يعتبر في مرجع التقليد على حدّ سواء.

وما ذكرناه ممّا هو المستفاد من الأدلّة هو المشهور بين أصحابنا، بل لا يبعد أنّه ممّا تمّ الإطباق عليه بينهم والاتّفاق، لكن المحقّق المحدّث البحرانيّ صاحب **الحدائق** قدس سره التزم بخلاف المشهور، فقال بأنّه يعتبر في المرجع والقاضي أمراً زائداً

على ما يعتبر في بقيّة من يعتبر فيه العدالة .

وعلّل ذلك بأنّه نائب عن الإمام ، وجالس في مجلس النبوّة والإمامة ، ومتصدّر للقيام بتلك الزعامة ، فلابدّ فيه من مناسبة للمنوب عنه ، وذلك بأن يكون متّصفاً بعلم الأخلاق ، وهو تحلية النفس بالفضائل وتخليتها عن الرذائل[١] .

هذا ، ولا يبعد استفادة هذا المعنى أيضاً من السيّد اليزديّ ﵀ في **العروة** ، حيث قال في تعداده لما يعتبر من الشروط في مرجع التقليد : « وأن لا يكون مقبلاً على الدنيا ، وطالباً لها ، مكبّاً عليها ، مجدّاً في تحصيلها »[٢] .

وهو صريح اشتراط بعض الأعيان ﵃ ، فإنّه ذكر في رسالته العمليّة عند تعرّضه لما يعتبر في مرجع التقليد من شروط : بل غير مكبّ على الدنيا ، ولا حريصاً عليها وعلى تحصيلها ، جاهاً ومالاً على الأحوط[٣] .

قوله ٨ : « **وأمّا الذكورة فقد يستدلّ عليها بنظير ما تقدّم في العدالة ، وأنّ المستفاد من مذاق** ... إلخ » .

ممّا اعتبره الفقهاء (أعلى الله مقامهم) في مرجع التقليد أن يكون ذكراً ، فلا يصحّ تقليد الأُنثى ، ولو للأُنثى ، كما لا يصحّ تقليد الخنثى للذكور ولا للإناث .

وهذا الشرط كسابقه من الشروط لا يستفاد اعتباره من جميع ما دلّ على مشروعيّة التقليد ؛ ضرورة أنّ سيرة العقلاء الدالّة على رجوع الجاهل للعالم لا تفرّق بين كون المرجوع له ذكراً أم أُنثى . كما أنّ سؤال أهل الذكر كما يشمل الرجل يشمل المرأة .

---

(١) الحدائق الناضرة : ١٠ : ٥٨ .

(٢) العروة الوثقى : ١ : ٢٥ ، مسألة ٢٢ .

(٣) تحرير الوسيلة : ١ : ٥ ، مسألة ٣ .

وعلى هذا يحتاج القول باعتبار اشتراط الذكورة في مرجع التقليد إلى ما يوجب رفع اليد عن هذه الأدلّة الدالّة على مساواة المرأة للرجل في مجال التصدّي للمرجعيّة والفتيا.

من هنا استدلّ الأعلام بأدلّة في إثبات اختصاص هذا المنصب بالذكور دون الإناث:

الأوّل: ما صنعه المصنّف من التمسّك برواية[١] أبي خديجة حيث جاء فيها: «**انْظُرُوا إِلىٰ رَجُلٍ مِنْكُمْ يَعْلَمُ شَيْئاً مِنْ قَضايانا فَاجْعَلُوهُ بَيْنَكُمْ، فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ قاضِياً فَتَحاكَمُوا إِلَيْهِ**»[٢]، حيث تضمّنت التعبير بكلمة الرجل، ومن الواضح أنّ الرجل هو الذكر خاصّة.

ويجاب عنها: بأنّها لا تصلح دليلاً في المقام لكونها واردة في باب القضاء، وهذا مانع من التمسّك بها في المقام.

وقد دفع المصنّف هذا الإيراد بتقريب دلالتها من خلال ثبوت الملازمة بين ما يعتبر في القاضي وما يعتبر في الفقيه المفتي؛ لأنّ منصب الإفتاء لا يقلّ شأناً عن منصب القضاء، فيلزم أن يثبت فيه كلّ ما يكون ثابتاً في الآخر.

وقد عرفت فيما تقدّم منع الملازمة المذكورة، وأنّه لا يلزم أن يكون الثابت في أحدهما ثابتاً في الآخر.

الثاني: التمسّك بمقبولة عمر بن حنظلة، إذ جاء فيها: «**يَنْظُرانِ مَنْ كانَ مِنْكُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوىٰ حَدِيثَنا، وَنَظَرَ في حَلَالِنا وَحَرامِنا، وَعَرَفَ أَحْكامَنا،**»[٣] فإنّها كسابقتها في دلالتها على اعتبار الرجولة.

---

(١) عبّر عنها بالصحيحة، وقد عرفت فيما تقدّم المناقشة في سندها من جهة أبي خديجة.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٧: ١٣، الباب ١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥.

(٣) وسائل الشيعة: ١: ٣٤، الباب ٢ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ١٢.

الثالث: ما تمسّك به شيخنا الأُستاذ (أطال الله بقاؤه) وهو رواية **الاحتجاج**، وقد ورد فيها: «**فَأَمَّا مَنْ كانَ مِنَ الْفُقَهاءِ صائِناً لِنَفْسِهِ**»، حيث قال بأنّها ظاهرة في اعتبار الرجولة في مرجع التقليد.

ومن الواضح عدم وضوح هذا الظهور؛ ضرورة أنّ الفقاهة غير مختصّة بالرجال دون النساء كما لا يخفى. هذا بعد التسليم بصحّة نسبة التفسير المذكور للإمام عليه السلام، وقد عرفت اختلاف الأعلام في ثبوت النسبة.

الرابع: رواية عامر بن عبد الله بن جذاعة، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: امرأتي تقول بقول زرارة ومحمّد بن مسلم في الاستطاعة وترى رأيهما، فقال: **مَا لِلنِّسَاءِ وَلِلرَّأْيِ**»[1].

والإنصاف أنّها تامّة الدلالة على المدّعى، لكنّ المشكلة فيها من حيث السند.

الخامس: ما أفاده بعض الأعاظم رحمه الله، وذكره المصنّف في المتن، وحاصله: إنّ مذاق الشارع على تحجّب المرأة وتستّرها، وتصدّيها لأُمورها البيتيّة دون التدخّل فيما ينافي ذلك، ولا ريب في أنّ التصدّي للإفتاء يجعلها معرضاً للسؤال والمراجعة، وهذا ما لا يرتضيه الشارع المقدّس لها.

وبعبارة أُخرى: إنّ الأحكام الشرعيّة التي أثبتها الشارع المقدّس للمرأة من الحجاب والمسؤوليّات المنزليّة كأنّها تشكّل رادعاً لها عن التصدّي لأمر الإفتاء والمرجعيّة.

ويمكن الجواب عن هذا الدليل بالتالي:

أوّلاً: إنّه لا توجد أدنى منافاة من قيام المرأة بكلا الأمرين معاً، بحيث يمكنها أن تقوم بتدبير شؤونها المنزليّة، وفي نفس الوقت تتصدّى للإفتاء والمرجعيّة،

---

(١) اختيار معرفة الرجال: ١: ٣٩٤، الرقم ٢٨٢.

وخير شاهد على ما نقوله ما نجده اليوم من قيام المرأة بالتوفيق بين عملها الكسبيّ ووظيفتها المنزليّة .

ثانياً : إنّ جملة من الأحكام الشرعيّة التي أُشير إليها في كلامه لم تثبت من الشارع المقدّس ، لعدم قيام دليل عليها ، بل يختصّ ما ثبت من الشارع لقيام الدليل عليه بخصوص الحجاب ، وأمّا غيره كالاختلاط مطلقاً ـ مثلاً ـ أو حرمة تولّي المرأة الأُمور العامّة مطلقاً ، فهو مورد خلاف بين الفقهاء ، وبالتالي لن يكونا صالحين للردع عن تصدّيها للإفتاء .

وقد أجاب المصنّف عند ذلك بلزوم التفكيك بين الأمرين ، بين زعامتها للمسلمين ، فلا ينسجم مذاق الشارع أن تتصدّى لها امرأة ، وبين الاقتصار على بيان الأحكام الشرعيّة ، فلا ينافي تصدّيها لذلك والقيام بهذه المهمّة مذاق الشارع المقدّس .

السادس : ما تمسّك به شيخنا الأُستاذ (دام علاه) وجعله رادعاً عن السيرة العقلائيّة ومانعاً من إمضائها من قِبل الشارع المقدّس في هذا المورد ، وبمثابة المخصّص للأدلة اللفظيّة الدالّة على مشروعيّة تقليد المرأة ، وهو مجموعة من النصوص :

منها : صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : **ذَكَرَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ النِّسَاءَ فَقَالَ : اعْصُوهُنَّ فِي الْمَعْرُوفِ قَبْلَ أَنْ يَأْمُرْنَكُمْ بِالْمُنْكَرِ ، وَتَعَوَّذُوا بِاللهِ مِنْ شِرارِهِنَّ ، وَكُونُوا مِنْ خِيارِهِنَّ عَلىٰ حَذَرٍ »**[1] .

أقول : ومثله النصوص التي تضمّنت النهي عن مشاورة النساء[2] ، وأنّهن

---

(١) وسائل الشيعة : ٢٠ : ١٧٩ ، الباب ٩٤ من أبواب مقدّمات النكاح ، الحديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة : ٢٠ : ١٨٢ ، الباب ٩٦ من أبواب مقدّمات النكاح .

ناقصات العقول[١]، وأنّ رأيهن إلى أفن[٢]، وأنّهنّ عيّ وعورة[٣]، وتعليل قيام امرأتين في الشهادة مقام رجل بنسيانها.

هذا، وقد ذكر (دام مجده) أنّه إذا كانت المرأة هكذا فهي غير صالحة للمرجعيّة.

ويمكننا تأكيد ما أفاده (دام عزّه) من خلال شرح واحدة من هذه النصوص، وهي رواية أنّهنّ ناقصات العقول، حيث أنّ الظاهر منها ـ والله العالم ـ الإشارة إلى التعريف بالواقع التكوينيّ للمرأة، فنقص العقل هو نتيجة حتميّة لغلبة الملكات الموجودة عند المرأة، فالمشاعر الإنسانيّة فيها من حنان ورأفة وما شابه ذات بعد تأثيريّ على قرارات المرأة.

كما يمكن حمل جملة من النصوص على عدم قدرة المرأة على التدبير والإدارة، كما لعلّه يستفاد من التفريق بين التعقّل والذكاء، فلاحظ.

وقد التزم بعض فقهاء العصر ﷺ بتفصيل في البين؛ إذ ذكر أنّه يمكن البناء على أنّه يجوز تقليد المرأة متى ما توفّرت فيها شرائط التقليد الأُخرى في خصوص أخذ الأحكام الشرعيّة فقط، أمّا بالنسبة للتقليد في الأُمور العامّة والخاصّة كنفوذ القضاء وتنفيذه، والحكم في الأُمور الدوليّة العامّة، وإقامة الوكلاء والقضاء في البلاد، وغير ذلك، فلابدّ فيه من اشتراط الرجوليّة؛ لأنّ مثل هذه الأُمور يشترط في بعض بنوده أن يكون القائم بها رجلاً[٤].

ولا يخفى عدم وجاهة هذا التفصيل وضعفه؛ ضرورة أنّه إمّا أن يقال بأنّ ما دلّ

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٧: ٣٣٥، الباب ١٦ من أبواب وجوب الإجابة عند الدعاء إلى تحمّل الشهادة، الحديث ١.

(٢) نهج البلاغة: الكتاب ٣١.

(٣) بيان الفقه: ٣: ٩٧ و ٩٨.

(٤) انظر: الاجتهاد والتقليد للسيّد الخوئيّ: ٢٢٥. مصباح المنهاج: ٣٤.

على اعتبار شرطيّة الذكورة تامّ أم لا ، فعلى فرض التماميّة لا معنى لهذا التفصيل ، خصوصاً أنّ الأدلّة غير متضمّنة للتفريق بين مقام المرجعيّة المتضمّنة لعرض الفتاوى الشرعيّة فقط ، وبين منصب القيادة .

وعلى فرض عدم التماميّة أيضاً لا وجه للتفصيل المذكور ، بل مقتضى ذلك البناء على شرطيّة الذكورة بقول مطلق .

تنبيه :

بقي الإشارة إلى بعض الروايات التي تمّ فيها الإرجاع إلى امرأة ، كما في قضيّة السيّدة حميدة المصفّاة عليها السلام ، والسيّدة حكيمة عليها السلام ، ممّا قد يستفاد منها حجّيّة الرأي للمرأة ، فيجوز عندها تقليدها .

لكن يمكن الجواب عن ذلك بأنّ هذه الموارد خاصّة بما وقعت فيه ، بحيث لا يستفاد منها حكماً كلّيّاً عامّاً يصحّ الاعتماد عليه .

قوله ٩ : « **وأمّا اعتبار طهارة المولد ، فقد يستدلّ له بالإجماع تارة ، وبالوجه المتقدّم في اعتبار** . . . إلخ » .

من الشروط المعتبرة في مرجع التقليد أن يكون متولّداً من طريق شرعيّ ، أو عن طريق وطء شبهة عند الأبوين . فلا يشمل من كان متولّداً من الزنا ، كما لا يشمل من كان متولّداً من وطء شبهة عند أحد الأبوين وزنى عند الآخر .

ولا يخفى أنّ مقتضى ما دلّ على مشروعيّة التقليد من سيرة عقلائيّة ، أو أدلّة لفظيّة مانع من اعتبار هذا الاشتراط لما سبق وذكرناه غير مرّة في الشروط السابقة من أنّ المستفاد منها إنّما هو اعتبار تحقّق الوصف خارجاً ـ أعني صفة الناظر في الحلال والحرام ، وصفة العارف بالأحكام ، وما شابه ـ فلا يعتبر فيه شرط زائد على ذلك .

ولذا يحتاج القائل باعتبار هذا الشرط إلى إقامة دليل على ذلك ، يوجب رفع اليد عن تلك الأدلّة المشار إليها .

من هنا فقد استدلّ القائلون بذلك ، وهم كثير من الفقهاء بأُمور :

الأوّل : الإجماع الذي ادّعاه الشهيد الثاني قدس سره في كتابه **الروضة البهيّة**[١] .

وقد عرفت غير مرّة عدم إمكانيّة الركون لمثل هكذا إجماع ؛ إذ يكفي في ردّه كونه من الإجماعات المدركيّة .

الثاني : ماذكره بعض الأعاظم رحمه الله وهو التمسّك بالأولويّة العقليّة القطعيّة ، بالبيان السابق في اعتبار العدالة ، وحاصله : أنّ طهارة المولد شرط في الأهليّة لإمامة الجماعة ، وفي قبول شهادة الشاهد ، فيكون اشتراطها في مرجع التقليد من باب أوْلى .

وقد عرفت الجواب عن هذا الوجه بتقريبيه اللذين ذكرهما المصنّف عند الحديث عن شرطيّة العدالة .

الثالث : ما استند إليه المصنّف ، من أنّ مقتضى ثبوت الملازمة بين منصبي القضاء والإفتاء ، وأنّ الثاني لا يقلّ شأناً عن الأوّل ، أن يعتبر في الثاني جميع ما يعتبر في الأوّل . وقد عرفت جوابه فيما تقدّم .

قوله ١٠ : « **وأمّا الحياة ، فالمعروف بين أصحابنا الأخباريّين جواز تقليد الميّت ابتداءً فضلاً عن** ... إلخ » .

من الشروط التي لا بدّ من توفّرها في مرجع التقليد أن يكون عند تقليده حيّاً . وهو من الشروط التي وقع الخلاف فيها كثيراً ، فالأُصوليّون من الشيعة على القول باعتبار هذا الشرط ، والمنع من تقليد الميّت ابتداءً ، ما عدا المحقّق القمّيّ قدس سره[٢] .

---

(١) الروضة البهيّة : ٣ : ٦٨ .

(٢) قوانين الأُصول : ٣٥٥ .

وأمّا الأخباريون فعلى العكس ؛ إذ هم قائلون بجواز تقليد الميّت ابتداء إلّا صاحب **الوافية**[١] ، فإنّ له تفصيلاً .

وقد حكي عن العلّامة الحلّيّ والمقدّس الأردبيليّ قدّس سرّهما قولهما بجواز تقليد الميّت ابتداءً مع عدم وجود الحيّ المستجمع للشرائط . هذا كلّه عند الخاصّة (زادهم الله رفعة ومنعة) .

وأمّا السنّة ، فكلماتهم مختلفة ، فقد أجاز بعضهم تقليد الميّت ابتداءً ، وسوّغ الرجوع للحيّ متى توفّرت الشروط المعتبرة فيه ، ومنع بعضهم تقليد الأحياء لانسداد باب العلم ، وقصر المسألة على الأئمّة الأربعة .

وينقسم تقليد الميّت إلى قسمين :

الأوّل : تقليد الميّت ابتداءً ، ونعني به أن يعمد المكلّف إلى تقليد مرجع ميّت لم يسبق له أن قلّده أثناء حياته ، ويعبّر عنه بالتقليد الابتدائيّ .

الثاني : تقليد الميّت بقاء ، ونعني به بقاء المكلّف في تقليده على مرجعه الذي قلّده أثناء حياته ويستمرّ على ذلك بعد وفاته ، ويعبّر عنه بالتقليد البقائيّ ، أو التقليد الاستمراريّ .

ثمّ إنّ الشرط المعتبر توفّره في مرجع التقليد ، وهو المعني بالبحث هنا هو الحياة في أوّل التقليد ، بمعنى عدم جواز تقليد الميّت ابتداءً .

وقد استدلّ القائلون بجواز تقليد الميّت ابتداءً بأدلّة :

منها : التمسّك بإطلاقات الأدلّة اللفظيّة : فإنّ مقتضى الإطلاق الوارد في ألسنة الأدلّة اللفظيّة ، كون المناط في حجّيّة الفتوى صدق عنوان الفقيه والمنذر وغيرها من العبائر الواردة فيها على الفقيه ، ولا مدخليّة لشيء آخر فيه ، فلا اعتبار

---

(١) الوافية : ٢٩٩ ـ ٣٠٨ .

باشتراط الحياة.

ولا يخفى أنّ هذا الدليل في الحقيقة يرجع إلى الدليل الثاني وهو السيرة العقلائيّة؛ وذلك لأنّ استفادة الإطلاق من هذه الألفاظ وأنّها ظاهرة في مطلق الفقيه مثلاً أكان حياً أم ميّتاً، يرجع إلى السيرة العقلائيّة؛ لأنّ ظهور اللفظ في معنى من المعاني يرجع فيه إلى العقلاء، فاستفادة أمر من الألفاظ يعود إلى العقلاء، فلا يكون دليلاً مستقلّاً عن السيرة العقلائيّة.

ومنها: التمسّك بالسيرة العقلائيّة كما صنع ذلك المصنّف (وفّقه الله)، فإنّها منعقدة على رجوع الجاهل للعالم بمناط الخبرويّة والعالميّة، من دون مدخليّة لشيء آخر كالحياة مثلاً.

وبعبارة أُخرى: إنّ الارتكاز العقلائيّ قائم على الرجوع للخبير واتّباع قوله، سواء أكان حيّاً أم كان ميّتاً.

وقد ناقشها بعض الأعاظم ﵀ بما يؤول إلى ثلاثة مناقشات:

الأُولى: إنّ الأدلّة اللفظيّة الدالّة على مشروعيّة التقليد من آيات وروايات كلّها ظاهرة في اعتبار شرطيّة الحياة في المفتي، وعليه تكون رادعة عن الاعتماد على هذه السيرة.

الثانية: لقد أجمع الإماميّة على عدم جواز تقليد الميّت ابتداءً، كما نصّ على ذلك غير واحد من الفقهاء.

الثالثة: إنّ التسليم بجواز تقليد الميّت ابتداءً يستدعي حصر التقليد في مرجع واحد؛ لأنّه قد انعقدت السيرة العقلائيّة على لزوم تقليد المرجع الأعلم عند الاختلاف بين الفقهاء، ولا ريب في أنّ هناك علماً إجماليّاً بوجود خلاف بين الفقهاء، فعندها يجب الفحص عن أعلم الفقهاء منذ الصدر الأوّل حتّى زماننا، فينحصر التقليد حينئذٍ فيه، ولا يجوز تقليد غيره، وهذا ضروري البطلان، فيثبت

بطلان تقليد الميّت[١].

ويجاب عن الأُولى ممّا أفاده ﷺ، بأنّ الأدلّة اللفظيّة لا ريب في أنّها منعقدة على جواز الرجوع لكلّ من اتّصف بالمواصفات التي وردت فيها من دون فرق بين كون المتّصف بذلك حيّاً أم ميّتاً، وبالتالي لا يصحّ ما ذكره ﷺ.

وأمّا الثانية، فقد عرفت فيما تقدّم أنّ المسألة محلّ خلاف بين الأعلام، كما أنّها ليست معنونة في كتب القدماء من أصحابنا؛ إذ يظنّ أنّ أوّل من عنونها هو العلّامة ﷺ في كتابه **مبادئ الأُصول**[٢]، وعليه لا يكون لهذا الإجماع أيّ قيمة.

وعلى فرض التسليم بكونه من الإجماع المنعقد بين القدماء، فالظاهر أنّه من الإجماعات التي تستند إلى أحد الوجوه المذكورة، فلا يصحّ الاستناد إليه.

وأمّا المناقشة الثالثة، فقد أشكل بها الأُستاذ (أطال الله بقاؤه).

ولا يخفى أنّ هذا لا يعدُّ إشكالاً؛ إذ يمكن القول بأنّه لا محذور من الالتزام بالرجوع إلى مرجع واحد، فيمكن للناس أن يرجعوا إلى شيخ الطائفة ﷺ.

وقد أشكل عليها بعض الأعيان ﷺ، بما ملخّصه:

إنّه لكي يصحّ الاستناد إلى السيرة العقلائيّة في إثبات صحّة تقليد الميّت، لا بدّ من ثبوت بناء العقلاء على العمل على طبق فتوى الميت كالحيّ وتعارفه لديهم، حتّى يكون عدم ردع الشارع كاشفاً عن أنّه قد أمضى هذه السيرة. أمّا لو فرضنا أنّه لم يجر العمل على طبق فتوى الميّت، فلا ريب في أنّه لن يكون عدم الردع كاشفاً عن الإمضاء.

ولا إشكال في أنّه لم يتعارف في الصدر الأوّل الأخذ عن الميّت لعدم كون تدوين الكتب الفتوائيّة متعارفاً، حتّى يقال: إنّهم كانوا يراجعون الكتب، فإنّ الكتب

---

(١) التنقيح في شرح العروة: ١: ٩٣.

(٢) مبادئ الوصول إلى علم الأُصول: ٢٤٩.

الموجودة في تلك الأزمنة كانت منحصرة بكتب الحديث ، ثمّ بعد أزمنة متطاولة صار بناؤهم على تدوين كتب بنحو متون الأخبار ككتب الصدوقين ومن في طبقتهما أو قريب العصر بهما ، ثمّ بعد مرور الأزمنة جرت العادة على تدوين الكتب التفريعيّة والاستدلاليّة إلى أن انتهى إلى تدوين الفتاوى خالية عن الدليل بنحو الرسالة العمليّة ، فلم يكن الأخذ من الأموات محكماً في الصدر الأوّل ولا متعارفاً أصلاً[١] .

وحاصل كلامه ﵀ التشكيك في إثبات سيرة عقلائيّة معاصرة لزمن المعصوم عليه السلام ، وإنّما هي سيرة حادثة فيما بعد ، وليست سيرة معاصرة ، ولا يجب على الشارع أن يردع عن كلّ سيرة يحتمل أن تكون مورداً لابتلاء المكلّفين في كلّ عصر عصر .

وقد عرفت فيما تقدّم أنّها منعقدة منذ القِدم على العمل بما ورد في كتب الأقدمين ، وبالتالي يمكن البناء والاعتماد عليها .

الثالث : التمسّك بالاستصحاب ، ببيان : لا ريب في أنّ قول هذا المرجع أثناء حياته حجّة ، وبعد موته نشكّ في حجّيّة قوله من عدمه ، فنستصحب بقاء الحجّيّة وبالتالي جواز تقليده حتّى بعد موته .

وتظهر أدلّة القائلين بعدم جواز تقليده ابتداء من خلال المناقشة في أدلّة المجوّزين ، وبقي منها :

الإجماع المدّعى من جملة من الأعاظم على عدم الجواز ، وأنّه اجماع تعبّديّ ، وقد اعتمد عليه الشيخ الأعظم .

ولقد تصدّى بعض الأعاظم ﵀ لدفع مخالفة المحقّق القمّيّ والأخباريّين بالتالي ، فذكر أنّ خروج المحقّق القمّيّ ناشئ من مختاره في العمل بالانسداد ، وهذا المبنى والبناء كلاهما فاسد . وأمّا بالنسبة إلى مخالفة المحدّثين فإنّها راجعة إلى مغايرتهم

---

(١) الاجتهاد والتقليد للإمام الخمينيّ : ١٣٤ .

لنا في مشروعيّة التقليد ، فهم يرون أنّ رجوع الجاهل للمجتهد من باب الرجوع لرواة الحديث وهذه الدعوى فاسدة مبنى وبناءً .

ومنها : الأصل ، فإنّه قائم على عدم حجّيّة قول الميّت ، وتقريبه : إنّ المورد من موارد التعيين والتخيير في الحجّيّة ، وعندما يشكّ في مدخليّة اشتراط الحياة فمقتضى الأصل العقليّ هو عدم الحجّيّة لأنّ الشك فيها يساوق القطع بعدمها .

ولا يذهب عليك أنّ الاستدلال بالأصل إنّما يتمّ في المسألة بناءً على عدم اشتراط الأعلميّة في مرجع التقليد ، وأمّا على اشتراطها فلا .

بيان ذلك : إنّ مفاد الأصل هو الدوران بين التعيين والتخيير وباشتراط الأعلميّة لا تخيير في البين ، بل المورد من موارد التعيين لتعيّن مرجع التقليد في الأعلم لاشتراط الأعلميّة فيه فلا تصل النوبة للأصل أصلاً .

ومنها : إنّ الميّت بمجرّد موته يزول رأيه ، ولا يبقى حجّة يعتمد عليه ويستند إليه ، وهذا يقتضي عدم جواز تقليده ؛ لأنّ التقليد لشخص رهين حجّيّة قوله ، فمن لم يكن قوله حجّة لا يجوز تقليده .

هذا ، وقد بني المصنّف على أنّه ليس في البين ما يوجب رفع اليد عن السيرة المنعقدة على حجّيّة قول الفقيه من دون فرق بين كونه حيّاً أو ميتاً ، فيجوز الرجوع للميّت ابتداءً . نعم ، ذهاب المشهور إلى خلاف ذلك مانع من جزم الفقيه بالجواز ، فيتنزّل للاحتياط .

أحكام عامّة للتقليد :

قوله ١ : « **أمّا ثبوت ما ذكر بالعلم ، فلحجّيّته عقلاً ، بل إليه تنتهي حجّيّة كلّ حجّة ، ولولا حجّيّته** . . . إلخ » .

من الطرق التي يعتمد عليها في ثبوت الاجتهاد ، وكذا ثبوت الأعلميّة في مرجع التقليد ، العلم بحصولهما من دون مدخليّة لمنشأ العلم وحصوله في حجّيّته ، بمعنى

أنّه يلتزم بحجّيّة العلم وترتيب الأثر عليه في ثبوتهما مع عدم ملاحظة المنشأ الذي حصل منه ، والسبب الذي تولّد عنه . والسرّ في ذلك يعود لكون العلم حجّة عقلاً ، ولا تناله يد الجعل شرعاً نفياً أو إثباتاً .

قوله ٢ : « **وأمّا الثبوت بالاطمئنان ، فلانعقاد سيرة العقلاء على العمل به في أُمورهم ، وحيث لم** ... إلخ » .

كما يثبت الاجتهاد والأعلميّة بالعلم المفيد للقطع واليقين ، فإنّه يثبت بالعلم العادي المعبّر عنه بالاطمئنان ، وكما يعامل القطع واليقين معاملة العلم الواقعيّ ، فإنّ العلم العادي يعامل كذلك أيضاً . ونفس النكتة التي دلّت على حجّيّة العلم ، فإنّها تدلّ على حجّيّة الاطمئنان . نعم ، يفرّق بينهما أنّ حجّيّة العلم العادي عقلائيّة ، وحجّيّة العلم عقليّة .

قوله ٣ : « **وأمّا الشياع إذا أدّى إلى العلم أو الاطمئنان فهو حجّة من باب حجّيّة العلم أو** ... إلخ » .

من الأُمور التي يثبت الاجتهاد والأعلميّة بهما الشياع ، وهو والاستفاضة لفظان مترادفان كما نصّ على ذلك صاحب **الجواهر** رحمه الله[١] . وقد عرّفه في **المسالك** بأنّه : « إخبار جماعة لا يجمعهم داعية التواطؤ عادة ، يحصل بقولهم العلم بمضمون خبره »[٢] .

وعرّفه الشيخ الأعظم رحمه الله بأنّه : « شياع الإخبار عن طائفة يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب »[٣] .

---

(١) جواهر الكلام : ٤٠ : ٥٦ .

(٢) مسالك الأفهام : ١٣ : ٣٥١ .

(٣) القضاء والشهادات : ٧٣ .

والمقصود منه شيوع الحكم والتصديق بالنسبة الحكميّة من قِبل المخبرين كتصديقهم بأنّ فلاناً هاشميّ وأنّ المكان الفلانيّ وقف للمسجد، وهكذا.

ثمّ إنّه هل يعتبر الشياع قسيماً للأمارتين الأوليّين ـ أعني العلم والاطمئنان ـ فيحكم بحجّيّته مطلقاً، سواء أفاد أحدهما أم لم يفده، فيحكم بحجّيّته ولو كان مفيداً للظنّ، أم إنّ حجّيّته معلّقة على إفادته لأحدهما، فلا يعدّ حجّة ما لم يكن كذلك؟

احتمالان، وقد اختار المصنّف الثاني منهما.

ولمّا كان للشياع قسمان لزم البحث عن كلّ منهما، ومنه يتّضح الوجه في مختار المصنّف.

أمّا القسم الأوّل: وهو الشياع المفيد للعلم والاطمئنان.

الثاني: الشياع المفيد للظنّ.

أمّا القسم الأوّل:

فلا خلاف في اعتباره وكونه حجّة لإفادته العلم والاطمئنان اللذان هما حجّة عقلائيّة. وقد يستدلّ له أيضاً بموثّقة سماعة عن أبي عبدالله عليه السلام: «سأله عن اليوم في شهر رمضان يختلف فيه، قال: **إِذَا اجْتَمَعَ أَهْلُ مِصْرٍ عَلىٰ صِيَامِهِ لِلرُّؤْيَةِ، فَاقْضِهِ إِذَا كانَ أَهْلُ الْمِصْرِ خَمْسَمِائَةِ إِنْسَانٍ**»(١).

على أن يكون ذكر الخمسمائة في المقام من باب المثال؛ إذ لا خصوصيّة لهذا العدد، بل الميزان هو الشياع، فعندها يكون المناط هو تحصيل الاطمئنان، ولعلّ ذكر العدد لذلك، فتأمّل.

والإنصاف أنّ الاستدلال بها في بابها غير بعيد، بل يمكن التعدّي منها للدلالة

---

(١) وسائل الشيعة: ١٠: ٢٩٤، الباب ١٢ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ٦.

على حجّيّة مطلق الشياع بإلغاء خصوصيّة المورد ، إلّا أنّه لا قرينة واضحة على ذلك ، بل لا يبعد أنّ القرينة على خلافه ، ويساعد على ذلك أنّ تصنيف الرواية في باب معيّن تحت عنوان ما يعدّ قرينة عقلائيّة على اختصاصها بذلك الباب ، فلا يمانع العقلاء في حذف القرينة الدالّة على الاختصاص اعتماداً على التصنيف .

وأمّا القسم الثاني :

فقد يستدلّ لحجّيّته بوجوه :

١ ـ ما عن **المسالك** من ادّعاء الانسداد الصغير[١] .

بتقريب : من المعلوم أنّ لنا علماً إجماليّاً بتوجّه جملة من التكاليف نطالب بإيجادها لكي تحرز فراغة الذمّة ، وطرق الإحراز منحصرة في اُمور بعضها متعذّر في المقام ، أو لعدم تحقّقه في البين ، كالعلم والبيّنة الشرعيّة ، ولو قيل باللجوء للاحتياط قلنا بأنّ العمد إليه يوقع المكلّفين في عسر وحرج شديدين ، بل ربّما أوجب اللجوء له اختلال النظام ، كما في صورة تكرار العمل ، وعندها تصل النوبة إلى العمل بما يقتضيه الظنّ المطلق بعد تماميّة مقدّمات الانسداد ، فيثبت المطلوب .

وفيه : إنّما يتمّ هذا الاستدلال بعد تماميّة مقدّمات الانسداد حكومة أو كشفاً . إلّا أنّ الكلام في تحقّقها بأجمعها ؛ إذ على فرض تعذّر العلم الجزميّ فالوثوق ممّا يمكن تحقّقه غالباً ، وهو علم عادي يعتمد عليه العقلاء في اُمورهم .

وبعبارة اُخرى : إنّ الاستدلال المذكور مبنيّ على مقدّمتين : إحداهما تماميّة مقدّمات الانسداد ، وهذا يعني أنّه متى هدم هذه المقدّمة كفى ذلك لهدم الدليل ، ومن الواضح أنّ هذه المقدّمة تحقّقها يتوقّف على عدم وجود موجب آخر لتحصيل الموضوع ، ومتى كان ذلك متحقّقاً أوجب عدم تماميّتها (مقدّمات الانسداد)

---

(١) مسالك الأفهام : ١٤ : ٢٣١ .

وعدم تحقّقها، فينتفي الدليل حينئذٍ.

٢ ـ ما جاء فيه أيضاً، ومحصّله: أنّ الظنّ الحاصل من الشياع أقوى من الظنّ الحاصل من البيّنة العادلة.

وبعبارة أُخرى: لقد تعبّدنا الشارع بحجّة البيّنة مع أنّها ظنّ، وكأنّ منشأ القول بحجّيّتها مقدار ما يفيده الظنّ، ومن الواضح أنّ الشياع وإن كان ظنّاً إلّا أنّ الناجم عنه أقوى من الظنّ الناجم عن البيّنة، وهذا يثبت حجّيّته بطريق أوْلى؛ لأنّه لمّا كان الظنّ الأضعف حجّة، لا فبدّ أن يكون الظنّ الأقوى حجّة أيضاً.

وفيه: أوّلاً: لم يثبت أنّ الملاك في حجّيّة البيّنة هو إفادتها للظنّ، بل لعلّ الثابت خلافه. ولا أقلّ من أنّ ملاك الحجّيّة غير معلوم.

وبعبارة أُخرى: إنّما يتمّ الاستدلال المذكور لو أحرزنا أنّ منشأ حجّيّة البيّنة هو خصوص الظنّ الحاصل منها، لا أنّها حجّة تعبّديّة، أو حجّة عقلائيّة. ومن الواضح أنّ منشأ حجّيّتها ليس هو الظنّ، بل لا يبعد القول بأنّ حجّيّتها حجّيّة شرعيّة تعبّديّة، ولا أقلّ من أنّنا لا نحرز ملاك الحجّيّة فيها، وبالتالي لا يمكننا القول بحجّيّة الشياع من هذا الطريق.

ثانياً: بعد التسليم بمدخليّة الظنّ في حجّيّة البيّنة، إلّا أنّنا نقول بأنّ الظنّ فيها مأخوذ على نحو الحكمة الموضحة لمنشأ الجعل، وليس بنحو العلّة، لكي يدور الأمر مدارها وجوداً وعدماً.

وبالجملة: ما أفاده ﷺ أشبه ما يكون بالقياس المحرّم.

٣ ـ السيرة المستمرّة في جميع الأزمنة على إثبات الأنساب ونحوها بالشياع والاستفاضة.

وفيه: إنّ عمل العقلاء منشأه حصول الوثوق والاطمئنان، لا الشياع نفسه.

وبعبارة أُخرى: إنّ الحجّيّة في عملهم للوثوق والاطمئنان لا للشياع.

٤ ـ مرسلة يونس عن بعض رجاله ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « سألته عن البيّنة إذا أُقيمت على الحقّ ، أيحلّ للقاضي أن يقضي بقول البيّنة إذا لم يعرفهم من غير مسألة ؟ قال : فقال : **خَمْسَةُ أَشْياءَ يَجِبُ عَلَى النّاسِ أَنْ يَأْخُذُوا فِيها بِظاهِرِ الْحُكْمِ : الْوِلَاياتُ وَالتَّناكُحُ وَالْمَوارِيثُ وَالذَّبائِحُ وَالشَّهاداتُ ، فَإِذَا كانَ ظاهِرُهُ ظاهِراً مَأْمُوناً جازَتْ شَهادَتُهُ ، وَلَا يُسْأَلُ عَنْ باطِنِهِ** »[١] ، وتقريب الاستدلال بها أن يقال : إنّ المراد من قوله : « **بِظاهِرِ الْحُكْمِ** » يعني الحالة الشائعة والمحكوم بها عند الناس ، أي ما يكون مورداً لترتيب الأثر عندهم ، بحيث يقرّرون ثبوت نسب شخص أو ثبوت ملكيّة شخص وما شابه .

وقد يتمسّك لدلالتها على المدّعى من خلال نسخة **الاستبصار** و**التهذيب** ؛ إذ جاء فيهما : « **أَنْ يَأْخُذُوا بِها بِظاهِرِ الْحالِ** »[٢] ، على أن يكون المراد من ظاهر الحال ما يكون معروفاً وشائعاً بين أفراد المجتمع .

وقد يناقش في الدليل المذكور بكونه خبراً مرسلاً ، وهذا يمنع من صلاحيّته للدليليّة .

وقد يعالج الإشكال من خلال التالي :

أوّلاً : إنّ يونس من أصحاب الإجماع الذين أجمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ عنهم[٣] ، وبناءً على مقالة المشهور يحكم بصحّة السند .

ولا يخفى أنّ الوجه المذكور قياس منطقيّ من الشكل الأوّل ، وهو يعتمد على تماميّة كبراه ؛ إذ مع رفضها ، والبناء على عدم مقبوليّتها ، لا ريب في انهدامه ، وقد ذكرنا في محلّه أنّ الكبرى المذكورة غير تامّة ؛ إذ لم ينهض مدّعى المشهور ،

---

(١) وسائل الشيعة : ٢٧ : ٢٩٠ ، الباب ٢٢ من أبواب كيفيّة الحكم ، الحديث ١ .

(٢) الاستبصار : ٣ : ١٣ ، الحديث ٣ . تهذيب الأحكام : ٦ : ١٨٨ ، الحديث ٥ .

(٣) اختيار معرفة الرجال : ٢ : ٨٣٠ ، الرقم ١٠٥٠ .

وعليه لا مجال لقبول هذا العلاج .

ثانياً: التمسّك بحساب الاحتمالات ، بحيث يقرّر أنّ المذكور في المقام هو بعض رجاله ، وهذا يعني أنّه واحد من مشايخ يونس ، وعندما نلحظ مشايخ يونس نجد أنّهم على قسمين : منهم الثقات ، ومنهم الضعفاء ، وعند المقارنة نجد أنّ النسبة الاحتماليّة لروايته عن الثقات أعلى من النسبة الاحتماليّة لروايته عن الضعفاء ، وبالتالي لا يعتني العقلاء بالنسبة الاحتماليّة في جانب روايته عن الضعفاء ، ممّا يوجب حصول نحو اطمئنان بكون الرواية مرويّة عن أحد المشايخ الثقات ، وبالتالي يطمئنّ بصدورها ، فلاحظ .

والإنصاف قوّة هذا الوجه ، وإمكانيّة البناء عليه ، وبه يعالج الإشكال من هذه الناحية .

وقد أُجيب عن الاستدلال بها بأنّها ليست في مقام البيان من هذه الجهة ؛ ضرورة أنّها واردة في السؤال عن ما يعتمد عليه القاضي في مقام الشهادة ، ومن الواضح أنّ مقتضى المطابقة بين السؤال والجواب يستدعي كونها جواباً عن القضاء ، فيؤيّد أنّ النسخة الصحيحة من النسخ هو ظاهر الحال ، فيكون مراده عليه السلام بيان أنّ ظاهر حال المسلم ـ بما أنّه مسلم ـ هو العدالة وعدم الفسق ، وهو المعبّر عنه في كلمات الأصحاب بحسن الظاهر ، فلا تكون مربوطة بالشياع[1] .

ولا يخفى ما فيه ؛ ضرورة أنّه عليه السلام بصدد بيان قاعدة كلّيّة عامّة مفادها أنّ هناك موارد لا يحتاج فيها إلى التحرّي وملاحظة البيّنة ، بل يكتفى فيها بملاحظة ظاهر الحال ، فإن قلنا أنّ ظاهر الحال ظاهرة في الشياع ، فلا ريب في تماميّة دلالة النصّ المذكور على المدّعى ، ولا وجه للقول بكونه ليس في مقام البيان .

نعم ، لو قيل أنّ ظاهر الحال ليست ظاهرة في الشياع ، بل كما فسّره المستشكل

---

(١) كتاب الزكاة : ٣ : ٤٠٣ .

المذكور من أنّها ناظرة إلى حال الشخص ، وأنّه على العدالة والاستقامة ، فلا ريب في كونها أجنبيّة عن المدّعى ، لا أنّها ليست في مقام البيان .

والإنصاف أنّ القول بكونها ناظرة لبيان ظاهر الحال ، لا الإشارة إلى الشياع غير بعيد ، والقول بظهورها في الشياع بحاجة إلى مؤونة زائدة ، فلاحظ .

وأورد عليها أيضاً : أنّها مختلفة المتن[١] . ولتعميق الإشكال المذكور نقول : لا ريب في أنّ اختلاف المتن للخبر المراد الاستدلال به سبب مانع من حصول الوثوق بصدوره ؛ لأنّه وإن كان منقولاً بالمعنى وقد أُجيز النقل به ، إلّا أنّ عدم إحراز كلام المعصوم عليه السلام جزماً يمنع من تولّد الوثوق والاطمئنان بالخبر ، ممّا يسلب منه الحجّيّة ، ولا أقلّ من كونه شاهداً سلبيّاً على عدم الوثوق ؛ لأنّ من المحتمل جدّاً أن يكون الخبر قد حصل له شيء من التصحيح ، وبالتالي لا يطمئنّ بكونه ما حكى عن المعصوم عليه السلام .

٥ ـ قصّة إسماعيل ابن الإمام الصادق عليه السلام ، عن حريز ، قال : «كانت لإسماعيل ابن أبي عبد الله عليه السلام دنانير وأراد رجل من قريش أن يخرج إلى اليمن ، فقال إسماعيل : يا أبه ، إنّ فلاناً يريد الخروج إلى اليمن وعندي كذا وكذا دينار ، أفترى أن أدفعها إليه يبتاع لي بها بضاعة من اليمن ؟

فقال أبو عبدالله عليه السلام : **يا بُنَيَّ ، أَ مَا بَلَغَكَ أَنَّهُ يَشْرَبُ الْخَمْرَ ؟**

فقال إسماعيل : هكذا يقول الناس ، فقال : **يا بُنَيَّ ، لَا تَفْعَلْ** . فعصى إسماعيل أباه ودفع إليه دنانيره ، فاستهلكها ولم يأته بشيء منها ، فخرج إسماعيل وقضي أنّ أبا عبد الله عليه السلام حجّ وحجّ إسماعيل تلك السنة ، فجعل يطوف بالبيت ويقول : اللّهمّ أجرني واخلف عليَّ ، فلحقه أبو عبد الله عليه السلام فهمزه بيده من خلفه وقال له : **مَهْ يا بُنَيَّ ! فَلَا وَاللهِ ما لَكَ عَلَى اللهِ هَـذَا ، وَلَا لَكَ أَنْ يَأْجُرَكَ ، وَلَا يُخْلِفَ عَلَيْكَ ،**

---

(١) كتاب الزكاة : ٣ : ٤٠٣ .

وَقَدْ بَلَغَكَ أَنَّهُ يَشْرَبُ الْخَمْرَ فَائْتَمَنْتَهُ ، فقال إسماعيل : يا أبـه ، إنّـي لم أره يشـرب الخمر ، إنّما سمعت الناس يقولون ، فقال : **يا بُنَيَّ ، إِنَّ الله عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ في كِتابِهِ : ﴿يُؤْمِنُ بِاللهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴾**[١] **يَقُولُ : يُصَدِّقُ لِلهِ وَيُصَدِّقُ لِلْمُؤْمِنِينَ ، فَإِذَا شَهِدَ عِنْدَكَ الْمُؤْمِنُونَ فَصَدِّقْهُمْ ، وَلَا تَأْتَمِنْ شارِبَ الْخَمْرِ. إِنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ فِي كِتَابِهِ : ﴿وَلا تُؤْتُوا السُّفَهاءَ أَمْوالَكُمُ ﴾**[٢] **، فَأَيُّ سَفِيهٍ أَسْفَهُ مِنْ شارِبِ الْخَمْرِ. إِنَّ شـارِبَ الْخَمْرِ لَا يُزَوَّجُ إِذَا خَطَبَ ، وَلَا يُشَفَّعُ إِذا شَفَعَ ، وَلَا يُؤْتَمَنُ عَلىٰ أَمانَةٍ ، فَمَنِ ائْتَمَنَهُ عَلىٰ أَمانَةٍ فَاسْتَهْلَكَها لَمْ يَكُنْ لِلَّذِي ائْتَمَنَهُ عَلَى اللهِ أَنْ يَأْجُرَهُ ، وَلَا يُخْلِفَ عَلَيْهِ »**[٣] .

ودلالتها على المدّعى واضحة ؛ ضرورة أنّ مفادها أنّ شـياع أمـر بـين النـاس ، وشهادة المؤمنين به ، مدعاة إلى ترتيب الأثر عليه ، ولذا لمّا شهد المؤمنون بكون الشخص المعطى ليس أهلاً للائتمان ، لم يكن لإسماعيل الحقّ في الدعوى ، وذلك لكون الشياع مدعاة لترتيب الأثر ، وإلّا لم يكن وجه لاعتراض أبي عبدالله عليه‌السلام عليه .

وبالجملة : يستفاد من الصحيحة أنّ الشياع أمارة على الأمر الذي قد شاع عليه ، وبالتالي يترتّب الأثر عندها .

اللّهمّ إلّا أن يدّعى أنّ ترتيب الآثار الخارجيّة مردّه إلى شهادة المؤمنين ، وهي أمر آخر غير الشياع ، ممّا يعني كون الرواية محلّ البحث أجنبيّة عن المدّعى ، فلاحظ .

على أنّ في الرواية تأمّلاً سنديّاً ؛ إذ أنّ راويها هو حريز ، وقد حكـى النـجاشيّ عن يونس حصر مرويّاته عن أبي عبدالله عليه‌السلام في روايتين[٤] ، ممّا يعني وجود إرسال فيها ، فتسقط عن الاعتبار .

---

(١) التوبة ٩ : ٦١.

(٢) النساء ٤ : ٥.

(٣) وسائل الشيعة : ١٩ : ٨٣ ، الباب ٦ من أبواب الوديعة ، الحديث ١ .

(٤) رجال النجاشي : ١٤٤ ، الرقم ٣٧٥.

هذا ، وقد حمل المحقّق النراقيّ ﷺ الرواية محلّ البحث على البيّنة ، لا على الشياع ، حيث ذكر أنّ المراد من الخبر : أنّ كلّ مؤمن شهد عندك فصدّقه ، خرج المؤمن الواحد بالدليل كما يأتي فيبقى الباقي . مع أنّ إرادة العموم الجمعيّ هنا منتفية قطعاً ؛ لعدم إمكان شهادة جميع المؤمنين عنده من بدو الإيمان إلى يوم القيامة ، بل ولا جميع مؤمني عصر ، بل ولا نصفهم ولا ثلثهم ، بل ولا عشرهم ولا واحد من ألف منهم . فالمراد : إمّا الاستغراق الأفراديّ بالمعنى الذي ذكرناه ، أو مطلق الجمع الشامل للثلاثة فما فوقها ، أو جميع أفراد الجموع الشاملة للثلاثة ، المتعدّي حكمه إلى الاثنين أيضاً بالإجماع المركب القطعيّ[1] .

ومن خلال ما ذكرناه يتّضح منشأ ما جاء في عبارة المصنّف من حصر حجّيّة الشياع في خصوص ما يفيد العلم أو الاطمئنان ، لا مطلقاً .

قوله ٤ : « **وأمّا البيّنة ، فهي وإن لم يدلّ دليل على حجّيّتها في خصوص المقام إلّا أنّه يمكن** ... إلخ » .

من الأُمور التي يعتمد عليها في ثبوت اجتهاد المجتهد ، وكذا أعلميّة الفقيه ، قيام البيّنة ، بشهادة شاهدين عادلين على ذلك ، وقد وقع البحث بين الأعلام في وجه حجّيّة البيّنة ، سواء في هذا المورد ، أم غيره غير باب القضاء ، وقد تعرّضنا لذلك مفصّلاً في كتاب الصلاة عند تعرّض المصنّف (وفّقه الله) إلى ذلك في أحكام خاصّة بالوقت .

ثمّ إنّ المصنّف ذكر أنّه يكون للبحث عن حجّيّة البيّنة ثمرة عمليّة ، حال البناء على عدم حجّيّة خبر العدل ، أو خبر الثقة في الموضوعات ، وإلّا فمع البناء على حجّيّة خبر الواحد في الموضوعات ، لن يكون للبحث عن حجّيّة البيّنة ثمرة عمليّة .

---

(١) عوائد الأيّام : ٨١٣ ، في أصالة حجّيّة شهادة العدلين .

قوله ٥ : « **وأمّا حجّيّة خبر الواحد الثقة وإن لم يكن عدلاً فذلك للسيرة العقلائيّة التي لم يثبت** ... إلخ » .

من الطرق المعتمدة في ثبوت الاجتهاد والأعلميّة شهادة ثقة بثبوتهما له ، ولا يعتبر أن يكون الشاهد عدلاً ، بمعنى إماميّ إثني عشريّ ، بل يكفى أن يكون ثقة . وقد تعرّضنا لحجّيّة قول الثقة في الموضوعات مطلقاً ، أو حال إفادته للوثوق والاطمئنان في أحكام الوقت من الصلاة عند تعرّض المصنّف لذلك ، فراجع .

قوله ٦ : « **وأمّا اشتراط عدم المعارضة في حجّيّة البيّنة وخبر الثقة ، فواضح ؛ لأنّ الدليل على الحجّيّة** ... إلخ » .

يشترط في حجّيّة البيّنة وكذا في خبر الثقة في الموضوعات عدم معارضة البيّنة ببيّنة أُخرى ، وعدم معارضة خبر الثقة بخبر ثقة آخر ، فلو عارضت البيّنة بيّنة أُخرى ، سقطت عن الحجّيّة ، ومثل ذلك لو عارض خبر الثقة خبر ثقة آخر أوجب سقوطه عن الحجّيّة أيضاً[1] .

ويدلّ على تساقط الحجّتين ، بيّنة كانتا أم خبرا ثقة ، أنّه لو كان دليل الحجّيّة دليلاً لفظيّاً فهو لا يشملهما معاً ، كما أنّه لا يشمل أحدهما دون الآخر ، أمّا عدم شمولهما معاً ؛ لأنّ الفرض أنّهما متعارضان ومتنافيان ، وأمّا عدم شموله لأحدهما المعيّن ترجيح بلا مرجّح ، وعليه سوف يتساقطان .

وأمّا لو كان الدليل هو السيرة العقلائيّة المنعقدة على حجّيّة البيّنة أو على خبر الثقة في الموضوعات ، فإنّها لن تكون شاملة منذ البداية لحالة المعارضة ، بل معقدها ما لم تكن معارضة في المقام .

---

(١) للأعلام كلام في حال حصول المعارضة بين البيّنتين ، فاختار بعضهم أنّ مجرّد المعارضة موجبة للتساقط ، بينما قال آخرون أنّه يمكن الترجيح بكثرة العدد في إحدى البيّنتين .

قوله ٧: «**وأمّا ثبوت العدالة بالطرق المتقدّمة، فلعدم اختصاص تلك الطرق بمورد خاصّ**».

تحرز عدالة الشخص من خلال أُمور: العلم، والاطمئنان، والبيّنة الشرعيّة، وخبر الثقة، والشياع المفيد للعلم أو الاطمئنان. ويدلّ على ذلك كلّ ما تقدّم في وجه طريقيّة الأُمور المذكورة لإثبات الاجتهاد والأعلميّة، كما أنّها تثبت أيضاً بحسن الظاهر، وهو من الطرق العرفيّة التي يمكن من خلالها استكشاف الواقع.

وعلى أيّ حال، ما ذكره من التعبير لا وجود له في النصوص الشريفة. نعم، هو مضمون متصيّد من ظواهر الأخبار، وفي بعضها تعبير مقارب له. ويستدلّ لهذا الطريق بنصوص، منها صحيحة ابن أبي يعفور، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتّى تقبل شهادته لهم وعليهم؟ فقال: **أَنْ تَعْرِفُوهُ بِالسَّتْرِ وَالْعَفافِ، وَكَفِّ الْبَطْنِ وَالْفَرْجِ وَالْيَدِ وَاللِّسانِ، وَيُعْرَفُ بِاجْتِنابِ الْكَبائِرِ الَّتِي أَوْعَدَ اللهُ عَلَيْها النّارَ مِنْ شُرْبِ الْخَمْرِ وَالزِّنا وَالرِّبا وَعُقُوقِ الْوالِدَيْنِ وَالْفِرارِ مِنَ الزَّحْفِ، وَغَيْرِ ذَلِكَ، وَالدَّلالَةُ عَلىٰ ذَلِكَ كُلِّهِ أَنْ يَكُونَ ساتِراً لِجَمِيعِ عُيُوبِهِ حَتّىٰ يَحْرُمَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ مَا وَراءَ ذَلِكَ مِنْ عَثَراتِهِ وَعُيُوبِهِ، وَتَفْتِيشُ ما وَراءَ ذَلِكَ، وَيَجِبُ عَلَيْهِمْ تَزْكِيَتُهُ، وَإِظْهارُ عَدالَتِهِ فِي النّاسِ، وَيَكُونُ مِنْهُ التَّعاهُدُ لِلصَّلَواتِ الْخَمْسِ إِذَا واظَبَ عَلَيْهِنَّ، وَحَفِظَ مَواقِيتَهُنَّ بِحُضُورِ جَماعَةٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، وَأَنْ لَا يَتَخَلَّفَ عَنْ جَماعَتِهِمْ فِي مُصَلّاهُمْ إِلّا مِنْ عِلَّةٍ، فَإِذَا كانَ كَذَلِكَ لازِماً لِمُصَلّاهُ عِنْدَ حُضُورِ الصَّلَواتِ الْخَمْسِ، فَإِذَا سُئِلَ عَنْهُ فِي قَبِيلِهِ وَمَحَلَّتِهِ قالُوا: ما رَأَيْنا مِنْهُ إِلّا خَيْراً، مُواظِباً عَلَى الصَّلَواتِ، مُتَعاهِداً لِأَوْقاتِهَا فِي مُصَلّاهُ، فَإِنَّ ذَلِكَ يُجِيزُ شَهادَتَهُ وَعَدالَتَهُ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ؛ وَذَلِكَ أَنَّ الصَّلَاةَ سِتْرٌ وَكَفّارَةٌ لِلذُّنُوبِ، وَلَيْسَ يُمْكِنُ الشَّهادَةُ عَلَى الرَّجُلِ بِأَنَّهُ يُصَلِّي إِذَا كانَ لَا يَحْضُرُ مُصَلّاهُ، وَيَتَعاهَدُ جَماعَةَ الْمُسْلِمِينَ، وَإِنَّما جُعِلَ الْجَماعَةُ وَالاجْتِماعُ إِلَى الصَّلَاةِ لِكَيْ يُعْرَفَ مَنْ يُصَلِّي مِمَّنْ لَا يُصَلِّي، وَمَنْ يَحْفَظُ**

مَواقِيتَ الصَّلَاةِ مِمَّنْ يُضِيعُ ، وَلَوْلَا ذَلِكَ لَمْ يُمْكِنْ أَحَدٌ أَنْ يَشْهَدَ عَلىٰ آخَرَ بِصَلَاحٍ ؛ لِأَنَّ مَنْ لَا يُصَلِّي لَا صَلَاحَ لَهُ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ ، فَإِنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ هَمَّ بِأَنْ يُحْرِقَ قَوْماً فِي مَنازِلِهِمْ لِتَرْكِهِمُ الْحُضُورَ لِجَماعَةِ الْمُسْلِمِينَ ، وَقَدْ كانَ فِيهِمْ مَنْ يُصَلِّي فِي بَيْتِهِ فَلَمْ يَقْبَلْ مِنْهُ ذَلِكَ ، وَكَيْفَ يُقْبَلُ شَهادَةُ أَوْ عَدالَةٌ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ مِمَّنْ جَرَى الْحُكْمُ مِنَ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ وَمِنْ رَسُولِهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فِيهِ الْحَرَقُ فِي جَوْفِ بَيْتِهِ بِالنَّارِ ، وَقَدْ كانَ يَقُولُ : لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَا يُصَلِّي فِي الْمَسْجِدِ مَعَ الْمُسْلِمِينَ إِلّا مِنْ عِلَّةٍ »[١] .

ثمّ إنّ المصنّف (أطال الله بقاءه) لم يكتف في تحقّق العدالة من خلال إحراز حسن الظاهر ، بل اشترط لتحقّق ذلك أن يكون حسن الظاهر حاصلاً من خلال المعاشرة ، وهذا المعنى يستفاد من جملة من النصوص كموثّقة سماعة عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : **مَنْ عامَلَ النّاسَ فَلَمْ يَظْلِمْهُمْ ، وَحَدَّثَهُمْ فَلَمْ يَكْذِبْهُمْ ، وَواعَدَهُمْ فَلَمْ يُخْلِفْهُمْ ، كانَ مِمَّنْ حَرُمَتْ غِيبَتُهُ ، وَكَمَلَتْ مُرُوَّتُهُ ، وَظَهَرَ عَدْلُهُ ، وَوَجَبَتْ أُخُوَّتُهُ »**[٢] .

وهي أوضح دلالة على المدّعى من صحيحة عبدالله بن المغيرة التي ذكرها المصنّف في المتن[٣] .

بل يمكن البناء على عدم حاجة الاستفادة من حسن الظاهر في معرفة عدالة الشخص إلى نصّ خاصّ يدلّ عليها ؛ لأنّه لن يتمكّن من الإحاطة بتوفّر شرطيّة العدالة عند شخص ما حتّى لو تمّت معاشرته ؛ إذ من المحتمل أن ما يأتي به من عبادات لم يقصد بها القربة لله تعالى ، أو تكون غايته دنيا يرتجي عطاء من جهة معيّنة ، أو لغرض دنيويّ آخر ، وغير ذلك .

وكما أنّ الطرق التي قد عرفت تعدّ وسائل تحرز عدالة الشخص منها ، فإنّها

---

(١) وسائل الشيعة : ٢٧ : ٣٩١ ، الباب ٤١ من أبواب الشهادات ، الحديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة : ٨ : ٣١٦ ، الباب ١١ من أبواب صلاة الجماعة ، الحديث ٩ .

(٣) وسائل الشيعة : ٢٧ : ٣٩٣ ، الباب ٤١ من أبواب الشهادات ، الحديث ٥ .

تعدّ وسائل يتعرّف من خلالها على فتوى المجتهد ، فيعتمد على العلم الوجدانيّ ، كما يستند للاطمئنان ، ولشهادة البيّنة ، ولخبر الثقة ، وللشياع المفيد للعلم أو الاطمئنان . وكذلك يمكن الإحاطة بفتوى الفقيه بالرجوع لرسالته العمليّة التي لا يعلم بوجود خطأ فيها ، سواء كتبها بنفسه ، أم كتبها غيره كالثقة بأمره أو بغير أمره وأمضاها ، ويدلّ على ذلك ، أمّا بالنسبة لوجودها في رسالته ، فلحجّيّة قول الفقيه في الإخبار عن رأيه ، والظاهر أنّه لا فرق في حجّيّة الإخبار بين كونه شفهيّاً أو عمليّاً بأن يكون مكتوباً . وأمّا حجّيّة النقل عنه من قِبل الثقة ، فلحجّيّة خبر الثقة ، سواء قيّد بشرطيّة إفادته الوثوق والاطمئنان ، أم بني على حجّيّته مطلقاً .

وقد لا يعتبر في الرسالة عدم حصول الخطأ فيها بمعنى الأمن من الخطأ حتّى يمكن الاستناد إليها ، بل ربّما يكفي أن تكون مورداً لجريان أصالة عدم الخطأ ليستند إليها . وكذا بالسماع منه مباشرة ، ووجهه واضح ؛ لأنّه من مصاديق حجّيّة قوله .

قوله ٨ : « **وأمّا وجه التخيير عند التساوي ، فهو إمّا الإجماع أو اطلاق مثل آية النفر الشاملة** . . . إلخ » .

وقع الخلاف بين الأعلام في حال تساوي المجتهدين في المستوى العلميّ ، بحيث لا يمكن تمييز الأعلم منهما ليقلّد ، على قولين :

الأوّل : ما نقله السيّد المجاهد في **المفاتيح** عن المحقّق والعلّامة والشهيدين وصاحبي **المعالم** و **الزبدة** ، وآخرين ، بل عدّ المشهور بين الأعلام ، بل قد تكرّرت عليه دعوى الإجماع من البناء على التخيير بينهما ، فيتخيّر المكلّف بالعمل بفتوى من شاء منهما ، ولو كانا مختلفين في الفتوى[١] .

الثاني : البناء على لزوم الاحتياط بين قوليهما ، والعمل بأحوط القولين منهما

---

(١) مفاتيح الأُصول : ٦٣١ .

في كلّ مورد مورد ، والقائلون بهذا القول منهم من يحتاط وجوباً في الاحتياط بينهما ، ومنهم من يفتي بذلك .

وهذان القولان بناءً على التسليم بإمكان وقوع المساواة بين المجتهدين ، مقابل من أنكر إمكان وقوعه خارجاً كالسيّد المجاهد ﷺ في **المفاتيح** ، فقد ذكر بعد نقله لأقوال القائلين بالإمكان ، لكنّه بعيد ، وحكى القول بعدم إمكانه أيضاً عن **النهاية** ، و**الذكرى** و**المنية** و**التمهيد** و**المقاصد العلية** .

وكيفما كان ، فقد استدلّ القائلون بالتخيير بأدلّة ثلاثة :

الأوّل : الإجماع ، فقد ادّعاه الشيخ الأعظم الأنصاريّ ﷺ[١] .

وأجاب عنه المصنّف (دام علاه) ، بجوابين :

أوّلهما : إنّ المسألة من المسائل المستحدثة التي لم تكن معنونة في كلمات قدماء الأصحاب ، حيث لم يتعرّضوا لذكرها .

ثانيهما : بعد التسليم بكونها معنونة في كلماتهم ، فإنّه ليس إجماعاً تعبّديّاً كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام ، بل لا يبعد أن يكون منشأه أحد الوجوه المذكورة دليلاً عليه .

الثاني : التمسّك بإطلاقات الأدلّة القائمة على حجّيّة الفتوى من آيات أو روايات ، مثل قوله تعالى : ﴿**فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ**﴾[٢] ، فإنّ مقتضى دلالتها على حجّيّة فتوى الفقيه تستدعي شمولها لحجّيّة فتوي الفقيهين معاً ، لعدم تمييزها حجّيّة فتوى أحدهما دون الآخر ، فهي كما تشمل فتوى الفقيه الأوّل ، وتدلّ على حجّيّتها ، كذلك تشمل فتوى الفقيه الثاني وتدلّ على حجّيّتها .

وأجاب عنه المصنّف بمنع شمول الأدلّة المذكورة لصورة الاختلاف في الفتوى ،

---

(١) القضاء والشهادات : ٥٦ .

(٢) التوبة ٩ : ١٢٢ .

ذلك أنّ الحال لا يخلو من أحد محتملين ، إمّا أن يحكم بشمولها لحجّيّة إحدى الفتويين دون الأُخرى ، وهو ترجيح بلا مرجّح ، أو يحكم بشمولها لهما معاً ، وهو يستلزم الجمع بين الضدّين ، أو المتناقضين؛ لأنّه تعبّد بقول القائل بالوجوب ، وقول القائل بالحرمة .

الثالث : التمسّك بالسيرة العقلائيّة ، بهذا التقريب :

إنّ سيرة العقلاء جارية على التخيير بين أهل الخبرة في كلّ مورد حصل فيه الخلاف بينهم ، بأن يعمل المكلّف بأيّ الرأيين أراد ، فلو راجع المريض طبيبين واختلفا في تشخيص حالته المرضيّة ، فإنّ العقلاء يقرّرون أنّه مخيّر في العمل برأي أيّ منهما شاء ما داما متساويين من حيث المستوى والمؤهّل العلميّ .

وجوابه بمنع انعقاد السيرة العقلائيّة على مثل ذلك ، بل إنّ السيرة قائمة على العمل بالأخذ بمن يكون قوله أقرب للواقع ، وهو المعبّر عنه بأحوط القولين ، ولا أقلّ من أنّ السيرة قائمة على التوقّف في مثل هكذا اُمور حتّى يتّضح لهم الأمر ويتبيّن .

ولمّا لم يتمّ قول المشهور على التخيير يتعيّن العمل بأحوط القولين حال وجود الاختلاف بينهما في الفتوى ، وذلك لوجود علم إجماليّ للمكلّف بتوجه التكليف ، إلّا أنّه لا يحرزه ، فيكون هذا العلم الإجماليّ منجّزاً في حقّه .

قوله ٩ : « **وأمّا جواز الرجوع إلى غير الأعلم عند عدم وجود فتوى للأعلم ، فواضح ؛ إذ بعد عدم** ... إلخ » .

قد عرفت فيما تقدّم وجوب تقليد الأعلم حال الاختلاف في الفتوى ، وهذا إذا كان للأعلم فتوى في المسألة ، أمّا لو لم يكن له فتوى فيها لسبب من الأسباب ، كما لو كان إعطاء حكم في هذه المسألة يحتاج فحصاً زائداً مثلاً ، سواء كان ذلك بسبب تشخيص الموضوع ، أو لإحراز الحكم مثلاً ، فلا يجب على المكلّف الرجوع

إليه حينئذٍ ، وجاز له الرجوع إلى غيره مع مراعاة الأعلم فالأعلم ؛ لأنّ مقتضى إطلاقات الأدلّة التي تضمّنت عنوان الفقيه ، والعالم شموله ، وقد رفعنا اليد عن التمسّك بها بسبب وجود فتوى للأعلم في البين على خلاف فتواه ، ومع انتفائها كما هو الفرض تكون إطلاقات الأدلّة شاملة لحجّيّة فتواه ، بل على ذلك السيرة العقلائيّة ، لصدق عنوان رجوع الجاهل للعالم .

ونظير ذلك ما إذا احتاط الأعلم في مسألة ما ، وامتنع عن إبداء رأيه فيها [١] ، فإنّه نظير عدم وجود فتوى له في المسألة ، فيجوز للمكلّف الرجوع لغيره مع مراعاة الأعلم فالأعلم ، ولا بأس قبل الإشارة لما أفاده المصنّف وجهاً لجواز الرجوع لغير الأعلم ، مع مراعاة الأعلم ، من الإشارة إلى ما ذكره غير واحد من الإشارة لاحتياطات الفقهاء في رسائلهم العمليّة ، وأنّها نحوان :

الأوّل : الاحتياطات الصوريّة : ويقصد بها الاحتياط الذي لا ينشأ من تردّد الفقيه في المسألة ، بمعنى أنّه قد اختار رأياً هو مقتنع به بينه وبين الله سبحانه وتعالى ، إلّا أنّه يمتنع عن إبداء رأيه لأحد لأسباب :

منها : الحذر من مخالفة المشهور ، حيث أفتوا بخلاف ما وصل له اجتهاده ، فيحذر من مخالفتهم .

ومنها : ما يتضمّنه مختاره من مشقّة على المكلّفين ، مع أنّ فتوى الفقهاء

---

(١) لا يخفى أنّ الفقيه لا يجب عليه الإفتاء في أيّ مسألة من المسائل الشرعيّة ، حتّى مع البناء على أنّ الاجتهاد من الواجبات الكفائيّة ، وهذا يعني أنّ للفقيه الامتناع عن إبداء رأيه في أيّ مسألة من المسائل ، كما أنّ له أن يحتاط فيها ، واحتياطه هو نوع من أنواع الامتناع عن الفتوى ، وامتناعه عن الفتوى له أسباب ، أحدها مراعاة مصلحة المكلّف ، وتفصيل ذلك يطلب من المطوّلات .

على خلافه .

ومنها: حذره من تحمل مسؤوليّة عمل العاملين بما اختار ، لمسؤوليّة الفقيه عمّن عمل بقوله .

الثاني: الاحتياطات الواقعيّة التي تنشأ من تردّد الفقيه في المسألة ، ولهذا موارد أيضاً :

منها: إذا لم يستكمل الفقيه الفحص في أدلّة المسألة لسبب ما كضيق الوقت مثلاً ، فراجع بعضها دون البقيّة ، فوجد أنّ ما راجعه لا يدلّ على ما أفتى به الأعلام ، فيحتاط في المسألة .

ومنها: أن يكون الفقيه مراجعاً لجميع أدلّة المسألة ، وربّما ترجّح لديه بعضها حال ملاحظته لشواهده وقرائنه ، إلّا أنّه يعود فيضعّفه عند ملاحظة ما يمنع من قبوله ، فيترجّح عنده الدليل الفقاهتيّ .

وبكلمة : إنّ نفسه لا تطمئنّ لشيء من الأدلّة ، ما يجعله متأرجحاً بين الحالتين ، فيتعذّر عليه اتّخاذ رأي في المسألة فيلجأ للاحتياط فيها .

ومنها: أن يكون الفقيه متابعاً لجميع ما يرتبط بالمسألة من أدلّة ، وقد وصل إلى ما تقتضيه الصناعة فيها ، إلّا أنّه بسبب شكّه الزائد على المقدار المتعارف لم يطمئنّ بالنتيجة ، فيعمد للاحتياط .

وبعد الإحاطة بنوعي الاحتياط الموجود في كلمات الأعلام ، يلزم تحديد مورد البحث ، وأنّ الرجوع لغير الأعلم في احتياطاته شامل لكلا القسمين ، فيكون مطلقاً ، أو أنّه يختصّ بأحدهما دون الآخر .

إنّ تفصيل ذلك وما يرتبط به يحال لمستوى أعلى من البحث إن شاء الله تعالى .

والوجه في جواز الرجوع للغير حال احتياط المجتهد الأعلم ، لكون احتياطه

ليس فتوى منه فلا يكون قوله حجّة على المكلّف ، ويكون قول الفقيه الآخر حجّة بمقتضى إطلاقات الأدلّة التي دلّت على حجّيّة قول الفقيه والعالم ، مضافاً للسيرة العقلائيّة المنعقدة على رجوع الجاهل للعالم .

نعم ، ينبغي التفريق بين احتياط الفقيه في المسألة ، فيجوز الرجوع فيها لغيره مع مراعاة الأعلم فالأعلم ، كما سمعت ، وبين فتواه بالاحتياط ، فلا يجوز للمكلّف تقليد غيره ؛ لأنّ فتواه بالاحتياط فتوى ، وهذا يجعل قوله حجّة في حقّ المكلّف ، ويسلب الحجّيّة عن غيره ، بمقتضى ما دلّ على لزوم تقليد الأعلم .

قوله ١٠ : «**ووجه الحاجة إلى تجويز الحيّ الأعلم للبقاء على تقليد الميّت هو أنّ مسألة جواز** . . . إلخ » .

قد عرفت فيما تقدّم عدم جواز تقليد الميّت ابتداءً ، أمّا البقاء على تقليده ، كما لو قلّد المكلّف مجتهداً ثمّ مات ، ورجع من بعده للمرجع الحيّ ، فيمكنه ذلك إذا سوّغ له المرجع الحيّ ذلك ، وتعرف هذه المسألة بمسألة البقاء على تقليد الميّت .

وقد وقع التقليد البقائيّ على الميّت مورداً للخلاف بين متأخّري المتأخّرين من أعلامنا ، حيث ذهب جمع منهم إلى جوازه ، كما قرّب ذلك السيّد الصدر في محكيّ كلامه في **الوافية**[١] ، وحكاه عن بعض معاصريه . بل يظهر من الشيخ صاحب الجواهر في موسوعته الفقهيّة **جواهر الكلام** أنّ الخلاف في هذه المسألة شائع ، حيث ذكر في فرع أعلميّة الميّت أنّ الأصحاب بين قائل بالحرمة في البقاء على تقليده ، وبين قائل بالجواز في ذلك ، وقال ثالث منهم بالتخيير . وقد اختار رحمه الله القول الثالث ، فالتزم بالتخيير في المسألة[٢] .

---

(١) شرح الوافية للسيّد صدر الدين القمّيّ ـ مخطوط ـ .

(٢) جواهر الكلام : ٢١ : ٤٠٢ .

وعلى أيّ حال ، فقد ذكر غير واحد من الأصحاب أنّ القدر المتيقّن من الإجماع المدّعى على عدم جواز تقليد الميّت في مسألة تقليد الميّت إنّما هو تقليد الميّت ابتداءً لا مطلقاً حتّى يكون شاملاً لتقليد الميّت بقاءً .

إلّا أنّ شيخنا الأعظم الشيخ الأنصاريّ ﷺ استظهر من أكثر الأدلّة الدالّة على عدم جواز تقليد الميّت ابتداءً ، أنّه لا فرق بين تقليد الميّت ابتداءً وبين تقليده بقاءً ، ما يعني أنّه لا فرق بين التقليدين الابتدائيّ والاستمراريّ .

وعلى أيّ حال ، ينبغي ملاحظة الأقوال الموجودة عندنا في مسألة تقليد الميّت بقاءً ، فنقول :

الأوّل : عدم جواز البقاء على تقليد الميّت ، كما لا يجوز تقليده ابتداءً ، وهو الرأي المشهور بين الأعلام ، كما نصّ على ذلك الشيخ الأعظم الأنصاريّ ﷺ في تقريراته . هو مختار بعض مراجع التقليد المعاصرين .

الثاني : جواز البقاء على تقليد الميّت مطلقاً ، أي في جميع المسائل ، فلا يختصّ البقاء بالمسائل التي عمل بها ، فإنّه بعد تحقّق التقليد بسبب العمل بفتوى المجتهد الحيّ في بعض المسائل يجوز البقاء على تقليده للعاميّ بعد وفاته في كلّ مسألة وإن لم يعمل بها حال حياته .

ولا يخفى أنّ هذا القول يعتمد على المختار في تعريف التقليد ، فلو كان التقليد هو العمل لم يجز للمكلّف أن يبقى على تقليده مطلقاً ، بل لزمه أن يقتصر على خصوص المسائل التي عمل بها في زمان حياته .

اللّهمّ إلّا أن يكون تعريف التقليد يتفاوت من مورد لمورد كما عليه بعض أساطين العصر من المحقّقين (دامت أيّام بركاته) فحقيقة التقليد في مبدأ الأمر تختلف عنها بالنسبة للبقاء والعدول ، فعندها لن يكون لما ذكرناه أدنى ثمرة .

الثالث : البناء على جواز البقاء على تقليد الميّت لكن بتفصيل ؛ وذلك من

خلال ملاحظة المسائل ، فإن كانت ممّا عمل به المكلّف ، فإنّه يحقّ له البقاء عليه فيها ، أمّا لو كانت ممّا لم يعمل به المكلّف أثناء حياة المرجع ، فليس له حقّ البقاء عليه فيها .

الرابع : أن يناط الحكم بجواز البقاء على تقليد الميّت وعدمه وفق ملاحظة شرطيّة الأعلميّة بين الحيّ والميّت ، فيقال : إذا كان الميّت أعلم من الحيّ وجب البقاء على تقليد الميّت ، وإذا كان الحيّ أعلم من الميّت ، وجب الرجوع للحيّ ولم يجز البقاء على تقليد الميّت ، وهو مختار بعض الأعاظم والأُستاذين الجليلين ، وغيرهم من الأعلام .

الخامس : أن يفصل بلحاظ الفتاوى ، فيقال بجواز البقاء على تقليد الميّت في الفتاوى التي يعلمها المكلّف من فتاوى الميّت والتي تكون موافقة للاحتياط ، وما ليس كذلك ، فلا يبقى عليها .

السادس : التفصيل بين الفتاوى التي يتذكرها فيبقى عليها ، وبين الفتاوى التي قد نسيها فلا يسوغ له البقاء عليها .

ثمّ إنّه يمكن أن يستدلّ لأصل جواز البقاء على تقليد الميّت بأُمور :

الأوّل : التمسّك بمقتضى الأصل ، وقد تقدّم تقريبه في مسألة تقليد الميّت ابتداءً ، فلا حاجة للإعادة .

الثاني : التمسّك بالسيرة العقلائيّة ، فإنّها قائمة على رجوع الجاهل إلى العالم من دون ملاحظة الحياة وعدمها .

وقد تقدّم في مسألة تقليد الميّت ابتداءً الحديث حولها ، فلا حاجة للإعادة .

الثالث : التمسّك بإطلاقات الأدلّة اللفظيّة الدالّة على جواز التقليد التي اعتبر فيها تحقّق العناوين المذكورة حين الرجوع للمجتهد لا حين العمل ككونه من أهل الذكر ، وكونه ممّن نظر في الحلال والحرام ، وكونه ممّن عرف الأحكام ، . . . إلخ » .

وكما توجد أدلّة تمسّك بها القائلون بمشروعيّة البقاء ، هناك وجوه تمسّك بها المانعون ، ومن خلالها حكموا بعدم مشروعيّته ، ولنشر لبعض منها ، ومن أراد التوسّع يمكنه مراجعة المطوّلات :

الأوّل : وهو أقوى ما يمكن أن يتمسّك به لإثبات المنع من مشروعيّة البقاء على تقليد الميّت لو تمّ ، هو التمسّك بالإجماع المنعقد على حرمة البقاء على تقليد الميّت مطلقاً .

ولا يخفى أنّ مثل هذا الإجماع لا يعدّ من الإجماعات الحجّة ـ أعني التي تكون كاشفة عن قول المعصوم عليه السلام ـ لأنّنا نحتمل قويّاً أن يكون الإجماع المدّعى مستنداً إلى أحد الوجوه التي تمسّك بها القائلون بعدم مشروعيّة البقاء على تقليد الميّت .

على أنّه لا يخفى أنّ المسألة على ما يبدو غير معنونة في كلمات قدماء الأصحاب ، وبالتالي لا يكون الإجماع متحقّقاً أصلاً .

أمّا بقيّة الوجوه التي ذكروها وتمسّكوا بها من أجل المنع من البقاء على تقليد الميّت ، فإنّها لا تصلح أبداً حتّى للدليليّة ، فضلاً عن إثبات المدّعى ، ولنشر لبعضها موجزاً :

منها : إنّ البقاء على تقليد الميّت يستلزم انحصار المرجع في واحد ميّت ، ولا ريب في أنّه ينافي ضرورة المذهب .

ومنها : إنّ المستفاد من جملة من النصوص لزوم الفزع إلى العالم الحيّ ، وهذا يعني المنع من البقاء على تقليد المرجع الميّت ؛ لأنّه ليس فزعاً للمرجع الحيّ ، لاحظ ما رواه يعقوب السرّاج في **علل الشرائع** ، قال : « قلت لأبي عبدالله عليه السلام : تبقى الأرض بلا عالم حيّ ظاهر يفزع إليه الناس في حلالهم وحرامهم ؟

فقال عليه السلام لي : **إذاً لَا يُعْبَدَ اللهُ يا أَبَا يُوسُفَ** »[١] .

إذ الظاهر أنّ المراد من العالم الحيّ ، هو الإمام المعصوم عليه السلام ، فعليه تكون أجنبيّة عن محلّ كلامنا .

ومنها : إنّ البقاء على تقليد الميّت خلاف الاحتياط ، بل الأحوط هو الرجوع إلى الحيّ .

ثمّ إنّه لا يكتفى في جواز البقاء على تقليد الميّت تجويز الميّت البقاء على تقليد الميّت ، بل لا بدّ من الرجوع للحيّ ليكون البقاء على تقليده عن طريقه ؛ لأنّ ذلك دور واضح ؛ لأن البقاء على تقليده متوقّف على فتواه ، والعمل بفتواه متوقّف على جواز البقاء على تقليده المستفاد من فتواه .

قوله ١١ : « **وأمّا وجوب الاحتياط عند العلم بأعلميّة أحد الشخصين وعدم إمكان تشخيصه** . . . إلخ » .

بناءً على ما تقدّم من وجوب تقليد الأعلم ، لو اشتبه الأعلم بين شخصين ، لم يحدّد الأعلم منهما ، وكانا مختلفين في الفتوى ، فهنا صورتان :

الأُولى : أن يكون المكلّف عالماً جزماً بأعلميّة أحدهما غير المعيّن ، وفيها فرعان :

الأوّل : أن يكون المكلّف متمكّناً من الاحتياط بينهما ، فيجب عليه ذلك . ووجهه ما تقدّم من وجوب تقليد الأعلم ، فإنّه يقتضي وجود علم إجماليّ عنده بوجوب تقليد أحدهما غير المعيّن ، ولمّا كانت الشبهة محصورة وجب عليه الاحتياط بينهما .

الثاني : أن لا يكون متمكّناً من الاحتياط بينهما لأيّ سبب من الأسباب ، كضيق

---

(١) علل الشرائع : ١ : ١٩٦ ، الحديث ٣ .

الوقت ـ مثلاً ـ مع اختلافهما في الفتوى ؛ إذ يفتي أحدهما بالقصر في موضع بينما يفتي الآخر بالتمام في نفس الموضع لاختلافهما في تقدير المسافة بالكيلومترات مثلاً ، فيجب عليه اتّباع من يحتمل أعلميّته منهما ، لحكم العقل بذلك .

الثانية : أن يكونا متساويين في الأعلميّة ، فلا يوجد مرجّح لأحدهما على الآخر ، فيلزمه العمل بالاحتياط بينهما أيضاً ؛ لأنّ ثبوت حجية قول أحدهما دون الآخر مع أنّ الفرض أنّهما متساويان ، ترجيح بلا مرجّح ، ومجرّد احتمال أعلميّة أحدهما في فرض تساويهما لا قيمة له . كما أنّ البناء على أنّ دليل الحجّيّة شامل لكليهما مستحيل ؛ لأنّ الفرض أنّهما مختلفان في الفتوى ، وهذا يستوجب الجمع بين النقيضين أو الضدّين . وعندها يتنجّز العلم الإجماليّ في حقّه ، فلا يعلم أنّ الواجب عليه في مثل هكذا حالة هو القصر مثلاً أو التمام ، فيلزمه الجمع بينهما عملاً بالاحتياط .

نعم ، لو يمكنه الاحتياط لضيق الوقت مثلاً ، أو لأنّه يوجب وقوعه في الحرج الشديد الذي لا يتحمل ، أو لكون المكلّف ممّن لا علم ولا دراية له بموارد الاحتياط مثلاً ، أو غير ذلك ، لم يجب عليه ، ووجب عليه تقليد المعيّن منهما الذي يعتقد أنّه الأعلم .

قوله ١٢ : « **وأمّا بطلان تقليد من لم يسر على طبق الموازين ، فواضح ؛ لأنّ التقليد لا على طبق**[١] ... إلخ » .

قد عرفت فيما تقدّم اعتبار شروط في مرجع التقليد ، فلا يجوز تقليد من كان فاقداً لواحد منها ، فلو قلّد المكلّف من لم يكن مستجمعاً إيّاها ، لفقده واحداً

---

(١) ليت الشيخ المصنّف (حفظه الله) أعاد صياغة العبارة لما فيها من الركاكة ، وأقترح أن تكتب وتقرأ هكذا : وأمّا بطلان تقليد من لم يسر على طبق الموازين ، فواضح ؛ لأنّ التقليد على خلاف الموازين المقرّرة ، في حكم العدم .

منها ، كما لو قلّد غير الأعلم مع وجود الأعلم ، واختلافهما في الفتوى ، كان تقليده باطلاً ، وهو بحكم من لم يقلد . وقد عرفت أنّ عمل المكلّف من دون تقليد ولا احتياط ولا اجتهاد باطل في الجملة ، ما يعني عدم فراغ ذمّته ممّا اشتغلت به من تكاليف يعلم بها إجمالاً .

نعم ، قد يفصل بين حالتين كما أشار لذلك السيّد اليزديّ قدس سره في **العروة** :

الأُولى : أن يكون قاصراً في تقليده له ، كما لو استند في العمل بفتواه وأنّه أعلم الموجودين مثلاً ، إلى بيّنة شرعيّة ، أو لشياع مفيد للعلم أو الاطمئنان ، أو خبر الثقة ، ثمّ تبيّن له الخطأ فيما اعتمد عليه ، فلا يكون مستحقّاً للعقوبة لكونه قاصراً ، أو في حكمه . نعم ، صحّة أعماله لفراغ ذمّته ممّا اشتغلت به ، تتوقّف على مطابقتها لفتوى من يجب عليه تقليده .

الثانية : أن يكون تقليده إيّاه عن تقصير منه في الفحص عن توفّر شرائط مرجع التقليد فيه من عدالة وطهارة مولد ، وأعلميّة ، وما شابه ذلك ، فلم يستند في تقليده إيّاه إلى حجّة شرعيّة ، كما لو قلّده بسبب ميل أو هوى سياسيّ ، أو مصلحة خاصّة ، أو ما شابه ذلك . وهنا لا ريب في استحقاقه العقوبة ، إلّا أنّ الكلام في صحّة أعماله لو طابقت من يجب عليه تقليده ، أو عدم صحّتها وإن طابقتها ، خلاف بين الأعلام .

ثمّ إنّ ما ذكرناه من عدم صحّة التقليد لمن لم يكن واجداً للشرائط بلحاظ الظاهر ، بمعنى أنّه لو احتمل في الظاهر عدم واجديّة المرجع لشرائط التقليد للشكّ في عدالته مثلاً لأنّه رأى منهم ما يعتقد إخلاله بالعدالة ، إلّا أنّه كان في الواقع عادلاً لعدم كون ذلك مخلّاً بها ، وقلّده والحال هذه ، حكم بصحّة أعماله التي أتى بها .

قوله ١٣ : « **وأمّا عدم جواز عدول من قلّد على طبق الموازين ، فواضح أيضاً ؛ إذ لا مسوغ له إلّا** ... إلخ » .

لا يجوز العدول عن مرجع التقليد إذا كان مستجمعاً للشروط المعتبرة في مرجع التقليد. نعم، يجوز العدول عنه حال اختلال واحد من الشروط المعتبرة فيه، كما لو قلّده على أنّه أعلم الموجودين، ثمّ تبيّن له أنّ هناك من هو أعلم منه، لزمه العدول للثاني. أمّا لو لم يختلّ شيء من الشروط المعتبرة فيه، لم يجز العدول عنه. والوجه في ذلك واضح؛ إذ أنّه حال كونه مستجمعاً لشرائط التقليد تامّة، سوف تكون الحجّيّة متعيّنة فيه دون غيره، خصوصاً مع اشتراط تقليد الأعلم وكونه الأعلم من بين الفقهاء.

نعم، لو لم يحرز أنّه الأعلم من بينهم، فقد عرفت فيما تقدّم أنّ الوظيفة في مثل هذه الحالة الاحتياط بين الأقوال، وليس تقليد شخص بعينه.

أمّا لو كان فاقداً لشيء من شرائط التقليد فيلزمه العدول عنه، لو اعتبرناه مقلّداً، وإلّا فقد عرفت أنّه كمن لم يقلّد أصلاً.

قوله ١٤: «**وأمّا عدم وجوب إعادة الأعمال السابقة إذا خالفت فتوى الثاني بعد موت الأوّل**... إلخ».

إذا قلّد المكلّف فترة من الزمن مجتهداً يفتي بكفاية التسبيحات الأربع مرّة واحدة، أو يقول بكفاية غسل زيارة الإمام الحسين عليه السلام عن الوضوء مطلقاً وليس بخصوص ماء الفرات، أو يقول بكفاية غسل الإحرام عن الوضوء مثلاً، أو بعدم مفطرية الارتماس، ثمّ مات هذا المجتهد، وقلّد من يقول بخلاف ذلك، وأنّه يفتي بوجوب التسبيحات الأربع ثلاث مرّات، أو بمفطّريّة الإرتماس، أو بعدم كفاية الأغسال المستحبّة عن الوضوء، وهكذا، فقد وقع الاختلاف بين الفقهاء في بطلان أعماله السابقة، ولزوم إعادتها وعدمه على أقوال:

منها: ما اختاره السيّد اليزديّ قدس سره في **العروة**، من عدم وجوب الإعادة عليه لما أدّاه من أعمال وفقاً لفتوى المجتهد الميّت، وإن كانت مخالفة لفتاوى المجتهد

الحيّ[١].

ومنها: وجوب الإعادة لما صدر منه مخالفاً لفتوى مرجعه الحيّ إلّا ما دلّ الدليل الخاصّ على عدم لزوم إعادته.

ومنها: التفصيل بين انكشاف الخلاف قطعاً فيلزمه التدارك، وعدم انكشافه ولو من باب الاجتهاد، فلا يلزم ذلك.

ومنها: التفصيل بين العبادات والمعاملات، فلا يلزم التدارك والإعادة في الثانية، ويلزم ذلك في الأُولى.

وهناك أقوال أُخرى أعرضنا عن ذكرها حذراً من الإطالة، ويمكن للقارئ ملاحظتها في المطوّلات المعدّة لذلك.

ولا يخفى أنّ مورد البحث ما إذا كان للفتوى الصادرة من المرجع الميّت أثر عمليّ يترتّب عليها حتّى بعد وفاته، لا ما إذا انتهى وقتها، كما لو كان الميّت لا يشترط الذبح بالحديد، والحيّ يشترطه، وقد تناول المكلّف ذبيحة لم تذبح بالحديد ومضى على ذلك زمن.

وكيفما كان، فقد استدلّ القائلون بعدم لزوم الإعادة بأدلّة ذكر المصنّف بعضها:

أحدها: دعوى الإجماع على عدم لزوم الإعادة، بل قد أدّعى بعضهم أنّ ذلك من ضروريّات الفقه.

وأجاب عنه المصنف، بجوابين:

الأوّل: أنّه على فرض وجود إجماع، إلّا أنه ليس إجماعاً قدمائيّاً يستند له في مقام الاستدلال؛ لأنّ المسألة غير معنونة في كلمات قدماء الأصحاب وهذا مانع من تحقّق الإجماع لانتفاء الركن الأوّل من الركنين اللازم توفّرهما فيه،

---

(١) العروة الوثقى: ١: ٤١، مسألة ٥٣.

بل قد يدّعى إحراز عدم وجوده أصلاً.

الثاني: بعد التسليم بوجود إجماع في المقام، وأنّه من الإجماع القدمائيّ، إلّا أنّه يقرّر فقدان الركن الثاني من أركانه، وهو عدم وجود ما يصلح للدليليّة، كي لا يكون الإجماع مدركيّاً؛ لأنّه إذا كان كذلك فلن يكون كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام، وهذا ما يحتمل قويّاً في الإجماع المدّعى في المقام.

ثانيها: أنّ البناء على لزوم إعادة ما أدّاه المكلّف من أعمال سابقة موافقة لقول المجتهد الميّت، يستلزم العسر والحرج الشديدين اللذين لا يتحمّلان، وهما منفيان في الشرع، فكلّ ما يوجبانه يكون منفياً، فلا تلزم الإعادة.

وأجاب عنه بأنّ الجزم بوجود الحرج في كلّ مورد مورد في غير محلّه؛ ذلك لأنّ الحرج المنفي الوارد ذكره في الأدلّة مثل قوله تعالى: ﴿**وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**﴾[1] ليس هو الحرج النوعيّ، وإنّما هو الحرج الشخصيّ، وهذا يستوجب البناء على لزوم الإعادة على المكلّف حتّى تصبح الإعادة عليه حرجيّة، فلا تلزمه عندها.

ثالثها: سيرة المتشرّعة المنعقدة على عدم وجوب إعادة ما أدّاه من أعمال موافقة لفتوى من وجب عليه تقليده ثمّ مات بعد ذلك، فضلاً عن قضائها.

وأجاب عنها المصنّف، بفقدانها لبعض الشروط المعتبر توفّرها في حجّيّتها، من معاصرتها لعصر المعصوم عليه السلام واتّصالها بزمانه، بل يحتمل جدّاً أنّها من السير الحادثة جديداً نتيجة اتّباع فتوى المجتهدين، وليس لها جذور ضاربة في القِدم.

رابعها: إنّ الاجتهاد الثاني لا يكشف عن بطلان الاجتهاد الأوّل؛ لأنّ المفروض حجّيّة الاجتهاد الأوّل كحجّيّة الاجتهاد الثاني، وأنّه قد استند إلى أدلّة شرعيّة،

---

(١) الحجّ ٢٢: ٧٨.

فلاموجب لترجح الاجتهاد الثاني عليه ، ليحكم ببطلان ما صدر عن المجتهد الأوّل ، كما أنّ قول المجتهد الأوّل حجّة كقول المجتهد الثاني ، فلا وجه لترجيح قول المجتهد الثاني عليه .

وأجاب عنه المصنّف بأنّ إحراز المكلّف فراغ ذمّته ممّا اشتغلت به من التكليف لا يكفي فيه مجرّد استناده إلى قول من قوله حجّة آناً ما ، بل يلزم أن يكون مستنداً لحجّة دائميّة مستمرّة ، فلو لم يكن كذلك ، بأن فقد من استند إلى قوله الحجّيّة آناً ، لم يكن ما أتى به موافقاً لمن قوله حجّة إذا كان مخالفاً لقول من هو حجّة في حقّه .

وبكلمة اُخرى : إنّ صحّة العمل تحتاج إلى مؤمن ابتداءً وهو قول الفقيه الحجّة ، واستمراراً ، وهذا منتف حال مخالفة المرجع الحيّ في الفتوى للمرجع الميّت .

على أنّه قد يضاف ، أنّ الاجتهاد الأوّل قد زال بحصول الاجتهاد الثاني ؛ لأنّ وجوده يكشف عن عدم حجّيّة الأوّل .

واستدلّ المصنّف لعدم وجوب الإعادة ، بثلاثة أدلّة :

الأوّل : عدم وجود أسئلة من الرواة للأئمّة عليهم السلام عن حكم ما صدر منهم من أعمال وفق ما وصلهم من نصوص صادرة عن المعصومين عليهم السلام ، ثمّ صدر منهم عليهم السلام ما يعارضها ، فإنّه لو كانت الإعادة لازمة لكثرت الأسئلة منهم للأئمّة عليهم السلام ، خصوصاً وأنّ المسألة ابتلائيّة وكثيرة الدوران في حياة الناس ، ولو كانت هناك أسئلة لبانت .

وبعبارة اُخرى : إنّ أصحاب الأئمّة عليهم السلام كانوا يعملون وفق ما يصلهم من نصوص صادرة عن المعصومين عليهم السلام ، ثمّ بعد مدّة يصدر من الإمام عليه السلام نصّ آخر يغاير النصّ السابق ، ومع معارضته للخبر الأوّل ، إلّا أنّنا لا نجدهم يسألون الإمام عليه السلام عن أعمالهم التي عملوها وفق النصّ الأوّل الذي صدر عنه عليه السلام ما يعارضه وينفيه . فيكشف ذلك عن عدم وجوب الإعادة .

ولم يتّضح لي وجه عدّ هذا دليلاً مستقلّاً عن سيرة المتشرّعة ، فإنّه لا يختلف

عن مفادها ، كما لا يخفى .

اللّهمّ إلّا أن يكون نظره إلى القول بأنّ مقتضى إطلاق الأدلّة هو التخيير ، وأنّه تختلف الفتوى عن الخبرين المتعارضين ، ففيهما يتساقطان ، وفي الفتويين المختلفتين يتخيّر المكلّف بينهما ؛ لأنّ المجعول في باب الفتوى هو صرف الوجود من أجل ترتيب الأثر في رجوع الجاهل للعالم ، فيكون عندها وجهاً مغايراً للسيرة ، فتأمّل .

الثاني : إنّ اللازم من القول بوجوب الإعادة أن يكون الطريق لإفراغ الذمّة من التكليف منحصراً في خصوص الاحتياط ؛ لأنّه في كلّ مورد مات مرجع التقليد ، وقلّد المكلّف مرجعاً آخر ، لزمه إعادة ما أدّاه من أعمال تخالف رأي المرجع الثاني ، وهذا يجعل المكلّف يتّخذ طريق الاحتياط حذراً من تكرّر الإعادة دائماً . نعم ، لا يجري ذلك في باب الصلاة ؛ لأنّه لو كان منشأ الإخلال بنظر المجتهد الثاني الحيّ هو الإخلال بشرط أو جزء ركنيّ ، فلن تشمله الإعادة ، اعتماداً على قاعدة « لا تعاد » ، ومن الواضح جدّاً أنّ حصر طريق الاحتياط يخالف سهولة الشريعة وسماحتها ، فحذراً من هذا الأمر يلتزم بعدم وجوب الإعادة .

والظاهر أنّ المصنّف لم يشر للاجتهاد ؛ لأنّ المفروض أنّ الحديث في المكلّف العادي الذي لا يكون الاجتهاد متيسّراً له .

الثالث : إنّ البناء على وجوب الإعادة في المقام يتنافى ومذاق الشريعة الإسلاميّة القائم على اليسر والسهولة والسماحة ، وهذا ما يلمسه كلّ فقيه ينظر في التشريعات الإسلاميّة المباركة .

قوله ١٥ : « **وأمّا وجوب تعلّم أجزاء وشرائط العبادة الواجبة ، فلتوقّف الامتثال الواجب على ذلك** » .

يجب على المقلّد بعد تحديده مرجع تقليده أن يقوم بتعلّم المسائل الشرعيّة التي تقع في مورد ابتلائه وفقاً لفتوى مرجعه الذي قلّد، والوجه في ذلك حكم العقل بأنّ الامتثال يتوقّف على ذلك، فإنّ المكلّف لمّا لم يكن مجتهداً ولا محتاطاً، لزمه أن يتعلّم ما يبتلى به من أحكام ومسائل، وإلّا تعذّر عليه إفراغ ذمّته ممّا اشتغلت به، فلا يتحقّق منه الامتثال.

وقد يقرّر وجه وجوب التعلّم ببيان آخر من خلال دفع الضرر المحتمل، فإنّ المكلّف يعلم بتوجّه جملة من التكاليف الإلزاميّة إليه، ولا يمكنه امتثالها إلّا بتعلّمها، وما لم يتعلّمها لن يتسنّى له الامتثال، فيكون في معرض الضرر حال ترك الامتثال الناتج من ترك التعلم، فيحكم العقل بلزوم التعلّم دفعاً للضرر المحتمل.

نعم، لا يلزم أن يعلم بالأجزاء والشرائط المرتبطة بالعبادات على نحو التفصيل، بل يكفي أن يعلم باشتمال ما أدّاه من العبادة على ما هو المعتبر فيها من الأجزاء والشرائط لترتيب الأثر، وفراغ الذمّة من التكليف. كلّ ذلك لأنّ العلم بهذه الأُمور غايته أنّه مقدّمة لتحقّق ذي المقدّمة وهو العبادة، وما دام قد تحقّق كفى ذلك لحصول الامتثال.

وبكلمة أُخرى: إنّه لا يعتبر في تحقّق الامتثال أن يكون المكلّف عالماً بالأجزاء والشرائط المعتبرة في العبادة تفصيلاً، بل المطلوب منه إيجاد العبادة مشتملة على ما يعتبر وجوده فيها، ولو لم يعلم هو به. وهذا يتحقّق ولو بالعلم باشتمال العبادة على الأجزاء والشرائط إجمالاً.

قوله ١٦: «**وأمّا لزوم تعلّم مسائل الشكّ عند احتمال الابتلاء بها، فلما دلّ على وجوب التفقّه**... إلخ».

يجب على المكلّف أن يتعلّم مسائل الشكّ والسهو التي يبتلى بها في الصلاة، وكذا المسائل المرتبطة بالصوم وبالحجّ، وغيرها من الواجبات الشرعيّة، كبرّ

الوالدين وحرمة عقوقهما ، وصلة الرحم ، وحرمة قطيعة الرحم ، والمحرّمات الأُخرى ، كالغيبة والنميمة ، واستماع الغناء ، والقمار .

والظاهر أنّه لا خصوصيّة لمسائل الشكّ والسهو المذكورة في كلمات الأعلام ، إلّا من جهة أنّها ممّا يكثر الابتلاء به بين المكلّفين ، وأنّها ممّا يكثر ابتلاؤهم بها غالباً . وهذا بعكس بقيّة الواجبات أو المحرّمات ، فعقوق الوالدين قد يندر حصوله أو وقوعه خارجاً ، وكذا التعامل مع أدوات القمار ، وهكذا .

ولا يذهب عليك أنّ هذا الفرع مندرج تحت الفرع السابق ، وليس مستقلّاً عنه ؛ لأنّ مسائل الشكّ والسهو مرتبطة بمسائل أجزاء وشرائط العبادة .

وكيفما كان ، فإنّه يدلّ على لزوم تعلم المكلّف لكلّ ما يبتلى به من أُمور ، ما دلّ على وجوب التفقّه وتعلّم أحكام الشريعة ، مثل قوله تعالى : ﴿**فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ**﴾[1] . وخبر مسعدة بن صدقة[2] ، قال : « سمعت جعفر بن محمّد عليه السلام وقد سئل عن قول الله : ﴿**فَلِلّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ**﴾[3] ، فقال : **إِنَّ اللهَ تَعالىٰ يَقُولُ لِلْعَبْدِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ : أَ كُنْتَ عَالِماً ؟ فَإِنْ قَالَ : نَعَمْ ، قَالَ لَهُ : أَ فَلَا عَمِلْتَ بِمَا عَلِمْتَ ، وَإِنْ قَالَ : كُنْتُ جَاهِلاً ، قَالَ لَهُ : أَ فَلَا تَعَلَّمْتَ حَتَّى تَعْمَلَ ، فَيَخْصِمُهُ ، وَذَلِكَ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ** »[4] .

ثمّ إنّ الوجوب الموجود في هذا الفرع وفي سابقه وجوب عقليّ محض ،

---

(١) التوبة ٩ : ١٢٢ .

(٢) البناء على وثاقته ليس بعيداً بناء على اتّحاده مع مسعدة بن زياد ، وسوف يأتي عند البحث عن حجّيّة البيّنة بيان تماميّة القول بالاتّحاد ، لكنّه يصعب الجزم في مقام الإفتاء بذلك . نعم ، انحصار الدليل عند العمل في خبره موجب للاحتياط على وفقه .

(٣) الأنعام ٦ : ١٤٩ .

(٤) الأمالي للطوسي : ١٠١ ، الحديث ١٠ . بحار الأنوار : ٢ : ٢٩ ، الحديث ١٠ .

وليس وجوباً شرعيّاً خلافاً لمن قال أنّ وجوب التعلّم وجوب شرعيّ . وهذا يعني أنّه لا ينطبق على مخالفته العصيان ، فلا يكون مستحقّاً للعقوبة . نعم ، يظهر من الشيخ الأعظم ﵀ البناء على فسق من ترك تعلم مسائل الشكّ والسهو[١] ، ولعلّ هذا لقوله بأنّ الوجوب المذكور شرعيّ ، وليس عقليّاً .

(١) نقله عنه السيّد الخوئي في الاجتهاد والتقليد : ٣٠١.

كتاب الطهارة

ذكر اللغويّون أنّ معنى الطهارة عبارة عن النزاهة والنظافة والنقاء ، وهذا مقابل النجاسة والقذارة والدنس واللوث .

والظاهر أنّه لا يوجد لها في الشرع الشريف معنى آخر يغاير هـذا المعنى اللغويّ ؛ لما قرّر من أنّه ليست لها حقيقة شرعيّة ولا متشرّعيّة ثابتة ، بل الظاهر أنّ الشارع المقدّس أمضى معناها اللغويّ .

نعم ، هناك جملة من الموارد التي ربّما لا يتصوّر فيها القذارة تعبّدنا الشارع المقدّس بترتيب آثار القذارة فيها ، كما في نجاسة الكافر مثلاً .

وعليه : يمكننا أن نقرّر لها تعريفاً في الشرع بأنّها عبارة عن : النتيجة التي تحصل بعد إزالة القذارات المحدّدة من قِبل الشارع والتي يسمّيها نجاسة بطريقة معيّنة ، وهذه تسمّى الطهارة من الخبث .

وهناك طهارة من الحدث ، وهي اسم النتيجة التي تحصل من إزالة آثار ما يعلق في النفس والجسد من بول أو غائط أو منيّ وما شـابه ، وتكون الطهارة منه كما سيأتي بواسطة الوضوء أو الغسل .

أقسام المياه وأحكامها

تقسيم الماء:

جرت عادة الفقهاء رحمهم الله في بحث المياه على تقسيم الماء إلى قسمين: مطلق ومضاف عندما يتعرّضون لذلك.

نعم، وقع البحث بينهم في كيفيّة تصحيح هذا التقسيم بحيث يمكن دعوى شموليّة لفظ الماء للماء المضاف أيضاً، وقد ذكرت ثلاثة محتملات في البين:

الأوّل: ما ذكره المشهور من أعلامنا من أنّ لفظ (الماء) موضوع لخصوص المطلق، وهذا يعني أنّ إطلاقه على الماء المضاف سوف يكون مجازاً، فيحتاج عند استعماله فيه إلى قرينة، وهي إضافة الماء إلى ما يبيّن ويوضّح المقصود منه، فيقال: ماء الورد، فتكون كلمة الورد قرينة على المجازيّة، وهذا مثل قولنا: رأيت أسداً يرمي، فإنّ لفظة الرمي قرينة على أنّ المرئيّ ليس الحيوان المفترس المعروف بملك الغابة، بل المراد منه الرجل الشجاع.

الثاني: أن يقال بأنّ لفظ (الماء) عنوان جامع واسع قد وضع ليشمل كلا الأمرين: الماء المطلق والماء المضاف، ودلّل على ذلك بأنّ نفس لفظة الماء ذات قابليّة للانقسام إلى هذين الأمرين.

ويختلف هذا المحتمل عن المحتمل الأوّل أنّه وفقاً له سوف يكون إطلاق الماء على الماء المضاف ـ كماء الورد ـ إطلاقاً حقيقيّاً، بخلافه في المحتمل الأوّل؛ إذ عرفت أنّ إطلاق الماء عليه إطلاق مجازيّ.

الثالث: ما يستفاد من كلام بعض الأعاظم قدس سرهم من أنّ لفظة الماء موضوعة لكلا الأمرين، لكنّها موضوعة في الماء المضاف بقيد، وفي الماء المطلق من دون قيد،

فعندما نقول : ماء الورد يكون استعمال لفظة الماء استعمالاً حقيقيّاً وليس استعمالاً مجازيّاً ، وهو كاستعمالها في الماء المطلق ، عمدة ما كان أنّ استعمالها في الماء المضاف بقيد الورد ، وفي الماء المطلق من دون قيد .

والفارق بين هذا المحتمل والمحتمل الأوّل : أنّ المحتمل الأوّل قرّر أنّ استعمال لفظة الماء في المضاف مجازيّ ، وهذا يقرّر أنّ استعمالها فيه حقيقيّ .

والفارق بينه وبين المحتمل الثاني : أنّ المحتمل الثاني قرّر أنّ استعمال لفظة الماء في المضاف استعمال حقيقيّ من دون قيد أو شرط ، لكنّ هذا المحتمل يقرّر أنّ استعمالها فيه وإن كان حقيقيّاً إلّا أنّه بقيد وشرط .

قوله ١ : « **أمّا طهارة المضاف في نفسه ، فلقاعدة الطهارة المستفادة من موثّقة عمّار ، عن أبي عبدالله** عليه السلام ... إلخ » .

الماء المضاف : وهو الماء المطلق الذي أُضيف له شيء آخر أوجب تغيّره ، وله أنواع ؛ لأنّه قد يكون عبارة عن ماء مطلق خالطه جسم آخر أوجب خروجه عن وضعه الطبيعيّ ، وسلب عنه اسم الماء ، كالشاي ، وقد يكون ناتجاً عن العصر من بعض الأجسام ، كماء الرمّان والبرتقال ، وقد يكون ناتجاً من عملية التصعيد ، كماء الورد . ويلحق به ويأخذ حكمه ، ما لا ينطبق عليه عنوان الماء من أصله ، وإنّما هو سائل خاصّ كالنفط أو الحليب .

وكيفما كان ، فإنّ للماء المضاف جملة من الأحكام ، وأوّل ما ذكره المصنّف منها أنّه طاهر في نفسه ، فإذا لم تلاقه النجاسة فهو طاهر في نفسه ، وهذا يعني أنّ مجرّد الإضافة لا توجب نجاسته ما لم يلاقِ نجاسة ، ويدلّ على ذلك قاعدة الطهارة المستفادة من موثّقة عمّار الساباطيّ المذكورة في المتن[1] ، بناءً على أنّ قاعدة

---

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٦٧ ، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات ، الحديث ٤ .

الطـهارة عـامّة تشـمل الشـبهات الحكـميّة كـما تشـمل المـوضوعيّة ، أمّـا لو قـلنا باختصاصها بالشبهات الموضوعيّة وعدم شمولها للشبهات الحكميّة فلا بدّ من دليل آخر . وعندها يتمسّك في إثبات الطهارة بالاستصحاب بناءً على جريانه في الشبهات الحكميّة ، خلافاً لما عليه بعض الأعاظم وشيخنا التبريزيّ قدس سره .

قوله ٢ : « **وأمّا أنّه ليس بمطهّر من الحدث ، فيكفي لإثباته استصحاب بقاء الحدث بعد عدم** . . . إلخ » .

مع أنّ الماء المضاف طاهر في نفسه لم توجب إضافتهُ ، النجاسةَ ، إلّا أنّه غـير مطهّر من الحدث ، ويمكننا إثبات ذلك من خلال أمرين :

الأوّل : الاستصحاب ، فقد كان هناك يقين بالحدث ، ويشكّ في حصول الطهارة وارتفاعه بعد استعمال الماء المضاف ، فنستصحب بقاء الحـدث وعـدم حـصول الطهارة .

الثاني : التمسّك بإطلاق قوله تعالى : ﴿**فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً**﴾[1] .

توضيح ذلك : إنّ لفظة الماء الواردة في الآية الشريفة وإن كانت مـطلقة تشـمل المطلق والمضاف ، إلّا أنّ ذكر التيمّم في الآية الشريفة يشكّل قرينة مانعة من حجّيّة الإطلاق المذكور ، ما يوجب اختصاص الماء الرافع للحدث فـي خـصوص المـاء المطلق دون المضاف ؛ لأنّه من المستبعد أن لا يكون موجوداً عـند المكـلّف فـي الخارج أيّ نوع من أنواع السوائل الأُخرى ، ومقتضى وجود شيء منها ومنعه مـن استخدامه يشير إلى عدم رافعيّتها للحدث ؛ لأنّها لو كان شيء منها رافعاً له لم تصل النوبة إلى التيمّم ، فوصول النوبة إليه يدلّ على حصر ما يوجب الرافـعيّة للـحدث في خصوص حصّة خاصّة من الماء ، وهي الماء المطلق .

---

(١) النساء ٤ : ٤٣ .

قوله ٣: «**وأمّا أنّه ليس بمطهّر من الخبث، فتدلّ عليه رواية بريد بن معاوية، عن أبي جعفر** عليه السلام... إلخ».

قد عرفت أنّ الماء المضاف وإن كان طاهراً في نفسه، إلّا أنّه لا يرفع الحدث، وكذلك لا يزيل الخبث، ولو في حالة الاضطرار عند أكثر الفقهاء، وخالف في ذلك المرتضى والفيض الكاشانيّ رحمه الله، فذهبا إلى رافعيّته للخبث[١].

وقد عرفت أنّ مقتضى الأصل هو استصحاب بقاء النجاسة، فيتوقّف القول بالنجاسة على وجود دليل اجتهاديّ في المقام دالّ على المطهّريّة.

وقد يستدلّ على ذلك بما رواه يزيد بن معاوية المذكور في المتن[٢]، إلّا أنّه مبتلى بضعف السند لورود القاسم بن محمّد الجوهريّ، وهو لم يرد في حقّه توثيق خاصّ، لكن قد يوثّق استناداً لأحد التوثيقات العامّة.

منها: وقوعه في أسناد كتاب **كامل الزيارات** تمسّكاً بالشهادة الصادرة من ابن قولويه في مقدّمة كتابه، وأنّه لا يروي إلّا عن الثقات.

وقد احتمل في هذه العبارة احتمالات:

١ ـ إنّ المراد منها وثاقة جميع مَن وقع في أسناد الكتاب من الرواة، فيكون مفادها توثيق كلّ شخص وقع في سند من أسناده، وهذا يعني أنّنا سوف نوثّق أكثر من ثلاثمائة راوي.

٢ ـ أن يكون المراد منها شهادة ابن قولويه بوثاقة خصوص مشايخه، وعلى هذا سينحصر العدد في ثلاثين راوٍ تقريباً.

والداعي للاحتمال الثاني هو وجود بعض الرواة قطعيّ الضعف في أسناد

---

(١) نقله عن السيّد المرتضى في المعتبر: ١: ٨٢. مفاتيح الشرائع: ١: ٧٧، مفتاح ٨٧.

(٢) وسائل الشيعة: ١: ٣٤٨، الباب ٣٠ من أحكام الخلوة، الحديث ٢.

الكتاب ، فيدور الأمر بين حمل العبارة على الاحتمال الأوّل ، وهذا يستلزم ـ معاذ الله ـ كذب ابن قولويه ، أو تأويلها وحملها على الاحتمال الثاني صوناً لعبارته عن اللغويّة .

٣ ـ أن يدّعى في العبارة الإجمال ، وينشأ من التردّد بين الاحتمالين السابقين ، وعدم وجود ما يوجب ترجيح أحدهما على الآخر .

٤ ـ حمل العبارة على المنهج الفهرستيّ لا الرجاليّ ؛ وذلك لأنّ المعروف من طريقة القدماء ملاحظة القرائن الموجبة لصدور النصّ ، وعندما تصدر شهادة من أحدهم على أنّ النصّ معتبر فإنّه يكون مراعياً موجبات حصول الصدور ، وليس ذلك منحصراً في خصوص وثاقة الراوي ، وهذا يعني أنّ الشهادة الصادرة تنصبّ عادة على النصّ وليس على الراوي ، وهذا يجعل الشهادة الصادرة منه ﷺ أجنبيّة عن الدلالة على التوثيق ، لا للمشايخ ولا لمَن وقع في أسناد الكتاب كافّة .

ومنها : وجود شهادة من ابن داود في حقّه بكونه ثقة[١] .

وقد يمنع عن قبولها بأنّه قد قيّدها بكون المشهود في حقّه بالوثاقة هو القاسم بن محمّد غير الواقفيّ ، ما يشير إلى تعدّد المسمّى بهذا الاسم ، وليس الأمر كذلك ، بل هو واحد ، وعليه ستسقط الشهادة عن الاعتبار ؛ لأنّ مَن أُريد توثيقه ليس من هو محلّ الكلام .

وقد أُجيب عن ذلك : بأنّه وإن كان كلامه يوهم بالتعدّد ، إلّا أنّ ذلك لا يوجب رفع اليد عن الشهادة مطلقاً ، بل يبقى للشهادة حجّيّة واعتبار[٢] .

نعم ، قد منع من القبول بالشهادة المذكورة على أساس عدم القبول بما يصدر عن

---

(١) رجال ابن داود : ١٥٤ ، الرقم ١٢١٩ .

(٢) معجم رجال الحديث : ١٥ : ٥٦ .

ابن داود ؛ لكونه من المتأخّرين وشهادتهم مبنيّة على الحدس وليس الحسّ .

ومنها : رواية ابن أبي عمير وصفوان عنه ، وقد شهد الشيخ ﵀ في حقّهما أنّهما لا يرويان ولا يرسلان إلّا عن ثقة .

ومع تماميّة الكبرى المذكورة سوف يبنى على وثاقة القاسم بن محمّد ، وعليه سوف يبنى على اعتبار الرواية المذكورة في المتن .

قوله ٤ : «**وأمّا تنجّسه بمجرّد الملاقاة ، فأمر متسالم عليه ، ويمكن استفادته من موثّقة السكونيّ** ... إلخ » .

من الأحكام المتعلّقة بالماء المضاف غير ما تقدّم من عدم رافعيّته للحدث ، وعدم إزالته للخبث ، أنّه ينجس بمجرّد الملاقاة للنجاسة ، وينفعل بذلك مباشرة ويتنجّس ، ويدلّ على ذلك روايات تنجّس القدر ، كصحيح زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : «**إذا وَقَعَتِ الْفَأْرَةُ في السَّمْنِ فَماتَتْ فِيهِ ، فَإِنْ كانَ جامِداً فَأَلْقِها وَما يَلِيها ، وَكُلْ ما بَقِيَ ، وَإِنْ كَانَ ذَائِباً فَلَا تَأْكُلْهُ ، وَاسْتَصْبِحْ بِهِ ، وَالزَّيْتُ مِثْلُ ذَلِكَ** »(١) .

وقد استدلّ المصنّف (حفظه الله) للحكم بنجاسته بمجرّد الملاقاة بما رواه السكونيّ عن الإمام الصادق عليه السلام ، وذكر أنّ راويه ـ وهو السكونيّ ـ وإن لم يكن من أصحابنا ، إلّا أنّ ذلك لا يمنع من الاستناد لرواياته ؛ لأنّه لا يعتبر في حجّيّة الخبر إحراز عدالة الراوي ، وإنّما يكفي إحراز وثاقته ، وقد شهد شيخ الطائفة ﵀ في كتابه **العدّة** بوثاقة السكونيّ .

وبعبارة أُخرى : إنّ المدار في حجّيّة الخبر وقبوله إنّما هو لخبر الثقة ، ولو كان الراوي غير عدل ، أي ليس إماميّاً ، فيكتفى بتحقّق ذلك ، فالسكونيّ مع كونه عامّيّاً

---

(١) وسائل الشيعة : ٢٤ : ١٩٥ ، الباب ٥ من أبواب المضاف ، الحديث ٢ .

إلّا إنّ هذا لا منع من قبول روايته بعدما ثبتت وثاقته ، والدليل على وثاقته عبارة الشيخ الطوسيّ في **العدّة** ، ونحن نذكرها لنرى مدى تماميّة ذلك على المدّعى .

قال قدس سره في البحث عن حجّيّة الخبر عند تعارضه : « وأمّا العدالة المراعاة في ترجيح أحد الخبرين على الآخر ، فهو أن يكون الراوي معتقداً للحقّ ، مستبصراً ، ثقة في دينه ، متحرّجاً عن الكذب ، غير متّهم فيما يرويه .

فأمّا إذا كان مخالفاً في الاعتقاد لأصل المذهب وروى مع ذلك عن الأئمّة عليهم السلام نظر فيما يرويه ، فإن كان هناك من طرق الموثوق بهم ما يخالفه وجب إطراح خبره ، وإن كان هناك ما يوافقه وجب العمل به ، وإن لم يكن من الفرقة المحقّة خبر يوافق ذلك ولا يخالفه ولا يعرف لهم قول فيه وجب أيضاً العمل به لما روي عن الصادق عليه السلام أنّه قال : « **إذَا أُنزلَتْ بِكُمْ حَادِثَةٌ لَا تَجِدُونَ حُكْمَها فِيما رَوَوْا عَنّا ، فَانْظُرُوا إلىٰ ما رَوَوْهُ عَنْ عَلِيٍّ** عليه السلام **فَاعْمَلُوا بِهِ** » .

ولأجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث ، وغياث بن كلوب ، ونوح بن درّاج ، والسكونيّ ، وغيرهم من العامّة عن أئمّتنا عليهم السلام فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه »[1] .

حيث ادّعي أنّ الشيخ رحمه الله ينقل إجماع الطائفة على العمل برواياته ممّا يستكشف منه وثاقته . والمستفاد من العبارة ذكره قدس سره لمطلبين في المقام :

الأوّل : شهادته بعمل الطائفة برواياته .

الثاني : التعليل بما جاء في عبارته بنقله الخبر عن الإمام الصادق عليه السلام .

وهنا لا بدّ من ملاحظة أنّ هذين قد ذكرا على سبيل مانعيّة الخلوّ بحيث أنّ كلّاً منهما مستقلّ عن الآخر ، أم أنّهما شيء واحد ، فالأمر الأوّل منشأه هو الأمر الثاني ،

---

(١) عدّة الأُصول : ١ : ١٤٨ ـ ١٥٠ .

فيكون الداعي للعمل ليس إلّا التعليل الوارد في خبر أبي عبدالله الصادق عليه السلام .

والتحقيق أن يقال : إنّ مقتضى التأمّل في العبارة يفيد المعنى الثاني ، أي أنّ عمل الطائفة إنّما هو لأجل ما جاء في ذيل عبارته من التعليل بالرواية عن أبي عبدالله عليه السلام ، فقد قال بعدما نقل الخبر المذكور : « ولأجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث . . . إلخ .

فعمل الطائفة بأخبار هؤلاء لما هو المنقول عن عليّ عليه السلام بواسطة الصادق عليه السلام ، وهذا لا يدلّ على أنّ الطائفة حينما عملت كانت تعتقد الوثاقة فيهم .

إن قلت : إنّ المستفاد من العبارة هو أنّ الشيخ رحمه الله يوجب العمل بأخبار هؤلاء لأنّهم ثقات .

قلت : لو سلّم ذلك ، كان التعليل منه بالمرويّ عن أبي عبدالله عليه السلام لغواً لا قيمة له ؛ لأنّ مفاد التعليل أنّ الأخذ لأجل هذه الرواية ، مضافاً إلى أنّه نقل مباشرة بعد هذه العبارة : « وإذا كان الراوي من فِرق الشيعة كالفطحيّة والواقفة والناووسيّة ، نظر إلى ما يرويه ـ إلى أن يقول : ـ وإن كان ما رووه ليس هناك ما يخالفه ، ولا يعلم من الطائفة ما يعمل بخلافه ، وجب العمل به إذا كان متحرّجاً في روايته ، موثوقاً في أمانته ، وإن كان مخطئاً في الاعتقاد ، ولأجل ما قلناه عملت الطائفة . . . إلخ » .

فنلاحظ أنّه رحمه الله قد اعتبر عدّة أُمور لأجل العمل برواية الأشخاص الذين من طوائف غير الشيعة ، وهي :

١ ـ عدم وجود خبر مخالف من قِبل الإماميّة لما يرويه هؤلاء .

٢ ـ أن يكون الراوي متحرّجاً في الرواية .

٣ ـ أن يكون موثوقاً في أمانته .

وهذا يكشف عن أنّ ما صدر منه رحمه الله ليس توثيقاً ، وإنّما هو ملاحظة شواهد إيجابيّة لكي تفيد وثوقاً واطمئناناً بصدور الرواية .

هذا كلّه مع تسليم أصل الدعوى المدّعاة من قِبل الشيخ ﵀ من أنّ الطائفة قد عملت بروايات هؤلاء وبالأخصّ السكونيّ .

إلّا أنّ التحقيق أنّ الطائفة لم تعمل برواياته ، ولإيضاح المطلب نقل بعض الشواهد الدالّة على ذلك ، ومَن أراد الاستزادة أمكنه المراجعة .

وسوف نقتصر على ذكر الموارد التي لم يرد في المسألة إلّا خصوص روايته ، ونرى فتاوى القدماء من أصحابنا ، فإن وجدناهم عملوا برواياته كان ما ادّعاه الشيخ ﵀ صحيحاً ، وإن لم نجد ذلك ، ثبت المطلوب ، وما ندّعيه هو الثاني ، فنقول :

في حدّ طلب الماء :

وأنّه غلوة سهم في الحزنة ، وغلوة سهمين في السهلة ، والموجود هو رواية واحدة له ، ولم يعمل بها المرتضى ﵀ فإنّه لم يقدّر في كتابه **الجمل** مقدار الطلب ، وكذلك الشيخ ﵀ في كتابه **النهاية** قال ﵀ : « ولا يجوز له التيمّم في آخر الوقت إلّا بعد طلب الماء في رحله وعن يمينه ويساره مقدار رمية سهم أو رميتين إذا لم يكن هناك خوف »[١] .

فلم يفرّق ﵀ بين السهلة والحزنة ، وكذا في كتابه **الخلاف** وفي كتابه **الجمل** لم يعمل بهذه الرواية ، فراجع ، كما أنّ الكلينيّ لم ينقلها ممّا يستكشف منه أنّه لم يعمل بها ، وكذا الصدوق في **الفقيه** ، وقد ردّها المحقّق في **المعتبر** بأنّها ضعيفة السند[٢] .

جواز التيمّم بالنورة بعد الإحراق :

لم يعمل المفيد ولا الشيخ ﵀ بروايته ، وقال العلّامة في **المنتهى** : « ولا تعويل

---

(١) رسائل الشريف المرتضى (جمل العلم والعمل) : ٣ : ٢٥ . النهاية للطوسيّ : ٤٨ .

(٢) الخلاف : ١ : ١٤٧ ، مسألة ٩٥ . الرسائل العشر (الجمل والعقود) : ١٦٩ . الكافي : ٣ : ٦٥ . المعتبر : ١ : ٣٩٢ .

على ما رواه الشيخ عن السكونيّ لأنّ رواتها ضعاف »[١].

في لبن الجارية:

لم يعمل بها أحد من أصحابنا، وإنّما انفرد الشيخ ﷺ بنقلها، وما ينسب للصدوق من عمله بها في **الفقيه** عارٍ عن التحقيق.

نعم، المنسوب له عن بعضهم العمل بها في **المقنع**، وهو الظاهر لنقله الرواية المتضمّنة ذلك فيه[٢].

في النفاس:

لم يعمل بروايته السيّد المرتضى في **مصباحه**، وكذا الشيخ في **الجمل**، وابن زهرة في **الغنية**، وابن البرّاج في **الكافي**، وابن حمزة في **الوسيلة**.

في أحكام الأموات، في مسألة الكفن:

صرّح الشيخ ﷺ في مسألة جواز أن يكون الكفن إبريسماً بعد نقله خبراً عنه، فقال: « لا نعمل به لعدم جواز كون الكفن من الإبريسم »[٣].

في باب الميراث:

في مسألة ميراث المجوسيّ إذا تزوّج بأُمّه وبنته:

لم يعمل يونس بن عبدالرحمن وكثير ممّن تبعه بها، بل كان عملهم على خلافها،

---

(١) منتهى المطلب: ٣: ٦٤.

(٢) الخلاف: ١: ٤٨٥، مسألة ٢٢٩. من لا يحضره الفقيه: ١: ٦٨، الحديث ١٥٧. المقنع: ١٥.

(٣) تهذيب الأحكام: ١: ٤٣٧، الحديث ٥٢.

وكذا الفضل بن شاذان وقوم من تابعيه ، وقال الصدوق ﷺ : « لا أفتي بما ينفرد السكونيّ بروايته »[١] .

هذا ، ولا بأس بنقل بعض عبارات المحقّق التي يستكشف منها أيضاً عدم عمل الأصحاب بما ينفرد به : جاء في كتاب **النهاية ونكتها** في مسألة بيع الحيوان وأحكامه : « السكونيّ عامّيّ لا يعمل بما ينفرد به » .

وفي مسألة الاحتكار كذلك .

وجاء في شرائط الطلاق : « والسكونيّ عامّيّ لا أعمل بما ينفرد به » .

وفي كتاب العتق : « لا أعمل بما يختصّ به السكونيّ »[٢] .

ثمّ إنّه وقع البحث بين الأصحاب في كيفيّة علاج التعارض الحاصل بين توثيق الشيخ ﷺ المستفاد من عبارته المتقدّمة ، وبين تضعيف الصدوق وابن الغضائريّ ، فأجاب عن ذلك بعض الأعاظم ﷺ : « بأنّ عدم عمل الصدوق منشأه عامّيّته ولم تثبت وثاقته عنده » .

وأمّا تضعيف ابن الغضائريّ ، فالوارد تضعيفه للسكونيّ[٣] ، وهو لا يوجب التوقّف فيمن ترجمه لأُمور :

أوّلاً : خلوّ نسخة القهبائيّ من ذلك ممّا يقوّي احتمال حكاية العلّامة لذلك من غير كتاب ابن الغضائريّ ، فتكون حكاية مرسلة حصل فيها الاشتباه .

ثانياً : كون منشأ التضعيف عامّيّة السكونيّ ، فيكون التضعيف في مذهبه لا روايته .

ثالثاً : من المحتمل أنّ المراد غير إسماعيل بن أبي زياد ، بل المراد منه إسماعيل

---

(١) من لا يحضره الفقيه : ٤ : ٣٤٤ ، الحديث ٥٧٤٥ .

(٢) النهاية ونكتها : ٢ : ٢٠٤ ، ١١٤ ، ٤٢٨ و : ٣ : ٢٢ ، ٣٧٩ .

(٣) رجال ابن الغضائريّ : ٣٨ ، الرقم ٧ .

ابن مهران ، وقد ضعّفه ابن الغضائريّ[١] .

رابعاً : لو سُلّم بثبوت التضعيف للسكونيّ الذي هو محلّ البحث ، فلا أثر له لعدم ثبوت نسبة الكتاب لمؤلّفه[٢] .

وفيه : أمّا ما أجاب به عن مقالة الصدوق ﷺ فيدفعها عمل الصدوق بروايات حفص بن غياث ، وغياث بن كلّوب ، مع تصريح الشيخ بأنّهما من العامّة . نعم ، احتمال عدم ثبوت الوثاقة في محلّه فتبقى المعارضة .

وأمّا تضعيف ابن الغضائريّ فيدفع الأوّل : أنّه كما تجري أصالة عدم الغفلة والاشتباه في القهبائيّ ، تجري كذلك في العلّامة ، ولمّا لم يكن مرجّحاً في المقام يتساقطان . نعم ، يحتمل أن يكون نظره إلى ترجيح أصالة عدم الزيادة ؛ لأنّ نسخة القهبائيّ بدونها ، وقد وردت الزيادة في نسخة العلّامة ، فالأصل عدم الزيادة ، وهذا أصل مقبول في الجملة بحسب الكبرى .

إلّا أنّه في المورد ـ أعني الصغرى ـ بعيد خصوصاً وأنّ المورد جملة تامّة ممّا يضعّف هذا الأصل ؛ لأنّ جري العقلاء عليه ، في كلمة أو حرف ، لا في جملة . نعم ، لم ينقل ابن طاووس ذلك عن ابن الغضائريّ ، ممّا يستدعي التوقّف في نقل العلّامة .

والثاني يدفعه : إنّ المعروف بين الرجاليّين أنّ التضعيف المطلق ينصرف للرواية لا للمذهب ، إلّا مع قيام دليل على خلافه .

ويدفع الثالث : إنّه ﷺ يلتزم في هكذا مورد بالانصراف للمشهور ، وهو ممنوع عندنا ، على أنّه لو منع ممّا تقدّم ، فلمّا لم يُمكن التمييز فإنّه يحصل علم إجماليّ بدخوله في المحتمل ضعفه ، فلا يؤخذ بروايته .

وأمّا الرابع : فقد فصّلنا جوابه في محلّه ، فلا نعيد .

---

(١) رجال ابن الغضائريّ : ٣٨ ، الرقم ٧ .

(٢) معجم رجال الحديث : ١ : ٢٣ .

وقد يعالج التعارض بتقديم التضعيف على التوثيق ؛ لأنّه نصّ وهو ظاهر ، وهو كما ترى .

والحقّ أنّه لا مجال لتقدّم أحدهما ، فلو كنّا ومقتضى القاعدة لالتزمنا بالتساقط ، لما بنينا عليه في وجه حجّيّة قول الرجاليّ ، فراجعه في محلّه .

هذا ، ويمكن أن تذكر وجوه أُخرى لتوثيقه :

١ ـ وقوعه في أسناد **كامل الزيارات** ، فقد روى عن أبي عبدالله عليه السلام في باب دعاء الحمام ولعنها على قاتل الحسين عليه السلام[1] ، وقد حكم ابن قولويه بوثاقة جميع مَن وقع في أسناد كتابه .

وفيه : قد ذكرنا في محلّه حصول خلط عند بعض الأصحاب بين المنهج الفهرستيّ والرجاليّ ، وديباجة ابن قولويه في كتابه إحدى الشواهد على ذلك ، والحاصل ذكرنا هناك أنّ هذه العبارة منه رحمه الله لا دلالة لها على المدّعى أصلاً كما فصّلناه هناك ، فراجع .

٢ ـ وقوعه في أسناد **تفسير عليّ بن إبراهيم القمّيّ** كثيراً ، وقد حكم رحمه الله بوثاقة جميع مَن وقع في أسانيد كتابه .

وفيه : قد ذكرنا في محلّه عدم صحّة نسبة الكتاب الذي بأيدينا له ، كما أنّه من المحتمل قويّاً جدّاً أنّ الديباجة ليست له لو صحّت نسبة الكتاب ، مضافاً إلى عدم دلالتها على المدّعى كما هو مفصّل هناك ، فراجع .

٣ ـ رواية أصحاب الإجماع عنه ، فقد روى عنه عبدالله بن بكير ، وفضالة وجميل ابن درّاج وعبدالله بن المغيرة كثيراً ، وهؤلاء قد صحّحت الطائفة كلّ ما يصحّ عنهم .

وفيه : عين الكلام في سابقه ، مضافاً إلى أنّه لا دلالة للعبارة المدّعاة على ما فهمه

---

(١) كامل الزيارات : ١٩٧ ، الحديث ١ .

بعض الأصحاب.

٤ ـ رواية الأجلّاء عنه، وكلّ مَن روى عنه الجليل، كان ذلك داعياً للبناء على وثاقته.

وهذا كسوابقه من الوجوه؛ ذلك أنّنا ذكرنا في محلّه من عدم نهوض وجه فنّي صناعيّ على المدّعى.

قوله ٥: «**وأمّا عدم تنجّس المطلق ـ إذا كان كرّاً ـ بالملاقاة، فلصحيح معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله** عليه السلام... إلخ».

لا خلاف بين أعلامنا في الجملة، في أنّ الماء المطلق إذا كان كرّاً لا ينجس بمجرّد ملاقاته للنجاسة، بل صرّح في **الجواهر** بأنّ عليه الإجماع المحصّل والمنقول[١]، ويدلّ عليه صحيح معاوية بن عمّار المذكور في المتن[٢]. ودلالته على المدّعى واضحة، حيث قرّر عليه السلام أنّه إذا كان الماء كثيراً بمقدار الكرّ لم ينجّسه شيء.

وفي مقابله موثّقة أبي بصير: «سألته عن كرّ من ماء مررت به وأنا في سفر، قد بال فيه حمار أو بغل أو إنسان؟ قال: **لَا تَوَضَّأْ مِنْهُ، وَلَا تَشْرَبْ مِنْهُ**»[٣].

وقد ذكرت عدّة وجوه للجمع العرفيّ والتوفيق بين النصّين نشير لاثنين:

منها: ما احتمله الشيخ رحمه الله من حمل موثّقة أبي بصير على ما إذا تغيّرت أحد أوصافه الثلاثة[٤]، فلا يكون منافياً لصحيح معاوية؛ لأنّ صحيح معاوية ناظر لما إذا لم يتغيّر شيء من أوصافه، والموثّق ناظر لتغيّرها.

---

(١) جواهر الكلام: ١: ١٥٤.

(٢) وسائل الشيعة: ١: ١٥٨، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة: ١: ١٣٩، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥.

(٤) الاستبصار: ١: ٨، ذيل الحديث ٨.

ومنها: ما احتمله صاحب **الوسائل** ﷺ من حمل النهي الوارد في الموثّق على الكراهة والتنزّه، لاشتمال الماء على ما ليس بنجس، وليس على المنع وعدم الجواز[١].

قوله ٦: «**وأمّا تنجّسه عند تغيّر أحد أوصافه الثلاثة، فلصحيحة حريز، عن أبي عبدالله** عليه السلام... إلخ».

لا خلاف بين أعلامنا في نجاسة الماء المطلق البالغ كرّاً إذا تغيّرت أحد أوصافه الثلاثة، والتي هي: اللون أو الطعم أو الرائحة، بل في **الجواهر** أنّ عليه الإجماع محصّل ومنقول كاد يكون متواتراً[٢].

وهو مقتضى النصوص الكثيرة كما في خبر حريز الذي جاء في المتن[٣]. ودلالته على المدّعى بالإطلاق، فإنّه شامل لما إذا كان الماء كرّاً، وقد تضمّن منعه عليه السلام من استعمال الماء متى تغيّرت صفاته، والمذكور فيه اللون والطعم.

وبهذا ترفع اليد عن إطلاقات نصوص الكرّ، فإنّ المستفاد منها عدم نجاسة الكرّ مطلقاً حتّى لو تغيّرت أحد أوصافه، فيكون خبر حريز وأمثاله موجباً لتقييد الإطلاق المذكور، ليختصّ بما إذا لم تتغيّر إحدى صفاته.

ولا يذهب عليك أنّ المصنّف (زيد في توفيقه) قد عبّر عن رواية حريز بالصحيح، وعبّرنا بالخبر، وليس ذلك لوجود مَن يتوقّف فيه في السند، وإنّما لأنّ النجاشيّ حكى شهادة يونس بن عبدالرحمن أنّ حريزاً لم يسمع إلّا روايتين عن أبي عبدالله عليه السلام مباشرة[٤]، وهذا يوجد شبهة الإرسال في مرويّاته عن الإمام الصادق عليه السلام بسبب

---

(١) وسائل الشيعة: ١: ١٣٩، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، ذيل الحديث ٣٤٠.

(٢) جواهر الكلام: ١: ١٥٤.

(٣) وسائل الشيعة: ١: ١٣٧، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

(٤) رجال النجاشيّ: ١٤٤، الرقم ٣٧٥.

وجود علم إجماليّ بذلك .

نعم ، عن بعض الأعاظم ﷺ الإصرار على تعدّد مرويّاته عنه بدون واسطة ، وهذا أيضاً ظاهر المصنّف ، ولهذا كان تعبيره عن مرويّات حريز بالصحيح ، وقد نعرض لمزيد بحث في هذا الجانب في طيّ البحوث القادمة إن شاء الله تعالى .

قوله ٧ : « **وأمّا تنجّس القليل بملاقاة عين النجاسة ، فلمفهوم صحيح معاوية المتقدّم**[١] » .

المعروف بين الأصحاب ، هو انفعال الماء القليل بمجرّد ملاقاته للنجاسة ، وفي **الجواهر** أنّ الإجماع بقسميه محصّلاً ومنقولاً عليه[٢] .

ويمكن الاستدلال لذلك بمفهوم صحيح معاوية المتقدّم ، ومفاده : أنّه إذا لم يكن كرّاً فإنّه ينجّسه كلّ شيء .

وخالف في ذلك جماعة ، كابن أبي عقيل والفيض الكاشانيّ ، فحكموا بأنّه لا بدّ من أن يتغيّر أحد أوصافه الثلاثة ، وإلّا فهو محكوم بالطهارة[٣] ، واستدلّ لهم بأُمور :

منها : التمسّك بعموم ما دلّ على طهارة الماء ، فإنّ المتيقّن في الخروج عنه هو المتغيّر ، ويبقى غيره على العموم .

وفيه : إنّ ما دلّ على ذلك ناظر لبيان طهارة الماء في نفسه ولا علاقة له بغير ذلك .

ومنها : النصوص الدالّة على نجاسة الماء إذا تغيّرت إحدى صفاته الثلاث كخبر حريز المتقدّم[٤] ؛ لظهورها في أنّ الموجب للحكم بالنجاسة حصول التغيّر

---

(١) تقدّم في الفرع الخامس .

(٢) جواهر الكلام : ١ : ١٠٥ .

(٣) نقله عن ابن أبي عقيل في مختلف الشيعة : ١ : ١٧٦ . مفاتيح الشرائع : ١ : ٨٢ ، مفتاح ٩٣ .

(٤) تقدّم في الفرع السادس .

من دون فرق بين كون الماء قليلاً أو كثيراً .

ويدفعه : أنّها محمولة على خصوص ماء الكرّ ، فلا تشمل الماء القليل .

وأمّا تنجّس الماء القليل بالمتنجّس ، فلم يعرف فيه خلاف قبل المحقّق الخراسانيّ قدس سره[1] ، وقد جعل دليله على دعواه أُمور :

١ ـ إنّ المسألة غير إجماعيّة ؛ إذ لم يدّع فيها إجماع من قِبل الأصحاب .

٢ ـ عدم وجود نصّ يدلّ على ذلك لا بنحو الخصوص ، ولا بنحو العموم ، لا بالمنطوق ولا بالمفهوم .

إن قلت : إنّ لفظة (شيء) في صحيح معاوية المتقدّم[2] ، وغيره من النصوص عامّ فيشمل ذلك .

قلت : إنّ لفظة (شيء) الواردة في النصوص العامّة منصرفة إلى عين النجاسة ، فلا دلالة لها على المدّعى .

٣ ـ وبعد عدم الدليل ، فالمرجع هو الأصل العمليّ وهو الاستصحاب ، فيستصحب بقاء الطهارة بعد الشكّ في حصول النجاسة بملاقاة المتنجّس .

ومع منع جريانه في الشبهات الحكميّة فيمنع من جريانه في المقام ، سوف يكون المرجع عندها هو قاعدة الطهارة ؛ لأنّ مفادها **أنّ كلّ شيء لك طاهر حتّى تعلم أنّه قذر** ، والماء الملاقي للمتنجّس لم يعلم أنّه قذر ، فيرتّب عليه آثار الطهارة .

ولا يذهب عليك أنّه لم يعمد إلى الاستناد إلى قاعدة الطهارة مباشرة ، وإنّما كان اللجوء إليها بعد البناء على عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكميّة ؛ لأنّ الاستصحاب أصل سببيّ ، وقاعدة الطهارة أصل مسبّبيّ ، وقد قرّر في الأُصول

---

(١) ذخيرة المعاد ـ القسم الأوّل : ١ : ١١٥ . كفاية الأحكام : ١ : ٤٧ .

(٢) تقدّم في الفرع الخامس .

تقدّم الأصل السببيّ على الأصل المسبّبيّ . هذا بناء على أنّ الاستصحاب أصل وليس أمارة ، أمّا لو بني على أنّه أمارة ، فتقدّمه عليها أوضح ؛ لتقدّم الأمارة على الأصل ، كما لا يخفى .

وقد أجاب المصنّف عمّا ذكره الآخوند ﵀ من خلال التمسّك بالنصّ الخاصّ ، وهو صحيح شهاب بن عبد ربّه المذكور في المتن[١] ، وتقريبه : إنّ لفظة (شيء) الواردة فيه مطلقة تشمل النجس والمتنجّس ، فتدلّ على المدّعى .

ولا يخفى ضعفه ؛ إذ أنّ دعوى المحقّق الخراسانيّ ﵀ هي الانصراف لخصوص النجس ، أي عين النجاسة ، وهذا يمنع من حجّيّة الإطلاق المذكور . ويشهد له أنّ النصوص الواردة كلّها في ذلك ، والتعبير فيها بلفظ (شيء) ولا أقلّ من إجمال صحيح شهاب ؛ إذ كما يحتمل أن يكون لفظ (شيء) مطلقاً ، فإنّ الاختصاص بعين النجاسة متصوّر أيضاً . فالمرجع حينئذٍ تلك النصوص أو الأصل أو قاعدة الطهارة ، ولذا فالأقوى البناء على أنّ المتنجّس لا ينجّس القليل بمجرّد الملاقاة .

قوله ٨ : « **وأمّا استثناء حالة التدافع ، فلأنّه لو كان المائع يتدافع من العالي ـ مثلاً ـ ولاقت النجاسة** . . . إلخ » .

يستثنى من الحكم بنجاسة الماء المطلق القليل بمجرّد الملاقاة للنجس ما إذا كان الماء متدافعاً من الأعلى إلى الأسفل ، فإنّه لا ينجس بمجرّد الملاقاة ، وقد ادّعى في **الجواهر** الإجماع على عدم سراية النجاسة من الأسفل إلى الأعلى[٢] .

واستدلّ المصنّف على ذلك بدليلين :

الأوّل : ما جاء في كلمات الشيخ الأعظم ﵀ وبعض الأعاظم ﵃ : من أنّ الماء

---

(١) وسائل الشيعة : ١ : ١٥٢ ، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ٣ .

(٢) جواهر الكلام : ١ : ١٣٤ .

وإن كان متّحداً حقيقة ، إلّا أنّه متعدّد عرفاً ، فلا تشمله أدلّة الانفعال ؛ لأنّها مختصّة بالماء الواحد[١] .

ويلاحظ عليه : أنّه لو تمّ التعدّد العرفيّ بين ما يكون التدافع منه وما يكون التدافع إليه ، كماء السطح والأرض ، فلا يتمّ في الخطّ الواصل بينهما كالخطّ المتّصل بالميزاب والأرض لو فرض تنجّس أسفله .

على أنّ التعدّد إنّما يمنع من انفعال أحد الماءين بالنجاسة الواقعة على الآخر ، ولا يمنع من انفعال أحدهما بالاتّصال بالآخر ، نظير الحوضين المتّصلين بأُنبوب ضعيف إلّا بناءً على عدم تنجيس المتنجّس .

الثاني : وهو يتركّب من مقدّمتين :

الأُولى : إنّ مسألة السراية من المسائل العرفيّة لكونها خالية عن النصّ ، فتنزّل على ما يراه العرف .

الثانية : إنّ العرف يرى أنّ الماء العالي لا يتأثّر بالنجاسة لملاقاة الماء السافل .

ونتيجة هاتين المقدّمتين هي عدم تنجّس الماء العالي بالملاقاة حال التدافع .

قوله ٩ : « **وأمّا مع الشكّ في كرّيّة الملاقي وإحراز حالته السابقة يحكم بما تقتضيه ، فللاستصحاب** » .

إذا لاقى الماء نجاسة فإذا كان كرّاً ولم تتغيّر إحدى صفاته الثلاث بني على بقائه على الطهارة ؛ لأنّ ماء الكرّ معتصم ، أمّا لو تغيّرت إحدى الصفات بني على تنجّسه بالملاقاة .

أمّا إذا لم يكن الماء الملاقي للنجاسة محرزاً لحالة من ناحية الكثرة والقلّة ، فشكّ في كونه كرّاً ، فمع إحراز حالته السابقة بأن كان كرّاً مثلاً ، أو لم يكن كذلك ،

---

(١) كتاب الطهارة للشيخ الأنصاريّ : ١ : ١٣٢ . مصابيح الأحكام : ١١٦ . مقابس الأنوار : ١ : ١١٦ .

فتستصحب حالته السابقة ، وعليه يرتّب الأثر فيحكم بالنجاسة أو عدمها .

وأمّا إذا لم تحرز الحالة السابقة للماء بحيث لم يعلم أنّه كان قبل ملاقاته النجاسة كرّاً فيكون معتصماً ، أو أنّه دون الكرّ فيتغيّر بمجرّد الملاقاة ، فالمرجع حينئذٍ هو قاعدة الطهارة ؛ لأنّ مفادها **أنّ كلّ شيء لك طاهر حتّى تعلم أنّه قذر** ، ولمّا لم نحرز هنا أنّه كذلك ، تكون هي المحكمة .

وجوه في مقابل قاعدة الطهارة :

وقد يتمسّك ببعض الوجوه المقابلة لقاعدة الطهارة والمانعة من التمسّك بها ، وهي :

١ ـ إنّ مقتضى العمومات هو انفعال الماء بالملاقاة ، خرج منها الكرّ ، فمع الشكّ في كرّيّة الموجود يشكّ في مصداق المخصّص ، فيتمسّك بالعموم ، فلاحظ موثّقة سماعة المذكورة في المتن[1] ؛ لدلالتها على نجاسة الماء مطلقاً بمجرّد ملاقاة النجاسة ، ويستثنى من ذلك أن يكون الماء كثيراً .

وفيه : إنّ هذا تمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة ، وقد قرّر في الأُصول عدم جوازه .

توضيح ذلك : إذا قال المولى : « أكرم العلماء » ، ثمّ بعد أيّام قال : « لا تكرم فسّاقهم » ، فإذا علمنا أنّ زيداً عالم ونشكّ في عدالته وفسقه ، لا يمكن الحكم بوجوب إكرامه لقول المولى : « أكرم العلماء » ؛ لأنّ المخصّص قرينة على أنّ موضوع مقامنا هو موضوع الانفعال هو الماء الذي لا يكون كرّاً ولم يحرز عدم كرّيّته ، فلا مجال للتمسّك بالعامّ .

٢ ـ ما ذكره المحقّق النائينيّ رحمه الله ، وحاصله هو : إنّ تعليق الحكم على أمر وجوديّ

---

(١) وسائل الشيعة : ١ : ١٥٨ ، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ٣ .

يقتضي إحرازه، فمع الشكّ في تحقّق ذلك الأمر الوجوديّ الذي علّق الحكم عليه يبنى ظاهراً على عدم تحقّقه من جهة الملازمة العرفيّة بين تعليق الحكم على أمر وجوديّ وبين عدمه عند عدم إحرازه، ويترتّب على ذلك البناء على نجاسة الماء المشكوك الكرّيّة عند ملاقاته للنجاسة مع عدم العلم بحالته السابقة، كما لو فرض ماء مخلوق الساعة لم يعلم كرّيّته وقلّته، فإنّ الحكم بالعاصميّة قد علّق في ظاهر الدليل على كون الماء كرّاً، كما يظهر من قوله عليه السلام: «**إذا كانَ الْماءُ قَدْرَ كُرٍّ لَمْ يُنَجِّسْهُ شَيْءٌ**»[1]، فلا يجوز ترتيب آثار الطهارة على ماء لم يحرز كرّيّته عند ملاقاته للنجاسة؛ لأنّه يستفاد من دليل الحكم أنّ العاصميّة إنّما تكون عند إحراز الكرّيّة، لا من جهة أخذ العلم والإحراز في موضوع الحكم، بل من جهة الملازمة العرفيّة الظاهريّة.

وبعبارة أُخرى: إنّ إناطة الرخصة بأمر وجوديّ يدلّ على أنّها منوطة بإحرازه عرفاً، فإذا قال المولى لعبده: لا تُدخل علَيَّ أحداً إلّا أصدقائي، يكون المفهوم منه عرفاً أنّ موضوع إجازة الدخول هو إحراز الصداقة، فكما لا يجوز إدخال معلوم العداوة كذلك لا يجوز إدخال مشكوك الصداقة.

وفي المقام يجب الاجتناب عن الماء الذي لاقى النجاسة، إلّا إذا أحرزت كرّيّته، فما دام لم يحرز ذلك يجب الاجتناب عنه.

وأجاب عنه المصنّف بعدم ثبوت القاعدة ليصحّ التمسّك والاستناد إليها، ومجرّد استناد المحقّق النائينيّ قدس سره لا يكفي في إثباتها.

٣ ـ التمسّك بقاعدة المقتضي والمانع، وتقريبها: إنّ الملاقاة مقتضية للتنجيس، والكرّيّة مانعة، فإذا أحرز المقتضي وهو الملاقاة، وشكّ في وجود المانع وهو

---

(١) وسائل الشيعة: ١: ١٥٨، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١ و ٢ و: ١٥٩، الحديث ٦.

الكرّيّة ، فإنّه يبنى على تحقّق المقتضي .

وفيه : إنّ قاعدة المقتضي والمانع لا دليل على اعتبارها ؛ إذ لم يحرز استناد العقلاء إليها ، كما أنّها غير مستفادة من النصوص ، وعليه لا يثبت المقتضي عند نفينا للمانع بالأصل .

٤ ـ التمسّك باستصحاب العدم النعتيّ للكرّيّة ، وتقريبه كما جاء في كلمات بعض الأعاظم ﷺ : إنّ الظاهر من جملة من الآيات القرآنيّة هو أنّ المياه كلّها نازلة من السماء ، وقد ذكر في علم الطبيعة الحديث أنّ أصل مياه الأرض هو المطر ، وعليه يقطع بأنّ المياه الموجودة كلّها مسبوقة بالقلّة ؛ لأنّها نزلت على شكل قطرات ولم تكن كرّاً ، فيستصحب عدم الكرّيّة لكلّ ماء مشكوك الكرّيّة للعلم بعدم كرّيّته سابقاً حين وجوده .

ويلاحظ عليه : إنّ الآيات التي استدلّ بها لإثبات أنّ كلّ ماء نازل من السماء ليست مسوقة لبيان إثبات هذه الدعوى ، فقوله تعالى : ﴿**وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ بُشْراً بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّماءِ مَاءً طَهُوراً * لِنُحْيِيَ بِهِ بَلْدَةً مَيْتاً وَنُسْقِيَهُ مِمَّا خَلَقْنَا أَنْعَاماً وَأَنَاسِيَّ كَثِيراً**﴾[1] ، وكذا قوله تعالى : ﴿**وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّماءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَّاهُ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّا عَلَىٰ ذَهَابٍ بِهِ لَقَادِرُونَ * فَأَنشَأْنَا لَكُم بِهِ جَنَّاتٍ مِن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ لَّكُمْ فِيهَا فَوَاكِهُ كَثِيرَةٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ**﴾[2] في مقام الإشارة إلى أنّ الماء النازل من السماء من نِعم الله سبحانه الجليلة الخاضعة لقدرته ، والمنوطة بإرادته ، وهو يناسب لمثل ماء المطر الذي يقرّ في الأرض ويجري في مسالكها ويخرج من منابعها ، ويكوّن الأنهار والعيون ذات الأثر البالغ في حياة الإنسان ، ولا يشمل ماء البحر ، فضلاً عن الماء المصنّع كيميائيّاً .

---

(١) الفرقان ٢٥ : ٤٨ و ٤٩ .

(٢) المؤمنون ٢٣ : ١٨ و ١٩ .

ولا أقلّ من اختصاصها بقرينة الغاية، بالماء الصالح للزراعة كمياه الأنهار والعيون والآبار، ولا يشمل مثل ماء البحر.

وقوله تعالى: ﴿**أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ أَنزَلَ مِنَ السَّماءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ فِي الْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعاً مُخْتَلِفاً أَلْوَانُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرّاً ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطَاماً إِنَّ فِي ذٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِأُوْلِي الْأَلْبَابِ**﴾[1]، ظاهرة في نزول أمر كلّ شيء من السماء بمعنى تقديره فيها، مثل قوله تعالى: ﴿**وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ**﴾[2].

٥ ـ التمسّك باستصحاب العدم الأزليّ للكرّيّة، وتقريبه: إنّ الكرّيّة أمر زائد على وجود الماء؛ لأنّه في أوّل وجوده كان قليلاً، فيستصحب عدمها لليقين بذلك قبل وجود الماء.

وأجاب عنه: إنّ هذا الوجه صحيح إذا قلنا بجريان الاستصحاب في العدم الأزليّ، هذا وعلى فرض القبول والقول بجريان الاستصحاب في العدم الأزليّ يمكن مناقشته صغرويّاً، ونحيل المناقشة لمستوى أعلى إن شاء الله تعالى.

مقدار الكرّ:

قوله ١: «**وأمّا تحديد الكرّ بالمساحة، ففيه أقوال: والمعروف منها قولان** ... إلخ».

وقع الخلاف بين الأعلام في تحديد مقدار الكرّ على أقوال:

الأوّل: البناء على أنّه سبعة وعشرون، وهو مختار **الفقيه** و**المقنع** و**المختلف** و**مجمع الفائدة** و**المصابيح**، وقوّاه في **الروضة**، ومال إليه في **النهاية**، ونسبه

---

(١) الزمر ٣٩: ٢١.

(٢) الحديد ٥٧: ٢٥.

في **السرائر** للقمّيّين[١].

الثاني: الالتزام بأنّه ثلاثة وأربعون شبراً إلّا ثُمن شبر، فقد نسبه في **الخلاف** إلى جميع القمّيّين وأصحاب الحديث، وفي **المدارك** أنّه الأشهر، بل في كلام جمع أنّه المشهور، وفي **الغنية** الإجماع عليه[٢].

ويستدلّ للقول الأوّل:

١ ـ بما رواه إسماعيل بن جابر: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الماء الذي لا ينجسّه شيء، فقال: **كُرٌّ**. قلت: وما الكرّ؟ قال: **ثَلاثَةُ أَشْبارٍ في ثَلاثَةِ أَشْبارٍ**»[٣].

والكلام فيها في جهتين:

الجهة الأُولى: في السند، فقد رواها الكلينيّ رحمه الله، والراوي للخبر عن إسماعيل هو ابن سنان دون تصريح باسمه، وهو مردّد بين عبدالله الثقة، وبين محمّد الذي هو محلّ كلام، وإن كان الأقوى عدم قبول روايته.

هذا، وتوجد عدّة قرائن ترجّح أنّه محمّد وليس عبدالله:

الأُولى: كثرة رواية البرقيّ عن محمّد، وعدم ثبوت روايته عن عبدالله، بل استبعد بعضهم روايته عنه لكون عبدالله من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام، وهذا يعني تأخّر البرقيّ طبقة عن طبقة عبدالله.

الثانية: من المستبعد أن يروي عبدالله عن الإمام الصادق عليه السلام بواسطة إسماعيل، لكنّ هذا في محمّد غير مستبعد، بل هو ممكن.

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ١: ٦، الحديث ٢. المقنع: ٣١. مختلف الشيعة: ١: ١٨٣. مجمع الفائدة والبرهان: ١: ٢٦٠. الروضة البهيّة: ١: ١٥٨. النهاية للطوسيّ: ٣، وفيه: «ثلاثة أشبار ونصف في ثلاثة ...». السرائر: ١: ٦٠. نهاية الإحكام: ١: ٢٣٢.

(٢) الخلاف: ١: ١٩٠. مدارك الأحكام: ١: ٤٩. غنية النزوع: ٤٦.

(٣) وسائل الشيعة: ١: ١٦٠، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٧.

هذا كلّه بالنسبة إلى رواية الكلينيّ في **الكافي**[١].

وقد رواها الشيخ ﵀ في **التهذيب** مرّتين، وقد اختلفتا:

ففي الأُولى: نصّ على أنّ الراوي عن إسماعيل هو عبدالله بن سنان[٢].

وفي الثانية: نصّ على أنّه محمّد بن سنان[٣].

ومن البعيد أن يروي كلاهما نفس الرواية مع اتّحاد الراوي عنهما وهو البرقيّ، واتّحاد المرويّ عنه وهو إسماعيل.

وهذا يستدعي حصول المعارضة في نقلي الشيخ ﵀ ممّا يمنع من الاعتماد عليه.

نعم، لو حكم بوثاقة محمّد بن سنان لما كان في البين إشكال؛ لأنّه لا أثر عندها لتحديد المقصود بابن سنان في النصّ، سواء كان عبدالله أم محمّد.

الجهة الثانية: الدلالة، وسيأتي الحديث عنها.

٢ ـ بما رواه إسماعيل بن جابر: «قلت لأبي عبدالله ﵇: الماء الذي لا ينجّسه شيء. قال: **ذِراعانِ عُمْقُهُ في ذِراعٍ، وَشِبْرٍ سَعَتُهُ**»[٤].

والحديث عنها سنداً ودلالة:

أمّا السند، فقد وقع البحث بين الأعلام في أنّه إذا ابتدأ الشيخ ﵀ السند باسم شخص في أوّل السند، فهل يعني ذلك أنّه قد نقل الرواية من كتابه أو لا؟

اختار جماعة أنّ الاسم الذي يبتدئ به الشيخ ﵀ السند فكتابه المصدر الذي نقل عنه.

ولمّا كانت الرواية محلّ البحث ابتدأها ﵀ باسم العطّار، فهذا يشير إلى أنّ

---

(١) الكافي: ٣: ٢، الحديث ٦.

(٢) تهذيب الأحكام: ١: ٤١، الحديث ١١٥.

(٣) تهذيب الأحكام: ١: ٣٧، الحديث ١٠١.

(٤) وسائل الشيعة: ١: ١٦٥، الباب ١٠ من أبواب المطلق، الحديث ١.

مصدره هو كتابه ، ومع التسليم بالكبرى المذكورة ، إلّا أنّه لن تتمّ الصغرى ؛ وذلك لأنّ الرجوع **للفهرست** يفيد أنّ الشيخ ﵀ لم يذكر العطّار فيه ، بل ذكره في الرجال[١] ، وهذا يفيد أنّ كتب العطّار لم تصله لينقل منها مباشرة ، وإلّا فكيف لم يذكرها في **الفهرست** ، خصوصاً وأنّ غايته الاستيفاء قدر الإمكان كما أشار لذلك في مقدّمته .

وقد يؤكّد هذا بروايته الخبر في **الاستبصار** بطريق يشتمل على العطّار الابن[٢] ، كما رواها في **التهذيب** في مورد آخر بسند يشتمل على أحمد بن محمّد بن الحسن بن الوليد[٣] ، ولمّا لم يردا في شيء من كلمات الرجاليّين القدامى ، فلا بدّ من البحث عمّا يوجب توثيقهما .

وقد يستند في ذلك إلى شيخوخة الإجازة بناءً على كونها أمارة في التوثيق ، وقد يمنع من ذلك كما عن بعض الأعاظم ﵃ .

والحقّ هو البناء على التفصيل فيها بين ما إذا كان شيخ الإجازة مورداً للاعتماد والتعويل عليه في الأخذ بالخبر من خلال ملاحظته من حيث المصدر ، ومطابقته للقواعد العامّة للمذهب ، وعدم وجود المعارض له ، وأمثال ذلك ، فتكون شيخوخة الإجازة أمارة من أمارات التوثيق ، وبين ما إذا كانت الشيخوخة لمجرّد اتّصال السند ليس إلّا ، فلا عبرة لها .

ولا يخفى أنّ المورد من القسم الثاني ، فإنّه ليست الغاية من ذكرهما إلّا تحصيل الاتّصال في سلسلة السند .

وقد يعمد إلى توثيقهما لنصّ بعض المتأخّرين على ذلك ، فقد ورد تصحيح

---

(١) رجال الطوسيّ : ٤٣٨ ، الرقم ٦٢٧٤ .

(٢) الاستبصار : ١ : ١٠ ، الحديث ١٢ .

(٣) تهذيب الأحكام : ١ : ٤١ ، الحديث ١١٤ .

العلّامة ﷺ مثلاً طريقاً وقع في سنده أحمد بن محمّد بن يحيى العطّار[١]، وهكذا.

ولا يذهب عليك أنّ هذا يعتمد على تحديد النكتة في وجه حجّيّة قول الرجاليّ، فإنّه لو بني على مختار بعض الأعاظم ﷺ من اعتبار الحسّيّة في قوله، فلا يمكن الالتزام بالوجه المذكور؛ لعدم توفّر شرطيّة الحسّيّة فيه، أمّا لو لم تكن الحسّيّة معتبرة، وفقاً لأنّ قوله من باب الرجوع للخبير، أو لأنّه من موارد جمع القرائن التي توجب تولّد الوثوق والاطمئنان عند الفقيه؛ فيمكن التعويل على مثله، فتأمّل.

وأمّا تقريب دلالتها فيبتني على اُمور:

١ ـ إنّ الذراع عبارة عن شبرين، كما هو المشاهد بالوجدان في كثير من الناس.

٢ ـ إنّ الصحيح محمول على المدوّر؛ وذلك لأنّ تساوي الخطوط في المدوّر من جميع النقاط مع كونه عرفاً له بعد واحد، يستوجبان حمل الكلام عليه، بخلاف غيره من المضلّعات، حيث لا تستوي الخطوط فيها، بل هي بين الزوايا أطول منها بين الأضلاع.

وبتعبير بعض الأعاظم ﷺ: من أنّ المدوّر هو الذي يصحّ أن يقال: إنّ سعته ذراع وشبر مطلقاً من جميع الجهات المفروضة لا من خصوص بعضها.

٣ ـ لمّا كان الصحيح ظاهراً في المدوّر، فإنّ الاكتفاء بسبعة وعشرين هو المتعيّن؛ لأنّ بيان المساحة في النصوص من طريق الدائرة لا بدّ أن يبتني على التقريب لعدم ضبط النسبة بين المحيط والقطر لمهرة الفنّ، وحيث كان الأقرب لفهم العرف المبنيّ على التسامح كون المحيط ثلاثة أمثال القطر، كان ناتج ضرب نصف القطر في نصف المحيط المذكور سبعة أشبار إلّا ربعاً، وناتج ضرب ذلك في العمق المذكور سبعة وعشرين شبراً، وهو المطلوب.

---

(١) خلاصة الأقوال: ٤٣٥.

ويلاحظ عليه : إنّ الرواية مجملة ، وحمل التحديد الوارد فيها على المدوّر بلا شاهد ، بل ظهوره في المربّع أوضح ؛ لأنّ جملة : « **في ذِراعٍ ، وَشِبْرٍ سَعَتُهُ** » ظاهرة في تحديد السعة في الرواية التي هي عبارة عن السطح وهو ينسجم مع كلّ من المربّع والمدوّر ؛ إذ كما يمكن أن يكون ذراع ونصف تحديداً بنفس السطح ، يمكن أن يكون تحديداً للخطّ الممثّل للسعة أي السطح ، فعلى الأوّل ينطبق على المربّع ؛ لأنّ السطح يحدّد دائماً ببعدين هما الطول والعرض ، ولا يمكن تحديده ببعدٍ واحد ، وبما أنّ البعد الآخر غير مذكور في النصّ فيحمل على كونه مماثلاً للبعد المذكور .

وعلى الثاني ينطبق على المدوّر ؛ لأنّ للخطّ بعداً واحداً وهو ممثّل لسعة سطحه ، بل يمكن انطباقه على المربّع أيضاً بلحاظ أنّ الخطّ الممثّل لسعة سطحه من كلّ من طرفي العرض والطول مماثل للآخر ؛ لأنّ الممثّل للسعة هو الخطّ المارّ بين الأضلاع دون الزوايا ، والفرض أنّه لا تفاوت فيه بين بعديه ، كما أنّ الممثّل لسعة المدوّر هو الخطّ المارّ على المركز دون سائر خطوطه .

وعليه تكون الرواية مجملة فلا تكون حجّة في المدوّر ولا في المربع .

واستدلّ للقول الثاني : بصحيح أبي بصير المذكور في المتن[1] .

ويمكن المناقشة فيها سنداً باشتمالها على أبي بصير وهو مشترك بين الثقة وغيره ، وبورود عثمان بن عيسى في سندها .

وعلاج الأوّل واضح حيث أنّ أبا بصير وإن كان مشتركاً ، لكنّه مردّد بين ثلاثة أو اثنين ، والكل ثقة معتمد .

وأمّا عثمان بن عيسى فهو وإن لم يهمّ تحقيق حال مذهبه ، وأنّه رجع عن الوقف أم مات عليه ، إلّا أنّه لا دليل عندنا على وثاقته ، إلّا من خلال وقوعه في أسناد **تفسير**

---

(١) وسائل الشيعة : ١ : ١٦٦ ، الباب ١٠ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ٦ .

القمّيّ ، وقد عرفت حاله في محلّه .

ومثله كونه أحد أصحاب الإجماع ، على أنّه منهم محتمل وليس مجزوماً ، وكذا رواية الأجلّاء عنه ، فتحصّل سقوط الرواية عن الاعتبار .

هذا ، ولا يخفى أنّ التمسّك بالاستدلال بها للقول الثاني يبتني على حملها على المربّع ، ليكون الناتج حينئذٍ هو اثنان وأربعون شبراً وسبعة أثمان الشبر ، أمّا لو قيل بأنّها ظاهرة في المدوّر فإنّ مفادها حينئذٍ هو اثنان وثلاثون شبراً تقريباً .

هذا ، وقد يقال بأنّ الظاهر منها عرفاً من خلال التحديد هو المربّع بلحاظ أنّ المنسبق في الذهن من الضمير في كلمة (مثله) هو رجوعه إلى التقدير ، أي تقدير هذا الماء لا إلى مثله ؛ لعدم وجود ماء آخر ، فيكون المعنى حينئذٍ إذا كان الماء ثلاثة أشبار ونصف في مثل تلك الثلاثة أشبار ونصف .. فيستفاد من ذلك بعدان ، ويستفاد البعد الثالث من الضمير في كلمة (في عمقه) ، فإنّ الظاهر أنّه يرجع إلى نفس ما يرجع إليه الضمير في كلمة (في مثله) ، وهذا قرينة على أنّ إضافة العمق إلى التقدير إضافة بيانيّة .

وعلى هذا فالتحديد في المعتبر لمّا كان متضمّناً لأبعاد ثلاثة للماء فهو ظاهر في المربّع ، لكنّه يبقى لقبول مثل هذه الاحتمالات في الاستظهار مجال للتوقّف ، فيقال :

إنّ الضمير في كلمة (مثله) راجع للماء وليس راجعاً للتقدير ، وعندها تكون الإضافة للاختصاص وليست للمقدار لتكون الإضافة بيانيّة .

ثانياً : إنّ دعوى استفادة البعد الثالث من خلال قوله : « في مثله » ليحصل العمق في محلّها ؛ لكونه لا يناسب تركيب الكلام ؛ لأنّ بيان البعد الآخر لا بدّ أن يبدأ بمثل (في) مثلاً .

هذا ، والتحقيق دلالة معتبرة إسماعيل بن جابر على قول صاحبي **المعتبر**

و**المدارك**، وتقريب دلالتها على ذلك أن يقال: إنّ المراد بالذراع ـ كما يظهر من باب المواقيت ـ قدمان، فالذراعان عبارة عن أربعة أقدام، وهي تساوي أربعة أشبار، والمراد بالسعة الفضاء والسطح المشتمل على الطول والعرض، ولا يقال سطح هذا الشيء وسعته ثلاثة أشبار، إلّا إذا كان كلّ من طوله وعرضه ثلاثة أشبار، ولا يقال ذلك فيما إذا كان عرض الجسم شبراً وطوله ثلاثة أشبار، فيصير المحصّل من **المعتبر** أنّ الكرّ ما كان ثلاثة أشبار عرضاً وثلاثة أشبار طولاً، وأربعة أشبار عمقاً فيصبح مكسّره ستّة وثلاثين.

وبعد تماميّة دليلي القولين تحصل المعارضة بينهما، وقد يجمع بينهما بأن يعمل بخصوص ما رواه إسماعيل بن جابر، ويحمل على ما رواه أبو بصير على الاستحباب. ومع رفض هذا الجمع تستقرّ المعارضة، وحينها لا مناص عن التساقط لعدم المرجّح لأحدهما على الآخر كما لا يخفى.

وعندها يرجع لمقتضى القاعدة، وهي تستدعي الالتزام بمفاد القول الثاني.

توضيح ذلك يتمّ من خلال أُمور:

١ ـ لمّا كانت روايات التحديد بالمساحة متعارضة تعارضاً مستقرّاً، ولا مرجّح لها، فلا ريب في تساقطها حينئذٍ.

٢ ـ يوجد عندنا عامّ مفاده انفعال طبيعيّ الماء بالملاقاة، خرج منه الكرّ.

٣ ـ إنّ الكرّ وإن تعارضت النصوص الدالّة على المساحة فيه، لكنّها لا تدلّ على أنّه أكثر من اثنين وأربعين وسبعة أثمان، وليس أقلّ من سبعة وعشرين.

ولمّا كانت أيّ مساحة أقلّ من اثنين وأربعين وسبعة أثمان مشكوكة الكرّيّة، فيرجع فيها إلى عموم الانفعال؛ لعدم العلم بخروج ذلك المقدار منه، فيحكم بعدم اعتصام ما قلّ عن اثنين وأربعين وسبعة أثمان، أمّا ما بلغ هذا المقدار، فحيث لا يحتمل أن تكون مساحة الكرّ أكبر من ذلك، فيكون هو المتيقّن خروجه

عن عموم الانفعال فيحكم باعتصامه .

وإذا حصل الشكّ في كفاية الغسل به مرّة واحدة ، أو أنّه يعتبر فيه أن يكون الغسل به متعدّداً ، فإنّ المستفاد من أدلّة المطهّريّة للنجس أو المتنجّس على رأي المشهور ، كما سيأتي الحديث عنه ، هو التفصيل بين التطهير بالماء الكثير ، فيكتفى فيه بالمرّة وبين كونه قليلاً ، فلا بدّ فيه من التعدّد .

وهذا يعني أنّه لا بدّ من إحراز عنوان الكثرة للاكتفاء بالمرّة الواحدة ، وهو غير متحقّق في الفرض ؛ لأنّه مشكوك الكرّيّة ومجهول الحالة السابقة ، فلا تترتّب عليه آثار الكثرة ، ولذا مع الشكّ في تحقّق الطهارة بالغسل فيه مرّة واحدة يحكم بالعدم تمسّكاً بالاستصحاب بناءاً على جريانه في الشبهات الحكميّة .

نعم ، قد تكون النتيجة مختلفة لو عمد إلى إدخال نصوص أُخرى في البحث غير ما ذكر ؛ لأنّه سوف تختلف النتيجة المتوصّل إليها ، إلّا أنّ ذلك يحتاج إلى مستوى أعلى من البحث ، لذا يحال الأمر إلى ذلك المحلّ .

الأسآر

الأسآر

ذكر في حقيقة السؤر أنّه عبارة عن فضلة ما يكون في الإناء ، مشروباً أو مأكولاً .

وهل يعتبر فيه الميعان ؟ قد يقال بعدم اعتباره بلحاظ أنّ النصوص التي تضمّنت ذكره لم تأخذ ذلك شرطاً أو قيداً فيه ، فقد ورد أنّه نهى رسول الله ﷺ عن أكل سؤر الفأر[1] ، وهو ظاهر في أنّه جامد وليس مائعاً .

ومثل ذلك ما جاء عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال : « **إِنَّ الْهِرَّ سَبُعٌ ، وَلا بَأْسَ بِسُؤْرِهِ ، وَإِنِّي لأَسْتَحْيِي مِنَ اللهِ أَنْ أَدَعَ طَعَاماً لأَنَّ الْهِرَّ أَكَلَ مِنْهُ** »[2] .

فإنّه واضح أيضاً في عدم اعتباره . إلّا أنّ الظاهر من الفقهاء اعتبار قيديّة الميعان في صدق عنوان السؤر ، فلو لم يكن مائعاً لم ينطبق عليه أنّه سؤر .

وقد يساعد على ما اختاره ـ وإن كانت بعض النصوص مطلقة كما سمعت ـ اعتبار قيديّة الرطوبة المسرية التي توجب الانفعال بمباشرة الشرب أو الأكل في تحقّقه ، وهذا لا يتصوّر في الطعام لكونه جامداً ، وإنّما يعلق بسببه شيء من نداوة ، وليست رطوبة .

ووفقاً لما تقدّم سوف يكون المقصود من السؤر هو فضلة ما يكون في الإناء ، مشروباً أو مأكولاً ، شرط أن يكون مائعاً بنحو يوجب سراية الرطوبة .

وتتحقّق السراية بحصول العلوق ، وهذا يعني عدم كفاية وجود النداوة لترتّب الأثر .

وينقسم السؤر بحسب الحكم الشرعيّ إلى أقسام :

---

(١) وسائل الشيعة : ١ : ٢٤٠ ، الباب ٩ من أبواب الأسآر ، الحديث ٧ .

(٢) وسائل الشيعة : ١ : ٢٢٧ ، الباب ٢ من أبواب الأسآر ، الحديث ٢ .

الأوّل: المستحبّ، وهذا مثل سؤر المؤمن، فقد ورد أنّه شفاء من سبعين داء[١]. وجاء أيضاً أنّه يتبرّك به[٢].

الثاني: ما هو مكروه، وله في كلمات الفقهاء مصاديق، نشير لبعضها:

منها: سؤر ما لا يؤكل لحمه من الحيوانات، فقد ورد في المرسل: «أنّه كان يكره سؤر كلّ شيء لا يؤكل لحمه»[٣].

ويتمّ ما ذكر لو بني على أنّ الكراهة الواردة في النصوص محمولة على الكراهة الاصطلاحيّة، أمّا لو بني ـ كما هو الصحيح ـ من أنّها تستعمل في المبغوضيّة، وهي الأعمّ من الحرمة والكراهة، فيصعب دلالتها على المطلوب. نعم، يمكن البناء على أنّ المقصود بها هو الكراهة الاصطلاحيّة بلحاظ بقيّة النصوص الأُخرى.

نعم، يستثنى من كراهة سؤر ما لا يؤكل لحمه، سؤر الهرّ؛ لما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «**إِنَّ الْهِرَّ سَبُعٌ، وَلا بَأْسَ بِسُؤْرِهِ، وَإِنِّي لأَسْتَحْيِي مِنَ اللهِ أَنْ أَدَعَ طَعَاماً لأَنَّ الْهِرَّ أَكَلَ مِنْهُ**»[٤].

ومنها: سؤر ما يكره أكل لحمه، كالخيل والحمير والبغال؛ لدلالة موثّق سماعة على ذلك، حيث جاء فيه: «هل يشرب سؤر شيء من الدوابّ ويتوضّأ منه؟ قال: **أَمَّا الإِبِلُ وَالْبَقَرُ وَالْغَنَمُ، فَلَا بَأْسَ**»[٥]، فإنّ نفي البأس في ما ذكر يستدعي ثبوته في غيرها، وظاهره الحرمة، إلّا أنّ نفي البأس عنها في صحيحة أبي العبّاس، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن فضل الهرّة، والشاة، والبقر، والابل، والحمار، والخيل،

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٥: ٢٦٣، الباب ١٨ من أبواب الأشربة المباحة، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٥: ٢٦٣، الباب ١٨ من أبواب الأشربة المباحة، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة: ١: ٢٣٢، الباب ٥ من أبواب الأسآر، الحديث ٢.

(٤) وسائل الشيعة: ١: ٢٢٧، الباب ٢ من أبواب الأسآر، الحديث ٢.

(٥) وسائل الشيعة: ١: ٢٣٢، الباب ٥ من أبواب الأسآر، الحديث ٣.

والبغال ، والسباع ، فلم أترك شيئاً إلّا سألته عنه ، فقال : **لا بَأْسَ بِهِ** ، حتّى انتهيت إلى الكلب ، فقال : **رِجْسٌ نِجْسٌ ، لا تَتَوَضَّأْ بِفَضْلِهِ** »[١] ؛ يقضي بالتصرّف في ظهور موثّق سماعة ، بحمله على الكراهة جمعاً بين النصوص .

ومنها : سؤر الحائض ، وقد تمسّكوا لذلك بالنصوص التي تضمّنت المنع من استعمال ما فضل ممّا شربت منه في الوضوء ، مثل ما ورد عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام ، أنّه قال : « **اشْرَبْ مِنْ سُؤْرِ الْحَائِضِ ، وَلَا تَتَوَضَّ مِنْهُ** »[٢] ، جمعاً بينه وبين صحيح عليّ بن يقطين ، عن أبي الحسن عليه السلام : في الرجل يتوضّأ بفضل الحائض ؟ قال عليه السلام : **إِذَا كَانَتْ مَأْمُونَةً ، فَلَا بَأْسَ** »[٣] .

ومن الواضح أنّ الكراهة إنّما هي في استعمال ما فضل منها في الوضوء ، وليس في الشرب ، فإن تمّ في البين إجماع على كراهة الشرب من سؤرها ـ كما قيل ـ كان هو العمدة ، وإلّا فلاكراهة في المقام .

ولو بني على أنّ للوصف مفهوماً ، لكان مقتضى ذلك عدم جواز استعمال ما فضل من سؤر الحائض غير المأمونة ، بمقتضى صحيحة عليّ بن يقطين . وهذا ما قال به المحقّق النراقيّ قدس سره في مستنده[٤] .

وقد يتعدّى في الكراهة من سؤر الحائض ، ليلتزم بجريان ذلك في المستحاضة بأقسامها الثلاثة ، وكذا النفساء ، بدعوى وحدة الملاك ، وعدم وجود خصوصيّة للحائض عليهما ، فيكون الحكم في الجميع واحداً .

قوله ١ : « **أمّا طهارة السؤر ، فلأنّه بعد عدم الدليل على نجاسته يجري**

---

(١) وسائل الشيعة : ١ : ٢٢٦ ، الباب ١ من أبواب الأسآر ، الحديث ٤ .

(٢) وسائل الشيعة : ١ : ٢٣٦ ، الباب ٨ من أبواب الأسآر ، الحديث ١ .

(٣) وسائل الشيعة : ١ : ٢٣٧ ، الباب ٨ من أبواب الأسآر ، الحديث ٥ .

(٤) مستند الشيعة : ١ : ١١٦ و ١١٧ .

استصحاب طهارته ... إلخ ».

الأسآر كلّها طاهرة إلّا سؤر نجس العين، كالكلب والخنزير والكافر، وما ذكر هو المستفاد من كلمات الفقهاء، فإنّها تحوي أمرين:

الأوّل: البناء على طهارة سؤر كلّ حيوان طاهر العين، بل عن ابن زهرة في **الغنية** دعوى الإجماع عليه[١]، وفي **كشف الالتباس** أنّ على ذلك المتأخّرين، وأكثر المتقدّمين[٢]. وقد نسبه في **المدارك** إلى عامّة المتأخّرين[٣]. وفي **الخلاف** دعوى الإجماع على طهارة سؤر ما عدا الكلب والخنزير من الحيوان[٤]. وذكر في باب الأطعمة والأشربة من **السرائر** انعقاد الإجماع بين أصحابنا على جواز شرب سؤر ذلك ـ طاهر العين ـ والوضوء به[٥].

الثاني: الحكم بنجاسة سؤر نجس العين، وقد ادّعى عليه الفاضل الهنديّ في **كشف اللثام** الإجماع[٦]. وفي **الجواهر** دعوى الإجماع المحصّل والمنقول عليه، وحكاه عن جماعة في **مفتاح الكرامة**[٧].

نعم، يظهر من **التهذيبين** منعه من سؤر ما لا يؤكل لحمه من الحيوان غير الهرّ والطيور[٨]. نعم، في **الاستبصار** ذكر الفأرة دون الهرّة[٩]. وفي **السرائر** بناؤه

---

(١) غنية النزوع: ٤٥.

(٢) نقله عن كشف الالتباس في مفتاح الكرامة: ١: ٣٣٥.

(٣) مدارك الأحكام: ١: ١٣٢.

(٤) الخلاف: ١: ١٨٨، مسألة ١٤٤.

(٥) السرائر: ٣: ١١٨.

(٦) كشف اللثام: ١: ٢٨٥.

(٧) جواهر الكلام: ١: ٣٦٨. مفتاح الكرامة: ١: ٣٣٨.

(٨) الاستبصار: ١: ٢٥، ذيل الحديث ٦٤. تهذيب الأحكام: ١: ٢٢٧، ذيل الحديث ٦٥٥.

(٩) الاستبصار: ١: ٢٥، الحديث ٦٥.

على نجاسة سؤر ما يمكن التحرّز عنه من غير مأكول اللحم من حيوان الحضر غير الطيور[١]. نعم، ذلك لا يشمل سؤر الفأرة والحيّات وجميع حشرات الأرض.

واختار ابن الجنيد والمرتضى والشيخ في **المبسوط** نجاسة سؤر الجلّال[٢]، وفي **نهاية** الشيخ الحكم بنجاسة سؤر آكل الجيف[٣]. واستظهر الفاضل الهنديّ في **الكشف** من القاضي ابن البرّاج حكمه بنجاسة سؤر الجلّال وآكل الجيف أيضاً[٤].

ويدلّ على طهارة وسؤر طاهر العين، الأصل، فإنّ هناك يقيناً بطهارة الماء قبل مباشرة الحيوان طاهر العين له، ويشكّ في ذلك بعد مباشرته له، ومقتضى استصحاب الطهارة البناء على طهارته، إلّا أن يكون في المقام دليل اجتهاديّ مانع من الرجوع للأصل العمليّ، ومع فقده فلا يوجد ما يمنع من الاستناد إليه، وليس في البين ما يدلّ على نجاسة سؤر طاهر العين، فيكون الاستصحاب محكّماً.

ثمّ إنّه لو منع من الاستناد للاستصحاب؛ لعدم جريانه في الشبهات الحكميّة، من دون فرق بين الشبهات الحكميّة في الأحكام الإلزاميّة والترخيصيّة، أمكن الاستناد لقاعدة الطهارة.

على أنّه لو لم يستند للأصل أيضاً لم يكن ضير؛ لأنّ المفروض جريانها فيه؛ لأنّه لا يتصوّر حصول الانفعال للماء الطاهر بملاقاته الطاهر، وعليه تكون قاعدة الطهارة محكّمة.

بل يمكن التمسّك بالنصوص أيضاً لإثبات الطهارة، فلاحظ صحيح البقباق،

---

(١) السرائر: ١: ٨٥.

(٢) نقله عن ابن الجنيد في مختلف الشيعة: ١: ٢٢٩، وعن السيّد المرتضى في المعتبر: ١: ٩٧، والمبسوط: ١: ١٠.

(٣) النهاية للطوسي: ٥.

(٤) كشف اللثام: ١: ٢٨٦. المهذّب لابن البرّاج: ١: ٢٥.

قال : « سألت أبا عبدالله عليه السلام عن فضل الهرّة ، والشاة ، والبقر ، والابل ، والحمار ، والخيل ، والبغال ، والسباع ، فلم أترك شيئاً إلّا سألته عنه ، فقال : **لا بَأْسَ بِهِ** ، حتّى انتهيت إلى الكلب ، فقال : **رِجْسٌ نِجْسٌ ، لا تَتَوَضَّأْ بِفَضْلِهِ ، وَاصْبُبْ ذَلِكَ الْمَاءَ وَاغْسِلْهُ بِالتُّرَابِ أَوَّلَ مَرَّةٍ ، ثُمَّ بِالْمَاءِ** »(١) .

قوله ٢ : « **وأمّا جواز التناول ، فللاستصحاب ، وبقطع النظر عنه فلأصل البراءة بعد قيام** ... إلخ » .

قد عرفت في ما تقدّم البناء على طهارة جميع الأسآر إلّا ما كان سؤر نجس العين ، ومقتضى البناء على طهارته جواز الاستفادة منه بشربه واستعماله في التطهير والطهي ، وما شابه ذلك ، ويدلّ على ذلك : التمسّك باستصحاب جواز الانتفاع به ، الثابت قبل حصول شرب الحيوان منه ، ومع الشكّ يستصحب بقاء الطهارة ، كما يمكن تحكيم قاعدة الطهارة البيان السابق في الفرع المتقدّم . على أنّه لو بني على عدم جريان الاستصحاب لكونه من صغريات الشبهات الحكميّة ، وأنّه لا فرق بين الأحكام الترخيصيّة والإلزاميّة ، ولم تجر قاعدة الطهارة لأيّ مانع كان ، فإنّ المورد من صغريات الشكّ في التكليف ، فتجري أصالة البراءة والتأمين ؛ لعدم وجود دليل اجتهاديّ دالّ على حرمة الشرب ، فتصل النوبة للأصل العمليّ ، سواء كان الاستصحاب ـ لو لم يمنع من جريانه ـ أم البراءة .

قوله ٣ : « **وأمّا نجاسة سؤر الثلاثة ، فلملاقاته للنجس** » .

قد عرفت أنّ المستفاد من كلمات الفقهاء بناؤهم على نجاسة سؤر نجس العين ، كالكلب والخنزير والكافر غير الكتابيّ ، بل قد سمعت دعوى الإجماع على ذلك . ويدلّ على ذلك ما دلّ على انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة ، ولا يحتمل

---

(١) وسائل الشيعة : ١ : ٢٢٦ ، الباب ١ من أبواب الأسآر ، الحديث ٤ .

أن يكون السؤر مستثنى من ذلك ، مضافاً إلى النصوص الواردة في السؤر ، والتي دلّت على نجاسة سؤر الكلب ، كصحيحة البقباق المتقدّمة .

قوله ٤ : « **وأمّا كراهة سؤر ما لا يحلّ لحمه ، فلكونها مقتضى الجمع بين ما لا يحلّ لحمه** ... إلخ » .

قد عرفت في ما تقدّم بناء الأعلام على كراهة بعض أنواع الأسآر ، وقد عدّد مصاديق لذلك ، وقد كان أحدها سؤر ما لا يؤكل لحمه ، ومنشأ بنائهم على الكراهة هو جمعهم بين ما دلّ على المنع من سؤره ، مثل موثّقة عمّار بن موسى المذكورة في المتن[1] . وتقريب دلالتها على المدّعى من خلال مفهوم الوصف ؛ لأنّ المستفاد من قوله عليه السلام : « **كُلُّ مَا أُكِلَ لَحْمُهُ فَتَوَضَّأْ مِنْ سُؤْرِهِ** » عدم جواز الوضوء بسؤر ما لا يؤكل لحمه .

وإليه استند الشيخ رحمه الله في المنع من سؤر ما لا يؤكل لحمه من الحيوان ما عدا الهرّة والفأرة .

ويشكل على دلالته : بأنّها قائمة على ثبوت المفهوم للجملة الوصفيّة ، ثبوت المفهوم للوصف ، ومشهور الأُصوليّين على منع ثبوته إليها .

وقد دفع المصنّف (دام علاه) الإشكال المذكور بالتفصيل بين ما إذا كان الوصف وارداً في الجملة الوصفيّة مورد التحديد ، فيثبت المفهوم لها ، وما إذا لم يكن كذلك فلا يثبت ذلك ، والسرّ في ذلك هو أنّ مقتضى كونه حدّاً أن يكون جامعاً ومانعاً . وهذا يستدعي دلالته على الحصر في مورد الوصف ، فيثبت المفهوم .

ومقامنا صغرى لهذه الكبرى ، فإنّ التحديد الوارد في موثّقة عمّار وارد مورد التحديد ، فيكون له مفهوم ، وهذا يقضي البناء على المنع من سؤر الحيوان غير

---

(١) وسائل الشيعة : ١ : ٢٣٠ ، الباب ٤ من أبواب الأسآر ، الحديث ٢ .

مأكول اللحم. ويعارضه صحيحة البقباق المذكورة في المتن[١]؛ لدلالته على عدم المنع من سؤر ما لا يؤكل لحمه من الحيوانات، ويمكن التوفيق بينهما بالتصرّف في ظهور موثّقة عمّار؛ لأنّ دلالتها على المطلوب بالمفهوم، بحملها على الكراهة.

قوله ٥: «**وأمّا عدم كراهة سؤر الهر، فلما ورد في صحيحة زرارة، عن أبي عبدالله عليه السلام: في** ... إلخ».

لا يكره سؤر الهرّة كما نصّ على ذلك في **الوسائل** وغيره[٢]، ويدلّ على نفي الكراهة فيه صحيح زرارة المذكور في المتن[٣]، فإنّه لو كان تناوله مكروهاً لم يكن هناك وجه لأن يستحي عليه السلام من الله تعالى في تركه وعدم تناوله؛ لأنّه لا حياء في ترك المكروه، وما وجود الاستحياء إلّا لأنّه لا يوجد ما يوجب الاجتناب والتنزّه عنه.

قوله ٦: «**وأمّا الشفاء في سؤر المؤمن، فلصحيحة عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام: في** ... إلخ».

تضمّنت النصوص ذكر ما لسؤر المؤمن من أثر، فعبّرت تارة بأنّه شفاء[٤]، وفي بعضها أنّه يتبرّك به[٥]، وفي صحيح ابن سنان المذكور في المتن: أنّه شفاء من سبعين داء[٦].

---

(١) وسائل الشيعة: ١: ٢٢٦، الباب ١ من أبواب الأسآر، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب الأسآر.

(٣) وسائل الشيعة: ١: ٢٢٧، الباب ٢ من أبواب الأسآر، الحديث ٢.

(٤) وسائل الشيعة: ٢٥: ٢٦٣، الباب ١٨ من أبواب الأشربة المباحة، الحديث ٣.

(٥) وسائل الشيعة: ٢٥: ٢٦٣، الباب ١٨ من أبواب الأشربة المباحة، الحديث ٢.

(٦) وسائل الشيعة: ٢٥: ٢٦٣، الباب ١٨ من أبواب الأشربة المباحة، الحديث ١.

أحكام التخلّي

أحكام التخلّي

قوله ١ : « **أمّا حرمة الاستقبال والاستدبار ، فمتسالم عليها ، إلّا من بعض المتأخّرين كصاحب** ... إلخ » .

المشهور بين الأصحاب هو حرمة الاستقبال للقبلة واستدبارها حال التخلّي ، بل ادّعي عليه الإجماع في **الخلاف** و**الغنية**[١] .

وذكر بعض الأعاظم ﷺ أنّ ذلك هو المتسالم عليه بين الأصحاب ، ولم ينقل الخلاف فيه إلّا من جماعة من متأخّري المتأخّرين .

ويدلّ عليه مجموعة من النصوص :

منها : مرفوعة محمّد بن يحيى : « سئل أبو الحسن عليه السلام : ما حدّ الغائط ؟ قال : **لَا تَسْتَقْبِلِ الْقِبْلَةَ وَلَا تَسْتَدْبِرْهَا ، وَلَا تَسْتَقْبِلِ الرِّيحَ وَلَا تَسْتَدْبِرْها** »[٢] .

ولا يمكن الاعتماد عليها لمانعين :

الأوّل : إنّها ضعيفة سنداً بالرفع[٣] .

الثاني : منع دلالتها على الحرمة ؛ وذلك لوجود قرينة في المقام تنفي ظهور النهي في الحرمة ، وهي وحدة السياق ، فإنّها قرينة على إرادة الأدب الإسلاميّ ؛ وذلك لأنّ دلالة النهي على الحرمة والأمر على الوجوب مستفادة من الوضع لا من حكم العقل .

توضيح ذلك : هناك ثلاثة أقوال في كيفيّة استفادة الوجوب أو الحرمة من صيغة

---

(١) الخلاف : ١ : ١٠١ ، مسألة ٤٨ . غنية النزوع : ٣٥ .

(٢) وسائل الشيعة : ١ : ٣٠١ ، الباب ٢ من أبواب أحكام الخلوة ، الحديث ٢ .

(٣) عرّف علماء الدراية المرفوع بأنّه ما يضاف إلى المعصوم عليه السلام بترك بعض الرواة ، أو كون الراوي لم يلق المعصوم عليه السلام ، وقد يرد التصريح في الخبر بالرفع فيقال : رفعه .

الأمر والنهي :

الأوّل : إنّ استفادة ذلك منها من خلال الوضع .

الثاني : إنّ استفادة ذلك منها من خلال الإطلاق ومقدّمات الحكمة .

الثالث : إنّ استفادة ذلك من خلال حكم العقل بذلك .

وبناءاً على الأمرين الأوّلين لا يمكن التفكيك في مدلول الجمل ، بحيث يستفاد من بعضها شيء ، ويستفاد من البقيّة شيء آخر .

وهذا بخلافه على الثالث ، فإنّ ذلك ممكن ؛ إذ يحكم العقل بظهور ذلك في شيء والآخر في شيء آخر ، وهكذا .

وتطبيق ذلك في موردنا واضح ، حيث على الأوّلين لا يمكننا التفكيك ، بينما على الثالث فهو ممكن ، ولذا على الأوّلين سيكون مقتضى وحدة السياق هو منع ظهور النهي في الحرمة ، بخلافه على الثالث .

وقد يتمسّك للقول بالحرمة بالإجماع الذي سمعت دعواه من الشيخ والسيّد رحمهما الله .

وقد أجاب عنه المصنّف تارة بحجّيّته بعد البناء على تحقّقه لكونه إجماعاً مدركيّاً ، ولا أقلّ من كونه محتمله ، وهذا مانع عن كونه تعبّديّاً فلا يدخل دائرة الحجّيّة .

وأُخرى بالتوقّف في ثبوت مثل هكذا إجماع .

والحقّ أنّه غير بعيد ؛ إذ اقتصر الكلينيّ قدس سره على ذكر المرفوع المتقدّم في باب الموضع الذي يكره أن يتغوّط فيه أو يبال[1] ، وهو باب اقتصر فيه على الأخبار الواردة في المستحبّات والمكروهات .

---

(١) الكافي : ٣ : ١٥ .

وهذا أيضاً ما صنعه الصدوق ﷺ حيث ذكره ضمن أخبار الآداب في باب ارتياد المكان للحدث والسنّة في دخوله والآداب فيه إلى الخروج منه ، وذكر بعده صحيح ابن بزيع الظاهر في الاستحباب[١].

وفي كتابه **المقنع** ذكر آداب الخلوة ، ولم يذكر فيها ترك الاستقبال والاستدبار.

نعم ، في كتابه **الهداية** ذكره ضمن المكروهات ، وعبّر عنها جميعاً بـ«لا يجوز»[٢]، ولعلّ هذا قرينة على الكراهة ، فتأمّل .

والظاهر من الشيخ في **النهاية** الكراهة أيضاً حيث ذكره في مكروهات الجلوس لقضاء الحاجة ومكانه[٣].

والظاهر من التهذيبين أيضاً هو عدم حرمة الاستقبال والاستدبار ، وقد صرّح ابن الجنيد باستحباب ترك الاستقبال ، وكذا سلّار في **المراسم**[٤].

فكيف بعد ذكر مَن ذكرنا يحكم بتحقّق الإجماع في المسألة ، بل دعوى التسالم .

وقد يقال : إنّ الروايات الدالّة على الحرمة وإن كانت ضعيفة السند والدلالة ، إلّا أنّ استناد الأصحاب إليها يجبر ضعفها السنديّ والدلاليّ .

أمّا ضعفها السنديّ ، فلما عرفت فيما تقدّم من أنّ عمل المشهور بالرواية ضعيفة السند يوجب دخولها دائرة الحجّيّة ، كما هو المشهور.

وأمّا ضعفها الدلاليّ ، فإنّ استناد المشهور لرواية ما في فتوى معيّنة يجبر ضعفها الدلاليّ ، كما يجبر ضعفها السندي ، وذلك لأمرين :

---

(١) من لا يحضره الفقيه : ١ : ٢٦ ، الحديث ٤٧.

(٢) المقنع : ٢١. الهداية : ٧٥.

(٣) النهاية : ٩.

(٤) الاستبصار : ١ : ٤٧ ، الحديث ١٣١. تهذيب الأحكام : ١ : ٢٦ ، الحديث ٦٥ ، نقله عن ابن الجنيد في مختلف الشيعة : ١ : ٢٦٥. المراسم العلويّة : ٣٢.

١ ـ إنّ مقتضى قربهم من عصر الصدور يجعلهم أكثر دراية بموارد الاستعمال للفظ في المعنى المقصود.

٢ ـ إنّ من الممكن أن يكونوا قد ظفروا ببعض القرائن المساعدة لظهور اللفظ في المعنى الذي فهمه المشهور، أو المساعدة عليه.

والجملة: إنّه يتولّد عند الفقيه اطمئنان بصدور النصّ المذكور، وتماميّة دلالته؛ لأنّه من المستبعد جدّاً أن يفتي أعيان الطائفة وفقهاؤها بالحرمة من دون أن يكون لهم مستند اعتمدوا عليه.

وبعبارة ثانية: إنّ التسالم الموجود في كلمات الفقهاء لا يخرج عن احتمالين:

الأوّل: أن يكون إجماعاً تعبّديّاً كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام، أو عن ارتكاز متشرّعيّ يكشف عن تلقّي الحكم المذكور من المعصوم عليه السلام، وبالتالي يصلح أن يكون مستنداً يعتمد عليه في الإفتاء؛ لما قرّر في محلّه من حجّيّة مثل هكذا إجماع.

الثاني: أن يكون الإجماع المذكور مدركيّاً نشأ من الاستناد للنصوص الدالّة على الحرمة، والتي قد عرفت ضعفها السنديّ والدلاليّ، وهذا يكشف عن استناد الفقهاء إلى هذه النصوص في مقام الإفتاء، فيثبت الجبر للضعف السنديّ والدلاليّ بالبيان المتقدّم.

وبهذا البيان يتّضح أنّه لا مجال لرفع اليد عن كلّ إجماع لمجرّد مدركيّ، بل يظهر أنّه يمكن الاستفادة منه في بعض الموارد ليستكشف من خلاله استناد المشهور للخبر الضعيف، فيدخله دائرة الحجّيّة بناءً على كبرى الجابريّة، ويعدّ هذا أحد الطرق التي يمكن الاعتماد عليها لمعرفة استناد المشهور للخبر الضعيف، وهو ما كان يستصعبه بعض الأعاظم رحمه الله عند حديثه عن الجبر.

وقد أجاب المصنّف بأنّ ما ذكر يتمّ لو كان الدليل المستند إليه المشهور في الفتوى منحصراً في خصوص خبر واحد، فإنّه يحرز من خلال دعوى الإجماع في

المقام استنادهم إليه ، أمّا مع تعدّد النصّ المتصوّر استناد المفتين إليه ، فإنّه يصعب تحقّق الاستناد ؛ لأنّ من الممكن أن يستند بعضهم لخبر ويستند الآخرون لخبر آخر ، ومع تعدّد المستند لن يتحقّق الجبر ، كما لا يخفى .

ومع وجود احتمال الاستناد للخبر الضعيف سوف ترفع اليد عن شبهة تعبّديّة الإجماع المذكور ؛ لأنّه يبقى احتمال المدركيّة فيه أمراً وارداً .

ثمّ إنّ هذا كلّه فرع تحقّق الإجماع في المقام ، مع أنّك قد عرفت قبل قليل التأمّل في وجوده ، فلا نعيد .

ومنه تعرف أنّه لا وجه لرمي المخالف من متأخّري المتأخّرين بالشذوذ . هذا كلّه لو رفعنا اليد عن التأمّل في مدّعى الإجماع ؛ إذ كما يعلم أنّ دعوى الإجماع من مثل **الخلاف** مدعاة للتأمّل عادة ، ومثله دعواه من قِبل سيّد **الغنية**[1] .

قوله ٢ : « **وأمّا طهارة موضع البول بغسله بالماء فقط ، فلصحيحة زرارة ، عن أبي جعفر** عليه السلام . . . إلخ » .

لا يحصل تطهير موضع البول إلّا بغسله بالماء فقط ، فلو استخدم غيره كالحجر أو المدر أو الورق في إزالة النجاسة عنه لم يطهر ، وقد ادّعي على ذلك الإجماع في كتب كثيرة ، كـ**الانتصار** و**الخلاف** و**الغنية** ، وحكي ذلك عن **التذكرة** و**النهاية**[2] .

---

(١) المذكور في كلمات الأُصوليّين تعدّد الأسباب الموجبة لحجّيّة الإجماع ، والمعروف أنّ مسلك السيّد المرتضى والشيخ والسيّد ابن زهرة رحمهم الله أنّ منشأ حجّيّته يعود لقاعدة اللطف ، ويقصد بذلك أنّ مقتضى حسن التكليف بالواقع يستدعي أن لا يجتمع الناس على الباطل ، فلو كان ما اجتمعوا عليه خلاف الحقّ لزم إلقاء الخلاف بينهم ، وهذا يعني أنّه متى حصل اتّفاق من الكلّ وإجماع ، استكشف منه أنّه حكم الله الواقعيّ ، وأنّه حقّ . انظر : الخلاف : ١ : ١٠١ ، مسألة ٤٨ . غنية النزوع : ٣٥ .

(٢) الانتصار : ٩٧ . الخلاف : ١ : ١٠٣ ، مسألة ٤٩ . غنية النزوع : ٣٦ . تذكرة الفقهاء : »

وخالف السيّد المرتضى ﷺ فاكتفى في التطهير بكلّ ما يزيل عين النجاسة[١].

ويدلّ على الحكم المذكور جملة من النصوص، ذكر المصنّف منها صحيح زرارة[٢].

وقد رواها الشيخ ﷺ بسنده عن الحسين بن سعيد[٣]، وهو الأهوازيّ، وقد ذكر له طرقاً متعدّدة في **الفهرست**:

أحدها: أخبرنا بكتبه ورواياته ابن أبي جيد القمّيّ، عن محمّد بن الحسن، عن الحسين بن الحسن بن أبان، عن الحسين بن سعيد بن حمّاد بن سعيد بن مهران.

وهذا الطريق يشتمل على ابن أبي جيد، ولا توثيق له إلّا بناء على القبول بكبرى وثاقة جميع مشايخ النجاشيّ، ومع عدم القبول بها يكون الطريق ضعيفاً.

ثانيها: وقال ابن الوليد: وأخرجها إلينا الحسين بن الحسن بن أبان، بخطّ الحسين ابن سعيد، وذكر أنّه كان ضيف أبيه.

ثالثها: وأخبرنا بها عدّة من أصحابنا، عن محمّد بن عليّ بن الحسين، عن أبيه، ومحمّد بن الحسن. ومحمّد بن موسى المتوكّل، عن سعد بن عبدالله. والحميريّ، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن الحسين بن سعيد[٤].

وقد ذكر له طرقاً إليه في المشيخة أيضاً، وهي:

الأوّل: أخبرني به الشيخ أبو عبدالله محمّد بن محمّد بن النعمان والحسين بن عبيدالله، وأحمد بن عبدون، كلّهم عن أحمد بن محمّد بن الحسن بن الوليد،

« ١: ١٢٥. النهاية للطوسيّ: ١١.

(١) الناصريّات: ١٠٥.

(٢) وسائل الشيعة: ١ ٢٩٥، الباب ١٨ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٧.

(٣) تهذيب الأحكام: ١: ٥١، الحديث ٨٨.

(٤) الفهرست: ١١٢، الرقم ٢٣٠.

عن أبيه محمّد بن الحسن بن الوليد .

وتماميّة هذا الطريق تقوم على وثاقة أحمد بن محمّد بن الحسن بن الوليد ، وفقاً لكونه أحد مشايخ الإجازة ، وقد سمعت ما فيه .

الثاني : أخبرني أبو الحسين بن أبي جيد القمّيّ ، عن محمّد بن الحسن بن الوليد ، عن الحسين بن الحسن بن أبان ، عن الحسين بن سعيد[١] .

وقد عرفت إمكانيّة التوقّف في اعتبار هذا الطريق لوجود ابن أبي جيد .

الثالث : محمّد بن الحسن بن الوليد ، عن محمّد بن الحسن الصفّار ، عن أحمد بن محمّد ، عن الحسين بن سعيد[٢] .

ولا يخفى تماميّة بعض هذه الطرق المذكورة ، كما أنّ بقيّة الواقعين في السند كلّهم ثقات ، عدول ، فتكون الرواية صحيحة .

وقد يتمسّك للمرتضى رحمه الله في قوله بكفاية كلّ ما يزيل النجاسة بموثّق سماعة : « قلت لأبي الحسن موسى عليه السلام : إنّي أبول ثمّ أتمسّح بالأحجار ، فيجيئ منّي البلل ما يفسد سراويلي . قال : **لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ** »[٣] ، وبموثّق حنان : « سمعت رجلاً سأل أبا عبدالله عليه السلام فقال : إنّي ربّما بلت فلا أقدر على الماء ، ويشتدّ ذلك عليَّ ، فقال : **إذا بُلْتَ وَتَمَسَّحْتَ ، فَامْسَحْ ذَكَرَكَ بِرِيقِكَ ، فَإِنْ وَجَدْتَ شَيْئاً ، فَقُلْ : هَذا مِنْ ذاكَ** »[٤] .

وهي تدلّ على المدّعى بلحاظ أنّ قوله : « **هَذا مِنْ ذاكَ** » إشارة للريق لا إشارة إلى البول ، ممّا يعني عدم البناء على النجاسة . نعم ، كونها واردة في مورد الاضطرار ربّما يمنع عن تماميّة دلالتها .

---

(١) الاستبصار : ٤ : ٣٢٠ .

(٢) الاستبصار : ٤ : ٣٢١ .

(٣) وسائل الشيعة : ١ : ٢٨٣ ، الباب ١٣ من أبواب نواقض الوضوء ، الحديث ٤ .

(٤) وسائل الشيعة : ١ : ٢٨٤ ، الباب ١٣ من أبواب نواقض الوضوء ، الحديث ٧ .

فيبقى الموثّق تامّ الدلالة على المدّعى ، وهو معارض بما دلّ على عدم مطهّريّة غير الماء في البول ، ولمّا لم يمكن الجمع العرفيّ ، فلا بدّ من ملاحظة المرجّحات ، وتفصيله يحتاج مستوى أعلى من البحث .

قوله ٣ : « **وأمّا كونه مرّة واحدة ، فلعدّة روايات ، كصحيحة جميل بن درّاج ، عن أبي عبدالله** ... إلخ » .

وقع الخلاف بين الفقهاء في كيفيّة تطهير موضع البول بلزوم غسله مرّتين ، وكفاية غسله مرّة واحدة على قولين :

الأوّل : وهو القول بالتعدّد ، فلا بدّ من المرّتين . اختاره في **الفقيه** و **الهداية** ، واحتمله في **الدروس** أوّل الشهيدين ، وقوّاه ثانيهما في **المسالك**(١) .

الثاني : الاكتفاء بالمرّة ، وقد صرّح بذلك جماعة .

وقد استند القائلون بكفاية المرّة فيه إلى عدّة روايات :

منها : صحيحة جميل بن درّاج ، عن أبي عبدالله عليه السلام : « **إِذَا انْقَطَعَتْ دِرَّةُ الْبَوْلِ فَصُبَّ الْمَاءَ** »(٢) .

وتقريب دلالتها : إنّ الإمام عليه السلام في مقام بيان كيفيّة تطهير موضع البول ، وهذا يقتضي أن يشير لكلّ ما هو دخيل في بيان الحكم ، وعدم إشارته لتعدّد الغسل يكشف عن عدم اعتباره .

وناقش القائلون باعتبار التعدّد فيه بمنع دلالة الصحيح على الاكتفاء بالمرّة ، فقالوا بأنّ الصحيح ليس في مقام البيان من هذه الجهة ، وإنّما هو في مقام بيان وقت

---

(١) من لا يحضره الفقيه : ١ : ٣١ ، الحديث ٥٩ . الهداية : ٧٧ . الدروس الشرعيّة : ١ : ١٢٥ . مسالك الأفهام : ١ : ٢٩ .

(٢) وسائل الشيعة : ١ : ٣٤٩ ، الباب ٣١ من أبواب أحكام الخلوة ، الحديث ١ .

الاستنجاء ، ومع كونه كذلك ، فلا ينعقد له إطلاق حتّى يمكن التمسّك به حينئذٍ .

ومع هذه المناقشة يرجع للأصل العمليّ ، وهو استصحاب النجاسة لعلمنا بنجاسة الموضع وشكّنا في حصول الطهارة له ، فنستصحب بقاء النجاسة . هذا بناء على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكميّة .

مع أنّ النصوص المطلقة دالّة على اعتبار التعدّد ، ففي معتبر الحسين بن أبي العلاء : « سألت أبا عبدالله عليه السلام عن البول يصيب الجسد . قال : « **صُبَّ عَلَيْهِ الْمَاءَ مَرَّتَيْنِ** »[1] ، وهي تصلح دليلاً للقول الأوّل ، كما يمكن أن يتمسّك له بما رواه البزنطيّ الذي ذكره المصنّف (دام توفيقه) في المتن[2] . وتعتمد دلالته على أن يكون المقصود من الإصابة الواردة في النصّ خروج البول من الموضع المعتاد ، ليكون نصّاً في اعتبار التعدّد في حصول التطهير .

ثمّ إنّه بعد البناء على تماميّة دلالته على المدّعى قد يمنع من الاستناد إليه ، لوجود مشكلتين سنديّتين فيه ، وهما :

الأُولى : إنّ مصدر الخبر المذكور هو كتاب **السرائر** حيث نقله في **مستطرفاته**[3] ، لكنّه لم يذكر طريقه لها ، فهو مجهول وساقط عن الاعتبار بالإرسال .

نعم ، استثنى بعضهم ما نقله عن أصل محمّد بن عليّ بن محبوب الأشعريّ ، ووجه الاستثناء مع جريان شبهة الإرسال فيه أيضاً هو تصريح ابن إدريس بأنّه رآه بخطّ الشيخ الطوسيّ ، ولمّا كان للشيخ طريق معتبر إلى ابن محبوب على ما جاء في **الفهرست**[4] أمكن الاعتماد عليه .

---

(١) وسائل الشيعة : ١ : ٣٤٣ ، الباب ٢٦ من أبواب أحكام الخلوة ، الحديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة : ١ : ٣٤٥ ، الباب ٢٦ من أبواب أحكام الخلوة ، الحديث ٩ .

(٣) مستطرفات السرائر : ٥٥٧ .

(٤) الفهرست للطوسيّ : ٢٢٢ ، الرقم ٦٢٣ .

وأنت خبير بما فيه ؛ إذ أنّ هذا يعتمد على كون ابن إدريس صاحب خبرة ودراية بالرجال والكتب ليكون عارفاً بأنّ ما وجده هو الكتاب المذكور ، أمّا بناءً على ما هو الصحيح من كونه لا دراية له بعلم الرجال ، فضلاً عن الكتب ومؤلّفيها ، فلا قيمة لهذا التفصيل . هذا **أوّلاً** .

ثانياً : إنّ الجزم بأنّ الكتاب المرئيّ هو بخطّ الشيخ ، واضح فيه الحدس وإعمال الاجتهاد من ابن إدريس ، وقد عرفت حال ابن إدريس في المورد ، فلا يعوّل على حدسه .

هذا ، وقد حاول بعض مشايخنا في أُصول علم الرجال تصحيح ما جاء في **المستطرفات** من خلال الاستناد إلى نظريّة التعويض ؛ لكون ابن إدريس له طريق معتبر إلى الشيخ رحمه الله ، وللشيخ طرق لتلك النصوص ، فيعتمد على ذلك .

وضعفه واضح بما ذكرناه مفصّلاً في محلّه من أنّ هناك شروطاً لا بدّ من مراعاتها في عمليّة تعويض الأسناد ، وهي غير متوفّرة هنا .

الثانية : الإضمار ؛ إذ لم يصرّح البزنطيّ باسم المرويّ عنه من المعصومين عليهم السلام والإضمار يعدّ خللاً في الرواية ، ومانعاً لها عن الحجّيّة ، وبه تسقط الرواية عن الاعتبار .

وقد عالج المصنّف (حفظه الله) مشكلة الإضمار ببيانين :

الأوّل : وهو يعتمد على قياس يتشكّل من كبرى وصغرى :

أمّا الكبرى : إنّ أجلّاء الأصحاب الذين يملكون وجاهة اجتماعيّة وعلميّة لا يليق بهم أن يرووا عن الشخصيّات العادية ، بل لا بدّ أن تكون روايتهم عن شخصيّات مميّزة ، ولا أُميّز من شخص المعصوم عليه السلام .

وأمّا الصغرى : إنّ البزنطيّ من أجلّاء الأصحاب الذين لا يليق بهم الرواية عن غير المعصوم عليه السلام .

فالنتيجة : إنّ البزنطيّ لا يروي عن غير المعصوم ، ممّا يعني أنّ إضماره حجّة .

ولا يخفى أنّ هذا التقريب يعتمد اعتماداً كلّيّاً على تماميّة الكبرى ؛ إذ مع الخدش فيها لا يتمّ التقريب المذكور ، ومن الواضح أنّ مفادها دعوى عارية عن الشاهد . نعم ، لو قيل أنّ الأغلب في الشخصيّات البارزة عدم الرواية عن الشخصيّات العادية ممّن يكون دونهم في الوجاهة ، كان حسناً ، لكنّه على نحو الموجبة الجزئيّة لا الكلّيّة ، فلاحظ .

الثاني : إنّ العارف بقواعد اللغة العربيّة لا يأتي بشيء يكون بحاجة إلى ما يوضّحه ، كالضمير الذي يحتاج إلى ما يبيّنه من دون أن يشير إلى ذلك الموضّح .

وهذا يعني أنّ ذكر الضمير في سياق الحديث الصادر من العارف باللغة يستدعي أنّ هناك مرجعاً يشير إليه الضمير ، وذلك المرجع عبارة عن أمر معهود بين المتخاطبين ، فيثبت أنّ الضمير الوارد في كلام المضمر يشير لمرجع يعود إليه معهود بين السامع والمتكلّم ، وعادة لا بدّ من أن يكون الشخص المعهود بين المتكلّمين شخصيّة بارزة بحيث يكتفى بالإشارة إليها ببروزها لتكون معهودة ، وليس ذلك إلّا الإمام المعصوم عليه السلام فيثبت المطلوب .

ولا يخفى وجود الفرق بين هذا الوجه وسابقه من جهة العموم والخصوص ؛ إذ ينحصر مفاد الوجه السابق في خصوص الأجلّاء ، بينما يشمل هذا الوجه كلّ مَن كان عارفاً بأساليب اللغة حتّى لو لم يكن من أجلّاء الأصحاب .

إن قلت : إنّ من الممكن أن يكون هناك شخص آخر غير المعصوم عليه السلام معهوداً بين الطرفين ـ الراوي والسامع منه ـ قد اعتمد في عدم ذكر اسمه على العهد الموجود بينهما ، واكتفى بالإشارة إليه من خلال الضمير .

وبالجملة : إنّ تماميّة الوجه الثاني تقوم على حصر المعهود خارجاً في شخص المعصوم عليه السلام ، وليس الأمر كذلك ؛ لأنّه كما يحتمل أن يكون هو المعهود ، يبقى

احتمال وجود شخص آخر معهود بينهما ، موجود .

قلت : إنّ الاحتمال المذكور يدفعه وجود الرواية محلّ البحث في أصل البزنطيّ ، فإنّ من المعروف أنّه قد دوّن الأصل المذكور كيما يتناوله مَن جاء بعده ، ويعملون بما ورد فيه ؛ لأنّه صادر عن المعصوم عليه السلام ، فلو كان ما نقله عن غير الإمام عليه السلام لم يدوّنه في أصله الذي جعله في متناول الناس للعمل به ، وقد اعتمد فيما جاء في هذا الأصل على ما يكون معروفاً عند الأجيال القادمة من بعده . ومن الواضح أنّه ليس من شخص معهود عند الأجيال كالإمام المعصوم عليه السلام فينتفي الاحتمال المذكور .

وبكلمة أُخرى : إنّ في البين قرينة مانعة من البناء على الاحتمال المذكور ، وهي ضبط الرواية وجعلها في أصله الذي جعله في متناول المكلّفين ليعملوا بما تضمّنه من النصوص .

ثمّ إنّه لو منع من الاستناد لخبر البزنطيّ لضعفه سنداً ، أو للمناقشة فيه دلالة ، كما أنّه لا يمكن التمسّك باستصحاب النجاسة ؛ للبناء على عدم جريانه في الشبهات الحكميّة ، فعندها سوف تحكم أصالة الطهارة بعد غسل موضع البول بالماء مرّة واحدة .

قوله ٤ : « **وأمّا الحكم بالبوليّة على الخارج قبل الاستبراء بالرغم من اقتضاء الطهارة الحكم بعدم** ... إلخ » .

من الثمرات المترتّبة على الاستبراء أنّه لو لم يستبرئ المتخلّي ووجد رطوبة مشتبهة في أنّها بول أو لا ، حكم بكونها بولاً .

ومع أنّ مقتضى قاعدة الطهارة عند الشكّ في نجاسة شيء البناء على كونه طاهراً ، الموجب للحكم بطهارة الرطوبة المشتبهة الخارجة منه ، إلّا أنّ هناك نصوصاً تحكم على القاعدة المذكورة لتضيّق دائرة جريانها بغير ما إذا ترك الاستبراء ، فيمنع من جريانها في المقام ، ومن تلك النصوص مفهوم صحيح محمّد بن مسلم المذكور

في المتن[١].

وتقريب دلالته من خلال مفهوم الشرط الوارد فيه، وهو قوله عليه السلام: «**فَإِنْ خَرَجَ بَعْدَ ذَلِكَ شَيْءٌ فَلَيْسَ مِنَ الْبَوْلِ**»، فإنّه يستفاد منه أنّه لو خرج منه شيء قبل قيامه بالاستبراء، يكون بولاً، وهذا يقتضي انطباق العنوان على الرطوبة المشتبهة، فيوجب تضيّق القاعدة المذكورة.

قوله ٥: «**وأمّا الاكتفاء بطول المدّة، فلأنّ المطلوب بالاستبراء نقاء المحلّ، فمع الاطمئنان**... إلخ».

لا يحكم ببوليّة الرطوبة المشتبهة التي يراها المتخلّي بعد بقائه مدّة تنقطع معها عادة دريرة البول للقطع بعدم بقاء شيء في المجرى؛ لأنّ ما دلّ على الاستبراء، وبيان كيفيّته قد أُخذ على نحو الإرشاد إلى ما يوجب التخلّص به من البلل المشتبه بعد البول والوضوء، ومع حصول الاطمئنان بخلوّ الموضع من البول نتيجة طول البقاء والمكث، تترتّب الفائدة المرجوّة من الاستبراء، وهي الحكم بطهارة البلل المشتبه.

ومع الشكّ في الرطوبة الخارجة، وأنّها بول أو لا، يمكن التمسّك بأحد أمرين للحكم بطهارتها:

الأوّل: قاعدة الطهارة، فإنّه عند الشكّ في بوليّة شيء من عدمه تحكم قاعدة الطهارة للحكم بطهارة الخارج.

ولا مجال للقول بحكومة بعض النصوص كصحيح محمّد بن مسلم المتقدّم؛ لأنّ موضوعها ما لم يستبرئ، أو لم يحصل منه ما يقوم مقام الاستبراء بالمكث والبقاء مدّة طويلة.

---

(١) وسائل الشيعة: ١: ٣٢١، الباب ١١ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٢.

الثاني: التمسّك باستصحاب عدم خروج البول عند الشكّ في خروجه، والصحيحة المتقدّمة موضوعها مختلف للمقام، فلا تصلح للحكومة عليه، كما عرفت.

الوضوء

الوضوء

كيفيّة الوضوء

قوله ١ : « **أمّا أنّ الوضوء مركّب من غسلين ومسحين ، فيكفي لإثباته كتاب الله العزيز** ... إلخ » .

يتركّب الوضوء من غسل الوجه واليدين ، ومسح الرأس والرجلين ، والظاهر أنّ عدم وجوب شيء زائد على ما ذكر من ضروريّات المذهب الحقّ ، ويدلّ على حصر أجزائه في خصوص ما ذكر ، اُمور :

منها : إجماع الإماميّة ، بل ضرورة مذهبهم على ذلك .

ومنها : الكتاب العزيز ، وهو قوله تعالى : ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاَةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ** ﴾[1] ، فإنّ المستفاد منها مطلبان :

الأوّل : وجوب غسل الوجه واليدين ، وهذا لا خلاف فيه في الجملة بين الخاصّة والعامّة .

الثاني : مسح الرأس والرجلين ، وقد وقعا مورداً للخلاف ، فبنى فقهاء الخاصّة على كفاية مسح المسمّى في الرأس ، وقال فقهاء الجمهور بلزوم استيعابه ، وقد تمسّك فقهاء الإماميّة بمكان الباء الواردة في الآية الشريفة ؛ لدلالتها على التبعيض ، فيبنى على كفاية المسمّى .

كما التزم فقهاء الإماميّة بمسح الرجلين ، وقال فقهاء الجمهور بلزوم غسلهما ،

---

(١) المائدة ٥ : ٦ .

ومنشأ الخلاف في الرجلين يعود لإعراب قوله تعالى : ﴿**وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ**﴾ ؛ إذ أنّ الأرجل هل تقرأ منصوبة أو مجرورة .

فإذا قُرئت مجرورة ، فذلك يعني أنّها معطوفة على الرؤوس فتأخذ حكمها ، وحكم الرؤوس هو المسح ، فيكون حكم الأرجل كذلك .

أمّا لو قُرئت منصوبة ، فإنّها ستكون معطوفة على الوجه والأيدي كما يدّعيه العامّة ، وهذا يقتضي أن تأخذ حكمهما حينئذٍ ، وهو الغسل .

لكنّنا نقول بأنّه حتّى لو قُرئت منصوبة ، فإنّ الصحيح فيها المسح لا الغسل ؛ وذلك لأنّ العطف على قسمين : فتارة يكون العطف على الكلمة ، وأُخرى يكون عطفاً على المحلّ ، والذي دعا العامّة لما توهّموه إغفالهم العطف على المحلّ وقصرهم التصوّر على العطف على الكلمة .

وهذا يعني أنّ كلمة الأرجل إذا قرأت منصوبة فإنّها معطوفة على محلّ الرؤوس ، وهو كما هو واضح منصوب ، فتأخذ حكمه .

فتحصّل من ذلك كلّه تماميّة دلالة الآية على غسلين ومسحين .

قوله ٢ : « **وأمّا تحديد الوجه بما ذكر ، فلصحيحة زرارة ، عن أبي جعفر** عليه السلام ... إلخ » .

حدّد الوجه الذي يجب غسله في كلمات الفقهاء بما بين قصاص الشعر والذقن طولاً ، وما اشتملت عليه الإبهام الوسطى عرضاً . وقد نصّ العلّامة رحمه الله في غير واحد من كتبه على انعقاد إجماع المسلمين على ذلك[١] . ويستدلّ على ذلك بصحيحة زرارة التي ذكرها المصنّف في المتن[٢] ، ودلالتها على المدّعى واضحة ، فقد حدّد عليه السلام الطول بقوله : « **مِنْ قُصَاصِ شَعْرِ الرَّأْسِ إِلَى الذَّقَنِ** » ، وحدّد المغسول عرضاً

---

(١) تذكرة الفقهاء : ١ : ١٥٠ ، مسألة ٤٠ . منتهى المطلب : ٢ : ٢١ .

(٢) وسائل الشيعة : ١ : ٤٠٣ ، الباب ١٧ من أبواب الوضوء ، الحديث ١ .

بقوله : «**ما دارَتْ عَلَيْهِ الْوُسْطىٰ وَالْإِبْهامُ**» .

وليس في سندها مَن يتوقّف فيه لرواية الصدوق إيّاها بطريقه إلى زرارة ، وهو على ما في **المشيخة** : أبوه رحمه الله عن عبدالله بن جعفر الحميريّ ، عن محمّد بن عيسى بن عبيد ، والحسن بن ظريف ، وعليّ بن إسماعيل بن عيسى ، كلّهم عن حمّاد بن عيسى ، عن حريز بن عبدالله ، عن زرارة بن أعين[1] ، وهو طريق صحيح .

وهل أنّ الوجه من الموضوعات العرفيّة التي وقعت مورداً للحكم الشرعيّ ، لكنّ الشارع تصرّف فيه من خلال تحديده إيّاه بحدود تفرق عن معناه العرفيّ في الجملة ، ولذا يعتبر الوجه بالكيفيّة المذكورة في كلمات الأصحاب من الموضوعات المستنبطة ، أم أنّه من الموضوعات المخترعة للشارع فيكون حقيقة شرعيّة ؟ فهنا احتمالان :

الأوّل : إنّه موضوع عرفيّ تصرّف فيه الشارع المقدّس بإضافة بعض القيود فيكون حقيقة متشرّعيّة .

الثاني : إنّه لا زال على معناه العرفيّ فيكون موضوعاً عرفيّاً ، أقوال :

قال الفقيه الهمدانيّ في **مصباح الفقيه** بالثاني ، فهو موضوع عرفيّ صرف لم يتدخّل الشارع في شيء منه . قال رحمه الله : « إنّ التحديد الوارد في الأخبار إنّما أُريد به بيان حدود الوجه المستعمل في معناه العرفيّ ، لا أنّه لبيان اصطلاح جديد من الشارع في معنى الوجه »[2] .

وهذا هو الذي اختاره بعض الأعاظم رحمه الله في **التنقيح** حيث قال : « ثمّ إنّ هذه الصحيحة وغيرها ممّا وردت في المقام ، إنّما هي بصدد توضيح المفهوم المستفاد من الوجه لدى العرف ولم يكن للشارع في هذا البيان أي اختراع جديد لمعنى

---

(١) من لا يحضره الفقيه : ٤ : ٤٢٥ .

(٢) مصباح الفقيه ـ القسم الأوّل : ١ : ١٣٣ .

الوجه كي يقال: إنّه حقيقة شرعيّة فيه[١].

وقد اختاره المصنّف (حفظه الله) بقوله: «ثمّ إنّ الظاهر أنّ التحديد بما ذكر ملحوظ بنحو الطريقيّة دون الموضوعيّة».

وقد قرّب الاستدلال على ذلك في **التنقيح** بأنّ التشريع الإلهيّ الصادر إلى المكلّفين كان في زمن النبيّ صلّى الله عليه وآله واستمرّ إلى زمان الصادقين عليهما السلام، وفي هذه الشريحة الزمانيّة الشاسعة لم ينقل إلينا.

قوله ٣: «**وأمّا عدم جواز النكس، فقد يستدلّ له تارة بالأخبار البيانيّة، كصحيحة زرارة: حكى**... إلخ».

اختلف الفقهاء في كيفيّة غسل الوجه، فالمنسوب ـ كما عن **المدارك** ـ إلى المشهور وجوب البدء في غسله من الأعلى، بل ادّعي عليه الإجماع[٢].

وخالف السيّد المرتضى وابن إدريس رحمهما الله فالتزما بعدم وجوب ذلك، وجواز الغسل منكوساً، وبه قال ابن سعيد أيضاً. ومال إليه العلّامة في **المنتهى** وصاحب **المدارك** والسبزواريّ في **الذخيرة**، بل في **الحدائق** نسبة جواز غسل الوجه منكوساً إلى جمع من المتأخّرين[٣].

ولعلّه قد استفاد ذلك من كلّ من ذكر غسل الوجه، وأطلق من دون تحديد لكيفيّة حصول الغسل، كما يمكن استفادة لزوم الابتداء بالأعلى في غسله من كلّ مَن نبّه على عدم جواز غسله منكوساً.

---

(١) التنقيح: ٤: ٤٧.

(٢) مدارك الأحكام: ١: ٢٠١.

(٣) نقله عن السيّد المرتضى في المعتبر: ١: ١٤٢. السرائر: ١: ١٠٠. الجامع للشرائع: ٣٥. منتهى المطلب: ٢: ٣١. مدارك الأحكام: ١: ٢٠٠. ذخيرة المعاد ـ القسم الأوّل: ١: ٢٧. الحدائق الناضرة: ٢: ٢٣٠.

وقد حدّد الوجه الذي يجب غسله في كلمات الفقهاء بما بين قصاص الشعر والذقن طولاً، وما اشتملت عليه الإبهام والوسطى عرضاً.

وذكر المصنّف (رعاه الله) دليلين لقول المشهور:

الأوّل: الأخبار البيانيّة التي تضمّنت حكاية وضوء النبيّ ﷺ كصحيحة زرارة المذكورة في المتن[1]، فقد تضمّنت: «**فَأَخَذَ كَفّاً مِنْ ماءٍ فَأَسْدَلَها عَلىٰ وَجْهِهِ مِنْ أَعْلَى الْوَجْهِ**»، فتدلّ على لزوم الابتداء في غسل الوجه بالأعلى؛ لأنّه ﷺ كان يبدأ في غسل الوجه بهذه الكيفيّة.

وقد أجاب عنه المصنّف: بأنّ العمل الذي صدر من الإمام عليه السلام أعمّ من كونه ظاهراً في الوجوب أو في الاستحباب، فكما يحتمل أن يكون داعيه في الابتداء من الأعلى أنّه واجب يحتمل أن يكون ذلك مستحبّاً، ولمّا لم يكن الفعل محدّداً في أحدهما، فلا مجال للاستناد للصحيح للدلالة على وجوب الابتداء في الغسل من الأعلى.

ويدفعه:

أوّلاً: إنّ الروايات البيانيّة وإن كانت حكاية لفعل فتكون أعمّ من الوجوب، إلّا أنّها في قوّة البيان لحكم شرعيّ لفظاً، وعليه فكلّ ما أتى به ﷺ في وضوئه وبيّنه المعصوم عليه السلام يؤخذ به، إلّا إذا نهض دليل على خلافه.

ثانياً: إنّ الحكاية لم تصدر من الإمام عليه السلام لمجرّد الإخبار عن الأُمور التي صدرت في الأزمان السابقة، وإنّما لغاية بيان كيفيّة الوضوء، وحمل ما صدر منه عليه السلام على مجرّد حكاية كيفيّة وضوء النبيّ ﷺ، فلا يكون في مقام البيان من هذه الجهة، خلاف الظاهر.

وبالجملة: إنّ المستفاد من النصوص البيانيّة أنّ كلّ ما أتى به المعصوم دخيل

---

(١) وسائل الشيعة: ١: ٣٩٢، الباب ١٥ من أبواب الوضوء، الحديث ١٠.

في المركّب شرطاً أو جزءاً ، إلّا أن يقوم دليل على خلاف ذلك ، ولذا مجرّد اشتمال هذه النصوص على ما ثبت استحبابه ، غير ضائر ؛ لما عرفت .

الثاني : أصالة الاشتغال ، فإنّه لا ريب في اشتغال ذمّة المكلّف بلزوم غسل الوجه تحقيقاً لامتثال الوضوء ، ويشكّ في فراغها لو غسله منكوساً ، فيلزم الابتداء بغسله من الأعلى ؛ لأنّ الاشتغال اليقينيّ يستدعي الفراغ اليقينيّ ، وهو لا يحصل إلّا إذا كان الغسل من الأعلى .

وبكلمة اُخرى : إنّ الذمّة إذا اشتغلت بعمل ما ، فلا يحصل العلم بفراغها إلّا إذا أدّاه المكلّف على الوجه المطلوب ، وهو الابتداء بغسل الوجه من الأعلى إلى الأسفل ؛ لاحتمال اشتراط الوضوء بالابتداء من الأعلى ، فحينها يقطع بفراغ الذمّة ، وأمّا إذا بدأ من الأسفل فلا يحصل العلم بفراغ ذمّته ، وعلى العكس منه الأسفل .

وبالجملة : فالعلم باشتغال الذمّة محرز بالتكليف ، وأمّا العلم بفراغها منه فلا يحصل إلّا إذا بدأ من أعلى وجهه من جهة احتمال كونه مشروطاً به ، وأمّا إذا لم يبتدئ من الأعلى وبدأ بالجزء السفليّ ، فالشكّ باشتغال الذمّة باقٍ على حاله حتّى بعد انتهائه من العمل ، وهذا يجعله شاكّاً في حصول فراغ ذمّته .

وقد أجاب عنه بجوابين :

الأوّل : إنّ الرجوع للأصل العمليّ فرع عدم وجود دليل اجتهاديّ ؛ لأنّ الدليل الفقاهتيّ في طول الدليل الاجتهاديّ ، ومتأخّر عنه رتبةً ، ومقتضى إطلاق الآية الشريفة عدم اعتبار كيفيّة معيّنة في غسل الوجه ، فكما يصحّ غسله بالابتداء من الأعلى يصحّ غسله منكوساً من الأسفل للأعلى ، ومع تماميّة الإطلاق المذكور ، لن تصل النوبة للدليل الفقاهتيّ .

وما أفاده يتمّ لو كانت الآية الشريفة في مقام البيان من جميع الجهات ، كما يلزم أن تكون بصدد بيان كيفيّة الغسل ، وليست بصدد الإشارة إلى أصل التشريع اللازم .

الثاني : بعد التسليم بعدم تماميّة الإطلاق المذكور للآية الشريفة ، ما يعني

عدم وجود دليل اجتهاديّ في المقام ، إلّا أنّه لن يكون الأصل الجاري عندها هو أصالة الاشتغال ، بل سوف يكون الأصل الجاري هو أصالة البراءة ؛ لما هو الصحيح من جريانها في مسألة الدوران بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين ؛ لأنّ لزوم غسل الوجه من الأعلى سوف يكون جزءاً إضافيّاً معتبراً في غسل الوجه ، فيدور الأمر بين الأقلّ وهو غسل الوجه من دون هذا القيد ، وغسله معه ، فتجري البراءة عن الأكثر ؛ لأنّ الأقلّ ـ وهو غسل الوجه من دون قيد الابتداء من الأعلى ـ معلوم على كلّ حال ، واعتبار الابتداء من الأعلى مشكوك ، فيثبت عندنا علم تفصيليّ بوجوب الأقلّ ، وشكّ بدويّ في وجوب الأكثر ، فتجري البراءة .

نعم ، يصحّ الرجوع لأصالة الاشتغال إذا كان الواجب هو الطهارة المسبّبة ، وليس نفس الغسلات والمسحات فيصبح المقام عندها من صغريات الشكّ في المحصّل .

إلّا أنّ المبنى المذكور مرفوض ؛ لأنّ الظاهر من آية الوضوء هو وجوب نفس الغسل والمسح .

وعلى فرض التنزّل والقبول بالمبنى السابق ، والالتزام أنّ المطلوب هو نفس الطهارة ، وليس المطلوب الغسلات والمسحات ، فلا بدّ من أن يكون بيان ذلك وظيفة الشارع المقدّس ، وهذا يقتضي أن يكون بيان كيفيّة الغسل من وظيفته ، مع أنّ مقتضى عموم أدلّة البراءة الشرعيّة عدم ذلك .

وبعبارة أُخرى : إنّ نكتة الرجوع لأصالة الاشتغال تعتمد على عدم جريان البراءة في الطهارات الثلاث ، بدعوى أنّ المأمور به تحصيل الطهارة ، وهو أمر مفروغ عنه ، وسريان الشكّ في المحصّل هنا ـ أي الأسباب ـ وعليه يكون المورد من موارد أصالة الاشتغال لا البراءة ؛ لأنّ الشكّ في المحصّل شكّ في المكلّف به ، وليس شكّاً في التكليف لكي يكون المرجع هو أصالة البراءة .

ويمكن الجواب عنه : بأنّ الطهارة ليست مسبّبة عن الغسلتين والمسحتين ، بل هي عبارة عن نفس الغسلات والمسحات كما يقتنص ذلك من كثير من الروايات

الدالّة على هذا المعنى ، وكالتعبير عنها بأنّه على وضوء ، فالوضوء اسم لنفس الأفعال ، فعليه لا يكون الشكّ في حصول الطهارة شكّاً في المحصّل كي نمنع من جريان البراة فيها ، بل يكون الشكّ في التكليف الزائد ، فالمحكم من الأُصول هي البراءة .

وقد تحصّل من جميع ما تقدّم أنّه لا يوجد ما يوجب رفع اليد عن إطلاق الآية الشريفة ، الدالّ على جواز الغسل منكوساً ، ومع عدم تماميّة ظهورها في الإطلاق أو منع دلالتها يمكن التمسّك بأصالة البراة كما سمعت عن وجوب الابتداء في الغسل من الأعلى . نعم ، لمّا كانت فتوى المشهور على وجوب الابتدا من الأعلى في غسله يتنزّل الفقيه إلى الاحتياط الوجوبيّ حذراً من مخالفتهم .

قوله ٤ : « **وأمّا وجوب غسل اليدين بالمقدار المذكور ، فهو مقتضى آية الوضوء** . . . إلخ » .

اعتبار غسل اليدين في الوضوء يعدّ أمراً مسلّماً به ، بل من ضروريّات الدين ، ولا حاجة إلى أن يستدلّ عليه . والمهمّ في مسألة غسل اليدين هو دخول المرفقين في الغسل من عدمه .

ولو خلّينا نحن ودلالة الآية الشريفة فإنّها لا تدلّ على وجوب غسله ، إلّا بناءً على القول بدخول الغاية في المغيّى ، فتكون (إلى) فيها بمعنى (مع) فيكون معنى الآية الشريفة : اغسلوا وجوهكم وأيديكم مع المرافق .

وقد تمسّك المصنّف لوجوب غسله ببعض النصوص البيانيّة التي ذكرت في المتن[1] ، فقد جاء فيها : « **ثُمَّ وَضَعَهُ عَلىٰ مِرْفَقِهِ الْيُمْنىٰ** » ، وهو ظاهر في لزوم الابتداء في غسل اليد من المرفق ، ولا يكون ذلك إلّا بغسله .

---

(١) وسائل الشيعة : ١ : ٣٨٧ ، الباب ١٥ من أبواب الوضوء ، الحديث ٢ .

وحتّى لا يشكل عليه بأنّ النصوص البيانيّة التي تتضمّن حكاية وضوء النبيّ ﷺ ظاهرة في الأعمّ من الوجوب والاستحباب، أضاف لذلك قيداً بأنّ كلّ ما يذكر فيها ظاهر في الوجوب، إلّا إذا دلّ دليل من الخارج على عدم لزومه.

وهذا منه (حفظه الله) غريب جدّاً؛ لأنّه يجري فيه كلّ ما تقدّم ذكره من حديث في غسل الوجه، كما أنّ ما ذكره هنا يجري أيضاً هناك، وعليه إمّا أن يلتزم بتماميّة دلالة النصوص البيانيّة على اللزوم، فيقتضي ذلك البناء على وجوب الابتداء في غسل الوجه من الأعلى، وعدم جوازه منكوساً، أو يحكم بكونها ظاهرة في الأعمّ، فلا تصلح دليلاً لإثبات دخول المرفق فيما يغسل. ولعلّه لأجل ذلك قال بأنّه لو قيل أنّ الفعل الموجود في هذه النصوص البيانيّة أعمّ من الوجوب والاستحباب، وهذا يمنع من الاستناد إليها، كان المرجع عندها هو التسالم من الفقهاء، بل من المتشرّعة منذ عصر المعصوم عليه السلام إلى يومنا هذا على لزوم غسل المرفق مع اليد، وعدم نقل خلاف بين فقهاء المسلمين، إلّا من زفر من الجمهور، خصوصاً وأنّ المسألة ابتلائيّة كثيرة الدوران في الحياة اليوميّة، فعدم السؤال عن حكم المرفق يكشف عن كونه مفروغاً منه عندهم.

وقد يمنع من حجّيّة التسالم المذكور لاحتمال المدركيّة فيه، فلن يكون في البين ما يدلّ على لزوم الغسل له، والتفصيل يحال إلى مستوى أعلى إن شاء الله تعالى.

قوله ٥: «**وأمّا عدم جواز النكس في غسل اليدين ولزوم تقديم اليمنى والمسح على مقدّم الرأس** ... إلخ».

تعرّض المصنّف إلى فروع:

الأوّل: عدم جواز النكس في غسل اليدين:

وكاد الحكم المذكور أن يصبح شعاراً للشيعة، ولم ينسب الخلاف إلّا إلى السيّد

المرتضى وابن إدريس رحمهما الله [١].

ويمكن الاستدلال على ذلك من خلال الأخبار البيانيّة ؛ إذ جاء في بعضها :

« **ثُمَّ غَمَسَ كَفَّهُ الْيُسْرىٰ فَغَرَفَ بِهَا غُرْفَةً فَأَفْرَغَ عَلىٰ ذِراعِهِ الْيُمْنىٰ ، فَغَسَلَ بِها ذِرَاعَهُ مِنَ الْمِرْفَقِ إِلَى الْكَفِّ ، لَا يَرُدُّهَا إِلَى الْمِرْفَقِ** »[٢] ، فإنّ التأكيد على عدم الردّ يفيد عدم جواز النكس .

إن قلت : إنّ الآية الشريفة تضمّنت التعبير بـ (إلى) الدالّة على جواز النكس فيطرح ما خالفها .

قلت : إنّ هذا يتمّ لو كان حرف الجرّ متعلّقاً بكلمة ﴿**فَاغْسِلُوا**﴾ ليكون تحديداً لنهاية الغسل ، أمّا لو كان قيداً لـ ﴿**وَأَيْدِيَكُمْ**﴾ لتحديد ما يجب غسله ؛ لأنّ اليد لها إطلاقات متعدّدة ، فيراد من ذكر لفظ ﴿**إِلَى**﴾ تحديد المقدار الواجب غسله منها ، فلن يتمّ . والصحيح هو الثاني وليس الأوّل .

الثاني : لزوم تقديم غسل اليد اليمنى على اليسرى :

وقد تسالم الفقهاء على ذلك ، ويدلّ عليه صحيح منصور بن حازم ، عن أبي عبدالله عليه السلام : « الرجل يتوضّأ فيبدأ بالشمال قبل اليمين . قال : **يَغْسِلُ الْيَمِينَ وَيُعِيدُ الْيَسارَ** »[٣] ، فإنّ الأمر بإعادة غسل اليد اليمنى إرشاد إلى بطلان الوضوء لو ابتدأ باليد اليسرى .

الثالث : اعتبار المسح على مقدّم الرأس :

وهو موضع تسالم الفقهاء أيضاً ، والظاهر من إطلاق الآية أنّ المطلوب هو المسح على الرأس كيفما اتّفق ، إلّا أنّنا نرفع اليد عن هذا الظهور بمقتضى صحيح محمّد بن

---

(١) نسبه إلى السيّد المرتضى في المعتبر : ١ : ١٤٣ . السرائر : ١ : ١٠٠ .

(٢) وسائل الشيعة : ١ : ٣٨٨ ، الباب ١٥ من أبواب الوضوء ، الحديث ٣ .

(٣) وسائل الشيعة : ١ : ٤٥١ ، الباب ٣٥ من أبواب الوضوء ، الحديث ٢ .

مسلم ، عن أبي عبدالله عليه السلام : « **امْسَحِ الرَّأْسَ عَلىٰ مُقَدَّمِهِ** »[١] لدلالتها على التقييد بكون المسح في حدّ معيّن من الرأس ، وهو مقدّمه . نعم ، هناك نصوص دالّة على أنّ المسح على مقدّم الرأس ومؤخّره ، فلاحظ ما رواه أبو بصير عن أبي عبدالله عليه السلام في مسح القدمين ومسح الرأس ، فقال : « **مَسْحُ الرَّأْسِ واحِدَةٌ مِنْ مُقَدَّمِ الرَّأْسِ وَمُؤَخَّرِهِ ، وَمَسْحُ الْقَدَمَيْنِ ظَاهِرِهِما وَ بَاطِنِهِما** »[٢] .

وما رواه الحسين بن أبي العلاء ، قال : « سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المسح على الرأس ؟ فقال : **كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلىٰ عُكْنَةٍ فِي قَفا أَبِي يُمِرُّ عَلَيْها يَدَهُ** .

وسألته عن الوضوء بمسح الرأس مقدّمه ومؤخّره ؟ فقال : **كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلىٰ عُكْنَةٍ في رَقَبَةِ أَبِي يَمْسَحُ عَلَيْها** »[٣] .

وما رواه الحسين بن أبي العلاء أيضاً ، قال : « قال أبو عبدالله عليه السلام : **امْسَحِ الرَّأْسَ عَلىٰ مُقَدَّمِهِ وَمُؤَخَّرِهِ** »[٤] .

وهي تامّة الدلالة على المدّعى ، فإن سقطت عن الحجّيّة بالإعراض ، أو أنّهما معاً ينبغي ردّ علمه إلى أهله . وإلّا كان ذلك موجباً لحصول المعارضة المستقرّة . فإن وجد مرجّح . وإلّا تساقطت وكان المرجّح هو إطلاق الآية الشريفة الدالّ على اعتبار المسح على الرأس من دون تحديد لموضع المسح ، وأنّه مقدّمه أو مؤخّره .

وأمّا الحمل على التقيّة فبعيد ؛ لأنّ العامّة يقولون بالغسل للرأس ، أو مسحه بأكمله . نعم ، لعلّه يقرب بلحاظ أنّ المراد أوّله وآخره الإشارة للمسح عليه بأكمله ، فيكون موافقاً لهم ؛ لأنّه يفيد معنى الغسل ، وبه ينتفي وجه البعد ، فتأمّل .

---

(١) وسائل الشيعة : ١ : ٤١٠ ، الباب ٢٢ من أبواب الوضوء ، الحديث ٢ .

(٢) وسائل الشيعة : ١ : ٤١٥ ، الباب ٢٣ من أبواب الوضوء ، الحديث ٧ .

(٣) وسائل الشيعة : ١ : ٤١١ ، الباب ٢٢ من أبواب الوضوء ، الحديث ٥ .

(٤) وسائل الشيعة : ١ : ٤١٢ ، الباب ٢٢ من أبواب الوضوء ، الحديث ٦ .

الرابع : كفاية المسمّى في مسح الرأس :

وأنّه لا يعتبر فيه الاستيعاب ، ولا مقدار محدّد منه ، ويتمسّك لذلك بإطلاق الآية الشريفة ؛ لأنّ ذكر الباء فيها يدلّ على أنّ الواجب هو مسح بعض الرأس ، وحيث لم يقيّد فيثبت الإطلاق .

مضافاً لمعتبرة زرارة وبكير عن أبي جعفر عليه السلام : « ... **وَإِذا مَسَحْتَ بِشَيْءٍ مِنْ رَأْسِكَ ، أَوْ بِشَيْءٍ مِنْ قَدَمَيْكَ ما بَيْنَ كَعْبَيْكَ إِلىٰ أَطْرَافِ الْأَصَابِعِ ، فَقَدْ أَجْزَأَكَ** »(١) .

وأمّا أنّ المطلوب في الرجلين هو المسح لا الغسل ، فقد عرفت وجهه في أوّل البحث ، فراجع .

قوله ٦ : « **وأمّا لزوم الاستيعاب الطوليّ ما بين رؤوس الأصابع** ... إلخ » .

المشهور بين أصحابنا هو وجوب الاستيعاب في مسح الرجلين طولاً ، بمعنى أنّه يجب مسح القدمين من أطراف الأصابع إلى الكعبين ، بل عن السيّد في **الانتصار** دعوى الإجماع عليه . ويظهر من العلّامة في **التذكرة** ذلك أيضاً(٢) .

وتردّد المحقّق في **المعتبر** ، ورجّح في **النهاية** وجوب الاستيعاب ، واحتمل الشهيد في **الذكرى** عدم الوجوب ، وجزم بذلك المحدّث الكاشانيّ في **المفاتيح** ، ونفى عنه البعد في **رياض المسائل** ، وهو ما اختاره في **الحدائق** أيضاً لولا الاحتياط(٣) .

هذا ، ويمكن تقريب مدّعى صاحب **الحدائق** قدس سره كالتالي :

---

(١) وسائل الشيعة : ١ : ٤١٤ ، الباب ٢٣ من أبواب الوضوء ، الحديث ٤ .

(٢) الانتصار : ١٠٥ . تذكرة الفقهاء : ١ : ١٦٨ ، مسألة ٥١ .

(٣) المعتبر : ١ : ١٥٠ . النهاية : ١٤ . ذكرى الشيعة : ٢ : ١٥١ . مفاتيح الشرائع : ١ : ٧٣ ، مفتاح ٤ . رياض المسائل : ١ : ٢٣٧ . الحدائق الناضرة : ٢ : ٢٩١ .

إنّ ﴿إِلَى﴾ في الآية تتضمّن احتمالين:

الأوّل: أن تكون غاية للمسح، فيكون مفادها لزوم المسح من أطراف الأصابع إلى الكعبين.

الثاني: أن تكون غاية للممسوح، وعليه تكون مبيّنة لما يمسح، أمّا مقداره وكيفيّته فلا علاقة لها به.

هذا، وهناك قرينتان تثبت الاحتمال الثاني، وهما:

١ ـ جواز النكس في المسح بمقتضى النصوص الدالّة على ذلك؛ لأنّه لو قيل بالاحتمال الأوّل للزم عدم جواز النكس.

٢ ـ قرينة السياق، فإنّها في المرفقين غاية للمغسول اتّفاقاً، فكذا في الممسوح.

هذا كلّه لو رفعنا اليد عن قراءة الجرّ والتزمنا بقراءة النصب، أمّا لو التزمنا قراءة الجرّ، فإنّ ظهور الآية في عدم لزوم الاستيعاب الطوليّ واضحة؛ لمكان الباء المفيدة للتبعيض، كما لا يخفى.

وأمّا المشهور فيعتمدون في دعواهم على التالي:

١ ـ الالتزام بقراءة النصب في الآية الشريفة، ومفادها هو لزوم مسح الرجل، خرج منه لزوم الاستيعاب العرضيّ، فيبقى الاستيعاب الطوليّ على حاله.

٢ ـ إنّ كلمة ﴿إِلَى﴾ في الآية غاية للمسح، بمعنى أنّ المسح ينتهي بها.

هذا، وقد استدلّ صاحب **الحدائق** ﷺ بصحيحة الأخوين المذكورة في المتن، وتقريب دلالتها يعتمد على أن تكون (ما) للاسميّة، وأنّها إسم موصول، وتكون تفسيراً للقدمين.

لكنّه لا ينهض الاستدلال بها لو كانت حرفاً رابطاً ممهّداً لما بعدها تعيّن كون ما بعدها صفة لـ(شيء) دون القدمين؛ لكونهما معرفة لا توصف بالظرف، بل لا معنى

لوصفهما بأنّهما بين الكعبين إلى أطراف الأصابع .

هذا ، وإذا لم يكن ترجيح أحد المحتملين فلا محيص عن إجمال الصحيح ، فلا يمكن الاستدلال به .

قوله ٧ : « **وأمّا الكعبان ، فالمعروف إلى زمان العلّامة أنّهما قبّتا القدمين ، وهو فسّرهما بالمفصل بين** ... إلخ » .

وقع الخلاف بين الفقهاء في تحديد نهاية حدّ المسح ، الذي ينتهي إليه لتعيين الحدّ الطوليّ الذي لا بدّ من استيعابه بعد اتّفاقهم على أنّه الكعب ، لكنّهم اختلفوا فيما هو الكعب ؟ فهل هو قبّة القدم ، أو هو المفصل بين الساق والقدم ؟

وهذا الخلاف في تحديد ماهيّة الكعب موجود بين اللغويّين ، وقد سرى خلافهم إلى الفقهاء . هذا كلّه ما عند فقهاء الإماميّة أعلى الله كلمتهم ، وأنار برهانهم .

أمّا فقهاء العامّة فجعلوا الكعب عبارة عن العظمين الناتئين عن يمين الساق وشماله .

هذا ، ولا بدّ لتشخيص أيّ من القولين هو المتعيّن من ملاحظة النصوص في المقام ، ولا مجال لاعتماد كلمات الأصحاب ، ولا كلمات اللغويّين ، خصوصاً وأنّ المفسّرين من الفريقين مختلفون في تحديده وتفسيره .

هذا ، والنصوص على طائفتين :

الأُولى : ما يدلّ على مقالة المشهور من كون الكعب عبارة عن قبّة القدم .

الثانية : ما تفيد المعنى الذي اختاره العلّامة قدس سره .

ونكتفي من كلّ طائفة برواية واحدة ، فمن الطائفة الأُولى :

رواية ميسّر عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : **أَ لَا أَحْكِي لَكُمْ وُضُوءَ رَسُولِ اللهِ** صلى الله عليه وآله ـ إلى أن قال : ـ ثمّ رأسه إلى قدميه ، ثمّ وضع يده على ظهر القدم ، ثمّ قال : **هَذَا هُوَ الْكَعْبُ** ،

وقال : وأوما بيده إلى أسفل العرقوب ثمّ قال : **إِنَّ هَذَا هُوَ الظُّنْبُوبُ** »[١] .

ودلالتها واضحة ؛ لأنّ الكعب هو ظهر القدم ، خصوصاً بملاحظة تفسيره اللغويّ من أنّه المكان المرتفع ، ومنه إطلاق الكعبة على البيت الشريف .

وما جاء في ذيلها من بيان الظنبوب غرضه عليه السلام منه الردّ على ما ذهب إليه العامّة بأنّه هو الكعب . نعم ، يمنع من التمسّك بها ضعفها السنديّ بورود ميسّر فيها حيث لا يحرز كونه ابن عبدالعزيز الموثّق ، بل لمنع وثاقته ؛ لأنّ دليلها كونه من رجال **كامل الزيارات** .

ومن الطائفة الثانية : صحيحة الأخوين ، حيث جاء فيها : « فقلنا : أين الكعبان ؟ قال عليه السلام : **هاهُنا** ، يعني المفصل دون عظم الساق ، فقلنا : هذا ما هو ؟ قال : **هَـذَا مِنْ عَظْمِ السّاقِ ، وَالْكَعْبُ أَسْفَلُ مِنْ ذَلِكَ** »[٢] .

ودلالتها على المدّعى من قول العلّامة واضحة .

هذا ، وقد رجّح المصنّف (حفظه الله) قول المشهور من خلال كون المسألة ابتلائيّة ممّا يدعو إلى التوقّف فيها وكثرة الاستفسار عنها ، فلو كان المعنى المشهور قبل العلّامة غير مسلّم ، إمّا لتوارثه من المعصوم جيلاً بعد جيل ، ووصلهم يداً بيد ، أو لاستفادته من خلال النصوص ، ولا مجال لتخطئة الجميع لكونه أمراً بعيداً .

وأنت خبير بما فيه ، إذا اخترنا أنّ منشأ ذلك هو الاستفادة من النصوص ، فإنّ ذلك لا يعدو كونه استظهاراً وليس نصّاً ، فلا يكون حجّة علينا ، على أنّه لو كان نصّاً ولم يكن معتبراً سنداً كما عرفت فلا مجال له ، ولا يوجد نصّ آخر إلّا خبر البزنطيّ ، وهو مختلف النسخة .

وأمّا الوصول يداً بيد فيمكن للعلّامة رحمه الله دعوى ذلك أيضاً ، فلاحظ .

---

(١) وسائل الشيعة : ١ : ٣٩٢ ، الباب ١٥ من أبواب الوضوء ، الحديث ٩ .

(٢) وسائل الشيعة : ١ : ٣٨٨ ، الباب ١٥ من أبواب الوضوء ، الحديث ٣ .

وأمّا الرجوع في آخر كلامه لكلام اللغويّين فقد سبقت الإشارة إليه في مطلع الحديث، وعليه فلا محيص عن صحيح الأخوين، خصوصاً بعد دفع كافّة الإشكالات حوله، فلا وجه لقول المشهور.

قوله ٨: «**وأمّا كفاية المسمّى عرضاً في مسح الرجلين، فهو المشهور، وخالف الشيخ الصدوق**... إلخ».

اختلف الفقهاء في تحديد مقدار ما يمسح من القدم عرضاً على أقوال:

الأوّل: وهو قول المشهور، من أنّه لا يعتبر فيه مقدار محدّد، بل يكفي مسمّى المسح ولو كان بمقدار إصبع أو أقلّ.

الثاني: ما اختاره الصدوق رحمه الله من لزوم المسح على جميع أصابع القدم بمقدار الكفّ، فيلزم مسح تمام القدم بالكفّ، ومال إليه المقدّس الأردبيليّ رحمه الله، وقال في **مفاتيح الشرائع**: «أنّه لولا وجود الإجماع على عدم لزوم الاستيعاب لكان القول به متعيّناً»[١].

الثالث: ما ينسب للمفيد في **المقنعة**، والشيخ في **النهاية** من وجوب المسح بمقدار إصبع واحدة[٢].

الرابع: ما اختاره ابن زهرة، وجاء في **إشارة السبق** أيضاً أنّ الحدّ الأصل في المسح على القدم عرضاً هو إصبعان[٣].

الخامس: ما ينسب لبعضهم من أنّ أقلّ ما يمسح من الرجل هو مقدار ثلاثة أصابع.

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ١: ٤٥، الحديث ٨٨. مجمع الفائدة والبرهان: ١: ١٠٦. مفاتيح الشرائع: ١: ٧٣، مفتاح ٤٧.

(٢) المقنعة: ٤٨. النهاية: ١٤.

(٣) غنية النزوع: ٥٦. إشارة السبق: ٧١.

وبعض هذه الأقوال ليس له دليل واضح ، والتحديد الوارد في النصوص بالإصبع مثلاً ليس ناظراً إلى وجوب المسح بهذا المقدار ، وإنّما غايته أنّه أقلّ ما يمكن أن يمسح به .

واستدلّ لمختار الصدوق ﷺ بصحيحة البزنطيّ المذكورة في المتن[1] ، ودلالتها على لزوم استيعاب الكفّ لجميع الأصابع فيكون الممسوح تمام القدم ، من خلال قوله عليه السلام : « **إلّا بِكَفِّهِ كُلِّهَا** » جواباً على سؤال السائل : « لو أنّ رجلاً قال بإصبعين من أصابعه هكذا » .

وذكر المصنّف أنّ مقتضى آية الوضوء هو البناء على مقالة المشهور بكفاية مسمّى المسح عرضاً ، وعدم لزوم الاستيعاب .

توضيح ذلك : إنّ المذكور في محلّه وجود قراءتين في الآية المباركة :

الأُولى : قراءة الجرّ ، فيكون قوله تعالى : ﴿**وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ**﴾ ، وعليه تكون كلمة الأرجل معطوفة على كلمة الرؤوس ، وقد عرفت أنّ الباء في كلمة الرؤوس تفيد التبعيض ، فتكون مفيدة لذلك في الأرجل كإفادتها ذلك في الرؤوس . وهذا يستدعي كفاية مسمّى المسح فيها أيضاً ، وعدم لزوم الاستيعاب .

الثانية : قراءة النصب ، فيكون قوله تعالى : ﴿**وَأَرْجُلَكُمْ**﴾ منصوباً على المحلّ ، وهذا وإن لم يكن فيه ما يساعد على تحديد الممسوح ، وأنّه يكفي فيه المسمّى بمقدار المسمّى ، إلّا أنّ هناك مانعاً من الخارج يوجب حمل الآية الشريفة على كفاية المسمّى ، وذلك المانع هو أنّ المعتبر أن يكون المسح إلى منطقة الكعب ، وهو لا يتحقّق إلّا من خلال مسحه بمقدار بعض أصابع اليد كإصبع واحدة أو إصبعين لا أكثر ، فكيف يكون المعتبر هو المسح بتمام الكفّ . نعم ، لو فسّر الكعبان بحدّهما

---

(١) وسائل الشيعة : ١ : ٤١٧ ، الباب ٢٤ من أبواب الوضوء ، الحديث ٤ .

وليس بنفسيهما كان ذلك ممكناً ، إلّا أنّ التفسير المذكور خلاف ظاهر الآية الشريفة .

ويمكن الإشكال على البيان الثاني بأنّه يتمّ لو كان المقصود من الكعب إلى منطقة المفصل ، أمّا لو كان المقصود منه قبّة القدم فلا يرد الإشكال المذكور .

شرائط الوضوء

قوله ١ : « **أمّا لزوم قصد عنوان الوضوء ، فلأنّه من العناوين القصديّة التي لا تتحقّق إلّا به** ... إلخ » .

لا يخفى أنّ الأفعال نوعان : **أفعال قصديّة** يتوقّف تحقّقها في الخارج على قصد الإتيان بها ، ومجرّد وجودها خارجاً من دون قصدها لا يكون محقّقاً لها ، **وأفعال واقعيّة** ، وهي التي تتحقّق سواء قصد فاعلها إيجادها خارجاً أم أنّها وجدت من دون قصده .

والوضوء من القسم الأوّل ، فهو فعل قصديّ يعتبر في تحقّقه أن يكون المكلّف قاصداً إيجاده ، فلو لم يقصد إيجاده من خلال قيامه بغسل الوجه واليدين والمسح على الرأس والرجلين ، بل كان قصده مجرّد التبريد أو النظافة ، فإنّه لا يتحقّق ، وإن كان الموجود خارجاً هي أفعال الوضوء .

وعليه : يلزم في النيّة أن يكون المكلّف قاصداً بها الإتيان بالوضوء وليس شيئاً آخر .

قوله ٢ : « **وأمّا اعتبار كون الداعي لذلك أمر الله سبحانه ، فلأنّه لازم العباديّة** ... إلخ » .

قد ذكروا في تعريف العبادة أنّها كلّ فعل لا يسقط أمره الصادر من المولى بامتثاله إلّا إذا قصد الجائي به القربة إلى الله تعالى ، وهذا يعني أنّه لو أتى به من دون قصد القربة لم يكن ذلك كافياً لسقوط الخطاب الموجّه إليه . وبعبارة ثانية : لا يكون موجباً

لتحقّق التكليف المطلوب منه الإتيان به .

ويقابل هذا القسم من العباديّ ، التوصّليّ ، وهو كلّ ما أمر الله سبحانه وتعالى به ولم يشترط فيه على المكلّف إتيانه بقصد القربة ، فيكون المكلّف بالخيار إن شاء أتى به بقصد التقرّب لله سبحانه وتعالى ، وإن شاء أتى به بدافع من الدوافع الأُخرى ، وإنّما سمّي هذا القسم بالتوصّليّ ؛ لأنّ المقصود به شرعاً مجرّد التوصّل إلى فوائد العمل بدون اشتراط نيّة مخصوصة في أدائه ، كالمستحبّات وجملة من الواجبات مثل تطهير الملابس ، والنفقة على الزوجة ، وما شابه .

ومعنى نيّه القربة الإتيان بالعمل من أجل الباري سبحانه وتعالى ، بحيث يكون الباعث نحو الفعل ، سواء كانت هذه النيّة بسبب الخوف من عقاب الله تعالى ، أم كان رغبة في ثوابه عزّ وجلّ ، أو حبّاً وإيماناً بأنّه أهل لأن يطاع .

ولمّا كان الوضوء عبادة من العبادات لزم أن يكون الداعي إلى إتيانه قصد القربة إلى الله ، وليس شيئاً آخر

نعم ، يقع الكلام في إثبات أنّ الوضوء أمر عباديّ ، وقد ذكرت في ذلك اُمور ، أشار المصنّف إلى اثنين منها :

الأوّل : إنّ الأصل عند الشكّ في فعل من الأفعال هو العباديّة .

توضيح ذلك : إذا وجدنا أمراً وشككنا في أنّه عباديّ يشترط فيه قصد القربة ، أنّه توصّليّ فلا يعتبر فيه ذلك ، فمقتضى الأصل حينئذٍ البناء على أنّه عباديّ ، فلا بدّ فيه من قصد القربة ؛ لأنّ غرض المولى حينئذٍ لا يحرز تحقّقه إلّا بها ، فيثبت المطلوب في المقام وهو العباديّة .

وبعبارة موجزة : يبتني هذا الوجه على أصل مدّعى في المقام مفاده أنّ كلّ واجب عباديّ وما يخرج عنه بحاجة إلى دليل ، ومع عدمه فهو بمقتضى الأصل عباديّ لا يسقط بمجرّد إتيانه ، بل لا بدّ من إتيانه مشروطاً بقصد القربة .

وكأنّ هذا الوجه يشير إلى أنّ فراغ الذمّة من الاشتغال منوط بالامتثال المقيّد بقصد القربة، أمّا الامتثال المجرّد عنه فيشكّ في فراغ الذمّة بفعله من دون قصد القربة فيحكم أصل الاشتغال.

ويعتمد هذا الوجه على استحالة أخذ قصد التقرّب في متعلّق الأمر، أمّا بعد إمكانه كما هو الصحيح فلا مجال لكون الأصل تعبّديّاً، بل يكون توصّليّاً.

توضيح ذلك: إنّنا إذا رجعنا إلى الإطلاق يمكننا أن ننفي كلّ ما هو محتمل دخله في غرض المولى، وعليه مع الإطلاق اللفظيّ القاضي بعدم مدخليّة شيء في غرض المولى لا مجال لهذا الاحتمال المدّعى.

بل حتّى لو بنينا على استحالة أخذ قصد القربة مطلقاً في الجعل الشرعيّ كما عن صاحب **الكفاية**[1] فيمكننا دفع هذا الوجه من خلال البراءة العقليّة؛ إذ يمكن للمولى بيان ما له دخل في غرضه ولو من خلال الجملة الخبريّة، ولمّا لم يتعرّض عليه السلام للبيان مع قدرته على ذلك، ولا يوجد ما يمنعه منه، فإذا كان القيد مراداً ولم يبيّنه، قبح عقلاً معاقبته عليه، فينفى حينئذٍ بالبراءة العقليّة.

الثاني: الارتكاز المتشرّعي الثابت في أذهان المتشرّعة من زمن النبيّ صلى الله عليه وآله إلى يومنا هذا، الواصل لنا يداً بيد من المعصوم عليه السلام، فيكون مستجمعاً لشرائط الحجّيّة فيعتمد عليه.

وممّا يؤكّد هذا المعنى صحيح الحلبيّ المذكور في المتن[2]. وتقريب دلالته على المدّعى أنّ الصلاة عبادة مشروطة بقصد القربة، والتثليث بجعل الصلاة ثلاثة أثلاث: ثلث للطهور، وثلث للركوع، وثلث للسجود، إشارة لأركانها الأساسيّة التي منها الطهور، فيلزم أن تكون الأركان قربيّة كالأساس، وبه يثبت المطلوب.

---

(١) ذخيرة المعاد ـ القسم الأوّل: ١: ٥.

(٢) وسائل الشيعة: ٦: ٢٩٥، الباب ٩ من أبواب الركوع، الحديث ١.

وبعبارة أوضح: إنّ مقتضى تنزيل الصلاة منزلة هذه الأُمور الثلاثة إشارة إلى أنّ جميع ما هو معتبر في الصلاة معتبر في الوضوء، إلّا ما خرج بدليل خاصّ[١].

ولا يخفى أنّ لازم هذا التقريب حصول تخصيص الأكثر؛ لأنّ أكثر ما يعتبر في الصلاة غير معتبر في الوضوء، وتخصيص الأكثر ليس عرفيّاً ولا صناعيّاً.

ثمّ إنّ مقتضى اعتبار قصد القربة في صحّة الوضوء، بطلانه بصدور العمل رياء، بل بطلان كلّ عمل عباديّ بحصول الرياء فيه، فمضافاً لكونه من المحرّمات التي يكون وجوده مانعاً من تحقّق التقرّب بالعمل المشتمل عليه إلى الله تعالى، هو من الكبائر أيضاً. وهذا هو المشهور بين الفقهاء، بل عن **الجواهر** أنّه لا خلاف في ذلك، إلّا ما عساه يظهر من السيّد المرتضى ﵀ في **الانتصار** من القول بالإجزاء وإن كان لا ثواب عليها. وربّما مال إليه بعض متأخّري المتأخّرين[٢].

وهذا يعني أنّ المسالة ليست إجماعيّة، إلّا أنّ تأوّل مقالة المرتضى ﵀ بحملها على غير الإفتاء، وأنّه بصدد ذكر المثال ليس إلّا، فتأمّل.

ولم يتعرّض المصنّف للحكم التكليفيّ للرياء، واقتصر على بيان حكمه الوضعيّ فقط، وهو بطلان العمل الذي يكون مشتملاً عليه.

وقد استدلّ له المصنّف بالنصوص:

منها: خبر زرارة وحمران المذكور في المتن[٣]. وقرب دلالته من خلال الملازمة بين الحرمة والبطلان؛ لأنّ الخبر قد دلّ على حرمة الإشراك بالله سبحانه وتعالى ومن لوازم الحرمة البطلان.

ويلاحظ عليه: إنّ أقصى ما يظهر من الخبر المذكور هو بيان الحكم التكليفيّ،

---

(١) التنقيح: ٤: ٤٦٨.

(٢) جواهر الكلام: ٢: ٩٦. الانتصار: ١٠٠.

(٣) وسائل الشيعة: ١: ٦٧، الباب ١١ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ١١.

وهو حرمة الإشراك بالله سبحانه وتعالى ، وليس فيه ظهور في بيان الحكم الوضعيّ . ودعوى الملازمة المذكورة عهدتها على مدّعيها ، فإنّ التفكيك بين الحكمين التكليفيّ والوضعيّ كثير في الفقه ، فقد يثبت الحكم التكليفيّ من دون أن يترتّب الحكم الوضعيّ ، فتعمّد البقاء على الجنابة حتّى يطلع الفجر في شهر رمضان المبارك قد يكون محرّماً بالحرمة التكليفيّة ، لكنّه لا يوجب فساد الصوم فيه ، وهكذا ما يذكر في محضورات الإحرام في الحجّ ؛ لأنّ جملة منها قد تكون محرّمة بالحرمة التكليفيّة ، لكنّها لا توجب بطلان الحجّ .

هذا كلّه بعد البناء على حجّيّة الخبر ، وأمّا مع عدم حجّيّته لوقوع المفضّل بن صالح في سنده ، وهو أبو جميلة ، فيكفي ذلك لمنع الاستناد إليه .

ومنها: صحيح عليّ بن جعفر المذكور في المتن[١] . وتقريب دلالتها على المدّعى من خلال أنّ دخولهم النار نشأ من فساد أعمالهم ؛ لأنّهم قد قدّموا يوم القيامة ولم يكن عندهم عمل ؛ لأنّ ما عملوه لم يقصدوا به وجه الله سبحانه ، فيكون باطلاً ، فلهذا استحقّوا النار .

والإنصاف أنّ ظهوره في الحكم التكليفيّ غير بعيد لو لم يكن متعيّناً ، فيكون منشأ دخولهم النار ارتكابهم المحرّم ، وهو نفس الرياء من ملاحظته لفساد العمل ، وإن كان التقريب الذي ذكرناه للصحيح محتملاً ، فتأمّل .

ومنها: صحيح مسعدة بن زياد الذي ذكره المصنّف[٢] . وتقريب دلالته على المدّعى من خلال ما تضمّنه من حبط العمل الصادر من المرائيّ ، من الواضح أنّ الإحباط للعمل يكشف عن كونه باطلاً ، فإنّه لا يحبط العمل لو لم يكن كذلك .

وبكلمة مختصرة : إنّ الإحباط لأيّ عمل من الأعمال يعود لبطلانه .

---

(١) وسائل الشيعة : ١ : ٧٠ ، الباب ١٢ من أبواب مقدّمة العبادات ، الحديث ١ .

(٢) المصدر المتقدّم : ٦٩ ، الباب ١١ من أبواب مقدّمة العبادات ، الحديث ١٦ .

قوله ٣: «**وأمّا أنّه لا تلزم النيّة بأكثر من ذلك ـ كإحضار صورة العمل، أو نيّة القضاء والأداء أو نيّة ـ** ... إلخ».

لا يعتبر في تحقّق قصد امتثال الأمر العباديّ أن يستحضر المكلّف صورة العمل التفصيليّة، بأن يستحضر حال وضوئه الفعل المركّب من غسلتين ومسحتين، وأنّه يغسل الوجه واليدين، ويمسح الرأس والرجلين، وكفاية مسمّى المسح في الرأس والرِّجل مثلاً، وهكذا؛ لعدم الدليل الدالّ على ذلك، فيكون المحكّم حال الشكّ في اعتباره هو أصالة البراءة عن الشرطيّة.

كما لا يعتبر فيه قصد الأداء أو القضاء حال الامتثال، ولا نيّة الوجوب والاستحباب، لنفس النكتة المتقدّمة وهي عدم الدليل على ذلك، فيرجع لأصالة البراءة والتأمين.

نعم، في الموارد التي يتوقّف تحقّق الامتثال على قصد الوجه ـ أعني قصد الأداء أو القضاء ـ فإنّه لا بدّ من قصد ذلك، كما لو كانت ذمّة المكلّفين مشغولة بصلاة الصبح أداء أو قضاء، لزمه أن يميّز بين ما يؤدّيه من أنّه الأداء أو القضاء.

قوله ٤: «**وأمّا اعتبار طهارة الماء، فللنصوص المتواترة، كموثّقة سماعة، عن أبي عبدالله عليه السلام: رجل** ... إلخ».

من الشروط المعتبرة في الوضوء، طهارة ماء الوضوء، فلا يصحّ الوضوء بماء نجس ولا متنجّس، والظاهر أنّ شرطيّة طهارة الماء من ضرورات المذهب، فلا حاجة للاستدلال عليه. وقد استدلّ له المصنّف بالنصوص المتواترة، وذكرها، منها: ما رواه سماعة[1]. ودلالته على اعتبار الطهارة في ماء الوضوء واضحة، فإنّ أمره عليه السلام الرجل أن يهرق الإناءين اللّذين اشتبه المتنجّس منهما بالميتة كاشف

(١) وسائل الشيعة: ١: ١٥١، من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢.

عن ذلك .

وقد يمنع من الاستدلال بالخبر المذكور اشتمال سنده على عثمان بن عيسى الذي لم تثبت وثاقته .

ويندفع بأنّ النصوص الدالّة على اعتبار طهارة ماء الوضوء ـ كما عرفت ـ متواترة ، وهذا يكفي للبناء على حجّيّتها .

نعم ، ما ينبغي البحث عنه هو : هل أنّ الطهارة شرط واقعيّ أو شرط ذكريّ ؟

ويترتّب على ذلك ثمرة مهمّة .

توضيحه : أمّا إذا قلنا بأنّ الطهارة شرط واقعيّ وتوضّأ زيد بالماء النجس جهلاً وصلّى ، ثمّ انكشف بعد الفراغ نجاسة الماء المتوضّأ به ، فمقتضى القاعدة هو إعادة الوضوء والصلاة في الوقت وقضاؤها خارجه .

أمّا بناءً على أنّها شرط ذكريّ فلا شيء عليه بعد الانكشاف . نعم ، يجب عليه الوضوء للصلوات الآتية .

هذا ، وتفصيل البحث وملاحظة أيّ الاحتمالين هو الصحيح يحتاج بحثاً أوسع ، فيحال إلى مستوى أعلى .

قوله ٥ : « **وأمّا اعتبار إباحته ، فلأنّه بدونها يكون التوضّؤ تصرّفاً غصبيّاً محرّماً ، فيستحيل اتّصافه بالعباديّة** ... إلخ » .

اتّفق الفقهاء على اشتراط الإباحة في ماء الوضوء ، فلا يصحّ بالماء المغصوب لحرمة التصرّف في الماء المغصوب ، ومن جملتها غسل أعضاء الوضوء به ، ولا يتصوّر أن يتّصف الفعل المتضمّن للحرام بالعباديّة والتقرّب لله سبحانه وتعالى ؛ لأنّه لا يمكن أن يكون الفعل الواحد محبوباً ومبغوضاً في نفس الوقت .

قوله ٦ : « **وأمّا اعتبار إطلاقه ، فيدلّ عليه إطلاق قوله تعالى : ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾ ، ولم ينقل** ... إلخ » .

يعتبر في ماء الوضوء أن يكون مطلقاً، فلا يصحّ الوضوء بالماء المضاف، سواء كان ماء ورد أم غيره، وهذا عليه الإجماع، ولم ينسب الخلاف إلّا للصدوق رحمه الله، فقد بنى على جواز الوضوء بماء الورد[١].

ويدلّ على مختار المشهور قوله تعالى: ﴿**فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً**﴾[٢]، وقد سبق تقريب دلالتها في بحث المياه عند الحديث عن رافعيّة الماء المطلق للحدث والخبث، فراجع.

وقد استند الصدوق رحمه الله في مختاره لرواية يونس التي ذُكرت في المتن[٣]، ولمّا كانت دلالتها واضحة في جواز استعمال ماء الورد في الوضوء والغسل لنفي الإمام عليه السلام البأس عن استعماله فيهما، عمد الأعلام إلى محاولة توجيهها بما يكون منسجماً مع القول بشرطيّة الإطلاق في ماء الوضوء، ولم يذكر المصنّف (زيد في توفيقه) شيئاً من الوجوه المذكورة في كلمات الأعلام، ويمكن الرجوع إليها في الكتب المطوّلة.

ومع عدم القبول بتوجيه الرواية بحملها على ما يتوافق ومختار المشهور، فترفع اليد عنه أيضاً لهجران الأصحاب مضمونها، فإنّه لم يفت به أحد منهم قبل الصدوق رحمه الله ولا بعده. هذا كلّه بعد البناء على حجّيّتها واعتبارها سنداً، أمّا لو منع ذلك لاشتمال سندها على سهل بن زياد، وهو مورد خلاف بين الأعلام، حتّى اشتهرت المقالة المشهورة: الأمر في سهلٍ سهلٌ، إشارة إلى إمكانيّة الاعتماد عليه. ولمّا كان من الرواة الذين يكثر وقوعهم في الأسناد، وقد كثر القول فيه بين الرجاليّين يُعمد لتفصيل القول فيه طلباً للفائدة:

---

(١) الهداية: ٦٥.

(٢) النساء ٤: ٤٣. المائدة ٥: ٦.

(٣) وسائل الشيعة: ١: ٢٠٤، الباب ٣ من أبواب الماء المضاف، الحديث ١.

سهل بن زياد

من الشخصيّات الرجاليّة التي وقعت مورداً للخلاف ـ وذلك لكثرة روايته في الكتب الأربعة حتّى عدّت ففاقت الألفي حديث ـ شخصيّة سهل بن زياد المعروف بأبي سعيد الآدميّ .

وقد تضاربت فيه آراء الرجاليّين ، بل ربّما تضارب رأي الرجاليّ الواحد فيه مدحاً وقدحاً ، وقد أوجب هذا الاختلاف الحاصل بين الرجاليّين توقّف آخرين ، وعليه يمكن عدّ الأقوال فيه من حيث قبول روايته وعدمها ، ثلاثة :

ولا بأس قبل استعراض أدلّة القائلين بالتضعيف وأدلّة القائلين بالتوثيق ، من عرض ما جاء فيه من كلمات :

قال ابن الغضائريّ : « سهل بن زياد أبو سعيد الآدميّ الرازيّ : كان ضعيفاً جدّاً ، فاسد الرواية والمذهب ، وكان أحمد بن محمّد بن عيسى الأشعريّ أخرجه عن قم وأظهر البراءة منه ، ونهى الناس عن السماع منه ، والرواية عنه ، ويروي المراسيل ، ويعتمد المجاهيل »[١] .

وقال النجاشيّ : « سهل بن زياد أبو سعيد الآدميّ ، كان ضعيفاً في الحديث غير معتمد فيه ، وكان أحمد بن محمّد بن عيسى يشهد عليه بالغلوّ والكذب ، وأخرجه من قم إلى الريّ ، وكان يسكنها »[٢] .

وقال الشيخ في **الفهرست** : « سهل بن زياد الآدميّ الرازيّ : يكنّى أبا سعيد ، ضعيف ، له كتاب أخبرنا به ابن أبي جيد ، عن محمّد بن الحسن ، عن محمّد بن يحيى ، عن محمّد بن أحمد . . . إلخ »[٣] .

---

(١) رجال ابن الغضائريّ : ٦٧ ، الرقم ٦٥.

(٢) رجال النجاشيّ : ١ : ١٨٥ ، الرقم ٤٩٠.

(٣) الفهرست للطوسيّ : ١٤٢ ، الرقم ٣٣٩.

وذكره في رجاله ثلاث مرّات ، فعدّه تارة في أصحاب أبي جعفر محمّد بن عليّ الجواد عليه السلام ، واكتفى عند ذكره إيّاه ببيان اسمه ولقبه وكنيته ، وأنّه من أهل الريّ ، فقال : « سهل بن زياد الآدميّ يكنّى أبا سعيد من أهل الريّ »[١] .

وذكره أُخرى في أصحاب أبي الحسن عليّ بن محمّد الهادي عليه السلام ، فقال : « سهل بن زياد الآدميّ يكنّى أبا سعيد : ثقة ، رازيّ »[٢] .

والثالثة ذكره في أصحاب أبي محمّد الحسن بن عليّ العسكريّ عليه السلام ، واكتفى بذكره فيها ، كما ذكره في أصحاب الجواد عليه السلام ، فقال : « سهل بن زياد ، يكنّى أبا سعيد الآدميّ الرازيّ »[٣] .

وذكره البرقيّ في رجاله مرّتين : مرّة في أصحاب الإمام الهادي عليه السلام ، والثانية في أصحاب الإمام العسكريّ عليه السلام[٤] .

وكيف كان ، فلنعرض لما ورد فيه قدحاً ومدحاً للوصول للنتيجة الحقّة إن شاء الله .

وجوه التضعيف :

أمّا وجوه الذمّ والتضعيف :

الأوّل : ذكره النجاشيّ ، وقال : «كان ضعيفاً في الحديث ، غير معتمد فيه ، وكان أحمد بن محمّد بن عيسى يشهد عليه بالغلوّ والكذب »[٥] .

---

(١) رجال الطوسيّ : ٣٧٥ ، الرقم ٥٥٥٦ .

(٢) رجال الطوسيّ : ٣٨٧ ، الرقم ٥٦٩٩ .

(٣) رجال الطوسيّ : ٣٩٩ ، الرقم ٥٨٥١ .

(٤) رجال البرقيّ : ٢٩ .

(٥) رجال النجاشيّ : ١ : ١٨٥ ، الرقم ٤٩٠ .

أقول: ما ذكره ﷺ ينحلّ إلى ثلاث دعاوى:

الأُولى: إنّ سهلاً ضعيف في الحديث.

الثانية: إنّه لا يعتمد فيه.

الثالثة: موقف أحمد بن محمّد بن عيسى منه؛ إذ شهد عليه بالغلوّ والكذب.

ولا يخفى أنّ **الدعوى الأُولى** لا دلالة لها على التضعيف؛ لأنّ قوله: «ضعيف في الحديث» يعني أنّه يروي عن الضعفاء، أو يقبل المراسيل، أو أنّه ليس من أهل الخبرة والتمحيص في النصوص، فهو ليس من أهل الفنّ، ويؤيّد هذا المعنى قوله: «غير معتمد فيه»؛ إذ المراد أنّه غير معتمد في خصوص الحديث، وإلّا كان المناسب أن يقول: غير معتمد عليه. نعم، لعلّه هناك نسخة أُخرى لتغاير نقل بعض الأعاظم ﷺ لكلامه عمّا ذكرنا، حيث ذكر أنّه قال: «غير معتمد عليه فيه»[1]، وهي إن لم تكن أوضح فيما ذكرنا فإنّها لا تغايره.

ووفقاً لما تقدّم منّا بيانه يتّضح عدم تماميّة ما أفاده بعض الأعاظم ﷺ من الاستناد في مقام تضعيف سهل لهذه الدعوى[2]، فلاحظ.

لا يقال: إنّ قوله: «ضعيف في الحديث» يقابل قوله: «ثقة في الحديث»، فيكون المتبادر منه إرادة ضعف حديث الشخص من حيث ضعف نفسه لا ضعف من رواه عنه.

وبالتالي تكون العبارة على أقلّ التقادير ظاهرة في كون الشخص ضعيفاً في نفسه، ممّا استدعى ذلك البناء على ضعف حديثه، فلاحظ. ويشهد لما ذكرنا أنّهم يعبّرون عن الشخص الذي يروي عن الضعفاء مع كونه ثقة في نفسه بقولهم: «ثقة في الحديث»، إلّا أنّ أصحابنا قالوا: كان يروي عن الضعفاء، ويعتمد المراسيل، ولا يبالي

---

(١) معجم رجال الحديث: ٩: ٣٥٤.

(٢) المصدر المتقدّم: ٣٥٦.

عمّن أخذ ، وما عليه في نفسه مطعن من شيء ، كما ذكر ذلك النجاشيّ في ترجمة محمّد بن أحمد بن يحيى ؛ إذ نلاحظ أنّه وصفه بالوثاقة في الحديث ، ثمّ أشار إلى ضعف جملة من أحاديثه من جهة روايته عن الضعفاء واعتماده المراسيل[١] .

ويمكن تعميق ما ذكر بصورة أكثر ، فنقول : إنّ تماميّة التوجيه بحمل ما صدر من النجاشيّ على عدم تضعيف سهل ، تتمّ لو قيل : « حديثه ضعيف » ، فيلتزم عندها بأنّ من موجبات تضعيف حديثه كونه يروي عن الضعفاء ، أو يروي المراسيل ، أمّا لو قيل : « ضعيف في الحديث » فهو يتضمّن نفي الوثاقة عنه الكاشف عن ضعفه ، وعدم الاعتماد عليه ، ويشهد لذلك أنّهم يقولون : ثقة في الحديث ، ويعنون بذلك وثاقة الشخص في نفسه ، فيوثّق برواياته .

وفيه : إنّ التعبير في كلماتهم بـ« ثقة في الحديث » الإشارة منهم إلى أنّ رواياته عن الثقاة لا أنّه يتضمّن كونه صدوقاً ، ولا أقلّ من أنّ التعبير المذكور أعمّ ، فإذا لم يكن في البين قرينة دالّة على تحديد المقصود منه ، كان في اللفظ إجمال ، فتأمّل .

على أنّ مقتضى ما ذكر ألّا يكون هناك فرق في التعبير بين قولهم : « ثقة » وبين قولهم : « ثقة ثقة » وبين قولهم : « ثقة في الحديث » سوى التنويع في التعبير ليس إلّا ، والتفنّن في ذكر العبارة ، مع أنّه خلاف التباني العقلائيّ في المحاورات ، ومن ثمّ في الظهورات ، فلاحظ .

وأمّا الثانية : فقد عرفت عدم دلالتها على المدّعى ؛ لظهورها في عدم الاعتماد على حديثه ، وهذا لا علاقة له بشخصه .

نعم ، ذكر بعض مشايخنا (دام ظلّه) عبارة النجاشيّ هكذا : « ... غير معتمد عليه ... »[٢] ، وهي موهمة بأنّ الضمير عائد لنفس سهل ، فيكون نفي الاعتماد على

---

(١) رجال النجاشيّ : ٣٤٨ ، الرقم ٩٣٩ .

(٢) أُصول علم الرجال : ٢١٦ .

شخصه لا حديثه ، فتدلّ على التضعيف ، لكن قد عرفت منع ذلك ؛ لأنّ الظاهر وجود غلط عنده في النقل ، والعصمة لأهلها .

وأمّا الدعوى الثالثة : وهي التي حكاها النجاشيّ عن أحمد بن محمّد بن عيسى ، فإنّها تشمل أمرين يشهد بهما في حقّه : الأوّل : كونه مغالياً ، الثاني : كونه كذّاباً .

وما يهمّنا في المقام هو خصوص الأمر الثاني منهما ؛ إذ يفيد عدم أهليّته لقبول خبره بعدما ثبت أنّه من الكذّابين ، فلا مجال للاعتماد عليه .

نعم ، هذا الوجه يعتمد على تماميّة أحد أمرين :

الأوّل : أن يكون أحمد بن محمّد بن عيسى رجاليّاً ، فيقبل قوله لكونه كذلك .

الثاني : أن يلتزم بحجّيّة خبر الثقة في الموضوعات مطلقاً ، وحال سهل موضوع ، وقد شهد في حقّه ثقة فيرتّب عليه الأثر .

والتحقيق : منع الثاني ؛ لأنّنا ذكرنا عدم حجّيّة خبر الثقة في الموضوعات ، إلّا إذا أفاد وثوقاً واطمئناناً .

والأوّل لو سلّم المدّعى ، فإنّه يرجع بوجه حجّيّة قول الرجاليّ ، وهو عندنا يرجع لثاني الأوّلين الذي عرفت حاله .

وعليه لا تصلح هذه الدعوى على إثبات التضعيف ، بل يمكننا منع دلالتها على المدّعى أصلاً ؛ وذلك لكون الشهادة الثانية متفرّعة على الأُولى ، بمعنى أنّ ابن عيسى لمّا حكم عليه بالغلوّ لنسبته للمعصوم ما ليس له ، صار كذّاباً عنده ، فحكم عليه بالكذب ، وهذا يعني أنّ الشهادة الثانية راجعة للأُولى أيضاً . ومنه تعرف عدم تماميّة ما ذكره بعض الأعاظم ﵀ ؛ إذ جعل أنّ واحداً من أمارات التضعيف شهادة أحمد بن محمّد بن عيسى عليه بالغلوّ والكذب[1] ، فلاحظ .

---

(١) معجم رجال الحديث : ٩ : ٣٥٦ .

الثاني: نصّ الشيخ ﵀ في **الفهرست** على ضعفه، حيث قال عنه: «ضعيف»[١].

ولا يخفى أنّ هذا اللفظ يحتمل فيه ثلاثة احتمالات:

أوّلها: أن يكون مطلقاً شاملاً لضعف الشخص والحديث.

ثانيها: أن يكون منصرفاً في مثل المقام لضعف الشخص.

ثالثها: أن يكون نصّاً في المورد على التضعيف.

وسواء بني على أيّ واحد من المحتملات الثلاثة كانت النتيجة هي تماميّة دلالة العبارة المذكورة على المدّعى، والحكم بكون سهل ضعيفاً.

نعم، ربّما تمنع المحتملات الثلاثة المذكورة، ويبنى على انصرافها للرواية وليست للراوي، ولا أقلّ من لزوم حملها على ذلك؛ لوجود قرينة موجبة لذلك، وهي ما جاء عنه ﵀ في كتابه **الاستبصار**، فإنّه قد ذكره في باب أنّه لا يصحّ الظهار بيمين، في ذيل الحديث (**٩٣٥**)، وعلّق على الخبر بكون راويه سهل بن زياد، وهو ضعيف جدّاً عند نقّاد الأخبار[٢]. على أساس أنّ موجب التضعيف عند نقّاد الأخبار هو الروايات وليس الرواة، ولهذا عبّر بقوله: «نقّاد الأخبار» ولم يعبّر بالرجاليّين؛ إذ لو كان مقصوده الراوي لعبّر بالرجاليّين. والحاصل: تعبيره بنقّاد الأخبار يكشف عن كون المنظور هو الرواية وليس الراوي، فلاحظ.

ووفقاً لما ذكر سوف يكون التضعيف الصادر من الشيخ ﵀ متوافقاً مع التضعيف الصادر من النجاشيّ، فيكون محمولاً على ما تقدّم بيانه في كلام النجاشيّ؛ لكونه ناظراً للحديث لا للشخص نفسه، فلا ينفع في إثبات المدّعى.

إلّا أن يقال: بأنّ ديدن أهل الأخبار هو الرواة لا المرويّات فينصرف اللفظ

---

(١) الفهرست: **٣٩١**، الرقم **٥٧٥٨**.

(٢) الاستبصار: **٣**: **٢٨**.

ـإن لم يكن نصّاًـ إلى الشخص ، فيصلح للدلالة على المدّعى ، فتأمّل .

ثمّ إنّه قد يدفع تضعيف الشيخ ﷺ إيّاه في **الفهرست** بتوثيقه إيّاه في **الرجال** ، وإمّا أن يقدّم الثاني لتأخّره في التأليف أو يتساقطا .

وتنقيح هذا المطلب نتعرّضه عند الحديث عن وجوه المدح والتوثيق ، فانتظر .

الثالث : استثناء ابن الوليد له من **نوادر الحكمة** ، ومتابعة الصدوق وأبي العبّاس ابن نوح له ، ولم يستشكلوا على ابن الوليد في استثنائه كما استشكلوا عليه في استثناء محمّد بن عيسى بن عبيد اليقطينيّ لأنّه كان على ظاهر العدالة .

وتقريب هذا الوجه أن يقال : إنّ المستفاد من عدم استثناء ابن الوليد شخصاً روى عنه مؤلّف كتاب **نوادر الحكمة** دالّ على وثاقته ، كما أنّ استثناءه شخصاً من الأشخاص يشير إلى ضعفه ، وقد استثنى سهلاً فيثبت ضعفه .

وبعبارة أُخرى : لقد استثنى ابن الوليد من الكتاب المذكور كلّ مَن كان ضعيفاً عنده ، ومن ضمن المستثنين سهل بن زياد ، فيثبت ضعفه .

ويلاحظ عليه :

أوّلاً : إنّ هذا الوجه يعتمد على أن يكون مسلك ابن الوليد في حجّيّة الخبر هو الوثاقة ، وقد عرفت منّا في محلّه أنّ مسلكه الوثوق .

ثانياً : إنّما تماميّة هذا الوجه تعتمد على تحديد المقصود من الاستثناء الصادر من ابن الوليد ، وما يدلّ عليه ، بمعنى هل أنّ المنظور في الاستثناء هو الرواية فيكون استثناء ابن الوليد الروايات المنقولة بواسطة هؤلاء المستثنين ، أم أنّ الاستثناء منظور فيه الرواة فيكشف عن تضعيف لهم وعدم قبول بمرويّاتهم ؟ ولا يخفى مدى الفرق بين المحتملين ، والثمرة الكبيرة المترتّبة على ذلك ، وعلى أيّ حال ، إنّما يصلح الوجه المذكور لو كان المنظور في الاستثناء هو الثاني ، وهو الرواة لا الروايات ، أمّا لو كان المنظور هو الروايات فلا يصلح الوجه المذكور لإثبات المدّعى .

والمحقّق في محلّه أنّ المستفاد من الاستثناء هو الروايات وليس الرواة ، ويشهد لذلك استثناؤه لمحمّد بن عيسى بن عبيد ، لكن بلحاظ خصوص رواياته عن يونس معلّلاً ذلك بكونه لم يرو عنه بدون واسطة ، وتفصيل ذلك في محلّه .

والحاصل : إنّ الاستثناء المذكور ناظر للرواية لا للراوي ممّا يعني أجنبيّة المورد عن المدّعى .

والغريب من بعض الأعاظم ﵀ جعل هذا الوجه واحداً من أمارات التضعيف ، مع أنّه ﵀ لا يقبله في غير المورد ، ولا يعوّل عليه ، فلاحظ[1] .

والعجب من بعضهم البناء على دلالة الوجه المذكور على التضعيف استناداً إلى أنّ منشأ الاستثناء يعود لاشتمال مرويّات مَن استثني عن الغلوّ والتخليط ، فيكون ظاهراً جدّاً في الحكم بالقدح في المستثنين ، والطعن في وثاقتهم ، وأكّد ذلك الاستناد لما جاء في كلام ابن نوح عندما استغرب استثناء ابن الوليد العبيديّ لكونه كان على ظاهر العدالة والثقة .

ومنشأ العجب أنّ ما عدّ من مرويّات متضمّنة للغلوّ تعدّ اليوم من أساسيّات المعتقد الشيعيّ ، خصوصاً بملاحظة حقيقة الغلوّ بنظر ابن الوليد وتلميذه الصدوق ﵀ ، فهذا الصدوق ﵀ يعدّ أنّ أوّل الغلوّ نفي السهو عن النبيّ ﷺ ، وهذا يعني أنّما يعدّ بنظرهما غلوّاً قد لا يكون كذلك حقيقة وواقعاً ، كما أنّ التخليط أعمّ من إيجابه القدح والتضعيف ، فلاحظ .

وأمّا التأكيد المذكور فهو أجنبيّ عن المدّعى تماماً ؛ ضرورة أنّه يشير لما استظهرناه من الاستثناء ؛ لأنّ استثناء ابن الوليد للعبيديّ ليس مطلقاً ، وإنّما خصّ ذلك بمرويّاته عن يونس ، وهذا لنكتة صغر سنّ العبيديّ ، ممّا يوجب التوقّف في روايته عن يونس من دون واسطة ، فكان هذا موجباً لكون مرويّاته عنه مراسيل ، لذا

---

(١) معجم رجال الحديث : ٩ : ٣٥٦ .

استثناه ابن الوليد ، وهو في الحقيقة استثناء للرواية وليس استثناء للراوي ، فلاحظ .

الرابع : ذكر الكشّيّ عن عليّ بن محمّد القتيبيّ ، عن الفضل بن شاذان ، أنّه كان يقول في أبي الخير صالح بن سلمة أبي حمّاد الرازيّ كما كنّي وقال عليّ : كان أبو محمّد الفضل يرتضيه ويمدحه ، ولا يرتضي أبا سعيد الآدميّ ، ويقول : هو الأحمق[1].

وتقريبه على المدّعى إنّ الفضل في مقام تمييز الرواة من حيث القبول والعدم ، فارتضاؤه شخصاً يعني شهادته بكونه مقبول الرواية فيعتمد عليه ، وعدم الارتضاء يعني عدم مقبوليّته لروايته . ومن الواضح أنّ الاعتماد على الرواية يعني كون الراوي ثقة ، وإلّا لم يعتمد عليه .

ويلاحظ عليه :

أوّلاً : إنّ هذا يبتني على كون مسلك الفضل هو حجّيّة خبر الثقة لا الوثوق ، والصحيح عكس ذلك .

ثانياً : إنّ الذيل الوارد في كلامه بتوصيفه سهلاً بكونه (الأحمق) يمنع من كون الارتضاء وعدمه موردهما التوثيق والتضعيف ، بل الظاهر أنّه ناظر للمنهج والمسلك المتّبع بحيث رمي بالغلوّ ، أو لعدم اعتنائه في النقل فيروي عن الضعفاء أو غير ذلك ، خصوصاً بملاحظة أنّ المعهود من إطلاق لفظ (الأحمق) للتنبيه على البلادة لا على الفسق ، بل ولا على فساد العقيدة .

على أنّ للتأمّل في عدم الارتضاء على القدح مجالاً ، خصوصاً وأنّه غير ظاهر فيه . هذا كلّه بعد الفراغ عن تماميّة المنقول سنداً ودخوله دائرة الحجّيّة بعد البناء على كون القتيبيّ ثقة ، وإلّا فلا .

---

(١) رجال الكشّيّ : ٢ : ٨٣٧ ، الرقم ١٠٦٨ .

الخامس: تضعيف ابن الغضائريّ إيّاه. قال: «كان ضعيفاً جدّاً، فاسد الرواية والمذهب»[١].

ولا يخفى أنّ تماميّة هذا الوجه تعتمد على التالي:

١ ـ صحّة نسبة كتاب الضعفاء لابن الغضائريّ، وإلّا فلا وجه للمدّعى.

٢ ـ أن تكون تضعيفات ابن الغضائريّ حسّيّة غير حدسيّة ناشئة من خلال دراسة كتاب الشخص ورواياته.

٣ ـ أن يكون قوله: «فاسد الرواية والمذهب» عطف نسق وليس عطف بيان. هذا ولو تمّ الأوّلان فإنّ الثالث غير تامّ؛ إذ ظاهر العبارة كون قوله: «فاسد الرواية... إلخ» عطف بيان، ومع كونه كذلك يكون التضعيف منصبّاً على روايته وليس على شخصه، فلا يكون دالّاً على المدّعى.

إلى هنا قد تمّ عندنا من وجوه التضعيف خصوص الوجه الثاني، وهو تضعيف الشيخ رحمه الله إيّاه في كتاب **الفهرست**.

وجوه التوثيق:

وأمّا وجوه التوثيق والمدح، فهي:

الأوّل: توثيق الشيخ رحمه الله إيّاه في كتابه **الرجال**، حيث نصّ على ذلك عندما ذكره في أصحاب الإمام الهادي عليه السلام، وقال عنه: إنّه ثقة[٢].

وهذا الوجه صريح في الوثاقة؛ لأنّ ما صدر من الشيخ رحمه الله نصّ في ذلك.

لكنّه قد نوقش في هذا الوجه بما ذكره ابن داود في رجاله، حيث ذكر سهلاً في القسم الثاني، وأشار إلى أنّ لفظة (ثقة) غير موجودة في نسخته من رجال الشيخ قدس سره

---

(١) رجال ابن الغضائريّ: ٦٧، الرقم ٦٥.

(٢) رجال الطوسي: ٤١٦.

التي هي بخطّ الشيخ نفسه[١]، ممّا يقوّي احتمال كون اللفظة قد زيدت من قِبل النسّاخ واشتباههم.

وعليه فهل يرجّح قول ابن داود لكونه كان يملك نسخة بخطّ الشيخ ﵀ أم يكون المورد من صغريات تعارض النسخ، وبالتالي ينظر لأيّهما يكون الترجيح؟ خلاف بين الأصحاب، وأقوال بينهم:

فعن بعض الأعلام ﵀ تقديم قول ابن داود والعلّامة ﵀ في مثل هذه الموارد؛ لكون كتب الشيخ والنجاشي ﵄ وصلتهما مصحّحة، مضافاً لتصريح ابن داود غير مرّة بوجودة كتابي الشيخ ﵀ عنده بخطّ يده[٢]. وما أبعد ما بين مختاره ﵀ ومختار العلّامة المامقانيّ ﵀، فإنّه بنى على الترجيح لنسخ القدماء الموجودة بأيدينا على نسخ المتأخّرين[٣].

واختلفت رؤية بعض الأعاظم ﵀ في مثل المقام، فتارة يلتزم التوقّف[٤]، وأُخرى لا يجعل قيمة لما جاء في نسخ المتأخّرين[٥]، وثالثة يعمد إلى ترتيب تعارض النسخ[٦]، وهكذا.

وكأنّ هذا التفاوت منه ﵀ يعود إلى دراسة كلّ مورد مورد مستقلّاً عن الآخر، فينظر فيه، وهل يوجد ما يوجب تقديم وترجيح ما جاء في نسخ المتأخّرين، أم أنّ موجبات الترجيح تقف في صفّ ما جاء في نسخ القدماء الموجودة بأيدينا،

---

(١) رجال ابن داود: ٢٤٩، الرقم ٢٢٩ و: ٢٩٤، الرقم ٢٤.

(٢) قاموس الرجال: ١: ٢٥، ٥٦.

(٣) تنقيح المقال: ٢: ٢٩.

(٤) معجم رجال الحديث: ٨: ١٢٨.

(٥) المصدر المتقدّم: ١٣: ١٨٦.

(٦) المصدر المتقدّم: ٤: ٣٤١.

أم أنّه لا يوجد ما يستوجب الترجيح لإحداهما على الأُخرى.

ووفقاً لما ذكرنا سوف يكون في البين محتمل ثالث مفاده النظر في كلّ مورد بحسبه، وعدم البناء على ضابطة كلّيّة، فيدرس كلّ مورد مورد، ومن ثمّ يقرّر بعد النظر في موجبات التقديم لأيّ من النسختين، فلاحظ.

وبالجملة: سوف يكون الاعتماد على التوثيق الموجود في كلمات الشيخ ﵀ مبنيّ على ما هو المختار في مثل هذه الحالة، وبالتالي ترتيب الأثر.

هذا كلّه مع غضّ الطرف عن كون التوثيق الصادر من الشيخ ﵀ معارضاً بالتضعيف الصادر عنه، كما عرفت في عرض وجوه التضعيف، وسيأتي الحديث عن ذلك عند البحث عن كيفيّة التوفيق، فانتظر.

الثاني: قد أكثر الشيخ ﵀ النقل عنه في التهذيبين من دون أن يناقش في وثاقته كما ناقش في غيره، ممّا يستكشف منه كونه ثقة.

ويبتني هذا الوجه على كبرى، وهي أنّ الشيخ ﵀ قائل بحجّيّة خبر الثقة، ليستكشف من عدم مناقشته في شخص ارتضاؤه حديثه وقبوله لروايته.

لكن لو كان مسلك الشيخ ﵀ في الحجّيّة هو الخبر الموثوق بصدوره ـ كما هو الصحيح ـ لم يكن لهذا الوجه مجالاً أصلاً.

على أنّه يكفينا للجواب عن هذا الوجه أن يقال: بأنّ الداعي لتأليف الشيخ ﵀ للتهذيبين هو علاج التعارض المتصوّر بين النصوص كما صرّح بذلك في مقدّمة **التهذيب**، وعليه فما يصدر منه مناقشة في الراوي، إنّما هي للعلاج ليس إلّا، وسكوته لا يعني الارتضاء والقبول، بل أعمّ.

الثالث: رواية جمع من الأجلّاء عنه؛ إذ روى عنه الفضل بن شاذان، ومحمّد بن يحيى العطّار، ومحمّد بن الحسن الصفّار، وعليّ بن إبراهيم، ومحمّد بن جعفر الأسديّ، ومحمّد بن عليّ بن قولويه، وعليّ بن محمّد بن إبراهيم المعروف بعلّان،

وسعد بن عبدالله الأشعريّ ، وغيرهم .

وتقريب هذا الوجه على المدّعى أن يقال : إنّ رواية الجليل عن شخص ، بل إكثاره الرواية عنه كاشف عن وثاقته ، وإلّا لم يكن هناك وجه للرواية عنه ، فضلاً عن إكثار ذلك عنه .

هذا ، وقد عرفت منع الكبرى في هذا الوجه في فوائدنا الرجاليّة ، وحاصل ما ذكرناه هناك أنّ تماميّة الكبرى المذكورة في المقام تعتمد على وجود وجه فنّيّ صناعيّ يمكن الركون إليه لإثباته ، وما لم يتوفّر ذلك ـ لكونها لا تتعدّى الدعوى التي ترجع عهدتها على مدّعيها ـ فلا يركن للوجه المذكور . وبحسب الظاهر أنّنا لم نجد وجهاً فنّيّاً صناعيّاً يمكن الاستناد إليه في مقام إثبات الكبرى ، فلاحظ . ووفقاً لما تقدّم من عدم تماميّة الكبرى ، سوف تندفع الصغرى .

الرابع : وقوعه في أسناد **كامل الزيارات** ، وقد شهد ابن قولويه بوثاقة كلّ مَن وقع في أسانيد كتابه ، فعندها تثبت وثاقته .

ويعتمد هذا الوجه على أن تكون العبارة غير مجملة ، وأن تكون ظاهرة في وثاقة كلّ مَن وقع في أسناد الكتاب ، وليس في خصوص المشايخ ، وعليه لو بني على إجمال العبارة أو على اختصاصها بخصوص المشايخ لم يصلح هذا الوجه لإثبات المدّعى .

على أنّنا ذكرنا في محلّه كون العبارة أجنبيّة عن المدّعى تماماً ، وأنّه قد حصل الخلط عند بعض الأصحاب بين المنهجين الرجاليّ والفهرستيّ ، كما فصّلنا ذلك في **الفوائد الرجاليّة** .

الخامس : وقوعه في أسناد **تفسير عليّ بن إبراهيم القمّيّ** ، وقد شهد في ديباجة كتابه أنّه لم يورد في كتابه إلّا خصوص الروايات الواردة عن طريق الرواة الثقات ، وهذه شهادة حسّيّة منه بوثاقة جميع مَن ورد في أسانيد كتابه ، ومع الشكّ

في حسّيّة شهادته أو حدسيّتها نحكّم أصالة الحسّيّة الحاكمة .

ولا يخفى أنّ تماميّة الوجه المذكور تتوقّف على توفّر ثلاثة اُمور :

أوّلها : إحراز نسبة الكتاب الموجود بأيدينا اليوم لعليّ بن إبراهيم القمّيّ .

ثانيها : إحراز أنّ الديباجة الواقعة في مقدّمة الكتاب صادرة عنه وليست مكتوبة من قِبل بعض تلامذته .

ثالثها : الالتزام بتماميّة دلالة العبارة المعنيّة بذلك ، وظهورها في وثاقة جميع مَن وقع في أسناد الكتاب . والمقرّر في محلّه عدم تماميّة شيء ممّا ذكر ، فلاحظ .

هذا ، ويُمنع الاستناد للوجه المذكور ـ بعد البناء على توفّر الاُمور الثلاثة المذكورة ـ كون سهل لم يرد في أصل التفسير ، بل ورد اسمه في موردين في القسم المزيد فيه من قِبل جامع الكتاب ، ويتّضح ذلك من خلال ملاحظة الراوي عنه في الموضعين ، فإنّه محمّد بن أبي عبدالله ، وهو أحد أصحاب الطبقة الثامنة ، وهي طبقة عليّ بن إبراهيم ، فليس هو من مشايخ عليّ بن إبراهيم الذين يروي عنهم .

السادس : كثرة رواية الشيخ الكلينيّ عنه في **الكافي** ، ولا يخفى أنّ هذا يعتمد على تماميّة أمرين :

الأوّل : أن يكون مسلك الكلينيّ في الحجّيّة هو خبر الثقة لا الخبر الموثوق بصدوره .

الثاني : أن تتمّ الشهادة الصادرة عنه في الديباجة باعتبار كلّ ما جاء في كتابه .

وكلا الأمرين لا يمكن الالتزام بتحقّقهما في البين ؛ إذ الأوّل على خلاف مقتضى التحقيق من كون قدماء الأصحاب على البناء على الوثوق لا الوثاقة .

والثاني خلط بين المنهج الفهرستيّ والرجاليّ على ما أوضحناه في **الفوائد الرجاليّة** ، فراجع .

فتحصّل ممّا تقدّم : أنّه لم ينهض من وجوه التوثيق سوى ما صدر من

شيخ الطائفة ﷺ في رجاله بناءً على وجود ذلك فعلاً في النسخة خلافاً للمحكيّ عن ابن داود، كما عرفت.

وعليه: سوف تكون المعارضة حاصلة بين قولي الشيخ ﷺ، والمحتملات عندها أمران:

الأوّل: الالتزام بتقديم التوثيق على التضعيف لا من باب تقديم التعديل على الجرح، فإنّ الكبرى غير تامّة في نفسها، وإنّما من باب أنّ **رجال الشيخ** ﷺ متأخّر تأليفاً عن فهرسته.

الثاني: الالتزام بعدم وجود ما يوجب ترجّح أحدهما على الآخر؛ ضرورة أنّ حجّيّة قول الرجاليّ منشؤها خبر الثقة في الموضوعات، ودليل الحجّيّة هو السيرة العقلائيّة، ولا ريب في عدم شمولها لمورد المعارضة، فيلتزم عندها بالتساقط، فلاحظ.

أمّا بالنسبة للأمر الأوّل فما يتصوّر موجباً للتقديم كما عرفت القول بكون **رجال الشيخ** ﷺ متأخّراً من حيث التأليف عن **الفهرست**، وبالتالي يكون ما جاء فيه بمثابة الناسخ أو العدول عمّا جاء في **الفهرست**، ويكون ذلك مدعاة لتقديم ما في الرجال على ما في الفهرست، وقد عرفت أنّه الذي فيه التوثيق.

ويدلّ على كون **الرجال** متأخّراً تأليفاً عن **الفهرست**، ما صدر منه ﷺ من الإرجاع إلى **الفهرست** في غير مورد[1].

وقد أُجيب عنه بجوابين:

الأوّل: بأنّ مجرّد الإرجاع لا يكشف عن تأخّر التأليف لاحتمال كون ذلك ممّا زيد ذكره في الكتاب بعد تأليفه، كما جرى ذلك في إرجاعه في خاتمة

---

(١) لاحظ ما جاء في الصفحات التالية من رجال الشيخ: **٣٤٨، ٤٥٨، ٤٦٤، ٤٨٢**.

مشيخة التهذيب إلى **الفهرست** ، مع أنّ من المقطوع به أنّ **التهذيب** سابق تـأليفاً على **الفهرست** ممّا يعني أنّ الإرجاع إليه من الإضافات اللاحقة ، ويشهد لما ذكر أنّه لم يرجع إلى **الفهرست** في خـاتمة **مشـيخة الاسـتبصار** المـتأخّر تـأليفاً عـن **التهذيب** .

ولا يخفى ما فيه ؛ ضرورة أنّه يعتمد على إحراز كون تأليف المشيخة كان حين إتمام تأليف **التهذيب** ، مع أنّه لا شاهد على ذلك ، فضلاً عن احتمال كون تأليفها في وقت مستقلّ ، وبالتالي لا يكون الإرجاع كاشفاً عن الإضافات اللاحقة كما لا يخفى . وأغرب من ذلك الشاهد الذي جعل بمثابة الدليل على المدّعى ، فلاحظ .

الثاني : لقد ذكر الشيخ ﵀ كتاب **الرجال** في عِداد مؤلّفاته في **الفهرست** عندما تعرّض لها ، فقال : «كتاب الرجال الذين رووا عن النبيّ والأئمّة الإثني عشر ومَن تأخّر عنهم »[1] ، فلو لم يبن على أنّهما ألّفا في زمان واحد ، فينبغي البناء على أنّ إرجاعه في **كتاب الرجال** إلى **الفهرست** من الإضافات اللاحقة عليه ، وكذلك ما تـضمّنه **الفهرست** من الإرجاع إلى **كتاب الرجال** .

والإنصاف أنّ في البين احتمالاً آخر ؛ إذ من الممكن أنّ الشيخ أشار إلى تـأليفه **كتاب الرجال** في عداد المؤلّفات ، لكنّه لم يتمّه إلّا بعد الفـراغ مـن **الفـهرست** ، فإنّ العبارة المذكورة لا ظهور فيها في كونه قد أتمّ التأليف عندما حكى ثبوت الكتاب له ، ولا ضير في التعبير عن ثبوت الكتاب له وتأليفه إيّاه وإن كان بعدُ لم يتمّ تأليفه ، فالإنصاف عدم صلوح الجواب المذكور لردّ ما ذكر مَن تأخّر تأليف **الرجـال** عـن **الفهرست** ، فتدبّر .

هذا ، وقد استدلّ لكـون **الرجال** مـتأخّراً تـأليفاً عـن **الفـهرست** بـما جـاء فـي ترجمته ﵀ لزرارة بن أعين في **الفهرست** ، عند ذكر إخوته وأولادهم ، فـقد قـال :

---

(١) الفهرست : ٢٤١ .

لهم أيضاً روايات عن عليّ بن الحسين والباقر والصادق عليهم السلام ، نذكرهم في كتاب الرجال إن شاء الله تعالى[١] .

والإنصاف عدم وضوح العبارة المذكورة في كون التأليف لكتاب **الرجال** متأخّراً عن **الفهرست** ؛ ضرورة احتمال كونهما قد ألّفا في زمان واحد ، فيكون كتابته لهذا في عرض كتابته لذاك ، وبالتالي الجزم بظهور هذه العبارة في تقدّم **الفهرست** صعب غايته .

وبالجملة : إنّ الجزم بكون **الرجال** متأخّراً تأليفاً عن **الفهرست** بضرس قاطع ممّا لا مجال للمصير إليه ، خصوصاً بملاحظة ما قيل ، وما هو المعروف والمتداول من عمد المؤلّفين إلى الإضافة والحذف ممّا كتبوا ما دام الكتاب بعدُ لم يتداول ، بل ربّما كانت الكتب أوّل ما تكتب بمثابة المسودّات ، فإذا قرئت على التلاميذ كان ذلك موجباً لتنقيحها وتنقيتها ، فيضاف لها ويحذف ، وبعد ذلك يعمد إلى نشرها ، فلا يبعد جريان ذلك في شأن كتاب الرجال ، فلاحظ . وربّما يساعد على ذلك كثرة ما تكرّر في كلمات الأصحاب من أنّه لم يخرج عن كونه مسودّات ، فتدبّر .

ثمّ إنّه بعد التسليم بكون كتاب الرجال متأخّراً تأليفاً ، إلّا أنّ ذلك لا يوجب تقديم التوثيق على التضعيف ؛ لما تقرّر في محلّه من أنّ منشأ حجّيّة قول الرجاليّ هو خبر الثقة في الموضوعات ، وهذا يستوجب وقوع المعارضة حينئذٍ بين ما صدر عنه رحمه الله من تضعيف وتوثيق ؛ لأنّ العقلاء الذين هم منشأ حجّيّة قول الرجاليّ لا يرون للبعد الزمانيّ مدخليّة في الترجيح ، فلا يعمدون لترجيح خبر حسّيّ على خبر حسّيّ آخر صدرا من مخبر واحد يكون الثاني منهما متأخّراً زماناً عن الأوّل ، فلاحظ .

نعم ، لو كان المختار في حجّيّة قول الرجاليّ أنّه من باب الرجوع لأهل الخبرة ، فالظاهر أنّ ذلك يوجب الترجيح للتوثيق على التضعيف ؛ ضرورة أنّ العقلاء يعمدون

---

(١) الفهرست : ١٣٤ .

لأخذ قول الخبير أخيراً ، ويرفعون اليد عمّا تقدّم منه ، فلاحظ .

ومن خلال ما تقدّم اتّضح أنّ المختار عندها هو الأمر الثاني ، وهو الالتزام بتحقّق المعارضة ، ومقتضى ذلك العمد إلى التساقط ، كما لا يخفى .

هذا ، ولو قيل إنّه بعد حصول المعارضة والتساقط بين كلامي الشيخ ﷺ يلزم من ذلك البناء على وثاقة سهل ، للوجوه الأُخرى المذكورة ، كوقوعه في أسناد **كامل الزيارات** ، ووقوعه في أسناد التفسير .

قلت : بعد رفع اليد عمّا تقدّم من عدم دلالة الوجهين المذكورين على التوثيق ببيان تقدّم ، فإنّ من الخطأ حصر المعارضة بين خصوص قولي الشيخ ﷺ ، بل اللازم هو تحقّق المعارضة بين ما دلّ على التوثيق وما دلّ على التضعيف ، وقد أشرنا لذلك بصورة مفصّلة في ترجمة أبي خديجة سالم بن مكرم ، فلاحظ .

محاولة تصحيح النصوص التي وقع في سندها سهل :

هذا ، وبعد الفراغ عن عدم إمكانيّة الاستناد لمرويّات سهل ، لما عرفت من ضعفه ، أو لا أقلّ من كونه مجهول الحال بعد تعارض التوثيق مع التضعيف ، فقد عمد المحقّق التقيّ العلّامة الشيخ محمّد تقي المجلسيّ ﷺ إلى إمكانيّة الاستناد لمرويّاته ، فذكر لذلك طريقاً في **روضة المتّقين** بنى فيه على إمكانيّة تصحيح ما رواه سهل عن خصوص الحسن بن محبوب ، وأحمد بن محمّد بن أبي نصر البزنطيّ . قال تعقيباً على حديث رواه سهل عن ابن محبوب : « إنّ الظاهر القريب من العلم أنّ الكلينيّ رواه عن كتاب ابن محبوب ، ويذكر الطرق لاتّصال السند »[1] .

وبالنسبة لمرويّاته عن البزنطيّ ، قال : « وطريق الكلينيّ وإن كان فيه سهل بن زياد ، لكنّ الظاهر أنّه شيخ إجازة كتاب ابن أبي نصر هنا ، وفي كلّ المواضع ؛

---

(١) روضة المتّقين : ١٠ : ١٩٦ .

لأنّه ليس بصاحب كتاب ، وكتاب ابن أبي نصر وأمثاله مثل حمّاد وابن أبي عمير وصفوان ، كان متواتراً عندهم »[١] .

ولا يخفى أنّه لو تمّ ما أفاده ﷺ لترتّب على ذلك ثمرة مهمّة جدّاً ؛ لأنّه سوف تدخل دائرة الحجّيّة نصوص يزيد عددها على خمسمائة رواية ، وفقاً لما أحصاه السيّد البروجرديّ ﷺ[٢] .

وعلى أيّ حال ، تماميّة ما أفاده ﷺ تعتمد على توفّر أمرين :

الأوّل : أن يبنى على أنّ جميع كتب ابن محبوب والبزنطيّ مشهورة ومتداولة النسخ في عصر الكلينيّ ﷺ ، بحيث لم تعد هناك حاجة إلى ثبوت طريق إليها ، كما هو حال الكتب الأربعة اليوم .

الثاني : الالتزام بكون المصدر الذي اعتمده الكلينيّ ﷺ في نقل هذه النصوص ليس كتاب سهل بن زياد ، وإنّما قد أخذ الكلينيّ تلك المرويّات من مصادرها الأصليّة ، أعني كتب ابن محبوب والبزنطيّ ، والموجب لعدم أخذ هذه النصوص من مصادرها ، وعدم كونها من كتاب سهل ، يرجع لانحصار مؤلّفات سهل في خصوص كتابين ، وهما كتاب التوحيد وكتاب النوادر .

والأوّل منهما يختصّ بباب معيّن من أبواب الأُصول ، والثاني يستبعد جدّاً اشتماله على ما يزيد على خمسمائة رواية عن ابن أبي نصر وابن محبوب وحدهما ، فيتعيّن أن يكون الكلينيّ ﷺ أخذ تلك النصوص من كتب ابن محبوب والبزنطيّ .

ولا يخفى أنّه لا موجب لحصر ما ذكر في خصوص ابن محبوب والبزنطيّ ، بل يمكن التعدّي منهما إلى كلّ مَن كان متوفّراً فيه الشرطان المذكوران ، بل يكفي توفّر الشرط الأوّل ؛ لعدم الحاجة في تكرار الشرط الثاني ، فإنّ انحصار مؤلّفات

---

(١) روضة المتّقين : ١ : ٤٣٤ .

(٢) ترتيب أسانيد الكافي : ١ : ٤٦٧ .

سهل في خصوص الكتابين مسلّم ، وبالتالي كلّ مَن كان صاحب كتاب مشهور متداول النسخ في عصر الكلينيّ ﵀ ، وأحرز نقل الكلينيّ ﵀ منه من دون واسطة ، بني على اعتبار تلك الروايات وإن كان في طريقها سهل .

ولا يخفى أنّ ما ذكر لا يوجب الانحصار في خصوص البزنطيّ وابن محبوب ، بل يمكن التعدّي لكلّ مَن كان متوفّراً فيه الأمران ، فيبنى على انطباق المقام عليه .

ولهذا نجد أنّ السيّد بحر العلوم ﵀ عمد إلى توسعة الدائرة ، فذكر أنّ وجود سهل في سند رواية ، لا يستدعي إسقاطها عن الحجّيّة ، وإن كان سهل بن زياد ضعيفاً ، وعلّل ذلك بكونه أحد مشايخ الإجازة الذين لم ينصّ على وثاقتهم في الكتب الرجاليّة ، وهذا لا يضرّ شيئاً باعتبار الأخبار ؛ لأنّ الغاية من ذكر مشايخ الإجازة هو مجرّد الاتّصال والتبرّك ، وإلّا فالرواية مأخوذة من الكتب والأُصول المعلومة لأنّها كانت في زمان المحمّدين الثلاثة ظاهرة معروفة كالكتب الأربعة في زماننا اليوم ، وذكر مشايخ الإجازة في أوائل السند ،كذكر المتأخّرين الطريق إلى المحمّدين الثلاثة مع تواتر الكتب وظهور انتسابها إلى مؤلّفيها [١] .

ولا يخفى أنّ تماميّة الدعوى المذكورة تتوقّف على إحراز الأمرين معاً ، بمعنى أنّه لا بدّ وأن تكون جميع كتب ابن محبوب والبزنطيّ من الكتب المشهورة ذات النسخ المتداولة والمعروفة بين الأصحاب . نعم ، ما لا ينكر أنّ جملة من كتبهما كانت كذلك ،ككتاب الجامع للبزنطيّ مثلاً ، وكتاب المشيخة لابن محبوب ، وأمّا غير ذلك من الكتب فلم يحرز اتّصافها بما ذكر ، وبالتالي يلزم أن يكون مصدر الكلينيّ ﵀ في جميع ما رواه عنهما بواسطة سهل بن زياد منحصراً في خصوص هذين الكتابين كما لا يخفى ، ومجرّد احتمال كون مصدره كتاباً آخر غيرهما يوجب المنع من تماميّة الدعوى .

---

(١) الفوائد الرجاليّة : ٣ : ٢٥ .

وأمّا الثاني ، فإنّ الاستبعاد المذكور في كتاب النوادر لسهل من حيث الشموليّة لمقدار الروايات ، يمنعه ما ذكره الشيخ ﷺ في ترجمة الحسن بن محبوب ، فقد ذكر أنّ كتاب النوادر للحسن بن محبوب كان ألف ورقة[1] . فما هو المانع بعد وجود هذا المقدار أن يكون كتاب سهل النوادر أقلّ منه حجماً مشتملاً على ذلك المقدار من النصوص .

وقد يتمسّك ـ كما عن التقيّ العلّامة المجلسيّ ﷺ ـ لإثبات كون مصدر الكلينيّ فيما نقله عن البزنطيّ وابن محبوب ليس كتاب سهل ، من خلال ملاحظة ما يرويه عنهما ؛ إذ يجد المتابع أنّه تارة يروي عنهما بسند واحد ، وأُخرى تكون روايته عنهما بسند مزدوج ، وثالثة تكون روايته عنهما بسندين وأزيد ، ومن الواضح أنّ تعدّد الطرق كاشف عن كون المصدر ليس كتاب سهل ؛ إذ لو كان هو المصدر لم تتعدّد الطرق .

وقد كان يشير إلى هذا الوجه شيخنا التبريزيّ ﷺ ، لكن في جميع مرويّات سهل ؛ إذ كان يقول : « بأنّ للكلينيّ ﷺ طرقاً متعدّدة لجميع النصوص التي رواها عن سهل بن زياد ، وإن كان قد اقتصر في مقام النقل على خصوص طرق سهل » .

وكيفما كان ، فإنّ التقريب المذكور لا ينفي كون المصدر لمرويّات البزنطيّ وابن محبوب هو كتاب سهل ؛ إذ من المحتمل أن يكون كتاب سهل هو أحد المصادر التي نقل عنها الكلينيّ . نعم ، ليس هو المصدر الوحيد ، لكن لا ينفي كونه مصدراً ، وهذا كافٍ للمنع من الاستناد لتلك النصوص .

وأمّا ما أفاده السيّد بحر العلوم ﷺ ، فإنّه يعدّ فتحاً في مجال الحديث والرواية لو تمّ ، وقد أُشير إلى أنّ تماميّة تتوقّف على ثبوت أمرين :

الأوّل : أن يكون دور شيخ الإجازة منحصراً في البعد الشرفيّ المقصود منه

---

(١) الفهرست : ٩٦ ، الرقم ١٦٢ .

اتّصال سلسلة السند ليس إلّا ، ويتوقّف ذلك على عدم كونه مؤلّفاً صاحب كتب ، كما في أحمد بن محمّد بن الحسن بن الوليد وأحمد بن محمّد بن يحيى العطّار ؛ لأنّهما كانا طريقاً لإجازة مؤلّفات والديهما ، ولم يعرفا بالتأليف والتصنيف .

وهذا يعني أنّه لو كان شيخ الإجازة من أصحاب الكتب والمؤلّفات ، فيصعب الجزم بكون دوره في سلسلة السند مجرّد دور شرفيّ بحت ؛ لأنّ احتمال كون أحد كتبه مصدراً للحديث يبقى وارداً ، ومع وجود هذا الاحتمال لا يتمّ الوجه المذكور ، وعليه سوف تبقى الحاجة إلى إحراز وثاقته ؛ لمدخليّته في سلسلة السند ، كما لا يخفى .

الثاني : إحراز أنّ الكلينيّ ﷺ لم ينقل النصوص إلّا من مصادرها الأصليّة الثابتة لأصحاب الكتب المشهورة والمتداولة نسخها بكثرة ، فلم ينقل من أحد مؤلّفات شيخ الإجازة ؛ لأنّ كثرة النسخ سبيل إلى ضعف احتمال وقوع التغيير والتبديل في نسخته الواصلة إلى الشخص ولو كان ذلك عن طريق مَن لم تثبت وثاقته .

ومن الطبيعيّ أنّ هذا يتوقّف على كون جميع الكتب المجازة للكلينيّ بطريق الراوي الضعيف ـ كسهل مثلاً ـ يعتبر فيها أن تكون مشهورة متداولة بكثرة في عصره ، حتّى يضعف احتمال الدسّ والتزوير فيها بصورة لا يعتني بها العقلاء .

ولا يكتفى بمجرّد كون الكتاب مشهوراً ومتداولاً ؛ لأنّ ذلك لا ينفي احتماليّة ثبوت الدسّ والتزوير فيه .

ولم يعلم أنّ جميع مصادر مؤلّفي الجوامع في تآليفهم متداولة النسخ بكثرة ، بل لعلّ المظنون وفقاً لجملة من القرائن والشواهد خلاف ذلك .

إن قلت : إنّ هذا ينافي ما صدر من تصريح بعضهم بكون الكتب التي اعتمد عليها في التأليف كتباً مشهورة ، فهذا شيخنا الصدوق ﷺ يصرّح في مقدّمة كتابه بكون مصادره التي استخرج منها نصوص مؤلّفه **الفقيه** كتباً مشهورة ، قال : « جميع

ما فيه مستخرج من كتب مشهورة عليها المعوّل وإليها المرجع »[١]، فيكشف ذلك عن كون تلك الكتب نسخها متداولة بحيث يستغنى معه عن الطرق إلى نسخها.

قلت: إنّ ظاهر عبارة الصدوق رحمه الله وإن كان ما ذكر، إلّا أنّ مقصوده شيء آخر، وهو أنّ تلك الكتب مشتهرة بين الأصحاب من حيث الاعتماد عليها، والأخذ بما ورد فيها، ولا ينافي ذلك لزوم التأكّد من صحّة نسخها من خلال طرق صحيحة أو بعض القرائن والشواهد.

والحاصل: لا طريق للاستناد لما وقع في أسناده سهل بن زياد من الروايات؛ لما عرفت في محلّه من كونه ضعيفاً لا يعتمد على شيء من رواياته، والله العالم بحقائق الأُمور.

قوله ٧: « **وأمّا اعتبار الترتيب، فهو أمر متسالم عليه، ويقتضيه صحيح زرارة: « سئل أحدهما** عليه السلام ... إلخ ».

يلزم في صحّة الوضوء مراعاة الترتيب بالابتداء بغسل الوجه، ثمّ غسل اليد اليمنى، ثمّ اليسرى، ثمّ المسح على الرأس، وبعدها المسح على القدمين. وهذا مورد تسالم بين الفقهاء، ويدلّ عليه صحيح زرارة المذكور في المتن[٢]. ودلالته واضحة، فقد أمره عليه السلام بالإعادة، وأن يبدأ بما بدأ الله تعالى به، وهو غسل الوجه، ثمّ غسل اليدين، وهكذا. وهذا يشير إلى فساد الوضوء بمخالفة الترتيب الوارد ذكره في الآية الشريفة.

وقد تضمّن النصّ التعبير بكلمة (سئل)، وقد جرت عادة الأعلام التعامل مع مثل هكذا تعبير معاملة المسند، وعدم تصوّر شبهة إرسال فيه، ممّا يكشف عن

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ١: ٣ و ٤.

(٢) وسائل الشيعة: ١: ٤٥٠، الباب ٣٥ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

اعتقادهم أنّ الراوي ينقلها مباشرة عن الإمام عليه السلام .

وقد يقال بوجود شبهة إرسال في المقام ؛ لعدم وجود ما يشير إلى نقل السؤال والجواب مباشرة عن المعصوم عليه السلام ، فيحتمل نقله له بواسطة غير معلومة لدينا .

وقد يحاول الإجابة عن هذا الإشكال بأُمور :

منها : إنّ مقتضى وثاقة الراوي توجب ذكره لكافّة وسائط النقل لو لم ينقله عن المعصوم عليه السلام مباشرة .

وهذا الجواب يتمّ إذا بني على أنّ عدم النقل يضرّ بوثاقة الراوي حتّى يستدلّ به على نفي الإرسال ؛ لأنّه سوف يكون تدليساً ، مع أنّه لا يتوهّم ذلك لأنّ نفس التعبير بكلمة (سئل) ينسجم مع النقل غير المباشر ، فلا يكون كذب ولا تدليس في المقام .

ومنها : إنّه بعد التسليم بكون التعبير المذكور مشيراً إلى وجود إرسال في المقام ، إلّا أنّه لن يكون مانعاً من حجّيّة الخبر ؛ لأنّ نقله للخبر بصورة الجزم يوجب حجّيّته ، فيجري فيه ما ذكر في مراسيل الصدوق رحمه الله الجزميّة .

ويجاب عنه بأنّ لازم ما ذكر البناء على قاعدة كلّيّة مفادها وثاقة كلّ واسطة روى عنه ثقة ، وليست الكبرى المذكورة معتمدة ولا تامّة ؛ لأنّ الشهادة بوثاقة مَن روى عنه منحصرة في أفراد محدّدين ، شُهد في حقّهم أنّهم لا يروون ولا يرسلون إلّا عن ثقة .

ومع القبول بأنّ رواية الراوي موجبة للبناء على وثاقة المرويّ عنه ، إلّا أنّه لا يحرز جزمه بصدور الخبر عن المعصوم عليه السلام ، بل إنّ أقصى ما يستفاد منه أنّه نقل ما أُثر عن المعصوم عليه السلام ليس إلّا . فيكون نظير ما لو روى خبراً عن المعصوم عليه السلام وأسنده له بطريق ضعيف ، بل حتّى لو سلّمنا أنّ الراوي جازم بصدور الخبر عن المعصوم عليه السلام ، إلّا أنّ جزمه تنحصر حجّيّته في حقّه دون الآخرين ، كما يقال ذلك في شأن مراسيل الصدوق رحمه الله ؛ لأنّ من المحتمل أنّ ما يوجب الجزم له لا يوجبه لغيره .

ومنها: إنّ ملاحظة الغاية التي من أجلها نقل الراوي الرواية تساعد على نفي وجود الإرسال، فإنّ غايته من ذلك بيان الحكم الشرعيّ الصادر عن المعصوم عليه السلام، وليس مجرّد النقل والحكاية، ومع كون الراوي ثقة وفي مقام نقل الحكم، فلا بدّ أنّه يلتزم بنقل ما يقطع بصدوره عن المعصوم عليه السلام.

وفيه: إنّ هذا يبتني على أن يكون الراوي في مقام الإفتاء وتشخيصه غالباً صعب، على أنّه يلزم منه التفصيل بين الرواة بلحاظ مكانتهم العلميّة ومنزلتهم، كما لو كان الراوي مثل محمّد بن مسلم أو زرارة حيث لا يتوقّف أحد في أنّهم يفتون بناءاً على ما نقلوه عن الإمام عليه السلام ونماذج ذلك كثيرة، وعندها يجزم بقطعه بالصدور لسماعه إيّاه مباشرة أو سماعه له عن ثقة.

وقد يتمسّك لاعتبار الترتيب بين الأعضاء فيه بالآية القرآنيّة ـ أعني قوله تعالى: ﴿**إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاَةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ**﴾[1] ـ بأحد بيانين:

الأوّل: الاستناد إلى وجود الواو في قوله تعالى: ﴿**وَامْسَحُوا**﴾، فإنّ المستفاد من الآية حصول المسح بعد الانتهاء من الغسل، وهذا يعني أنّ محلّه في الوضوء متأخّر رتبة عن الغسل، فيفيد الترتيب.

وما ذكر يتمّ لو كانت الآية في مقام البيان من هذه الجهة، فيكون وجود الواو مشيراً إلى الترتيب المعتبر في الوضوء. إلّا أنّ الآية ليست بصدد ذلك، بل غاية ما تشير إليه هو بيان كيفيّة الوضوء من خلال ذكر ما يغسل وما يمسح، من دون نظر فيها إلى بيان كيفيّته وما يتعلّق به من أُمور.

الثاني: الاستفادة من وجود الفاء في الآية، فإنّها تفيد الغاية؛ لأنّ غسل الوجه يكون بعد القيام قطعاً، وهذا يعطي الترتيب بينهما، وكلّ من قال بوجوب الابتداء

---

(١) المائدة ٥: ٦.

بالوجه ، فإنّه قائل بالترتيب بين باقي الأعضاء .

ويمنع القبول بهذا البيان ، أنّ الفاء في الآية الشريفة تفريعيّة وليست للترتيب ، وهذا نظير قولهم : « إذا رأيت العالم فقبّل وجهه ويده » ، فإنّه لا يتصوّر من أحد أن يقول بأنّ تقبيل وجهه ويده في مرتبة ثانية بعد رؤيته ، بل الصحيح أنّه متفرّع على رؤيته ، ومقامنا من هذا القبيل ، وهذا يجعل الآية الشريفة أجنبيّة عن المدّعى .

قوله ٨ : « **وأمّا اعتبار الموالاة ، فمقتضى إطلاق أدلّة الوضوء عدمه ، إلّا أنّ صحيحة معاوية بن** ... إلخ » .

من الشروط المعتبرة في صحّة الوضوء الموالاة في غسل الأعضاء ، وقد فسّرت بالتتابع في عمليّة الغسل بحيث لا يجفّ العضو السابق قبل الشروع في غسل العضو اللاحق . واعتبارها في الوضوء محلّ اتّفاق بين الفقهاء ، بل ذلك مورد تسالم بينهم ، فلم يعرف مخالف في ذلك . نعم ، وقع الخلاف بينهم في أنّها واجب شرطيّ يوجب الإخلال بها بطلان الوضوء ، أو أنّها واجب نفسي يترتّب على الإخلال بها الإثم والعقاب فقط دون بطلان الوضوء ؟

احتمالان ، ويتّضح الوجه في كلا الاحتمالين بملاحظة الأدلّة ، ومقدار دلالتها على اعتبار الشرط المذكور من عدمه .

وقد أشار المصنّف إلى أنّ مقتضى إطلاق أدلّة الوضوء سواء كانت الآية القرآنيّة ، أم النصوص الشريفة ، هو عدم اعتبار شرطيّة الموالاة في صحّته ، وهذا يساعد على أنّ اعتبارها يكون واجباً نفسيّاً ، يوجب الإخلال بها الإثم والعقاب دون البطلان ، إلّا أن يكون هناك ما يدلّ على الوجوب الشرطيّ .

ولذا قال (وفّقه الله) : أنّ صحيحة معاوية بن عمّار المذكورة في المتن[1] دالّة

---

(١) وسائل الشيعة : ١ : ٤٤٧ ، الباب ٣٣ من أبواب الوضوء ، الحديث ٣ .

على اعتبار الموالاة، بمعنى عدم جفاف العضو السابق قبل الشروع في العضو اللاحق. وهذا يجعلها مختّصة بحالة الجفاف إذا كان ناتجاً عن التأخير في التتابع في عمليّة الوضوء، أمّا لو كان سبب الجفاف شيئاً آخر، كحرارة الجوّ مثلاً، فلن تشمله الصحيحة المذكورة، وعليه لن يحكم ببطلان الوضوء، بل سوف يكون الوضوء مشمولاً لإطلاقات الأدلّة الدالّة على عدم اعتبار الموالاة، بل لن يكون مأثوماً أيضاً لأنّه يكون من صغريات: **كُلُّ ما غَلَبَ اللهُ عَلَيْهِ فَاللهُ أَوْلىٰ بِالْعُذْرِ**(١).

وبعبارة ثانية: إنّ المستفاد من الصحيح أنّ لبقاء الرطوبة على الأعضاء مدخليّة في صحّة الوضوء، فلا يحكم بصحّته لو لم تكن هناك رطوبة.

وهذا المقدار ينسجم مع المتفاهم العرفيّ، فإنّ العرف لا يحكم بالاتّصال بين الأجزاء أثناء العمل إذا جفّ العضو السابق قبل الشروع في العضو اللاحق. وهذا المقدار يكون مخصّصاً لإطلاقات الأدلّة ليكون الواجب الشرطيّ المعتبر في صحّة الوضوء هو مطلق بقاء الرطوبة على الأعضاء قبل الشروع في غسل العضو اللاحق، ويستثنى من ذلك ما إذا حصل الجفاف بسبب خارج عن إرادة الإنسان.

قوله ٩: «**وأمّا اعتبار المباشرة، فهو متسالم عليه، ويمكن أن يستفاد من آية الوضوء؛ إذ بدونها لا**... إلخ».

لا خلاف بين الفقهاء في اعتبار مباشرة المتوضّئ أفعال الوضوء بنفسه حال الاختيار، فلو تصدّى غيره لغسل وجهه أو يده مع عدم وجود مانع عنده، أو قام ببعض الأفعال عنه، كالمسح على رأسه أو رجله؛ بطل وضوؤه، بل عن السيّد المرتضى في **الانتصار**، والمحقّق في **المعتبر**، والعلّامة في **المنتهى**، والشهيد في

---

(١) الكافي: ٣: ٤١٢، الحديث ١. وسائل الشيعة: ٤: ٨٠، الباب ٢٠ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الحديث ٢.

الذكرى دعوى الإجماع عليه[١]، بل عن المصنّف دعوى التسالم على ذلك. ويمكن الاستدلال لاعتباره بالآية المباركة، على أساس أنّ الأمر بفعل لا يتحقّق إلّا إذا قام به المأمور به بنفسه، ولا يسقط بفعل الغير. **وبعبارة أُخرى:** إنّ المستفاد من الآية الشريفة اعتبار استناد الفعل الصادر من المتوضّئ إلى نفسه، وهذا لا يكون إلّا بمباشرته هو لأفعال الوضوء، لا قيام الغير بذلك.

قوله ١٠: «**وأمّا اعتبار طهارة الأعضاء، فقد ذهب إليه المشهور، إلّا أنّه لا دليل عليه سوى**... إلخ».

المشهور بين الفقهاء ـ كما في **الحدائق**[٢] ـ أنّه يشترط في صحّة الوضوء طهارة أعضاء الوضوء، وقد استدلّ لذلك بأمرين:

الأوّل: أن يعتبر في الوضوء ما يعتبر في الغسل من الجنابة، فكما ورد أنّه يعتبر فيه أن يكون البدن طاهراً من الخبث قبل الشروع في الغسل، لما ورد من لزوم غسل الفرج قبل الابتداء في الغسل، ففي صحيح زرارة، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن غسل الجنابة؟ فقال: **تَبْدَأُ فَتَغْسِلُ كَفَّيْكَ، ثُمَّ تُفْرِغُ بِيَمِينِكَ عَلىٰ شِمَالِكَ فَتَغْسِلُ فَرْجَكَ وَمَرَافِقَكَ، ثُمَّ تَمَضْمَضْ وَاسْتَنْشِقْ، ثُمَّ تَغْسِلُ جَسَدَكَ مِنْ لَدُنْ قَرْنِكَ إِلىٰ قَدَمَيْكَ، لَيْسَ قَبْلَهُ وَلَا بَعْدَهُ وُضُوءٌ، وَكُلُّ شَيْءٍ أَمْسَسْتَهُ الْماءَ فَقَدْ أَنْقَيْتَهُ، وَلَوْ أَنَّ رَجُلاً جُنُباً ارْتَمَسَ فِي الْمَاءِ ارْتِمَاسَةً واحِدَةً أَجْزَأَهُ ذَلِكَ وَإِنْ لَمْ يَدْلُكْ جَسَدَهُ**»[٣]، حيث تضمّن الأمر بغسل الفرج، وهو موضع النجاسة، كذلك يعتبر ذلك في الوضوء أيضاً، لعدم الفرق بينهما.

---

(١) الانتصار: ١١٧، مسألة ١٨. المعتبر: ١: ١٦٩. منتهى المطلب: ١: ٣١١. ذكرى الشيعة: ٢: ١٩٠.

(٢) الحدائق الناضرة: ٢: ٣٧٧.

(٣) وسائل الشيعة: ٢: ٢٣٠، الباب ٢٦ من أبواب الجنابة، الحديث ٥.

ويكفي للجواب عن هذا الأمر وجود الفرق بين الفعلين ، فإنّ الوضوء أمر ، والغسل أمر آخر ، وهذا يمنع من أن تستفاد وظيفة أحدهما ممّا هو ثابت في الآخر ؛ لأنّ هذا من القياس المحرّم .

نعم ، لو قيل : إنّ العرف لا يرى خصوصيّة للغسل مثلاً ؛ لأن الموضوع هو الطهارة ورفع الحدث ، ولا خصوصيّة لكيفيّة الرفع ، كان ذلك وجيهاً ، إلّا أنّه بعيد .

الثاني : قد عرفت فيما تقدّم أنّه يعتبر في صحّة الوضوء أن يكون ماء الوضوء طاهراً ، فلو كان متنجّساً لم يصحّ الوضوء به ، وعليه لو كانت أعضاء الوضوء متنجّسة كان ذلك موجباً لتنجّس الماء ، المانع من رفع الحدث باستعماله ، فيكون اعتبار طهارة الأعضاء حال الوضوء شرطاً .

ويجاب عنه : بأنّه أخصّ من المدّعى ؛ لأنّه يمكن الوضوء بماء طاهر حتّى مع تنجس الأعضاء من خلال الوضوء الارتماسيّ في الماء الكثير ، كما أنّه يمكن البناء على صحّة الوضوء حتّى لو كان الماء قليلاً ، من الالتزام بطهارة الغسالة التي تعقب طهارة المحلّ .

ومنه يتّضح أنّه لا وجه للقول باعتبار طهارة أعضاء الوضوء قبل الشروع في الغسل ، بل يكفي طهارتها أثناء الوضوء ببلّة الوضوء .

قوله ١١ : « **وأمّا اعتبار عدم المانع ، فالمناسب أن يقال : إنّ المانع تارة هو المزاحمة بالأهمّ ، وأُخرى** ... إلخ » .

يشترط في صحّة الوضوء عدم وجود ما يمنع من استعمال الماء ، فلو كان هناك مانع من استعماله ، لم يصحّ . والمانع قد يكون بسبب وجود المزاحم الأهمّ ، وقد يكون بسبب وجود الحرج أو الضرر في الاستعمال ، أو بسبب خوف العطش لو استعمل الماء الموجود عنده في الوضوء ، فهنا فروع ثلاثة :

الفرع الأوّل : أن يكون منشأ المانع هو وجود المزاحم الأهمّ :

كما لو دار الأمر بين استعمال الماء في حفظ نفس محترمة وإنقاذها من الموت، وبين استعمال الماء في الوضوء، ولا ريب أنّ وظيفته ـ والحال هذه ـ هي التيمّم، وعدم جواز قيامه بالوضوء. إلّا أن الكلام فيما لو خالف وتوضّأ، فقد يبنى على صحّة وضوئه بناء على القول بالترتّب؛ ذلك أنّه مأمور بالوضوء في طول عدم استعمال الماء في الشرب، فلو عصى ولم يستعمله فيه، وصلت النوبة لاستعماله في الوضوء، فيكون استعماله له مأموراً به؛ لأنّ استعماله في الوضوء معلّق على عدم استعماله في الشرب ولو عصياناً.

الفرع الثاني: أن يكون المانع من استعمال الماء حصول حرج أو ضرر من استعماله:

كما لو كان استعمال الماء يوجب له مرضاً، أو يؤدّي إلى زيادته، أو تأخّر برئه، فإنّه ينتقل للتيمّم، ولا يشرع في حقّه الوضوء. ولو خالف وتوضّأ كان وضوؤه باطلاً؛ لأنّ ما دلّ على نفي كلّ حكم ضرريّ في الإسلام ـ وهو قاعدة لا ضرر ـ تكون حاكمة على ما دلّ على لزوم الوضوء، ومثله دليل نفي الحرج في كونه حاكماً على ما دلّ على وجوب الوضوء، وعندها يرتفع الحكم، فلا يبقى ملاك له حتّى يمكن تصحيحه لو أتى به المكلّف مخالفاً.

نعم، لو قيل أنّ قاعدة نفي الضرر، وقاعدة رفع الحرج واردتان مورد الامتنان على الأُمّة، وهذا يجعل المرفوع بها هو الحكم الإلزاميّ؛ فينتفي بها خصوص الوجوب دون أصل المحبوبيّة، فيبقى الملاك على حاله، وإن ارتفع الحكم الإلزاميّ، ويساعد على ذلك أنّه لا يحكم ببطلان من توضّأ متحمّلاً الضرر؛ لأن القول ببطلانه خلاف الامتنان.

الفرع الثالث: أن يكون المانع من استعمال الماء خوف الوقوع في العطش:

فتكون وظيفته التيمّم، فلو خالف وتوضّأ، حكم ببطلان وضوئه، لصحيحة

الحلبيّ المذكورة في المتن[١]، فقد دلّت على ارتفاع الأمر بالوضوء والانتقال للتيمّم، وهذا يمنع من البناء على صحّة الوضوء منه لو خالف وتوضّأ؛ لأنّه لا يوجد أمر بالوضوء، لما سمعت من أنّه قد ارتفع، ولا يوجد ملاك له، ليبنى على بقاء المحبوبيّة.

نواقض الوضوء:

قوله ١: «**أمّا الانتقاض بالأربعة الأُولى فهو متسالم عليه. وتدلّ عليه صحيحة زرارة: قلت لأبي**...إلخ».

لا خلاف بين فقهائنا في ناقضيّة البول والغائط، بل عليه دعوى الإجماع بينهم، بل إجماع المسلمين. كما لا خلاف بين الفقهاء في ناقضيّة الريح في الجملة، بل ادّعى غير واحد الإجماع على ذلك. وأمّا ناقضيّة النوم، فيعود لوجود الدليل على ذلك، كما سيتّضح.

ويستدلّ على ناقضيّة الأُمور الأربعة بعد التسالم المدّعى في كلام بعض الأعاظم ﵀، صحيحة زرارة المذكورة في المتن[٢]. ودلالتها على المدّعى واضحة. والصحيحة مرويّة بطرق عدّة:

الأوّل: طريق الشيخ الكلينيّ ﵀، وهو: عنه، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن حمّاد، عن حريز، عن زرارة[٣]، وهو طريق صحيح.

الثاني: طريق الصدوق ﵀ بإسناده، عن زرارة، وهو على ما في المشيخة: عن أبي، عن عبد الله بن جعفر الحميريّ، عن محمّد بن عيسى بن عبيد. والحسن بن

---

(١) وسائل الشيعة: ٣: ٣٨٨، الباب ٢٥ من أبواب التيمّم، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: ١: ٢٤٩، الباب ٢ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٢

(٣) الكافي: ٣: ٣٦، الحديث ٦.

ظريف. وعلي بن إسماعيل بن عيسى، كلّهم عن حمّاد بن عيسى، عن حريز بن عبد الله، عن زرارة[١]، وهو طريق صحيح.

الثالث: طريق الشيخ الطوسيّ ﵀، وهو عنه عن المفيد، عن أحمد بن محمّد بن الحسن، عن أبيه، عن الصفّار، عن أحمد بن محمّد، عن الحسين بن سعيد، عن حمّاد، عن حريز، عن زرارة. وقد تضمّن أحمد بن محمّد بن الحسن بن الوليد، وليس له توثيق خاصّ في كلمات القدماء، وقد يعمد لتوثيقه بناءً على شيخوخة الإجازة، وهي محلّ خلاف بين أهل الفنّ، ومع عدم القبول بها يكون الطريق ضعيفاً، فيكفي وجود طريق الكلينيّ أو طريق الصدوق ﵀، للبناء على اعتبار الرواية، وصحّة الاستناد إليها.

قوله ٢: «**وأمّا الانتقاض بما يزيل العقل، فأمر متسالم عليه، ويمكن أن يستأنس له بذيل الصحيحة**...إلخ».

ألحق الفقهاء بالنوم في ناقضيّته للوضوء كلّ ما يوجب زوال العقل، كالإغماء والسكر والجنون، وقد حكى في **البحار** عن أكثر الأصحاب نقلهم الإجماع على ذلك[٢]. وفي **الخصال** أنّه من دين الإماميّة[٣]. وفي **التهذيب** أنّ عليه إجماع المسلمين[٤]. وعن بعض الأعاظم ﵀ دعوى التسالم على ذلك، بل جعله العمدة في الدليل على الناقضيّة. ويظهر من صاحبي **الحدائق** و**الوسائل** ﵄ التوقّف في ناقضيّة زوال العقل للوضوء[٥].

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ٤: ٤٢٥.

(٢) بحار الأنوار: ٧٧: ٢١٥، ذيل الحديث ٧.

(٣) الخصال: ٦١٠، ضمن الحديث ١٠.

(٤) تهذيب الأحكام: ١: ٥.

(٥) الحدائق الناضرة: ٢: ١٠٥. وسائل الشيعة: ١: ٢٥٧، ذيل الحديث ١.

ويقصد بالعقل الذي يوجب زواله انتقاض الوضوء، الإدراك والإحساس، فإذا فقدهما المتوضّئ فقد انتقض وضوؤه.

وقد تبعه المصنّف (وفّقه الله)، فجعل عمدة الدليل على الناقضيّة هو التسالم على ذلك.

إن قلت: إنّ التسالم المذكور مدركيّ؛ لأنّ منشأه صحيحة زرارة المتقدّمة في الفرع السابق، فقد جاء في ذيلها: «**وَالنَّوْمُ حَتّىٰ يُذْهِبَ الْعَقْلَ**»، فيستفاد منها أنّ كلّ ما يوجب زوال العقل، سواء كان نوماً أم غيره، يوجب انتقاض الوضوء.

قلت: إنّ الالتزام بكون التسالم المذكور مدركيّاً، يجعل دلالة الصحيحة على المدّعى تامّة؛ لأنّه يكشف عن استنادهم إليها وفقاً للتقريب المذكور في الإشكال.

هذا، ولو منع من مدركيّة التسالم المذكور، لعدم وضوح دلالة الصحيحة المذكورة في المطلوب؛ لأنّ التعليل بزوال العقل ناظر إلى النوم، بحيث أنّ مفادها التفريق بين أنواع النوم، فليس مجرّد الإغفاء موجب لانتقاض الوضوء، بل ما يوجبه هو ما يزول معه العقل، فيكون نظرها لحصّة خاصّة من النوم، وليست بصدد بيان قاعدة كلّيّة مفادها أنّ كلّ ما يوجب زوال العقل فهو ناقض للوضوء، فعندها سوف يكون التسالم كاشفاً عن ارتكاز متشرعيّ متلقّى من المعصوم عليه السلام يداً بيد، فيكون حجّة يستند إليه.

ولا يذهب عليك بناء المصنّف على الثاني، أعني كون التسالم كاشفاً عن ارتكاز متشرعيّ. نعم، يستأنس له أيضاً بصحيحة زرارة المتقدّمة في الفرع السابق، بملاحظة ذيلها، حيث قال عليه السلام: «**وَالنَّوْمُ حَتّىٰ يُذْهِبَ الْعَقْلَ**».

والإنصاف أنّ الجزم بتعبّديّة التسالم المذكور، وأنّه ليس ناشئاً من الاستناد لصحيحة زرارة، صعب، وهذا يوجب التوقّف في الجزم بالنتيجة المذكورة، خصوصاً وأنّ هناك من النصوص ما يحتمل الاستناد إليه، فمضافاً لصحيحة زرارة

المتقدّمة ، هناك ما رواه الصدوق رحمه الله في **العلل** و **العيون** ، عن الرضا عليه السلام ، قال : « **إِنَّمَا وَجَبَ الْوُضُوءُ مِمَّا خَرَجَ مِنَ الطَّرَفَيْنِ خَاصَّةً ، وَمِنَ النَّوْمِ** ـ إلى أن قال : ـ **وَأَمَّا النَّوْمُ ، فَإِنَّ النَّائِمَ إِذَا غَلَبَ عَلَيْهِ النَّوْمُ يُفْتَحُ كُلُّ شَيْءٍ مِنْهُ وَاسْتَرْخىٰ ، فَكَانَ أَغْلَبُ الْأَشْيَاءِ عَلَيْهِ فِيمَا يَخْرُجُ مِنْهُ الرِّيحَ فَوَجَبَ عَلَيْهِ الْوُضُوءُ لِهَذِهِ الْعِلَّةِ** »[١] .

ومع غضّ النظر عن سندها والمناقشة فيه ، وإمكانيّة اعتباره ، فقد قرّبت دلالتها على الناقضيّة من خلال وحدة الملاك ، حيث أنّ من ذهب عقله ـ لسكر أو إغماء ونحوهما ـ تسترخي مفاصله ويفتح منه كلّ شيء ، والغالب في تلك الحالة خروج الريح كما في النائم بعينه ، فهو ومن ذهب عقله سيّان في المناط .

نعم ، ينبغي للفقيه التنزّل للاحتياط ، خصوصاً وأنّ في البين دعوى إجماع ، بل تسالم كما سمعت .

قوله ٣ : « **وأمّا الانتقاض بالاستحاضة القليلة ، فلصحيحة معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله** عليه السلام ... إلخ » .

المشهور بين الفقهاء أنّ الاستحاضة القليلة ناقضة للوضوء ، وعن المحقّق في **المعتبر** دعوى الإجماع عليه[٢] . ولم ينسب الخلاف إلّا إلى ابن أبي عقيل ، فقد قال بعدم وجوب شيء على المستحاضة بالاستحاضة الصغرى ، وابن الجنيد فأوجب عليها غسلاً واحداً في اليوم والليلة[٣] . نعم ، قد خلت عبارات بعض القدماء كالصدوق في **الهداية** و **المقنع** ـ عند التعرّض لنواقض الوضوء ـ من ذكرها ضمن نواقضه[٤] .

---

(١) وسائل الشيعة : ١ : ٢٥٥ ، الباب ٣ من أبواب نواقض الوضوء ، الحديث ١٣ .

(٢) المعتبر : ١ : ١١١ .

(٣) نقله عنهما في مختلف الشيعة : ١ : ٣٧٢ .

(٤) الهداية : ٨٥ . المقنع : ١٢ .

والظاهر من حصر الأعلام الخلاف فيمن ذكرنا، عدم فهمه وجود مخالف في المسألة غيرهما، وعدم ذكر بعض القدماء لناقضيّتها ضمن النواقض لا يعني مخالفتهم في ناقضيّتها.

واستدلّ للمشهور بصحيحة معاوية بن عمّار المذكورة في المتن[١]. لدلالتها على وجوب الوضوء على المستحاضة بالاستحاضة الصغرى عند الإتيان بالصلاة. وبها يرفع اليد عمّا استند إليه ابن أبي عقيل، فقد استدلّ لمختاره بالأصل، ومن المعلوم أنّه لا يرجع إلى الأصل العمليّ إلّا بعد فقدان الدليل الاجتهاديّ، ومع وجوده لا تصل النوبة إليه. كما تمسّك بالنصوص التي تضمّنت حصر نواقض الوضوء في أُمور ليس منها الاستحاضة القليلة، فإنّ صحيحة معاوية تكشف عن أنّ الحصر الوارد في تلك النصوص حصر إضافي وليس حقيقيّاً.

وأما ابن الجنيد ﷺ فقد استند لنصوص، إلّا أنّها أجنبيّة عن مدّعاه؛ لأنّها ناظرة للاستحاضة المتوسّطة وليست الصغرى، وسيأتي التعرّض إليها في موضعه إن شاء الله تعالى.

قوله ٤: «**وأمّا الانتقاض بالاستحاضة المتوسّطة، فلموثّقة سماعة عن أبي عبد الله** عليه السلام: ... إلخ».

لا خلاف بين الأعلام في وجوب الوضوء لكلّ صلاة على المستحاضة المتوسّطة، ما عدا صلاة الغداة، ويستدلّ لذلك بموثّقة سماعة المذكورة في المتن[٢]. فقد تضمّنت وجوب الوضوء على المستحاضة المتوسّطة لكلّ صلاة، وهذا يشير إلى وجود حدث منها، وهو خروج دم الاستحاضة، فيستكشف من ذلك ناقضيّة دم الاستحاضة المتوسّطة للوضوء، وحصول الحدث منها، فيلزمها الوضوء.

---

(١) وسائل الشيعة: ٢: ٣٧١، الباب ١ من أبواب الاستحاضة، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: ٢: ١٧٣، الباب ١ من أبواب الجنابة، الحديث ٣.

وقد ذكر المصنّف أنّه يستفاد من الموثّقة حكم آخر، وهو عدم انتقاض الطهارة بالاستحاضة الكبرى؛ وذلك لأنّ الموثقّة قد تضمّنت وجوب ثلاثة أغسال عليها.

ولو منع دلالتها على ذلك، وشكّ في انتقاض طهارتها، استصحب بقاء الطهارة، بناء على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكميّة.

وهذا غريب؛ لأنّ عدم تعرّضه عليه السلام لانتقاض الوضوء بالاستحاضة الكبرى، يعود لأنّها توجب الغسل، والظاهر أنّه عليه السلام بصدد بيان الوظيفة المترتّبة، وليس بصدد بيان ما ينقض وما لا ينقض، فليس الموثّق في مقام البيان من هذه الناحية.

قوله ٥: «**وأمّا الانتقاض بالمنيّ، فلصحيحة زرارة السابقة**».

لا ريب في أنّ خروج المنيّ الموجب لحصول الجنابة من الأُمور التي تنقض الوضوء، إلّا أنّه قد جرت عادة الأعلام عدم ذكر ذلك في نواقضه؛ لأنّ الجنابة توجب الغسل، ولا توجب الوضوء.

نعم، لمّا كان صحيح زرارة المتقدّم في الفرع الأوّل قد تضمّن عدّ خروج المنيّ موجباً لانتقاض الوضوء، تعرّضه المصنّف، مع ملاحظة أنّ الصحيح لم يتعرّض إلى أنّ خروج المنيّ يوجب الوضوء.

قوله ٦: «**وأمّا الانتقاض بالجماع، فلصحيحة أبي مريم: قلت لأبي جعفر** عليه السلام: **ما تقول في الرجل**...إلخ».

من نواقض الوضوء التي ذكرها المصنّف، الجماع، واستدلّ لذلك بصحيحة أبي مريم المذكورة في المتن[1]. ودلالتها على المدّعى من خلال ملاحظة الآية الشريفة التي استشهد بها، وهي قوله تعالى: ﴿**أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ**﴾[2]،

(١) وسائل الشيعة: ١: ٢٧١، الباب ٩ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٤.

(٢) النساء ٤: ٤٣. المائدة ٥: ٦.

فإنّ الملامسة فيها التي هي المواقعة، توجب الحدث، وتنقض الوضوء.

ولا وجه للخدشة في سندها إمّا بمجهوليّة أبي مريم، أو بكونه مشتركاً؛ وذلك لأن ّملاحظة الطبقة تعيّنه في عبد الغفار بن القاسم، وقد نصّ النجاشيّ على وثاقته[١].

قوله ٧: «**وأمّا أنّ البلل المشتبه قبل الاستبراء بحكم البول، فلما تقدّم في أحكام التخلّي**».

تقدّمت الإشارة إلى ذلك عند الحديث عن الفرع الرابع من فروع أحكام التخلّي، فراجع.

متى يجب الوضوء؟

قوله ١: «**أمّا وجوبه للصلاة الواجبة، فهو من الضروريّات، وتدلّ عليه آية الوضوء، والنصوص**... إلخ».

لا خلاف بين الأعلام في وجوب الوضوء للصلوات الواجبة كالصلاة اليوميّة، وصلاة الآيات، وصلاة العيدين في زمن الحضور، وصلاة الجمعة عند من يرى وجوبها في زمن الغيبة، والصلاة الواجبة بنذر أو عهد أو يمين، أداء كانت الصلاة الواجبة أم قضاء. بل ربّما كان ذلك من ضروريّات الدين. ويدلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿**قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاَةِ**﴾[٢]، وتستفاد دلالتها على اعتبار الوضوء لكلّ صلاة، من خلال صيغة الأمر الواردة فيها.

والإيراد في دلالتها بأنّ القيام الوارد فيها هو القيام من النوم، يدفع بعدم الخصوصيّة له، فيتعدّى منه إلى سائر الأحداث، ليكون مدلولها هو اعتبار الوضوء

---

(١) رجال النجاشيّ: ٢٤٦، الرقم ٦٤٩.

(٢) المائدة ٥: ٦.

للصلاة من أيّ حدث .

كما يستدلّ لذلك أيضاً بمجموعة من النصوص المتواترة ، كصحيحة زرارة المذكورة في المتن[١] ، وهو وإن كان بمقتضى إطلاقه ، يفيد اعتبار إزالة الخبث في الصلاة ، إلّا أنّ القدر المتيقّن منه هو رفع الحدث ، وأنّه لا تصحّ الصلاة إلّا بعد رفع الحدث . ويمكن التمسّك أيضاً بقاعدة : « لا تعاد » ، فإنّ القدر المتيقّن من الطهور الوارد في صحيحة زرارة هو رفع الحدث .

قوله ٢ : « **وأمّا عدم وجوبه في المستثنى ، فلما يأتي عند البحث عنه** » .

يستثنى من وجوب الوضوء للصلوات الواجبة ، صلاة الجنائز فلا يجب الوضوء لها ، وقد برّر ذلك بعدم كونها صلاة حقيقة ، وإطلاق لفظ الصلاة عليها من باب المجاز ، خصوصاً وأنّ الصلاة لغة تعني الدعاء ، وهو خلاف المعنى المنقول الاصطلاحيّ . نعم ، الوضوء لها مستحبّ . وسيأتي مزيد بيان لعدم وجوب الوضوء لها عند الحديث عنها إن شاء الله تعالى .

قوله ٣ : « **وأمّا وجوبه للأجزاء المنسيّة ولصلاة الاحتياط ، فلأنّهما جزء من الصلاة ، بل الثانية** . . .إلخ » .

كما يجب الوضوء للصلوات الواجبة غير ما استثني ، فإنّه يجب أيضاً للأجزاء المنسيّة من الصلاة ، كالسجدة الواحدة والتشهّد ؛ وذلك لأنّ اشتراط الطهارة للصلاة المكوّنة من أجزاء ، يقتضي اشتراطها في كلّ جزء جزء كما هو مقتضى الإطلاق . مضافاً إلى أنّه يمكن التمسّك بما دلّ على لزوم الوضوء للصلاة على أساس تحصيص الصلاة ، فيقال : إنّ اشتراط الطهارة يتعلّق بكلّ حصّة منها ، وعليه يتّضح وجه اشتراط الطهارة في الأجزاء المنسيّة ؛ لأنّها في الأصل مشروطة بذلك ، فحال

---

(١) وسائل الشيعة : ١ : ٣٦٥ ، الباب ١ من أبواب الوضوء ، الحديث ١ .

قضائها لا بدّ وأن يشترط ذلك .

وكذا يجب الوضوء لصلاة الاحتياط ، فإن بني على أنّها صلاة مستقلّة ، فيدلّ على اعتبار الوضوء فيها كلّ ما دلّ على لزوم الوضوء للصلاة لانطباق عنوان الصلاة عليها .

أمّا لو بني على أنّها مكمّلة للصلاة المؤدّاة ، فستكون بمنزلة الجزء المنسيّ في الصلاة ، فيدلّ على اعتبار الوضوء لها كلّ ما دلّ على اعتبار الوضوء للأجزاء المنسيّة .

قوله ٤ : « **وأمّا وجوبه للطواف الواجب ، فلصحيح عليّ بن جعفر ، عن أخيه** عليه السلام **: وسألته عن** ... إلخ » .

لا خلاف بين الأعلام في وجوب الوضوء للطواف الواجب ، بل حكى بعضهم الإجماع عليه . نعم ، هل أنّ الوضوء للطواف نفسه ، فيكون شرطاً في صحّته ؟ أم أنّ الوضوء لصلاة الطواف ؟ ولمّا كان يعتبر الموالاة بين الطواف وصلاته لزم أن يكون متطهّراً قبلها ، وقبل الطواف .

ويدلّ على اعتباره الوضوء فيه ، صحيحة عليّ بن جعفر المذكورة في المتن[1] . ودلالتها على المدّعى واضحة ، فإنّ أمره عليه السلام بقطع الطواف يعود لفقد شرط من الشروط المعتبرة في صحّته ، وهو الطهارة ؛ لأنّ السؤال تضمّن أنّ الطائف كان على غير طهارة .

وقد يمنع من الاستناد إليها كونها مضمرة ، للتعبير فيها بقوله : « سألته » ، وقد قرّر في محلّه عدم حجّيّة الخبر المضمر .

وبعيداً عن العلاج الذي ذكره المصنّف (دام ظلّه) في علاج المضمرات ، فإنّ الإشكال المذكور غير وارد ؛ لأنّ الضمير عائد للإمام الكاظم عليه السلام ؛ لأنّ عليّ بن

---

(١) وسائل الشيعة : ١٣ : ٣٧٥ ، الباب ٣٨ من أبواب الطواف الواجب ، الحديث ٤ .

جعفر رضي الله عنه لا يروي إلّا عنه ، ولأنّه قد يطرح عليه في المجلس الواحد مسائل متعدّدة ، وقد عمد صاحب **الوسائل** رحمه الله لتقطيعها وفق الحاجة ، فظهر النصّ بكونه مضمراً .

وقد رواها صاحب **الوسائل** رحمه الله بطرق أربعة[١] ، صحّح المصنّف ثلاثة منها ، دون الرابع ، وهو ما رواه الحميريّ في **قرب الإسناد** ، وهو يشتمل على عبد الله بن الحسن[٢] ، وهو ممّن لم يوثّق ، إلّا بناء على شيخوخة الإجازة .

وقد يخدش أحد الطرق الثلاثة الأُخرى التي حكم المصنّف بصحّتها ، وهو ما رواه صاحب **الوسائل** رحمه الله من كتاب عليّ بن جعفر ، وذلك لأمرين :

الأوّل : ملاحظة كيفيّة وصول الكتاب المذكور للشيخ الحرّ ، فقد وصله عن طريق الوجادة ، والمشهور ، بل المتسالم عليه بين الأعلام ، هو عدم اعتبار ما يصل من خلالها ، ويشهد لذلك اختلافه ومعاصره العلّامة المجلسيّ رحمه الله في نسبة الكتاب لمؤلّفه ، فقد نسبه الحرّ لعليّ بن جعفر ، بينما نسبه المجلسيّ للأشعريّ ، وجعله كتاب **نوادر الحكمة** . وهذا يدلّ على أنّ كليهما قد أعمل الحدس في عمليّة النسبة ، وما ذلك إلّا لأنّ الكتاب المذكور لم يصلهما عن طريق الإجازة ، بل وصلهما عن طريق الوجادة[٣] .

الثاني : إنّه بعد التسليم بصحة نسبة الكتاب المذكور لعليّ بن جعفر ، إلّا أنّه ليس للشيخ الحرّ رحمه الله طريق للكتاب المذكور ، وهذا يجعل مرويّاته منه مرسلات .

وقد يعمد إلى علاج الثاني منهما ، من خلال ما جاء في الفائدة الخامسة من الفوائد التي ذكرها رحمه الله في أواخر الكتاب ، وقد جاء فيها : في بيان الطرق التي نروي

---

(١) وسائل الشيعة : ١٣ : ٣٧٥ ، الباب ٣٨ من أبواب الطواف الواجب ، ذيل الحديث ٤ .

(٢) قرب الإسناد : ٢٣٦ ، الحديث ٩٢٣ .

(٣) لا يذهب عليك أنّه قد يحصل الاختلاف في نسبة نسخة ما لمؤلّفين مختلفين مع وصولها عن طريق الإجازة ، إلّا أنّ ذلك من الندرة بمكان ، فتأمّل جيّداً .

بها الكتب المذكورة عن مؤلّفيها[١]. ولمّا كان ﷺ يروي جميع المصادر المعتمدة بطرق كثيرة معتبرة تنتهي إلى شيخ الطائفة ﷺ، وللشيخ ﷺ طريق معتبر إلى كتاب عليّ بن جعفر في **الفهرست**[٢]، يحكم بصحّة طريق الحرّ إلى كتاب عليّ بن جعفر، وعليه تكون الروايات المنقولة منه صحيحة.

وعلى أيّ حال، فيكفي للاستناد للصحيحة المذكورة أحد الطريقين الباقيين إليها.

ثمّ إنّه لو منع الاستناد للصحيحة المذكورة للتأمّل في دلالتها مثلاً، أمكن الاستناد لصحيح معاوية بن عمّار، الصريح في شرطيّة الوضوء في صحّة الطواف، فقد روى عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: **لَا بَأْسَ أَنْ يُقْضىٰ الْمَنَاسِكُ كُلُّها عَلىٰ غَيْرِ وُضُوءٍ، إِلّا الطَّوَافُ بِالْبَيْتِ، وَالْوُضُوءُ أَفْضَلُ**»[٣]. نعم، يعارضه ما رواه زيد الشحّام، عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل طاف بالبيت على غير وضوء. قال: «**لَا بَأْسَ**»[٤]، فإنّ نفي البأس عن العمل يكشف عن صحّته، فتدلّ على عدم شرطيّة الطهارة في صحّة الطواف، فتعارض ما دلّ على شرطيّته فيه.

وقد حمل على الطواف المستحبّ جمعاً بينه وبين ما دلّ على شرطيّة الطهارة في صحّة الطواف، وجعل شاهد الجمع النصوص التي تضمّنت تحديد الشرطيّة بخصوص طواف الفريضة.

وقد نعرض لمزيد بيان في كتاب الحجّ إن شاء الله تعالى.

قوله ٥: «**وأمّا وجوبه في المورد الأخير، فلوجوب الوفاء بالنذر وأخويه**».

يجب الوضوء في كلّ مورد ألزم المكلّف فيه نفسه به من خلال النذر أو العهد

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٠: ١٦٩.

(٢) الفهرست للطوسي: ١٥١، الرقم ٣٧٧.

(٣) وسائل الشيعة: ١٣: ٣٧٤، الباب ٣٨ من أبواب الطواف، الحديث ١.

(٤) وسائل الشيعة: ١٣: ٣٧٧، الباب ٣٨ من أبواب الطواف، الحديث ١٠.

أو اليمين ، فلو نذر المكلّف ـ مثلاً ـ أن يبقى على وضوء دائماً وأبداً ، وجب عليه الوفاء بنذره كلّما أحدث ، وإلّا عدّ حانثاً بالنذر ، ولزمته الكفّارة ، وهذا بناء على القول باستحباب الوضوء في نفسه ، أمّا لو بني على عدم كونه مستحبّاً في نفسه ، فلابدّ من أن يقصد في النذر واحدة من غاياته التي توجبه ، وإلّا لم ينعقد النذر ، وكذا العهد واليمين .

ويدلّ على وجوب الوضوء في الموارد الثلاثة ، ما دلّ على وجوب الوفاء بها ، فإنّه ملزم للإتيان به في كلّ مورد ألزم المكلّف نفسه بذلك .

أحكام خاصّة بالوضوء :

قوله ١ : « **أمّا البناء على الحالة السابقة المتيقّنة ، فللاستصحاب** » .

إذا كان المكلّف على طهارة وشكّ في صدور الحدث منه ، بنى على بقاء طهارته ، وكذا لو كان المكلّف محدثاً وشكّ في حصول الطهارة منه ، بنى على بقاء حدثه ، وذلك تمسّكاً بالاستصحاب عند توفّر أركانه المعتبرة في جريانه .

ولا يجد ما يمنع من جريانه ، حتّى على القول بعدم جريانه في الشبهات الحكميّة ؛ لأن المقام ليس منها .

قوله ٢ : « **وأمّا البناء على الصحّة لمن شكّ في الطهارة بعدها ، فلقاعدة الفراغ المستندة إلى موثّقة** ... إلخ » .

إذا شكّ المصلّي في صحّة صلاته بعد فراغه منها ، وكان منشأ شكّه حصول الطهارة منه قبل الصلاة أم لا ، بنى على صحّة صلاته ، ولم يحتج إلى إعادتها تمسّكاً بقاعدة الفراغ المستفادة من موثّقة محمّد بن مسلم المذكورة في المتن[1] ، وغيرها ،

---

(١) وسائل الشيعة : ٨ : ٢٣٧ ، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الحديث ٣ .

فإنّ المستفاد منها أنّ الشكّ في صحّة العمل بعد الفراغ منه لا يعتنى به ، ويحكم بصحّته .

قوله ٣ : « **وأمّا وجوب الوضوء لما يأتي ، فللزوم احراز شرط العمل قبل الاشتغال به بعد فرض** ... إلخ » .

مع البناء على صحّة الصلاة المأتي بها عند الشكّ في الطهارة بعد الفراغ من العمل ، إلّا أنّه يلزم الوضوء للصلوات القادمة .

وقد يحكم بعدم الحاجة للوضوء للصلوات القادمة ، بعد البناء على صحّة الصلاة بعد الفراغ منها ؛ لأنّ لازم الحكم بصحّتها أنّه كان متطهّراً ، فلا حاجة للوضوء للصلوات القادمة .

وهذا اللازم ، إمّا أن يكون لازماً شرعيّاً ، أو لازماً عقليّاً ، وحجّيّة كلّ منهما تعتمد على ملاحظة دليل القاعدة ، فإن كان يفي بحجّيّة اللوازم الشرعيّة والعقليّة ، كان مقتضى ذلك البناء على عدم الحاجة للوضوء ، أمّا لو كان مفاد دليلها هو حجّيّة بعض اللوازم دون بعض ، فلابدّ من تحديد ما يكون حجّة منها .

والمستفاد من معتبرة محمّد بن مسلم المتقدّمة هو حجّيّة القاعدة ، ولوازمها الشرعيّة دون اللوازم العقليّة ، واستلزام الكون على الطهارة فلا حاجة للوضوء من جديد ، هو لازم عقليّ وليس شرعيّاً ، فلا يكون حجّة ، فيلزم الوضوء للصلوات القادمة .

والبناء على أنّ المكلّف على طهارة لازم عقليّ وليس شرعيّاً ، فلا دليل على حجّيّته من المعتبرة ، فيبقى الشكّ في الحجّيّة ، والشكّ فيها كما قرّر في محلّه يساوق عدم الحجّيّة ، ومع عدم حجّيّة اللازم العقليّ ، لا يحرز أنّ المكلّف على طهارة ، فيرجع إلى الأدلّة الدالّة على لزوم الطهارة للصلاة ، كالآية الشريفة ، والنصوص كالصحيح النبويّ ، فيلزمه الإتيان بالطهارة .

قوله ٤ : « **وأمّا وجوب الوضوء لمن شكّ في الأثناء ، فللزوم إحراز الشرط بلحاظ ما يأتي** ، . . . إلخ . » .

إذا حصل الشكّ في الطهارة أثناء أداء الصلاة ، قطعها وتوضّأ وأعادها من جديد ، ولا مجال لجريان قاعدة الفراغ ؛ لأنّه لو حكم بصحّة الأجزاء السابقة ، يبقى الحكم بصحّة الأجزاء المتبقيّة متوقّفاً على إحراز الطهارة ، ولا مجال لجريان القاعدة المذكورة لعدم تحقّق الفراغ من العمل ، كما لا يخفى . ولمّا كان ذلك غير ممكن لم يكن مناص من البناء على لزوم قطع الصلاة ، وإعادتها من جديد بعد الوضوء .

لا يقال : إنّ قطع الصلاة أمر غير سائغ ، وهو محرّم .

فإنّه يقال : إنّ الممنوع منه هو قطع الصلاة الصحيحة وليست الفاسدة ، والفرض أنّ الصلاة التي بيده فاسدة لفقدها شرطاً من شروط صحّتها ، وهو الطهارة .

وإن منع من ذلك ، فعلى المكلّف العمد إلى العدول بصلاته لنافلة ، ثمّ يعمد بعدها إلى قطعها .

قوله ٥ : « **وأمّا أنّ الشاكّ في حاجبيّة الموجود يلزمه تحصيل اليقين أو الاطمئنان ، فلأن** . . . إلخ » .

قد عرفت في بيان كيفيّة الوضوء أنّه يعتبر غسل تمام الوجه ، وتمام اليدين ، فلو بقي جزء منها لم يغسل ، حكم ببطلان الوضوء ؛ وذلك لأنّ مقتضى قاعدة الاشتغال اليقينيّ القاضية بوجوب الوضوء يستدعي تحصيل الفراغ اليقينيّ من التكليف بامتثاله ، وهذا لا يتحقّق إلّا بغسل تمام الوجه ، وتمام اليدين ، فلا يبقى جزء منها دون غسل ، وإلّا لم يحصل الامتثال .

وبعبارة اُخرى : لا يتحقّق فراغ الذمّة ممّا اشتغلت به في غسل الوجه ، أو غسل اليدين ، إلّا بغسلها تماماً . فلا يبقى جزء منهم دون غسل ، وهذا يستدعي الجزم واليقين بغسلها تماماً .

إن قلت: لم لا يتمسّك باستصحاب عدم وجود الحاجب، فإنّ هناك يقيناً بعدمه، وشكّ في وجوده، فيستصحب اليقين بالعدم، الموجب للبناء على عدم وجود الحاجب؟

قلت: يعتبر في حجّيّة الاستصحاب أن يكون له أثر شرعيّ مترتّب على جريانه، فما لم يكن ذو أثر شرعيّ، فلا عبرة به، وليس لجريان الاستصحاب في المقام أثر شرعيّ؛ لأنّ المعتبر في الوضوء ليس عدم الحاجب، بل المعتبر فيه هو وصول الماء إلى ظاهر البشرة، وهذا ليس مستفاداً من الاستصحاب كما لا يخفى.

لا يقال: إنّ مقتضى عدم وجود الحاجب على البشرة يستلزم وصول الماء إلى البشرة، فيثبت الأثر الشرعيّ.

فإنّه يقال: إنّ هذا لازم عقليّ وليس لازماً شرعيّاً، وحجّيّته تقوم على وجود الدليل، وليس في البين ما يدلّ على حجّيّته. وعليه يكون استصحاب عدم الحاجب أصلاً مثبتاً، وقد قرّر في محلّه عدم حجّيّة الأصل المثبت[1].

إن قلت: إنّما يصار لما ذكر من جريان الاستصحاب وتطبيق القاعدة، حال عدم وجود دليل اجتهاديّ ليلجأ عندها للدليل الفقاهتي، ومع وجوده فلا مجال لجريانه، وفي البين ما يوجب رفع اليد عن الدليل الفقاهتي، وهو صحيحة عليّ بن جعفر المذكورة في المتن[2]، فإن المستفاد منها لزوم تحصيل العلم بوصول الماء، وحال حصول الشكّ بالوصول لا يلزم العلم بالوصول.

وبعبارة أُخرى: إنّها تدلّ بمفهوم ذيلها على عدم لزوم تحصيل العلم بوصول الماء حال الشكّ.

---

(١) الظاهر بناء السيّد اليزديّ قدس سره في كتابه العروة على حجّيّة الأصل المثبت، وترتيب أثر عليه، كما يظهر من العديد من الفتاوى.

(٢) وسائل الشيعة: ١: ٤٦٧، الباب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

قلت: إنّ هناك مانعاً منع من الاستناد للنصّ، وهو وجود التهافت بين الصدر والذيل، فإنّ صدرها يدلّ على لزوم إحراز العلم بوصول الماء إلى تحت الدملج، بينما يدلّ ذيلها على حصر ذلك في صورة العلم بعدم الوصول، فلا يلزم وصوله حال الشكّ في الوصول.

وما أفاده المصنّف يؤول لبّاً لما أفاده بعض أساطين العصر من المحقّقين (دامت أيّام بركاته)، من أنّ كثيراً من النصوص لمّا كانت منقولة بالمعنى، فقد تعرّضت للتصحيح القياسيّ، سواء من مؤلّفي الكتب أم من النسّاخ، وهذا يمنع من الاستناد إليها في مقام الاستدلال؛ لأنّه لا يحرز اللفظ الصادر من المعصوم عليه السلام، حتّى يبنى عليه، فيسقط الخبر عن الحجّيّة والاعتبار.

وبالجملة: بعد عدم صلوح صحيحة عليّ بن جعفر للاستدلال، لا يبقى ما يمنع من الرجوع لمقتضى الأصل والقاعدة، أعني التمسّك بقاعدة الاشتغال؛ للزوم تحصيل اليقين بوصول الماء إلى جميع الأجزاء، وعدم وجود ما يحجب عن ذلك.

قوله ٦: «**وأمّا الوجه في كفاية الاطمئنان، فلانعقاد السيرة العقلائيّة الممضاة بعدم الردع عن**... إلخ».

يكفي للبناء على صحّة الوضوء بغسل تمام الوجه واليدين، حصول الاطمئنان عند الغاسل بوصول الماء إلى جميع أجزائها، ولا يلزم الجزم واليقين بحصول العلم بالوصول. وقد ذكروا في محلّه أنّ حجّيّة اليقين ذاتيّة، فلا يلزم البحث عنها. نعم، يقع الكلام في وجه حجّيّة الاطمئنان الذي اكتفي بحصوله لتحقّق الفراغ، وقد ذكر المصنّف أنّ منشأ حجّيّته هو سيرة العقلاء التي لم يردع الشارع عنها، فيستكشف من عدم الردع الإمضاء، بل يمكن القول أنّ الاطمئنان لمّا كان علماً عادياً، فيشمله جميع ما دلّ على حجّيّة العلم.

قوله ٧: «**وأمّا لزوم ذلك حالة الشكّ في وجود المانع، فلما تقدّم نفسه.**

والمشهور ذهب إلى ... إلخ » .

المشهور بين الأعلام أنّه إذا شكّ المكلّف في وجود حاجب قبل الوضوء ، أو شكّ في حاجبيّة الشيء الموجود ، كما لو كان على يده خطّ من قلم ، وشكّ في كونه حاجباً أو لا ، لم يجب عليه الفحص عن وجود الحاجب ، ولا عن حاجبيّة الموجود ، فيمكنه الوضوء ، ويحكم بصحّة وضوئه ، وصحّة صلاته لو تبيّن بعد ذلك وجود الحاجب .

وخالف في ذلك المصنّف ، فقال بلزوم الفحص عن وجود الحاجب ، وعن حاجبيّة الموجود ، ليحرز عدمهما ، فيصحّ وضوؤه ، وهذا يعني أنّه لو توضّأ دون فحص ، ثمّ تبيّن له بعد الفراغ من الصلاة وجود الحاجب ، أو حاجبيّة الموجود ، كانت صلاته باطلة ، ولزم إعادتها في الوقت ، وقضاؤها خارجه .

وقد ذكر المصنّف أنّ من الممكن أن يكون مستند المشهور في عدم لزوم الفحص ، هو التمسّك باستصحاب عدم وجود الحاجب ، أو عدم حاجبيّة الشيء الموجود . وقد عرفت فيما تقدّم أنّه أصل مثبت وليس بحجّة ؛ لأنّ المطلوب في الوضوء هو غسل الوجه واليدين ، وهما ليسا لازماً شرعيّاً لعدم وجود الحاجب .

إن قلت : إنّ من الممكن أن يكون مستند المشهور لسيرة المتشرّعة المنعقدة على عدم الفحص في مثل هذه الموارد ، كما ادّعى ذلك صاحب **الجواهر** رحمه الله ، والشيخ الأنصاريّ قدس سره[1] .

قلت : بعد التسليم بثبوت السيرة المذكورة ، فإنّها ترجع إلى أحد أمرين :

الأوّل : أن يكون منشأ عدم فحصهم يعود إلى غفلتهم عن وجود الحاجب ، أو عن حاجبيّة الموجود . ومن الواضح أنّ هذا غير ما نحن فيه ؛ لأنّ الفرض أنّ هناك شكّاً في وجوده أو في حاجبيّته .

---

(١) جواهر الكلام : ٢ : ٢٨٩ . كتاب الطهارة للشيخ الأنصاري : ٢ : ٣٥٤ .

الثاني: أن يكون منشأ بنائهم على عدم الفحص يعود لوجود اطمئنان عندهم بعدم وجود الحاجب، أو بعدم حاجبيّة الموجود، ومن المعلوم أنّ الاطمئنان حجّة. وهذا أيضاً أجنبيّ عن محلّ الكلام؛ لأنّ الفرض حال وجود الشكّ، لا حال وجود العلم العادي.

والحاصل: إنّ محلّ الكلام هو حال وجود شكّ، ولم يحرز انعقاد سيرة المتشرّعة على عدم الفحص في مورده. ومع الشكّ في انعقادها، لن يكون هناك ما يوجب رفع اليد عن مقتضى القاعدة الدالّة على لزوم تحصيل العلم واليقين بغسل تمام الوجه واليدين، وهذا لا يكون إلّا بعد الفحص عن عدم وجود الحاجب، وعدم حاجبيّة الموجود.

على أنّه لو أصرّ على وجود سيرة متشرّعيّة منعقدة في المقام، أمكن المنع من جريانها في المقام؛ لأنّ السيرة دليل لبّيّ يقتصر فيه على القدر المتيقّن، وهو خصوص حال عدم وجود الشكّ في وجود الحاجب، أو في حاجبيّة الموجود. فيلزم الفحص حال الشكّ.

وقد ينقض على المصنّف، في تحديده مجرى السيرة بين الغفلة والاطمئنان، بأنّ لازمه رفع اليد عن كثير من موارد السيرة المتشرّعيّة، لو لم يكن كلّها؛ لأنّ جريانها سيعود إمّا إلى وجود غفلة، أو حصول اطمئنان، ولمّا كان البناء على الثاني متعذّراً، فيلزم أن يكون الموجود هو الغفلة.

ولا يخفى أنّ البناء على ذلك، من الصعوبة بمكان؛ لأنّ كثيراً من القواعد الفقهيّة دليلها سيرة المتشرّعة، كقاعدة سوق المسلمين، وغيرها.

على أنّه لو قيل أيضاً بأنّ سيرة المتشرّعة قائمة على عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعيّة، ومقامنا من هذا القبيل.

والإنصاف أنّه لو بني على عدم وجوب الفحص، تمسّكاً بجريان سيرة المتشرّعة على ذلك، كما عن العلمين صاحب **الجواهر** والشيخ الأنصاري رحمهما الله، لم يكن

بعيداً ، والاحتياط بلزوم الفحص لا يترك .

قوله ٨ : « **وأمّا البناء على الصحّة إذا كان الشكّ بعد الفراغ ، فلقاعدة الفراغ . هذا ، وقد ذهب جمع** ... إلخ » .

إذا شكّ المكلّف في وجود الحاجب ، أو شكّ في حاجبيّة الموجود بعد الفراغ من الصلاة ، فقد وقع الخلاف بين الأعلام في جريان قاعدة الفراغ في المقام ، فهنا قولان :

الأوّل : ما اختاره المحقّق النائينيّ ﵀ وجماعة من عدم اشتراط جريان القاعدة بصورة عدم الغفلة ولزوم الالتفات حال العمل ، وعليه يمكن جريانها في المقام ، للبناء على صحّة الصلاة .

الثاني : ما اختاره بعض الأعاظم وشيخنا التبريزيّ ﵀ ، من اختصاص جريان القاعدة بصورة عدم الغفلة ، فلا تجري حال وجودها . وعليه لا يمكن جريان القاعدة المذكورة في الفرض المذكور .

وقد بنى أصحاب القول الثاني مختارهم على أمرين :

الأوّل : إنّ القاعدة المذكورة لم تجعل من أجل تأسيس مطلب تعبّديّ خاصّ لا ربط له بالمنهج العقلائيّ المتّبع ، بل جعلها من الشارع المقدّس على وفق متبنّيات العقلاء ، فهي بمثابة الإمضاء لما هم عليه من عدم الاعتناء بالشكّ الحاصل بعد الفراغ من العمل ، ومن الواضح أنّ سيرتهم على عدم الاعتناء بالشكّ في العمل المفروغ عنه مع عدم العلم بالغفلة حين العمل ، وإلّا فإنّهم يعتنون بالشكّ ، ولا يحكمون بصحّة العمل .

الثاني : الاستناد إلى التعليل الذي تضمّنه موثّق ابن بكير المذكور في المتن[1] ،

---

(١) وسائل الشيعة : ١ : ٤٧١ ، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء ، الحديث ٧ .

حيث دلّ على أنّ جريان القاعدة منوط بحال الأذكريّة ، لا مطلق الفراغ ، فلو كان حال الوضوء غافلاً ، لم تجر .

والإنصاف أنّ كلا الأمرين اللذين جعلا قيداً لاعتبار عدم الغفلة في جريان القاعدة مورد للمناقشة ، ونحن تبعاً للمصنّف نحيل ذلك إلى مستوى أعلى ، فإنّه لم يعمد إلى ترجيح أيّ من القولين على الآخر .

قوله ٩ : « **وأمّا البناء على الصحّة عند الشكّ في تقدّم الوضوء وتأخّره عن وجود الحاجب** ... إلخ » .

إذا رأى المكلّف حاجباً بعد الفراغ من الصلاة ، وشكّ في حدوثه قبل الوضوء ، ليحكم ببطلان الصلاة ، أو بعد الوضوء ليحكم بصحّة الصلاة ، فإنّه يحكم بصحّة الصلاة وعدم الحاجة إلى إعادتها ، تمسّكاً بقاعدة الفراغ ؛ لأنّ المورد من صغريات الشكّ بعد الفراغ من العمل ، وهو موضوع القاعدة .

قوله ١٠ : « **وأمّا الحكم بالصحّة في الفرع الأخير ، فلقاعدة الفراغ . والوجه في الحكم ببقاء النجاسة** ... إلخ » .

إذا كان بعض أعضاء الوضوء متنجّساً ، وشكّ المكلّف بعد الفراغ من الصلاة في حصول التطهير له أو لا . بنى على صحّة صلاته ، ولزوم تطهير العضو للصلوات القادمة . أمّا صحّة الصلاة فلجريان قاعدة الفراغ ؛ لأنّه شكّ في صحّة العمل بعد الفراغ منه ، وأمّا لزوم تطهير العضو ، فلما تقدّم من أنّ القاعدة المذكورة ليست حجّة في لوازمها العقليّة . فيجري استصحاب بقاء النجاسة ، فيلزم تطهيره .

إن قلت : لم لا يقدم جريان الاستصحاب خصوصاً وأنّ جميع أركانه متوفّرة في البين ، فيحكم ببطلان الصلاة ، ولزوم إعادتها ؟

قلت : إنّ إجراء الاستصحاب في المقام ، يلزم منه لغويّة قاعدة الفراغ ، وحذراً من ذلك ، يعمد إلى تقدّمها عليه ، خصوصاً وأنّه ليس من مورد تجري فيه القاعدة

المذكورة ، إلّا ويمكن جريان الاستصحاب .

وضوء الجبيرة :

يعرف ما يوضع على الجروح أو القروح أو الكسور التي تكون موجودة في أحد أعضاء الوضوء أو الغسل ، ولا يمكن رفعها ، فتمنع من وصول الماء إلى البشرة ، بالجبيرة ، ويسمّى الوضوء مع وجودها بالوضوء الجبيريّ ، وهو يختلف في الجملة عن الوضوء العادي في بعض الأحكام كما سيتّضح في طيّات الفروع القادمة إن شاء الله تعالى .

فالجبيرة شرعاً هي كلّ ما غطى الجرح أو القرح أو الكسر ، وهو يشمل اللواصق التي تغطّى بها الجروح أيضاً ، الأدوية التي توضع عليها .

قوله ١ : « **أمّا وجوب نزع الجبيرة أو غمسها مع الإمكان ، فلأنه مقتضى ما دلّ على وجوب** ... إلخ » .

يعتبر في صحّة الوضوء ـ كما عرفت فيما تقدّم ـ وصول الماء إلى البشرة ، فيلزم رفع كلّ جبيرة تمنع من وصول الماء للبشرة ، إذا كان ذلك ممكناً ، أو إيصال الماء تحتها مع عدم القدرة على رفعها ، أو غمسها في الماء ليصل الماء للبشرة من دون ترتّب ضرر . ويدلّ على ذلك كلّ ما دلّ على وجوب الغسل ، أو المسح ، فإنّ الظاهر من ذلك هو اعتبار غسل أو مسح نفس العضو ، لا الحائل الموجود فوقه .

قوله ٢ : « **وأمّا وجوب المسح عليها مع التعذّر ، فللروايات الخاصّة وإن كانت القاعدة تقتضي** ... إلخ » .

إذا لم يمكن رفع الجبيرة ، ولم يمكن إيصال الماء تحتها ، فإنّ القاعدة الأوّليّة تقتضي الانتقال للتيمّم ؛ لأنّ المستفاد من الآية الشريفة أنّه في حال عدم وجدان الماء ، الذي هو أعمّ من عدم وجوده خارجاً ، وعدم القدرة على استعماله ، لترتّب

الضرر أو الحرج ، أو لعدم القدرة على إيصال الماء إلى البشرة ؛ تكون الوظيفة هي التيمّم . وترفع اليد عن مقتضى القاعدة الأوّليّة ، فيلتزم بوجوب المسح على الجبيرة ، والإتيان بالوضوء الجبيريّ دون التيمّم ، لوجود النصوص الخاصّة التي تضيّق موضوع القاعدة الأوّليّة ، تخصيصاً أو حكومة ، ليختصّ بغير ما إذا أمكن المسح على الجبيرة . ومن النصوص الخاصّة صحيحة الحلبيّ المذكورة في المتن[1] . لدلالتها على أنّ من كان في أحد مواضع وضوئه قرحة ، وضع عليها خرقة ، ومسح عليها . نعم ، قيّد عليه السلام المسح عليها حال الإيذاء ، فيستفاد منه أنّه لو كان يمكنه رفع الجبيرة وجب عليه ذلك ، ولم يجز له الاكتفاء بالمسح عليها .

وبكلمة : إنّما يشرع المسح على الجبيرة بمقتضى الصحيحة المذكورة حال وجود حرج أو ضرر مترتّب على رفع الجبيرة وغسل العضو ، أو مسحه مباشرة . وعليه تصلح لتقييد الاطلاق المستفاد من صحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج المذكورة في المتن[2] . لدلالتها على غسل ما حول الجبيرة ، وعدم لزوم المسح عليها ، فضلاً عن نزعها من دون تقييد ذلك بصورة الحرج . فيلتزم بأنّ الوضوء الجبيريّ مشروط بحال عدم القدرة على مسح أو غسل ما تحت الجبيرة .

وقد يمنع الجمع المذكور ، بأنّه يستلزم إمّا ناسخيّة المطلق للمقيّد ، أو لغويّة المطلق ؛ ذلك أنّ صحيحة عبد الرحمن المطلقة صادرة عن الإمام الرضا عليه السلام ، وصحيحة الحلبيّ المقيّدة صادرة عن الإمام الصادق عليه السلام ، ويلزم من هذا الجمع العرفيّ تأخّر المطلق عن المقيّد ، فإمّا أن يكون المطلق ناسخاً للمقيّد ، أو يكون لغواً .

وقد يعالج الإشكال المذكور بحمل صحيح الحلبيّ على الحكم الولائيّ ، الذي

---

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

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

ينتهي بانتهاء أمد مصلحته ، ويكون صحيح عبد الرحمن ناسخاً له ، خصوصاً وأنّ هناك نصوصاً تفيد أنّ الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن .

ولو قيل : إنّ موضوع الصحيحين هو الجبيرة التي في موضع الغسل ، ولم يتعرّضا للجبيرة في موضع المسح فتكون مسكوتاً عنها ، ومع عدم العمل بمقتضى النصّين ، فتكون وظيفة المكلّف عندها التيمّم عملاً بمقتضى القاعدة الأوّليّة .

قلنا : أنّ العرف لا يرى فرقاً بين مواضع الغسل ومواضع المسح ؛ لكون الجميع أعضاء الوضوء ، فيتعدّى عندها من مواضع الغسل إلى مواضع المسح . ويؤيّد ذلك بأنّه لو جاز المسح على الجبيرة عوضاً عن غسل العضو الذي يجب غسله ، فبالأوّليّة يلتزم بجواز المسح عليها في موضع المسح . ولعلّ سكوت الإمام عليه السلام عن ذلك لوضوحه وعدم احتياجه إلى مزيد بيان .

وقد يقال : إنّ صحيح الحلبيّ قد تعرّض لحكم القرح ، ولم يتعرّض لحكم الجرح والكسر ، فيلتزم فيهما بمقتضى القاعدة الأوّليّة ، وهو التيمّم .

فإنّه يقال : إنّ المتفاهم العرفيّ لا يرى خصوصيّة لما تضمّنه الصحيح ، ولا خصوصيّة للجرح والكسر دون القرح ، فهو يقرّر أنّ المناط في الجميع واحد ، ولا فرق بين الجروح والقروح والكسور ، لوحدة الملاك في الجميع وهو عدم القدرة على إتمام الوضوء بإيصال الماء إلى كلّ ما يعتبر غسله أو مسحه .

والإنصاف البناء على استقرار المعارضة ، وعدم القبول بالجمع العرفيّ المذكور ، بعد البناء على حجّيّة ما رواه الحلبيّ ، وعدم التعامل معه معاملة المرسل ، للتعبير فيه بـ(سئل) ، وقد عرفت تفصيل ذلك فيما تقدّم .

وعندها إن أمكن ترجيح أحد الصحيحين على الآخر ، تعيّن العمل على وفقه ، وإلّا اقتضى الأمر التساقط ، والعمل على مقتضى القاعدة الأوّليّة من التيمّم .

وقد يبنى على تقدّم صحيح عبد الرحمن بن الحجّاج ، لا من باب الترجيح

بالأحدثيّة ؛ لعدم تماميّة ما استند إليه في ذلك ، كما هو مفصّل في محلّه ، وإنّما بناء على الترجيح بالحكومة كما هو مسلك بعض أساطين العصر من المحقّقين (دامت أيّام بركاته) ، وتفصيله يطلب من بحث التعارض .

اللّهمّ إلّا أن يلتزم بعدم وجود المعارضة بين النصّين ، لا لما ذكر في مطلع البحث من حمل صحيح الحلبيّ على الحكم الولائيّ ، وإنّما بلحاظ ما ذكره بعض أساطين العصر من المحقّقين (دامت أيّام بركاتهُ) في بحث المطلق والمقيّد ، من تصنيف النصوص الصادرة عن المعصومين عليهم السلام إلى ثلاثة أصناف ، أحدها أن يكون النصّ في مقام التعليم ، فلا يكون مفيداً لبيان حكم شرعيّ كلّيّ ، بل أقرب ما يكون للقضيّة في واقعة ، وتفصيله يطلب من تقريرات بحثه (أطال الله في وجوده الشريف) .

قوله ٣ : «**وأمّا وجوب غسل ما حول الجرح والقرح المكشوفين ، فلصحيحة عبد الله بن سنان** . . . إلخ » .

إذا كان الجرح أو القرح الموجود في أحد أعضاء الوضوء مكشوفاً وكان المتوضّئُ يتأذّى بإيصال الماء إليه ، لزمه غسل ما حوله إن كان في موضع الغسل ، ومسح ما حوله لو كان في موضع المسح ، دون موضع الجرح أو القرح . ويدلّ على ذلك صحيحة عبد الله بن سنان المذكورة في المتن[1] . واستفادة ذلك منها بلحاظين :

الأوّل : البناء على عدم وجود إطلاق للصحيح منذ البداية ، فإنّ السائل من الفقهاء العارفين ، وعدم ذكره لكون الجرح معصباً يستكشف منه أنّ الجرح مكشوفاً ، فيكون السؤال منصبّاً على خصوصه ، لا على مطلق الجرح .

الثاني : أن يلتزم بانعقاد ظهور للصحيحة في الإطلاق ، فإنّ الصحيحة لم تفرّق بين كون الجرح معصباً أو مكشوفاً ، فإذا ضمّت إليها صحيحة الحلبيّ المتقدّمة إليها ،

---

(١) وسائل الشيعة : ١ : ٤٦٤ ، الباب ٣٩ من أبواب الوضوء ، الحديث ٣ .

كان مقتضى ذلك تقييدها بما إذا كان الجرح معصباً، فيبقى تحت الإطلاق إذا لم يكن كذلك، فيثبت المطلوب.

والفرق بين البيانين: أنّه وفقاً للحاظ الأوّل لن تكون هناك منافاة بين الصحيحين؛ لأنّ موضوع كلّ منهما مختلف، وهذا بخلافه على اللحاظ الثاني، فإنّ مقتضى البناء على الإطلاق في صحيح عبد الله حصول المعارضة، وقد يتأمّل في الجمع العرفيّ المذكور لكون الصحيحين مثبتين، والمعارضة تكون بين الصحيحين المتنافيين، وتفصيل ذلك يطلب من مستوى أعلى إن شاء الله تعالى.

ثمّ إنّ المتفاهم العرفيّ لا يرى خصوصيّة للجرح دون القرح، بل يتعدّى منه إليه، ليكون الحكم في كليهما واحداً، خصوصاً وأنّه لا تجد خصوصيّة للجرح على القرح.

قوله ٤: «**وأمّا وجوب التيمّم في الكسر، فلأنه مقتضى القاعدة؛ إذ مع عدم وجود نصّ على**... إلخ».

إذا كان أحد أعضاء الوضوء مكسوراً، ولم يكن عليه جبيرة، كانت وظيفة المكلّف هي التيمّم، وقد عرفت فيما تقدّم أنّ ذلك هو مقتضى القاعدة الأوّليّة. لقوله تعالى: ﴿**فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا**﴾[1]، ولا مجال للتمسّك بصحيحة الحلبيّ المتقدّمة؛ لأنّ موضوعها الجبيرة وليس الكسر المكشوف، فلا توجب رفع اليد عن مقتضى القاعدة.

كما لا يمكن التمسّك بصحيحة عبد الله بن سنان المتقدّمة، فإنّها وإن كانت مطلقة لتشمل مواضع المرض المكشوفة، كالكسر مثلاً، وبذلك ترفع اليد عن مقتضى القاعدة، فيلتزم بغسل ما حوله لو كان في موضع الغسل، أو مسح ما حوله

---

(١) النساء ٤: ٤٣. المائدة ٥: ٦.

لو كان في موضع المسح ؛ وذلك لأنّ موضوعها هو الجرح ، والمتفاهم العرفيّ وإن كان لا يفرّق بينه وبين القرح ، إلّا أنّه يفرّق بينهما وبين الكسر ، خصوصاً وأن الانكشاف وعدمه من شأن الجروح والقروح وليس من شأن الكسور ؛ لأنّ الكسور إمّا أن يكون عليها جبيرة أو لا ، فيشكل التعدّي من الجروح إلى الكسور ، فلا تشمله الصحيحة .

إن قلت : لماذا لا يستند إلى قاعدة الميسور ، فيلتزم أن يتوضّأ بما يمكنه الإتيان به ، وهذا يقضي كفاية الغسل لما حول الكسر ، أو المسح على ما حوله ، دون موضع الكسر نفسه ؟

قلت : إنّ القاعدة المذكورة غير تامّة سنداً ، فقد رواها ابن أبي جمهور الأحسائيّ ﵀ في كتابه **العوالي**[1] ، وهي غير تامّة سنداً . كما أنّها مناقشة دلالة ، وأمّا النصّ المتقدّم فهو وارد في الكسر المجبر ، لا المكشوف .

قوله ٥ : « **وأمّا وجوب إزالة الحاجب ، فلتوقف صدق الغسل والمسح على ذلك** » .

إذا كان في أحد أعضاء الوضوء لاصق غير الجبيرة ـ كالقير وما شابه ـ وجب إزالته حال الوضوء ، لتوقّف صدق عنوان الغسل للعضو أو المسح عليه ، على عدم وجود حاجب يمنع من وصول الماء إلى البشرة .

قوله ٦ : « **وأمّا وجوب التيمّم مع عدم إمكان الإزالة ، فلأنّه مقتضى القاعدة ؛ لوجوب التيمّم على** ... إلخ » .

إذا لم يمكن رفع الحاجب الموجود على أحد أعضاء الوضوء ، ولم يكن ذلك في موضع التيمّم ، سواء كان وجوده ناجماً من وضع الجبيرة ؛ لأنّ وضعها يستلزم وضع

---

(١) عوالي اللآلي : ٢ : ١٩٩ ، الحديث ٩٩ .

بعض الحواجب الأُخرى مثلاً، أم غير ذلك. انتقل المكلّف للتيمّم. وكذا لو كانت الجبيرة أطول من المتعارف. عملاً بمقتضى القاعدة، فإنّه في كلّ مورد لا يمكن فيه استعمال الماء، كانت الوظيفة التيمّم.

قوله ٧: «**وأمّا وجوب الجمع في الفرض الأخير، فللعلم الإجماليّ بوجوب الوضوء أو التيمّم بعد ضمّ**... إلخ».

إذا كان الحاجب في موضع من مواضع التيمّم، ولم يمكن رفعه، وجب الجمع بين الوضوء والتيمّم، وذلك لاشتغال ذمّة المكلّف وعلمه تفصيلاً بوجوب الصلاة عليه، كما أنّه يعلم إجمالاً بلزوم الطهارة عليه، إمّا المائيّة، أو الترابيّة، ولا مرجّح لأحدهما، فيلزم الجمع بينهما خروجاً من عهدة التكليف. هذا كلّه بناء على أنّ الصلاة لا تسقط بحال من الأحوال.

أمّا لو قيل بأنّ قوله: لا تسقط الصلاة بحال من الأحوال، مختصّ بالاستحاضة، وبخصوص صلاة الصبح، فلا يشمل غير الموردين المذكورين، ولا عموم في الدليل ليتعدّى منه إلى كلّ صلاة صلاة، وما دلّ على وجوب الصلاة ـ وهو قوله تعالى: ﴿**أَقِمِ الصَّلاَةَ**﴾[1] ـ مقيد بالقدرة على الطهور. فلا يوجد ما يدلّ على وجوب الصلاة عليه.

ويدفع بأنّ عدم سقوط الصلاة ضرورة من الضروريّات، غاية ما يقال: إنّ المكلّف ـ والحال هذه ـ ينطبق عليه عنوان فاقد الطهورين، فيصلّي من دون طهارة، ثمّ يعيد أو يقضي.

---

(١) الإسراء ١٨: ٧٨. لقمان: ٣١: ١٧.

الغُسل

الغُسل

أسباب الغسل

قوله ١ : «**أمّا وجوب الغسل لأحد الستّة ، فللروايات الكثيرة ، كموثّقة سماعة ، عن أبي عبد الله** ... إلخ » .

يجب الغسل بسبب أحد اُمور :

١ ـ الجنابة ، من دون فرق فيها بين الرجل والمرأة .

٢ ـ الحيض .

٣ ـ الاستحاضة على تفصيل يأتي .

٤ ـ الموت .

٥ ـ مسّ الميّت .

٦ ـ النفاس .

ويدلّ على ذلك موثّقة سماعة المذكورة في المتن[١] . وقد تضمّن نقل الصدوق رحمه الله زيادة على نقل الكلينيّ رحمه الله ، حيث زاد : «**وَغُسْلُ مَنْ مَسَّ مَيِّتاً وَاجِبٌ** »[٢] ، وعندها يدور الأمر بين الزيادة والنقيصة ، والمعروف عند الأعلام ، إجراء إحدى أصالتين ، إمّا أصالة عدم الغفلة في جانب النقيصة ، أو أصالة عدم الغفلة في جانب الزيادة ، وعليه يكون التقديم لأحدهما . وقد يلتزم بقول ثالث ، وهو تساقط الأصالتين ، وعدم جريان أيّ منهما .

---

(١) الكافي : ٣ : ٤٠ ، الحديث ٢ . وسائل الشيعة : ٢ : ١٧٣ ، الباب ١ من أبواب الجنابة ، الحديث ٣ .

(٢) من لا يحضره الفقيه : ١ : ٧٩ ، الحديث ٧٧٦ .

والإنصاف أنّ الاستناد لما قيل ، مبنيّ على وجود هكذا أصالة عند العقلاء ، أمّا مع عدم وجود ذلك ، كما هو الصحيح ، فلابدّ من النظر لترجيح أحد النقلين ، وتفصيل ذلك أكثر يطلب من مستوى أعلى .

قوله ٢ : « **وأمّا الحصر في الستّة ، فهو المشهور ، وتوجد بعض الروايات الدالّة على وجوب** ... إلخ » .

المشهور بين الأعلام حصر موجبات الغسل في الأسباب الستّة المتقدّمة ، فلايجب الغسل لأيّ سبب غيرها ، إلّا أن ملاحظة النصوص الواردة يفيد وجود موارد اُخرى يجب الغسل فيها غير ما ذكر ، نشير لاثنين منها :

الأوّل : غسل الجمعة ، فإنّ ملاحظة ألسنة النصوص التي وردت فيه تساعد على البناء على وجوبه ، خصوصاً وأنّه قد ذكر في سياق نصوص الأغسال الواجبة كغسل الجنابة مثلاً . وهذا ما دعا الشيخ الصدوق ﵀ للقول بوجوبه[١] .

وقد منع القائلون باستحبابه المؤكّد وجوبه ، استناداً للنصوص التي تضمّنت الترخيص في تركه ؛ لأنّها تشكّل قرينة على عدم إرادة المعنى الظاهر من نصوص الوجوب ، فتحمل على الاستحباب المؤكّد .

الثاني : غسل الإحرام ، فقد دلّت جملة من النصوص على وجوبه ، وفي بعضها أنّه فرض ، كما أنّه قد ورد في سياق النصوص الواجبة أيضاً . وقد أفتى بعض الأساتذة (دام ظلّه) بوجوبه على الأحوط وجوباً[٢] .

ولم يتّضح وجه رفع اليد عن ما دلّ على وجوبه ، خصوصاً وأنّه ليس في البين ما يصلح للقرينيّة . نعم ، ربّما قيل أنّ المسألة ابتلائيّة ، وكثيرة الدوران في حياة المكلّفين ، فلو كان واجباً لشاع وذاع بين المكلّفين .

---

(١) المقنع : ١٤٤ . الهداية : ١٠٢ .

(٢) حكي عنه (دات بركاته) عدوله عن ذلك مؤخّراً .

اللهم إلّا أن يدّعى أنّه قد جرت عادة المكلّفين على إيقاعه ، من دون ملاحظة منهم لكونه واجباً أو مستحبّاً ، ولذا لم يحتج المعصوم عليه السلام إلى بيان ذلك ، فتأمّل .

الجنابة

بم تتحقّق الجنابة ؟

قوله ١ : « **أمّا تحقّقها بخروج المنيّ ، فللروايات المتظافرة ، كصحيحة الحلبيّ : سألت أبا عبد الله** عليه السلام ... إلخ » .

تتحقّق الجنابة بخروج المنيّ من موضعه المعتاد ، سواء كان من الرجل أم من المرأة ، ويدلّ على ذلك نصوص متظافرة ، كصحيحة الحلبيّ المذكورة في المتن[١] . ودلالتها على المدّعى واضحة . نعم ، هي واردة في الرجل ، أمّا ثبوت الجنابة على المرأة بالإنزال ، فالنصوص فيها طائفتان :

الأُولى : ما تدلّ على ثبوت المنيّ للمرأة ، وبالتالي تتحقّق الجنابة منها بالإنزال من دون جماع ، فمن تلك النصوص صحيحة عبد الله بن سنان ، قال : «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة ترى أن الرجل يجامعها في المنام في فرجها حتّى تنزل ، قال : **تَغْتَسِلُ**»[٢] .

الثانية : ما تدلّ على عدم ثبوت الغسل على المرأة إذا أنزلت من دون جماع ، ومن تلك النصوص صحيحة عمر بن أُذينة ، قال : «قلت لأبي عبد الله عليه السلام : المرأة تحتلم في المنام فتهريق الماء الأعظم ، قال : **لَيْسَ عَلَيْهَا غُسْلٌ** »[٣] . والمشهور أنّ هذه الرواية صحيحة السند .

---

(١) وسائل الشيعة : ٢ : ١٨٦ ، الباب ٧ من أبواب الجنابة ، الحديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة : ٢ : ١٨٨ ، الباب ٧ من أبواب الجنابة ، الحديث ٧ .

(٣) وسائل الشيعة : ٢ : ١٩٢ ، الباب ٧ من أبواب الجنابة ، الحديث ٢١ .

ومنها: ما رواه عمر بن يزيد، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يضع ذكره على فرج المرأة فيمني، أعليها غسل؟ فقال: **إِنْ أَصَابَهَا مِنَ الْماءِ شَيْءٌ فَلْتَغْسِلْهُ، وَلَيْسَ عَلَيْهَا شَيْءٌ، إِلّا أَنْ يُدْخِلَهُ**. قلت: فإن أمنت هي، ولم يدخله؟ قال: **لَيْسَ عَلَيْها الْغُسْلُ**»[١]. ودلالتها على نفي وجوب الغسل عليها واضحة؛ ضرورة أنّه عليه السلام علّق وجوب الغسل عليها فيما إذا أدخله، فما لم يدخل، فلا يجب عليها ذلك، وإن أمنت.

وأمّا حال راويها فهو مردّد بين اثنين، بين السابريّ، وبين بن ذبيان الصيقل، والأوّل قد نصّ على وثاقته النجاشيّ والشيخ[٢] دون الثاني، وإنّما يصحّ الاعتماد على هذه الرواية بناءً على أنّ الوارد في سندها هو الأوّل دون الثاني. وهما في طبقة واحدة إذ أنّهما يرويان عن الإمام الصادق عليه السلام.

هذا، وقد ذكر في **جامع الرواة** ما يمكن من خلاله تمييز الراوي، وهو بواسطة من روى عنه، فذكر أنّ الراوي عن الصيقل هو الحسن بن محبوب، وأمّا الراوي عن السابريّ هو ابن أبي عمير وحمّاد بن عثمان[٣]، وعلى هذا فسوف تكون روايتين للسابريّ، والثالثة للصيقل.

وقد يعالج هذا الإشكال السنديّ من حيث ابن ذبيان الصيقل بأحد اُمور:

الأوّل: إنّ عمر بن يزيد بن ذبيان الصيقل، قد روى عنه ابن أبي عمير، ومقتضى رواية ابن أبي عمير عنه توجب البناء على وثاقته، لما حكاه الشيخ رحمه الله في **العدّة**، من أنّه وأخويه لا يرويان ولا يرسلان إلّا عن ثقة[٤].

---

(١) وسائل الشيعة: ٢: ١٩٠، الباب ٧ من أبواب الجنابة، الحديث ١٨.

(٢) رجال النجاشي: ٢٨٣، الرقم ٧٥١. رجال الطوسي: ٣٣٩، الرقم ٥٠٤٦.

(٣) جامع الرواة: ١: ٦٣٨ و ٦٣٩.

(٤) عدّة الأُصول: ١: ١٥٤.

ولا يخفى أنّ الكبرى تامّة على مسلك المشهور، لكنّنا ذكرنا في محلّه أنّ المستفاد من عبارة الشيخ ﵀ ليس مطلق الراوية، بل لا بدّ من الإكثار من الرواية عن الشخص حتّى يصحّ البناء على وثاقته استناداً لهذه الكبرى.

وبعبارة أُخرى: المستفاد من عبارة **العدّة** أنّه يعتبر أن يكون أحد المشايخ الثلاثة قد أكثر الرواية عن الشخص حتّى يحكم بكونه من الثقات، وإلّا فلا.

ومع أخذ هذا القيد في الاعتبار، لا مجال لانطباق الكبرى على المقام، وبالتالي لا تثبت وثاقة ابن ذبيان من خلال هذا الوجه، فلاحظ.

الثاني: اتّحاد الصيقل والسابريّ، فليس الموجود لدينا اثنين، بل الموجود عندنا راوٍ واحد، عبّر عنه تارة بالصيقل، وأُخرى بالسابريّ، وقد التزم بذلك بعض المحقّقين ﵃[1]، وقد بنى كلامه ﵀ على أمرين:

الأوّل: أنّ النجاشيّ ﵀ ترجم حفيد الثاني، فقال: أحمد بن الحسين بن عمر بن يزيد الصيقل، أبو جعفر، كوفيّ، ثقة، من أصحابنا، جدّه عمر بن يزيد، بيّاع السابريّ. روى عن أبي عبد الله وأبي الحسن ﵇[2]. فجمع بين وصف الصيقل، وبيّاع السابري.

إن قلت: إن وصف الصيقل وصف لأحمد وليس وصفاً لعمر بن يزيد، وإن أبيت عن كونه وصفاً لأحمد يمكن ادّعاء أنّه وصف لجده من جهة أُمّه، فليس الموصوف بكونه السابريّ هو الصيقل.

وبعبارة أُخرى: إنّ أحمد قد جمع الصيقل، وهو جدّه لأُمّه، والسابريّ، وهو جدّه لأبيه.

قلت: بأنّ ما ذكر خلاف الظاهر؛ إذ أنّ الظاهر من العبارة أنّ الموصوف بالصيقل،

---

(١) قاموس الرجال: ٨: ٢٣٥.

(٢) رجال النجاشي: ٨٣، الرقم ٢٠٠.

هو عمر بن يزيد ، وهو بيّاع السابريّ .

الثاني : إنّه ورد في المشيخة و**فهرست الشيخ** ﷺ مطلقاً من دون أن يوصف بكونه الصيقل أو بيّاع السابريّ[١] ، ومن الواضح أنّه لو كان متعدّداً لكان اللازم أن يشار إلى من هو المراد بالذكر في البين .

ويمكن استفادة الجواب عن الأمر من كلام بعض الأعاظم ﷺ حيث استظهر أنّ العبارة المذكورة تشير إلى التعدّد وليست إلى الاتّحاد ؛ لأنّ الوصف المذكور في العبارة لأحمد وليس لعمر ؛ ضرورة أنّ الحديث حول المترجم ، وبالتالي يكون التوصيف له ، لا لغيره[٢] .

وأيّد كلامه ﷺ بعض الفضلاء المعاصرين (زاد الله في توفيقه) بجملة من القرائن تؤكّد الاستظهار المذكور :

الأُولى : إنّ التفريق في كلام النجاشيّ شاهد على التعدّد ؛ إذ نجد أنّه ذكرهما معاً ، فلو كانا متّحدين لقال : أحمد بن الحسين بن يزيد ، وعمر بن يزيد هو الصيقل بيّاع السابريّ ، فالتفريق شاهد على التعدّد ، بل الظاهر أنّ الغاية التي من أجلها ذكر النجاشيّ أنّ جدّه هو عمر بن يزيد بيّاع السابريّ ، لرفع توهّم أنّه من أحفاد الصيقل ، لأنّه قد وصفه بذلك .

الثانية : إنّ ذكر النجاشيّ كلّ واحد منهما في ترجمة مستقلّة يثبت تعدّدهما ، لا اتّحادهما .

لا يقال : إنّه قد يوجد في بعض الأحيان أن يترجم النجاشيّ الشخص مرّتين في كتابه .

---

(١) تهذيب الأحكام : ١٠ : ١٤ ، الحديث ٣ و : ٩٠ ، الحديث ٢ . الفهرست للطوسي : ١٨٤ ، الرقم ٥٠٢ .

(٢) معجم رجال الحديث : ١٣ : ٦٣ .

فإنّه يقال: إنّ مردّ ذلك يعود إلى توهّم المغايرة بينهما، كأن يترجم شخصاً في باب الأسماء باسمه، ويترجمه في باب الكنى بكنيته.

الثالثة: لقد ذكر النجاشيّ في ترجمة موسى بن عمر بن يزيد أنّ جدّه ذبيان، ولقبه أو لقب أبيه الصيقل.

وذكر في ترجمة الحسين بن عمر بن يزيد أنّ لقبه أو لقب أبيه بيّاع السابريّ، ولم يرفع نسبه إلى ذبيان[1].

هذا، ويمكن أن تذكر في المقام جملة من الأُمور الشاهدة على تعدّدهما:

منها: إنّ عمر بن يزيد بيّاع السابريّ مولى ثقيف، والصيقل مولى نهد.

ومنها: إنّ كنية بيّاع السابريّ هي أبو الأسود، وكنية الصيقل هي أبو موسى.

ومنها: إنّ النجاشيّ والشيخ في ترجمتهما للصيقل رفعا نسبه إلى جدّه ذبيان، وكذلك صنع النجاشيّ في ترجمة ابنه موسى، حيث قال: موسى بن عمر بن يزيد بن ذبيان الصيقل.

ولا يوجد مثل ذلك في ترجمة بيّاع السابريّ، أو من ترجم من أولاده وأحفاده، وهم محمّد بن عمر بن يزيد، وأحمد بن الحسين بن عمر بن يزيد[2].

الثالث: وهو ما ذكره بعض الأعاظم ﷺ من أنّه وإن كان عمر بن يزيد متعدّداً بين من هو الثقة، ومن ليس كذلك، إلّا أنّه ينصرف عند الإطلاق إلى خصوص المعروف منهما، وهو بيّاع السابريّ، ويشهد لذلك ما رواه الشيخ ﷺ في **التهذيب** و**الاستبصار** عن عمر بن يزيد كثيراً، والمراد به هو عمر بن يزيد الذي ذكره في **الفهرست** ووثّقه، وقال عنه: بأنّ له كتاباً[3]، وهو بيّاع السابريّ، فهو المعروف

---

(١) حول جنابة المرأة بغير المقاربة: ١٢٢.

(٢) حول جنابة المرأة بغير المقاربة: ١٢٣.

(٣) الفهرست للطوسي: ١٨٤، الرقم ٥٠٢.

الذي عبّر عنه بعمر بن يزيد من دون تقييد بشيء[١].

وقد التزم بهذا أيضاً بعض المحقّقين ﷺ فذكر أنّ المنصرف إليه اللفظ عند الإطلاق هو السابريّ بناءً على مغايرته للصيقل، ويشهد لذلك أنّ الكشّيّ عنون عمر بن يزيد بيّاع السابريّ وأورد تحت هذا العنوان خبراً ذكر فيه عمر بن يزيد من دون تقييد[٢].

هذا، وقد يلاحظ على الشاهد الذي ذكره بعض المحقّقين ﷺ، بأنّ في الخبر المذكور عند الكشّيّ قرينة مانعة من الاستفادة منه لإثبات المدّعى؛ ضرورة أنّ الراوي عن عمر بن يزيد في الخبر هو محمّد بن عذافر، وقد نصّوا على أنّه من رواة كتاب السابريّ، فلعلّ الكشّيّ اعتمد على هذا، ولم يعيّن، لكونه قرينة معيّنة للمقصود من عمر بن يزيد في الخبر، فلاحظ.

والحاصل: إن بنينا على تماميّة ما ذكره بعض الأعاظم ﷺ من الانصراف إلى المعروف والمشهور، فالظاهر البناء على اعتبار هذه الرواية، وبالتالي تدخل دائرة الحجّيّة.

ومنها: صحيحة محمّد بن مسلم، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: كيف جعل على المرأة إذا رأت في النوم أنّ الرجل يجامعها في فرجها الغسل، ولم يجعل عليها الغسل إذا جامعها دون الفرج في اليقظة فأمنت؟ قال: **لِأَنَّها رَأَتْ فِي مَنامِها أَنَّ الرَّجُلَ يُجامِعُها فِي فَرْجِها فَوَجَبَ عَلَيْهَا الْغُسْلُ، وَالْآخَرُ إِنَّما جامَعَها دُونَ الْفَرْجِ فَلَمْ يَجِبْ عَلَيْها الْغُسْلُ؛ لِأَنَّهُ لَمْ يُدْخِلْهُ، وَلَوْ كانَ أَدْخَلَهُ فِي الْيَقَظَةِ وَجَبَ عَلَيْهَا الْغُسْلُ، أَمْنَتْ أَوْ لَمْ تُمْنِ**»[٣].

---

(١) معجم رجال الحديث: ١٣: ٦٣.

(٢) قاموس الرجال: ٨: ٢٣٦.

(٣) وسائل الشيعة: ٢: ١٩١، الباب ٧ من أبواب الجنابة، الحديث ١٩.

ودلالتها على المدّعى واضحة ، فإنّه عليه السلام قرّر أنّه لمّا لم يجامعها في اليقظة بإدخاله ، لا يجب عليها الغسل ، سواء أمنت أم لم تمن .

هذا ، وقد ذكر المحقّق الهمدانيّ قدس سره سقوط هذه النصوص عن الحجّيّة حتّى لو كانت صحيحة الأسناد ، وذلك لإعراض المشهور عنها ، فإنّه لم يفتِ أحد من القدماء على طبقها ، عدا شيخنا الصدوق رحمه الله في **المقنع** .

ولازم ذلك أنّها لا تصلح لمعارضة نصوص الطائفة الأُولى الدالّة على ثبوت المنيّ للمرأة وثبوت الجنابة عليها بالإنزال . وعليه فلا معنى للبحث عن الجمع الدلاليّ بين الطائفتين ، كما لا حاجة للجوء للترجيح فيما بينهما .

وبالجملة : إنّ إعراض المشهور عنها ، يعني عدم شمول دليل الحجّيّة لها ؛ لما قرّر في محلّه أنّ الإعراض كاسر لصحّة الرواية ، بل قالوا : كلّما ازدادت الرواية صحّة من حيث السند ازدادت ضعفاً بسبب الإعراض .

ويمنع من القبول بالإعراض المذكور ، إذا كان إعراضاً صناعيّاً نجم من ترجيح أحد الخبرين على الآخر .

نعم ، هذا الترجيح ينفعنا في الكشف غالباً عن وجود خلل في سند الخبر المعرض عنه ، أو عن اضطراب في متنه .

ولا يخفى أنّ مقامنا من هذا القبيل ، أي أنّ الإعراض من أجلى مواضيع الإعراض الصناعيّ المستند إلى ترجيح إحدى الطائفتين على الأُخرى ، وهذا بدوره يكشف عن وجود خلل في أسنادها أو اضطراب في متونها .

وعند تطبيق ذلك على المقام نجد ذلك واضحاً ، فممّا يستنكر من حيث المتن ، صحيحة محمّد بن مسلم المتقدّمة ، فإنّها تدلّ على أنّ تمام المناط لوجوب الغسل هو تحقّق الجماع ، من دون فرق في ذلك بين كونه في اليقظة أم في المنام ، ولذا دلّت على وجوب الغسل على المرأة لأنّها رأت الرجل يواقعها في المنام .

وقد أشار لهذا بعض الأعاظم ﷺ فقال مستغرباً مفاد هذه الرواية : « وهل ترى أنّ من رأى في المنام أنّه قتل واحداً يجب أن يعطي الدية أو يقتصّ منه ؟! وكذا إذا رأت المرأة في المنام أنّها حاضت فهل يجب عليها الغسل بذلك ؟! »[١] .

وبالجملة : هذا الاضطراب والاستنكار في متنها مانع من الالتزام بها ، والاستناد إليها في مقام الاستدلال .

هذا ، وقد يشكل على النصوص الدالّة على ثبوت الماء للمرأة ، وبالتالي يمنع من قبولها ، فيقال : إنّ هذه النصوص وإن كانت إرشاد إلى وجوب الغسل على المرأة نتيجة إجنابها بالاحتلام ، إلّا أنّنا نرفع اليد عن ظهورها في ذلك ، وتحمل على الاستحباب عند حدوث الإنزال استناداً إلى قرينتين داخليّة وخارجيّة . نكتفي بذكر الداخليّة منها ، ونحيل الحديث عن الخارجيّة إلى مستوى أعلى :

فيقال في بيان القرينة : إنّ ما تضمّنته بعض النصوص كرواية أديم بن الحرّ ؛ إذ جاء فيها : « **وَلَا تُحَدِّثُوهُنَّ فَيَتَّخِذْنَهُ عِلَّةً** »[٢] مانع من البناء على وجوب الغسل ؛ لأنّه لو كان الاحتلام سبباً في جنابة المرأة ووجوب الغسل عليها ، لما جاز إخفاء هذا الحكم عنها أيّاً كان السبب ، خصوصاً أنّه لا يجوز كتمان العلم بالحكم الإلزاميّ عن المكلّف من دون تقية تقتضيه ، ولا سيّما مثل المقام الذي يستلزم تضييع الصلاة ، وغيرها من الأعمال المشروطة عليها بالطهارة .

وعلى هذا ، فلابدّ من أن يجعل ما ورد في ذيل هذه الرواية من المنع ، قرينة على أنّ الثبوت المذكور محمول على الاستحباب ، وعليه تحمل الروايات الظاهرة في الوجوب عليه .

وقد يجاب عنها بالتالي :

---

(١) تنقيح العروة : ٩ : ٣٠٨ .

(٢) وسائل الشيعة : ٢ : ١٨٩ ، الباب ٧ من أبواب الجنابة ، الحديث ١٢ .

أوّلاً: إنّ الرواية المذكورة ضعيفة سنداً، فلا تصلح للقرينيّة على تفسير النصوص المعتبرة.

ثانياً: إنّ الضمير في قوله عليه السلام: «**وَلَا تُحَدِّثُوهُنَّ**» يرجع إلى قوله: المرأة ترى في منامها ما يرى الرجل، أي يرجع إلى الاحتلام، وليس راجعاً إلى وجوب الغسل عليها عند حدوثه، فمعنى الرواية هو النهي عن التحدّث مع النساء بأنّهنّ يحتلمن كما يحتلم الرجال، نظير ما ورد من النهي عن تعليم النساء سورة يوسف معلّلاً بأنّ فيها الفتن، وفي المقام علل النهي بأنّه: يتّخذنه علّة، ولعلّ المعنى أنّه يتّخذن الاحتلام ذريعة لارتكاب بعض الممارسات الجنسيّة غير الشرعيّة.

وبالجملة: لا يستفاد من المقطع المذكور الترخيص في إخفاء ثبوت الغسل على المرأة بالاحتلام، حتّى يقال بأنّه يشكل قرينة على عدم كون ثبوت الغسل عليها بمعنى اللزوم، بل مفاده عدم إلفات نظر النساء إلى أصل فكرة الاحتلام الذي هو الموضوع لهذا الحكم، ولا محذور في ذلك.

وعليه تصل النتيجة حينئذٍ للمعارضة بين هذه النصوص وبين نصوص الطائفة الثانية الدالّة على عدم وجوب الغسل عليها بذلك.

وقد يعمد إلى الجمع العرفيّ بين الطائفتين، وقد ذكرت في ذلك عدّة وجوه:

الأوّل: ما ذكره الشيخ رحمه الله فإنّه تبنّى احتمال أن يكون لفظ «**أَمْنَتْ**» في النصوص التي تضمّنت ذلك، كرواية محمّد بن مسلم وغيرها، اشتباهاً، بأن يكون السامع قد وهم في سماعه وأنّه إنّما قال: أمذت، فوقع له: أمنت، فرواه على ما وقع له[1]، كما حمل رواية ابن أبي عمير عن عمر بن أُذينة على ما إذا رأت المرأة الماء الأعظم في حال منامها، فإذا انتبهت لم تر شيئاً فإنّه لا يجب عليها الغسل[2].

---

(١) الاستبصار: ١: ١٠٦، ذيل الحديث ٧. تهذيب الأحكام: ١: ١٢١، ذيل الحديث ١٣.

(٢) الاستبصار: ١: ١٠٧، ذيل الحديث ٩. تهذيب الأحكام: ١: ١٢٣، ذيل الحديث ٢١.

وكلا التأويلين غير مقبول :

أمّا الأوّل فما ذكره يعود إلى احتمال التحريف ، وهو يحتاج إلى وجود شاهد يدل عليه ، ولا شاهد له ، بل جواب الإمام عليه السلام شاهد على خلافه ، فإنّ نفي وجوب الغسل عليها إنّما يناسب أنّ المسؤول عنه هو الإمناء ، لا الإمذاء ، ويتّضح هذا جليّاً في رواية الحسن بن محبوب ، فإنّه عليه السلام رتّب أنّ عليه الوضوء للإمذاء ، وعليها الغسل للإمناء .

وأمّا الثاني ، فإنّه لا يناسب رواية عبيد إطلاقاً .

الثاني : أن تحمل النصوص الدالّة على وجوب الغسل على الاستحباب ، فيقال باستحباب الغسل للمرأة إذا أنزلت بشهوة ، بقرينة الروايات النافية لجنابتها بالإنزال ، وهي صريحة في عدم وجوب الغسل عليها .

وقد يجاب عن ذلك بالتالي :

الإشكال الأوّل : ما يستفاد من كلام بعض الأعاظم قدس سرهم ، بأنّه إنّما يجمع بالحمل على الاستحباب إذا كان الكلامان المنفصلان متّصلين ومجتمعين في كلام واحد ، بحيث يرى العرف أنّهما بمثابة القرينة وذي القرينة ، فيكون أحدهما مانعاً من انعقاد الظهور في الآخر وشارحاً للمراد منه ، كما في قولهم : اغتسل للجمعة ، ولا بأس بترك الغسل يوم الجمعة ، فلا ريب في أنّه لا تكون هناك معارضة ، فيمكن التصرّف عندها بالحمل على الاستحباب ، وليس مقامنا من هذا القبيل ؛ إذ أنّ الوارد في الطائفتين من النصوص متباينان ، فإنّ العرف إذا نظر إلى قوله عليه السلام : **فَإِنَّ عَلَيْهَا الْغُسْلَ** ، وقوله عليه السلام : **لَيْسَ عَلَيْهَا الْغُسْلُ** يرى أنّ ثبوت الغسل عليها وعدم ثبوته أمران متعارضان ، فلا يمكن معه الجمع بالحمل على الاستحباب[1] .

ويلاحظ عليه : بأنّ هناك موارد كثيرة قد التزم فيها قدس سرهم بأنّ الدليل الظاهر في

---

(١) مستند العروة ـ كتاب الزكاة : ١ : ٥٩ .

الوجوب محمول على الاستحباب جمعاً بينه وبين دليل آخر مصرّح بعدم الوجوب، مع عدم إمكان الجمع بينهما في كلام واحد، فمن تلك الموارد وجوب سورة كاملة بعد الحمد في الركعتين الأوليين، فإنّه ﷺ قد جمع بين النصوص الدالّة على الوجوب والنصوص الدالّة على عدم الوجوب بحمل الأُولى على الاستحباب، قائلاً: «كما هو مقتضى الصناعة في جميع الأبواب من رفع اليد عن ظهور أحد الدليلين بصراحة الآخر، فإنّ الطائفة الأُولى ظاهرة في الوجوب، وهذه صريحة في الجواز، فيرفع اليد عن ظهور تلك بصراحة هذه وتحمل على الاستحباب»[١].

مع أنّ من الطائفة الأُولى مفهوم صحيح الحلبيّ عن أبي عبد الله عليه السلام: «**لَا بَأْسَ بِأَنْ يَقْرَأَ الرَّجُلُ فِي الْفَرِيضَةِ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ فِي الرَّكْعَتَيْنِ الْأَوَّلَتَيْنِ إِذَا مَا أَعْجَلَتْ بِهِ حَاجَةٌ، أَوْ تَخَوَّفَ شَيْئاً**»[٢].

ومن الطائفة الثانية صحيحته الأُخرى، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «**إِنَّ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ تُجْزِي وَحْدَهَا فِي الْفَرِيضَةِ**»[٣].

ومن الواضح أنّه لا يمكن الجمع في كلام واحد بين الحكم بالاجتزاء بفاتحة الكتاب من غير تقييد، والحكم بعدم الاجتزاء بها إلّا في حال الاستعجال والخوف، ما لم يلتزم بحمل المطلق على المقيّد، لكنّه ﷺ لم يلتزم به في المقام، قائلاً: «أنّه يشبه الحمل على الفرد النادر؛ لأنّ موارد الاستعجال والخوف قليلة جدّاً»[٤].

فيبقى إشكال التنافي بينهما لو جمعا في كلام واحد باقياً على حاله، فكيف حمل مفهوم صحيح الحلبيّ على الاستحباب في ضوء الضابط المذكور للجمع العرفيّ.

---

(١) مستند العروة ـ كتاب الصلاة: ٣: ٣٠٥.

(٢) وسائل الشيعة: ٦: ٤٠، الباب ٣ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة: ٦: ٤٠، الباب ٣ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٣.

(٤) مستند العروة ـ كتاب الصلاة: ٣: ٢٩٩.

الإشكال الثاني: ما صرّح به بعض الأعاظم ﵀ في المقام، وحاصله: إنّ الجمع بين المتعارضين بحمل أحدهما على الاستحباب أو الكراهة يختصّ بالأحكام التكليفيّة، ولا يأتي في الأوامر والنواهي الإرشاديّة، نظير ما لو ورد الأمر بالإعادة في دليل، وورد نفي الإعادة في دليل آخر، فإنّه 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 أنّه لا معنى لاستحباب الفساد.

والمقام من هذا القبيل؛ لأنّ الأمر بغسل المرأة من الإنزال إرشاد إلى جنابتها المانعة من صحّة الصلاة في هذا الحال، وقوله: «**لَيْسَ عَلَيْهَا الْغُسْلُ**» إرشاد إلى عدم جنابتها بذلك، فلا يمنع عن صحّة صلاتها، فلا معنى للحمل على الاستحباب في مثل ذلك[1].

ويلاحظ عليه: بأنّه ﵀ قد جمع بالحمل على الاستحباب في الأوامر الإرشاديّة، وليس في الأحكام التكليفيّة، وهذا يلحظه من يقرأ موسوعته الفقهيّة، فمن تلك الموارد:

نسيان التشهّد الذي ورد فيه موثّق عمّار عن أبي عبد الله ﵇ أنّه قال: «**إِنْ نَسِيَ الرَّجُلُ التَّشَهُّدَ فِي الصَّلَاةِ، فَذَكَرَ أَنَّهُ قَالَ: بِسْمِ اللهِ فَقَطْ، فَقَدْ جَازَتْ صَلَاتُهُ، وَإِنْ لَمْ يَذْكُرْ شَيْئاً مِنَ التَّشَهُّدِ أَعَادَ الصَّلَاةَ**»[2].

وقد حمل ﵀ الحكم بالإعادة على الاستحباب استناداً إلى قاعدة: «لا تعاد»، القاضية بعدم الإعادة من نسيان التشهّد، فيلاحظ أنّه ﵀ لم يجد ضيراً في حمل الأمر بالإعادة على الاستحباب على خلاف ما هو ظاهر فيه من الإرشاد إلى الفساد.

---

(١) التنقيح: ٥: ٣٠٩.

(٢) وسائل الشيعة: ٦: ٤٠٣، الباب من أبواب التشهّد، الحديث ٧.

ومنها : من أجنب متعمّداً فصلّى متيمّماً لخوفه من استعمال الماء ، فإنّه ورد في صحيح عبد الله بن سنان : « **إِذَا أَمِنَ الْبَرْدَ اغْتَسَلَ وَأَعَادَ الصَّلَاةَ** »[١] ، وورد في صحيح الحلبيّ : « **فَإِذَا وَجَدَ الْمَاءَ فَلْيَغْتَسِلْ ، وَلَا يُعِيدُ الصَّلَاةَ** »[٢] .

وقد حمل ﷺ الرواية الآمرة بالإعادة على الاستحباب قائلاً : « إنّ هذه الصحيحة صريحة الدلالة على عدم وجوب الإعادة ، فترفع اليد عن ظهورها بنصّ هذه الصحيحة فتحمل على استحباب الإعادة في الوقت »[٣] .

الإشكال الثالث : إنّ الحمل على الاستحباب لا ينسجم مع جملة من أخبار الطائفتين ، لا النصوص المثبتة لوجوب الغسل ، ولا النصوص النافية له ، توضيح ذلك :

إنّ الظاهر من جملة من نصوص الطائفة الأُولى أنّ الغسل الثابت على المرأة بالإنزال هو الغسل الثابت على الرجل به ، وهو غسل الجنابة ، ففي صحيح الحلبيّ : « عن المرأة ترى في المنام ما يرى الرجل ؟ قال : **إِنْ أَنْزَلَتْ فَعَلَيْهَا الْغُسْلُ** » .

والمستفاد من ظاهر هذه النصوص أنّ الغسل الثابت على المرأة بالإنزال ، والمنفي عنها عند عدم تحقّقه ، هو نفس الغسل الثابت على الرجل بالإنزال المنفي عنه عند عدمه ، فحملها على استحباب غسل المرأة يعني التفكيك بين الغسلين بكون الثابت على الرجل من قبيل الغسل الرافع للحدث والثابت على المرأة من قبيل الغسل الاستحبابيّ من غير المحدث ، وهذا التفكيك بعيد عن سياق هذه النصوص .

وبعبارة أُخرى : إنّ حمل النصوص المذكورة على استحباب غسل المرأة

---

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٣٧٢ ، الباب ١٦ من أبواب المتيمّم ، الحديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة : ٣ : ٣٦٦ ، الباب ١٤ من أبواب المتيمّم ، الحديث ١ .

(٣) التنقيح : ١٠ : ٢٤١ .

يستدعي مخالفة ظهورين :

الأوّل : ظهور الأمر بالغسل في كونه إرشاداً إلى جنابتها بالإنزال .

الثاني : ظهور الكلام سؤالاً وجواباً في أنّ الغسل الثابت عليها من نمط الغسل الثابت على الرجل عند الإنزال ، وإذا كان رفع اليد عن الظهور الأوّل مقبولاً عند العرف فرفع اليد عن الظهور الثاني المستلزم للتفكيك بين الغسلين لا يخلو عن بعد .

ومع عدم تمامية الجمع الدلاليّ لمعالجة المعارضة بين النصوص ، وإثبات أنّها غير مستقرّة ، فستكون المعارضة مستقرّة ، وهنا اتّجاهان في المقام :

الاتّجاه الأوّل : البناء على سقوط الطائفة الثانية من النصوص التي تنفي الغسل على المرأة بالإنزال ، لمعارضتها للسنة القطعيّة ؛ لما ذكره بعض الأعاظم قدس سره من أنّه متى وقع التعارض بين خبر متواتر وخبر مظنون صدوره ، فلابدّ من الأخذ بظاهر الخبر المقطوع صدوره ، وطرح ما يقابله بمقتضى الأخبار الكثيرة الدالّة على طرح الخبر المخالف للكتاب والسنّة ، ويراد من السنّة مطلق الخبر المقطوع صدوره عن المعصوم عليه السلام ، وليس خصوص النبويّ ، ولا يخفى أنّ هذا ليس إعمالاً لقواعد الترجيح ، فيقدّم لموافقة الكتاب أو السنّة ، بل هذا من باب أنّ الخبر المخالف لمّا لم يمكن الجمع بينه وبين النصوص الأُخرى ، فإنّه يسقط عن الحجّيّة ، لقوله عليه السلام : أنّه زخرف[1] ، أو لم نقله[2] ، أو فاضربوه عرض الجدار[3] ، إلى غير ذلك من العبارات الدالّة على عدم حجّيّة الخبر المذكور ، سواء جاء به عادل أم فاسق .

الاتّجاه الثاني : أن يعمد إلى الترجيح بالمرجّحات كما هو المشهور ، أو التمييز كما هو المختار ، وهي ثلاثة :

---

(١) وسائل الشيعة : ٢٧ : ١١١ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ١٤ .

(٢) وسائل الشيعة : ٢٧ : ١١١ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ١٥ .

(٣) تفسير أبو الفتوح الرازيّ : ٣ : ٣٩٢ .

الأوّل : موافقة الكتاب .

الثاني : الشهرة .

الثالث : مخالفة العامة .

أمّا الأوّل ، وهو موافقة الكتاب ، فيمكن القول بأنّ الطائفة الأُولى المثبتة للغسل موافقة للكتاب ، لموافقتها لقوله تعالى : ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاَةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِن كُنتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا**﴾[1] ، فإنّ المستفاد من الآية الشريفة أنّ كلّ من كان مجنباً ، فإنّه يجب عليه الغسل ، ولا فرق في منشأ الجنابة بين كونها بالاحتلام ، أو بالمقاربة ، وبالتالي يثبت أنّه يجب على المجنب الغسل ، كما أنّ الحكم مطلق شامل للذكر والأُنثى ؛ ضرورة أنّ القيام إلى الصلاة كما يشمل كليهما ، فلا ريب في أنّ الإجناب شامل لكليهما .

لكنّ الإنصاف أنّ ظهور هذا المعنى من الآية الشريفة لا يخلو عن تكلّف ؛ ضرورة أنّه يمكن القول بأنّ الآية الشريفة ليست في مقام البيان من هذه الجهة ، مضافاً إلى أنّه يمكن دعوى الانصراف إلى الذكر دون الأُنثى ، فتأمّل .

وأمّا الثاني ـ وهو الشهرة ـ فلا إشكال في أنّ الشهرة في جانب الطائفة الأُولى من النصوص ، سواء أكان المراد من الشهرة في المقبولة الشهرة الفتوائيّة ، أم كان المراد منها هو الشهرة الروائيّة ، وإن كان الصحيح هو الثاني ، وبالتالي تترك روايات الطائفة الثانية لأنّها من الشاذّ النادر بمقتضى مقبولة ابن حنظلة .

وأمّا الثالث ، فالمستفاد من صاحب **الوسائل** أنّ نصوص الطائفة الثانية محمولة على التقيّة ، وبالتالي ترجح نصوص الطائفة الأُولى ، لمخالفتها للتقيّة ، وقد وافقه

---

(١) المائدة ٥ : ٦ .

على ذلك المحقّق الهمدانيّ وبعض الأعاظم ﷺ ، وقد علّل صاحب **الوسائل** مدّعاه بأنّهم مختلفون في ذلك .

ولا يخفى ما فيه ؛ ضرورة أنّ موافقة هذه الطائفة من النصوص لبعض العامّة ، لا يوجب الحمل على التقيّة ، خصوصاً وأنّ الطائفة الأُولى موافقة لقول الأكثر منهم ، بل الظاهر أنّ العامّة متّفقون في جميع الأعصار على أنّ المرأة تجنب بالإنزال كالرجل ولم ينقل الخلاف في ذلك إلّا عن النخعيّ ، ولا معنى للتقيّة منه .

ومع عدم إمكانيّة الترجيح ، فلا مناص من التساقط ، والرجوع لمقتضى الأصل العمليّ ، وهو قاض بعدم وجوب الغسل عليها ؛ لأنّه شّك في ثبوت التكليف ، والبراءة قاضية بالعدم .

قوله ٢ : « **وأمّا تحقّقها بالجماع في قبل المرأة ، فللضرورة والتسالم وإطلاق الآية الكريمة : ﴿أَوْ** ... إلخ » .

المعروف بين الأعلام (رضي الله عنهم) ، تحقّق الجنابة بالجماع في قبل المرأة ، بل في الجواهر : بلا إشكال ولا خلاف فيه ، بل عليه الإجماع محصّلاً ومنقولاً نقلاً مستفيضاً ، كاد أن يكون متواتراً ، بل هو كذلك[١] .

فالحكم بثبوت الجنابة به من الضروريّات الفقهيّة ، كما أنّه مورد تسالم الفقهاء ؛ إذ لم يعرف خلاف بينهم في ذلك . ويدلّ عليه أيضاً إطلاق قوله تعالى : ﴿**أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ**﴾[٢] ، فإنّه شامل له ، بل هو أجلى أفراده ومصاديقه . والروايات المتواترة ، كصحيح ابن بزيع المذكور في المتن[٣] . ودلالتها على المدّعى واضحة ، حيث جعل موجب الجنابة حصول المباشرة ، وهي التي عبّر عنها بالتقاء الختانين . وأوضح منها

---

(١) جواهر الكلام : ٣ : ٢٥ .

(٢) النساء ٤ : ٤٣ . المائدة ٥ : ٦ .

(٣) وسائل الشيعة : ٢ : ١٨٣ ، الباب ٦ من أبواب الجنابة ، الحديث ٢ .

دلالة صحيحة محمّد بن مسلم ، عن أحدهما عليه السلام : « سألته متى يجب الغسل على الرجل والمرأة ؟ فقال : **إِذَا أَدْخَلَهُ فَقَدْ وَجَبَ الْغُسْلُ وَالْمَهْرُ وَالرَّجْمُ**»[١] .

ويعارضها ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام من حصر سبب الغسل في خصوص الماء الأكبر ، فعن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديث ـ : « **كَانَ عَلِيٌّ عَلَيْهِ السَّلامُ يَقُولُ : إِنَّما الْغُسْلُ مِنَ الْماءِ الْأَكْبَرِ ، فإِذَا رَأىٰ فِي مَنامِهِ وَلَمْ يَرَ الْماءَ الْأَكْبَرَ ، فَلَيْسَ عَلَيْهِ غُسْلٌ** »[٢] . ومقتضى ما تضمّنته من حصر أن يكون السبب الموجب للجنابة منحصراً في خصوص الماء الأكبر ، فما لم ينزل لن تجب الجنابة ، وإن تحقّق الإدخال .

وحمل الحصر في **الوسائل** على الحصر الإضافيّ وليس الحقيقيّ[٣] ، وعليه يلتزم بثبوت سبب آخر للجنابة غير الإنزال .

وحمله آخرون بملاحظة ما سبقه من كلام للإمام عليه السلام ، وما تعقّبه من كلام ، على صورة الرؤية في المنام من دون إنزال ، فيكون النصّ ناظراً لحالة الاحتلام الوهميّ التي تحصل عند الإنسان ، فيظنّ أنّه أنزل ، وهو لم ينزل ، وقد كان جوابه عليه السلام بأنّه لا يجب الغسل لمجرد توهّم حصول الإنزال ، بل يجب حال حصوله ، وليس هذا نافياً لوجود سبب آخر للجنابة غيره .

ولا يعتبر في حصول الإدخال الموجب للجنابة ، إدخال تمام العضو في الفرج ، وإيلاجه ، وإن كان ذلك ظاهر بعض النصوص ، وترفع اليد عن هذا الظهور بملاحظة النصوص التي تضمّنت كفاية التقاء الختانين ، بحصول المحاذاة بينهما ، فلا يعتبر التصاقهما ، للإشارة لمقدار ما يعتبر إدخاله في حصول الجنابة ، خصوصاً مع وجود الفاصل بين موضع ختان المرأة وموضع الإدخال كما أشير له في كلمات اللغويّين ،

---

(١) وسائل الشيعة : ٢ : ١٨٣ ، الباب ٦ من أبواب الجنابة ، الحديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة : ٢ : ١٩٧ ، الباب ٩ من أبواب الجنابة ، الحديث ١ .

(٣) وسائل الشيعة : ٢ : ١٩٧ ، الباب ٩ من أبواب الجنابة ، ذيل الحديث ١ .

وغير واحد من الفقهاء. نعم، هناك بعض النصوص صريحة في أنّ التقاءهما بتماسّهما، فعن الحلبيّ قال: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الرجل يصيب المرأة فلا ينزل، أعليه غسل؟ قال: **كَانَ عَلِيٌّ** عليه السلام **يَقُولُ: إِذَا مَسَّ الْخِتَانُ الْخِتَانَ فَقَدْ وَجَبَ الْغُسْلُ**»[1]، وغيره. وعليه إمّا أن يحملا على ما حكيناه عن ظاهر جماهير الأصحاب كما في **مفتاح الكرامة**[2]، أو يطرحان، وتفصيل ذلك في مستوى أعلى إن شاء الله تعالى.

ويظهر ما ذكرناه من كفاية التقاء الختانين، وأنّه تحديد لما يوجب الغسل، صحيح ابن بزيع المتقدّم.

نعم، هناك ما يدلّ على عدم كفاية مجرّد التقاء الختانين لحصول الجنابة، بل لا بدّ من الإدخال والإيلاج، وهو خبر محمّد بن عذافر، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام متى يجب على الرجل والمرأة الغسل؟ فقال: **يَجِبُ عَلَيْهِما الْغُسْلُ حِينَ يُدْخِلُهُ، وَإِذَا الْتَقَى الْخِتانانِ فَيَغْسِلَانِ فَرْجَهُما**»[3]. على أساس أنّ الذيل جملة جديدة مستأنفة لبيان حكم التقاء الختانين مقابل الإدخال، فيكونا منفكّين عن بعضهما.

وبيان الجواب عن منافاة خبر محمّد بن عذافر، يحال لمستوى أعلى إن شاء الله تعالى.

قوله ٣: «**وأمّا تحقّقها بالجماع في دبرها، فهو المشهور، لإطلاق الآية: ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾**.... إلخ».

اختلف أصحابنا في تحقّق الجنابة بالوطء في دبر المرأة على قولين:

---

(١) وسائل الشيعة: ٢: ١٨٣، الباب ٦ من أبواب الجنابة، الحديث ٤.

(٢) مفتاح الكرامة: ٣: ١٥.

(٣) وسائل الشيعة: ٢: ١٨٥، الباب ٦ من أبواب الجنابة، الحديث ٩.

أوّلهما : ما هو الأشهر ، بل المشهور هو تحقّقها بذلك ، فيجب عليهما الغسل وإن لم ينزلا .

ثانيهما : أنّ الوطء في الدبر لا يوجب الجنابة ، كما عن الكلينيّ والصدوق والشيخ في **التهذيبين** ، وبعض متأخّري المتأخّرين كصاحب **الحدائق**[١] رحمه الله . وقد تردّد الشيخ رحمه الله في طهارة **الخلاف** و **المبسوط** ، وتبعه العلّامة في **المنتهى** و**كشف الرموز**[٢] .

وقد استدلّ لمقالة المشهور بما يلي :

الأوّل : إجماع الكلّ كما عن السيّد المرتضى رحمه الله ، قال : « لا أعلم خلافاً بين المسلمين في أنّ الوطء في الموضع المكروه من ذكر أو أُنثى يجري مجرى الوطء في القبل مع الإيقاب وغيبوبة الحشفة ، في وجوب الغسل على الفاعل والمفعول به وإن لم يكن أنزل ، ولا وجدت في الكتب المصنّفة لأصحابنا الإماميّة إلّا ذلك ، ولا سمعت ممّن عاصرني منهم من شيوخهم نحواً من ستّين سنة يفتي إلّا بذلك ، فهذه مسألة إجماع من الكلّ ، ولو شئت أن أقول : إنّه معلوم بالضرورة من دين رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه لا خلاف بين الفرجين في هذا الحكم ، وأنّ داود وإن خالف في الإيلاج في القبل إذا لم يكن معه إنزال لا يوجب الغسل ، فإنّه لا يفرّق بين الفرجين ، كما لا تفرّق باقي الأُمّة بينهما في وجوب الغسل بالإيلاج في كلّ واحد منهما »[٣] .

---

(١) انظر : الكافي : ٣ : ٤٦ ، الحديث ٨ . من لا يحضره الفقيه : ١ : ٤٧ ، الحديث ١٨٥ . الاستبصار : ١ : ١١١ ، الحديث ٣٧١ . تهذيب الأحكم : ١ : ١٢٥ ، الحديث ٣٣٦ . الحدائق الناضرة : ٢ : ١١ .

(٢) الخلاف : ١ : ١١٦ ، مسألة ٥٩ . المبسوط : ١ : ٢٨ . منتهى المطلب : ٢ : ١٧١ . كشف الرموز : ١ : ٧١ .

(٣) نقله عن السيّد المرتضى في الحدائق الناضرة : ٣ : ٤ . مفتاح الكرامة : ٣ : ١٧ .

وقال ابن إدريس رحمه الله في **السرائر** بنسبة الإجماع للمسلمين[١].

ويلاحظ عليه:

أوّلاً: إنّ هذا الإجماع غير محقّق، وذلك لمخالفة من عرفنا أسماءهم في مطلع البحث.

ثانياً: إنّ هذا الإجماع إن لم يكن مدركيّاً، فلا يبعد احتماله حينئذٍ، فلا يمكن التمسّك به على هذا الحال.

الثاني: التمسّك بقوله تعالى: ﴿**أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ**﴾[٢].

وتقريب دلالتها على المدّعى أنّ لفظ الملامسة مطلق شامل لعدّة أنواع، خرج من تحت الحكم الوارد في الآية الملامسة في غير الفرجين بالإجماع والنصوص، وتبقى الملامسة في الدبر داخلة في إطلاقه.

بل قد يقال: أنّ ما ذكر هو بيان الآية، وذلك لتفسيرها في بعض النصوص بالوقاع والجماع[٣].

وفسّر في معتبر أبي مريم بالمواقعة في الفرج[٤]، بناء على عموم الفرج للدبر، كما صرّح به بعض اللغويّين، بل عن المرتضى عدم الخلاف بين أهل اللغة والشرع في صدقه عليه[٥].

ويلاحظ على الاستدلال بها أنّها ليست واردة لبيان سببية الملامسة للجنابة،

---

(١) السرائر: ١: ١٠٧.

(٢) النساء ٤: ٤٣. المائدة ٥: ٦.

(٣) وسائل الشيعة: ١: ٢٧٣، الباب ٩ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١١ ـ ١٤.

(٤) وسائل الشيعة: ١: ٢٧١، الباب ٩ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٤.

(٥) نقله عنه في ذخيرة المعاد: ١ (القسم الأوّل): ٤١.

ليكون لها إطلاق في ذلك ، بل هي واردة لبيان بدلية التيمّم عن الغسل عند فقد الماء في ظرف الحاجة إليه بسبب الملامسة ، للمفروغيّة عن سببيّتها للجنابة ، من دون أن يكون لها إطلاق في ذلك .

ثانياً : الظاهر أنّ الملامسة ليست من المطلق الذي يثبت تقييده ، حتّى يقتصر في التقييد على المتيقّن ، وإلّا لزم تخصيص الأكثر ، بل إلغاء موضوعيّتها مطلقاً ؛ لأنّ السبب هو الجماع لا الملامسة المقارنة له ، بل هي كناية عن الجماع في الجملة ، فإجماله موجب لإجمالها ، ولزوم الاقتصار فيها على القدر المتيقّن منه ، وهو الجماع في القبل .

إن قلت : إنّنا نتمسّك لإثبات العموم للدبر من خلال الاعتماد على نصوص تفسيرها بالجماع ، حتّى بناء على ما لعلّه الظاهر من عمومه للوطء في الدبر ، فيثبت المدّعى .

قلت : إنّ هذه النصوص لا مجال للاعتماد عليها ، لضعف أكثرها ، وليس فيها ما هو تامّ السند إلّا صحيح الحلبيّ عن أبي عبد الله عليه السلام : « سألته عن قول الله عزّ وجلّ : ﴿**أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ**﴾ فقال : **هُوَ الْجِمَاعُ ، وَلَكِنَّ اللهَ سَتِيرٌ يُحِبُّ السَّتْرَ فَلَمْ يُسَمِّ كَمَا تُسَمُّونَ** »(١) .

إلّا أنّه غير تامّ الدلالة ؛ لأنّ الظاهر من النصّ هو ردع العامّة لحملهم الملامسة على معناها الحقيقيّ ، وبيان الكناية بها عن الجماع من دون اهتمام بتحديده حتّى يؤخذ بإطلاقه ، ويحمل على الجنس دون العهد للفرد الشائع .

ومعتبر أبي مريم ، المفسّر لها بالمواقعة في الفرج ودلالته على المدّعى تعتمد على عموميّة الفرج للدبر ، بحيث يكون شاملاً له .

---

(١) وسائل الشيعة : ٢٠ : ١٣٣ ، الباب ٦٧ من أبواب مقدّمات النكاح وآدابه ، الحديث ٣ .

إلّا أنّ عموم الفرج للدبر غير واضح ، فإنّ اللغويّين وإن ذكروا أنّه العورة التي هي شاملة له ، إلّا أنّه ذكر في **لسان العرب** أنّه أيضاً شوار الرجل والمرأة[١] ، وتردّد في شوار الرجل بين خصوص قبله وما يعمّه والدبر[٢] .

هذا كلّه لو قلنا بالتعويل على اللغويّين في أمثال المقام ، أعني في خصوصيّات المعاني ، والصحيح هو عدم التعويل عليهم في مثل ذلك ، ولا سيّما في مثل هذا المعنى ممّا كان كنائيّاً لا حقيقيّاً ، خصوصاً وقد اشتهر إطلاقه على خصوص القبل عرفاً ، ولذا قال في **المصباح** : « والفرج من الإنسان يطلق على القبل والدبر . . . وأكثر استعماله في العرف في القبل »[٣] .

بل في **مجمع البحرين** نسبته للعرب ، قال : « والفرج من الإنسان ـ كفلس ـ قبله ودبره ؛ لأنّ كلّ واحد منهما منفرج ، وكذا استعمله العرب في القبل »[٤] .

الثاني : التمسّك بإطلاق ما تضمّن وجوب الغسل بالإدخال والإيلاج وغيبوبة الحشفة . ففي صحيح محمّد بن مسلم ، عن أحدهما عليه السلام : « سألته متى يجب الغسل على الرجل والمرأة ؟ فقال : **إِذَا أَدْخَلَهُ فَقَدْ وَجَبَ الْغُسْلُ وَالْمَهْرُ وَالرَّجْمُ** »[٥] . وتقريب دلالتها من خلال تشكيل قياس منطقيّ من الشكل الأوّل :

أمّا كبراه فمفادها : إنّ المقرّر في محلّه ، أنّ حذف المتعلّق دالّ على العموم .

وأمّا صغراه ، فإنّ مقامنا قد حذف المتعلّق فيه ، فيثبت العموم للقبل والدبر .

ويلاحظ عليه : كبرى وصغرى .

---

(١) لسان العرب : ٢ : ٣٤٢ .

(٢) لسان العرب : ٤ : ٤٣٦ .

(٣) المصباح المنير : ٤٦٦ .

(٤) مجمع البحرين : ٣ : ٣٧٦ .

(٥) وسائل الشيعة : ٢ : ١٨٢ ، الباب ٦ من أبواب الجنابة ، الحديث ١ .

أمّا الكبرى : فبما ذكرناه غير مرّة ، من أنّ التمسّك بهذه الكبرى في غير محلّه[١] .

وأمّا الصغرى : فيشكل ، بأن حذف متعلّق الإدخال والإيلاج والغيبوبة لا يوجب إطلاقها ، لوضوح عدم إرادة تحقّقها ولو في الفم أو بين الفخذين أو الثديين ، بل المراد هو الإشارة لمتعلّق معهود ، والمتيقّن منه القبل .

وبعبارة أُخرى : إنّ الإطلاق الصادر منه عليه السلام اتّكال على العهد الذهنيّ الثابت بين الناس ، وليس في مقام بيان أنّ عنوان الإدخال متى ما صدق كفى في تحقّق الجنابة ؛ إذ لا يحتمل أنّه يحكم بتحقّقها فيما لو كان الإدخال في فم المرأة مثلاً. خصوصاً وأنّه قد جعل غيبوبة الحشفة ، تفسيراً لالتقاء الختانين المختصّ بالوطء في القبل ، وورود بعض نصوص الإدخال في فرض وضع الذكر على الفرج ، الذي تقدّم أنّ المتيقّن منه القبل ، وغيرهما ممّا يمنع من الإطلاق .

الثالث : إطلاق التعليل المستفاد من صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : «**جَمَعَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ أَصْحَابَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَقَالَ : مَا تَقُولُونَ فِي الرَّجُلِ . . .**»[٢] .

وصحيح الحلبيّ : « سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الرجل يصيب المرأة فلا ينزل ، أعليه غسل ؟ . . . قال : **كَانَ عَلِيٌّ** عليه السلام . . . »[٣] .

وأجاب عنهما بعض الأساطين رحمه الله ، بأنّهما واردتان في مقام الاحتجاج على الخصم وإلزامه ، فلا ينعقد لهما إطلاق ، ليتمسّك به في مقام الإثبات .

وبعبارة أُخرى : إنّما ليستا في مقام البيان من جهة شمول ما يوجب الغسل

---

(١) وقد أوضحنا ذلك مفصّلاً في حديثنا عن مفطّريّة غير المعتاد من الأكل والشرب في كتاب الصوم ، فراجع .

(٢) وسائل الشيعة : ٢ : ١٨٤ ، الباب ٦ من أبواب الجنابة ، الحديث ٥ .

(٣) وسائل الشيعة : ٢ : ١٨٣ ، الباب ٦ من أبواب الجنابة ، الحديث ٤ .

لالتقاء الختانين ، سواء القبل أم الدبر من الأُنثى .

الرابع : ما رواه حفص بن سوقة ، عمّن أخبره ، قال : «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأتي أهله من خلفها ؟ قال : **هُوَ أَحَدُ الْمَأْتَيَيْنِ ، فِيهِ الْغُسْلُ** »(١) .

ودلالتها على المدّعى تامّة ، لاستفادة ذلك من الجملة الخبريّة ، في قوله عليه السلام : « **فِيهِ الْغُسْلُ** » ، لدلالتها على الوجوب كدلالة الأمر .

إلّا أنّ المشكلة في سندها ؛ إذ أنّها مبتلاة بالإرسال . وتوهّم أنّها من مراسيل ابن أبي عمير ، لتشملها شهادة شيخ الطائفة رحمه الله ، يدفعه اختصاص مراسيله بما إذا كان مرسلها هو مباشرة ، لا ما إذا كان الإرسال من غيره كما في المقام .

إن قلت : إنّ ضعفها السنديّ معالج بعمل المشهور بها ، الموجب لكونها مجبورة ، فتدخل دائرة الحجّيّة .

قلت : بعد التسليم بالكبرى المذكورة ، فإنّ الكلام في تحقّق الصغرى ؛ ذلك أنّ فتوى المشهور غير محرزة ، لوجود عدة من الأعلام قائل بكلّ من القولين ، ومع كون المسألة ذات قولين ، اختار كلّ واحد منهما جمع من الأصحاب ، يصعب الجزم بإحراز أيّهما هو المشهور ، والآخر خلافه .

ومع البناء على أنّ القول بثبوت الجنابة ، هو قول المشهور دون القول الثاني ، إلّا أنّه لا يحرز أنّ المشهور قد استندوا في فتواهم إليه .

ثمّ إنّه بعد عدم تماميّة ما يصلح دليلاً لقول المشهور ، فإنّ ذلك يكفي للبناء على تماميّة القول الثاني ؛ لأن عدم الدليل دليل على العدم ، إلّا أنه لا بأس بملاحظة أدلّة القول الثاني بنحو الإيجاز ، ويحال التوسّع في ذلك لمستوى أعلى إن شاء الله تعالى .

وكيفما كان ، يمكن التمسّك لإثباته بأُمور :

---

(١) وسائل الشيعة : ٢ : ٢٠٠ ، الباب ١٢ من أبواب الجنابة ، الحديث ١ .

الأوّل: النصوص التي تضمّنت عدم وجوب الغسل إذا حصل اللقاء أو الإصابة دون الفرج، ففي صحيحة الحلبيّ، قال: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الرجل يصيب المرأة فيما دون الفرج دون أن تنزل. فقال: **لَيْسَ عَلَيْهَا غُسْلٌ، وَإِنْ لَمْ يُنْزِلْ هُوَ فَلَيْسَ عَلَيْهِ غُسْلٌ**»(١). وتقريب الاستدلال بها قائم على تفسير الفرج منها، بخصوص القبل فيكون ما دون الفرج شاملاً للدبر. أمّا لو قيل أنّ الرواية منصرفة لعمليّة التفخيذ فتكون حينئذٍ أجنبيّة عن المقام، وكذا لو بني على أنّ لفظة الفرج أعمّ من القبل ومن الدبر.

الثاني: ما دلّ من النصوص صراحة في عدم إيجاب الوطء في الدبر للغسل، فعن البرقيّ رفعه، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: **إِذَا أَتَى الرَّجُلُ الْمَرْأَةَ فِي دُبُرِهَا فَلَمْ يُنْزِلْ، فَلَا غُسْلَ عَلَيْهِمَا، وَإِنْ أَنْزَلَ فَعَلَيْهِ الْغُسْلُ، وَلَا غُسْلَ عَلَيْهَا**»(٢).

ودلالتها على المدّعى وإن كانت تامّة، إلّا أنّ ضعف سندها مانع من الاستناد إليها، لأنّها مبتلاة بالرفع.

الثالث: النصوص التي دلّت على أنّ الجنابة إنّما تتحقّق بالتقاء الختانين، ففي صحيح ابن بزيع، قال: «سألت الرضا عليه السلام عن الرجل يجامع المرأة قريباً من الفرج فلا ينزلان، متى يجب الغسل؟ فقال: **إِذَا الْتَقَى الْخِتَانَانِ فَقَدْ وَجَبَ الْغُسْلُ**، فقلت: التقاء الختانين هو غيبوبة الحشفة؟ قال: **نَعَمْ**»(٣).

ودلالتها بلحاظ أنّه لا يتصوّر التقاء الختانين إلّا بالوطء قبلاً، وعليه لا يجب الغسل بالوطء في الدبر لعدم صدق التقاء الختانين عليه.

وجوابه: إنّ دلالة الصحيح بالتقريب المذكور تتمّ لو بني على صراحة التقاء

---

(١) وسائل الشيعة: ٢: ١٩٩، الباب ١١ من أبواب الجنابة، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: ٢: ٢٠٠، الباب ١٢ من أبواب الجنابة، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة: ٢: ١٨٢، الباب ٦ من أبواب الجنابة، الحديث ٢.

الختانين بالوطء قبلاً. أمّا لو قيل بأنّ التقاء الختانين كناية عن الوطء، وهو أعمّ من الوطء في القبل، فلا تفيد في الدلالة على المدّعى.

ولا يبعد البناء على كون الصحيحة مجملة من هذه الناحية، وأنّه لا يمكن الجزم بشموليّة التعبير المذكور لكلا الموردين، وأنّه مجرّد كناية عن مطلق الوطء، أو أنّه خصوص الوطء في القبل، فتأمّل جيّداً.

وقد تحصّل عدم تماميّة ما يستدلّ به للقول الثاني أيضاً.

بقي الإشارة إلى أنّ من الممكن القول بأنّ النظر في كلمات الفقهاء الذين أوجبوا الغسل في الوطء دبراً، يشرف الفقيه على القطع بوجوب الغسل للوطء دبراً، وذلك بضمّ أدلّة الموجبين له.

ويجاب عنه: بأنّ صراحة الدليل الثالث من أدلّة القائلين بعدم الثبوت تُشْرِف الفقيه على القطع بعدم الوجوب.

والإنصاف أنّ المقام من صغريات التعارض المستقرّ بين أدلّة القولين فيصار إلى الأُصول العمليّة، ولمّا كان الشكّ شكّاً في التكليف، لأنّه يشكّ في حصول الجنابة بوطء المرأة دبراً، فتجري أصالة البراءة عن الوجوب، ويلتزم بالقول الثاني من عدم وجوب الغسل ما داما لم ينزلا. نعم، لا ينبغي ترك الاحتياط.

قوله ٤: «**وهل يوجب الوطء في دبر الذكر، الجنابة أيضاً؟ المشهور ذلك إمّا للإجماع المدّعى من**... إلخ».

وقع الخلاف بين الأعلام في وجوب الغسل بالإيقاب في الغلام، فالمشهور بينهم البناء على تحقّق الجنابة بذلك، فيلزم الفاعل والمفعول الغسل، وقال آخرون بعدم وجوبه بذلك. ويكفي القائلين بعدم وجوب الغسل عليهما، أحد أمرين دليلاً على قولهم:

الأوّل: الأصل، ذلك أنّ المورد من صغريات أصالة البراءة؛ لأنّه من الشكّ

في التكليف ، فينتج عدم وجوب الغسل بوطء الغلام دبراً .

الثاني : إنّ عدم الدليل على وجوب الغسل ، دليل على عدم وجوبه .

واستند المشهور للقول بالوجوب إلى أدلّة ثلاثة :

الأوّل : الإجماع المدّعى من قِبل السيّد المرتضى ﷺ على أنّ وطء المرأة قبلاً ودبراً موجب للجنابة[١] ، ومع وحدة الملاك في كلّ من وطء المرأة دبراً ووطء الغلام ، يمكن القول أنّ الإجماع في ذلك يكون إجماعاً في هذا ، بل يمكن القول إنّالإجماع قائم على الأمرين معاً دون وحدة الملاك بينهما .

وجوابه :

أوّلاً : إنّ الإجماع المذكور لو لم يكن إجماعاً مدركيّاً ، فلا أقلّ من كونه محتمل المدركيّة لوجود ما يصلح أن يكون دليلاً في المقام .

ثانياً : إنّ الإجماع المذكور إجماع على القاعدة ، وقد قرّر في محلّه عدم حجّيّته ، لعدم ما يدلّ عليه .

الثاني : صحيحة محمّد بن مسلم المتقدّمة[٢] . وتقريب دلالتها أن يقال : إنّ في الرواية إطلاقاً شاملاً للإدخال في الغلام ؛ لأنّ حذف متعلّق الإدخال يفيد العموم ليكون شاملاًللذكر والأُنثى على حدّ سواء ، فيكون الإدخال به موجباً لثبوت الغسل .

ويلاحظ عليه :

أوّلاً : إنّ السؤال الصادر من الراوي يشكل قرينة مانعة من شمول الإطلاق المستفاد من الصحيح للغلام ، ويوجب اختصاصه بالمرأة .

ثانياً : على فرض التسليم بكون الإطلاق شاملاًللذكر والأُنثى ليكون مفيداً لحكم

---

(١) نقله عن السيّد المرتضى في الحدائق الناضرة : ٣ : ٤ . مفتاح الكرامة : ٣ : ١٧ .

(٢) وسائل الشيعة : ٢ : ١٨٣ ، الباب ٦ من أبواب الجنابة ، الحديث ١ .

الإدخال بالغلام، إلّا أنّ في البين انصرافاً مانعاً من حجّيّة الإطلاق المذكور؛ لأنّه لا يلتزم أحد بأن الإطلاق شامل لإدخال الرجل بفرج حيوان مثلاً، أو بفم المرأة، مع صدق عنوان الإدخال عليه عرفاً.

وبالجملة: لقد اتّكل الإمام عليه السلام على العهد الذهنيّ الثابت بين الناس في أنّ الإدخال يكون بين الرجل والمرأة، قبلاً ودبراً، ووجود ذلك بين الرجل والغلام يعدّ عملاً شاذّاً غير معروف ولا مألوف.

على أنّه لو لم يكن الانصراف المذكور متصوّراً اتّكالاً على العهد الذهنيّ، فلا أقلّ من كونه محتملاً، بالتالي يكون مانعاً من الجزم بحجّيّة الإطلاق المذكور في الصحيحة.

الثالث: رواية أبي بكر الحضرميّ المذكورة في المتن[1]. وتقريب الاستدلال بها أن يقال: إنّ تغليظ القول بحصول الجنابة وأنّه لا ينقيها ماء الدنيا، مع أنّ هذا النحو من التغليظ لم يرد في مقام وطء المرأة وحصول الجنابة به مورد تسالم كما سمعت، فكيف مع هذا النحو من التغليظ والتشديد.

والكلام فيها من ناحيتين: السند، والدلالة:

أما السند: فإن راويها هو أبو بكر الحضرميّ، وهو ممن لم يرد في حقّه توثيق خاصّ. نعم، يمكن توثيقه بأحد طريقين ذكر المصنّف الأوّل منهما:

الأوّل: وقوعه في أسناد **كامل الزيارات**، وقد كان عليه بعض الأعاظم رحمه الله ثمّ عدل عنه، وعليه بعض الأعلام المعاصرين (حفظه الله).

وقد عرفت أنّ الكبرى غير تامّة، فإنّ نظر ابن قولويه إلى المنهج الفهرستيّ وليس المنهج الرجاليّ، وهذا يمنع أن يكون للعبارة المذكورة ظهور في التوثيق.

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٠: ٣٢٩، الباب ١٧ من أبواب النكاح المحرّم، الحديث ١.

الثاني: النصوص التي تضمّنت أنّ أبا بكر الحضرميّ قد لقّن بعض أرحامه المعارف الحقّة[١]، وتقريب استفادة التوثيق من ذلك كما أفاده بعض الأعاظم ﵀: إنّ المعارف الحقّة ليست إلّا مذهب الحقّ، فيكون تلقينه ﵀ لها كاشفاً عن كونه عارفاً بمذهب الحقّ، وأنّه على الأمر الذي عليه كلّ من لاذ بأهل البيت ﵈، فيستفاد منه كونه إماميّاً. مضافاً إلى أنّ ذلك بنفسه مدح له فيكون مصداقاً للإماميّ الممدوح، ومنه تندرج أحاديثه في الأحاديث الحسان، وتدخل دائرة الحجّيّة.

ويمكن التأمّل في التقريب المذكور للدلالة على الوثاقة، لكن ليس هذا موضع ذكره، بل يحال إلى مستوى أعلى.

وأمّا الدلالة، فلقد تضمّن النصّ ما يوجب التصرّف في ظهوره، وهو التكليف بما لا يطاق، فقد جاء فيه أنّ الجنابة بوطء الغلام لا يطهر منها مهما اغتسل، وهذا لا يصدر من الحكيم العادل. وعليه لا بدّ من التصرّف في ظهوره بأن تحمل الجنابة الواردة فيه على الأثر المعنويّ والكدورة النفسيّة التي يؤثّرها هذا الذنب العظيم.

وبعبارة أُخرى: إنّ الرواية ليست في مقام البيان من هذه الجهة، بل هي أجنبيّة عن المقام، فلا تصلح دليلاً على المدّعى، على أنّه يمكن أن تحمل الرواية على حصول الجنابة بالإنزال.

وقد تحصّل عدم تماميّة أدلّة المثبتين للجنابة بوطء الغلام، فيصار إلى الأصل، وهو البراءة؛ لأنّ المقام من صغريات الشكّ في التكليف.

نعم، لا ريب أنّ مقتضى الاحتياط هو الجمع بين الوضوء والغسل، لوجود علم إجماليّ عنده بأنّه محدث إمّا بالحدث الأصغر، أو بالحدث الأكبر، ومقتضاه الجمع بينهما. نعم، لو كان متوضّئاً قبل حصول ذلك منه، لم يحتج إلّا إلى الغسل فقط.

---

(١) الكافي: ٣: ١٢٢، الحديث ٤. تهذيب الأحكام: ١: ٢٨٧، الحديث ٨٣٧. بحار الأنوار: ٧٨: ٢٤٠.

قوله ٥ : « **وأمّا لحوق الرطوبة المشتبهة بالمنيّ حكماً ، فللأخبار الكثيرة ، كصحيحة محمّد بن مسلم** : ... إلخ » .

إذا لم يستبرئ المكلّف من خروج المنيّ بالبول ، وخرجت منه رطوبة مشتبهة بالمنيّ ، حكم بكونه منيّاً ، ووجب عليه الغسل . ويدلّ على ذلك صحيحة محمّد بن مسلم المذكورة في المتن[1] . ودلالتها على المدّعى واضحة .

متى يجب الغسل ؟

قوله ١ : « **أمّا وجوب غسل الجنابة للصلاة ، فلقوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى﴾** ... إلخ » .

يعتبر في صحّة الصلاة الطهارة من الحدث الأصغر والأكبر ، فلا تصحّ صلاة المجنب قبل الاغتسال ، كما لا تصحّ الصلاة من الحائض بعد طهرها إلّا بعد إتيانها بالغسل . ويدلّ على ذلك قوله تعالى : ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاَةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِن كُنتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا**﴾[2] ، فإنّ المستفاد منها أنّه كما يعتبر الطهارة في الصلاة من الحدث الأصغر ، يعتبر فيها الطهارة أيضاً من الحدث الأكبر بمقتضى المقابلة . كما تدلّ عليه نصوص كثيرة .

قوله ٢ : « **وأمّا وجوبه للأجزاء المنسيّة وصلاة الاحتياط ، فلأنّهما جزء من الصلاة** » .

يجب الغسل لقضاء الأجزاء المنسيّة من الصلاة ، وكذا لصلاة الاحتياط ، والنكتة فيه عين النكتة التي ذكرت في الوضوء من أنّ الأجزاء يجري عليها حكم الكلّ ،

---

(١) وسائل الشيعة : ٢ : ٢٥١ ، الباب ٣٦ من أبواب الجنابة ، الحديث ٦ .

(٢) المائدة ٥ : ٦ .

فكما تعتبر الطهارة للصلاة ، فإنّ مقتضى ذلك اعتبارها للأجزاء أيضاً .

قوله ٣ : « **وأمّا اشتراطه في الطواف ، فلصحيحة عليّ بن جعفر ، عن أخيه أبي الحسن** عليه السلام ، **قال** : . . . إلخ » .

تعتبر الطهارة من الحدث الأكبر في الطواف بالإجماع ، كما عن **المفاتيح** و**نهاية الإحكام** و**الذخيرة** ، وقد نفي عنه الخلاف في **الجواهر** ، بل أنّ عليه الإجماع بقسميه[١] .

ويدلّ عليه صحيحة عليّ بن جعفر المذكورة في المتن[٢] والمتقدّمة في باب الوضوء . كما يمكن التمسّك له بالأولويّة على أساس أنّ ما دلّ على اعتبار الوضوء في صحّة الطواف دالّ على اعتبار الغسل فيه بطريق أوْلى ؛ لأنّه إذا كانت الطهارة من الحدث الأصغر معتبرة في صحّته فإنّ اعتبارها من الحدث الأكبر في صحّته تكون بطريق أوْلى .

وقد قيّد الأعلام شرطيّة الطهارة فيه في خصوص الطواف الواجب لا مطلقاً ؛ لأنّ الغسل في الطواف المستحبّ واجب شرطيّ لأجل إحراز الصحّة ، وليس واجباً تكليفيّاً .

والإنصاف أنّه لو كنّا وصحيح عليّ بن جعفر المتقدّم لبني على عدم الفرق بين الواجب والمستحبّ ، فإنّ الصحيح مطلق ، حيث جاء فيه : « سألته عن رجل طاف بالبيت وهو جنب » ، وهذا التعبير كما يجري في الواجب يجري في المستحبّ أيضاً ، وليس في البين ما يوجب رفع اليد عن اعتبار الطهارة في المستحبّ .

نعم ، قد يجعل الذيل ـ كما عن بعض الأساطين رحمه الله ـ وهو قوله عليه السلام : « **يَقْطَعُ طَوَافَهُ**

---

(١) مفاتيح الشرائع : ١ : ٦٩ . نهاية الإحكام : ١ : ١٢٣ . ذخيرة المعاد ـ الطبعة القديمة ـ : ١ : ٨٧ .

(٢) وسائل الشيعة : ١٣ : ٣٧٥ ، الباب ٢٨ من أبواب الطواف ، الحديث ٤ .

وَلَا يَعْتَدُّ بِهِ » قرينة على الاختصاص بالواجب ، فإنّ عدم الاعتداد بشيء ممّا صدر منه لا يتصوّر في الطواف المندوب ، بل هو صريح في الطواف الواجب ، وعليه يكون الذيل قرينة على اختصاص ذلك بالطواف الواجب .

وهو حسن حال إحراز أنّ السؤالين المذكورين في الصحيح قد صدرا في مجلس واحد ، بحيث كانا كلاماً واحداً ، ولم يكونا صادرين في مجلسين مختلفين ، وكلامين متغايرين ، فإنّه لو بني على صدورهما في مجلسين مختلفين فلن يكون أحدهما قرينة على الآخر ، خصوصاً وأنّ كليهما مثبت ، وليس بينهما منافاة .

وقد يتمسّك للقول بالاختصاص بالواجب دون المستحبّ بالنصوص التي دلّت على صحّة الطواف المندوب من دون وضوء ؛ لظهورها في عدم كون الطهارة شرطاً في صحّته .

وهو أجنبيّ عن المقام ، فإنّ صحّة الطواف مع الحدث الأصغر لا تعني صحّته مع الحدث الأكبر كالجنابة ، حتّى ترفع اليد عن إطلاق صحيحة عليّ بن جعفر المتقدّمة .

ولا يذهب عليك أنّ القول بشرطيّة الطهارة في الطواف المستحبّ من الحدث الأكبر ـ كالجنابة ـ في الطواف المستحبّ تظهر ثمرته في الناسي والجاهل ، فلو طافا بالبيت طوافاً مستحبّاً مجنبين ، ولم يلتفتا إلى ذلك إلّا بعد فراغهما من الطواف ، حكم بصحّة طوافهما ، لا ما إذا كان عامداً ملتفتاً ، لقيام الدليل على حرمة الوجود في البيت الحرام مطلقاً .

قوله ٤ : « **وأمّا اشتراطه في صحّة الصوم في الجملة ، فهو مشهور متسالم عليه ، وتدلّ عليه صحيحة** ... إلخ » .

من المفطّرات المذكورة في كلمات الأعلام تعمّد البقاء على الجنابة في شهر رمضان حتّى يطلع الفجر ، فيعتبر في صحّة صوم شهر رمضان المبارك الطهارة

من الحدث الأكبر ، فلا يصحّ صوم من تعمّد البقاء على الجنابة فيه حتّى يطلع الفجر . وقول المصنّف : « في الجملة » آخذ بعين الاعتبار الصوم المستحبّ وصوم قضاء شهر رمضان وصوم الكفارة . وخالف في ذلك جماعة فقالوا بعدم مانعيّة تعمّد البقاء على الجنابة من صحّة الصوم .

وكيفما كان ، فقد ذكر المصنّف أنّ الحكم باعتبار الطهارة في صحّة صوم شهر رمضان المبارك مشهور ، بل متسالم عليه . كما تدلّ عليه صحيحة البزنطيّ المذكورة في المتن[1] . وتقرّب دلالتها على المدّعى من خلال قوله عليه السلام : « **عَلَيْهِ قَضَاؤُهُ** » ؛ لظهور ذلك في الإرشاد إلى فساد صومه ، ولذا وجب عليه قضاؤه ، وهذا يعني أنّ الطهارة من الجنابة شرط في صحّة صومه ، وإلّا لم يلزمه القضاء .

وقد يقال : بأنّ الأمر بالقضاء ليس ظاهراً في المانعيّة ، وشرطيّة الطهارة في صحّة الصوم ، بل هو نحو عقوبة مجعولة عليه لتعمّده البقاء على الجنابة ، وهذا يمنع من اعتبار الطهارة من الجنابة شرطاً في صحّة الصوم . ويساعد على ذلك قوله عليه السلام : « **يُتِمُّ ذَلِكَ الْيَوْمَ** » ، فإنّه ظاهر بل صريح في عدم فساد صومه بتعمّده الإصباح جنباً ، فإنّه لو كان تعمّد البقاء على جنابة موجباً لفساد اليوم لم يكن وجه لقوله عليه السلام : « **يُتِمُّ ذَلِكَ الْيَوْمَ** » .

وقد استدلّ القائلون بعدم مانعيّة الجنابة من صحّة الصوم بنصوص وصفها المصنّف (دام مجده) بضعفها سنداً أو دلالة ، وهو غريب جدّاً ، فإنّ بين النصوص المستند إليها ما هو معتبر سنداً ، وصريح دلالة ، فلاحظ صحيح العيص بن القاسم : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أجنب في شهر رمضان في أوّل الليل فأخّر الغسل حتّى طلع الفجر . فقال عليه السلام : « **يُتِمُّ صَوْمَهُ ، وَلَا قَضَاءَ عَلَيْهِ** »[2] . ودلالته على المدّعى

---

(١) وسائل الشيعة : ١٠ : ٦٢ ، الباب ١٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٤ .

(٢) وسائل الشيعة : ١٠ : ٥٨ ، الباب ١٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٤ .

واضحة ؛ إذ أنّ المستفاد منه جواز تعمّد البقاء على الجنابة حتّى يطلع الفجر . وليس في سنده من يتوقّف فيه .

والقول بكونه مطلقاً ليقيّد بالنصوص الدالّة على مانعيّة الجنابة من الصحّة ، كما سيأتي من المصنّف في كتاب الصوم ، ممنوع ؛ لأنّ ذلك فرع دلالة النصوص المذكورة على المانعيّة ، مع أنّك قد عرفت أنّ الأمر بالقضاء الوارد فيها عقوبة وليس إرشاداً إلى فساد الصوم ، وهذا يعني عدم معارضته للصحيح المذكور .

على أنّه لو سلّم بثبوت المعارضة فإنّ الجمع العرفيّ في المقام بالتقييد ممنوع ، بملاحظة صراحة صحيح العيص في التعمّد ، وسيأتي مزيد بيان لذلك في كتاب الصوم إن شاء الله تعالى .

الوجوب الغيريّ للغسل

ومن خلال ما تقدّم يتّضح أنّ غسل الجنابة واجب لغيره ممّا يعتبر في صحّته الطهارة إذا كان واجباً ، كالصلاة والطواف الواجب وصوم شهر رمضان المبارك ، وليس واجباً لنفسه ، ولم يعرف القول بوجوبه لنفسه من أحد من أعلامنا . نعم ، هو منسوب لبعض الجمهور .

ونسب القول بالوجوب النفسيّ الشهيد ﵀ في **الذكرى** للراونديّ ﵀ وجماعة ، قال : « والراونديّ ﵀ وجماعة على وجوبه لا بشرط »[1] . ثمّ ساق بعد ذلك ما يصلح دليلاً لهذا القول وناقشه .

وقد استدلّ المصنّف لعدم الوجوب النفسيّ بعدم الدليل الاجتهاديّ عليه فيكون المرجع للأصل العمليّ ، وعند الشكّ في الشرطيّة تجري أصالة البراءة .

وقد يتمسّك للقول بالوجوب النفسيّ بالنصوص التي تضمّنت الأمر بالغسل

---

(١) ذكرى الشيعة : ١ : ١٩٤ .

من دون تقييد ذلك بالغير الواجب ، كما في قول الصادق عليه السلام : « **غُسْلُ الْحائِضِ إذا طَهُرَتْ واجِبٌ ، وَغُسْلُ الاسْتِحاضَةِ واجِبٌ . . . ، وَغُسْلُ مَنْ غَسَّلَ مَيِّتاً واجِبٌ** »[1] ، فإنّ وجوب الغسل فيما ذكر لم يعلّق على واجب آخر كالصلاة أو الطواف أو صوم شهر رمضان ، وهذا يكشف عن كون الوجوب فيها لنفسه ، وليس لشيء آخر .

وصحيح عبد الرحمن بن أبي عبد الله : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يواقع أهله أينام على ذلك ؟ قال : **إنَّ الله يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ في مَنامِها ، وَلَا يَدْرِي مَا يَطْرُقُهُ مِنَ الْبَلِيَّةِ ، إذَا فَرَغَ فَلْيَغْتَسِلْ** »[2] ، ودلالته على الوجوب النفسيّ واضحة ، فإنّ النوم حدث موجب لنقض الطهارة ، وقد أمره عليه السلام بالاغتسال قبل النوم ، فيثبت الوجوب النفسيّ .

ويجاب عنه : بأنّ هذا نظير ما ورد في تطهير الملابس والأواني ، فإنّ إطلاق النصوص الدالّة على تطهيرها وعدم تقييدها بما إذا كانت سوف تستعمل فيما يعتبر فيه الطهارة لا يدلّ على كون تطهيرها واجباً نفسيّاً ؛ لاتّفاق الجميع على أنّ التطهير فيها مشروط باستعمالها في ما يعتبر فيه الطهارة ؛ لعدم قول أحد بأنّ تطهيرها واجب لنفسه . وهذا يعني أنّ الاشتراط بمثابة الأمر الارتكازيّ المتبانى عليه بين السائل والمجيب ، فلم يحتج للتنصيص عليه لمفروغية ذلك عند السائل ، ومقامنا من هذا القبيل ؛ ذلك أنّ عدم التقييد في هذه النصوص بكون الغسل مشروطاً بغيره ، وليس واجباً في نفسه ، يعود للتباني الموجود بين السائل والمجيب وأنّ ذلك مفروغاً عنه ، فلم يحتج للنص عليه .

وأمّا صحيح عبد الرحمن ، فإنّ الموجب لرفع اليد عن ظهوره في الوجوب النفسي للغسل النصوص التي دلّت على جواز النوم للجنب قبل الاغتسال من

---

(١) تهذيب الأحكام : ١ : ١٠٤ ، الحديث ٢ .

(٢) وسائل الشيعة : ٣ : ٢٢٨ ، الباب ٢٥ من أبواب الجنابة ، الحديث ٤ .

الجنابة ، بل قد قام الإجماع على ذلك ولم يعرف خلاف في المسألة ، وهذا يوجب التصرّف في ظهوره بحمله على استحباب التعجيل ، وكراهة النوم على جنابة .

والحاصل : إنّ وجوب الغسل وجوب مقدّميّ مترشّح من نفس وجوب ذي المقدّمة ، وفقاً لما هو مقرّر في محلّه .

لا يقال : إنّ لازم كون وجوب الغسل وجوباً مقدّميّاً مشروطاً بوجوب الغير عدم اعتباره للطواف المستحبّ ، ولا للنافلة ، ولا للصوم المستحبّ ، فلا يعدّ شرطاً في صحّة شيء من تلك الأُمور ، وهذا ما لا يلتزم به أحد .

فإنّه يقال : إنّ الغسل معتبر في كلّ تلك الأُمور المستحبّة ، إلّا أنّه ليس من باب الوجوب التكليفيّ الذي مورد البحث ، وإنّما من باب الوجوب الشرطيّ لأجل إحراز صحّة العمل .

المحرّمات على الجنب :

قوله ١ : « **أمّا حرمة مسّ لفظ الجلالة ، فهو المشهور . وتدلّ عليها موثّقة عمّار ، عن أبي عبد الله** عليه السلام ... إلخ » .

يحرم على المجنب مسّ لفظ الجلالة مباشرة ، وقد ذكر في **الحدائق** أنّه لا خلاف فيه بين الأعلام[١] . وقد توقّف في ذلك كلّ من المقدّس الأردبيليّ ، وصاحبي **المدارك** و**الذخيرة** لضعف دليله ، بل لعلّه يظهر من المحقّق رحمه الله في **المعتبر** أيضاً . وأنكر ثبوت الحرمة الفاضل النراقيّ في **المستند** ، ومن قبله الصدوق في كتبه **الفقيه** و**الهداية** و**المقنع**[٢] ، ولم يذكر الكلينيّ في **الكافي** ما يدلّ على حرمة ذلك عليه .

---

(١) الحدائق الناضرة : ٣ : ٤٧ .

(٢) مجمع الفائدة والبرهان : ١ : ١٣٦ . مدارك الأحكام : ١ : ٢٨٤ . ذخيرة المعاد ـ الطبعة القديمة ـ : ١ ، القسم الأوّل : ٥٢ . المعتبر : ١ : ١٧٦ . مستند الشيعة : ٢ : ٢٨٧ . من لا يحضره الفقيه : ١ : ٨٧ ، الحديث ١٩١ . الهداية : ٩٦ . المقنع : ٤٠ .

وقد ذكر صاحب **مفتاح الكرامة** أنّه لم ينقل القول بحرمة مسّ الجنب للفظ الجلالة على السابقين على المفيد والشيخ رحمهما الله[١]، بل في **كشف اللثام** أنّ الظاهر ممّن تقدّم عليهما البناء على عدم حرمة ذلك[٢].

وقد اتّضح ممّا تقدّم أنّ في المسألة أقوالاً ثلاثة:

الأوّل: وهو المشهور من البناء على حرمة مسّ لفظ الجلالة على المجنب.

الثاني: عدم حرمة ذلك عليه، وهو مختار الصدوق، وظاهر الكلينيّ والفاضل النراقيّ.

الثالث: التوقّف وعدم الجزم بالحرمة لضعف الدليل الدالّ على ذلك.

وكيفما كان، فقد استدلّ المصنّف للقول المشهور بما رواه عمّار المذكورة في المتن[٣]، ودلالتها على المدّعى واضحة، فإنّ النهي الوارد فيها ناظر للحرمة التكليفيّة كما لا يخفى. نعم، قد يناقش في سندها لوجود أحمد بن محمّد فيه، وهو أحمد بن محمّد بن الحسن بن الوليد، وقد خلت كلمات قدماء الرجاليّين عن التعرّض إليه، حتّى تعجب بعض الأعاظم رحمه الله من الشيخ الطوسيّ رحمه الله في عدم تعرّضه له مع ووقعه في طريقه إلى والده محمّد بن الحسن بن الوليد[٤].

وقد يوثّق لأحد اُمور:

الأوّل: نصّ غير واحد من الأعلام على وثاقته، كالشهيد الثاني رحمه الله في كتابه **الدراية**، والشيخ البهائيّ رحمه الله في كتابه **الحبل المتين**[٥].

---

(١) مفتاح الكرامة: ٣: ٨٣.

(٢) كشف اللثام: ٢: ٣٥.

(٣) وسائل الشيعة: ٢: ٢١٤، الباب ١٨ من أبواب الجنابة، الحديث ١.

(٤) معجم رجال الحديث: ٣: ٤٤.

(٥) الرعاية في علم الدراية: ٣٧١. الحبل المتين، نقله عنه في الفوائد الرجاليّة: ٢: ٢١. »

وهذا يعتمد على القبول بتوثيقات المتأخّرين، وأنّه لا فرق بينها وبين توثيقات القدماء.

ولا يخفى أنّ الكبرى المذكورة تعتمد على ملاحظة وجه حجّيّة قول الرجاليّ، فإذا كان ذلك من باب خبر الثقة في الموضوعات الصادر عن حسّ، كما هو ظاهر بل صريح بعض الأعاظم ﵀، فلن تقبل توثيقاتهم؛ لأنّها ناشئة عن حدس وليست عن حسّ. أمّا لو كان منشأ حجّيّة قوله هو الخبريّة مثلاً، فلا فرق بين ما صدر عن القدماء أو عن المتأخّرين؛ لأنّ المدار على تحقّق الوصف المذكور.

وعلى أيّ حال، فإنّ القبول بالوجه المذكور فرع الكبرى المذكورة، والتي قد عرفت أنّها مورد خلاف بين الأعلام.

الثاني: تصحيح غير واحد من الأعلام نصوصاً قد وقع في أسنادها، فقد صحّح العلّامة الحلّيّ ﵀ روايات كثيرة هو واقع في أسنادها، كما صحّح الشيخ حسن صاحب **المعالم** ﵀ روايات أيضاً قد وقع في أسنادها.

ومن الواضح أنّ تصحيح العلّامة ﵀ مثلاً رواية تدلّ على بنائه على وثاقة جميع من وقع في أسنادها؛ لأنّه يتبنى التقسيم الرباعيّ للحديث كما هو مقرّر في محلّه. فيدل ذلك على بنائه على وثاقته.

ولا يذهب عليك أنّ هذا الوجه يعتمد على القبول بالكبرى المتقدّمة، أعني توثيقات المتأخّرين، فإنّه لو بني على قبولها أمكن الاستناد لهذا الأمر وإلّا فلا.

والمناقشة في توثيقات العلّامة ﵀ بكونها ناشئة من القول بأصالة العدالة ـ كما عن بعض الأعاظم ﵀ ـ ممنوعة كما فصّلنا ذلك في ترجمة أحمد بن محمّد بن يحيى العطّار.

« وانظر مشرق الشمسين: ٨٠ و ٨١.

الثالث: إنّه أحد مشايخ الإجازة، فهو شيخ المفيد ﷺ، وقد تقرّر في محلّه أنّ شيخوخة الإجازة أمارة من أمارات التوثيق.

وقد يجاب عنه بمنع كبراه، وأنّ شيخوخة الإجازة ليست من أمارات التوثيق.

والحقّ أنّه لا بدّ من التفصيل فيها، فلا يبنى على عدّها أمارة للتوثيق مطلقاً، كما لا يمنع من دلالتها عليه كذلك، بل يفصل بلحاظ شيخ الإجازة نفسه، ودوره في ذلك، فلو كان يعوّل عليه ويعتمد كان ذلك من أمارات التوثيق، وإلّا فلا، وتفصيله أكثر في محلّه.

الرابع: ما اختاره شيخنا التبريزيّ ﷺ من كونه من المعاريف، فقد أكثر الرواية عنه، كما أنّه لم يرد في حقّه قدح ولا ذمّ.

وقد ذكرنا غير مرّة أنّ الكبرى المعتمد عليها من قبله ﷺ ليست تامّة، فلا يبنى على تماميّة الصغرى.

ثمّ إنّه بعد البناء على حجّيّة خبر عمّار للقول بوثاقة أحمد بن محمّد، فإنّه يعارضه جملة من النصوص الدالّة على جواز مسّ الجنب للفظ الجلالة، منها موثّقة إسحاق بن عمّار المذكورة في المتن[1]، وهي صريحة في الجواز وعدم الحرمة.

وقد جمع المصنّف بينها وبين خبر عمّار المتقدّم بحمل الموثّقة على مسّ الموضع الذي ليس فيه لفظ الجلالة، وعليه لا معنى لحمل خبر عمّار على الكراهة لعدم وجود معارضة بينهما؛ لأنّه إنّما يجمع بالحمل على الكراهة حال وجود معارضة غير مستقرّة، وهي غير حاصلة في المقام لاختلاف الموضوع فيهما.

وهو غير عرفيّ؛ لأنّ حمل النصّ ذلك يستوجب مؤونة زائدة، خصوصاً وأنّ ظاهر السؤال المسّ مطلقاً، وفي كافّة النواحي لا خصوص ما كان خالياً من الكتابة. وهذا يساعد على القبول بالجمع العرفيّ بحمل خبر عمّار على الكراهة.

---

(١) وسائل الشيعة: ٢: ٢١٤، الباب ١٨ من أبواب الجنابة، الحديث ٢.

وقد تمنع حجّيّة موثّقة الساباطيّ وأمثالها من النصوص الدالّة على الجواز لإعراض الأصحاب عنها ؛ إذ قد عرفت أنّ الشهرة منعقدة على القول بحرمة المسّ .

وجوابه واضح ، فإنّ ملاحظة الأقوال المتقدّمة مانعة من تحقّق الإعراض ، خصوصاً وأنّ الصدوق ، بل لا يبعد أنّ الكلينيّ ﵀ على القول بعدم الحرمة ، بل قد سمعت كلام صاحب **مفتاح الكرامة** أنّه لم ينقل القول بالحرمة عمّن سبق المفيد والشيخ ﵀ ، وكذا الفاضل الهندي ﵀ في **كشف اللثام** .

على أنّه لو سلم بتحقّق الإعراض في المقام ، إلّا أنّه لا يضرّ بحجّيّة موثّقة إسحاق لكونه من الإعراض الصناعيّ الذي قد عرفت عدم مانعيّته من الحجّيّة .

بل يمكن أن يدّعى أنّ الإعراض عن مثل خبر عمّار لا موثّق إسحاق ؛ لعدم إفتاء من تقدّم على الشيخين بمضمونه كما سمعت ذلك .

فإن تمّت سيرة متشرّعيّة على حرمة مسّ المجنب للفظ الجلالة كان ذلك موجباً للبناء على حرمة المسّ ، وإلّا كان مقتضى أصالة البراءة القول بجوازه . وإن كان القول بانعقاد السيرة المتشرّعيّة على جواز المسّ ، خصوصاً وأنّ الدراهم والدنانير كانت في تلك الأزمنة مشتملة على لفظ الجلالة ، بل على شيء من آيات الذكر الحكيم ، ولو بني على حرمة المسّ فيها لكان ذلك حرجيّاً ، بل قد يلزم منه الهرج والمرج ، ولذا لا يبعد القول باستثناء ذلك عن القول بحرمة المسّ ، فتأمّل .

ولا يخفى أنّ موضع البحث هو لفظ الجلالة وأسماؤه سبحانه وتعال الخاصّة ، أمّا الصفات المختصّة به عزّ وجلّ فهي نحوان :

الأوّل : ما وصل حدّ العلميّة ، كصفة الخالقيّة والرازقيّة ، وما شابه .

الثاني : ما لم يبلغ ذلك ، كصفة الرحمة والعفو ، وأضرابهما .

فأمّا النحو الأوّل ، فيأخذ حكم لفظ الجلالة ويكون مشمولاً بخبر عمّار في البناء على حرمة مسّه ، بخلافه في النحو الثاني ، فإنّه لا يحرم مس الجنب له ، تمسّكاً

بأصالة البراءة حال الشكّ في حرمة مسّها.

قوله ٢: «**وأمّا حرمة مسّ كتابة القرآن الكريم، فلإطلاق صحيحة أبي بصير: سألت أبا عبد**... إلخ».

المشهور بين أعلامنا أنّه يحرم على الجنب مسّ كتابة القرآن الكريم، بل عن الشيخ في **الخلاف** وابن زهرة في **الغنية** دعوى الإجماع عليه[١]، وهو ظاهر الشيخ في **التبيان**، والطبرسيّ في **مجمع البيان**[٢]، وعن المحقّق ﵀ في **المعتبر** أنّ عليه إجماع علماء الإسلام[٣]، ونسب الخلاف في **التذكرة** لداود فقط من المسلمين[٤].

وخالف في ذلك ابن الجنيد فقال بالكراهة دون الحرمة، ونسبه في **المدارك** و**الرياض** للشيخ في **المبسوط**[٥]، كما نسب المقداد السيوريّ ﵀ القول بذلك للقاضي ابن البرّاج ﵀[٦].

ومنع في **الجواهر** صحّة النسبة، وذكر أنّ عبارة **المهذّب** صريحة في أنّ القاضي قائل بالحرمة. نعم، لو كان مصدر المقداد كتاباً آخر أمكن تصحيح النسبة[٧].

وقد حاول الشهيد ﵀ في **الذكرى** التشكيك في مخالفة ابن الجنيد بحمل الكراهة الواردة في كلامه على الحرمة لكثرة استعماله ذلك[٨].

---

(١) الخلاف: ١: ١٠٠، مسألة ٤٦. غنية النزوع: ٣٧.

(٢) تفسير التبيان: ٩: ٥١٠. مجمع البيان: ٩: ٣٧٧.

(٣) المعتبر: ١: ١٨٧، وفيه: «فقهاء» بدل «علماء».

(٤) تذكرة الفقهاء: ١: ٢٣٨، مسألة ٦٩.

(٥) نسبه إلى ابن الجنيد في مختلف الشيعة: ١: ٣٥٣. مدارك الأحكام: ١: ٢٧٩. رياض المسائل: ١: ٣١٣. المبسوط: ١: ٢٩.

(٦) التنقيح الرائع: ١: ٩١. المهذّب لابن البرّاج: ١: ٣٤.

(٧) جواهر الكلام: ٣: ٤٥.

(٨) ذكرى الشيعة: ١: ٢٦٥.

ووفقاً لما تقدّم سوف يكون في المسألة قولان :

الأوّل : القول بحرمة المسّ لكتابة القرآن الكريم على المجنب .

الثاني : القول بكراهة ذلك له وعدم الحرمة .

وقد استدلّ المصنّف للقول الأوّل بصحيحة[١] أبي بصير المذكورة في المتن[٢] . ودلالتها على المدّعى بالأوّليّة القطعيّة ؛ ذلك أنّ المستفاد منها منع المحدث بالحدث الأصغر عن مسّ كتابة القرآن الكريم بغير وضوء ، فتدلّ بطريق أوْلى على منع المحدث بالحدث الأكبر ـ كالجنابة ـ عن مسّها أيضاً .

وقرّب المصنّف دلالتها على المدّعى من خلال التمسّك بالإطلاق ، فإنّ النصّ قد تضمّن منع كلّ من لم يكن متوضّئاً لكتابة القرآن الكريم ، وهو عنوان كلّيّ تحت أفراد ومصاديق ، ومن مصاديقه المجنب ، فإنّه جرّاء حدثه بالجنابة ينتفي عنه عنوان المتوضّئ فيكون مصداقاً لما تضمّنه النصّ من المنع من المسّ .

ولا يذهب عليك أنّ تماميّة الاستدلال بالنصّ المذكور تعتمد على أن يكون المقصود من التعبير بالكتاب في النصّ هو القرآن الكريم ، أعني الآيات المباركة ، أمّا لو كان المقصود به هو المصحف فإنّه لن يكون دالّاً على المدّعى ؛ إذ لا يلتزم أحد بحرمة مسّ المصحف مطلقاً ، ولذا لو كان ظاهراً في الثاني كان ذلك موجباً للحمل على الكراهة ، فتأمّل جيّداً[٣] .

---

(١) عبّر عنها في طبعتين للكتاب بالموثّقة ، والتعبير عنها بالصحيحة في الطبعة المتأخّرة عنهما للكتاب .

(٢) وسائل الشيعة : ١ : ٣٨٣ ، الباب ١٢ من أبواب الوضوء ، الحديث ١ .

(٣) حتّى يجزم بأنّ المقصود من الكتاب هو الآيات الشريفة ، وليس المصحف ، لا بدّ من متابعة موارد الاستعمال ، فلو أحرز أنّ التعبير المذكور يستعمل في الآيات الشريفة وضعاً أو نقلاً كان ذلك موجباً لتماميّة دلالة النصّ ، أمّا لو كان من الألفاظ المشتركة ، فيلزم »

وقد تضمّن سنده الحسين بن المختار ، وهو مردّد بين بيّاع الأكفان الذي لم يذكر في كلمات الرجاليّين بشيء أصلاً وبين القلانسيّ ، ويميّز بأنّه الثاني بروايته عن أبي بصير ، فإنّه لم يذكر رواية بيّاع الأكفان عنه . هذا بناء على تعدّدهما .

ومع ذكر النجاشيّ والشيخ رحمهما الله للقلانسيّ في فهرستيهما ، إلّا أنّهما لم ينصّا على شيء من حاله ، كما لم يتعرّضا لبيان مذهبه[١] . نعم ، بناء على ما ذكره بعض الأساتذة (دام عزّه) تبعاً لصاحب **الرواشح السماويّة** رحمه الله من أنّ النجاشيّ لا يذكر في كتابه إلّا خصوص الإماميّة ، ولو ذكر أحداً استطراداً فإنّه يشير لفساد عقيدته[٢] ، يستكشف كونه إماميّاً .

إلّا أنّ الشيخ رحمه الله في **الرجال** ذكر فساد عقيدته ، ونصّ على أنّه واقفيّ ، وقد ذكره العلّامة رحمه الله في القسم الثاني من **الخلاصة** ، ونصّ على أنّه واقفيّ[٣] .

وقد ذكره المفيد رحمه الله في **الإرشاد** في فصل النصّ على إمامة الإمام الرضا عليه السلام ، وعدّه من خاصّة الإمام الكاظم عليه السلام وثقاته ، وأهل الورع والعلم والفقه من شيعته[٤] .

كما أنّه وقع في أسناد **كامل الزيارات** ، فقد روى أنّ زيارة الإمام الحسين عليه السلام تعدل حجّة وعمرة[٥] .

« وجود قرينة موجبة لكون المقصود به هو الآيات المباركة ، ومع عدمها ، فإن كان هناك انصراف موجب للقرينيّة على المدّعى تمّ المطلب ، وإلّا كان ذلك مانعاً من الاستناد . أمّا لو كان وضع اللفظ في المصحف ، فمع عدم وجود قرينة فإنّه يحمل على ما وضع له ، وهذا يجعل النصّ أجنبيّاً عن المدّعى ، وتفصيل ذلك أكثر يترك لمستوى أعلى من البحث .

(١) رجال النجاشي : ٥٤ ، الرقم ١٢٣ . الفهرست للطوسي : ١٠٧ ، الرقم ٢٠٥ .

(٢) الرواشح السماويّة : ١١٥ ، الراشحة ١٧ .

(٣) رجال الطوسي : ٣٣٤ ، الرقم ٤٩٧٢ . خلاصة الأقوال : ٣٣٧ ، الرقم ١ .

(٤) الإرشاد : ٢ : ٢٤٨ .

(٥) كامل الزيارات : ٣٠١ ، الحديث ١٣ .

وقد أوجب نصّ المفيد رحمه الله على كونه من شيعة الإمام موسى عليه السلام بناء بعض الأعاظم رحمه الله على أنّه من الخاصّة الإماميّة ، وليس فاسد العقيدة ؛ لأنّه لا يقال التعبير المذكور لمن كان منحرفاً [١] .

ويلاحظ عليه: أنّه لا منافاة بين ما ذكره المفيد رحمه الله وما ذكره الشيخ رحمه الله ؛ لأن الشيخ قد نسبه للوقف ، وهذا مذهب نشأ بعد شهادة الإمام موسى عليه السلام ، وعليه لا يمنع أن يكون من شيعة الإمام موسى عليه السلام حال حياته ، إلّا أنّه انحرف عن الجادّة القويمة بعد شهادته عليه السلام ، كما أنّ مجرّد روايته للنصّ على الإمام الرضا عليه السلام لا يمنع حصول الانحراف منه .

وبالجملة: لا تكفي عبارة الشيخ المفيد رحمه الله لنفي ثبوت الوقف عنه .

ومع التعارض فإنّ التقديم لعبارة الشيخ رحمه الله لأنّها نصّ ، وعبارة المفيد رحمه الله ظاهر ، فلاحظ .

وبناء على ما تقدّم ، سوف يحكم بوثاقة الحسين بن المختار ، إلّا أنّه يحكم بفساد عقيدته ، ولا أقلّ من التوقّف في كونه إماميّاً ، وهذا يعني أنّ التعبير عن الرواية بالصحيحة كما في المتن ليس على وفق الصناعة ، بل الحقّ هو التعبير عنها بالموثّقة كما صدر عن المصنّف في طبعات سابقة للكتاب ، والأوْلى التعبير عنها بالمعتبرة .

وقد يتمسّك لحرمة مسّ الجنب آيات القرآن الكريم بقوله تعالى : ﴿**لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ**﴾ [٢] . بتقريب اعتبار الطهارة في كلّ من يمسّ القرآن الكريم على أساس أنّ المقصود بـ ﴿**الْمُطَهَّرُونَ**﴾ في الآية الشريفة المتطهّرين ، أي الرافعين للحدثين الأصغر الأكبر .

وبعبارة أُخرى: لا بدّ من إحراز أنّ الآية الشريفة بصدد إنشاء حكم شرعيّ مفاده

---

(١) معجم رجال الحديث : ٧ : ٩٤ .

(٢) الواقعة ٥٦ : ٧٩ .

حرمة مسّ المحدث للآيات الشريفة ، وليست بصدد الإخبار عن أنّ الإحاطة بالدقائق التي تتضمّنها آيات القرآن الكريم تختصّ بفئة محدّدة من الناس ، وليس لكلّ أحد أن يحيط بها .

وهذا التقريب يتمّ لو كان المقصود من الطهارة في الآية الشريفة الطهارة المادّيّة التي ترفع الحدث وتزيل الخبث ، أمّا لو كان المقصود منها الطهارة المعنويّة فسوف تكون الآية أجنبيّة عن المدّعى ، وهذا ما بنى عليه المصنّف ؛ إذ قرّر أنّ مفاد الآية الشريفة هو أنّه ليس لكلّ أحد أن يدرك دقائق القرآن الكريم ، بل إنّ ذلك مختصّ بالمعصومين عليهم السلام .

وعليه سوف يكون مفاد الآية الشريفة هو الإخبار ، وليس الإنشاء لحكم شرعيّ .

وقد يتمسّك بدلالة الآية الشريفة على المدّعى ، وعدم كون المقصود بها اختصاص إدراك الحقائق بالمعصومين عليهم السلام ، بل إنّ المقصود بها ما قدّمناه في تقريب دلالتها ، أو بأنّ المسّ لا يختصّ بدرك الحقائق ، بل يعمّ المسّ الظاهر للكتابة أيضاً ، كما عن المصنّف[1] من خلال استشهاد الإمام عليه السلام بها حال بيانه للمنع من مسّ آيات القرآن الشريفة للمحدث ، ففي خبر إبراهيم بن عبد الحميد ، عن أبي الحسن عليه السلام ، قال : « **الْمُصْحَفُ لَا تَمَسَّهُ عَلىٰ غَيْرِ طُهْر ، وَلَا جُنُباً ، وَلَا تَمَسَّ خَطّهُ ، وَلَا تُعَلِّقْهُ . إِنَّ اللهَ تَعَالىٰ يَقُولُ : ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾**[2] »[3] ، ودلالته واضحة جدّاً ، وقد تضمّن الإشارة إلى أنّ منشأ الحكم المذكور هو الآية الشريفة ، وهذا يساعد ـ كما قلنا ـ على عدم اختصاصها بالمسّ المعنويّ ، أو ظهورها في الطهارة المادّيّة .

ومن المعلوم أنّ تماميّة الاستدلال المذكور يقوم على أساس أنّ ذكره عليه السلام للآية

---

(١) سيأتي ذلك منه في مسّ الميّت في الفرع رقم ٩ .

(٢) الواقعة ٥٦ : ٧٩ .

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

الشريفة لبيان منشأ الحكم الذي تضمّنه كلامه ، وليست له غاية أُخرى . وإلّا فمع وجود غاية أُخرى لذكره عليه السلام إيّاها كالإشارة إلى عظمة القرآن الكريم ، ولزوم الاهتمام به ، والتأكيد على هذا الجانب فلن تكون الرواية صالحة للدلالة على المدّعى بإفادة الآية المباركة للمطلوب .

والإنصاف أنّ الجزم بأنّ ذكره عليه السلام للآية الشريفة غايته الاستدلال على بيان الحكم الذي ذكره من الصعوبة بمكان ، فإنّ ذلك لم يعهد عنهم عليهم السلام ، ومع وجوده فهو من القلّة بمكان .

على أنّه لو منع من كون الاستدلال استدلالاً بالآية الشريفة ، وأنّه استدلال بالسنّة لم يكن ذلك خطأ ؛ لأنّ الخبر قد تضمّن تفسيراً للمقصود منها ، وبالتالي الاستدلال في الحقيقة بما تضمّنه الخبر من بيان ، وهو ككلام الإمام عليه السلام ، فتأمّل .

على أنّ خبر إبراهيم مناقش سنداً ، فقد رواه الشيخ رحمه الله بسنده عن ابن فضّال ، وطريقه إليه يشتمل على عليّ بن محمّد بن الزبيريّ القرشيّ ، وهو لم يوثّق ، ودعوى شيخنا التبريزيّ رحمه الله وثاقته لكونه من المعاريف ، غير مسموعة ؛ لعدم تماميّة الكبرى . كما أنّ إجراء نظريّة التعويض في البين ، كما عليه بعض الأعاظم رحمهم الله بتعويض طريق الشيخ رحمه الله بطريق النجاشيّ ، غير تامّة ، لما ذكر في محلّه[1] . هذا بعد البناء على اعتبار طريق النجاشيّ لابن فضّال ، والحقّ خلافه ، وسيأتي مزيد تفصيل لذلك إن شاء الله تعالى في البحوث القادمة .

كما أنّ السند قد اشتمل على جعفر بن محمّد بن حكيم ، وطريق توثيقه منحصر بوقوعه في **كامل الزيارات**[2] ، وفيه أيضاً جعفر بن محمّد بن أبي الصباح ،

---

(١) لا كلام لنا في كبرى نظريّة تعويض الأسناد ، وإنّما الكلام في كون المورد من صغرياتها أو لا .

(٢) كامل الزيارات : ٤٢٧ ، الحديث ٤ .

وهو مجهول الحال .

قوله ٣ : « **وأمّا حرمة وضع شيء في المساجد والدخول فيها إلّا بنحو الاجتياز ، فللنصوص الكثيرة** ... إلخ » .

المعروف بين الأعلام هو حرمة دخول المساجد للجنب ، وحرمة وضع شيء فيها ، وعن الشيخ في **الخلاف** ، والسيّد ابن زهرة في **الغنية** ، دعوى الإجماع عليه[١] ، وخالف في ذلك سلّار ، فعدّ ذلك من المستحبّات لا المحرّمات[٢] ، وقد ذكر العلّامة ﵀ في **المنتهى** أنّه لم يعرف في المسألة خلاف إلّا منه[٣] . ويدلّ على المشهور نصوص كثيرة ، منها صحيحة زرارة ومحمّد بن مسلم المذكورة في المتن[٤] ، وهي صريحة في عدم جواز دخول الجنب للمسجد ، وعدم جواز وضعه شيئاً فيه .

كما يمكن الاستدلال على حرمة الدخول إلّا إذا كان بنحو الاجتياز ، فإنّه يجوز بقوله تعالى : ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلاَةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُباً إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا** ﴾[٥] ، فإنّ المستفاد منها النهي عن الاقتراب من الصلاة حال الجنابة ، ومن الواضح ان النهي عن أدائها حال ذلك يلازمه

---

(١) الخلاف : ١ : ٥١٣ . غنية النزوع : ٣٧ .

(٢) المراسم العلويّة : ٤٢ .

(٣) تذكرة الفقهاء : ١ : ٢٤١ ، مسألة ٧٠ . منتهى المطلب : ٢ : ٢٢٧ .

(٤) وسائل الشيعة : ٢ : ٢١٣ ، الباب ١٧ من أبواب الجنابة ، الحديث ٢ .

ومصدر الصحيح هو كتاب **العلل** ، وقد وقفت على كلام للسيّد البروجرديّ ولبعض الأعاظم ﵀ أنّ عدم ذكر النصّ في أحد الكتب الأربعة يعدّ شاهداً سلبيّاً في حجّيّته ، بحيث أنّ المستفاد منهما نحو توقّف في الاستناد للنصّ الذي لم يذكر فيها .

(٥) النساء ٤ : ٤٣ .

النهي عن مكانها أيضاً ، فيستفاد النهي عن مكان الصلاة حال الجنابة . نعم ، الاستثناء دالّ على جواز الاقتراب من مكان الصلاة وهو المسجد حال الاجتياز فقط .

ووفقاً لما تقدّم يكون مدلول الآية الشريفة بيان حكمين وضعيّين بالمدلول المطابقيّ ، وهما مانعيّة النوم والجنابة عن صحّة الصلاة ، وبيان حكم تكليفيّ بالمدلول الإلتزاميّ ، وهو حرمة الاقتراب من مكان الصلاة حال الجنابة . نعم ، يستثنى من الاقتراب من مكانها حال الجنابة فقط إذا كان بنحو الاجتياز ، وهذا يجعل الاستثناء شبيهاً بالاستثناء المنقطع .

وقد فسّر الاجتياز السائغ فعله للمجنب في دخول المسجد في كلمات غير واحد ، غير المسجدين الشريفين ، بأن يدخل من باب ويخرج من باب آخر ، وهو خلاف الوارد في بعض النصوص ، كرواية جميل المذكورة في المتن[1] ، فإنّه لا يظهر منها حصر الاجتياز بالمعنى المذكور ، بأن يدخل من باب ويخرج من آخر ، فإنّ التعبير بالمشي الوارد فيها لا يتوقّف تحقّقه على ذلك ، بل يحصل ولو بالدخول والخروج من نفس الباب . نعم ، يمنع من الاستناد إليها وقوع سهل بن زياد في سندها ، وقد عرفت فيما تقدّم وقوع الاختلاف فيه ، وأنّ الحقّ البناء على ضعفه ، ولا أقلّ من كونه مجهول الحال بعد تعارض التوثيق والتضعيف وتساقطهما .

ولا يخفى ما فيه ؛ ضرورة أنّ المتفاهم العرفيّ من المشي هو اتّخاذ المكان ممشى وطريقاً ، ومن الواضح أنّ هذا يلازم عرفاً الاجتياز ، فلا يقال لمن يدور في المكان الواحد من دون أن ينتقل منه إلى مكان آخر ، بأنّه يمشي ، وعليه فإنّ التعبير بالمشي في الخبر لا ينفكّ عن التفسير المذكور للاجتياز . ويساعد على ما ذكرناه تضمّنه النهي عن الجلوس ، فإنّه يكون مقابلاً للاجتياز والاختراق حال العبور ، وليس الدوران في نفس المكان .

---

(١) وسائل الشيعة : ٢ : ٢٠٦ ، الباب ١٥ من أبواب الجنابة ، الحديث ٤ .

ومع منع ما ذكرنا، والبناء على أن المشي الوارد في الخبر ظاهر في نفس الحركة من دون حصول عمليّة الانتقال من موضع لآخر، لزم رفع اليد عن ظهوره في هذا المعنى، والتصرّف بحمله على أنّ المقصود به هو الاجتياز بقرينة النصوص الأُخرى كصحيحة زرارة ومحمّد بن مسلم المتقدّمة.

ثمّ إنّه لو منع من التصرّف في ظهور لفظ المشي في الاجتياز بالمعنى المذكور، وبني على حصول المعارضة بين خبر جميل ـ بناء على دخوله دائرة الحجّيّة؛ للبناء على وثاقة سهل بن زياد ـ وبين النصوص الأُخرى التي تضمّنت الاجتياز، كصحيحة زرارة ومحمّد بن مسلم، وكانت المعارضة مستقرّة، فتقدّم الصحيحة ترجيحاً لها على الخبر لموافقتها للكتاب، فقد عرفت دلالة الآية الشريفة على جواز العبور في المساجد للجنب، وواضح أنّ المقصود من العبور هو الاجتياز.

قوله ٤: «**وأمّا حرمة دخول المسجدين ولو اجتيازاً، فلصحيح جميل بن درّاج: سألت أبا عبد الله**... إلخ».

كان الكلام فيما تقدّم في حكم دخول الجنب لمطلق المساجد، وأنّه يحرم عليه ذلك إلّا بنحو الاجتياز، ويقع الكلام في حكم دخوله للمسجدين الشريفين، أعني الحرم المكّيّ (زاده الله عزّة وشرفاً) والمسجد النبويّ (على مشرّفه وآله آلاف الصلوات والتحيّات)، فلا يجوز له دخولهما ولو بنحو الاجتياز، كما هو المعروف من مذهب أعلامنا، بل عن أصحاب **المعتبر** و**التذكرة** و**المدارك** الإجماع عليه[1]. نعم، مقتضى الإطلاق لحرمة الدخول للمساجد، وجواز الاجتياز فيها في كلام الصدوق في **الفقيه** و**الهداية**، وكذا المفيد في **المقنعة**، والشيخ في **الخلاف**، هو جواز ذلك فيهما أيضاً، من دون فرق بينهما وبين بقيّة المساجد[2]، كما أنّه

(١) المعتبر: ١: ١٨٩. تذكرة الفقهاء: ١: ٢٣٩. مدارك الأحكام: ١: ٢٨٢.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ١: ٨٧، الحديث ١٩١. الهداية: ٩٧. المقنعة: ٥٢. الخلاف: «

حكي عن الصدوق الأب، بل هو ظاهر إطلاق معقد اجماع الشيخ رحمه الله في **الخلاف**[١].

وقد ذكر الفاضل الهنديّ في الكشف أنّ مختار الشيخ رحمه الله في **المبسوط** هو الكراهة، ولذا لم يدّع الإجماع في المسألة، بل اكتفى بكون القول بالحرمة هو مختار معظم الأصحاب[٢].

وهذا الخلاف الواقع بين الأصحاب في منع المجنب من دخول المسجدين الشريفين ولو بنحو الاجتياز، أو استثناء ذلك فيهما، تظهر ثمرته في أمرين:

الأوّل: عدم كون المسألة إجماعيّة.

الثاني: وجود شبهة إعراض عن النصوص الدالّة على القول بحرمة دخوله مطلقاً ولو بنحو الاجتياز.

وكيفما كان، فقد استدلّ المصنّف للقول بحرمة الدخول فيهما مطلقاً، ولو بنحو الاجتياز، بصحيح جميل بن درّاج المذكور في المتن[٣]، ودلالته على المدّعى واضحة جدّاً، فهو نصّ صريح في عدم جواز دخوله لهما ولو بنحو الاجتياز.

ولا منافاة بينه وبين الآية الشريفة، فإنّ الآية وإن كانت مطلقة فتفيد جواز الاجتياز لمطلق المساجد بما في ذلك المسجدين الشريفين، إلّا أنّ صحيح جميل يقيّد إطلاقها، ليكون موضوعها غير المسجدين الشريفين.

هذا بناء على عدم حصول الإعراض عن العمل بمضمونه، فقد اقتصر على نقله الكلينيّ رحمه الله[٤]، ولم يعمل به عدّة من قدماء الأصحاب، كما سمعت.

« ١: ٥١٦، مسألة ٢٥٨.

(١) انظر: المقنع: ٢٨. الخلاف: ١: ٥١٦.

(٢) كشف اللثام: ٢: ٣١. المبسوط: ١: ٢٩.

(٣) وسائل الشيعة: ٢: ٢٠٥، الباب ١٥ من أبواب الجنابة، الحديث ٢.

(٤) الكافي: ٣: ٥٠، الحديث ٤.

قوله ٥ : « **وأمّا حرمة قراءة آيات العزائم ، فلصحيح زرارة عن أبي جعفر** عليه السلام **: قلت له : الحائض** ... إلخ » .

من المحرّمات على الجنب : قراءة آيات العزائم الأربع ، وقد ادّعى عليه السيّد ابن زهرة ، والمحقّق في **المعتبر** ، وابن إدريس في **السرائر** ، والعلّامة في **المنتهى** ، الإجماع[١] . ويدلّ على ذلك صحيحة زرارة المذكورة في المتن[٢] ، وهي صريحة الدلالة في عدم جواز قراءتهما للسجدة .

وناقش الفاضل النراقيّ رحمه الله في دلالته على المدّعى ؛ ذلك لأنّ دلالته تقوم على أن يكون الاستثناء الوارد فيه استثناء من الجواز ، ليكون مفاد الصحيح هو عدم جواز القراءة على الجنب والحائض للسجدة . أمّا لو قيل أنّ الاستثناء ليس من الجواز ، بل من الاستحباب ، فيكون المعنى أنّه لا يستحبّ للجنب والحائض أن يقرأ السجدة ، فلن تكون الصحيحة ظاهرة في الدلالة على حرمة القراءة لها عليهما[٣] ، وهو بعيد ؛ لأنّ الصحيحة ظاهرة في الجواز وليس في الاستحباب ، فيكون الاستثناء منه ، وليس من الاستحباب .

ثمّ إنّه ينبغي أن يحدّد موضوع التحريم ، وأنّه تمام السورة ، فيكون المحرّم على الجنب هو قراءة سور العزائم الأربع كما يحرم عليه قراءة بعضها ولو لم تتضمّن آية السجدة ، أو أنّه تمام السورة مشتملة على آية السجدة ، فلا يحرم عليه قراءة بعضها من دون آية السجدة ، أو أنّ المحرم هو خصوص الآية المتضمّنة للسجدة دون بقيّة السورة ، فيجوز له قراءتها ؟

قد اختار الأوّل غير واحد من أعلامنا ، كالفاضلين في **الشرائع** و**القواعد** ،

---

(١) غنية النزوع : ٣٨ . المعتبر : ١ : ١٨٦ . السرائر : ١ : ١١٧ . منتهى المطلب : ٢ : ٢١٥ .

(٢) وسائل الشيعة : ٢ : ٢١٦ ، الباب ١٩ من أبواب الجنابة ، الحديث ٤ .

(٣) مستند الشيعة : ٢ : ٢٨٤ .

والشهيدين في **الدروس** و **الروضة**[١]، بل هو الظاهر ممّن صرّح بحرمة قراءة سور العزائم، كالمفيد في **المقنعة**، والشيخ في **النهاية** و**الخلاف**، وسلّار في **المراسم**[٢].

وهذا قد يجعل الإجماع المدّعى في كلماتهم معقده السورة كاملة مشتملة على آية السجدة. وهذا ما أشار إليه صاحب **المدارك** رحمه الله، من أنّهم قاطعون بحرمة قراءة السورة كاملة، وقد نقل على ذلك الإجماع[٣].

وهو الذي مال إليه صاحب **الجواهر** رحمه الله، فإنّه ذكر أنّه لولا الإجماع على حرمة البعض أمكن تخصيص التحريم بقراءة السورة خاصّة[٤].

ويظهر الأخير من الصدوق رحمه الله في **الهداية** و**الفقيه**، كما يظهر من السيّدين المرتضى في **الانتصار**، وابن زهرة في **الغنية**[٥].

واختار المصنّف (دام علاه) الثالث من الاحتمالات، وأنّ المحرّم هو خصوص قراءة آية السجدة فقط، دون السورة كاملة، واستند في ذلك إلى ظهور لفظة السجدة الواردة في الصحيح في خصوص السجدة دون السورة، وعليه فيكون الاستثناء الوارد فيه المنع من قراءتها فقط، وليس المنع من قراءة مطلق السورة.

ولو قيل: بأنّ لفظة السجدة مجملة، فكما يمكن إطلاقها على خصوص آية

---

(١) شرائع الإسلام: ١: ٢٢. قواعد الأحكام: ١: ٢١٠. الدروس الشرعيّة: ١: ٩٦. الروضة البهيّة: ١: ٣٤٩.

(٢) المقنعة: ٩. النهاية للطوسيّ: ٢٠. الخلاف: ١: ١٠٠، مسألة ٤٧. المراسم العلويّة: ٤٢.

(٣) مدارك الأحكام: ١: ٢٧٩.

(٤) جواهر الكلام: ٣: ٤٥.

(٥) الهداية: ٩٥. من لا يحضره الفقيه: ١: ٨٦، الحديث ١٩١. الانتصار: ١٢١، مسألة ٢٢. غنية النزوع: ٣٧.

السجدة ، فإنّه يمكن إطلاقها على السورة التي تتضمّن آية السجدة ، فيقال سورة السجدة .

قلنا : إنّ اللفظ عندها يكون مجملاً بعد عدم وجود قرينة موجبة لتعيّن ظهوره في أحد المعنيين المحتملين ، وعليه إمّا أن يقتصر على القدر المتيقّن منه ، وهو خصوص آية السجدة . ويرجع في ما دون ذلك من الآيات إلى الإطلاقات التي دلّت على جواز قراءة الجنب للقرآن الكريم ، كصحيحة زيد الشحّام ، عن أبي عبد الله عليه السلام : « **تَقْرَأُ الْحائِضُ الْقُرْآنَ ، وَالنُّفَساءُ وَالْجُنُبُ أَيْضاً** »(١) .

أو ترفع اليد عن الصحيح كلّيّاً ، ويرجع إلى مقتضى الأصل العمليّ ، فعند الشكّ في جواز قراءة ما دون آية السجدة من سور العزائم الأربع يرجع لأصالة البراءة .

نعم ، قد يتمسّك للاحتمال الأوّل بما ذكره المحقّق في **المعتبر** ، نقلاً عن جامع البزنطيّ ، عن المثنّى ، عن الحسن الصيقل ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « **يَجُوزُ لِلْجُنُبِ وَالْحائِضِ أَنْ يَقْرَءَا مَا شَاءَا مِنَ الْقُرْآنِ ، إِلّا سُوَرَ الْعَزائِمِ الْأَرْبَعِ ، وَهِيَ : اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ ، وَالنَّجْمُ ، وَتَنْزِيلُ السَّجْدَةُ ، وَحم السَّجْدَةُ** »(٢) ، وهو صريح في أنّ المحرّم هو قراءة تمام السورة ، وليس خصوص آية السجدة ، إلّا أنّ ضعف السند بالحسن الصيقل ، وأمّا المثنّى فمع القبول بكبرى رواية المشايخ الثقات عن شخص من دون قيد الكثرة ، فيمكن توثيقه لرواية البزنطيّ عنه .

والجزم بجبره بعمل المشهور يتوقّف على انحصار المستند فيه ليستندوا إليه ، وهو غير محرز .

قوله ٦ : « **وأمّا المشاهد المشرّفة ، فقد قيل بإلحاقها بالمساجد ، إمّا لأنّ**

---

(١) وسائل الشيعة : ٢ : ٢١٥ ، الباب ١٩ من أبواب الجنابة ، الحديث ١ .

(٢) المعتبر : ١ : ١٨٦ . وسائل الشيعة : ٢ : ٢١٨ ، الباب ١٩ من أبواب الجنابة ، الحديث ١١ .

روح المسجديّة ، وهي شرافة ... إلخ » .

ألحق غير واحد من الأعلام المشاهد المشرّفة ـ في عدم جواز دخول الجنب لها ـ بالمساجد ، وقد حكى الشهيد ذلك عن المفيد ، وابن الجنيد ، وهو ما مال إليه صاحب **الحدائق**[١] ، وقد قوّى الإلحاق في **الجواهر**[٢] .

ومن الواضح أنّه حال صدق عنوان المسجديّة عليها فإنّها تأخذ حكمها ، فكما أنّه لا يجوز دخول المساجد للجنب إلّا اجتيازاً في غير المسجدين الشريفين ، فكذلك يكون الحكم في المشاهد المشرّفة .

وقد استدلّ للإلحاق مع عدم صدق عنوان المسجديّة عليها بأُمور :

الأوّل : إنّ المشاهد المشرّفة تشتمل على روح المسجديّة الموجودة في المساجد ـ من حيث كونها محلّاً للعبادة مثلها ، مضافاً إلى شرافة المكان فيها ، بتضمّنها موضع قبر المعصوم عليه السلام ـ بل وجود ذلك فيها بصورة أتمّ ، فيكون الحكم الثابت في المساجد ثابتاً فيها أيضاً .

وأجاب عنه المصنّف : أنّ هذا يتمّ مع إحراز وحدة الملاك بين المساجد والمشاهد المشرّفة ، أو مع إمكان تجريد المساجد عن الخصوصيّة ، أمّا مع احتمال الخصوصيّة لعنوان المسجديّة ، ومع عدم إحراز وحدة الملاك ، يكون التعدّي من المساجد إلى المشاهد المشرّفة من القياس المحرّم الذي ورد النهي عنه من قِبل المعصومين عليهم السلام .

الثاني : إنّ ترك الجنب للمكث في المشاهد المشرّفة ، وتركه الدخول فيها ، مصداق من مصاديق تعظيم الشعائر الإلٰهيّة ، والتي هي من تقوى القلوب ، فيثبت

---

(١) ذكرى الشيعة : ١ : ٢٧٨ . الحداق الناضرة : ٣ : ٥٣ .

(٢) جواهر الكلام : ٣ : ٢٢١ .

المنع عن دخوله فيها.

وبعبارة أُخرى: يتشكّل الدليل المذكور من قياس منطقيّ من الشكل الأوّل، كبراه مطلوبيّة تعظيم الشعائر الإلٰهيّة، والمنع عن كلّ ما يسيء إليها، وصغراه أنّ امتناع الجنب من الدخول للمشاهد المشرّفة، فضلاً عن تركه المكث فيها، نحو من تعظيم الشعائر، فيثبت مطلوبيّته.

وتماميّة الدليل المذكور تعتمد على ثبوت كبراه، بمعنى أن يكون المقصود من الشعائر في الآية الشريفة جمع شعيرة، لا أن يكون جمعاً للفظة شعار، كما ذكر ذلك الفاضل النراقيّ في **عوائد الأيّام**، والعلّامة الطباطبائيّ رحمه الله في **الميزان**[1]؛ لأنّه لو كان كذلك فلن يتمّ الاستدلال بها على وجوب تعظيم الشعائر.

وقد أجاب المصنّف عن الدليل المذكور بالمناقشة في صغراه، فذكر أنّنا نسلّم بوجوب تعظيم الشعائر الإلٰهيّة في الجملة، إلّا أنّ لذلك مراتب، وليس الوجوب لكافّة المراتب، بل هو لبعضها دون البعض، ومقامنا ممّا لا يجب التعظيم فيه.

الثالث: التمسّك بصحيحة بكر بن محمّد المذكورة في المتن[2]. وتقريب دلالتها بملاحظة ما جاء في ذيلها، من قوله عليه السلام: «**أَ مَا تَعْلَمُ أَنَّهُ لَا يَنْبَغِي لِجُنُبٍ أَنْ يَدْخُلَ بُيُوتَ الْأَنْبِيَاءِ؟**»، فإنّها صريحة في حرمة دخول المجنب لبيوت الأنبياء، ومشاهدهم المشرّفة عليهم السلام بيوتهم، فيحرم دخوله إيّاها.

وقد أجاب عنها المصنّف بعدم ظهور كلمة «**لَا يَنْبَغِي**» التي تضمّنتها الصحيحة في المنع والحرمة، بل غاية ما تدلّ عليه هو الكراهة، وهذا يعني أنّ مفاد الصحيحة هو كراهة دخول الجنب بيوتهم لا حرمة ذلك.

على أنّه لو سلّم ظهور كلمة «**لَا يَنْبَغِي**» في المنع والحرمة، فإنّه تمنع دلالتها

---

(١) عوائد الأيّام: ٢٩، العائدة ٢. تفسير الميزان: ١٠: ٣٧٣.

(٢) وسائل الشيعة: ٢: ٢١١، الباب ١٦ من أبواب الجنابة، الحديث ١.

على المدّعى أيضاً ؛ لأنّ موضوع الحرمة هو بيوت الأنبياء ، والتعدّي منها إلى المشاهد المشرّفة يحتاج دليلاً ، وهو مفقود ، فيكون ذلك ممنوعاً .

وقد يتمسّك للمنع أيضاً بما رواه المفيد في **الإرشاد** عن أبي بصير ، قال : « دخلت المدينة وكانت معي جويرية لي فأصبت منها ، ثمّ خرجت إلى الحمّام فلقيت أصحابنا الشيعة وهم متوجّهون إلى أبي عبد الله عليه السلام ، فخفت أن يسبقوني ويفوتني الدخول إليه ، فمشيت معهم حتّى دخلت الدار ، فلمّا مثلت بين يدي أبي عبد الله عليه السلام نظر إليّ ثمّ قال : **يا أَبَا بَصِيرٍ ، أَ ما عَلِمْتَ أَنَّ بُيُوتَ الْأَنْبِياءِ وَأَوْلَادِ الْأَنْبِياءِ لَا يَدْخُلُها الْجُنُبُ ؟** فاستحييت وقلت له : يابن رسول الله ، إنّي لقيت أصحابنا فخشيت أن يفوتني الدخول معهم ، ولن أعود إلى مثلها ، وخرجت »[1] ، وهي أوضح دلالة على المدّعى من سابقتها ، كما أنّه لا يرد عليها ما أورده المصنّف في سابقتها من عدم ظهور كلمة « **لَا يَنْبَغِي** » في الحرمة ، فإنّ هذه لم تشتمل على ذلك ، بل تضمّنت التعبير بالدخول ، والنهي فيها في قوله : « **لَا يَدْخُلُها** » ظاهر في الحرمة ، كما قرّر في محلّه .

نعم ، تناقش دلالتها بما ذكرناه في الصحيح المتقدّم ، من أنّ الممنوع من دخوله هو بيوت الأنبياء ، وليس محرزاً أنّ مشاهدهم عليهم السلام المشرّفة بيوت لهم ، وهو لو تمّ في بعضها ، إلّا أنّه لا يتمّ فيها جميعاً .

ثمّ إنّه لو رفعت اليد عن المناقشة الدلاليّة فيها فإنّها مبتلاة بمناقشة سنديّة ، لكونها مرسلة ، ولم يحرز عمل المشهور بها ليحكم بجبرها ، وعليه فلا يمكن الاستناد إليها .

وقد يضاف إلى ما ذكره المصنّف دليل رابع لحرمة الدخول إلى مشاهدهم المشرّفة عليهم السلام ، وهو التمسّك بقوله تعالى : ﴿**فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللهُ أَن تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا**

---

(١) الإرشاد : ٢ : ١٨٥ . وسائل الشيعة : ٢ : ٢١١ ، الباب ١٦ من أبواب الجنابة ، الحديث ٢ .

اسْمُهُ ﴾[١]، فإنّ المقصود بالبيوت فيها هي بيوتهم عليهم السلام، كما فسّر ذلك في النصوص، ولا ريب أنّ البيوت التي أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه، لها قدسيّة خاصّة ومنزلة معيّنة، ومقتضى قدسيّتها عدم دخول الجنب فيها.

وتماميّة الاستدلال بها تقوم على أحد أمرين:

الأوّل: أن يحرز أنّ موضع قبورهم الشريفة هي منازلهم، لتكون مشاهدهم المباركة منازلهم التي أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه، وبالتالي يكون الحكم الثابت لتلك البيوت بمقتضى التقريب المتقدّم جارياً في المشاهد المشرّفة.

الثاني: أن يكون المقصود من البيوت في الآية الشريفة مواضع قبورهم المباركة، فيكون الموضوع فيها منذ البداية هو المشاهد المشرّفة.

وقد عرفت الجواب عن الأمر الأوّل، فإنّ الثابت تأريخيّاً أنّ مواضع قبورهم عليهم السلام يختلف عن بيوتهم، فإنّ قبورهم لم تقع في بيوتهم.

وأمّا الثاني، فإنّ المستفاد من النصوص أنّ المقصود بالبيوت في الآية هي موضع سكناهم، ومحلّ نولهم، وليس قبورهم.

وبعد عدم تماميّة شيء من الأدلّة المذكورة لإلحاق المشاهد المشرّفة بالمساجد في الحكم، فإنّ مقتضى الصناعة البناء على جواز دخول الجنب إليها. نعم، مقتضى الاحتياط هو البناء على عدم مخالفة المشهور، وصوناً لكرامة المشاهد المشرّفة، فيلتزم بالإلحاق حكماً على نحو الاحتياط الوجوبيّ.

كيفيّة الغسل

يجب على المجنب أن يقوم بغسل البدن كاملاً، بما يحقّق عنوان الغسل خارجاً، ولا يكون ذلك إلّا بجريان الماء عرفاً ولو كان خفيفاً، وهذا يعني أنّه

---

(١) النور ٢٤: ٣٦.

لا يجزي مجرّد مماسّة البدن للماء، كما لا يكفي مجرّد إنتار الرطوبة وشيوعها في الجسد دون حصول الجريان كما لو وضع على بدنه دهناً مثلاً.

ويدلّ على لزوم غسل تمام البدن، مضافاً للإجماع القرآن الكريم، وهو قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلاَةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُباً إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا**﴾[1]، مضافاً للنصوص التي سيأتي بعضها، وجميع ذلك ظاهر في اعتبار الإجراء لما عرفت من أنّ حقيقة الغسل عرفاً متقوّمة بذلك.

وكيفما كان، فالغسل قسمان:

الأوّل: وهو الغسل الارتماسيّ، ويتحقّق بغمس الجسد وغمر الماء له بأكمله دفعة واحدة، ولا يكفي فيه مجرّد الإصابة بأيّ نحو اتّفقت. وهو أمر آنيّ، وليس تدريجيّاً، فلا يتحقّق إلّا بغمس الجزء الأخير من البدن، لو حصلت عمليّة الغمس بالتدريج؛ لأنّ ابتداء الغمس التدريجيّ يعدّ مقدّمة لحدثه، ولا يتحقّق إلّا إذا غمس الجزء الأخير منه. وهو بهذا يختلف عن الغسل الترتيبيّ؛ لأنّ الترتيبيّ يحصل بغسل الجزء الأوّل منه، وينتهي بإكمال الجزء الأخير منه، وتظهر الثمرة في موردين:

أحدهما: أنّه لو قطع الغسل في الأثناء لمانع ما، أكمل من حيث قطع في الغسل الترتيبيّ، وابتدأ من جديد في الغسل الارتماسيّ.

ثانيهما: وقت النيّة، فإنّه في الترتيبيّ يلزم وجودها بغسل أوّل جزء منه، لما عرفت من تحقّق الغسل بغسله، وهذا بخلاف الارتماسيّ، فإنّه يلزم وجودها عند غمس آخر جزء منه؛ لأنّه لا يتحقّق إلّا عند غسله ولا يحصل قبل ذلك.

الثاني: الغسل الترتيبيّ، وله كيفيّات، والمعروف منها أن يغسل البدن على دفعات ثلاث، فيبدأ بغسل الرأس والرقبة، ثمّ يغسل الجانب الأيمن، ثمّ يغسل

---

(١) النساء ٤: ٤٣.

الجانب الأيسر.

قوله ١: «**أمّا جواز الارتماس، فلصحيحة زرارة، عن أبي عبد الله** عليه السلام: ... **ولو أنّ رجلاً جنباً ارتمس**... إلخ».

صرّح غير واحد من الأصحاب بإجزاءالغسل الارتماسيّ للمجنب في رفع حدث الجنابة، وقد نفى في **الحدائق** وجود خلاف بينهم، بل قد ادّعى غير واحد الإجماع عليه كأصحاب **السرائر** و**كشف اللثام**، و**المدارك**، و**الرياض** و**الجواهر**[1].

نعم، يعتبر في كفاية الإرتماس أن يكون البدن طاهراً خالياً من النجاسة حال الارتماس، وإلّا لزم تطهيره منها ثمّ الإرتماس.

ويدلّ على كفاية الغسل الارتماسيّ للمجنب في رفع الحدث صحيحة زرارة المذكورة في المتن[2]، ودلالتها على المدّعى واضحة.

قوله ٢: «**وأمّا كفاية الدفعة العرفيّة، وعدم لزوم الدفعة الدقّيّة، فلأنّ ذلك هو المفهوم عرفاً من**... إلخ».

يتحقّق الإرتماس ـ كما سمعت ـ بغمر الماء لتمام البدن، ويكون ذلك بغمسه فيه، وهذا يصدق بثبوت الإنغمار والإنغماس عرفاً بحيث أنّه متى صدق عرفاً أنّ الماء قد أحاط تمام البدن وغمره بني على تحقّقه. فلا يضرّ التخليل اليسير أو دلك ما يحتاج دلكاً تحت الماء مثلاً، وهذا يكشف عن أنّه ليس المعتبر في تحقّق مفهوم الارتماس المعنى الدقّيّ العقليّ الفلسفيّ بكينونة الجسد تحت الماء، فإنّ ذلك بعيد عن مرادات الشارع المقدّس غالباً في محاوراته وخطاباته، خصوصاً وأنّه لم يرد

---

(١) الحدائق الناضرة: ٣: ٧٦. السرائر: ١: ١٢٠. كشف اللثام: ٢: ١٩. مدارك الأحكام: ١: ٢٩٥. رياض المسائل: ١: ٣٠١. جواهر الكلام: ٣: ٨٦.

(٢) وسائل الشيعة: ٢: ٢٣٠، الباب ٢٦ من أبواب الجنابة، الحديث ٥.

في لسانه تحديد لحقيقة الارتماس فيرجع للمعنى العرفيّ في حقيقته .

وهذا الذي قلناه هو الذي يفهمه العرف من قوله عليه السلام في صحيحة زرارة المتقدّمة : « **ارْتِماسَةً واحِدَةً** » .

قوله ٣ : « **وأمّا جواز الترتيبيّ ، فلصحيحة زرارة الأُخرى : قلت : كيف يغتسل الجنب ؟ فقال :** ... إلخ » .

هذا هو القسم الثاني من قسمي الغسل الذي يمكن للجنب من خلالهما أن يرفع حدث الجنابة ، وقد عرفت أنّ له كيفيّات ، والمشهور والمتعارف منها ما ذكرناه ، وعليه دعوى الإجماع من السيّد المرتضى في **الانتصار** ، والشيخ في **الخلاف** ، والسيّد في **الغنية** ، والعلّامة في **التذكرة** ، وصاحب الحدائق في **الحدائق** ، وفي **الجواهر** أنّه يمكن تحصيل الإجماع المحصّل عليه[١] .

وتدل عليه نصوص متعدّدة ، منها صحيحة زرارة التي ذكرها المصنّف في المتن[٢] ، ودلالتها على الترتيب من خلال تقديمه عليه السلام غسل الرأس في البداية ، ثمّ عطفه غسل الجانب الأيمن والجانب الأيسر بـ(ثمّ) الظاهر في الترتيب .

ولا مجال للمناقشة فيها سنداً بالإضمار ، إمّا لأنّ الإضمار من مثل زرارة لا يضرّ ، أو لأنّ الإضمار مطلقاً لا يعدّ مانعاً من الحجّيّة ، ببيان تقدّم .

ولدلالة الصحيحة على اعتبار الكيفيّة المذكورة في صدق عنوان الغسل الترتيبيّ ، سوف تقيّد إطلاق صحيحة زرارة المتقدّمة ؛ ذلك أنّ المستفاد منها حصول الغسل بأيّ كيفيّة كانت من دون ملاحظة اعتبار تقدّم غسل الرأس على

---

(١) الانتصار : ١٢٠ . الخلاف : ١ : ١٣٢ ، مسألة ٧٥ . غنية النزوع : ٦١ . تذكرة الفقهاء : ١ : ٢٣١ . الحدائق الناضرة : ٣ : ٦٥ . جواهر الكلام : ٣ : ٨٥ .

(٢) وسائل الشيعة : ٢ : ٢٩٥ ، الباب ٢٦ من أبواب الجنابة ، الحديث ٢ .

البدن ، بل المناط في صدق عنوان الغسل خارجاً ، وهو يتحقّق بأيّ كيفيّة كانت . فيقيّد الإطلاق المذكور ليكون المقصود منه بالكيفيّة التي تضمّنتها صحيحة زرارة الثانية ، بأن يبدأ بغسل الرأس ، ثمّ غسل الجانب الأيمن ، ثمّ غسل الجانب الأيسر .

وقد تمنع دلالة صحيحة زرارة الثانية على المدّعى ؛ لأنّ الاستدلال بها مبنيّ على أن يكون العطف الذي تضمّنته يشير إلى عطف غسل العضو اللّاحق على العضو السابق ، فعطف غسل الجانب الأيمن على غسل الرأس ليكون مفيداً للترتيب ، إلّا أنّ الظاهر أنّ العطف ليس في الغسل ، بل هو في صبّ الماء ، فعطفَ صبّ الماء على الجانب الأيمن على صبّه على الرأس ، وهذا لا يستوجب أن يكون غسل الجانب الأيمن بعد غسل الرأس ، بل قد يكون صبّ الماء عليه قبل أن يقوم بغسل الرأس أساساً لأجل استيعاب الماء للمنطقة التي يودّ غسلها .

ويساعد على ما ذكرناه ما جاء في صحيحة محمّد بن مسلم ، عن أحدهما عليهما السلام : « سألته عن غسل الجنابة ، فقال : **تَبْدَأُ بِكَفَّيْكَ فَتَغْسِلُهُما ، ثُمَّ تَغْسِلُ فَرْجَكَ ، ثُمَّ تَصُبُّ عَلىٰ رَأْسِكَ ثَلَاثاً ، ثُمَّ تَصُبُّ عَلىٰ سائِرِ جَسَدِكَ مَرَّتَيْنِ ، فَما جَرىٰ عَلَيْهِ الْماءُ فَقَدْ طَهُرَ** »[1] ، فإنّ ذيلها صريح في عدم اعتبار الترتيب ، بل يكفي صدق عنوان الغسل ، سواء كان الابتداء به أم كان بغيره ؛ لأنّه عليه السلام قد جعل المدار على جريان الماء عليه ، مضافاً إلى اعتباره صبّ الماء على الجسد مرّتين ، وهذا ليس مطلوباً في حقيقة الغسل الترتيبيّ ، بل هو واضح في حصول عمليّة الاستيعاب للجسد بالماء حال إجراء الماء عليه ، وهذا يؤكّد أنّ العطف المذكور غايته العطف في عمليّة الصبّ للماء ، وليس العطف حال الاغتسال .

ووفقاً لما ذكرنا لن يكون الترتيب بين الجسد والرأس معتبراً في الغسل الترتيبيّ ، بل اللازم هو إجراء الماء على جميع الجسد من أعلى الرأس إلى أسفل الجسد ،

---

(١) وسائل الشيعة : ٢ : ٢١٥ ، الباب ١٩ من أبواب الجنابة ، الحديث ١ .

وعليه لن يحتاج للعلاج الذي أفاده المصنّف (زيد في توفيقه) لصحيحة زرارة الأُولى، وأنّها مطلقة فيلزم تقييدها بصحيحته الثانية، بل سوف يكون مدلولها تامّاً من أنّه لا يعتبر الترتيب في عمليّة الغسل. نعم، تحمل صحيحة زرارة الثانية على الاستحباب، بأن يلتزم بالابتداء في غسل الرأس، ثمّ الجانب الأيمن، ثمّ الجانب الأيسر.

هذا، قد يشكل على دلالة الصحيح الثاني، بأنه لم يتضمّن ذكر الرقبة؛ لأنّه قد أشار فقط إلى ذكر الرأس ثمّ الجانب الأيمن، والجانب الأيسر، ولم يذكرها.

ويدفع بأنّ للرأس في كلمات الفقهاء إطلاقات أربعة:

الأوّل: منبت الشعر، وهو رأس المحرم.

الثاني: منبت الشعر مع الأُذنين، وهو رأس الصائم.

الثالث: منبت الشعر مع الوجه، وهو الذي ذكر في الجنايات.

الرابع: منبت الشعر مع الرقبة، وهو رأس المغتسل.

وقد يشكل بعدم دخول الرقبة في مفهوم الرأس لغة.

ويجاب: بأنّ دخولها فيه حال الغسل من الأُمور المتعارفة.

وقد خالف السبزواريّ والنراقيّ والشيخ عبد الله صالح البحرانيّ (رضوان الله عليهم)[1] وغيرهم، فألحقوها بالبدن، فيغسل الأيمن منها مع الأيمن، والأيسر منها مع الأيسر.

ولعلّ منشأ مختارهم عدم كونها جزءاً من الرأس عرفاً، وبعد عدم تعرّض النصوص إليها فلابدّ أن تغسل، ولا تبقى بدون غسل، تدخل في كلا الجانبين؛ لأنّها جزء من البدن.

---

(١) حكى ذلك عنه صاحب الحدائق رحمه الله: ٣: ٦٥.

نعم ، يبقى الاحتياط حسن بأن تغسل مرّة مع الرأس ، وأُخرى مع البدن . هذا كلّه بناء على القول بلزوم الترتيب بين غسل الرأس والبدن .

ثمّ إنّ المعروف بين الفقهاء لزوم تقديم غسل الجانب الأيمن على الجانب الأيسر ، فلا يجوز تقديم الأيسر عليه ، وقد ذكر غير واحد منهم ـ كالعلّامة في **التذكرة** و **المنتهى** ـ أنّ كلّ من أوجب تقديم الرأس فقد أوجب تقديم غسل الجانب الأيمن على الجانب الأيسر[١] . وقد ذكر في **الجواهر** أنّه يمكن تحصيل الإجماع على ذلك[٢] .

والظاهر من ابن الجنيد ، وكذا الصدوق ووالده ، عدم اعتبار الترتيب بينهما ، بل هو صريح كلام ابن أبي عقيل ، فقد عطف غسل الجانب الأيسر على الجانب الأيمن ، وهو المستفاد أيضاً من كلام القاضي ابن البرّاج . ولعلّه ظاهر أيضاً من كلام سلّار في **المراسم**[٣] .

وكيفما كان ، فيستدلّ لاعتبار الترتيب بين الجانبين ، تارة بصحيحة زرارة الثانية بالتقريب المتقدّم بيانه ، وأُخرى بالنصوص الواردة في كيفيّة غسل الميّت ، وأنّ غسله غسل الجنابة ، ففي صحيحة الحلبيّ ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : **إِذَا أَرَدْتَ غُسْلَ الْمَيِّتِ فَاجْعَلْ بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ ثَوْباً يَسْتُرُ عَنْكَ عَوْرَتَهُ ـ إِمّا قَمِيصٌ وَإِمّا غَيْرُهُ ـ ثُمَّ تَبْدَأُ بِكَفَّيْهِ وَرَأْسِهِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ بِالسِّدْرِ ، ثُمَّ سائِرِ جَسَدِهِ ، وَابْدَأْ بِشِقِّهِ الْأَيْمَنِ** »[٤] .

---

(١) تذكرة الفقهاء : ١ : ٢٣١ . منتهى المطلب : ٢ : ١٩٣ .

(٢) جواهر الكلام : ٣ : ٨٥ .

(٣) نقل عن ابن الجنيد في ذكرى الشيعة : ٢ : ٢٢ . وانظر : المقنع : ٣٨ . الهداية : ٩٢ . من لا يحضره الفقيه : ١ : ٨٢ ، عن والده . ونقل عن ابن أبي عقيل في الحدائق الناضرة : ٣ : ٧٢ . المهذّب لابن البرّاج : ١ : ٤٥ . المراسم العلويّة : ٤١ .

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

وبضميمة ما جاء في صحيحة محمّد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : « **غُسْلُ الْمَيِّتِ مِثْلُ غُسْلِ الْجُنُبِ** »[١] يستفاد اعتبار الترتيب بين الجانبين في غسل الجنابة أيضاً .

وقد رفع المصنّف اليد عن دلالة صحيحة زرارة في وجوب الترتيب بين الجانبين بموثّقة عمّار المذكورة في المتن[٢] . وتقريب دلالتها من خلال أنّ صبّ الحفنتين من الماء على الجانب الأيمن أو الجانب الأيسر لا تكفي لتحقّق غسل تمام الجانب الأيمن من دون إمرار اليد ، وقد جاء الأمر بإمرار اليد على بقيّة الجسد بعد صبّ الماء على الجانب الأيمن ، فيستفاد أنّه لم يتحقّق الغسل قبل حصول الإمرار ، فيثبت أنّه لا يعتبر الترتيب بينهما . نعم ، تحمل صحيحة زرارة التي تضمّنت الترتيب بين الجانبين على الاستحباب .

وحتّى يتمّ ما أفاده (وفّقه الله) يلزم أن يكون إمرار اليد على الجسد ليس بنحو الترتيب ، بمعنى إمرارها على الجانب الأيمن ، ومن ثمّ إمرارها على الجانب الأيسر ؛ لأنّه إن بني على أنّ صبّ الماء محقّق للغسل ، فيكون إمرار اليد من باب التأكيد ، ويحمل على الاستحباب ، وإن بني على أنّ الصبّ لم يحقّق الغسل ، فإنّه لا بدّ لتماميّة كلامه أن يكون الإمرار لا بنحو الترتيب ، وإلّا لو روعي فيه ذلك ، فلن يكون للموثّق ظهور في عدم اعتبار الترتيب بينهما .

والحاصل : إنّ دلالة الموثّق على عدم الترتيب بين الجانبين ليست واضحة . ولا أقلّ من وجود إجمال فيه ، فلا موجب لرفع اليد عن ظهور صحيحة زرارة الثانية بناء على تقريبه المتقدّم .

إلّا أنّك قد عرفت فيما تقدّم عدم تماميّة دلالة صحيحة زرارة على الترتيب ،

---

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

(٢) وسائل الشيعة : ٢ : ٢٥٧ ، الباب ٣٨ من أبواب الجنابة ، الحديث ٦ .

خصوصاً وأنّ صحيحة زرارة الأُولى دلّت على أنّ البدن بأكمله ـ بما فيه الرأس ـ يعدّ جزءاً واحداً وليس متعدّداً، فيمكن غسله دفعة واحدة بأي كيفيّة كانت.

وأمّا نصوص تغسيل الميّت، فقد أجاب عن دلالتها على اعتبار الترتيب بعض الأساطين ﷺ، بأنّ مجرّد كون غسل الميّت كغسل الجنابة لا يعني أن يكون الثابت في غسل الميّت ثابتاً في غسل الجنابة لعدم الملازمة بينهما؛ لأنّ من الممكن أن يختلف غسل الحيّ عن غسل الميّت.

أحكام خاصّة بغسل الجنابة:

قوله ١: «**أمّا عدم اعتبار الموالاة بين الأجزاء في الترتيبي، فلإطلاق ما ورد في بيان كيفيّة** ... إلخ».

المعروف بين الأعلام أنّه لا تعتبر الموالاة في الغسل الترتيبيّ، بل عن **الحدائق** أنّ الظاهر من كلامهم عدم وجود الخلاف فيه، والاتّفاق عليه[١]، وفي **جامع المقاصد** صرّح بالإجماع عليه[٢]. نعم، نسبه في **الروضة** للمشهور[٣]، وهو يشعر بوجود مخالف في المسألة. ويدلّ على ذلك إطلاق النصوص المتضمّنة لبيان كيفيّة الغسل، كصحيحة زرارة المذكورة في المتن[٤]. فإنه لو كانت الموالاة معتبرة في الغسل لأشير إليها؛ لأنّ الصحيح في مقام البيان لكلّ ما هو معتبر ودخيل في الكيفيّة، بل قد ورد ما يدلّ على عدم اعتبارها، وهو صحيحة إبراهيم بن عمر اليمانيّ المذكورة في المتن[٥]، وهي صريحة في عدم اعتبار الموالاة بين غسل الأعضاء.

---

(١) الحدائق الناضرة: ٣: ٨٣.

(٢) جامع المقاصد: ١: ٢٧٤.

(٣) الروضة البهيّة: ١: ٣٥٥.

(٤) وسائل الشيعة: ٢: ٢٣٠، الباب ٢٦ من أبواب الجنابة، الحديث ٥.

(٥) وسائل الشيعة: ٢: ٢٣٨، الباب ٢٩ من أبواب الجنابة، الحديث ٣.

قوله ٢ : « **وأمّا عدم وجوب البدأة بالأعلى ، فهو المعروف ، ويمكن استفادة ذلك من موثّقة سماعة** ... إلخ » .

المعروف بين الأعلام أنّه لا يعتبر في صحّة الغسل أن يكون الابتداء بالأعلى ثمّ الأسفل ، بل يكفي أن يكون الابتداء بالأسفل إلى الأعلى ، ما دام يراعى في ذلك ما يعتبر في صحّته . وعن بعضهم نفي وجود خلاف فيه[١] .

ويمكن استفادة ذلك من موثّقة سماعة المذكورة في المتن[٢] . وتقريب دلالتها من خلال إطلاق الصبّ على الصدر ، فإنّه لم يحدّد أن يكون الابتداء بالصبّ من أعلى نقطة فيه ، وهذا يكشف عن أنّه لا يعتبر أن يكون الابتداء من الأعلى .

قوله ٣ : « **وأمّا عدم اعتبار الموالاة ، ولا عدم النكس في كلّ غسل ، فيكفي في إثباته عدم ورود** ... إلخ » .

كما أنّه لا تعتبر الموالاة في غسل الجنابة ، وكما أنّه لا يعتبر فيه الابتداء بالأعلى ، فيجوز فيه النكس ، فإنّه لا يعتبر أيضاً ذلك في بقيّة الأغسال الأُخرى ، ويدلّ على ذلك أنّه لم ترد كيفيّة خاصّة لبقيّة الأغسال تخالف الكيفيّة التي وردت في غسل الجنابة ، وهذا يعني أنّ المطلوب فيها هو عين المطلوب في غسل الجنابة ، فتكون الأحكام الجارية فيه جارية فيها أيضاً .

على أنّه لو كانت هناك كيفيّة أُخرى مغايرة لهذه الأغسال تخالف كيفيّة غسل الجنابة ، أو أنّه يعتبر فيها ما لم يكن معتبراً في غسل الجنابة ؛ لذاع واشتهر بين المكلّفين ؛ لأنّ المسألة ابتلائيّة وكثيرة الدوران في حياة الناس ، وهذا يستوجب كثرة السؤال عنها ، ووضوح ما يعتبر فيها .

---

(١) نفى الخلاف فيه في التنقيح في شرح العروة الوثقى : ٦ : ٣٦٦ .

(٢) وسائل الشيعة : ٢ : ٢٣١ ، الباب ٢٦ من أبواب الجنابة ، الحديث ٨ .

قوله ٤ : « **وأمّا إجزاؤه عن الوضوء ، فلقوله تعالى :** ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ ... وَإِن كُنتُمْ جُنُباً**﴾ ... إلخ » .

صرّح غير واحد من الأعلام بأنّ غسل الجنابة يجزئ عن الوضوء ، بل عن غير واحد منهم دعوى الإجماع على ذلك ، حتّى قال في **الجواهر** أنّ عليه الإجماع محصّلاً ومنقولاً ومستفيضاً غاية الاستفاضة[1] .

واستدلّ له المصنّف بدليلين :

الأوّل : الكتاب العزيز ، وهو قوله تعالى : ﴿**وَإِن كُنتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا**﴾ ، فإنّ المستفاد منها أنّ وظيفة المجنب هي الغسل ، ووظيفة غيره الوضوء ، ومقتضى عرضها لنوعين ووظيفتين يفيد أنّ لكلّ واحد منهما حكمه الخاصّ الذي لا يشترك الآخر معه فيه ؛ لأنّ التفصيل بين الموردين يقضي بعدم اشتراكهما في الوظيفة ، فيكون لكلّ واحد منهما وظيفته الخاصّة ، فليس على المجنب إلّا الغسل .

وقد يناقش في دلالتها على المدّعى ، فيقال : إنّ الآية الشريفة ليست بصدد الاستثناء من الأمر بالوضوء ليكون مفادها كفاية الغسل عنه ، بل هي بصدد بيان واجب آخر على الجنب غير الوضوء وهو الغسل ، فكأنّها تقول : من قام إلى الصلاة وهو جنب فعليه أن يتوضّأ ويغتسل ، وهذا يعني أنّ للمجنب وظيفتين وليست وظيفة واحدة ، وعليه لن تكون مفصّلة حتّى يقرّر أنّ التفصيل قاطع للشركة ، بل هي بصدد بيان وظيفة غير المجنب وهي الوضوء ، ووظيفة المجنب وهي الوضوء والغسل ، وعليه لن تكون دالّة على المدّعى ، بل على خلافه .

ولا أقلّ من وجود هذا الاحتمال كوجود الاحتمال السابق ، وهذا يجعل دلالة الآية الشريفة مردّدة بينهما ، ومع عدم تعيّن أحد الاحتمالين سوف يبنى على وجود إجمال فيها ، فلا تصلح دليلاً على المدّعى .

---

(١) جواهر الكلام : ٣ : ٢٤٠ .

وقد يقرّر أنّ وجود التيمّم في ذيل الآية الشريفة ، والمشير إلى كفاية تيمّم واحد عمّن قام للصلاة من دون جنابة ، أو قام إليها معها ، يكشف عن وجود مغايرة بين الوظيفتين ، وبالتالي يكون الغسل كافياً للمجنب ، لذا اكتفي عنه بتيمّم واحد ، كما أنّ التيمّم كافٍ عمّن كان بحاجة لوضوء .

ويدفع : بأنّ تداخل التيمّمين ليلتزم بكفاية واحد عمّن كانت وظيفته الوضوء والغسل ، لا يستوجب منه كفاية الغسل عن الوضوء .

نعم ، وردت بعض النصوص المرسلة المشيرة إلى دلالة الآية الشريفة على كفاية الغسل فيها عن الوضوء ، وهذا قد يكون مؤيّداً للبناء على دلالتها على ذلك .

الثاني : النصوص ، ومنها موثّقة عمّار المذكورة في المتن[١] ، وهي صريحة الدلالة في عدم حاجة المغتسل من الجنابة للوضوء لا قبله ولا بعده . نعم ، ورد التعبير فيها بكلمة (سئل) ، وهذا قد يوجب المناقشة في سندها لكون التعبير المذكور يشير للإرسال ، وقد تقدّم الحديث عن ذلك مفصّلاً فلا نعيد .

قوله ٥ : « **وأمّا كفاية الإتيان بغسل واحد بنيّة الجميع ، فلصحيحة زرارة : إذا اغتسلت بعد طلوع** ... إلخ » .

إذا اجتمعت على المكلّف أغسال متعدّدة ، سواء كانت كلّها واجبة ، كما لو وجب على المرأة غسل الحيض وغسل الجنابة وغسل مسّ الميّت ، أو كان كلّها مستحبّة ، كما لو كان غسل يوم الجمعة وغسل زيارة الإمام الحسين عليه السلام من ماء الفرات ، أو كان بعضها واجباً والآخر مستحبّاً ، فإنّه يكفيه الإتيان بغسل واحد بنيّة الجميع .

وقد نسب في **الجواهر** ذلك للمشهور حال كون الأغسال كلّها واجبة[٢] .

---

(١) وسائل الشيعة : ٢ : ٢٤٤ ، الباب ٣٣ من أبواب الجنابة ، الحديث ٣ .

(٢) جواهر الكلام : ٢ : ١١٥ .

وفي **الخلاف** الإجماع على التداخل مطلقاً، سواء كانت كلّها واجبة، أم مستحبّة، أم مختلفة[١]. وفي **كشف اللثام** التفصيل بين ما إذا كان ضمن الأغسال غسل الجنابة فتتداخل، وبين ما إذا لم يكن أحدها فلا تداخل بينها[٢].

وكيفما كان، فإنّ البناء على التداخل، وإجزاء غسل واحد من الأغسال عن البقيّة، على خلاف القاعدة، فإنّ مقتضى تعدّد موجبات الغسل كاشف عن إجزاء واحد عن البقيّة، كما أنّ اختلاف أسباب الحدث، فالجنابة تختلف عن الحيض مثلاً، يقضي بعدم إجزاء غسل الأوّل منهما عن الثاني.

وبالجملة: إنّ مقتضى القاعدة هو البناء على عدم التداخل، وعدم إجزاء غسل واحد عن البقيّة.

وترفع اليد عن مقتضى القاعدة بالنصوص الخاصّة الدالّة على إجزاء غسل واحد عن الجميع حال نيّة الجميع في غسل واحد، فلاحظ صحيحة زرارة التي ذكرها المصنّف في المتن[٣].

قوله ٦: «**وأمّا إجزاء غسل الجنابة ـ لو قصده ـ عن غيره، فللصحيحة المذكورة أيضاً؛ لأنّه المتيقّن، بل**... إلخ».

إذا كانت على المكلّف أغسال متعدّدة من بينها غسل الجنابة، فقصد غسل الجنابة فقط دون بقيّة الأغسال، أجزأه ذلك عنها جميعاً، وقد ذكر أصحاب **المدارك** و**الذخيرة** و**البحار** أنّه المشهور[٤]، بل عن **السرائر** و**جامع المقاصد**

---

(١) الخلاف: ١: ٢٢١، مسألة ١٨٩.

(٢) كشف اللثام: ١: ١٩٥.

(٣) وسائل الشيعة: ٢: ٢٦١، الباب ٤٣ من أبواب الجنابة، الحديث ١.

(٤) مدارك الأحكام: ١: ١٩٤. ذخيرة المعاد ـ الطبعة القديمة ـ: ١: ٨. بحار الأنوار: ٧٨: ٢٩.

دعوى الإجماع عليه[١]. ويدلّ عليه صحيحة زرارة المتقدّمة في الفرع السابق، فقد تضمّنت قوله عليه السلام: «**إذا اغْتَسَلْتَ بَعْدَ طُلُوعِ الْفَجْرِ أَجْزَأَكَ غُسْلُكَ ذَلِكَ لِلْجَنابَةِ**... إلخ»، فإنّه ظاهر في أنّه لو قصد أيّ واحد من الأغسال الثابتة في حقّه، سواء كانت واجبة أم مستحبّة، كان ذلك كافياً عن الجميع، وموجباً لسقوط التكليف بالغسل في البقيّة. نعم، القدر المتيقّن منها قصده غسل الجنابة.

قوله ٧: «**وأمّا القول بوجوب إعادته لو أحدث بالأصغر في أثنائه، فاستدلّ له بقوله تعالى:**... إلخ».

وقع الخلاف بين الأعلام في وظيفة المجنب إذا صدر منه الحدث الأصغر ـ كالبول، أو النوم، أو خروج الريح ـ أثناء غسل الجنابة على ثلاثة أقوال:

الأوّل: بطلان الغسل لو أحدث أثناءه بالحدث الأصغر، ووجوب إعادته، من دون حاجة إلى ضمّ الوضوء إليه، وهو مختار الصدوق ووالده، والشيخ في بعض كتبه، وابن سعيد، والعلّامة في بعض كتبه، والشهيد الأوّل، والفاضل النراقيّ في **المستند**، والسيّد في **مفتاح الكرامة**[٢].

الثاني: إتمام الغسل مع ضمّ الوضوء إليه، وقد اختاره جماعة منهم المرتضى، والمحقّق، والعلّامة، والشهيد الثاني، وولده، والمقدّس الأردبيليّ، والفاضل الهنديّ، والفيض الكاشانيّ، وصاحب **الرياض**، وصاحب **الجواهر**[٣].

---

(١) السرائر: ١: ١٢٤. جامع المقاصد: ١: ٨٧.

(٢) الهداية: ٩٦. من لا يحضره الفقيه: ١: ٨٨. المبسوط: ١: ٣٠. النهاية: ٢٢. الدروس الشرعيّة: ١: ٩٧. ذكرى الشيعة: ٢: ٢٤٨. مستند الشيعة: ٢: ٣٥٢. مفتاح الكرامة: ٣: ١٠٨.

(٣) نقله عن السيّد المرتضى في المعتبر: ١: ١٩٦. شرائع الإسلام: ١: ٢٣. الروضة البهيّة: ١: ٣٥٨.

»

الثالث: إتمام الغسل دون حاجة إلى ضمّ الوضوء إليه، قاله القاضي ابن البرّاج، وسلّار، وابن إدريس، والمحقّق الثاني، والسبزواريّ[١].

وقد استدلّ للقول الأوّل بقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاَةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ ... وَإِن كُنتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا**﴾. وتقريب الاستدلال بها أن يقال: إنّ المستفاد من الآية الشريفة أنّ القائمين للصلاة على نحوين: إمّا محدث بالحدث الأصغر، وإمّا محدث بالجنابة، وقد بيّنت الآية أنّ وظيفة المحدث بالحدث الأصغر هي الوضوء، أمّا المحدث بالجنابة فوظيفته الغسل. ولمّا كان المحدث بالأصغر أثناء الغسل يصدق عليه أنّه محدث قام إلى الصلاة، وهو جنب بحسب الفرض؛ لأنّه بعدُ لم يتمّ غسله؛ لأنّ المفروض أنّه قد أحدث بالأصغر أثناء قيامه بالاغتسال فتكون وظيفته الغسل، لكونه مخاطباً بقوله تعالى: ﴿**فَاطَّهَّرُوا**﴾، وهذا الخطاب ظاهر في إيجاد الغسل بتمامه، وليس المقصود منه إتمام ما ابتدأ من الغسل، فيكون مطالباً بإعادة الغسل الذي وقع الحدث خلاله، ولمّا كانت الآية بصدد عرض نوعين من رفع الحدث: ما يرفع بالوضوء، وما يرفع بالغسل، فيكون هذا التنويع مانعاً من الاشتراك بينهما، بل لكلّ واحد منهما حكمه الخاصّ، فيكون التفصيل مانعاً من الشركة.

وهذا الوجه يقوم على مقدّمتين:

الأُولى: إنّ وقوع الحدث الأصغر أثناء الغسل يبقي صفة المحدث على المكلّف

« ونقله عن ابن الشهيد الثاني في مفتاح الكرامة: ٣: ١٠٦. مجمع الفائدة والبرهان: ١: ١٤٠. كشف اللثام: ٢: ٤٦. مفاتيح الشرائع: ١: ٨١، مفتاح ٦٣. رياض المسائل: ١: ٣٢٣. جواهر الكلام: ٣: ١٣١.

(١) جواهر الفقه: ١٢، مسألة ٢٢. المراسم العلويّة: ٤١. السرائر: ١: ١١٩. جامع المقاصد: ١: ٢٧٦. ذخيرة المعاد ـ الطبعة القديمة ـ: ١: ٦٠.

الذي قام إلى الصلاة ، فيكون محتاجاً لرفع الحدث المتلبّس به .

الثانية : إنّ الرافع للحدث المتلبّس به المكلّف هو الغسل ، وهذا يستوجب الإتيان به من جديد بعد صدور الحدث الأصغر منه ؛ لأن وقوع الحدث الأصغر خلاله يجدّد الخطاب الموجّه للمكلّف بإيجاد الغسل من جديد ، لا بإكمال ما ابتدأه من غسل .

ومع ضمّ هاتين المقدّمتين تكون النتيجة أنّه يلزم المكلّف إعادة الغسل من جديد ، من دون حاجة إلى ضمّ الوضوء إليه .

ويلاحظ عليه : بأنّ أقصى ما يظهر من الآية الشريفة بيان الحكمين معاً ، أعني القائم للصلاة محدثاً بالحدث الأصغر ، وأنّ وظيفته الوضوء ، والقائم للصلاة وقد أحدث بالجنابة ، وأنّ وظيفته الغسل ، وليس فيها إشارة من قريب أو بعيد لما إذا اجتمعا ، بأن كان محدثاً بالحدثين : بالحدث الأصغر والجنابة ، وهذا يجعل الآية الشريفة أجنبيّة عن المدّعى تماماً .

والأوْلى أن يستدلّ لذلك بما ذكره في **المدارك** ، عن كتاب **عرض المجالس** للصدوق رحمه الله ، عن الصادق عليه السلام أنّه قال : « **لَا بَأْسَ بِتَبْعِيضِ الْغُسْلِ ، تَغْسِلُ يَدَكَ وَفَرْجَكَ وَرَأْسَكَ ، وَتُؤَخِّرُ غَسْلَ جَسَدِكَ إِلىٰ وَقْتِ الصَّلَاةِ ، ثُمَّ تَغْسِلُ جَسَدَكَ إِذَا أَرَدْتَ ذَلِكَ ، فَإِنْ أَحْدَثْتَ حَدَثاً ـ مِنْ بَوْلٍ أَوْ غَائِطٍ أَوْ رِيحٍ أَوْ مَنِيٍّ ـ بَعْدَ مَا غَسَلْتَ رَأْسَكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَغْسِلَ جَسَدَكَ ، فَأَعِدِ الْغُسْلَ مِنْ أَوَّلِهِ** »[1] .

وبالرضويّ : « **فَإِنْ أَحْدَثْتَ حَدَثاً ـ مِنْ بَوْلٍ ، أَوْ غَائِطٍ ، أَوْ رِيحٍ ـ بَعْدَ مَا غَسَلْتَ رَأْسَكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَغْسِلَ جَسَدَكَ ، فَأَعِدِ الْغُسْلَ مِنْ أَوَّلِهِ** »[2] ، ودلالتهما على

---

(١) مدارك الأحكام : ١ : ٣٠٨ . انظر : فقه الرضا : ١ : ٨٥ . من لا يحضره الفقيه : ١ : ٨٨ . وسائل الشيعة : ٢ : ٢٣٨ ، الباب ٢٩ من أبواب الجنابة ، الحديث ٤ .

(٢) مستدرك الوسائل : ١ : ٤٧٤ ، الباب ٢١ من أبواب الجنابة ، الحديث ١ .

المدّعى صريحة ، بل هما نصّ في بطلان الغسل ولزوم استئنافه من جديد بمجرّد وقوع الحدث خلاله .

ويمنع من الاستناد إليهما الخلل السنديّ ، فإنّ الثاني منهما مصدره الكتاب الموسوم بفقه الرضا ، وسيأتي في بحث النجاسات الحديث عنه إن شاء الله تعالى ، وبيان عدم صحّة نسبته للإمام عليه السلام ، وكيفيّة التعامل مع رواياته .

نعم ، في **المستند** ذكر الفاضل النراقيّ رحمه الله أنّه مجبور بعمل الأصحاب[1] ، وهذا منه مبنيّ على القول بكونه نصوصاً مروية عن الإمام الرضا عليه السلام ، وإلّا لو بني كما هو الصحيح على عدم كونها نصوصاً ، فلا مجال للقول بالجبر ، كما لا يخفى .

ثمّ إنّه لو سلّم أنّ الموجود في الكتاب المذكور نصوص صادرة عن الإمام عليه السلام ، وتمّت كبرى الجبر ، إلّا أنّه لا تحرز الصغرى ؛ إذ يكفي أن تعرف أنّ المسألة ذات أقوال ثلاثة ، وليس واضحاً المشهور من بينها ، فتأمّل .

على أنّه لو بني على كون هذا القول هو المشهور ، إلّا أنّه يعتبر في حصول الجبر أن ينحصر المستند في الخبر الضعيف ، وليس الأمر كذلك ؛ ذلك أنّ في البين ما يصلح أن يستند إليه ، سواء كان هو خبر عرض المجالس ، أم الآية الشريفة .

وبالجملة : إنّ دعوى جبر الرضويّ ، كما عن النراقيّ ، غير مسموعة أصلاً .

وأمّا خبر **عرض المجالس** ، فقد أورد عليه في **الجواهر** بإيرادات ثلاثة :

الأوّل : عدم وجودها في بعض نسخ الكتاب المذكور ، حيث ذكر جماعة من المتأخّرين عدم العثور عليها في هذا الكتاب[2] ، ويشعر بذلك أيضاً نسبة الشهيد

---

(١) مستند الشيعة : ٢ : ٣٥٣ .

(٢) أشار لذلك غوّاص بحار الأنوار العلّامة المجلسيّ في البحار ، حيث قال : « ولم نجده في النسخ التي عندنا » . بحار الأنوار : ٧٨ : ٥٧ .

الأوّل له إلى القيل[١].

وهذا يشير إلى اختلاف نسخ الكتاب الموجب لعدم الوثوق بصدور الخبر المذكور عن الصدوق رحمه الله.

الثاني: إنّ الخبر المذكور فاقد لشرائط الحجّيّة لكونه مرسلاً، فقد نقله السيّد صاحب **المدارك** رحمه الله من دون أن يذكر طريقه، وليس هو من مرويّات الفقيه التي قد يقال بشهادة الصدوق رحمه الله بصحّة كلّ ما وقع فيه، كما أنّه ليس من مراسيل الصدوق الجزميّة حتّى يحكم بحجّيّتها كما قيل. وليس في البين شهرة توجب الجبر ليدخل الخبر دائرة الحجّيّة.

الثالث: إنّه لم يحرز أنّ منشأ فتوى الصدوق رحمه الله أو غيره من القائلين بهذا القول، هو هذا الخبر، ويساعد على ذلك أنّه لم يشر إليه أحد قبل الشهيد رحمه الله.

واستدلّ للقول الثاني، بأنّ إتمام الغسل نشأ من خلوّ الأخبار المتضمّنة لبيان كيفيّة الغسل ـ والتي هي في مقام البيان لكلّ ما يكون معتبراً ودخيلاً في صحّته ـ عن اشتراط عدم صدور الحدث الأصغر خلاله، وهذا الإطلاق يكشف عن عدم مبطليّة الحدث للغسل الذي وقع فيه. ويساعد على ذلك أمران:

الأوّل: النصوص التي تضمّنت جواز تفريق الغسل، بأن يغسل جزءاً، ويترك بقيّة الأجزاء لوقت آخر، من دون تعرّض فيها إلى حال صدور الحدث الأصغر خلاله، مع أنّ صدوره يعدّ حالة طبيعيّة بالنسبة للإنسان، فعدم إشارتها لذلك يساعد على أنّ صدور الحدث الأصغر لا يعدّ مبطلاً لما غسل من الأجزاء أثناء الاغتسال. ففي خبر حريز الذي هو كالمعتبر[٢]: «في الوضوء يجفّ، قال: قلت: فإن جفّ

---

(١) جواهر الكلام: ٣: ١٣٣.

(٢) في النصّ المذكور مشكلتان:

الأُولى: الإضمار، وعلاجه يتمّ بواحد من البيانات المتقدّمة. »

الأوّل قبل أن اغسل الذي يليه ؟ قال : **جَفَّ أَوْ لَمْ يَجِفَّ ، اغْسِلْ مَا بَقِيَ** . قلت : وكذلك غسل الجنابة ؟ قال : **هُوَ بِتِلْكَ الْمَنْزِلَةِ ، وَابْدَأْ بِالرَّأْسِ ، ثُمَّ أَفِضْ عَلىٰ سائِرِ جَسَدِكَ** . قلت : وإن كان بعض يوم ؟ قال : **نَعَمْ** »[1] .

الثاني : النصوص التي تضمّنت أنّه لا تعتبر الموالاة في صحّة الغسل ، قد تقدّمت الإشارة إليها عند الحديث عن ذلك .

وأمّا وجوب الوضوء ، فلإطلاق ما دلّ على أنّ الحدث الأصغر يوجب الوضوء ، فلاحظ موثّقة ابن بكير المذكورة في المتن[2] ، فإنّ المستفاد منها أنّه متى حصل اليقين بصدور الحدث الأصغر من المكلّف وجب عليه الوضوء ، سواء كان ذلك أثناء قيامه بالاغتسال ، أم في غير ذلك .

وأمّا القول الثالث ، فيستدلّ له بالنصوص البيانيّة التي تضمّنت بيان كيفيّة الغسل ، وأنّها في مقام البيان من جميع الجهات ، وسكوتها عن اعتبار عدم صدور الحدث الأصغر خلاله كاشف عن عدم مانعيّة صدوره فيه من الصحّة .

وأمّا عدم الحاجة لضمّ الوضوء ، فلأنّ الإطلاقات الموجودة والتي تضمّنت أنّه متى تيقّنت بصدور الحدث الأصغر لزمك الوضوء ، مقيّدة بموثّقة عمّار

« **الثانية :** شبهة الإرسال ، فإنّ المتصوّر أن تكون الرواية مرويّة عن الإمام الصادق عليه السلام ، ومع شهادة يونس التي ذكرها النجاشيّ في أنّه لم يرو عن الإمام عليه السلام مباشرة إلّا روايتين ، ستكون الرواية مرسلة .

وما ذكره بعض الأعاظم رحمه الله في المعجم جواباً عن هذه الشهادة لا يعالج المشكلة .

ولعلّ أفضل الإجابات الاستفادة من حساب الاحتمال الرياضيّ الموجودة في كلمات بعض الأكابر قدس سرهم وتطبيقه في المقام .

(١) وسائل الشيعة : ٢ : ٢٣٧ ، الباب ٢٩ من أبواب الجنابة ، الحديث ٢ .

(٢) وسائل الشيعة : ٢ : ٢٤٧ ، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء ، الحديث ٧ .

المتقدّمة[١]: « سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الرجل إذا اغتسل من جنابته أو يوم جمعة أو يوم عيد ، هل عليه الوضوء قبل ذلك أو بعده ؟ فقال : **لَا ، لَيْسَ عَلَيْهِ قَبْلُ وَلَا بَعْدُ ، قَدْ أَجْزَأَهُ الْغُسْلُ** »[٢] ، فإنّ المستفاد منها أنّ غسل الجنابة مجزئ عن الوضوء ، وهي وإن كانت مطلقة من حيث صدور الحدث خلاله أو عدم صدوره ، إلّا أنّها نصّت على عدم الحاجة إلى الوضوء معه مطلقاً ، فتقيّد تلك المطلقات التي دلّت على وجوب الوضوء حال صدور الحدث الأصغر ، سواء كان في الغسل أم بدونه .

اللّهمّ إلّا أن يدّعى أنّها منصرفة لما إذا كان صدور الحدث قبل الغسل ، فلا تشمل ما إذا وقع الحدث الأصغر خلاله ، فيبقى اطلاق ما دلّ على وجوب الوضوء حال تيقن الحدث على حاله .

ويظهر من صاحب **الحدائق** رحمه الله قول رابع ، وهو أنّ مقتضى الاحتياط هو الالتزام بإكمال الغسل ، ثمّ ضمّ الوضوء إليه ، ثمّ إعادته[٣] ، والبحث عن مستنده يترك إلى مستوى أعلى إن شاء الله تعالى .

قوله ٨ : « **وأمّا وجوب الإعادة لو شكّ في صدور الغسل ، فلاستصحاب عدمه** » .

إذا شكّ المحدث بالجنابة في أنّه اغتسل أو لا ، بنى على عدم صدور الغسل منه ، ولزمه الاغتسال ؛ وذلك لوجود يقين سابق بصدور الجنابة منه ، وشكّ في ارتفاعه بالغسل ، فتكون أركان الاستصحاب متوفّرة ، فيلزمه الاغتسال .

قوله ٩ : « **وأمّا البناء على صحّة الغسل لو شكّ فيها بعد الفراغ منه ، فلقاعدة**

---

(١) تقدّمت في الفرع رقم ٤ من أحكام خاصّة بغسل الجنابة .

(٢) وسائل الشيعة : ٢ : ٢٤٤ ، الباب ٣٣ من أبواب الجنابة ، الحديث ٣ .

(٣) الحدائق الناضرة : ٣ : ١٣٤ .

الفراغ المستفادة من ... إلخ ».

إذا شكّ المكلّف في صحّة غسل الجنابة بعد الفراغ عنه بنى على صحّته، ولم تلزمه الإعادة، استناداً إلى قاعدة الفراغ المستفادة من موثّقة محمّد بن مسلم المذكورة في المتن[1]، فإنّ المستفاد منها عدم الاعتناء بالشكّ في صحّة العمل بعد الفراغ منه.

قوله ١٠: «**وأمّا صحّة الصلاة لو شكّ بعدها في صدور الغسل، فلقاعدة الفراغ بالنسبة للصلاة**... إلخ».

إذا شكّ المكلّف في إتيانه بالغسل بعد الفراغ من الصلاة حكم بصحّة صلاته، ولم يحتج إلى إعادته، لكنّه يغتسل للصلوات القادمة، ودليل ذلك جريان قاعدة الفراغ بالنسبة للصلاة؛ لأنّ الشكّ في صحّتها بكونها مستكملة لكلّ ما يعتبر في الصحّة قد حصل بعد الفراغ منها، فيكون مجرى للقاعدة.

ولا مجال للتمسّك باستصحاب بقاء الحدث، وإن كانت اركانه متوفّرة؛ وذلك لأنّ جريانه يستوجب لغويّة قاعدة الفراغ؛ إذ لا يوجد مورد تجري فيه القاعدة المذكورة إلّا ويجري الاستصحاب، فالبناء على جريانه يستلزم لغويّتها، وفي كلّ مورد دار الأمر بين لغويّة شيء وجريان شيء آخر قدّم ما يكون جريان الآخر موجباً للغويّته، وعليه يكون الجريان لقاعدة الفراغ.

قوله ١١: «**وأمّا لزوم فعله لما يأتي، فلاستصحاب عدم الغسل**».

قد عرفت أنّ من شكّ في الإتيان بالغسل بعد الفراغ من الصلاة لزمه الاغتسال للصلوات القادمة، وذلك استناداً لاستصحاب بقاء الحدث الموجب للإتيان بالغسل بعد توفّر أركانه، المانع المتصوّر من جريانه هو قاعدة الفراغ، إلّا أنّها لا تجري في

---

(١) وسائل الشيعة: ٨: ٢٣٧، الباب ٢٣ من أبواب الخلل، الحديث ٣.

المقام ، لما قرّر في محلّه من أنّها ليست حجّة في مثبتاتها العقليّة ، بل يقتصر دورها على المثبتات الشرعيّة فقط ، والبناء على فعله للغسل لازم عقليّ للقول بصحّة الصلاة وعدم لزوم إعادتها ، القاعدة المذكورة لا تشمل مثل هذه اللوازم ، فلا يوجد ما يمنع من جريان الاستصحاب .

قوله ١٢ : « **وأمّا وجوب الجمع بين الغسل والوضوء على تقدير صدور الحدث الأصغر ، فللعلم** ... إلخ » .

إنّ الحكم بلزوم الإتيان بالغسل فقط في الفرض السابق ، وهو ما إذا حصل الشكّ في الإتيان به بعد الفراغ من الصلاة ؛مشروط بعدم صدور الحدث الأصغر من المكلّف ، وإلّا فلو صدر الحدث الأصغر منه لزمه ضمّ الوضوء إليه ، والسرّ في ذلك يعود لوجود علم إجماليّ عنده بالحدث ، لكونه مردّداً بين كونه حدثاً أصغر ، نتيجة حصول الحدث الأصغر منه ، أو حدثاً أكبر وهو الجنابة ، لشكّه بالاغتسال منها . ولما كان العلم الإجماليّ المذكور منجّزاً وجب عليه الجمع بينهما بأن يغتسل ويتوضّأ .

ولا يذهب عليك أنّ هذا بالنظر للصلاة المترتّبة على الصلاة التي وقع الشكّ بعدها ، كما لو كانت صلاتا الظهر والعصر ، وحصل له الشكّ بعد فراغه من صلاة الظهر ، فإنّه يحتاج إلى ضمّ الوضوء إلى الغسل لصلاة العصر ؛ لأنّه مردّد بين كونه لم يغتسل ، وأنّه أدّى صلاة الظهر مع الجنابة أو أنّه قد اغتسل ، لكنّه أحدث بالحدث الأصغر فيحتاج لرفعه بالوضوء . وكذا للصلاة غير المترتّبة ، كما لو كانت إحدى الصلاتين قضاء والأُخرى أداء .

قوله ١٣ : « **وأمّا إعادة الصلاة أيضاً إذا كان الشكّ في الوقت ، فلعدم جريان قاعدة الفراغ لتشكّل** ... إلخ » .

يترتّب على صدور الحدث الأصغر من المجنب حال شكّه في الإتيان بالغسل بعد الفراغ من الصلاة في الوقت ، لزوم إعادة الصلاة أيضاً ، والكلام هنا هو عين

الكلام في الفرع السابق من أنّ الحديث في خصوص الصلاتين المترتّبتين ، كالظهر والعصر ، والمغرب والعشاء ، والبناء على لزوم إعادة الصلاة أيضاً في الفرض المذكور يعود لتشكّل علم إجماليّ عنده إمّا أن تجب عليه إعادة صلاة الظهر التي أدّاها ؛ لأنهّ قد أدّاها بجنابة لأنّه لم يغتسل ، وإمّا أنّه يحتاج الوضوء للصلاة الآتية فقط ؛ لأنّه قد اغتسل من الجنابة قبلها ، لكنّه أحدث بالأصغر .

فالوضوء طرف لعلمين إجماليّين :

الأوّل : هو بطلان صلاة العصر : فإذا صلّى العصر من دون وضوء مقتصراً في أدائها على الغسل فقط ، يحصل علم تفصيليّ ببطلانها ، للقطع بفقدها شرطاً من شروط صحّتها ، وهو إمّا الطهارة أو الترتّب على صلاة الظهر .

أمّا الطهارة ، فإنّ المتصوّر أن يكون المكلّف قد اغتسل من الجنابة ، فيكون مطالباً بالوضوء ؛ لأنّ الفرض أنّه قد أحدث بالحدث الأصغر ، فإتيانه بصلاة العصر مع الغسل يخالف الوظيفة المطلوبة منه ، فلا يكون ممتثلاً للتكليف الموجّه إليه ، وعليه تكون صلاته باطلة .

وأمّا مخالفة الترتيب ، فإنّ صلاة العصر مترتّبة على صلاة الظهر ، والمفروض أنّ صلاة الظهر باطلة لأنها قد أدّيت مع الجنابة ؛ لأنّ المفروض أنّه لم يغتسل من الجنابة إلّا قبل أداء صلاة العصر ، فتكون صلاة الظهر باطلة لوقوعها بدون طهارة ، وتبطل صلاة العصر لوقوعها قبل أداء صلاة الظهر .

والحكم بصحّة صلاة العصر بمجرّد الإتيان بالغسل من الجنابة من دون حاجة إلى ضمّ الوضوء ، بعد تصحيح صلاة الظهر بجريان قاعدة الفراغ ، ليحكم عندها بصحّة كلتا الصلاتين ، فصلاة الظهر صحيحة بقاعدة الفراغ ، وصلاة العصر صحيحة بالغسل من الجنابة الثابت بالاستصحاب ، ولمّا صحّت صلاة الظهر تصحّ صلاة العصر لتوفّر شروط الصحّة ، سواء الطهارة أم الترتيب . يخالف القطع الوجدانيّ لوجود علم تفصيليّ ببطلان صلاة العصر جزماً ، لفقد شرط الطهارة للتردّد الذي قد عرفت ،

أو لفقد شرط الترتيب .

الثاني : بطلان صلاة الظهر : لأنّ صحّتها فرع جريان قاعدة الفراغ ، وهي لا تجري في البين لكونها معارضة باستصحاب بقاء الجنابة ، لوجود علم بأنّه إمّا أدّى صلاة الظهر مع الجنابة ، فيكون استصحاب بقاء الجنابة مطابقاً للواقع ، والقاعدة على خلافه ، وإمّا أنّه قد اغتسل منها قبل صلاة الظهر ، فتكون قاعدة الفراغ مطابقة للواقع ، والاستصحاب على خلافه .

وعليه لن يكون هناك ما يوجب صحّتها ، فيلزم إعادة صلاة الظهر بعد الإتيان بغسل الجنابة ، ولمّا كان المقام مقام شكّ وليس جزم بعدم فعله ، وقد صدر منه الحدث الأصغر ، فيلزمه أيضاً الجمع بين الغسل والوضوء ، ومن ثمّ الإتيان بالصلاة .

ثمّ إنّ هذا الذي ذكر بالنسبة للصلاتين المترتّبتين يجري أيضاً في الصلاتين غير المترتّبتين ، كما لو كانت إحداهما قضاء والأُخرى أداء ، إلّا أنّه يفرّق فيهما أنّه لن يحصل علم تفصيليّ ببطلان الصلاة الثانية ، لعدم ترتّبها على الصلاة الأُولى[1] .

قوله ١٤ : « **وأمّا عدم وجوب إعادة الصلاة إذا كان الشك خارج الوقت ، فللشكّ في صدق** ... إلخ » .

إذا حصل عند المكلّف الشكّ في إتيانه بغسل الجنابة بعد الفراغ من الصلاة وانقضاء وقتها ، كما إذا أتى بصلاة العصر ، ولمّا أراد الدخول في صلاة المغرب حصل له الشكّ في الإتيان بغسل الجنابة قبل أداء صلاة العصر ، وقد صدر منه الحدث الأصغر ؛ فهنا يلزمه أيضاً الجمع بين الوضوء والغسل لصلاة المغرب ، للعلم الإجماليّ بوجوب أحدهما في حقّه كما عرفت .

كما أنّه لا مجال لجريان قاعدة الفراغ بالنسبة لصلاة العصر ؛ لأنّها معارضة

---

(١) موسوعة الإمام الخوئيّ رحمه الله : ٧ : ٤١ ـ ٤٢ .

باستصحاب بقاء الجنابة إلى صلاة المغرب، لوجود علم بأنّه إمّا أدّى صلاة العصر مع الجنابة، فيكون استصحاب بقاء الجنابة مطابقاً للواقع، والقاعدة على خلافه، وإمّا أنّه قد اغتسل منها قبل صلاة العصر، فتكون قاعدة الفراغ مطابقة للواقع، والاستصحاب على خلافه.

نعم، لا يجب عليه قضاء صلاة العصر، ليس استناداً لقاعدة الفراغ، فقد عرفت أنّها لا تجري، وإنّما للقطع بسقوط الأمر بها، إمّا لتحقّق الامتثال منه، بأن يكون قد أدّاها بعدما اغتسل من الجنابة، أو لأنّ وقتها قد انتهى فيلزم القضاء، وهو متوقّف على وجود أمر جديد؛ لأن القضاء بأمر جديد، وموضوعه فوات الواجب، وهو غير محرز؛ لأنّ من المحتمل أن يكون قد اغتسل من الجنابة قبل أداء صلاة العصر، ومع عدم إحراز الموضوع تجري أصالة البراءة العقليّة المستفادة من قاعدة قبح العقاب بلا بيان[1].

قوله ١٥: «**وأمّا وجوب إعادة الصلاة دون الغسل في الفرض الأخير، فللعلم ببطلان الصلاة على**... إلخ».

إذا حصل للمكلّف علم إجماليّ ببطلان صلاته، إمّا لأنّه قد أخلّ بها بنقصان ركن منها ـ كتركه للركوع، أو تركه للسجدتين من ركعة واحدة، أو لفقدان الطهارة من الحدث لأنّه مجنب ولم يغتسل من جنابته ـ وجب عليه إعادة الصلاة فقط من دون حاجة للإتيان بالغسل؛ وذلك لوجود علم تفصيليّ ببطلان الصلاة على كلّ تقدير؛ لأنّ بطلان الصلاة ليس مرتبطاً ببطلان الغسل، ولهذا يحصل العلم التفصيليّ ببطلانها. ولحصول شكّ بدويّ بالنسبة للغسل فتجري أصالة البراءة عن وجوبه، ولزوم الإتيان به. مضافاً إلى جريان قاعدة الفراغ فيه بدون معارض.

---

(١) موسوعة الإمام الخوئيّ رحمه الله: ٧: ٤٢.

الحيض

قوله ١ : « **أمّا تفسيره بما ذكر ، لقضاء الواقع الخارجيّ بذلك** » .

فسّر دم الحيض وعرّف بأنّه : دم خلقه الله تعالى في الرحم لمصالح ، وتراه المرأة غالباً في كلّ شهر مرّة واحدة ، وغالباً ما يكون أسوداً أو أحمراً ، غليظاً طريّاً حارّاً ، يخرج بقوّة وحرقة .

والطريق لمعرفة هذه الأوصاف أمران :

الأوّل : الحسّ ، وهو ما عبّر عنه المصنّف (دام ظلّه) بالواقع الخارجيّ .

الثاني : النصوص ، فإنّ الأوصاف المذكورة مستفادة من غير واحد منها ، ففي صحيح حفص البختريّ ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « سألته عن المرأة يستمرّ بها الدم فلا تدري أحيض هو أو غيره ؟ قال عليه السلام : **إنَّ دَمَ الْحَيْضِ حَارٌّ عَبِيطٌ** ـ أي طريّ ـ **أَسْوَدُ ، لَهُ دَفْعٌ وَحَرارَةٌ ، وَدَمُ الاِسْتِحاضَةِ أَصْفَرُ بارِدٌ** »[١] .

ولا يخفى أنّ توصيف دم الحيض في النصوص بما ذكر من الصفات وارد مورد الأغلب ؛ لأنّه كثيراً ما يحكم بالحيضيّة على دم يكون فاقداً لها ، كما أنّه يحكم بالاستحاضة على دم يكون متّصفاً بها .

وتظهر الثمرة في توصيف الدم بما ذكر من الأوصاف فيما لو اشتبه الدم الخارج بين كونه دم حيض أو دم استحاضة ، فعندها تكون الصفات المذكورة طريقاً لتشخيص أنّ الخارج دم حيض وليس دم استحاضة[٢] .

---

(١) وسائل الشيعة : ٢ : ٢٩٣ ، الباب ٣ من أبواب الحيض ، الحديث ٢ .

(٢) هذا جواب على إشكال مقدّر ، حاصله : وفقاً لما ذكرتموه من أنّ الدم الخارج وإن كان بصفات الاستحاضة ، إلّا أنّه يحكم عليه بأنّه حيض ، وكذا الدم الخارج بصفات الحيض ، يحكم عليه أنّه استحاضة ، فلن تكون للصفات المذكورة تمييزاً بين دم الحيض ، ودم الاستحاضة ، أي فائدة ولا ثمرة عمليّة .

قوله ٢ : «**والتقييد بـ (غالباً) احتراز عن بعض الحالات كما في المضطربة ونحوها**» .

قد عرفت أنّ حقيقة دم الحيض أنّه الدم الذي تراه المرأة في كلّ شهر مرّة . . . إلخ . ولا يخفى أنّ التعريف المذكور يخدش بعدم جامعيّته ؛ لأنّ المضطربة ـ والتي يعبّر عنها بغير ذات العادة ـ قد تراه في الشهر أكثر من مرّة ، مع أنّك قد عرفت أخذ قيديّة الرؤية مرّة واحدة في الشهر في التعريف المذكور ، فلا يكون جامعاً للمضطربة ، وعليه تكون خارجة من تحته ، ولهذا احترز المصنّف وغيره الإشكال المذكور بإضافة قيد (غالباً) ؛ لأن خروج المضطربة سوف يكون خروجاً للفرد النادر .

قوله ٣ : «**وأمّا أنّه بالصفات المذكورة ، فلعدّة روايات ، كصحيحة حفص ابن البختريّ : دخلت** . . . إلخ » .

قد عرفت فيما تقدّم وجود أمرين لمعرفة صفاته ، وهذا هو الأمر الثاني منهما ، وهو النصوص الواردة عن المعصومين عليهم السلام ، قد سبقت الإشارة إليه في الفرع ، وقد ذكر المصنّف صحيحة حفص التي قدّمنا ذكرها .

قوله ٤ : «**وأمّا التقييد بـ (غالباً) ، فللاحتراز عن الحالات التي يحكم فيها بالحيض ، من دون** . . . إلخ » .

قد تقدّم في تعريف الحيض أنّه : أسود أو أحمر ، حارّ ، عبيط ، يخرج بدفق وحرقة في الغالب .

والتقييد الوارد فيه بالغالب احتراز عن الحكم بحيضيّة الدم الخارج مع انتفاء هذه الصفات عنه ؛ لأنّه يحكم عليه بذلك مع كونه أصفر أو بارد ، وعندها يقع البحث في أنّ ذلك خلاف الظاهر من النصوص ؛ لأنّ المستفاد منها بحسب الظهور الأوّليّ قاعدة كلّيّة مفادها الحكم بحيضيّة كلّ دم وجد الصفات المذكورة فيه ، والحكم بعدم حيضيّة ما كان فاقداً لها . ولهذا لو رأت المبتدئة دماً ليس مستجمعاً لصفات

الحيض فإنّه لا يحكم بحيضيّته بمجرّد رؤيتها له. هذا مع رفع اليد عن قاعدة الإمكان، وإلّا فمع جريانها يحكم بحيضيّته.

ويجاب عمّا ذكر: بأنّ النصوص المذكورة ليست في مقام البيان من جميع الجهات، بل هي في مقام بيان ما يتميّز به دم الحيض عن دم الاستحاضة حال الاشتباه بينهما، ولم يمكن تمييز أحدهما عن الآخر.

وعليه تحمل الصفات على الواقع الخارجيّ غالباً، فيكون التقييد الصادر من المصنّف (دام علاه) احتراز عمّا إذا تخلّفت تلك الصفات، ومع ذلك يحكم بحيضيّة الدم معها.

قوله ٥: «**وأمّا تحديده قلّة وكثرة بما ذكر، فلعدّة روايات كصحيحة معاوية بن عمّار، عن أبي عبد**... إلخ».

المعروف بين الأعلام أنّ للحيض حدّين: حدّاً يمثّل جانب القلّة، ويعبّر عنه بأقلّ الحيض، وحدّاً يمثّل جانب الكثرة، ويمثّل أكثر الحيض.

وأقلّ الحيض هو ثلاثة أيّام، وأكثره عشرة، بلا خلاف فيه يعرف، بل قيل عليه الإجماع. ويدلّ عليه النصوص كصحيح معاوية بن عمّار المذكور في المتن[١]، وهو نصّ صريح في تحديد الحيض من حيث القلّة والكثرة، وقد حدّد قلّته بالثلاثة أيّام، وجعل أكثره عشرة أيّام.

ويعارض الصحيح المذكور في جانب القلّة موثّقة سماعة المذكورة في المتن[٢]؛ لدلالتها على أنّ أقلّ الحيض يكون أقلّ من ثلاثة أيّام.

وقد ذكرت إجابات تنفي وجود معارضة بين النصّين:

---

(١) وسائل الشيعة: ٢: ٢٩٣، الباب ١٠ من أبواب الحيض، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: ٢: ٣٠٤، الباب ١٤ من أبواب الحيض، الحديث ١.

أحدها: ما ذكره المصنّف تبعاً لبعض الأعاظم ﷺ، وهو: أنّه لا منافاة بين الموثّقة وغيرها من النصوص؛ لأنّ المعارضة إنّما تتصوّر حال كونهما ناظرتين إلى موضوع واحد، وأنّهما في مقام البيان له من جميع الجهات، وهو غير متوفّر في المقام؛ لأنّ موثّقة سماعة إنّما هي في مقام بيان وظيفة المبتدئة، بأنّها ترتّب على نفسها أنّها ذات عادة إذا رأت الدم شهرين على وجه التساوي، فهي مسوقة لبيان متى تكون المبتدئة ذات عادة، لا أنّها مسوقة لبيان أقلّ الحيض، ولمّا كانت ناظرة للحكم الظاهريّ المتمثّل في بيان وظيفة المبتدئة، ولا نظر لها لأقلّ الحيض، لن تكون معارضة لما دلّ على أقلّه، كما لا يخفى[1].

وما أُفيد خلاف الظاهر من النصّ، بل صريحه؛ ضرورة أنّ النصّ صريح في أنّها تقعد اليومين في أوّل حيضها، وتقعد في الشهر الثاني الثلاثة، فحكمه عليه السلام على ما خرج منها بالحيض ما لم يجز العشرة إن لم يكن نصّاً فلا أقلّ من كونه ظاهراً في أنّ أقلّ الحيض لا يحدّد بالثلاثة.

ثانيها: ما ذكره بعض الأعلام (دام بقاؤه) بأنّه يمكن حمل موثّقة سماعة على مقدار ثلاثة أيّام متوالية بأن ترى الدم عصر يوم الخميس، فتقعد عن الصلاة يوم الجمعة والسبت، وتطهر في عصر يوم الأحد، فلا تعارض النصوص الدالّة على أقلّ الحيض[2].

وهو كما ترى؛ لأنّ مؤدّاه كون الحيض ثلاثة أيّام، وهو خلاف صريح الموثّق حيث أنّ المستفاد منه أنّها تقعد اليومين.

على أنّه لو قبل بما ذكر، فإنّه لا ينطبق عليه أنّها قد قعدت يومين؛ لأنّها سوف تترك صلوات يوم الأحد لحين طهرها، فلو أمكنها الاغتسال قبل الغروب، وبني

---

(١) التنقيح في شرح العروة: ٦: ١٤٢.

(٢) فقه الصادق: ٢: ٢٩.

على بقاء الوقت المشترك للظهر والعصر ، فإنّها قد تركت صلاة الفجر ، إلّا أن يجعلها ملحقة بيوم السبت ، فتأمّل .

ثالثها : ما ذكره بعض الأعيان قدس سره من أنّ التحديد باليومين وارد في السؤال الصادر من السائل ، وهو ليس حجّة في بيان الحكم الشرعيّ إلّا إذا أقرّه الإمام عليه السلام وأمضاه بحيث يكون جوابه مطابقاً له . أمّا لو لم يكن الجواب مطابقاً للسؤال ، أو كانت الإجابة بنحو العموم أو الإطلاق ممّا يجعله قابلاً للتخصيص أو التقييد ، فلا يتمّ المدّعى .

ومقامنا من هذا القبيل ، حيث أنّ جوابه عليه السلام إمّا بنحو العموم أو الإطلاق ، قال عليه السلام : « **وَتَدَعَ الصَّلَاةَ مَا دَامَتْ تَرَى الدَّمَ ، مَا لَمْ يَجُزِ الْعَشَرَةَ** » ، وهو قابل للتخصيص أو التقييد بالنصوص التي حدّدت أنّها لا تترك الصلاة إلّا إذا رأت الدم ثلاثة أيّام[1] .

والإنصاف عدم وضوح ما ذكر من الموثّق ، بل ظاهره المطابقة بين السؤال والجواب ؛ ذلك أنّ السؤال فيه قد انصبّ على المبتدئة التي ترى الدم يومين أو ثلاثة ، وقد أجاب عليه السلام بأنّ وظيفتها حينئذٍ هي الجلوس وترك الصلاة ، فلا عموم ولا إطلاق ؛ لأنّ السؤال بمثابة القرينة المانعة من تصوّر ذلك .

ولذا عمد الأعلام إلى معالجة المعارضة المتصوّرة ، إمّا بالجمع العرفيّ لكونها غير مستقرّة ، أو لترجيح أحد النصّين على الآخر حال كون المعارضة مستقرّة ، أو لنفي وجود المعارضة أصلاً لعدم حجّيّة أحدهما ، وقد قرّر في محلّه أنّ المعارضة فرع الحجّيّة .

وقد يذكر لعدم حجّيّة موثّقة سماعة أُمور :

منها : ما عن شيخ الطائفة رحمه الله في **التهذيب** ، من أنّ موثّقة سماعة ليست بحجّة ؛

---

(١) مصباح الهدى : ٤ : ٤٢٨ .

لإعراض الأصحاب عنها، بل إنّ الإجماع على خلافها، وهذا يوجب سقوطها عن الاعتبار. فلا توجد معارضة في المقام لأنّها فرع الحجّيّة.

ولا يخفى أنّ الكبرى مسلّمة، إلّا أنّ الكلام في الصغرى، فقد عرفت أنّ مثل هذا الإعراض لا يسلب الحجّيّة عن الخبر المعرض عنه، لكونه من الإعراض الصناعيّ الناجم من تقديم أحد المتعارضين على الآخر، وهذا لا يسقط المعرض عنه عن الحجّيّة.

وبعبارة أُخرى: إنّ للإعراض عن الخبر من قِبل المشهور نكتة أوجب رفع يدهم عنه، كوجود خلل في أصالة صدوره، أو خلل في أصالة جهته، لا أن يكون منشأ إعراضهم وجود معارض أقوى دعاهم لتقديمه عليه.

ومنها: إنّ المانع من شمول أدلّة الحجّيّة لموثّقة سماعة كونها مضمرة، والمضمرات ليست بحجّة، فلا يعتمد عليها.

وضعفه واضح؛ لما تقدّم بيانه من حجّيّة المضمرات من خلال بيانات ثلاثة، فراجع، بل إنّ هناك نكتة خاصّة في حقّ سماعة هي محط اتّفاق بين الرجاليّين وأهل الحديث، أنّ منشأ مضمراته تقطيع مرويّاته، فإنّ أغلب رواياته تشتمل على أسئلة متعدّدة، وقد عمد المصنّفون إلى تقطيعها حسب الأبواب، ممّا أوجب وجود شبهة الإضمار.

وقد تعالج المعارضة المذكورة بأنّها غير مستقرّة، فيجمع بين النصّين جمعاً عرفيّاً بتخصيص العمومات الواردة في أقلّ الحيض بالبكر الواردة في الموثّقة، فلا يكون أقلّ الحيض فيها ثلاثة أيّام، ومنه يتّضح أنّ ما أفاده المصنّف (دام علاه) من طرح موثّقة سماعة لكونها مخالفة للسنّة القطعيّة ليس في محلّه؛ لأنّه يتمّ لو لم يمكن الجمع العرفيّ بينهما بحيث استقرّت المعارضة، أمّا معه فلا وجه لما ذكر.

ثمّ إنّه لو لم يقبل بالجمع العرفيّ المذكور، فلا مناص عن كون المعارضة مستقرّة،

وعندها يتمّ ما أفاده المصنّف من تقديم النصوص المتضمّنة لتحديد أقلّ الحيض بثلاثة أيّام مطلقاً، سواء كانت بكراً أم غيرها، على مثل موثّقة سماعة؛ لأنّ ما تضمّن ذلك يشكّل سنّة قطعيّة، وموثّقة سماعة خبر آحاد، ولا ريب أنّ الملاك الموجود في الكتاب العزيز للترجيح له على غيره متوفّر في السنّة القطعيّة، فيكون ذلك موجباً لتقديمها على خبر الآحاد، فتقدّم نصوص التحديد بالثلاثة.

قوله ٦: «**وأمّا اعتبار الاستمرار في الثلاثة، فلاقتضاء الحكم بكون أقلّه ثلاثة أيّام لذلك، فإن**... إلخ».

قد عرفت فيما تقدّم أنّ أقلّ الحيض ثلاثة أيّام، ويعتبر في هذه الثلاثة الاستمرار والتوالي فيها، وهذا هو المشهور بين الأعلام (رضي الله عنهم)، فلو رأت الدم ثلاثة أيّام متفرّقة، بأن تراه يوماً ثمّ ينقطع، وتراه بعده بأيّام ثمّ ينقطع، ثمّ تراه مرّة ثالثة، فإنّه لا يكفي للحكم على الدم بالحيضيّة.

وخالف في ذلك صاحب **الحدائق** ﷺ فالتزم بكفاية الثلاثة المتفرّقة للحكم عليه بالحيض، ونقل القول به أيضاً عن بعض علماء البحرين[1]، وهو مختار شيخ الطائفة ﷺ في كتابيه **التهذيب** و**الاستبصار**، كما اختاره القاضي ابن البرّاج في المهذّب، والمقدّس الأردبيليّ، والفاضل الهنديّ في **كشف اللثام**[2].

وقد خلت النصوص الشريفة من التعرّض لاعتبار التوالي بهذا العنوان وبصفة صريحة، ولذا عمد المصنّف (زيد في توفيقه) إلى استفادة ذلك من خلال التقريب التالي: إنّ النصوص التي تضمّنت تحديد أقلّ الحيض بثلاثة أيّام، وأكثره بعشرة، يظهر منها أنّ ذلك يعتبر في الحيضة الواحدة؛ لأنّ اعتبار ذلك في الأكثر يستدعي

---

(١) الحدائق الناضرة: ٣: ١٥٩.

(٢) تهذيب الأحكام: ١: ١٥٧. الاستبصار: ١: ١٣٢. المهذّب لابن البرّاج: ١: ٣٥. مجمع الفائدة والبرهان: ١: ١٤٣. كشف اللثام: ٢: ٥٨.

عدم انطباق عنوان الحيض على ما تراه المرأة بقيّة عمرها بعد تجاوز الدم العشرة ؛ لأنّ المرأة ترى الدم طيلة حياتها ، وهذا يستدعي أن يكون المقصود من التحديد المذكور الإشارة إلى الحيضة الواحدة ، لا مطلق الحيض .

ومن الواضح عرفاً أنّه مع انقطاع الحيض وعدم اتّصاله بعضه ببعض بفاصل طويل ـ كيوم مثلاً ـ يوجب انتفاء عنوان الوحدة فلا ينطبق على الدم المرئي حينئذٍ كونه دماً واحداً ، ولا يصدق عليه أنّه حيضة واحدة ؛ لأنّ الاتّصال يساوق الوحدة ، فإذا كان متّصلاً حكم بكونه حيضاً واحداً ، لكن مع الانقطاع ينتفي عنه عنوان الحيضة الواحدة .

وبعبارة أُخرى : إنّ في النصوص المذكورة قرينة مانعة من انعقاد عموم ليشمل مطلق الدم الذي تراه في العشرة ، ولو لم يكن متوالياً ، بل خصوص ما كان متوالياً .

وقد يورد على التقريب المذكور بما ذكره القائلون بعدم اعتبار التوالي ، حيث ذكروا بأنّ النصوص المحدّدة لأقلّ الحيض لم تقيّد الثلاثة فيها بكونها متوالية ، ولا يفهم العرف منها اعتبار التقييد ما لم يكن في البين قيد ، نظير ما إذا نذر شخص أن يصوم ثلاثة أيّام ، فلا ريب في أنّه لا يفهم من ذلك لزوم التوالي والتتابع في الصوم ، ومع الشكّ في اعتباره يتمسّك بالإطلاق ؛ إذ عدم التقييد يفيد عدم اعتبار ذلك .

وقد يقال بعدم القبول بكلا الاستدلالين على سعته وإطلاقه بسبب اختلاف الموارد من مورد لآخر ، ففي بعضها يفهم العرف التوالي واعتباره ، وفي موارد أُخرى يفهم خلاف ذلك ؛ وذلك لأنّ الزمان الواقع قيداً في الكلام قد يعلم أنّه ظرف للمقدار الذي من شأنه الاستمرار ومحدّداً لكمّه المتّصل . وقد يعلم أنّه ظرف لكمّه المنفصل ومحدّد لعدمه من حيث القلّة والكثرة .

وفي حالة ثالثة يشكّ في أنّ الظرف هل هو لكمّه المتّصل أو المنفصل ، وأنّه محدّد لأيّ منه من جهة الكثرة والقلّة ، وهذا مثل ما لو نذر الجلوس في المسجد

ثلاثة أيّام ، فإنّ الظاهر كون ذكر الثلاثة تحديداً للمقدار المتّصل من الفعل المنذور وهو الجلوس ، ويكون الحكم فيه حينئذٍ باعتبار التوالي . أمّا لو نذر صيام ثلاثة أيّام ، فإنّ التحديد يكون ممّا علم فيه تحديد المقدار المنفصل من الصوم ، ويكون الحكم فيه عندها بعدم اعتبار التوالي .

أمّا ما لم يعلم إرادة الأمر الأوّل بحيث يعتبر التوالي بسبب عدم الانسباق له ، أو الثاني بحيث لا يكون التوالي معتبراً ، بسبب عدم وضوح إرادة الإطلاق ، بل المقام يحوي إجمالاً في الدليل ، لكون الزمان يقبل أن يكون حدّاً للكمّ المتّصل أو المنفصل ، ولا يوجد ما يعين أحد الاحتمالين[1] .

ثمّ إنّه لو لم يقبل الاستدلال للمشهور بالأدلّة الخاصّة من خلال البيان السابق ، أمكن الاستدلال لذلك بما تقتضيه إطلاقات أدلّة الأحكام . بتقريب : إنّ مقتضى إطلاق ما دلّ على وجوب الصلاة على جميع المكلّفين ، هو وجوب الصلاة على المرأة التي ترى الدم ثلاثة أيّام متفرّقات لشمول الإطلاق لها ، وينطبق عليها عنوان المكلّف فتكون فرداً من أفراده .

إن قلت : إنّ ما دلّ على أنّ الحائض تترك الصلاة يمنع من ثبوت التكليف عليها ؟

قلت : إن ما ذكر صحيح ؛ لأنّ نسبة تلك الأدلّة للإطلاقات نسبة المقيّد ، إلّا أنّ هناك شكّاً في مفهوم الحيض بين السعة والضيق ، فيشكّ في أنّه يتحقّق برؤية الدم ثلاثة أيّام متفرّقات ، كما يتحقّق برؤيته ثلاثة أيّام متواليات ، أو لا .

فيدور أمر المقيّد وهو ما دلّ على أنّ الحائض تترك الصلاة بين الأقلّ والأكثر ، وقد ذكر في محلّه أنّ الشبهة إذا كانت مفهوميّة ، ودار أمر المخصّص أو المقيّد بين الأقلّ والأكثر ، فإنّه يقتصر على القدر المتيقّن ، وهو الأقلّ .

ومقامنا من صغريات الشبهة المفهوميّة ؛ إذ أنّ الشكّ في مفهوم الحيض سعة

---

(١) مصباح الهدى : ٤ : ٤٢٨ .

وضيقاً كما عرفت ، فعندها يقتصر على القدر المتيقّن وهو ما إذا كان الدم متوالياً ، فلا ترفع اليد عن أدلّة الأحكام فيما لو كان متفرّقاً لعدم وجود ما يصلح للتقييد أو التخصيص ، وعليه يكون المرجع في هذا المقدار الزائد وهو ما إذا لم يكن هناك توالٍ إلى الإطلاق وهو يقضي بثبوت التكليف .

وقد استدل للقول بعدم اعتبار التوالي بمرسلة يونس القصيرة عن بعض رجاله عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديث ـ قال : **فَإِذَا رَأَتِ الْمَرْأَةُ الدَّمَ فِي أَيّامِ حَيْضِها تَرَكَتِ الصَّلَاةَ ، فَإِنِ اسْتَمَرَّ بِها الدَّمُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فَهِيَ حَائِضٌ ، وَإِنِ انْقَطَعَ الدَّمُ بَعْدَ ما رَأَتْهُ يَوْماً أَوْ يَوْمَيْنِ اغْتَسَلَتْ وَصَلَّتْ ، وَانْتَظَرَتْ مِنْ يَوْمَ رَأَتِ الدَّمَ إِلىٰ عَشَرَةِ أَيَّامٍ ، فَإِنْ رَأَتْ فِي تِلْكَ الْعَشَرَةِ أَيَّامٍ مِنْ يَوْمَ رَأَتِ الدَّمَ يَوْماً أَوْ يَوْمَيْنِ ، حَتّىٰ يَتِمَّ لَها ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ ، فَذَلِكَ الَّذِي رَأَتْهُ فِي أَوَّلِ الْأَمْرِ مَعَ هَذَا الَّذِي رَأَتْهُ بَعْدَ ذَلِكَ في الْعَشَرَةِ ، هُوَ مِنَ الْحَيْضِ ، وَإِنْ مَرَّ بِهَا مِنْ يَوْمَ رَأَتِ الدَّمَ عَشَرَةُ أَيَّامٍ ، وَلَمْ تَرَ الدَّمَ فَذَلِكَ الْيَوْمُ وَالْيَوْمَانِ الَّذِي رَأَتْهُ لَمْ يَكُنْ مِنَ الْحَيْضِ ، إِنَّمَا كَانَ مِنْ عِلَّةٍ ؛ إِمَّا قَرْحَةٍ فِي جَوْفِهَا ، وَإِمَّا مِنَ الْجَوْفِ ، فَعَلَيْهَا أَنْ تُعِيدَ الصَّلَاةَ تِلْكَ الْيَوْمَيْنِ الَّتِي تَرَكَتْهَا ؛ لِأَنَّهَا لَمْ تَكُنْ حَائِضاً »**[1] ، وهي صريحة في عدم اعتبار التوالي ، وبالتالي تكون مخصّصة أو مقيّدة لما دلّ على اعتباره بالعموم أو بالإطلاق ، وحاكمة على الأصل العمليّ لو كان الدليل على اعتباره هو الأصل .

إلّا أنّه قد أشكل عليها بلحاظ الحجّيّة بإشكالات ثلاثة :

الأوّل : إعراض الأعلام عنها ، وعدم عملهم على طبقها ؛ لأنّ المشهور على اعتبار التوالي كما سمعت .

الثاني : وقوع إسماعيل بن مرّار في سندها ، فإنّه لم يوثّق .

---

(١) وسائل الشيعة : ٢ : ٣٠٠ ، الباب ٢ من أبواب الحيض ، الحديث ٢ .

الثالث: كونها مرسلة، فإنّ يونس يرويها عن بعض رجاله، ومن المعلوم أنّ المراسيل لا تدخل دائرة الحجّيّة إلّا بجبرها بعمل المشهور، بناءً على القبول بكبرى الجابريّة.

ويمكن علاج الإشكالات المذكورة:

أمّا الأوّل، فبمنع تحقّق صغرى الإعراض في المقام، لعمل من عرفت من قدماء الأعلام، كالشيخ وابن البرّاج رحمهما الله.

ومع التسليم بوجود إعراض في البين، إلّا أنّه لا يوجب سلب الحجّيّة؛ لأنّ من المحتمل جدّاً أن يكون الإعراض الموجود ناشئاً من تقديم المعارض الأقوى بنظر المشهور، وهذا لا يسلب الحجّيّة عن الخبر الذي لم يعمل به؛ لأنّ المفروض أنّ هناك نكتة أوجبت الإعراض عن العمل بالخبر ورفع اليد عنه، وفي مثل هكذا مورد لا تكون النكتة المذكورة محرزة.

كما يمكن أن يكون منشأ عدم العمل بالخبر المذكور وجود مشكلة سنديّة دعت لذلك، وهي الإرسال، ولا عبرة بالمراسيل، أو وجود إسماعيل بن مرّار، وهو لم يوثّق، أو كليهما.

وبالجملة: إنّ الإعراض المذكور يحتمل فيه قويّاً أن يكون إعراضاً اجتهاديّاً لا يوجب سلب الوثوق من الحديث بالصدور ما دام منشأ الإعراض معروفاً، أو محتملاً.

وأمّا الثاني، فيجاب عنه: بأنّ إسماعيل بن مرّار وإن لم يوثّق بأحد التوثيقات الخاصّة، إلّا أنّه يمكن علاج ذلك من خلال التوثيقات العامّة، فيعتمد عليه لأجل ذلك:

منها: وقوعه في أسناد **كامل الزيارات**، وقد شهد ابن قولويه بوثاقة جميع من وقع في أسناد كتابه.

وقد عرفت منع دلالة العبارة الصادرة منه ﷺ في ديباجة الكتاب على ذلك، مضافاً إلى وجود دعوى إجمال فيها من بعضهم.

ومنها: رواية الأجلّاء عنه، فقد روى عنه إبراهيم بن هاشم، ورواية الجليل عن شخص أمارة على وثاقته، فيثبت وثاقة إسماعيل.

ولم نقف للكبرى المذكورة على وجه فنّيّ يعتمد عليه في إثباتها، وبالتالي لا تثبت الصغرى.

ومنها: وقوعه في أسناد **تفسير عليّ بن إبراهيم القمّيّ**، وقد شهد في مقدّمة كتابه بوثاقة جميع من وقع في الأسناد.

وتماميّة هذا الوجه تعتمد على توفّر اُمور ثلاثة:

١ ـ إحراز أنّ النسخة الواصلة إلينا هي نسخة تفسير عليّ بن إبراهيم، وليس كتاباً آخر غيره، ولا كتاباً مشتملاً على تفسيره وتفسير غيره.

٢ ـ أن تكون ديباجة الكتاب صادرة عن عليّ بن إبراهيم القمّيّ، وليست صادرة من جامع الكتاب، أو غيره.

٣ ـ دلالة ما جاء في الديباجة على الشهادة بوثاقة جميع من وقع في أسناد الكتاب.

ومنع واحد من هذه الاُمور موجب لعدم تماميّة الوجه المذكور، فضلاً عن منعها بأكملها، كما هو الصحيح.

ومنها: عدم استثناء محمّد بن الحسن بن الوليد إيّاه من كتب يونس المرويّة، مع ذكره له بأنّه ممّن قد روى كتبه، وقد استثنى خصوص ما انفرد بروايته محمّد بن عيسى بن عبيد اليقطينيّ، ولم يروه غيره، فإنّه لا يعتمد عليه ولا يفتي به. فعدم استثنائه إيّاه يكشف عن الاعتماد عليه، لأنّه توثيق إجماليّ لرجال يونس.

ولا يخفى أنّ تماميّة هذا الوجه تعتمد اعتماداً كلّيّاً على أن يكون مسلك

ابن الوليد في الحجّيّة هو الوثاقة ، وليس الوثوق . أمّا لو قيل أنّ مسلكه الوثوق ، كما هو الصحيح ، فلن ينفع الوجه المذكور في إثبات المدّعى .

ومنها : عدم استثناء ابن الوليد إيّاه من كتاب نوادر الحكمة لمحمّد بن أحمد بن يحيى ، وهذا يعني بناءه على وثاقته ، فإنّ استثناءه شخصاً يكشف عن عدم قبوله لمرويّاته ، وعدم الاستثناء يشير إلى قبوله برواياته ، فيثبت وثاقته .

وقد يلتزم بالتفصيل في الكبرى المذكورة فيقرّر أنّ عدم الاستثناء لا يفيد الوثاقة ، بينما الاستثناء يفيد الضعف ، وعليه لن ينفع الوجه المذكور للتوثيق .

كما أنّه قد يتوقّف في ثبوت الصغرى على أساس أنّ المحكي استثناء ابن الوليد للروايات المرسلة ، كاستثنائه لروايات بعض الأفراد والرواية التي وقع إسماعيل في سندها في النوادر رواية مرسلة ، وهذا يعني استثناء ابن الوليد لها ، فلا يكون إسماعيل مشمولاً بالكبرى على فرض القبول بأن عدم الاستثناء كاشف عن الوثاقة .

فتحصّل : عدم نهوض ما يصلح للبناء على وثاقته ما يجعل الإشكال الثاني باقياً على حاله دون علاج .

وأمّا الإشكال الثالث ، فقد يعالج لو قبل بكبرى أصحاب الإجماع ، بناءً على ما اختاره المشهور في عبارة الكشايا من كونها ظاهرة في حجّيّة جميع مرويّاتهم ، من دون حاجة إلى مراجعة من وقع بعدهم في السند ، ولا يوجد في البين تفصيل بين كونه مسنداً وبين كونه مرسلاً .

ومن الواضح أنّ الجواب المذكور مبنائيّ وليس بنائيّاً ، فيتمّ حال القبول بالمبنى المذكور ، أمّا لو بني على خلافه فسيبقى الإشكال على حاله .

قوله ٧ : « **وأمّا أنّ المدار على الاستمرار العرفيّ ـ الذي يتحقّق مع الانقطاع اليسير أيضاً ـ دون** . . . إلخ » .

قد عرفت فيما تقدّم أنّه يعتبر في الحكم بحيضيّة الدم الخارج كونه متوالياً ثلاثة

أيّام ، ويوجد في التوالي المعتبر احتمالان :

الأوّل : أن يكون المقصود منه هو التوالي العرفيّ ، بحيث لا يضرّ بـه الانـقطاع لفترات يسيرة مع عدم نقصانه عن ثلاثة أيّام ولو ملفّقة ، فلو لم تر الدم مقدار نصف ساعة من أوّل النهار ، ومقدار نصف ساعة من آخر اليـوم الثـالث ، فـإنّه لا يـحكم بحيضيّتها ؛ لأنّه قد أصبحت ثلاثة أيّام إلّا ساعة ، وهي مقدار لا يتسامح فيه العرف .

الثاني : أن يكون المقصود منه التوالي الدقّـيّ العـقليّ ، بـحيث يـؤثّر فـي نـفي الحيضيّة حتّى حصول الانقطاع ولو لحظة .

والصحيح مـنهما هـو الاحـتمال الأوّل ، ويشـهد لذلك أنّ الألفـاظ الواردة فـي النصوص تحمل على معانيها العرفيّة ، وعندما نرجع للعرف لتحديد مفهوم التوالي نراه يحكم بعدم مؤثّريّة الانقطاع اليسير ومانعيّته عن انطباق عنوان التوالي .

قوله ٨ : « **وأمّا اعتبار كونه بعد البلوغ ، فمتسالم عليه ، وتدلّ عليه صحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج** ... إلخ » .

يشترط في الحكم بحيضيّة الدم الخارج أن يكون الدم بعد البلوغ ، وقـد حـدّد بإكمال البنت تسع سنين هلاليّة ، ودخولها في العاشرة على المشهور ، فلو رأت الدم قبل ذلك السنّ وكان جامعاً لتلك الصفات لم يحكم عليه بالحيض .

ويدلّ على ذلك صحيحة عبد الرحمن بـن الحـجّاج المـذكورة فـي المـتن[1] ، ودلالتها على المدّعى واضحة .

وقد ذكر بعض الأعاظم ﵀ أنّه قد يناقش فيها سنداً بوجود ابن عبدون ، وعليّ بن محمّد بن الزبير القرشيّ ، وهما لم يوثّقا .

وأجاب عند ذلك : بأنّه يمكن التفصّي عن ذلك للبناء على وثاقة ابن عبدون ،

---

(١) وسائل الشيعة : ٢ : ١٨٣ ، الباب ٣ من أبواب العِدد ، الحديث ٥ .

لكونه من مشايخ النجاشيّ ، وهو ﷺ يلتزم بوثاقة جميع مشايخ النجاشيّ .

وأمّا ابن الزبير ، فيعالج الإشكال من طرفه من خلال تعويض طريق الشيخ ﷺ بطريق النجاشيّ ، وهو لا يشتمل على الزبيريّ .

وكلا العلاجين مرفوضان ؛ لعدم تماميّة الكبرى التي استند إليها في علاج الإشكال الأوّل ، كما فصّل في محلّه .

وأمّا التعويض المعتمد عليه في العلاج للإشكال الثاني ، فهو لا يتمّ ؛ لما أخذ من قيد معتبر في جريان نظريّة التعويض ، وسيأتي له مزيد بيان في ما يأتي إن شاء الله تعالى .

وقد عالج شيخنا التبريزيّ ﷺ مشكلة وجود الزبير في السند ، بالبناء على وثاقته لكونه من المعاريف .

وقد عرفت منّا عدم الوقوف على نكتة فنّيّة تصلح مستنداً للمبنى المذكور ليكون مورداً للاعتماد .

وقد تمسّك بعض الأعاظم ﷺ على المدّعى بمعتبرة عبد الله بن سنان : « **إِذا بَلَغَ الْغُلَامُ ثَلَاثَ عَشْرَةَ سَنَةً كُتِبَتْ لَهُ الْحَسَنَةُ ، وَكُتِبَتْ عَلَيْهِ السَّيِّئَةُ ، وَعُوقِبَ ، وَإِذا بَلَغَتِ الْجارِيَةُ تِسْعَ سِنِينَ فَكَذَلِكَ ، وَذَلِكَ أَنَّها تَحِيضُ لِتِسْعِ سِنِينَ** »[1] . وتقريب دلالتها من خلال ما صدر منه عليه السلام من أنّ كتابة الحسنات لها والسيّئات عليها يكون حين بلوغها تسع سنين ، ومن الواضح أنّ كتابة الحسنات والسيّئات كناية عن ثبوت التكليف ووضع القلم عليها .

ثمّ إنّه عليه السلام أشار إلى كونها تحيض إذا بلغت تسع سنين ، فيثبت أنّه من الشروط المعتبرة في الحكم بحيضيّة الدم أن يكون حصوله بعد بلوغها تسع سنين ، لا قبله .

---

(١) وسائل الشيعة : ١٩ : ٣٦٥ ، الباب ٤٤ من أحكام الوصايا ، الحديث ١٢ .

وقد يخدش الاستدلال المذكور من جهات :

الأُولى : لقد اشتمل النصّ المذكور على ما لا يمكن الالتزام به عند المشهور ، وهو بلوغ الذكر بثلاثة عشر سنة ، ومن الواضح أنّ وجود مثل ذلك في النصّ مانع من الاطمئنان بصدوره عن المعصوم عليه السلام ، ممّا يوجب سقوطه عن الحجّيّة .

ويجاب عنها بوجهين :

الأوّل : قد عرفت فيما تقدّم الالتزام ببلوغ الذكر بإكماله ثلاثة عشر سنة ، خلافاً لما عليه المشهور ، وبالتالي لا معنى للقول باشتمال النصّ على ما لا يمكن الالتزام به .

الثاني : التمسّك بكبرى التفكيك في الحجّيّة ، فيقال : بأنّ الفقرة الأُولى من الموثّق ترفع اليد عنها لعدم إحراز صدورها بسبب كونها تحوي ما لا يمكن الالتزام به ، وتبقى الفقرة الثانية على حالها في الدلالة على المدّعى .

ومن المعلوم أنّ هذا الوجه يعتمد على كون الفقرتين مستقلّتين عن بعضهما .

الثانية : إنّ الموثّقة ليست في مقام البيان لتحديد زمان حيض المرأة ، وتحديد السنّ الذي تحيض فيه ، بل هي ناظرة إلى بيان متى يتحقّق البلوغ في الأُنثى ، وما هي علامة البلوغ فيها ، فأشار إلى أنّها تكون بالغة ببلوغها تسعاً ، وعلامة ذلك أنّها تحيض في التسع ، ولذا يقع البحث في أنّ الحيض أمارة على البلوغ ، أم أنّه كاشف عنه ، قولان :

تدلّ على أوّلهما مجموعة من النصوص ، ليس هذا موضع ذكرها .

ويحتمل أن تكون الموثّقة مشيرة إلى أنّ الحيض علامة أُولى للبلوغ ، لكون العادة الطبيعيّة قاضية بحيضها في سنّ التاسعة ، لكن لو حصل ولم تحض في تلك السنّ ، فإنّ المرجع لثبوت التكليف حينئذٍ وتحقّق البلوغ بإكمالها تسع سنين .

والحاصل : إنّ الموثّقة ليست ناظرة من قريب أو بعيد لبيان السنّ الذي تحيض

فيه المرأة ، هذا كلّه بناءً على أخذ الحيض علامة للبلوغ .

ولا يخفى أنّ هذه الملاحظة تعتمد على استظهار أنّ الحيض علامة للبلوغ ، وليس كاشفاً عنه ، أمّا لو قلنا بكونه كاشفاً عنه ، فإنّه يمكن التمسّك بالموثّقة .

والإنصاف أنّ وضوح الأمر الأوّل أكثر منه من الثاني ، ولذا يصعب الالتزام بالنصّ المذكور للاستدلال به على المدّعى ، وتفصيل ذلك أكثر يطلب من محلّه في مستوى أعلى .

نعم ، يكفي للاستدلال على المدّعى ـ كما ذكر ذلك المصنّف (دام علاه) ـ بتسالم الأصحاب بأنّ الحكم بحيضية الدم الخارج معلّق على كونه بعد البلوغ ، بل قالوا أنّه ضروريّ عند المسلمين ، حتّى الجمهور .

نعم ، مقتضى التسالم المذكور في كلام المصنّف عدم ترتيب آثار الحيضيّة على الدم الخارج قبل البلوغ ، ولا المقارن له ، مع أنّ الظاهر أنّ تسالم الأعلام على الحكم بحيضيّة الدم المقارن للبلوغ ، فلاحظ .

قوله ٩ : « **وأمّا اعتبار كونه قبل اليأس ، فمتسالم عليه أيضاً ، وتدلّ عليه جملة من الروايات : عن أبي** ... إلخ » .

من الشروط المعتبرة في الحكم بحيضيّة الدم الخارج أن يكون خروجه قبل وصول المرأة إلى سنّ اليأس ، فلو بلغت ذلك لم يحكم بحيضيّة الدم الخارج منها ، ويدلّ على ذلك نصوص عديدة ، كصحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج المتقدّمة ، والتي أشار إليها المصنّف (حفظه الله) في المتن[١] .

وقد يتمسّك لذلك بنفي الخلاف في المسألة كما عن المحقّق ﵀[٢] ، واحتمال

---

(١) وسائل الشيعة : ٢٢ : ١٧٩ ، الباب ٢ من أبواب العِدد ، الحديث ٤ .

(٢) المعتبر : ١ : ١٩٩ .

المدركيّة فيه وارد ، ما يمنع من كونه تعبّديّاً كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام .

نعم ، لا يبعد الحكم بكونه كاشفاً عن تحقّق استناد الأعلام إلى خبر ابن الحجّاج ممّا يوجب جبراً لضعفه السنديّ ، بناءً على القول بضعف سنده .

ثمّ إنّ هذه الرواية محلّ البحث رواها الكلينيّ رحمه الله ، ونقلها عنه صاحب **الوسائل** رحمه الله في الباب الثاني من أبواب العِدد الحديث الرابع[1] ، لكنّها تعاني مشكلة سنديّة أيضاً على الأقوى ؛ لوجود سهل بن زياد في طريقها . نعم ، من جعل الأمر فيه سهلاً للبناء على وثاقته كما عن شيخنا الأُستاذ (دام علاه) أمكنه الاعتماد عليها ، من دون حاجة إلى ما عمدنا إليه من الركون إلى نظريّة التعويض .

وأمّا الرواية التي ذكرها المصنّف ، فإنّ سندها يشتمل على محمّد بن إسماعيل ، وفيه كلام أُشير لبعضه ، وسوف يأتي تفصيله إن شاء الله تعالى .

هذا ، ويوجد خلاف بين الفقهاء في تحديد سنّ اليأس الذي ينتفي عنوان الحيضيّة عند الدم الخارج من المرأة ببلوغها إيّاه على أقوال ، ليس هذا محلّ ذكرها ، بل تحال إلى مستوى أعلى .

متى يحكم بالتحيّض ؟

قوله ١ : « **أمّا تحيّض ذات العادة إذا رأته بالصفات ، فلإطلاق ما دلّ على أنّ دم الحيض حارّ** ... إلخ » .

لا بأس قبل التعرّض لما أفاده المصنّف من الإشارة إلى أقسام الحائض حيث جعلها (حفظه الله) بمثابة المقدّمة المطويّة ، ونشير لذلك بما جاء في كلمات السيّد اليزديّ قدس سره في كتابه **العروة** ، قال : « الحائض إمّا ذات العادة أو غيرها ، والأُولى

---

(١) الكافي : ٦ : ٨٥ ، الحديث ٤ . وسائل الشيعة : ٢٢ : ١٧٩ ، الباب ٢ من أبواب العِدد ، الحديث ٤ .

إمّا وقتيّة وعدديّة ، أو وقتيّة فقط أو عدديّة فقط . والثانية إمّا مبتدئة وهي التي لم تر الدم سابقاً ، وهذا الدم أوّل ما رأت ، وإمّا مضطربة وهي التي رأت الدم مكرّراً لكن لم تستقرّ لها عادة ، وإمّا ناسية وهي التي نسيت عادتها ، ويطلق عليها المتحيّرة أيضاً ، وقد يطلق عليها المضطربة »[1] .

بعد هذا يقال : لقد أفاد المصنّف (حفظه الله) أنّ ذات العادة تتحيّض بمجرّد رؤيتها للدم مستجمعاً الصفات المعتبر توفّرها فيه ، وقد عرفتها فيما تقدّم .

ويدلّ على ذلك إطلاق ما دلّ على أنّ دم الحيض حارّ أسود ، فإنّه يشمل ما يرى في العادة ، كما يشمل ما يرى في غيرها ، وعليه يحكم بكون الدم الخارج حيضاً حينئذٍ .

إن قلت : مقتضى ما ذكرتم أنّها ترتّب الأحكام المترتّبة على الحيض بمجرّد رؤيتها للدم ، فتقوم بترك العابدة مثلاً وغير ذلك من الأحكام التي لا تأتي بها حال حيضها ، لكن الكلام في أنّها لا تحرز أنّ الدم الخارج سوف يستمرّ لثلاثة أيّام ، بل هي شاكّة في الاستمراريّة ، وهذا يمنعها من ترتيب آثار الحيضيّة على الدم الخارج وقت عادتها .

قلت : إحراز الاستمرار كما يكون بالوجدان يكون بالأصل أيضاً ، وهنا يحرز بواسطة الثاني ؛ إذ أنّ مقتضى الاستصحاب الاستقباليّ هو البناء على تحقّق الاستمراريّة . توضيح ذلك يتمّ ببيان الاستصحاب الاستقباليّ أوّلاً ، ثمّ تطبيقه على المورد ، فنقول :

الاستصحاب الاستقباليّ هو الذي يكون المتيقّن منه فعليّاً ، والمشكوك استقباليّاً ، كمن يكون وضوؤه وضوءاً جبيريّاً ، فإنه يتوضّأ الآن وضوء المعذور ، لكنّه يشكّ بعد ساعة مثلاً هل سيرتفع عذره لتكون وظيفته هي الوضوء الاختياريّ ،

---

(١) العروة الوثقى : ١ : ٥٧٣ ، مسألة ٨.

أم يبقى عذره فيكون وضوؤه جبيريّاً أيضاً . فإنّه يمكنه استصحاب بقاء العذر الناجم من استصحاب يقينه الفعليّ إلى الزمان الآتي .

فالمرأة التي رأت الدم متيقّنة من خروجه لكنّها تشكّ في استمراره ثلاثة أيّام الذي هو شرط تحقّق الحيضيّة ، فهي تشكّ في استمراره في الزمان الآتي . فتتمسّك بالاستصحاب الاستقباليّ في إثبات كونه حيضاً .

نعم ، التمسّك لإثبات ذلك من خلال الاستصحاب الاستقباليّ يبتني على القول بحجّيّته ، لا مطلقاً .

قوله ٢ : « **وأمّا التحيّض برؤيته في العادة وإن لم يكن بالصفات ، فلصحيحة محمّد بن مسلم : سألت** ... إلخ » .

إذا رأت ذات العادة الدم في وقت عادتها ، لكنّه لم يكن مستجمعاً للصفات المعتبرة في دم الحيض ، بأن كان الدم أصفر بدل كونه أحمر أو أسود ، فالمفروض هو عدم الحكم عليه بالحيضيّة لفقده للصفات ، لكن لوجود نصوص خاصّة دلّت على الحكم بكونه حيضاً يحكم عليه بذلك ، ومن تلك النصوص صحيحة محمّد بن مسلم المذكورة في المتن[1] ، ودلالتها على المدّعى واضحة ، فإنّ أمره عليه السلام للمرأة بترك الصلاة عند رؤيتها لدم أصفر في أيّام عادتها واضح في ترتيب آثار الحيضيّة عليه .

قوله ٣ : « **وأمّا إلحاق التقدّم بيوم أو يومين ، فلموثقة أبي بصير عن أبي عبد الله** عليه السلام **: في المرأة** ... إلخ » .

قد عرفت فيما تقدّم أنّ ذات العادة تترك العبادة بمجرّد رؤيتها الدم في وقت العادة ، وكذا لو تقدّم خروج الدم على وقت العادة بيوم أو بيومين ، فجاء الدم

---

(١) وسائل الشيعة : ٢ : ٢٧٨ ، الباب ٤ من أبواب الحيض ، الحديث ١ .

قبل وقتها، يحكم على الدم الخارج حينئذٍ بكونه دم حيض حتّى لو لم يكن الدم الخارج بصفات الحيض، وما ذكر وإن كان على خلاف القاعدة، لأنّه حسب الفرض لم يكن في وقت العادة، كما أنّه لم يستجمع الصفات، إلّا أنّ هناك أخباراً دلّت على أنّ هذا الدم الخارج يحكم عليه بالحيضيّة، كموثّقة أبي بصير التي ذكرها المصنّف (دام علاه) في المتن[1]، وهي صريحة في ترتيب آثار الحيضيّة على الدم المتقدّم على الوقت بيوم أو بيومين.

قوله ٤: «**وأمّا تحيّض المبتدئة والمضطربة بالقيد المذكور، فلإطلاق ما دلّ على أنّ دم الحيض حارّ**... إلخ».

من لم تكن ذات عادة، كالمبتدئة والمضطربة، فإنّهما تحكمان بحيضيّة الدم الخارج منهما متى كان الدم الخارج مستجمعاً للصفات المعتبرة في الحكم بكون الدم حيضاً. يدلّ على ذلك النصوص التي تضمّنت بيان الصفات المعتبرة للحكم بحيضيّة الدم الخارج، وهي بمقتضى إطلاقها شاملة لهما، فيحكم عليهما حينئذٍ بالحيض وترتيب آثاره.

نعم، يبقى أنّه لم تحرز أنّه سوف يستمرّ أقلّ الحيض ثلاثة أيّام متواليات، ممّا يمنعها من جعل الدم الخارج حيضاً.

لكنّك قد عرفت معالجة هذا الإشكال من خلال التمسّك بالأصل، وهو الاستصحاب الإستقباليّ ـ بناءً على القول بحجّيّته ـ فيحرز هذا الشرط أيضاً.

تجاوز العادة:

قوله ١: «**أمّا أنّه مع التجاوز عن العشرة يحكم بالتحيّض بمقدار العادة، فلصحيحة يونس، عن غير**... إلخ».

---

(١) وسائل الشيعة: ٢: ٢٧٩، الباب ٤ من أبواب الحيض، الحديث ٢.

إذا كانت المرأة ذات عادة وقتيّة وعدديّة ، ورأت الدم في وقت العادة ، وتجاوز العشرة الذي هو أكثر الحيض ، فعندها تجعل حيضها بمقدار عادتها فقط ، ويدلّ على ذلك مرسلة يونس الطويلة التي ذكرها المصنّف (حفظه الله) المتن[1] ، وهي صريحة في حصر مدّة الحيض في خصوص مقدار العادة وإن زاد الدم عليه .

ولا مجال للمناقشة في سندها بالإرسال ، لأنّه يدفع بأحد وجهين :

الأوّل : إنّ يونس من أصحاب الإجماع الذين أجمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ عنهم ، بمعنى أنّه متى صحّت الرواية إلى أحدهم لم نحتج إلى ملاحظة حال من وقع بعده من الرواة ؛ لأنّ روايتهم عنه كاشفة عن وثاقته .

والمقرّر في محلّه من عدم تماميّة الاستظهار المذكور من عبارة الكشّيّ ، وإن كان هذا هو المشهور بين الأعلام .

الثاني : إنّ الوارد هو رواية يونس للخبر عن غير واحد ، وهو جمع أقلّه ثلاثة ، ومن البعيد جدّاً أن يجتمع هؤلاء الثلاثة على الكذب ، بل نسبة احتمال الكذب فيهم جميعاً ضئيلة جدّاً .

وبعبارة موجزة : إنّ مقتضى حساب الاحتمال الرياضيّ هو ضعف النسبة الاحتماليّة لاجتماع المرويّ عنهم جميعاً على الكذب على يونس ، وهذا يوجب دخول الرواية دائرة الحجّيّة .

والإنصاف كون هذا الوجه حسناً ، ولا مانع من البناء عليه والالتزام بمؤدّاه ، لكن تبقى في الرواية مشكلة سنديّة أُخرى ، وهي وجود إسماعيل بن مرار ، وقد عرفت فيما تقدّم عدم نهوض وجه معتبر للبناء على وثاقته ، فعندها تسقط الرواية عن الحجّيّة والاعتبار ، فتعبير المصنّف (دام ظلّه) عنها بالصحيحة على خلاف مقتضى الصناعة الرجاليّة .

---

(١) وسائل الشيعة : ٢ : ٢٨١ ، الباب ٥ من أبواب الحيض ، الحديث ١ .

قوله ٢ : « **وأمّا أنّه مع عدم التجاوز يحكم على جميعه بذلك ، وإن لم يكن بالصفات ، فلقاعدة الإمكان** ... إلخ » .

إذا رأت ذات العادة الوقتيّة والعدديّة في وقت عادتها الدم ، وقد زاد على مقدار العدد ولم يتجاوز العشرة ، كما لو كان عدد عادتها خمسة أيّام ، ورأت الدم سبعة أيّام ، فإنّها تحكم على الدم الخارج حينئذٍ بالحيض ، ويدلّ على ذلك قاعدة الإمكان ، ولا بأس بالإشارة إليها موجزاً ضمن اُمور :

الأوّل : معنى القاعدة

كلّ دم تراه المرأة ولم تعرف أنه حيض أم لا ، فإذا لم يكن هناك مانع من حمل ذلك الدم على الحيض كعدم تجاوزه العشرة ، أو كونه أقلّ من الثلاثة ، أو عدم توفّر أقلّ الطهر ، فإنّه يحمل على دم الحيض .

وهذا يعني أنّ القاعدة تكون بمثابة الأصل الموضوعيّ الذي يرجع إليه في تشخيص الدم المشتبه في كونه من أي الدماء الثلاثة أو غيرها ، بحمله على دم الحيض دون بقيّة الدماء الاُخرى .

الثاني : دليل القاعدة

ليس في النصوص ما يشير إلى هذه القاعدة صريحاً ، لكنّه يمكن الاستدلال لها بوجوه :

أحدها : الإجماع المدّعى عليها ، وقد نقله غير واحد كالمحقّق الكركي رحمه الله في **جامع المقاصد** ، ويظهر من الشهيد الثاني قدس سره في **الروضة** ، وعن المحقّق السبزواريّ في **الذخيرة** عدم معرفة مخالف فيه[1] ، بل قيل أنّ الأمر أعلى من الإجماع ؛ لأنّه أمر متسالم عليه بينهم وعندهم ، كما ادّعى ذلك صاحب **الجواهر** رحمه الله[2] .

---

(١) جامع المقاصد : ١ : ٢٨٨ . الروضة البهيّة : ١ : ٣٧٤ . ذخيرة المعاد ـ الطبعة القديمة ـ : ١ : ٦٩ .

(٢) جواهر الكلام : ٣ : ١٦٤ .

لكن لا يخفى عدم صلوح هذا الإجماع للدليليّة وذلك لأمرين :

أوّلهما : إنّ ملاحظة تاريخ القاعدة يكشف عن أنّ أوّل من تعرّض للحديث عنها هو شيخ الطائفة ﵀ في كتابه **الخلاف** ، ولا عين لها أو أثر في كتب معاصريه فضلاً عن المتقدّمين عليه ، ممّا يوجب وهن هذا الإجماع لما هو المعروف من أنّ الإجماع الذي يكون حجّة هو الإجماع الذي يكون بين الطبقة القدمائيّة من الأصحاب المعبّر عنهم بالرعيل الأوّل ، وهو غير متحقّق في المقام .

ثانيهما : لو أغمضنا الطرف عمّا قدمنا ، وسلّمنا بتحقّق الإجماع القدمائيّ ، إلّا أنّه يكفي لسقوطه عن الحجّيّة كونه محتمل المدرك ، فلا مجال للتعويل عليه .

ثانيها : النصوص ، وهي وإن لم تتضمّن التعبير بهذا اللفظ إلّا أنّه يمكن أن يتصيّد ذلك منها :

فمن تلك النصوص : صحيح محمّد بن مسلم ، قال : « سألت أبا عبد الله ﵇ عن المرأة ترى الصفرة في أيّامها ، فقال ﵇ : « **لَا تُصَلِّي حَتّىٰ تَنْقَضِيَ أَيّامُها** »[1] . بتقريب : إنّ الدم الخارج من المرأة لمّا لم يكن مستجمعاً للصفات المذكورة في الحيض ، لكنّه لمّا كان في وقت عادتها ، وشكّت في انطباق عنوان الحيضيّة عليه ، وكان من الممكن أن يكون حيضاً لوجود المقتضي وفقدان المانع ، حكم ﵇ بكونه حيضاً ، فيدلّ على المطلوب .

قوله ٣ : « **وأمّا وجه القول الآخر ، فهو أنّ الدم بعد العادة ما دام لم يكن بالصفات ، فهو مشمول** ... إلخ » .

إذا رأت ذات العادة الدم ولم يتجاوز العشرة ، وكان على نوعين ، بحيث كان في وقت عادتها بصفات الحيض ، لكنّه بعد ذلك وقبل انقضاء العشرة رأته لا بصفاته ،

---

(١) وسائل الشيعة : ٢ : ٢٧٨ ، الباب ٤ من أبواب الحيض ، الحديث ١ .

فقيل بعدم كونه حيضاً ، إلّا إذا كان بصفات الحيض ، وخلال العشرة أيّام ؛ وذلك لأنّه لما كان فاقداً للصفات يحكم عليه بعدم الحيضيّة ، مضافاً للنصوص الدالّة على أنّ الصفرة المرئيّة في غير أيّام الحيض لا يحكم عليها بالحيض ، فلاحظ صحيح محمّد بن مسلم المذكور في المتن[١] . وقد تقدّم ذكره[٢] ، وقد جاء في ذيلها : « **وَإِنْ رَأَتِ الصُّفْرَةَ فِي غَيْرِ أَيَّامِهَا تَوَضَّأَتْ وَصَلَّتْ** » ، ودلالتها على المدّعى واضحة وصريحة ؛ إذ قد ذكر عليه السلام أنّ الدم الذي يكون فاقداً للصفات وخارجاً في غير أيّام العادة لا يحكم عليه بالحيضيّة حتّى لو كان في العشرة .

وكذا أيضاً النصوص المتعرّضة لبيان صفات دم الاستحاضة ، حيث أنّها بإطلاقها تشمل الفرض المذكور لكون الدم الخارج متّصفاً ببعض صفات الاستحاضة وفاقداً لصفات الحيض ، فلاحظ صحيحة حفص المتقدّمة[٣] : « دخلت على أبي عبد الله عليه السلام امرأة فسألته عن المرأة يستمرّ بها الدم فلا تدري حيض هو أو غيره . قال : فقال : **إِنَّ دَمَ الْحَيْضِ حَارٌّ عَبِيطٌ أَسْوَدُ ، لَهُ دَفْعٌ وَحَرارَةٌ ، وَدَمُ الاِسْتِحاضَةِ أَصْفَرُ بارِدٌ ، فَإِذَا كانَ لِلدَّمِ حَرارَةٌ وَدَفْعٌ وَسَوادٌ فَلْتَدَعِ الصَّلَاةَ** . قال : فخرجت وهي تقول : والله أن لو كان امرأة ما زاد على هذا »[٤] ، فإنّها مطلقة ؛ إذ تعرّضت لبيان صفات دم الاستحاضة وأنّه أصفر بارد ، ولم تقيّد ذلك بما إذا لم يكن خلال العشرة وزائداً على أيّام العادة ، بل إنّ المستفاد منها أنّ مجرّد كون الدم أصفر يوجب الحكم عليه بالاستحاضة وإن كان خلال العشرة ما دام ليس خلال أيّام العادة .

قوله ٤ : « **وأمّا اعتبار فصل أقلّ الطهر ، فلصحيحة محمّد بن مسلم ، عن**

---

(١) وسائل الشيعة : ٢ : ٢٧٨ ، الباب ٤ من أبواب الحيض ، الحديث ١ .

(٢) الفرع الثاني من فروع « متى يحكم بالتحيّض » .

(٣) تقدّمت في الفرع ٣ من فروع « ما هو الحيض ؟ » .

(٤) وسائل الشيعة : ٢ : ٢٩٣ ، الباب ٣ من أبواب الحيض ، الحديث ٢ .

أبي جعفر عليه السلام **: لا يكون** ... إلخ » .

إذا حكم على الدم الخارج من المرأة بالحيض ، ورتّب عليه الأحكام المتعلّقة به ، ثمّ انقطع بعد ذلك ، لم يحكم على الدم الخارج منها بعده أنّه حيض وإن كان مستجمعاً لصفات الحيض ، إلّا إذا كان الفاصل بين الدمين مدّة زمنيّة مقدّرة بعشرة أيّام ، يعبّر عنها بأقلّ الطهر ، فمتى تخلّل الفاصل المذكور حكم حينئذٍ بحيضيّة الدم الثاني ، وإلّا فلا . ويدلّ على ذلك صحيحة محمّد بن مسلم التي ذكرها المصنّف في المتن[1] ، ودلالتها على المدّعى واضحة ، حيث حدّدت الفاصل الزمنيّ بين الحيضين بعشرة أيّام ، فلاحظ قوله عليه السلام : « **أَقَلُّ مَا يَكُونُ عَشَرَةٌ مِنْ حِينِ تَطْهُرُ إِلىٰ أَنْ تَرَى الدَّمَ** » .

أحكام الحيض :

قوله ١ : « **أمّا عدم صحّة الثلاثة منها ، فأمر متسالم عليه ، بل هو في بعضها ضروريّ ، ويستفاد من** ... إلخ » .

لا خلاف بين الأعلام في أنّه لا يصحّ من الحائض الإتيان بالعبادات المشروطة بالطهارة ، كالصلاة والصوم والطواف ، وكذا الاعتكاف لكونه مشروطاً بالصوم ، وهو مشروط بالطهارة ، بل قد عدّ في بعض ما ذكر من الضروريّات ، ويدلّ على كلّ واحد منها نصوص عديدة ، فمن النصوص الدالّة على حرمة الصلاة عليها صحيحة زرارة التي ذكرها المصنّف (دام ظلّه) في المتن[2] ، وهي واضحة الدلالة في حرمة الصلاة عليها ، والمشهور على أنّ حرمة الصلاة عليها ليست ذاتيّة ، بل هي حرمة تشريعيّة ، فلا تصحّ منها ، ويحكم عليها بالبطلان .

---

(١) وسائل الشيعة : ٢ : ٢٩٧ ، الباب ١١ من أبواب الحيض ، الحديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة : ٢ : ٣٤٣ ، الباب ٣٩ من أبواب الحيض ، الحديث ١ .

وتمسّك المصنّف لحرمة الصوم عليها بما عبّر عنه بموثّقة سماعة، التي ذكرها في المتن[١]، ودلالتها على المدّعى تامّة لا خدشة فيها، لكنّها مبتلاة بضعف سنديّ حيث أنّها مرويّة بسند الشيخ عن ابن فضّال، وقد عرفت أنّه يشتمل على مشكلتين:

الأُولى: وجود ابن عبدون فيه، وهو لا توثيق له إلّا بناء على تماميّة كبرى وثاقة جميع مشايخ النجاشيّ، وقد قرّر في محلّه التأمّل فيها، بل منعها.

الثانية: وقوع عليّ بن محمّد بن الزبير القرشيّ فيه، وقد تقدّم الحديث عنه شيئاً ما، وسوف يأتي مزيد بحث عنه في البحوث القادمة إن شاء الله تعالى.

والحاصل: إنّ التعبير عن الخبر المذكور بالموثّقة كما صنع ذلك المصنّف، والحال هذه ليس على مقتضى الصناعة.

نعم، قد رواها الكلينيّ ﷺ بسند لا يشتمل على من ذكرنا، لكنّه يشتمل على سهل بن زياد، وقد عرفت سابقاً شرح حاله، وأنّه لا مجال للاعتماد على رواياته.

إلّا أنّه يمكن تصحيح سند هذه الرواية وذلك من خلال نظريّة التعويض حيث أنّ سندها يشتمل على الحسن بن محبوب.

ويدلّ على حرمة الطواف عليها، وعدم صحّته منها، موثّقة عبد الرحمن بن أبي عبد الله المذكورة في المتن[٢]، وهي واضحة الدلالة؛ لأنّها تدلّ على أنّ هناك ملازمة في الحكم بين عدّة أُمور، وهي الصلاة، فمتى تركتها لم يجز لزوجها مباشرتها، كما حرم عليها الطواف. ومتى أتت بصلاتها ولم تقعد عنها كان لزوجها مباشرتها حينئذٍ، وصحّ الطواف منها متى ما أتت به.

قوله ٢: «**وأمّا اعتبار الانقطاع والاغتسال، فلأنّها قبل الانقطاع حائض،**

---

(١) وسائل الشيعة: ٢: ٣٤٤، الباب ٣٩ من أبواب الحيض، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة: ٢: ٣٧٥، الباب ١ من أبواب الاستحاضة، الحديث ٨.

وقبل الاغتسال ... إلخ » .

يحرم على الحائض الإتيان بشيء من العبادات المشروطة حتّى تطهر من حدث الحيض وتقوم برفعه ، ويتحقّق الأمران المذكوران بالتالي :

أمّا طهارتها من حدث الحيض فمن خلال انقطاع الدم عنها وخلوّ فضاء الرحم منه . وأمّا رفعها لحدث الحيض فيتمّ من خلال قيامها بالاغتسال منه لكي يرفع الحدث حينئذٍ .

وشرطيّة هذين الأمرين للحكم بصحّة العبادة منها لا تكاد تخفى ؛ إذ أنّها قبل انقطاع الدم لا زالت حائضاً ، وقد عرفت أنّ الحائض لا تصحّ منها العبادة ، كما أنّها قبل الاغتسال لا زالت محدثة ، والعبادات مشروطة بالطهارة .

قوله ٣ : « **وأمّا أنّها تقضي الصوم دون الصلاة ، فلصحيحة زرارة : سألت أبا جعفر** عليه السلام **عن قضاء** ... إلخ » .

يجب على الحائض قضاء ما فاتها من الصوم أيّام حيضها ، من دون فرق بين كون الصوم المتروك صوماً لشهر رمضان المبارك أم لغيره ، وهذا بخلاف الصلاة المتروكة في أيّام حيضها ، فإنّها لا تقضيها .

ولا يخفى أنّ مقتضى العمومات الدالّة على وجوب قضاء ما فات من الصلاة والصوم يشمل الحائض كما يشمل غيرها ، لكنّه لمّا ورد النصّ الخاصّ الدالّ على عدم وجوب قضاء الصلاة عليها ، وإنّما يجب قضاء خصوص الصوم ، كان ذلك موجباً لرفع اليد عن تلكم العمومات في جانب الصلاة . والنصّ الخاصّ هو صحيح زرارة الذي أشار له المصنّف (دام علاه) في المتن[1] ، وهو صريح الدلالة في عدم وجوب قضاء الصلاة عليها ، ووجوب قضاء صوم شهر رمضان المبارك .

---

(١) وسائل الشيعة : ٢ : ٣٤٧ ، الباب ٤١ من أبواب الحيض ، الحديث ٢ .

قوله ٤: «**وأمّا أنّه يحرم عليها ما يحرم على الجنب، فلأنّ معظم الروايات الواردة في محرّمات**... إلخ».

يحرم على الحائض ـ غير ما ذكرناه ـ جميع ما يحرم على الجنب من مسّ اسم الله سبحانه وتعالى وصفاته الخاصّة، ودخول المساجد للمكث فيها، ودخول المسجدين المكّيّ والنبويّ (على مشرّفه وآله آلاف الصلوات والتحيّات) ولو بنحو الاجتياز، كما تقدّم تفصيل ذلك كلّه في تعداد ما يحرم على الجنب، فراجع.

ويدلّ على ذلك النصوص التي ذكرت في تعداد المحرّمات على الجنب، حيث أنّها اشتملت مضافاً لذكر الجنب على ذكر الحائض. بل حتّى لو لم تكن النصوص مشتملة على ذلك، أمكن تطبيقها على الحائض أيضاً؛ ضرورة أنّ مؤدّاها كون المذكورات لا يصحّ الإتيان بها ممّن كان محدثاً بالحدث الأكبر، بل بعضها محدثاً بمطلق الحدث. ولا ريب في انطباق هذا العنوان على الحائض ممّا يجعلها شاملة لها.

قوله ٥: «**وأمّا حرمة وطئها، فأمر مسلّم، وتدلّ عليه الآية الكريمة: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ المَحِيضِ قُلْ﴾**... إلخ».

من المحرّمات التي لا خلاف فيها بين الأعلام حرمة وطء الحائض خلال حيضها، بل قد ادّعي على ذلك الإجماع، بل عليه إجماع علماء الإسلام، وحكي عن جماعة أنّه من ضروريّات الإسلام.

ويدلّ عليه الآية الشريفة، وهي قوله تعالى: **﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ المَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذىً فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾**[1]، فإن قوله تعالى: **﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ﴾** نهيّ ظاهر في الحرمة، فيكون دالّاً على المطلوب.

---

(١) البقرة ٢: ٢٢٢.

قوله ٦: «**وأمّا كفاية انقطاع الدم في جواز الوطء، فلصحيحة محمّد بن مسلم عن أبي جعفر** عليه السلام: ... إلخ».

إذا انقطع عن الحائض دم الحيض جاز لزوجها مباشرتها قبل اغتسالها ورفعها للحدث. وبعبارة أُخرى: لا يتوقّف جواز وطئها على غسلها، بل يتوقّف فقط على انقطاع الدم عنها. وما ذكرناه هو المعروف بين الأصحاب؛ لأنّ حرمة وطئها مترتّبة على وجود الدم.

ولا يصلح قوله تعالى: ﴿**وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ المَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذىً فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ**﴾ للدلالة على جواز الوطء قبل الاغتسال، ولا على شرطيّة الغسل في جواز الوطء، فإنّ صدرها وإن كان يشير إلى جواز الوطء بعد الطهر وقبل الغسل، لقوله تعالى: ﴿**حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ**﴾ بناء على قراءة التخفيف فتكون دالّة على جوازه، إلّا أنّ ذيلها وهو قوله تعالى: ﴿**فَإِذَا تَطَهَّرْنَ**﴾ يمنع من ذلك لكونه ظاهراً في الاغتسال، وبمقتضى مفهوم الشرط يستفاد عدم جواز وطئها ما لم تتطهّر، أي تغتسل، فتدلّ الآية الشريفة على عدم جواز وطئها قبل اغتسالها.

ومن الواضح أنّ التنافي بين الصدر والذيل يوجب إجمالاً في الآية، ممّا يمنع من التمسّك بها والاستناد إليها في مقام الاستدلال.

ووجود الإجمال فيها موجب للاقتصار على الأخذ بالقدر المتيقّن، وهو حرمة وطئها ما دامت حائضاً، أمّا بعد انقطاع الدم فيشكّ في جوازه وحرمته، فيرجع للعمومات الدالّة على جواز وطء الزوجة متى شاء، مثل قوله تعالى: ﴿**نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتوْا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ**﴾[1].

ولو لم يقبل ما ذكر كان هناك مخصّص لعموم حرمة وطء الحائض المستفاد من الآية ومن السنّة، وأنّ الحرمة مختصّة بما إذا كانت ذات دم، أي ينطبق عليها عنوان

---

(١) البقرة ٢: ٢٢٣.

الحائض ، وينتفي الحكم المذكور متى انتهى منها الدم وإن لم تغتسل ، كصحيحة محمّد بن مسلم المذكورة في المتن[١] ، فإنها صريحة في جواز وطئها بعد انقضاء الدم وقبل اغتسالها .

إن قلت : إنّ في البين مجموعة من النصوص دالّة على عدم جواز وطئها قبل الغسل ، وعليه تكون معارضة لما ذكر ، فلاحظ ما رواه أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « سألته عن امرأة كانت طامثاً فرأت الطهر ، أيقع عليها زوجها قبل أن تغتسل ؟ قال : **لَا ، حَتّىٰ تَغْتَسِلَ** . قال : وسألته عن امرأة حاضت في السفر ثمّ طهرت فلم تجد ماء يوماً واثنين ، أيحلّ لزوجها أن يجامعها قبل أن تغتسل ؟ قال : **لَا يَصْلُحُ حَتّىٰ تَغْتَسِلَ** »[٢] ، وهي صريحة في أنّه لا يجوز له الوقوع عليها بعد انقضاء عادتها ، إلّا بعد اغتسالها .

وما رواه سعيد بن يسار[٣] ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « قلت له : المرأة تحرم عليها الصلاة ثمّ تطهر فتوضّأ من غير أن تغتسل ، أفلزوجها أن يأتيها قبل أن تغتسل ؟ قال : **لَا ، حَتّىٰ تَغْتَسِلَ** »[٤] ، وهي كسابقتها من حيث الدلالة في عدم جواز الوقوع عليها إلّا بعد الغسل ، ولا يكفي مجرّد انقضاء الدم .

قلت : إنّ هذه المعارضة معارضة غير مستقرّة لإمكانيّة التوفيق بينهما بالجمع العرفيّ بحمل ما دلّ على المنع من مباشرتها على الكراهة ، فيستفاد حينئذٍ جوازه على كراهية ، فإنّ صحيحة محمّد بن مسلم صريحة في الجواز ، وخبر سعيد ظاهر

---

(١) وسائل الشيعة : ٢ : ٣٢٤ ، الباب ٢٧ من أبواب الحيض ، الحديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة : ٢ : ٣٢٦ ، الباب ٢٧ من أبواب الحيض ، الحديث ٦ .

(٣) رواها الشيخ رحمه الله بسنده عن الطاطريّ ، وله إليه طريقان ، يقع في كليهما ابن عبدون والزبيريّ القرشيّ ، وقد عرفت حالهما في ما تقدّم .

(٤) وسائل الشيعة : ٢ : ٣٢٦ ، الباب ٢٧ من أبواب الحيض ، الحديث ٧ .

في المنع ، فيحمل الظاهر على الصريح ليتصرّف فيه فيحمل على الكراهة .

هذا ، ولو عمدنا إلى رفع اليد عن الأدلّة الاجتهاديّة ، وعمدنا إلى ملاحظة الأدلّة الفقاهتيّة ، وملاحظة مقتضى الأصل ، كان مقتضاه البناء على حرمة وطئها ، تمسّكاً بالاستصحاب لوجود يقين سابق وحصل شكّ لاحق ، فيستصحب بقاء الحالة السابقة ، وهي تقضي بحرمة الوطء .

ولا يخفى أنّ الاستصحاب المذكور من الاستصحاب في الشبهات الحكميّة ، وهذا يعني أنّه على المبنى ، فبناء على القول بجريانه فيها كما هو المشهور سوف يلتزم بمؤدّاه .

أمّا لو قيل ، كما شيخنا التبريزيّ قدس سره تبعاً لبعض الأعاظم رحمه الله من عدم جريانه فيها ؛ لأنّ الاستصحاب الحكميّ معارض باستصحاب عدم الجعل من الشارع المقدّس ، لحرمة المباشرة من الزوج إليها حال انقطاع الدم وقبل الغسل ، فإنّ التحريم الصادر منه سبحانه مورده حال استمرار خروج الدم ، وقد حصل الشكّ في أنّه هل شرع الحرمة في حال انقطاعه وقبل الغسل ، أم لا ؟ فيستصحب عدم جعل الحرمة ، فتقع المعارضة بين استصحاب عدم جعل حرمة المباشرة من الزوج إليها بعد انقطاع الدم وقبل الغسل ، واستصحاب حرمة المباشرة الثابت حال خروج الدم وقبل الانقطاع ، وعند الشكّ في جواز المباشرة بعد الانقطاع وقبل الاغتسال ، فإنّه يقضي بعدمها ، فيتساقطان ، ويكون المرجع عندها هو الأصل المؤمّن ، وهو يفيد البراءة من الحرمة ، والله العالم بحقائق الأُمور .

قوله ٧ : « **وأمّا وجه القول باختصاص التحريم بالقبل ، فلرواية**[1] **عبد الملك بن عمرو : سألت أبا** ... إلخ » .

---

(١) في طبعات سابقة عبّر عنها بالموثّقة .

تختصّ حرمة وطء الحائض بالقبل ، فتجوز سائر الاستمتاعات بها بما في ذلك وطئها في الدبر بناءً على القول بجوازه . ويدلّ على ذلك ما رواه عبد الملك[١] بن عمرو المذكورة في المتن[٢] ، فإنّها دلّت بمقتضى عمومها على جواز الاستمتاعات بها ما عدا القبل ، وهذا التعميم شامل للدبر أيضاً .

وإن شئت فقل : لقد تضمّن النصّ حصر المنع في خصوص القبل ، وجواز الاستمتاع بها في ما دونه ، وهو يشمل الدبر .

وقد تمنع حجّيّتها بلحاظ الراوي ، لخلوّ المصادر الرجاليّة القدمائيّة عن التعرّض لحاله . نعم ، ذكره الشيخ في رجاله من دون تعرّض منه لبيان حاله من حيث الوثاقة وعدمها[٣] .

وقد يوثّق اعتماداً على أحد طرق :

الأوّل : رواية أحد المشايخ الثقات عنه ، فقد روى ابن أبي عمير ، عن الحكم بن مسكين ، عنه ، على ما في **الكافي**[٤] .

والظاهر عدم شمول شهادة الشيخ رحمه الله المذكورة في **العدّة** للرواية عن الشخص بواسطة ، بل القدر المتيقّن منها الرواية المباشرة ، وليس المقام من صغرياتها .

---

(١) في هامش الوسائل نقلاً عن الاستبصار : « عبد الكريم » عوضاً عن « عبد الملك » . وقد ذكر بعض الأعاظم رحمهم الله أنّ الصحيح ما أثبته صاحب الوسائل في المتن ، فإنّه الموافق لما جاء في الكافي والتهذيب .

وصريح كلامه ترجيح نسختي الكافي والتهذيب على الاستبصار ، ولم يشر لنكتة الترجيح .

(٢) وسائل الشيعة : ٢ : ٣٢١ ، الباب ٢٥ من أبواب الحيض ، الحديث ١ .

(٣) رجال الطوسي : ٢٦٥ ، الرقم ٧١٣ .

(٤) الكافي : ٥ : ١٩ ، الحديث ٢ .

الثاني: ذكر العلّامة ﵀ إيّاه في القسم الأوّل من **الخلاصة**[١]، والذي عقده لخصوص الثقات المعتمدين.

وأجاب عنه بعض الأعاظم ﵀: أنّ منشأه مسلكه الذي التزم به وهو والبناء على أصالة العدالة[٢].

وقد عرفت منع بناء العلّامة ﵀ على الأصل المذكور، وأنّ الشواهد التي ذكرها بعض الأعاظم ﵀ لإثبات ذلك لا ظهور فيها فيه.

نعم، المانع من الاستناد لهذا الطريق عدم البناء على توثيقات المتأخّرين، وحصر موجبات التوثيق في القدماء. نعم، ينفع الوجه المذكور وفقاً لمختار شيخنا الأُستاذ (أطال الله بقاءه) من قبوله بتوثيقات العلّامة ﵀ دون تضعيفاته.

الثالث: النصوص التي يظهر منها حسن حاله وتشيّعه لأهل بيت العصمة والطهارة، بل يظهر من بعضها أنّه محطّ عناية واهتمام من قِبل الإمام ﵇، فمن الثاني ما ذكره في الكشّيّ، عن عبد الملك بن عمرو، قال: «قال لي أبو عبد الله ﵇: **إنِّي لَأَدْعُو اللهَ لَكَ حَتّىٰ أُسَمِّيَ دَابَّتَكَ** ـ أو قال: **أَدْعُوَ لِدَابَّتِكَ**»[٣]، وهي ظاهرة في حسن حال الرجل، وأنّه مورد عناية عند الإمام ﵇. نعم، تبقى المشكلة أنّ راويها هو عبد الملك نفسه، ونحن وإن لم نقبل الإشكال المذكور في كلمات بعض الأعاظم ﵀ من أنّ رواية الشخص رواية في حقّ نفسه مانعة من الاستفادة منها لإثبات حسن حاله، أو وثاقته؛ لما ذكرناه في محلّه من التفصيل في مثل هذه النصوص بملاحظة الراوي عنه لهذا الخبر، فلو كان الراوي له ممّن له الدراية والمعرفة بكلامهم ﵈ فلا يمكن التدليس والكذب عليه، أمكن القبول به والعمل على مضمونه، وإلّا فلا. وهذا

---

(١) خلاصة الأقوال: ٢٠٦، الرقم ٧.

(٢) معجم رجال الحديث: ١٢: ٣٠.

(٣) رجال الكشّي (اختيار معرفة الرجال): ٢: ٦٨٧، الرقم ٧٣٠.

لا يجري في مقامنا ؛ إذ أنّ الراوي عن عبد الملك هو الحكم بن مسكين ، وهو ممّن لم تثبت وثاقته .

وفي **الكافي** ، عن الحكم بن مسكين ، عن عبد الملك بن عمرو ، قال : « قال لي أبو عبد الله عليه السلام : **يا عَبْدَ الْمَلِكِ ، ما لِي لَا أَراكَ تَخْرُجُ إِلىٰ هٰذِهِ الْمَواضِعِ الَّتِي يَخْرُجُ إِلَيْها أَهْلُ بِلَادِكَ ؟** قال : قلت : وأين ؟ فقال : **جُدَّةُ ، وَعَبّادَانُ ، وَالْمَصِّيصَةُ ، وَقَزْوِينُ** . فقلت : انتظاراً لأمركم والاقتداء بكم ، فقال : **إِي وَاللهِ ، لَوْ كانَ خَيْراً ما سَبَقُونا إِلَيْهِ** . قال : قلت له : فإنّ الزيديّة يقولون : ليس بيننا وبين جعفر خلاف إلّا أنّه لا يرى الجهاد ، فقال : **أَنا لَا أَرَاهُ ، بَلىٰ وَاللهِ إِنِّي لَأَرَاهُ ، وَلٰكِنْ أَكْرَهُ أَنْ أَدَعَ عِلْمِي إِلىٰ جَهْلِهِمْ**»[1] ، وهو ظاهر في كونه من الموالين العارفين لحق محمّد وآله عليهم السلام ، والمتّبعين لأمرهم عليهم السلام . وهذا يكشف عن حسن حال ، ما يجعل خبره في الأخبار الحسان .

ويأتي فيه ما تقدّم في الخبر الأوّل حرفاً بحرف ، فلا نعيد .

ثمّ إنّه بعد البناء على اعتبار رواية عبد الملك سوف يعارض العموم المستفاد منها إطلاق صحيحة عبد الله بن سنان المذكورة في المتن[2] ، حيث أنّها دلّت على أنّ وظيفة الزوج في أيّام الحيض هي اعتزال زوجته ، وهذا الإطلاق شامل لاعتزالها بترك وطئها قبلاً ودبراً ، فتكون معارضة للرواية السابقة .

ويجاب عن ذلك : بأنّ المعارضة المذكورة ليست مستقرّة ، فتقدّم رواية عبد الملك ؛ لأنّ دلالتها على المدّعى بالعموم ، بينما دلالة الصحيحة بالإطلاق ، وعند المعارضة بينهما يقدّم العموم ، لكون استفادته من خلال الوضع بينما استفادة الإطلاق من مقدّمات الحكمة .

---

(١) الكافي : ٥ : ١٩ ، الحديث ٢ .

(٢) وسائل الشيعة : ٢ : ٣١٧ ، الباب ٢٤ من أبواب الحيض ، الحديث ٢ .

ولو منع من العلاج المذكور للمعارضة ، وقيل بالتساوي بين المتعارضين ، فلامرجّح في المقام ، فعندها يمكن اللجوء للمرجّحات لو وجد ، وإلّا عمد إلى العمل على وفق مقتضى القاعدة الأوّليّة حال المعارضة وهي التساقط .

وبعدها يرجع للأصل العمليّ ، وهو في المقام يقتضي البراءة والتأمين حين الشكّ في الحرمة . بل بناءً على جواز وطئها دبراً في غير أيّام الحيض ، فلن تصل النوبة إلى الأصل ؛ لأنّه سوف يرجع بعد التساقط للعمومات الدالّة على جواز وطئها .

قوله ٨ : « **وأمّا وجه وحدة الغسل ، فيكفي لإثباته عدم الدليل على كيفيّة أُخرى مغايرة لغسل** ... إلخ » .

لا تختلف كيفيّة غسل الحيض عن كيفيّة غسل الجنابة ، فلا فرق بينهما ، ويدلّ على ذلك أمران :

الأوّل : إنّ الشارع المقدّس لمّا كان في مقام بيان الأحكام اللازم على المكلّفين الإتيان بها والتي منها ما يرفع الحدث الأكبر وهو الغسل ، فإمّا أن يشير إلى وجود كيفيّات متغايرة بين هذا الحدث وذاك ، بحيث الرافع لهذا الحدث هو هذه الكيفيّة ، والرافع لذلك هو تلك الكيفيّة ، وهكذا ، أو لا يشير إلى ذلك .

فإن أشار كان ذلك موجباً لوجود اختلاف بين الكيفيّتين ، فنحتاج تحصيل كلّ واحدة منهما والإتيان بها في موردها لتحقّق الامتثال .

أمّا لو لم يشر إلى ذلك كان ذلك موجباً للقول باتّحادهما في الكيفيّة وعدم وجود المغايرة بينهما ، ومقامنا من هذا القبيل ممّا يثبت وحدة الكيفيّة بين الغسلين .

الثاني : النصّ الخاصّ المشتمل على أنّ كيفيّة غسل الحيض والجنابة واحدة ، وهو ما رواه الحلبيّ الوارد ذكره في المتن[1] .

---

(١) وسائل الشيعة : ٢ : ٣١٥ ، الباب ٢٣ من أبواب الحيض ، الحديث ١ .

نعم ، لا مجال للاستناد إليها ؛ لأنّ الشيخ ﷺ قد رواها بسنده عن ابن فضّال ، وطريقه إليه مشتمل على الزبيريّ القرشيّ ، ولا مجال لتوثيقه ، فيكون ضعيفاً .

الاستحاضة

ما هي الاستحاضة ؟

قوله ١ : « **أمّا تحديد دم الاستحاضة بما ذكر ، فهو من القضايا الواضحة الوجدانيّة** » .

للاستحاضة تعريفان ، أحدهما تعريف لغويّ ، وهو الدم الذي يكون مستمرّاً بالمرأة .

ثانيهما في الاصطلاح ، وهو الدم الذي يخرج من المرأة في غير وقت العادة ، وليس دم جرح أو قرح ولا ولادة ولا دم بكارة .

ولا يعتبر في هذا الدم أن يكون مستمرّاً بأيّ نحو من أنحاء الاستمرار ، بل يحكم عليه بالعنوان المذكور وإن كان قليلاً ، فلو رأت المرأة دماً بعد العادة مثلاً وكان قليلاً ، فإنّه يحكم عليه بأنّه استحاضة .

ويختلف الدم المذكور عن الحيض في التالي :

أوّلاً : أنّه دم أصفر ، والحيض أسود أو أحمر .

ثانياً : أنّه بارد ، بينما الحيض حارّ .

ثالثاً : أنّه رقيق ، ودم الحيض عبيط .

رابعاً : أنّه غير محدّد من جانب القلّة أو الكثرة ، فلا حدّ لأقلّه ولا لأكثره ، عكس دم الحيض فإنّه محدّد من جانبي القلّة والكثرة ، فإنّه لا يقل عن ثلاثة متوالية ، ولا يزيد على العشرة .

خامساً : أنّه لا يعتبر في تحقّقه وجود طهر بين الدمين لينطبق عليه العنوان ، وهذا بخلاف دم الحيض ؛ إذ يعتبر الفصل بطهر مقدر بعشرة أيّام .

وكيفما كان فيدلّ على تعريف دم الاستحاضة بما ذكر، الوجدان؛ إذ أنّه من القضايا الخارجيّة الواضحة التي لا تحتاج برهاناً بعد وضوحها في الخارج.

قوله ٢: «**وأمّا كونه بما ذكر من الصفات، فلصحيحة حفص بن البختريّ ـ التي أشرنا إليها في**... إلخ».

قد عرفت صفات الاستحاضة وما يميّزها عن الحيض، ويشهد لكونها بالصفات المذكورة، صحيحة حفص بن البختريّ المشار إليها في المتن[١]، وقد تقدّم ذكرها في بحث الحيض في بيان صفاته[٢].

وكذا يشهد لكونه بهذه المواصفات معتبرة إسحاق بن جرير، قال: «سألتني امرأة منا أن أُدخلها على أبي عبد الله عليه السلام، فاستأذنت لها، فأذن لها، فدخلت إلى أن قال ـ فقالت له: ما تقول في المرأة تحيض فتجوز أيّام حيضها؟ قال: **إنْ كانَ أَيَّامُ حَيْضِها دُونَ عَشَرَةِ أَيّامٍ اسْتَظْهَرَتْ بِيَوْمٍ واحِدٍ، ثُمَّ هِيَ مُسْتَحاضَةٌ**. قالت: فإنّ الدم يستمر بها الشهر والشهرين والثلاثة، كيف تصنع بالصلاة؟ قال: **تَجْلِسُ أَيّامَ حَيْضِها، ثُمَّ تَغْتَسِلُ لِكُلِّ صَلَاتَيْنِ**. قالت له: إنّ أيّام حيضها تختلف عليها، وكان يتقدّم الحيض اليوم واليومين والثلاثة، ويتأخّر مثل ذلك، فما علمها به؟ قال: **دَمُ الْحَيْضِ لَيْسَ بِهِ خَفاءٌ، هُوَ دَمٌ حارٌّ تَجِدُ لَهُ حُرْقَةً، وَدَمُ الاِسْتِحاضَةِ دَمٌ فاسِدٌ بارِدٌ**. قال: فالتفتت إلى مولاتها فقالت: أتراه كان امرأة مرّة؟!»[٣].

قوله ٣: «**وأمّا أنّه لا حدّ لقليله ولا لكثيره، فلإطلاق الأخبار والتسالم على ذلك**».

---

(١) وسائل الشيعة: ٢: ٢٧٥، الباب ٣ من أبواب الحيض، الحديث ٢.

(٢) تقدّمت في الفرع الأوّل من الحيض: ٤٠١.

(٣) وسائل الشيعة: ٢: ٢٧٦، الباب ٣ من أبواب الحيض، الحديث ٣.

لا حدّ للاستحاضة في جانب القلّة أو جانب الكثرة، بحيث يقال: إنّ أقلّها كذا، وأكثرها كذا كما يقال ذلك في جانب الحيض، حيث حدّد جانب القلّة بثلاثة أيّام، وحدّد جانب الكثرة بعشرة أيّام.

وما ذكر من عدم التحديد للاستحاضة في الجانبين ـ أعني جانب القلّة، وجانب الكثرة ـ هو المستفاد من الأدلّة فإنّها في مقام البيان وهي مطلقة من هذه الجهة؛ إذ لا تعرّض في شيء منها إلى التحديد في جانب القلّة أو الكثرة، فيثبت عدم اعتبار ذلك. كما أنّ تسالم الأصحاب على أنّه لا يعتبر ذلك يعدّ دليلاً كافياً في إثبات المطلوب، شرط أن لا يكون مدركيّاً ناجماً من خلال إطلاق النصوص، وإلّا لم يلتفت إليه.

قوله ٤: «**وأمّا عدم اعتبار فصل أقلّ الطهر بين أفراده، فلإطلاق الأخبار أيضاً**»[١].

لا يعتبر في الحكم على الدم الثاني الخارج من المرأة بعد أن تطهر من دم الاستحاضة بأنّه دم استحاضة وجود فاصل زمنيّ بمقدار معيّن بين الدمين؛ لعدم وجود الدليل على ذلك، بل إنّ الدليل على خلاف ذلك، فإنّ النصوص التي تضمّنت الحديث عن الاستحاضة وبيان أحكامها وكلّ ما هو معتبر فيها، وما هو دخيل في تحقّق موضوعها، لم تشر لاعتبار ذلك أصلاً، وعدم تضمّنها ما يشير لاعتباره كاشف عن عدم اعتباره، فعدم الدليل دليل على العدم. كما أنّه يمكن التمسّك لإثبات عدم اعتبار الفصل بين دمي الاستحاضة، بإطلاقات الأدلّة المتعرّضة لأحكام الاستحاضة، فإن الفصل بين الدمين لو كان معتبراً في الحكم بالاستحاضة على الدم الثاني لتضمّنت الإشارة إليه، خصوصاً وأنّها في مقام البيان،

---

(١) في الطبعة الأُولى من الكتاب كان التعبير هكذا: «فلعدم الدليل، بل الدليل موجود وهو إطلاق الأخبار».

وهذا يستدعي بيانها لكلّ ما يكون دخيلاً في الأمر.

أقسام الاستحاضة:

قوله ١: «**أمّا انقسامها إلى الأقسام الثلاثة بالشكل المتقدّم، فهو المشهور. ويمكن استفادته من**... إلخ».

المشهور بين الأعلام أنّ الاستحاضة تنقسم بلحاظ الدم من حيث القلّة والكثرة، أو غمسه للقطنة وعدمه، إلى ثلاثة أقسام:

الأوّل: الاستحاضة القليلة، وهي التي تتلوّث فيها القطنة من دون أن تنغمس بالدم.

الثاني: الاستحاضة المتوسّطة، وهي التي تنغمس فيها القطنة بالدم، إلّا أنّه لا يسيل إلى خارجها. ويمكن في تحقّق الغمس حصوله في بعض أطرافها.

الثالث: الاستحاضة الكثيرة، وهي التي يغمس الدم فيها القطنة ويسيل منها إلى الخرقة.

ويستفاد هذا التقسيم من خلال صحيحتين وضمّهما إلى بعضهما البعض؛ إذ أنّ كلّ واحدة منهما مشيرة إلى قسمين، وبحذف المشترك بينهما، بحيث يكتفى به مرّة واحدة من الصحيحتين، ويضاف للقسمين الآخرين فيكون المجموع ثلاثة، والصحيحتان المشار لهما ما ذكره المصنّف (دام مجده) في المتن، وهما صحيحة معاوية بن عمّار[1]، وصحيحة زرارة[2].

وخالف المحقّق الآخوند الخراسانيّ قدس سره المشهور فجعل تقسيم دم الاستحاضة بلحاظ أمرين:

---

(١) وسائل الشيعة: ٢: ٣٧١، الباب ١ من أبواب الاستحاضة، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: ٢: ٣٧٣، الباب ١ من أبواب الاستحاضة، الحديث ٥.

١ ـ لون الدم.

٢ ـ الكمّيّة[١].

فإذا كان لون الدم أحمراً وثقب الكرسف، سواء تجاوز أم لم يتجاوز، كان الواجب عليها ثلاثة أغسال. أمّا لو كان لونه أحمراً، لكن كمّيّته كانت قليلة بحيث لم يثقب الكرسف، وجب عليها غسل واحد.

أمّا لو انتفى اللون بحيث كان لون الدم أصفراً وكان كثيراً عند أهل العرف، حتّى لو لم يكن متجاوزاً للكرسف، لكن العرف يرى أنّه كثير، فإنّ الواجب عليها ثلاثة أغسال. أمّا لو كان لونه أصفراً، وكان قليلاً عند العرف، كانت وظيفتها الوضوء لكلّ صلاة.

وقد استند في ذلك إلى الجمع بين نصّين، وهما موثّقة سماعة، قال: «قال: **الْمُسْتَحاضَةُ إذا ثَقَبَ الدَّمُ الْكُرْسُفَ اغْتَسَلَتْ لِكُلِّ صَلاتَيْنِ، وَلِلْفَجْرِ غُسْلاً، وَإِنْ لَمْ يَجُزِ الدَّمُ الْكُرْسُفَ فَعَلَيْها الْغُسْلُ لِكُلِّ يَوْمٍ مَرَّةً، وَالْوُضُوءُ لِكُلِّ صَلاةٍ، وَإِنْ أَرادَ زَوْجُها أَنْ يَأْتِيَها فَحِينَ تَغْتَسِلُ. هَذَا إِنْ كَانَ دَمُهَا عَبِيطاً، وَإِنْ كانَتْ صُفْرَةً فَعَلَيْهَا الْوَضُوءُ**»[٢]، حيث دلّت على أنّ المستحاضة يدور أمرها بين الغسل لكلّ صلاة إذا ثقب الدم الكرسف وتجاوزه. أمّا إذا لم يثقبه أصلاً أو ثقبه لم يتجاوزه، فوظيفتها الغسل مرّة واحدة.

وصحيحة زرارة المتقدّمة[٣] بالتقريب السابق لموثّقة سماعة.

وبالجملة: لا يوجد استحاضة يجب فيها الوضوء لكلّ صلاة، بل يدور الأمر بين ثلاثة أغسال، وبين غسل واحد.

---

(١) اللمعات النيّرة: ١٠٩.

(٢) وسائل الشيعة: ٢: ٣٧٤، الباب ١ من أبواب الاستحاضة، الحديث ٦.

(٣) وسائل الشيعة: ٢: ٣٧٣، الباب ١ من أبواب الاستحاضة، الحديث ٥.

وأوّل ما يرد عليه : أنّ كلامه ﷺ يبتني على كون الموثّقة في مقام بيان وظيفة المستحاضة من حيث الدم حتّى يثبت مدّعاه ، أمّا لو لم تكن كذلك فلا ريب في عدم دلالتها حينئذٍ .

والظاهر أنّها مسوقة لبيان اختلاف حكم دم الاستحاضة بلحاظ اختلاف كمّيّة الدم وقلّته وكثرته ، بحيث إذا كان كثيراً وثقب الكرسف وتجاوز عنه ، وجب معه الغسل لكلّ صلاة . أمّا لو كان كثيراً ولم يتجاوز الكرسف وثقبه ، فالغسل مرّة واحدة .

وإذا كان قليلاً بحيث يعدّ عرفاً من العوارض وليس دماً أحمراً كان أو أسوداً ، لقلّته وضعفه ، إذ لم يثقب الكرسف ، فإنّه يجب فيه الوضوء .

ثانياً : مع التسليم بالإطلاق في النصّين السابقين ، فإنّه يمكن تقييدهما بصحيح الصحّاف عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديث حيض الحامل ـ قال : **وَإِذَا رَأَتِ الْحامِلُ الدَّمَ قَبْلَ الْوَقْتِ الَّذِي كانَتْ تَرىٰ فِيهِ الدَّمَ بِقَلِيلٍ ، أَوْ في الْوَقْتِ مِنْ ذَلِكَ الشَّهْرِ ، فَإِنَّهُ مِنَ الْحَيْضَةِ ، فَلْتُمْسِكْ عَنِ الصَّلَاةِ عَدَدَ أَيَّامِهَا الَّتِي كَانَتْ تَقْعُدُ فِي حَيْضَتِها ، فَإِنِ انْقَطَعَ عَنْها الدَّمُ قَبْلَ ذَلِكَ فَلْتَغْتَسِلْ وَلْتُصَلِّ ، وَإِنْ لَمْ يَنْقَطِعِ الدَّمُ عَنْها إِلّا بَعْدَ مَا تَمْضِي الْأَيَّامُ الَّتِي كَانَتْ تَرَى الدَّمَ فِيهَا بِيَوْمٍ أَوْ يَوْمَيْنِ ، فَلْتَغْتَسِلْ ثُمَّ تَحْتَشِي وَتَسْتَذْفِرُ وَتُصَلِّي الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ ، ثُمَّ لْتَنْظُرْ فَإِنْ كانَ الدَّمُ فِيمَا بَيْنَهَا وَبَيْنَ الْمَغْرِبِ لَا يَسِيلُ مِنْ خَلْفِ الْكُرْسُفِ فَلْتَتَوَضَّأْ ، وَلْتُصَلِّ عِنْدَ وَقْتِ كُلِّ صَلَاةٍ مَا لَمْ تَطْرَحِ الْكُرْسُفَ ، فَإِنْ طَرَحَتِ الْكُرْسُفَ عَنْهَا فَسَالَ الدَّمُ وَجَبَ عَلَيْهَا الْغُسْلُ ، وَإِنْ طَرَحَتِ الْكُرْسُفَ عَنْهَا وَلَمْ يَسِلِ الدَّمُ فَلْتَوَضَّأْ وَلْتُصَلِّ ، وَلَا غُسْلَ عَلَيْهَا .**

قال : **وَإِنْ كَانَ الدَّمُ إِذَا أَمْسَكَتِ الْكُرْسُفَ يَسِيلُ مِنْ خَلْفِ الْكُرْسُفِ صَبِيباً لَا يَرْقَأُ ، فَإِنَّ عَلَيْهَا أَنْ تَغْتَسِلَ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ ، وَتَحْتَشِيَ وَتُصَلِّيَ وَتَغْتَسِلَ لِلْفَجْرِ ، وَتَغْتَسِلَ لِلظُّهْرِ وَالْعَصْرِ ، وَتَغْتَسِلَ لِلْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ (الْآخِرَةِ).** قال : **وَكَذَلِكَ تَفْعَلُ**

الْمُسْتَحَاضَةُ ، فَإِنَّهَا إِذَا فَعَلَتْ ذَلِكَ أَذْهَبَ اللهُ بِالدَّمِ عَنْهَا »[١] ، حيث تضمّن التصريح أنّ دم الاستحاضة إذا لم يسل من خلف الكرسف بمعنى لم يثقبه وجب عليها الوضوء والصلاة ولا يجب عليها الغسل ، فيقيّد إطلاق قوله عليه السلام وإن لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل ، في حال أنّ الدم لم يثقبه فتكون الوظيفة عندها الوضوء دون الغسل .

قوله ٢ : « **وأمّا وجوب الوضوء لكلّ صلاة على المستحاضة القليلة ، فلصحيحة معاوية بن عمّار** .... إلخ » ...

المشهور بين الأعلام أنّ وظيفة المستحاضة القليلة أمران :

الأوّل : تبديل القطنة لكلّ صلاة . **الثاني :** الوضوء لكلّ صلاة .

وقد جعل المصنّف هذا الفرع لبيان الأمر الثاني وهو الوضوء لكلّ صلاة ، وهو ممّا تسالم الأصحاب عليه ، ونسب الخلاف فيه إلى ابن أبي عقيل العمانيّ وابن الجنيد قدس سرهما ؛ إذ قال الأوّل : بأنّ الاستحاضة القليلة ليست من الأحداث أصلاً ، فلا يجب فيها شيء ، لا الغسل ولا الوضوء .

وقال الثاني بأنّ الاستحاضة القليلة توجب غسلاً واحداً في اليوم والليلة[٢] .

ولا يخفى أنّهما يتّفقان في جعل أقسام الاستحاضة قسمان لا ثلاثة . نعم ، هما يختلفان في كيفيّة رفع اليد عن القسم الثالث ، كما عرفت .

ويدلّ على مقالة المشهور من كون وظيفتها الوضوء لكلّ صلاة مجموعة من النصوص ، ذكر منها المصنّف (دام مجده) في المتن صحيحة معاوية بن عمّار[٣] ، وهي صريحة في أنّ وظيفتها الوضوء فقط لكلّ صلاة .

---

(١) وسائل الشيعة : ٢ : ٣٧٤ ، الباب ١ من أبواب الاستحاضة ، الحديث ٧ .

(٢) نقله عنهما في مختلف الشيعة : ١ : ٣٧٢ .

(٣) وسائل الشيعة : ٢ : ٣٧١ ، الباب ١ من أبواب الاستحاضة ، الحديث ١ .

قوله ٣: «**وأمّا لزوم تبديلها القطنة، فمشهور، ويمكن استفادته ممّا ورد في المتوسّطة في موثّقة عبد**... إلخ».

هذا هو الحكم الأوّل من الحكمين المربوطين بالمستحاضة القليلة، وهو وجوب تبديل القطنة، وهو المشهور بين الأعلام، بل ادّعي عليه الإجماع، إنّما وقع الكلام في ما هو الدليل على لزوم التبديل، وقد ذكرت وجوه على ذلك:

منها: الإجماع على أنّ المستحاضة يجب عليها تبديل القطنة لكلّ صلاة، وقد ادّعاه العلّامة ﷺ في بعض كتبه، بل عن فخر المحقّقين أنّ عليه إجماع المسلمين[1].

وأورد عليه بعض الأعاظم ﷺ بأنّ الإجماع غير متحقّق في المسألة، حيث أنّ أكثر المتأخّرين قد ذهبوا إلى عدم وجوبه، هذا **أوّلاً**.

ثانياً: لو سلّمنا تحقّق الإجماع فإنّه ليس إجماعاً تعبّديّاً كاشفاً عن رأي المعصوم، بل هو معلوم المدرك أو محتمله[2].

ولا يخفى تماميّة الجواب الثاني في كلامه ﷺ؛ ضرورة أنّ هناك وجوهاً تصلح لأن تكون مدركاً لما ذكر من دعوى الإجماع، ولا أقلّ من احتمال كونها منشأه.

أمّا جوابه الأوّل، فمدفوع؛ بأنّ الخلاف الذي يمنع من تحقّق الإجماع، إنّما هو خلاف الطبقة الأُولى من الأصحاب وهم المعبّر عنهم بطبقة القدماء، أمّا المتأخّرون فإنّ خلافهم لا يضرّ بانعقاد الإجماع، كما هو واضح لا يخفى.

ومنها: ما ذكره المصنّف في المتن، وهو موثّقة عبد الرحمن بن أبي عبد الله[3]،

---

(١) منتهى المطلب: ٢: ٤٠٩. إيضاح الفوائد: ١: ٥٦.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٧: ٢٨.

(٣) وسائل الشيعة: ٢: ٣٧٥، الباب ٢ من أبواب الاستحاضة، الحديث ٨.

حيث جاء فيها : « **فَإِنْ ظَهَرَ عَنِ الْكُرْسُفِ فَلْتَغْتَسِلْ ، ثُمَّ تَضَعُ كُرْسُفاً آخَرَ** » .

وهي وإن كانت واردة في المستحاضة المتوسّطة ، إلّا أنّه لمّا لم يكن هناك فصل بين القسمين في الجملة ، يثبت الحكم المذكور في المقام .

وفيه : إنّ القول بعدم ثبوت الفصل والخصوصيّة للاستحاضة المتوسّطة ، كما هو مقتضى التقريب السابق ، ممنوع ؛ إذ يحتمل كون الوجه في لزوم التبديل فيها (المتوسّطة) بسبب أنّ ظهور الدم بنفسه يعدُّ حدثاً يوجب الغسل ، فيجب التحفّظ عنه قدر الإمكان .

على أنّه قد يناقش في سندها لوقوع أبان بن عثمان الأحمر ، وهو لم يوثّق في كلمات الرجاليّين . نعم ، قد يوثّق لأحد التوثيقات العامّة :

منها : أنّه أحد أصحاب الإجماع الذين أجمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ عنهم .

ومنها : وقوعه في أسناد **تفسير عليّ بن إبراهيم القمّيّ** .

ومنها : وقوعه في أسناد **نوادر الحكمة** ، وعدم استثناء ابن الوليد إيّاه منها .

وقد سمعت مكرّراً الإجابة عن هذه الوجوه .

ومنها : رواية أحد المشايخ الثقات الذين شهد في حقّهم أنّهم لا يروون إلّا عن ثقة .

ومنها : ما دلّ على أنّ حمل النجس في الصلاة يعد مانعاً من صحّتها ، ولا ريب في أنّ القطنة مشتملة على الدم وهو نجس ، فيكون مانعاً من صحّة الصلاة . مضافاً إلى أشدّيّة مانعيّة الدماء الثلاثة .

وفيه : أنّ هذا الوجه يتمّ لو لم يكن الدم أقلّ من الدرهم البغليّ ، وإلّا فلا يمنع من صحّة الصلاة .

إن قلت : إن العفو عما كان أقل من الدرهم مختص بغير الدماء الثلاثة .

قلت : ما دلّ على عدم شمول العفو لدم الاستحاضة ، ممنوع لعدم تماميّته سنداً .

قوله ٤ : « **وأمّا وجوب الغسل قبل صلاة الصبح على المستحاضة المتوسّطة ، فلصحيحة زرارة** ... إلخ » .

المشهور أنّ وظيفة المستحاضة الوسطى هي تبديل القطنة ، والوضوء لكلّ صلاة ، وأن تأتي بغسل واحد في اليوم والليلة .

وقد عرفت فيما سبق مخالفة ابن أبي عقيل وابن الجنيد ، حيث أوجبا عليها أغسالاً ثلاثة ؛ لأنّه لا فرق بين تجاوز الدم الكرسف وعدمه ، بل مجرّد أن يثقب الدم الكرسف ، وجب على المرأة ثلاثة أغسال . ووافقهما في المقام المحقّق والعلّامة قدس سرهما .

نعم ، الكلام في تعيين محلّ الاغتسال ، ففي أيّ موقع عليها أن توقع الغسل ؟

المشهور أنّ محلّه قبل صلاة الغداة (الصبح) ، ويستفاد ذلك من صحيحة زرارة[1] . وتقريب دلالتها أن يقال : إن قوله عليه السلام : « **فَإِنْ جَازَ الدَّمُ الْكُرْسُفَ تَعَصَّبَتْ وَاغْتَسَلَتْ ، ثُمَّ صَلَّتِ الْغَدَاةَ بِغُسْلٍ** ... إلخ » ظاهر في كونه غسلها قبل صلاة الصبح ؛ لأنّه لو لم يكن كذلك ، بمعنى أنّ غسلها كان بعد صلاة الصبح ، فلا ريب في أنّه يصدق عليها أنّها صلّت صلاة الصبح بغسل ، وكذا الكلام أيضاً في صلاتي الظهرين ؛ إذ يصدق عليها حينئذٍ أنّها صلّت بغسل واحد ، وهكذا .

وإن أبيت عمّا ذكرنا ، وقلت بعدم دلالة الصحيحة المزبورة على المدّعى ، أمكن التمسّك في إثبات ذلك بالإجماع ، كما حكى ذلك الشيخ الأعظم رحمه الله في كتابه **الطهارة**[2] . كما يمكن أن يتمسّك في إثبات كون محلّه قبل صلاة الصبح بالضرورة .

---

(١) وسائل الشيعة : ٢ : ٢٧٣ ، الباب ١ من أبواب الاستحاضة ، الحديث ٥ .

(٢) كتاب الطهارة : ٤ : ٤٦ .

مضافاً إلى أنّ الغسل ـ كما لا يخفى ـ من الواجبات الغيريّة وليس واجباً نفسيّاً تعبّديّاً، كما أنّه شرط في صحّة الصلاة في الفرائض كلّها، كان تقديمه على صلاة الصبح متعيّناً، لكونها أوّل صلاة في اليوم. وبعبارة أُخرى: يعتمد هذا الوجه على أمرين بنحو المقدّمة لتحصل النتيجة، وهما:

الأوّل: إنّ غسل الاستحاضة المتوسّطة كبقيّة الأغسال الأُخرى من الواجبات الغيريّة، وليس من الواجبات النفسيّة التعبّديّة.

الثاني: إنّ الغسل شرط في صحّة الصلاة.

وعلى هذا لا بدّ من إيقاع الغسل في فترة زمنيّة يكون بمثابة الشرط للعمل المأتيّ به بحيث يكون سابقاً عليه، فيثبت المطلوب.

قوله ٥: «**وأمّا وجوب الوضوء عليها لكلّ صلاة، فلموثّقة سماعة**[١]: **المستحاضة إذا ثقب الدم**... إلخ».

المشهور بين الأصحاب وجوب الوضوء على المستحاضة الوسطى مضافاً لما سبق ذكره من الحكمين الماضيين، ويدلّ على ذلك موثّقة سماعة الواردة في المتن[٢]، ودلالتها على وجوب الوضوء على المستحاضة المتوسّطة لكلّ صلاة بالنصّ.

قوله ٦: «**وأمّا تبديل القطنة أو تطهيرها، فلموثقة عبد الرحمن بن أبي عبد الله المتقدّمة**».

ممّا يجب على المستحاضة الوسطى كوظيفة، القيام بتبديل القطنة، ويستدلّ له بموثّقة عبد الرحمن المتقدّمة في الفرع الثالث، وقد عرفت الجواب عنها، فلاحظ.

---

(١) في طبعة الكتاب الأُولى جاءت العبارة هكذا: «موثّقة سماعة المتقدّمة».

(٢) وسائل الشيعة: ٢: ٢٧٤، الباب ١ من أبواب الاستحاضة، الحديث ٦.

ثمّ إنّ لزوم تبديل القطنة هل هو مأخوذ على نحو الموضوعيّة بحيث لا بدّ من القيام به، فلا يقوم الغسل والتطهير مقامه، أم أنّه مأخوذ على نحو الطريقيّة، وبالتالي يقوم الغسل والتطهير مقامه؟

الظاهر هو الثاني؛ لأنّ المعتبر هو حصول الطهارة، كما لا يخفى.

قوله ٧: «**وأمّا وجوب أغسال ثلاثة على المستحاضة الكثيرة، فلصحيحة زرارة المتقدّمة**... إلخ».

يجب على ذات الاستحاضة الكبرى ثلاثة أغسال: غسل لصلاة الفجر، وغسل لصلاتي الظهرين تجمع بينهما، وغسل للعشاءين تجمع بينهما. ويدلّ على ذلك صحيحة زرارة المذكورة في المتن[1].

قوله ٨: «**وأمّا وجوب تبديلها القطنة، فلفحوى ما دلّ على وجوبه في المتوسّطة لأنّها تزيد على**... إلخ».

ممّا ذكر في بيان وظيفة المستحاضة الكبرى هو تبديل القطنة، وقد جعل دليل ذلك الأولويّة؛ إذ أنّ مقتضى ثبوته في الوسطى يستوجب ثبوته في الكبرى بطريق أوْلى؛ ضرورة أنّها لا تنقص عن المتوسّطة لكثرة دمها. نعم، بناءاً على المنع من ثبوته في المتوسّطة لا مجال للقول بثبوته في الكبرى.

قوله ٩: «**وأمّا توجيه القول بعدم وجوب الوضوء عليها، فلصحيحة معاوية بن عمّار المتقدّمة**... إلخ».

المشهور بين الأصحاب لزوم الوضوء عليها، والظاهر أنّ قولهم هذا لا ربط له بمسألة إجزاء كلّ غسل عن الوضوء وعدمه؛ ضرورة أنّ جملة منهم ـ كالسيّد

---

(١) وسائل الشيعة: ٢: ٢٧٣، الباب ١ من أبواب الاستحاضة، الحديث ٥.

المرتضى ـ القائلين بإجزاء كلّ غسل عن الوضوء قد التزموا بوجوبه على المستحاضة الكثيرة.

والأدلّة الدالّة على أنّ المستحاضة تتوضّأ لكلّ صلاة مطلقة، بل إطلاقات الأدلّة المفيدة على أنّ من أحدث فقد لزمه الوضوء، ولا يخفى أنّ الاستحاضة حدث، فتشمله الإطلاقات السابقة.

إلّا أنّ في المقام ما يصلح لتقييد هذه المطلقات، وهو صحيحة معاوية بن عمّار[١]، والدالّة على أنّ ذات الاستحاضة الكثيرة يجب عليها الغسل، وقد ذكرها المصنّف (دام مجده) في المتن. وتقريب دلالتها أن يقال: لقد تضمّنت الصحيحة المذكورة تفصيلاً بين الدم الثاقب والدم غير الثاقب، ودلّت على وجوب الوضوء في الثاني وعدم وجوبه في الأوّل، بل اللازم هو ثلاثة أغسال، ومن المعلوم أنّ التفصيل قاطع للشركة، فيكون مفاد ذلك أنّ الأوّل غير مكلّف بالوضوء.

بل أوضح دلالة من الصحيحة المذكورة موثّقة سماعة[٢]، بنفس التقريب السابق.

ويمكن التمسّك للمدّعى بما دلّ على إجزاء جملة من الأغسال عن الوضوء، من ضمنها غسل الاستحاضة الكثيرة، ومن ذلك موثّقة الساباطيّ المذكورة في المتن[٣]، وإنّما التزم بلزوم الوضوء في الاستحاضة المتوسّطة لدلالة النصّ، فهو بمثابة المخصّص لما دلّ على إجزاء الأغسال عن الوضوء.

إن قلت: إنّ وجوب الوضوء في الاستحاضة المتوسّطة لكلّ صلاة يدلّ بالأولويّة على ذلك في الكثيرة بسبب أنّها أكثر دماً.

---

(١) وسائل الشيعة: ٢: ٣٧١، الباب ١ من أبواب الاستحاضة، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: ٢: ٣٧٤، الباب ١ من أبواب الاستحاضة، الحديث ٦.

(٣) وسائل الشيعة: ٢: ٢٦٤، الباب ٤٣ من أبواب الجنابة، الحديث ٧.

قلت : إنّ الأولويّة ممنوعة ؛ إذ هي أقرب للقياس ، على أنّه يمكن أن يكون تكرّر الغسل مقام تكرّر الوضوء ، فتكون الأولويّة بهذا اللحاظ .

ومع الشكّ في لزوم الوضوء عليها بعد عدم تماميّة الدليل على ذلك ، وعدم قبول الأولويّة ، كان المرجع هو الأصل ، وهو هنا يقضي بالبراءة والتأمين .

النفاس

ما هو النفاس ؟

قوله ١ : « **أمّا أنّ النفاس ما ذكر ، وليس الولادة نفسها ، ولا الدم الخارج قبلها** » .

للنفاس تعريفان : الأوّل في اللغة وهو بمعنى الولادة ، ولعلّ منشأ ذلك كونه مأخوذاً من النفس بمعنى الدم ، أو لأنّه من النفس بمعنى الشخص ؛ لأنّ بالولادة يخرج شخص عن آخر .

الثاني في الاصطلاح ، وهو اسم لنفس الدم ، لا الولادة ، وهو الموافق لما هو المستفاد من النصوص ، حيث دلّت على أنّ الأحكام التي سوف نذكرها مترتّبة على الدم ، وليس على الولادة .

وقد أشار المصنّف (دام علاه) إلى نصّ من تلك النصوص ، وهو موثّقة عمّار[1] ، فإنّها صريحة في أنّ أحكام النفساء لا تترتّب بمجرّد حصول الطلق ، وإنّما يتوقّف ذلك على حصول الولادة ، فما لم تلد لا تأخذ أحكام النفساء .

قوله ٢ : « **وأمّا أنّ أكثره عشرة وليس ثمانية عشر أو أكثر ، فهو المشهور ، وقد يستدلّ له** ... إلخ » .

لم يحدّد مقدار النفاس في جانب القلّة وأنّه كذا مثلاً ، فقالوا : إنّه لا حدّ لأقلّه ،

---

(١) وسائل الشيعة : ٢ : ٣٩٢ ، الباب ٤ من أبواب النفاس ، الحديث ١ .

فيمكن أن يكون مقداره لحظة ، أمّا أكثره فعشرة أيّام . وقد استدلّ لذلك بأُمور :

الأوّل : بروايات الاستظهار التي منها رواية يونس[١] على أنّ الباء الواردة في قوله عليه السلام : « **بِعَشَرَةٍ** » بمعنى « إلى » . وقد يناقش في الرواية سنداً ودلالة ، أمّا السند فمن جهة وجود أحمد بن محمّد بن الحسن بن الوليد فيه . وقد تقدّم الحديث عنها مفصّلاً ، وذكر ما يتصوّر للبناء على وثاقته .

وأمّا من جهة الدلالة ، فبضعف تفسير حرف الجر بحرفٍ آخر .

الثاني : الشهرة الفتوائيّة ، ولو قيل بأنّها ليست حجّة في نفسها ، إلّا أنّ كون المسألة عامّة البلوى ، يدلّ على أنّ أكثر النفاس عشرة وإلّا لبان الأكثر .

وبعبارة اُخرى : إنّ في المقام قرينة لبّيّة مانعة من ثبوت أنّ أكثر النفاس أكثر من عشرة أيّام ، وتلك القرينة هي كون المسألة ابتلائيّة كثيرة الدوران في حياة الناس ، وهذا يستوجب أن يكثر السؤال منهم عنها ، فعدم وجود نصوص تدلّ على أنّ أكثر النفاس يزيد على عشرة بصورة كثيرة كاشفة عن أنّ أكثره هو العشرة .

الثالث : إنّ المقام من صغريات دوران أمر المخصّص المنفصل المجمل المردّد بين الأقلّ وهي العشرة أيّام ، والأكثر وهي الثمانية عشر ، فيقتصر على القدر المتيقّن ، ويكون الأكثر من موارد التمسّك بالعامّ في الزائد على المتيقّن ، وهو ما دلّ على وجوب الصلاة والصوم ونحو ذلك على المكلّف .

وبعبارة اُخرى : هناك عامّ يدلّ على وجوب الصلاة والصوم على كلّ مكلّف ، خرج من تحت هذه الموارد المرأة النفساء ، والقدر المتيقّن هو عشرة أيّام ، فما زاد على ذلك يكون مشمولاً للعامّ .

الرابع : الاستناد إلى أصالة عدم النفاس ، وهذا استصحاب موضوعيّ للحالة

---

(١) وسائل الشيعة : ٢ : ٣٨٢ ، الباب ٣ من أبواب النفاس ، الحديث ٣ .

التي كانت عليها المرأة قبل الولادة ، فإنّ لنا يقيناً أنّها لم تكن نفساء ، وبعد مضي عشرة أيّام من ولادتها نشكّ في بقاء نفاسها ، فنستصحب عدم النفاس بالنظر لليقين الموجود قبل الولادة .

أو أصالة عدم ترتّب أحكامه . وهذا استصحاب حكميّ ، فإنّ للمرأة قطعاً بعدم شمول أحكام النفساء لها قبل ولادتها ، وبعد مضي عشرة أيّام تشكّ في شمول أحكام النفساء إليها ، فتستصحب عدم ثبوت الأحكام في حقّها جرّاء اليقين السابق الموجود قبل الولادة .

إن قلت : إنّ المرأة كانت نفساء ، ويشكّ في أنّ الدم الموجود الآن نفاس أم لا ، فيستصحب كونه نفاساً .

قلت : إنّ هذا استصحاب في الأُمور التدريجيّة ، والمقرّر في محلّه عدم جريان الاستصحاب في الأُمور التدريجيّة .

إن قلت : إنّ هناك أحكاماً كانت مترتّبة على الدم الموجود ، والآن يشكّ في بقاء أحكامه ، فتستصحب بقاء أحكامه .

قلت : إنّ هذا الاستصحاب غير تامّ ؛ لأنّ أحد أركانه ـ وهو وحدة الموضوع في القضيّة المتيقّنة والمشكوكة ـ غير متوفّر في المقام ؛ لأنّه لا يحرز بقاء الموضوع الذي تترتّب عليه الأحكام ؛ لأنّ الموضوع الذي يترتّب عليه الحكم كونها نفساء ، والفرض أنّه لمّا زاد الدم على عشرة أيّام يشكّ في كونها نفساء ، فيكون الموضوع غير محرز . وهذا يمنع من جريان الاستصحاب .

ولا يخفى أنّ هذه الوجوه يمكن المناقشة فيها ، أو في بعضها ، لكنّ الإنصاف تماميّة القول الثالث ووجاهته .

نعم ، خالف السيّد المرتضى قدس سره وجماعة أنّ أكثر النفاس ثمانية عشر يوماً [1] ،

---

(١) الانتصار : ١٢٩ . الناصريّات : ١٧٢ .

واستند في ذلك إلى صحيحة زرارة المذكورة في المتن[١].

وأورد عليها المصنّف (دام عزه) بعدم دلالتها على أنّ النفاس أكثره ثمانية عشر ، بل هي دالّة على أنّ النفاس لا يزيد على ثمانية عشر ؛ لأنّ السؤال الذي صدر من أسماء للنبيّ ﷺ كان بعد مضيّ ثمانية عشر يوماً من ولادتها ، ومن المحتمل أن يكون دم النفاس قد انقطع عنها قبل ذلك ، فلا دلالة للنصّ على أنّ أكثر النفاس ثمانية عشر يوماً .

قوله ٣ : « **وأمّا أنّه لا حدّ لأقلّه ، فلإطلاق الأخبار ، حيث لم تقيّد النفاس من حيث القلّة** ... إلخ » .

ليس لأقلّ النفاس حدّ ، بل يمكن أن يكون مقدار لحظة بين العشرة ، ويدلّ على ذلك إطلاقات الأدلّة ، فإنّه لم يقيّد النفاس فيها من حيث القلّة بوقت ؛ لأنّه يمكن أن يكون النفاس لحظة .

قوله ٤ : « **وأمّا كون الدم كلّه نفاساً مع عدم تجاوز العشرة ، ومع التجاوز فبمقدار العادة ، فلصحيحة** ... إلخ » .

يقع البحث في ذات العادة على صورتين :

الأُولى : أن لا يزيد على العشرة وإن تجاوز مقدار العادة .

الثانية : أن يزيد الدم على العشرة .

أمّا بالنسبة للصورة الأُولى ـ وهي إذا لم يتجاوز الدم العشرة ـ فإذا رأته بمقدار عادتها فلا إشكال في الحكم عليه كلّه بأنّه نفاس .

وأمّا الصورة الثانية ـ وهي ما إذا زاد على العشرة ـ فإنّها ترجع إلى عادتها ، فتجعل مقدار عادتها نفاساً وما زاد على ذلك يكون استحاضة ، وهذا كما تقدّم في الحيض .

---

(١) وسائل الشيعة : ٢ : ٣٨٤ ، الباب ٣ من أبواب النفاس ، الحديث ٦ .

ويدلّ على ذلك صحيحة زرارة المذكورة في المتن[١].

ولا يخفى أنّ ما جاء فيها من الاستظهار بيومين غايته معرفة حال الدم، وأنّه يتجاوز العشرة لترجع عندها إلى عادتها، أو أنّه لا يتجاوز العشرة فيكون مجموع ذلك كلّه نفاساً.

قوله ٥: «**وأمّا حرمة وطئها، فلرواية[٢] مالك بن أعين المنجبرة بفتوى الأصحاب: سألت أبا جعفر**... إلخ».

من الأحكام المترتّبة على حصول النفاس عند المرأة حرمة وطئها، فلا يجوز لزوجها أن يطأها، ويدلّ على ذلك موثّقة مالك بن أعين المذكورة في المتن[٣]، فإنّ المستفاد منها بمقتضى مفهوم الشرط عدم جواز مباشرته لها ما دامت في نفاسها.

وفي سندها مشكلتان:

الأُولى: رواية الشيخ ﵀ لها بسنده عن عليّ بن الحسن بن فضّال، وقد عرفت أنّ طريقه إليه يشتمل على عليّ بن محمّد بن الزبير القرشيّ، وهو لم يوثّق، ومحاولات التوثيق له لكونه شيخ إجازة ـ كما عن المصنّف ـ أو لكونه من المعاريف ـ كما عن شيخنا التبريزيّ ﵀ ـ غير تامّة. كما أنّ محاولة التعويض بطريق النجاشيّ ـ كما عن بعض الأعاظم ﵀ ـ قد عرفت ما فيها.

الثانية: وجود مالك بن أعين الراوي للخبر، فإنّه مردّد بين اثنين: بين الشيبانيّ

---

(١) وسائل الشيعة: ٢: ٣٨٣، الباب ٣ من أبواب النفاس، الحديث ٢.

(٢) في طبعات سابقة للكتاب عبّر عنها بالموثّقة. ولم يتّضح لي وجه التعبير عنها بالموثّقة؛ لأنّه إمّا أن يبنى على وثاقة مالك، وثاقة الزبيريّ، فيكون جميع من وقع في السند ثقاة إماميّة، فتكون صحيحة، أو يحكم بضعف سندها، إمّا لوجود الزبيريّ، أو لعدم توثيق مالك، أو لكليهما، فيحكم عليها بالضعيفة.

(٣) وسائل الشيعة: ٢: ٣٨٣، الباب ٣ من أبواب النفاس، الحديث ٤.

أخو زرارة ، والجهنيّ البصريّ .

وقد يرجّح الثاني بلحاظ أنّ الأوّل كان من المخالفين ، ولم يرو عن الأئمّة عليهم السلام . وقد استظهر بعض الأعاظم رحمه الله ذلك من عدم ذكر الشيخ رحمه الله له في رجاله[١] .

والجزم به صعب ، خصوصاً بملاحظة أنّ رجال الشيخ رحمه الله لم يخرج عن كونه مسودّات ، كما أنّه قد أهمل ذكر الكثير من الرواة . نعم ، شهادة عليّ بن يقطين أنّه أحد أخوي زرارة اللذين ليس لهما في هذا الأمر شيء كافية لإثبات أنّه ليس من الإماميّة .

ولعدم روايته عن الأئمّة الأطهار عليهم السلام عليه السلام التزم بعض الأعاظم رحمه الله بأنّ الواقع في أسناد الكثير من الروايات هو مالك بن أعين الجهنيّ البصريّ[٢] .

وكيفما كان ، فإنّه لو بني على أنّ الواقع في السند هو الجهنيّ ، فإنّه وإن ذكره الشيخ رحمه الله في رجاله مرّة في أصحاب الباقر عليه السلام ، وأُخرى في أصحاب الصادق عليه السلام[٣] ، إلّا أنّه لم يشر لحاله من حيث الوثاقة وعدمها ، كما أنّ البرقي رحمه الله قد ذكره في رجاله أيضاً مرّتين : مرّة في أصحاب الإمام الباقر عليه السلام ، وأُخرى في أصحاب الصادق عليه السلام[٤] ، دون تعرّض منه لوثاقته وعدمها ، وهذا يعني أنّه مهمل في كلمات الرجاليّين .

نعم ، قد وقع في أسناد **كامل الزيارات** ، فقد روى عن أبي عبد الله عليه السلام[٥] . فلو قبلت شهادة ابن قولويه الواقعة في ديباجة الكتاب بالدلالة على وثاقة جميع

---

(١) معجم رجال الحديث : ١٥ : ١٦١ ، الرقم ٩٨١٥ .

(٢) معجم رجال الحديث : ١٥ : ١٦١ ، الرقم ٩٨١٦ .

(٣) رجال الطوسي : ١٤٥ ، الرقم ١٥٨٠ و : ٣٠٢ ، الرقم ٤٤٣٣ .

(٤) رجال البرقي : ١٠ ، ١٨ .

(٥) كامل الزيارات : ١٧٥ ، الباب ٢٧ في بكاء الملائكة على الحسين بن عليّ عليهما السلام ، الحديث ١٥ .

من وقع في أسناد الكتاب بني على وثاقته ، وإلّا فليس له في البين ما يوثّقه .

ولذا ذكر المصنّف أنّ الرواية مجبورة بعمل الأصحاب ، هذا يعني بناءه على ضعف سندها .

قوله ٦ : « **وأمّا بطلان طلاقها ، فلصحيحة زرارة عنهما** عليهما السلام ، **إنّهما قالا : إذا طلّق الرجل** ... إلخ » .

إذا طلّق الرجل زوجته وكانت نفساء كان طلاقها باطلاً ، ويدلّ على ذلك صحيحة زرارة المذكورة في المتن[1] ، وهي صريحة في بطلان الطلاق إذا وقع حال النفاس كبطلانه لو وقع قبل طهر المعاشرة .

قوله ٧ : « **وأمّا وجوب الاغتسال عند انقطاع الدم بكيفيّة غسل الجنابة ، فلأن عدم بيان كيفيّة** ... إلخ » .

يجب الغسل على النفاس بعد انقطاع الدم عنها ، وليس لغسل النفاس كيفيّة خاصّة ، لخلوّ النصوص المتعرّضة للحديث عن أحكام النفساء ، والتي منها الغسل ، وهذا يشير إلى أنّ كيفيّة الغسل المطلوب منها هي نفس كيفيّة غسل الجنابة ، ويساعد على ذلك أنّ مسألة الغسل لها من المسائل الابتلائيّة كثيرة الدوران في حياة الناس ، وهي مسألة عامّة البلوى ، فلو كانت هناك كيفيّة خاصّة للغسل منها لبان واشتهر وذاع .

ولا يخفى أنّ هذا تمسّك بقرينة لبّيّة على بيان عدم مخالفة غسل النفاس لغسل الجنابة .

قوله ٨ : « **وأمّا وجوب تركها الصلاة والصوم مع قضائه ، فلموثّقة**[2]

---

(١) وسائل الشيعة : ٢٢ : ٢١ ، الباب ٨ من أبواب الطلاق ، الحديث ٥ .

(٢) في بعض طبعات الكتاب عبّر عنها بالصحيحة ، وهو غريب جدّاً ، فإنّ وجود ابن فضّال »

عبد الرحمن بن الحجّاج ، عن ... إلخ » .

تحرم على النفساء جميع العبادات المشروطة بالطهارة ، ويشهد لذلك الإجماع على مشاركتها للحائض في الأحكام .

وقد استدلّ المصنّف على عدم صحّة الصوم منها ، ولزوم قضائه عليها ، بموثّقة عبد الرحمن بن الحجّاج المذكورة في المتن[١] . وقد دلّت على أمرين : على فساد صومها الذي نفست فيه ، وعلى لزوم القضاء له .

وتعبير المصنّف عنها بالموثّقة لوقوع عليّ بن الحسن بن فضّال في سندها ، وهو فطحيّ ، وقد رواها الشيخ ﵀ بسنده عنه ، وقد عرفت أنّ في طريقه إليه الزبيريّ القرشيّ الذي لم تثبت وثاقته ، ما يجعل الرواية ساقطة عن الحجّيّة . وليس في البين ما يساعد على جبرها بعمل المشهور ، لعدم انحصار الدليل فيها .

واستدلّ لعدم صحّة الصلاة منها ، وعدم وجوب قضائها عليها ، بصحيحة زرارة المذكورة في المتن[٢] ، ودلالتها على المدّعى غير واضحة ، فإنّ المستفاد منها أنّها تترك الصلاة ، إلّا أنّه لا دلالة لها على عدم لزوم القضاء عليها للصلاة . نعم ، يمكن الاستدلال لعدم قضائها للصلاة بحديث زريق ، عن أبي عبد الله عليه السلام : « أنّ رجلاً سأله عن امرأة حاملة رأت الدم . قال : **تُصَلِّي حَتّىٰ يَخْرُجَ رَأْسُ الصَّبِيِّ ، فَإِذَا خَرَجَ رَأْسُهُ لَمْ تَجِبْ عَلَيْهَا الصَّلَاةُ ، وَكُلُّ مَا تَرَكَتْهُ مِنَ الصَّلَاةِ فِي تِلْكَ الْحَالِ لِوَجَعٍ ، أَوْ لِمَا هِيَ فِيهِ مِنَ الشِّدَّةِ وَالْجَهْدِ ، قَضَتْهُ إِذَا خَرَجَتْ مِنْ نِفَاسِها** »[٣] ، فإنّ مقتضى كونه عليه السلام في مقام البيان ، واقتصاره على ذكر القضاء لما يفوتها حال الطلق وقبل صدق عنوان النفساء

« مانع من التعبير المذكور ، والعصمة لأهلها .

(١) وسائل الشيعة : ٢ : ٣٩٤ ، الباب ٦ من أبواب النفاس ، الحديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة : ٢ : ٣٨٢ ، الباب ٣ من أبواب النفاس ، الحديث ١ .

(٣) وسائل الشيعة : ٢ : ٣٣٤ ، الباب ٣٠ من أبواب النفاس ، الحديث ١٧ .

عليها ، وسكوته عن بيان وظيفتها حال النفساء ، يثبت بمقتضى الإطلاق عدم وجوب القضاء عليها لما يفوتها من الصلاة حاله .

نعم ، هي ضعيفة سنداً لعدم النصّ على وثاقة زريق ، فإنّه لم يذكر في كتب الرجال ، ولو كان الثابت لاسمه رزيق ، فإنّه وإن ذكره النجاشيّ إلّا أنّه لم ينصّ على وثاقته[١] . نعم ، قد يستظهر حسن حاله ، وأنّه من الإماميّة ، بناء على أنّ النجاشيّ لا يذكر في كتابه إلّا خصوص الشيعة ، كما قيل . ويساعد على ذلك عدّ ابن النديم إيّاه من مشايخ الشيعة الذين رووا الفقه عن الأئمّة الأطهار عليهم السلام[٢] ، وعليه يمكن البناء على دخول خبره في الحسان ليكون حجّة .

نعم ، قد يدّعى حصول الإعراض عن العمل بمضمونه ؛ وذلك لعدم نقله في شيء من المصادر الحديثيّة المعروفة ، فلم ينقله الكلينيّ رحمه الله ، ولا الصدوق رحمه الله ، ولا الشيخ رحمه الله في شيء من الكتب الأربعة ، بل قد نقله في **الوسائل** عن **مجالس الشيخ** رحمه الله[٣] .

إلى هنا تمّ الجزء الأوّل من الكتاب

ويليه الجزء الثاني ، وأوّله : « مسّ الميّت »

---

(١) رجال النجاشي : ١٦٨ ، الرقم ٤٤٢ .

(٢) الفهرست لابن النديم : ٢٧٥ .

(٣) الأمالي للطوسي : ٦٩٩ ، الحديث ٣٤ . وسائل الشيعة : ٢ : ٣٣٤ ، الحديث ١٧ .

مُحتويات الكتاب

الإهداء ٥
المقدّمة ٧

التكليف و شروطه

١٣ ـ ٥١

شرائط التكليف ١٥
علامات البلوغ ٢٩
العلامات المشتركة ٣٠

الاجتهاد و التقليد

٥١ ـ ١٧٨

التقليد وأحكامه ٥٥
الأدلّة على جواز التقليد: ٦٨
١ ـ الدليل العقليّ ٧٨
٢ ـ الكتاب العزيز ٧٨
مبادئ الاجتهاد ٧٩
أدلّة المشهور ٨٣
الاحتياط في المعاملات ٨٥
شرائط المقلّد ٩٠

تعريف الأعلم ١١٠
المرجع في تعيين الأعلم ١١٣
تحقيق حال أبي خديجة ١١٩
اعتبار هذا الشرط في المذاهب الأُخرى ١٢٤
درجة العدالة المعتبرة ١٣٤
أحكام عامّة للتقليد ١٤٦

كتاب الطهارة

أقسام المياه وأحكامها ١٨٣
تقسيم الماء ١٨٣
في حدّ طلب الماء ١٩١
جواز التيمّم بالنورة بعد الإحراق ١٩١
في لبن الجارية ١٩٢
في النفاس ١٩٢
في أحكام الأموات ، في مسألة الكفن ١٩٢
في باب الميراث ، في ميراث المجوسيّ إذا تزوّج بأُمّه وبنته . ١٩٢
وجوه في مقابل قاعدة الطهارة ٢٠٢
مقدار الكرّ ٢٠٥
الأسآر ٢١٥
أحكام التخلّي ٢٢٥
الوضوء ٢٤١
كيفيّة الوضوء ٢٤٣
شرائط الوضوء ٢٦٠

سهل بن زياد ٢٦٨
وجوه التضعيف ٢٦٩
وجوه التوثيق ٢٧٧
محاولة تصحيح النصوص التي وقع في سندها سهل .. ٢٨٥
نواقض الوضوء ٢٩٨
متى يجب الوضوء ؟ ٣٠٤
أحكام خاصّة بالوضوء ٣٠٩
وضوء الجبيرة ٣١٨
الغُسل ٣٢٥
أسباب الغسل ٣٢٧
الجنابة ٣٢٩
بم تتحقّق الجنابة؟ ٣٢٩
متى يجب الغسل؟ ٣٥٨
الوجوب الغيريّ للغسل ٣٦٢
المحرّمات على الجنب ٣٦٤
كيفيّة الغسل ٣٨٥
أحكام خاصّة بغسل الجنابة ٣٩٣
الحيض ٤١٠
متى يحكم بالتحيّض؟ ٤٢٧
تجاوز العادة ٤٣٠
أحكام الحيض ٤٣٥
الاستحاضة ٤٤٦
ما هي الاستحاضة؟ ٤٤٦

أقسام الاستحاضة ٤٤٩
النفاس ٤٥٩
ما هو النفاس؟ ٤٥٩

مُحتويات الكتاب ٤٦٩